



جامعة وهران 2  
كلية العلوم الاجتماعية  
أطروحة  
للحصول على شهادة دكتوراه ل م د  
تخصص: فلسفة يونانية

## إشكالية الواحد في الفلسفة اليونانية بين أفلاطون وأفلوطين دراسة تحليلية نقدية.

مقدمة ومناقشة علنا من طرف:  
السيد: بلخيري أكرم.

### تشكيلة لجنة المناقشة:

اسم و لقب الأستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
بوعرفة عبد القادر	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران 2
بوسيف ليلي	أستاذ التعليم العالي	مشرفا	جامعة وهران 2
أنور حماده	أستاذ محاضر	مناقشا	جامعة وهران 2
بن دحمان حاج	أستاذ محاضر	مناقشا	جامعة غليزان
دليل محمد بوزيان	أستاذ محاضر	مناقشا	جامعة تلمسان

الموسم الجامعي: 2021/2020

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي  
خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ  
وَالَّذِي يُضَوِّبُ الْمَوْتَى  
إِنَّ رَبَّهُ لَسَدِيدٌ  
إِلَىٰ عَرْشِهِ الرَّحِيمُ  
الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ  
تُضَوِّبُ السَّحَابَ الْمَوْبِقَ  
الَّذِي يُرْسِلُ السَّمَاعَاتِ  
بِالْحَمْلِ الْمَوْبِقِ الْمَوْبِقِ  
الَّذِي يُرْسِلُ السَّمَاعَاتِ  
بِالْحَمْلِ الْمَوْبِقِ الْمَوْبِقِ  
الَّذِي يُرْسِلُ السَّمَاعَاتِ  
بِالْحَمْلِ الْمَوْبِقِ الْمَوْبِقِ

## شكر وعرّفان

ننقدم بجزيل الشكر والتقدير إلى الأستاذة بوسيف ليلي التي لم تتوان في توجيهنا وإمدادنا بنصائحها القيمة، وتواضعها الكريم طيلة مرافقتها العلمية لنا في إنجاز هذا العمل المتواضع وإلى كل من علمنا حرفاً، أو لقننا درساً أو أشار إلينا نصحاً خاصة الأساتذة الذين رافقونا طيلة مشوارنا الجامعي وأسائدتنا في كل الأطوار التعليمية من ليسانس إلى الماستر والدكتوراه

إلى كل من ساندنا في هذا العمل من بعيد أو من قريب

## إهداء

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم الأنبياء وإمام المرسلين وشفيعنا يوم الدين

أهدي ثمرة سنين من الاجتهاد إلى الولدين الكريمين أطال الله في عمرهما وأدامهما الله تاج فوق رؤوسنا ونورا يضيء دروبنا وحافزا لمجابهة صعاب الحياة.

إلى إخوتي: محمد الأمين، جمال، والمدللة أمينة، والبرعم شوقي.

إلى الأساتذة الكرام من الابتداء الأستاذ كمال إلى المشرف على هذا العمل الدكتورة ليلى بوسيف.

إلى جميع زملائي في الدراسة: وحيد، سامي، صالح، كمال، خليفة وخاصة زملائي في الغرفة إلياس ورابع

وإلى كل من وسعتهم ذاكرتي ولم تسعهم مذكرتي اهدي هذا العمل المتواضع

بلخيري أكرم

مقدمة

## مقدمة:

عمل الإنسان منذ بدايات تفكيره على فهم الطبيعة المحيطة به وتسخيرها لصالحه من أجل المحافظة على وجوده وكيونته، لكنه كان دائما ما يقف عاجزا أمام مختلف الظواهر التي لم يجد لها تفسيرات دقيقة تشفي غليل تساؤلاته، وكان انبهاره أشد بالنظام الموجود في الكون والتناغم والانسجام السائد بين الموجودات، رغم ما فيها من تعدد وكثرة، فكان هذا سببا في انصرافه إلى البحث عن السر الذي يقف وراء كل ذلك.

حاول الإنسان إذن منذ فجر التاريخ أن يؤسس تصورات تجعله يفهم الوجود ومصدره ونظامه وانسجامه، فبدأ بنسج تصورات مختلفة جمعها في قالب أسطوري كان له الأثر الأكبر في ما بعد على مختلف الاعتقادات والنظريات، التي اهتمت بأصل الوجود وتوصل من خلال هذه الأساطير إلى تفسيرات عديدة حول المبدأ الأول للأشياء، بتعدد الأساطير القديمة التي أثبتت له في كل مرة عدم اتفاق البشر على تصور واحد لمفهوم المبدأ الأول، وصفاته وعلاقته بالموجودات حسب اختلاف اتجاهات الشعوب وديانهم.

اختلاف البشر هذا أدى إلى اختلاف الأساطير حول نشأة الكون، فالأسطورة السومرية والبابلية والمصرية واليونانية، وغيرها من الأساطير التي اهتمت بنشأة الكون ومحاولة تفسير مصدره، قامت على نسج حكايات عن الإلهة فتصورتها مثل البشر، تكل وتشرب وتتزوج، وأن منها ما هو مادي ومنها ما هو إلهي، وخصت هذه الآلهة بالقوة ونسبت إليها كل الظواهر التي عجز الإنسان على تفسيرها، فكان الريح يمثل غضب إله، والمطر حزن إله آخر، وهكذا كان تصورهم لأثر الآلهة على الوجود مختلف ومتباين معتمدا على تفسير قوى الطبيعة.

لقد عملت الأسطورة على تقديس مصدر واحد، يمثل نوعا من قوى الطبيعة بحيث يعلو على كل الأشياء ويتحكم فيها، غير أن الإنسان لم يرضى بهذا التقديس فتوجه إلى فرض

ديانات وعقائد أراد من خلالها تكريم خالقه وشكره بالعبادة، فظهرت ديانات وعقائد مختلفة باختلاف الشعوب وآلهتهم، فتصور فيه الإنسان الواحد ذاتا إلهية سواء مادية أو مجردة تكون سبب في وجود الكثرة المتعددة في العالم، فمن الديانة الهندية إلى الصينية ثم الطاوية والكونفوشية، إلى الأورفية والغنوصية كلها قدمت طابع ثيولوجيا عن الواحد متميزا عن كل الموجودات، رغم الطابع الوثني الذي كان يحكم تلك العصور، فمن الصينيون إلى الأورفيون ومع الغنوصيون، أخذ مفهوم الواحد منحى تصاعدي انطلق في أغلب الديانات والعقائد من المادة إلى أن أصبح واحد مجردا، واحد من ناحية اتفاق البشر على أنه قوة مجردة، لكن متعدد من حيث أفراده فلا يوجد إله واحد، بل عدد لا متناهي من الآلهة.

هذه الآلهة المتعدد التي تعيش في عالمها مثل عيشة الإنسان وتتصف بصفاته الحسنة والذميمة لم تعد تمثل مصدر خوف وقلق، كما لم تعد كافية لتكون مصدر الوجود، فقد بدأ الإنسان يعمل عقله ويكشف زيف الأساطير والمعتقدات، حيث بدأ بالتححرر من الطابع الأسطوري والخرافي إلى حد بعيد مع بداية التكفير اليوناني، الذي عرف فيه مفهوم الواحد وعلاقته بالمتعدد تطورا واضحا، وأصبحت فكرة المبدأ الأول للأشياء تمثل جوهرها قائم بذاته في طابع أقرب من العلم يركز على المشاهدة المحسوسة للوجود وعناصره، وتبعاً لذلك فإن الواحد سيكون عند الفلاسفة الطبيعيين مبدأ مادي محسوس يتميز عن غيره بأهميته في الوجود التي لا يمكن أن يستغني عنها، وبالتالي ترجع إليه كل الموجودات والأشياء في العالم.

لكن هذا المبدأ المادي سرعان ما تلاشت وحدته وأهميته مع الفلاسفة السقراطيين، الذين فضلوا أن يكون الواحد الذي صدرت عنه الأشياء ذو طبيعة ميتافيزيقية تتعد كل البعد عن العالم المحسوس، ورأوا أنه لا مكان للواحد إلا في العالم المعقول المجرد بحيث يكون

متعاليا مفارق ومختلف عن كل ما هو موجود في العالم المادي المحسوس الذي صدر منه، لأن الموجد يجب أن يكون أشرف من موجوداته في القيمة والمكانة.

هذا التصور الميتافيزيقي شكل المرتكز الأساسي الذي أنطلق منه أهم أقطاب الفلسفة اليونانية في عصرها الهليني، وامتد هذا التصور كذلك في الفلسفة اليونانية حتى إلى عصرها الهلينيستي، حيث حاول أفلاطون أن يقدم تصوره عن الواحد الأول فصاغ نظرية المثل والصانع، ليوضح من خلالها مصدر الوجود وعلته مع الواحد الذي صدر عنه، في تصور عقلي مثالي موغل في التجريد، إلى درجة أن بعض النقاد اعتبروا تصوره ضربا من الخيل، فقد كانت المثل جوهر فلسفته التي تحضر في كل تفسيراته عن العالم المحسوس، هذا التصور الأفلاطوني امتد إلى أفلوطين فيما بعد.

ولأن الحضارة اليونانية كتب لها الانهيار وتصدع، فقد تغيرت الموازين السياسية والاجتماعية والفكرية، فاننتقلت فلسفة أفلاطون والفلسفة اليونانية إلى الإسكندرية مشكلة اتجاه جديد حمل اسم الأفلاطونية المحدثة، كونه اتجاه قام على إعادة بعث فلسفة أفلاطون في طابع مزج بين الروح اليونانية والشرقية، فنتج عن هذا التزاوج بين الثقافتين أن طرحت مسائل فلسفة مختلفة كان أهمها مشكلة الواحد وعلاقته بالمتعدد، ونوقشت هذه المسألة في سياق فلسفي ديني وصوفي متميز، عن كل الفلسفات السابقة يقوم على أن الواحد جوهر قائم بذاته ومتميز عن غيره من الأشياء.

هذا التزاوج بين الثقافتين وبشكل أدق بين فلسفة أفلاطون وفلسفة أفلوطين تولد عنه تصور جديد لمفهوم الواحد وعلاقته بالمتعدد، كما أفرز فهما جديد لمسألة الواحد عند أفلاطون وعلاقتها مع فهم أفلوطين للواحد، رغم اختلاف المرجعيات والأهداف التي قامت عليها فلسفة كلا منهما، لذلك كان هذا التزاوج مثار تساؤلات مهمة طرحت في هذا البحث وهي كيف تصور كلا منهما مفهوم الواحد وعلاقته بالمتعدد؟ ثم إلى أي مدى يمكننا تتبع والتماس التشابه والتداخل في تصور الفيلسوفين لمسألة الواحد وعلاقته بالمتعدد؟ وتتدرج



تحت هذه الإشكالية أسئلة جزئية لا تقل أهمية في فهم تصور الرجلين عن الواحد وهي كيف مهد الفلاسفة قبل أفلاطون لمفهوم الواحد وعلاقته بالمتعدد؟ ثم كيف بنى أفلاطون تصوره لمفهوم الواحد والمتعدد؟ حيث أن الإجابة عن هذه التساؤلات مرت بمراحل تاريخية، أحلتنا إلى سؤال آخر هو كيف فهم أفلوطين الواحد وعلاقته بالمتعدد انطلاقاً من فلسفة أفلاطون وما هي أهم أوجه الإخلاف بينهما؟

وكمحاولة منا لمعالجة هذه الإشكالية اعتمدنا على مجموعة من المناهج كان من أهمها المنهج التاريخي، الذي يلائم سرد طبيعة الموضوع من خلال عرض تاريخي لمفهوم الواحد وعلاقته بالمتعدد، في سياقاته المختلفة الأسطورية والدينية والفلسفية، والمنهج التحليلي من خلال التحليلات المفصلة والموسعة، لمختلف النظريات الفلسفية التي اهتمت بالواحد والمتعدد عبر مختلف فترات التاريخ، وتحليل مختلف المنطلقات والجذور التي بنى عليها تصور الواحد منذ البدايات الأولى، والمنهج النقدي الذي تستدعيه طبيعة الموضوع الفلسفي من خلال نقد بعض الأفكار والتوجهات، والمنهج المقارن في عرض الأسس والمنطلقات التي بنى كل من أفلاطون وأفلوطين تصورهما عليها، من أجل معرفة أهم نقاط تشابه والاختلاف في نظرية كلا منهما لمفهوم الواحد وعلاقته بالمتعدد.

تم استخدام هذه المناهج اعتماداً على خطة رأينا أنها تغطي مفاصل الإشكالية المطروحة، فقد قسمنا بحثنا إلى ثلاثة فصول كل فصل يحتوي على ثلاثة مباحث كان الفصل الأول منها بعنوان، منطلقات تأسيسية (انتقال مفهوم الواحد من الميتوس إلى اللغوس) فحاولنا من خلال مبحثه الأول، ضبط واستعراض المفاهيم الأساسية التي تخدم البحث، والتي تمكنا من فهم معنى الواحد والمتعدد بالمعنى العام، ثم فهم معنى الواحد والمتعدد في فلسفة أفلاطون وأفلوطين، وفي المبحث الثاني تتبعنا مفهوم الواحد في حقلين أساسيين في بداية التفكير الإنساني، كان أولها الأسطورة ثم التفكير الديني في الحضارات الشرقية القديمة، وفي المبحث الثالث تناولنا مفهوم الواحد وعلاقته بالمتعدد في السياق الفلسفي

اليوناني انطلاقاً من تسلسل تاريخي كانت بدايته مع الفلاسفة الطبيعيين بمختلف اتجاهاتهم، ثم الفيثاغوريين والسفسطائيون وصول إلى سقراط، بعرض نظريات أهم شخصياتهم في مفهوم الواحد والمتعدد.

وفي الفصل الثاني الذي كان عنوانه الواحد وعلاقته بالمتعدد عند أهم أقطابالفلسفة اليونانية، حولنا من خلاله تتبع مفهوم الواحد عند كبار فلاسفة اليونان فكان المبحث الأول، إشارة إلى مفهوم الواحد وعلاقته بالمتعدد عند أفلاطون من خلال عرض أهم النظريات التي يمكننا من خلالها استنتاج هذه العلاقة، وفي المبحث الثاني تطرقنا لعرض نظرية أرسطو عن الواحد في نسق فلسفته الواقعية، وفي المبحث الثالث تكلمنا عن الواحد في ظل المدارس المتأخرة، حيث حاولنا استنتاج كل مدرسة من أجل استنتاج تصورها عن الواحد وعلاقته بالمتعدد، فنكون بذلك قد انتهينا من المرحلة الهلينية لننتقل بعدها إلى المرحلة الهلنستية.

ففي الفصل الثالث الذي كان عنوانه، التصور الذهني لمفهوم الواحد عند أفلوطينوالذي حاولنا من خلال مبحثه الأول، عرض مفهوم الواحد وعلاقته بالمتعدد عند أفلوطين من خلال نظرتهم لقضايا جوهرية عن الواحد، والفيض وتصوره لكيفية حدوث الصدور عن الواحد وعلاقته مع الوسائط كمنطلق للعلاقة التي تربطها بالكثرة، وفي المبحث الثاني تتبعنا أثر فلسفة أفلوطين على الفلسفات اللاحقة عليه، وأثر الواحد الأفلوطيني عليهم انطلاقاً من أتباع مدرسته، إلى الفلسفة الإسلامية مع نموذج الفارابي، ثم إلى الفلسفة المسيحية مع نموذج أوغسطين، وفي المبحث الثالث تناولنا إشكالية الواحد والمتعدد بين أفلاطون وأفلوطين من خلال إجراء مقارنة بين تصور كلا منهم، فأشرنا إلى أوجه التشابه والاختلاف وموطن التداخل بينهما.

ثم ختمنا بحثنا بخاتمة حددنا فيها أهم النتائج التي وصلنا إليها في كل فصل بمباحثه كما حددنا فيها أهم نتائج العلاقة بين أفلاطون وأفلوطين في مفهوم الواحد وعلاقته بالمتعدد.

وترجع أهمية البحث إلى فهم مسألة الواحد وعلاقته بالمتعدد عند كلا من أفلاطون وأفلوطين، كون الدراسات في هذه المسألة قليلة بالنظر إلى الأهمية الكبيرة للموضوع الذي تشغله، حيث أن هذه المسألة شغلت الفكر الإنساني في جميع العصور وفي مختلف الميادين، من الأسطورة إلى الديانات إلى الفلسفات، التي لا يمكن أن تمر على إشكالية مثل إشكالية الواحد، دون أن تحدد فيها مفاهيم، وتبني حولها تصورات ونظريات.

اعتمدنا في بحثنا هذا على مجموعة من المصادر والمراجع، التي تحدثت عن فلسفة أفلاطون وأفلوطين، نذكر من المصادر محاورات أفلاطون وكتاب الجمهورية عند أفلاطون وكتاب التاسوعات عند أفلوطين ومن المراجع كتاب خريف الفكر اليوناني لعبد الرحمان بدوي وكتاب تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم، وكتاب المدارس الفلسفية لمحمد فؤاد الأهواني وكتاب ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة لحري عباس عطيتو وغيرها من المراجع، ومن الدراسات السابقة رسالة ماجستير للأستاذ حمادي هواري بعنوان إشكالية الواحد والمتعدد بين الفلسفة اليونانية والتصوف الإسلامي.

أما عن العوائق والصعوبات فنتمثل في قلة المصادر الأصلية لأفلوطين خاصة، باستثناء كتاب تاسوعات ما جعلنا نعتمد على المراجع التي تناولت فلسفة أفلوطين بشكل أكبر بالإضافة إلى قلة الدراسات السابقة في الموضوع ما زاد في صعوبة استنتاج مدلولات الواحد والمتعدد في مختلف المراحل الفلسفية، ومن جهة أخرى فإن تحديد مدة الدراسة في ثلاث سنوات بالإضافة إلى كل الشروط التي تفرضها الوزارة على طالب الدكتوراه تجعله عاجز عن إنجاز مذكرة متكاملة تتوافق مع متطلبات البحث العلمي.

وفي الأخير نتمنى أن نكون قد وفقنا والو بالشيء اليسير في دراسة هذا الموضوع، كما نرجو أن نكون قد أزلنا شيئاً من الغموض عن هذا الموضوع، لتكون إضافة متواضعة في التراث البشري، وفي فهم مشكلة الواحد والمتعدد عند كلا من أفلاطون وأفلوطين، كما نتمنى أن يكون هذا البحث نافذة لمواضيع مشابهة، ومكملة لدراسة المسألة لأن هذه

المسائل الميتافيزيقية تحتاج إلى البحث المستمر والدائم، فالحضارات الغربية الآن في وقتنا الحاضر تعود إلى دراسة الفلسفة اليونانية وفكر العصور الوسطى لاستثمارها في مختلف الجوانب.

## الفصل الأول:

منطلقات تأسيسية (انتقال مفهوم الواحد من

الميتوس إلى اللغوس)

المبحث الأول: كرنولوجيا مفاهيمية.

المبحث الثاني: الواحد في الفكر الديني والأساطير الشرقية

القديمة.

المبحث الثالث: الواحد في فلسفات ما قبل أفلاطون.

## المبحث الأول: كرنولوجيا مفاهيمية.

### تمهيد:

قبل الخوض في تحديد مفهوم الواحد، وجب علينا الإشارة إلى أن ذكر هذا المصطلح، يستدعي ذكر مصطلحات قريبة، ومجاورة له من جهة، ومن جهة أخرى يستدعي ذكر مصطلحات مناقضة له، من أجل تحديد معنى هذا المصطلح انطلاق من قاعدة أن النقيض بالنقيض يعرف، لذلك كان علينا أن نضيف مصطلح المتعدد في البحث وذلك لتحديد مصطلح الواحد والعلاقة بينهما.

حيث تعد مسألة البحث في المفهوم العام لمصطلحات الواحد، أو المتعدد من القضايا التي يصعب تحديد مفهوم دقيق ومشارك لها، رغم العلاقة الترابطية التي تجمعهما وذلك راجعا لتعدد معانيها حسب اختلاف وتنوع ميادين استعمالها، فهي لا تقتصر على المسائل الفلسفية فحسب، بل تتجاوزها إلى المسائل الدينية والعلمية وباقي التخصصات المعرفية، وبالتالي فمدلول الكلمتين يختلف حسب مجال توظيفهما، وهو ما يجعلنا نشير منذ البداية أن طرحهما في الحقل الفلسفي لا بد أن يحمل طابع خاصا وتميز عن المجالات الأخرى، فاستعمالهما ينطلق أساسا من العلاقة القائمة بينهما، لأن ذكر الأول يترتب عليه ذكر الثاني، حيث لا نستطيع تحديد المفهوم الفلسفي الدقيق لكل مصطلح مستقل عن الآخر، إلا في سياق عام ثم تحديد المفهوم الديني للمصطلحين ولتحقيق هذا الغرض كان علينا الإطلاع على مجموعة من المعاجم، والموسوعات لتحديد المعنى الغوي، ثم المعنى الاصطلاحي.

## مفهوم الواحد (L' un):

ورد مفهوم الواحد في المعجم الفلسفي للدكتور إبراهيم مذكور على "أنه اسم لما هو واحد في ذاته وصفاته فليس له شبيه ولا نظير، وأوضح صورها وحدانية الله تعالى كما أن الواحد من جهة أخرى هو أول سلسلة الأرقام العشرية.<sup>1</sup>

فمفهوم الواحد في اللغة يطلق على عدة معاني، فهو يطلق على الكائن بذاته من جهة مبدأ الوجود أو الفكر، وهو رقم يدل على الوحدة، "والواحد والأحد هو اسم يدل على الحد الأول من متوالية الأعداد الطبيعية، ويطلق كذلك على ما يكون واحدا بأي معني هذه الكلمة."<sup>2</sup>

وفي اللغة نشير به مجازا للتعبير "عن الله الذي هو لا متكرر بل واحد"<sup>3</sup> من هنا فإن مفهوم الواحد ارتبط عموما بالتعبير عن الفردانية، التي لا تنقسم كذات الله، أو كالعدد في اللغة الرياضية، فهو أول الأعداد الصحيحة الموجبة.

ويعرفه جميل صليبا في معجمه "هو ما لا ينقسم إلى جزئيات، بأن يكون تصوره مانعا من وقوع الشركة فيه، وهو الواحد بالشخص ووحده هي الوحدة الشخصية، أو ينقسم إلى جزئيات، وهو الواحد لا بالشخص، وأنه كثير له جهة واحدة فهو واحد من وجه أي من حيث هو هو، أي من حيث المفهوم، وكثير من جهة الانطباق على الأفراد ووحده لا بالشخص والوحدة ضد الكثرة، لأنها كون الشيء بحيث لا ينقسم، والكثرة كونه ينقسم."<sup>4</sup>

<sup>1</sup> إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، السنة 1983، ص 209 211.

<sup>2</sup> اندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية المجلد الأول، ت خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات منشورات عويدات بيروت، ص 1493.

<sup>3</sup> عماد الدين الجبوري، الله والوجود والإنسان، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، ط1، 1972 ص 22.

<sup>4</sup> جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ب ط، ج 2، ص 566.

أما في المعجم الفلسفي لمراد وهبة، فيحدد له معاني تختلف حسب اختلاف استعمال المصطلح، فالواحد كونه صفة دل على معاني تختلف على كونه اسماً فهو في الصفة بمعنى "الواحد بالعدد كما في قولنا خط واحد، وجسم واحد وحركة واحدة وهو إما أن يكون غير منقسم بالصورة، منقسم بالكمية كالإنسان الواحد، وإما أن يكون غير منقسم بالكمية والصورة وهو على ضربين: إن كان له وضع فهو نقطة، وإن لم يكن له وضع فهو الواحد الكلي الذي هو مبدأ العدد، كما يطلق على الفرد من جهة ما هو جزء من كل أي من كثيرين بالعدد بحيث تعد كلا منهم واحداً، ولا تعده إلا واحد كما يطلق الواحد على الأحد، أي على ما لا نظير له في ذاته، وهو وصف الله تعالى فيقال الواحد وهو الأحد لاختصاصه بالأحادية فلا يشاركه في غيره"<sup>1</sup>

إن معنى الواحد يختلف، ويتميز حسب اختلاف وتميز المواضيع التي يذكر فيها فقد يرد صفة لموصوف، وقد يرد صفة غير منقسمة بالصورة منقسم بالكمية كما قد يرد وصف غير منقسم بالصورة والكمية.

أما إذا كان الواحد اسماً فيصبح "اسم لأول الأعداد الطبيعية، وهو مقابل للكثير وقيل أنه ليس بالعدد، وإنما هو ركن العدد، كما أن الواحد هو الدال على معنى الوحدة من جهة ما هي مبدأ الفكر، أو الوجود وهذا المعنى هو المطلق الحقيقي."<sup>2</sup>

وفي معجم اللغة يرتبط مفهوم الواحد بعدة معاني، فهو يطلق على كل واحد، كل على حدى وعلى الكائن بذاته من جهة مبدأ الوجود أو الفكر، كما يرتبط بكلمة واحد وهو رقم

---

<sup>1</sup>مراد وهبة، المعجم الفلسفي معجم المصطلحات الفلسفية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، بط، السنة 1998 ص324.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص324.



يدل على الوحدة، أو ما يعبر به عن الوحدة، واحد وواحد يساويان اثنين مفرد لا نظير له لا ينقسم الله واحد.<sup>1</sup>

من خلال هذا التعريف نجد أن مفهوم الواحد له معنيين، فهو إما أن يكون مرادفاً للبسيط الغير مركب، فهو واحد بذاته لا يقبل القسمة والتجزئة، والمعنى الثاني يطلق الواحد على كثيرين من جهة ما هو ذو وحدة متماسكة، فيكون واحداً بالتركيب إلا أنه لا ينقسم بالفعل إلى وحدات مختلفة، إلا إذا فقد مقوماته، كالذات الإنسانية فهي كل غير منقسم فهو واحد من جهة أنه كل شيء وليس بشيء منها، فيطلق الواحد على الأحد أي على ما لا نظير له في ذاته وهو وصف الله تعالى، فيقال هو الواحد وهو الأحد لاختصاصه بالأحادية، فلا يشاركه غيره.

فالواحد هو ما لا يقبل الانقسام والتجزئة، وهو واحد في ذاته وصفاته وهو الله تعالى "فهو الكائن الحق والعيني، الوجود المكتفي بذاته في مآلته الداخلية، وفي تعيناته الفريدة وغناه الذاتي"<sup>2</sup> في مقابل المتعدد الذي يقبل الانقسام وتجزؤ، ويشترك في ذاته وصفاته مع غيره فهو كل الموجودات كالإنسان والحيوان والنبات والكواكب وغيرها من المخلوقات.

من هنا كان لازماً علينا الوقوف بشيئاً من التحليل حول مفهوم التعدد، والتمييز بينه وبين مفهوم الكثرة لنستنتج بعدها العلاقة القائمة بين الوحدة والتعدد.

## التعددية: PLURALISME

ورد في المعجم الفلسفي "تعدد الشيء معناه صار ذا عدد فنقول تعدد الأصول وتعدد الحقائق وتعدد النفوس وتعدد الآلهة وتعدد الغايات."<sup>3</sup> أي أن تعدد الشيء هو تجزؤه وتكثره إلى أجزاء، بحيث يشترك في صفاته مع غيره، فهو ضد الوحدة كونها

<sup>1</sup> لويس معلوف، المنجد في اللغة العربية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط1، السنة 2010، ص1511.

<sup>2</sup> أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المرجع السابق، ص1493.

<sup>3</sup> جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص302.

تنقسم، أما لالاند "فيحدده على أنه سمة تتضمن عناصر مختلفة قابلة للعد لكنها غير معدودة بالضرورة ولا تعدادها قابل للاكتمال".<sup>1</sup> من هنا تصبح التعددية من المفاهيم التي تهدف إلى خلخلة مفهوم الواحد، وتفكيك الوحدة إلى تعدد، فالتعدد قائم داخل الوحدة ومكونا لها فالوحدة تشمل حركة وتضم أطرافا، فليست علاقة الوحدة بالتعدد كعلاقة الكل بأجزائه، أو المجموعة بعناصرها، وإنما كعلاقة الهوية بالاختلاف، أي أن التعدد يشكل هوية الواحد باعتبار أن الواحد يحمل في باطنه تعددا وكثرة .

### الكثرة: Multiplicité

نجد في المعجم الفلسفي الكثرة ضد الواحد، واللفظان متقابلان ومتضايقان لأنك لا تفهم أحدهما دون نسبته إلى الآخر، فالكثرة هي "تعددية الكم المنفصل وهي تعددية حسابية لكونها تقوم أساسا على آلية توليد مجموعة الأعداد الطبيعية نفسها، أو عن طريق إضافة وحدة إلى وحدات، أو إضافة صوت إلى الأصوات، أو عنصر إلى العناصر، فرد إلى أفراد على عكس الكثرة التي تنحل إلى تعدد".<sup>2</sup> نفهم من هذا التعريف أن هناك اختلاف وتباين في استعمال مصطلح الكثرة، ومصطلح التعدد حيث يختلف معنى كلا منهما، فالأول يستعمل للدلالة على أنه يتألف من مجموع عناصر مختلفة تكونه فيطلق عليه اسم كثرة، في حين يستعمل المصطلح الثاني للدلالة على أنه يضم في باطنه عدد من العناصر، التي يتشكل منها والتي تشكل وحدته، فيطلق عليه بعد انحلال كثرته اسم تعدد.

أما في كتاب النجاة فنجد ابن سينا يقول: "أنه الشيء الذي لا ينقسم من الجهة التي قيل له أنه واحد، وتعرف الكثير بقولك أنه الشيء الذي يقبل الانقسام إلى وحدات مختلفة فالواحد

<sup>1</sup> أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المرجع السابق، ص 1551.

<sup>2</sup> عبد السلام بن عبد العالي، مفهوم الكثرة إلى مفهوم التعدد، مجلة الدوحة، الجامعة العربية الديمقراطية، السنة 2017.

بالعدد، إما أن يكون فيه بوجه من الوجوه كثرة بالفعل فيكون واحدا بالتركيب والاجتماع وإما أن لا يكون"<sup>1</sup>.

أما حديثنا عن العلاقة بين الوحدة والكثرة والتعدد، فنقول أن التوحيد في الكثرة توحيدا اختزالي يرجع مجموع العناصر المختلفة إلى عنصر أساسي، بحيث لا تصبح العناصر الأخرى متفردات جنبا إلى جنب، لا تعبر عن وجودها بذاتها، وإنما وجودها متعلقا بوجود كثرتها، بذلك تصبح مشتقات تتبع من مصدرا وتتفرع من منبع فهذا توحيد اختزال لأنه يميز بين كل وجزء، بين هوية حقيقية وهوية مصنعة، أما التعدد فهو على العكس حيث يسمح لعناصره بالتفرد والتميز وتعبير عن وجودها فتكون الوحدة هنا حيوية تستوعب التعدد، بحيث يكون التعدد مفهوما باطنيا يضم الوحدة وأطرافها، لكن هذه الوحدة وهذا التعدد والكثرة لا بد أن يشغل مكانا، أو لا بد أن يكون موجودا حتى تتحقق ذاتيته لذلك كان علينا أن نعطي مفهما للوجود.

### الوجود: Existence

يعد مفهوم الوجود من المفاهيم الأساسية التي قامت عليها بدايات التفكير الفلسفي كونها بحث في الوجود بما هو موجود على حد تعبير أرسطو، لذلك فإن مفهوم الوجود قد يأخذ معانا متعددة، فقد أورد جميل صليبا تعريفا للوجود على أنه: "كون الشيء حاصلًا في نفسه مع أنه لا يكون معلوما لأحد، فوجوده إذن بذاته مستقل عن كونه معلوما."<sup>2</sup> أن الوجود الذي يقصده جميل صليبا هنا، هو وجود الذات الإلهية التي لا تحتاج في وجودها إلى موجد لها فهي ذات متعالية موجودة لذاتها ولغيرها.

<sup>1</sup> ابن سينا، كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، قدمه ماجد فخري، منشورات دار الأفق الجديدة بيروت، ص 365.

<sup>2</sup> جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص 558.

"كما قد يرد الوجود مصدر وجد أو كان، فيكون معناه الوجود الحقيقي أو الواقعي، وقد يراد به معنى أعم من ذلك فيطلق على وجود الشيء بالشيء أو للشيء، ووجود الشيء للشيء كون الشيء حاصلًا في التجربة حصولًا فعليًا، فيكون موضوع إدراك حسي أو وجداني وإما حصولًا تصوريًا فيكون موضوع استدلال عقلي."<sup>1</sup> بمعنى أن الوجود نوعين الأول وجود عيني محسوس كوجود الأجسام المادية، والثاني وجود ذهني متخيل كوجود النفس والروح والعقل.

والى نفس المعنى يذهب إبراهيم مذکور في تعريفه للوجود فيقول: "هو تحقق الشيء في الذهن أو في الخارج ومنه الوجد المادي أو في التجربة، والوجود العقلي أو المنطقي."<sup>2</sup>

أن مفهوم الوجود يقابل مفهوم العدم، وهو من المفاهيم العامة والكلية التي يصعب تحديد معناها الدقيق، فهو أعم المقولات وأعم الكليات فإذا أردنا تعريف الوجد فلا بد أن نعرفه بما هو أعم منه، وهو الجنس وبما هو مساوي وهو الفصل، لكن الوجود أعم منهما فهو جنس الأجناس الذي لا جنس له<sup>3</sup> فالتعريف إما أن يكون بالحد أو بالرسم وكلا القسمين باطل في الموجود، أما الأول فلأنه إما أن يكون بالجنس والفصل والوجود لكونه أعم الأشياء لا جنس له ولا فصله فلا حد له، وأما الثاني فلأنه تعريف بالأعرف، ولا أعرف من الوجود، فمن رام بيان الوجود بأشياء على أنها أظهر منه فقد أخطأ خطأ فاحشًا.<sup>3</sup> بهذا المعنى فإن كل الموجودات تتدرج تحت الوجود الذي هو أظهر منها وأوسعها، لذلك فهو أعرف المفاهيم وأكثرها بدها.

أردنا من خلال هذا العنصر إعطاء تعريف أو محاولة فهم للوجود، وذلك لعلاقته المهمة بمفهوم الواحد والمتعدد باعتبار أن حصولهما لا يكون إلا في إطار وجود معين

<sup>1</sup> جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص558.

<sup>2</sup> إبراهيم مذکور، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص211.

<sup>3</sup> صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج1، دار الإحياء التراث العربي لبنان، ط4، السنة 1990، ص29.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن المكانة التي تحتلها مسألة الوجود في الفلسفة تفرض علينا التطرق لها، والبحث فيها باعتبارها تحتل مكانة أساسية، فقد طرحت منذ القديم ومازالت حاضرة إلى يومنا هذا ولكن بأشكال متجددة، ولأن الإنسان دائم الفضول فلا طالما طرح أسئلة وجودية من قبيل ما أصل الكون؟ وما حقيقته؟ وما مصيره؟

وفي محاولته الإجابة عن هذه التساؤلات، نشأت وتكونت آراء واتجاهات على مر التاريخ الإنساني كان هدفها البحث في مفهوم الوجود ومراتبه، فكانت أول محاولات الإنسان في إعطاء معاني وتفسيرات للوجود تتمثل في الأسطورة.

## المبحث الثاني: الواحد في الفكر الديني والأساطير الشرقية القديمة.

### تمهيد:

إن عجز الإنسان البدائي عن تفسير الظواهر التي كانت تحيط به، جعله يفكر في علّة وسبب لهذه الظواهر، فأعمل عقله معتمداً على الخيال، أو على إسقاطات خيالية ممزوجة بظواهر قد أُلّف مشاهدتها من قبل، أو من إبداع خياله، فتوصل إلى تفسيرات ميتافيزيقية مرتبطة بعالم خفي يملك قوة خارق تمكنه من فعل ما يشاء، هذا التفسير الذي سيجتمع حوله كل أفراد القبيلة، ويزكونه فيصبح بعد ذلك عقيدة لا يختلف عليها إثنان وبمرور الوقت تترسخ هذه العقيدة، فتصبح تدينا خاص بتلك القبيلة وكل مخالف لهذه الديانة يتلقى عقاب من السحرة، أو الكهان أو من الإله، بحيث يسير ذلك بشكل متوازي بتأله الظاهرة وجعلها إله، أو أن المتسبب فيها إله.

يصرح الكثير من العلماء أن الأساطير هي أصل الدين في لأقوام البدائية لذلك فضلنا أن ننطلق من البداية في رصد، وتتبع معاني الواحد في أشهر الأساطير الشرقية القديمة وأكثرها شيوعاً، مركزين في ذلك على أساطير الخلق وبداية التكون لأهميتها الكبيرة عند الإنسان البدائي من جهة ومن جهة أخرى، كونها شكلت تربة خصبة ظهر فيها معنى الواحد واتخذ وجوه متعدد ومتكثرة، قبل أن ينمو هذا المعنى ويصبح أكثر اتساعاً ليرتبط بمعاني ثيولوجية تزيد من أهميته ومن ضرورته عبر كل مراحل التاريخ الإنسان.

لذلك بدأنا من الأسطورة السومرية في الخلق والتكوين باعتبارها من أقدم الأساطير وأكثرها تأثيراً في غيرها لننتلمس رفقتها معني الواحد، ثم ننتقل إلى الأسطورة البابلية في الخلق والتكوين لنلاحظ رفقتها أهم لإضافات التي طرأت على معنى الواحد البابلي، ولا يمكننا في هذا المجال أن نتغاضى، أو نهمل دور الأسطورة المصرية وأهم الإضافات، ولإبداعات التي

أضافها الإنسان المصري باعتباره أكثر الخلق تدينا واعتقادا كما يصفه المؤرخون لننتقل بعدها إلى الأسطورة الإغريقية، ونقف عندها مطولا وبشكل أكثر عمقا وتحليل ليس لأنني معني الواحد كان أكثر ظهورا وأكثر تجلي عن سابقتها، بل ابتغينا من خلال هذا التعمق التعميد، وإرساء قواعد وأسس متينة ينطلق منها بحثنا في ما بعد عند أهم عباقرة الإغريق هذا من جهة ومن جهة أخرى، كون هذه الدراسة تختص بالبحث عن معاني الواحد عند كل من أفلاطون وأفلوطين، ما دفعنا للاهتمام بالأسطورة اليونانية بشكل أكبر.

لننتقل بعدها إلى أهم الديانات الشرقية القديمة، وكيف تجلى مفهوم الواحد فيها لننتقل من الديانة الهندية باعتبارها أكثر الديانات تعدد وتنوع لنقف عند مفهوم الواحد عند البراهمة والبوذية، ثم نحول الوجهة بعدها إلى القارة الصينية وإلى اعتقاداتها البدائية، ثم نتطور رفقتها إلى الديانة الطاوية والكونفوشيوسية ومفهوم الواحد عنده، رغم الأسس الأخلاقية التي حاول كونفوشيوس إرسائها في المجتمع الصيني، لنحول مجال البحث بعدها إلى الديانات السرية لنبحث رفقتها عن معنى الواحد، فبدأنا بالنحلة الأورفية وتصوراتها عن لاله الواحد لننتقل بعدها إلى الاتجاه الغنوصي الذي شكل النقطة الفاصلة بين التصورات البدائية والتصور المسيحي عن مفهوم الواحد، والذي كان في هذا المبحث آخر مرحلة من مراحل تطور مفهوم الواحد في الديانات الشرقية واليونانية القديمة.

### **الواحد في الأسطورة: le seul dans la mythe**

اهتم الإنسان منذ القديم بالتفكير في النظام الموجود في الطبيعة والكون وانسجام تركيبية الأشياء رغم تنوعها وتعددتها، فكانت مسألة بدأ العالم والحياة والإنسان من أهم المسائل التي شغلت عقل الإنسان، وحركت فضوله لمعرفة مصدر كل هذا الاتساق الموجود في الطبيعة ومن يقف وراءه، فبدأ بصياغة الأساطير كبدائية أولى لمحاولاته في فك لغز الوجود، حيث لا نكاد نجد شعبا من الشعوب القديمة إلا وقد سيطر عليه التفكير الأسطوري، وفي تفسير الوجود فألف أسطورة، أو أساطير حول بداية الخلق والوجود، كما

تعد الأسطورة تجاوز فكريا وتاريخيا للمعرفة السحرية التي ميزت العلاقة الإنسان بالوجود قبل التفكير الأسطوري.

لقد تبلور في فكر الإنسان الأول تصورات مختلفة حول مبدأ واحد للوجود يعتبر أصلا لكل الأشياء، فقد كانت فكرة الموت والوجود من أهم الأفكار التي أثارت خوف الإنسان مقارنة بباقي الظواهر، فكان لا بد من وجود قوة خفية وغير إنسانية تستطيع وحدها تفسير حقيقة نهاية الإنسان بالموت وحقيقة بداية وجوده، من هنا بدأ ظهور مفهوم الواحد الذي هو قوة خارقة موحدة، وعلاقته بالمتعدد الذي هو كل موجودات العلم بما فيها الإنسان الذي بدأ في تأليف القصص الأسطورية حول الخلق ونشأة الكون باحثا من خلالها عن القوة الوحدة التي تقف وراء الموجودات المتعددة، كما شكلت هذه القوة الخفية، والموت مصدر خوفا للإنسان، فكانت منطلقا لبداية المعتقدات والديانات التي أمن بها الإنسان منذ العصور الأولى، والتي شكلت فيما بعد مرتكزا قويا لما توصل إليه حول أصل الكون وعمله ومصيره.

### الأسطورة:mythe

تتعدد معاني الأسطورة وتختلف، وذلك راجعا إلى اختلاف المفكرين في تفسير الأساطير، إذ يعود من جهة إلى اختلاف الزاوية التي ينظر منها إلى الأسطورة، ومن جهة أخرى إلى الأسطورة نفسها باعتبارها ظاهرة معقدة تنتمي إلى الثقافة البشرية "فالأسطورة قصة خيالية ذات أصل شعبي تمثل قوى الطبيعة بأشخاص يكون لأفعالهم ومغامراتهم معنا رمزي"<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>جميل صليبا، المعجم الفلسفي ج1، المرجع السابق، ص79.



كما تعرف الأسطورة على أنها "حكاية مقدسة ذات مضمون عميق يشف عن معاني ذات صلة بالكون والوجود والحياة."<sup>1</sup> بهذا المعنى تصبح الأسطورة فلسفة الإنسان الأول التي اهتمت بقضايا الكون والدين، كما شملت قضايا متعدد بما فيها قضايا الواحد والمتعدد والتي عبرت عنها مختلف الأساطير سواء في الإطار الديني أو الفلسفي، لذلك سوف نعرض ملخص لبعض الأساطير لكي نستنتج، ونستخلص منها مدلول الواحد ومكانته في التفكير الأسطوري القديم وعلاقة هذا الواحد بأجزائه.

### أسطورة التكوين السومرية: Mythe de la genèse sumérienne

تعد الحضارة السومرية\* مرجعا أساسيا لمختلف الحضارات سواء من الناحية الفكرية أو التاريخية أو الحضارية، وذلك راجعا إلى تأثيرها الكبير على ثقافات الشرق القديم وذلك لمساهمتها الكبيرة في مجال الكتابة والتشريعات والقوانين والتنظيم المدني والسياسي، ففي الجانب الأسطوري مثلا تعد أسطورة الأصل والخلق السومرية من أقدم الأساطير التي تأثرت بها مختلف حضارات، كما تفرعت منها بقي الأساطير التي تحاكي بداية الأشياء ذات الأهمية الكبيرة في حياة الإنسان مثل الزراعة والسدود، والقنوت، لكن ما يهمنا هنا هو أسطورة الخلق والتكوين

تقول الأسطورة السومرية في الخلق " أنه في البداية كان الإله "تمو" ولا أحد معه وهي المياه التي انبثق عنها كل شيء، ثم أنجبت الآلهة نمو ولدا وبنتا، الأولى "آن" إله السماء المذكور، والثانية "كي" آلهة الأرض المؤنثة، وكانا ملتصقين مع بعضهما ومنفصلين عن

---

<sup>1</sup>فارس السواح، الأسطورة والمعنى دراسات في الميثولوجيا والديانات الشرقية القديمة، منشورات دار علاء الدين دمشق ص14.

\*ازدهرت الثقافة السومرية في الجزء الاسفل من حوض الدجلة والفرات، وحول الشواطئ العليا للخليج العربي، منذ مطلع الالف الرابعة قبل الميلاد، إلا ان اصول الشعب السومري مازالت قضية يكتنفها الغموض فهناك من يقول أن السومريين قدمو من أوساط آسيا، ومنهم من يقول انها كانت ارض لشعوب سامية ذات ثقافات سامية، غير أن نضج الثقافة السومرية كان نتيجة إحتكاك هذين الشعبين.

أمهما نمو، ثم أن تزوج كي وأنجبا بكرهما أنليل إله الهواء الذي كان بينهما في مساحة ضيقة بينهما لا تسمح له بالحركة، لم يطق أنليل ذلك السجن فقام بقوته الخارقة بإبعاد أبيه آن عن أمه كي، فرفع الأول فصار سماء، وبسط الثاني فصار أرضا ومضى يرتفع بينهما لكن أنليل كان يعيش في ظلام دامس فأنجب أنليل ابنه نانا إله القمر، و"نانا" أنجب إله الشمس "أوتو" ثم انصرف أنليل رفقة الآلهة إلى خلق باقي مظاهر الحياة الأخرى.<sup>1</sup>

إن المتأمل في نص أسطورة التكون السومرية يدرك أن مؤلفها لم يكن ذا تفكير بدائي، بل كانت أفكار ناضجة بالمقارنة بما تتحه معارف تلك الفترة من بداية حضارة الإنسان، كما نستخلص منها تصور الإنسان السومري لمفهوم الواحد الذي تمثل في إله النمو، أو الماء الأول الذي كان وحده ولا أحد معه، فالواحد بهذا المعنى مادة خارجة عن الإنسان موجودة في الطبيعة وهي مصدر كل الموجودات، بحيث أن تزواج الأرض بالسماء أنجبا الهواء وبتفاعل كلا منها مع الآخر نتجت باقي المخلوقات، وهذا يمثل بداية ظهور مفهوم التعدد أولا في الآلهة ثم يتبعه تعدد في المخلوقات، فمصدر التعدد والكثرة إذن هو الواحد أو الإله نمو.

لقد امتزج مفهوم الواحد في الأسطورة السومرية بين كونه إله، وبين كونه مفهوما ماديا كما ارتبط مفهوم التعدد بالواحد ارتباطا وثيقا، حيث لا بد أن يصدر عنه التعدد الذي يثبت به وجوده، ويثبت أحقيته في امتلاك صفة الوحدة والتفرد، التي لا تحتاج في وجودها إلى شيء آخر يعينها، أو يكون سبب في وجودها، "بفضل فعالية الجنسية للإله أنليل كان تنظيم حركة الكون من خلال انجذاب القمر والشمس وانبثاق شروط الحياة منها، ثم يتابع

---

<sup>1</sup>فارس السواح، مغامرات العقل الأول دراسة في الأسطورة سوريا أرض الرافدين، منشورات دار علاء الدين دمشق ط7، السنة1988، ص32، 33.

الإله "انكي" سلسلة الخلق التي بدأها أنليل فيقوم بتنظيم العالم ومصائره، وبعد ذلك يخلق لإنسان من الطين ليكون عبدا للآلهة وخادما لها.<sup>1</sup>

لقد أثرت الحضارة السومرية في معظم أساطير التكوين اللاحقة لباقي الحضارات فكانت امتدادا ومحاكاة للأسطورة السومرية في الخلق، فما الأسطورة البابلية إلا امتداد للرؤية السومرية التي شكلت أساسها وأصلها، على الرغم من أن الأسطورة البابلية قد غلب عليها الطابع العنف والصراع بين الآلهة.

### الأسطورة البابلية: Mythe babylonien

تتلخص أفكار حضارة البابليين في الخلق والتكوين بشكل عام في الملحمة البابلية المعروفة باسم "الايونوما إيليش" وتعتبر هذه الملحمة من أقدم الملاحم إلى جانب ملحمة "جلجامش" فإذا كانت ملحمة جلجامش تتعامل مع أشياء من عالمنا الدنيوي مثل الإنسان والطبيعة، الحب والمغامرة، الصداقة والحرب، فإن ملحمة الاينوما إيليش تتعامل مع آلهة متصارعة فيما بينها بحيث تشكل هذه الملحمة تراثا فكريا مهم عن معتقدات البابليين وعن الفكر الشرقي القديم.

إن تسمية الاينوما ايليش راجعا إلى الكلمة الأولى التي تبدأ بها هذه الملحمة، والتي تعني في اللغة العربية عندما في الأعالي، لم يكن هناك سماء ولم يكن في الأسفل أرض ولم يكون في الوجود سوى المياه الأولى ممثلة بثلاثة آلهة: ابسو وتعامة وممو بحيث ابسو هو الماء العذب، وتعامة زوجته وهي الماء المالح، أما ممو فيعتقد البعض أنه الأمواج المتلاطمة الناشئة عن المياه الأولى، في حين يعتقد البعض الآخر أنه الضباب المنتشر فوق تلك المياه والناشئ عنها.

---

<sup>1</sup> S.N.KRAMER SUMERIAN MYTHOLOGY. HARPER AND ROW. NEW YORK. 1961.P.P 22.23

لقد كانت هذه المياه الأولى هي التي انبثقت منها الآلهة والموجودات فيما بعد حيث أخذت هذه الآلهة بالتناسل، فولد لأبسو وتعامة إلهان جديدان هما الخمو ولخامو وهذان بدورهما أنجبا انشار، وكيشار وبعد سنوات أنجبا هذان الأخيران آنو، الذي أصبح فيما بعد إله السماء، والذي أنجب فيما بعد "أنكي وأيا" وهو إله الحكمة والفتنة، وهكذا امتلأت أعماق الآلهة تعامة بالآلة الجديدة التي كانت في حركة دائبة وفعالية دائمة، هذا الوضع الجديد لم تألفه آلهة السكون البدائية والتي أفلقتها الحركة وأيقظتها من سكونها الأزلّي.

حاولت الآلهة البدائية السيطرة على نشاط الآلهة الجديدة وإخضاعها، لكن دون فائدة ما جعلها تلجأ للعنف فيقوم ابسو بوضع خطة لإبادة النسل الجديد، والعودة إلى النوم والسكون فتدخل الآلهة في صراع عنيف، لينتهي بانهزام الآلهة البدائية وسيطرة الإله مردوخ الذي أصبح أعظم آلهة بابل، ورفع نفسه سيذا للمجتمع المقدس، والذي منحتة الآلهة قوة تقرير المصائر وقوة الخلق فيبدأ بخلق السماء والأرض من جثة تعامة التي شقها شقين ورفع النصف الأول فصار سماء وبسط النصف الثاني فصار أرضاً، ثم انصرف لخلق النجوم والشمس والقمر وحدد مساريهما، ثم خلق الإنسان من دماء الإله كنفو كما خلق الحيوان والنبات ونظم الآلهة فريقين الفريق الأول في السماء وهو الأنوناكي، والثاني في الأرض وما تحتها وهو الألجيجي.<sup>1</sup>

لم تبتعد معالم الأسطورة البابلية كثيرا عن الأسطورة السومرية، وذلك راجع إلى تأثيرها الكبير على البابليين وعلى الحضارات اللاحقة لها، وإن كان ما يميزها هو الصرع والعنف بين الآلهة وسيطرة طرف على الآخر.

غير أن ما يهنا هنا هو تلمس معاني الواحد ومفهومه عند البابليين، حيث يكون الواحد في البداية شيئاً مادياً مركباً من ثلاثة أجزاء تألف وحدته وتشكل ذاته ومن تفاعل أجزائه فيما بينها تصدر الكثرة والتعدد، التي تخرج عن سيطرة الواحد فتكون بعد ذلك وجوداً

<sup>1</sup> محمد الخطيب، الفكر الإغريقي، دار علاء الدين للنشر والتوزيع، سوريا دمشق، ط2، السنة 2008، ص22-24.

منفرد خاصا بها، فيرتبط مفهوم الواحد هنا أيضا ارتباطا بمفهوم الكثرة فيكون هو هي وهي هو بحيث يمكننا تصور الواحد منفصل عن أجزائه فهو كثرة في واحد.

كما يرتبط مفهوم الواحد في البداية بمفهوم آخر يساويه في الأهمية، وهو مفهوم الوجود الذي نجده محورا رئيسيا في كل أحداث الأسطورة حيث يمثل مسيرة الفكر الإنساني في علاقته بالوجود.

أما في المرحلة الثانية التي تمثل انهزام الآلهة البدائية، وسيطرة الإله مردوخ فإن مفهوم الواحد يصبح شيئا بسيطا غير مركب ممثلا في إله واحد هو إله الآلهة ومصدر كل الموجودات وخالق الإنسان والحيوان، لينتقل بذلك مفهوم الواحد من الطبيعة المادية في الأول (المياه المركبة) إلى الطبيعة الميتافيزيقية ثيولوجيا (الإله مردوخ) بحيث يصبح الواحد هو الخالق الذي يستعين في خلقه بآلهة وبأشلاء وجثث آلهة أخرى.

نلاحظ من خلال هذا التحليل أن مفهوم الواحد لم ينفصل عن مفهوم التعدد والكثرة سواء في الأسطورة السومرية، أو الأسطورة البابلية، بحيث وجود الواحد يترتب عنه وجود الكثرة بالضرورة، كما أن تصور الإنسان البابلي والسومري لمفاهيم الواحد والمتعدد كان تصورا متشابهة إلى درجة كبيرة، بحيث في البداية يكون الواحد ذا طبيعة مادية ثم يمتزج بخيال الإنسان فيصبح ذا طبيعة ميتافيزيقية متعالية عن الإنسان وعن طاقته وقدرته، كما لا يختلف تصورهم لمفهوم المتعدد الذي يولد من الواحد والذي يتمثل في أبناء الآلهة، كما لم يختلف كثيرا تصورهم لبداية الوجود وخلق الإنسان، بهذا تعكس الأسطورة السومرية والبابلية مدى الترابط الذي كان قائم بين الواقع وتمثله الأسطورية.

### الأسطورة المصرية: Légende égyptienne

عرف عن المصريين القدامى أنهم من أكثر الأمم تدينا، فقد ظهرت العديد من الأساطير في بلاد مصر القديمة، حيث أن كل مدينة في مصر كان لدى سكانها آلهة أو

أسطورة في الخلق تتميز عن أسطورة المدينة الأخرى، دون أن يخلق ذلك صراعا طائفا أو عقائديا، فكانت الحضارة المصرية من أولى الحضارات التي يتحقق فيها تعايش بين ديانات واعتقادات مختلفة ومتعدد، فكان إله المدينة يعتبر عند سكانها أعظم من آلهة المدن الأخرى فهو خالق كل شيء.

كما عبد المصريون القدامى كل أشكال القوى الطبيعية التي كانت حولهم كالشمس (رع) القمر (بتح حوتب)، الحيوانات وغيرها، فكان الخوف هو دفعهم إلى تقديس كائنات مؤذية فالعقرب عرفت بالآلهة (سلكت)، والثعابين السامة عرفت بالآلهة (بوتو) وغيرها من المعتقدات، أما اثبت العبادات وأقواها بقاء إلى آخر العصور المصرية القديمة فهي عبادة الموتى والأسلاف، "فقد عني المصري القديم بتشديد القبور، وتحنيط الجثث وإحياء الذكريات وبقية هذه العبادة إلى ما بعد بزوغ الديانات الشمسية."<sup>1</sup> فقد انتقل المصريون في عقائدهم من الإيمان بتعدد الآلهة إلى الإيمان بفكرة الإله الواحد الأحد.

غير أن أهم أسطورة من بين الأساطير المصرية التي لقيت شهرة واسعة هي أسطورة إيزيس وأوزيريس، وأسطورة الهليوبوليس، حيث تقول "الأسطورة أن أوزيريس ولد في الوجه البحري وكان له أخ اسم (ست) فنازعه عرشه وقتله، ثم فرق أعضائه بين البقاع لكيلا يعثر على جثته أحد من المطالبين بثأره، غير أن إيزيس وهي زوجت أوزيريس جمعت هذه الأعضاء وتعهدها بالصلوات والأسحار، حتى دبت فيها الروح من جديد وحملت منه بحوريس، الذي سيطالب عمه فيما بعد بالحكم، لتحكم الآلهة في الأخير بالميراث لحوريس، وحاول أوزيريس أن يعود إلى الملك فأخفق في محاولته، وقنع بالسيادة في عالم المغرب حيث تغرب الشمس إلى عالم الأموات."<sup>2</sup>

<sup>1</sup> عباس محمود العقاد، الله، دار المعارف، القاهرة، ط10، السنة 2008، ص65.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص65.

أما أسطورة الهليوبوليس أوعين شمس والتي تمثل البداية الأولى لأسطورة إيزيس، والتي تقول أنه عندما لم يكن غير الإله أتوم الإله الواحد الأوحده الأحد، الذي خلق نفسه بنفسه والمياه الأزلية نون التي انبثق منها أتومالذي خلق نفسه،فأتوم كان قابعا في المياه الأزلية إلى أن قرر أن يخرج للوجود، ليخلق أول إلهين هما شو وتفتت اللذان يمثلان الأثير وهو الهواء والرطوبة، ثم خلقا جيب ونوت اللذان كانا ملتصقتين وهما السماء والأرض ليفرق بينهما شو الذي هو الأثير ليرفع الأول في السماء ويبسط الثاني في الأرض، ثم جيب ونوت تزوجا وأنجبا فلخا أوزيريس وإيزيس وسيت وإنفتسيس ثم تزوج كل من أوزيريس وإيزيس فأنجبا حوريس هذا ما عرف بتاسوع هليوبولس.

إن المتأمل في هذه الأساطير المصرية في خلق الكون يلحظ تدرج وتطور طبيعي منطقي في فكر الإنسان في محاولته للوصول إلى معتقد متكامل، فبعد أن كان الإله يخلق من الماء أصبح خالقا لنفسه بنفسه وإرادته ثم يصير الواحد ثلاثة بمولد الزوج الأول الذي هو الأثير والرطوبة، ليتطور التفكير بعد ذلك ويوغل في التجريد ليصبح هذا الإله واحد لا يشاركه في وجوده شيء آخر، وإرادته وأمره ينشأ كل مخلوقات الوجود.

إن الشيء الذي يميز الأسطورة المصرية عن سابقتها السومرية والبابلية، هو رفضها لتعدد الآلهة وحرسها على أن يكون للعالم إله واحد خلق لكل شيء، فرغم احتفاظها ببعض العناصر في الخلق كالماء الأول والعتمة وغيرها إلا أنها طورت أسطورة الخلق ليصبح الإله صانع نفسه بنفسه، هذا ما يبرر القول أن المصريون القدامى عرفوا عقيدة التوحيد قبل الديانات السماوية.

"إن أخناتون Akhenaton أول من دعا إلى عالمية الإله، وعالمية الإنسانية فقد نادى بأن البشر جميعا أسرة إنسانية واحدة لإله واحد."<sup>1</sup> في رسالة التوحيد ومن القصائد أو صلوات

<sup>1</sup> محمد جمال الكيلاني، الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها من المرحلة الأسطورية وحتى أفلاطون، مراجعة فتحي عبد الله، ج1، دار الوفاء لنديا الطبعة والنشر، الإسكندرية، ط1، السنة 2017، ص43.

أخناتون التي يمجّد فيه الإله الواحد نجد هذا المقطع "...أنت الذي خلق الفصول وخلقت السماء البعيدة تسطع فيها وتشرق وتغرب يوماً بعد يوم، والعالم كله بين يديك عندما تسطع على المخلوقات تحيي، وعندما تغرب عنها تموت."<sup>1</sup>

لقد تجلّت الثورة الحقيقية التي قام بها أخناتون في رفض عقيدة اللاهوت الشمسي القائم على نبوءه الملك الإله، وتعدد الآلهة كما كان يفسرها كهنة آمون، فقد رفض منذ بداية حكمه أن يطلق على نفسه اسم أتون aton أي قرص الشمس، وهو الاسم الذي تعود الملوك من قبله أن يطلقوه على أنفسهم، واتخذ لنفسه اسم أخناتون أو خادم ملك الشمس فأبعد بذلك عن نفسه صفة الألوهية، التي تعود ملوك مصر ارتدائها وفضل أن يكون من صفوة البشر المبشرين بإله أكثر معقولية لفهم الناس.

وقد ذهب عباس محمود العقاد إلى القول بوحدانية العبادة مع تعدد أسماء الإله الواحد عند المصريين على حسب التعدد في مظاهر التجلي المتعددة لذلك الإله، فكان أوزيريس هو إله الشمس رع وهو الإله الخلاق باسم خنوم، وهو الإله المعلم الحكيم باسم توت وهو في الوقت نفسه إله العالم الآخر وإله الخلق أيضاً... وكانوا بعد كل هذه الأَطوار يرسمون أوزيريس على مثال مومياء محنطة ويردون أصله إلى العرابة المدفونة كأنهم لم ينسوا عبادة الإله الواحد الخالق للكون كله."<sup>2</sup>

يظهر لنا من خلال الأسطورة المصرية أن مفهوم الواحد أصبح أكثر نضجاً فبعدما أن كان عند السومريين، والبابليين ممتزج بالمادة التي هي الماء الأول التي يصدر منها الإله الأول، الذي يحتاج إلى إله آخر من أجل لإنتاج أو الخلق، هاهو إله المصريين يخلق ذاته بذاته بعد أن كان موجود في المياه لأولى حيث لا يمكننا أن نقدم أحدهما في الوجود

<sup>1</sup> فراس السواح، مغامرات العقل الأول، المرجع السابق، ص 134.

<sup>2</sup> حسين حمزة شهيد، الألوهية عند فلاسفة اليونان دراسة تحليلية مقارنة، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط1، السنة 2016 ص40.



عن الآخر بل، إن وجدهما كان منذ الأزل ليخلص المصري إلهه من إشكالية أسبقية الوجد الإله أم الماء الأول، ولكي يثبت أحقية هذا الإله في الخلق وفي العبادة، يذهب تفكير المصري إلى درجات أكثر تجريد بحيث يخلص إلهه من التبعية الإله آخر في الخلق ليصبح لإله الواحد هو الخالق لكل الموجودات بكلمة واحدة هي كن فيكون ذلك الشيء كما أراد الإله، وفي هذه الفكرة تطابقا كبير بينها وبين ما ورد في الديانات السماوية، فعملية الخلق في الإسلام هي أن الله يخلق الأشياء بالنطق بها فهو يقول للشيء كن فيكون.

بهذا كان التوحد من أهم إبداعات الإنسان المصري، وإن كان هذا التوحيد يحوي كثرة في طبيعته، باعتبار أن الإله الواحد قد جعل من آلهة المدن الأخرى أعضاء لجسده فهو مكون من آلهة متعددة، غير أن القصد في هذه المسألة عند الإنسان المصري هو إثبات قوة وقدرة وتميز إله مدينته عن باقي المدن التي كانت تعيش تنافسا دينيا وعقائديا، لكن ما يهمنا هنا، هذه النظرة الفلسفية التي قدمها الإنسان المصري لمفهوم الواحد وتصوره للإله الواحد.

لقد اعتقد المصريون القدامى بوحدة الوجود، حيث اعتبروا أن الحياة مظهرا لقوة واحدة، ولم يفرقوا فيها بين الإنسان والحيوان والإله، فكلها تصدر من شيء واحد وكل موجدا من الموجودات في العالم يمكن أن يتبدل في ظروف معينة إلى موجود آخر، من هنا اعتقد بعض العلماء، "أن المصريين كانوا موحديين وأنهم كانوا يرون وجه الوحدة في مذهب التعدد ذلك أنهم كانوا يعتقدون أن لهم ثلاثة آلهة هم رع وأمون وبتاح، وأن هؤلاء الثلاثة ليسوا إلا إلهها واحدا، فبتاح جسم الإله ورع رأسها اعتقادهم بوحدة الطبيعة مكنهم من إقامة عقيدة التوحيد الإلهية."<sup>1</sup>

<sup>1</sup>مهرداد مهري، فلسفة الشرق، ترجمة محمود علاوي، مراجعة عبد الحميد عبد المنعم مكور، مؤسسة مطبوعاتي عطائي، القاهرة، ط1، السنة 2003، ص 26 27.

بهذا المعني لا تختلف نظرية الخلق المصرية مع عقيدة الأقانيم الثلاثة في الإله الواحد في الديانة المسيحية بسم الأب والابن وروح القدس، فالله في العقيدة المسيحية هو الموجود بذاته وهو الأب الناطق بكلمته.

لقد كان امتداد الفكر الأسطوري المصري واضحا على الحضارات التالية لها، وهذا ما سنلاحظه في الأسطورة اليونانية في الخلاق والتكوين، وإن كانت تبتعد نوعا ما عن فكرة التوحيد إلا أنها تأخذ بعض معني الأسطورة المصرية.

### الأسطورة اليونانية: Mythe grec

تتعدد مجريات البحث عن الواحد في الأسطورة اليونانية، وذلك لتنوع العقائد واختلاف مصادرها، حيث يختلف المؤرخون حول أصل مختلف الأساطير اليونانية فنجد بعضا منهم يرددها إلى البلاسيجين\* وريدها بعضهم الأخرى إلى ملاحم كبار شعراء اليونان ونقصد بذلك هوميروس وهزيود، كما يختلف الدارسون في هذا المجال في أن كل من الإتجاهين-البلاسيجي والملحمي- قد تعرض إلى إضافات وتحريفات، في مختلف العصور والتحويلات السياسية والثقافية، التي مرت بها اليونان،"كما أن امتزاج الأساطير البلاسيجية والآخيين اليونانيين من جهة، والمعتقدات الوافدة من مصر والهند وفارس، قد أعاق المهتمين بالدراسات المقارنة عن تمييز السمات الرئيسية لهذه الديانة، وتمييز معيبتها عن الثقافات المجاورة."<sup>1</sup> من هنا فقد فعل قانون التأثير والتأثر المتبادل بين الحضارات والشعوب فعله في الحضارة اليونانية كغيرها من الحضارات التي سبقتها فهو قانون عالمي يشمل كل الأجناس والحضارات، ومن جهة أخرى فإن تحديد ما هو أصلي وما هو وافد في حضارة معينة ليس بالأمر السهل حيث "يجمع علماء الأجناس

---

\*هم السكان الأصليون الذين سكنوا شبه جزيرة البلقان قبل قدوم الإغريق إليها، ويحدد بعض المؤرخين أن ظهورها كان في الفترة من 3500 إلى 1900 قبل الميلاد، وهم من أصل أسويوي كان يحتل جزر البحر الإيبي وأجزاء من بلاد الإغريق.

<sup>1</sup> عصمت نصار، الفكر الديني عند اليونان، دار الهداية للطباعة والنشر، ط2، مصر، 2005، ص22.

والأنثروبولوجيون في هذا الموضوع على أنه من العسير التمييز بين البلاسيجين ولآخيين في بنية الديانة اليونانية، وذلك لأن العقائد اليونانية ما هي إلا نتاج قوى بين هذين العنصرين وبينوا أن الديانة اليونانية كانت تجمع في مراحلها الأولى، بين ديانات السحر وعبادة الأرواح من جهة، وبين عبادة الطبيعة من جهة أخرى تبعا لثقافة وأصول العنصرين التي شكلت منهما.<sup>1</sup> وفي هذا تقاربا كبير بين اليونانيين والمصريين وبين اليونانيين وباقي الحضارات الشرقي في اهتمامهم بالسحر ولأرواح، وعبادة الحيوانات والظواهر الطبيعية.

ويذهب بعض الجغرافيون إلى القول بأن مصدر "التعدد الآلهة في تلك الديانات هو الطبيعة الجغرافية للخريطة السياسية، التي كانت تقسم اليونان إلى مجموعة جزر متفرقة ودويلات منفصلة بموانع طبيعية، الأمر الذي يخرج فكرة الوحدة والكثرة من إطار الفكر العقدي ويخضعها إلى تطورات سياسية."<sup>2</sup> لقد كانت المدن والمستعمرات المنتشرة في البحر المتوسط من الشرق إلى الغرب مستقلة في السياسة والإدارة لكنها كانت تألف عالما واحد هو العالم اليوناني تجمعهم اللغة والدين ووحدة الجنس.

بصفة عامة كما يقول س.م بورا أن الديانة اليونانية تبدأ عند نقطة محددة وتمتد جذورها بلانهاية إلى ماضى سحيق، فليس لها نبي متفق عليه، ولا مشروع يفسر طبيعة الآلهة... فهي أقرب إلى أن تكون تجربة دينية تتسم بالتسامح العقدي.<sup>3</sup>

لقد اختلف الباحثون في تحديد أصول الأسطورة اليونانية، حول منبتها وكتابتها وتعليل التشابه الموجود بينها، وبين نظائرها من الأساطير الشرقية البابلية والمصرية وغيرها، إلا أن بعضهم يردّها إلى أكبر شعراء اليونان الذين كتبوا الملاحم الأولى، التي تصور عالم الآلهة وأنساب الآلهة وهما هوميروس وهزيود.

<sup>1</sup> عصمت نصار، الفكر الديني عند اليونان المرجع السابق، ص23.

<sup>2</sup> عبد اللطيف أحمد علي، التاريخ اليوناني العصر الهللاذي، دار النهضة العربية، بيروت، 1976، ج 1 ص75-76.

<sup>3</sup> س.م. بورا، التجربة الدينية، ترجمة أحمد سلامة محمد السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1989، ص

## هوميروس: homère

هوميروس شاعر يوناني عاش حوالي القرن 8 ق م، يحمل اسمه ملحمتين من أكبر ملاحم الأدب الإغريقي وهما الإلياذة والأوديسا، لكن المؤرخون والباحثون اختلفوا حول شخصية هوميروس فمنهم من عده شخصية وهمية، وأن كل ما نسب إليه ما هو إلا قصائد قديمة لعددا من مادحي الشعر المندرجة أسماءهم، تناقلها ليونانيون جيل بعد جيل وجمعها أدباء اليونان في القرن السادس، كما اعتبر "دنكتور أن اسم هومر هو في حد ذاته دليلا على أن من كتب القصيدة أكثر من شخص واحد، ذلك أن اسم هومر يعني المنسق هذا ما يثبت صحت القول أن الإلياذة والأوديسا استغرقتا 200 سنة حتى تتم ويرى أنها تمت في القرن الثامن عشر.<sup>1</sup>

في حين يذهب اتجاه آخر إلى عكس ذلك ويعتبر شخصية هوميروس كانت موجودة، وأن كل ما في الملحمتين من تأليفه، أما اسم هوميروس فله معانا عديدة منها كيف البصر لأنه قد فقد بصره، ومعناه الرهينة لوقوعه في الأسر في حرب طروادة، ومعناه الخطيب لاشتهاره بالبلاغة والخطابة لذلك أنتج لنا الإلياذة والأوديسا.

## الإلياذة: l'Iliade

يتلخص موضوع الإلياذة في وصف هوميروس للآلهة، ومعاملاتهم فصورهم على أنهم مثل البشر، وأخلاقهم مثل أخلاق البشر لهم شهواتهم وعصبيتهم يتفرون فرقا ويتدخلون في منازعات البشر، يتشائمون ويتضاربون ويخونون ويخدعون، ولا يرعون من البشر إلا من يتقرب إليهم.

حيث تأخذ الإلياذة من حوادث حروب طروادة (إحدى ممالك آسيا الصغرى وكان ملكها اسمه بريام وله أبناء هما هكتور وباريس) مع اليونان وأشهر أبطالها واشيل وأوديسيوس

<sup>1</sup> حسن حمزة شهيد، الألوهية عند فلاسفة اليونان، المرجع السابق، ص 57.

وكان السبب في هذه الحرب، أن ثلاثة من الإلهات وهن هيرا وأثينا، أو أثينا وأفروديت احتكمن إلى باريس، في أيهن أجمل فحكم إلى أفروديت هذا ما أثر غيرت وحقد هيرا وأثينا، وفي المقابل أوفت أفروديت إلى باريس الاختلاء بهيلانية أجمل إنسية، والتي كان زوجها ميلوس ملك إسبرطة غائب ففرت مع باريس إلى طروادة، وبعد علم زوجها بما حدث قرر أن يحارب الطرواديين وسار مع ملوك اليونان بحرا إلى طروادة، فقابلتهم ودار القتال بين الطرواديين، وكان على رأس جيشها هكتور وبريام وكان في قيادة الجيش اليوناني أجاممنون شقيق ميلوس.<sup>1</sup>

ومن بين الآلهة التي أشار إليها هوميروس في أشعاره في الإلياذة ومن أهم خصائصها أولازيوس "وهو كبير آلهة الاولمب، أو إله الهيليين له الكلمة الأخيرة وله الحسم في كل المنازعات، ثم أثينا وهي آلهة الحكمة وابنة زيوس وأحب أولاده أهم ميزتها النبل والوفاء لكنها متكبرة تشعر بعظمتها على رفاقها، هيريه هي زوجة زيوس الشرعية والوحيدة، من خصائصها الغيرة المفرطة على زوجها، أفروديتيه آلهة الجمال والحب والعلاقات الجنسية من أهم خصائصها الحب والغرام ولاستهتار في الرذيلة والفجور."<sup>2</sup>

يصور لنا هوميروس في الإلياذة الإلهة على أنها مخلوقات تشبه البشر في معظم صفاتهم فهم يأكلون ويشربون ويتناسلون ويرتكبون الجرائم ويتزوج ذكورهم بإناتهم، وقد يتصل ذكورهم بإنات البشر وإناتهم بذكور البشر، تجرحهم السهام فينألمون وينتحبون، إلا أن ما يميزهم عن البشر هو وجود سائلا عجيبا يسري في عروقهم يكفل لهم الخلود.

لم تختلف آلهة هوميروس عن البشر كثيرا فهي تخضع للضرورة والقدر مثلها في ذلك مثل الإنسان "فقد سيطر القدر سيطرة قوية على الفكر اليوناني كله وربما كان مصدرا من

<sup>1</sup> حسام الألويسي، الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، منشورات ضفاف، لبنان، ط1، السنة 2017، ص 34.

<sup>2</sup> حسن حمزة شهيد، الألوهية عند فلاسفة اليونان، المرجع السابق، ص 60.

المصادر التي استمد منها العالم اليوناني اعتقاده بقوانين الطبيعة<sup>1</sup> عكس ما كان سائدا في باقي الحضارات الشرقية من أن الآلهة لا تخضع للقدر، كما أن آلهة هوميروس هم آلهة السادة ورفعت القوم، فلا يخصها البسطاء بالعبادة، كما أنها لا تجلب الخصوبة للأرض ولا تحقق مطالب الفقراء مثل باقي المعتقدات الشرقية، وهي ليست خالقة للكون بل تلعب دور المسيطر فقط، وبالتالي فإن كل خصائصها مستوحاة من خصائص الارستقراطيين اليونان.

ويخلص لنا جلبرت موري في كتابه خمس مراحل في الديانة اليونانية تصور الآلهة في أشعار هوميروس بقوله "إن الآلهة في الأمم كلها تزعم أنها خلقت العالم أما آلهة الأوليمب، فلا يتقدمون لأنفسهم بمثل هذه الدعوي، وغاية جهدهم أن يغزو هذا العالم .. إنهم وجدوا أنه أيسر لهم أن يعيشوا على الضرائب يفرضونها، وهم يصعقون بالصواعق من لا يدفع لهم ما يستحقون."<sup>2</sup> لقد أنزل هوميروس الآلهة منزلة الإنسان في كل تصرفاته فلم يقدم تصورا لنشأة الوجود ولا مشكلة للموت وما بعده، هذا ما جعله موضع نقدا عند الكثيرين.

### الأوديسة: l'odysé

يعتقد البعض أن الأوديسة مأخوذة من اسم بطلها أوديسيوس ومعناه "جواب الأفاق الذي كان اليونان يسمونه أيضا أوليسيوس أو أوليس، وقد اختاره هوميروس لأنه يتسم بالحكمة والذكاء، واتساع الحيلة بخلاف أخيل الذي اتسم بالشجاعة المتهورة والكبرياء والعناد"<sup>3</sup> حيث تروي الأوديسة أحداث عودة البطل أوديسيوس اليوناني من حرب طروادة

---

<sup>1</sup> برترند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج1، الفلسفة القديمة، ترجمة زكي نجيب محمود، راجعه أحمد أمين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، وزارة الثقافة، ط2، القاهرة، 1967، ص36.

<sup>2</sup> Gilbert Muray, five stages of Greek Religion, Oxford, p67.

نقلا عن راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الفلسفة القديمة، ص32.

<sup>3</sup> هوميروس، الإلياذة، ترجمة أمين سلامة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط2، السنة 1981، ص17.

إلى بلاده بعد انتهاء الحروب"وما تعرضت له زوجته الوفية وولده في أثناء غيابه وهي أشبه بقصة السندباد، أو روبنسن كرسو وما شابه من قصص لا يخلو منها أدب عالمي تدور حول ملاح، أو محارب جوال لا تعرفه زوجته حين عودته.<sup>1</sup>

تحتوي الأوديسة على نوعين من الشخصيات أولا الآلهة، وهي تقريبا نفس الآلهة التي مرت معنا في الإلياذة لكنهم في الأوديسة يلعبون أدوارا مختلفة عما كانت عليه في الإلياذة، وأما العنصر الثاني فهو الإنسي أوالبشر ودورهم في فك الخلافات بين الآلهة التي تصبح أكثر اتحادا على ما كانت عليه في الإلياذة، كما تظهر أفعالهم ونتائجها أكثر من ظهورهم المحسوس.

ومن بين الآلهة المذكورة في الأوديسة "يوسينيون وهو شقيق زيوس،وقد كان البحر نصيبه حينما اقتسم مع أخويه ممالك الكون، وهو إله شديد الميل إلى الانتقام، برتيوس وهو احد الإلهة اليونانية المسؤل عن العلاقات والتنبؤات والأخبار، من خصائصه التخفي تحت ألون متباينة ليفر من الذين يجرؤونه بكثرة أسألتهم عن حوادث الغد وقضايا المستقبل."<sup>2</sup>

يفضل الكثير من الباحثين والأدباء الأوديسة على الإلياذة، ويرجع ذلك في أغلب الآراء إلى الديانة التي تصورها الأوديسة كونها أكثر اكتمالا من الإلياذة، فالأهواني يرى أن الأوديسة "تلتزم بإعطاء كل ذي حقا حقه، ففي هذه الملحمة نجد كلاما عن عدالة زيوس وتقديرا للفضيلة وتمجيذا للرجل الحكيم الشجاع الصبور، وللزوجة الوفية والابن البار والخادم الأمين."<sup>3</sup>

<sup>1</sup>حسام الألوسي، الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، المرجع السابق، ص 35.

<sup>2</sup>حسين حمزة شهيد، الألوهية عند الفلاسفة اليونان، المرجع السابق، ص63.

<sup>3</sup>أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، القاهرة، السنة 1945، ص25.

لقد كان الدين في فترة هوميروس أضعف مظاهر الحضارة اليونانية، فهو ديناً لا يبعث على تدبنا ولا ينطوي على قداسة، ويترك انطباعاً غير أخلاقي عن الآلهة فاستقلت بذلك الأخلاق عن الدين وعن الآلهة.

وعلى الرغم من أن أشعار هوميروس في الإلياذة والأوديسة أصبحت فيما بعد إنجيل الإغريق يتغنى به الكبار والصغار، إلا أن هوميروس وملحمته لم يسلموا من نقد الشعراء والأدباء والفلاسفة الذين أتوا بعده، حيث نجد من هؤلاء النقاد هيرقليطس يقول: "يجب أن يطرد هوميروس من سجل الشعراء، إن أكثر الرجال حكمة وحصافة قرد إذا قورن بالآله تماماً كما يكون أعظم القردة جميلاً قبيحاً إذا قورن بالإنسان"<sup>1</sup> يقدم هيرقليطس مثلاً عن الفرق بين القرد والإنسان ويبين فيه أنه لا مجال للمقارنة بين الإله والإنسان، كما انتقد أفلاطون الأخلاق الهوميرية كونها تحط من قيمة الآلهة وتظهرهم بمظاهر مضحكة، "كما أن هذه الأشعار تثير غضب الآلهة لذلك أوصي باستبعاد كل من هوميروس وهزيود من جمهوريته."<sup>2</sup>

تميز التفكير الديني عند هوميروس بهشاشة البناء، وسذاجته حيث أسقط كل أفعال الإنسان وأخلاقه على الآلهة التي جعلها حكراً على الطبقة الأرستقراطية في البلاد، والتي تدعي أن نسبها يعود للآلهة، وبتلي فهي تتمتع بالقوة ولها الحق في الحكم وربما يرجع هذا التصور الهوميري للآلهة إلى كونه كان شاعر أباليط حسب بعض الراويات التي يذكرها يوسف كرم وغيره.

لم يكن في أشعار هوميروس اهتماماً بأصل الخلق وبداية التكوين الأقيانوس أوسيون الماء الأول بقدر ما كان اهتمامه بالقدرة والضرورة التي لا يسلم منها حتى الآلهة، التي تعددت شخصياتها ووظائفها، فلم يكن هناك أي تصور يدل على الوحدة أو الخلق من

<sup>1</sup>Heraclitus, frag,N,42.

<sup>2</sup>أفلاطون، الجمهورية، ترجمة حنا خباز، دار الأندلس، بط، بس، ص35.



الذات، كما وجدنا ذلك في الأسطورة المصرية والأسطورة البابلية، إلا أن التشابه الوحيد هو أسماء بعض الآلهة، والمهام الموكلة للآلهة الرئيسية، فمثلا الربة ديمتر هي إزيس المصرية، كما قال هيرودوت وهي احد أربابا كثيرة تشابهت عبادتها في بلاد الإغريق وعبادتها بين قدماء المصريين.

لقد كان مفهوم التعدد أكثر ظهورا في أشعار هوميروس حيث تجلى هذا التعدد في الآلهة وفي وظائفها، وأهمل في المقابل المصدر الأول والأوحد لأقيانوس، أو الماء الأول الذي صدرت منه هذه الكثرة، لكن يبدو أن هزيود لم يرضه حال آلهة هوميروس فقدم لنا تصورا جديد عن الآلهة.

### هزيود: Hésiode

ولد هزيود في عام 846 ق.م وتوفي عام 777 ق.م ويؤرخ بعض العلماء المحدثين ولادته إلى حوالي 650 ق.م، ولأرجح أنه عاش قبل هذا التاريخ بمائة عام أي في القرن الثامن وليد هزيود لعائلة فقيرة تفتتت من المحاصيل الزراعية وتمتهن فلاحا الأرض، حيث كانت تستوطن شبه جزيرة اليونان الأصلية، وفي رواية أخرى في آسيا الصغرى في مقاطعة بين أيونيا وطروادة، خاض غمار التجربة في أن يصبح تاجرا لكنه فشل فنتقل إلى إغريقيا ثم إلى اسكرا، والتي يمقتها هزيود ويصفها بأنها بائسة، وذلك نظرا لظروف الحياة القاسية فيها.

ويزعم هزيود أنه وأثناء رعيه لقطعان الأغنام في سفوح الجبال نفخت في جسمه أرباب الشعر روح الشعر ما جعله يبدع في الشعر، ويكسب الجوائز والمباريات وكان لهزيود أخ اسمه برسيوس نشبت بينهما عداوة بعد وفاة ولدهما حول الميراث حيث رأى هزيود أنه مظلوم في قسمة المزرعة بينه وبين أخيه، وأن برسيوس اغتصب ميراثهما جعله يرفع أمره إلى القضاء، لكن القضاة لم ينصفوه وحكموا القضاء لصالح برسيوس، الذي قام بتقديم

رشوة للحكام فثار غضب هزيود ضد الحكام وظلمهم وسوء خلقهم بابتعادهم عن العدالة هذا ما حرك قريحته الشعرية، وأطلق العنان للسان بحكيم القول، أما عن وفاته فتذكر القصص الأسطورية أنه مات في عمر الثلاثين بعدما أغوى العذراء كليمني وأن أباها قتله وألقى به في البحر، وأن كليمني بعده أنجبت ابنه الشاعر استسيكورس.<sup>1</sup>

من أهم المؤلفات التي تركها هزيود قصيدتين هما الأعمال والأيام وأنساب الآلهة أو الثيوغونيا la théogonie.

### الأعمال والأيام: les travaux et les jours

يعتقد البعض أنها القصيدة الوحيدة التي لا يجادل أحدا في أنها من أشعاره، في حين يرى اتجاه آخر أن كثيرا من التحريف والإضافات دخلت على متن القصيدة، إلا أن المتفق عليه هو أن الجزء الأول والثاني من عمل هزيود، تأتي القصيدة على شكل نصائح وإرشادات قدمها هزيود لأخيه الذي كان يسيء التدبير، ويحتاج إلى توجيه في ميدان الفلاحة.

ترتكز قصيدة الأعمال والأيام على فكرة جوهرية هي فكرة العدالة فنجده يقول: "السماك والوحوش والطير يفترس بعضهم بعضا لأن العدالة معدومة بينهم، أما البشر فقد منحهم زيوس العدالة، وهي خيرا وأبقى، ويقول أيضا إن الملوك أكلوا الهدايا عدالة متوالية، أما زيوس فأحكامه قديمة ويقول أيضا من يضر الغير يجلب الشر على نفسه، فعين زيوس تبصر كل شيء."<sup>2</sup>

من هنا يتبين اهتمام هزيود بإحقاق الحق وأنه فوق كل قوة، ويعقد مقارنة بين الإنسان والحيوان في موضع العدالة، ليستنتج الفرق بينهما وأن الإنسان أشرف من الحيوان وتعتبر

<sup>1</sup> أول ديورانت، قصة الحضارة حياة اليونان، ترجمة محمد بدران، ج2، دار الجيل، بيروت لبنان، دس ص 184 186.

<sup>2</sup> يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، السنة 1936، ص6.

قصيدة الأعمال والأيام من أعظم ما أنتجه هزيود حيث جعلته ينافس معاصريه في نظم الشعر ومنحته سلطة الاستيلاء على عصره، وتنقسم هذه القصيدة إلى أربعة أقسام:

"الأول: نصائح وإرشادات لأخيه برسيس.

الثاني: نصائح وإرشادات في الفلاحة.

الثالث: مبادئ أخلاقية ودينية، ووصايا في الزواج والعلاقات الاجتماعية.

الرابع: تقويم للأيام السعيدة والمشؤمة.<sup>1</sup> تميزت أشعار هزيود بالطابع التعليمي الذي يقبح معاملات معينة في مجتمعه، ويدعو إلى معاملات أخرى أكثر تخلق فهو في ملحمة الأعمال والأيام لا يصف لنا الآلهة والأبطال، بل يصف لنا مشاعر الإنسان الذي يفرح ويحزن فهو كما يصفه محمد كامل عياد في كتابه تاريخ الفلسفة قد "أنزل الملحمة إلى الأرض بعد أن خلق بها هوميروس في عالم السماء."<sup>2</sup>

### أنساب الآلهة أو ثيوغونيا: la théogonie

تضاربت الآراء حول نسبة هذه القصيدة إلى هزيود فيرى البعض أنها منحولة وأنها متأخرة عن عصره بقرن، أو أكثر ذلك أننا لا نجد فيها إشارة إلى مؤلفها، في حين يعتقد البعض أنها تعود لهزيود نفسه.

إن تعدد أشكال الاعتقادات الوثنية اليونانية مهد، إلى مشكلة انتظام الآلهة وأدوارها لذلك كان مشروع هزيود في قصيدة ثيوغونيا هو جمع وترتيب الأساطير في زمانه، وتأليفها في نسق منطقي متسلسل، وبالتالي قصد هزيود إلى تنظيم عناصر مملكة الألوهية وترتيبها ببيان ترتيب ميلادها وعلاقات القوة النازمة بينها، بحيث أدخل على الأساطير القديمة تحريفات كثيرة لكن حافظ على انسجامها ووحدتها فقصده إلى ترتيب العالم الإلهي وعلاقته

<sup>1</sup> محمد جمال الكيلاني، الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها ج1، المرجع السابق، ص 103، 105.

<sup>2</sup> محمد كامل عياد، تاريخ اليونان، ج1، ط1، دمشق، السنة 1969، ص 113.

بالعالم الطبيعي، "فيرى أن عالم السماء خاضع في تطوره إلى قانون الارتقاء ويتجه في تعاقبه نحو الكمال لذلك تظهر فيه كل طبقة من طبقات الآلهة في صورة أدنى إلى الكمال من الطبقة السابقة لها"<sup>1</sup> فقد كان انشغال هزيود مرتكزا على سرد تاريخ الآلهة عكس هوميروس، الذي انشغل بأبطال اليونان ليخلط بعدها بين مفهوم البطل ومفهوم الإله.

تعتبر محاولة هزيود الأولى من نوعها، لذلك يقول هيرودوت أن كلا من هوميروس وهزيود قد وضعا أنساب الآلهة للإغريق، وسمياها وحددا منازلها وأعمالها، كما تعتبر القصيدة ملخص للميثولوجيا اليونانية.

تبدأ نظرية التكوين الانطولوجيا في الميثولوجيا الإغريقية وعند هزيود بوجه التحديد من تولد الآلهة من بعضها البعض باعتبار، أن الآلهة موجودات حادثة وخالدة ولكن ليست أزلية، ففي البدء وقبل كل شيء وجد الكائن الأول وهو الخاوس وهوشبيه بالهيبولة عند أرسطو، أو هو عماء وفوضي لا ملامح لها، مادة غير متعينة تحمل في باطنها كل صور الأشياء التي ستوجد بعد، فهي قابل لأن تتخذ أي صورة ثم أنجب الخاوس من ذاتهودون زواج "ذكر وأنثى هما نوكس وهو الليلالحالك وأريبيوس وهو الظلام العميق الدامس حيث عالم الموتى."<sup>2</sup>

هذه الفكر عرضت هزيود لانتقادات لاذعة حيث أجمعت الانتقادات على أن هزيود يفرق بين الظالم والليل في حين أنهما شيء واحد، ثم يتابع هزيود أسطورة الخلاق فيقول أن نوكس قد ارتمي في أحضان أريبيوس، لتلد هذه الأخيرة بيضة فتفقس بعد مدة غير محددة، فيكون إروس إله الحب الذي بفضلها ظهر النهار والنور والجمال ونظام، ثم تنبتق جايا، أو آلهة الأرض وأورانوس آلهة السماء من العماء وعن طريق إروس إله

<sup>1</sup>حسام الدين الألويسي، من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، ط3، ص 215.

<sup>2</sup>عصمت ناصر، الفكر الديني عند اليونان، دار الهداية للطباعة والنشر، ط2، السنة 2005، ص26.

الحب يقع انجذاب بين الإلهتين فيعاشر أرانوس جايا لينجبوا مجموعة من الموسخ وهي كائنات أسطورية ألقى به أرانوس في أعماق الأرض لشدة خطرهما، ثم أنجب الكوكلوبيس والتيتان، غير أن جايا لم تكن راضية عن حبس أرانوس لأولدها فتأمرت مع أولادها التيتان ضدا أبوهم، غير أنهم رفضوا ماعدا إله الزمن كرونوس، الذي تصارع مع أبوه أرانوس فهزمه ومن دم أرانوس المختلط بماء البحر خرجت أفروديت ونشأ العملاقة وهم كائنات شبيهة بالآلهة.<sup>1</sup>

ويواصل هزيود سرد الأسطورة لكن سوف ينتقل في هذا الجزء إلى أنساب الآلهة وتكون الوجود، محافظ على نفس الطريقة وهي الجنس والصراع.

بعد هزيمة أرانوس استولى كرونوس على عرش الحكم وتزوجا أخته ريا وأنجبا هستيا وديميتر، وهيرا، وهادس، وبوسيدون، غير أن أورانوس رأى في أحد تنبؤاته أن واحد من أبنائه سوف يقوم بقتله فلجئ إلى حيلة محاولا تغيير قدره، فأمر ريا بأن تسلمه كل مولود تلده ليقوم بابتلاعه، لكن ريا لم تكن راضية عما يحصل لأبناها فقررت خداعه في المرة السادس واحتفظت بوليدها زيوس الذي سلمته إلى حريات الجبل، ثم قدمته لأبيه على أنه خادم بعدما أصبح شابا، ثم يتآمر زيوس مع أمه ريا ويقدمان له شرابا يجعله يتقيأ إخوة زيوس الذين يطالبون بالتأثر فنقوم حربا بين الأب كرونوس مشكلا حلفا مع إخوته التيتان وبين الأبناء ولأم ريا والجدة جايا، لتنتهي الحرب بهزيمة كرونوس وأتباعه ويتوج زيوس بالحكم ويتقاسم مع إخوته حكم العالم.<sup>2</sup>

أما عن خلق البشر فالأسطورة تقول أنه وبعد تزايد عدد البشر تزايد الظلم بين الناس وساءت أخلاقهم وعلاقتهم مع الآلهة، قرر زيوس رب الأرباب وكبير الآلهة رفقت مستشاريه، أن يفني الجنس البشري فسلط عليهم الطوفان، غير أن زوجين من البشر نجيا

<sup>1</sup> عصمت ناصر، الفكر الديني عند اليونان، المرجع السابق، ص 28.

<sup>2</sup> عصمت ناصر، الفكر الديني عند اليونان، المرجع السابق، ص 27.

من الطوفان بمساعدة واحد من معاوني زيوس، فبارك زيوس نجاتهما وأمرهما بإعادة تعمير الأرض بجنس بشري جديد متخلق ويحترم الآلهة، وأسطورة الطوفان هذه تشترك فيها الكثير من الحضارات خاصة المصرية وفيض نهر النيل بأمر من الإله راع.

ويورد الآلوسي رواية أخرى عن بداية الخلق فيقول أن هزيود رأى أن الجنس البشري مر بأربع أجيال، أولاها الجيل الذهبي الذي عاش فيه الإنسان السعادة والرخاء فكانت الأرض تنتج لهم كل ما يحتاجونه للعيش، فكانوا كالآلهة لا تدركهم الشيخوخة، وإذا أدركهم الموت كان كأنه نوما خالي من الآلام، ثم خلقت الآلهة جيل آخر وهو العصر الفضي، أقل مرتبة من الأول يعيش أفراده معذبين زما قليل ثم يدركهم الموت، ثم يخلق زيوس كبير آلهة الإغريق جيلا نحاسيا، أعضائهم وبيوتهم وكل شيء من النحاس فحارب بعضهم بعضا فسلط عليهم الموت، ثم أعاد زيوس التجربة فخلق جيل الأبطال الذين حاربوا في طروادة ولما مات أولئك الرجال سكنوا بأرواحهم في جزائر الأبرر، ثم جاء بعدهم الجيل الحديدي الجيل الذي ينتمي إليه هزيود، وهم خلق فاسدون فقراء يعصون الآلهة، ولا يحترم صغيرهم كبيرهم، يرشون ويرتشونحيث يقول هزيود ليتني لم أولد في هذا العصر بل قبله أو بعده.<sup>1</sup>

هكذا يصور لنا هزيود أسطورة الخلق الانطولوجيا عند اليونان القائمة على ثنائية الجنس والصراع بين الآلهة كتعليل عقلائي للوجود الكوني والإنسان.

أن معالم البحث عن مفهوم الواحد في الأسطورة اليونانية تكون أكثر غموضا وتعقيدا عن سابقتها المصرية، فالواحد عند هوميروس أمتزج بين كونه مادة وهي الماء، وبين كونه إله وهو الأقيانوس، أو الماء الأول الذي صدرت منه جميع المخلوقات ليصبح الحديث بعدها عن تعدد للآله بحيث تصبح ذات أجيل في كل جيل يكون أله محدد هو مصدر ذلك

<sup>1</sup> حسام الآلوسي، الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، المرجع السابق، ص 43، 44.

الجيل فيختفي مفهوم الواحد، ويظهر مفهوم الكثرة من وحدة الاقيانوس الموجد الأول للمخلوقات.

أما عند هزيود الذي حاول ترتيب الأساطير ترتيباً منطقياً فاختصرها في الصراع والجنس بين الآلهة على الرغم من أن أشعاره تميزت بالطابع التعليمي وتغني بقيم العدالة بين بني البشر مغفلاً بذلك ضرورة تحققها على مستوى الآلهة أولاً، هذه الآلهة التي يكون مصدرها الأول هو الخاوس العماء الأول، أو المادة الهلامية التي يمكنها أن تقابل كل أنواع الصور، أو هي الهيولة حسب تعبير أرسطو فأخذ مفهوم الواحد عند هزيود صورة جديدة مختلفة عما عهدناه عند سابقه.

أن الواحد عند هزيود مادة خلاقة تسبح في الفوضى، وبإمكانها أن تتخذ صوراً متعددة فهي واحد يستبطن كثرة وتعدد، ويكون أول تجلي لهذا التعدد هما الزوجان نوكس الليل وأريبوس الظلام، ثم يستمر التعدد بظهور أولاد هذين الزوجين إلى أن نصل إلى الإله زوس كبير آلهة لإغريق ورب أربابهم، فيصبح ممثلاً عن مفهوم الواحد لأوحد في القوة والقدرة والمسيطر على باقي الآلهة التي تأتمر بأمره وتنتهي بنهيه، "صانع أقدار الآلهة والبشر، لم يصل إلى هذا المكانة دون عناء بل بعد معارك ضارية مع والده الذي أنجبه"<sup>1</sup> ندرك من هنا أن الواحد المتمثل في زوس صدر عن كثرة بعدما أن كان الواحد في البدء مادة بلا تشكل.

شهدا مفهوم الواحد في الأسطورة اليونانية اضطراباً وتغيراً، فتارة يكون على شكل مادة تتشكل منها جميع الأشياء فتكون مصدر التعدد، وتارة أخرى يصبح على شكل إله واحد كان قد صدر عن كثرة من الآلهة ومتحكماً فيها.

---

<sup>1</sup>الطيب بوعزة، الفلسفة اليونانية قبل سقراط الفلسفة المالطية أو لحظة التأسيس، مركز نماء للدراسات والبحوث بيروت لبنان، ط1، السنة 2012، ص112.

إن الواحد في أشعار كبار شعراء أوربا والإغريق من هوميروس إلى هزيبود لم يكن لديهم تصورا واضح عن الواحد، ولم يفرقوا بين كونه إله أو مادة أو هو جمعا بين الاثنين، كما أنهم اختلفوا في مصدر الواحد بين كونه يصدر من العدم ثم ينتج تعدد وكثرة أو بين كونه يصدر من تزاوجا في المتكثرات، ويصبح هو الواحد الأوحد وحده المسير والمدبر الذي منه تصدر الأشياء وتصدر الكثرة.

وكخلاصة لهذا العنصر نقول أن الأسطورة حكاية مقدسة تعبر عن مضمون عميق له صلة بالكون والوجود والحياة، كما تحمل طابعا دينيا ينطلق من الإيمان بوجود قوة خفية تتحكم في الوجود من خلال سردها لقصص تسير أحداثها شخصيات ما ورؤية هم الآلهة وأنصاف الآلهة، ونلمس في الأسطورة امتزاج الطابع الديني بالطابع الفلسفي المتميز من خلال بحثها في قضايا عامة وكلية كأصل الكون والوجود والآلهة وتتضمنها قضايا جزئية متعددة بما فيها مسألة الواحد والمتعدد، التي تظهر ملمحها بتعبيرات مختلفة سواء كان ذلك في إطار ديني أو فلسفي .

لهذا تكون الأسطورة نموذج عملي يتجاوز الجانب النظري في مسألة الواحد وعلاقته بالمتعدد حيث تعكس تصور شعبها حول مسألة الألوهية والخلق والمصير، ورغم أنها لا تمدنا بتصورات واضحة المعالم عن حقيقة الواحد بين كونه جوهرًا متميزًا أو بين كونه خليطًا مركبًا من متعدد، إلا أنها تبقى ركيزتا أساسية وأرضية تشترك فيها العديد من التصورات حول الواحد وأنه قوة خفية مجردة تقف وراء التعدد في الموجودات، كما تعتبر قاعدة تنطلق منها الكثير من النظريات الفلسفية والدينية والعلمية التي جاءت بعدها حول موضوع الواحد.

من هنا نتبين ذلك التلازم بين التدين والفكر الأسطوري في مختلف الديانات التي ظهرت عبر الأزمنة والعصور، هذا ما يبرر اعتبار الأسطورة ركيزة أساسية لنمو فكرة الألوهية في أذهان البشر، من خلال ما نسجته حول الخلق والتكوين والمصير والآلهة، ما يجعلها



نقطة محورية في فهم مسألة الواحد كونه أصل متميز تمثله شخصية الإله الأكبر وعلاقته بالمتعدد الذي يعبر عن جزء عاجز عن محاكاة الكل.

### الواحد في الديانات الشرقية القديمة:

لما كان الارتباط وثيقا بين الأسطورة والمعتقد الديني كان لازما علينا أن نتابع البحث عن الواحد في المجال الديني، الذي نبتغي من خلاله تقصي معني ومفهوم الواحد في بعض الديانات الشرقية القديمة، والتي سوف نختار منها الأهم ولأكثر شيوعا، لنحقق في مفهوم الواحد في البدايات الأولى لتدين الإنسان في الأزمنة الغابرة ونفهم من خلاله علاقة الإنسان بالتدين من جهة، وعلاقة الواحد بالتدين من جهة أخرى.

لكن قبل هذا وذاك وكما هو معهود في الدراسات الأكاديمية التي تعتمد التحليل، كان يجب علينا أولا أن نقف عند أدوات الدراسة من مفاهيم مرتبطة بالموضوع، فنبدأ من ضبط المفاهيم، ولعل أولها وأهمها هو الدين والفرق بينه وبين الملة.

### الدين: Religion

إنالمتتبع لظاهرة التدين عبر التاريخ يجدها أكثر تعقيدا وأكثر تشعبا، تتشابه فيها مفاهيم عديدة تختلف من دين إلى آخر، بحيث يتعذر فيها حصر الدين في قالب واحد دون الإحاطة بكل الأديان ومعرفة ماهيتها وخصائصها، لذلك سوف نأخذ التعريفات العامة دون الدخول في خصوصية دين معين لنبدأ من المعني اللغوي للدين.

**في اللغة:** يشتق مفهوم الدين من الفعل المتعدي دان، فقد أورد الرازي تعريفا لغويا للدين فيقول: دانه يدينه دينا بالكسرة<sup>1</sup> أي أذله وستعبده، وأخضعه وحكمه وملك أمره، بهذا المعني فالدين هو التحكم في سلوك الفرد، وامتلاك أمور حياته والتصرف فيها.

<sup>1</sup> محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، مكتبة لبنان، السنة 1986، ص91.

أما في الاصطلاح: فقد عرف الدين بتعريفات مختلفة نذكر منها ما ورد في بعض المعاجم الفلسفية، منها أن "الدين مجموعة معتقدات وعبادات مقدسة تؤمن بها جماعة معينة يسد حاجات الفرد والمجتمع على السواء أساسه الوجدان وللعقل فيه مجال".<sup>1</sup> ولعل الحاجات التي يسدها الدين، هو ذلك الفراغ الروحي الذي يعيشه الإنسان من الظواهر الطبيعية التي تثير فيه الخوف وعدم الاطمئنان لحاضره ومستقبله.

وهو أيضا: "نسق فردي لمشاعر واعتقادات وأفعال مألوفة موضوعها الله، وهو الاعتقاد في بعض القيم المطلقة، لا يمكن وضع شيء آخر في كفة ميزانها، وهو اعتقادا تهدف الجماعة إلى حفظه".<sup>2</sup> فكل دين هو منظومة متكاملة تعتبر نفسها هي المنظومة الوحيدة والفريدة.

ويقول الجرجاني في كتابه التعريفات "الدين وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول صلى الله عليه وسلم"<sup>3</sup> أي أن الدين هو أمر الله جاء به النبي لأصحاب العقول من بني البشر.

أما عن الفرق بين الدين، والملة، والمذهب، فنجد في معجم صليبا تميزا بينها حيث يقول: "إن الشريعة من حيث هي مطاعة تسمى دينا، ومن حيث هي جامعة تسمى ملة ومن حيث أنها يرجع إليها تسمى مذهباً، وقيل في الفرق بين الدين والملة والمذهب، أن الدين منسوب إلى الله تعالى، والملة منسوبة إلى الرسول، والمذهب منسوباً إلى المجتهد وكثيراً ما تستعمل هذه الألفاظ بعضها مكان بعض، لهذا قيل أنها متحدة بالذات ومتغيرة بالاعتبار".<sup>4</sup>

<sup>1</sup> إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص 82.

<sup>2</sup> أندري لالاند، الموسوعة الفلسفية، المرجع السابق، ص 1204.

<sup>3</sup> علي الجرجاني، التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، دط، دس، ص 111.

<sup>4</sup> جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص 572.

من هنا نتبين الفرق بين الدين باعتباره أمراً مقدساً تجب طاعته، والخضوع له ولا يمكن بأي حال من الأحوال مساسه، وبين الملة التي تمثل نفراً من الناس يجتمعون على ديناً واحد يمثلونه فيتجسد ذلك الدين في معاملتهم، وأخلاقهم أي هي انتقال الدين من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل في ملة معينة، لذلك يعتبرهما البعض مصطلحين مترادفين.

من هنا يكون الدين مجموعة متماسكة من العقائد والممارسات المتعلقة بأمور مقدسة تجمع كل المنتمين إليها، هذا ما يجعلنا نبحث عن البدايات الأولى للدين التي مكنت الإنسان البدائي من الالتفاف حول دين معين أو مجموعة من الديانات، وجعلته يهتدي إلى الإلهة كقوى خارقة ومسيطرة، تمكنه من تفسير الظواهر التي عجز عن فهمها وفهم مصدرها.

ومن أجل ذلك أردنا أن نقدم لمحة سريعة حول نشأة الدين عند الإنسان البدائي لكي نؤسس لموضوعنا الواحد في الديانات الشرقية.

اختلف الدارسون في العقائد والمؤرخون حول النشأة الأولى للدين، أو للتدين والصورة الأولى التي كان عليه وأصله ومنبعه، وحركت تطوره نجمل هذا الإختلاف في اتجاهين رئيسيين.

حيث يرى الاتجاه الأول أن الدين بوصفه نشاطاً إنسانياً قد مر بمختلف مراحل التطور ولارتقاء من الأدنى، إلى الأعلى بدءاً من النظرية التعددية للإلهة إلى أن وصل الإنسان إلى الوحدانية، معتمدين في ذلك على نظرية التطور التي تقول أن الدين شأنه شأن مختلف مظاهر الحضارة من علم وفن وغيرها، فهو يتطور حسب وعي الإنسان بالحاضر واستشراف مستقبله، مستقين ذلك من قانون التطور العام للحضارات الإنسانية ولتبرير موقفهم يعتمدون على مجموعة من الحجج أهمها أن الإنسان الأول عبد مظاهر الطبيعة المختلفة كالشمس والقمر وغيرها وعندما ارتقى بفكره وأصبح أكثر تجريداً عبد لأرواح ثم

انتقل بعدها إلى عبادة روحا واحدة سرية ومتعالية، كأخر مرحلة من مراحل الارتقاء الإنساني في العبادات.

وفي المقابل يذهب اتجاه ثاني في النظرية المفسرة لنشأة الدين إلى القول أن الإنسان الأولى لم يكون وثنيا بل كان إنسان موحدا، فالبشرية أول ما بدأت به في مجال الدين والاعتقاد هو التوحيد الذي ألهمه التأمل النظري أو الوحي الإلهي، حيث لا يكون الشرك عندهم إلا مظهرا من مظاهر فساد عقيدة التوحيد وخروجها عن جادت الصواب، ويبررون موقفهم بما ورد في الديانات السماوية، أن الإنسان سقط في الوثنية نتيجة ارتكابه للخطيئة.<sup>1</sup>

عودا على بدأ نقول أن هذا الاختلاف في النشأة الأولى للدين بين كونه إلهي توحيدي أو بين كونه وثني تعددي، يستلم تباعا اختلفا في وجهات النظر عن مفهوم الواحد وتصور الإنسان الأول له بين كونه واحدا في كثرة، أو بين كونه واحدا روعي متعالي، وهذا ما نريد كشف فحواه من خلال العودة في كبسولة الزمن إلى أعرق الديانة الشرقية وأشهرها عبر التاريخ لنحاول كشف معنا الواحد في متن هذه الديانات.

### في الديانة الهندية: Dans la religion indienne:

يتفق معظم مؤرخوا الحضارات الشرقية القديمة أن الهند أغزر بلاد الشرق القديم إبداعا في مجال الفكر الفلسفي والديني، وذلك لكثرت مذهبها واتجاهاتها ونسقتها الفلسفي الروحي واهتمامها بالآلهة حيث يجعلها البعض في المرتبة الثانية بعد الحضارة المصرية في تعدد الآلهة وتعدد الديانات، فهي تحوي مذاهب وعقائد مختلفة ومتشعبة ومن بينها السيخ، الفيذا، الهندوسية، البرهمية، البوذية، الأوبانيشاد وغيرها، حيث يرجح البعض أن أول الكتب المقدسة لهذه الحضارة والمعروف بسم الفيذا يعود إلى 1500 ق.م

<sup>1</sup> محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة، دط، دس، ص

لم يكن الهنود أفضل حالا من غيرهم فقد بدأ بفكرة تعدد الآلهة فقد عبدوا في المرحلة الأولى أي قبل الغزو الآري للقارة الهندية، مظاهر الطبيعة المتعددة من جبال وأنهار وحيوانات ونار، وغيرها واعتقدوا أن لهذه المظاهر أرواحا مثل أرواحهم، فجعلوا لكل مظهر من مظاهرها إلها يعبدونه ويتضرعون إليه، ليزيد في أموالهم وينصرهم على أعدائهم.<sup>1</sup> الذين يمثلهم الغزو الآري، الذي إشتاحهم من أسيا الوسطي إلى واد الهند فاختلف التراث الثقافي الذي حملوه معهم بتقاليد الشعوب التي التقوا بها وبعاداتهم، ويجمع أغلب المؤرخون على أن بداية الثقافة الهندية كانت من هذه المرحلة.

يعتقد الهنود في بداية الخلق أنه لم يكون هناك سوى الظلام وحده وهو الذي كان منذ البدء لأول، ثم قام الإله الخالق "براجاباتي" بعد اشتياقه إلى التكاثر فلم يكن من باقي الآهة التي خلقها هو أن أجابوه إلى سؤاله، فضحوه وقطعوه إربا ونثروا أجزاءه في جميع البقاع فتكون العالم كله من هذه الأجزاء، ولكن أفراد هذا العالم لا تزال تشتاق إلى قريها ولهذا، فهي تتجاذب فيما بينها دائما لتحقق هذا التوحد المنشود.<sup>2</sup> لم تكن هذه الأسطورة الوحيدة في الخلق عند الهنود بلا هناك أساطير أخرى، منها أن الإله الأول أغوى أبناتا له ثم أنجب منها أول مولد فكان هذا الكون والعالم، وغيرها من لأساطير التي وإن اختلفت في طريقتها إلى أنها جميعا تبدأ من إلها واحد خالق من ذاته، هذا ما يجعلنا نحدد في هذه المرحلة الأولى معني الواحد الهندي، على أنه إله خالقا لذاته ولغيره من المخلوقات وأنه كان موجودا في الظلام، ثم بإرادته قرر الخروج للعالم، وفي هذا تشابها كبير بين الأسطورة المصرية كما رأينا من قبل.

لقد كانت النار المعبود المقدس عند الهنود، الذي تقدم له القرابين من أعشاب وخمرا يتولى فيها الكهنة القيام بما يقتضيه التقديم من طقوس، ولم تكن النار للإله المنفرد

<sup>1</sup> محمد غالب، الفلسفة الشرقية، محطة البيت الأخضر، مصر القاهرة، السنة 1938، ص128.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 97.

بالإلوهية بل كان يشاركها في التقديس آلهة أخرى منها الشمس لما لها من أشعة مضيئة ودفء منعش للأجسام، كما عبدوا حيوانات مختلفة، وأعتقد الهنود أن هناك عالم آخر هو عالم الأموات.

كان تعدد مظاهر الطبيعة في أول الأمر منشأ لتعدد الآلهة، في الفيدا التي كانت مجموعة من الأشعار والحكم، والتي شكلت المصدر الأدبي المهم في الديانة والثقافة الهندية، ثم ألحقت بنصوص الفيدا أجزاء ختامية عرفت بسم لأوبانيشاد التي ألفت في حوالي 800 ق م<sup>1</sup>

والتي تمثل المرحلة الأكثر تأملا في الديانة الهندية فقد بدأ الإنسان الهندي في هذه المرحلة من الانتقال في الاعتقاد بتعدد الآلهة، إلى الاعتقاد بإله واحد ومن الإله المجسم إلى إله روعي غيبي، من هنا تتأكد لنا النظرية القائلة أن عقيدة الإنسان مرت بمراحل تطويرية إلى أن وصلت إلى ما هي عليه الآن من التوحيد.

وعموما فإن الأوبانيشاد تركز على وجود الإله الواحد الذي تعتبر جميع آلهة الفيدا مظهرا له "إننا نخاف ممن تحرق النار لأجله، وممن تشع الشمس لأجله، ونخاف ممن تقوم الريح والغيوم لأجله." إن هذا الإله هو الكائن الأعلى وهو الحقيقة الوحيدة القائمة بذاتها وهو لا يعد ولا يوصف بالرموز العضوية، ولا بالأوصاف المنطقية فهو الذي لا يرى ولا يوضع في اليد وهو بدون عائلة وبدون قبيلة، ودون نظر أو سمع، وبدون يد أو قدم، وهو أبدي موجودا في كل مكان، حاضرا في كل زمان كثير الذكاء، وهو الذي لا يفني الذي يدركه الحكيم ويعلم أنه أصل الموجودات.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> جمال المرزوقي، الفكر الشرقي القديم وبدايات التأمل الفلسفي، دار الأفاق العربية، ط1، السنة 2001، ص 217.

<sup>2</sup> مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي ج1، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، السنة 1998، ص50.

أن المتأمل في هذا النص سوف ينتهي إلى القول أن الهنود لا يمكن أن يكون مشركين بل كانوا موحدين بمعنى من المعني، وإن كان ليس التوحيد بمعناه لإسلام إلا أن خوفهم من الظواهر الطبيعية وعدم إيجاد أجوبة لأسئلتهم عن كيف، ولماذا كان هذا الوجود جعلهم يقولون بوحدة الإله كتفسير لخلق العالم وبنزهونه عن كل شيء حيث لم يكن هذا الفكر التوحيدي وليد مرحلة واحدة بل بعد قرون طويلة من التأمل توصل لإنسان هندي فيه إلى مفهوم الوحدانية في ذات الإله الخالق، إلا أن البعض يعتقد أن التوحيد الذي يذهب إليه الهنود هو توحيد الوجود لأن التوحيد الكامل هو توحيد العبادة والخلق والاعتقاد، ومن جهة أخرى كان للهنود ثلاثة آلهة بأسماء مختلفة، لكن يجمعونها في إله واحد وباقي الألهة تكون صوراً للإله الأكبر.

حيث يرجع هذا الاعتقاد إلى الديانة البراهمة، التي عرفت عقيدة التثليث الإلهي والتي تشبه عقيدة التثليث المسيحية، حيث اعتقد الهنود بإله واحد، يتصف بثلاثة خصائص منها أنه مصدر العالم الذي أوجد الكائنات كلها من ذاته، وأنه يحفظ لهذا العالم حياته واستمراره وكل من فيه، كما أنه يملك القدرة على أن يهلك هذا الوجود ويعيده كما كان قبل خلقه أما من حيث أسمائه فهو براهما الذي خلق العالم، وهو فشنو الذي يحفظ العالم والكون ونظامه من الفساد، وهو سيفا الذي يستطيع تدمير الكون والقضاء عليه عندما يشاء.<sup>1</sup>

فبراهما وفشنو وسيفا هي ثلاثة أسماء لإله واحد هو الخلق والحافظ لهذا الكون ومدمره فاله البراهمة كثرة في واحد وهو ثلاثة أفانيم مؤلفة من ثلاثة أجزاء، ودون هذه الألهة الثلاثة آلهة أخرى، وهم من الدرجة الثانية والثالثة والرابعة لكن كهنتهم يرجعون كل شيء إلى إله واحد.

---

<sup>1</sup> مهدي فضل الله، بدايات التفلسف الإنساني الفلسفة ظهرت في الشرق، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان ط1، السنة 1994، ص 128.

ويرجع اسم براهمة إلى قبيلة في الهند ويقولون أنهم من ولد برهمي أحد ملوك الهند القديمة وهم أشرف الهنود، ويميز البيروني بين ديانة العوام التي كانت تعبد النار والشمس والحيوانات، وبين الخواص أصحاب التجريد العقلي الذين يعبدون البراهمة وهم الموحدون" وأن البراهمة ولدوا من رأس براهيم وغيرهم من الطبقات فهم دونهم كطبقة كشر والتي خلقت من مناكب براهيم ويديه ودونهم رتبنا طبقة ابيش خلقوا من رجلي براهيم.<sup>1</sup> ويأتي هذا التصور من اعتقادهم أن الآهة حلت في الإنسان والتقى الإله بالإنسان.

ويعقد محمد أبو زهرة مقارنة بين ديانة البراهمة والمسيحية، وينتهي إلى أن هناك تشابها كبير بينهما، فيقول أن كرشنا ولد من عذراء مخطوبة اسمها ديفاكي ويصفونه بأنه الإله وهذا يشبه إلى حد كبير ما اعتقده النصارى من أن مريم أم المسيح كان لها خطيب اسمه يوسف، فالهنود يعتقدون في كرشنا ما يعتقد المسيحيون في المسيح.<sup>2</sup> إن هذا التشابه بين الديانتين يجعل من الواضح أن هناك الكثير من العناصر التي أضافها المسيحيون إلى دينهم هي في الحقيقة مأخوذة من الديانة البرهمية.

كما كان للهنود ديانات وعبادات أخرى غير البرهمية نذكر منها بإيجاز الديانة البوذية والتي في بدايتها كانت مجموعة من الأشعار والحكم التي تركها بوذا، والذي عاش حياة الزهد لكي يفهم حقيقة الوجود والكون ولإنسان، لينتهي في الأخير إلى أنه لا يوجد في هذا العالم سوي الألم فكل وجود هو في الحقيقة ألم، والتخلص من هذه الألم لا يكون إلا بسلوك الطريق الصحيح

---

<sup>1</sup> علي عبد الفتاح المغربي، الفكر الديني الشرقي القديم وموقف المتكلمين، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، السنة 1992 ص 32.

<sup>2</sup> محمد أبو زهرة، مقارنة الأديان القديمة، معهد الدراسات القديمة، ط1، دس، ص 29.



غير أن تلاميذ بوذا وأتباعه من بعد وفاته جعلوا بوذا إله وادّعوا أنه إله في صورة بشر وهنا تختلف الروايات، بين من يقول أن بوذا كان يعتبر نفسه إله ودعا أتباعه وبين من يقول أن أصحابه هم من جعلوه إله بعد وفاته.

كما آمن الهنود بتناسخ الأرواح، وأن الإنسان السوي الذي يسلك الطريق الصحيح ترتقي روحه بعد الموت ويصل إلى النارفانا وهي أرقى المراتب الروحية التي يمكن للنفس أن تصلها، أما من سلك الطريق الشهوات واتبع ملذات الدنيا، فإن روحه بعد الموت سوف تحل في مخلوقا أدنى من لإنسان، كأن تحل روحه في جسد حيوان وتبقي على هذه الحال.

كما اشتهرت لدي الهنود ديانة السيخ، والتي صاغها المعلم الروحي ناناك، "والذي يرى أن رقم واحد يمثل لديه وحدانية الله، وهو مفهوما فسرهم المعلم ناناك لأن الله عنده شخصا واحد وهو الخالق المفارق المتعالي، الذي يجب أن يرتبط به الذين يبحثون عن الخلاص ارتباطا وثيقا، ومن أبرز ما يتصف به الله في ديانة السيخ أنه الواحد الذي لا شكل له وهو إله أزلي لا يمكن وصفه".<sup>1</sup> عبرت ديانة السيخ عن مفهوم الواحد الهندي تعبيراً لم نجده في باقي الحضارات، ولا باقي الديانات الهندية حيث بينت أن رقم واحد لا يدل إلا على إله واحد هو إله السيخ، الذي يمتلك أوصافا لا يمتلكها البشر ولا يمكن حصره في مرحلة زمنية فهو أزلي، وأن الثنائية والتعدد ما هي إلى خيالات وأوهام العالم المحسوس ولا يكون وجودها إلا في عالم الموجودات الفانية، لهذا اعتبرنا ديانة السيخ من أعظم الديانات التي قدمت مفهوما واضحا لمعنى الواحد وعبرت عنه بمفهوم واحد هو الله.

لقد اشتهر الهنود منذ القدم بتعدد الديانات واختلافها، ربما يرجع ذلك لتعدد الثقافات التي مرت على القارة الهندية واختلاف الأجناس، التي كانت تقطن هذه الأرض منذ القديم، أو كما يرى المؤرخون من أن الغزو الآري حمل معه ثقافات وأديان شعوب مختلفة مر بها

<sup>1</sup>لطفي وحيد، أشهر الديانات في التاريخ، المركز العربي للنشر والتوزيع، دط، دس، ص 109، 108.

في طريقه إلى الهند، هذا ما يفسر تعدد الديانات عند الهنود، والتي لم نحط بها جميعا في هذا البحث بل أخذنا الأهم منها ولأكثر شيوعا.

لقد كانت نظرية التطور في الديانة الهندية تسير بشكلها صحيح، حيث انتقل الهنود في معتقداتهم من التعدد في الديانات والآلهة التي يعبدونها، إلى الاعتقاد في إلها واحد خالقا ومدبرا جديرا بالعبادة، فكانت الفيذا والأوبانيشاد مرتكزا وأساس انطلق منه الهنود لصياغة مختلف الديانات والاعتقادات، والتي وإن اختلفت في طريقتهما إلى أنها ظلت محافظة على مفهوم الوحدة وعبادة إله واحد، الذي اتخذ شخصيات وصفات مختلفة، حيث كان ممثلا في بوذا في الديانة البوذية، وإله مركبا من أقانيم ثلاثة في الديانة البرهمية، ثم إله واحد ميتافيزيقي ليس كالبشر ولا تعلم صفاته في ديانة السيخ.

ورغم احتضان الهند كل هذه المعتقدات والديانات، إلى أنها استطاعت أن تحقق مبدأ التعايش السلمي، الذي أصبح اليوم مطلبا عالميا وموضوعا راهنا تعد المنتقيات والندوات لمناقشته هذا المطلب الذي عجزت عن تحقيقه الكثير من الدول والحضارات التي تعيش صراعا طائفا مريرا بين فرقا ومذاهب مختلفة وكأبلغ مثال على ذلك نجد حاضر الدول العربية والإسلامية.

أن مفهوم الواحد عند الهنود قد اتخذ عدت أسماء وصفات لآلهة مختلفين فكان مفهوما يحوي كثرة متعددة، لكن ارتقاء الإنسان الهندي في مجال الفكر والتجريد جعله يعطينا تصورا لإله مركبا من ثلاثة أقانيم تشكل وحدته وذاته، لينتهي بعدها الهنود إلى أن مفهوم الواحد هو ذلك الإله الميتافيزيقي، فأصبح الواحد هو الله وأن رقم واحد يدل على ذات الله لكن ليس الله عند الهنود مثل الله عند المسلمين، كما أن توحيد الهنود القدامى ليس مثل توحيد المسلمين، بل يمكن أن نشبهه بتوحيد العرب في الجاهلية الذين يعبدون لأصنام التي تقربهم إلى الله.

## في الديانة الصينية: Dans la religion chinoise

لم تكن بلاد الصين وشعبها يعطي أهمية كبيرة لابتداع طرق للتدين، والاعتقاد في إله خالق، ربما يرجع ذلك إلى تزامنها مع الحضارة المصرية والهندية على حسب بعض المؤرخين، الذين يعتقدون أنها كانت أكثر انغلاقاً من سابقتها، في حين يرى اتجاه آخر أن صعوبة اللغة الصينية شكلت عائقاً عند المؤرخين والمترجمين في معرفة الطرق الدينية الصينية القديمة، بالإضافة إلى النرجسية الغربية الأوروبية التي ألغت كل الفلسفات والحضارات الشرقية واعتبرت نفسها رائدة وسباقة في مجال الفكر والفلسفة، هذا ما جعل اهتمام الباحثين ينصب حولها ويقصي باقي الحضارات والتي كانت الصين وحدة منهم.

ولأن معيار الحكم على حضارة من الحضارات في الجانب الثقافي والفكري إنما يقاس بمدى حضور التفكير الفلسفي والديني في تلك الحضارة، نقول ذلك من منطلق أن التفكيرين الديني والفلسفي كانا يشكلان وجهان لعملة واحدة، على هذا الأساس فإن الحضارات الصينية على "كثرة العبادات التي دانت بها لا تحتسب من أمم الرسالات الدينية كمصر وبابل والهند وفارس وبلاد العرب لأنها لم تخرج للعالم قيما تلقاها منها وبمعنى آخر فأنها تعتبر من الأمم المستنفذة في مسألة الديانات لأنها أخذت من الخارج قديما وحديثا عقائد البوذية والطوطمية والمجوسية وإسلام والمسيحية ولم تعطي أمة من عقيدتها باستثناء اليابان التي أخذت منها ديانة كونفوشيوس.<sup>1</sup> لم يهتم الصينيون بمبحث ما وراء الطبيعة والتدين بقدر اهتمامهم بالنزعة الإنسانية وضرورة التحلي بالأخلاق، هذا ما جعل ارتباطا وثيق ينشأ بين الفلسفة الإنسانية والدين عند الصينيين.

تجمع أغلب روايات المؤرخين على أن الحضارة الصينية بدأت منذ القرن الرابع عشر مع أسرة شانج، والذي يدل على ذلك هو وجود نوع من الفن متقدم على ذلك العصر نستطيع أن نقول أنه ينافس الفنون العصرية، غير أن هذه الأسرة لم يدم حكمها طويلا فقد قامت

<sup>1</sup> حسين حمزة شهيد، الألوهية عند الفلاسفة اليونان، المرجع السابق، ص 47.

أسرة تشو التي كانت أكثر بدائية على الصعيدين الفني والثقافي، بغزوها واغتصاب السلطة منها، كما قاموا بغزو أجزاء كبيرة من بلاد الصين، وذلك لما تميزوا به من القوة والعنف وباتساع أطراف مملكتهم الجديدة كثرة عليهم الحروب والمؤامرات، وبحلول عام 770 ق م تمت الإطاحة بمملكة تشو لتدخل الصين في حروب وصراعات أهلية، فشكّل العنف والتأمر الطابع السائد للساحة السياسية، وتغلب المنفعة على الأخلاق وشكّل الغش والخداع أساس المؤامرات التي حلت محل الحكم السياسي.<sup>1</sup> كانت هذه هي حالة الصين السياسية قبل كونفوشيوس ولاو تزي.

أما عن حالة الصين من الناحية الدينية، فقد كانت عقيدة الصينيين العوام منذ القديم هي عبادة الأرواح والقوى الخفية التي تحيط بهم، والتي لم يجدوا لها تفسيراً، حلها في ذلك حال الشعوب القديمة كما رأينا من قبل، لكن الشيء الذي يميز الصينيين هو عبادة الأرواح التي تنقسم إلى نوعين أرواح الموتى من آباءهم وأجدادهم، وأرواح القوى الطبيعية كالشمس والقمر والكوكب، حيث يحددون مكانها وموطنها، بأن جزء من هذه الأرواح في السماء وهي الكواكب والنجوم، وغيرها وجزء أخرى في الأرض وهي الأنهار والبحيرات والأودية وأرواح الموتى من الأجداد، التي كانت تمثل أهم العقائد وأكثرها تقديساً عند الصينيين، حيث كانت تعتقد أسرة تشو أن الإله الأعلى هو السلف الأعظم شانج.

أما عبادة الخواص، فقد اعتقدوا أن السماء نفسها كائن حي متحرك بإرادته، وأن الأرض وكل ما عليها إنما هي رموز تمثيلية من رموز السماء، والتي تشكل مع الأرض وحدة كاملة لا يمكن فصلها كما لا يمكن تصور واحدة بدون الثانية، فكان ذلك اعترافاً منهم بوحدة الوجود فقد "صرحوا أن كل كائن من الكائنة الحية، أو جامدة إنما هو نتيجة لإحدى

---

<sup>1</sup> جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ترجمة كمال يوسف حسين، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، السنة 1995، ص 317، 318.

حركات الوحدة المطلقة، وأن جميع الحوادث الكونية ليست ناشئة إلا عن تغير المظاهر الطبيعية، وأن هذه الوحدة هي المنشأ والمرد لجميع الموجودات من غير استثناء.<sup>1</sup>

لقد شكل مفهوم الواحد في ديانة الخواص عند الصينيين مرتكزا أساسيا، ومبدأ يحكم الجود كله ويخضعه لسيطرته، فالسماء العليا شكلت الإله الواحد موجد الموجودات ومصدر كل أشكال التعدادات، والتي لا يكون صدورها منه مباشرة، ونما عن طريق قوى طبيعية تكون هي كذلك من خلقه وتأثر كل واحدة في الأخرى بشكل متناغم كل ذلك من أجل تنزيهه والإعلاء من مكانته عن كل أشكال الكثرة والتعدد الموجودة في العالم المدنس، هذا ما دفعه إلى الاستمرار في نفس النسق والقول بوحدة الوجود والربط بين السماء والأرض في خلق الجود.

لقد ارتبطت المظاهر الطبيعية بالفضائل والأخلاق مثلما ارتبطت السماء بالأرض فكان كل فرد في هذا المجتمع يحاول أن يكون فاضل حتى لا يكون مجلبة للوباء والشور فتشقى الأمة بأكملها بسببه، لأن ظواهر الطبيعة من برق ورعد وأمطار وكسوف وخسوف.. وغيرها إنما هي تجسيدات لغضب السماء من أفعال الإنسان وخروجه عن الفضيلة إلى الرذيلة.

لقد ظهر كل من تاو أو لوتس، وكنوفشيوس كمصلحين في المجتمع الصيني الذي كان يعيش انحلال دينيا وأخلاقيا سببه الحروب التي أثارها أسرة تشو من أجل الحفاظ على امتلاكها سلطة تسير البلاد سياسيا.

### في الطاوية: dans le taoïsme

"وتعني كلمة الطاو، أو تاو الطريق المستقيم، أو الغاية المثلي لكل كائن ويقوم مذهب الديانة الطاوية على مبدأ يقول أن الإنسان يجب أن لا يقاوم، وإنما يجب أن يعيش

<sup>1</sup> محمد غالب، الفلسفة الشرقية، المرجع السابق، ص 221.

على وفاق مع الطبيعة ذلك أن الإنسان خيرا بفطرته، وأنه جزء من الطبيعة، والطبيعة هي الإله، ولكن الإنسان ليس مجبرا على إتباع فطرته لأنه ليس مثل الحيوان أو النبات لأن له القدرة والاختيار التي تبعده عن صوت الطبيعة، فدع الإنسان للأذى والحروب هو إكراه على الشر وهو الشر الحقيقي للإنسان ولحكومته التي يختارها.<sup>1</sup>

تدعوا الديانة الطاوية للعيش على وفاق مع الطبيعة، وترك النفوس على سجيتها حتى تضمن بذلك سلامة الروح والجسد والسلام الاجتماعي والراحة النفسية، حيث لم يبتعد تاو من خلال تعاليمه عن ديانة المجتمع الذي كان يعيش فيه فقد كانت تعاليمه تنص على ضرورة تحلى الإنسان بالأخلاق، والإبتعاد بالنفس عن شرور وملذات الحياة فهي قبس من ذات الإله.

لم يكون مفهوم الواحد في الديانة الطاوية وفي تعاليم تاو وضحا، إلا أن قوله بأن النفس الإنسانية ما هي إلى جزء من الطبيعة التي هي الإله يجعلنا نستنتج أن تاو حافظ على نسق سابقه من القول أن السماء والأرض هما شيء واحد وأن الإله الأوحد موجود في السماء فيكون بذلك الواحد عند تاو هو السماء التي تعني الإله الخالق، وأن هذه النفس الإنسانية بفطرتها الخيرة، إنما هي رمزا من رموز الإله وصورة من صورته، فعلى الإنسان أن يحافظ عليها، من هنا، فأن تاو قد ركز على صور التعدد المتمثل في نفس البشرية على حساب الواحد الإلهي الذي هو السماء.

### في الديانة الكنفوشية: Dans la religion confucéenne:

إن كلمة كنفوشوس هي الترجمة اللاتينية لكلمة "كونج فو تسيه" فأما كونج فهو اسم الأسرة وأما فوتسيه فتعني المعلم، ولد كنفوشوس في سنة 551 ق.م أشغل كمعلم

---

<sup>1</sup>لطفي وحيد، أشهر الديانات في التاريخ، المرجع السابق، ص87.

في بيته حيث كان يدرس التاريخ والشعر، وفي سنة 501 ق.م أصبح رئيس القضاة وتدرج في المناصب حتى أصبح رئيس الوزراء.<sup>1</sup>

أمن كنوفشيوخ مثل سابقه من أبناء الشعب الصيني بأنه ليس في الوجود إلا إله واحد قوي الإرادة هو السماء، غير أنه كان أول من صرح بوجود العناية الوجدانية بالصين عندما كانت الصين غارقة في الوثنية، ولم يكن يرضي أن يكون هو نفسه موضع عبادة أو تأليه لأنه كان يعتبر أن الألهة رموزا لقوي الطبيعة وأرواح الأسلاف، كما لم يكن كنوفشيوخ يحذ الكلام في ما وراء الطبيعة، وعن إله السماء وهتم بالإنسان وبالحيوة الإنسانية الطبيعية فحول بذلك اهتمام الصينيين من التفكير في الخوارق الطبيعية إلى التفكير في الإنسان ذاته<sup>2</sup> فكان جل اهتمام كنوفشيوخ ينصب حول الإنسان وأخلاقه ذلك أنه أنبل الكائنات الأرضية، ولعلنا نلحظ هنا ذلك التقاطع والتشابه الكبير بين كنوفشيوخ وتاو من الإعلاء في قيمة الإنسان، والنفس الإنسانية كونهما كانا متقاربين من الناحية الزمنية.

غير أن كنوفشيوخ كانت له إضافات في مباحث كثيرة من بينها كما رأينا تقدمه لمرتبة الإنسان وتفضيله عن جميع المخلوقات، كما أضاف إلى مبحث وحدة الوجود التي قال بها سابقه فكرة التناسق، والانسجام في الطبيعة والذي لا يمكن أن يكون بمحض المصادفة بل هو تطبيقا للإرادة الإلهية المرسومة في السماء، كما رأى أن الاختلافات والفوارق الموجودة بين بني البشر والتي تجعلنا نميز بين حكيم وعامي هو قدرة تحكم الإنسان في شهواته والسيطرة على نفسه والحفاظ على فطرته يجعله ذلك حكيمًا أم من انساق وراء شهواته فيصبح من العامة التي تحدث الشرور في العالم.

<sup>1</sup> جمل مرزوقي، الفكر الشرقي القديم وبدايات التأمل الفلسفي، المرجع السابق، ص 244.

<sup>2</sup> مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي ج1، المرجع السابق، ص 40

كانت الأوضاع السياسية التي عاش فيها كنوفشيوس غير مستقرة يسودها الاضطراب والفوضى، لذلك كان مسعاه إنقاذ المجتمعفطغى الجانب الاجتماعي على غيره من الجوانب الدينية لذلك كانت الكنوفشوسية "مذهب يتسم بنزعة اجتماعية دنيوية، قد ناضلت من أجل بلوغ أكبر قدر ممكن من العدالة الاجتماعية يمكن تحقيقه في مجتمع أقطاعي بيروقراطي".<sup>1</sup>

كان كنوفشيوس مصلحا اجتماعيا صاحب تعاليم أخلاقية أكثر منه صاحب ديانة أو رسول لأن هدفه كان النهوض بالمجتمع الصيني من للأخلاق التي كان يمارسها الساسة غير أن أتبعه بعد وفاته منهم من جعله إله عليهم، ومنهم من جعله صاحب دينية الكنوفشوسية، غير أنه استطع أن يؤثر في شعبه فأرسى فيهم قيم أخلاقية ما زالت راسختا فيهم إلى اليوم.

أن النصوص الكنوفشوسية "موضع إجلال وتقدير ولكن دون مفهوم الألوهية ودون منصب كهنوتي مع القليل من الطقوس الدينية، وبالتالي لم تشتمل على أي عبادة وإنما أكدت على التفكير السديد والحياة السليمة من خلال الولاء للحاكم الصالح وولاء الأبناء للآباء، والحفاظ على عبادة السماء والأسلاف".<sup>2</sup>

من خلال ما سبق فإن مفهوم الواحد عند كنوفشيوس لم يكن واضحا بقدر وضوح تعاليمه الأخلاقية، وإنما اكتفى بما قاله الأسبقون قبله من أن الواحد هو إله السماء العليا والأرض السفلي لأنهما يشكلان وحدة واحدة، فهتم بجزء من خلق الإله وهو النفس الإنسانية وترويضها فكان اهتمامه بالمتعدد أكبر من اهتمامه بالواحد.

---

<sup>1</sup> نيدهام، جوزيف، موجز تاريخ العلم والحضارة في الصين، ترجمة محمد غريب جودة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، السنة 1995، ص 139.

<sup>2</sup> رؤوف سبهاني، تاريخ الأديان القديمة، مؤسسة البلاغ للطباعة والنشر، ط1، السنة 2011، ص 297.



وإيناسا بمقولة شيشرون فإن كنوفشوس قد أنزل التفكير الصيني من السماء إلى الأرض وإلى ذات الإنسان فأصبح الإنسان وأخلاقه موضوع التفكير الصيني، فتوجه إلى الجانب الأخلاقي العملي للإنسان، ونأى بالأخلاق عن الميتافيزيقا.

لم تختلف الديانة الصينية كثيرا عن الحضارات السابقة لها في مفهوم العقيدة والدينية وطبيعتها، ما يستلزم عنه عدم اختلافها في مفهوم الواحد وطبيعته، حيث تقارب تفسيرها مع تفاسير الحضارات السابقة فلم تتخلص من المفهوم الوثني وتعدد الآلهة حيث اشتركت معهم في اعتبار مفهوم الواحد قوى طبيعية ممثلة في السماء والماء والأرض، وأروح الأسلاف ... ولا عجب في ذلك إذا اعتبرنا أن الإنسان البدائي كان على مستوى واحد من التفكير.

ولأن الأمر كذلك أردنا أن نغير مجال البحث في الديانة الشرقية القديمة إلى البحث عن الواحد في الديانات السرية، لعنا نقف عند تصورات جديد لمفهوم الواحد، تم إخفائها عن الديانة العامة، لنتسلل إلى الحضارة اليونانية متخفين بدينيتها السرية عن آلهة الأولمب والأساطير التي رأيناها، غير أننا سنلتقي بالكثير من المعتقدات الأسطورية التي فصلنا فيه سابقا، والتي تعتبر الإلحاد بالآلهة المعروفة يعد خيانة للوطن، لذلك تحلت هذه النحل بالسرية.

### في الديانة الأورفية: orphisme

يختلف الباحثون في أصل هذه الديانة بين كونها دخيلة عن الفكر اليوناني وأن أصلها يعود إلى الحضارات الشرقية، وبين كونها أصيلة في الفكر اليوناني، وأنها نتاج فكري لهوتي صرف وليس فيها أي بذور شرقية، في حين نسبها البعض إلى "أورفيوس

مؤسس الديانة الأورفية الذي كان شاعرا وموسيقيًا وواعظًا دينيًا أتى من تراقيا وارتحل إلى الشرق وتأثر بديانتهم وما عندهم من صوفية وأسرار، وكان له صوت جميل تتقاد إلى أنغامه جميع الكائنات، ومعلما يفسر أصل الآلهة وطبيعتها هذا ماجعل البعض يعتبره إلهًا أو بطلا خياليا أو عرفا أسطوريا، وروي أتباعه من بعده أن نسبه يرجع إلى باخوس إله الخمر.<sup>1</sup>

كانت الأورفية نحلة سرية لا نعرف على وجه التحديد نشأتها لكنها كانت موجودة في القرن السادس أما عن بقائها سرية، فرما يرجع ذلك إلى أنها كانت تمارس عبادات وطقوس تختلف عن عبادة آلهة الأولمب، كما أنها تعتقد في بداية الخلق بأسطورة مخالفة للأسطورة اليونانية، والتي تختلف فيها الروايات في تحديد المبدأ الأول للموجودات فمنها من ينسب بداية الخلق، وموجد الموجودات "إلى كرونوس" الزمن" وأخرى ترى أن الماء هو أول الموجودات ومنه تكون الطين الذي جف وكون الأرض ومنه ولد كرونوس الذي نشأت معه الضرورة وهي قانون القضاء والقدر الذي يسيطر على الكون، ثم ولد كرونوس الأثير "الهواء" والعماء والظلام ثم صنع كرونوس بيضة في الأثير فانقسمت وظهر منها "فالس" أو الضوء وفي رواية أخرى السماء والأرض.<sup>2</sup>

من خلال هذه الروايات المختلفة نقول، أن الأورفية جعلت الماء والأرض هما العنصرين الأولين للوجود، ثم ولد منهما كرونوس ليتحد مع الضرورة والقدر، من هنا يصبح الواحد الأورفي ثنائيا ليتعدد بعدها ليصبح رباعيا، غير أنا ما يثير الاهتمام في أسطورة الخلق هذه في الديانة الأورفية هو اعتمادها على عنصرين ماديين في تفسير بداية الخلق وهما الماء والأرض، وابتعادها ولو قليل عن الجانب الروحي الغيبي في أسطورة الخلق.

<sup>1</sup> محمد جمال الكيلاني، الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها، المرجع السابق، ص 112.

<sup>2</sup> حربي عباس عطيتو محمود، الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، ط السنة 1999، ص 64.

لكن في أسطورة أخرى نجد أن الأورفية تقول بالتوحيد حيث "أن إله النور الواحد خلق هذا الكون وما فيه من كائنات، ومن أسمائه زيوس ديونيسيوس وأيروس وبان وميتيس كما اعتقدوا أن النفس تختلف عن البدن، وأنها أشرف منه لأنها هبطت من عالم السماء لارتكابها إثما، وما وجدها في الأرض إلا لتكفر عن خطيئتها، وتؤمن الأورفية أيضا بتناسخ الأرواح بحلولها في حيوانات متعدد لتكفر عن ذنبها، أو يكفر عنها من الأحياء ذنوبها، فقد كان تصور الأورفية عن الإله ينص على أن الله هو ديونيسيوس الذي استحال إلى إله التضحية، أي ابن الله الذي مات لينجي البشر من منطلق الأسطورة التي تقول أن الإنسان خلق من رماد التيتان، الذي يمثل القوى الشريرة ومن الروح الخيرة المنبعثة من قلب ديونيسيوس الذي قتله التيتان."<sup>1</sup>

كانت عناصر التشابه بين الأورفية والهندية واضحة في فكرة تناسخ الأرواح والكارما الهندية، كما كانت هناك بذور للمعتقدات المسيحية القائلة بفكرة التطهير وصبوك الغفران من خلال إمكانية الفرد التكفير عن غيره، بأن يكون واسطة بين النفس المذنبة والإله.

لم يستقر مفهوم الواحد عند الأورفية في العنصرين الطبيعيين الماء والتراب، فسرعنا عاد إلى الأصل الإلهي ليصبح الواحد هو الإله ديونيسيوس ابن زيوس في الأسطورة اليونانية.

لذلك خرجت الأورفية عن الطابع التقليدي لليونانيين القائل بتعدد الآلهة إلى القول بوحدة الإله المتمثل في ديونيسيوس، كما تؤمن الأورفية بعقيدة الجذب الروحي والتصوف ويتم ذلك عن طريق ارتشاف الخمر المقدس كرمز للسكر الإلهي، كما حرمت الأورفية أكل اللحم وارتداء الملابس الفاخرة، ولانتحار الذي يعد هروبا من الامتحان، فكانت الأورفية بذلك من الأوائل في مذاهب التصوف.

---

<sup>1</sup> عصمت نصار، الفكر الديني عند اليونان، المرجع السابق، ص 132، 133.

أثرت التعليم الأورفية في الطور الفلسفي للديانة اليونانية فقد أخذ الفيثاغورثيون عنها النزعة الصوفية وعقيد تناسخ الأرواح، وأخذ منها أفلاطون خلود الروح وفكرة التذكر وأخذ عنها الرواقيون فكرة وحدة الوجود، وتأثر بها أفلوطين في التصوف وفكرته عن الإله الواحد لذلك كانت الأورفية ذات أهمية كبيرة، ومحورا أساسيا في فهم بعض التوجهات الفكرية لبعض فلاسفة اليونان.

نخلص من هذا العنصر إلى أن مفهوم الواحد في الديانة الأورفية كان الماء والتراب كأصل للوجود في أسطورة الخلق الأورفية إلا أن خيرية الإله ديونيسيوس في خلق البشر جعلت مفهوم الواحد الأورفي يتغير ويصبح هو الإله ديونيسيوس.

لم تختلف الأورفية كثيرا عن المعتقدات اليونانية والشرقية في مفهوم الواحد، الذي تراوح بين كونه إله وبين كونه مادة أو حالة ثلاثة جمعت بين المادة والألوهية.

### في الغنوصية: dans le gnosticisme

إن اهتمامنا بالغنوصية يعود إلى اعتماد كل من أفلاطون وأفلوطين على بعض أفكارها الأساسية في بناء فلسفتها، وتأثيرها على الفلسفة الفيثاغورية، التي سوف نأتي على ذكرها في باقي مراحل هذا البحث، زيادات على كونها محورا أساسيا ونقطة فاصلة بين التصورات القديمة لمفهوم الواحد والتصورات التي جاءت بها المسيحية.

" الغنوص أو الغنوصيس هي كلمة يونانية الأصل معناها المعرفة غير أنها أخذت بعد ذلك معنى اصطلاحى هو التوصل بنوع من الكشف إلى المعارف العليا، أو هو تذوق تلك المعارف تذوقا مباشرا، بأن تلقى في النفس إلقاء فلا تستند على الاستدلال أو البرهنة العقلية"<sup>1</sup> كانت الغنوصية في بدايتها نحلة تسعى إلى كشف الحقائق الإلهية عن طرق

<sup>1</sup> علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ج1، ط1، دس، ص176.

تركها لمذات الدنيا، والزهد فيها من أجل نيل ثواب لإله، وارتقاء النفس في مجال المعرفة الإشرافية.

لكن في المقابل هناك من يرى أن "الغنوصية" مذهب تلفيقي يجمع بين الفلسفة والدين ويقوم على أساس فكرة الصدور ومزج المعارف الإنسانية بعضها ببعض ويشتمل على طائفة من الآراء المضمون بها على غير أهلها، وفيه تلتقي الأفكار القبلية بالأفلاطونية الحديثة وبعض التعاليم الشرقية كالمزدكية والمانوية، وكان لها أثرها في التفكير الفلسفي والمسيحية والإسلام، والغنوص في أساسه معرفة أشياء دينية تسمو على مستوى عامة المؤمنين، أو على مستوى العقيدة وكان للمسيحية غنوصها في القرنين الثاني والثالث ثم تحول الغنوص إلى المعتقدات السرية والخفية بل الملحدة أحيانا.<sup>1</sup> ففهم من هذا أن الغنوصية، كانت حركة توفيقية لمختلف العقائد التي انتشرت في بلاد اليونان والرومان قبل وأثناء ظهور المسيحية وهي نزعة صوفية.

كانت الغنوصية المتصوفة تزعم أنها المثل الأعلى للمعرفة، وأن أصلها يعود إلى وحي الله منذ الأزل والذي تناقله المريدون سرا، الذين تكشف لهم أسرار الألهة، وتتحقق لهم النجاة.

ويبدأ الخلق عند الغنوصيون من الله، باعتباره وجدا معقولا غير مدرك على الإطلاق ومن هذا اللامدرك صدرت الأرواح التي يطلقون عليها اسم الأيونات صدورا زوجيا ذكرا وأنثي تقل في كل زوجا فيه الألوهية كلما ابتعدوا عن الله المصدر الأول لهم.

ولكي تفسر وجود العالم المحسوس والشرور الموجودة فيه، اعتبرت أن واحدا من هذه الأيونات أرد العودة إلى الله فعاقبه وطرده من العالم المعقول، وعن هذا الأيون صدرت الشرور وصدر العالم المحسوس، وكل ما فيه من أجسام، ثم حبس هذا الأيون النفوس في

---

<sup>1</sup> إبراهيم مذكور المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص 133.

أجسام فكان الإنسان، غير أن النفوس البشرية لا ترضي بذلك فتحاول الصعود إلى عالمها الأول، وهنا يحدث الصراع بين قوى الخير وقوى الشر في الإنسان، فمن كانت فيه طبيعة الغنوص عاد إليها ريانيا، ومن تغلبت عليه المادة لم يرتفع عن عالمه الأدنى.<sup>1</sup>

كان التفكير الغنوصي أكثر عقلانية وتجريدا عن الديانات السابقة له من خلال نظرية الخلق، التي تعتبر أن روح الإنسان صدرت عن الله، واعتبار الإله روحا عقلية مجردة لا يمكن إدراكه.

من هنا فإن مفهوم الواحد عند الغنوصيون كان هو ذات الله المجردة التي لا يمكن إدراكها إلا عن طريق العرفان والمعرفة الإشرافية، والتي بواسطتها تتكشف الحقائق الإلهية التي تحدث عند خاصة من الناس وهم الغنوصيون.

وعن هذا الواحد تصدر الأرواح والموجودات التي تكون أقل شأن من الذات الإلهية فيكون مفهوم التعدد عندهم مخالف عن أي وحدة إلهية، وكل تعدد وكثرة مجود في عالم الأرواح أو العالم المحسوس كان مصدره الأول هو الذات الإلهية الوحدة.

قدمت لنا الغنوصية تصورا واضحا عن مفهوم الواحد المتعالي والممثل في ذات الله ومفهوم المتعدد والمتكثر الداني والممثل في كل الموجودات في هذا العالم، كما كان الفصل واضحا بين العالمين، على عكس ما سبق من الديانات التي كانت تمزج بين التصورات والمفاهيم وربما يرجع هذا التميز في الغنوصية إلى كونها نزعة وسطية جمعت بين الدين والفلسفة.

وبصفة عامة اتخذ مفهوم الواحد طابعا ثيولوجيا خالصا في الديانات الشرقية القديمة فهو الله كجوهر متميز عن كل الموجودات، رغم ذلك الطابع الوثني الذي كان

---

<sup>1</sup>حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة، دار العلوم العربية، بيروت، ط1 السنة 1992، ص 273-274.

يحكم تفكير تلك العصور فالبوذيون كان تصورهم عن الإله الواحد كشخصية سامية والصينيون كان تصورهم عن الإله الواحد كسماء عليا، والأورفيون تصور الواحد في الإله ديونسيوس أما عند الغنوصيون فتصوره ذات الله الواحدة المجردة.

وتأسس مفهوم الواحد بمعناه الديني بصورة واضحة في الديانات السماوية الكبرى مع اليهودية والمسيحية، والإسلام فكان الواحد في اليهودية هو يهوا، وفي المسيحية أصبح الثلوث مقدس مكونا من ثلاثة أقانيم هي الله والابن وروح القدس، فهو واحد في ذاته ثالثا في خصائصه التي هي الوجود بالذات والنطق بالكلمة والحياة بالروح، وفي نفس الوقت هو واحد دون أن يشكل ذلك تناقضا عندهم في عقيدة التوحيد.<sup>1</sup> أما في الإسلام فكان تصور الواحد مخالفا لكل التصورات السابقة، فهو الله الواحد الأحد الفرد الصمد لم يلد ولم يولد، فهو الواحد الحق الأول في الوجود ولا ثاني له، خالق كل المخلوقات بإرادته وبحكمته، فكل تعدد وتكثر في هذا العالم من خلقه هو وحده، فكانت عقيدة التوحيد الإسلامية من أكمل العقائد لأنها لم تشرك مع ذات الواحد أي نوعا من أنواع التعدد والتكثر، وخصت إله واحد بالعبادة هو الله سبحانه وتعالى.

---

<sup>1</sup>حمادي هواري، إشكالية الواحد والمتعدد بين الفلسفة اليونانية والتصوف الإسلامي أفلاطون وابن عربي نموذجين مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، إشراف بومدين بوزيد، جامعة وهران، قسم الفلسفة السنة 2006/2007، ص 17.

## المبحث الثالث: الواحد في فلسفات ما قبل أفلاطون.

### تمهيد:

بعد هذا العرض لمفهوم الواحد في الديانات والأساطير الشرقية القديمة، والحضارة اليونانية والتي كان فيها مفهوم الواحد ممتزجا بمفاهيم متعدد، نعود إلى الحضارة اليونانية من جديد لكن في فترة زمنية مختلفة عن الأولى، وهي فترة بداية التأسيس للتفكير الفلسفي لملها من أهمية بالغة في تحديد معنى الواحد، هذا من جهة ومن جهة أخرى لأن موضوع بحثنا يرتبط باليونان أشد الارتباط لذلك يحتم علينا العودة إلى المرحلة الطبيعية، ثم السفسطائية وصولاً إلى سقراط، أخذين في ذلك نماذج مختلفة في كل مرحلة.

### الطبيعيون الأوائل:

يتفق أغلب المؤرخون على أن البدايات الأولى للفلسفة اليونانية تعود إلى المرحلة الطبيعية كما اصطلح على تسميتها أرسطو مريداً بذلك فلاسفة مالطة، ويعود سبب تسمية أرسطو لهم بالطبيين هو نظرتهم وتفسيرهم للوجود وحركة الكائنات الحية ونموها، كما أن لفظ الطبيعة يدل على طبيعة التفكير البدائي في تفسيرهم عن أصل لأشياء، لذلك تعتبر نظرتهم هذه أول بذور التفلسف الإنساني.

كما يلقب هؤلاء بفلاسفة أيونيا أو المدرسة المالطية، نسبتا إلى إقليم يونيا في آسيا الصغرى أو مدينة مالطة إحدى مقاطعتها، حيث كانت "مالطيا أغني موانئ أيونيا في القرن السادس ق.م، وموقعا اختلط فيه الآخيون بالأيونيين وبالسكان الأصليين بالإضافة إلى ازدهار التجارة والصناعة وعلاقتها بمدن البحر الأبيض المتوسط.<sup>1</sup> كل ذلك جعل الجانب الثقافي لهذه المدينة يكون أكثر رقيا من غيرها فنبت أربعة من الفلاسفة وهم طاليس، وانكسمندريس، وأنكسمانس، والذين وصفهم ثاوفراسطيس بأنهم "عاشوا في علاقة

<sup>1</sup> عزت قرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، جامعة الكويت، السنة 1993، ص 23.



أشبه ما تكون بعلاقة الأستاذ بتلاميذه.<sup>1</sup> ويضاف إليهم من الماديين هيراقليطس الذي ولد في مدينة أفسس التي يقول عنها مصطفى النشار أنها أسست من طرف مستعمرون أثينيون على الجانب الثاني المقابل لمدينة ساموس من خليج كايسترا.

كان اهتمام الطبيعيين الأوائل منصبا حول مسألة الوجود، وما يتعلق به من البحث في الوجود الخارجي، مقتصرين على العنصر المادي في معرفة حقيقة المحسوسات وغير مهتمين بوسائل تلك المعرفة، مستخدمين في ذلك الملاحظة والاستدلال، كأدوات أساسية للوصول إلى الحقيقة فكانت أسئلتهم الفلسفية عن أصل العالم ونشأته، ميتافيزيقية وتفسيراتهم له تفسيرات مادية، هدفوا من خلالها إلى كشف حقيقة العالم الخارجي كما هو متجسد في الطبيعة المشاهدة.

اتفق الفلاسفة الطبيعيين على أن هناك مادة مكتفية بنفسها، ومستغنية عن خالق أوجدها وأنها قديمة وحية ومتحركة بذاتها، وأنها تتخذ صور الوجود المختلفة وفق قانون طبيعي ثابت، وأن كل ما يسمى النفس والحياة، إنما هو شيء كامن في المادة التي يتألف منها الوجود.<sup>2</sup> على هذا الأساس سنعرض فكر هؤلاء الفلاسفة محاولين تبيان مفهوم الواحد عندهم وعلاقته بالمتعدد من خلال الأشياء الصادرة عنه.

### طاليس: Thalès (640-548 ق.م)

مفكر يوناني ولد في مالطيا في إقليم أيونيا على سواحل آسيا الصغرى في سنة 640 ق.م على حسب اختلاف الروايات في أصله ومولده، يعد مؤسس أقدم مدرسة في التاريخ وأب للفلسفة الأولى بتزكية من أرسطو، ونعثر على ذلك في نص لأرسطو يقول

<sup>1</sup> محمد جديدي، الفلسفة الإغريقية، الدار العربية للعلوم الناشر، ط1، دس، ص 109.

<sup>2</sup> عبد الجليل كاظم الوالي، نقد أرسطو للفلسفة الطبيعية قبل سقراط، دار الوراق للنشر والتوزيع، ط1، السنة 2006 ص 56.

فيه "طاليس مؤسس هذا الضرب من الفلسفة أي الفلسفة الطبيعية".<sup>1</sup> وذلك لما اشتهر به من حكمة وحصافة علمية وتعاليم رياضية وفلكية، فاخترها أرسطو ليكون أول الفلاسفة من بين الحكماء السبعة الذين عاصره والذين من بينهم صولون وكروسيوس.. وغيرهم.

تتفق أغلب الروايات على أن طاليس قد تلقى معظم تعليمه في مصر، وأنه عاش فيها زمنا طويلا، حيث تلقى تعلمه على يد كهنتها باعتبار أنه كان ينتمي إلى أسرة ثرية يعود نسبها إلى الفينيقيين، لذلك حرصت على تعلمه جيدا، "فقد نسب إليه الكثير من اليونانيين أنه أدخل علم المصريين بالهندسة إلى بلادهم، وأنه قدم تفسيرات لظاهرة فيضان النيل وتكوين الدلتا".<sup>2</sup> فكان ذلك اعتراف ودليل على أن طاليس قد زار مصر ونهل من علوم كهنتها، كما كان له علم بالعلوم الفلكية البابلية بحكم التأثير والتأثير، الذي كان بين الحضارة البابلية والمصرية.

كما إكتشف طاليس طريقة ذكية لحساب "ارتفاع الأهرامات المصرية إنطاقا من قياس ضله ومقارنته بظل العصا، وذلك استناد إلى القضية الهندسية المعروفة بقضية المثلثات المتشابهة، والتي وظفها أيضا في قياس مسافة السفن في عرض البحر".<sup>3</sup> هذا ما يؤكد زيارته لمصر واهتمامه بأهراماتها والسفن التي أقلته.

عاد طاليس إلى بلاده محملا بعلم المصريين والشرقيين، وعازفا عن الحكم والسياسة مواصلة تعلمه بالبحث، وفي مجال الفلك والهندسة حيث كان له الفضل في شرح الكثير من النظريات الهندسية، التي أصبحت فيما بعد أسس قامت عليها الهندسة اليونانية مع إقليدس.

<sup>1</sup> عزت قرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، المرجع السابق، ص 24.

<sup>2</sup> أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، دط، السنة 1998 ص 50.

<sup>3</sup> ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبرقليس، دار العلم للملايين مؤسسة ثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت لبنان، ط1، السنة 1991.

أما في مجال الفلك فقد أبهر طاليس سكان بلده بتنبؤه لكسوف الشمس الذي حدث عام 585 ق.م فكان ذلك سبب شهرته واعتراف قومه بحكمته، كما تشتهر رواية تنبؤه بوفرة محصول الزيتون واحتكاره لمعاصر الزيت، وتأجيرها بأثمان باهظة ما جعله يجني ثروة طائلة فكان فيلسوفا عمليا مكنه ذلك من أن يحضا بمكانة مرموقة بين قومه، أما عن حصافته السياسية فقد وردت روايات في دعوته إلى إلتحد المدن الأيونية مع المدن المجاورة لها على أن تكون تيروس عاصمتها لمقاومة قوة الفرس التي كانت تشتاح اليونان وينسب إليه تحويل مجرى نهر هاليس عندما عجز جيش كروسوس عن عبوره، توفي طاليس في سنة 548 ق.م، تقريبا.<sup>1</sup> كانت هذه أهم المحطات التاريخية في التاريخ المعلمي لحياة طاليس.

#### الواحد عند طاليس:

اتجه فكر طاليس في بحثه عن الواحد الأول، إلى الطبيعة باحثا فيها عن شيء يمكن أن يتكون منه الكون كله، ويكون مبدأ تتكون منه جميع الأشياء وإليه ترد، ولأن العالم الطبيعي كل مكوناته مادية، فكر طاليس في اختيار المادة الأنسب والتي يمكنها احتواء كل شيء في هذا العالم، مادة تسمح لها مرونتها الشديد بأن تتخذ صورا وأشكال متعددة، وأن تكون متعددة الخواص غير محصورة الصفات حتى يمكنها أن تسع هذا العالم كله.

فاهتدى طاليس بفكره في تفسيرمبدأ الواحد والأشياء المتعددة في العالم، إلى فكرة جوهرية نستطيع أن نقول عنها مسلمة انطلق منها طاليس في بناء نسقه الفلسفي حيث تقول هذه المسلمة، أن النبات والحيوان يتغذيان بالرطوبة، ومبدأ الرطوبة الماء وما منه يتغذى الشيء فهو منه بالضرورة، فكان بذلك أول من استخدم قياس صحيح وانتهى إلى نتيجة منطقية، صادرة عن مقدمتين قبل زما طويل من اكتشاف أرسطو لنظرية القياس

<sup>1</sup>أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلتها، المرجع نفسه، ص 52.

المنطقي، ويكمل طاليس مسلمته "فإن الحيوان والنبات يولدان من الرطوبة لأن الجراثيم الحية رطبة، كما أن التراب مكونا من الماء ويطغى عليه، مستنتجا ذلك مما شاهده في مصر أثناء فيضان نهر النيل، وأنهار أيونيا وتراكم الطمي عام بعد عام، فما ينطبق على الجزء ينطبق على الكل فلأرض خرجت من الماء، وصارت قرصا صلب طافيا فوقه وهي تستمد العناصر الغذائية التي تفتقر إليها من الماء."<sup>1</sup>

خلص طاليس من مسلمته إلى نتيجة جهر بها في قومه وهي، أن الماء هو الجوهر الأساسي ولأصل الأوحى للكون، والنوع الأول الواحد في الوجود، وأن كل شيء يبدأ من الماء ويعود إليه فما الاختلافات التي نشاهدها في الكون إلا تغير لخاصية الماء، وحلول خاصية أخرى تتلاءم مع الوضع الجديد الذي استحال إليه الماء، ولأن طاليس كان عليه أن يسير في نفس النسق الذي بدأ منه، فاتجه إلى القول أن الأرض قرص مسطح يطفو فوق الماء.

هذه النتيجة التي انتهى إليها طاليس جعلت أرسطو يعتبره أول فيلسوف يضع المسألة الطبيعية، وضعا نضرينا بعد أساطير الأقدمين من الشعراء (هزيود، وهوميروس) مرجحا أن طاليس قد خلص لهذه النتيجة من مشاهداته للحياة الطبيعية، وأن الحياة تكون بوجود الماء وتتعدم بانعدامه.

كانت هذه المحاولة من طاليس الأولى من نوعها في شرح الكون على مبادئ طبيعية وعلمية دون تدخل الأساطير ولآلهة المصطبغة بصبغة إنسانية، التي كانت تسود بلد الإغريق في ذلك الوقت، فقد أعلن بكل صراحة عن عدم تدخل الآلهة في خلق العالم "وأن المبدع الأول هو الماء، وأنه قابلا لكل الصور ومنه أبدعت جميع الجواهر، فهو علة السماء والأرض وما بينهما، وعلة كل مركب من العناصر الجسمانية، وأنه حين تجمده كانت الأرض، وحين انحلاله كان الهواء، ومن الهواء كانت النار، ومن الدخان ولأبخرة

<sup>1</sup> يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، السنة 1936، ص 13.

كانت السماء، ومن اشتعال الهواء كانت الكواكب.<sup>1</sup> فكان بذلك أول من أرجع الكون كله إلى عنصر واحد، فتعدد الموجودات والأشياء الحسية في هذا العالم تخفي ورائها وحدة شاملة، وأن هذه الوحدة هي الجديرة بالتعمق في دراستها.

لكن أرسطو لم يمنح طاليس براءة اختراع تامة، فقد نسب إليه قوله أن كل شيء مملوء بالإلهة، "وأن لحجر المغنطيس نفسا لأنه يحرك الحديد، فاستوقفت هذه العبارة أشهر الفلاسفة والمهتمين بحقل التفلسف فقد فسرها أرسطو على أن لكل فعل نفس تحركه وللعالم نفسا، وأن النفس منتشرة في كل العالم، وأن مبدأ الحركة والفعل هو النفس."<sup>2</sup> أثارت هذه المقولة الشك في نسق طاليس، وأنه ليس إلا قبسا أخذه من أساطير اليونان.

سرى هذا الشك إلى الشهرستاني، فذهب إلى القول "أن نسق طاليس ذو طابعا لهوتي بقوله، إن كتاب التوراة في السفر الأول منها، أن مبدأ الخلق جوهرًا خلقه الله تعالى ثم نظر إليه نظر الهيبة فذابت أجزائه فصارت ماء، ثم ثار من الماء بخار مثل الدخان فخلق منه السماوات وظهر على وجه الماء زبداً مثل زبد البحر، فخلق منه الأرض ثم أرساها بالجبال، وكأن طاليس إنما تلقى مذهبه من المشكاة النبوية."<sup>3</sup> يتبين لنا من خلال هذا النص محاولة الشهرستاني في إيجاد شبهة بين مقولة طاليس الماء أصل الأشياء وما ورد في الكتب السماوية، وتوالت مع جورج سارتون بعده المقارنات ومحاولات الربط بين مذهبه وقول الله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾<sup>4</sup> سورة الأنبياء الآية 30.

<sup>1</sup> على سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج1، دار المعارف، القاهرة، ط 9، دس، ص114، 115.

<sup>2</sup> أحمد فؤاد الأهواني، كتاب النفس لأرسطو طاليس، ترجمة الأب جورج شحاتة قنواطي، دار إحياء الكتاب العربية القاهرة ط1، السنة 1949، ص34.

<sup>3</sup> محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج2، المكتبة العصرية، ط2، دس، ص 63.

<sup>4</sup> القرآن الكريم، سورة الأنبياء، الآية 30.

كان مفهوم الواحد في مذهب طاليس واضحاً متجلي في الماء، المادة الأولى التي صدرت منها الكائنات وإليها تعود، وأن وراء وجود الكثرة في العالم مبدأ أقصى واحد هو الماء فنأت فلسفته عن تفسير الكون تفسير إلهياً، إلى تفسير وجود المحسوسات بالاستقراء والبرهنة.

غير أن هذا الموقف وهذه النظرة الجديد في التأسيس لمبدأ الوجد ومبدأ الواحد من طاليس لم تسلم من طابع النقد الذي يميز روح الفلسفة، فكان الواحد الذي أرجع إليه طاليس كل الأشياء والذي بسببه اعتبره أرسطو أول فلاسفة اليونان، لم يضيف أي جديد عن الماء الموجود في الأقوال المألوفة عند الأقدمين، فقد ورد في أشعار هوميروس على أنه الأقيناوس كما رأينا، والمحيط في الأسطورة البابلية، وفي الأسطورة المصرية الماء المظلم حيث كان أتون، وفي أسطورة الهلوبوليس الماء الأزلي نون، فأرسطو أراد أن يحمل طاليس عباً نقل التفكير الإنساني من الأسطورة إلى الفلسفة، صانعا له حجة هي أنه دعم رأيه بدليل استقرائي برهاني.

لم يكن في ذهن طاليس كل ما حمله إيه أرسطو، من القول أنه أقام حجته بالدليل وإنما ساق أرسطو هذا التفسير ليميز تفسير طاليس لأصل العالم عن تفسيرات الأقدمين الذين قالوا بنفس ما قل به.

أما العبرة التي ينسبها أرسطو إلى طاليس من أن العالم ملئ بالآلهة، فإنها تعبر عن الاتجاه السائد بين الفلاسفة الطبيعيين آن ذك، كون المادة قوة حيوية دافعة فلا يمكن الاستناد عليها كحكما فلسفيا خاص بطاليس، كما لا يمكننا أن نقرر أن هناك نزعة علمية عند طاليس منقطعة الصلة عن التفسيرات السابقة له.

### أنكسمندريس: Anaxmendis (611-546 ق.م)

لم يصلنا الكثير عن حياة أنكسمندريس، إذ يختلف المؤرخون في تحديد مولده ووفاته، غير أن أغلب الروايات تقول أنه "ولد في مالطة سنة 611 ق.م وتوفي حوالي

546 ق.م، كان معاصرا لطاليس وتلميذه الذي أخذ عنه بعض التوجيهات، والتنبهات انتقلت إليه رئاسة مدرسة مالطة بعد وفان أستاذه طاليس.<sup>1</sup>

يتفق أغلب المؤرخون على أنه كان أعظم فلاسفة المدرسة المالطية، لما امتاز به من عمق التفكير، والتجريد والمنطق لم يكن ظاهرا عند غيره من الطبيعيين، حيث يعد أول من دون كتابا في الفلسفة كان عنوانه في الطبيعة، نقل عنه ثاوفراسطس بعض عبارته ونقد أسلوبه وهو أهم مصدر من مصادر فلسفته بشهادة أرسطو.

يكمن تميز أنكسمندريس في معرفته الفلكية والجغرافية، فكان أول من اخترع آلة لقياس الوقت وهي المزولة، حيث تغرس عصى في الأرض ويقاس ظلها الذي يختلف من وقت إلى آخر خلال النهار، ويختلف كذلك اتجاه وطول الظل باختلاف الفصول، "أما في الجغرافيا فيعد أول من رسم خريطة للعالم، استنادا على المعلومات التي كان يأتي بها اليونان من زياراتهم ورحلاتهم إلى أنحاء العالم."<sup>2</sup>

#### الواحد عند أنكسيمدريس:

يتفق أنكسيمدريس مع طاليس في الاتجاه المادي الطبيعي، إلا أنه يخالفه بالقول أن الواحد الذي صدرت منه الأشياء هو الماء، أو أي عنصر مادي متعين بل إن الواحد الذي يعد أصل الأشياء جميعا هو مادة غير متعينة لانهائية سمها الأبيرون وهي جوهرها مختلف عنها جميعا لأنها نشأت عن السماوات والأرض، وأن بإمكانها أن تتحول إلى أي عنصر من العناصر الطبيعية، الماء والهواء والنار والتراب.

ينطلق أنكسيمدريس لتبرير قوله بالأبيرون، من فكرة جوهرية مفادها أننا لو قلنا بمادة معينة هي أصل الأشياء وحصرناها في كمية محددة، لكانت هذه المادة قد استنفذت منذ

<sup>1</sup>ولترستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، دط، السنة 1974، ص 32.

<sup>2</sup>مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي ج1، المرجع السابق، ص 111.

زمن طويل في خلق العوالم المتعددة وفنائها، ومن ثم فإن الأبيرون غير محدود لا من جهة الكيف ولا من جهة الكم فهو منتشر في لانهاية، ويعد أنكسيمدريس أول من قال بتعدد العوالم ولا نعرف، إن كان يقصد بتعدد العوالم أي تعاقبها وتتابعها في الزمان بمعنى أنه خلق في البداية عالم وتطور ثم انهار، ليخلق مكانه علم أخرى وتستمر هذه الدورة إلى ما لانهاية، أو أنه يقصد وجود عوالم موازية لعالمنا.

رأى أنكسيمدريس أن الشيء الواحد، أو العنصر الواحد لا يكفي لإثبات هذا التغير المستمر في الطبيعة، لذلك لابد من وجود مادة غير محدودة بالكم والكيف، ومن الطبيعي أن يكون مصدر العالم غير محدد من جهة الكم، ذلك أنه لو كان محدد لما صح أن يكون مبدأ يفسر انبثاق الموجودات على كثرتها، وحتى تكون لديه القدرة على الخلق المستمر، والمتجدد كان من البديهي أن يكون غير محدد.<sup>1</sup>

أما عن الخلق من الأبيرون فإن أنكسيمدريس يرى، أن هذا الواحد اللامتناهي يضم داخله كثرة متنوعة من الأضداد كالحار والبارد والرطب واليابس، وأن بانفصال هذه الأضداد عن الواحد الأصلي يكون الخلق، وأول هذه الأضداد التي انفصلت بسبب الحركة الدائرية هي الحار والبارد، فتكون العالم بحيث أن المادة الباردة والرطوبة تصبح أرضاً، والمادة الحارة تتجمع حول الأرض، التي كانت في بدايتها سائل تتصاعد منه الأبخرة التي تشكلت منها طبقات الهواء، ومع الجفاف التدريجي الناتج عن التبخر، تولدت الكائنات الحية من الحرارة والرطوبة، والتي كانت مخلوقات دنيا ثم تطورت تدريجاً عن طريق التكيف مع بيئتها لتصبح مخلوقات أرقى، فكان الإنسان سمكة تعيش في البحر، وبجفاف سائل الأرض هاجرت الحيوانات البحرية إلى البر، فأصبح لديها أعضاء تلائم تحركها على

<sup>1</sup> عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، السنة 1984، ص



الأرض بدل الزعانف، فكانت فكرة تكيف الأنواع مع بيئتها سابقة قال به أنكسيمندريس في زمانه.

"حاول أنكسيمندريس تفسير الأحداث الكونية وحدوث الأجرام السماوية، والإنسان والحيوان على تفسير عقلي انطلاقاً من مبدأ فلسفي عام هو الأبيرون.<sup>1</sup> فاستطاع بذلك أن يرتفع بالبحث في أصل الطبيعة من المادة إلى التجريد فوضع مفهوماً ميتافيزيقياً ليفسر به الوجود الفيزيقي.

من خلال هذا التحليل يتضح لنا أن أنكسيمندريس، لم يضع تفرقة بين الواحد والطبيعة فتصور الطبيعة هي الواحد والواحد هو الطبيعة، ذلك أنه كان يتصور أن ألا محدود هو الله تقريباً، فكان مفهوم الواحد (الأبيرون) عنده يحوي كثرة متعددة بحيث يكون مصدر كل المتعددات.

لم تسلم نظرية الأبيرون من النقد فأهم الانتقادات التي وجهت لها، هو كيف يكون الأبيرون غير محدود في الكم ومتحركاً حركة دائرية، ذلك أن كل متحركاً حركة دائرية يجب أن يكون محدود في الكم، وإلا لزم عنه تناقض بين كونه يتحرك حركة دائرية وهو غير محدود في جهة الكم.

لم يضع أنكسيمندريس حدوداً للوجود فتصوره ممتداً في الزمان والمكان، فقال بعوالم غير متناهية، وذلك تصوراً خيالياً ناتجاً عن تصوره للأبيرون، فلم يستطع تفسير العوالم المتعددة من المبدأ الأوح الذي اعتقد أنه أصل الوجود.

كما أن القول بنشأة الموجودات من مادة غير محددة يتناقض مع مكونات الأشياء الموجدة في الطبيعة، إذ نجد فيها الحديد والنحاس والخشب وغيرها، فهي مختلفة في خصائصها هذا ما يعني أن أنكسيمندريس تجاهل الاختلاف والتنوع الموجودة بينها.

---

<sup>1</sup> ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس، المرجع السابق، ص 19.

## أنكسمانس: Anxmans (524-577 ق.م)

يعد أنكسمانس ثالث فلاسفة مالطة وأخريهم، يختلف المؤرخون في مولده ووفاته غير أن أقرب الاحتمالات تقول "أنه ولد في سنة 577 ق.م، فكان أصغر سنا من أنكسيمدريس وتلميذه توفي في 524 ق.م"<sup>1</sup>

### الواحد عند أنكسمانس:

لم يكن أنكسمانس أكبر خيالا من أستاذه، فحين ما لم يجد تبرير مقنعا يجعل من أبيرون أنكسيمدريس أصل جميع الأشياء، قال بوجود مبدأ لا نهائي ولا محدود في الكم لكنه محدود من جهة الكيف، وكان هذا المبدأ هو الهواء، الذي ينتشر في كل الوجود وهو عنصر الحياة في كل شيء، فهو اللامتناهي الذي عجز أنكسيمدريس عن تحديده.

وليعلل موقفه ينطلق من أن المادة الغير محددة هي مجرد عدم، لا يمكن من خلالها اكتشاف أي شيء أو قول شيء عنها، لكن بتحديدتها في عنصر مادي هو الهواء يكون أصل كل الأشياء.

وليفسر ما عجز عنه أستاذه في كيفية الخلق، من هذا الواحد اللامحدود(الهواء)، الذي تصدر عنه جميع الأشياء بما في ذلك الآلهة، انطلاقا من قوة الحركة الكامنة فيه التي تتسبب في تطور الكون من الهواء بواسطة عمليتين، هما التخلخل والتكاثف فيكون معنى الأولى الحرارة المتنامي، ويكون معنى الثانية البرودة المتنامية.

إن الهواء بتخلخل يصبح نار، والنار المتولدة إلى الأعلى في الهواء تصبح نجوما وكواكب، فكانت بذلك الأجرام السماوية مركبة من عناصر مصدرها الهواء، وفي العملية العكسية الخاصة بالتكاثف يصبح الهواء سحابا، وبدرجة أشد تكاثفا يصبح ماء ثم تراب ثم صخورا على التعاقب، فكل التغيرات التي تطرأ على المبدأ الأول تغيرات كمية، وبفعل

<sup>1</sup>مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي ج1، المرجع السابق، ص 118.

ظاهرة التكاثف والتخلخل صدرت العناصر المادية المختلفة وصدرت الأرض على شكل قرصا وهي معلقة في الهواء.

كما اعتقد أنكسمانس بأن الهواء ليس مجرد عنصرا مادي، فهو متصل على نحو غامض بإدامة حياة الكائنات ومن ثم ربط بينه وبين النفس، فكأنه وحد بين النفس والنفس، كما ميز بين نوعين من الآلهة، فالهواء اللامحدود إلهي، والآلة التي تتولد من هذا الهواء.<sup>1</sup> وعلى هذا الأساس فإن تصور أنكسمانس عن الواحد يكون الهواء اللامحدود الممتد في كل الحدود أصل جميع الأشياء التي تصدر عنه بما في ذلك الآلهة وتعود إليه.

وكغيره من الطبيعيين لم يسلم أنكسمانس من النقد في نظريته عن الخلق من الهواء، والتي تعتبر الهواء علة الحياة في العالم وفي كل الأشياء المتحركة، على أن أشهر نقدا قدمه له أرسطو على هذه النظرية بقوله " أن الكائنات الحية هي الكائنات المتنفسة فقط، أما الكائنات غير الحية فلا نفس لها"<sup>2</sup>

حاول أنكسمانس التقريب بين آراء أستاذه أنكسمندريس، وسلفه طاليس مستفيدا من الأول فكرة اللامتاهي ومن الثاني العنصر المادي، حيث فسّر اللامتاهي بالهواء معتقدا أن ذلك ما أراده أستاذه، كما استفاد من الإستحالات المتعدد لطاليس عن الماء ووظفه في عنصر الهواء الذي يستحيل إلى أشكال متعددة باعتباره عنصر الحياة في كل شيء، من خلال هذا لم يكن أنكسمانس مبدعا في فلسفته أو منشأ لهما.

**هيرقليطس: Héraclite (535-475 ق.م)**

<sup>1</sup>مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي ج1، الرجع السابق، ص 118.

<sup>2</sup>أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص 66.

ولد هيرقليطس في مدينة أفسس حوالي عام 535 ق.م عاش في أسرة أرستقراطية ورث منصبا دينيا وسياسيا عظيم، تمثل هذا المنصب الديني في منصب الكاهن الأعظم لمعبد آرتميس، لكنه تنازل عنه لأخيه لأنه لا يلاءم ميوله ورغبته في الدين والسياسة ازدهر حسب رواية ديوجانس لايرتوس في عام 500 ق.م، أما عن وفاته فلا نجد تاريخا دقيقا لوفاته، غير أنه عاش ستون سنة ما يجعل وفاته في عام 475 ق.م<sup>1</sup> كتب هيرقليطس رسالة نثرية ضمنها آراءه الفلسفية، يقول يوسف كرم أنها مئة وثلاثون شذرة غير أن ما يميز هذه الشذرات، هو تعقيد أسلوبها وغموض معانيها إلى حد تكاد تستعصي معه على الأفهام، فأصبح هيرقليطس يلقب بالفيلسوف الغامض تارة، والمظلم تارة أخرى ويقال أنه تعتمد ذلك الغموض لأنه أراد أن تكون كتاباته موجهة للخاصة من أصحاب العقول وليس لعامة الناس.

#### الواحد عند هيرقليطس:

يختلف المؤرخون اختلفا شديدا في ما بينهم حول تفسير فلسفة هيرقليطس وانتمائها فقد صنفه أرسطو، من بين الطبيعيين الأوائل لسببين هما أنه ولد في أيونيا، ولأنه قال بالنار علة أولى لكل الأشياء، واتبع هذا التصنيف من المحدثين يوسف كرم وجون جاك جومبرز وغيرهم، في حين يذهب اتجاه آخر إلى القول أن قول هيرقليطس بالنار أصل الأشياء غير كافي لتصنيفه مع الطبيعيين الأوائل، "كونه متميزا عليهم، وأنه لم يتصف بالنظر العلمية التي يتميز بها أهل مالطية بل كان صوفيا من نوع فريد، كما أنه ربما لم يقصد بالنار تلك التي ندركها بالحواس، وأنها نار إلهية من نوع خاص."<sup>2</sup>

<sup>1</sup> فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة، ط2، السنة 2002، ص 75.

<sup>2</sup> برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية العهد القديم، دط، دس، ص 87.

بين هذا وذلك كان هيرقليطس يرى أن أصل الأشياء جميعا ليس إله ولا بشر مصطبغ بصبغة إلهية، بل هو مادة متعينة من ناحية الكيف والكم، تحوي داخلها كثرة من المتناقضات المصارعة حينا والمتلائمة حينا آخر، كانت مادة هيرقليطس تتمثل في النارونستشف ذلك من نص له يقول فيه: "هذا العالم هو واحد للجميع لم يخلقه إله أو بشر ولكنه كان منذ الأبد، وهو كائن وسوف يوجد إلى الأزل، إنه النار التي تشتعل بحسب وتجبوا بحسب."<sup>1</sup> فكانت بذلك نار هيرقليطس، سابقة في الوجد حتى قبل الآلهة، فهي الواحد الأبدي ولأزلي ومبدأ الأشياء، الذي صدرت منه جميع المخلوقات، فقرر بذلك أن الكون موجود قديم.

وليعلل هيرقليطس قوله بالنار كمبدأ أوجد للوجود، يستند على مبدأ الحركة، والتغير فيبدأ تحليله من أن النار هي من أشد العناصر قابلية للتبدل والتغير، فهي لا تظل كما هي من لحظة إلى أخرى، فتأخذ المادة على شكل وقود وتطرح مادة مماثلة على شكل دخان وبخار فتتحول بذلك النار الأولية إلى هواء، والهواء إلى ماء والماء إلى تراب، فيكون بذلك اتجاه النار الأولية من الأسفل إلى الأعلى في اتجاه تصاعدي، ثم يكمل تعليقه بتحول التراب إلى ماء، والماء إلى هواء والهواء يشتعل فيصبح نارا، فيتغير الاتجاه فيصبح تنازليا من أعلى إلى أسفل، وعلى هذا الاتجاه الصاعد والنازل تحدث كل التغيرات الموجودة في الكون فنجده يقول: "فهذه هي الصور التي تتحول إليه النار، أولا البحر ثم نصف البحر أرض ونصفه الآخر أعاصير، وعندما تعلقو النار على جميع الأشياء، فإنها سوف تحكم عليها وتدينها."<sup>2</sup> فأراد هيرقليطس بذلك التوحيد بين الإله والنار، لأنه يرى أن من وراء التغير والتبدل الظاهر لنا بالحواس وحدة وإتلاف ينبغي إدراكها.

<sup>1</sup> عزت قرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، المرجع السابق، ص 44.

<sup>2</sup> أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص 105.

يبني هيرقليطس نسقه الفلسفي على دعامتين أساسيتين هم الصيرورة، وصراع الأضداد حيث يرى أنه لا وجود لثبات فكل شي متغير ومتحول، فالأشياء تتغير من حين لآخر بل في الحين نفسه، فتكون مجودة وغير موجودة في نفس الوقت، فيتعاصر الوجود واللاوجود في نفس الوقت فيكون قيام الأشياء وانقضائها هو معنى الصيرورة ومن أشهر أقوله في هذا أننا لا ننزل إلى النهر مرتين.

وانطلاقاً من هذا يكون كل شيء في الوجود يحمل في داخله نقيضه، فيكون الصراع والنزاع بين المبدئين المتعارضين في شكل تناغم من التوترات المقلبة، فتصدر الأشياء في الوجود وتموت أشياء أخرى، لأن انعدام الصراع في شيء معين يعني انعدامه في الوجود فيقول "أليست النار تحي موت الهواء، والهواء يحي موت النار والماء يحي موت التراب والتراب يحي موت الماء، والحيوان يحي موت النبات ولإنسان يحي موت الاثنين، كما أن النهار يصبح ليلاً والليل نهاراً والآلهة الخالدون يصبحون بشراً زائليين، كما يصبح الزائلون خلدون، فالله هو النهار والليل والشتاء والصيف والحرب والسلام والشعب والجوع."<sup>1</sup>

كل الأشياء الموجودة تحل ذلك التناغم والتناظر والتلائم وتباعد في داخلها ثم يأتي من الواحد الكل ومن الكل الواحد الذي هو النار.

غير أن هذه النار التي هي عند هيرقليطس المبدأ الأوحده لجميع الأشياء، "لا ينبغي أن يفهم منها تلك النار الحسية فقط، بل هي نار روحية إلهية لطيفة رمز حقيقة الوجود، وأن النفس الإنسانية قبس منها تدير جسم الإنسان كما تدير النار العالم."<sup>2</sup>

بهذا يكون الواحد عند هيرقليطس هو النار، مبدأ لصدور كل الأشياء الموجودة في الطبيعة وهي اللإله العظم، وهي المنتشرة في جميع الكائنات الحية، وإليها تعود فكان ذلك قول منه بوحدة الوجود.

<sup>1</sup> يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص 20.

<sup>2</sup> زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتاب، القاهرة، ط2، السنة 1935، ص60.

انظمهيرقليطس بقوله أن النار هي الإله إلى أنكسمندريس وأنكسمانس اللذان لم يفرقا بين الإله والطبيعة بل اعتبرها هي الإله والإله هو الطبيعة، لذلك صنف من الفلاسفة القائلين بوحدة الوجود، بنما خالفهم في القول أن مبدأ الوجود لا يتغير ولا يتبدل من ناحية الكيف وذهب إلى القول أن المبدأ الأول يتغير بالكيف لا بالكم.

إن التغير والاختلاف الهيرقليطي فتح باب النقد عليه حيث يختلفوا المؤرخون في مفهوم النار عند هيرقليطس التي يخلط بينها وبين الإله وبينها وبين اللغوس في موضع آخر، ثم يعود فيوحد بين الإله والنار واللغوس، فعدت فلسفته متعارضة ومتناقضة.

كما أن قول هيرقليطس بالتغير المستمر للأشياء وأنه هو قانون الوجود، والاستقرار موت وعدم يؤدي إلى نتيجة واحدة هي إذا كان كل موجود يتغير باستمرار يمتنع وصفه بخصائص ثابتة وامتنع من الوجود والعلم به تبعا لذلك.

إن ارتكاز هيرقليطس على مبدأ صراع الأضداد والتغير جعلها ذات أهمية أكبر من النار الطبيعية التي اعتبرها الواحد الأول الذي تصدر عنه المتعددات.

### الفيثاغورية: pythagoricien

يطلق اسم الفيثاغورية نسبتا إلى مؤسس هذا الاتجاه وهو فيثاغورث والفيثاغوريين هم جماعة من المصلحين الدينيين، حيث يتفق البعض على أن الفيثاغورية لم تكن مدرسة فلسفية بقدر ما كانت نحلة دينية وخلقية، استمدت تشريعاتها من النحلة الأورفية وأخذوا منها فكرة تناسخ الأرواح وعجلة الميلاد، وضرورة تحرير النفس من عجلة الحياة واعتبروا أن التأمل العقلي للأشياء عن طريق العلم والفلسفة، يقدم عوناً كبيراً في تحرير النفس، فكان ظهور هذا الإتجاه أول من دعا إلى تطوير الفلسفة والعلم.

### فيثاغورس: Pythagoras (580-490 ق.م)

ننتقل من مدينة ماطة التي اشتهر فيها الطبيعيين الأوائل إلى مدية أخرى كانت منافسة لها في الجانب الفكري والاقتصادي، وهي ساموس مسقط رأس فيثاغورث الذي تتضارب الروايات حول مولده ووفاته، نظرا لطابع السرية الشديد الذي تميزت به الجماعة الفيثاغورية، إلا أن أغلب الروايات تتفق على أنه ولد في عام 580 ق.م، ولا يعرف تاريخ وفاته على وجه التحديد لكن بعض الروايات تقول أنه عاش تسعون عام ما يجعل تاريخ وفاته في عام 490 ق.م بالتقريب، رحل فيثاغورث من مدينته ساموس واتجه إلى الغرب نحو مدينة كروتونا على الساحل الجنوبي لإيطاليا، وذلك بعد غزو الفرس لمدينته، أسس في كروتونا جمعية فلسفية دينية لعبت دورات رئيسية في سياسة المدينة، لكن لم يلبث موطنوا كروتونا، أن انقلبوا على هذا الوافد الجديد لما تميز به من أفكار لم تتوافق مع المناخ الاجتماعي العام لمدينة كروتونا، وإلى نزعتهم الباطنية والارستقراطية والتي تحمل في باطنها تعاليم الديانة الأورفية السرية فاضطر فيثاغورث وأتباعه إلى الرحيل عنها والإقامة في ميتابنتيوم في شمال إيطاليا أين توفي.<sup>1</sup> كما نجد بعض الروايات تقول أن فيثاغورث قد زار مصر في صغره ودرس على يد كهنتها.

#### الواحد عند فيثاغورس:

تتفق بعض الروايات في أن فيثاغورس كان تلميذ أنكسمندريس، هذا ما يعني علم فيثاغورس بالاتجاه المادي لفلاسفة مالطية، ومما يؤكد ذلك رفضه للتفسيرات المادية في أصل الوجود على أساس، أن تحديد عنصر مادي وجدت منه الموجودة يجعل تلك الموجودات أسبق في الوجود من موجدتها الأصلي، ومن جهة ثانية إذا سلمنا بإرجاع كل الموجودات إلى مادة واحدة، فما الذي يجعلها متميزة عن بعضها البعض.

ابتعد فيثاغورس عن التفسير المادي، الذي يرجع الأشياء إلى المادة التي صنعت منها وركز اهتمامه على صور الأشياء، من خلال تأمله في الطبيعة وشغفه بالموسيقى، رأى

<sup>1</sup>مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي ج1، المرجع السابق، ص 149، 151.



أنه يمكن التعبير عن الأشياء تعبيراً رياضياً، لأنه لاحظ أن الأشياء تختلف عن بعضها في كل شيء إلا في صفة واحد تشملها جميعاً هي إمكانية عدها، مستندا في ذلك إلى فكرة جعلها قاعدة أساسية هي انعدام تصور كون بلا عدد، فانتهى بذلك إلى القول بأن الجوهر الأساسي الذي صدرت عنه الأشياء وإليه تعود هو العدد وأن الواحد الأول الذي صدر عنه التعدد هو العدد.

ولتعليل موقفه ينطلق فيثاغورس من الملاحظة العينية للأشياء، فرأى أن المطرقة حين تقع على السندان تحدث أصوات مختلفة بحسب ثقل المطرقة، وأن إخلاف الأنغام الموسيقية الصادرة عن الآلة الموسيقية، لا يرجع إلى المادة التي صنعت منها الآلة، وإنما يرجع الاختلاف إلى طول أو قصر أوتار الآلة، كانت هذه الملاحظات هي من ألهمت فكر فيثاغورس في تفسير حقيقة الأشياء، فمادام العدد هو الحقيقة المعقولة المفسرة لظاهرة الصوت المحسوس فيمكن أن يكون هو أيضاً الحقيقة المفسرة لجميع الأشياء سواء المحسوسة أو العقلية<sup>1</sup>.

انتهى فيثاغورس إلى أن الواحد الأول للأشياء هو العدد الذي يمكن أن نعبر عنه بشكل هندسي، لأن الأعداد عندهم لم تكن أرقاماً حسابية بل كانت أشكالاً وصوراً هندسية فالواحد الذي يسمه فيثاغورس "الموناد يمثل بالنقطة، والاثنين بمستقيم، والثلاثة بالمثلث ويتجلى الموناد باعتباره العدد واحد الذي يدل على الوحدة الأزلية وأساس الخلق ومصدر كل الموجودات ومصدر دوام الكون بحيث أن الموناد مبدأ الخط والخط لسطح مستوي وسطح لجسم ثلاثي الأبعاد، لذلك فإن الموناد هو المبدأ الأول ويحتوي من حيث الإمكان على كل شيء.<sup>2</sup> كان الرقم واحد إذن مصدر الأشياء لأنه يدل على الوحدة التي نتجت

<sup>1</sup> فاروق عبد المعطي، فيثاغورس فيلسوف علم الرياضيات، دار الكتاب العلمية، بيروت لبنان، ط1، السنة 1994، ص 26.

<sup>2</sup> جون ستروميير وبيتر ويستبروك، التناغم الإلهي حياة فيثاغورس وتعاليمه، ترجمة شوقي جلال، المركز القومي للترجمة القاهرة، ط1، السنة 2012، ص70.

منها كثرة الأشياء، وأن الرقم إثنان يمثل اللامحدود والكثرة التي تكون أساس لكثرة أعلى منها.

استنتج فيثاغورس هذه الفكرة من مبدأ الانسجام والتناغم الموجود في الكون، التي ترتبط أشد الارتباط بالعدد، فلانسجام يعبر عنه بعلاقة رقم من الأرقام برقم آخر، وبالمثل يقاس النظام بالأعداد، وأن تناغم الموسيقى إنما قائم على الأعداد.

"إن انتقال الموناد (الواحد) إلى الدياد (الثنائي) يمثل الخطوة الأولى في عملية الخلق بحيث أن الوحدة تتحول إلى ثنائي عن طريق الاستقطاب الكامن في داخلها، والتي تعني التباين والتضاد وعدم المساواة والقابلية للانقسام والتعدد والكثرة، إذ أنها تخرج من كمال وحدة الواحد، فالموناد يعبر عن الاعتدال، والثنائي يعبر عن النقص، والقابلية للانتهائي اللامحدود."<sup>1</sup>

اعتقد الفيثاغوريون أن الوحدة هي الأولى في الكون، وأن العدد الزوجي ينقسم إلى اثنين ومن ثم لا يمكن أن تكون له وحدة للثنائي وبالتالي يصبح لا متناه، والعدد الفردي لا يمكن أن ينقسم إلى ثنائي وهكذا يصبح المحدود واللامحدود المبدأين المطلقين للكون، فعندما يكون المحدود محدد يصبح شيء موجودا في العالم ويكون الثنائي هو مصدر الأضداد ومن ثم يبدأ عالم الأشياء.

وقد حدد الفيثاغوريون قائمة من عشرة أضداد يتألف منها العالم وهي المحدود واللامحدود الفردي والزوجي، الواحد والكثرة، اليمين واليسار، الذكر والأنثى السكون والحركة المستقيم والمنحني، النور والظلام، الخير والشر، المربع والمستطيل.

<sup>1</sup> جون ستروميروبييترويسيتبروك، التناغم الإلهي حياة فيثاغورس وتعاليمه، المرجع السابق، ص 71.

"كما قدس الفيثاغوريون العدد عشرة لأنه مجموع الأعداد الأربعة الأولي وجعلوه في قمة هرم الأعداد، ولأن العدد مصدر كل الأشياء المادية فهو كذلك مصدر الأشياء المعنوية والأخلاقية، فالعدالة عدد مربع لأنه حاصل ضرب عددين متساويين هما  $2 \times 2 = 4$ "<sup>1</sup> ولأن فيثاغورس أول من أطلق اسم محبة الحكمة على التفكير الفلسفي المجرد، فقد كان بذلك أول من خطى بالفلسفة خطوة جديدة نحو التفكير المجرد مبتعداً ولو قليلاً عن أوهام الأسطورة.

كان مفهوم الواحد عند فيثاغورس يعني جوهر الكون ومنتهاه، فالكون مركب من أعداد رياضية تركز كلها على الواحد، فالوحدة هي مبدأ كل شيء صدرت عنها الثنائية لا نهائية ومن الوحدة الكاملة والثنائية اللامتناهية صدرت الأعداد، ومن الأعداد النقاط ومن النقاط الخطوط ومن الخطوط المجسمات، ومن المجسمات الأجسام المحسوسة وعناصرها الأربعة الماء والهواء والنار والتراب..

فكان العدد واحد يمثل الوحدة وهي مبدأ كل الأشياء، وإذا أضفناه إلى غيره فإنه يكون الثنائي وعنه تصدر كل الأعداد، بحيث لا يمكن تصور عدد دون الواحد.

رغم هذا التطور في التجريد وفي التفكير الفلسفي، إلا أن الفيثاغورية كان لها سلبيات وانتقادات، أهمها أن الفلسفة الفيثاغورية قد غالت في التجرد بحيث لا يمكن تطبيق نظرية الأعداد في الواقع وجعلها مصدر الأشياء، وأن تطبيقها لا يمكن أن يفضي إلا إلى تصور حسابي عقيم وغير مجدي، وكما يقول هيغل ليس في الأعداد المجردة شيء يجعلها تعبر عن هذه الأفكار المجردة.

### الواحد في المدرسة الإيلية:

<sup>1</sup> زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص 35.

لم يخبو وهج الفلسفة الطبيعية بعد قيام الفلسفة الإيلية، وإنما استمر هذا التيار قويا في المدن المزدهرة، وظهر في مناهجها ومشكلتها، فكانت أفكار المادين والفيثاغوريين مجتمعة تظهر حين وتختفي حيناً آخر، إلا أن لمسة الإيلية كانت بارزة بحيث أنهم خرجوا عن التصور المادي الأوحد لصدور الكون الذي قال به الأيونيين، وذهبوا إلى القول أن أصل الأشياء كثرة متعددة، وأنه لا يمكن تصور وجود مادة تتحول إلى مادة أخرى فينتج من هذا التحول الكون، بل أن هناك مجموعة من المبادئ الأولية التي ينشأ من انضمامها وانفصالها جميع الظواهر المحسوسة في الطبيعة، ونقصد هنا أنبادقليس وديموقريطس.

اتفق الأيليين مع أسلافهم الأيونيين على ضرورة تفسير ظواهر الكون المختلفة فقلدوهم في موضوع مبدأ نشأة الكون وموجوداته، واختلفوا عنهم في المنهج والنتائج، فقدموا لنا نظرة فلسفية جديدة عن أصل الكون والموجودات وعن مفهوم الواحد والمتعدد.

تعد المدرسة الإيلية هي آخر المدارس الفلسفية اليونانية في الفترة قبل السقراطية غير أن المؤرخون يختلفون في نسبة هذه المدرسة إلى إكسنوفان، أو بارمنيدس فبعضهم يعتبر إكسنوفان هو المؤسس الحقيقي للمدرسة الإيلية، وبعضهم الآخر يعتبره واضع أسس المذهب الإيلي وأن بارمنيدس تلميذه هو من أسس هذه المدرسة، غير أن ما يهمنا هنا هو ما قدمته المدرسة الإيلية من تصورات حول مفهوم الواحد.

### إكسنوفان: Xnovan (580-478 ق.م)

تتفق أغلب الروايات على أن إكسنوفان، ولد في قولوفون إحدى مدن أيونيا في عام 580 ق.م، وبعد غزو الفرس لهذه المدينة عام 545 ق.م اضطر إكسنوفان إلى الرحيل عنها وظل متنقلا من مدينة إلى أخرى، إلى أن استقر في إيليا على الشاطئ الغربي من جنوب إيطاليا، توفي حوالي 478 ق.م.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس، المرجع السابق، ص 32.

كان إكسنوفان شاعرا متجولا يجوب بلاد اليونان، وقد بث في ثنيا أشعاره آراءه الفلسفية والدينية، حيث يعد مصلحا دينيا أكثر منه فيلسوف فقد هاجم معتقدات اليونان عن الآلهة منتقدا هزيود وهوميروس، والتصورات اليونانية التي تجسد الآلهة وتصورها على هيئة بشر ألف إكسنوفان كتاب "عن الطبيعة" ظم فيه آراءه الطبيعية وقصائد كثيرة لم تصلنا كلها.

### الواحد عند إكسنوفان:

بعد نقد إكسنوفان للعقائد اليونانية المتداولة في ذلك الوقت قدم البديل برجوعه إلى فكرة العالم الواحد في رعاية الإله الواحد، مشددا على أن هناك "إله واحد يعلو على الآلهة والبشر، وهو غير شبيها بالبشر في صورته ولا في عقله، فهو يرى ككل ويفكر ككل ويسمع ككل ويسيطر على الأشياء كلها بقوة عقله".<sup>1</sup> ولا يمكن لأي بشريا أن يرى الإله فكان أول يوناني دعا إلى التوحيد، في وسطا تعددت فيه الآلهة والأساطير.

كان إكسنوفان أول من قال بإله واحد خالق للكون، وأنه ليس كمثل أحد من البشر فهو سمعا كامل ونظرا كامل وعقل كامل وخير كامل، فكانت عبارات التنزيه الله واتصافه بأنه قديم وليس حادث زعزعتا للاعتقادات اليونانية السائدة، لم يجرأ أحد على البوح بها غير إكسنوفان.

وينطلق إكسنوفان في تبرير ما ادعاه لقومه الذين تجدرت فهم اعتقادات التعدد من أن الله قديم، لأن كل ما هو حادث فهو فاني بالضرورة، والفناء لا يناسب صفة الله وبالتالي لأبد أن يكون الله قديم، وهو ثابت غير متغير لأن كل تغير هو تغيرا إلى الأسوأ، وهذا ينتفي مع مقام الله، كما أن الشعب الأثيني يتصور الله بحسب حاله فالزنجي يجعله الله أسود الشعر أفضس الأنف، والترقيون يتصورونه ذهبي الشعر أزرق العينين، وعلى هذا فإن

<sup>1</sup>مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي ج1، المرجع السابق، ص 189.

الناس قد تصور الآلهة بصورة الإنسان، ونسب إليها أفعال الإنسان الدنيئة، وهذا ينتافي مع واجب التنزيه لله، ولأن الله كامل فهو أيضا واحد.

إن الآلهة ليس لها بديهة ولا نهاية، ولا تتغير من مكان إلى آخر على النحو الذي تصوره الأساطير اليونانية، "ذلك أن الآلهة لا يناسب مقامها أن تكون خاضعة للأشياء، كما أنها ليست في حاجة إلى أن تتخذ خادما، ولهذا فليس هناك إله أكبر تحته آلهة أو بجواره آلهة بل لا بد من وجود إله واحد."<sup>1</sup>

أن هذه الوحدة الإلهية لا تحتاج في نظر إكسوفان إلى أدلة حسية أو براهين تجريبية بل يدركها كل عقل مستقيم لأنها ظاهرة بالدليل النظري، ففوة الإله تتجلي في الوجود وعلى كل عقل سليم أن يدركها.

وحد إكسوفان بين الله والعالم فالعالم هو الله، لأن المتأمل في السموات الواسعة سوف يجد الواحد هو الله، ولأن الله ثابت من جهة عناصره وجوهره ولا يتغير فيه إلا الظواهر والصور، من هذا وصف تفكير إكسوفان بأنه وحدة وجود وليس تفكيرا وحاديا.

وصف إكسوفان العالم بأنه هو الإله الواحد فيقول: "إله واحد هو الأكبر وليس إله خارج عن العالم ولا فوقه بل كعقل مطلق يتحد بهذا العلم غير منفصل عنه ومدبرا له."<sup>2</sup> لهذا عدى إكسوفان من القائلين بوحدة الوجود، لأنه جمع بين العالم والطبيعة وتحدث عن الله بوصفه العالم، وعن العالم بوصفه الله ولم يفرق بينهما.

إن مفهوم الواحد عند إكسوفان يتجلى في الله الظاهر لنا من خلال تأملنا للعالم، كما يعني الواحد كذلك العالم باعتبار أن العالم والله شيء واحد، هذا ما جعل أرسطو يعتبره أول الفلاسفة الذين قالوا بالوحدة.

<sup>1</sup> عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، المرجع السابق، ص 268.

<sup>2</sup> محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، الناشر مكتبة وهبة، ط6، السنة 1982، ص229.

لم تسلم نظرة إكسوفان عن الله الواحد الممزوج بالطبيعة من النقد، حيث أن قوله بالوحدانية لم تكن توحيدا إلهيا خالصا، فقد كان يعتبر الله والعالم إله واحدا، ما جعل العلماء يعتبرونه ممن قالوا بوحدة الوجود وليس بوحداً لـ الله.

لم يستطع إكسوفان بعد هدم آلهة اليونان ومعتقداتهم، أن يحدد إله جديد يحل محل تعدد الآلهة التي كانت عند اليونان، بالإضافة إلى أنه عجز عن التحرر من فلسفة الطبيعيين فبقي متأثر بها مناديا أن الأشياء عالم واحد.

### بارمنيدس: Parménide (515-450 ق.م)

ولد بارمنيدس جنوب إيطاليا على الساحل الغربي، في مدينة إيليا عام 515 ق.م. ويقال أنه تتلمذ على يد إكسوفان، وتأثر بفكرة وحد الوجود، انتشرت أشعره في شكل أشعار جمعها في كتاب اسمه في الطبيعة لم تصلنا منه إلا شذرات قليلة، قسمه إلى قسمين الأول في الحقيقة أي الفلسفة، والثاني في الضن أي العالم الطبيعي، كما احتوى على مقدمة استهلالية يبرز فيها بارمنيدس أن قصيدته كانت من وحي الآلهة.<sup>1</sup>

كما يقل أنه تتلمذ على يد أحد الفيثاغوريين، وهو أمينيانس الذي كان من وجهاء قومه كما يشعا عنه، أنه في سياسة مدينته وضع قانون كان الإيلون يحلفون كل سنة بعدم تجوزه.

وتورد بعض الروايات ومنها محاورة بارمنيدس لأفلاطون، أنه وفد على أثينا مع زميله زينون وهو في سن الخامسة والستون والتقي بأفلاطون الذي كان عمره عشرون سنة توفي بارمنيدس حوالي عام 450 ق.م .

### الواحد عند بارمنيدس:

<sup>1</sup> يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص 37.

ينفق بعض المؤرخون على أن بارمنيدس هو أول فيلسوف ميتافيزيقي وجد على بلاد اليونان، لأنه رفض المذاهب السائدة في عصره لاعتمادها على الحواس والتجربة المباشرة ورأى أن المعرفة ألقه، هي المعرفة العقلية فيقول: " انظر بعقلك نظرا مستقيما للأشياء، لأنه لا يوجد سوى طريقين للمعرفة، أحدهما طريق الحق واليقين، والثاني عكس الأول أنه طريق اللايقين واللاحقيقة أي طرق الظن.<sup>1</sup> فطريق الظن إنما توصلنا إليه الحواس لأن الحواس تخدعنا، وتبين لنا العالم في تغيرا وفساد في حين أن الوجود الحقيقي ثابت غير متغيرة.

استنادا على ذلك نظر بارمنيدس إلى الوجود على أنه شيء مجرد، وليس الطبيعة نفسها ما جعله يضيفي على الوجود الصفات الأصلية، التي تجعل من هذا الوجود كالألوهية فخرج لنا برأيه عن أصل الوجود، وقرر أن الوجود موجود واللاوجود غير موجود ولا يمكن التفكير فيه ولم يفرق بين الوجود والآلهة، لأنه اعتبر الوجود هو الشيء الحقيقي الوحيد وما عداه عدم، ولا يمكن أن يفهم ولا يمكن التحدث عنه فكان "بارمنيدس هو أب العدم."<sup>2</sup> في مسألة اللاوجود، حيث يقول: "هناك طريقين للمعرفة يمكن التفكير فيهما، الأول أن الوجود موجود ولا يمكن أن يكون غير موجود وهو طريق اليقين، أما الثاني فإنه غير موجود ولا يجب أن يكون موجود فهو العدم."<sup>3</sup>

وليبرر بارمنيدس موقفه يقدم لنا مجموعة من الحجج العقلية، منها أن الموجود يستحيل أن يحدث، لأن ما يحدث إما أن يحدث عن الموجود وإما عن اللاموجود، فإذا حدث عن الموجود فيكون قد حدث عن ذاته فكأنه لم يحدث، وإذا حدث عن اللاموجود فإننا نكون في تناقض فلا يصدر من العدم إلى العدم.

<sup>1</sup>مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي ج1، المرجع السابق، ص 190.

<sup>2</sup>ميشلين سوافاج، بارمنيدس، ترجمة بشارة صارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، السنة 1981 ص 49.

<sup>3</sup>ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس، المرجع السابق، ص 39.



يوحد بارمنيدس بين اللاوجود والضرورة والأشياء المتغيرة، فيصل إلى أن العالم الحسي غير حقيقي وهو مجرد وهم، ومن ثم فإن المبدأ الأوحد للأشياء هو الوجود الغير المختلط باللاوجود الخالي من كل ضرورة، وبهذا نجده يخالف هرقليطس الذي يقول بالتغير والضرورة، فكان سعي طاليس لإيجاد الثابت وسط النقلة وحركة الأشياء.

وصف بارمنيدس الوجود بالوحدة لأنه لا يوجد شيء خارج الوجود كما وصفه بالثابت لأن كل تغير هو من الوجود إلى الوجود وبتالي فهو لا يتغير مطلقاً، كما اعتبر الزمان والمكان أوهام وظنون دخلت في اعتقادات البشر عن طريق الحواس كما قرر امتناع الحركة، لأن الحركة تستلزم مكان فارغ يتحرك فيه الشيء، والمكان الفارغ هو في الحقيقة اللافارغ وهو معدوم والمعدوم لا شيء.<sup>1</sup>

اعتبر بارمنيدس أن الوجود هو الواحد ولم يفرق بينه وبين الإله، ووصفه بصفات الوحدة والثبوت وعدم التغير، وهي صفات تخص الوجود والإله سواء بسواء، أم عن تحديد طبيعة هذا الإله بين كونه مادي، أو عقلي فذلك متوقف على مفهوم الوجود عند بارمنيدس.

إن الطريقة الجديدة التي اتخذها بارمنيدس، والتي تلغي دور الحواس في المعرفة وتمجد العقل قد فتحت عليه باب الانتقادات، ذلك أن فكرة بارمنيدس عن الوجود يكتنفها الغموض والعجز عن تفسير حياة وموت الكائنات، فهل الحياة هي انتقال من اللاموجود إلى الموجود، وهذا لا يصح عند بارمنيدس لأن بموجب القاعدة لا يصدر من العدم إلا العدم، ثم هل الموت هو انتقال من الوجود إلى اللاوجود وبتالي يصبح الوجود ناقصاً.

إن تبرير بارمنيدس عن قوله أن الوجود قديم وأبدي هو مجرد مراوغة، لأنه إن كان حادثاً إما أن يكون حادثاً عن نفسه، إما عن غيره وهذا محال لأنه لا يوجد شيء خارج الوجود وإذا كان حادثاً عن نفسه، فلما أحدثها في لحظة دون أخرى، وبتالي يجب أن يكون هناك

---

<sup>1</sup> عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، المرجع السابق، ص 269.

دافع سبب اختيار هذه اللحظة عوض الأخرى، ومعنى هذا وجود شيء خارج الوجود هو  
العدم الذي لا يمكن أن يكون علة ومعلولا في نفس الوقت.

### أنبادقليس: Ebadoclés (432-490 ق.م)

"ولد أنبادقليس في مدينة أجريجيننا على جزيرة صقلية في عام 490 ق.م في أسرة  
من أوسع أسر المدينة ثروة ونفوذاً، اشتهر بالفلسفة والطب والشعر والخطابة عرف على  
أنه رجل دين ادعى النبوة والإلهوية، تتلمذ على يد جورجياس الخطيب السفسطائي الشهير  
وفيثاغورس.<sup>1</sup> وقد كان الناس يذهبون إليه أينما حل، ويسألونه أن يهديهم طريق الصلاح  
ويكشف لهم الغيب ويسمعهم الكلمات التي تشفي من الأمراض.

ويورد القفطي في كتابه أن أنبادقليس هو "أول أساطين الحكمة من اليونانيين لأنه أخذ  
الحكمة من لقمان الحكيم بالشام.<sup>2</sup> كما يروى عنه أنه حكم بالنفي لدفاعه عن الديمقراطية  
ونصرت المستضعفين، فكان يوزع ماله على الفتيات الفقيرات ويسعى إلى تحقيق  
المساواة.

كان أنبادقليس فيلسوف شاعر وخطيب متجول في بلاد اليونان، كما يثبت عنه أنه زار  
مصر وبلاد الشرق القديم، هذا ما جعله يؤلف قصيدتين ضمنهما فلسفته كانت الأولى  
ذات طبعاً علمي سماها طبيعة الأشياء، والثانية ذات طبعاً صوفي سماها التطهير كان  
تأثير المدرسة الإيلية والفيثاغورثية وضاحاً فيهما.

<sup>1</sup> ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس، المرجع السابق، ص 34.

<sup>2</sup> علي بن يوسف القفطي، تاريخ الحكماء، نشر بمعهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية بفرانكفورت جمهورية ألمانيا  
الاتحادية، السنة 1999، ص 15.

اختلفت الروايات حول وفاته فقد رويت أساطير حول موته وأنه ألقى بنفسه في فوهة بركان فتضاربت الآراء حول تاريخ، وفاته فقيل أنه توفي في عام 432 ق.م وقيل 430 ق.م<sup>1</sup>

### الواحد عند أنبادقليس:

كان أنبادقليس من الأيلين المتأخرين الذين ابتعدوا عن التصور الأحادي لمصدر الوجود، وأقاموا فرضهم على تصور أصل الوجود المتعدد، حيث أن أنبادقليس لم يحاول رد الوجود إلى مادة واحدة كما فعل الطبيعيون الأوائل ولا إلى مبدأ عقلي مجرد كما فعل الإيليون الأوائل، بل قال بإتلاف العناصر الأربعة مجتمعة وهي الماء والهواء والنار وأضاف إليهم التراب، واعتبر أن هذه العناصر هي أصل الوجود، فكان أول من قال بالتراب كمبدأ يدخل في تكوين الوجود وأصله.

اعتبر أنبادقليس أن هذه العناصر الأربعة على السواء ليس بينها أول ولا ثاني، بل هي متساوية في الجوهرية والأزلية والأبدية، فلم ينشأ أحدها من الآخر، ولم يتغير أحدها إلى غيره لعدم إمكان ذلك وقد أطلق أنبادقليس على هذه العناصر مجتمعة اسم جذور الأشياء أما تسمية العناصر الأربعة فتعود إلى أرسطو، "وقد أله أنبادقليس عناصره وجعل لكل منها اسم إله يقابلها، فكان اسم زيوس الساطع يقابل عصر النار هيرا حاملة الحياة تقابل

<sup>1</sup>مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي ج1، المرجع السابق، ص 273.

عنصر التراب، وأيدونيوس يقابل عنصر الماء، ونستيس يقابل عنصر الماء كما أضفى عليها صفة الخلود فهي لا تفنى.<sup>1</sup>

ينطلق أنبادقليس من أن الأشياء ككل تبدأ وتكف عن الوجود لكن الجزئيات المادية التي تتكون منها غير مخلوقة وغير مستنفذة، فكانت هذه الفكرة هي المبدأ الأول عند أنبادقليس ولما كانت حركة المادة هي، إما انفصال العناصر أو اتصالها، بحيث أن اجتماع هذه العناصر وانفصالها يفرض على أنبادقليس أن هناك قوتين متعارضتين يسميهما الحب والكراهية أو التناغم والتنافر، فالحب هو الذي يؤدي إلى التناغم والتناسق ولإتحاد بين العناصر، والكراهية تؤدي إلى التنافر والتفكك والانحلال بينها حيث يقول: "إن هذه العناصر لا تتوقف أبدا عن التبدل المستمر، فتتحد في بعض الأحيان تحت تأثير المحبة حتى يصبح كل شيء واحد، وفي بعض الأحيان الأخرى تتحرك إلى الوجود ولا تطول حياتها طالما كانت طبيعتها أن تنمو واحدة بعد الكثرة، ثم يفصل الواحد ويتكون منه الكثير، ولكن مادام تبدلها المستمر لا ينقطع على الدوام فإنها تظل دائما لا تتغير دائرة مع دوران الوجود."<sup>2</sup> بهذا يكون التغير المستمر في عالمنا مرده التبادل المستمر للأشياء على أساس المحبة والكراهية بين هذه العناصر، فتارة ترجع الكثرة إلى الواحد والتي تتحدد فيها العناصر جميعا وتارة أخرى تنتقل الوحدة إلى كثرة فتصدر الأشياء عن الوحدة وتتعاقب الأدوار كل منها كما كان إلى ما لا نهاية.

اعتبر أنبادقليس أن العناصر الأربعة متساوية في الألوهية والقيمة والخلود، ولو أننا نجد أرسطو يقول أن أنبادقليس يقدم النار على غيرها من العناصر عندما يتحدث عن الأحياء وأنها هي الآلهة الحقه، وإلى جانب هذه العناصر آمن أنبادقليس "بوجود قوة أسمى هي الضرورة والقسم الأعظم الذي يتحكم في تناوب تأثير المحبة والكراهية على العناصر

<sup>1</sup> محمد فتحي عبد الله وجيهان شريف، الفلسفة اليونانية مدارسها وأعلامها، الجامعة العربية للنشر والتوزيع، دط، ص 156.

<sup>2</sup> مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي ج 1، المرجع السابق، ص 283.

الأربعة".<sup>1</sup> حيث أن الآلهة أقسمت على المحافظة على نظام الكون، وكما أن هذا القسم ينطبق على العناصر والمحبة والكراهية في انفصالها واتصالها، فإنه ينطبق أيضا على النفس الإنسانية، بأن تطرد من عالم الآلهة وتنزل في جسد الإنسان.

كان الواحد عند أنبادقليس يحوي كثرة متعددة أجملها في أربع عناصر طبيعية هي الماء والهواء والتراب، وبإجماع هذه العناصر تكون الوحدة التي تصدر عنها الكثرة، وبإفتراقها بعضها عن بعض تنحل كثرة الأشياء، وتعود المواد الأربعة إلى طبيعتها الأولى ويتم ذلك بواسطة تأثير المحبة، التي تألف بين العناصر والكراهية التي تنفر العناصر عن بعضها وهاتان القوتان تخضعان، إلى القسم الإلهي أو الضرورة، من هنا لم يكون مفهوم الواحد عند أنبادقليس يعني الفردانية والأحادية بل كان الواحد يعبر عن تعددا وكثرة العناصر.

يتهم أنبادقليس في أغلب الأحيان بالتلفيق كونه لم يبدع شيء جديد، وكونه استعرض مجموعة الآراء المتباينة، التي سبقه إليها أسلافه، وعمل على محاولة التوفيق، والتأليف بينها دون أن يقدم فكرا جديدا لم يسبقه إله فيلسوف متقدم أو متأخر عنه.

كما حاول التوفيق بين ثبات بارمنيدس وصيرورة هيرقليطس فألف بين العناصر الأربعة بواسطة حركة هيرقليطس، وفصل بينها بثبات بارمنيدس، فالتغير يطرأ على الجسام وصورها، لكن الذرة التي تتألف منها تلك الأجسام تبقى ثابتة ولا تفتنى.

كما أن تأليفه للعناصر الأربعة هي محاولة التوفيق بين الماديين الطبيعيين الأوائل أو المدرسة الأيونية، وبين الأيلين في مقدمتهم إكسنوفان وبارمنيدس.

ولأن أستاذه كان سفسطائي فقد أخذ عنه السفسطة، حينما افترض أن حركة المادة تكمن في اتصال العناصر أو انفصالها، والاتصال والانفصال ضدان مختلفان لا يمكن أن ينشأ عن قوة واحدة، ثم يقول بوجود قوتان متضادتين هما الحب والكراهية دون أن يحدد

---

<sup>1</sup> أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص 180.

طبيعتها أو منشأهما، وإذا اعتبرنا أنه قصد بالمحبة والكراهية أنهما إلهين، فيترتب عن هذا أنه اعتبر الإله تصوريا، ولم يقد الدلائل عن وجوده.

### ديموقريطس: Démocrite (460-361 ق.م)

ولد ديموقريطس في مدينة أديرا أحد المدن الواقعة شمال بحر إيجة في عام 460 ق.م، كان ديموقريطس ينتسب إلى أسرة أرستقراطية ثرية، أخذ نصيبه من الميراث بعد وفاة والده، ولأنه كان مولعا بالرحلات فقد أنفق كل ثروته في السفر، والتتقل إلى أشهر مدن العالم القديم المتحضرة، كانت أهم تلك الأسفار وأكثرها تأثيرا على حياته العلمية سفره إلى مصر، التي أقام فيها حوالي خمسة سنوات، فتعلم على يد كهنتها وعلماء واد النيل الرياضيات والهندسة ثم انتقل إلى إيران وبعدها إلى الهند.

كان ديموقريطس يعود إلى أثينا بعد رحلاتها طويلة، فلم يتعرف عليه أحد من سكانها غير أنه لم يمكث بها فقد كان مروره بها مرورا عاجل، كما أن فلسفته لم تحظى باهتمام الأثينيين إلا بعد مجيء أرسطو الذي تحدث عن آرائه بكل حماسة.<sup>1</sup>

عاد ديموقريطس ليستقر في مدينته أديرا ويؤسس فيها مدرسته الذرية ويستقر فيها إلى نهاية حياته توفي في عام 361 ق.م تاركا وراؤه إرث معرفيا كبير يذكر المؤرخ ديوجن لايرتوسقائمة طويلة منها اشتملت هذه القائمة على مؤلفات عديدة منها علوم الطبيعة والرياضيات والفلك والملاحة، والجغرافيا وتشريح، ووظائف الأعضاء، وعلم النفس والفلسفة، غير أن هذا الإرث فقد ولم يبقى منه إلا شذرات قليلة.<sup>2</sup>

### الواحد عند ديموقريطس:

<sup>1</sup> علي سامي النشار وزملاؤه، ديموقريطس فيلسوف الذرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، منطقة الإسكندرية، ط1 السنة 1972، ص 5.

<sup>2</sup> أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص 218.

تبدأ أفكار ديموقريطس والمدرسة الذرية بصفة عامة من الفكرة الجوهرية للمدرسة الإيلية التي تقول بالوحدة والثبات، وأن الخلاء منفصل عن المادة ثم دعموا موقفهم بالفكرة الفيثاغورية عن التعدد والكثرة، فالواحد ليس متصلاً فهو كثرة منفصلة عن بعضها رغم أنها تشكل الوحدة.

واستناد على ذلك يكون المبدأ الأول للوجود والذي صدرت عنه جميع المخلوقات عند ديموقريطس هو الذرة، التي هي ذلك الجزء الذي لا يتجزأ من المادة، تتميز بأعدادها اللانهائية، وصغر حجمها حيث يصعب إدراكها بالحواس، وباجتماعها وأتلافها تتكون المادة التي تتكون منها الأشياء.

يقول ديموقريطس واصفاً الذرة: "إن الوجود واحد وهو ينقسم إلى عدد غير متناه من الوحدات غير المتجانسة، والواحد منها هو الجوهر الفرد، وهذه الوحدات غير المتجانسة قديمة أزلية نظراً إلى أن الوجود لا يمكن أن يخرج من العدم الكلي المحض، فهي أبدية إذ الوجود لا ينتهي إلى العدم الكلي المحض."<sup>1</sup> بهذا تكون ذرة ديموقريطس قديمة أزلية تتركب منها الوجود، وهي غير منقسمة فهي اللانقسمة أي أنها أجسام صلبة جميعها من جوهر واحد.

غير أن ذرة ديموقريطس تحتاج إلى مكان لا نهائي في الخلاء حتى تتمكن من إحداث كل الأشياء في سلسلة من العوالم اللامتناهية، وبالتالي تصبح الذرات والمكان الخالي المبدئين الأصليين للوجود بدوران الذرات في المكان الخالي على شكل دوامة.

ومن خصائص هذه الذرات عند ديموقريطس أنها "تتشابه من حيث مادتها وعدم قبولها القسمة، وفيما عدى ذلك فهي تختلف عن بعضها البعض من حيث الشكل والوضع والترتيب، وأهم صفة للذرات هي الحركة الناتجة عن ذاتها فهي تتحرك من تلقاء نفسها

---

<sup>1</sup> يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص 50.

في جميع الاتجاهات.<sup>1</sup> فتولد المركبات المختلفة، يكون عند ديموقريطس عن طريق التصادم والاشتباكات بين بعضها البعض دون أي مؤثر خارجي تبتدئ به الحركة.

من هنا أعتبر ديموقريطس الذرات المادية هي الأساس الوحيد الذي يتكون منه كل شيء وإليه ترد كل الأشياء، فهو مذهب مادي بحث لم يستثني فيه تركيب النفس الإنسانية ولا الآلهة، لأن الكل عنده مركب من ذرات قديمة.

إن مفهوم الواحد عند ديموقريطس يتجلى بكل وضوح في الذرات الغير المنقسمة، التي يتألف منها الوجود عن طريق حركة هذه الذرات من ذاتها في الخلاء وبطريقة عشوائية وعند أصدامها ومنتسابها مع بعضها البعض تصدر الأشياء المادية.

من الانتقادات الموجهة إلى ديموقريطس، أنه يستحيل أن تكون هذه الذرات شيء ماديا، لأنها شديدة الصلابة لا تقبل الانقسام، وبالتالي لا يمكنها أن تتخلى عن صورتها الأصلية، فأقصى ما يمكن أن يحدثه اجتماع هذه الذرات في مكان ما هو كومة من المواد المتركمة بعضها فوق بعض.

ومن ناحية أخرى إن الطبيعة بما تشتمله من موجودات متنوعة وخصائص ثابتة لا يمكن أن تكون نتيجة ارتباط ذرات متشابهة، فلأجزاء المتشابهة لا يمكن أن تنتج لنا مركبات متباينة بل تبقى متشابهة في كل شيء وهذا ما تبطله الطبيعة بتنوع مجودتها.

كما أن قول ديموقريطس بالحركة العشوائية للذرات يترتب عليه القول بأن العالم خلق بالمصادفة، وهذا يتنافي مع الحقائق العلمية، فتكوين كائن مثل الإنسان من تلك الذرات عن طريق المصادفة هو تفسير غير عقلائي.

**أنكساغوراس: Anaxagore (500-428 ق.م)**

<sup>1</sup>مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي ج1، المرجع السابق، ص 302-303.



ولد أنكساغوراس في كلازوميني بالقرب من أزمير في آسيا الصغرى في سنة 500 ق.م في أسرة نبيلة شريفة، تلقى تعليمه في مدرسة أنكسمانس نزح إلى أثينا في سن الأربعون، وكون صداقة متينة مع بركليس السياسي العظيم، فكانا صديقان حميمان في تلك السنين التي قضاها معه، وبدخوله دخلت الفلسفة إلى أثينا لأول مرة، فكن طيلة ثلاثون سنة التي قضاها في أثينا قطب الحركة الفكرية.

لكن أعداؤه ما لبثوا أن عدوه خطرا على عقائد الشباب لما يرونه من الفرق بينه وبين فلسفات الفيثاغوريين وفلسفة أنبادقليس، كما اتهم بالإلحاد لأنه قال بأن الشمس قطعة ملتهبة من الحجر، وأن القمر مثل الأرض فيه حياة وأن كلهما ليس إله.<sup>1</sup>

بعد هذه الاتهامات الموجهة إلى أنكساغوراس، يختلف المؤرخون في مصيره فمنهم من قال أنه حكم وسجن وساعده بركليس في الخروج من السجن، ومنهم من قال أن بركليس حال بينه وبين متهميه ونصحه بمغادرة أثينا، ويرجح أغلبهم أنه توفي في نفس السنة التي ولد فيها أفلاطون أي حوالي 428 ق.م، يصنفه ديوجين ليريوس من أولئك الذين لم يؤلفوا سوى مؤلف واحد هو في الطبيعة ولم تبقى منه إلا شذرات قليلة.

#### الواحد عند أنكساغوراس:

أقام أنكساغوراس فلسفته على نفس الأساس، التي قامت عليها الفلسفة الذرية مع ديموقريطس ولقيبوس، فقد أنكر الحركة وقال بالثبات، وقال بعدم الانتقال والتحول من الوجود إلى اللاوجود، وأن المادة قديمة غير مخلوقة ولا تستنفذ، ورأى أن كل شي مكون من خليط من الأشياء السابقة الوجود، وأن عملية التكون والخلق تكون بإحدى العمليتين التحليل والتركيب، غير أنه لا يتفق مع الذريين في القول، بأن الأشياء تتركب من الذرات ومن العناصر الأربعة، بل يرى أن كل أنواع المادة كانت في البداية خليط في كتلة واحدة

<sup>1</sup>يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص 54-53.

وأن هذه الكتلة تمتد، إلى اللانهاية عبر المكان وكل أنواع المادة تختلط وتتفد كل منها في الأخرى، وعليه فإن عملية تشكل العالم إنما تتم عن طريق عدم الخلط بين هذه المكونة فتتكك، وتتحل أنواع المادة المتشابهة من المركب الكلي المختلط على نحو يجعل الجزئية المكونة للخشب مثلا تنفصل عن الخليط، وتتجمع معا لتكون الخشب وهكذا مع كل الموجودات.

وليبرر أنكساغوراس سبب عملية التحول من الخليط الكلي، والتي تجعل جزئيات المواد تتحل وتتجمع مع بعضها، وإذا كان أنبادقليس قد أرجع السبب في ذلك إلى الحب والكراهية، وأنهما القوتان الفاعلتان، والذريون يرونها الحركة العشوائية الكامنة في الذرات وسقوطها في الهواء، فإن أنكساغوراس ذهب إلى القول "أن القوة التي تدفع أجزاء المادة إلى الانفصال هي قوة العقل (النوس) فهو الذي يفيض على كل مادة ما يليق بها من الصور، بأن يركب موادها بالإلتام ويفيض عليها الشكل اللائق بها، فسائر الأشياء كانت جواهرها مختلطة ببعضها ومكثت بهذا الوصف حتى ميزها العقل عن بعضها أجناسا ورتب كل جنس في مرتبته."<sup>1</sup>

من خصائص هذا العقل الكلي عند أنكساغوراس أنه غير جسماني، وغير فيزيائي وهو الذي يسبب الحركة في الأشياء التي تتسبب في تشكل العالم، "وأن هذا العقل يتصف بثلاثة صفات أولها البساطة، وثانيها العلم وثالثها القدرة، وهذه الصفات يقتضي بعضها بعضا."<sup>2</sup> فكان بذلك أنكساغوراس أول يوناني يقول بهذا المبدأ، الذي يعد جديد في الفلسفة اليونانية في هذه المرحلة.

إن ما دفع بأنكساغوراس إلى القول بمبدأ العقل الكلي، هو ما رأى في الكون من تناسق وجمال وتنظيم، بحيث يستحيل أن يكون قد وجد بالصدفة بل لابد من وجود قوة مدبرة

<sup>1</sup> طاليس المليطي، تاريخ الفلسفة، ترجمة السيد عبد الله حسين، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، السنة 2008، ص 84.

<sup>2</sup> عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية ج1، المرجع السابق، ص 237.

عاقلة خطت لهذا الوجود بهذا الشكل، كما أن حركة الأشياء التي تسلك في سيرها سبلا مستقيمة مؤدية إلى غرض مقصود تؤكد على وجود تلك القوة العقلانية.

وصل أنكساغوراس من خلال تناسق المادة وحركتها، إلى وجود عقلا مدبر يعمل على التناسق بين أجزاء المادة،<sup>1</sup> غير أن أنكساغوراس لم يدل العقل عنده على قوة خلاقة بل نظر إلى دقة النظام البديع في الكون فستنتج أنه عقل منظم، وأن استخدامه لفكرة العقل إنما لبيان سبب الحركة من جهة، ووجود النظام في الكون من جهة أخرى، فكان العقل بمثابة علة غائية فاعلة، فهو يرى أن الكل منظم عن طريق العقل، أما الأشياء الجزئية فلا يقول أنها منظمة بل مركبة من أجل غاية.

أما عن الواحد عند أنكساغوراس، فقد رأى أن العقل الكلي هو الواحد الأول باعتبار وصفه قوة خالقة لهذا لكون، وقد عده سقراط من الموحدين وليس من الملحدين، حيث يقول: "إن أخذ على أنكساغوراس اتخاذ حكمة الباري الممثلة في نظام الكون برهانا على وجوده، إذ لو اتخذ خيريته التي نشعر بجذبها إيانا نحو الخير في دواخل نفوسنا برهانا على ذلك الوجود لكان أقرب إلى الصواب، لأن ما ندرکه في داخل نفوسنا أثبت وجودا وأقوى يقينا مما نحسه بحواسنا."<sup>2</sup>

تصور أنكساغوراس العقل الكلي هو الإله الموجد والمنظم للأشياء في العالم، وبذلك يكون مفهوم الواحد عنده هو العقل الكلي، الذي تصدر عنه الكثرة التي يعمل هو نفسه على تنظيمها.

إن من الانتقادات الموجهة إلى أنكساغوراس هو أنه كان يلجأ إلى التفسيرات الطبيعية، وأنه لم يلجأ إلى العقل إلا في حالة التعذر المادي والآلي للأشياء، كما كانت رواياته عن العقل الكلي مضطربة، فكانت تلمح تارة إلى العقل باعتباره منظما ومدبرا وتارة

<sup>1</sup> زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص 59.

<sup>2</sup> محمد غالب، الفلسفة الإغريقية، المرجع السابق، ص 122-123.

أخرى تذهب تلميحاته إلى أنه عقل خالق، ثم يعود فيتناقض في التفسير المادي والعقلي للأشياء.

لذلك رماه أفلاطون بالتناقض، إذ يقرر في كتابه أن الفاعل المؤثر في جميع الحركات هو العقل الكلي، ثم يسند في موضع آخر الحركات إلى علل طبيعية محضة، وبتالي فهو لا يلجأ إلى العقل إلى حينما تغيب العلة الطبيعية.

### السفسطائيون: Sophistes

شكّلت المرحلة السفسطائية حلقة مهمة في تاريخ الفكر الفلسفي اليوناني، وتاريخ الفكر الإنساني بصفة عامة، فإذا كانت المرحلة الأولى من الفكر الفلسفي قد اهتمت بتفسير أصل العالم والوجود وصيرورة الطبيعة المشاهدة، فإن مرحلة السفسطائيون تنقل ذلك الاهتمام من الطبيعة إلى وضع الإنسان في الطبيعة وينتقل التفكير إلى ذات الإنسان.

كانت فترة السفسطائيون تمثل ثورة على كل المعتقدات الدينية والفكرية القديمة فشتاحت بلاد اليونان موجة من العقلانية الشكية في كل ما هو موروث، وولد عصر جديد هو عصر التفكير السلبي، والنقد الهدام لكل شيء، فقد قوضت الديمقراطية مؤسسات الدولة الأرستقراطية، وقوض العلم الالتزام الديني، وحدث نقد ورفض للأخلاقيات والعادات التقليدية كلها، واعتبر كل قيد كانت تشكله العادات أو القانون أو الأخلاقيات موضع استياء باعتباره قيدياً غير مرغوب فيه على دوافع الإنسان الطبيعية، وبتالي فإن كل ما تبقى هو الشهوة والهوى وإرادة الإنسان الفردية.<sup>1</sup>

لم يكن السفسطائيون فلاسفة بالمعنى التام لهذه الكلمة، كما لم يكونوا أصحاب مدرسة مثل الإيليين أو الفيثاغوريين بل كانوا مجموعة من المعلمين منتشرين في بلاد اليونان

<sup>1</sup>ولترستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص 98.

تميزوا بالنازعة العلمية والقدرة على تعليم أي موضوع مهما كان، عندما تكون هناك حاجة شعبية لتعلمه، واستنادا على ذلك لم تكن لهم أي محاولة في تفسير أصل الكون أو طابع الحقيقة المطلقة.

كان غرض السفسطائيون هو تعليم اليونانيين كيف يكونوا مواطنين صالحين لممارسة السياسة، لأن الاشتغال بها شكل الشغل الشاغل للعقل اليوناني في هذه المرحلة التي سادت فيها الديمقراطية، فكانت الحاجة إلى البلاغة والخطابة والقدرة على الإقناع والجدل من أهم حاجيات الإنسان الأثيني حتى يتمكن من مواجهة أي مسألة قد تعترضه، إما بفكرة صحيحة أو بالتلاعب بالألفاظ لإفحام السائل، فكنوا بذلك من مؤسسي علم البلاغة.

كما كان اسم سوفيست يدل على المعلم في أي فرع كان من العلوم والصناعات بوجه عام وعلى معلم البيان بوجه خاص، غير أن هذا المعنى أصبح مقبولا في عصر سقراط وأفلاطون، لأن السفسطائيون كانوا مغالطين ومجادلين ومتاجررين بالعلم، وهذا ما لم يستسغه سقراط.

كان السفسطائيون يفاخرون بتأييد القول ونقيضه على السواء بإرادي الحجج والبراهين في مختلف المسائل، فكان همهم البحث عن وسائل الإقناع والتأثير الخطابي لا البحث عن الحقيقة والمعرفة الصحيحة، فاستعملوا الألفاظ ودلالاتها والقضايا وأنوعها والحجج وشروطها والمغالطة وأساليبها، فليس مهم أن تكون لديهم معرفة بموضوع ما لكي يدلوا بإجابة مرضية.

### بروتاغوراس: Protagoras (500-410 ق.م)

يعد بروتاغوراس أشهر السفسطائيون وأقدمهم عهدا فقد ولد في مدينة أديرا بين حوالي 500 ق.م و480 ق.م، كان معلما خطيبا متجول في أنحاء إيطاليا الجنوبية يلقي فيها الخطب البليغة، ثم قدم إلى اليونان وستقر فيها لكنه لم يلبث حتى اتهمه اليونانيون

بالإلحاد بعد تأليفه كتاب تحدث فيه عن الآلهة فكانت العبارة التي استهل بها مقدمة هذا الكتاب هي أما بالنسبة للآلهة فإنني عاجز عن القول إن كانت موجودة أم لا، فإن أموراً كثيرة تحول بيني وبين هذا العالم أخصها غموض المسألة وقصر الحياة"، هذا ما جعل اليونانيين يثرون عليه وعلى كتابه، فكان على بروتاغوراس أن يهرب من أثينا متجهاً إلى صقلية لكن غرق في طريقه حول عام 410 ق.م.<sup>1</sup>

### الواحد عند بروتاغوراس:

يؤسس بروتاغوراس فلسفته على فكرة رئيسية ينطلق منها في بناء نسقه الفلسفي حيث يرى أن الإنسان مقياس كل شيء ما هو موجوداً منها، فيكون موجوداً ومعياراً ما ليس موجوداً فلا يكون موجوداً، بحيث يعني لفظ الإنسان في فلسفته الفرد وليس الإنسان بالمعنى النوعي، واستناداً على ذلك فإن الأفراد يختلفون سناً وتكويناً ولما كانت الأشياء تختلف وتتغير، فإن الإحساسات تتعدد بالضرورة فما يقرره فرداً ما قد يتأفر مع ما يقرره فرداً آخر، فالعقل يمثل الجانب الكلي الذي يشترك فيه كل الأفراد، والإحساس هو الجانب الجزئي في الإنسان، وبالتالي لا وجود لحقيقة واحدة بل كل ما يوجد هو انطباعات حسية تختلف من إنسان إلى آخر، فما يبدو صادقاً بنسبة لي فهو صادق، وما يبدو صادقاً بنسبة لك فهو صادق .

على هذا الأساس قرر بروتاغوراس، أنه لا توجد حقيقة موضوعية أو مستقل عن ذات الفرد، وكل ما يبدو للفرد على أنه حقيقي هو حقيقي بالنسبة لذلك الفرد، فالحقيقة تختلف باختلاف الانطباعات الحسية التي تختلف من فرد إلى آخر.

<sup>1</sup>ولترستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص 101.

انتهى بروتاغوراس إلى أن الخطأ غير موجود بل يستحيل وجوده فكل ما يره الإنسان صواب فهو صواب، ذلك أن المعلومات التي تنقلها لنا الحواسلا تكون صحيحة عند الجميع، وأن كل إنسان تنقل له حواسه إحساسات تختلف عما تنقله حواس إنسان ثاني وبالتالي لا يمكن الإعتماد على الأحاسيس لإدراك وجود شيء حقيقي خارج الوجود.

لم يكن مفهوم الواحد عند بروتاغوراس واضحا، فهو الإنسان الفرد بكل مكوناته تارة والعقل كمعيار وحيد للحقيقة الموضوعية تارة أخرى.

تعرض السفسطائيون عامة وبروتاغوراس خاصة لانتقادات شديدة من طرف رواد الفكر اليوناني وعلى رأسهم سقراط وأفلاطون كونهم أشاعوا الرذيلة وأفسدوا عقول الشباب الأثيني وأضاعوا الأخلاق وأشاعوا الفساد.

أن المبدأ الذي ينطلق منه بروتاغوراس والذي يجعل فيه الإنسان هو مقياس الحقيقة يفتح الباب واسع أمام تعدد الحقائق، واختلافها بل تصل إلى حد التناقض، فيصبح الشيء موجود وغير موجود في نفس الوقت، لذلك شاع عليهم التلاعب بالألفاظ واستخدام اللفظ ونقيضه في نفس المسألة.

إن إهمال بروتاغوراس ونقده لكل التراث الأسطوري، الذي يتحدث عن عالم الآلهة واكتفائه باعتناق اللأدرية إتجه معتقدات وآلهة الأولمب، جعل الشعب الأثيني يثور عليه ويرفض أفكاره، فكان قوله هذا سبب في نفيه وموته بعدها، لأن الآلهة غضبت عليه كما اعتقد اليونانيون.

### سقراط: Socrate (470-400 ق.م)

ولد سقراط في أثينا عام 470 ق.م من أب حاذق في صناعة التماثيل وأمقابلة التحق في شبابه بصفوف الجيش فشارك في حربين ضد الفرس وأظهر شجاعة وإقدام لفتت إليه الأنظار، لما بلغ الخمسين من عمره تزوج وأنجب ثلاثة صبيان شاع عن زوجته

سوء معاملتها له، غير أنه يقبل إسائها بالصبر والحلم فكان يقول واصفا زوجته أنها مثل السماء عندما ترعد سرعان ما تبكي، كونت تجربته في الزوج موقفا صاح به في شباب أئنا تزوج يا بني فإن وفقت في زوجك عشت سعيدا، وإذا لم توفق أصبحت فيلسوفا.<sup>1</sup>

بدأ سقراط ثقافته بدراسة الدين الإغريقي، ثم أعقب ذلك بدراسة الرياضيات، والفلسفة التي كان يعتبرها رسالته في الحياة، حيث كان يذهب إلى القول أنه يسمع صوتا سماويا ينهاه عن الأفعال والأقوال الشريرة دون أن يأمره بأي فعل أو قول، كان تأثير المذاهب السابقة عليه وضحا خاصة المذهب الإيلي وزينون خاصة، لأنه كان معجبا بطريقته في الجدل والحوار، كما كان على صلة بزعماء السفستائيون أمثال بروتاغوراس وجورجياس وغيرهم حتى عده أريستوفان سفستائي مثلهم، فأفاد منهم من الناحية العقلية حتى كون لنفسه منهجا خاص به، إلا أنه كان يأخذا عنهم المعارف الصحيحة ويرفض شكوكهم ودعائهم" غير أن هذه الصلة سرعنا انقلبت إلى عدا حين زاول مهنة الفلسفة ووجد جوها ملبداة بالسحب الكثيفة التي نشرها في أبحاثها السفستائيون، بإعلانهم أن الحقيقة المطلقة غير موجودة، وبإفسادهم الشباب الأثيني فما كن من سقراط إلا أن عمل على دحض حججهم فطلع على الأثينيين يخوض معهم فيما كان يثيروه السفستائيون، من مسائل أدبية وأخلاقية واجتماعية والأثينيون مقبلين عليه معجبين بحديثه البسيط البليغ معا".<sup>2</sup>

بلغ سقراط أوج شهرته في سن السبعون، غير أن شهرته هذه أثارت بعض المدعين فتوجه برسالة، إلى القضاء الأثيني يتهمون فيها سقراط بتهم عديدة كان أهمها أنه كافر بالآلهة القومية الأثينية، وأن له معبوداته الخاصة التي اصطنعها لنفسه، والتهمة الثانية أنه مفسد لعقول الشباب، وكان من بين الذين اتهموه مليتوس وأوطيفرون، الذي يمثل عامة الشعب اليوناني والعارف بالمسائل الإلهية، حيث نجد نص صريح لسقراط مخاطبا

<sup>1</sup>مصطفى غالب، سقراط، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط1، السنة 1991، ص 11.

<sup>2</sup>محمد غالب، الفلسفة الإغريقية، المرجع السابق، ص 136-137.



فيه أوطيفرون:" أما إن كنت أنت نفسك، وأنت العالم بهذه المسائل الإلهية تتفق مع العامة على هذا، فلن يكون لنا فيما يبدو إلا أن نحني رؤوسنا نحن أيضا.<sup>1</sup>

فكان الخلاف إذن بين التصور الديني السقراطي وبين الديانات الشعبية بصفة عامة وتعبير أدق كان الخلاف في طبيعة الآلهة، فسقراط نفي الصفات الإنسانية التي ينسبها العامة للآلهة على أنها تسرق وتزني وغيرها من الأفعال المشينة، والتي نسبها لها هزيود وهوميروس، لذلك دعى إلى رفض الشعر والشعراء داخل مدرسته ورأى أن تلك الأفعال لا تليق بالآلهة، بينما أوظفرونكان مثل العامة يصدق كل الرواية التي تروي عن تشبه الإله بالبشرولأن الدين كان شأن الدولة، فإن هذا الخلاف أدى إلى تصادم مع السلطة السياسية.

وقف سقراط أمام هيئة المحكمة ليدافع عن نفسه ويرد على هذه التهم المنسوبة إليه مدعم قوله بحجج حاول من خلالها أن ينهى الأثينيين عن ارتكاب الظلم في حقه وأكد لهم أنه لم يكن يوما، إلا ذلك الأثيني المخلص المؤمن برسالة إلهية، وأنه أراد إصلاح أحوال الأثينيين وحثه على الفضيلة والتواضع والأخلاق الحسنة، غير أن القضاء أدانته وحكم عليه بالموت توفي سقراط في حوالي عام 400 ق.م

كان سقراط يخوض مجادلات ومحاورات اشتهرت عنه وجعلت لفلسفته وشخصيته الطابع الإنساني العميق، ولعل أهم المصادر والشهادات التي تثبت حصافته ستة مصادر قديمة تختلف قوة وضعفا، ونقدا وارتياب، باختلاف أصحابها ومنزلتهم العلمية وهي مسرحية السحاب لأرستوفان، والمحاورات لأفلاطون، والمذكرات لأكسينوفان، وما بقي من شذرات كتبها أرسطو عن سقراط، وشذرات من مخلفات فيدون، وإيشين تلميذ أفلاطون والروايات

---

<sup>1</sup> عزت قرني، أفلاطون، محاكمة سقراط ومحاورات أوطيفرون، الدفاع، أفريطون، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة، ط2، السنة 2001، ص 19-20.

التي عثر عليها الباحثون في مؤلفات فرفيوس والأبيقوريون"<sup>1</sup>، بينما سقراط لم يدون أي شيء عن فلسفته وآراءه ماجعل البعض يذهب إلى القول أن سقراط شخصية خيالية من صنع أفلاطون.

### الواحد عند سقراط:

بعدما كان البحث عند الطبيعيين موجها إلى أصل الكون والطبيعة والبحث عن الأسباب الأولى التي نشأ منها العالم، فصنف ذلك على أنه البدايات الأولى للتفلسف اليوناني، غير أن السفسطائيون لم يلبثوا حتى هدموا البحث الموضوعي بشكوكهم وأحلو مكانه البحث الذاتي وتخذوه أساسا يشيدون عليه الأخلاق والعلوم فاضطربت نظرية الأخلاق وشوهت، فكان مجيء سقراط ليعيد الأخلاق والفضيلة في المجتمع الأثينيفجده ينطلق من نفس الأسس التي اتخذها السفسطائيون ليبنى عليها الحقائق ويصل إلى مضادة لنتائجهم.

كما اختلفت فلسفة سقراط عن فلسفة أوائل الطبيعيين والمتأخرين، في أنها عزفت عن البحث في ما وراء الطبيعة، والبحث عن أصل الأشياء وهبطت إلى الأرض لتتهم بالإنسان وبأخلاقه وبنفسه، وهنا نجد مقولة شيشرون الشهيرة في أن سقراط أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض ليؤكد، أن اهتمام سقراط كان الإنسان فلم يضع نظرية تامة في خلق العالم ولو أنه يقول دائما بوجود قوة عاقلة تدخلت في تكوين المخلوقات، وأن ما يحدث في الكون والحياة الإنسانية، إنما يحدث بتدبير ونظام وعناية إلهية.

استفاد سقراط من فن الخطابة السفسطائي واصطنع لنفسه منهج سماه منهج التهكم والتوليد، فكان يقول عن نفسه إذا كانت أمي قابلة تولد النساء، فأنا أولد أفكار الرجال فكان يبدأ مجادله على أساس أنه لا يعرف شيئا وأنه ليس حكيما ولكنه محب للحكمة

<sup>1</sup> عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، المرجع السابق، ص 588.

فكثيرا ما قال "إني أعرف شيئا واحد وهو أنني لا أعرف شيئا"<sup>1</sup>، فكان ينتقل مع محاوره من البحث السلبي إلى البحث الإيجابي يسأله، كما يسأل الجاهل المتعطش إلى المعرفة ليقدم له محاوره إجابات يخيل له أنها صحيحة، ثم يعيد عليه طرح الأسئلة انطلاقا من إجابته ليوقعه في حيرة وارتباك وينكشف له جهله بحقائق الأمور، ثم ينتهي سقراط بالبحث والاستدلال إلى تقرير الفكرة العامة عن العدالة والسعادة والحقيقة وغيرها.

اهتم سقراط بالأخلاق وفحص طبيعة الفضيلة، فرأى أن الفضيلة نابعة من المعرفة والعقل وحسن التمييز، فالفعل النابع من الإدراك يتناقض مع نفسه، والفعل الذي يكون عن إدراك لا بد أن ينتهي إلى غاية خيرة، واستنادا على ذلك، فليس هناك شرا يقع مع الإدراك ولا يقع خير من غير إدراك، فالمعرفة الناقصة تنزل بالإنسان إلى أعماق الرذائل، والمعرفة الكاملة ترتفع بالإنسان إلى الفضيلة والخير والسعادة.

وبما أن الفضائل متعددة، فإن الطريق إليه واحد هو طريق الإدراك العقلي الذي هو فعل الخير، وبذلك يكون تجاه الإدراك العقلي واحد مهما كان مصوبا إلى أي موضوع من مواضيع الفضيلة، التي كان يحاول سقراط الوصول من خلالها إلى السعادة والتي نهايتها تسمو فوق الحواس، ويرتفع إلى مصاف الألهة.

كما كان له تصورا مخالف عن السفسطائيون، عن الحقيقة التي رأوها هم داخل كل إنسان في قولهم أن الإنسان معيار كل شيء، غير أن سقراط رأى أن الحقيقة واحدة خارجة عن ذات الإنسان، فالحقيقة عنده "مثل نجم يضيء من بعيد لا نرى منه سوى شعاعا واحد يبعثه إلينا من أحد جوانبه."<sup>2</sup>

أما عن موقفه من النفس الإنسانية، فقد كان يرى أنها خالدة ولا تنتهي بموت الإنسان فنجدده يقول: "أما وقد اتضح في جلاء أن الروح خالدة فليس من الشر نجاة أو خلاص إلا

<sup>1</sup> زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص 108.

<sup>2</sup> حامد ظاهر، محاورات سقراط، إهداءات جامعة القاهرة، دط، السنة 2003، ص 160.

بالحصول على الفضيلة السامية والحكمة العالية، لأن الروح لا تستصحب معها شيئاً في ارتفاعها إلى العالم الأدنى.<sup>1</sup>

ولأن أفلاطون كان ناقماً على اليونانيين في ما ذهبوا إليه من القول بتعدد الآلهة ووصفها بصفات البشر الذميمة، فإن سقراط اعتقد بوجود الإله ذو العقل السامي المسؤول عن نظام الكون، وفي نفس الوقت مبدع الإنسان، وأن للإنسان علاقة خاصة بالإله ويظهر ذلك من خلال دفاعه عن إيمانه بالآلهة أمام محكمة أثينا قائلاً إن الملحد غاية الإلحاد الذي قال بأن الشمس قطعة من حجر، وأن القمر مصنوعاً من تراب هو أنكساغوراس ولست أنا، وذكر الأثينيين بالرسالة التي تلقها من كهنة معبد دلفي وأمن بها وعمل بمقتضاها طول حياته السابقة، وأنه من المستحيل على رجل اعتقد طول حياته في أشياء إلهية، أن لا يؤمن في نفس الوقت بأن هناك إله وأشباه الآلهة، فقد كان سقراط يعتقد بأنه يحمل رسالة سماوية، وأن الإله قد أقامه مؤدباً عمومياً مجاناً يرتضي الفقراء ويرغب عن متاع الدنيا ليؤدي هذه الرسالة.<sup>2</sup>

وعندما نطق القضاء بحكم الإعدام قال يستحيل على الرجل الصالح أن يصاب بسوء في حياته، ولا بعد موته فلن تهمله الآلهة لأنه كان يعتقد بوجود الآلهة وأن لها تأثير حتى بعد الموت.

وفي الخطبة التي ألقها مودعا تلاميذه قال: "لقد أزفت ساعة الرحيل وسينصرف كل منا إلى سبيله فأنا إلى الموت، وأنتم إلى الحياة والإله وحده أعلم بأيهم هو الخير."<sup>3</sup> فكان يعتقد أن الإله هو وحده من يحدد ويعلم الخير.

<sup>1</sup> زكي نجيب محمود، محاورات أفلاطون، مهرجان القراءة للجميع مكتبة الأسرة، القاهرة، دط، السنة 2005، ص 262.

<sup>2</sup> زكي نجيب محمود، أفلاطون محاوره الدفاع، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، دط، السنة 1973 ص 61.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 77.

كان سقراط يدعو تلميذه ومنكري الألوهية إلى النظر في المخلوقات الحية ذات الإحساس ليقنعهم أنها لم تكن وليدة المصادفة البحة، أو المادة، وإنما يدل تركيبها على أنها من نتاج العقل المدبر المنظم، ويكفي في نظر سقراط التأمل والنظر في جسم الإنسان البشري لكي نرى كيف نظمت أعضائه بطريقة تتح لهم بوظائفهم خير قيام، ليثبت بذلك أنه موضع عناية إلهية سامية، وبذلك كانت العناية الإلهية دليل على وجود الآلهة.

كان مفهوم الواحد عند سقراط يتجسد في ذلك الإله الواحد الخالق المنظم لهذا العالم والذي تظهر عنايته في الإنسان المتجه إليه عن طريق إدراكه العقلي لحقائق الأشياء المفضية إلى العمل الخيري، هذه الخيرية التي ستسير بالإنسان إلى التحقيق الفضيلة، وإن تعددت الفضائل واختلفت، فإن العناية الإلهية سوف توجه الإنسان الفاضل إلى الخير، الذي بواسطته تتحقق سعادة الإنسان فيترك الدنيا، وملذاتها ويرنو إلى لقاء الآلهة، وبذلك كان تصور الواحد عند سقراط لا يخرج عن الإله الواحد صاحب العقل السامي.

إن من أهم الانتقادات التي وجهت إلى سقراط هي تهمته التي قدمها مليتوس ممثلاً جماعة الشعراء، والتي تضمنت كفراً بالآلهة القومية وأن له معبوداته الخاصة حيث تبين أن سقراط لم ينفك تماماً عن التصورات الدينية، التي أثرت في تفكير فلاسفة اليونان والتي تعتبر عقيدة تعدد الآلهة من أقوها وأكثرها شيوعاً بين الفلاسفة باستثناء إكسنوفان الواحدي، وهنا يكمن تناقض سقراط فإن لفظ الإله الواحد كما استخدمه في محاوره الدفاع وأوقريطون لا يدل على توحيد سقراط ذلك أنه يستخدم لفظ الإله والآلهة بغير اكتراث فقد ذكر أن حاكم أعلى للكون على خلاف مع الآلهة الصغرى، وفي نفس الوقت اعتقد في الآلهة الشعبية المتعددة.

وبتالي سقراط لم يلغي الوثنية والإيمان بتعدد الآلهة، وأن كل جهده كان منصب في تقويم الأخلاق التي أفسدها السفسطائيون، من خلال مخاطبة عقول الشباب بواسطة تراتيب

منطقية، في حين كانت الأسطورة تخاطب القلوب والوجدان عن طريق الرمز والأحداث الجذابة.

نستخلص مما سبق ذكره أن مفهوم الواحد ارتبط بتصورات مختلفة ومتعددة انحصرت هذه التصورات في البدايات الأولى للتفكير في أصل الوجود، أو المبدأ الأول الذي يقف وراء الظواهر، كما رأينا في الأساطير والديانات الشرقية القديمة والتي كانت رغم ما تحمله من طابع أسطوري خرافي في نمط تفكيرها ومعتقداتها، التي قامت على كثرة الآلهة وتنوعها، لم يمنعها ذلك من الوصول إلى تصور، حول الواحد الأول الذي يجمع بين الطابع المادي والثيولوجي، ويظهر ذلك في كبير الآلهة وأعلاها شأنًا، والخالق الأكبر لكل شيء مثل أنو عند البابليين وغيره من كبار الآلهة عند المصريين والصينيين والهنود والتي توصلت إلى تصور مادي للأصل الوجود حيث رده البابليون والمصريون إلى مصدر واحد هو الماء الأول الذي عنه صدرت كل المتعددات، بل إن المصريين تجاوزوا هذا القول إلى تصور مجرد للواحد مع أخناتون، الذي قال بإله واحد حي مبدع خالق لكل شيء، وتوالت التصورات مع الصينيين والهنود والفارسيين.

كان تصور مفهوم الواحد حبيس تصورات ميثولوجية غيبية قائمة على البحث عن مبدأ أول للوجود من أجل تقديسه، والإيمان به لا فهمه وتحديده، بحيث لم تكن تميزه عن الوجود.

ثم انتقلنا بعد ذلك إلى الفلاسفة اليونان الطبيعيين الذين كان المبدأ الأول والسبب الذي يقف وراء الأشياء شغلهم الشاغل منذ البداية، فأدركوا وجود مبدأ واحد يمثل مصدر للكثرة فجعلوه مبدأ ماديا في المرحلة الأولى من تفكيرهم، ثم أصبح مبدأ روحيا في المرحلة اللاحقة، فقد نقلوه من المستوى الأسطوري والديني القائم على الإيمان به، الذي كان سائد في الحضارات الشرقية إلى المستوى العلمي والفلسفي.

حيث اهتم الفلاسفة الطبيعيين والفيثاغورثيين بمفهوم الواحد، في بحثهم للأصل الأول للوجود وتوصلوا إلى أنه مبدأ ماديا واحدا متميزا عن غيره من الأشياء المتعددة التي تنشأ عنه واستطاعوا التخلص من الطابع الأسطوري، ومحاولة إضفاء الطابع العلمي والفلسفي الذي يبرر نشأة الأشياء بطريقة آلية عن الجوهر الأول.

ثم انتقلنا بعد ذلك إلى الفلسفة السفسطائية والسقراطية، والتي قامت على الفصل بين الأول الذي هو الواحد كمبدأ عقلي مجرد، والثاني الذي هو المتعدد كمبدأ حسي مادي حيث يرد إليهم الفضل في تجاوز التصورات المادية لمفهوم الواحد، التي كانت عند الطبيعيين، فكان هذا التصور لمفهوم الواحد ذو طابع فلسفي في جوهره رغم المعتقدات الدينية الوثنية القائمة على تعدد الآلهة في بلاد اليونان، فكان تحرر نسبي لمفهوم الواحد من الطابع المادي.

## الفصل الثاني:

الواحد وعلاقته بالمتعدد عند أهم أقطاب الفلسفة

اليونانية.

المبحث الأول: الواحد وعلاقته بالمتعدد عند أفلاطون.

المبحث الثاني: الواحد وعلاقته بالمتعدد عند أرسطو.

المبحث الثالث: الواحد في المدارس المتأخرة.



المبحث الأول: الواحد وعلاقته بالمتعدد عند أفلاطون.

تمهيد:

انتهينا في الفصل السابق من تحديد مفهوم الواحد عند الفلاسفة السابقين على أفلاطون وعرفنا من خلاله اختلاف وجهات نظرهم، واختلاطها أحيانا وتباعدها أحيانا أخرى، فبعدها كان الاهتمام منصبا في معرفة أنواع الآلهة المتعدد والتقرب إليها بالقرابين في البداية، انتقل اهتمام الإنسان الأثيني إلى محاولة تفسير الظواهر الطبيعية والأشياء الكامنة ورائها تفسيراً ثيولوجياً كانت نتيجته، أن الآلهة هي من يقف وراء كل الحوادث لينتقل بعدها التفكير اليوناني إلى الاهتمام بالإنسان كذات فاعلة في هذا العالم بعدما كان جزء من أجزاء الطبيعة كغيره من باقي المخلوقات ويصبح كائناً مركباً من عنصرين متميزين هما الجسد والنفوس، بحيث احتلت هذه الأخيرة مركز النشاط العقلي والأخلاقي فكان الاهتمام بالفضيلة والإنسان الفاضل.

ولأن العلوم والمعارف تنتقل عن طريق التواتر والتأثير والتأثر، فقد انتقل هذا التفكير إلى أفلاطون وورثه عن سابقه من الفلاسفة اليونانيين فنجدته يميل إلى الطبيعيين تارة وإلى المثاليين تارة أخرى، ويقف موقف وسط في الثالثة فيجمع بين آراء هؤلاء وبين آراء أولئك فينظمها ويجعلها أكثر اتساقاً مضيفاً إليها طابعه الخاص، ليكون من خلالها نسق فلسفياً متكامل محصناً من الانتقادات.

كان فكر أفلاطون وفلسفته منشغلان دائماً بالسماء وما يدور فيها فلم يهتم اهتماماً كبيراً بمشاعر الإنسان واهتمامات الكائن الإنساني الفرد في حياته الدنيا، بل تركز اهتمام فلسفته في فكرة الإله، حيث أن محور فلسفة الوجود عنده هو مثال الخير وأعماله في هذا العالم ونظريته في المعرفة هي المعرفة اليقينية الآتية من المثل، كما لم يسلم مثاله الأخلاقي والسياسي والجمالي وحتى المنطقي من عملية المشاركة العليا لمثال الخير، من

هنا يصبح ذلك الطابع الأفلاطوني واضح المعالم محددًا بما سمي لديه بنظرية المثل التي تمثل المحور الذي يرتكز عليه نسقه الفلسفي، حيث أنه يعود دائمًا إليها في تفسير نظرياته المختلفة هذا ما يوضح مدى ارتباط نظرية المثل بمختلف تصوراته في الألوهية والأخلاق والمعرفة ...

### أفلاطون: Platon (427-347 ق.م)

يتفق معظم المؤرخون على أن أفلاطون "هو" أريستو كليس"، وأما تسمية أفلاطون فهي كنيته ومعناها ذو الجبهة العريضة.<sup>1</sup> حيث نجد الكثير من الباحثين يعتبرون أن كلمة أفلاطون ليست اسم هذا الحكيم، وإنما اسمه الحقيقي "أريستوكليس"، أما كلمة "بلاطون" التي نطقها العرب "أفلاطون" فمعناها العريض وهنا تختلف روايات المؤرخين فمنهم من قصد بالعرض هو حجم جبينه النادر ومنهم من ردها إلى كتيه المكتزين بطريقة غير عادية ونجد أصل التسمية هذه في الكثير من المراجع.

ولد أفلاطون في مدينة أثينا بالقرب من إيجنيا نحو سنة 427 ق.م<sup>2</sup>، لأسرة أرستقراطية عريقة الأصل في أثينا سواء من جهة والده أو من جهة والدته، فأبوه أرسطون ينحدر من صلب قدورس آخر ملوك أثينا الأقدمين، والذي حقق النصر لشعبه على الدوريين وهزمهم في القرن الحادي عشر قبل الميلاد، أما أسرة والدته فترجع إلى صولون أول مشرع للقوانين وأحد الحكماء السبعة<sup>3</sup> فأمه كانت فريقتيونة أخت خرمس و بنت أخي أقرطياس اللذان كان أعضاء في الحكومة الأقلية أو الأوليغاركية التي كانت تحكم أثينا، فكان أفلاطون يعتز بنسبه وكثيرا ما يذكره في محاوراته.

<sup>1</sup> فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة، ط1، السنة 2002 ص 193.

<sup>2</sup> جونا ثان رى، وج.أو. أرمسون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل وآخرون رجعها وأشرف عليها زكي نجيب محمود، دار القلم، بيروت لبنان، ط1، السنة 2013، ص53.

<sup>3</sup> أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، دار المعارف، القاهرة، ط4، دس، ص10.

تعلم أفلاطون كأحسن ما يتعلم أبناء طبقتة، فتعلم القراءة والكتابة وحفظ الشعر اليوناني "فكان معجب بأشعر هوميروس فنظم في الشعر التمثيلي، ثم أقبل بشغف على مختلف العلوم فكان مولعا بالحساب والهندسة والموسيقى وأظهر ميله للرياضيات فقد تتلمذ على يد أقراتيلوس أحد أتباع هيرقليطس.<sup>1</sup> وتأثر بالفيثاغوريين وبتعاليم بارمنيدس وطلع على كتب الفلاسفة، تعلم الغناء والعزف على القيثارة ومارس الألعاب الرياضية ونبغ في ميادين العلوم المختلفة، تعلم فنون الفروسية وحارب في ثلاث معارك نال خلالها جائزة الشجاعة، كما كتب في صباه الكثير من الأشعار الفاكهية والغزلية وألف مأساة ورباعية تمثلت في أربع مسرحيات ثلاثة منها مأس والرابعة هجائية وكانت تمثل مجتمعه في أعياد الإله ديونيسوس في أثينا.

غير أن روايات المؤرخون تقول أن أفلاطون حينما أقبل على سقراط فوجده يذم الشعر والشعراء انقطع منذ ذلك الحين إلى الفلسفة، ويورد القفطي في كتابه أخبار الحكماء "كان أفلاطون في القديم يميل إلى الشعر وأخذ منه بحظ متوافر ثم حضر مجلس سقراط فرآه يذم الشعر وأهله فتركه عند ذلك أفلاطون، ثم انتقل إلى فيثاغورس في الأشياء المعقولة."<sup>2</sup> لذلك كانت النزعة الشعرية حاضرة في الصورة الفنية للمحاورات التي تعبر عن أصالة وبالغت أفلاطون في شعره.

تميزت المرحلة التي ولد فيها أفلاطون بالصراعات العسكرية والحربية فقد كانت أثينا محاصرة من طرف اسبرطة برا وبحر بعد حربا دامت قرابة ثلاثين سنة كان عمر أفلاطون في ذلك الوقت لا يتعدى الثالثة والعشرون، وكان دون شك يعرف ما ينطوي عليه الحدث من معنا، فكان هذا العصر هو بداية نهاية أمجاد أثينا التي سيطرت على العالم اليوناني قرابة خمسين سنة السابقة خاصة سياسيا وثقافيا،"وفي سنة 432 ق.م

<sup>1</sup> يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 89.

<sup>2</sup> احمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، المرجع السابق، ص 12.

اندلعت حروب البيلوبونيز الشهيرة مع اسبرطة والتي انتهت بالهزيمة الكاملة لأثينا سنة 404 ق.م والفترة السلمية التي كانت قبل اندلاع حروب البيلوبونيز هي ألمع فترات أثينا تحت حكم حاكمها الذكي بيريكليز ، الذي شيد وبنىكل ما تتجمل به أثينا حتى يومنا.<sup>1</sup> ثم وقعت أثينا بعد نهاية حروب البيلوبونيز في حكم الثلاثين طاغية الذين كان من بينهم خرميدس وكريتياس أحد أقارب أفلاطون.

تأثر أفلاطون في صباه بالمذاهب الدينية المليئة بالسحر، وفي سن العشرين تعرف على أستاذه سقراط وكان ذلك سنة 408 ق.م حينها كان سن سقراط في الثالثة والستين فاستولت شخصية سقراط على مشاعر أفلاطون، فغيرت مساره الفكري بتتبعه مسار أستاذه لمدة ثمانية سنوات كان فيها الأستاذ متخذا تلميذه رفيقا يعلمه العقل التفكيرى والمنطق والنظم الأخلاقية.<sup>2</sup>

أعجب أفلاطون بفضل سقراط ولازمه وما كاد يبلغ الثالثة والعشرين حتى أراد نفر من أهله وأصدقائه أن يقلدوه أعمالا في السياسة لكنه رفضها وفضل الانتظار أملا في تغير الأوضاع السياسية، لأنه كان يرى في النظام القائم أنه ظالم وغير عادل فقد ألقى القبض على أعز أصدقائه وأستاذه لا لشيء فقط لأنه يعارض نظاما كان يراه غير عادل، وفي المقابل لم يستطع النظام المثبت من طرف الثلاثين طاغية أن يستمر إلا لأشهر قليلة بعد أن يتمكن تراسيبول من تثبيت الدستور القديم، فكان سقراط أول ضحايا الحكام الذين اتهموه بالزندقة وإفساد عقول الشباب.

ويذكر أفلاطون بعد ذلك كيف رغب بعد سقوط حكومة الثلاثين طاغية عن المشاركة في السياسة والحياة العامة "لولا أن عمل بعض الحكام على تقديم سقراط صديقي وصاحبى

<sup>1</sup> عزت قرني، تاريخ الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، مرجع سابق، ص 145.

<sup>2</sup> محمد غالب، الفلسفة الإغريقية، مرجع سابق، ص 253.

إلى المحكمة باتهام من أفضع الاتهامات، وأبعدها عن الانطباق على سقراط، إذ حوكم بتهمة الإلحاد وحكم عليه بالموت ونفذ الحكم فيه.<sup>1</sup>

لم يكن الحال في أثينا أحسن من غيرها من المدن فجميعها في الفساد سواء، لذلك فهو يقول: "لن يخلص الجنس البشري من متاعبه، إلا بأن يستولي المشتغلون اشتغالا حقيقيا بالفلسفة على السلطان السياسي، أو بأن يصبح أصحاب السلطان في المدن فلاسفة حقيقيين."<sup>2</sup>

لما حكم بالإعدام على الأستاذ حزن التلميذ على إعدامه حزنا عظيما فلم يجد بدا في أن يغادر أثينا إلى ميغاري، وأقام بها عند أحد زملائه المحبين لسقراط مدة من الزمن، ثم ارتحل إلى مصر، ثم غادرها بعد ذلك إلى آسيا الصغرى وفي سنة 390 ق.م كانت سنة تناهز الأربعين عام سافر إلى إيطاليا وفيها عرف الفيثاغورثيين وشغف بالمذهب الفيثاغورثي، "وفي أثناء سفره إلى إيطاليا مر على صقلية وسيراكوز وهناك انعقدت صداقة بينه وبين ديون شقيق زوجة دينيس الطاغية الذي أزعجته صراحة أفلاطون فلم يتردد في اعتباره رفيقا وباعه بأبخس الأثمان، لكن أحد من زملائه افتداه بمبلغ من المال وبعد أن استرد حريته عاد إلى بلاده وأسس بها مدرسة فلسفية في حدائق أكديموسوأخذ يدرس بها مذهب سقراط الممزوج بأفكاره الخاصة، ولم يدم هذا العصر طويل بل ارتحل من أثينا إلى سيراكوز حين مات طاغيته وخلفه ابنه الشاب دينيس الذي قابله بالحفاوة لكن لم يلبث أن غضب عليه ذلك أن أفلاطون استمال ديون فنفاه ثم أراد أن ينكل بأفلاطون لكنه تمكن من الهرب وعاد إلى أثينا، ثم رجع إلى صقلية مرة أخرى في مهمة سياسية وفي محاولة لإصلاح العلائق بين دينيس طاغية سيراكوز وبين ديون صديقه لكنه فشل في ذلك وحاول الطاغية قتله لكنه نجى على يد أحد أصدقائه الفيثاغورثيين

<sup>1</sup>أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، المرجع السابق، ص 14.

<sup>2</sup>المرجع نفسه، ص 14.

ومنذ ذلك التاريخ خصص نفسه للفلسفة إلى أن توفي سنة 347 ق.م عن عمرا يناهز الثمانين.<sup>1</sup>

حاول أفلاطون طيلة حياته أن يخدم سياسة بلده وإرساء قواعد العدالة فيها فركز اهتمامه على أخلاق الحاكم الذي جعل له أفلاطون شروطا أهمها الحكمة، لكن الأوضاع المتعفنة لسياسة بلده لم تمكنه من تحقيق مبتغاة فسلطة الطغاة ونفوذهم وتلاعبهم بالدساتير شكل عائق كبير في وصول الرجل الأفلاطوني الحكيم إلى السلطة.

كما أن النكسة التي تعرض لها من طرف صديقه "وتلميذه المتكامل ذلك الذي رأى فيه الفيلسوف الملك الممكن القادر على بناء دولة العدالة كان قد أعطى مشهدا عن الفشل السياسي ومات اغتيالاً من طرف تلميذا آخر له.<sup>2</sup> ونقصد هنا كل من ديون ودينيس.

#### مصنفاته:

يجمع أغلب المؤرخون والفلاسفة على تصنيف مؤلفات أفلاطون إلى ثلاثة مصنفات متبعين في ذلك مراحل حياة الرجل فتكون المصنفات الأولى شبابية، والثانية في مرحلة الكهولة، والثالثة في مرحلة الشيخوخة، فعدد مصنفاته يتراوح بين خمسة وأسته وثلاثين كتابا حسب المؤرخين وصلت إلينا كاملة تتفاوت قصرا وطولا منها محاورات ومنها رسائل.

1\_ محاورات الشباب أو مصنفات الشباب، وتسمى بالسقراطية لأن منها ما هو دفاع عن سقراط واحتجاج على إعدامه وبيان لأرائه، ومنها ما هو مثال للمنهج السقراطي الجدلي فضلا على أنها لا تتناول غير المسائل الأخلاقية والبيانية وأهمها احتجاج سقراط على

<sup>1</sup> جونا ثان رى، وج.أو. أرمسون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سابق، ص53.

<sup>2</sup> غاستون مير، أفلاطون، ترجمة بشاره صارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، السنة 1980 ص21.

أهل أثينا، ومنها الدفاع وأقريطون، وأطيفرون، وهيبياس الأصغر، وهيبياس الأكبر وخارميدس ولافيس، وليسيز، وبروتاغراس، والمقالة الأولى في الجمهورية عن العدالة...

"في أقريطون يذكر ما عرضه التلميذ على أستاذه من محاولة الفرار وما كان من جواب سقراط، أطيفرون يصف فيها موقف سقراط من الدين، وفي هيبياس الأصغر بحث في علاقة العلم بالعمل، وهيبياس الأكبر بحث في معنى الجمال، وخارميدس ولها ثلاثة حدود هي الاعتدال في العمل، وعمل ما هو خاص بالإنسان كإنسان وعلم الخير والشر ولافيس في معنى الشجاعة، وليسيز في معنى الصداقة، وبروتوغوراس في السفسطائي ما هو وما الفائدة من تعلمه وهل يمكن تعليم السياسة والفضيلة، وهل الفضيلة واحدة أو كثرة."<sup>1</sup>

ويشير المؤرخون إلى أن هذه الفترة أي فترة المصنفات الشبابية تمتد من قبل إعدام سقراط إلى انتهاء رحلته إلى سراقوسة وقبل تأسيس الأكاديمية عندما كان في الأربعينيات من عمره

2\_ محاورات الكهولة، ويحددها المؤرخون منذ عودته من سفره إلى ايطالية الجنوبية وتأسيس الأكاديمية حيث تبدو الأفكار الفيثاغورثيين واضحة في هذه المرحلة وأهمها المأدبة في الحب الإلهي وهي وصف لحفلة فاخرة اجتمع فيها عدد كبير من الدعويين وجلسوا للطعام والشرب، وأخذ سقراط يشرح أسطورة الحب وأظهر أن أسمى أنواع الحب هو الحب الروحي.

---

<sup>1</sup>قالنتر، أفلاطون تصوره لإله واحد ونظرة المسلمين لفلسفته، ترجمة إبراهيم خورشيد وآخرون، دار الكتاب اللبناني بيروت لبنان، ط1، السنة 1982، ص38\_39.

وفيدون ويتحدث فيه عن ما وقع بين سقراط وأصحابه يوم إعدامه في حديثهم عن مصير النفس بعد الموت"وتشتمل هذه المرحلة أيضا على مينيكسينوس، وفورعياس، ومينون والمقالات التسعة الباقية من الجمهورية وفيدروس وبارمنيدس وتيتياتوس.<sup>1</sup>

غير أن ما يميز هذه الفترة هو اهتمامه بالمسائل المنطقية والميتافيزيقية بصورة خاصة وجفاف مصنفاته بالقياس إلى سابقتها.

3\_ محاورات الشيخوخة وأهم كتل هذه المجموعة السفسطائي، والسياسي وطيْمُوس وأقريطياس وفيلابوس والقوانين، وهو أكثر اعتمادا على الجدل الدقيق وأشد جفافا، هذه المحاورات تتغلب عليها العناية بالمسائل المنطقية وأصول العلم حيث حرص فيه على تمحيص آراء السياسة ويبدو ذلك جليا في القوانين حيث جاء هذا الكتاب الأخير في اثني عشرة مقالة، وتتضمن تشريعا دينيا ومدنيا وجنائيا وهو الكتاب الذي خلى من شخص سقراط وتناول فيه المسائل الفلسفية القديمة وأضاف مسائل حديثة وفي محاوره بارمنيدس يعرض أفلاطون للانتقادات التي يمكن أن توجه لنظرية المثل، ومحاوره السفسطائي وفيها يناقش قضايا الوجود، والسياسي يناقش فيها قضايا فلسفة الحكم ومعنى الدولة، وفي فيليبوس يعود إلى مناقشة النفس وربما بين ذلك وبين الألوهية كذلك.<sup>2</sup>

من هنا فإن محاورات أفلاطون هي نوعا خاص من أنواع الكتابة حيث نجد فيها فنون ثلاثة مؤلفة بمقادير متفاوتة وهي الدراما والمناقشة والشرح المرسل.

### الواحد ونظرية المثل:

تشكل نظرية المثل عصب الفلسفة الأفلاطونية برمتها، فلا يذكر أفلاطون إلا ومعه نظريته عن المثل، وذلك نظرا لما تحتويه من أفكار فلسفية عبر بها عن آرائه في

<sup>1</sup> حسام الألوسي، الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، المرجع السابق، ص 222.

<sup>2</sup> يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص 93\_94.



مختلف المجالات المعرفية، ومن جهة ثانية لأن المثل هي حجر الأساس الذي يبني عليه أفلاطون جميع نظرياته ويرجع إليها في كل تنظير.

المثل Idea\_Idée هي صورة الشيء الذي يمثل صفاته والقالب أو النموذج الذي يقرر على مثله أو الجزئي الذي يذكر لإيضاح القاعدة وإيصالها إلى فهم المتعلم.<sup>1</sup> فالمثل هي تلك الفكرة الكلية لكل نوع من الأشياء في العالم المحسوس سواء كان شيئاً مادياً أم معنوياً

كما أشار هيدجر إلى كلمة "المثل أو الفكرة على أنها تأتي من المظهر الذي يظهر بيه الموجود وهي بذلك تتيح له أن يظهر أو يوجد على الصورة التي يبدو بها.<sup>2</sup> فالمثل هو النموذج الذي ينسج على منواله، كأن نقول أن الابن على مثال أبيه أو أن الصورة على مثال الأصل، فالمثال يمكن أن يكون شيء وحدا لكن الأشياء التي تحاكيه تتعدد ويخرج من نموذج واحد آلف الصور فمثال الإنسان مثلاً هو تلك الفكرة الكلية التي تلخص الصفات المشتركة بين جميع البشر في هذا العالم، لكن فكرة الإنسان هذه غير موجودة في العالم المحسوس بل كل ما يوجد هو أفراد يمثلون الأنا والأنت، ذلك أن فرض أفلاطون قائم على أن هذه المثل (الإنسان) وغيرها إنما توجد في عالم مفارق أطلق عليه عالم المعقولات في مقابل عالم المحسوسات.

"ميز أفلاطون بين عالمنا المحسوس هذا وبين ذلك العالم المعقول فأصبح العالم لديه عالمين، عالم مفارق هو عالم المثل وهو العالم الذي توجد فيه حقائق كل ما في العالم المحسوس، وعالم محسوس هو عالمنا الأرضي هذا الذي اعتبره أفلاطون مجرد ظل

<sup>1</sup> جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، السنة 1973، ص335.

<sup>2</sup> مارتن هيدجر، ماهية الحقيقة، ترجمة عبد الغفار مكاي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، دط، السنة 1977 ص312.

للعالم المعقول، واعتبر كل ما فيه من أشياء وكائنات إذا ما قيست بحقائقها في ذلك العالم المفارق عالم المثل.<sup>1</sup>

فرق أفلاطون بين نوعين من الوجود وجود مادي محسوس ووجود نظريا معقول "وكلا الوجوديين يتصف بصفات تتناقض مع صفات الآخر، ولذا فإن عرضا لصفات احدهما تؤدي إلى استنتاج صفات الوجود الآخر."<sup>2</sup> وأن الموجود حقيقة هو الجزئي فالفرس موجودة أما ماهية الفروسية فلا وجود لها.

يوجد في عالم المثل مثال لكل شيء، بل وللكيفيات أيضا وللعلاقات وللأفعال وللموجودات الطبيعية والمنتجات الفنية وتوجد مثل للأشياء القيمة والحسنة وللأشياء الرديئة والتي لا قيمة لها فالمثل عالم أزليا ثابتا قائم بذاته ولا يمكن إدراكه إلا بالفكر في هذا الوجود الخالص المستقل تقيم المثل فهو لم يوجد عبثا ولا صدفة.

وفي محارته الشهيرة فيدون يؤكد أفلاطون أن عالم الحق هو عالم المثل الخارج عن حدود الزمان والمكان، وليس عالم الحسيات الواقع في نطاقهما حيث أننا ندرك الجزئيات الواقعة في عالم الحس إدراكا نسبيا بواسطة الحواس الخمسة، ولكننا ندرك في الوقت نفسه أن هذه الجزئيات إن هي إلا رسوم سقيمة أو أشباح باهتة للمثل المطلقة التي ندركها بواسطة العقل فنذكر مثلا المساواة المطلقة والجمال والخير والصالح والقدااسة المطلقة ونحن لا نجد لها نظير حيا في عالم الحس ... إن النفس لم تستمد من عالم الحسيات بل كانت تدرك قبل أن تولد، فلزم عن ذلك أن النفس كانت توجد قبل حلولها في الجسد لدى حدوث

<sup>1</sup>مصطفى النشار، مدخل جديد إلى الفلسفة، دار أنباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، السنة 1998، ص53.

<sup>2</sup>هاني محمد رشاد، الوجود واللاوجود في جدل أفلاطون، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، السنة

2008، ص 55.

الولادة، وأنها كانت تلم بالمثل السابقة الذكر إماما تاما قبل ذلك الحدوث فكانت المعرفة بأدق معانيها تذكر.<sup>1</sup>

اعتقد أفلاطون بوجود عالم المثل منذ الأزل فلا يمكن أن نحدد بدايته لا بزمن ولا بمكان لأنه عالم الحقائق المطلقة مصدر الكليات الكاملة، وأن النفس كانت تسكونه ولما ارتكبت الخطيئة تمت معاقبتها بسجنها في البدن وهي في حياتها الأرضية تتذكر ما كانت تعيشه في عالم المثل.

### أمثولة الكهف:

يشرح أفلاطون فكرته عن المثل بأمثولة الكهف في بداية الكتاب السابع من الجمهورية حيث أن ملخص هذه الأمثولة هو "أن عالم الحس وعالم المثل والعالم الرياضي المتوسط بينهما مثله مثل كهف ممره طويل مفتوح باتجاه النور، وفيه أناس وجدوا منذ طفولتهم داخله وقيدت سيقانهم وأعناقهم بحيث لا يمكنهم أن يتحركوا أو يروا إلا ما هو أمامهم فقط، فيرون ضوء نار أو أشباح أشخاص وأشياء تمر من خلفهم وقد تعودوا هذه الرؤية للأشباح حتى حسبوا أنها حقائق، فإذا أدرنا أحدهم إلى النار التي خلفه فجأة فإنه ينبهر ويتحسر إلى المقام الأول أي رؤية الأشباح المظلمة ثم لا يلبث أن يتعود رؤية الأشياء في ضوء الليل أو رؤية صورها المنعكسة على الماء، ثم يعتاد ضوء النهار ويستطيع رؤية الأشياء أنفسها ثم الشمس مصدر كل نور فإذا هو أخبر رفقائه من المسجونين بما شاهده في العالم الأعلى هزوا منه، وضحكوا عليه واتهموه، وإن هو أراد أن يفك أسر شخص آخر ويرشده صعودا إلى النور أقاموا القبض على الجاني الفيلسوف وقدموه للموت."<sup>2</sup>

<sup>1</sup> أفلاطون محاوره فيدون نقلن عن يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 75\_76.

<sup>2</sup> أفلاطون، الجمهورية المحورات الكاملة، ج1، نقلها إلى العربية شوقي داود تمران، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت السنة 1994، ص 319\_322.

فالكهف هو العالم المحسوس وإدراك الأشباح هو المعرفة الحسية، والخلاص من الجمود إزاء الأشباح يتم بالجدل، والأشياء المرئية في الليل هي المثل، والشمس مثال الخير أرفع المثل ومصدر الوجود الكامل، والفيلسوف الحق هو الذي يميز بين الأشياء المشاركة ومثلها ويجاوز المحسوس المتغير إلى نموذجه الدائم ويؤثر الحكمة على الظن فيتعلق بالخير بالذات وبالجمال بالذات.

ومن أهم خصائص المثل عند أفلاطون:

\_ أنها جواهر أي أنها حقائق مطلقة وقصوى ووجودها الكلي في ذاتها، إنها لا تتوقف على شيء بل كل شيء متوقف عليها، أنها مبادئ الكون الأول ذلك أن الجوهر هو ما كان وجوده من ذاته، أي لا يفنقر في وجوده إلى غيره فهو أذن ثابت ومستقل.

\_ المثل كلية ولا يمكن تصورها جزئية فمثال الجواد ليس هذا الجواد أو ذلك، إنه المفهوم العام لكل الجياد.

\_ كل مثال وحدة، إنه الوحدة وسط التعدد وذلك أن مثال الإنسان واحد رغم أن أفراد الناس متعددة ولا يوجد إلا مثال واحد لكل فئة من الأشياء.

\_ المثل ثابتة وغير فانية، فمثال الإنسان خالد ويظل لا يتأثر بميلاد الأفراد.<sup>1</sup>

وتتصف المثل بأنها ليست أشياء مادية بل معاني مجردة لها وجودها في نفسها ومستقلة عن كل عقل وهي جواهر الأشياء، "ويتميز المثل في محاوره فيدون بأنه ثابت لا يتغير يدرك بالعقل لا بالحس، والمحسوسات المتغيرة تشارك فيه، والمثل هو العلة الحقيقية في وجود الأشياء."<sup>2</sup>

<sup>1</sup> حربي عباس عطيتو محمود، الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 371.

<sup>2</sup> أفلاطون، محاوره فيدون في خلود النفس، ترجمة عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، السنة 2001، ص 103.

إذن احتلت نظرية المثل مكانة هامة في فلسفة أفلاطون حيث أنها مصدر كل تشريع يقوم به أفلاطون، ويمكننا أن نقول هنا أن الواحد عند أفلاطون هو المثل وما تحمله من حقائق خالدة وأما ما عداها من أشكال حسية متعددة فهي مجرد أوهام وظلال، ومن ناحية أخرى يصبح المثل واحد في ذاته وكثير متعدد من خلال مشاركاته للموجودات.

### مصادر نظرية المثل:

هذه النظرة الجديدة للواحد والمتعدد فرضت علينا محاولة معرفة المصادر التي استقى منها أفلاطون نظرية المثل، ولو أن راسل يقول في كتابه تاريخ الفلسفة أن في مذهب أفلاطون جانب غاية في الأهمية لا تستطيع أن تتعقبه إلى أصول أسلافه، وأعني بذلك نظرية المثل أو الصور.<sup>1</sup> إلا أننا حولنا التعرف على المصادر التي قد يكون لها أثر على نظرية أفلاطون المثالية.

أول هذه المصادر هو نقد أفلاطون لنظرية هيرقليطس عن الصيرورة وأن عالم المحسوسات يتميز بالتغير والسيلان الدائم فقد اعتبر أن النظريات التي تنكر وجود الثبات في الأشياء وليدة مرض عقلي حيث يقول: "أظن أنني لم أكن عرافا كاذبا عندما صورت رجال الماضي شبيهين بحكماء هذا العصر الذين لشدة ما داروا مفتشين عن طبيعة الأشياء أخذهم الدور فظهرت لهم الأشياء جميعا تدور بسرعة غريبة فراحوا ينسبون هذا الدور إلى مرض في طبيعة الأشياء لا إلى مرض في نفوسهم، وأضحوا لا يرون شيئا ثابتا بل يرون الأشياء جميعها متغيرة متبدلة وفي الحقيقة ليست الأشياء هي فريسة الصيرورة بل هم أنفسهم، إن الواقع يرغمنا على الاعتقاد بوجود الجميل بالذات والصالح بالذات والشيء بالذات... وعليه إذا كان للذات العارفة وللأشياء المعروفة وجود ثابت

<sup>1</sup> برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، الفلسفة القديمة، الترجمة العربية، ص 201.

فيستحيل علينا قبول نظرية الصيرورة المطلقة.<sup>1</sup> من هنا كانت صيرورة وتغير هيرقليطس سبب ثبات المثل الأفلاطونية.

كما تأثر أفلاطون كذلك بالفيثاغوريين الذين انصرفوا عن البحث في مادة الأشياء وعنوا بتحديد النسب الهندسية الواضحة في العقل وانتهوا إلى أن العدد أو الإشكال الهندسية هي حقيقة الأشياء، كما كانوا أول من ابتدع وتصور كلمة المثل فكان لهم بالغ الأثر على فكر أفلاطون.

ويظهر تأثير الفيثاغوريين على أفلاطون في الفترة المتأخرة لنظرية المثل، حين وجد في الواحد حاصل للأعداد يفسر الواحد والكثير في فلسفته وفي أخريات حياته أصبح مثال الخير يتخذ شكلا رياضيا هو الواحد الغير المنقسم والمصدر الأول لكل وجود، فالواحد عند أفلاطون يعني الكون كله وتنتهي قسمته إلى الجزء الذي لا ينقسم.

كما نجد من المبادئ التي كانت معروفة عند الفيثاغوريين "وأثرت في المثل الأفلاطونية الوحدة والكثرة، وأن الخير مرتبط بالمحدود والوحدة، وأن الشر مرتبط باللامحدود والكثرة كما نجدها عند أفلاطون."<sup>2</sup> فكل خير هو وحدة في المثل وكل شر هو كثرة في العالم المحسوس

وانتقد أفلاطون أيضا الواحد البارمنيدي من خلال عدة فرضيات، وعدم مشاركة الواحد للكثرة كان يهدف من خلالها أفلاطون إلى هدم الواحد البارمنيدي والنظريات التي جعلت كل ما يوجد لابد أن يكون ماديا ورفضت أي مبدأ أسمى من المادة تعود إليه، كما هدف أيضا إلى عرض نظرية المثل واحتوائها على الثبات والكثرة.

---

<sup>1</sup> أفلاطون، محاوره كراتيليوس في فلسفة اللغة، ترجمة عزمي طه السيد أحمد، الناشر دار الثقافة، عمان الأردن، ط1

السنة 1995، ص206

<sup>2</sup> مصطفى حسن النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، الناشر مكتبة مدبولي القاهرة ط2، السنة 1988، ص 107.

"الفرض الأول: إذا كان الواحد مطلقا.

الفرض الثاني: إذا كان الواحد موجودا فهو يوجد ككل الأشياء.

الفرض الثالث: إذا وجد الواحد وجدت كل الأشياء.

الفرض الرابع: إذا كان الواحد واحدا كانت كل الأشياء الأخرى غير موجودة.

الفرض الخامس: إذا كان الواحد ليس واحدا وجدت كل الأشياء الأخرى.<sup>1</sup>

رفض أفلاطون الواحد البارمنيدي القائم على الثبات، لكنه لم يرفض الواحد كواحد بل اعتبر الواحد والعدد مثل، واعتبر سبوسيبوس بعده العدد عشرة هو مثال الخير والكمال كما قال بأن اللاوجود موجود لكن ليس وجود واقعي في عالم الحس بل وجود عقلي.

ورأى أن الوجود العقلي لا يمكن أن يتخذ صفات الواحد البارمنيدي، فلا الواحد المطلق ولا الكثرة المطلقة يفسران الوجود، كما لا يمكن أن ننسب السكون المطلق ولا الحركة المطلقة للوجود وبتعبير آخر، فإن أفلاطون لم يوافق بارمنيدس في استبعاده عالم الظواهر على أنه وهم مطلق، كما لم يوافق بروتاغوراس وهيراقليطس في القول أن الحقيقية توجد في عالم المحسوسات دائم التغير والسيلان.

والسبب في ذلك أن بارمنيدس من أنصار الوحدة وينكر الكثرة بأي حال، وأفلاطون يسلم بوجود المثل كأصل للمحسوسات فالحقيقة عنده ليست واحدة، ذلك أنه من أنصار الكثرة.

ثم ذهب أفلاطون بعد ذلك إلى القول أن المثل هي المعنى المعقول الثابت الواحد في مقابل المحسوسات أو الجزئيات الكثيرة المتغيرة والتي ينطبق عليها هذا المعنى، وأن المحسوسات تشارك في المثل أو تحاكيها وتقترب منها وهذه المثل نوعان مثل خاصة

---

<sup>1</sup> محمد جمال الكيلاني، الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها ج1 من المرحلة الأسطورية وحتى أفلاطون، مرجع سابق ص 456\_457.

بالفضائل والأشياء الجميلة، ومثل خاصة بالرياضيات كالمربع والدائرة والواحد ..، ثم ينتهي إلى القول أن هناك مثلا لجميع أصناف الموجودات وأن هذه المثل مفارقة لها وأن صلة الموجودات بها إما المشاركة وإما المحاكاة.

### نظرية المعرفة:

انتقد أفلاطون المعرفة لدى السفسطائيين في أكثر من موضع في محاوراته وبصورة خاصة في محاورات بروتاغوراس، وجورجياس والسفسطائي حيث انتقد موقفهم من المعرفة وكيفية الحصول عليها من ناحية الإدراك الحسي ومن ناحية نسبية المعرفة الحسية.

بنى أفلاطون نسقه الفلسفي من خلال صياغته للجدل صياغة فلسفية محدد ارتبط فيها المنهج بالمذهب ارتباط يتعذر الفصل بينهما عند أفلاطون، حيث يأخذ المنهج الجدل عنده صورا كثيرة ومتنوعة أهمها القسمة الثنائية والمنهج الفرضي والتقابل بين الوحدة والكثرة.

"الجدل هو المنهج الذي يرتفع به العقل من المحسوس إلى المعقول دون أن يستخدم شيئا حسيا، بل بالانتقال من معاني إلى معاني بواسطة معاني أخرى، ويعرف أيضا بأنه العلم الكلي بالمبادئ أو الأصول الأولى والأمور الدائمة يصل إليه العقل بعد العلوم الجزئية ثم ينزل منه إلى هذه العلوم يربطها بمبادئها إلى المحسوسات يفسرها، فالجدل على هذا الأساس منهج وعلم يجتاز جميع مراتب الوجود من أسفل إلى أعلى، وهو الجدل الصاعد ومن أعلى إلى أسفل وهو الجدل النازل."<sup>1</sup>

من هنا يصبح الجدل ذا أهمية كبيرة في البناء المعرفي لفلسفة أفلاطون وعلى أساسه تقوم نظرية المعرفة وبمعنى أوسع فهو يشمل المنطق والميتافيزيقا وغيرها.

<sup>1</sup>قالترز، أفلاطون وتصوره لإله واحد ونظرة المسلمين في فلسفته، المرجع السابق، ص 48.



ويقدم أفلاطون تعريفات مختلفة للمعرفة أولها هو "أن المعرفة أو العلم إحساس أو إدراك حسي ولكن الإحساس متغيرا دوماً ويختلف من شخص إلى آخر، وعلى ذلك فلو كان الإحساس هو مصدر المعرفة ليصح قول بروتاغوراس مؤسس المدرسة السفسطائية القائلة بأن الإنسان هو مقياس الأشياء جميعاً ما يوجد منها وما لا يوجد، ومن ثم تصبح المعرفة بالنسبة لكل إنسان على حداً، فالمعرفة بنسبة لي هي كما تبدو لي وهي بالنسبة لك كما تبدو لك".<sup>1</sup>

وبتالي تصبح المعرفة الحسية متغيرة وغير ثابتة فضلاً عن كونها مختلفة وناقصة على الدوام، وهذا مذهب هيراقليطس وأقراطيلوس في المقابل وضع سقراط المعرفة في العقل وجعل سبيلها هو العقل وليس الحس كونه عام ومشارك بين جميع الأفراد، كما أن موضوع المعرفة هو الماهية المجردة والكميات الثابتة، في هذا التوقيت كان أفلاطون بين رأيين متعارضين، أو بين مفترق طرق الأول طريق بروتاغوراس وأتباعه ممن يردون المعرفة للحواس، وفي الطريق الثاني أستاذه سقراط الذي يضع المعرفة في العقل ولأنه تلمذاً وفيه لأستاذه فإنه يتبع رأيه ويشرع في نقد وتنفيذ آراء السفسطائيين.

يبدأ أفلاطون من أن أول درجات المعرفة هو الإحساس، لكن لا يمكن أن تكون مصدراً للمعرفة الحقيقية ذلك أن الحس لا ينقل لنا "إلا الصيرورة والتغير الدائم فهو يهتم بعوارض الأجسام وأشباحها ولا يقدم لنا إلا بعض الصور، في حين العقل يستحضرها كلها فمثلاً نحن نفهم اللغة مع أننا لا نسمع إلا ألفاظها فالعقل هو الذي يجمع بين الإحساسات

---

<sup>1</sup> أفلاطون، محاورات ثياتيتوس أو عن العلم، ترجمة أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة، دط، السنة 1973، ص

ويدرك العلاقة القائمة بينها ويصدر عليها أحكاما مغايرة، فالمعرفة ليست الإحساس بل هي حكم العقل على الإحساس.<sup>1</sup>

ويعد هذا النوع أنقص أنواع المعرفة عند أفلاطون وقد عبر عليه بالظلال التمثيل المنعكسة على الحائط في أسطورة الكهف.

أما ثاني درجات المعرفة عند أفلاطون، فهو الظن أو ما يسمى بالمعرفة الظنية لكن الظن أيضا لا يصلح أن يكون وسيلة للمعرفة ذلك أن موضوعه المحسوسات المتغيرة لا الحقائق الثابتة، "فقد يكون صادق وقد يكون كاذبا، والعلم صادقا بالضرورة والظن تخمين والظن الصادق نفحة إلهية، أو إلهاما لا اكتساب عقلي والظن قلق في النفس يدفعها إلى طلب العلم."<sup>2</sup>

لا يمكن إذن أن يكون الظن مصدر للمعرفة الحقيقية فهو معرفة غير مربوطة بعلة والعلم هو توضيح الأمور بعقلها، ويصوره أفلاطون في أمثلة الكهف بالتماثيل التي يحملها الناس خارج الكهف والتي تنعكس صورها على الحائط داخل الكهف.

وثالث درجات المعرفة هي المعرفة الاستدلالية، "ذلك أن الاستدلال أرقى من الظن لأن موضوعه غير الحس وهو أقل من العلم لأنه يستعين بالمحسوسات للوصول إلى موضوعه، وذلك كالأشكال الهندسية والنظريات الرياضية فكلها معقولات غير حسية وأن كانت تستعين بالحس إلى حد ما."<sup>3</sup>

اعتبر أفلاطون أن الرياضيات ليست أعلى علم بين العلوم على الرغم من أهميتها واعترف بنقصها فهي ليست أول العلوم المستقلة عن الحواس، فعلم الهندسة لا بد له من

---

<sup>1</sup> محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، عويدات للنشر والطباعة، ط1، السنة 2016 ص 123.

<sup>2</sup> يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص 86.

<sup>3</sup> محمد عبد الرحمن مرحبا، المرجع نفسه، ص 124.

الاستعانة بالأشكال الهندسية، كما أن علم الرياضيات لا يرتفع إلى عالم المثل أين يوجد المثل الخير ولا يهتم بمبادئ المثل المطلقة، لذلك كان علم الرياضيات مدخلا بسيطا إلى العلم الحقيقي ويعلوه علم الخير أو الفلسفة والجدل، فالرياضيات إذن معرفة وسطى بين غموض الظن ووضوح العلم لأنها استدلالية.

وقد مثل أفلاطون لهذا النوع من المعرفة في أمثلة الكهف بأشباح الكائنات الحقيقية المنعكسة فوق الماء خارج الكهف.

ويتدرج الفكر في مراتب المعرفة إلى مرحلة التعقل المحض مدفوعا بقوة باطنية وجدل صاعد وهذه هي رابع مراحل المعرفة نحو المعرفة اليقينية، والتي تتمثل في إدراك الفكر الخالص أو عالم المثل الذي هو وحده الحق ومبدئه الأول هو الخير الأسمى والذي لا يستطيع أن يدركه إلا حكيم بعد استخدامه طريق الجدل، إلى أن يصل إلى درجة الاستتارة الإلهامية وهو العلم اليقيني.<sup>1</sup>

وقد مثل أفلاطون لأكمل أنواع المعرفة هذه في أمثلة الكهف بالكائنات الحقيقية التي تسير إلى جانب الماء خارج الكهف والتي هي النموذج الأول لجميع الأشباح السابقة.

التعقل إذن هو أسمى درجات المعرفة، والرياضيات هي المقدمة الضرورية للوصول إليه لأنها تبعد العقل عن الأشياء الحسية، ويضيف أفلاطون التذكر كأساس للمعرفة ومن شروطه مثل المحسوس أمام الحس فتتذكر النفس شبيهها الذي شاهده يوما في عالم المثل لذلك فالمعرفة تذكر في نظر أفلاطون.

يعتبر أفلاطون أن الجدل هو من المناهج العقلية التي يجب على الفيلسوف استخدامها من أجل الوصول إلى الحقائق الثابتة في عالم المثل، لذلك نجده يميز بين نوعين من الجدل ويجعل لكل منهما دورا مهم في تحقيق المعرفة اليقينية أولهما:

<sup>1</sup> محمد غالب، الخصوبة والخلود في إنتاج أفلاطون، الدار القومية للطباعة والنشر، دط، السنة 1962، ص101.

أولا الجدل الصاعد: وهو انتقال الفكر من العالم المحسوس إلى العالم المعقول أو عالم المثل مرورا بالمراتب الأربعة للمعرفة، فينتقل الفكر في المنهج الجدلي من المعرفة الحسية إلى المعرفة الظنية ثم المعرفة الاستدلالية وصول إلى المعرفة العقلية، وهي آخر درجات التعقل

"الجدل الصاعد هو فن النظرة الشاملة التي تمكننا من الوصول إلى تعريف يوضح الموضوع الذي نريد معرفته عن طريق جمع الكثرة المبعثرة في مثال واحد، وهو الفن الذي يمكننا من الارتقاء إلى المبدأ الأول لكل شيء والذي يعلو على كل الفروض."<sup>1</sup>

بهذا يصبح الجدل هو طريق النفس في تدرجها من المحسوس إلى المعقول ثم إنه في آخر الأمر يصبح أعلى صور العلم أي الخير بالذات.

ثانيا الجدل النازل: هو الذي يتبين ملائمة المثل بعضها لبعض وهو رأس العلوم لأنه يرى المثل مترتبة في أنواع وأجناس مرتبطة بواسطة مثل أعلى وأعم، وهكذا إلى مثال أول قائم فوقها جميعا هو الخير بالذات فيتصور العالم المعقول على حقيقته.

الجدل النازل ينزل من أرفع المثل إلى أدناها بواسطة القسمة الثنائية، "فالقسمة ممكنة بخصائص نوعية تضاف إليه فتضيق ما صدقه وتجعل فيه أقسام مختلفة لها أسما مختلفة تشترك في معنى واحد، كأن نقول السياسة علم، والعلم فيه النظري والعملي، والسياسة تدخل في العلم النظري، والعلم النظري فيه علم يأمر وعلم يقرر والسياسة تدل في العلم الذي يأمر، وهكذا حتى يتعين معنى السياسة."<sup>2</sup>

تبدأ القسمة من اللامعين وتندرج إلى التعيين، أي أنها تنتقل من وحدة الجنس إلى كثرة الأنواع ومن وحدة المبدأ إلى كثرة النتائج لذلك يعد الجدل النازل منهجا مكمل للجدل

<sup>1</sup>مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي ج2 السفسطائيين، سقراط، أفلاطون، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، السنة 2000، ص 193.

<sup>2</sup>قالنتر، أفلاطون وتصوره لإله واحد ونظرة المسلمين في فلسفته، المرجع السابق، ص 68\_69.

الصاعد، إذ كان هذا الخير هو انتقال النفس أو الفكر من العالم المحسوس إلى العالم المعقول علم الخير بالذات، فإن الجدل النازل هو هبوط النفس من المثال الأعلى إلى المثال الأقل منها إلى أن تصل إلى العالم المحسوس، وسيئتها في ذلك القسمة الثنائية.

لا يتحقق إدراك المعرفة الكاملة عند أفلاطون إلا لمن تمكن من استخدام الجدل بصورتيه وخاصة الجدل الصاعد، الذي تتم به الإدراكات الحسية المباشرة للمثل في كثرتها ووحدتها معا عبر درجتي الجدل الصاعد، ذلك أن الحكيم أو الفيلسوف هو وحده القادر على الوصول بالجدل الصاعد إلى أعلى مراتبه المتمثل في مثال المثل أو الخير الأقصى.

تحتل نظرية المثل الأفلاطونية مكانة هامة في فلسفة أفلاطون فهي المحور والأساس الذي يبني عليه أفلاطون نسقه الفلسفي جاعلا من المثل كلا موحد وخيرا واحدا وكل ما عدى المثل من موجودات العالم الحسي من كثرة وتعدد له علاقة مشاركة مع عالم المثل فلا يمكن تصور عالم المحسوسات دون مشاركة المثل له.

وتجدر الإشارة هنا إلى الأزمة التي وقعت فيها نظرية المثل في محاوره بارمنيدس حيث تتمثل الأزمة في استحالة العلاقة بين المثل والأشياء واستحالة المشاركة بينهما، فأما أن يكون المثل بأكمله موجود في كل الأشياء، وإما أن يشارك بجزء منه في كل شيء من الأشياء، وفي كلي الفرضين تكون استحالة مشاركة المثل للأشياء ففي الفرض الأول سوف يتعدد المثل بتعدد الأفراد الذين يشاركونهم ويفقد وحدته وتفردته، وفي الفرض الثاني فإن انقسام المثل وتجزئه في كل شيء من الأشياء هو إنقاص لصفات الوحدة واللامادية التي فرضها أفلاطون في المثل.

كان على أفلاطون أن يجد طريقة معينة لمشاركة الواحد في الكثرة ورأى أن العلاقة الأنسب بين المثل والأشياء هي المحاكاة أو المشابهة، بحيث لا تصبح العلاقة بين الواحد والكثرة أو بين المثل والأشياء هي علاقة الجزء بالكل، بل علاقة الصورة بالأصل والقائمة

على التشابه الذي يتم به إدراك العلاقة بينها، غير أن هذه العلاقة ظهر ضعفها من خلال الانتقادات التي فرضها أفلاطون على نظريته إذ رأى أن افتراض الصورة والأصل متشابهان، فهذا يعني أن هناك صفة مشتركة بينهما يمكن على أساسه إقامة التشابه بينهما، هذه الصفة تفرض وجود مثال ثالث بين الأصل والصورة ويمثل صفة المشابهة وهكذا.

بعد هذه الأزمة التي أثارها محاورة بارمنيدس في علاقة المثل بالأشياء وعلاقة حتى المثل ببعضها البعض تأتي محاورة السفسطائي لحل هذه الأزمة، حيث حل أفلاطون هذه المثل من خلال افتراض خمسة مثل أو أجناس عليا هي، الوجود والسكون والحركة والذاتية والاختلاف أو الغيرية، حيث أن الوجود يمتزج بالحركة والسكون وحمل عليهما كما أنه يمزج ويحمل في كل موجود فكل مثل في عالم المثل هو موجود وبما أنه موجود فهو عين ذاته وبما أنه عين ذاته فهو يختلف عن غيره، ومادام هو عين ذاته فهو ساكن لا يتحرك وبما أنه يختلف عن غيره فهو يتحرك من خلال العلاقة التي يمكنه إقامتها مع غيره من المثل، بهذا تمكن أفلاطون من إقامة العلاقة بين المثل والأشياء وبين المثل والمثل ويواصل أفلاطون تطوير نظريته في محاورة فيليبوس ليصبح المثل فيها علة ضرورية لوجود عالم المحسوسات ورمز للمثل المفردة، المثالية حيث رمز بالواحد لمثال الخير الذي نبعت منه كل المثل الأخرى.

إن الواحد عند أفلاطون لا يمكن أن يكون خارج المثل، بل هو مثال الخير الأقصى ويورد أفلاطون أسماء كثيرة عن الواحد المثالي، فتارة يسميه الخير في ذاته وتارة أخرى هو نور الشمس وهو الإله وهو الموجد لكل الموجودات هذا الواحد يرتبط بالكثرة بنوعيتها سواء كثرة مثالية أو كثرة حسية، بحيث يكون فيها الواحد المثالي هو مصدر وجود كل متكرر فهو مبدأ الوجود كله وهو مبدأ الخير.

وكما أن الشمس هي أعلى مرتبة من أي شيء محسوس مهم بلغت أهميته فكذلك الخير هو أعظم في المرتبة من كل مكونات عالم الموجودات العقلية، وهو يعلو على الحقيقة والوجود نفسه فهو ليس جوهرًا كما هو حال باقي المثل بل هو أعلى من الوجود أنه مالك عالم المعقولات والمسيطر عليه مثلما هي الشمس ملكة العالم المحسوس.

إن الخير هو المثال الأول والأصل الكلي والمبدأ الأسمى، هذا ما يجعله عنصرًا متميزًا يطابق مفهوم الواحد المحدد لكل ما هو متعدد في الوجود.

### الإله الواحد عند أفلاطون:

تقسم فلسفة أفلاطون العالم إلى عالم المثل وهو عالم الحقيقة وهو الأساس عند أفلاطون، وإلى عالم الطبيعة أو المادة وهو عالمنا عالم الظواهر المحدود بالزمان والمكان من هنا يصبح الوجود وجوديين، الوجود الظاهر لحواسنا واعتبره أفلاطون وجودًا مخادعًا وملئًا بالتناقض والأخطاء، ووجود آخر حقيقي اعتبره أكثر كمالًا وهو وجود الأفكار أو المثل، هذه المثل ثابتة وغير متغيرة وتتصف بالخلود والأبدية وهي نموذج لكل نوع من أنواع الأشياء في العالم الحس.

إن نظرية المثل هي المحور والأساس الذي يقيم عليه أفلاطون سرجه الفلسفي فرأيه في الله ورأيه في الطبيعة وفي النفس وفي الدولة والأخلاق والفن فروعًا مستتبطة من نظرية المثل، وهي مزيج من الفلسفة الإلية وفلسفة هيرقليطس وفلسفة سقراط اجتمعت في فكر أفلاطون.

"لقد آمن أفلاطون بوجود إله لهذا الكون وقد نال في فلسفته أسمى مكانة حتى دعاه المفكرون في مشارق الأرض ومغاربها بأفلاطون الإلهي، وقد تناول أفلاطون اسم الإله في كتبه بأسماء مختلفة فتارة يسميه المبدع، وأخرى يدعوه بأب الكون، وثالثة يطلق عليه

اسم كتاب القداسة، ورابعة يسميه الشمس المعنوية، أو ملكنا الأعلى أو زوس الحقيقي أو الحي بين الآلهة.<sup>1</sup>

يشبه أفلاطون الإنسان الخير صاحب السلوك الفاضل بالإله فإله مصدر الإلهام عند الشعراء والفنانين وعلّة وجود الموجودات وسبب معرفتها والأصل الذي نهدي به لنبلغ الخير والعدل، كما يشبه الله بمثال الخير وأن الشمس إله موجود في السماء وعلّة رؤيتنا المحسوسات التي تضيئها بنورها، غير أن أفلاطون لم يكشف عن ماهية الخير أو يقدم تعريفاً له، بل كل ما يضيفه إلى هذا الخير من صفات كالجمال والتناسب والحق وغيرها ولذلك كان أفضل ما يستحق اسم الله هو مثال الخير لأن الله هو الخير المحض الذي لا يصدر عنه أي شيء فإذا أراد الإنسان أن يكون فاضلاً فعليه أن يتشبه بالإله، حيث يقول في القوانين "إن الله مقياس الأشياء جميعاً لا الإنسان كما يقول الناس عادة."<sup>2</sup>

كان التدين يلعب دوراً مهماً في حياة اليونانيين فهم يسترشدون بالآلهة في كل عمل ويقدمون القرابين لترضى عنهم وينصبون التماثيل أمام هذه الصور المختلفة للتدين فقسم الدين إلى ثلاثة أقسام: "الدين الميثولوجي وهو من اخترع الشاعران هوميروس، وهزيود وهو كما يرى أفلاطون دين طريف ملئاً بالأساطير يسلي الناس، هذا الدين الميثولوجي هو الذي هاجمه أفلاطون وهاجم تبعاً لذلك الشعراء هجوماً شديداً في كتاب الجمهورية.

أما النوع الثاني فهو ديناً صنعه أصحاب السلطان فشيّدوا المعابد وأجروا الأرزاق على الكهنة للمنفعة الاجتماعية حتى يضمنوا انقياد الشعب وسياسة الناس عن طريق الخوف النابع من الضمير.

<sup>1</sup> محمد غالب، مشكلة الألوهية، دار إحياء الكتب العربية، مصر، السنة 1947، ص 33.

<sup>2</sup> أفلاطون، القوانين، ترجمة محمد حسن ظاظا، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، السنة 1986، ص 565.



والنوع الثالث هو دين الفلاسفة وهو الوحيد الذي يصور الحقيقة أو على الأقل يصور طرفا منها.<sup>1</sup>

ينتقد أفلاطون النوعين الأولين من أنواع الدين انتقاد شديد، إذ نجده ينتقد هوميروس وهزيود ويتهمهما بإفساد ضمائر الناس بما روياه عن الآلهة من خصومات وأمثال قبيحة. وينتقد كذلك النوع الثاني ويعدوه من أشنع الأنواع فهو يقسم الناس في التدين إلى ثلاثة أنواع، منهم الملحدة الذين لا يعتقدون بوجود إله مطلقا، ومنهم المعتزلة الذين يعتقدون بوجود آلهة لكنهم ينكرون عنايتهم بالبشر، ومنهم المنافقون وهم أشنع الأنواع وهم الذين يرشون الآلهة بالقرابين.

أما الدين الفلسفي فلم يحدده أفلاطون بصورة واضحة، غير أنه يقول في محاوره القوانين أن الآلهة هي القوانين المنظمة للعالم تكون صورا من العدالة الكونية، فكان مراد أفلاطون إقامة وجود الله وصلته بالعالم وعنايته به على أسس فلسفية.

لقد اهتم الفلاسفة السابقين على أفلاطون بمسألة التأليه حيث "نجدطاليس يقول أن كل شيء مملوء بالآلهة، وهيراقليطس يرى أن الله أب كل شيء، وبارمنيدس يجعل من الواحد هو الله وهو العالم لكن ما يعاب عليهم أنهم ألوه العالم وعدو العناصر المادية الإلهية أما أفلاطون فيختلف عنهم، إذ جعل الله أسمى من العالم وجعل العالم على صورة الإله فالعالم إلهي وليس إلهها."<sup>2</sup>

إن وجود الإله عند أفلاطون أمرا لا يمكن إنكاره ولا يقبل الشك فيه غير أن مبحث الألوهية ليس مفروضا في كتبه فرضا حقيقيا على نحو ما تفعله الديانات، بل ليست

<sup>1</sup> أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، المرجع السابق، ص 127.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 129.

مقررة فيها تقريراً صريحاً واضحاً، وإنما هي مستتبطة استنباطاً من نصوصه المتفرقة وهذا الذي جعل الشراح يختلفون في إله أفلاطون.<sup>1</sup>

لم يحدد أفلاطون موقفه من الإله تحديداً دقيقاً فكان مفهوم الإله موضع جدل وخلاف كبيراً بين مؤرخي الفلسفة فهو يعبر عن الإله بصيغة الفرد تارة، وبصيغة الجمع تارة أخرى، وينتقل في تعبيره عن الإله من التوحيد إلى التعدد حيث يفهم من قوله بالتعدد أن هناك خالق أعلى يدير العالم ويحكمه وهو فوق أن تحيط به العقول كما اختلف الشراح في من اعتقد بأن أفلاطون كان لا يفرق بين الإله ومثال الخير، وأن الله خلق المثل ومنها مثال الخير وهذا الفرض يهدم نظرية المثل لأن أفلاطون يعتبرها قديمة ولم يخلقها خالق ولا تدين بوجودها لشيء آخر، ومنهم من صرح بأن مثال الخير هو من أوجد الله وهذا الفرض يحط من شأن الإله ويجعله مجرد مخلوق لخالق هو مثال الخير، وموقف ثالث فضل أن يكون تركيباً حيث افترض أن الإله أزلي أبدي وهو يتعاون مع مثال الخير على تدبير شؤون هذا العالم.

ولما رأي بعض الشراح أن هذه الفرضيات التي تحاول إيجاد العلاقة بين الله والمثل وخاصة مثال الخير، لم تسلم من الانتقادات ذهبوا إلى القول أن الله ومثال الخير كلمتان مترادفتان استعملهما أفلاطون لمعنى واحد.<sup>2</sup>

غير أن تفسير علاقة المثل بالله تبقى قائمة، ذلك أن أفلاطون لم يوحد بين الإله ومثال الخير في نصوصه، وإنما تحصلت هذه النتيجة للشراح استنباطاً من محاورته وفي مقدمتها أن أفلاطون شبه الخير بالشمس، فالشمس إله موجود في السماء وبالتالي من باب أولى أن يكون الخير هو الأب الإله الأول، ومن أجل ذلك كان أول من يستحق اسم

<sup>1</sup> محمد غالب، مشكلة الألوهية، المرجع السابق، ص 34

<sup>2</sup> زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة، المرجع السابق، ص 115.

الله هو مثال الخير لأن الله هو الخير المحض، وإذا أراد الإنسان أن يكون فاضلا فعليه أن يتشبه بالإله لأنه مثال الخير.<sup>1</sup>

لكن المتتبع لمحاورات أفلاطون يدرك الصعوبة التي كان يقع فيها أثناء مناقشته لمفهوم الإله، فالإله عنده من قبيل الغيب الذي لا يمكن معرفته، حيث قال في محاوره طيماوس: "ولكن الكشف عن صانع وأب هذا العالم يحتاج منا بحث شديد، وحتى إذا كشفنا عن حقيقة هذا الصانع فمن المستحيل أن ننقل العلم به إلى الجميع."<sup>2</sup>

لم يكن أفلاطون مهتما بتحديد من هو الإله الحقيقي هل هو مثال الخير أم الصانع أم الأب فكلها مسميات عند أفلاطون تمثل مراتب الألوهية، فالله هو الموجود الكامل ودرجات الآلهة متناسبة مع مراتب الوجود.

لقد كان أفلاطون مؤمنا بوجود إله لهذا الكون كما صرح بذلك في كتابه الجمهورية، حيث يقول إن الأمة لا تكون قوية إلا إذا آمنت بإله، لكن الخلاف وقع بين الشراح في تحديد طبيعة هذا الإله وعن علاقة عالم الأفكار أو المثل وخاصة مثال الخير بالله، ويبقى هذا الخلاف قائما فكل حججه وبراهينه، غير أن الدارس لفلسفة أفلاطون يقتنع بأنه لا فرق بين فكرة الخير والله.

على هذا الأساس فإن مفهوم الواحد الأفلاطوني لا يبتعد كثيرا عن الواحد البارمنيدي رغم الانتقادات التي وجهها له أفلاطون، غير أنه انتهى إلى التوحيد بين الواحد المتمثل في مثال الخير وبين الواحد الإله وأن مثال الخير والله هما شيء واحد.

<sup>1</sup> أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، المرجع السابق، ص 125.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 125.

## أدلة وجود الله عند أفلاطون:

آمن أفلاطون بوجود إله خالق ومبدع لهذا الكون فقدم من خلال مناقشة المتحاورين، في محاوراته المختلفة براهيننا تدل على إيمانه العقلي بوجود الإله نذكر منها نموذجين.

أولاً: برهان وجود الإله كعلة فاعلة.

إن كل ما هو موجود بعد أن لم يكن لابد لوجوده من علة مؤثرة فيه وهي لا تؤثر إلا إذا اشتملت على قوة التأثير، حيث يقول أفلاطون في هذا: "إن كل ما ينشأ ضرورة بفعل علة لأنه من المستحيل أن ينشأ أياً كان بدون علة."<sup>1</sup> أما في طيماوس فقد ميز بين نوعين من العلل النوع الضروري والنوع الإلهي، ويرى أنه "يجب أن يستقصي النوع الإلهي في الأمور كافة لاقتناء حياة سعيدة بمقدار ما تستطيع طبيعتنا إلى ذلك سييلاً."<sup>2</sup>

معنى ذلك أن نشوء المعلومات عن العلل هو ما نشاهده في كل لحظة وهذا دليلاً على أن تلك العلل مشتملة على قوة في إمكانها أن توجد ما لم يكن موجوداً، فإذا ثبتت هذه القوة الإيجابية وجب أن يكون هناك كائن متصف بهذه القوة الموجودة لأن ما هو ثابت للمعلومات من قوى يجب أن يثبت العلل بهيئة أكثر كمالاً وهذا الكمال لن يكون سوى الله ذلك أن لكل موجود سبب وغاية كل الأسباب تنتهي إلى سبب أول هو الإله مصدر النفوس الكلية والجزئية، ولما كان العالم موجود بفعل علة عاقلة، فإنه لابد أن يكون على خير نظام لذلك فهو عالم واحد متناهي كروي دائري الحركة.

ثانياً: برهان وجود الإله كعلة محركة.

<sup>1</sup> محمد غالب، مشكلة الألوهية، المرجع السابق، ص 38.

<sup>2</sup> أفلاطون، طيماوس، ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة، منشورات وزارة السياحة والإرشاد القومي، سوريا دمشق، السنة 1968، ص 321.

يعد هذا البرهان أقوى البراهين وأبسطها على الإقناع، وخلصته أن الموجودات لابد لها من موجد منها يتوقف على غيره، وغيره هذا يتوقف على موجود آخر دون أن تعرف ضرورة وجود لذاته، ولا يمكن القول أن كل الموجودات ناقصة، وأن الكمال يتحقق في الكون كله لأن هذا القول كمن يعتبر مجموع النواقص كمال، "فإذا كانت الموجودات غير واجبة لذاتها فلا بد لها من سبب يوجد لها ولا يتوقف وجوده على سبب سواه".<sup>1</sup>

وقد سبق أفلاطون أرسطو إلى البرهنة على وجود الإله بواسطة الحركة، وإن كان لا يصرح في هذا الاستدلال بأن المحرك إله بل يعبر عنه في الكتاب العاشر الإله هو نفس العالم، وموجز هذا الاستدلال كما قدمه أفلاطون أنه يوجد نوعان من الجواهر.

النوع الأول هو الذي يستطيع أن يتحرك من نفسه ويحرك غيره وذلك مثال النفس أو الله.

النوع الثاني هو الذي يستطيع أن يمرر حركته إلى غيره ولكن لا يستطيع أن يتحرك من تلقاء نفسه وذلك مثل الجسم.

فإذا كان الأول في الكون هو الذي يحرك الثاني، وهذا الأول هو الذي يسميه أفلاطون بالنفس، ولما كان من غير الممكن أن تكون النفس هي العلة الفاعلة لتضافها بالحركة فقد وجب بالضرورة أن تكون معلولة لعلة أخرى منزهة عن الحركة.

إن الإله عند أفلاطون ليس هو "المحرك المتحرك بذاته الوحيد، بل هو أرفعها وأجودها".<sup>2</sup> وهنا يفترق مع أرسطو في جعل العلة الأولى أو الإله متحرك وهو أرفع المتحركات في حين أن أرسطو يعتبر المحرك الأول غير متحرك، وإنما يقتصر عمله على إعطاء الموجودات الحركة مع بقائه ساكناً.

<sup>1</sup> عبد المنعم حنفي، براهين وجود الله، الناشر مكتبة مدبولي، ط1، السنة 1978، ص 82.

<sup>2</sup> حسام الألوسي، الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، المرجع السابق، ص 260.

## خصائص الإله عند أفلاطون:

من أهم خصائص إله أفلاطون أنه إله خيرا بل ليس خيرا فحسب، وإنما هو الخير ذاته كما أنه إله منزه عن الحركة ذلك أنه كلما ابتعاد الموجود عن الحركة يكون سالما من التغير وبقدر ما كان الإله غير متغير كان أكثر كمال، فالكمال المطلق للإله يكون بتنزيهه عن الحركة تنزيها تام، كما أن الإله أزلي أبدي ذلك أن زمان صورة من صور الكائنات وصفة كمال الإله لا تحتاج إلى برهن لأنها لا تتفصل عن وجوده نفسه لأنه لن يكون إله إلا إذا كان كامل من كل الوجوه.

واله أفلاطون هو المثال الكامل والمعقول المطلق الذي يوحد بين المثل كلها وينظمها وفي ذلك يقول "إن صورة الخير هي الحد الأقصى لكمال العالم العقلي، إننا لا ندركها إلا بالعناء الطويل ولكن متى أدركناها علمنا أنها العلة الأولى لكل ما هو جميل وحسن..". وقال أيضا "إن جميع المعقولات تستمد من الخير الأعلى وجودها وماهيتها وأن الخير الأعلى هو أساس العلم والحقيقة، ومع أن كلا من المعرفة والحقيقة جميل جدا فمن الصواب أن نقول صورة الخير الأعلى تمتاز عنها وتفوقها جمالا".<sup>1</sup>

بهذا يصبح الخير الأعلى الإله الأول المعقول والمعشوق، ذلك أننا بالحب ندرك الجمال كما ندرك بالعلم أنوار الحقيقة فاله أفلاطون هو علة الجمال في هذا العالم لأن من صفاته الجمال المطلق.

من هنا فإن مفهوم الخير الأعلى عند أفلاطون مرادف لمفهوم الإله "وذلك من خلال أن صفات الخير الأعلى التي يذكرها، إنما هي صفات الإله نفسه بالإضافة إلى ذلك فإن إله

<sup>1</sup> حسين حمزة شهيد، الألوهية عند فلاسفة اليونان دراسة تحليلية مقارنة، المرجع السابق، ص 193.

أفلاطون، يمتاز بأنه ليس ذات مجردة عن سائر الصفات، بل هو حركة وحياة ونفس وعقل، لكن هذه الصفات لا تحدث كثرة في ذاته لأنه واحد في كثرة.<sup>1</sup>

هذه الخاصية تجعل إله أفلاطون يختلف عن إله أرسطو ذلك أن إله أرسطو لا يعقل إلا نفسه ويحرك العالم من غير أن يتحرك معه.

أما عن مصدر الشر في العالم الطبيعي فما هو في ذاته إلا نقص في الوجود، هو نقص في الخير لم يردده الإله، بل سمح به فداء للخير الفائض على العالم فالشر الذي يصيب الإنسان هو نقص في الخير، لكنه في الأصل يجهل أنه خيرا أقل خيرا يتعلق به وبالكمال معا.

### الإله الصانع للعالم:

تتلخص قصة تكوين العالم الطبيعي عند أفلاطون في أن ميلاد العلم قد حدث حينما قرر الإله الصانع أن يتدخل ليحول الفوضى إلى نظام، وأن يفرض النظام على الفوضى التي لم تكن لها غاية محددة.

يشبه أفلاطون الله بالصانع، ووجه الشبه في ذلك أن الصانع لا يخلق المادة التي منها يصنع فنه، كذلك الله أخذ كتلة العالم وكانت فوضى فبث فيها النظام وتعد محاورة طيماوس من أكبر المحاورات التي يعرض فيها أفلاطون صنع الإله للعالم.

حيث يقول في طيماوس: "كل ما يحدث فهو يحدث بالضرورة من علة، والعالم حادث قد بدأ من طرف واحد لأنه محسوس، وكل ما هو محسوس فهو خاضع للتغير والحدوث وله صانع، ولما كان الصانع خيرا والخير برئ من الحسد، فقد أراد أن تحدث الأشياء شبيهة به على قدر الإمكان، فرأى أن العاقل أجمل من غير العاقلون العقل لا يوجد إلا في النفس فصور العالم كائن حي عاقلا لا على مثال شيء حادث، بل على مثال الحي

<sup>1</sup> عبد الرحمان بدوي، أفلاطون، دار العلم، بيروت لبنان، دط، دس، ص 100.

بالذات \_ طبقا لنظرية المثل ولأن كل صانع إنما يحتذي مثالا \_ كما أن العالم يحوي جميع الأحياء التي من نوعه، فالعالم واحد لأن صانعه واحد ونموذجه واحد وهو كل محدود ليس خارجه ما يؤثر فيه ويفسده، وهو كروي لأن الدائرة أكمل الأشكال، متجانس يدور على نفسه في مكانه.<sup>1</sup>

لقد صنع إله أفلاطون العالم من مادة رخوة هلامية غير متعينة وغير مرئية ذلك أن الكون ككل كان خاضع للصيرورة ولم يوجد بذاته، ولأن الإله صالح ويريد أن يكون كل شيء صالحا وشبيه به فإنه عندما وجد أمامه المادة مضطربة ومشوشة تعمها الفوضى وعدم الاتساق، عمد إلى إصلاحها خللها على قدر ما يمكن إصلاحه، وأقام النظام حيث كانت الفوضى سائدة وأتاح للعالم أن يشاركه جماله الإلهي.

إن الإله الصانع والمصمم للعالم إنما يجد المثل من جهة والمادة الهلامية من جهة أخرى فيقوم بطبع الصور المثالية على المادة الهلامية فتنتظم المادة وفق ذلك النموذج فكان العالم دائرا لأن الدائرة أكمل الأشكال وهي ثابتة وتدور حول نفسها.

لم تكن فكرة الخلق من العدم موجودة في ذهن أفلاطون لذلك رأى أن الإله صانع العالم من مادة ومثل قديمة، المادة أزلية قديمة لا أول لها كانت تتحرك حركة عشوائية غير منظمة تحركها القوة الآلية غير العاقلة أو كما يسمها العلة الآلية لذلك كانت تعيش في فوضى مطلقة، فقام الصانع بتركيب الصورة المأخوذة عن المثل في المادة الخام من هنا كان العالم حاث من قدم المادة، ونفى بذلك أفلاطون تعدد العوامل فالصانع إنما يصنع عالمين أو عدد لا متناهيا من العوالم، بل هناك عالم واحد ولا يمكن أن يكون سواه.

---

<sup>1</sup> يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص 102\_103.



وعن المادة التي صنع منها الإله العالم، يقول أفلاطون في طيماوس: "إن تنسيق العالم وإنشاؤه قد أستوعب العناصر الأربعة بجملته لأنه أنشأها من النار بأسرها ومن الماء برمته وكذلك الهواء والتراب ولم يدع خارج العالم ولا ذرة واحدة ولا أية طاقة من أحد تلك العناصر."<sup>1</sup>

إن التناسب بين الماء والهواء والنار والتراب ينتهي دائما إلى الانسجام بينها، فالنار للهواء كالهواء للماء، وسر التناسب بينها هو ما فيها من روح الصداقة والوئام، ولا انفصال لهذه العناصر إلا إذا شاء الإله.

إن النفس الكلية عند أفلاطون سابقة على الجسم "صنعها الإله من الجوهر الإلهي البسيط والجوهر الطبيعي المنقسم ومزج من الاثني فكانت غلاف مستديرا للعالم تحويه من كل جانب وتتحرك من كل جانب حركة دائرية وتحرك الباقي معها، أما جسم العالم فلما شرع الإله في تركيبه أخذ نارا ليحعله مرئيا وترابا ليحعله محسوسا ووضع الماء والهواء في الوسط."<sup>2</sup>

إن النفس الإلهية العاقلة التي وهبها الإله للعالم هي التي تحرك العالم وتنتشر في كل مكان التناسق الذي يجري إيقاعه في الزمان وهذا التناسق هو الصورة المتحركة الأبدية الثابتة ثم صنع الصانع النفوس الجزئية المتعلقة بالكواكب، ولكل نفس من هذه النفوس أمرا بصناعة الأجسام في العالم، من هنا فإن إله أفلاطون هو الصانع الذي أبدع هذا الكون.

<sup>1</sup> أفلاطون، محاوره طيماوس، المصدر السابق، ص 217.

<sup>2</sup> حسين حمزة شهيد، الألوهية عند الفلاسفة اليونان دراسة تحليلية مقارنة، المرجع السابق، ص 195.

لم يبلغ أفلاطون إلى الوحدة النهائية التي توحد الكائن الإلهي المطلق والشخصية الذاتية إن خلو نظرية أفلاطون من هذه الوحدة، كان معداً لأن يؤثر تأثيراً مباشراً ومتواصلاً في علاقة الفلسفة بالدين والخلق بمجرد التكون ووجود المثل بصيرورة الآلهة.<sup>1</sup>

بعدما كان الواحد عند أفلاطون هو مثال الخير الأول والأصل الكلي والمبدأ الأسمى في نظرية المثل نجد أن مفهوم الواحد قد تغير في نظرية صنع الإله للعالم، حيث يصبح الإله هو الواحد الذي تصدر عنه الكثرة الموجودة في الأشياء فالصانع بمثابة عقل كلي مدبر ومنظم لكل شيء وهو أساس وجود العالم، فكان بذلك هذا الإله الواحد منشأ الكثرة المتعددة في العالم.

لكن من جهة أخرى فإن الصانع عند أفلاطون ليس منفرداً بذاته حتى نتمكن من أن نلقبه بالواحد، بل هو يحتاج إلى المثل كجواهر يصنع منها ما يحاكيها من نسخ وإلى مادة خام ثم إلى نفس كلية فهو كثرة في واحد، هذا ما يجعل تحديد مفهوم الواحد عند أفلاطون وإيجاد صياغة دقيقة له أمراً ملتبساً.

من خلال ما ذكرنا في نظرية المثل وما تم ذكره في نظرية صنع الإلهية نفهم أن الواحد الأفلاطوني حمل مفهومين، الأول هو الخير باعتباره علة غائية هدف كل ما هو موجود الوصول إليه، والثاني هو الصانع باعتباره علة فاعلة وسبباً لكل ما يوجد في العالم من أشياء.

إن العالم عند أفلاطون لا يرتبط بمبدأ إلهي واحد محدد بل بعناصر متعددة أو كما قل يوسف كرم إن كل شيء إلهي عند أفلاطون.

---

<sup>1</sup> الأب اليسوعي جيمس فينيكان، أفلاطون سيرته، آثاره ومذهبه الفلسفي، دار المشرق، بيروت لبنان، ط1، السنة 1991 ص 82.

لكن ما يأخذ على أفلاطون وفلسفته هو غلوه وإسرافه في المثالية حتى أصبحت كل أفكاره طوبوية غير قابلة لتحقيق في العالم الحسي، فرغم تأثره بالعقائد اليونانية القديمة إلا أن الطابع الأفلاطوني دائما يكون واضحا في أي رأي يذهب إليه من آراء السابقين فهو يتمثل هذه الآراء ويعبر عنها وفق فلسفته الإلهية، التي تتبع دائما مما يسمى لديه بنظرية المثل.

لقد كانت نظرية المثل محل خلاف وجدل واسع بين الفلاسفة الذين أتوا بعد أفلاطون وكان في مقدمتهم تلميذه أرسطو، الذي قدم أنقادات لاذعة لنظرية المثل نجمل بعضها في ما يلي:

\_ إننا لا نستطيع أن نقول عن أي شيء أنه موجود، إلا إذا تحقق وجوده في مادة فلإنسان يكون موجودا بلحم وعظم حيث تكون المادة عنصرا رئيسا في تركيبه، أما القول بوجود مثال الإنسان المفارق في العالم المعقول فهو مجرد توهم وتخيل.

\_ إن القول بوجود المثل كعلل ثابتة لا تتغير وأنها ساكنة لا تتغير يتناقض مع القول أن المثل علة للثبات وعلة للحركة في نفس الوقت وإذا ما انعدمت قدرتها على تفسير حركة الأشياء، انعدمت بالضرورة كونها علة لهذه الأشياء.

\_ كما أن القول بأن لكل مجموعة من الأشياء المتشابهة هناك عدد لا متناه من المثل فإذا كان ما هو مشترك بين عدد من الأشياء يسمى مثلا فإن ما هو مشترك بين الإنسان المحسوس ومثال الإنسان يعتبر إنسانا ثالث يحتاج هو الآخر إلى مثال مشترك بين الإنسان الثالث ومثاله وهو يحتاج إلى افتراض إنسان آخر رابع وهكذا إلى ما لا نهاية.

أما في مسألة الألوهية فكثيرا من الأشياء عند أفلاطون آلهة، فالصانع إله والنجوم والأفلاك آلهة، وكثيرا من المثل تدعى آلهة، هذا ما جعل الشراح يختلفون في تحديد

مفهوم الإله عنده فتارة يجعلونه يقول بإله واحد وتارة أخرى بتعدد الآلهة هذا ما صعب إمكانية تحديد مفهوم الواحد تبعا لذلك، فتارة هو مثال الخير وتارة أخرى هو الإله.

لم يستطع أفلاطون التخلص من فكرة تعدد العلل الأولى المكونة للعالم والمأخوذة من عقيدة قدامى اليونان في تعدد الآلهة فوصف العالم الموجود بأنه إلهي ووصف النفس بأنها إلهية، وحاول تنزيه الآلهة من الرذائل والشرور التي وصفهم بها الشعراء أمثال هوميروس.

إن القول بأن النفس الإنسانية إلهية، فهذا معناه أن أصل الألوهية مشتركا بين الآلهة والبشر، وإن اختلفت بالدرجة لا بنوعاى أن الآلهة أكثر ألوهية من البشر، هذا ما يجعله يقع في تعدد الآلهة رغم تصريحه بوجود إله واحد أو مثال الخير.

إن اعتقاد أفلاطون بالمادة كأصل للشرور جعله يتصور أن الإله الصانع لا يصنع إلا ما هو إلهي مثله وبذلك يصبح الإله الصانع عاجزا، ومن جهة أخرى يرى أفلاطون أن الإله الصانع صنع العالم المحسوس وصنع النفس الكلية ونفوس الكواكبوهي آلهة لكن الإله إذا صنع لم يصبح إلهها حيث أن طبيعة الإله تقتضي أن تكون صانعة لا مصنوعة.

المبحث الثاني: الواحد وعلاقته بالمتعدد عند أرسطو.

أرسطو: Aristote (384-349 ق.م)

ولد أرسطو في سنة 384 ق.م في أستاجيرا من مدن ترقيا في شمال اليونان وكان والده نيكوماخوس من أسرة امتهنت الطب فكان أبوه طبيبا لأمينتاس الثالث ملك مقدونيا وجد الإسكندر الأكبر ما بين 356\_323 ق.م، وكانت من عادة قوم أرسطو أن يدرّب الطفل لديهم منذ حداثة عهده على صناعة أبيه لذلك فقد لقن في طفولته المبادئ العلمية والطبية منذ حداثة عهده بالعلم واستمر تدريب الصبي وتعليمه حتى بعد وفاة والده، وذلك بإرشاد من بروكسينوس الذي جعله ولده وصيبا له.<sup>1</sup>

في هذه السنة التي ولد فيها أرسطو كان قد انقضى على موت سقراط خمسة عشر سنة بينما كان أفلاطون في الثالثة والأربعين من عمره، وكان قد مضى على تأسيس أكاديميته عامين.

"ولما بلغ سن أرسطو حوالي الثامنة عشرة رحل إلى أثينا والتحق بأكاديميتها وأخذ يتلقى دروسه على يد معلمه أفلاطون، فأظهر نباهة وحصافة علمية وتفوق جعل أفلاطون يلقبه بالقارئ وعقل المدرسة، وبقي أرسطو بالأكاديمية تلميذا متلقيا ثم تلميذا باحث نابها طوال عشرين عام قريبا إلى وفاة أفلاطون سنة 349 ق.م<sup>2</sup>

بعد وفاة أفلاطون لم يبقى للتلاميذ أنيسا في المدرسة فقرر أرسطو مغادرة أثينا إلى أفسوس تلبية لدعوة ملكها هرمياس الذي كان أحد أصدقائه في الأكاديمية، فلبى دعوته ومكث في مدينته ثلاثة سنوات، ويقول المؤرخون أن السبب الحقيقي لمغادرة أرسطو

<sup>1</sup> محمد فتحي عبد الله، مترجمو وشرح أرسطو عبر العصور، مركز الدالتا للطبعة، الإسكندرية، السنة 2003، ص

18.

<sup>2</sup> أرسطو، فن الشعر، ترجمة وتعليق إبراهيم حمادة، الناشر المكتبة لأنجلو المصرية، دس، ص 15\_16.

للأكاديمية هو أن أفلاطون عهد برئاسة الأكاديمية إلى ابن أخته سيبوسيبوس في حين كان أرسطو يعد نفسه أولى برئاستها.

وفي حوالي 342 ق.م أرسل فيليب المقدوني في طلب أرسطو ليتولى تعليم ابنه الإسكندر وهو لم يتجاوز الثالثة عشرة حينذاك<sup>1</sup> ويروي بلوطارخس في سيرة الإسكندر، أن أرسطو لقن الإسكندر مبادئ الفلسفة الأخلاقية والسياسية والعلوم السمعية والباطنية والطب وغيرها من واجبات الأستاذ على تلميذه.

"ولما توفي فيليب وتسلم الإسكندر عرش مقدونية نزع أرسطو عن البلاط المقدوني في مدينة بيلا، ووفد إلى أثينا عام 334 ق.م فرغم المودة التي تجمع التلميذ بالأستاذ إلا أن العلاقة بينهما بدأت في الانشقاق على إثر اجتياح الإسكندر للشرق وعمله على صهر الحضارة اليونانية والفارسية، وأمره بقتل قريب أرسطو وهو مؤرخ الحملة المقدونية واسمه كاليثينيس وذلك لرفضه السجود له على الطريقة الفارسية."<sup>2</sup>

كما يرجع البعض سبب الخلاف بين الأستاذ وتلميذه إلى الاختلاف في وجهات النظر حول طبيعة الجنس اليوناني والذي يعتبره أرسطو أكمل الأجناس وأنه شعب حر، أما ما عداه من الشعوب فهم أدنا منهم ويجوز استرقاقهم، وهذا ما كان يرفضه الإسكندر ويرى أن كل الشعوب سواسية لأنهم من إبداع إله واحد هذا وكان إعدام قريب أرسطو السبب الأكثر تأثيرا على علاقتهما.

عاد أرسطو إلى أثينا وأسس بها مدرستها الخاصة التي عرفت باللوقيون نسبة للحدائق التي أنشئت فيها والتي كانت مكرسة لأبولون لوقيوس أو واهب النور عند اليونانيين، وهي قطعة

---

<sup>1</sup>أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، الناشر دار المعارف، القاهرة، ط5، السنة 1995 ص27.

<sup>2</sup>محمد الجبر، الفكر الفلسفي والأخلاقي عند اليونان أرسطو أنموذجا، الناشر دار دمشق، ط1، السنة 1994، ص48.

من الأرض وهبها له الإسكندر، ووضعها أرسطو تحت اسم ثيوفراسطس صديقه وتلميذه لأنه كان أجنبيا لا يحق له التملك، وكان التعليم في اللوقيون يقسم إلى قسمين قسم صباحي وقسم مسائي، ففي الصباح كان أرسطو يطوف مع تلامذته جيئة وذهابا في الرواق محاضرا في المواضيع الفلسفية كالمنطق والإلهيات والطبيعة، أما في المساء فقد كان يحاضر في المواضيع الفلسفية العامة كالبلادة والسياسة من هنا كان تقسيم مؤلفاته إلى سماعية وجمهورية أو عامة.

وكانت مدرسة أرسطو تظم الكثير من الخرائط والمخطوطات الطبيعية حيث يروى أن الإسكندر أمر جميع صيادي الطيور والأسماك في أنحاء إمبراطوريته التي تمتد أطرافها شرقا إلى الهند، أن يقدم كل غريب من حيوانات ونباتات قد يقعون عليه إلى أرسطو والتي أسس من خلالها متحفا علميا ألحق بالمدرسة.<sup>1</sup>

لم يطل مكوث أرسطو في أثينا فبعد وفاة الإسكندر سنة 323 ق.م في بابل تارك وراءه حكم مقدونيا على الأراضي اليونانية، اشتد عداؤ اليونانيين للمقدونيين وأنصارهم مما جعل أرسطو يتنازل عن رأسته للمدرسة لصالح زميله وتلميذه ثيوفراسطس ويضطر للهرب إلى مدينة خلقيس أحد المدن اليونانية التي كانت موطن أمه، وكان سبب هرب أرسطو من أثينا هو صلته بالمقدونيين الذي جعل الأثينيين يلقون ضده تهمة تشبه تهمة الإلحاد والكفر التي وجهوا إلى سقراط وانبدقليس قبله.

لم يجد أرسطو مناصا من الرحيل عن أثينا إلى خلقيس مسقط رأس أمه لكي لا يتيح للأثينيين كما قال فرصة الإساءة إلى الفلسفة مرتين، أي كما أسأؤوا إليها في إعدامهم

---

<sup>1</sup>مصطفى النشار، مدخل جديد إلى الفلسفة، المرجع السابق، ص 65.

لسقراط لكن المنية أدركته في العام التالي وتوفي سنة 322 ق.م.<sup>1</sup> متأثراً بمرض في المعدة وكان عمره في تلك السنة ثلاثة وستون عام.

وقد تزوج أرسطو مرتين الأولى من بيثياس ابنة صديقة هرمياس والتي أنجبت له بنت والثانية هي هربيليس، التي أنجبت له ولد هو نقيماخوس والذي كتب له كتاب الأخلاق.

### مصنفاته:

يعد أرسطو من أغزر الفلاسفة إنتاجاً فكرياً وأكثرهم موسوعية فهو لم يترك فناً ولا مذهباً من مذاهب الفلسفة والأخلاق والاجتماع إلا عالجه بالدراسة والنقد فإذا كانت مؤلفات أفلاطون تمتاز بطابعها الأدبي الرفيع، والذي كان يعد من روائع الأدب اليوناني فإن مؤلفات أرسطو هي العكس من ذلك فأسلوبه يمتاز بالجفاف وشدة التركيز، وقد تنوعت موضوعات هذه الكتب والمقالات فشملت كل العلوم المعرفية آنذاك والتي أسسها هو نفسه، أما أسلوبه في الكتابة كان ذا طابعين الأول كأستاذة أفلاطون والذي يتمثل في المحاورات والمواظم، والثاني عن طريق الأبحاث العلمية.

لذلك فإن إنتاجات أرسطو الفكرية تقسم إلى قسمين مختلفين على حسب اختلاف الطابع والأسلوب في المحاورات والمواظم والمقالات وهذا القسم الأول يعود إلى فترة إقامته في الأكاديمية<sup>2</sup> إذا كان أثر أفلاطون واضحاً في الأسلوب والمحتوى، وحتى عناوين بعضها شبيهاً بعناوين محاورات أفلاطون وقد ضاعت جميعها باستثناء شذرات وردت في المصادر اليونانية والعربية القديمة.<sup>2</sup> أما القسم الثاني وهو قسم المباحث والمقالات العلمية التي تحوي على أهم نتائج أرسطو العلمي والفلسفي.

<sup>1</sup> ماجد فخري، أرسطو طالب المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت لبنان، السنة 1958م، ص 12.

<sup>2</sup> ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبرقليس، المرجع السابق، ص 100.



لم يصلنا من مؤلفات القسم الأول أو مؤلفات الشباب إلا أسمائها وبعض الشذرات والمقتطفات منها ويجمع المؤرخون على أن عددها سبعة وعشرون محاوراً منها تسعة عشر تعود إلى أيام انتسابه إلى الأكاديمية، وأما الثمانية الباقية فتعود إلى أيام انسحابه من الأكاديمية، وتعد هذه المحاورات هي التي قامت عليها شهرة أرسطو لحسن أسلوبها وبساطتها ونذكر بعض عناوينها: فمنها في الخطابة، يوديموس أو في النفس، الترغيب بالفلسفة، في الفلسفة، في الملكية، في العدالة، في الشعر، في الثروة، في الصلاة، في حسن النسب، في التربية، السياسي، السفسطائي، المائة...<sup>1</sup>

أما مؤلفات القسم الثاني أو مؤلفات الكهولة فقد بقي معظمها وهي كتب فنية جافة دقيقة ممعنة في التجريد وقلما كان العلماء الأقدمون يشرون إليها لصعوبتها ولعله قد كتبها في السنوات الخمسة عشرة الأخيرة من حياته، "ويعود الفضل في نشرها إلى الزعيم الحادي عشر على اللوقيون اندرونيقوس الرودسي، وتقسم هذه المؤلفات إلى خمسة أقسام نذكر منها:

الكتب المنطقية أو الأورغانون ومنها كتاب المقولات والعبارة والتحليلات الأولى والثانية الجدل والأغاليط.

أما كتب القسم الثاني وتسمى الكتب الطبيعية وتشتمل على السماع الطبيعي، السماء الآثار العلوية، الكون والفساد، في الحس والمحسوس، في الذاكرة والخيال، في النوم واليقظة...

القسم الثالث يتمثل في الكتب الميتافيزيقية أو العلم الإلهي وهي أربعة عشر مقالة.

القسم الرابع ويشتمل على الكتب الأخلاقية والسياسية ونذكر منها الأخلاق إلى نيقوماخوس الأخلاق إلى يوديموس، الأخلاق الكبرى، كتاب السياسة، نظام الأثينيين.

---

<sup>1</sup> ماجد فخري، أرسطو طاليس المعلم الأول، المرجع السابق، ص 13.

أما القسم الخامس فيشتمل على كتب فنية منها في الشعر والخطابة.<sup>1</sup>

وتجدر الإشارة هنا إلى أن هناك الكثير من الكتب المنحولة من المصادر اليونانية والعربية، التي نسبت إلى أرسطو ومنها كتاب ثيولوجيا، وكتاب العلل وكتاب المعادن وكتاب النبات، وكتاب سر الأسرار، وكتاب العالم وغيرها من الكتب.

### الفلسفة الأولى:

لقد وصلت الفلسفة اليونانية إلى أعظم درجة استطاعت أن تبلغها مع أفلاطون وأرسطو، إلا أن ذلك لا يمنع أن تظل بينهما فروق أساسية فإذا اعتبرنا أن فلسفة أفلاطون مزيج من عناصر شتي جمعت بين الفكر الفيثاغوري، والهيراقليطي وتدين بالجانب الأكبر إلى سقراط كذلك، فإن أرسطو خرج على بعض تعاليم أستاذه أفلاطون لكن حافظ على أفلاطونيته الجوهرية، ومهم يكن الخلاف بين أفلاطون وأرسطو فإن الأخير ظل ضمن الإطار العام لفلسفته الأولى.

اتفق أرسطو مع أستاذه أفلاطون في أن الكون ليس وليد المصادفة، وإنما هو فعل قوة حكيمة مدبرة، واتفقا كذلك على أن هذه القوة يجب أن تنزه عن كل نقص وتتصف بكل كمال، فقد كان تأثير أفلاطون على أرسطو تأثيرا عميقا وقويا تارك في فكره آثار كبير وظل موقف أرسطو اتجاه أستاذه طول حياته موقف الاحترام والولاء<sup>2</sup> ولأن مذهب أرسطو هو محاولة لتأسيس مثالية متحررة من نواقص مذهب أفلاطون، فإن هذه المحولة حملت في طياتها الكثير من آثار المثالية، ليبقى أرسطو أفلاطونيا ومذهبه هو تطويرا للأفلاطونية.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> محمد عبد الرحمان مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، بيروت لبنان، ط3، السنة 1988، ص 154\_155.

<sup>2</sup> سمر سمير أنور محمد، الإنقطاعات المعرفية في الفكر الفلسفي اليوناني حتى عصر أرسطو، رسالة ماجستير إشراف حسن عبد الحميد حسين، محمد فتحي عبد الله، جامعة عين شمس، السنة 2002م، ص 157.

أما عن الاختلاف بينهما فقد ذهب أفلاطون إلى أن طريق الوصول إلى معرفة القوة الإلهية المتحركة في تدبير الكون، إنما هي عالم الأفكار بنوعيه أي المثل النقية والمفاهيم العقلية.

أما أرسطو فقد رأى أن الوصول إلى معرفة هذه القوة هو سلم الطبيعة الذي تتألف من درجاته العلل المؤثرة في معلولاتها، حتى العلة الأولى التي هي مبدأ كل شي وهي القوة الإلهية وأن الكمال لا يتحقق لهذه القوة إلا بعد اتصالها بهذا العالم لا من جهة العلم ولا من جهة الخلق ولا التدبير المباشر.

لقد كانت نزعة أرسطو تميل إلى الواقعية، فالوجود المادي مقدم عنده على الوجود العقلي وأن الوجود العقلي مشتق من الوجود المادي فكان بذلك مناقضا لرأي أفلاطون الذي يرى أن الوجود المادي مشتق من عالم المثل، "لقد حاول أرسطو استيعاب كلا الرأيين المثالي العقلي والمادي الحسي، وإقامة التوازن بين دور كلا من الحواس والعقل في المعرفة الإنسانية، ويفسر العالم على أساس المادة والمثل معا، لذلك ابتدع اصطلاحين في فلسفته هما الوجود بالقوة والوجود بالفعل أو المادة والصورة."<sup>1</sup>

رفض أرسطو إذن أن تكون المثل جواهر مفارقة للمحسوسات، كما رفض وجود انفصال بين العالم المحسوس والمعقول، ودعى إلى الربط بين مختلف العناصر التي فصل بينها أستاذه أفلاطون، كالمادة والصورة والجسم والنفس والوجود بالقوة والوجود بالفعل.

ويعود اهتمامنا بكتاب الفلسفة الأولى لأرسطو لأهمية البالغة والأثر الكبير الذي تركه هذا الكتاب فيما بعد على الديانات السماوية المسيحية واليهودية وحتى في الإسلام، كما أنه يعد مرجعا أساسيا لمعنى الواحد وعلاقته بالمتعدد عند أرسطو.

---

<sup>1</sup>مصطفى النشار، مدخل جديد إلى الفلسفة، المرجع السابق، ص 68.

فالفسفة الأولى هي دراسة الوجود من حيث هو موجود، أي دراسة المبادئ والعلل الكلية التي بدونها لا يقوم نظام مرتب لموضوعات المعرفة لذلك فالفسفة الأولى تختص بالطبيعة العامة لكل أنحاء الوجود ولكن يعد موضعها الأساس هو الوجود الذي كان يعني عند اليونانيين الجوهر، لذلك كانت المشكلة التي تختص بها الفسفة الأولى هي تحليل مفهوم الجوهر وعله.<sup>1</sup>

لقد اهتم أرسطو من خلال هذا الكتاب بالعلل الأولى للوجود والكليات العامة التي يبني عليها الوجود، فبعد أن كانت هذه الكليات تقبع في عالم المثل عند أفلاطون، وتعد نماذج للموجودات أصبحت مع أرسطو صوراً لا تتفصل عن الواقع.

### الجوهر:

"لقد ركزت المذاهب المادية قبل أرسطو على تفسير العالم عن طريق العناصر الأربعة وما يطرأ عليها داخل هذا العالم من تغير مستمر بينما تجاهلت أن ثمة جوهرًا ثابتًا لكل شيء لا يطرأ عليه أي تغير، بينما ركزت المذاهب المثالية على إدراك هذا الجوهر الثابت في كل شيء، ورده إلى جوهر واحد أعم منها وأشمل وهو الإله."<sup>2</sup>

حيث نجد هذا مع كلا من سقراط وأفلاطون اللذان اعتبرا الإله مبدع لكل ما هو موجود في العالم، وأنه ذو طبيعة مفارقة للعالم غير أن أرسطو خرج على الفريقين، ورأى أن الشيء مهما كان لا تتفصل مادته عن صورته، أي أن العناصر المادية التي تتكون منها صورة ماهيته ثابتة لا تتغير مهما تغيرت مادته، وللتمييز بين ما هو مادي وما هو صوري يقترح أرسطو مصطلحي الوجود بالقوة والوجود بالفعل.

<sup>1</sup> ألفرد إدوارد تايلور، أرسطو، ترجمة عزت قرني، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1، السنة 1992 ص45.

<sup>2</sup> ماجد فخري، أرسطو طاليس المعلم الأول، المرجع السابق، ص82.

"يقدم أرسطو تعريف للجوهر في كتابه المقولات على أنه ما تحمل عليه سائر المحمولات وهي المقولات التسعة الباقية، فهو سابق عليها وتقوم به وتتعدم بانعدامه، أما هو فلا يقوم إلا بذاته فهو ما لا يحمل على موضوع ولا يحل في موضوع أي هو الشيء القائم بذاته والذي لا يوجد في غيره."<sup>1</sup> لكن هذا تعريف منطقي للجوهر لأنه يعرض مشكلة الإسناد فالجوهر هنا أحد المسندات أو المقولات.

غير أن هذا التعريف المنطقي للجوهر لا يمكنه تقديم معرفة عن الوجود لذلك كان لازماً ضم المفهوم المنطقي للجوهر إلى المفهوم الوجودي ويعني ذلك تعيين طبيعة الموجود الذي ينطبق عليه المفهوم المنطقي ويكون موضوع العلم الإلهي، "بهذا المعنى فإن المفهوم الوجودي للجوهر هو ما يشير إلى مفردات هذا العالم المحسوس، فهو يقال على أفراد الحيوان والنبات والعناصر الطبيعية الأربعة، أي كل ما في العالم الطبيعي من أشياء كما يقال على الكواكب كالشمس والقمر وغيرها."<sup>2</sup>

إن الجوهر بهذا المعنى هو المفرد الجزئي المركب من عنصر لا يتغير هو ذاتية الشيء وماهيته أي مادة وصورة حيث تعد الصورة من أهم العناصر المركبة للموجود وهي مبدأ الكمال والفعل، والمادة هي مبدأ النقص أو القوة ومن هنا يصبح الجوهر عند أرسطو هو التحقق العيني والوجود الخارجي، بحيث كلما اقترب الشيء من هذا التحقق كان أمعن في الوجود وبالتالي كان أكثر جوهرية فكل ما في الكون من جواهر عبارة عن أفراد وأن الأشياء الكلية لا يمكن أن توجد وجوداً مستقلاً وفي هذا نقد لاذع لأفلاطون الذي كان يعتبر الكليات أجسام بسيطة مثالية، عكس الجزئيات التي تعد أجسام مركبة تمثل العالم الحسي.

ويقسم أرسطو الجواهر إلى ثلاثة أقسام منها:

<sup>1</sup> عبد الرحمان مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص 187.

<sup>2</sup> مصطفى النشار، مدخل جديد إلى الفلسفة، المرجع السابق، ص 188.

\_ الجواهر الحسية وهي نوعان قسم قابل للكون والفساد وهي الأجسام الطبيعية.

\_ وقسم أزلي غير قابل للفساد إلا أنه قابل للحركة المكانية وهي الأجرام السماوية التي تتركب من عنصر بسيط هو الأثير.

\_ الجواهر المفارقة للحس والتي لا تلحق بها الحركة بأي شكل من الأشكال وهي موضوع العلم الإله الأصيل، وهي تشتمل على العقول المفارقة التي تحرك الأجرام السماوية وهي الله المحرك الذي يحرك الفلك المحيط من خلال سائر الكون بفعل الشوق والرغبة دون أن يتحرك، وهي الجزء الناطق من النفس المسمى بالعقل الفعال.<sup>1</sup>

أن مفهوم الواحد عند أرسطو هو الله كجوهر واحد قائم بذاته متميز عن غيره بصفات خاصة حيث يبتعد عن المثل، ولا يختلط بها كما كان عند أفلاطون بل هو صورة خاصة تختلف عن باقي الصور، تحتاج إلى مادة لكي توجد فهو عقل خالص لا يعقل إلا ذاته<sup>2</sup> فهو منزه عن كل ما هو مادي وعقل محض يتأمل ذاته ولا يتأمله غيره، يحدده أرسطو بمفهوم المحرك الذي لا يتحرك، عكس أفلاطون الذي كان يرى أنه يتحرك بذاته باعتباره صانعاً للكون وينفي عنه صفة الحركة التي هي من خصائص المتعدد والأشياء الأخرى.

### المادة والصورة:

إن التعريف المنطقي للجوهر فرض على أرسطو إيجاد جوهر في العالم الطبيعي وعن ما يمكن أن يتصف من الموجودات بأنه جوهر، حيث أن الجواهر الطبيعية تتميز عن غيرها كونها مركبة من مادة وصورة.

<sup>1</sup> ماجد فخري، أرسطو طاليس المعلم الأول، المرجع السابق، ص 84.

<sup>2</sup> مصطفى النشار، المدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر، ط1، السنة 1988 ص

ينطلق أرسطو في هذا الفرض من المقدمات الأفلاطونية التي اعتبر فيها أن الصور مفارقة للمادة، فهي جواهر تقوم بذاتها ولا تحتاج إلى ما تقوم به غير ذاتها وأنها مبدأ لكل وجود "أما أرسطو فقد أنكر هذه المفارقة للصور، ورأى أن المادة والصورة متلازمان تلازما ضروريا ولا يمكن الفصل بينهم كما فعل أفلاطون إلا في حالة واحدة هي حالة الألوهية، فالله صورة واحدة قائمة بذاتها لا تشوبها أي شائبة من المادة، أما فيما عدى الألوهية فإن المادة والصورة موجودتان معا على الدوام".<sup>1</sup>

إن المادة والصورة مفهومان مترابطان بالضرورة، وكلا منهم لا يفهم إلا بإضافته إلى الآخر، فالمادة تسمى مادة بالنسبة إلى الصورة التي ستمنحها تحديدات جديدة وينتجه أرسطو إلى المادة لأنها أول ما انتبه إليه قدماء الفلسفة في بحثهم عن طبيعة الوجود واعتبروها العلة الوحيدة للوجود.

ويقدم أرسطو تعريفا للمادة في كتابه ما بعد الطبيعة في الجزء السابع يقول فيه: "وأنا أعني بالمادة ما ليس بذاته شيئا خاصا، ولا هو كم ما ولا يصح عليه أي مقولة من المقولات الأخرى التي يتعين بها الموجود...وهي مع ذلك ليست عدما ولا سلبا للصفات أو المقولات".<sup>2</sup>

من خلال هذا التعريف فإن ماهية المادة لا وجود لها بالفعل، بل هي موجودة بالقوة وتصبح المادة ليست جوهرًا لأنها لا تتقوم إلا بغيرها فهي غير موجودة بالفعل بل تستمد وجودها من الصورة فهي لا توجد إلا إذ تشكلت بموجب صورة معينة، وما يقال على الأفراد يقال على العناصر المادية الأربعة فكلها منها يتميز عن الآخر بما له من صورة فالتراب يتميز عن الماء بصورة التي يتخذها التراب وهكذا.

<sup>1</sup> محمد عبد الرحمان مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص 189\_190.

<sup>2</sup> مصطفى النشار، فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة، دار الثقافة العربية، دط، السنة 2006، ص 201.

ويرى أرسطو أن المتمعن في تغيرات الأجسام الطبيعية يدرك أن التغير لا يتم إلا بوجود موضوعا للتغير وهو (الهيولي)، ثم يفترض أن التغير يعني الانتقال من حال إلى حال ومن ضد إلى ضد وهو مبدأ (العدم)، ثم إن التغير والانتقال يجعلنا نحدد إلى ماذا سيتم الانتقال وهو المبدأ الثالث (الصورة).

الهيولي هي قابلية واستعداد للتكون فهي قوة مهيأة للفعل ولكنها ليست فعلا فهي لا توجد بالفعل إلا بعدما تحل فيها كيفية ما تهبها صفتها الذاتية وتكون ماهيتها، وهذه الكيفية التي تحل في الهيولي هي الصورة، فالهيولي تحقق وجودها عندما ترتبط بالصورة.

الصورة هي كمال أول وتحقق بالفعل للهيولي وهي انتقال الهيولي من القوة إلى الفعل والتي تهب الهيولي وجوده وتحدد شكله وموضوعه، "إنها مجموعة الصفات التي تطلق على شيء ما لأن بهذه الصفات يتم كمال الشيء فإذا سلبت عنه لم يبقى فيه إلا الهيولي وتسمى الهيولي بسم القوة، ويسمى الوجود في حال الهيولي وجودا بالقوة، وتسمى الصورة باسم الفعل، ويسمى الوجود في حال الصورة وجودا بالفعل".<sup>1</sup>

أما العدم فلا وجود لعدم محض عند أرسطو ولا يمكن أن يتكون الشيء من عدم محض غير أن العدم الذي يقصده أرسطو هو أحد أسباب وجود الأشياء العرضية فالمادة لا تصبح شيئا إلا بعدما لم تكن ذلك الشيء فهو يعني به العدم النسبي، أي هو الوجود بالقوة قبل أن يصبح وجودا بالفعل، فهو الصورة قبل ارتباطها بالمادة.

إن الوجود الفعلي عند أرسطو هو وجود الصورة لا المادة فلا توجد هيولي منفصلة ومفارقة للصورة أو صورة مفارقة للهيولي، غير أن هذا التحديد لا يتلاءم مع الصور

---

<sup>1</sup> محمد عبد الرحمان مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص 191.



المفارقة "صور المعقولات التي تتحدد بأنها هيولي مثل صورة الله والعقول التي تدبر الكواكب".<sup>1</sup> هذه الصور لا يمكن تصورها متحدة بهيولي مطلقا.

### القوة والفعل:

"إن القوة هي الاستعداد الموجود والقدرة على التوصل إليه إذ لا ماهية لها غير هذا الاستعداد ولولاه لكانت عدم صرفا فهي الإمكان المقابل للفعل".<sup>2</sup>

فلما كانت الهيولي مفارقة فهي تعشق الصورة دائما كي تحل بها، كما أن الصورة كي تتحقق لا بد لها من وجود الهيولي فهناك ترابط كبير بين الهيولي والصورة لحصول الأشياء وتحققها في الخارج، غير أن الوجود الحقيقي عند أرسطو هو وجود الصورة لا الهيولي، ذلك أن الهيولي أدنى مرتبة من الصورة.

"لا ينفصل مفهوم القوة عند أرسطو عن مفهوم الفعل الذي هو مبدأ الكمال والتحقق بالنسبة إلى ما هو بالقوة والفعل هو المحرك الذي يخرج الشيء من حالة القوة إلى حالة الفعل، فكانت نسبة القوة إلى الفعل كنسبة العدم إلى الوجود".<sup>3</sup> لذلك فالمادة هي من الصورة بمثابة القوة من الفعل أو العدم من الوجود فهي تكتسب جوهرها بفعل الصورة لذلك وجب أن يتقدم الفعل على القوة.

---

<sup>1</sup> محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي أرسطو والمدارس المتأخرة، ج2، دار المعارف الجامعية الإسكندرية، دس ص67.

<sup>2</sup> عصام الدين محمد علي، صحوة العقل مع تاريخ المذاهب الفلسفية، الناشر المعارف، الإسكندرية، دس ص84.

<sup>3</sup> ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبرقليس، المرجع السابق، ص 129.

إن نظرية الوجود بالقوة والوجود بالفعل أستلهما أرسطو من تأويل ظاهرة الصيرورة في الكون والتي هي أخص خصائص الكون، حيث يستحيل تأويل هذه الظاهرة ما لم نحدد بين طور الوجود وطور العدم، طورا ثالث هو القوة والإمكان وإلا أصبح الممكن والعدم سواء ولأن الموجودات الكائنة الفاسدة في صيرورة دائمة لأنها تطلب الكمال المحض فإن هذه الصيرورة والتغير، هي الإمكان الوحيد للموجودات الفاسدة بأن تصل إلى الفعل المحض، وهي أيضا سبب الانتقال من القوة إلى الفعل.

"إن القوة في معناها العام تفيد مبدأ التغير أو الحركة في شيء ما أو الشيء نفسه من حيث هو شيء آخر.<sup>1</sup> فهي كل مبدأ للحركة أو السكون فالصيرورة والتغير إلى جانب أنها من حقائق الوجود إلا أنها في نفس الوقت ليست صيرورة مطلقة، فلا يمكن تفسير الوجود بالحركة وحدها ولا السكون واثبات وحده بل ثمة ما يتغير في الشيء نفسه أو بسبب علة خارجية، وإذا كان الشيء نفسه موجود بالقوة وفي نفس الوقت له قابلية الحركة والتغير، فإن وجوده بالفعل هو تحقيق الغاية من هذه الحركة.

في حين أن ما هو ثابت لا يتغير في الشيء ولا يكون غير الصورة وثمة ما يقبل التغير وهو ما يمثل في الشيء وجوده بالقوة، وهي المادة وكلهما يمثل وجود الشيء نفسه.

فما هو بالقوة لا يصبح بالفعل إلا من جراء ما هو بالفعل فالفعل إذا هو مبدأ الكمال والتحقيق فيما هو قابل للكمال، والفعل هو ما يخرج الشيء من حالة القوة إلى حالة الفعل.

كما يرفض أرسطو التسلم بوجود اللامحدود أو اللامعین قبل المحدود أو المعین فكل شيء في الوجود لا بد أن تكون له ماهية تحدده حتى يكون له وجود معين بالفعل، فالقول بالوجود بالقوة والوجود بالفعل، معناه لا وجود لشيء من عدم فوجود الشيء بالقوة هو

---

<sup>1</sup> ماجد فخري، أرسطو طاليس المعلم الأول، المرجع السابق، ص 92.

وجوده كمادة لم تكتسب بعد صورتها المتميزة، ووجوده بالفعل يعني اكتسابه هذه الصورة التي يتميز من خلالها.

من هنا كان تعبير أرسطو عن العلل الثالثة العلة الصورية والعلة الفاعلة والعلة لغائية فعلة الصورة هي الوصول إلى الكمال، إذ أن الصورة لا تتفك تجذب العالم إلى أعلى كما أن المادة لا تتفك تجذبه إلى أدنى، فغاية الصورة أذن هي الوصل إلى صورة الصور التي لا تحتاج في وجودها إلى هيولي وهي الله وهو الصورة الوحدة التي توجد بذاتها ومفارقة للمادة.

من هنا يكون الواحد عند أرسطو هو تلك الصورة الكاملة التي لا تحتاج في وجودها إلى المادة لأن الواحد صورة مفارقة تسعى كل الكائنات المادية إلى الارتباط به والوصول إليه مستعينة في ذلك بالحركة والتغير، سواء كانت تلك الحركة داخلية من ذاتها أو خارجة عنها، فتعمل هذه الحركة على نقل الموجود من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، فبعدما كان الشيء مادة هلامية حلت فيه صورة واتخذ شكله، وهو في حالة تغير وصيرورة دائمة يدفعها عشق وجاذبية للوصول إلى الواحد الأول وصورة الصور.

### قدم العالم:

لم يختلف أرسطو ولا أفلاطون عن كل الفلاسفة اليونانيين الذين يؤمنون بأنه لا شيء يأتي من العدم وأن كل شيء موجود إلا وقد أتى عن شيء سابق عليه، فبعد أن كان الصانع مع أفلاطون هو مبدع عالم الأشياء وفق نموذج المثل، هاهو أرسطو يحذو حذو أستاذه لكن يرى أن المادة الأولية أو الهيولي تتحول إلى مواد ذات صور بدءاً من العناصر الأربعة، وتنتهي بالمحرك الأول الذي يعد العلة الغائية لحركة الفلك الأول والذي بفعل حركته وشوقه إلى الإله تحركت الأفلاك الأخرى، بما تحمله من كواكب وأجرام مساوية.

من هنا يستبعد أرسطو فكرة خلق العالم "وقصر فعل الله في العالم على تحريكه فالعلم موجود منذ الأزل، وسيظل موجودا إلى الأبد."<sup>1</sup> كما أن الهيلوي موجودة بالقوة منذ الأزل لذلك فهي تتخذ صورها وأشكالها من الفعل المحض، ومادام العالم مكونا من المادة فإنه يستمد وجوده من الفعل المحض الذي هو الله، ولا يمكن أن تكون المادة عدم لأنها بذلك تعدم كل مبدأ للوجود بالفعل.

لما كان العالم أزلي وأبدي فهو لا يحتاج إلى موجد أوجده، "ولا يفنقر إلى خالق يخرجها إلى حيز الوجود وإلا لم يتحرك."<sup>2</sup> فلو كانت الهيلوي حادثة لحدثت عن موضوع، ولكنها هي موضوعا تحدث عنه الأشياء لذلك يستحيل حدوث الهيلوي عن هيلوي لانتفاء موضوع يقوم فيه ذلك الحدث.

لقد عارض معظم الفلاسفة الدينين قول أرسطو بقدوم العالم وذلك لمناقضته فعل خلق الإله فأثبت وجود عالم قديم إلى جوار الله يعد شركا، أي أثبات عالم يتساوى في قدمه مع القديم الأول وهذا يؤدي إلى الكثرة في ذات الخالق وتتنفي عنه بذلك صفة الفرد في الوجود والخلق "ولأرسطو حجج كثيرة يثبت بها قدم العالم والحركة بعضها متصل بقدم الهيلوين، وبعضها يحاول فيه إثبات قدم الحركة بقدم المتحرك، والمحرك والزمان."<sup>3</sup> إن الله لم يخلق ولم يوجد من عدم، وإنما كل شيء قديم لا أول له في الوجود ذلك أن عدم لا ينتج وجودا، كما أن الوجود لا يستحيل إلى العدم.

ونجد من هذه الحجج "أن إحداث العالم يستلزم تغييرا في إرادة الله، والله منزه عن التغيير فهو إذا أحدث العالم فإنما يحدثه ليبقى كما كان أو يحدثه لما هو أفضل، أو يحدثه لما هو مفضل، وكل هذه الفروض بعيدة عما يتصور أرسطو في حق الله فإذا حدث العالم

<sup>1</sup> محمد الجبر، الفكر الفلسفي والأخلاقي عند اليونان أرسطو أنموذجا، دار دمشق، ط1، السنة 1994، ص 79.

<sup>2</sup> محمد عبد الرحمان مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص 196.

<sup>3</sup> محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي أرسطو والمدارس المتأخرة، ج2، المرجع السابق، ص 115.

وبقي الله كما كان فذلك عبث، وإذا أحدثه ليصبح أفضل مما كان فلا محل للزيادة على كماله وإذا أحدثه ليصبح مفضولا فذلك نقص يتنزّه عنه الكمال.<sup>1</sup>

ولما كانت إرادة الله قديمة لا تتغير كان العالم قديما كإرادة الله ذلك أن إرادة الله هي علة وجود العالم.

من هنا يكون العالم موجود منذ الأزل وسيضل موجودا إلى الأبد وكل صلة بين الله والأشياء قائمة على التجاور في الوجود، فالله موجود كما أن الأشياء موجودة والوجود موجود لا يوجد من يسلبه الوجود، والعدم غير موجود ولا يوجد من يخرج له للوجود.

نخلص مما سبق عن قدم العالم أن مفهوم الواحد عند أرسطو غير واضح ذلك أن مفهوم الواحد يفترض وجود مبدأ أول منذ الأزل ويستمر إلى الأبد، غير أن أرسطو يجعل العالم يتساوى في وجوده مع الواحد الأول وبهذا ننتقل من مفهوم الواحد كمصدر للوجود إلى كثرة تتزامن في وجودها مع وجود الواحد.

### المحرك الذي لا يتحرك:

لم تكن أفكار الألوهية واضحة في فلسفة أفلاطون رغم أنه لم ينكر الألوهية فتارة يعبر عن الإله بصفة المفرد، وتارة أخرى يعبر عنه بصفة الجمع، تارة يوحد بينه وبين مثال الخير وتارة يفصل بينهما، تارة يعبر عنه بنفس العالم وأنه علة الفاعلة وتارة يفرق بين نفس العالم وبين علة الفاعلة، بينما مع أرسطو تبلورت أفكار الألوهية وتحددت بشكل لم يسبقه إليه أحد من الأوائل، فقد توسع في كتابه الطبيعة توسعا لم يسبقه إليه أحد.

يبدأ أرسطو في بناء أفكار الألوهية من تصوره للوجود بالقوة والوجود بالفعل ليتوغل في البحث عن هذا الفاعل الذي يخرج الوجود من القوة إلى الفعل، فكان ينبغي أن يكون

<sup>1</sup>عباس محمود العقاد، الله، المرجع السابق، ص 137.

الفاعل موجودا بالفعل حتى يمكنه الفعل في الموجودات إلى هنا كان على أرسطو أن يسلم بوجود فاعل محرك لكل الموجودات.

لكن هناك من الموجودات من هو بالفعل وتصدر حركته عن ذاته فيجد أرسطو نفسه ملزما بأن يبرهن على وجود الحركة في نوعا من العلل يسميها هو العلل الثواني وهي معلولة لما قبلها أي محرك، فإما أن يستمد حركته من محرك آخر فيكون محركا يتحرك وإما أن يستمدها من محرك آخر لا يتحرك "لأن سلسلة المحركات يجب أن تنتهي إلى واحد من نوعين من المحركات، أولهما محرك أول يتحرك وهو السماء الأولى أو الفلك المحيط، ومحرك أول لا يتحرك هو الله".<sup>1</sup>

فكل متحرك لا بد له من محرك ولا بد للمحرك من محرك آخر متقدم عليه وهكذا إلى أن ينتهي العقل إلى محرك بذاته أو محرك لا يتحرك، لأن المحركات لا تقبل التسلسل إلى ما لا نهاية.

ويقصد أرسطو بالمحرك الذي يتحرك الأفلاك والمجرات وما يقع في السماء الأولى فهي تحرك عالم الأجسام، وتتحرك هي أيضا حركة دائرية لأنها أكمل الحركات، وأما المحرك الذي لا يتحرك فهو الله الذي لا بد أن يكون أبدي أزلي كاملا غير ناقص خالي من التركيب والتعدد ويستغني في وجوده عن جميع الموجودات.

كما يستعين أرسطو في التدليل على وجود الله بفكرتي الزمان والحركة فالزمان عند أرسطو لا بداية له ولا نهاية فهو أزلي أبدي لأن كل زمان له قبل وله بعد، إذ لا نهاية للزمان في الأزل والأبد فهو موجود منذ الأزل وإلى الأبد.

---

<sup>1</sup> ماجد فخري، أرسطو طاليس المعلم الأول، المرجع السابق، ص 94.

كما أن الزمان مقياس الحركة فإذا سلمنا بأزليته وأبديته كان لازم أن نسلم أيضا بالحركة التي تقيسه فتكون بتالي أزلية أبدية مثله، "وهذه الحركة لا تكون علة ذاتها، وإلا اجتمع فيها أنها علة ومعلول في أن واحد."<sup>1</sup>

هذه البراهين على وجود الإله باعتباره محرك أول لا يتحرك وباعتباره صورة خالصة تؤكد أبرز صفات الإله وهي أنه أزلي "أزلية الإله لا شك فيها وكونه المحرك الأول الذي يشمل علة الحركة الأولى، وبالطبع فإن الإله باعتباره صورة خالصة وفعل خالص فلا يمكن أن يكون ماديا، أو جسمانيا ومن ثم يكون الإله عقل خالص أو روحا خالصة."<sup>2</sup>

إن المحرك الذي لا يتحرك عند أرسطو واحدا بسيط لا تركيب فيه ولا كثرة فهو منزها عن الكثرة والتعدد فلو كان فيه شيء من الكثرة لكان فيه شيء من المادة والتغير، كما لو كان ذا وجود جاز عليه الانحلال وهي طبيعة الشيء المركب.

يقول أرسطو في كتابه الطبيعة: "فقد ظهر بذلك ما وقع الشك فيه وهو أن الحركة في المتحرك فإنها كمال لهذا تكون عن المحرك وفعل المحرك أيضا ليس هو شيئا غير هذا وذلك أنه يجب أن تكون الحركة كمالا لهما جميعا، فإن المحرك هو محرك بما هو قويا على الحركة وهو يحرك بأنه يفعل وهو من المتحرك بمنزلة الفاعل ففعلهما جميعا واحد على مثال واحد، كما أن البعد الواحد بعينه هو القياس إلى اثنين يكون بينهما واحد بالقياس إلى واحد اثنين وكذلك الصعود والنزول، فإن هذين أمر واحد وليس الحد واحدا لهما وعلى هذا المثال يجري الأمر في المحرك والمتحرك."<sup>3</sup>

<sup>1</sup> محمد عبد الرحمان مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص 198.

<sup>2</sup> مصطفى النشار، فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة، المرجع السابق، ص 209.

<sup>3</sup> أرسطو طاليس، الطبيعة، ترجمة حنين ابن إسحاق، تحقيق عبد الرحمان بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 2

السنة 1984، ص 191.

يدلل أرسطو في هذا النص على أنه لما كانت الحركة أبدية وأزلية وجب أن يكون المحرك الأول لا نهاية لقوته، وإلا لم تكن الحركة لا نهائية فذا القوة النهائية لا تصدر عنه حركة لا نهائية وبالتالي ذا القوة اللانهائية هو وحده القادر على التحريك بحركة لا نهائية وهو لا يتحرك بل يمد الحركة إلى كل ما عاده، فلو كان متحرك افتقر إلى محرك ولا افتقر المحرك إلى محرك آخر، ويتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية لذلك وجب أن يقف عند محرك أول لا يتحرك ولا يوجد ما يحركه من الخارج.

كما أن المحرك الأول صورة محضة ذلك أن الوجود الحقيقي هو وجود الصورة التي لا تشوبها الهبولي فهي نقص وهو منزه عن النقص"فهو فعلا محض فلا يدخل شيء مما هو بالقوة في تكوينه، ولا يحتاج إلى فاعل آخر يخرج من القوة إلى الفعل فوجوده من علة ذاته"<sup>1</sup> بل هو أعلى درجة من صورة الفعل.

ولما كان صورة خالصة وفعلا محضا ولا امتداد فيه ولا كثافة فهو نقيض الوجود المادي لذلك هو عقل خالص وعمله التعقل والتفكير.

"ولعل السبب الذي حمل أرسطو على القول بالمحرك الأول الذي لا يتحرك هو أن المبدأ الأول لا بد أن يكون صورة خالصة من المادة، وثابة لأن كل ما به مادة متحرك أو قابل للحركة."<sup>2</sup>

وقد نعت أرسطو المحرك الأول بأنه صورة من غير مادة أو عقل خالص لا تتخلله أي مادة فهو يعقل بعقله ذاته المعقولة ويفكر في نفسه بنفسه، أي أن العاقل فيه والمعقول شيء واحد وبالتالي فإن موضوع هذا العقل لا يمكن أن يكون أجزاء هذا العالم الناقص فموضوع العقل الأسمى يجب أن يكون الموجود الأسمى وأشرف من الذات الإلهية ومن ثم كان لازم أن تكون هي وحدها موضوع العقل الإلهي.

<sup>1</sup> محمد السيد الجليند، قضية الألوهية بين الفلسفة والدين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، السنة 2001، ص 54.

<sup>2</sup> إبراهيم محمد أحمد إبراهيم، الألوهية عند ابن رشد بين الفلسفة والدين، مكتب جامعة القاهرة، السنة 1993، ص 37.



إن معنى الله عند أرسطو ليس بالمعني الذي يؤمن به المتدينون لذلك فصفاته ليست صفات الإله الديني من خلق وقدرة وإبداع وتدبير شؤون العالم، بل هو إله محرك الأشياء ولا يتحرك "فهو العقل الصافي المحض وهو صورة الصور، أي صورة لكل صورة محتملة التحقق في الوجود."<sup>1</sup>

وهو خير محض لأن الخير المحض هو ما لا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه لذلك تصير إليه جميع الكائنات فهو العلة الغائية التي تتوجه إليها الأشياء دون أن يتحرك هو وإنما يحرك العالم بوصفه العلة الغائية له لا بوصفه العلة الفاعلة، أي أن العالم يشترك دائما إلى كماله وبهذا الشوق الدائم يتحرك العالم نحو الله تحركا متصلا دائما رغبة منه في تحقيق السعادة والبهجة.<sup>2</sup> فغاية أي موجود مادي هو الوصول إلى صورة الصور.

إن الله عند أرسطو عقل محض يتعقل ذاته ويفكر في ذاته ولا يفكر في موضع آخر ذلك أن تفكره في شيء خارج ذاته يعد إنقاصا لكمالها، "فالله لا يفعل شيئا وليست له رغبات إنه حيوية خالصة وكامل كمالا مطلقا."<sup>3</sup> يستغل كماله في التفكير في ذاته فهو الواحد الذي تستند إليه وتتوقف عليه السموات والعالم الطبيعي.

ولما كان محرك أرسطو لا يعقل إلا ذاته فقد نفي عنه علمه بالعالم لأن ذلك نقص يجب تنزيهه الله عنه، "ولا يليق أن يعلم الله العالم لأنه أقل منه فهو لا يعلم ما دونه وإلا كان ناقصا ولأن شرف العلم أنه هو شرف المعلوم، وأشرف معلوم هو الخير الأعلى والذات

---

<sup>1</sup>أرسطو، مقالة اللام، ترجمة أبو العلاء عفيفي، مجلة كلية الأدب، ص 137.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص 117.

<sup>3</sup>ول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، منشورات مكتبة المعارف بيروت، ط6، السنة 1988، ص 114.

المطلقة.<sup>1</sup> فالله عند أرسطو هو المحرك الأول للعالم ولكن ليس خالق هذا العالم وغير مسئول عن العناية به رغم كونه علة غائية لحركته.

أما عن كيف يحرك الله العالم فإن الله لما كان خير محضا وفعلا محضا ومعقولا محضا وصورة محضة فهو علة غائية للكون تشتاق إليه الهولي وتطلبه وهذا الشوق هو مصدر حركتها، بذلك يكون الله هو المعشوق الأول الذي تسير إليه جميع الكائنات وتطلبه كما يطلب العاشق المعشوق فيتحرك بفعل الشوق أو الرغبة إليه ويدب فيه النشاط والحياة فتأثير الله في العالم إذن ليس أكثر من تأثير صورة يعشقها معشوقها، إذ هو لا يؤثر فيه إلا بجاذبيته وجماله، أي من حيث هو علة غائية فقط لا عناية لها ولا تدبير ولا قصد فيها.<sup>2</sup> فالله أرسطو يعلم ذاته الكلية وعجزا عن إدراك الجزئيات الأدنى منه.

وكذلك يرى أرسطو أن حركة الكوكب والشمس والقمر مردها إلى العقول المفارقة وهي محركات لا تتحرك مثل الإله، لكن الإله يختلف عنها كونه هو علة مبدأ الحركة الأزلي فهذه العقول تحاكي المحرك الأول في جوهرها وفي كيفية تحريكها للأجرام السماوية التي تتحرك بفعل الشوق إليها فالحركة التي تنبثق من المحرك الأول واحدة والكون الذي يستمد حركته من السماء واحد، لأن الوحدة خيرا من الكثرة لذلك نجد أرسطو في كتابه الطبيعة يستدل بقول هوميروس " لا خير في كثرة الرؤساء فليكون الرئيس واحد"<sup>3</sup> لذلك فضل أرسطو أن يكون الرئيس المحرك للكون واحدا يحركه ويبقى هو ثابت لا يتحرك.

الله عند أرسطو بث في الكائنات العقل هذا العقل، هو من يبث فيها الشوق إلى مصدرها الأول فتتحرك وتكتسب بحركتها صورة أرفع كلما تحركت، غايتها التقرب إلى الصورة التي لا تشوبها شائبة من نقص الهولي هذه الصورة هي صورة الله.

<sup>1</sup> محمد عبد الرحمان مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص 202.

<sup>2</sup> محمد عبد الرحمان مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص 203.

<sup>3</sup> ماجد فخري، أرسطو طاليس المعلم الأول، المرجع السابق، ص 100.

من هنا كان الواحد عند أرسطو جوهرًا واحدًا قائم بذاته متميز عن غيره ولا يختلط بالمثل كما كان الإله عند أفلاطون، فهو صورة خاصة لا تحتاج إلى مادة لكي توجد وهو عقل خالص لا يعقل إلا ذاتهبحيث يكون هذا الواحد مبدأ أول للحركة وعلّة العلل فالعلم عند أرسطو يخضع لثلاثة علل هي العلة المادية والصورية والغائية تتحكم فيهم علة واحد تخلق فيهم النظام والانسجام وهي الله العلة الأولى التي لا علة لها.

لقد تميزت فلسفة أرسطو عن الفلاسفة السابقين عليه وخاصة أستاذه أفلاطون في أنه استطاع أن يفصل بين الواحد كإله علة كل العلل، وبين المتعدد من الموجودات حيث نجد المؤرخون في هذا يختلفون على كونه أول الموحيدين في العصر الوثني، لأن القول بأن الوحدة الكونية لا تصدر إلا من وحدة غائية هو قول يميل إلى التوحيد في ذات الله "فالموجود والواحد قابلان دوماً لأن يقوم واحد منهم مقام الآخر فالموجود تابع دوماً للواحد والواحد مبدأ للوجود."<sup>1</sup> من هنا فقد احتل الواحد عند أرسطو مكانة لم يسبقه إليها غيره فكان الواحد هو العلة الوحيدة والنهائية لكل ما هو في العالم الطبيعي من موجودات متعددة.

لكن رغم كل ما قام به أرسطو من جوهرة للواحد وجعله صورة خالصة وتنزيهه من نواقص المادة، إلا أنه لم يستطع أن يقيم تمييزًا حقيقيًا واضحًا بينه وبين الصور الأخرى كالكوكب والنفوس الكلية التي تختلط به على أنها ذات طبيعة إلهية، فأرسطو رغم اعتقاده بإله واحد إلا أنه كان يثني على الذين من قبله والذين اعتقدوا بالوهية الكواكب والنجوم والمجرات السماوية، وبالتالي فقد كان الواحد عنده أو المحرك الذي لا يتحرك مثال أعلى تتجذب إليه الموجودات فكان أرسطو وفيًا للنظرة الأفلاطونية التي لم تستطع التمييز بين الواحد والمتعدد.

---

<sup>1</sup> إميل بريه، تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنستية والرومانية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط2، السنة 1982 ص245.

وبقدر سعت الفيلسوف العلمية وموسوعيته قدمت له انتقادات عديدة كان أهمها ما قدمه رجال الدين والفلاسفة، فإذا كان الله لا يتصل بالعالم لا من جهة العلم به ولا من جهة الخلق ولا من جهة التدبير فما حاجة العالم لهذا الإله وما حاجة الإله لهذا العلم فإذا كان كل شيء يسير بذاته فما حجته إلى مبدأ يسيره.

لقد أفرط أرسطو في تنزه الإله من النقص والمادة فجعل الله محركا جاهلا ورئيسا لا علم له بحاشيته، فكيف يدبر كل هذا العالم من قبل إله لا يعلم إلا ذاته.

كما أن اتخاذ أرسطو وجود الحركة دليل يبرهن به على وجود الإله أو المحرك واعتبر أن الحركة أزلية وأبدية وبتالي لا بد من وجود محرك أزلي أبدي هذا تصورا خاطئ لأنه أراد أن يشبه العلة بالمحرك وأن كليهما مسوي للأخر، فإذا فرضنا أن الحركة الدائرية مخلوقة وليست أزلية ولا أبدية لكانت النتيجة من هذه المقدمة أن المحرك الأول أيضا مخلوق وليس أزلي ولا أبدي مادما قد سلمنا بأن العلة والمعلول متشابهان ولا فرق بينهما.

ومثل ما استنتج أرسطو أن المحرك الأول أزلي أبدي من كون الحركة أزلية أبدية فإنه كذلك استنتج أن المحرك الأول واحد من كون هذا العالم واحد، فلو افترضنا وجود عوالم متعددة كما تشير النظريات العلمية المعاصرة فإنه يلزم وجود محركين واحد متكرر والأخر واحد.

إن قول أرسطو بإله واحد للكون لم يدم طويلا فسرعان ما بدا تأثيره بالأساطير الدينية التي تؤمن بأن الكواكب آلهة فتخيل أن هناك حركة دائرية أزلية أبدية هذا جعله مضطرا إلى القول بوجود محركين أوليين أزليين أبديين، الأول متعدد والثاني واحد لأن العالم واحد.

لقد وصف أرسطو المحرك الأول بأنه صورة من غير مادة أو عقل خالص لا تتخلله مادة، فهو يعقل بعقله ذاته ويفكر نفسه بنفسه، بمعنى أن العقل والمعقول فيه شيء واحد ولهذا فإن تفكيره الدائم في نفسه هو الحياة الحقيقية التي تفيض بالسعادة الأبدية لذلك فمن

صفاته أنه ليس جسم إذ الجسم قوة متناهية وهو يحرك كغاية دون أن يتحرك لأنه هو الخير الأعظم الذي يدفع الموجودات إلى الحركة للتشبه به بوصفه معشوقا له.

إن ما ينبغي إدراكه أولا أن الكاملات الإلهية غير ذات محتوى عند أرسطو إذ أن مجرد وصف ذاته بالكمال المطلق إنما يكون لغوا إذا لم نجعل الله فاعلا على الحقيقة لا المجاز.

كما أن أرسطو لم ينسب إلى المحرك الأول أهم الصفات الدالة على حقيقة الألوهية مثل القدرة على الخلق وإبداع الحياة، بل نفي التدبير والنظام والترتيب وعناية الله بهذا العالم فحركة العالم في كمالها وانتظامها لم تصدر عن حكمته وتدبيره، بل كمالها ناتج عن محاولة الأشياء التشبه بالله واعتبر هذا النظام المشاهد في العالم مفتعله ذلك الشوق الطبيعي الموجود في كل كبير وصغير من أجزاء المادة يحركه نحو الصورة الغائية، وأن الحركات المدفوعة بالعشق ليس للإرادة ولا للعلم فيها أي تدبير، بل هي حركات آلية منشؤها الاستعداد الطبيعي الموجود في أجزاء المادة.

إن الله عند أرسطو لا اختيار له وأن الانسجام الأزلي يخلع على العالم قدرة ذاتية مساوقة للقدرة الإلهية، ليكون القول بأن الماهية الإلهية نموذج للعالم مجرد ترديد لما ذكره أفلاطون عن مثال الخير، إذ أن النقد الشديد الذي وجهه أرسطو إلى أفلاطون قد انتهى به المطاف إلى الموقف الأول الذي التزمه أستاذه في محاوره الجمهورية عن الله وصفاته.

لم يدرك أرسطو الصفات الحقيقية للألوهية في تصويره للمحرك الأولما جعل الفلاسفة يختلفون في إله أرسطو هل هو مشخص أم غير مشخص، فمنهم من رأى أنه مشخص بدليل كلام أرسطو عن الله الموجود المطلق الذي يعيش في سعادة أبدية، في حين رأى آخرون أن الله في نظر أرسطو ليس مشخص ودليلهم في ذلك أنه عبر عنه بأنه الصورة المجردة، من هنا كان تحديد معنى الله في كلام أرسطو غير واضح وصريح.

## المبحث الثالث: الواحد في المدارس المتأخرة.

### الطابع العام للفلسفة بعد أرسطو:

بعد وفاة أرسطو اتخذ التفكير الفلسفي اليوناني منحى آخر فقد عرفت هذه المرحلة تغيرات كثيرة، وأصبح يطلق على هذه الحقبة اسم المرحلة الهلنستية حيث أمست فيها الثقافة اليونانية ملكا مشتركا بين بلدان البحر الأبيض، واختلاطها بأفكار جديدة متعلقة بالثقافات الشرقية من جهة وبالديانات المختلفة كاليهودية والمسيحية من جهة أخرى ويؤرخ البعض لهذه المرحلة من وفاة الإسكندر وحتى الفتح الروماني "حيث امتدت هذه الثقافة من مصر وسوريا إلى روما وإسبانيا، وفرضت نفسها في الأوساط اليهودية المستتيرة كما في أوساط الأعيان الرماني".<sup>1</sup>

بعدها فقدت اليونان استقلالها السياسي أصبح الأجانب هم الذين يصرفون شؤونها السياسية وسادت صفة الذاتية الشديدة، وهي صفة كل المدارس بعد أرسطو فلم يعد الاهتمام بمشكلات العالم لذاتها ومات ذلك الفضول والدهشة التي تحدث عنهما أرسطو على أنهما الروح الملهمة والدافعة للفلسفة، فعزف الناس عن النظر العميق في ميادين العلم والفلسفة في جو يسوده صراعا عنيف حول مطالب الحياة المادية

كل هذه التطورات نتج عنها نمطا مميزا من التفكير الفلسفي يتسم بالطابع الصوفي والديني وينزع إلى الفصل بين الفلسفة والعلم، والبحث عن التوفيق بين مختلف الفلسفات والآراء خاصة أفلاطون وأرسطو، والاهتمام بالبحث في الأخلاقيات من أجل الحصول على الطمأنينة والسعادة الحقيقية كغاية قصوى، وأصبح الله وسيلة لتحقيق الخلاص الأخلاقي واختلف فلاسفة هذه المرحلة حول الصور التي تتوسط بين الواحد والمتعدد أو بين الله وبين الأشياء.

<sup>1</sup> اميل برهيه، تاريخ الفلسفة ج2، الهلنستية والرومانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1، السنة 1982، ص 34.

"لقد اهتم الفلاسفة بعد أرسطو بتنظيم الأفكار القديمة في ترتيب جديد فينتحلون لهم أفكار الماضي وبيالغون في هذه الفكرة أو تلك ويلونوها ويوجهونها في كل اتجاه ويستقظرون جفافها بحثًا عن قطرة حياة جديدة."<sup>1</sup> لم يكون لفلاسفة هذه المرحلة إنتاج فلسفي ضخم كما كان عند عمالقة الفكر اليوناني سقراط وأفلاطون وأرسطو، لذلك تعد هذه الفترة مرحلة ركود وانحطاط الفكر الفلسفي.

## الرواقية:

قامت الفلسفة الرواقية في بلاد اليونان قبل ميلاد المسيح بثلاثة قرون وهي معاصرة للأبيقورية ومعارضة لها، ويطلق على أنصار هذه المدرسة اسم الرواقيين أو أصحاب الرواق أو أهل المضال، نسبة للرواق المنقوش الذي كانت أعمدته مزدانة بنقوش كثيرة، حيث كانت تلقي في هذا الرواق المحاضرات الفلسفية، فأطلق معاصرو هذه المدرسة وزعمائها وتلاميذها اسم الرواقيين نسبة إلى الرواق الذي كانوا يلقون فيه دروسهم.

ولم تكن الرواقية من صنع رجل واحد وإن كان مؤسسها وواضع أصولها هو زينون وأكملها تابعان من بعده وكان ثلاثتهم آسيويون، فهي جملة من النظريات المتعددة الينابيع وقد تطورت على مر الزمان واصطبغ الكثير من جزئياتها بألوان مختلفة، لذلك يقسم المؤرخون المذهب الرواقي إلى ثلاثة عصور كبرى:

---

<sup>1</sup>ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص 277.

## 1- الرواقية القديمة: وتمتد من سنة 322 ق.م إلى سنة 204 ق.م

أ/زينون: مؤسس هذه المدرسة هو زينون الرواقي حيث يعتبر شيخ الفلاسفة الرواقيين، ولد وتوفي في (332-264 ق.م) أصله من مدينة أكتيوم بجزيرة قبرص وهي مدينة يونانية، استقر بها مهاجرون من فينيقيا.<sup>1</sup> وكان زينون ينتسب إلى أسرة امتهنت التجارة، فكان أبوه يختلف إلى أثينا ويحضر معه في كل رحلة من رحلاته رسائل تحوي بعض نظريات سقراط وتلامذته فيضعها بين يدي ابنه زينون فيشتغل بدراستها "فكانت هذه النظريات أساس تكوين فلسفته ثم بدأ زينون في طليعة شبابه يمتن تلك المهنة فقدم أثينا في حوالي سنة 312 ق.م"<sup>2</sup>

وتحتنا رواية أخرى أن زينون كان على متن سفينة تجارية في عرض البحر الأبيض المتوسط، حين واجهته عاصفة البحر فتحطمت سفينته على "مقربة من بيرايوس ميناء أثينا ففقد كل ثروته، ولما نجا من الغرق اتجها إلى أثينا وستقر بها ودرس فيها وكان عمره أقل من الثلاثين."<sup>3</sup>

وظل زينون منتقلا في أثينا من مدرسة إلى أخرى، فيقال أنه تتلمذ لكراتس الكلبي وستلبو المغاري وبوليمو الأكاديمي، فاجتمعت لديه فروع شتى من المذاهب الفلسفية إذ درس فلسفة الكلبيين وطرائق حياتهم العملية، كما درس الفلسفة الميغارية فضلا عما تأثر به من تعاليم أفلاطونية وأرسطية.

وقد لبث زينون يتردد على المدارس الفلسفية اليونانية زهاء عشرين عام، فلما أصاب منها غايته اتخذ لنفسه مجلسا للتعليم مستقلا في رواقا ذا أعمدة منقوشة وهو المكان الذي كان

<sup>1</sup> زكي نجيب محمود وأحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص 287.

<sup>2</sup> عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، دط، السنة 1959، ص 46.

<sup>3</sup> أحمد فؤاد الأهواني، المدارس الفلسفية، الدار المصرية للتأليف والترجمة، دط، السنة 1965، ص 71.



فيما مضى منتدى للأدباء والفنانينومنه أشتق اسم المدرسة الرواقية، حيث كان يجتمع إليه تلامذته.

ويذكر أن بعض القدماء قد أعابوا على زينون أنه جعل مدرسته أشبه بملجأ لأهل البطالة ومأوي للفقراء والمساكين، كما كان زينون نفسه يعيش على قليل من الخبز والعسل والتين وشيء يسير من النبيذ.

وقد ذكر أيضا من "صفات زينون أنه كان طويل القامة نحيف الجسم شديد سواد الجلد رأسه مائل إلى كتفيه، وكان يرتدي الأقمشة الرخيصة والبسيطة وكان سلوكه سلوك الرجل الوقور وتبدو على هيئته سمات الجد والانقباض وضرب أروع الأمثلة في الزهد والقناعة."<sup>1</sup>

ولزينون مؤلفات كثيرة لكنها فقدت ولم يبق منها إلى عناوينها وبعض الجمل والشذرات المتفرقة" وقد ذكر ديوجانس اللايريسي قائمة بأسماء كتب زينون نذكر منها:

الحياة بحسب الطبيعة، في العواطف، في الواجب، في العالم كله، مسائل فيثاغورثية في الكليات، في قراءة الشعر، في الخطابة، في الأخلاق."<sup>2</sup>

وعلى الرغم من نزعة زينون العقلية واعتقاده بأهمية الإحساس في الطبيعة، إلا أنه كان يتخذ أسلوب النبي الشرقي وأصحاب الرسالة التي ينبغي من سامعيها التسليم بها والإيمان به وقد كرمه الأثينيون كل التكريم.

ب/ كيلانتس: (331 - 232 ق.م)

"ولد كيلانتس سنة 332 ق.م بآسيا الصغرى في مدينة أفسوس وكان في أول شبابه من مشاهير الرياضة البدنية الذين كانوا يتخذون الرياضة مهنة يعيشون منها فقد

<sup>1</sup> عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، المرجع السابق، ص 48.

<sup>2</sup> ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبرقليس، المرجع السابق، ص 171.

كان مصارعا شجاعا، كما كان صبورا متواضعا وقنوعا شديد التحمس للعلم عظيم الإخلاص لأستاذه إلى حد أنه كان يؤثره على نفسه.<sup>1</sup>

واتفقت جميع الروايات على أن كيلانتس امتاز بصفات الهمة العالية والإرادة التي لا تتقهقر والثبات والجلد الذي لا يكل، فلم يمنعه ببطء فهمه ولا شدة فقره دون أن يتابع تعاليم ودروس العلم، "ومن شدة فقره وميله إلى حضور دروس زينون اضطر أن يقضي ساعات الليل في أشق الأعمال لكي يكتسب ما يؤدي به رسوم التعليم، فقد عملني عدت أعمال منها أنه كان يحمل الماء لسقي بعض الحدائق، وكان يعجن الخبز والعيش عند بعض الخابزات، وقد امتاز بقوة إيمانه بمذهبه وشدة تعصبه له ولكنه كان بطيء التفكير المبتدع قليل التجديد إلى حد أنه كان بعض معاصريه يدعونه مازحين بالحمار فكان يجيبهم ضاحكا حقا إني لحمار ولولا ذلك لما قوية على حمل فلسفة زينون".<sup>2</sup>

ولكيلانتس قصيدة وجهها إلى الإله زيوس رب اليونان الخص فيها أهم مبادئ الطبيعة والأخلاق وتحمل نغمة صوفية يقول فيها: "يا زيوس يا أجل الخالدين ويا من يذكره الناس بشتى الأسماء والصفات يا مدبر الوجود كله ويا حكم الأشياء جميعا وفقا لنا موسك وسنتك سلام عليك خالق بني البشر أن يولوا وجوههم نحوك منادين فهذا العالم الكبير الذي يدور حول الأرض يتحرك بإرادتك وبطبع أوامرك، أيها الإله الرحيم كل شيء يحدث بمقدرتك ولا شيء يحدث في السماء ولا في البحر إلا بقدرتك".<sup>3</sup>

لقد عهد إليه زينون قبل وفاته بإدارة المدرسة الرواقية وبقي مشرفا عليها حتى وفاته سنة 232 ق.م وقد كان قليل الحظ في القدرة الجدلية، قليل التوفيق في مناقشاته مع الأبيقوريين الذين كانوا ينفسون مدرسته فتقهقرت الأبيقورية في أيامه.

<sup>1</sup> يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص 277.

<sup>2</sup> أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، المرجع السابق، ص 370.

<sup>3</sup> مصطفى النشار، فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة، المرجع السابق، ص 332.

هو تلميذ كيلانتس وآخر ممثلي الرواقية القديمة وأعظمها إنتاجا عقليا ولد في مدينة صول بجزيرة قبرص سنة 277ق.م<sup>1</sup>

كان التلميذ على عكس أستاذه فقد طبع على الثقة والاعتداد بالنفس فكانت كبريائه كثيرا ما تدفعه إلى احتقار أستاذه كيلانتس، ولعل ما دفعه إلى ذلك هو حدث ذكائه وغزارة علمه وما يتمتع به من نشاط واجتهاد لا يعرف الملل، ويذكر دوجانس اللايرسي أنه ألف سبعمائة وخمسة وثلاثين كتاب وأنه قام وحده بكتابة موسوعة علمية كانت غايته منها أن تمحو موسوعة المدرسة الأرسطوطاليسية وتحل محلها.<sup>2</sup>

وبعد وفاة أستاذه كيلانتس خلفه على رئاسة المدرسة وظل يناضل من أجلها نحو أربعة وعشرون عام، فرفع شأنها بتعليمه القوي وكتبه الكثيرة واستحق لقب المؤسس الثاني للمدرسة الرواقية، حيث حمل عبء التراث الرواقي فجمع كلمة الرواقيين بعد أن تفرقوا شيئا لا انسجام بينهم، كما حاول أن يدفع عن الرواقيين هجمات الخصوم والمنافسين فتولى الرد على الأبيقورية وهي مدرسة معاصره له، كما تولى الرد على أرسطو فستطاع بذلك أن يبرز المدرسة الرواقية وأن تصبح رائدة في زمانه.

## 2- الرواقية الوسطى: وتمتد من القرن الثاني والأول قبل الميلاد

بعد وفاة كروسبوس أخذ عدد من المتفلسفين الخافتين يتعاقبون على رئاسة المدرسة الرواقية وحاول كل منهم أن يحدث تغييرا في المذهب القديم، سواء كثر هذا التغيير أو قل وبقي هذا المنوال إلى الثلث الأخير من القرن الثاني قبل المسيح حيث ظهر رواد جدد من بينهم فنايسطو، ثم قضى على أثره من بعده بوزيدونيوس وهما الفيلسوفان

<sup>1</sup>أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلتها، المرجع السابق، ص 371.

<sup>2</sup>محمد غالب، الفلسفة الإغريقية، المرجع السابق، ص 135.

اللدان كونا ما يعرف في تاريخ الفلسفة باسم الرواقية الوسطى، وهو مذهب مؤسس على مبادئ الرواقية الأولى بعد أن حذف منها ما لم يرق لهذين الفيلسوفين.

#### أ/ فنايطوس:

"أول ممثلي الرواقية الوسطى تلميذ أنطيفاطر ولد بجزيرة رودس عام 198 ق.م ولما بلغ من العمر أربعين سنة ذهب إلى روما وأقام بها مدة ولما عاد إلى بلاد اليونان خلف أستاذه انطيفاطر في رئاسة المدرسة الرواقية سنة 129 ق.م"<sup>1</sup>

تأثر فنايطوس بأراء أفلاطون وأرسطو، فانحرف بذلك عن الرواقية القديمة، وخالف زينون في عدة مسائل وكان في رواقيته من اللين والعطف ما بعد بها عن صلابة الرواقية القديمة توفي سنة 110 ق.م

#### ب/بوزيدونيوس:

"مؤرخ وفيلسوف سوري الأصل ولد في سوريا من مدينة أبامي وهي مدينة أثرية تقع في حوض نهر العاصي الأوسط في سوريا ولد سنة 153 ق.م سافر إلى أقطار عديدة بعد أن سخط على تقاليد بلاده السورية فاستقر سنة 104 ق.م في جزيرة رودس وأسس فيها مدرسة فلسفية وحقق فيها نفوذا كبيرا، وفي سنة 86 ق.م بعثته حكومة رودس في مهمة سياسية لخدمة بلاده."<sup>2</sup>

ذاع صيت بوزيدونيوس واشتهر بسعة معارفه فقد كان مؤرخ وعالم من علماء الطبيعة وفيلسوبا لاهوتيا واسع النظر، فهتم بالعلوم الطبيعية إلى جانب اهتمامه بالفلسفة فقسم العالم إلى قسمين متبعا في ذلك تقسيم أرسطو عالم سماوي خالد وهو فوق فلك القمر والعالم الأرضي الفاني الذي لا حياة له إلا بقوة العالم السماوي، وجعل الإنسان في مرتبة

<sup>1</sup> محمد غالب، الفلسفة الإغريقية، المرجع السابق، ص 158.

<sup>2</sup> عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، المرجع السابق، ص 78.

وسطى بين العالمين ذلك أنه يجمع بين العناصر السماوية الخالدة لما فيها من نفس عاقلة والعناصر الأرضية الفانية لوجوده في جسم مادي "واعتقد بوجود كائنات روحية كثيرة تملأ الهواء وتصدر عن الشمس الإله الذي لا شكل له ولكنه يتخذ كل الأشكال".<sup>1</sup>

كما كان لبوزيدونيوس مؤلفات كثيرة في علوم وفنون شتى، لكن هذه المؤلفات قد فقدت جميعها وكل ما وصل إلينا من آرائه كان بواسطة شيشرون وما رواه جليانوس، توفي بوزيدونيوس في سنة 51ق.م

### 3- الرواقية الحديثة: وتمتد من القرن الأول بعد الميلاد إلى 529 بعد الميلاد وقت غلق المدرسة اليونانية.

ويطلق المؤرخون على هذه المرحلة اسم الرواقية الرومانية وذلك نسبة لأهم أقطاب هذه المرحلة والذين كانوا من أصول رومانية نذكر من أهمهم سنيكا ابكتيتوس، وماركوس أوريلوس.

ولد سنيكا بقرطبة قبل ميلاد المسيح بأربع سنين وكان أبوه رومانيا محبا للأدب والبيان وكانت أمه هليفا ذكية ومتففة فكان ينحدر من أسرة تشغل بالفكر والأدب، أحب سنيكا البلاغة عن أبيه وخطها بدراسة الفلسفة.

اشتهر سنيكا كفيلسوف وكاتب مسرحي واحترف السياسة وأصبح من ذوي الشأن في مجتمعه، فكان يخشى اسمه الإمبراطور كاليجولا ومن ثم قبض عليه وأصدر في حقه حكم الإعدام لولا أن توسطت له إمرة عند هذا الإمبراطور فنجأ من القتل، كما اتهم في عهد الإمبراطور كلوديوس بتهمة التغيرير بابنة أخت الإمبراطور فصدر قرار بنفيه إلى كورسيكا، فظل بها ثمان سنوات يتجرع الوحدة والألم إلى أن استدعوه إلى روما لتربية نيرون الطاغية المشهور وكان عمره إحدى عشرة سنة، ثم اتهمه نيرون بتأمر عليه

<sup>1</sup>مصطفى النشار، فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة، المرجع السابق، ص 333.

والتدبير لقلب النظام وحكم عليه بالإعدام على طريقة العادة الرومانية في ذلك الحين بأن يقطع شريان من شرايين ذراعه وإلقاء خطبة حتى الموت، فاجتمع أصدقاء سنيكا في مكان الإعدام وكانت معه زوجته التي فضلت أن تموت معه وبنفس طريقة موته لكنها عولجت بأوامر من الإمبراطور.

لم يبق من مؤلفات سنيكا إلا القليل منها عشر رسائل تراجيدية ورسائل مواساة إلى أمه وأخرى إلى مارقيا وثلاثة إلى بوليبي، ووصل من مؤلفاته الغضب والسعادة وقصر الحياة وثبات الحكيم واطمئنان النفس والعزلة والعناية والرحمة والإحسان ومباحث طبيعية ومائة وأربعة وعشرون رسالة إلى صديقة لوقيلوس.<sup>1</sup>

### الواحد في الفلسفة الرواقية:

يرى جيجن في كتابه المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية "أن نظرية الألوهية عند المدرسة الرواقية كانت ملقى الكثير من التأثيرات الفلسفية الكبرى السابقة عليها."<sup>2</sup> فقد اتفقت الرواقية مع هيراقليطس بأن النار جوهر العالم، واتبعت ما قاله أفلاطون في أن مبادئ النار اثنان "الأول فعال والآخر منفعل فأما الفعال فهو العقل أو الإله أو القدر زيوس وهذه التسميات إنما تعني شيئاً واحداً عند الرواقية."<sup>3</sup>

من هنا فإن فلسفة الرواقيين الأوائل جاءت مستلهمة من الفلسفة الطبيعية لمرحلة ما قبل سقراط، كما تكمن في خلفيتها فلسفة رواد الفكر اليوناني في مرحلته الكلاسيكية مع أفلاطون وأرسطو ولكنها في نفس الوقت وضعت مفاهيم خاصة بها كان لها دور التأثير في الفلسفات اللاحقة عليها.

<sup>1</sup>عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، المرجع السابق، ص 229-230.

<sup>2</sup>جيجن أولف، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة عزة قرني، القاهرة، السنة 1967، ص 320.

<sup>3</sup>علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي ج2، المرجع السابق، ص 284.

لقد تأثرت الرواقية بالنار الهيراقليطية كجوهر للعالم الذي يمكنه أن يؤثر في المادة أو في الواقع، لكن هذه النار لا صورة لها ولا شكل محدد بحيث يمكنها أن تنتشر في المادة وتتماها معها، ومن هذا الاتحاد بين هذه النار التي تمثل العقل وبين المادة تنشأ العناصر الطبيعية الأربعة وهي الماء والنار والتراب والهواء.

لقد "اتجهت الرواقية في مسلكها الطبيعي الديني اتجاه القائلين بوحدة الوجود وصرحت بأن الله والطبيعة شيء واحد على الرغم من تفريقها بين الطبيعة الأساسية وهي الله، وبين طبيعة العالم أو الكون".<sup>1</sup> ولقولهم بالاتصال وتماهي الأول في الثاني على أساس أن الأول يحل في الثاني لقبوا بالموحدين ومن أصحاب وحدة الوجود.

ذهب الرواقيون إلى تسميت المبدأ الفعال أو المؤثر في أنواع الوجود بسم العقل "كما يطلقون عليه تسمية الإله، أما المبدأ المنفعل فيسمونه المادة ويجعلهم الإله الفاعل متصلاً بالمنفعل عدواً من أصحاب الاتصال أي من أصحاب الرأي القائل باتصال الإله بالعالم"<sup>2</sup> وهذا الاتصال ليس على معنى أن الأول موجود على سبيل الاستقلال في الثاني، "بل على معنى أن اتصال المنتشر الذائب فيه وفي كل جزء من أجزائه".<sup>3</sup>

إن كل ما في الوجود عند الرواقيون مادي حتى الله والعالم جمعوا بينهما في المادية وجمعوا بينهما في الوجود فهما متصلان، فوجود الأول يعني وجود الثاني بالضرورة فالعالم ينشأ من نار الإله ويعود إليه، بهذا خالف الرواقيون كل من سبقهم في بحث الوجود وجعلوا الإله والعقل من طبيعية مادية.

---

<sup>1</sup> وليم ساها كيان، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة يحيى فرج، الناشر كلية الأدب جامعة عين شمس، دط، دس، ص 132.

<sup>2</sup> عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، شركة الطباعة والنشر مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط4، السنة 1970 ص 29.

<sup>3</sup> محمد الباهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، مطبعة مخيمر، دط، دس، ص 283.

ووفقا لزينون، هناك مبدأين للكون: "بيون وهو المبدأ الإيجابي الصانع وهو الإله الذي يوحدون بينه وبين اللوغوس، وبسخون وهو المبدأ السلبي أو المادة وعنهما تمثل الوجود الكوني، وهذان المبدآن بالرغم من أنهما خالدان ولا يولدان عن آخر وليس لهما صورة بل هما جسمان، لان الرواقية ترى أن صفات الصنع أو ما يقابله من صفات تخص الأجسام فقط دون غيرها.<sup>1</sup>"

يقدم زينون الجوهر كجسم لكنه لا يذهب إلى مادية ديموقريطس الصارمة، فما يحدث داخل الكون الرواقي ليس ميكانيكيا صرف كما جاء مع فيلسوف الذرة، ولكن يسير وفق نظام ويقصد إلى هدفا محدد، فهذه المادية يمكن وصفها بوحدة الوجود.

كما يرى الرواقيون في النار أنها شيء حي فيه قانون، أو قدر أو عقل تعمل بموجبه فهي أسمى العناصر الطبيعية الأربعة، حيث يميز الرواقيون بين نوعين من النار، النار الصانعة والنار المصنوعة، وأن النار الأولى أسمى درجة إلى حد أنها تتطابق مع الإله فهي تتخلل جميع أجزاء الكون بدرجات متفاوتة، ومن النار في أسمى صورها الأثير تكون طبيعة الإله.

بهذا يؤكد فلاسفة الرواق الأوائل مع زينون على مادية الإله عندما يربطون بينه وبين العالم والطبيعة، وعندما يصفونه بالنار الصانعة لذلك لم يكن لديهم مفهوم دقيق لمعنى الواحد، ذلك أن الواحد عندهم هو الجمع بين الله والطبيعة.

أما العالم فقد اعتبرته جسما في نفسه النار العاقلة، فكلمة الإله عند المدرسة الرواقية تطلق بمعنيين الأول عام والثاني خاص "ففي المعنى العام تكون كلمة الإله مرادفة لكلمة الكون كله، وفي المعنى الخاص يكون المراد منها الروح المدبرة الحاكمة في جسم الكون وعلى الاعتبار الأول تكون هذه المدرسة واحدية تقول بوحدة الوجود، وعلى الاعتبار

<sup>1</sup> هدى الخولي، بحث الفلسفة الطبيعية عند الرواقيين، مجلة الأدب، جامعة بني سويف، العدد التاسع، أكتوبر سنة 2005، ص7.



الثاني تكون حلوية تري أن الروح الإلهية تحل في كل جزئية من جزئيات جسم الكون فإذا دققنا النظر نجد أن هذه المدرسة ليس لها إلا مذهب واحد تفرع عنه الثاني بالضرورة، لأن الأصل هو وحدة الوجود إذ لم يكون إلا الروح الإلهي الذي هو النار.<sup>1</sup>

من هنا يظهر أن الرواقيون يجعلون الله ماديا، حيث تصوره مبنوثا خلال العالم كله محركا كل جزء من أجزائه، ومن ذلك فالرواقية ترى أن الإله كامن في الإنسان كمونه في كل شيء وهو الموجود الأزلي الباقي العاقل السعيد المجرد من كل نقص خالق العالم ومبدع كل شيء.

"كما ربطت المدرسة الرواقية بين الدين والفلسفة ربطا وثيقا، وقالت بوجود آلهة عديدة على الرغم من إيمانها في نفس الوقت بنزعة التوحيد وقيام اللاهوت الرواقي على الاعتقاد بإله واحد بوصفه خالقا وحافظا للعالم."<sup>2</sup>

فلما كان العالم كامل الوحدة عند الرواقيين فليس هناك إلا إله واحد وما الآلهة العديدة التي يقول بها الدين الشعبي إلا أسماء مختلفة تطلق على الإله بحسب الوجوه المختلفة لقدرته وجبروته.

"إن الرواقيون وإن كانوا من القائلين بوحدة الله والعالم، إلا أننا نستطيع القول أنهم أيضا من أهل التوحيد فهم يشعرون شعورا قويا بوجود إله واحد يتوجهون إليه وهو منبث في الكون انبثاتا ومظاهر الكون ليست إلا أسماء مختلفة لزيوس، وأن هذا الإله لا ينبغي أن يصور على صورة حيوان أو إنسان فهو لا شكل له ويمكن أن يتخذ كل الأشكال."<sup>3</sup>

من هنا تكون الرواقية قد سلكت طريقا ثالثا في نطاق الألوهية حيث يعد هذا الطريق وسط بين أفلاطون وأرسطو الذين تصورا الآلهة بهيئة عقل خالص بعيد عن الجسم، وبين

<sup>1</sup> يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص 278.

<sup>2</sup> وليم ساها كيان، تاريخ الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص 133-134.

<sup>3</sup> عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، المرجع السابق، ص 181.

أبيقور الذي رأى أن الآلهة على هيئة إنسان، أما الرواقية فاتخذت طريقا وسط في اعتقادها أن الإله جسم ولكن ليست له هيئة من الهيئات.

### أدلة وجود الله عند الرواقية:

اعتمدت الرواقية في التدايل على وجود الله عدة أدلة فلسفية منها أشهر دليل وهو الذي يقوم على إجماع الناس، أي أن الناس جميعا في كل الشعوب يجزمون بوجود الآلهة فوجود الآلهة فكرة فطرية مغروسة في نفوس الناس، وبالتالي فإن الآلهة موجودة ولولا ذلك لما وجدت فكرة الإله في نفس الإنسان.

كما أورد شيشرون دليلا آخر لكروسيوس في كتاب طبيعة الآلهة وهذا الدليل "يفيد أن العالم من صنع موجودا عاقل وهذا ناتج في نظر كروسيوس من الطبيعيات كلها فوجود العالم وجماله يدلان على وجود كائن عاقل أرفع من الإنسان، وليس هذا الكائن شيء آخر غير الله، وهناك دليل آخر منسوب إلى زينون نفسه حين قال من العقل أن نمجد الآلهة وليس من العقل أن نمجد اللاموجود، إذن فالآلهة موجودة."<sup>1</sup>

لقد أنكر بوزيدوينوس وحدة الإله والقدرة والطبيعة التي قال بها زينون وأعلن أن الإله غير القدرة والطبيعة، وأن القدر خاضع للإله، والطبيعة هي أصل هذا الخضوع ومظهره أو أن الإله هو الوحدة أو القدر هو قوته البارزة في مظاهر متعددة.

أما موقف سنيكا الروماني ممثل الرواقية الحديثة حول الإلهيات لم يكن واضحا لذلك يرى عثمان أمين: "لسنا ندري مثلا إن كان سنيكا يرى أن الله شخص مستقل عن الكون كما هو الحال عند أرسطو، أم أن الله والكون أمر واحد كما رأى أهل الرواقية الأوائل."<sup>2</sup>

<sup>1</sup> عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، المرجع السابق، ص 184 - 185.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 239.

لم يكون مفهوم الواحد في الفلسفة الرواقية مفهوم خالص ودقيق، ذلك أنه كان مفهوم ممتزج بعدة مفاهيم مركبة له منها النار والعالم والمادة والطبيعة وغيرها، فجمعت بذلك بين الواحد والمتعدد في ماهية واحدة، وجعلت كل واحد منهما يعكس الآخر ويعبر عنه وبالتالي أصبح الواحد الرواقي كل مؤلف من أجزاء، أو كل منتشر في كل الوجود فكل شيء هو واحد وهو الله.

لكن قول الرواقية بأن الإله هو المادة المنفصلة أصل الموجودات وأن الوجود إنما هو النار وأصل النار هو الهبولة، والهبولي هي الإله أو العقل الفعال ليصبح بذلك الإله والوجود شيء واحد، ويصبح تبعا لذلك الإله شيء ماديا، لقي هذا القول انتقادات كثيرة ذلك أن معرفة حقيقة قولهم يستلزم ضرورة معرفة بطلان قولهم لما فيه من مخالفة للبديهيات وما يلزم عنه من المحالات.

ويذكر شيخ الإسلام ابن تيمية بطلان مذهبهم فيقول: "اعلم أن مذهب هؤلاء كاف في بيان فسادهم لا يحتاج مع حسن التصور إلى دليل آخر، وإنما تقع الشبهة لأن أكثر الناس لا يفهمون حقيقة قولهم وقصدتهم لما فيه من ألفاظ المجملة والمشتركة، بل هم أيضا لا يفهمون حقيقة ما يقصدونه ويقولونه، ولهذا يتناقضون كثيرا في قولهم وإنما ينتحلون شيئا ويقولونه أو يتبعونه."<sup>1</sup>

كما أن قول الرواقية ليس إلا رجوعا إلى قول الدهرية، إذ لا فرق بين من يقول ليس هناك إلا المادة وبين من يقول أن المادة والعقل شيء واحد، فكيف يمكن تصور اقتران المادة بالعقل مع استحالة صفات أحدهما على الآخر.

أن قول الرواقية أن وجود الكائنات هو عين وجود الله باطل، ذلك أن الكائنات لا تزال تقنى ويحدث في العالم غيرها مثل الحيوانات والنباتات، فإذا كان وجودها من وجود الله

---

<sup>1</sup> ابن تيمية، مجموع الفتوى لابن تيمية، جمعه ورتبه عبد الرحمان بن قاسم، وابنه محمد، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، السنة 1412هـ، ص138.

لزم بالضرورة من ذلك أنه كلما عدم شيء نقص وجود الله وكلما زاد من ذلك شيء زاد وجود الله وهذا باطل.

كما أن قولهم بأن الله والطبيعة شيء واحد باطل وذلك لما نشاهده من حدوث المحدثات بعد كونها معدومة، وعلمنا بأنها ليست واجبة في ذاتها ولا ممتعة في حدوثها.

وفي النصوص الشرعية نجد أن الله هو خالق الكائنات ومصورها وموجدها من عدم فيقول تعالى: "الله خلق كل شيء".<sup>1</sup> وفي آية كثيرة تدل أن الله هو المصور والخالق ومن هذا فإن قولهم أن الله لم يخلق شيئاً ولم يبدع شيء فيه احتمالان إما أن يكون الله خلق نفسه أو خلق غيره، ولا يجوز أن يكون قد خلق نفسه لأن النفس المقدسة يستحيل أن تكون مخلوقة لامتناع ذلك في العقول فالشيء لا يخلق نفسه، وبالتالي لم يبق إلا أن يكون خالق غيره وهذا هو الحق، فثبت بذلك أن الوجود ليس واحد بل فيه خالق مستقل عن مخلوقاته.

كما أن قول الرواقية في أن الله كامن في الإنسان كمنه في كل شيء يجعل الله عبد والعبد إله، وذلك باطل لأنه لا يجوز وصف الله بالعبودية لما يحمله المصطلح من معاني الذل والخضوع، ومن جهة أخرى يستحيل عقلا أن يعبد الشيء نفسه فوصف العبودية لله وحده، إن عقيدة وحدة الوجود باطل عقلا ونقلا لأنها عقيدة متهافتة وتصورها كاف لبيان فسادها

### المدرسة الأبيقورية:

بعد أرسطو ظهرت في أثينا مدرستان متعارضتان متعارضتان هما المدرسة الرواقية على يد مؤسسها زينون والمدرسة الأبيقورية على يد مؤسسها أبيقور، حيث كان لهما أثر كبير في نهاية العالم القديم وأوائل العهد المسيحي.

<sup>1</sup>القرآن الكريم، سورة الزمر، الآية 62.

كانت المدرستان تتنافسان في دعوة الناس إلى السعادة والأخلاق، فجعلت الأبيقورية الغاية من فلسفتها طلب السعادة ومحاولة إخراج الناس من الشك والألم الذي كان يعذبها إلى أحضان الطمأنينة والسعادة، وحاولت تخليص الإنسان من كل ما يشعر به من قلق وخوف بالدعوة إلى أن يعيش حياة دنيوية يمارس فيها حياة اللذة باعتدال.

لذلك لم تهتم الأبيقورية بالمنطق، وإنما عنت بنظرية المعرفة وأطلقوا عليها اسم القانون أما الطبيعيات فلا فائدة منها إلا من حيث أنها تعطي الطمأنينة، التي ينشدها المرء في سلوكه فلم يبق من الفلسفة بالمعنى الحقيقي إلا الأخلاق، لذلك كان على الأبيقوري أن يدرس الطبيعيات في هذا الجانب ويدرس الإلهيات من أجل تحصيل الطمأنينة، وأن يرغب عن كل علم لا يتصل بالأخلاق أو لا يعود بفائدة عليها فكانت الأخلاق عنده محور الفلسفة وغايتها.

لقد تأثر أبيقور بمذهب ديموقريطس وأدخل عليه تعديلات كثيرة كانت هذه التعديلات سبب شهرته، فنجده جعل المقياس والمصدر في المعرفة الصحيحة هو الحواس، وفي الأخلاق جعل المقياس هو اللذة والخلو من الألم.

على هذا النحو ظل الأبيقوريون ولم يحدثوا أي تغيير في تعاليم مؤسس فرقته، فلم يحصل أي تطوير على نحو ما حصل في المدرسة الرواقية كما رأينا، "لذلك بقيت تعاليم أبيقور هي نفسها تتمثل في النبذة التي تقدمها المدرسة الأبيقورية عن تعاليمها طوال وجودها."<sup>1</sup>

**أبيقور:**

تعتمد أغلب المصادر في التأريخ لحياة أبيقور وفلسفته على كتاب ديوجين اللائرس "سيرة الفلاسفة وأرائيمهم: الكتاب العاشر."<sup>2</sup> ولد أبيقور في مدينة ساموس عام

<sup>1</sup>أرمستورنغ، مدخل الفلسفة القديمة، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ط1، السنة 1430هـ، ص 176.  
<sup>2</sup>DIOGENE LAERCE, Vies, doctrines, et sentences des philosophes illustres. Traduction, notice, Introduction et notes, Par Grenaille – (PARIS : GF,1965. livre X. PP. 215 - 226 )

341 ق.م من أب اسمه نيو قلاس كان يمتهن التعليم وأم تسمى خريسترات كانت تمتهن الشعوذة وفنون السحر والكهنة، حيث يذكر ديوجين "أنه كان ينتقل من دار إلى أخرى تصاحبه أمه وهي تتمتع بدعوات التطهير".<sup>1</sup> كما كان يعين أبوه في مهنة التعليم بأجر زهيد.

وفد أبيقور على أثينا في سن الثامنة عشر واستمع إلى فلاسفة أفلاطونيين من بينهم بامفيلوس، ثم استمع في مدينة طوس إلى نوزيفان من أتبع ديموقريطس وتأثر به تأثر ملحوظ، ثم عاش فترة طويلة متنقل في ربوع آسيا الصغرى باحثا عن الحكمة حتى استقر به المطاف في أثينا أين أسس مدرسته في الحديقة، وهو في سن الخامسة والثلاثين أو الأربعين حسب بعض المصادر، حيث تقاربت السنوات التي أسس فيها مدرسته مع مدرسة زينون الرواقية، فكان يقبل على أبيقور في مدرسته شباب وشابات لا يفرق فيها بين طبقة وأخرى.

ولأن دروس أبيقور كانت تلقى على تلمذته في الحديقة استمد الأبيقوريون اسمهم من أصحاب الحديقة واشتهرت بسمه وظل يلقي فيها تعالمه على تلاميذه الذين كانوا من الجنسين حتى وفاته سنة 270 ق.م "بعد حياة عذبة فيها مرض عضال لكنه وجد العزاء فيما كان يحيطه به أصدقائه وتلاميذه من رعاية وحب وقد عبر عن هذه الصداقة الحميمة في حياته بقوله: إن حيازة الصداقة هو الوسيلة الأهم بين سائر الوسائل التي تمدنا بها الحكمة للفوز بالسعادة مدى الحياة".<sup>2</sup>

وكدليل على تقدير أبيقور لأصدقائه ومريديه فإنه قد أوصى بعد موته أن يحتفظ تلامذته وأصدقائه وجميع من سيخلفونه بكل ما يملكه من الحديقة والبيت الذين كانا ملكه، كما

<sup>1</sup> علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي أرسطو والمدار المتأخرة، ج2، المرجع السابق، ص 257.

<sup>2</sup> مصطفى النشار، فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة، المرجع السابق، ص 300.

أورث لهرمارخوس بترؤس المدرسة من بعده وأورثه مسكنه له ولجميع فلاسفة المدرسة كما أوصى بإقامة احتفالات لتكريمه وتكريم تلاميذ من تلاميذه.

أحاطت بأبيقور الكثير من التهم التي أطلقها عليه أعداء خاصة من المدرسة الرواقية وتلامذتها المعاصرين له، فيذكر كرزيبوس الرواقي الذي كانت غيرته منه تدفعه إلى أن يكتب ردا على كل ما يكتبه أبيقور، وكان تيموقراطس من أكثر الذين أساءوا إليه وأوكلوا له التهم الكاذبة.

"غير أن أكثر التهم التي وجهت إليه هي تهم باطلة حسب ديوجين، ذلك أن هناك أدلة كثيرة تثبت عدالته وفضله على مواطنيه وإلا لما أقامت له مدينته عشرون تمثلا برونزيا تكريم له، كما يروى عنه أنه دعا إلى حسن معاملة الرقيق وأوصى بعق جميع عبده وأخذ نفسه بالزهد والقناعة في المأكل والملبس، فكان يقنع بالخبز والماء."<sup>1</sup>

أما عن مؤلفاته فيذكر أن أبيقور كان غزير الإنتاج حيث بلغت مؤلفاته ثلاثمائة مؤلف ضاع أغلبها نذكر منها كتاب الطبيعة الذي كان يضم سبع وثلاثين جزءا "كما كانت له مؤلفات في الذرات والخلاء وفي المنطق والقانون، كما أنه هناك قصيدة للشاعر الروماني الكبير لوكريتيوس "في طبيعة الأشياء" تعد من أهم المصادر التي يعتمد عليها في عرض فلسفة أبيقور الطبيعية لأنه اعتمد فيها على عرض نصوص أبيقور الأصلية."<sup>2</sup>

ويذكر أحمد فؤاد الأهواني أن أحد لم يظلم مثلما ظلم أبيقور إن في سيرته أو في مذهبه.

#### الواحد عند أبيقور:

لقد جاء رأي أبيقور عن الآلهة كنتيجة ضرورية لفلسفته الطبيعية المعارضة لعلم الطبيعة عند أفلاطون وما جاء به التأليه الأفلاطوني "من القول بوجود نفس كلية لها فضل

<sup>1</sup>أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، المرجع السابق، ص 360.

<sup>2</sup>مصطفى النشار، فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة، المرجع السابق، ص 301.

تنظيم الكون وتوجيهه بإرادة تعلوا على إرادة الإنسان، ما جعل أبيقور يعود إلى الطبيعة الأيونية السابقة على سقراط وبالتحديد إلى الطبيعة الذرية عند ديموقريطس لإلغاء القول بأي قوة محرّكة خارجية توجه الكون أو توجه إرادة الناس، فوجد في هذا التفسير أساس لتمسكه بحرية الإنسان المطلقة من أي مصير أو قدر مسبق لا اختيار له فيه.<sup>1</sup>

آمن أبيقور بوجود الآلهة بل كان على يقين تام بوجودها فقدم تصوره على وجودها على نحو "تشبيهي تجسيمي" فرأى أنها مركبة من ذرات، وإن كانت هذه الذرات أكثر لطفا ودقة من الذرات النفسية، فهي ذرات ذات طبيعة أثيرية أو شبه جسمية، فالآلهة كالبشر في مظهرهم فهم يتولدون ويأكلون مثلما يفعل البشر.<sup>2</sup>

دلال أبيقور على وجود الآلهة بفكرة السبق وهي أن جميع شعوب الأرض تتفق على وجود الآلهة وهذا الاتفاق نابع من تكرار الإحساسات وكل إحساس هو صادق، كما أن الخيالات التي تتراءى لنا في النوم لا بد أن يكون مصدرها الآلهة، ومن جهة أخرى لما كان قانون التناقض ينص على أن النقيض بالنقيض يدرك فكان لازم أن لكل شيء ضد وهذا ما يحقق المعادلة في الوجود فلا بد أن يقابل هذا العالم الفاني وجودا دائم سعيد.

اعتقد أبيقور بأنه لا يوجد في هذا العالم إلا الذرات والفراغ والمصادفة وكلها متصلة في الواقع "بمسألتين دينيتين أساسيتين هما:

المسألة الأولى: وهي مسألة الآلهة من حيث تصورهم ووجودهم.

والمسألة الثانية: هي مسألة العناية الإلهية.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، المرجع السابق، ص 367.

<sup>2</sup> مصطفى النشار، فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة، المرجع السابق، ص 317.

<sup>3</sup> عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، المرجع السابق، ص 57.



أما مسألة الآلهة وما يتصل بها فإن أبيقور يرى أن الإنسان مهم نقب في هذا الوجود فإنه لن يعثر على أي أثر للآلهة، وقول أبيقور هذا يأتي رغم قوله بوجود آلهة كثيرة ومادية فهو لا ينكر وجودها لكنه يرى أنها مستقلة عن العالم المحسوس كل الاستقلال لذلك حاول الفصل بين العالم وبين الآلهة وأن كلا منهما منفصل عن الآخر، يأتي موقف أبيقور هذا من عدم إيمانه بالدين الشعبي المألوف والمعتقدات الدينية عموماً، ويرى أن عدم الإيمان بها أسلم بكثير من الإيمان بها.

ويذهب تلميذ أبيقور وهو لوكرينوس إلى أبعد من ذلك فيقول: إن الدين شر ما بعده شر وأن الواجب على كل إنسان التخلص نهائياً من كل دين، لأن الدين هو ينبوع كل شر.<sup>1</sup> لكن هذا لا يعني أنه أنكر كل وجد للآلهة بل كان هدفه الأول هو رفض الأباطيل والخرافات والطقوس، التي كانت سائدة في المجتمع الأثيني من تقديم القرابين والأضاحي ورفض رعايتها لشؤون البشر الذين يجب أن يصنعوا سعادتهم بأنفسهم، ولا ينتظرون من الآلهة أن تمنحها لهم.

أما مسألة العناية الإلهية فقد أنكر أبيقور العناية الإلهية، "لأن العناية معناها الاهتمام والاهتمام مصدره الهم، والهم هو التأثر، فالعناية الإلهية تقتضي التأثر، ولما كان الآلهة يحيون حياة سعيدة خالية من كل تأثر، كان لابد إذن أن تسلب عنهم فكرة العناية، فهم يحيون وحدهم في عزلة غير أبهين لشأن من شؤون هذا العالم، وهو أقرب ما يكون إلى الصور المأمولة التي يصنع فيها الإنسان أجمل ما يتصوره عن الحياة السعيدة."<sup>2</sup>

أنكر إذن أبيقور أحد أهم أدلة المثبتين لوجود الآلهة في الكون والوجود، واعتبرها وهم من الأوهام وأنها لا تتفق مع مقام الآلهية، وإنكاره لها مستند إلى ما رآه من أمور شريرة في الكون وأنها تنقص بحسب تصورهم لفكرة العناية.

<sup>1</sup> محمد غالب، الفلسفة الإغريقية، المرجع السابق، ص 178.

<sup>2</sup> عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، المرجع السابق، ص 60.

فيقولون: "أين هذه العناية الإلهية في عالم حظ الشر فيه أكبر بآلاف المرات من حظ الخير ومصير الخير أسوأ بكثير من مصير الشرير؟ وأين العناية الإلهية في عالم جزء ضئيل جدا منه هو الذي يصلح لسكن الإنسان؟ وأين العناية الإلهية وقد تركت الطبيعة الإنسانية خلوا من كل سلاح بل هو الحيوان الأعزل الأكبر؟ وأين العناية الإلهية وهي لا يمكن أن توجد إلا إذا كان الله يتأثر هو الآخر بكل ما يتأثر به البشر، إذ معنى العناية الإلهية أن الله يعنى بأحوال الناس، ويتأثر بتالي لكل ما يصيبهم من شر وخير، فإذا كانت الحال على هذا النحو فكيف يتفق هذا مع ما يليق بالله من سعادة، وهذا سوف يكون عرضة للآلام والشرور."<sup>1</sup>

هذه الأسئلة وغيرها من التساؤلات الكثيرة تعبر عن إنكارهم لظاهرة العناية الإلهية لكن لا يستنتج من هذا أن أبيقور كان منكرا لوجود الله، بل آمن بالآلهة على نحو خاص يتفق مع مذهبه في المعرفة والطبيعة.

جاء تصور أبيقور للآلهة على هذا النحو لأنه كان يعتقد أنها تختلف عن البشر في المادة وفي أساليب الحياة، ورأى أن الآلهة لا تنام لأن النوم يحتوى على أحلام مزعجة وأن أجسام الآلهة لطيفة غاية الطافة تتحرك بين العوالم، وأنهم يأكلون من طعام خاص ويتكلمون اللغة الإغريقية فهي اللغة الوحيدة الجديرة بهم، وهم لا يشتغلون بعالمنا لأن ذلك ينغص حياتهم بالألام والأحزان الموحدة في علمنا لذلك فهي تعيش في خلاء بين العوالم حياة سعيدة.

وفي هذا يرى لوقراسيوس " بأنه من التجديف على الآلهة أن نعزو إلى إرادة هذه الكائنات الكاملة عالما زاخرا بضروب النقص وألوان البؤس، وينبغي الامتناع عن الإقرار بأي دور

---

<sup>1</sup> مجدي السيد الكيلاني، المدارس الفلسفية في العصر الهلينيستي، المكتب الجامعي الحديث، ط2، السنة 2013، ص

للآلهة كما للنفس إن في مجال الكونيات أو في مجال الطبيعة فالآلهة مجبولة من مادة نقية خالصة.<sup>1</sup> فكان من غير الممكن تصور آلهة طاهرة تشترك بعالم الإنسان المدنس.

رفض أبيقور كل الفلسفات والديانات السابقة عليه وشكك فيها وانتقدها ورأى أن ما يعترض الإنسان في سعيه نحو تحقيق سعادته، هو خوفه من الآلهة ومن الحياة الآخرة وانتهى إلى أن الخير هو مبدأ الأتركسيا أو الطمأنينة والهدوء النفسي، ولا يتحقق ذلك إلا بإشباع اللذات الضرورية، ثم تنتهي الأبيقورية في أواخرها إلى الزهد والعزلة كأساس لتحقيق السعادة الروحية والعقلية.

أما ما يشاع عن أبيقور ومذهبه من أنه تباع للشهوات والملذات فهو نقص في فهم مذهبهم ذلك أن أبيقور يقسم اللذات إلى ثلاثة أقسام منها لذات طبيعية ضرورية كلذة الطعام ولذات طبيعية غير ضرورية كلذة الأكل الدسم المترف، ولذات غير طبيعية وغير ضرورية تنشأ في النفس بتأثير ظن مزعوم كلذة المال والمنصب.

وللذة ليست في حقيقتها شيئاً غير زوال الألم فهي استمتاع بالتوازن، فإذا زال الألم مطلقاً حصلت النفس على لذتها العظمى.

من كل ما تقدم عن المدرسة الأبيقورية نخلص إلى أنها اتجاء مادي كرس منطلقات الفلاسفة الطبيعيين الأوائل وهم الذريين في البحث عن الأصل الأول المحدد للكون والذي يكمن في جوهر مادي وهو الذرة وليس جوهرًا إلهيًا ميتافيزيقياً مجرد والجوهر الفرد معناه الجزء الذي لا يتجزأ، وأن الجواهر تتشكل من تلقاء ذاتها إلى أشياء فيضفي ذلك صفة الكثرة على الوجود بل ويترك وجدها لفعل المصادفة، وبذلك لم يكن للأبيقورية مفهوم خاص للواحد الروحاني وأن كل ما هنالك هو ذرات مادية يتكون منها الوجود، أما الآلهة فهي كثيرة ومتعددة تسكن عوالم منفصلة عن العالم الإنساني.

<sup>1</sup> خزعل الماجدي، كشف الحقيقة المفقودة بين أديان التعدد والتوحيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1 السنة 2014، ص 138-139.

على هذا النحو نجد أن الأبيقورية رتبأفكارها لإنكار وجود إله حقيقي خالق للكون ومتصرف فيه على فكرة العناية الربانية، وقدمت رؤية قاصرة محدودة تتناول جانبا جزئيا صغير جدا من المجموع الكلي الكبير، والتي لا تسمح لصاحبها بأن يدرك معاني الحكمة الكلية وتجعله يصدر أحكاما باطلة مبنية على رؤية ناقصة.

إن الحكمة الربانية تقتضي معاقبة بعض المسيئين والمجرمين عناية بهم حتى يتوبوا أو تنبئها على قانون العدل الرباني، أو مكافأة للمظلوم وجبرا لخاطره، ونظير ذلك يكون لبعض صور الثواب، وألام التكليف ألام إعداد وتربية اقتضتها السنن الثابتة والعامه فالنعم والمصائب في هذه الحياة إنما هي امتحان الله للإنسان.

أم إنكار الرواقيون للعناية الإلهية هو إنكار باطل، فالقول بأن مصير فاعل الخير أسوء من مصير فاعل الشر فإننا لا نجد هذه الدعوى منطبقة على الواقع الديني انطباقا كليا بل قد يحدث هذا ويحدث عكسه فكلا من الأمرين مشمولا بقانون الابتلاء الرباني، كما أن قصة الوجد لا تنتهي بالموت وتخلص من هذه الحياة، بل هي نهاية امتحان الإنسان لتأتي بعدها الحياة الآخرة التي يكافأ فيها عن ما قدمه أو يعاقب على ما اقترفه.

أن الأدلة التي قدمها أبيقور لإثبات وجود الآلهة تتعارض مع موقفه الشمولي من قضية الألوهية ليتضح أن أبيقور إنما أراد بمثل هذه البراهين التخفيف من وطأة الجمهور عليه.

في ختام هذا الفصل نقول أن هرم الفلسفة اليونانية وبريقها الناصع وصل أشده مع أفلاطون وأرسطو، حيث يرجع إليهما الفضل في تجاوز التصورات المادية التي كانت سائدة عند الطبيعيين، والارتقاء بهذه التصورات إلى مجال أكثر اتساعاً ورحابة ليرتبط بأفكار عقلية مجردة، لذلك كان مفهوم الواحد في أغلب فترات هذه المرحلة يرتبط بتصورات مثالية فلسفية.

فمن خلال ما ذكرنا في نظرية المثل، وما تم ذكره في نظرية الصنع الإلهية وصلنا إلى أن الواحد الأفلاطوني حمل مفهومين، الأول هو الخير باعتباره علة غائية هدف كل ما هو موجود الوصول إليه، والثاني هو الصانع باعتباره علة فاعلة وسببا لكل ما يوجد في العالم من أشياء، فكان الواحد بذلك هو الصانع الخير الذي لا يرتبط بأي مكون مادي وذلك لما في المادة من نقص وشر.

أما مع أرسطو فإن مفهوم الواحد كان جوهرًا واحدًا قائم بذاته متميز عن غيره، ولا يختلط بالمثل كما كان الإله عند أفلاطون، فهو صورة خاصة لا تحتاج إلى مادة لكي توجد وهو عقل خالص لا يعقل إلا ذاته، بحيث يكون هذا الواحد مبدأ أول للحركة وعلة العلة فالواحد هو العلة النهائية لكل ما في العالم الطبيعي من موجودات متعددة لذلك أمكننا أن نقول أن أرسطو استطاع إلى حد كبير أن يفصل بين الواحد وبين المتعدد من الموجودات.

لقد كان التمييز بين الواحد والمتعدد في فلسفة أفلاطون وأرسطو قائمًا على الفصل بين الأول كمبدأ عقلي مجرد والثاني كمبدأ مادي محسوس، فكان هذا التصور للواحد في مختلف مراحل الفلسفة اليونانية ذو طابع فلسفي في جوهره وليس ديني.

لكن نجم الفلسفة لم يلبث أن بدأ بالأقول وبريقه الناصع بدأ بالشحوب فخرجت علينا الفلاسفة المدرسية التي أعقبت فترة أرسطو بتصورات مخالفة ومناقضة لتصورات فلاسفة

العصر الذهبي عن مفهوم الواحد، فأنزل الواحد من علياء أبراجه المثالية المجردة ومن قداسته الصارمة، إلى عالم المادة الفاسدة طارح كل قداسة ليتحول إلى مكون مادي ممزوج.

فلم يصبح مفهوم الواحد في الفلسفة الرواقية مفهوم خالص ودقيق كما توقعنا وكما تفرضه ضرورة التطور الفكري، ذلك أنه أصبح مفهوم ممتزج بعدة مفاهيم مركبة له منها النار والعالم والمادة والطبيعة وغيرها، فجمعت بذلك بين الواحد والمتعدد في ماهية واحدة وجعلت كل واحد منهما يعكس الآخر ويعبر عنه وبالتالي أصبح الواحد الرواقي كل مؤلف من أجزاء، أو كل منتشر في كل الوجود فكل شيء هو واحد وهو الله.

بعد هذا الانهيار المفاجئ لمكانة وقداسة مفهوم الواحد مع المدرسة الرواقية، ظهر أبيقور رفضا كل الفلسفات والديانات السابقة عليه ومشكك فيها ومنتقدا لها لي طرح رأيه في أن ما يعترض الإنسان في سعيه نحو تحقيق سعادته هو خوفه من الآلهة ومن الحياة الآخرة لذلك قرر أنه يجب على الإنسان أن لا يخاف من الآلهة لأنها تعيش منفصلة عن عالمه وأنها لا تأبه لعالم البشر، وانتهى إلى أن الخير هو مبدأ الأتركسيا أو الطمأنينة والهدوء النفسي، ولا يتحقق ذلك إلا بإشباع اللذات الضرورية ثم تنتهي الأبيقورية في أواخرها إلى الزهد والعزلة كأساس لتحقيق السعادة الروحية والعقلية.

لم يكن الواحد موضع مهم بالنسبة للأبيقورية لأن الواحد يعيش في عالم مستقل عن عالم البشر ولا دخل له في ما حدث وما سيحدث، لذلك وجب على الإنسان أن يهتم بجانبه الأخلاقي بدل الجانب الإلهي الروحاني، وأن يسعى إلى فعل الخير الدنيوي بالابتعاد عن اللذات التي يصاحبها الألم، والإقبال على الزهد والعزلة لتحقيق ما يسعى إليه الإنسان من هدوء وطمأنينة.

## الفصل الثالث:

التصور الذهني لمفهوم الواحد عند أفلوطين.

المبحث الأول: الواحد وعلاقته بالمتعدد عند أفلوطين.

المبحث الثاني: امتدادات مفهوم الواحد في فلسفات ما بعد أفلوطين.

المبحث الثالث: مقارنة بين تصور أفلاطون وأفلوطين في تفسيرهما لمفهوم الواحد.

## المبحث الأول: الواحد وعلاقتها بالمتعدد عند أفلوطين.

### تمهيد:

شكلت مرحلة أفلاطون وأرسطو العصر الذهبي في تاريخ الفكري الفلسفة اليونانية من خلال ما قدمته من إبداعات فكرية في مختلف المجالات والميادين، ولأن كل حضارة محكومة بقانون التطور الذي يفرض شرط الإزدهار مقرونا بمرحلة الانحطاط والركود فقد مثلت مرحلة ما بعد أرسطو عصر التقهقر والنكوص الفكري في مختلف المجالات الفكرية والأدبية والاقتصادية والسياسية، ولأن كل هذه الميادين مرتبطة فيما بينها إيجاب وسلبا فقد كان تبعا لذلك تغيرا في وجهات النظر لمفهوم الواحد، حيث قل الاهتمام بهذا المفهوم وتراجع في سلم التطور الفكري، فرغم أن فلاسفة هذه المرحلة استطاعوا الوصول إلى الواحد كجوهر روحاني متميز ومنزه عن كل ما هو مادي، إلا أنهم لم ينفوا عنه صفة التعدد بناء على تعدد المعقولات التي توجد في العالم الإلهي وتشارك في ذات الله، فكان كل شيء إله.

تواصل هذا الانحدار المفهومي مع الأبيقورية التي تركز اهتمامها على الجانب الأخلاقي في حياة الإنسان وكيفية تحقيق السعادة والطمأنينة النفسية، فلم يكن مفهوم الواحد موضعا مهم بالنسبة لرواد هذه المرحلة.

لم تتوقف جهود الفلاسفة في سعيهم إلى الارتقاء بمفهوم الواحد لأعلى المراتب مقتديين في ذلك بنماذج العصر الذهبي، فظهر في العصر الأول للميلاد مذهب فلسفي عرف بالأفلاطونية المحدثه استمدت تعالما من فلسفة أفلاطون ولو أنها لم تحافظ على الكثير من أسس أفلاطون، فكانت فلسفة روحية صوفية مزجت بين أفكار فيثاغورس وأفلاطون وأرسطو والرواقيين مع الثقافات الشرقية كالهندية واليهودية، لتحدد مفهوم دقيق للواحد مع أفلوطين.



سعى أفلوطين إلى تحديد مفهوم الواحد كمصطلح قائم بذاته من خلال الفلسفات السابقة التي لم تستطع ضبطه كجوهر متميز عن المتعدد، وكيفية صدور المتعدد المادي عن الواحد الأول.

### الأفلاطونية المحدثه:

أثارت الأفلاطونية المحدثه في أواخر المرحلة الهلنستية، وبتحديد في القرنين الأول والثاني للميلاد خلاف كبير بين المؤرخين حول نسبتها وانتمائها، هل تعود إلى العصور اليونانية بحكم أنها امتداد لأفكار اليونانيين أو أنها فلسفة تعود إلى مرحلة العصور الوسطى؟ حيث يرجع السبب في هذا الخلاف إلى صعوبة تتبع التيارات الفكرية في ذلك الوقت "نظرا للغموض الذي يحيط بالكثير من المدارس والمواقف بعد أن استحكمت النزعة التليفية وأصبح الجميع يعيشون على التراث القديم يشرحونه ويجمعون ما تفرق منه، وهكذا الحال دائما في عصور الظلام والاضمحلال الفكري".<sup>1</sup>

احتدم الصرع إذن بين الفريقين ولكل وجهة نظرا تستند على حجج وبراهين فكان الفريق الذي لا يصنفها ضمن الفلسفة يونانية يبرهن على ذلك ببعد الزمن بين المرحلتين فالأفلاطونية الجديدة وليدة المسيحية وطابعها ليس طابع يونانيا بحت بل هو مصبوغ بصبغة الإلهام الشرقي، كما أن مركزها كان الإسكندرية وليس اليونان حيث كانت الإسكندرية آنذاك مدينة عالمية يتقابل فيها الناس من كل جنس ويلتقي فيها الشرق بالغرب<sup>2</sup> لذلك سمى العرب مؤسس هذه المدرسة أفلوطين بالشيخ الإسكندراني، فمما لا شك فيه أن الإسكندرية كانت مهد الأفلاطونية الجديدة حيث كانت مركزا للعلم والثقافة منذ عصر البطالسة، كما كانت مركزا تأثرت فيها اليهودية والمسيحية بالفلسفة اليونانية.

<sup>1</sup> محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي أرسطو والمدارس المتأخرة، المرجع السابق، ص 318.

<sup>2</sup> زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص 317.

فيحين يرفض الاتجاه الثاني نسبتها إلى فلسفة العصور الوسطى، كما يرفض تسميت الأفلاطونية الجديدة بسم مدرسة الإسكندرية، مستدلين على ذلك بأن فلسفة القرون الوسطى نشأت في أحضان النصرانية وفي تعاليمها، وهي بذلك تناهض الوثنية اليونانية كما أن الفلسفة الأفلاطونية المحدثه ليست وليدة النصرانية، بل هي على الضد منها فقد حافظت على الروح والطابع الوثني اليوناني رغم كونها في بيئة مسيحية، كما أنه لا يمكن ربط الأفلاطونية الجديدة بمكان معين فقد وضع أفلوطين مذهبه في روما وليس في الإسكندرية وشاعت الأفلاطونية الجديدة في أرجاء العالم اليوناني الروماني وتقبلتها الإسكندرية كما تقبلتها المدن الأخرى.<sup>1</sup> فنسبة الأفلاطونية إلى الإسكندرية كان نتيجة الظروف الفكرية والاقتصادية التي كانت تعيشها الإسكندرية فقط حيث كانت قبلة للكثير من الفلاسفة فاجتمعت فيها آراء واتجاهات مختلفة.

أما عن أصل تسمية أفلوطين بهذا الاسم فذلك يعود إلى أنه وليد تعاليم أفلاطون ولكن وليد غير شرعي، ذلك أنه لم يحافظ على الكثير من أسس أفلاطون فمذهب أفلاطون الأصل قائم على مثاليته العقلانية، وقد ملء أفلاطون فلسفته بضرب من الخيالات وأحاطها بكثير من الغموض هذه الخيالات والأساطير التي استعملها أفلاطون على سبيل التمثيل والاستعارة، استعملها أفلوطين على أنها حقائق ومزجها مزجا تاما بالإلهام الشرقي.<sup>2</sup> كما أشاد الأفلاطونيون الجدد بذلك واعتبروها السر الحقيقي والباطني لمذهبهم الذي أسسه أمونيوس سكاس ثم طور أفلوطين الأفلاطونية الحديثة واستطاع تحويلها إلى مذهب لذلك أصبح هو المؤسس الحقيقي لها.

على أنه لا يمكن أن نفصل الفلسفة الأفلاطونية الجديدة عن البيئة الثقافية التي سادت الإسكندرية في القرون الثلاثة الأولى للميلاد، فالالاتجاه الأفلاطوني في الفلسفة

<sup>1</sup> أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلتها، المرجع السابق، ص 402.

<sup>2</sup> زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص 318.

اليونانية اختلط بفلسفة الرواقيين، ووجد في الإسكندرية مجالا خصب فصار مثلونا بلون البيئة المصرية القديمة وبأديان الشرق السحرية، ولا يمكن أن نستثني أفلوطين من التأثير بهذا التيار السكندري<sup>1</sup> الذي ارتوى من تعاليمه وأفكاره حيث كان تلميذا لأساتذته.

### أفلوطين: Plotin

ولد أفلوطين سنة 204م في ليقو بوليس بمصر العليا أو أسيوط حاليا، وبها تعلم القراءة والكتابة والحساب، وقد حرص والديه على تنشئته وتثقيفه فذهبا به إلى المدرسة في عامه الثامن لتلقي العلوم الأولية<sup>2</sup> وحين بلغ الثامنة والعشرين ارتحل إلى الإسكندرية حيث تتلمذ على أساتذتها، إلا أنه كان يعود بعد الاستماع إلى محاضراتهم حزينا مريض الجناح "فلما رآه أحد أصدقائه على ما هو عليه من خيبة أمل صحبه إلى أمونيوس الذي لم يكن قد حضر دروسه من قبل، وبعد أن سمع محاضراته قال لصديقه متعجبا هذا هو الرجل الذي كنت أبحث عنه"<sup>3</sup> فأعجب به وظل يلزمه ويدرس عليه حتى بلغ التاسعة والثلاثين من عمره فلزمه أحد عشر سنة تعلم عليه الفلسفة اليونانية وأكمل معرفتها على الوجه التام.

كان تأثير أمونيوس بالغ على تلميذه أفلوطين الشاب الذي أخذ يهتم بالبحث عن طرق الفرس والمذاهب السائدة بين حكماء الهند ونظامهم وصادف ذلك أن الإمبراطور الروماني جورديان كان يستعد لشن حملة عسكرية على الفرس، "فلتحق أفلوطين بالجيش الروماني وذهب مع الحملة وكان سنة في ذلك الوقت تسعة وثلاثين عام، كان غرضه من هذا الانضمام إلى الجيش أن يتعلم على الشرقيين حكمتهم التي سمع عنها الكثير وبتلقاها

<sup>1</sup> أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، المرجع السابق، ص403.

<sup>2</sup> محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي أرسطو والمدارس المتأخرة، المرجع السابق ص325.

<sup>3</sup> أحمد فؤاد الأهواني، المدارس الفلسفة، المرجع السابق، ص98.

من منابعها وأصولها لا في بطون الكتب.<sup>1</sup> غير أن هزيمة جورديان فيما بين النهرين العراقية قضت على الأحلام الشرقية في مخيلة أفلوطين، وقتل جورديان قبل أن يحقق شيء من مشروعه، فاضطر أفلوطين إلى الهرب والعودة متجها إلى أنطاكيا في شمال سوريا ومنها مباشرة إلى روما عاصمة الإمبراطورية "دون المرور على الإسكندرية أو الرجوع إليها مرة أخرى إلى أن توفي في عام 280م<sup>2</sup> كان عمر أفلوطين حين عودته إلى روما أربعون عام وكانت روما عاصمة الإمبراطورية وممثلة العالم المتحضر، فكان من الطبيعي أن يجتذب إليها عدد من العلماء والفلسفة والأدباء.

شكل سن أفلوطين والمناخ الفكري الذي كانت تعيشه الإمبراطورية الرومانية سببا أساسيا مهم في تأسيس ازدهار مدرسته التي فتحها عام 258م والتي أقبل عليها تلاميذ من المتخصصين في الفلسفة، "كما جمعت الكثير من المريدين المخلصين ذكورا وإناثا من سائر الشعوب ومختلف المهن والطبقات، وكان من بين تلامذته المعجبين به الإمبراطور جالينوس وزوجته الإمبراطورة سالونين،"<sup>3</sup> فكانت المدرسة ملتقى صفوة المثقفين في العالم الروماني حينذاك تناقش فيها ثمرات الثقافة الرومانية من علم وأدب وفلسفة بالإضافة إلى طابعها الروحي العميق الذي جعلها محفلا دينيا وثنيا يقف موقف المعارضة الشديدة للديانة المسيحية.

لقد سعى أفلوطين من خلال هذه المدرسة إلى أن تكون نبراسا يهدي النفوس إلى التقوا والصلاح والخير، فكان يصرف تلاميذه عن الاشتغال بأمور الدنيا ويحملهم على حياة من الزهد توصل إلى شفاء النفس بالتجرد من جميع العلائق وإماتة سائر الشهوات، فكان

<sup>1</sup> محمد عبد الرحمان مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص 226.

<sup>2</sup> نجيب بلدي، تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، دار المعارف المصرية، دط، السنة 1962 ص 77.

<sup>3</sup> حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة، تقديم علي عبد المعطي، دار العلوم العربية، بيروت لبنان، ط1، السنة 1992، ص 139.

مهمل جسده محتقرا إياه ممتنعا عن أكل اللحم، وذكر عنه أنه كان يأكل يوم ويفطر يوما ولم ينعم بالنوم إلا بقدر ما يضطر إليه.

لما كانت المدينة الفاضلة الحلم الذي راود معظم الفلاسفة اليونانيين وعلى رأسهم أفلاطون صاحب الجمهورية أو المدينة الفاضلة، "فإن أفلوطين قد انتهز فرصة منزلته عند الإمبراطور جالينوس وزوجته سالونينا وطلب منه أن يعيش هو وأتباعه في كامبانيا لإيطاليا التي كانت مدينة الفلاسفة في قديم الزمان ثم تهدمت، فرأى أفلوطين إعادة بنائها وأن يعيش سكانها في ظل القوانين التي يضعها لهم."<sup>1</sup> لكن مشروعه هذا لم يكتب له النجاح ذلك أن الإمبراطور "فهم من حاشيته أن أفلوطين يريد تحقيق مدينة أفلاطون المثالية التي لم تتحقق منذ قرون"<sup>2</sup> ومن ناحية أخرى كان حرص الإمبراطور على أن تبقى العاصمة الرومانية هي المدينة المثالية بزعامته.

مكث أفلوطين في روما عشرة سنوات دون أن يكتب شيء ولم يبدأ أفلوطين في تدوين محاضراته إلا وهو في سن التاسعة والخمسين، حيث جاءت كتاباته على شكل رسائل وهي صورة لعرضه التعليمي الشفوي الذي كان قائم على شرح نصوص أفلاطون وأرسطو أو على قضية رواقية أو رد على فكرة غنوصية، وكان فرفيوس كاتب سيرته هو من حفزه على الكتابة فعهد إليه أفلوطين بمراجعة كتبه ونشرها، حيث يقول فرفيوس "إني حين التقيت به أول مرة قد ألف خمسة وعشرين مقال حصلت عليها على الرغم من أنه لم يعطيها إلا لعدد قليل جدا، ولم يضع أفلوطين لهذه المقالات عناوين فاجتهد كل من حصل عليها أن يضع لها عنوانا مناسباً، ثم ألف بعد ذلك أربعة وعشرين مقالة أخرى، ثم أرسل إلى قبل وفاته بمدة قصيرة أربعة أخرى فأصبح عددها أربعة وخمسين مقالة"<sup>3</sup> قام

<sup>1</sup> محمد فؤاد الأهواني، المدارس الفلسفية، المرجع السابق، ص 100.

<sup>2</sup> حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة، المرجع السابق ص 140.

<sup>3</sup> أحمد فؤاد الأهواني، المرجع نفسه، ص 101.

فروريوس بجمع المقالات ونشرها بعدما أن قسمها ستة أجزاء في كل جزء تسعة مقالات من هنا جاءت تسميتها بالتاسوعات الأفلوطينية.

حيث تتناول التاسوعة الأولى الإنسان والأخلاق والثانية في الطبيعة والثالثة في خصائص العالم والرابعة في النفس والخامسة في العقل والسادسة في الوجود أو في العالم العلوي.

لقد أعاد أفلوطين إلى الفلسفة سمعتها الطيبة بعد أن عاش معيشة القديسين وسط ترف روما ووزائلها وبين أرسقراطيتها الماجنة، "غير أن أفلوطين لازمه مرضاً في المعدة لفترة طويلة من حياته فكان سبب في وفاته عام 280م، وكان آخر ما نطق به أفلوطين حسب روايات المؤرخين وهو على فراش الموت قائلاً لصديقه الآن سأسعى جاهداً لكي يرتفع الجانب الإلهي في إلى ما هو إلهي في العالم أو الكون"<sup>1</sup> وفسرت هذه العبارة على أن أفلوطين أراد القول من خلالها الآن سوف تعود الروح إلى خالقها.

لم يدم إذن بريق الحضارة اليونانية في مجال العالم والفلسفة فسرعان ما انطفأ توهجه بظهور روما على مسرح السياسة في القرن الأول للميلاد، وما واكب ذلك من عدم استقرار سياسي، حيث "تحولت روما إلى إمبراطورية مستعمرة لبلاد اليونان وأسيا والشرق الأوسط وشمال إفريقيا وأدى طغيان قياصرتها إلى الحكم على الحركات الفكرية بالعزلة والانكماش، فانخفض مستوى التفكير الفلسفي والعلمي بعد القرن الأول للميلاد، فلم يكن عجباً أن تنهار القيم الإيجابية وتضيع الحرية، ويصبح الابتعاد عن المشاركة في الحياة السياسية والبعد عن الواقع بكل ما فيه من قيم هذا العصر التي شاعت بين الناس حيث انتشرت السلبيات واللامبالاة فأدى ذلك إلى ندرة الإبداع والابتكار، وشاعت موجة من التقليد"<sup>2</sup> والميل إلى الانتساب لفكر القدماء ونظرياتهم فظهرت الفيثاغورية المحدث

<sup>1</sup> حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة، المرجع السابق، ص 141.

<sup>2</sup> مصطفى النشار، مدخل لقراءة الفكر الفلسفي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، دط، السنة 1998، ص 147-

والأرسطية والأفلاطونية المحدثة، وغيرها من المدارس التي كان تجتهد في تفسير ما خلفه السلف.

ولما كان فكر أفلوطين هو عودة لأفكار السابقين خاصة منهم أفلاطون فإن التاسوعات كانت تدور حول فكرة واحدة أساسية ومركزية هي فكرة الواحد، هذه الفكرة التي أصبح من خلالها أفلوطين يصنف ضمن مذهب وحدة الوجود الصدورية، والو أن وحدة الوجد عنده تختلف عن سابقيه كما سوف نرى ذلك في فلسفته، حيث نجده في التاسوعات يصور العالم كنوع من الفيض التدريجي للحياة الإلهية التي تنبثق أصلا عن الواحد ثم لا تلبث أن تعود إليه، ذلك أن أفلوطين تصور في عملية الفيض عن الواحد أنه يفيض بكماله على مخلوقاته فيكون أولا العقل الذي تفيض عنه النفس الكلية ثم المادة في آخر مراتب الوجود نزولا من الواحد، من هنا يكون لأفلوطين ثلاثة درجات للوجود ترتبها من أعلا شرفا وكمال إلى أدنها فيكون الواحد ثم العقل والنفس والجسم.

### مذهبه الفلسفي:

تتميز فلسفة أفلوطين بتنوع وجهات النظر إليها فهي فلسفة ذات مشارب فلسفية مختلفة، لكن يجمع الفلاسفة والمفكرون على أنها فلسفة البحث عن الواحد، والبحث عن الوحدة خلف الكثرة الظاهرة، والبحث عن كيفية صدور الكثرة عن الوحدة، لذلك فإن "معظم الذين تعمقوا في دراسة فلسفة أفلوطين وجدوا أنها تدور حول مشكلتين رئيسيتين مشكلة دينية هي مشكلة مصير النفس وطريق إعادتها إلى طريقها الأولى، ومشكلة فلسفية هي مشكلة تركيب الكون وتفسيره تفسيراً عقلياً، ويرى إميل برهيه أن المشكلتين متصلتان الواحدة بالأخرى اتصالاً وثيقاً بحيث لا تتم الواحدة منهما إلا بالأخرى."<sup>1</sup>

<sup>1</sup> عبد العالي عبد الرحمان عبد العالي، مشكلة التوفيق والأصالة لدى فلاسفة اليونان من أمبادوقليس حتى أفلوطين، تصدير محمد فتحي عبد الله، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، ط1 السنة 2003 ص193.

حيث ترتبط المشكلة الأولى بالعالم الذي ينقسم إلى مراكز ظاهرة وأخرى دنست، تمر بها النفس خلال رحلتها إما صعوداً أو نزولاً، والطرف الثاني من المشكلة يرتبط بتصوره لحقيقة الكون على أنه مؤلف من سلسلة الصور التي يعتمد اللاحق فيها في إيجاده على السابق بحيث يمكن لهذه السلسلة أن تكون موضوعاً للتفكير العقلي.

إن هذا النوع من التفكير أجبر المؤرخون على البحث في أصول مذهب أفلوطين الفلسفي فذهبوا إلى القول بأنه أخذ فكرة البحث عن الوحدة من "الفكرة الفلسفية التي كانت شائعة عن وحدة الوجود، فقد كان لبارمنيدس فكرة مماثلة، كما قد يكون أخذها عن الرواقية، لكن الحق الذي يشهدون به أن فكرة وحدة الوجود عنده مختلفة عن فكرة الإيليين".<sup>1</sup> فإذا كانت النزعة المادية هي الغالبة على مذهب وحدة الوجود بوجه عام كما هو الحال عند الفلاسفة السابقين على أفلوطين كالرواقية الأبيقورية مثلاً، فإنه على العكس تماماً في مذهب أفلوطين حيث نجد أن النزعة الروحية الخالصة هي الغالبة لدرجة تصبح فيها فكرة الواحد أو الإله أو الخير هي المركز الأساسي والمحور الذي يدور حوله كل النسق الفلسفي، فوحدة الوجود عند أفلوطين متميزة تماماً عن مثيلتها عند الفلاسفة سواء من السابقين أو اللاحقين عليه ذلك أنها تعتبر وحدة وجود ديناميكية صدورية فيضية.

كما تعد فلسفة أفلوطين وصف لطريقين أحدهما هابط تدريجياً من الواحد أو الخير إلى العقل الكلي الذي يحويه "فهي تعني الحركة العقلية التي يشرح فيها الحكيم حركة الوجود من الواحد تدريجياً حتى ينتهي إلى المادة التي تعتبر آخر مراتب الوجود، وأما الطريق الصاعد فهو حركة تعني معاودة ارتقاء السلم والعودة إلى الواحد الأول، حيث يكون أساس هذه الحركة التصفية الجسدية ومعرفة الذات حتى يتسنى لتلك الذات الارتقاء تدريجياً

---

<sup>1</sup> مصطفى النشار، مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، دار المعارف ط1 السنة 1995، ص147.



والعودة إلى الإتحاد بمصدرها الأول.<sup>1</sup> ففي الطريق الأول الهابط تتم عملية الفيض أو الصدور فهو طريق ميتافيزيقي عقلي، والطريق الثاني الصاعد يصف النفس في ارتفاعها إلى الخير المطلق أو الواحد واتحادها به وهذا ما يسمى بتجربة الاتصال أو الجذب الروحي عند الصوفية، الذي هو ترك النفس لعالم الكثرة والمادة واتجاهها إلى الإتحاد التام بالواحد أو الله.

يمتاز الطابع الفلسفي إذن عند أفلوطين بفكرة الألوهية التي تشغل الجزء الأكبر من فلسفته، كما أنها فلسفة تقوم على الوجدان والتجربة الذوقية الصوفية والجذب الروحي القائم على الكشف والمشاهدة المباشرة لذلك لا يعنى أفلوطين بنظرية المعرفة، بل يفترض ابتداء الموقف الشكي فينكر أن تكون للمعرفة العقلية أية قيمة، وإنما القيمة كلها في المعرفة الصوفية والكشف والذوق.<sup>2</sup> من هنا يصبح الإحساس والعقل لا قيمة أساسية لهما في المعرفة اليقينية وإنما القيمة كل القيمة تعود إلى التجربة الصوفية فالمكاشفة لا تكون عن طريق العقل ولا الحس بل عن طريق الذوق والمشاهدة للواحد والفناء فيه، حيث تتم هذه العملية المعرفية عبر مراحل تبدأ أولاً من الإحساس وهو الدرجة الدنيا تدرك خلالها الصور كما هي، ثم تنتقل إلى العقل وهو درجة وسطى تترتب وتتنظم هذه التصورات لتصل إلى الوجد وهو أعلى درجة تتخلص فيها النفس من المحسوسات والتصورات وتتحد بالذات الإلهية، فتبلغ حينها النشوة والذروة التصوف.

"لما كان العمود الرئيسي الذي يقوم عليه البناء الفلسفي الأفلوطيني هو الله أو العالم المعقول، بحيث ينتقل الإنسان من العالم المعقول إلى العالم المحسوس، ومن العالم المحسوس يحاول أن يرتفع ثانية إلى الواحد الأحد فإننا نجد هذا البناء ينقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسية هي العالم المعقول أولاً ثم العالم المحسوس ثانياً، ثم العودة من العالم

<sup>1</sup> مصطفى غالب، في سبيل موسوعة فلسفية أفلوطين، دار ومكتبة الهلال، بط، السنة 1986، ص 22.

<sup>2</sup> عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، المرجع السابق، ص 132.

المحسوس إلى العالم المعقول ثالثاً.<sup>1</sup> وهنا يتجلى ذلك الشبه الكبير بين الجدل الصاعد ونازل عند أفلاطون، والطريق النازل والصاعد عند أفلوطين مسبوغاً بصبغة صوفية شرقية.

### الواحد عند أفلوطين:

تبدأ فلسفة أفلوطين الميتافيزيقية بثالوث مقدس يتدرج حسب الأهمية والأسبقية من "الواحد الأول أو الله، ثم ما يصدر عن هذا الواحد الساكن الثابت وهو العقل الكلي الذي يحتوي على الصور أو المثل الأفلاطونية، ثم ما يصدر عن هذا العقل وهو النفس الكلية ثم ما يصدر عنها من نفوس جزئية متكررة بالهويلي.<sup>2</sup> ولما كان أفلوطين فيلسوفاً عقلياً ينشد الوحدة دائماً، ولما كانت أهم خصائص النزعة العقلية أنها لا تطمئن إلى التغير والكثرة وتصبو إلى الثبات والوحدة، بحيث يكون التغير والتطور والكثرة والتعدد أفكاراً ينفر منها أصحاب النزعات العقلية، فإن أفلوطين كان يسعى دائماً إلى رد كل كثرة إلى وحدة أشمل منها وتحتويها.

"يقوم مذهب أفلوطين إذن على الإيمان بإله واحد متعال على العقل أو النوس والوجود الإلهي في نظرهم وجود أصيل فهو بسيط وأولي، إذ أن ما ليس بأولي ليس ببسيط"<sup>3</sup> والواحد كاصطلاح فلسفي أرد مؤرخو الفلسفة من خلاله أن يعبروا به عن المرتبة الأولى من مراتب الموجودات التي سماها أفلوطين بالأول مرة، وبالطبيعة العليا مرة أخرى فوحدة الأول في نظره لا يعني بها أن يكون واحداً في واقع الأمر فحسب، بل قصد مع ذلك أيضاً أن يكون واحد في التصور الذهني، لذلك فإن مفهوم الواحد عنده لم يكون

<sup>1</sup> حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة، المرجع السابق ص 146.

<sup>2</sup> المرجع نفسه ص 146.

<sup>3</sup> أفلوطين، التاسوعات التاسوعة الثانية، ترجمة فريد جبر، مراجعة جبرار جهامي وسميح دغيم مكتبة لبنان ناشرون ط 1 السنة 1997، ص 166.

واضحا متميزا فهو تارة الله، وهو تارة أخرى الخير وهو تارة أول الثلاثة، على أنه يشدد دائم على أن يكون الواحد أعلى من كل شيء في الوجود.

تختلف مدلولات الواحد عند أفلوطين حسب ميادين استعماله من الواحد الأدنى المتعلق بالأشياء إلى الواحد الأعلى المرتبط بالمبدأ الأول لها، حيث يستعمل مفهوما عام للواحد يطلقه على كل موجود يحقق وحدة سواء أكانت ناقصة تتعلق بكل ما يقبل التعدد أو تامة تجسد مفهوم الواحد الحقيقي، الذي يملك وحدة في ذاته لا يمكن أن يشاركه فيها غيره في أي صفة.

ويريد أفلوطين عدة معاني للواحد في كتابه التاسوعات منها الواحد المتعلق بالأشياء ومفاده "أن الشيء يكون موجودا حقيقيا إذا كان واحدا، فإذا جرد من وحدته بطل كونه ما يعرف به"<sup>1</sup> يستخدم أفلوطين هنا مفهوم الواحد للإشارة إلى الوحدة المادية وتربطها فيقدم مجموعة من الأمثلة لتوضيح ذلك منها، أننا لا نعرف السفينة ولا نعرف البيت إلى إذا كان لها وحدة تجمع بين أجزائها فإدراكنا لها مرتبطا بمدى انتظام الأجزاء فيما بينها، فكل تجزؤ أو تعدد في قطع السفينة أو انهيارا في أوصار البيت يفقدها وجودها، لذلك يصنفها أفلوطين ضمن أقل الأشياء امتلاكا للوحدة كونه أدنى من غيرها وتستمد وجودها من غيرها.

الوحدة المتعلق بالانفس وترتبط بالانسجام والإتحاد الذي يحقق ذاتها وهي تملك وحدة أتم وأعلى درجة من تلك التي توجد في وحدة الأشياء باعتبار أنها هي من تمنحها وحدتها هذا ما يجعلها أسمى منها في المرتبة، لكن هي بدورها تحتاج إلى وحدة أعلى منها تستمد منها وحدتها ذلك أنها في ذاتها تعدد وكثرة كالتفكير والرغبة والإدراك.

<sup>1</sup>أفلوطين، التاسوعات، المصدر السابق، ص 689.

الواحد المتعلق بالعقل وهو أعلى من وحدة الأشياء ووحدة النفس في المرتبة فهو الذي يضمن للنفس وحدتها، لذلك فهو أكملهم وأعلى مرتبة لكن رغم ذلك فهو يحتاج إلى وحدة أعلى منه يستمد منها وجوده، لذلك فهو يتأمل المبدأ الأعلى منه ليحصل على وجوده وهذا المبدأ هو الواحد الأول.

الواحد الأول وهو جوهر أول متميز عن كل من هو أدنى منه فهو الخير الأول الذي تسعى كل الكائنات إلى الاتحاد به، والرجوع إليه لأنه مصدر وأصل كل الأشياء وهذا الاتحاد به لا يكون إلا بانعقاد النفس من المحسوسات، وتدرجها نحو مبدأ أول أسمى منها فيكون هذا المبدأ هو العقل، الذي بدوره يتدرج في تأمله حتى يصل إلى الخير الأول فتحقق النفس غايتها بالفناء في الواحد والاتحاد به

### صفات الواحد عند أفلوطين:

يميز أفلوطين في الواحد جملة من الصفات تقوم أساس على تمييزه عن الأشياء حيث يقول عنه "وليس ذلك الأمر شيئاً بل هو قبل كل شيء".<sup>1</sup> ويتالي لا يمكن أن نتصور صفاته بأي صفة من صفاتها، لذلك نجده يقدم تعريفاً للواحد على أنه ملا يقبل العد ولا ينطبق عليه العدد، وبما أنه لا يقبل أي نوع من العد فإنه لا يمكن تحديده أو الإشارة إليه بهذا أو ذاك، كما لا يمكن وصفه بالوجود أو الموجد لأنه يفوق الوجود علواً ومرتبته، كما لا يقبل صورة معينة لأنه فوق الوجود والجوهر والصورة لذلك نجده يقول "إن الجوهر هو صورة صادرة عن الواحد، لذا لا يمكن أن نقول عن الواحد أنه ينتج شيئاً آخر إلا الصورة وليست الصورة، صورة معينة بل الصورة الكلية التي لا يوجد مثلها أي صورة أخرى ولذلك فمن الضروري ألا يكون للواحد صورة، وبما أنه لا صورة له فليس له جوهر

<sup>1</sup> أفلوطين، التاسوعات، المصدر السابق، ص 691.

لأن الجوهر هو الحقيقة الجزئية المعنية أي ليس موجودا محدد.<sup>1</sup> بتالي لا يمكن وصف الواحد بأي صفة بل يمكن أن نقول أن الواحد هو عدم لأي صفة وأي تعين، فمن غير الممكن أن نحيط بيه أو نصفه لأنه غير قابل للوصف، وما الأسماء التي نطلقها عليه ما هي إلا أسماء تتاسبنا نحن وليس هو فكلمة الواحد لا تفيد أكثر من سلب الكثرة عن ذاته وإشارة منا إلى وحدته وكمالته.

لا يمكن وصفالواحد بأي وصف لعجز كل الصفات وضعفها عن بلوغ حقيقته فلا يمكن أن نقول عنه جميل أو متصف بالجمال أو مشتمل على الجمال، فهو فوق الجمال وعله له وكل شيء معلول له وهكذا في بقية الأشياء والصفات، فهي دونه مرتبة وهو فوقها جميعا ومصدرها جميعا وعلتها جميعا، لذلك فإن أصدق تحديد له هو الصفات السلبية، لأن كل صفة إيجابية نصفه بها أو ضمير نشير به إليه إنما هي تحديدات غير لائقة به.

إن معني التأمل والفكر هو اكتشاف الوحدة في الكثرة وتمييز بين الفكر وموضوعه "فلا بد أن يكون المطلق هو الواحد الذي يفوق الفكر كما يفوق الوجود، فلولا الواحد لما وجد شيء على الإطلاق فهو فوق الحياة وعله الحياة، لأن الحياة تفيض منه كما يفيض النبع."<sup>2</sup>

إن الواحد ليس بشيء فهو ليس بكم ولا صورة ولا نفس ولا روح، لا متحرك ولا ساكن لا يخضع لأي تحديدات زمنية أو مكانية لأن هذه الصفات تقتضي محددات مختلفة لكي يوجد وهو ما ينتج عنه التعدد، كما أنه لا يشبه مثال أفلاطون الذي حدده بالمثل الأسمى وهو الخير لأنه أصل كل المثل وسابق عليها وبتالي وجب أن يتميز عنها، ولا يمكن وصفه بالإرادة لأنه إذا كان مريدا فمعنى ذلك أنه محتاج إلى غيره، والاحتياج يتنافى مع

<sup>1</sup> عبد العالي عبد الرحمان عبد العالي، مشكلة التوفيق والأصالة لدى فلاسفة اليونان من أمبادوقليس حتى أفلوطين المرجع السابق، ص 194.

<sup>2</sup> أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلتها، المرجع السابق، ص 411.

الواحد والبساطة في الأول، فلا يمكن أن يكون الأول لأن ما سيحتاج إليه هو من يكون الأول في الواقع، كما لا يمكن وصفه بالحي لأن صفة الحياة عنده تقوم على صفة الإرادة لأن الحياة تعني الرغبة والإرادة ومجموعها يكون الحياة، ولا يمكن وصفه بالعلم لأن وصف العلم يقتضي وجود علم ومعلوم وفي هذا قسمة له والقسمة لا تقال إلا على المركب وهذا يتنافى مع البساطة، ولا يمكن وصفه بالقدرة لأن القدرة تقتضي الأثر المباشر ولأثر المباشر يقتضي التنقل من حال إلى حال مما يقتضي التغير والتبدل هذا يجعله ينتهي إلى الكثرة والتركيب، ولا يمكن وصفه بالجواهر أو العرض لأن وصفه بواحد منهما يجعله متعددًا على أساس أن كل طرف منهما يقتضي الآخر عند استعماله وهذا يضيف على الوحدة ثنائية وتعدد.

من هنا لا يمكن وصف الواحد بأي صفة من صفات الأشياء ذلك أنه أصلاً ومصدراً لها فمن التناقض أن نجعل الأصل يحمل صفات ما يصدر عنه أو نجعله محتاج إلى ما هو أدنى منه، "أن السلب لصفات الله هو الأساس في مذهب أفلوطين فلسنا نعلم عن طبيعة الله شيئاً إلا أنه يخالف كل شيء ويسمو على كل شيء."<sup>1</sup> فالواحد علة العالم وفوق العالم.

لكن هذه الصفات السلبية لا تنفي وجود صفات إيجابية للواحد عند أفلوطين فالواحد يكون في مقابل كل فان وكل حادث أي أن الواحد هو اللامتناهي، فهو البسيط في مقابل المركب وهو الذي لا يقبل التجزيء في مقابل الكثرة، كما أن الواحد عند أفلوطين يتصف بالواحدية والخيرية ولا يقصد أفلوطين من وراء فكرة الخير أن الواحد خيراً وأنه يدخل ضمن الأشياء التي تحمل عليها صفة الخير، بل بمعنى أن الله هو الخير، وبالتالي لن يكون فوقه محمول أو صفة أعلى منه يوجد هو تحتها أو داخلها.<sup>2</sup> هكذا نجد أفلوطين

<sup>1</sup> زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة، المرجع السابق، ص 232.

<sup>2</sup> عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، المرجع السابق، ص 199.

يستعين بثلاثة صفات إيجابية هي الوحدة والخيرية واللاتناهي ليستمد منها كل الصفات السلبية الباقية، بل أن هذه الصفات الإيجابية التي حددتها ستتحل في نهاية الأمر إلى أن تكون هي الأخرى صفات سلب.

تكمن إذن بساطة الواحد في أنه جوهر غير مركب وغير قابل للتجزئ فهو وحدة تامة لا تنقسم، هذه الخصائص تبين أن الواحد يحمل تصورا دقيقا ينحصر في كونه جوهرأ أولا بسيطا خيرا يتأمل ذاته، في مقابل المتعدد الذي يمثل كل ما يصدر عن الواحد ويأتي بعده.

إن الواحد أو الأول هو "الكائن الذي لا صفة له من صفات الحوادث فلا يمكن نعتة ولا إدراكه ولا تحيط به الأفهام والعقول، فهو الغني المكتفي بذاته القائم بذاته البسيط المطلق الذي لا أول إلا هو ولا واحد إلا وقد استفاد وحدته منه."<sup>1</sup> فالواحد أعظم من كل شيء حتى من الوحدة ذاتها.

لكن إذا كان الواحد يمثل كل شيء في الوجود ويتصف بكل هذه الصفات السلبية والعدمية في بعض الأحيان، وأنه واحد من كل وجه ولا انقسام فيه ولا تركيب فمن أين تأتي الكثرة في هذا العالم؟

تكون الإجابة عن هذا السؤال في نظر أفلوطين أن كل الأشياء الكاملة، "إذ هي أدركت كمالها نراها تلد ولا تطيق أن تبقى مع ذاتها في ذاتها، بل إنها تحدث شيئا آخر"<sup>2</sup> لذلك يضع أفلوطين العقل في المرتبة الثانية بعد الواحد الأول.

**العقل:**

<sup>1</sup> زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة، المرجع السابق، ص 232.

<sup>2</sup> أحمد محمد جاد، أثر الأفلاطونية المحدثة على بناء الإلهيات عند الإسماعيلية، دار الهانى للطباعة والنشر، القاهرة طه، السنة 2004، ص 80.

يعتبر العقل هو الأقسام الثاني في الثالث الأفلوطيني، فإذا كانت واحدة الأول فريدة فإن واحدة الثاني أيضا فريدة رغم أن هذه الواحدة لا ترقى إلى واحدة الأول ذلك أن الواحد لا يمكن أن يظل غارقا في وحدته إلى الأبد فلا بد أن يشع منه نورا فيفيض على ما حوله دون أن ينقص من كماله شيء، فينبثق منه ما هو شبيه به وهو العقل لكنه أقل منه كمالا، "بمعنى أنه إذا كان الأول فوق الوجود ووجب نفي كل صفة إيجابية عنه فإن هذا الأقسام الثاني أو العقل هو الوجود بالذات."<sup>1</sup> فالفرق بين الواحد الأول والعقل هو احتواء الثاني على الثنائية والتي تعني التعدد والتكثُر عكس ما كان عليه الواحد الأول من صفات الواحدة والانفراد.

يشبه العقل الواحد إذن في وحدته لكنه يختلف عنه في الثنائية فكيف يتم ذلك؟ يكون ذلك كقولنا أن الابن شبيها بالآب "فيكون هذا الشبه الطابع الأصلي للآب وهذا الطابع هنا هو الوحدة، فالواحد الأول يطبع ابنه أي الثاني بطابع الواحد على الرغم من وجود ثنائية في الثاني، فالوحدة في الثاني أدنى مرتبة من الوحدة في الأول."<sup>2</sup> فكل الأقسامين يحتوي على وحدة لكن وحدة الأقسام الأول أعلى وأشرف من وحدة الأقسام الثاني الذي يستمد وحدته من الأقسام الأول لذلك يكون أدنى مرتبة منه.

إن الثنائية في العقل تأتي من كونه عقل يستلزم معقولا أي موضوعا للعقل "لذلك يصبح هذا العقل هو أصل الوجود وما فيه من تعدد وتكثُر، فالوجود والعقل عند أفلوطين شيء واحد فهو إذا كان يعقل الأول ويتأمله كان عقلا وإذا كان يتقوم به ويستفيد منه الوجود كان وجودا وهكذا يكون الأقسام الثاني عقلا ووجودا في آن واحد."<sup>3</sup> إن العقل هو فيض من الواحد وصورة له وانعكاس لنوره فبمجرد أن يصدر ويفيض يجتهد قدر الإمكان بأن

---

<sup>1</sup> كمال محمد عويضة، أفلوطين بين الديانات الشرقية وفلسفة اليونان، دار الكتاب العالمية بيروت لبنان، ط1، السنة 1993، ص 29.

<sup>2</sup> عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، المرجع السابق، ص 202.

<sup>3</sup> محمد عبد الرحمان مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص 238.



يظل قريبا من مصدره، ذلك أنه كلما اقترب من مصدره خلى من الكثرة وكلما ابتعد زادت فيه الكثرة والتعدد، لذلك يبقى قريبا من مصدره ليتأمله ومن هذا التأمل يتولد عنه الأفتنوم التالي، فتأمل العقل لذاته وللأول الذي صدر منه يجعله يحقق ذاته ويفيض على غيره من الموجودات.

إن العقل هو صورة الواحد كما أن النفس هي صورة العقل وكل ما هو في مستوى أدنى يعد صورة بالنسبة إلى ما هو أعلى منه، فالعقل هو مرتبة من مراتب الوجود ومرحل من مراحل ارتقاء النفس نحو مصيرها.

ومن صفات هذا العقل أنه "وجود وعقل وعالم معقول أو روح، ويحتوي العقل على المثل الأفلاطونية كالخير والحق والجمال وفيه تماسك كلي، ويحتوي أيضا على العناصر الأربعة الماء والهواء والنار والتراب".<sup>1</sup> لكنها تكون هيولي متضمنة في العقل لا تتخذ أي نوعا من الأشكال أو التعيينات لأن النفس هي التي تهب للأشياء صورها غير أنها تستمد هذه الصور من العقل، فالعقل هو الوجود المعقول لكنه لا يمكن أن يكون في مرتبة الواحد باعتباره المبدأ الأسمى فهو يبقى دائما صورة للواحد.

كما يتصف العقل عند أفلوطين بأنه عالم الجمال الخالص وذلك لأن الصورة الأبدية التي يتضمنها العقل هي صورة جميلة وكاملة، فالصور الجميلة والجمال الحقيقي لا وجود لهما إلا في العالم المعقول، لذلك يقول أفلوطين "إن المهم هو أن يصبح المرء قادرا على رؤية العظمة التي تعلق رأسه، وللوصول إلى هذا السمو يجب أن نلاحظ بأن الجمال المدرك في الأشياء المادية هو جمال مستعار".<sup>2</sup> فالجمال ليس محاكاة للمثل كما ذهب أفلاطون

<sup>1</sup> خزعل الماجدي، كشف الحقيقة المفقودة بين أديان التعدد والتوحيد، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب ط1، السنة 2014، ص 167.

<sup>2</sup> حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة، المرجع السابق، ص 157.

بل يبحث في الأسباب المثالية التي صدرت عنها طبيعة الأشياء فهو يتصف بالوحدة والصورة والترتيب، فالجمال هو الموجودات في انتظامها.

ومن صفات العقل أيضا أنه يتحرك بذاته دون أن يخرج عن سكونه فمادام العقل يفكر فهو في حركة دائمة، وعلى هذا الأساس فالعقل يظم في ذاته الوحدة والكثرة معا ويصبح بذلك كلا متسق.

يتصف العقل أيضا بأنه دائم الوجود ليس له ماضي ولا مستقبل بل هو في حاضرا دائم أبدي يعيش في سعادة تامة، فعلى الرغم مما فيه من كثرة إلا أنه متحد قائم بذاته.

يلجأ أفلوطين إلى مصطلح للوغوس ليعبر بيه عن العلاقة بين العقل والواحد الأول، فيرى أن العقل لوغوس للواحد ومعنى ذلك أن العقل قوة مماثلة للواحد ومعبرة عنه في مستوى أدنى من الوجود كما تكون النفس للوغوس عقل أي قوة وفعل للعقل، كما يكو العقل لوغوس وقوة وفعل للواحد.<sup>1</sup>

تعتبر كلمة الوغوس من أكثر الاصطلاحات صعوبة وتعقيدا في الفلسفة اليونانية فهي تعنى الكلمة والقوة والفعل، فيصبح بذلك العقل كلمة ولوغوس للواحد، وتصبح النفس بدورها كلمة ولوغوس للعقل وهكذا كل موجود أدنى هو لوغوس للموجود الذي يعلوه من هنا فإن "استعمال أفلوطين لكلمة الوغوس يؤكد معنى الاستمرار والوحدة بين مستويات الوجود المختلفة في المذهب الأفلوطيني."<sup>2</sup> فكل موجود مهما بعد عن الواحد الأول يظل حاملا في ذاته صفة الوحدة التي استمدها من الأول والتي تجعله دائما مشتاقا لمبدعه.

يوجه أفلوطين انتقادات لأرسطو في مسألة المقولات العشرة، "ويرى أن هناك ثلاثة أزواج من المقولات تنطبق على الوجود وكل منها يتضمن ضدين، وهي العقل لأنه تفكير

<sup>1</sup> أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلتها، المرجع السابق، ص 413.

<sup>2</sup> حربي عباس عطيتو، المرجع نفسه، ص 158.

والوجود لأنه موضوع التفكير، ثم الاختلاف والذاتية والحركة أو التغيير وأخيرا الثبات.<sup>1</sup> ويستمد أفلاطون هذه المقولات من المقولات التي نسبها أفلاطون إلى الوجود.

إن العقل حينما يفكر ينتج معقولات تتمثل في الصور الأفلاطونية، وعندما يتأمل المبدأ الأول يفيض عنه بضرورة الأقسام الثالث وهو النفس.

### النفس:

لما كان الواحد الأول بمثابة الأقسام الأول، والعقل بمثابة الأقسام الثاني، فإن النفس تمثل الأقسام الثالث، وبواسطتها يكتمل الثالوث الأفلاطوني المكون من الواحد والعقل والنفس.

إن تأمل الأقسام الثاني الذي هو العقل للأقسام الأول الذي هو الواحد يجعله يفيض بجوهر أو كينونة هي الأقسام الثالث أو النفس الكلية، والتي هي صورة للأقسام الثاني وانعكاس لنوره، ولوغوس له وكلمته، وتمثل آخر الموجودات في العالم العقلي لأنها كالعقل تنتمي إلى العالم العقلي لكنها أدنى منه درجة، فإذا كان العقل يحوي على ثنائية جعلته يحتل مرتبة أدنى من الواحد، فإن النفس تحوي على كثرة متعددة تجعلها أدنى من العقل أولاً ومن الواحد ثانياً، فالقاعدة هي أنه كلما كثرت الوسائط بين الأقسام الأول والأقسام التي تليه تكون درجة الوجود أدنى وأخس في الأقسام البعيدة عن الواحد وبالتالي تزداد الكثرة والتعدد حتى نصل إلى العالم المحسوس، "وكلما اقترب أقنوم ما من الأول كانت درجته في الوجود والكمال أعظم وأكبر."<sup>2</sup> وتعد النفس أدنى مرتبة من العقل لأنها تحتوي على كثرة وتعدد فتأملها للعقل الذي فاضت منه يجعلها تفيض بنفوس كثيرة.

<sup>1</sup> أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلتها، المرجع السابق، ص 109.

<sup>2</sup> محمد عبد الرحمان مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص 238.

لقد قدم أفلوطين تعرفاً للنفس في كتابه التاسوعات يرفض فيه كل التصورات السابقة للنفس، ويقدم تصوراً جديداً مخالف لكل التصورات السابقة فهو يقول: "عندما بحثنا عن النفس في ذاتها ما عسى أن تكون أثبتنا أنها ليست بجسم، وأنها من بين الأمور المنزهة عن الجسمية، ليست تتاسقا بحال، أما القول بأنها التكميل لما هو بالقوة فإنه ليس قولاً صحيحاً بالوجه الذي ذكر عليه ولا يكشف عن النفس ما هي في ذاتها من مقام اللاهوت فقد يكون على جانب من الوضوح لا يستهان به".<sup>1</sup>

انتهى أفلوطين في بحثه للنفس على أنها ليست بجسم، بل هي جوهر روحاني خالص مفارق ومغاير تمام للبدن، فهي جوهر إلهي بحكم أنها تنتمي إلى العالم العقلي المجرد وتمثل آخر الموجودات العقلية فهي ثالث أقاليم الوجود ووسط بين عالم المعقول والعالم المحسوس فكل ما يحمله عالم الحس من كثرة وتعدد هو من فيضها، وكل النفوس الجزئية في عالم الموجودات الحسية هي قبس من النفس الكلية.

يقيم أفلوطين تعرفه هذا للنفس من خلال انتقاده مختلف التصورات التي تجعل منها عنصراً مرتبطاً بالجسم، فيقول أنها ليست تتاسقا وفي هذا رداً على الفيثاغوريين الذين عدوها انسجاماً للبدن "وأن هبوط النفس إلى العالم المحسوس انحطاطاً لها، والمذهب الأرسطي ذا النزعة الواقعية والذي عدّها كمال أول لجسم طبيعي، والمذهب الرواقي الذي يعتبر النفس قوة منظمة، والمذهب الغنوصي الذي يعتبر العالم المحسوس شراً ونقصاً لها".<sup>2</sup> بهذا يكون أفلوطين ألغى كل التصورات السابقة وفرض تصوراً جديداً يجعل من النفس جوهرًا قائم بذات متبعا في ذلك قول أفلاطون في طيماوس وأن النفس كثرة في وحدة.

<sup>1</sup> أفلوطين، التاسوعات، التاسوعة الرابعة، المصدر السابق، ص 302.

<sup>2</sup> حربي عباس عطيتو ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة، المرجع السابق ص 161.

ويتساءل أفلوطين عن مصدر النفس وكيف حلت في البدن فيقول "حين أصحو إلى ذاتي وأهرب من جسدي وفي أعماق نفسي أرى جمالا رائعا وعظيما، وبعد أن استكنت نفسي في الموجود الإلهي، فإنني قد عدت إلى التفكير في أمري، وتساءلت كيف حلت نفسي في بدني وكيف تظل ذاتها على الرغم من اتصالها بالبدن."<sup>1</sup>

تتولد النفس من العقل لأن الكائن التام والكامل يتوالد ويفيض على غيره ولكن ما يصد عن العقل لا يمكن أن يكون في نفس منزلته، بل يجب أن يكون أدنى منه مثلما أن العقل صدر عن الواحد وكان أدنى منه، وبالتالي تكون النفس فعل وتعبيرا عن العقل من جهة، ومن جهة أخرى هي متصلة بما يأتي بعدها فهي تفيض على كانت أدنى منها فهي لا تظل في ثبات مطلق بل في حركة صعود ونزول بين العالم العقلي والعالم الحسي.

على هذا الأساس يقرر أفلوطين أن النفس رغم كونها كلا واحد غير منقسم إلا أنها وتتأملها للعقل تفيض عنها نفوس جزئية متكررة فتنقسم النفس من الوحدة إلى عدد كبير من الأنفس الجزئية

لذلك نجد أفلوطين يميز في النفس الكلية بين نوعين أو مستويين من النفوس، النفس الكلية في المستوى الأعلى وهي حينما تكون النفس تعبيرا وكلمة وقوة للعقل، والمستوى الأدنى عندما تكون النفس نشاط وفاعلية في العالم المحسوس سواء كانت في حيوان أو نبات وبذلك تكون النفس في المستوى الأدنى هي فعل ولوغوس وكلمة للنفس الكلية التي في المستوى الأعلى.

"هكذا تعتبر النفس الكلية في أحد جانبيها مصدرا للعالم المحسوس في كلياته وجزئياته كما تكون في جانبها الآخر مصدر لأفراد البشر، وبذلك فإنها تشارك عالم العقل في طبيعته وشرف مقامه من جهة، وتشارك عالم الأبدان في خسته ودنائه من جهة أخرى

<sup>1</sup> كمال محمد عويضة، أفلوطين بين الديانات الشرقية وفلسفة اليونان، المرجع السابق، ص 32.

وبذلك تتحقق الصلة، بل وتتوثق بين العالم المحسوس والعالم المعقول.<sup>1</sup> لذلك كانت النفس العليا أقرب ما تكون إلى العقل وأبعد ما تكون بالنسبة إلى بقية النفوس، أما النفس الدنيا فهي أقرب ما تكون إلى العالم المحسوس وبالتالي هي المسؤولة عن كل الحوادث الموجودة في عالم الحس، ويسمىها أفلوطين بالنفس الطبيعية نسبة إلى ارتباطها بعالم الطبيعة.

ثم ينتقل أفلوطين إلى هذه النفس الطبيعية وكيف أنها أوجدت الموجودات فيقول أن النفس لما تأملت العقل "رأت اشتياق الهولي إلى وجود صورة لها، فإنها منحنتها هذه الصورة فاضطرت من أجل هذا إلى الحلول في المادة، وحلولها فيها لا يأذن بوجود تشتت فيها لأنها إنما تحل في المادة، والمادة كثرة محتفظة بذلك بما لها من وحدة، كما هي الحال مثلا في النفس الإنسانية بالنسبة إلى البدن."<sup>2</sup>

إن النفس الكلية تنظم المحسوسات دون أن تتحرك ودون أن تترك المكان الذي يتفق مع طبيعتها الخاصة فهي تقوم بالإشراف على الأجساد بكل بساطة، لأن طابع النظام والاتساق مجبول فيها ومستمد من طبيعتها الأولى وهي العالم العقلي، أما النفوس الجزئية فهي مضطرة إلى الحلول في الأجساد وأن تتصل اتصالا مباشرا بها لكي تتحكم بها، ولما كانت طبيعتها مستمدة من عالم معقول شريف فإنها تسعى إلى تأمله من أجل الحفاظ على وحدتها.

لكن هبوط النفس في الأجساد لم يكون نابعا عن اختيار النفس ورغبتها، بل هي تجسيدا لغريزة النفس وإرادتها الوحيدة، فكان هبوطها للجسم على أساس الضرورة التي خلقت فيها وبمجرد حلول النفس في البدن تفقد النفس قوتها فالمادة تحول بينها وبين قوتها في

<sup>1</sup> حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة، المرجع السابق، ص 162.

<sup>2</sup> عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، المرجع السابق، ص 140.

الانتقال إلى الفعالية التي كانت عليها، ويستمد أفلوطين فكرة الهبوط الاضطراري للنفس هذه من أفلاطون في طيماوس والجمهورية.

يعتبر أفلوطين هبوط النفس في الجسد ذو فائدة كبير تعود على النفس وليس شرا ونقص فهذا الهبوط يمنحها فرصة أخرى لمعرفة الخير والجمال، كما أن هبوطها يضمن لها تحقيق وظيفتها المتمثلة في بعث النظام والجمال في البدن.

أما عن مصير النفس بعد الموت، فإننا نجد أفلوطين خصص الفصل السابع من التاسوعة الرابعة للحديث عن خلود النفس وتوعدت أدلته على خلود النفس من أدلة عقلية إلى ذوقية، بالإضافة إلى الأدلة الدينية حيث رأى "أن النفس خالدة أزلية لا يجري عليها الفساد الحادث في الأجسام، فهي ليست جرم، حيث لا تموت ولا تفسد ولا تفنى بل هي باقية دائما".<sup>1</sup> بناء على ذلك يقرر أفلوطين أن النفس ليست جسم مركب وغير قابلة للفناء بفناء الجسد الذي حلت به بل هي روح بسيطة، فلا يمكن وصفها بأي وصف من صفات الأشياء المادية لأنها جوهر إلهي خالد يعود إلى أصله بعد الموت الذي يمثل نهاية ارتباطها وحلولها بالجسد وحياة دائمة لها.

لكن قبل عودة النفس إلى أصلها يقرر أفلوطين ضرورة تطهير النفس من الأقدار الجسدية فلما كان هدف النفس وغايتها هي العودة إلى العالم العقلي وبلوغ أسمى درجاته وهي الاتحاد بالواحد والفناء فيه، كان عليها أن تتطهر من كل قبيح ومن كل شيء يمكن أن يعقها في الدخول إلى ملكوت الجمال الخالص، ووسيلتها لتحقيق ذلك هو الانجذاب والتعلق التام بالواحد وفق تجربة وجدانية صوفية تقوم على المكاشفة والمشاهدة للتجلي الإلهي.

## العالم المحسوس والمادة:

<sup>1</sup> عبد الرحمان بدوي، أفلوطين عند العرب، دار النهضة العربية، ط2، السنة 1966، ص18

يعتبر البعض أن المادة هي الأفنوم الرابع في فلسفة أفلوطين وهي آخر مراتب الوجود والحلقة الأخيرة في سلسلة الفيوضات التي حدثت عن الواحد، فهي عالم مادي محض نتج عن نهاية القوة العاقلة ويمكن إدراك حقيقته من خلال ما يعبر عنه بالمادة التي تتمثل في كونها "محل تتعاقب عليها الأضداد" فهي مجال الصيرورة التي تحدث في الأشياء وينتج عنها كل الصفات المحددة لما هو محسوس.

ينشأ العالم الحسي في نظر أفلوطين عن فيض النفس الكلية، فأول ما يفيض عنها هو الهيولي أو المادة التي تحمل أصولا بذرية تستمدها من النفس الكلية والتي تستمدها بدورها من العقل الكلي الذي توجد فيه على شكل مثل متعددة، ينتج عنها نسخ الأشياء المحسوسة التي تنطلق من قابلية النفس للتعدد في النفوس الجزئية، فالعالم المحسوس هو مثل ومعاني مجردة منحها الواحد للعقل، وعند اتصال النفس بالهيولي يترتب عنها خلق العالم المحسوس.

يقف أفلوطين موقف متناقضا أحيانا في مسألة العالم المادي المحسوس فهو يصفه تارة بأنه عالم ناقص وشرير لأنه يعبر عن ضعف القوى أو الشعاع الذي فاض عن الواحد الأول لذلك فهو نورا ناقص من ضوء الواحد فهو عالم الفساد والشرور، عالم مليء بالظواهر المتكثرة لا يمكن فهمه إلى في ضوء علاقته المرتبطة بالعالم المعقول، وتارة أخرى يرى أن هذا العالم المادي المحسوس ليس شرا كله معارض في ذلك أباء الكنيسة الذين يرونه شرا وخطيئة ونقصا إذ لا يمكن تصور العالم المحسوس شريرا مدام هو صورة لله الذي يقدهه المسيحيون، لذلك قال بفكرة خيرية العالم كرد على المسيحيين وانتصارا لما سبقه من الفلاسفة اليونانيين.

يحسم أفلوطين موقفه في مسألة الشر الموجود في العالم، فلولا وجود النقص في هذا العالم لما تمكنا من إدراك وجود الكمال في العالم العقلي لذلك لا بد من وجود الشر من أجل معرفة الخير وإدراكه، وهذا ما يقرره أفلوطين في متن التاسوعة الثانية "فهل الشر



ضروريا للعالم الكلي، فيلزم لزوما من الأمور السامية نعم ولو لم يكن الشر لكان الكل ناقصا فإن في الشر وفي معظم ظواهره، بل في ظواهره كلها نفعا للعالم الكلي"<sup>1</sup>

من هنا يصبح وجود الشر في العالم ليس سلبيا، بل نافع وضروري من أجل إدراك عالم الخير الذي يمثله الواحد، فالعالم الحسي ليس وجودا تلقائيا وعشوائيا يحمل الشر في ذاته بل هو نظام وانسجام وهو خيرا في جوهره بناء على مصدره الأساسي الذي يمثل الخير المطلق.

إن أفلوطين وجد نفسه ملزما بالاعتراف بالعالم المحسوس لأن المادة عنده تمثل الحد النهائي الذي تتوقف عنده عملية الفيض، التي تتدرج من الواحد الأول إلى العالم المحسوس، غير أن آخر هذه الفيوضات ستغيب عنه القوة العاقلة لاستنزاف طاقتها التي تقل كلما تدرجت هبوطا من أعلى مراتب الوجود التي يمثّلها الواحد إلى أدنى مرتبة والمتعلقة بالعالم المحسوس، فلا يمكن أن يكون آخر الموجودات مساويا لأولها في الكمال بل يجب أن ينتهي إلى شيء هو أدنى من المعقولة وبتالي فهو خال من كل صورة تماما، فنتهي المادة إلى هيولي غير متعين ولا تحمل أي صفة لكنها قابلة لأن تتخذ شكلا وصورة عكس الواحد الذي لا يقبل أي شكل ولا صفة.

يُميز أفلوطين بين نوعين من المادة، المادة المحسوسة المدركة حسيا وتتميز بالتغير ذلك أنها غير محدد بشكل ثابت معين، والمادة المعقولة المدركة عقليا وتتميز بالثبات فعلاقة النفس بالمادة توصف بأنها تعتم رؤية النفس فهما يشغلان مكانا واحدا، فالنفس مثل قطعة الذهب الخالص مدفونة في التراب والطين الذي علق بها من كل جانب ولذلك نحن لا

---

<sup>1</sup> أفلوطين، التاسوعات، التاسوعة الثانية، المصدر السابق، ص 12.

نرى جمالها، إنما نرى التراب الذي يكسوها فإذا أردنا أن نستعيد جمالها فيجب أن ننفض عنها هذا التراب.<sup>1</sup>

هكذا إذن تختلط النفس بعناصر أخرى غريبة عنها، بحيث تكون هذه العناصر هي مصدر الشر في حياة النفس، والمادة المحسوسة هي أساس التعدد والكثرة من هنا فإذا كان العقل هو طريق لرؤية الواحد فإن العالم المحسوس هو طريق لرؤية النفس ولا يتأتى ذلك إلا بالمكاشفة

لقد أصبح مفهوم المادة عند أفلوطين مطابق لمفهوم التعدد ذلك أن التعدد في أساسه هو عدم الكمال وسببا في نقص الحقيقة الصادرة عن الحقيقة العليا، فالمادة بهذا الوصف المتعدد تقابل الواحد المرتبط بالوحدة في أعلى درجاته، ذلك أنها أدنى وأبعد منه في المرتبة والشرف، كما أن المادة هي أصل التعدد الواضح الذي يرتبط بالنفس الكلية من خلال قابليتها للتعدد في نفوس جزئية حالة في أجسام مختلفة حسب المادة التي توجد فيها والتي من أهم خصائصها التشتت والصراع والاختلاف.

من هنا يظهر الفرق بين الواحد والمتعدد عند أفلوطين كون الأول عالم من الخير والكمال الذي لا يقبل أي وصف إنساني لعجزه عن الإحاطة بكل تفاصيله، واحد يفيض بنور كماله على جميع مخلوقاته التي صدر عنه بواسطة فيضا ضروريا لا اختيار فيه، في حين أن الثاني هو نقص في نور كمال الواحد المتدرج من أعلى إلى أسفل وآخر موجوداته الناقصة والتي تتميز بالكثرة والتعدد وبالتشتت والصراع فتكون بذلك أدنى الموجودات مرتبة.

يرى أفلوطين أن المادة مادامت تشغل حيزا وتتخذ شكلا وحركة وتغير، فإنها تخضع لقانون الزمان الذي أحدثه فيض النفس، فالزمان كله موجود في النفس الكلية وهو زمان

<sup>1</sup> كمال محمد عويضة، أفلوطين بين الديانات الشرقية وفلسفة اليونان، المرجع السابق ص 32.

داخلي لا يمكن تصويره خارج النفس، ذلك أن حركة الزمان هي حركة عقلية وليست فيزيقية تدور على نفسها باستمرار "فكما تتعلق الأزلية بالموجودات العقلية يتعلق الزمان بالموجودات الحسية وإن اقترن الزمان بالحركة فإن الأزلية تقترن بالسكون، ولا نعني بالسكون غياب الحركة بمفهومها الحسي وإنما نعني بالسكون السرمدي الذي يتضمن الاستمرارية بالمفهوم العقلي".<sup>1</sup>

من هنا فإن من أهم خصائص المادة التي ترتبط بالنفس هو اتصافها بالحركة وحياتها في زمان معين، عكس سرمدية الواحد التي تعني حياة لا تغير فيها ولا تبدل.

إن حركة النفس تخلق الزمان والعالم المحسوس فتضيف للمادة التحديد الذي تفتقر له ويبقى العالم يسير في دورات متكررة ويعيد نفس الحوادث والنظام على فترات كونية فالعالم ليس له بداية ولا نهاية، مثلما أن النفس تبقى خالدة ولا تزول بزوال المادة بل هي تعود إلى مصدرها الأول، أو تتناسخ في أرواح حسب مكانتها وأخلاقها فإذا كانت نفسا خيرة فأنها تحل في جسم خير وإن كانت نفس شريرة فإنها تنزل في جسم أدنى من الأول كعقاب لها.

### نظرية الفيض عند أفلوطين:

تعد مشكلة صدور الكثرة من الوحدة من أهم الإشكاليات التي أثارت فكر الفلاسفة القدماء، بل كان لها دورا كبيرا في تحفيزهم على ما أنتجوه من فكريا وفلسفة حيث كان أهم تساؤل يركزون عليه هو كيف تصدر الكثرة عن الواحد؟ وقد حاول الكثير منهم حل هذه

---

<sup>1</sup> محمد فتحي عبد الله، علاء عبد المتعال، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الحضارة للطباعة والنشر طنطا، دط، دس، ص 259.

الإشكالية، فنجد بارمنيدس في المدرسة الإيلية يلغي الكثرة ويبقي على الوحدة من أجل إثبات أن الواحدة هي مصدر كل تعدد، كما حاول أفلاطون حلها من خلال نظريته في المثل وانتهى إلى إثبات أن مثال الخير المطلق هو مصدر كل تعدد، لكن مع أفلوطين نجده ينتهج منهجا جديد في حل هذه المسألة، حيث اعتبر أول من قال بنظرية الصدور أو انبثاق الموجودات المتعدد من مصدر الواحد مفسرا بذلك الوجود بمفهوم خاص ومتميز كان له صدى واسع في الفلسفات التي جاءت بعده.

غير أننا نجد لفكرة الفيض هذه جذورا وامتدادات في الأفكار الفلسفية السابقة على أفلوطين وفي بعض العقائد والديانات السرية، ويمكن أن نحددها في الاتجاه الغنوصي ذي الأصول الشرقية التي كانت واسعة الانتشار في عهد أفلوطين وأغلب الظن أن أفلوطين كان متأثرا بأفكارها<sup>1</sup> فهم يشبهون عملية الصدور بعملية الولادة ويتحدثون عنها بتعابير مأخوذة من لغة الولادة.<sup>1</sup>

غير أن الغنوصيون لم يتمكنوا من فهم وتبيان عملية الصدور بشكل دقيق فقد عمدوا إلى الرمزية الأسطورية، وإلى التهويل والتصورات الغامضة عكس أفلوطين الذي استطاع أن يتجاوزهم في البيان الدقيق لكيفية صدور الموجودات المتعددة عن الواحد، وكيف تتسلسل الموجودات من أعلى مرتبة إلى أدنها في نسق فلسفي ومنطقي متكامل الأجزاء، فاحتل مرتبة الصدارة، حين بنا تصوره للفيض وفق الصفات الخاصة التي يتمتع بها مصدر الفيض.

إن الواحد الأول كمال مطلق لا يفتقر إلى شيء، ولا يعوزه شيء فهو لا يمكن أن يكون إلا فيضا، بحيث يفيض على غيره محدثا شيء آخر غيره بغير إرادة منه، فالفيض موجود في ذاته بالطبع لا بالإرادة والاختيار، فالواحد لا يتصف بالإرادة لأنها تخرجه عن

<sup>1</sup> محمد عبد الرحمان مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص 234.

وحدته، وهذا الصدور لا يحدث في زمن، لأن الزمان من صفات العالم المحسوس والواحد في حياة أزلية سرمدية.

ويقدم أفلوطين تعريفا لعملية الفيض والصدور فيقول: "إن تفكير الله في نفسه كمال نشأ عنه فيض، وهذا الفيض صار هو العالم وكما يبعث اللهب ضوءا والشمس نورا، والنار حرارة والنبع ماء، والتلج بردا والزهرة عرفا، كذلك صدر من الله شعاع هو العالم."<sup>1</sup> من خلال هذا النص نلاحظ أن أفلوطين في عملية الفيض يستعمل أرمدة من الصور الرمزية والتشبيهات الشعرية، فنجده يستعمل مصطلحات رمزية لوصف هذه النظرية من هذه المصطلحات الشمس وضياؤها، الحرارة والبرودة، والنبع المائي الأرضي، والزهرة ورائحتها بالإضافة إلى مصطلحات أخرى لم تأتي في هذا التعريف كالمرآة وانعكاسها والبذرة ونموها..

يستخدم أفلوطين كل هذه المصطلحات والتشبيهات الشعرية بمعنى مختلفة، من أجل أن يصل إلى أن عملية الفيض هي انبثاق وصدور المتعدد من الواحد نتيجة لتأمله لذاته فينتج عن كماله كل ما هو موجود في العالم، وفق تدرج محكم يبتدئ من الواحد كأصل ومصدر ويتدرج هبوط إلى العقل الكلي، ثم النفس الكلية، فعالم المادة المحسوس.

يركز أفلوطين على استعارت الشمس وضوئها لتوضيح مفهوم الصدور أو الفيض حيث يقول "تصور كتلة مضيئة في مركز كرة شفافة بصورة تجعل الضوء من الداخل يظهر على كل السطح الخارجي المظلم، فمن المؤكد أننا سنتفق على أن مركز الضوء الداخلي ثابت وبضيء السطح الخارجي كله."<sup>2</sup> أن الضوء في الكرة المشعة لا يتركز في مكان واحد بل ينتشر على كل الأجسام الخارجية، كذلك الواحد في فيضه على غيره فنوره يضيء على كل الموجودات، كما أن الضوء الذي يضيء الكرة هو نفس قوة الضوء

<sup>1</sup> محمد عبد الرحيم الزيني، مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام، ديوان المطبوعات الجامعية السنة 1993، ص 12

<sup>2</sup> حرب عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة، المرجع السابق، ص 152.

الموجودة في الكرة كلها، ولما كان الضوء غير مادي فإنه لا يتقيد بالقيود المكانية فهو يشع على كل شيء في الموجودات، فلم يضع أفلوطين حداً فاصلاً بين مصدر الضوء وقوته بذلك يكون المصدر موجوداً في كل مكان ككل واحد غير منقسم، وبالتالي فإن الواحد موجود في كل موجوداته.

يرى أفلوطين أن الموجودات تصدر عن الواحد بضرب من "الإشعاع تمام كما تفيض الأشعة عن الشمس مع ثبات الشمس، فالواحد حينما يتأمل ذاته يلد مولوداً أقل منه في الكمال والمرتبة والنضج، وهذا المولود هو العقل الذي يظم ضوء الواحد في طياته فيحصل على القوة التي تمكنه من إنتاج العديد من الصور نتيجة إشعاع الموجود الأول.<sup>1</sup> وفيضه عليه من كماله الخلاق.

إن فيض الواحد الأول على غيره من الموجودات، لا يعني انتقال شيء أو جزء من الواحد وحلوله في شيء آخر، لأن ذلك يعتبر تغيراً ونقصاً في ذات الواحد بل ما ينتقل عن الواحد هو أثره، كقولنا مثلاً أن العلم ينتقل من المعلم إلى المتعلم دون أن ينقص ذلك شيء من علم المعلم، وإنما يظل العلم عنده مثل ما كان من قبل إن لم تحصل له الزيادة.

يقول أفلوطين عن نظرية الفيض في كتابه التاسوعات هي "كل ما كان بعد الأول فهو من الأول اضطرار، إلا أنه إما أن يكون منه بلا توسط، وإما أن يكون منه بتوسط أشياء أخرى هي بينه وبين الأول، فيكون إذن للأشياء نظام وشرح ذلك منها ما هو ثان بعد الأول ومنها ثالث، أما الثاني فيضاف إلى الأول وأم الثالث فيضاف إلى الثاني، وينبغي أن يكون قبل الأشياء كلها شيء مبسوط."<sup>2</sup>

من خلال هذا النص يوضح لنا أفلوطين أن كل ما في الوجود إنما يرتد إلى الأول بضرورة ويصدر عنه، فهو مصدر كل الموجودات ومفيضها وفق نظام تنازلي متدرج

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 154

<sup>2</sup> عبد الرحمان مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص 233.

حيث يتأمل الأول ذاته فيصدر عن كماله مجود ثاني هو العقل الكلي أقل منه كمال، ثم يتأمل العقل الواحد الأول فيصدر عنه النفس الكلية، ثم تتأمل النفس العقل فيصدر عنها العالم المحسوس والنفوس الجزئية، وهي آخر الموجودات التي تصد من عالم المعقولات.

ويقول أيضا "إن الواحد هو الأشياء كلها، ثم إنه ليس شيئا من الأشياء، فإنه أصل الأشياء كلها ليس بالأشياء كلها، بل إن هذه الأشياء كلها بما هو عليه في المبدأ الأعلى أو بالأحرى إنها لديه ولم تكن بل ستكون بعد ذلك، ولكن كيف تخرج من البسيط الواحد مادام باقيا هو ذاته، لا يظهر قط فيه اختلاف ولا تنويه في شيء مهما يكن؟ ألا لم يكون فيه شيء ولأنه كان ذلك انبعثت منه الأشياء كلها فحتى يكون الحق، كان يجب فيه هو الواحد ألا يكون هو الحق، بل أن يكون الحق، فيصبح هذا الإبداع بمنزلة الإبداع الأول ذلك أن الواحد مادام كاملا فإنه يفيضو فيضانه هو الذي يبدي شيئا يختلف عنه، أما الشيء المبدع فإنه يكون قد التفت إلى الواحد وامتلا منه، وأخذ ينظر إلى ذاته فأصبح هو الروح آنذاك، لقد جعل وقوفه عند الواحد حقا، وجعلته مشاهدته لذاته روحا، وما دام قد وقف عند الواحد ليشاهده فإنه أصبح روحا وحقا في آن واحد، ولما كان هذا الروح كأنه الواحد فإنه يصنع ما يحاكي صنع الواحد، إذ أنه يفيض بقوة عظيمة، كما أن الواحد المتقدم عليه كان قد استفاض هو أيضا، ثم إن هذا الصنع المنبعث من الذات إنما هو تحقيق النفس التي تصبح ذلك الأمر، في حين تبقى الروح على ما تكون عليه في ذاته ذلك بأن الروح صار روحا، على حين بقي الواحد المتقدم في ما هو عليه بذاته أما النفس فإنها تفعل فعلها وهي غير باقية على حالها بل تتحرك فتبدع أثر ما، فإنها توجه وجهها إلى المبدأ الأعلى الذي خرجت منه، تصبح حافلة ممتلئة وإن تقبل إلى الجهة المغايرة تنتج أثرها وهو الإحساس والطبيعة."<sup>1</sup>

<sup>1</sup> أفلوطين، التاسوعات، المصدر السابق، ص 436.

من خلال هذا النص يؤكد أفلوطين أيضا على كمال الواحد، وأنه مصدر كل الموجودات وأن كل كثرة موجودة في العالم يعود مصدرها إلى الواحد، فالفيض عملية تحدث في ذات الواحد فتنبعث منه الأشياء كلها اضطرار، وذلك نتيجة لكماله فيكون كماله هذا هو أساس عملية الفيض فيه، بحيث لا يمثل فيضه نقص في ذاته أو كماله، كما لا يمكن أن يكون ما يفيض عنه مساويا له في الكمال ولا في القيمة، بل إن الواحد ينتج شيء مخالف له وأقل منه في الكمال.

أن أساس في نظرية الفيض هو إثبات وحدة الواحد، رغم كونه أصلا للمتعدد من خلال كماله المطلق، وتبدأ هذه النظرية من تأمل الواحد لذاته لينتج عنه انبعاث وصدور لما هو أدنى منه، حيث أن هذا الفيض يتم بصورة دقيقة وعملية متسلسلة من الأعلى إلى الأسفل فيكون الشيء الصادر عن الواحد أقرب من وأشبه به وهو العقل، هذا العقل الذي يلتفت إلى الواحد فيعقله بتأمله، هذا ما يجعله يفيض بقوة عظيمة ويصنع ما يحاكي صنع الواحد فيكون العقل بمثابة الصانع عند أفلاطون الذي يحاكي المثل فينتج الموجود الثالث في سلم الموجودات المتدرجة في سلم أفلوطين، وهو النفس التي تمثل آخر الموجودات الروحانية في العالم العقلي فتحمل في ذاتها "كل النفوس الجزئية المتعلقة بالكواكب والأجسام وبالتالي فهي مصدر كل ما يحدث في الكون من نظام وانسجام، هذه النفس بدورها تتأمل مبدأها الذي صدرت عنه وهو العقل، فنتج أثرها وهو العالم المحسوس الذي يظهر بحلول النفوس في الأجسام كأدنى مراتب الوجود وآخر مراتب الصدور".<sup>1</sup>

لكن النفس لن يرضيها هذا الجسد الذي حلت به فتتزع إلى التحرر منه والعودة إلى مصدرها الأول من أجل تحقيق سعادتها المطلقة، والتخلص من شقائها الذي ارتبط بها بمجرد حلولها في المادة ولا مفر لأتخلص منه إلا بالعودة إلى الواحد والاتحاد به.

---

<sup>1</sup> حمادي هواري، إشكالية الواحد والمتعدد بين الفلسفة اليونانية والتصوف الإسلامي أفلوطين وابن عربي نموذجين، المرجع السابق، ص 69.



## الطريق الصاعد والنازل عند أفلوطين:

يعود أفلوطين إلى الجدل متبعاً في ذلك أستاذه أفلاطون من أجل أن يبين الصلة بين النفس والواحد والعالم المحسوس، معتبراً إياه أساساً لإدراك الحقائق وعلى كل نفساً أن تعتمد عليه، إن هي أرادت الارتقاء والتخلص من عالم المادة فنجده يعرف الجدل بقوله: "هو ملكة قادرة على أن تعبر بالعقل عن كل شيء ما هو، وبما يختلف عن غيره وبما ذا يشارك غيره."<sup>1</sup> فيكون الجدل أساس فهم كل المسائل، لذلك نجد أفلوطين يحدد نوعين من الجدل نازل وصاعد، يختلفان عن الجدل الصاعد والنازل عند أفلاطون، فإذا كان هذا الأخير يرجع نزول النفس في البدن إلى الخطيئة والنقص، وصعودها يكون عن طريق التأمل القائم على تذكر النفس لعالم المثل وعودتها إلى الخير الأسمى، والتي لا تكون إلا بعد الموت، فإن أفلوطين يجعل سبب نزول النفس إلى العالم المحسوس يرجع إلى رغبتها في إحلال النظام في الكون، وليس في ذلك أي اضطراب مثلها مثل نزول الكائنات العقلية السابقة لها، وأن صعودها يتم دون مفارقتها للبدن بل بإعدام وجوده، والتنزه من شرور المادة والعيش وفق تجربة ذاتية خالصة تسمى الجذبة الروحية.

## الجدل النازل:

يستمد إذن أفلوطين أصول منهجه من أفلاطون، فيطبق هذا المنهج على نظرية الصدور فيصور لنا طريق النفس في هبوطها إلى العالم المحسوس عبر مراحل مرتبة ومنظمة يبدأها من الواحد الأول إلى آخر الموجودات الحسية.

فتكون أول المراحل في عملية النزول هي تأمل الواحد الأول لذاته، فيصدر عن كماله أول الموجودات العقلية تمام كما يصدر الضوء عن الشمس ليضيء على كل

<sup>1</sup> أفلوطين، التاسوعات، المصدر السابق، ص 67.

الموجودات، غير أن ما يصدر عن الأول يكون اضطرار دون إرادة ولا اختيار ولا حركة فكل موجود يصل إلى كماله يفيض موجوداً أدنى منه "لكنه الأعظم بعده فيكون هو العقل الكلي الذي هو كلمة الواحد وفعله وصورته".<sup>1</sup> ويحوي في ذاته كل شعاع الكامل الأول.

في المرحلة الثانية من عملية النزول يتأمل العقل الكلي ذاته والذي لن يكون واحد مثل الأول فوحدته أقل مرتبة من الأول، بل يحوي صفات الثنائية في ذاته فالعقل يعني التعقل، والتعقل لا يكون دون حركة وسكون وذاتية وتغير فهو يحوي كل الموجودات في سكونا سرمدى، فيتأمل هذا العقل الواحد الأول الذي صدر منه فيفيض من كماله موجود آخر هو النفس الكلية التي تكون كلمة وصورة وفعل العقل الكلي بنفس الطريقة التي فاض بها العقل الكلي عن الواحد.

في المرحلة الثالث من عملية النزول تتأمل النفس الكلية العقل الكلي الذي صدرت منه بنفس الطريقة التي تأمل بها العقل الواحد، فكل موجودا يشناق إلى الموجود الذي ولده ويحبه ومن جهة أخرى كل موجود مرتبط بالموجودات التي تأتي بعده، فيصدر من تأمل النفس الكلية للعقل أن تفيض من كمالها نفوس جزئية متكثرة تكون آخر الموجودات العقلية وتكون كلمة وصورة وفعل للنفس الكلية.

في المرحلة الرابعة من عملية النزول تفيض النفس الكلية الهيولي وأصولاً بذرية، هذه الأصول مطابقة للمثل التي في العقل الكلي، فهو الذي يعطيها للنفس الكلية وهي قوة طبيعية موجهة تدفع بالكائن إلى تحقيق كماله، فحين يحل الأصل البذري في الهيولي ويحدث الجسم، ثم ينضاف إلى الجسم صورة العناصر فيكون دور النفوس الجزئية المتكثرة والمتعددة هو الحلول في هذه الأجسام لتنظيمها وترتيبها وليس لأنها ناقصة أو أنها ارتكبت الخطيئة.

---

<sup>1</sup> كمال محمد عويضة، أفلوطين بين الديانات الشرقية وفلسفة اليونان، المرجع السابق، ص 104.

لكن وظائف الجسم وأحواله ورغباته تكون أدنى من النفس فتعكر صفوتها وشرفها وتبعدها الشهوات والميولات عن النفس الكلية وعن العقل والواحد الأول، فمثلا الألم لا بد أن يبدأ في الجسم ثم ينعكس عن النفس، وتغير حالة الجسم ونموه فهي عندما كانت في العالم العقلي لم تكن تعرف الشهوات والغضب والحالات الجسمية الأخرى، كما أن الحس الذي هو نافذة النفس على العالم المحسوس يعد أخط وظائف الجسم والذي يرتبط بالنفس والذي لا يمكن أن يصل إلي درجة المعقولات، فكل نفس تعتمد على الحس تنزل إلى درجة أدنى وتستحق العقاب على ذلك بأن تحل في أجسام أخرى أدنى عن طريق التناسخ، هذه الوظائف الجسمية تجعل النفس عاجزة عن إدراك الحقائق، فيكون البدن بذلك سجن للنفس ومصدر كل الشرور التي تقوم بها، وهي إن أرادت استعادة شرفها والتحرر منه والعودة إلى أصلها لا بد لها من إتباع طريقا صاعدا يوصلها إليه.

### الجدل الصاعد:

يمثل الجدل الصاعد طريقا معاكس للجدل النازل، فلما تدرك النفس أن الجسم سجن لها وهو أصل شقائها في هذه الحياة، وتنتج إلى الكثرة المحسوسة فتدرك أنه لا بد أن يكون ورائها وحدة ومبدأ منظم لها، لذلك لن يقر لها قرار حتى تتخلص من قيود الجسم والحس وتعود إلى مصدرها الأول، لكن لن يكون لها ذلك التحرر إلا بالمجاهدة والتصفية والدأب على حياة الوجدان والروح من خلال "تجربة وجدانية صوفية تقوم على الوجد بواسطة التأمل المصحوب بالشوق، والانجذاب نحو الواحد الذي ينتهي إلى قمة المكاشفة."<sup>1</sup> فتحل النفس فيه وتغيب عن ذاتها.

ولكي تتحقق للنفس هذه الجذبة الروحية والحلول في ذات الواحد الأول تبدأ في المرحلة الأولى بالاتجاه إلى سائر الموجودات الحسية لتفحص فيها عن الواحد، فتجد أنها

<sup>1</sup> حمادي هواري، إشكالية الواحد والمتعدد بين الفلسفة اليونانية والتصوف الإسلامي أفلوطين وابن عربي نموذجين المرجع السابق، ص 81.

موجودات تعتمد على الحس الذي عد أدنى درجات المعرفة، ولا يعبر إلا عن الموجودات المتجزئة ولا يمكن أن يصل إلى اليقين النهائي، ولا يمكن أن يكون جوهرها الذي صدرت منه فهو يحوي كل صفات التغير والتكثر، والظلال والأوهام البعيد عن عالم الواحد عالم الحقائق الذي تصبوا إليه.

ثم تنتقل النفس في المرحلة الثانية في عملية الصعود إلى النفس الكلية فتدرك أنها نفس "تصبع الوحدة على الموجودات المتكثرة في عالمنا، فعلة النظام في الجسم أو العالم الحسي وموجوداته هو النفس الكلية المنبثة في كل العالم وهي أكثر وحدة من النفوس الجزئية".<sup>1</sup> غير أن النفس تدرك بأن وحدة النفس الكلية تتشارك فيها مع موجود أكثر منها وحدة، فتواصل النفس طريقها الصاعد نحو هذا الموجود الذي هو أسمى من النفس ويضفي عليها وحدتها.

فترتقي النفس في المرحلة الثالثة إلى إدراك العقل الكلي فتدرك المثل العلي وكل الأشياء المتضمنة في العقل الكلي، كما تدرك أنه يحوي ثنائية تغيب عنه الوحدة الكامل التي تسعى إليها، وأن وحدته ناقصة يستمدها من وحدة أكبر وأعم فتواصل النفس طريقها صعودا نحو مصدر الوحدة المطلقة.

تصل النفس في المرحلة الرابعة من عملية الصعود إلى الواحد بالذات الذي هو قبل العقل الكلي بعد جهدا طويلا، تتخلص فيه النفس من العالم المحسوس وتحقق الوحدة المتعلقة بالواحد والفناء فيه، فيعيش الإنسان في أعلى درجات التصوف والجدب فيكون في حالة نشوة وسكر في الواحد الأول، يصل إلى درجة الإعدام التام لعالم الكثرة والتغير، وبلوغ النفس هذه المرتبة يتجلى لها الواحد وتحل فيه فتحصل على الطمأنينة الخالصة والسعادة المطلقة، فيتحد الإنسان بالإله ويفقد كل تعييناته عن الوجود المحسوس ويندمج بصورة

---

<sup>1</sup> محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي ج2، المرجع السابق، ص233.

كلية في الواحد، فيكون هدف النفس وغايتها هو بلوغ هذه الحالة النادرة والتي تمثل أعلى مقامات التصوف الفلسفي.

تعيش النفس أخيراً حالة من الوجد مع مبدأها الأصلي وهو الواحد الأول "فتصير وإياه شيئاً واحد وتتحد به وتشاركه هويته، هذا هو حال الاتحاد يأتي بعد مقامات السلوك الخطفة أو البرق تومض ثم تخدم وهي حالة نادرة لا يعرفها إلى أصحابها.<sup>1</sup> يشرق الواحد إذن على النفس بنوره فيتجلى فيها بكماله.

نلاحظ أن الجدل الصاعد هو تصور فلسفي بحث أقام عليه أفلوطين منهجه النازل مستمداً مبدؤه من الجدل الأفلاطوني، أما الجدل الصاعد فهو طريق صوفي كانت الغاية من خلاله عند أفلوطين هو الاتحاد مع ذات الواحد أو الإله وهو طريق قد يكون أفلوطين استمد معالمه ومبدؤه من الحضارات الشرقية وديانته أو من المذاهب الدنية التي كانت سائدة في عصره كالغنوصية.

أن الواحد الأول عند أفلوطين هو ذات كاملة لا يمكن وصفها، ولا تحديدها بكل أنواع التحديدات الحسية، لأن ذلك انتقاص من ذات الواحد الذي لا يمكن أن يوصف بصفات العالم المادي، فهو كل واحد وعدم من كل الصفات والتصورات هذا الواحد يفيض بكماله على غيره فتحدث منه كثرة وتعدد بشكل اضطراري بعيد عن كل إرادة واختيار فيكون هو أصل كل الموجودات وفياضها، كما أن كل هذه الكثرة من الموجودات تسعى إلى الوصل إلى الأول والاتحاد به، لتتكشف لها الحقائق دون حجب بشكل إشراقي يجعل الكائن في سعادة تامة، وهذا لا يكون إلا بتباعد طريق شاق في مجاهدة النفس وملذتها وإعدام العالم المحسوس ولارتقاء إلى العالم المعقول عن طرق التصوف والوجد.

<sup>1</sup> محمد عبد الرحمان مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص 241.

لقد اشتهر أفلوطين عند مؤرخي الفلسفة بأنه الواحد للدلالة على أنه ليس واحد في الواقع فقط، وإنما هو واحد في التصور الذهني.

لكن رغم تصوره العقلي للوحدانية المطلقة للإله الواحد إلا أنه قال ضمنين بآلهة أخرى غير الواحد تمثلت في العقل الكلي والنفس الكلية التي يصدر عنها العالم المحسوس والمادة "ويشير هذا إلى تمسكه القوي بأقوال أفلاطون بتعدد الآلهة مع الإله الواحد".<sup>1</sup> وبذلك يكون واحد أفلوطين لم يوجد بالفعل جميع الموجودات، بل اقتصر على أن يفيض عنه شيء واحد هو العقل الكلي، وهذا يجعل واحد أفلوطين لم يكن واحدا بالفعل بل كان يحتوي في ذاته ثنائية لأنه كان يحوي العقل الكلي.

كما أن واحد أفلوطين يصبح معزولا وغير قادر على الإيجاد ويفقد صفة الوحدة إذا فككنا عنه الأقسام الثلاثة التي يتكون منها العالم العقلي، وهي العقل الكلي والنفس الكلية والعالم المحسوس، فقيمة وحدته لا تتحقق إلا بتحقيق هذه الأقسام فيكون واحد عاجز عن تحقيق وحدته بذاته.

إن أفلوطين يسلم بوجود الواحد لأنه فوق الوجود، لذلك لا بد من التسليم به ابتداء حتى تتحقق معرفة الفيلسوف به عند الاتصال به في الطريق الهابط والطريق الصاعد مما يجع وجود الواحد لا يحتاج إلى استدلال وإثبات بالحجج والأدلة العقلية، هذا ما ينزع اليقينية في تصور الواحد الأفلوطيني، ويبث الشك وعدم الطمأنينة في هذا الواحد.

إن قول أفلوطين بأن الواحد فوق الوجد، وفوق الفكر ما يعني تعذر وصفه بأي صفة وبأنه ليس جوهرًا ولا عرض ولا عاقل ولا معقول وليس له ماهية ولا شكل ولا، ولا.. كل هذا النفي لصفات الواحد يجعل من هذا الواحد أقرب إلى العدم منه إلى الوجود.

---

<sup>1</sup> لأولف جيجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة عزة قرني دار النهضة العربية، السنة 1976 ص316.

أن الواحد الأفلوطيني لا يمكن أن نقول عنه أنه الله بالمعنى الإسلامي فقد نفى عنه كل صفات القدرة والإرادة والحياة والكلام، من أجل أن ينفي عنه الكثرة حتى أصبح إله فارغا من كل معنى وكل صفة، فلا يمكن أن تكون له صفة الخلق أو الإيجاد من فعل الإرادة بدليل أن صدور العقل الكلي عنه كان عن طريق الطبع والضرورة، بذلك يكون واحد أفلوطين عاجزا عن فعل أي شيء أو خلق أي شيء، من هنا لا يمكن أن يكون واحد أفلوطين إله حقيقيا، فإذا استثنينا فيضه العقل الكلي يصبح الواحد هو المحرك الأول الذي قال به أرسطو.

إن حقيقة تنزيه أفلوطين للواحد تقوم على أساس تجريد العدد واحد من الكثرة المادية والاعتبارات في الواقع والتصور الذهني معا، لينتهي به هذا التجريد إلى فقدان إلهه للوجود ولصفاته وماهيته حتى أصبح أدنى من كل الموجودات.

يقع أفلوطين في تناقض صارخ حينما يقول أن العالم لا بداية له ولا نهاية، متبع في ذلك قول أرسطو بقديم العالم، ثم في نظرية الفيض يقول أنه فاض من النفس الكلية، فأفلوطين لا يجد تعارض بين القول بفكرة قدم العالم وفيضه عن النفس الكلية في نفس الوقت وهذا ما يقوض مذهب أفلوطين، ويجعل واحد أفلوطين عدم لا وجود له ولا يمكن تقديم الدليل على وجوده لأنه فوق العقل وفوق الفكر.

## المبحث الثاني: امتدادات مفهوم الواحد في الفلسفات ما بعد أفلوطين

### تمهيد:

مثلت الإسكندرية مركز الإشعاع الفكري والفلسفي في الفترة التي عاش فيها أفلوطين، وذلك بعد انطفاء شعاع الفكر الأثيني وتألق نجم روما، وبعد انتقال أفلوطين إلى العيش في روما وإعلان فلسفته المستقلة هناك أخذت فلسفته تنتقل، وتأثر على فلاسفة عصره وبدأ شعاع فكره ينتقل إلى أنحاء العالم القديم، وعلى امتداد قرنين ونصف القرن التالية على موت أفلوطين بدأت فلسفته في الانتشار في العالم الإسلامي والمسيحي، وبدا تأثيرها واضح على الفلسفات الدينية التي ازدهرت في ذلك الوقت.

لقد تأثر الفلاسفة بعد أفلوطين بفلسفته تأثراً شديداً، حيث أخذوا جميعاً بنفس المنهج الأفلوطيني الذي يركز على تأمل الوجود فوق المحسوس، غرضهم من هذا التأمل هو أن يعينوا صور هذا الوجود في ترتيبها الهرمي، فأمنوا بنظرية الانبثاق والفيض التي قال بها لأفلوطين، لكن تميزت أفكارهم بفوارق عديدة عن فلسفة أفلوطين.

كما امتد تأثير فلسفة أفلوطين على الفكر الفلسفي برمته حيث نجد أثره على الفلاسفة المسلمين كالكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وصاغوا نظريتهم على منهجه، إلى جانب نظرات أرسطو، كما أخذ الكثير من الغربيين من نسقه الفلسفي وآرائه ونظرياته ونجد منهم القديس أوغسطين وديونيسيوس الأريوباغي وسكوت أوريغينا وغيرهم.

وتواصل تأثير فكر أفلوطين حتى إلى الفكر الغربي الحديث والمعاصر بعد أن ترجمت رسائله إلى اللغة اللاتينية في عصر النهضة، فشاعت آراؤه حيث نلتمسها عند الكثير من المفكرين الغربيين المحدثين والمعاصرين أمثال ديكارت وليبنتز واسبينوزا وكارل ياسبرز وشيلنج وغيرهم.



## فورفوريوس: Forforieux

ولد فورفوريوس لعائلة وثنية في مدينة صور عام 233م، وكان اسمه مالكوس لكن حرف اسمه إلى فورفوريوس السوري نسبة إلى مدينة صور، زار فورفوريوس في حياته كل من سوريا وفلسطين والإسكندرية وكان في مطلع حياته مسحياً لكنه ارتد عنها فيما بعد.

أمضى فورفوريوس شبابه في مدينة صور التي اشتهرت بالتجارة والصناعة فكانت ملتقى الشرق والغرب واجتمعت فيها الآراء والمذاهب وكثرة اللهجات، ومن ثم كان فورفوريوس ملماً بالعبرانية واليونانية والهيروغليفية إلى جانب معرفته باللغة السريانية وهي لغة أهل البلاد، كما اطلع على أسرار الكلدانيين والفرس وقدماء المصريين.<sup>1</sup> كان هذا الإلمام بالغات المختلفة سبب في نبوغ فورفوريوس في مجال الكتابة والتأليف.

تعلم فورفوريوس الفلسفة اليونانية في أثينا على يد كبار الفلاسفة والعلماء نذكر منهم "ديمترئوس، وأبولونيوس، ولونجنيوس الذي تعلم منه أسرار اللغة الإغريقية وما فيها من نحو وصرف وبلاغة بالإضافة إلى أعمق الأفكار الفلسفية، ففي أثناء هذه الفترة التي قضاها في أثينا ألف كتاب المسائل الهوميرية، وكتاب أخبار الفلاسفة.<sup>2</sup> اكتسب إذن فيلسوفنا من إقامته في أثينا معرفة واسعة وحس مرهفا في الكتابة.

انتقل فورفوريوس بعد ذلك إلى روما وهو في سن الثلاثين من عمره، أين انظم إلى مدرسة أفلوطين من أجل أن يواصل طلبه للعلم واكتساب المعرفة فأصبح من أهم الطلبة المقربين إلى أفلوطين، ولأن أفلوطين لم يكون من الفلاسفة المدونين طلب منه فورفوريوس أن يكتب معارفه، غير أن لغة أفلوطين كانت قاصرة وتميزت كتاباته بالانقطاع وركاكة فعهد

<sup>1</sup> فورفوريوس السوري، إيساغوجي، ترجمة أبو عثمان الدمشقي، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني دار الكتب العربية، دط، السنة 1952، ص11.

<sup>2</sup> حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة، المرجع السابق ص 202.

أفلوطين إلى تلميذه ليصح كتابته وينسقها، فذاع صيت التلميذ من خلال عرضه لمذهب أستاذه.

ولما كانت تعاليم الأستاذ قائمة على الزهد ومجاهدة النفس فقد تأثر بها فورفوريوس كثيرا إلى درجة أن عرف عنه محاولة الانتحار ووضع حداً لحياة الشرور والأوهام، لكن أستاذه وشيخ طريقته وضح له ما كان يبه من خطأً بنصائح رجل عاقل زاهداً متصوفاً عليماً بأغوار الحياة وطرق النجاة فيها، فأمره بأن يسافر إلى بلد بعيد ويؤسس حياة جديدة فستجاب إلى نصائحه واتجها إلى صقلية فتخلص من رغبته في الانتحار نهائياً، فكان الأستاذ وفياً لتلميذه وأخذ بيده ونزع فكرة الانتحار من نفسه وأعاد له شجاعته، كيف لا يكون دور الأستاذ هكذا إذا كان الأمر يتعلق بتلميذه النجيب وسكرتيه وكتابه وناشر فلسفته.

"تزوج فورفوريوس أرملة أحد أصدقائه وكانت تدعى مرسيلا رغبة منه في تربية أطفالها السبعة."<sup>1</sup> ويعتقد بعض المؤرخين أن مرسيلا كانت إحدى زميلته في مدرسة أفلاطون فأراد أن يعلمها هي وأبنائها السبعة حب الفلسفة، لكن يبدو أن هذه المسألة كانت كبيرة بالنسبة لفورفوريوس، حيث أنه لم يلبث طويلاً حتى هجرها وانتقل إلى العيش في مكان آخر يلتمس الراحة النفسية.

أما عن تاريخ وفاة فورفوريوس فيختلف المؤرخون في تحديد تاريخ معين ودقيق، غير أن جميع الآراء وبيّنهم رأي يوناببوس تكاد تجمع أنه توفي في روما سنة 305م، توفي إذن فيلسوفنا تاركاً وراءه إرثاً علمياً وفلسفياً كبيراً تجسد في مؤلفات كثيرة تطرقت إلى علوم وميادين فكرية مختلفة منها ما هو شرح وتحليل لفلسفات السابقين ومنها ما هو دمجا وتزوج بين آراء السابقين بغية الخروج بمعارف جديدة.

<sup>1</sup> أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، المرجع السابق، ص 430.

كان من أهم مؤلفات فورفوريوس شهرتا كتابه إيساغوجي أو المدخل إلى المقولات وهو عبارة عن شرح للألفاظ الخمسة "أراد أن يقدم به لمقولات أرسطو وهي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض، ترجم هذا الكتاب إلى معظم اللغات القديمة والحديثة، ومنها العربية وأثر في تطور الفلسفة والمنطق في العصور الوسطى لاسيما في موضوع الكليات ووجودها ومفارقة أو غير مفارقة".<sup>1</sup> ويعتبر هذا الكتاب من أهم الركائز الأساسية التي تأسست عليها الحركة المنطقية عند العرب.

كما كان أيضا من كتبه فلسفة الكاهنة أو شرح على فلسفات التنبؤات وفيه يتجه اتجاه تناسكيا دينين أكثر من اتجاهه الفلسفي، كتاب صورة الآلهة في شرحه على تماثيل الآلهة كتاب مقدمة في المعقولات وهو ملخص وجيز في الأفكار الأساسية لأفلاطونية المحدثه وكتاب شرح المقولات، كتاب في الابتعاد عن أكل لحم الحيوان، بالإضافة إلى كتاب شرح قوى النفس وهو كتاب مهم ذكر فيه نواحي النفس ووظائفها، بالإضافة إلى رسالتين في الرد على انبيون، ورسالة إلى زوجته مرسيلا وهي بمثابة كتاب أخلاقي وجهه إلى زوجته بعد افتراقهما، كما ألف خمسة وعشرون مقالا بعنوان ضد المسيحيين، وكتاب تاريخ الفلسفة وهو مكون من أربعة أجزاء ينتهي آخرها بأفلاطون كما ركز فيه على فيثاغورس بشكل لفت فيه أنظار الباحثين.

### الواحد وفيض النفس عند فورفوريوس:

يظهر جليا تأثير فلسفة أفلوطين على فورفوريوس في مسألة النفس حيث يبدو من خلال كتابه عودة النفس إلى بارئها تأثره الواضح بتعاليم أستاذه، فكما قال أفلوطين أن النفس تصدر عن العقل الذي يصدر هو الآخر نتيجة تأمله للواحد وشوقه له، فتحتل النفس بذلك مرتبة وسطى بين العقل والهيولي، فكذلك نجد فورفوريوس يسلم بهذه النظرية في الفيض ويدافع عنها بل كان موضحا وشارحا لهذه النظرية في كتابه عن النفس وهذا

<sup>1</sup> ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية من أفلاطون إلى برقليس، المرجع السابق، ص 201.

أمرا طبيعيا مدمنا نتكلم عن سكرتير وكاتب ومصحح أفلوطين، فلا يمكن أن نتصور مخالفته لأستاذه بل موافقا لكل أفكاره وكاتب له وشارح.

غير أنه يمكن أن نجد بعض الاختلافات الجزئية والبسيطة جدا بين الأستاذ والتلميذ في فكرة الوسائط بين العقل والمادة، وهي النفس التي يسميها فورفوروس الروح فهي عنده بمثابة غلاف محبوب مادته من ألطف الأجسام وأكثرها رقة، ويظهر مع فورفوروس مفهوم الشياطين التي تلتبس "بحوامل في غاية النشاط والحركة ولها قدرة فائقة على الظهور في هيئة أشباح تتعقبا في الخيال، ويرى أيضا أن الإنسان إذا شغل نفسه بأمور الدنيا واتجه إلى الشهوات والملذات وقع في الكثرة واختلط عليه الأمر وقلت بتالي قدرته على التعقل".<sup>1</sup> من هنا يظهر الطابع الصوفي في فلسفة فورفوروس، والذي يستمد من أستاذه أفلوطين حيث يرى أنه لا خلاص للنفس من شهوات البدن وتحررها للوصول إلى بارئها إلا بمجاهدة البدن والعيش في الزهد ولامتناع عن أكل لحوم الحيوانات والاقتصار على أكل كل ما هو نباتي وفي ذلك اتجاه صوفي تميز بيه مذهب أفلوطين.

كما اهتم فورفوروس بالجانب الأخلاقي للإنسان وخصص له كتابا يعد من أهم الكتب بعد ايساغوجي ويقسم فيه الفضائل إلى أربعة أصناف، حيث يرى أن أول الفضائل ما يسمه هو بالفضائل السياسية أو المدنية والتي تهدف في نظره إلى تحرير النفس من الارتباط بالبدن وتقييم التوازن في الجسم، ولتحقيق هذا النوع من الفضائل يجب التقليل من الانفعالات، أما النوع الثاني من الفضائل فيسميها الفضائل النظرية وهي أيضا تهدف إلى تحرير النفس من سلطة الجسد من أجل تحقيق ارتباطها مع الخير أو الواحد وتعد أعلى مرتبة من الفضائل السياسية لأنها تهتم بالفرد وبتحريره من الانفعالات والشهوات الجسدية والنوع الثالث من الفضائل فهو الذي يهتم بكل ما يتعلق بالتفكير والتعقل، حيث لا نجده يتحدث عن التحرر من الانفعالات فهي تتلقى الأوامر من العقل، وأما رابع هذه الفضائل

<sup>1</sup> حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة، المرجع السابق ص 218.

فيسميها الفضائل التطهيرية لأنها أعلى مرتبة وكمالا من سابقتها، فيها فضائل مثالية بواسطتها يمكن الاتصال بالفضائل التأملية المتعلقة بالروح وبالذاكرة والعقل.

لقد حاول فورفوريوس في شروحه على فلسفة أفلوطين "أن يضيف عليها طابع ديني وعملي محافظا على طابعها الصوفي، فذهب إلى أن غاية الفلسفة هو خلاص النفس عن طريق التطهير القائم على التعالي عن كل ما هو سفلي وتوجه نحو العالم العقلي، ومن ورائه نحو الواحد."<sup>1</sup>

من خلال هذا العرض نخلص إلى أن فلسفة أفلوطين كان لها امتداد واسع على فلسفة تلميذه فورفوريوس إذ نجده متأثرا كثير بالمذهب الفلسفي الأفلوطيني القائم على التصوف، والذي يجعل من الواحد هو أكمل الأشياء وأن جميع الموجودات فاضت عن كماله كما وافق فرفوروريوس أستاذه في مسألة الجدل الصاعد وأن النفس في صعودها نحو العقل الإلهي تلتزم حياة الزهد وتكشف والانقطاع عن الملذات والمأكول الشهية.

لقد كان فورفوريوس المرآة التي انعكس فيها فكر أفلوطين وفلسفته لشدة تأثره بتعاليم أستاذه فقد ألف كتاب أسماه الامتناع عن أكل لحم الحيوان ليبين من خلاله الحياة التناسكية التي استقى تعالمها من مذهب أفلوطين، بالإضافة إلى الكثير من الأعمال التي توحى بأن الرجل كان مسخرا نفسه للرد عن أي اعتراضات تقدم لمذهب أستاذه أفلوطين.

كان فورفوريوس شارحا للفلسفة بصفة عام وشارحا لفلسفة أفلوطين بصفة خاصة مبينا نصوصها ومدافعا عن مبادئها ضد كل الهجمات الكنسية النابعة من قلب عقيدة المسيحية.

---

<sup>1</sup> ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية من أفلاطون إلى برقليس، المرجع السابق، ص 202.

## يامبليخوس: Yamplichos

خلف فورفوريوس تلميذه يامبليخوس الذي يعتبر ممثلاً للأفلاطونية الجديدة في القرن الرابع ميلادي وممثل لفرعها السوري، "ولد بمدينة خلقيس بسوريا حوالي 270م وعمل مدرس بها، عاصر يامبليخوس فترة انهيار العالم القديم الذي تميز بحياة الظلم والاستبداد، انتقل في مطلع حياته إلى أثينا وهناك التقى بفورفوريوس وتعلم عليه الفلسفة.<sup>1</sup> ثم عاد بعد ذلك إلى خلقيس واستقر بها وزاول مهنته في تعليم شباب بلده حيث كانت محاضراته تدور في ما بعد الطبيعة والفلسفة والرياضيات والمسائل الدينية فذاع صيته واشتهر بين أقرانه.

لكن رغم أن يامبليخوس قد تتلمذ على يد فورفوريوس وخلف رئست المدرسة الأفلوطينية إلا أنه لم يستطع بلوغ عظمة أستاذه، حيث لم يرقى أسلوبه إلى مستوي الجمال والسلاسة التي تميز بها أسلوب فورفوريوس، لكن من جهة أخرى كان أسلوبه بسيطاً خالي من التعقد والأخطاء اللغوية.

كان يامبليخوس يحظى بمكانة مرموقة بين أتباعه وتلامذته حيث كانوا يلقبونه بالإلهي فهو القائل: "لا تشك في أي معجزة إلهية أو في أي اعتقاد ديني، كما دعا إلى ضرورة الاستنجاد بالآلهة في حياتنا، لتخلص من ضغوط حاجاتنا الطبيعية وعلى فساد الوجود الأرضي وكوارثه."<sup>2</sup> وهنا يظهر يامبليخوس مرشداً دينياً أكثر منه معلم فلسفي.

تأثر يامبليخوس بأفلاطون وأرسطو والفيثاغوريين لذلك امتزجت أفكاره بين المثالية والواقعية والنزعة الرياضية، لذلك كان تفسيره للموجودات يتفق مع أديان الشرق وتصوفه والتراث السحري للعالم القديم ويسمي هذا الخليط اللاهوتي علماً مع أنه أقرب للهوت منه

<sup>1</sup> حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة، المرجع السابق، ص 221.

<sup>2</sup> كمال محمد عويضة، أفلوطين بين الديانات الشرقية وفلسفة اليونان، المرجع السابق، ص 118.

إلى الفلسفة لكن كان غرضه من هذه التعاليم هو نفس غرض المدرسة الوصول بالنفس إلى الإتحاد بالله.

أما عن مؤلفات يامبليخوس فقد كتب شروحا على فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو كما ألف كتب دينية وفلسفية ورياضية منها "كتاب الإلهيات الخلقية الكاملة نسبة إلى مدينة خلقيس، ورسالة في الحض على الفلسفة ورسالة في الحياة الفيثاغورية، وكتاب العالم الرياضي بالأجمال، ومدخل لكتاب نيقوماخوس في الحساب، وكتاب جملة آراء فيثاغورس وسيرة حياته فكان كتاب ضخما لم يبق منه سوى رسالة واحدة في إلهيات الحساب وكتاب أسرار المصريين ومعتقداتهم الدينية.<sup>1</sup> من خلال هذه العناوين نكتشف طابع فلسفة يامبليخوس القائم على المزج بين الفلسفة والدين والرياضيات هذا الطابع الذي كان واسع الانتشار في عصر الإسكندرية لذلك تأثر به يامبليخوس وبأهم أعلامه.

كان يامبليخوس يوصي تلامذته دائما بأن يقرؤوا أول عشرة محاورات لأفلاطون بدأ من ألسبياس، وأن هذه المحاورات تعد بمثابة المرشد الروحي للمبتدئ في الفلسفة، "توفي يامبليخوس حوالي 330م وذلك أثناء حكم الإمبراطور قسطنطين.<sup>2</sup> والذي تميز عصره بالظلم والاستبداد.

### الواحد عند يامبليخوس:

تأثر يامبليخوس كأستاذه فورفوريوس بتعاليم أفلوطين حيث يظهر امتداد أفكاره وانتشارها في فلسفة يامبليخوس، ولو أنه أدخل تعديلات مهمة في مذهب أفلوطين هذه التعديلات التي اعتمدت عليها المدارس الأثينية كثيرا في دراسة مذهب الأفلاطونية الجديدة بصفة عامة ومذهب أفلوطين بصفة خاصة، حيث تمثل فلسفته طورا جديدا في تطور الأفلاطونية الجديدة من حيث تشعب وتفرع مبادئ فلسفة أفلوطين.

<sup>1</sup> مصطفى النشار، مدرسة الإسكندرية القديمة بين التراث الشرقي القديم والفلسفة اليونانية المرجع السابق، ص 168.

<sup>2</sup> حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة المرجع السابق، ص 223.

ولأن مشكلة صدور الكثرة عن الواحد كانت من أهم المشكلات الفلسفية تعقيدا وإثارة للاهتمام في ذلك العصر، وحتى في عصور متأخرة فقد أقبل عليها يامبليخوس بالدراسة والتحليل جاعلا من نظرية الفيض الأفلوطينية الأساس والمبدأ الذي يعود إليه في كل مرة وذلك لأنها كانت من أهم النظريات المفسرة لكيفية صدور الكثرة عن الوحدة، وصدور الموجودات المتكثرة عن الواحد الأحد في ذلك الوقت.

لكن يامبليخوس لم يأخذ نظرية أفلوطين كما صاغها صاحبها، بل أدخل عليها تعديلات كان أهمها فكرة الوسائط بين الأقانيم الأفلوطينية الثلاثة فيبدأ من أعلى هرم أفلوطين وبتحديد من الواحد الأول، فقرر أن "تسمية أفلوطين للواحد بالخير فيه تعيين له".<sup>1</sup> وهذا ينقص من قيمة وكمال الواحد الأول فيدخل فيه واسطة جديدة تقسمه إلى اثنين الواحد الأول فوق المبادئ ولا يمكن التعبير عنه أو وصفه، والواحد الثاني يقابل الواحد الأول أو الخير عند أفلوطين، فالواحد الجديد عند يامبليخوس فوق الخير وفوق كل شيء وعن هذا الواحد يصدر العالم المعقول.

كما يقسم يامبليخوس العالم المعقول أول الصادات عن الواحد والذي يقابل العقل في نظرية الفيض الأفلوطينية إلى قسمين عالم معقول وهو عالم المثل، وعالم عقول وهو عالم الموجودات الدنيا وكل واحدا من العالمين يحوي ثلاثة مراتب "فالعالم المعقول يشتمل على العقل أو النوس والصانع أو الديمورج وبينهما القدرة الإلهية".<sup>2</sup> وتحت العالم المعقول تقع النفس الكلية التي عنها تنبثق النفوس الأخرى.

وبعد مرتبة العالم المعقول تقع النفس الكلية أدنى مرتبة من سابقتها وهي بدورها تنقسم إلى ثلاثة أقسام منها النفس المفارقة للعالم، ونفسان صادرتان عنها.

<sup>1</sup> أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلتها، المرجع السابق، ص 430.

<sup>2</sup> حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة، المرجع السابق، ص 224.



أما العالم المحسوس الذي يقع في أدنى المراتب فإن هناك عدد غير من الآلهة والجن والأبطال تتدخل في نظامه وسيره.

فإذا كانت نظرية الفيض عند أفلوطين تركز على ثلاثة أقانيم هي الواحد والعقل والنفس الكلية، فإن يامبليخوس يتفق مع أفلوطين في فيض الموجودات من الواحد فيضا ضروريا ويحافظ على أقانيم أفلوطين لكنه يدخل عدد كبيرا من الوسائط بين الأقانيم خاصة الوسائط المتعلقة بالمادة والعالم المحسوس وبين الخالق والمخلوقات، ويرى أن الإنسان في أمس الحاجة لهذه الوسائط من أجل الاتحاد بالمصدر الأول أو الواحد هذا الاتحاد الذي لا يمكن أن يتحقق إلا بواسطة الممارسات السحرية والشعوذة لا عن طريق المجاهدة العقلية والنفسية كما ذهب أفلوطين.

هذه الطريقة السحرية والوسائط المتعددة تتم عن تأثر يامبليخوس بديانات وآلهة الشرق القديم من جهة، كما تدل على رغبته في الجمع بين ديانات الشرق وآلهة اليونان ومحاولة إعطائها تبريرات رمزية، لذلك فقد دافع عن التنبؤ والتعاويذ وطلسمات وعبادة الأوثان وأمن بالمعجزات والخوارق وبالخواص السحرية للأعداد.<sup>1</sup> ولا يختلف اثنان أن هذا النوع من الثقافة كان سائد في العالم الشرقي القديم، وبما أن يامبليخوس ينتمي لهذا العالم فإنه ليس من الغريب أن تصدر منه هذه الممارسات ولأفكار بحكم المحيط الذي نشأ فيه واستقى منه مبدئه.

لقد اتفق يامبليخوس مع أفلوطين بأن الفيض أو الصدور يحدث بالضرورة فالموجودات تصدر عن الواحد بمقتضى فكرة الضرورة المنطقية سواء أرادت أم لم ترد كما وافق أفلوطين في فكرة الجدل الصاعد والنازل وأن النفس تنزل من العالم العقلي إلى العالم المحسوس، وتصعد من العالم المحسوس نحو العالم المعقول ومنه إلى الواحد الأولووافقه أيضا في القول بقدوم العالم فكان مدافعا عن هذه الفكرة ضد القائلين بخلقه.

<sup>1</sup> كمال محمد عويضة، أفلوطين بين الديانات الشرقية وفلسفة اليونان، المرجع السابق ص 120.

لقد أورد يامبليخوس أن يثبت وحدة الواحد وعدم تصفه بأي صفة من خلال إثبات الكثرة في عالم المعقولات ومن ثم في عالم الموجودات فعمد إلى إدخال عدد كبير من الوسائط بين الأقانيم الثلاثة، التي حددها أفلوطين ورغم محاولته التجديد في مذهب أفلوطين إلا أنه لم يستطع الاستغناء على الأسس التي انطلق منها أفلوطين فسلم بفيض الموجودات عن الواحد فيضا ضروريا مثل أستاذه، ثم ذهب إلى القول بأن كل كثرة وتعدد إنما مصدرها الواحد وإليه ترد.

يتبين من خلال آراء يامبليخوس إيمانه بالتراث الشرقي القديم، باعتبار أنها كانت من تيارات العلوم الخفية التي سيطرت على أخريات العصر الهلينستي، كما اتسمت فلسفته بالطابع الروحي التنسكي الفيثاغوري، بالإضافة إلى النزعة العقلية الرواقية، كما يبدو تأثيره بالفكر اليهودي لدى فيلون السكندري، كما كان متصوفا يؤمن بالمعجزات والكرامات فنعكس ذلك على فلسفته وشخصيته.

## أبروقلس: Ibérocles

"يعتبر أبروقلس أحد أهم أعلام الفلسفة في القرن الخامس للميلاد وأكثرهم شهرة فقد اعتبره كويلستون أهم أعلام المدرسة الأفلاطونية المحدثة في فرعها الأثيني.<sup>1</sup> كان أبروقلس من أهم ممثلي الأكاديمية في تلك المرحلة لما كان له من آراء أثرت على معاصريه.

"ولد أبروقلس في القسطنطينية عام 410م من أسرة ثرية في ليقية وكان ولده قاضيا درس أبروقلس البلاغة والقانون الروماني بالإسكندرية ودرس الرياضيات والفلسفة، كما أظهر براعة فائقة وسريعة في تعلم أصول المنطق الأرسطي على يد أستاذه السكندري أوليمبيدورس.<sup>2</sup> ثم ارتحل أبروقلس إلى أثينا في سن العشرين من عمره وهناك تلقى تعليمه على يد سوريانوس وبلوتارخ، تميزت حياته بالزهد والتقشف حيث امتنع طوال حياته عن أكل لحم الحيوانات متشبهًا في ذلك بالفيتاغوريين.

كان أبروقلس منشغلا دائما بالدراسة والكتابة بالإضافة إلى انشغاله بالصلوات والعبادات كما عرف عن شخصيته أنه كان عسبي المزاج ميالا إلى النقد خاصة منه النقد الفلسفي ولا غرابة في أن يكون صاحب هذه الشخصية محبا لأصدقائه كريم في معاملته لهم، بارع في ممارسة الطقوس الدينية والسحرية، "فكان يحتفل في كل شهر بطقوس الأم الكبرى ويرعى أيام المصريين المقدسة ويصوم بانتظام ويصلي كل يوم مشرقا ومغربا وظهرها وبيحث عن الآلهة الغريبة ليرفع إليها تسابيحها، ويزاول فن السحر والشعوذة التي أخذ طرقه عن ابنة بلوتارخ التي كانت قد أخذته بدورها عن أبيها.<sup>3</sup> كان أبروقلس كغيره من

<sup>1</sup> مصطفى النشار، مدرسة الإسكندرية القديمة بين التراث الشرقي القديم والفلسفة اليونانية المرجع السابق، ص 169.

<sup>2</sup> حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة، المرجع السابق، ص 234.

<sup>3</sup> مصطفى النشار، المرجع نفسه، ص 169.

فلاسفة العصر الهلنستي متأثرا بالمعتقدات الشرقية في السحر والتنجيم والشعوذة والتي انعكست على حياته واهتماماته فيما بعد.

كما عرف عن أبروقلس أيضا من الناحية العلمية أنه كان يلقي محاضراته من غيرا تحضيرا وأنه كان فصيح اللسان، فالعبارة تتساب الجمل منه كأنه ملهم هذا ما مكنه من تأسيس مذهب فلسفيا كان له أثرا كبير فما بعد، كما مكنه من "ترأس مدرسة الأفلاطونية لعدة سنين وكان بذلك آخر الفلاسفة اليونان العظام توفي في عام 485م.<sup>1</sup> يعد إذن أبروقلس آخر الفلاسفة اليونان الذين كان لهم تأثير كبير على فلاسفة عصرهم وعلى الفلسفة تالية عليهم، وذلك قبل أن يتم إغلاق المدرسة الأفلاطونية الجديدة بأمر من الإمبراطور جستنتيان في عام 529م.

وقد ألف أبروقلس عدد كبيرا من المؤلفات وصلنا منها شروحا على محاورات أفلاطون الثالثة وهي طيماوس والجمهورية وبارمنيدس وأقليدس، وشرح مبادئ إقليدس الرياضي وأخرى على المجسطي لبطليموس، كما كانت له أعمالا رياضية وشروحا فلسفية وترانيم للآلهة، أما غير الشروح فكانت له مؤلفات منها اللاهوت الأفلاطوني وكتاب في العناية وكتاب في الشرور وكتاب في القدر، بالإضافة إلى كتابه عناصر اللاهوت الذي يعد تعبيراً عن فلسفة أفلوطين ويعرف أيضا بكتاب "مبادئ اللاهوت والذي يعتبر من أشهر مؤلفات أبروقلس، والذي عرف في الأوساط الفلسفية في العصور الوسطى بسم كتاب العلل و عرف في الأوساط الفلسفية العربية باسم كتاب الإيضاح في الخير المحض بالإضافة إلى كتاب إلهيات أفلاطون.<sup>2</sup>

إن الملاحظ لمؤلفات أبروقلس يستنتج ذلك الاهتمام الذي يوليه الفيلسوف في بحث مسائل اللاهوت، واهتمامه أيضا بأقطاب الفكر الفلسفي الأثيني في محاولة منه إلى تقديم شروح

<sup>1</sup> ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية من أفلاطون إلى برقليس، المرجع السابق، ص 203.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 204.

على فلسفتهم من جهة، ومحاولة من جهة أخرى المزج بين فلسفاتهم بالطقوس والشعائر الدينية الشرقية متأثرا في ذلك بأفلوطين ويامبليخوس في نسق فلسفي قائم على المناهج الشرقية، التي تعتمد التصوف طريقة للوصول إلى الواحد فكان مذهبه عبارة عن نزعة تليفقية كغيرها من النزعات التليفقية التي انتهى إليها العقل اليوناني في العصر الهلينستي.

### الواحد في فلسفة أبروقلس:

يعد كتاب مبادئ اللاهوت من أهم مؤلفات أبروقلس التي قدم فيها عرضا موجزا "لتوضيح إلهيات أفلوطين لكن بصورة معدلة، كما فعل سابقه يامبليخوس غير أن هذا الكتاب لم يأتي بإبداعات جديدة بقدر ما كان محاولة لإصلاح أعمال الفلاسفة السابقين وجعلها أكثر تنظيما واتساقا وذلك بتطبيق أفضل المناهج وأيسرها."<sup>1</sup> يقر أبروقلس في مطلع هذا الكتاب بفيض الموجودات، كما يقر بوحدة المبدأ الأول على غرار أفلوطين وأن مصدر جميع الموجودات والأشياء تعزا إلى ذلك المبدأ الأول.

فالواحد الأول هو الطبيعة القديمة والوجود الأول والعلة الأصلية والخير القديم ويحكم خيريته وكماله يولد كل ما هو موجود عن طريق الفاعلية الموجودة فيه، فالواحد الأول هو مصدر الكثرة الموجودة في العالم ذلك أن وحدته وحدة مطلقة وكل معلول فيه يعود في النهاية إليه باعتباره العلة النهائية التي لا تغلونها علة، كما أنه الخير المطلق الذي لا يعلوه خير وأن كل ما هو خير في هذا العالم يعود إليه لذلك يقول أبروقلس "أن الواحد فوق الأشياء جميعا ولا يمكن مشاركته، ولا حتى معرفته وأنه أسمى من الوجود والفكر فائق للطبيعة وتندرج تحته وحدات أو وسائط بينه وبين العقل، ثم يأتي العقل بمراتبه الثلاث التي ترمز للوجود والحياة والفكر، كما توجد بعد النفس نفوس ثلاثة إلهية وجنية وإنسانية وأخيرا توجد بعد الطبيعة طبيعات."<sup>2</sup> وبنفس الطريقة التي يلد فيها الواحد الأول

<sup>1</sup> حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة، المرجع السابق، ص 236.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 237.

الموجودات العقلية يتحتم على هذه المبادئ الصادرة عن الواحد وبحكم كمالها تلد مبادئ أدنى منه في مرتبة الوجود.

غير أن واحد أبروقلس يختلف عن واحد أفلوطين بحكم أن واحد أبروقلس فائق للطبيعة لا يمكن معرفته أو وصفه والتعبير عنه وفي الحقيقة هذا ما قال بيه أفلوطين تماما، غير أن الوصول إليه لا يكون إلا بواسطة قوة غامضة ذات رموز خفية تكمن في أحجار خاصة وأعشاب وحيوانات وكان في ذلك طريقة سحرية أو شعوذة معينة تمكن أبروقلس من الوصول إلى الواحد الأول.

وبأتي العقل في المرتبة الثانية لذلك يعد أول الصادات عن الواحد وأكثرها وحدة من ما هو أدنى منه لكن وحدته متكررة ويحوي داخله مراتب ثلاث هي الوجود والحياة والعلم حيث نجد في الأولى "الوجود اللامتاهي ثم الغاية أو الصورة ووحدتهما في المتناهي وفي مرتبة الحياة أو مرتبة المعقول نجد القوة والوجود ووحدتهما الحياة المعقولة، ونجد في مرتبة العلم الفكر الثابت ثم الفكر في حركته أي الإدراك الحسي ووحدتهما أي الفكر المتأمل.<sup>1</sup> وتكشف كل واحدة من هذه المراتب على وجه من وجوه العلة الأولى الفائقة لهذا العالم ويمضي أبروقلس في قسمة المراتب الأولى والثانية إلى ثلاثة ثلاثيات، أما المرتبة الثالثة فيقسمها إلى سبعة ثلاثيات، إن هذه القسمة وكثرة الوسائط بين الواحد الأول والعقل يستقيها أبروقلس من الدورة الثلاثية التي قال بها يامبليخوس.

وتأتي النفس في المرتبة الثالثة في مراتب الموجودات الصادرة عن الواحد وهي الأفتنوم الثالث في نظرية الفيض عند أفلوطين، ويدخل أبروقلس على هذا الأفتنوم أيضا وسائط متعددة مثل غيرها من الأفتنومين الأولين، فنجده يقسم النفس إلى ثلاثة أقسام أو مراتب "أولها النفوس الإلهية وتنقسم بدورها إلى ثلاثة نفوس هي مرتبة الثلاثيات الأربعة لرؤساء الآلهة ثم مرتبة الثلاثيات الأربعة للآلهة الحرة، ثم مرتبة الآلهة الحالة في العالم وهي آلهة

<sup>1</sup> كمال محمد محمد عويضة، أفلوطين بين الديانات الشرقية وفلسفة اليونان، المرجع السابق، ص 125.

النجوم والكواكب وآلهة العناصر، أما المرتبة الثانية من مراتب النفس فهي تنقسم إلى آلهة الملائكة وآلهة الجن وآلهة الأبطال، ثم في المرتبة الثالثة من مراتب النفس نجد النفس الإنسانية التي تحل في الأجسام المادية والنفس بصفة عامة ذات طبيعة أثرية نورانية.<sup>1</sup>

يعتبر أبروقلس النفس واسطة بين العالم المعقول أو المثالي وبين العالم المحسوس أو المرئي وبوافق أفلوطين في القول بأن كل كامل يلد من ذاته، فكل العلل المنتجة تتولد عنها المبادئ اللاحقة بينما تبقى هي ثابتة، ويعود اللاحق إلى علته لأن كل شيء يسعى إلى الكمال الذي يعد مصدر الخير لذلك فهدف كل موجود هو الاتحاد بالواحد، وبناء على ذلك يقرر أبروقلس أن هناك ثلاثة لحظات للوجود هي الوحدة، ثم ما يصدر عنها ثم العودة إلى الوحدة مرة أخرى.

أما الأقسام الرابع عند أفلوطين وهو المادة والتي جعلها مخلوقة من النفس، فإننا نجد أبروقلس يشتقها مباشرة من اللامحدود الذي يضاف إليه المحدود فيشكل منها خليطوهذه الفكرة يستمدّها أبروقلس من قول أفلاطون بالخليط في صدور الكثرة عن الواحد، ويذهب أبروقلس مذهب أفلوطين في القول بأن الشر موجود في العالم وجوداً ضرورياً، حيث يرجع وجوده إلى نقص الوسائط التي تتوسط بين الواحد والعالم فالمادة ليس شراً.

كما يتفق أبروقلس مع أفلوطين في مجمل آرائه الطبيعية ويقول بقدم العالم مثله ويهاجم القول بخلق العالم في الزمان موجهاً نقده للمسيحيين، من هذا كله يظهر أثر وامتداد فكر أفلوطين على كل الفلسفات اللاحقة عليه.

فالملاحظ من خلال هذا التحليل لفلسفة الواحد عند أبروقلس أنه لم يبتعد كثيراً في مذهبه الفيضي عن مذهب أفلوطين، إلا من حيث تفريعات المبادئ أو الأقسام الجوهرية الثلاثة الواحد والعقل والنفس، ولعل أهم تجديد في فلسفة أبروقلس هو إقامه مبدأ متوسط بين

<sup>1</sup> كمال محمد عويضة، أفلوطين بين الديانات الشرقية وفلسفة اليونان، المرجع السابق، ص 126.

الواحد والعقل وهو الوجود، كما أن المركز الأساسي الذي لم يخرج فيه عن فلسفة أفلوطين هو "أن غاية النفس الإتحاد بالواحد الذي لا يمكن أن يتحقق إلا بالإيمان، وليس بالنظر العقلي فكان الدين والتصوف أساس كل التيارات الفلسفية والعلمية في مدرسة أثينا ومدرسة سوريا على السواء".<sup>1</sup> وبالتالي فأن واحد أفلوطين وأبروقلس لا يختلفان في الأسس بل أن الاختلاف يحصل في الوسائط بين الواحد والعقل وبين العقل والنفس

لقد كان تأثر أبروقلس بأفلاطون وأرسطو والرواقية وأفلوطين ويامبليخوس تأثراً واضحاً بالإضافة إلى الأفكار الشرقية القديمة، كما أن فلسفته انتقلت إلى العصر الوسيط وأثرت تأثيراً كبيراً في الأوساط المسيحية، فكان بذلك أبروقلس همزة وصل بين العالم القديم وفكره وبين العالم الحديث وفكره، كما كان أبروقلس وفلسفته يمثل الطابع النهائي للأفلاطونية الجديدة حيث لم تظهر في المدرسة بعده وجوه ذات امتياز فكري ملحوظ فكان أبروقلس هو شهادة اندثار الفكر اليوناني القديم في نظريته القائمة على العقل والمنطق وبلوغه مرحلة الشيخوخة التي أسلمته إلى متاهات السحر والأساطير.

بعد نبوغ أبروقلس في مدرسة الأفلاطونية الجديدة وفي مطلع القرن الخامس أمر الإمبراطور جستينيان بإغلاق المدارس الفلسفية في اليونان فصدرت كتب الفلسفة وحرم تدريسها ولم يسمح بها إلا في الحدود التي تسمح بها الكنيسة، هكذا كانت نهاية العبقرية اليونانية في مدينة أثينا، لكن هذه النهاية أذنت ببداية جديد ربما ستكون أقل منها في درجة العقلانية وربما لن تكون على الأرضي اليونانية لكنها كانت تقاربها في الفطنة وقوة التأمل العقلية وعلى تراب لطلما كان مصدر الإشعاع العلمي والفكري ونقصد بذلك الفلسفة الإسلامية وانتقال الفكر الفلسفي اليوناني إلى البيئة الإسلامية، فكانت بمثابة الوعاء الذي استقبل سيل الفكر اليونان واحتواه وصاغ من خلاله فلسفة خاصة ونظريات فلسفية مشابهة لتلك التي اندثرت قبل قرون في أثينا.

<sup>1</sup> كمال محمد محمد عويضة، أفلوطين بين الديانات الشرقية وفلسفة اليونان، المرجع السابق، ص 127



## الفارابي: Al-Farabi

"ولد أبو نصر محمد بن محمد بن طرفان بن أوزلغ الفارابي في بلدة وسيج قرب فارب على نهر سيحون في بلاد تركيا سنة 260هـ<sup>1</sup> إي حوالي 872م في أسرة ميسورة الحال حيث كان ولده قائد في الجيش التركي، بدأ الفارابي طلب العلم منذ شبابه بالسفر والترحال فخرج من مسقط رأسه وانتقلت به الأسفار إلى أن وصل إلى بغداد واستقر بها مدة من الزمن مكبا على دراسة الحكمة "فدرس اللغة العربية وتعلم على يد أبي بكر محمد بن السرى بن السراج اللغوي البغدادي، ودرس المنطق على أبي بشير متى بن يونس المنطقي."<sup>2</sup> كما درس في حران الفلسفة والمنطق والطب على يد الطبيب المنطقي المسيحي يوحنا بن حلان، كما أتاحت له فرصة دراسة الموسيقى وإتمام دراسته في اللغة والطب والعلوم والرياضيات.

كان الفارابي مولعا بالأسفار في طلب العلم ونشره، "فانتقل من العراق إلى الشام حوالي 330هـ حيث اتصل بسيف الدولة بن حمدان الذي عرف له فضله وأكرم وفادته وعاش في كنفه منقطعا إلى التعليم والتأليف، وفي أثناء إقامته في الشام ينتقل بين مدنها وخاصة بين حلب ودمشق."<sup>3</sup> وفي بغداد ألف الفارابي أكثر كتبه ثم انتقل إلى دمشق أين اشتغل حارسا في البساتين معرضا عن المناصب الرفيعة التي عرضت عليه، سافر الفارابي بعدها إلى مصر ورجع منها إلى دمشق، وظل ينتقل بين حلب ودمشق ويطلب المقام في دمشق حيث البساتين والأزهار والينابيع المتدفقة فكان الفارابي هادئ المزاج محبا للخلوة.

<sup>1</sup> مصطفى غالب، في سبيل موسوعة فلسفية الفارابي، منشورات دار ومكتبة الهلال، دط، السنة 1998، ص 11.

<sup>2</sup> موزه أحمد راشد العبار، البعد الأخلاقي للفكر السياسي الإسلامي عند الفارابي والماوردي وابن تيمية دراسة تحليلية نقدية في فلسفة السياسة، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير إشراف علي عبد المعطي محمد، جامعة الإسكندرية، السنة 2000، ص 184.

<sup>3</sup> علي عبد الواحد وافي، المدينة الفاضلة للفارابي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، دط، دس، ص 09.

خرج فيلسوفنا مرة أخرى كعادته من دمشق "في جماعة عسقلان على الساحل الجنوبي من فلسطين فهاجمته عصابة من اللصوص ووقع قتال بين الطائفتين قتل فيه الفارابي سنة 951م"<sup>1</sup> فحزن عليه سيف الدولة الحمداني حزنا شديدا ونقل جثمانه إلى دمشق وصلى عليه ويختلف المؤرخون في قصة وفاة الفارابي، فالبيهقي في كتابه تاريخ حكماء الإسلام يورد قصة اللصوص وقتلهم للفارابي، لكن بقية المؤرخين يعتبرون وفاته كانت طبيعة ولو كانت قصة اللصوص حقيقة لذكرها وأشار إليها المترجمون ممن كان زمنهم قريبا من زمانه.

"لقد أثر الفارابي حياة الزهد والتقشف، فلم يتزوج ولم يكسب مالا ولم يشأ أن يتناول من سيف الدولة إلا أربعة دراهم في اليوم ينفقها فيما يحتاج إليه من ضروري العيش وقد اكتفى بذلك قناعة منه، وكان بإمكانه أن يكتنز الذهب والفضة فقد كان مقربا من سيف الدولة، ويروى أنه قد بلغ به التقشف أنه كان يسهر في الليل للمطالعة والتصنيف مستضيئاً بقنديل الحارس، لأنه لا يملك قنديلا خاصا وأنه قد بقي على ذلك الحال أمدا طويلا."<sup>2</sup> وربما يكون الفارابي قد استقى هذا النوع من التقشف والزهد من دراسته لفلسفات السابقين عليه من أمثال أفلوطين وأصحاب المذاهب الدينية التي كانت شائعة قبل زمنه ومعاصرة له، كما يبدو أن "هذا الجو الذي فضل لفارابي أن يعيش فيه قد ساعده على التعمق في دراسة العلوم التي درسها الأمر الذي انعكس عليه في مرحلة التأليف والإبداع فجاء إنتاجه غزيرا، ومتنوعا بين المنطق والفلسفة وإحصاء العلوم والموسيقى."<sup>3</sup>

لقب الفارابي بالمعلم الأول كونه أول فيلسوف عربي أدخل صناعة المنطق إلى البيئتين الإسلامية، أو بتعبير أدق كان أول فيلسوف لفت نظره أرسطو فأقبل على كتبه المنطقية

<sup>1</sup> عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية المرجع السابق، ص 94.

<sup>2</sup> علي عبد الواحد وافي، المدينة الفاضلة للفارابي، المرجع السابق، ص 10.

<sup>3</sup> خالد أحمد حسنين علي حربي، المدارس الفلسفية في الفكر الإسلامي 1 الكندي والفارابي رؤية جديدة الناشر منشأة المعارف الإسكندرية، السنة 2003، ص 58.

بالشرح والتعليق، حتى كشف ما فيها من غموض وفك رموزها وإشارات، ثم عمل على جمعها في كتب صحيحة العبارة لطيفة الإشارة منبهة على ما أهمله الفلاسفة من صناعة التحليل من هنا جاءت تسميته بالمنطقي أو بالمعلم الثاني بعد أرسطو المعلم الأول.

كما عرف الفارابي بين أقرانه من علماء وفلاسفة بأنه كان قوي التفكير يتقن العديد من لغات عصره يقال أنها تجاوزت السبعين، كما كانت له اهتمامات واسعة كالرياضيات والشعر والموسيقى والطب وعلم كليات الطب لكنه لم يباشر في أعمالها ولم يحاول النفوذ في تفاصيل الطب وجزئيته.

ألف الفارابي عدد ضخماً من الكتب والرسائل والشروح تجاوز عددها السبعين مؤلف ويذكر "القفي وابن أبي أصيبعة أن منها 17 شرحاً و60 كتاب و25 رسالة منها 12 كتاب في المنطق و9 كتب في الرياضيات والنجوم والكيمياء و3 كتب في الموسيقى".<sup>1</sup> غير أن بعض الباحثين يقر بأن الفارابي كان يقع في التكرار في موضوعات بعض الكتب فيذكر الكتاب الواحد تحت اسمين مختلفين أو أكثر.

وتقسم كتب الفارابي إلى قسمين الأول يتعلق بالكتب المنطقية، وهي بحوث تدور حول أجزاء كتاب الأورغنون لأرسطو يتناولها الفارابي بتعليق تارة، وبالتلخيص تارة أخرى ومن هنا يمكن القول أن الفارابي، كان مهتماً بكتاب أرسطو وكتاب الأورغنون لما وجد فيهما صعوبة وتعقيد عند أقرانه وعند الفلاسفة السابقين له.

أما القسم الثاني فيتعلق بأهم إبداعات الفارابي الفلسفية، حيث يتناول فيها أجزاء مختلفة من الطبيعة والرياضيات والأخلاق والسياسة والميتافيزيقا، فمن خلال هذه الكتب يمكننا تحديد ملامح فكر الفارابي الفلسفية.

---

<sup>1</sup> علي عبد الواحد وافي، المدينة الفاضلة للفارابي، المرجع السابق، ص19.

ومن بين أهم مؤلفات الفارابي شهرة نذكر آراء أهل المدينة الفاضلة وهو كتاب أرد من خلاله الفارابي تجسيد أفكاره السياسية والأخلاقية مثلما أراد أفلاطون ذلك في كتاب الجمهورية، فكان كتابه مستوحى من جمهورية أفلاطون، كتاب إحصاء العلوم وفي هذا الكتب يصنف الفارابي العلوم المختلفة مركزا على أهمها، كتاب تحصيل السعادة والتتبيه على سبل السعادة، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ويقصد أفلاطون وأرسطو وكتاب الموسيقى الكبير كتاب فصوص الحكم، كتاب سياسات المدينة بالإضافة إلى رسائل وشروح وتعليقات كثيرة.

لقد كان من بين المؤلفات العديد التي نقلت من اليونانية إلى السريانية ثم العربية كتاب ترجم عنوانه بأثولوجيا أرسطو والذي حظى بأهمية كبيرة في الأوساط العربية والإسلامية، لكن في الحقيقة هو كتاب منسوب بالخطأ إلى أرسطو لأنه كتاب لمجموعة من تاسوعات أفلوطين المؤسس الأول لنظرية الفيض والكتاب يتحدث عن فيض العالم من كائن واحد هو الأول جاعلا سلسلة من الوسائط بين الواحد والإنسان، ونحن نعلم أن أفلوطين هو من قال بهذه النظرية وليس أرسطو لذلك كان هذا الكتاب منسوبا خطأ إلى أرسطو.

لقد وجد الفارابي في هذا الكتاب وبتحديد في نظرية الفيض "حلا منطقيا لجميع المسائل التي يثيرها الوحي، ويتأمل فيها المفكر وأهمها مسألة مصدر العالم، وطبيعة الله مصدر النفس البشرية ومصيرها، النبوة والأسس التي يجب أن يشيد عليها المدينة الفاضلة."<sup>1</sup> كما استعان بهذا الكتاب ليوفق بين أرسطو وأفلاطون في كتابه التوفيق بين رأيي الحكميين والو أنه في الحقيقة وفق بين أفلاطون وأفلوطين، من حيث لا يدري فنسبة كتاب أثولوجيا أرسطو حالت دون انتباه فيلسوفنا إلى هذه المغالطة، فكانت بذلك رسائل التاسوعات

<sup>1</sup> الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وتعليق أنبير نصري نادر، دار المشرق المطبعة الكاثوليكية بيروت لبنان،

ط 3، السنة 1986، ص 17.

الأفلاطونية منبعاً ومركزاً أساسياً في أهم إبداعات الفارابي في مختلف كتاباته من جهة كما كانت هذه الرسائل ملهمة لفيلسوفينا في نظرية الفيض وصدور الكائنات عن الواحد بصيغة إسلامية من جهة أخرى.

يشيد إذن الفارابي فلسفته على نظرية الفيض كبدئية عقلية، يستنتج من خلالها وجود كائنات حادثة وكائنات ممكنة، ووجود كائن واجب الوجود موجود بذاته، وأن وجوده علة وجود باقي الكائنات، وأنه يستحيل تسلسل الكائنات الحادثة وإلا لما وجد شيء وتسلمنا لوجود هذا الكائن الواحد البسيط الكمال المطلق واجب الوجود وهو عندنا الله بقي علينا أن نعلل وجود الكائنات منه.

#### الواحد وصفاته عند الفارابي:

يستهل الفارابي كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة بالتسليم بوجود الواحد أو الله تسليمياً بديهياً دون أن يلجأ إلى تقديم براهين على وجوده، كما اعتاد فلاسفة اليونان أن يقدموا براهين على وجود الله فالفارابي وليد البيئة الإسلامية كما هو معلوم، رأى أن وجود الله لا يحتاج إلى برهان لأن الإسلام والقرآن أثبت وجوده، لكن الأمر الذي توقف عنده الفارابي هو مسألة صفات الله.

يقول الفارابي: "الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها، وهو برئ من جميع أنحاء النقص وكل ما سواه فليس يخلو من أن يكون فيه شيء من أنحاء النقص إما واحد وإما أكثر من واحد، أما الأول فهو خلو من أنحاءها كلها فوجوده أفضل الوجود وأقدم الوجود ولا يمكن أن يكون وجود أفضل ولا أقدم من وجوده، وهو من فضيلة

الوجود في أعلى أنحاءه، ومن كمال الوجود في أرفع المراتب، ولذلك لا يمكن أن يشوب وجوده وجوهه عدم أصلا، فالعدم وال ضد لا يكونان إلا فيما دون فلك القمر.<sup>1</sup>

يبدأ الفارابي في كتابه المدينة الفاضلة بمسألة أساسية تعتبر بمثابة القاعدة التي سوف يبني عليها نظريته في الفيض ثم باقي نظريته، فبعد أن سلم الفارابي بوجود الله كحقيقة ثابتة لا اختلاف فيها، ذهب إلى صفات الله ورأى أن صفات الواحد الأول في أعلى مرتبة من صفات موجوداته، فهو أكمل وجود وأقدم وجود، كما أنه واحد كامل لا نقص فيه، واحد لا كثرة فيه ووجوده سبب في وجود باقي الكائنات ولا سبب في وجوده ولا يتصف بصفات الموجودات المحسوسة، ولا يمكننا أن نطلق عليه هذه الصفات لأنه أشرف منها وأن هذه الصفات تختص بالعالم السفلي فقط لأنه عالم الفساد والنقص، إن هذا الوصف وهذا النفي عن الواحد كل صفات العالم المحسوس عند الفارابي نجد له امتدادا وتطابق كبير لدى وصف أفلوطين للواحد الأول الذي نفى عنه كل صفات العالم المحسوس لدرجة أننا قلنا أنالواحد الأفلوطيني أصبح عدم من فرط نفيه عنه لكل الصفات.

وبهذا يصبح الواحد الأول عند الفارابي هو الخالي من كل نقص وهو القديم الموجود بذاته لا بعلة خارجية عنه، ولا يتقوم بالمادة ولا بشيء آخر فهو غير المادة، وليست له صورة لأن الصورة لا تقوم إلا في المادة، فلو كان ذا صورة لكان مركبا من مادة وصورة لكنه بسيط وليست له غاية يتحرك لأجلها وإلا أصبحت غايته هي علته ووجوده، وهو أسبق من كل وجود فلا يوجد من كائن سابق له ولا أدنى منه.

ليس للواحد الأول شبيهه فهو أكمل الموجودات ووجوده أسمى الوجود، كما أنه ليس له ضد لأن الضدين قد يبطل أحدهما الآخر، فالواحد لا يمكن تحديده أو تعريفه فهو ليس

<sup>1</sup> الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، ت عبد الوافي الواحد، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع

دط، دس، ص 16.

بجسم بل هو وحدة غير مقسمة غاية في البساطة، ولما كان الواحد ليس بجسم فهو في جوهره عقل، وأنه يعقل ذاته فهو عقل وعاقل ومعقول ولكن كل هذه الأفعال تكون في جوهرها واحد غير منقسم ولا متكثر.

إن الواحد لم يكن موجودا بالقوة بل وجوده أزلي دائم الوجود بجوهره وذاته لذلك كانت وحدته عين ذاته وعين وجوده، وليس محتاج إلى شيئا شبيه له من خارجه ليستعين به على أدراك نفسه، وهو الحق هو الموجود من جهة أنه معقول فهو جوهرها واحد كامل بسيط لا يعشق إلا ذاته وغير محتاج لغيره، فهو العاشق والمعشوق في ذاته، "ولما كان الأول كمالا مطلق وكانت عقولنا مرتبطة بالمادة فإننا لا نستطيع أن نعقله على حقيقته ولا يكون ذلك إلا إذا تجردت عقولنا من المادة."<sup>1</sup>

من خلال هذا العرض بين الفارابي أن الموجود الأول مخالف لكافة الموجودات العلوية منها والسفلية ولا يوجد وصف دقيق قد يميز بيه صفات الواحد، بل إن كل صفاته هي سلب لأن السلب هو الوصف الوحيد الذي يمكننا من أن نميز بين الواحد الأول وبين غيره من الموجودات السفلية.

من هنا نجد الفارابي يميز بين نوعين من الموجودات واجب الوجود وممكن الوجود "فواجب الوجود هو الله وممكن الوجود هو كل مخلوقاته وكل ما سيخلق، وكلما وجد الممكن أصبح واجب الوجود بغيره والله وحد هو واجب الوجود بذاته."<sup>2</sup>

بيدع الفارابي مصطلحين جديدين في وصفه للواحد وتمييزه عن الموجودات، فمن خلال تسمية واجب الوجود ندرك مباشرة أن وجوده بذاته ولا يحتاج لموجد آخر خارج عنه وأن وجوده أزلي ومن خلا تسمية ممكن الوجود ندرك أن من يقع في هذا التصنيف نسبة وجوده

<sup>1</sup> الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، المرجع السابق، ص 24.

<sup>2</sup> الجندي إنعام، دراسات في الفلسفة اليونانية والعربية مؤسسة الشرق الأوسط للطباعة والنشر بيروت دط، ص

بين الممكن والعدم، كما نفهم من هذه التسمية أن بين الممكن والواجب علاقة وهي أن ممكن الوجود إذا وجد أصبح واجب الوجود بغيره، وإذا ظل في مجال الإمكان كان ممكن الوجود فحسب وأن وجوده وعدمه متعادلان.

لقد كان الفارابي في وصفه للواحد الأول قريباً جداً من وصف أفلوطين للواحد وهذا راجعاً بالطبع إلى تأثيره بنظرية الفيض، لكننا نجد الفارابي يبدع مصطلحات جديدة يصف بها الواحد ويميزه عن كل المتكثرات الحاصلة في عالم المادة.

لكن مادام الواحد يتصف بكل هذه الصفات السلبية التي تنفي عنه أي قدرة أو إرادة أو اختيار فكيف له أن يصدر عنه كل الموجودات التي أدنى منه وهنا يلجئ الفارابي إلى أفلوطين لتفسير ذلك، بل يذهب مباشرة إلى مركز نظرية الفيض الأفلوطينية لبحث فيها عن كيف تصور أفلوطين الفيض عن الواحد ويسوغ لنا نظرية فيض جديدة مشابهة للأولى لكن بتصور ذهني جديد، قائم على إبداع مصطلحات جديدة ووسائط بين العالمين لم تكن معروفة في نظرية أفلوطين.

### نظرية الفيض عند الفارابي:

يأتي في مقدمة نظرية الفيض أو في قمة الموجودات، الواحد الأول الذي بتأمله يدرك ذاته والذي يجعله الفارابي سبب في وجود سائر الموجودات باعتباره أفضل وجود وأقدم وجود وأكمل وجود من كل الموجودات التي صدرت عنه، فهي تصدر عنه من جهة الفيض بالضرورة وليس من أجل غاية، ويشبه الفارابي فيض الموجود عن الواحد بنور الشمس الذي يشع على الموجودات فوجود الواحد يصدر عنه ضرورة سائر الموجودات فنجده يقول في كتابه أراء أهل المدينة الفاضلة: "والأول هو الذي عنه وجد، ومتى وجد للأول الوجود الذي هو له لزم عنه ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التي أوجدها لا بإرادة الإنسان واختياره على ما هي عليه من الوجود الذي بعضه مشاهد بالحس وبعضه



معلوم بالبرهان، ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر..<sup>1</sup>

إن فيض الأول على غيره من الموجودات لا ينقص من كماله شيء ولا يزيد في كماله شيء وأن الموجودات الفائضة عنه متصلة ببعضها البعض وصادرة عن بعضها البعض كما أن علة وجود الأشياء جميعا ليست هي إرادة الخالق القادر على كل شيء، بل علمه بما يجب عنه فالموجودات ظهرت عنه لكونه عالم بذاته لأنه مبدأ النظام الخير، كما أن ظهورها ليس عن قصد يشبه قصدنا.

عن هذا الأول يفيض الوجود الثاني أو العقل الأول "وهذا الوجود الثاني غير متجسم وليس في مادة وهو يعقل ذاته ويعقل الأول واجب الوجود وعقله لذاته هو عين ذاته وهو بما يعقل ذاته التي تخصه وبما هو متجوهر بها يلزم عنه وجود السماء الأولى وهو بما يعقله من الأول يلزم عنه وجود ثالث أو عقل ثاني ووجود الثالث ليس في مادة وهو بجوهره عقل يعقل ذاته ويعقل الأول وهو بما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع أو العقل الثالث وهذا الوجود ليس في مادة ويعقل الأول ويعقل ذاته فيما يتجوهر به فيلزم عنه كرة المشتري وبما يعقله من الأول يصدر عنه وجود خامس.<sup>2</sup> وعن الوجود الخامس يصدر عنه وجود سادس أو العقل الخامس الذي يلزم عنه كرة المريخ والوجود السادس يصدر عنه وجود سابع أو العقل السادس ويلزم عنه كرة الشمس وعن الوجود السابع يصدر الوجود الثامن أو العقل السابع الذي يلزم عنه كرة الزهرة والوجود الثامن يصدر عنه الوجود التاسع أو العقل الثامن ويلزم عنه كرة عطارد، والوجود التاسع يصدر عنه وجود عاشر أو عقل تاسع والذي يلزموجود كرة القمر والوجود العاشر يصدر عنه الوجود

<sup>1</sup> الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مكتبة المصطفى، المصدر السابق، ص 8.

<sup>2</sup> عدنان أبو عشمة، الفارابي بين أفلاطون وأفلوطين، دار التراث العربي، دط، دس، ص 261.

الحادي عشر أو العقل العاشر هو عند الفارابي العقل الفعال أو الروح المقدسة وهو الذي يصل العالم العلو بالعالم السفلي.

وعن كرة القمر والعقل العاشر ينتهي فيض الأجسام السماوية أو الموجودات المطلقة التي لا تقع تحت تأثير عالم الكون والفساد، فكرة السماء الأولى هي أعلى الأفلاك وكرة القمر أدنها وكل الأفلاك محيطة بالأرض، أما بقية الموجودات التي تكون تحت فلك القمر فلا تكون كاملة.

"إن أدنى الموجودات التي هي دون فلك القمر عند الفارابي، الهولي التي لا صورة لها وفوقها العناصر الأربعة، ثم الجماد ويليه النبات فالحيوان، ثم الحيوان الناطق الذي هو الإنسان ومن امتزاج النفس البشرية بالمادة المعنوية خرج الكون الحسي والإنسان والنبات والجماد، وهي كلها تتألف من العناصر الأولية الأربعة الماء والهواء والتراب والنار."<sup>1</sup>

إن صدور الموجودات عن الأول يتم في ترتيب تنازلي من الواحد الأول إلى الحادي عشر وصدور التالي عن السابق يتم دائما بأن يعقل الأول وذلك في جميع المراتب.

سار إذن الفارابي على خطى أفلوطين وأستاذه نومينوس السوري وأمينون السكاسي فقد أخذ الفارابي نظرية الفيض أو الصدور عن أفلوطين، غير أنه أضاف على أقانيم أفلوطين الثلاثة الواحد والعقل والنفس الكلية، نظام العقول المفارقة الإحدى عشر فكان الفارابي أول من وضع هذا النظام ولم يسبقه إليه أحد.

أما عن النفس فيرى الفارابي "أنها صورة الجسد وقوامه وأنها القوة التي تعين الأجسام على بلوغ كمالها فالنفس قوة وصورة وكمال، فهي قوة بالقياس إلى الأفعال الصادرة عنها غذاء نمو وحركة، ويقال لها صورة بالقياس إلى المادة التي تصبح بها ذاتا

<sup>1</sup> مصطفى غالب، في سبيل موسوعة فلسفية الفارابي، المرجع السابق، ص 63.

قائمة بالفعل ويقال لها كمال بالقياس إلى النوع أو الجنس الذي ينطبع بها فتتميز عن سائر الكائنات الإنسان والحيوان.<sup>1</sup>

فالنفس عند الفارابي جوهر روحاني بسيط قائم بذاته، وليس عرضاً من أعراض الجسم الذي تتصل به فهي تفيض من العقل الفعال كلما تهيأ جسم صالح لقبولها، لذلك لا يمكن أن توجد قبل البدن فهي صورته وبدخولها فيه تكمل وجوده.

أما عن خلود النفس فيرى الفارابي الخلود يرجع إلى طبيعة النفس "فلا يكون الخلود متاح لكل الأنفس، بل هو لنوع خاص من النفوس الفاضلة بمواظبتها على أفعال الخير تصير أقوى وأكمل، فتستغني عن المادة دون أن تفسد بفساد المادة، أما النفس الجاهلة فإنما تظل محتاجة إلى المادة فيكون مصيرها العدم."<sup>2</sup>

فكلما فاض العقل الفعال على عقل الإنسان من صور، ويتكثر هذه الصور فيه يصبح مثابه للعقل الفعال وكلما اقترب من هذا الاتحاد اقترب من الله فتحصل له سعادة قصوى وعندئذ تصبح النفس الإنسانية من كمال الوجد، حيث لا تحتاج في وجودها إلى المادة بل تتصل النفس مباشرة بالله، وهذا ما قاله أفلوطين قبله من حصول السعادة في الاتحاد ويرفض الفارابي القول بفكرة تناسخ الأرواح وحلول النفس في بدن آخر غير الذي كانت فيه مثلما ذهب أفلاطون وأفلوطين.

أما عن مصير النفس البشرية فإن الفارابي لا يؤمن بوجود الجنة والنار حسياً وإنما تتخذ منها رموز حسية للسعادة والشقاء.

من خلال هذا العرض لنظرية الفيض عند الفارابي لحظنا تأثيره الشديد بكل من أفلاطون وأفلوطين وأرسطو، كما كان بادياً تأثيره الشديد بفكرة الفيض الأفلوطينية في

<sup>1</sup> مصطفى غالب، في سبيل موسوعة فلسفية الفارابي، المرجع السابق، ص 69.

<sup>2</sup> سعيد زايد، الفارابي، الناشر دار المعارف، القاهرة، ط3، السنة 2001، ص 45.

تفسير كيفية صدور الكثرة عن الواحد الأول من جهة وتفسير مسائل فلسفية أخرى من ذات النظرية.

إن الفارابي رغم أنه قال بنظرية العقول العشرة الصادرة عن الواحد، ورغم أنه أراد أن يبتعد عن أفلوطين في إدخال وسائل وترتب اصطلاح عليه بالعقول إلا أنه لم يستطع الخروج من النسق العام الذي بنى عليه أفلوطين نظرية الفيض، كما أنه لم يستطع التخلص من الأقسام الثلاثة التي وضعها أفلوطين.

من خلال كل هذا يتبين لنا الأثر الكبير الذي تركه أفلوطين بنظريته الفيضاية على الفلاسفة اللاحقين له وعلى الفارابي وغيره، كما كان لهذه النظرية تأثير على الطابع الفلسفي العام في ذلك الوقت فلم يكن الفارابي وحده من تأثر بهذه النظرية، بل إننا نجدها عند ابن سينا ابن رشد بعده كما نجدها عند فلاسفة العصور الوسطى كأوغسطين.

لقد كانت أفكار أفلوطين مفتاح لكثير من المسائل التي كانت تستعصى على عقول ذلك الوقت وخاصة مسائل صدور الكثرة عن الواحد مع احتفاظ الواحد بقداسته وعدم نقصه فكانت نظرية الفيض هي الحل الدقيق للمسألة، حيث تحافظ من جهة على وحدة الواحد وتبين من جهة أخرى كيفية صدور الكثرة عنه بطريقة ذكية.

## أوغسطين: Augustin

"ولد أوغسطين في طاغست بمقاطعة نومديا والتي كانت مقاطعة رومانية في ذلك الوقت والتي تعرف اليوم بمدينة سوق أهراس في الجزائر شمال إفريقيا في عام 354م وتوفي في عام 430م في نفس المدينة."<sup>1</sup> ولد أوغسطين لأسرة متواضعة من أب وثني هو باتريشيوس وأم منكا وهي مسيحية ملتزمة حاولت جاهدة تنشئته تنشئة مسيحية بينما عمل أبوه على توفير تعليم له، يضمن له وظيفته التعليمية أو المحاماة أو القضاء.

بدأ أوغسطين تعليمه في بلدة طاغست فدرس الأدب الكلاسيكي ثم واصل تعليمه في مادور والتي "تعرف حاليا باسم مداوروش لينتقل بعدها إلى قرطاجة التي كانت تعد آنذاك أكبر مدينة بعد روما، وقد اضطر أوغسطين للتخلي عن الدراسة لمدة سنة كاملة في سن السادسة عشر نظرا للأوضاع المادية الصعبة التي عرقتها عائلته."<sup>2</sup>

انتقل أوغسطين إلى قرطاجة وهو في سن التاسعة عشر وافتتح فيها مدرسة لتعليم البيان وفي ذلك الوقت قرأ كتابا لشيرون كان عنوانه هورتنسيوس كتاب يقرض فيه الفلسفة ببلاغته المعهودة، فيصورها مدرسة وعلم وفضيلة، ووسيلة الحياة السعيدة، فكان هذا الكتاب موقظ لروح أوغسطين الفلسفية لما حواه من حكمة وحقيقة وضرورة البحث عن حياة الفرد فنجده يقول في كتابه الاعترافات "إن ذلك الكتاب أشعل في حب الحكمة... فقد دفعني إلى البحث عنها تحريض المؤلف الشديد على أن أحب وأسأل، وأرجو وأعتنق بكل إخلاص لا هذا المذهب الفلسفي ولا ذاك بل الحكمة عينها مجردة."<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup>David furley, From Aristotle to Augustine, by Routledge History of Philosophy, Print Edition, First published 1999, p 389.

<sup>2</sup>Henri Maraud, saint Augustin et l'Augustinisme, édition de seuil, 1995, p11.

<sup>3</sup> أوغسطين، الاعترافات، ترجمة الخوري يوحنا الطلو، دار المشرق، بيروت، ط3، السنة 1988، ص45.

من هنا بدأت رحلة أوغسطين في البحث عن الحقيقة، والتي مر خلالها على العديد من المذاهب والتيارات التي كانت سائدة في عصره.

بدأ أوغسطين في قراءة الكتاب المقدس راجيا أن يجد فيه ما تعلمه من أمه لكن هذا الكتاب لم يجد إلى نفسه سبيلا، ولم تعجبه لاتينية الكتاب كما أنه كان متعلقا بالدنيا ومتاعها فلم تهزه مبادئه، فنزع عن قراءته وخاب ظنه في المسيحية التي بدت له دينا سطحيا للبسطاء من عامة الناس، وليس للمتقنين فضعف الأسلوب جعله ينفر من الكتاب جملة.

اتجه أوغسطين بعدها إلى الديانة المانوية، وظن أنه وجد ضالته فيها فانظم إليها وهو يعتقد أنه مازال مسيحيا كأمه لما كانت تبدو فيه المانوية من مظاهر المسيحية إيمانا وعبادة وإرادة، لكن بعد تسع سنوات خرج من المانوية بعد أن تأكد أنها ليست سوى خرافات وأساطير بعيدة عن الدقة العلمية.

اتجه بعدها أوغسطين إلى ميلانو وفاز بها على منصب أستاذ للبيان وأخض يختلف إلى الكنيسة الكاثوليكية ويستمتع إلى القديس أمبرواز، فوجد أن الكاثوليك أحسن عرضا للكتاب ودفاعا عنه ما جعله يقطع صلته بالمانوية، لكنه وقف حائرا بعدها إلى أين يتجه بعد أن قرأ كتاب آخر لشيثرون هو المقالات الأكاديمية حيث يقول "ثم اعتقدت أن الفلاسفة المعروفين بالمحفلين يفوقون حكمة سواهم، إذ يقولون أن الشك بكل شيء واجب والإنسان عاجز عن فهم كل حقيقة."<sup>1</sup> فوقع أوغسطين في موجة شك حادة.

لم يتسرب الشك في نفس أوغسطين إلى وجود الله وعنايته بالمخلوقات فكان يرى وجود الله أمرا بديهيا، كما آمن بأن النجاة لا تكون إلا في الكنيسة ففيها تتحقق نبوءات العهد القديم وفيها الكمال الروحي غير أن هذا الإيمان لم يبديد شكوكه، حيث كانت مشكلة وجود

---

<sup>1</sup> أوغسطين، الاعترافات، المصدر السابق، ص 91.

الشر في العالم من أهم المشكلات التي شغلت فكره، فكان يعتقد كالمناويين بأن كل موجودا هو مادي بالضرورة فيتوهم الله جسما عظيما نيرا لطيفا للغاية، وأن النفس جزء من ذلك الجسم فوقف حائرا في أمره بين ما يقوله المناويين وما يقوله المسيحيين.

### تأثر أوغسطين بالأفلاطونية المحدثه:

وقعت كتابات الأفلاطونيين المنقولة من اليونانية بقلم فيكتورينوس بين يدي أوغسطين، حيث يذكر أنه عاد إلى نفسه وإلى كينونته الداخلية بعد اطلاعه على كتاب الأفلاطونية حيث يقول: "وإذ ذاك عدت إلى نفسي بعد هذا التنبيه ودخلت في الصميم من فؤادي على نور إرشاد... ودخلت فيه فأبصرت بعين نفسي مع ما فيها من كدرة ومن فوق عين نفسي وعقلي نورا ثابتا لا يتغير."<sup>1</sup>

لقد عرف أوغسطين من خلال الأفلاطونية إمكانية الوصول إلى الحقيقة المطلقة وبالتالي إلى اليقين بدل الشك، وعرف معنا الروح، وتغيرت فكرته عن الله بعد أن كان جوهر مادي جسمي كما كانت تعتقد المانوية، ثم عرف أيضا أن الشر ليس وجودا ولا جوهرًا ولكنه نقص ولا وجود إذ يقول: "وهكذا ارتقيت تدريجيا من الأجسام إلى النفس التي تشعر بواسطة الجسد ومنها إلى تلك القوة الباطنية التي تنقل إليها الحواس الجسدية إحساساتها الخارجية، ومنها أيضا إلى القوة العقلية التي تخضع لحكمها ما شعرت به الحواس الجسدية لترى النور الذي غمرها."<sup>2</sup>

شرع إذن أوغسطين في فهم المسيحية على ضوء ما اهتدى إليه من فلسفة ويؤل الفلسفة على ضوء المسيحية فقد رأى البعض أن الأفلاطونية هي التي قادتته إلى المسيحية، وأن رسائل أفلوطين أفادتته في حل المشكلات العقلية التي كانت تحول بينه وبين فهم المسيحية، لهذا السبب كان فرحه بالأفلاطونية فرحا شديدا لأنها كانت الموجه له في

<sup>1</sup> أوغسطين، الاعترافات، المصدر السابق، ص 134.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 134.

مذهبه المسيحي فقد قرأ نظرية الفيض الأفلوطينية وأسقطها على تعالم المسيحية إلى درجة أنه أحال أفلوطين مسيحيا لا أنه انقلب أفلوطينيا.

يذهب أوغسطين إلى أن مفهوم الواحد مفهوم عقلي، وليس حسي ذلك أن الحواس تدرك الجسم على أنه كثرة وليس وحدة لأن الجسم يملك أجزاء لا نهاية لها، فهو يقبل القسمة إلى ما لا نهاية، وبالتالي فإن معرفة الواحد لا تكون عن طريق الحس، بل عن طريق العقل الذي يمدنا بالحقائق اليقينية ويستمد أوغسطين هذه الفكرة من الأفلاطونية المحدثة للقول بالإشراق الإلهي في المعرفة.

ومن هنا فقد رأى أوغسطين أنه لا بد من وجود كائن كامل هو من يضع الحقائق في العقل بنورا إشراقي، هذا الكائن الكامل هو الله وبالتالي يصبح وجود الله أمرا بديهيا عند أوغسطين يتأسس على ثبات الحقيقة مهم كان مضمونها سواء كانت رياضية أو أخلاقية.

إن الله عند أوغسطين ليس جوهرًا لأن الجوهر يفرض وجود صفات أو أعراض متميزة والله لا يمكن وصفه بأي صفة من الصفات لأن في ذلك تحديد لذات الله، بل كل ما يمكننا أن نقول عن الله أنه الماهية التي تعني الوجود "فالله هو النور الأزلي اللامتناهي الذي يجعلنا ندرك الحقائق الأبدية فهو النور الحقيقي الذي يبين كل إنسان آت إلى هذا العالم".<sup>1</sup>

يصل أوغسطين إلى أن الله حقيقة ثابتة خالدة، خالق كل الموجودات وهو الخير الدائم والمطلق والوحيد الذي ينطبق عليه معنى الوجود، إنه الحقيقة الكاملة المعقولة والضرورية مبدأ كل معرفة وكل وجود إنه المعلم الداخلي الذي يبين النفوس ويجعلها تدخل في أعماقنا وتتعرف عليها.

<sup>1</sup> أوغسطين، الاعترافات، المصدر السابق، ص 161



أما عن ارتباط النفس بخالقها أو الجدل الصاعد عند أفلوطين، فإن أوغسطينيسوغه بطريقة مشابهة فيقول أن تأمل النفس لذاتها يجعلها تحس وجودها الشخصي كجوهر لا جسمي، ثم ترتفع مباشرة وبصفة طبيعية إلى الحقيقة الثابتة الكمال المطلق والوجود الأسمى الذي بفضل نوره وإشراقه نستطيع أن نتأمل ونفهم الأشياء المعقولة.

لقد خلق الله كل الموجودات وأنه عبر عن نفسه بكلمته وخلق الخلق بكلمته وحافظ وجود الخلق بكلمته، فهو يحوي في ذاته كل الأشياء الممكنة وصورها المعقولة وقوانينها، وبالتالي فعملية الخلق تمت دفعة واحدة دون تتابع زمني.

بحث أوغسطين عن الوحدة والثبات حيث يقول: "إن الفلسفة لا تكتشف إلى طبيعة الواحد."<sup>1</sup> وبذلك يصبح العالم الحسي خاضع للتغير والكثرة مصدر القلق والخوف غير قادر للوصول إلى الحقيقة، وهنا يبدو تأثير أوغسطين واضحا بأفلاطون والأفلاطونية حيث اعتبر الوحدة هي الخير الذي ينشده العقل، حين يقوم سواء بالتقسيم أو التركيب من أجل معرفة الحقيقة الثابتة فهو حين يقسم ينشد الوحدة الخالصة، وعندما يركب فإنه ينشد الوحدة الكلية فالوحدة إذن هي الموضوع الأسمى للعقل، والواحد والخير هما الله عند أوغسطين الذي يكون في قمة الموجودات الكاملة، ثم يليه العالم الحسي والنفس تخضع للأعلى وتسير الأدنى وتنظم رغبات الإنسان إلى أن تصل به إلى الرغبة الأساسية وهي الله، واتصال الإنسان بالله وهي التي تحقق السعادة العليا وأنه من غير الممكن أن ترتبط سعادة الإنسان بالجسم أو بروح لأنهما مصدر الشر.

من خلال ما سبق نستنتج أن أوغسطين يعبر عن الواحد بصورة أدق مما وصفه أفلوطين فإذا كان أفلوطين يصف الواحد بالصفات السلبية لدرجة أنه وصل إلى إعدام الواحد من أي صفة، فإن أوغسطين يصف الواحد بصفات إيجابية ولكن ليست المماثلة للإنسان بل

---

<sup>1</sup>Saint Augustin de l' ordre, La discipline philosophique elle-même n' y découvre rien de plus que la nature de l' un, p244.

نزّهه عن كل صفات الإنسان ورأى أنه لا يمكن تصور الواحد إلا بما يناسب عظّمته وتعالّيه على كل ما يوجد من المخلوقات، فصفاته أزليّة أبدية قائمة فيه لا زائدة عليه.

إن الواحد عند أوغسطين هو الله، لاتحاد مجموعة من الصفات الكاملة لتكون هي عين ذاته، أما المتعدد فهو كل ما يتعلّق بالموجودات ومن بينهم النفس التي تمثّل مبدأ روحاني خالد لكنها مثل المخلوقات الأخرى تقبل التعدد، فخلق الله للموجودات كان على صورتين منها ما هو بالفعل مثل الكائنات الخالدة، والتي على صورتها الملائكة والنور والكواكب والنفس ومنها ما هو بالقوة مثل الكائنات التي تقبل الفساد وعلى صورتها النبات والحيوان والجماد التي ترجع إلى أصول بذرية خلقها الله فكانت في حالة كمون ثم نمت في شكل أشياء.

لقد كان أوغسطين متأثراً بالأفلاطونية المحدثة، وبأفلوطين بصفة خاصة إلى درجة أنه أراد أن يلبس فلسفة أفلوطين لباس مسيحياً، ويرده من الوثنية إلى المسيحية من خلال جعل فلسفة أفلوطين خادمة وشارحة لتوجهه المسيحي، لكنه أغفل أن الواحد المسيحي مكون من ثلاث يتنافى مع واحد أفلوطين المكون من وحدة واحدة كاملة.

## المبحث الثالث: مقارنة بين تصور أفلاطون وأفلوطين في تفسيرهما المفهوم الواحد.

### تمهيد:

تعد إشكالية صدور الكثرة من الوحدة من أهم الإشكاليات التي حضرت باهتمام واسع ولقنت أنظر أهم أقطاب الفلسفة اليونانية في إطار محاولة فهمهم للوجود ومصدره فمنذ أن أعلن سقراط ضرورة اهتمام الإنسان بذاته وتوجه البحث إلى الإنسان بقوله أعرف نفسك بنفسك، وإنزاله للفلسفة من السماء إلى الأرض على حد تعبير شيشرون تغير مسار الفلسفة الذي كان قبله قائم على التفسيرات الأسطورية البعيدة كل البعد عن العقلانية المنطقية، فإن كل الفلسفات اللاحقة عليه تقريبا ذهبت إلى البحث في حقيقة الإنسان وعلاقته بموجده فتراوحت أبحاث الفلاسفة بين الثيولوجية تارة والواقعية تارة أخرى، وتبعاً لذلك اختلفت تفسيراتهم للواحد والمتعدد فجاءت على فترات مثالية بعيدة عن الواقع وفي فترات أخرى، واقعية ميكانيكية تستمد تفسيراتها من الواقع وفي ثالثة دينية صوفية تعتمد على الإشراق الروحي.

لقد كانت محاولة الربط بين الإله الكبير المتعالي الواحد، والموجودات الأرضية الكونية المادية المتعددة مبحثاً ضرورياً عند كل فيلسوف أرد تفسير علاقة الإنسان بالواحد وعلاقة الواحد بالإنسان، فحاول أرسطو تفسير هذه العلاقة بإعطاء الواحد صفة المحرك الذي لا يتحرك، والذي يكون مصدر كل المتكثرات في الوجود، وأن العالم يتجه إلى الواحد بحركة عشقيه قائمة على الشوق الذي مصدره العقل الذي بثه المحرك الأول في موجوداته، لكن تفسير أرسطو هذا لم يشبع ظمأ الرواقية في فهم علاقة الواحد بالمتعدد فذهبت إلى القول بالاتحاد التام بين العلة الأولى والموجودات، وانتهت إلى القول بوحدة الوجود وأن العلة الأولى والموجودات شيء واحد ولا فرق بينهما، لكن هذه التفسيرات لن تحظى باهتمامنا هنا.

لذلك سوف نركز في هذا المبحث على قطبين أساسيين في الفلسفة اليونانية الأول يعد من أهم الأقطاب الثلاثة في المرحلة الهيلينية ومبدع نظرية المثل ونقصد بذلك أفلاطون، أما القطب الثاني فيعد آخر فلاسفة اليونان شهرتها وأهم أعلم المرحلة الهلنستية ونقصد بذلك أفلوطين، لنحاول أن نقيم بينهم مقارنة على أساس تفسيرهما لمفهوم الواحد وعلاقته بالمتعدد.

فمن خلال تحليلنا لنظرة كل من أفلاطون وأفلوطين لمسألة الواحد وعلاقته بالمتعدد ندرك أن هناك اختلافات كثيرة سواء على مستوى المنطلقات والمرجعيات الفكرية التي تقوم عليها فلسفة كل منهما، أو على مستوى الإبداعات الفلسفية التي جاد بها كل منهما فأفلاطون كنموذج أساسي في الفلسفة اليونانية، بتحديد في العصر الهليني ينطلق من توجه وثني قائم على الأسطورة تفرضه البيئة التي عاش فيها، وفلسفة نظرية تعتمد على العقل والتجرد المطلق تجلى ذلك في نظرية المثل، وأفلوطين كنموذج في الفلسفة اليونانية هو الآخر في عصرها الهلنستي ينطلق من توجه صوفي مزج فيه بين الوثنية والروح المسيحية في إطار البيئة التي عاش فيها متخطبا بين المسيحية في بدايات حياته ثم يتردد إلى الوثنية، وفلسفة نظرية تعتمد على الإشراق والجدب الإلهي تجلت في نظرية الحلول والاتحاد بالواحد.

غير أن هذا الاختلاف لا يعني عدم وجود أي علاقات تشابه وتقارب بين الفيلسوفين إذ أن هناك تواصل كبير بينهما جعل الكثير من الباحثين يرد أفلوطين إلى أفلاطون انطلاق من وجود نقاط تشابه كثيرة بين الفلسفتين عموما، وبين تفسيرهما لعلاقة الواحد بالمتعدد من جهة وطرحهما لحقيقة مفهوم الواحد من جهة أخرى، حيث لحظنا تقارب كبير بين التفسيرين، رغم الفوارق ونقاط الاختلاف الموجودة بينهم التي تفرضها معطيات العصر الذي عاش فيه كل منهما وخصوصيات تفكير كل منهما، والتي تفرض ضرورة وجود تمايز بينهما.

إن منهجية المقارنة التي تعتمد على إبراز أوجه الاختلاف والتشابه تفرض وجود مواطن تداخل لذلك كان لبد من الوقوف على التداخل القائم بين الفيلسوفين والذي أشار إليه الكثير من الباحثين بالقول أن أفلوطين هو روح وحياة جديدة لأفلاطون رغم التباعد الزمني الكبير بينها، وهذا يكشف عن وجود مضامين فلسفية يتقاطع فيها مذهب كلا منهما.

### أوجه التشابه:

مثلت الأفلاطونية المحدثة المرحلة الأخيرة في تطور الفلسفة اليونانية والتركيب العقلي الأخير للتيارات الكبرى، ولا شك في أن أفلوطين وغيره من الأفلوطينين قد استطاعوا أن ينسقوا في فلسفتهم بين التراث الأفلاطوني تنسيقاً تاماً بعد قرون من الشكوكية والتردد الذين تميزت بهما مدرسة الأكاديمية التي انبثقت عن أفلاطون، وحاولوا الدفاع عن فلسفة أفلاطون وتنسيقها لذلك نجد تشابهاً كبيراً بين فلسفة أفلوطين وفلسفة أفلاطون.

ومن أول التشابهات العامة بين أفلاطون وأفلوطين هو اهتمامهما بالفلسفة والتفكير العقلي المجرد رغم أن البيئة التي عاشا فيها كانت تغلب التفكير الأسطوري والميثولوجي على أي نوع من التفكير الإنساني، لكن رغم اهتمام الرجوليين بالجانب الفلسفي إلا أن الميثولوجيا كانت دائماً حاضرة في ثنايا فكرهما وتدخل في نظرياتهم كون الفلسفة كانت ممزوجة بكل أنواع التفكير.

إن الحقبة التي عاش فيها أفلوطين كانت شبيهة بالحقبة التي عاش فيها أفلاطون حيث كان القرن الثالث للميلاد عصر تمزقه الأزمات الداخلية، بعد أن قلب الاضطراب الأخلاقي والاجتماعي والفكري قيم العالم القديم رأساً على عقب نتيجة الصراع بين

الدينيين واللاذينييين بعد تنامي قوى الدين الذي أصبح أساس الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية.

كان كلا منهما شارحا ومبسطا لآراء من قبله، فكان أفلاطون شارحا، كاتباً لآراء سقراط وكان أفلوطين شارحا مبسطاً لآراء أفلاطون.

كما أن أهم موضوع شغل أفلاطون وأفلوطين هو وجود العالم فحاولا فهم الكيفية التي جاء منها العالم والكون بكل موجوداته انطلاقاً من تأمل المخلوقات وتفسير سبب وجودها وغايتها، فتأثر كلا منهما بموضع كان يثار حتى مع الفلاسفة الطبيعيين الذين كانوا يقدمون تفسيرات مادية أسطورية عن أصل الوجود، لتنتقل هذه الفكرة إلى كل من أفلاطون وأفلوطين فيقدمان تفسيرات أكثر عقلانية وتجريد.

اعتمد كلا من أفلاطون وأفلوطين على منهج واحد تقريبا، منهج قائم على التأمل العقلي في الموجودات، وتأمل النفس الإنسانية لذاتها لتدرك غايتها في الوجود ثم تأمل مبدعها لذلك كان التأمل هو سبيلهما.

أما من حيث الغاية فقد سعى كل منهم في موضوع الإلهيات إلى معرفة مبدع الوجود وتفسير كيفية صدور الموجودات عنه، ثم غاية الموجودات من مبدعها فانتهى كل منهم إلى أن الموجودات تسعى إلى الاتصال بهذا المبدع ويكمله لكي تتخلص من شرور المادة.

لقد كان التشابه كبيرا بين أفلاطون وأفلوطين خاصة من حيث الموضوع والمنهج والغاية هذا ما يجعلنا نقول أن علم كل منهم كان مبنين على أسس واحدة، وإن اختلفوا في بعض الجزئيات إلا أنهم انتهوا إلى نتائج متشابهة في موضوع الإلهيات.

هذا من ناحية الطابع العام لي فلسفتها أما من حيث الطابع الخاص أن صح التعبير أو من ناحية الجزئيات المتشابهة، فقد طرح كل من الفيلسوفين مسألة الواحد والمتعدد في

إطار النزعة الدينية المرتبطة بالفلسفة، فكلاهما اعتمد على التأمل الفلسفي القائم على ما يسمى عند المسلمين بالزهد والتصوف في كشف حقيقة الواحد والاتصال به، من خلال المزج بين التجربة الدينية والنظر الفلسفي، فأسس كل منهم لنظريات فلسفية مهمة يفهم من خلالها الوجود ومصدره، ويظهر ذلك جليا في سعي الموجودات إلى الوصل للخير الأقصى عند أفلاطون، ونظرية حلول المتعدد في الواحد عند أفلوطين.

ومن أجل إيضاح التشابه بينهما في نظرية الوصول من المتعدد إلى الواحد فقد فرق كلا من أفلاطون وأفلوطين بين عالمين العالم المعقول والعالم المحسوس، فنجد أن أفلاطون قال "بعالم معقول في مقابل العالم المحسوس، وجعل حد وسطا بين العالمين هو عالم النفس".<sup>1</sup> وبنفس الطريقة فرق أفلوطين بين عالم المعقول والعالم المحسوس جاعلا النفس واسطة بين العالمين، كما أن كلاهما عد عالم المادة هو عالم النقص ومصدر الشر في العالم ودعا إلى عدم الانسياق إلى شهوات النفس وملذات الحياة، واتخاذ الزهد سبيل وطريق للوصول إلى الخير ولاتحاد مع الواحد.

وكما وضع أفلاطون أركان الوجود وحددها في أربعة رتب أولها "مثال الخير والجمال أو الصانع الأول والذي رأى أنه ليس بماهية بل شيء أسمى من الماهية ولا يمكن وصفه وأن أكبر وصف يمكننا أن نطلقه عليه هو مثال الخير الأقصى، ويليه في المرتبة النموذج الحي بالذات وهو العقل الذي يدرك ويحوي جميع المثل".<sup>2</sup> ويليه في المرتبة الثالثة النفس العالمية التي يعتبرها واسطة بين المرتبة الثانية والمرتبة الرابعة وهي المادة التي يجعلها أفلاطون في آخر ترتيب الموجودات لنقصها وابتعادها عن الخير الأقصى.

كذلك نجد أن أفلوطين قد ذهب إلى وضع نفس أركان الوجود التي استمدها من أفلاطون ورتبها في أربعة أغانيم أو جواهر، حيث يكون في أعلى هرم الموجودات الواحد الأول

<sup>1</sup> عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، المرجع السابق، ص 133.

<sup>2</sup> يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص 325-326.

الذي يمثل أكمل الموجودات، والذي حل محل مثال الخير عند أفلاطون، ثم يليه في مرتبة أدنى منه العقل الكلي وهو يحوي في ذاته المثل التي قال بها أفلاطون وهو مقابل للعقل الذي قال بيه أفلاطون، ثم يليه في مرتبة أدنى منه النفس الكلية، والتي تحوي في ذاتها الصور، ثم يليها في مرتبة أدنى منهم جميعا المادة التي تحصل على صورتها من النفس وتشكل هي الأخرى آخر الموجودات وأكثرها نقصا تمام كما قال أفلاطون.

لقد بنى كل من أفلاطون وأفلوطين نظريتهم في الوجود على أساس متشابه في ترتيب الموجودات الإلهية واضعين في قمة الهرم الواحد أو الصانع، الذي تصدر عنه الموجودات وفق نظام تراتبي يبدأ من أعلى إلى أسفل من الواحد الصانع إلى المادة التي اتفقا أنها تمثل آخر الموجودات الدنيا في العالم المحسوس، وأنها مصدر النقص لبعدها عن الواحد الأول كما اتفقا في أن النفس تحل في المادة لكي تنظمها وترتفع بذاتها عن عالم الحس من خلال منهج التأمل الذي يمكنها من الوصول إلى مبدعها الأول، وأهم اتفاق يمكن الإشارة إليه هنا هو أن مثال الخير والواحد الأول هو مصدر كل الموجودات وإليه ترجع.

فكلا منهما بنى نظريته لدرجات الوجود ومعرفته لعناصره من الواحد الصانع إلى أدنا الموجودات، في إطار فلسفة مثالية جمعت بين عناصر ثقافية متنوعة منها ما هو أصل في ثقافة اليونان، ومنها ما هو وافد على هذه الثقافة كالثقافات الشرقية الفارسية والهندية التي تأثر بها الرجلان، والتي مثلت ظروف العصر المتشعب بالصراع القائم بين الفلسفة والعقائد التي كانت سائدة في عصر كلا منهما والتي مكنتهما من شق طريقهما، في ظل هذا الصراع للوصول إلى نظريات وجودية جديدة مخالفة لمكان متعارف عن طريق فلسفة روحية قائمة على تصورات ميتافيزيقية أصبحت هي الأساس في فهم وتفسير حقيقة الواحد والصانع وصفاته، كما أصبحت أساس في فهم وتفسير مراتب الموجودات ومكانتها مقارنة بمكان الواحد الصانع.



من خلال نظرية الوجود هذه نجد أن كلا من أفلاطون وأفلوطين يجزمان قطعاً بأن مصدر الكثرة والتعدد في هذا العالم، إنما يعود إلى الواحد الصانع، وأن ذلك ليس نقص في ذاته بل هو غاية كماله، لذلك فقد عمل كلا منهما على تبرأت الواحد الصانع من كل أشكال التعدد والكثرة، ونفوا عنه كل الصفات الإنسانية في العالم المحسوس واحتفظوا له بصفات خاصة به، هي الخير الأقصى والصانع عند أفلاطون والواحد الأول عند أفلوطين (واحد وخير) لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يتجزأ أو يحملا في ذاتهما ثنائية مهما كان نوعها، وإلا دخلت الكثرة عليه وفقد صفة الوحدة والتميز وأصبح كغيره من الموجودات المتكثرة، وافنقد هو الآخر إلى موجد أعلى منه يكون سبب في وجوده ويحمل صفات الوحدة في ذاته.

إن هذا التفسير عمل على فهم حقيقة الوجود من خلال فهم الواحد الصانع وعلاقته بالمتعدد على أسس من التصورات الذهنية القائمة على الخيال والتحرر من الواقع المحسوس، وفق منهج تأملي نظري وتجربة وجدانية تكون "بالانجذاب والشوق نحو الواحد لغاية الذوبان فيه بواسطة التحرر التدريجي من الجزئيات المحسوسة والتخلص من الكثرة والوصول إلى الوحدة المطلقة، الذي يكون عند أفلاطون بالتشبه بالخير وعشقه وبالوجد ونشوة عند أفلوطين".<sup>1</sup>

كان هدف كلا منهما هو الوصول إلى الواحد الصانع والذوبان فيه، فكان فهمهما وتفسيرهما للوجد قائم على الوصول إلى الوحدة المطلقة، والتجرد من كل ما ينتمي للعالم المحسوس الذي يمثل عالم الكثرة والتنوع الحائلة بين العالم المحسوس والعالم المعقول أو الواحد الصانع.

---

<sup>1</sup> حمادي هواري، إشكالية الواحد والمتعدد بين الفلسفة اليونانية والتصوف الإسلامي أفلوطين وابن عربي نموذجين، المرجع السابق، ص 132.

لتحديد العلاقة بين الواحد والمتعدد اعتمد كلا منهما على فكرة الوسائط التي تظهر في استخدامهما العقل الكلي، والنفس الكلية كوسائط بين الواحد وما يترتب عنه من موجودات فكانت فكرة الوسائط هذه أساس لحل مسألة صدور الكثرة عن الوحدة.

وفي نظرية النفس التي "استقاها أفلوطين من مصادر عدة وعلى رأسها أفلاطون، هذه النظرية التي تألف في نظامه الكوني نقطة الالتقاء بين عالمين العالم العقلي والعالم السفلي... فهي ليست اتساقا كما قال الفيثاغوريون ولا كمالا كما قال أرسطو بل وحدة في كثرة كما قال أفلاطون في طيماوس".<sup>1</sup>

فرغم أن النفس وحدة كلية إلا أنها تحوي في ذاتها على الثنائية لأن طبيعتها تتحرك إلى أعلى وإلى أسفل فتتصل بالعالم الأعلى من جهة والعالم السفلي من جهة أخرى، كما تحافظ النفس على وحدتها المطلقة حين تنبث في الأجسام المتعددة على شكل نفس فردية وتنبث في الكون بأسره على شكل نفس كلية، وتعددها راجعا إلى اتصالها بالأجسام فإذا انفصلت عنها عادت إلى وحدتها المطلق في العالم العقلي، كما أن النفس هي وسيط بين العالم المعقول والعالم المحسوس، وأن العوالم تتدرج من أعلى إلى أسفل ابتداء من الأفلاك السماوية ثم الإنسان والحيوان والنبات.

كل هذه الأفكار عن النفس تجد ما يطابقها أو ما يشابهها في فلسفة كل من أفلاطون وأفلوطين مم يعني أن أفلوطين كان متأثرا جدا بفلسفة أفلاطون ما جعله يقول بنفس أفكار أستاذه في ما يتعلق بالنفس وجوهرها.

أما عن هبوط النفس في الجسد فإننا نجد أفلوطين يستشهد أيضا "بقول أفلاطون في محاورة الفيديروس وأن النفس هبطت لدى سقوط أجنحتها نتيجة قدرا محتوم ويرى مع ذلك استنادا إلى محاورة طيماوس أن لهذا الهبوط سببا معقولا، وهو أن الخالق الكريم أراد من

<sup>1</sup> عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، المرجع السابق، ص 192.

وراء خلق النفس أن تكتسب جميع الموجودات خاصية العقل كما قصده الأصلي أن تتصف بالعقل وذلك لم يكن ممكناً إلا من خلال النفس فكان خلق النفس والحالة هذه شرطاً من شروط اكتمال العالم.<sup>1</sup> فكان تصور أفلوطين لنظرية هبوط النفس إلى العالم المحسوس مشابهاً لتصور أفلاطون، وأن النفس نزلت من عالم المعقول وحلت في الجسد وهي تسعى للاتحاد مع الواحد الصانع.

كما أن كلاهما قال بالجدل الصاعد والنازل للنفس وأن النفس تنزل من عليائها في المرتبة الثالثة إلى الجسد في العالم المحسوس، الذي يأتي في المرتبة الرابعة لتحل فيه وتنظمه لأن طبيعتها تفرض عليها ذلك، وأن النفس تسعى جاهدة في الجدل الصاعد لأن ترتبط بمصدرها الأول، الذي هو الواحد الصانع لأنها تشنق إلى كماله عن طريق تدرجها في الصعود من أدنى المراتب إلى قمته مستعينة في ذلك بالتأمل العقلي، كما أن كلاهما رأى أن النفس تحقق ذاتها وكمالها حين تتصل بالواحد الصانع وأنها بهذا الارتباط تعود إلى طبيعتها الأولى التي كانت عليها قبل حلولها في البدن، على هذا النحو فأن كل شيء ينطلق من الواحد الصانع ويعود إليه.

كما نجد أن كلاهما قال بفكرة التناسخ وخلود النفس، ذلك أن النفس الفاضلة تحقق ارتباطها بالواحد الصانع لأنها كانت تعيش حياة متوازنة تقبل على الخيرات وتنفر من المذات والشور لذلك تكون أجدر بالاتحاد مع صانعها، أما النفس الشريرة والتي كانت في حياتها الدنيا تعيش على الشهوات والمذات وتنفر من الخير فإنها لا تستطيع أن تتحد بالواحد بل تحل عن طريق التناسخ في موجودات أدنى من الموجود الذي كانت فيه وتظل على هذه الحال فتدرج في كل مرة إلى موجود أدنى من الذي كانت فيه، ويكون ذلك بمثابة عقاب لها على ما فعلته في حياتها الإنسانية.

---

<sup>1</sup> عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، المرجع السابق، ص 193.

قال كلهما بوحدة الوجود، ولو أنها لم تكن واضحة المعالم عند أفلوطين ذلك أنه اعتمد على وحدة كلية بين عناصر الوجود قائمة على التدرج الكوني من أعلى إلى أسفل، وبذلك يكون كل جزء ينطوي على مجموعة من الخصائص التي استمدتها من الواحد الصانع فتكون سمة ودليلا عليه، وفي ذلك نصيب كبير من مذهب وحدة الوجود التي تقول أن الله منبثا في كل الأشياء ومختلط بها وغير متميز عنها.

لقد كان حل إشكالية نشأة الكثرة عن الواحد دون المساس بوحدة الواحد، وإضفاء صفة التعدد عليه من أهم الإشكاليات التي أثارت اهتمام الفيلسوفين وشغلت فكرهما، فكلهما يشترك في أن المبدأ الأول واحد، وأن ما يصدر عنه أيضا واحد لكنه منطلقا للتعدد الذي ينتج الأشياء وهو العقل الكلي عند كلاهما.

كل نقاط التشابه هذه تؤكد مقولة بعض المفكرين أن أفلوطين بمثابة الجسد الذي عاشت فيه روح أفلاطون، لأنه تبنى فلسفة أفلاطون وأعاد بعث فلسفته المثالية وفق ما سمي بالأفلاطونية المحدثة فكان حاملا لإرثه وفق مستجدات عصره.

### أوجه الاختلاف:

أن نقاط التشابه بين الفلسفتين لا تنفي وجود خصوصية في مسيرة كل واحد منهما وذلك يرجع إلى بيئة كلا منهما والحقل المعرفي الذي نشأ فيه كل فيلسوف، فأفلاطون كان في مرحلة بداية نشوء قوة اليونان في كل المجالات الفكرية والاجتماعية والسياسية ما كون لديه توجه روحي قائم على الوثنية وقداسة العقل، أما أفلوطين فكان في نهاية مرحلة القوة وضعف التوجه الفكر اليوناني وسيطرة النزعة الدينية والأخلاقية على عصره ما جعله يكون مذهباً يتأقلم مع متطلبات عصره، فترتب عن ذلك جملة من الاختلافات في طرحهما لمسألة الواحد وعلاقته بالمتعدد.

أول الاختلافات بين الرجلين نبدأها من سيرتهما الذاتية فأفلوطين ولد في أثينا ونهل من علومها، أم أفلوطين فتختلف الروايات فيما إذا كان يونانيا عاش في الإسكندرية أو سكندريا ربا في أثينا، غير أن أغلب الروايات تؤكد أنه ولد في الإسكندرية ثم شاع فكره في روما وأثينا، وهذا ما يبرر وجود اختلافات كثيرة نظرا لاختلاف البيئة التي ربا فيها كل منهما.

تعلم أفلاطون ودرس علي يد أساتذة يونانيين كان أهمهم سقراط الذي أثر كثير في فكره إلى درجة أن بعض المؤرخين نفي وجود شخصية سقراط، ورأى أنها من خيال أفلاطون وأنه يتكلم بلسان سقراط خوف من السلطة الحاكمة، فكان كاتباً وشارحاً لأفكار أستاذه عكس أفلوطين الذي تعلم على يد أساتذة إسكندريين وتأثر بأفكار الرواقين والفيثاغوريين وجمع بين آراءهم وبين آراء أرسطو كما تأثر بآراء أفلاطون فكان شارحاً ومبسّطاً لأفكاره لدرجة أنه قال في التاسوعات، أن ما نقوله من فلسفة هو موجود في كتب الأقدمين وأنهم قد سبقونا إليه وما نحن إلى مبسطين لفكرهم، لكن شرحه لأفكار سابقه كان وفق وجهة نظره هو وهذا أدى إلى وجود نقاط اختلاف بينهما، فنجد أنه تأثر بفكر أفلاطون وصاغ نظريات على منواله، لكن أضافاً عليها لمستة بطريقة جعلته يكون مختلف عن ما سبقه إليه أفلاطون، إذ نجد بعض الفلاسفة يقول أن أفلوطين كان أكثر وضوحاً من أفلاطون وتلميذه أرسطو في وصف العلاقة بين الجسد والروح أو النفس.

كما أن أثر الديانات الشرقية والفكر الشرقي الذي تميزت به المرحلة الهلنستية، والتي اهتمت بالجانب الديني والأخلاقي في حياة الإنسان واضحاً في فلسفة أفلوطين عكس أفلاطون الذي كان في المرحلة الهلينية، التي تميزت بطغيان التفكير الفلسفي والتأمل العقل والاهتمام بالعالم العقلي والميتافيزيقي على الجانب الأخلاقي للإنسان.

أسس أفلاطون مدرسة الأكاديمية والتي اهتمت بتعليم الفلسفة والرياضيات والعلوم المجردة بينما أسس أفلوطين الأفلاطونية المحدثة، التي سعت إلى بعث تعاليم أفلاطون بروح جديدة واهتمت بتعليم الإرث الأفلاطوني.

كان اهتمام أفلاطون منصبا على العلوم التجريدية كونها هي الوحيدة الموصلة إلى الحقيقة وأن المعرفة الحسية تخذعنا لذلك لبد من الاعتماد على المعرفة العقلية، لكن أفلوطين "وشيعته أنكروا قيم المعرفة العقلية ورأوا أن القيمة كل القيمة في المعرفة الصوفية والكشف والذوق والإشراق، بحيث يرتفع التعارض بين الذات والموضوع ولن تكون المعرفة تحصيلًا وكسبًا، بل تكون اتحادًا بالمعروف وتحقق بهويته.<sup>1</sup> فإذا كان أفلاطون فيلسوف عقلي مثالي، فإن أفلوطين من فرط مثاليته أصبح صوفيا، والو أن أفلاطون كان يدعو إلى الزهد والتكشف في الحياة الدنيا إلا أنه لم يتعمق في ذلك إلى درجة أنه حرم أكل الحوم مثلما فعل أفلوطين مفسح في ذلك عن اتجاهه الديني الممزوج بالاتجاه الصوفي فتبدأ المعرفة عنده من الذات وتنتهي إلى الله دون المرور بالعالم المحسوس، بحيث تكون المعرفة الذاتية الباطنية هي كل شيء بنسبة لهم، فلإحساس درجة دني من درجات المعرفة لا يصح الاعتماد عليه وحده.

كما يختلف الأساس الفلسفي عند أفلوطين عن الأساس الفلسفي الذي قامت عليه الفلسفة اليونانية من قبل إلى أفلاطون وأرسطو، "حيث حاولت الفلسفة اليونانية تفسير الوجود، أي بيان كيفية وجود الموجودات فذهب بارمنيدس إلى أن الوجود موجود أي أنه حقيقة أولية لا تحتاج إلى إثبات، وذهب أفلاطون إلى أن الوجود نوعان معقول ومحسوس، وأن الوجود المعقول ونعني به المثل هو أصل الوجود المحسوس، لكن الموجودات التي نشاهدها في هذا العالم ليست إلا ضلال وأوهام، أما الحقيقة فهي أمثال هذه

<sup>1</sup> محمد عبد الرحمان مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص 229.

الموجودات لذلك كانت فلسفة أفلاطون مثالية.<sup>1</sup> أما أفلوطين وإن قال بوجود عالمين أحدهما معقول والثاني محسوس لكنه لم يقل بالمثل كما قال أفلاطون بل رأى أن كل الموجودات إنما مصدرها الواحد وإليه تعود وبذلك كانت فلسفة أفلوطين هي فلسفة واحد.

ونجد أيضا أن أفلوطين يختلف مع أفلاطون في ما يتصل بالعالم المعقول على وجه الخصوص " فالعالم المعقول عند أفلاطون عبارة عن مجموع الصور، وهذه الصور لا تشتق من مبدأ أعلى منها... فالواقع أن فكرة الخير تختلط ببقية الصور حتى لا يمكن أن تعد صورة الخير صورة قائمة بذاتها مستقلة كل الاستقلال... أما أفلوطين فقد علا بفكرة الأول أو المبدأ علوا كان من شأنه أن يقول معه بأن هناك هوة لا يمكن عبورها بين الأول وبين الصور نفسها."<sup>2</sup> أن فكرة الخير الأسمى عند أفلاطون أو مثال المثل يشترك في مثاليته مع صورا أخرى هي أيضا مثالية لدرجة أننا نعجز عن التفريق بينها في الكمال والمصدر حيث أن أفلاطون لم يستطع تحديد مثال الخير بصورة دقيقة، عكس أفلوطين الذي جعل الواحد الأول مرتفع عن كل شيء ولا يتصل بأي شيء سواء في العالم المعقول أو العالم المحسوس.

كما أن أفلوطين أراد أن ينزه الواحد الأول من كل صفات التعدد والكثرة فلجأ إلى وصفه بصفات السلب التي تنفي عن الواحد كل الصفات الإنسانية لأنها عاجزة عن تقديم وصف يليق بكماله، إلى درجة أنه وصل إلى إعدام الواحد من كل صفة نعرفها في العالم المحسوس واحتفظ له بصفة الواحد العددي التي رأى فيها الصفة الوحيدة التي تميزه عن باقي الموجودات من جهة وتميزه عن كل تعدد وكثرة كون الواحد لا يقبل القسمة والتكثر إلى موجودات أخرى قد تشاركه كماله أو تبعث في ذاته الكثرة، بينما أراد أفلاطون أن يصف أن يقدم وصف لمثال المثل فقال بعدت أوصاف منها الخير الأسمى والصانع

<sup>1</sup> أحمد فؤاد الأهواني، المدارس الفلسفية، المرجع السابق، ص 106.

<sup>2</sup> عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفة، المرجع السابق، ص 197.

الأول و الله ومثال المثل وغيرها، كما أنه لم يكن شديد الحرص في تنزيه مثال المثل عن الاشتراك مع غيره كي لا يقع في التعدد بل نجده يطلق صفات على الخير الأسمى وفي نفس الوقت يطلقها على موجودات أخرى وأن كل ما هو موجود في العالم الحسي إلا أشباه للمثل التي تسكن العالم العقلي، فكان واحد أفلاطون يحمل في ذاته صفات التعدد والكثرة ويمكننا أن نختصر كل ذلك فنقول أن واحد أفلاطون يتقوم بصفات الإيجاب عكس واحد أفلوطين الذي لا يكون له وجود إلى بسلب كل الصفات عنه.

فإذا كانت أفلاطون يقول بأن الصور أو المعقولات هي أفكار في عقل الله وهذا يجسم الله ويجعله مثل الإنسان، فإن أفلوطين يقول أن كل الصور والمعقولات هي الله وأن الموجودات تترتب بحيث يكون الأول في القمة ويليه العقل الأول ثم بقية المعقولات.

يختلف أفلوطين عن أفلاطون وكل الفلاسفة الذين سبقوه في كونه أول من قال بثالوث متدرج في القيمة يبدأ من الواحد كأول الأقانيم، ثم يليه الأفتنوم الثاني في القيمة وهو العقل الأول ثم يليه الأفتنوم الثالث وهو النفس الكلية على هذا الأساس نجد اختلاف بين فلسفتهما.

إذا كان أفلاطون قد تصور أن العالم الطبيعي قد حدث حينما قرر الإله الصانع أن يتدخل في الهبولي ويحول ما كان بها من فوضى إلى نظام يفرض النظام على الفوضى التي لم تكن لها غاية محددة، فكان الصانع عنده لا يخلق المادة التي منها صنع الشيء بل أن الله أخذ كتلت العالم التي كانت فوضى وبث فيه النظام، حيث أن العالم مكونا من مادة هلامية رخوة غير مرئية قديمة في وجودها وليست حادثة، ولأن الإله صالح وأراد أن يكون كل شيء شبيه به، فعمد إلى المادة ليصلح ما بها من خلل وفوضى ثم يقوم الصانع عند أفلاطون بطبع الصور المثالية على المادة الهلامية فتتظم المادة وفق ذلك النموذج فكان العالم دائريا لأن الدائرة أكمل الأشكال.



كان هذا تصور أفلاطون عن كيفية وجود العالم، والذي نجد فيه أن أفلاطون يشبه الواحد بالصانع أو بالإنسان الذي يجد المادة الخام في الطبيعة فينظمها في أشكال وأجسام وبهذا يكون أفلاطون قد أنقص من قيمة الواحد وجعله مشابه للإنسان من جهة ومشابه لمجوداته من جهة أخرى كما أن قوله بأن المادة كانت موجودة منذ الأزل وأنها قديمة يجعلها مشابهة للإله الواحد وتشاركه في وجوده فيصبح بذلك الإله متعدد ومتكثرا بل يفقد صفة الوحدة والتميز ويجعله مفتقرا إلى إله آخر واحد في ذاته وأسبق من كل الموجودات في وجوده ويكون سبب في وجود الصانع عند أفلاطون وبهذا يكون أفلاطون قد أشرك إلهه إلى آخر يكون هو موجد كل الموجودات من العدم.

أما تصور أفلوطين عن وجود العالم والموجودات فكان أكثر عقلانية وأكثر تنزيها للواحد فكا تصويره يختلف كل الاختلاف عن تصور أفلاطون حيث يعد أول من قال بنظرية الفيض من الواحد، وتقوم هذه النظرية على أن الواحد الأول عندما تأمل ذاته أدرك كماله الذي فاض به على مخلوقاته فيضا اضطراريا لا رغبة فيه ولا إرادة ولا اختيار، وأن أول الموجودات التي فاضت عن كمال الواحد هو العقل الكلي، ثم ويتأمل العقل الكلي للواحد الذي صدر منه يصدر عنه الأفتنوم الثالث وهو النفس الكلية والتي بدورها تتأمل الموجود الذي قبلها فيصدر عنه العالم المحسوس والنفس الجزية وهكذا تكون المادة آخر وأدنى الموجود في الوجود والترتيب، كما يكون العالم المحسوس هو عالم الكثرة والتعدد في مقابل الواحد.

لقد عمد أفلوطين في نظرية الصدور هذه أو الفيض إلى تنزيه الواحد من كل تعدد وكثرة وحافظ له وحدته وأسبقيته عن كل الموجودات، كما أراد أن يثبت كمال الواحد الأول وعلو مرتبته وشأنه عن كل الموجودات ومن أجل ذلك وضع أفلوطين وسائط بين عالم التعدد والكثرة أي العالم المحسوس، وبين الواحد الأول تمثلت هذه الوسائط في العقل الكلي

والنفس الكلية، حيث كان غرضه من هذه الوسائط هو إبعاد صفة التعدد والكثرة عن الواحد وصبها في العالم المحسوس وفي المقابل المحافظة على وحدة الواحد.

إن نظرية الوجود ومصدره تمثل علامة اختلاف كبيرة بين أفلاطون وأفلوطين فكلا منهما قدم تصورا مخالف تماما عن تصور الآخر، كما أن تصورهما للواحد كان مختلف والوأنهما عملا على وصفه بكل صفات الكمال إلا أن علقته بباقي الموجود كان فيه اختلاف كبير.

لقد اعتمد أفلاطون على التأمل والتجريد العقلي الذي انتهى به إلى المثل أما أفلوطين فقام مذهبه على التأمل العقلي الذي انتهى به إلى التصوف مستعملا الوسائط العقلية المجردة التي استقاها من أفلاطون، كما أن تصور أفلوطين للواحد يكون بتأمل عقلي يفصله ويميزه عن كل الموجودات التي تصدر عنه كنتيجة لكمالها في شكل فيض مصحوب بتأمل مستمر من الواحد لنفسه ثم التدرج من ما هو أدنى لما هو أعلى، بينما عند أفلاطون لا يميز بين الواحد والمتعدد فجميع الصور مستقاة من الخير عكس أفلوطين الذي ينفي أن يتصور الواحد بأي صفة من صفات الموجودات.

أما عن كيف يعرف الإنسان النفس الكلية والعلم المعقول فننا نجد أن كلاهما يعتمد في ذلك على الجدل حيث كان الجدل منهج أفلاطون الذي ينتقل به صعودا من النفس إلى المثل ثم تنزل النفس بواسطة الجدل النازل من المثل إلى النفس، لكن جدل أفلوطين يختلف عن جدل أفلاطون "من حيث اعتماده اعتمادا مطلقا على التأمل الباطني واستخلاص الحقائق من النفس ذاتها على حين أن جدل أفلاطون كان يبدأ من المحسوسات ومن المباحث الرياضية والنظر إلى الأشكال الرياضية ليصعد منها إلى

المثل ثم إلى الصور المجردة ثم يهبط منها بعد ذلك إلى العالم الواقع هائما في عالم المعقول بعد أن يكون الفيلسوف قد عرف المثل ليصلح من حال المدينة.<sup>1</sup>

إذا كان الجدل الصاعد عند أفلاطون يوصل النفس إلى عالم المثل عن طريق أدراك النفس للمعارف العقلية، فإن الجدل الصاعد عند أفلوطين يوصل النفس إلى الواحد عن طريق تدرجها في مراتب الوجود من الأدنى إلى الأعلى معتمدة في ذلك على التطهير والزهد عن ملذات الحياة، وإذا كان الجدل النازل عند أفلاطون هو هبوط النفس في الجسد نتيجة لقيامها بجرم فعوقبت بأن حبست في الجسم، فإن الجدل النازل عند أفلوطين هو نزول النفس من الواحد الأول إلى النفس الكلية عبر الوسائط لي تحل في الجسد بعدما تدرك ذاتها وتدرك الواحد تحل في الجسم لتنظم ما بيه من فوضى وحلولها هذا ليس بإرادة اختيار بل بفعل الاضطرار والطبيعة.

أما فيما يتعلق بالصور فنجد أفلوطين يقول عن الصور أنها أعداد عكس أفلاطون الذي يقول أن الصور لها وجودا حقيقي، ثم يختلف معه بعد ذلك فيما يتصل بعدد الصور فمن ناحية عدد الصور يقول أفلوطين أن الصور محدودة لكل عصر بحسب الأفراد والصور لا توجد للأشياء، بل توجد للأفراد، وحينئذ يقال أن الصور عند أفلوطين لا متناهية.<sup>2</sup>

لكن الصور عند أفلوطين محدودة فكل عصرا على حدى، وكما أن أفلاطون يقول بأن لكل شيء صورة في عالم المثل حتى الأشياء القذرة والذنيئة لها صور في عالم المثل، أما أفلوطين فينكر ذلك ويجعل الصور التي للموجودات المحسوسة في المرتبة العليا، كما أن هذه الصور هي الوجود لأن الوجود والفكر شيء واحد عند أفلوطين.

<sup>1</sup> أحمد فؤاد الأهواني، المدارس الفلسفية، المرجع السابق، ص 105.

<sup>2</sup> عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، المرجع السابق، ص 137.

"من هنا لا نجد هذه التفرقة الحادة بين الصور وبين المحسوسات المتعلقة بالصور التي نجدها عند أفلاطون بل نجد تشابها أو اتفاقا بين الصور وبين المحسوسات والاختلاف إنما هو في الرتبة."<sup>1</sup>

لقد أولى أفلاطون اهتمام كبير بمبحث الصور كونها امتداد لعالم المثل لكن أفلوطين لم يولي الصور أهمية كبيرة بل أولى للنفس الكلية أهمية أكبر كونها مصدر النفوس الجزئية التي تطبع الهيولي بصورها.

أما من ناحية أعم فإن أفلاطون "لم يكن هاربا من عالم الواقع، هائم في عالم المعقولات كلا كان هاربا مؤقت ليعود مرة أخرى إلى الواقع يصلح من أمره، ويحقق فيه الخير والعدل، أما أفلوطين فإن الظروف السياسية والاجتماعية التي سادت العالم في زمانه مع بداية انهيار الإمبراطورية الرومانية وانتشار الفساد مع كثرة الحروب التي خربت البلاد جعلته يهرب من ذلك العالم الذي فقد الناس الأمل في إصلاحه إلى عالم آخر، إما بالانطواء داخل النفس وإما بالرجاء في حياة أخرى أسعد من الحياة الدنيا."<sup>2</sup>

لذلك نجد أفلوطين يقول بوجود طريقين إما أن يحصر الإنسان نفسه في داخل نفسه وينطوي عليها ويزهد عن كل مباحج الحياة الدنيا وأن يكون همه هو السعادة في الحياة الآخرة، أو يطلق العنان لنفسه في ممارسة الشهوات والملذات ويحقق سعادته الدنيوية التي في أصلها شقاء ما بعده شقاء لا يدركه الإنسان إلا في الحياة الآخرة، كما كان أفلوطين معاصرا للمسيحية، فتأثر بها وبتعاليمها كما تأثر مذهبه بآراء الفلاسفة المسيحيين الذين ظهوروا في الإسكندرية، لكنه لم يتبع الدين المسيحي وفضل أن يكون مثل خلفائه اليونانيين ومثل أستاذه أفلاطون وثنيا .

<sup>1</sup> عبدالرحمانبديوي، خريفالفكراليوناني، المرجعالسابق، ص 137.

<sup>2</sup> أحمد فؤاد الأهواني، المدارس الفلسفية، المرجع السابق، ص 105.

أما في النفس وخلودها فقد تكلم أفلوطين عن خلود النفس وقدم أدلة جديدة خلاف أدلة أفلاطون التي ذكرها في فيدون، فقال في التاسوعات أن النفس ليست بجرم وأنها لا تموت ولا تفسد ولا تفنى بل هي باقية دائمة، وأن النفس النقية الطاهرة التي لم تدنس بأوساخ البدن هي التي إذا فارقت تعود إلى الجوهر النفسي الأعلى، أما التي تتصل بالبدن وتخضع للشهوات فإذا فارقت لم تصل إلى عالمها إلا بتعب شديد.<sup>1</sup>

تتوسط النفس بين العالم المعقول والعالم المحسوس فإذا هي اهتمت بالنظر العقلي اتصلت بالعالم العقل، وإذا انغمست في الشهوات هبطت إلى العالم المحسوس، وبدل الحياة العقلية الصرفة التي ناد بها أفلاطون قال أفلوطين بممارسة العبادات والطقوس وطهارة النفس بالزهد والامتناع عن الشهوات.

كما نجد أن أفلوطين لم يستطع أن يضع المبدأ الثالث واحدا وهو النفس، بل قال به مزدوجا ونجده في مواضع كثيرة يتحدث عن نفوس في صيغة الجمع ويقول بوجود عدد كبير جدا من النفوس الجزئية.

أما أفلاطون فرأى أن النفس سجيئة في البدن، وأن عليها التطهير من نقص المادة من أجل أن تحقق الاتصال مع الخير الأسمى، وتعود إلى عالمها لكن النفوس التي تنغمس في المادة تحل في أجسام آخر، كما قسم أفلاطون النفس إلى قوى شهوانية وغضبية وقوة عاقلة تعلوهما.

رغم تأثر أفلوطين بفلسفة أفلاطون واستقائه لكثير من الأفكار الأفلاطونية ما جعل هناك تشابه وتطابق بين فلسفة الرجلين إلا أن ذلك لم يمنع من وجود نقاط اختلاف كثيرة بكثرة التشابهات بينهم، وذلك إن دل على شيء فإنما يدل على إبداع أفلوطين وحسن فهمه

---

<sup>1</sup> أحمد فؤاد الأهواني، المدارس الفلسفية، المرجع السابق، ص 110.

واستخدامه لفلسفة أفلاطون ما جعله يضيف عليها طابعه الصوفي القائم على الإشراق الإلهي

### مواطن التداخل:

إن عقد مقارنة بين أفلاطون وأفلوطين يفضي بنا إلى ضرورة تحديد مواطن التداخل والتي نعني بها نقاط التقاطع بين الرجلين فمن خلال دراستنا للمعالم الكبرى لتصورات كل من أفلاطون وأفلوطين لمسألة الواحد وعلاقته بالمتعدد، يمكن أن نستخلص الكثير من المضامين الفلسفية الأفلاطونية في مختلف الأفكار التي وردت عند أفلوطين ونذكر منها مصطلح الفيض الذي استخدمه أفلوطين ليبرر كيفية نشوء المتعدد عن الواحد والذي شبهه بشعاع الشمس الذي يفيض على الموجودات بنوره، فيكون بإشراقه هذا قد فاض بكماله بطريقة تقوم على التدرج في الترابط بين عناصر الكون من الأعلى إلى الأدنى، أما عند أفلاطون فإننا نجد أنه قد عبر عن مصطلح الفيض بمصطلح آخر أقرب إليه هو الصدور أو الصنع ويستعين هو أيضا بنفس المثال الذي استعان به أفلوطين ليعين كيفية صدور الموجودات عن مثال الخير، حيث شبه أفلاطون الخير بالشمس التي هي إله موجود في السماء يشع بخيره على الموجودات فيكون الخير هو الأب والإله الأول، وبما أن الموجودات لا بد لها من موجد منها يتوقف على غيره، وغيره يتوقف على موجود آخر بضرورة، وهذا ما قاله أفلوطين في التدرج التراتبي من أعلى إلى أسفل.

كما إن مفهوم الخير الأعلى عند أفلاطون مرادفا لمفهوم الإله وأن كل الصفات التي يطلقها أفلاطون على الخير الأعلى أو الله، لا تحدث كثرة في ذاته لأنه وحدة في كثرة هذا الخير الأعلى يقابل الواحد الأول لدى أفلوطين الذي ينفي عنه كل الصفات ويصفه بالصفات السلبية من أجل أن ينفي عنه الكثرة ويحفظ له الوحدة، لكن الكثرة والثنائية تظهر بمجرد فيض الواحد لأول للموجودات، وهو العقل الأول ثم تتعدد الكثرة في الموجودات التي تأتي بعده خاصة في العالم المحسوس، وفي المقابل نجد عند أفلاطون

أن المثل واحدة وأن صورها في العالم المحسوس هي التي تتعدد وتتكرر فكان الواحد والخير عند كلا منهما يرمز إلى الوحدة والثبات وأكمل الصفات.

لقد استخدم كلا منهما اسم واحد بمسميين مختلفين "فالخير الذي يتكلم عنه أفلاطون والواحد الذي يتكلم عنه أفلوطين، والجوهر الذي تكلم عنه الأشاعرة، والحق أو الله كما يفهمه المعلمون كلها مستعملة عندهم بمعنى واحد"<sup>1</sup> هذا ما يبين الصلة الوثيقة بين مفهوم الخير الأعلى عند أفلاطون، وبين مفهوم الواحد الأول عند أفلوطين وبالتالي فإن فهم فلسفة أفلاطون باعتباره أسبق زمنيا شرط أساسي لفهم مختلف المعالم المحدد لفلسفة أفلوطين وفهم الواحد الأفلوطيني باعتبار أن فلسفته امتداد وتوسيع وإعادة فهم وتفسير لفلسفة أفلاطون.

رأى أفلاطون أن مصدر الشر في العالم ما هو إلا نقص في الوجود وأنه نقص في الخير لم يرده الله، بل سمح به فداء للخير الفاضل على العالم فالشر الذي يصيب الإنسان هو نقص في الخير، لكن الإنسان يجهل أنه خير أقل يتعلق بكماله، وفي المقابل يذهب أفلوطين إلى نفس المعنى فيرى أن وجود الشر في العالم ليس أمرا سلبيا بل هو نافع وضروري من أجل إدراك عالم الخير الذي يمثله الواحد فالعالم الحسي ليس وجودا تلقائيا وعشوائيا يحمل الشر في ذاته بل هو نظام وانسجام وهو خير في جوهره بناء على مصدره الأساسي الذي هو الخير، لذلك فلولا وجود النقص في العالم لما تمكنا من إدراك الكامل في العالم العقلي، لذلك لا بد من وجود الشر من أجل معرفة الخير وإدراكه.

كما كانت مسألة وجود الشر في العالم من أهم المسائل التي طرحها معارضو أفلاطون وأفلوطين في انتقادهم لقول الرجلين بفيض الخير الموجود في العالم من الخير الأول أو الواحد الأول فكان من الضروري معرفة مصدر الشر في العالم، لذلك كان تفسيرهما

<sup>1</sup> مصطفى بن سليمان زادة الحنفي، شرح فصوص الحكم، دار الكتب العالمية، ط2، السنة 2003 ص 6.

لمسألة الشر تقريبا تفسيراً متطابقاً، لأنه من المعلوم لدينا أن أفلوطين كان شديد التأثر بأفلاطون لذلك لم يبتعد عنه كثيراً في تفسيره لوجود الشر.

لقد قال أفلاطون بالجدل كمنهج للوصول بالذات إلى معرفة الحقيقة المطلقة فحدد نوعين من الجدل، الأول هو الجدل الصاعد ويبين من خلالها تدرج النفس في طريقها إلى الخير الأول وانتقالها من المعرفة الحسية التي تعبر عن المعرفة الناقصة التي يجب أن تتجاوزها النفس إلى المعرفة العقلية التي تعد أفضل المعارف وأقدرها على إدراك الخير الذي يتجلى لها في عالم المثل، ثم الجدل النازل وهو هبوط النفس من عالم المثل ومن الخير الأول إلى العالم المادي المحسوس فتحل في الجسد الذي يعتبر سجناً لها بعد جرم قد اقترفته في عالم المثل وهي في حياتها في هذا العالم تتذكر ما كانت عليه وما كانت تعيشه في عالم المثل.

وفي نفس التوجه يذهب أفلوطين إلى القول بالجدل ويقرر هو الآخر طريقين للنفس صاعد ونازل، فيقول أن النفس بتأملها للنفس الكلية التي صدرت منها تصعد من عالم المادة وتحرر، ثم تدرك النفس أن النفس الكلية تفتقر إلى موجود آخر أسمى منها هو من أوجدها فتتدرج صعوداً نحو العقل الأول، ثم تدرك النفس بتأملها أن العقل الكلي يفتقر إلى موجود آخر أسمى منه هو من أوجده فتتدرج النفس نحو الواحد الأول حتى تتحد معه عن طريق الجذبة الروحية أو الإشراق فيتجلى لها الواحد الأول ويصبح هو هي فتتحقق النفس غايتها المنشودة في الحياة، لكن هذا الإتحاد بالواحد لا يكون إلا عندما تتجرد النفس من شرور وملذات العالم المحسوس، وهذه الحالة من الإتحاد لا تحصل لكل الناس بل هي للخاصة منهم، أم عن طريق النزول فهو لا يختلف كثيراً عن الجدل النازل عند أفلاطون حيث يرى أفلوطين أن نفس تنزل من الواحد الأول في أول موجوداته وهو العقل الأول الذي يكون متضمناً كل صور الموجودات، ثم تنزل إلى النفس الكلية التي تحوي في ذاتها الثنائية فتلاحظ النفس الفوضى التي تكون في المادة فتتمدها بصور وتعمل على تنظيمها



وترتيبها بحيث لا يكون في ذلك إرادة ولا اختيار بل بشكل اضطراري صادر عن طبيعة النفس، ولكي تعود النفس إلى طبيعتها وإلى كمالها الأول عليها بتطهير الذي هو التطهر من شرور المادة ونقائصها عن طريق الجدل الصاعد وهكذا تكون دورة النفس بين العالم الحسي والعالم العقلي.

إن الفهم الجيد للجدل الصاعد والنازل عند أفلاطون يجعل من السهل جدا فهم الجدل الصاعد والنازل عند أفلوطين، كونها قبس من جدل أفلاطون ومحاكاة لطريقته، ولو أن بينهما بعض الاختلافات الجزئية إلى أن الفكرة العامة واحدة والغرض من وضعهما لهذين الطريقين واحد.

اهتم كلا منهما بمصدر الوجود فاجتهد كل منهما في وصفه، حيث انتقى له أفلاطون أكمل الصفات وأعلى شرفا، فكان الخير الأول ومثال المثل والله ثم اجتهد أفلوطين في وصف مصدر الوجود فأطلق عليه كل الصفات الكاملة، لكن بطريقة السلب فلا كمال دنيوي يشبهه ولا خير أول يفصح عنه، بل هو واحد في كل الصفات التي لا يعلمها ولا يمكن للإنسان أن يدركها، وانتهى كلا منهما إلى مفهوم واحد عن مصدر الوجود ولو اختلفت التسمية فكان الخير الأول عند أفلاطون والواحد الأول عند أفلوطين.

اتفق كلاهما على أن المادة هي آخر الموجودات الصادرة عن الواحد، ولا يمكن أن يتساوى آخر الموجودات مع أولها في الكمال بل يجب أن ينتهي إلى شيء هو أدنى من المعقولة، فيكون خالي من كل صورة لذلك تنتهي المادة إلى الهولي الغير متعينة ولا تحمل أي صفة، لكنها قابلة لأن تتخذ شكلا وصورة عكس الخير والواحد الأول الذي لا يقبل أي صورة، كما اعتبر كلا منهما أن المادة هي مصدر النقص والشرور وأن النفس تحل في المادة فتتظمها، ولكن النفس يمكن أن تتأثر بنقص المادة وتتساق وراء شهوتها كما اعتبر كلا منهما أن الواحد أو الخير الأول، قد صنع النفس من جوهر بسيط غير

مركب ويضيف أفلاطون أنه صنعها من الجوهر الطبيعي البسيط والمنقسم ومزج بين الاثنين فكانت النفس الكلية التي تصدر عنها النفوس الجزئية المتكثرة.

تأثر كلا منهما بالفلسفات الشرقية واليونانية المتقدمة عليهما حيث تأثر أفلاطون بسقراط وتأثر أفلوطين بأفلاطون، الذي يعتبر ذو ثقافة موسوعية في كل المجالات، كما تظهر آراؤه الدينية في نزعه الصوفية عندما أثبت أن النفس تهبط من الجسد وأنه سجنها وأنه تعود إلى كمالها عن طريق الجدل الصاعد، كما جعل الإنسان مركبا من عنصرين مختلفين أحدهما يسعى إلى المعرفة والثاني يحول دون المعرفة لأنه مركز الشهوات والأوهام والمخاوف، فإذا أرادت النفس أن تصل إلى المعرفة عليها أن تمزق حجب الجسد وتتخلص من عبوديته، وفي ذات السياق ذهب أفلوطين بنزعه الدينية القائمة على التصوف والتي تبرز معالمه في قوله بالاتحاد مع الواحد الأول وإشراق الواحد على الموجودات بكماله، والتي هي معاني صوفية في أصلها اشتهرت بعده عند فلاسفة المسلمين، كما يجع لهذه الطريقة أحكام وصفات فهي لا تحدث للعمه من الناس بل لمن توفرت فيهم الشروط ويقو تلميذه فرفوربوس أن أفلوطين قد حدثت له هذه الجذبة الروحية أربعة مرات في حياته.

لقد كان التصوف نقطة تقاطع بين أفلاطون وأفلوطين من جهة، كما كان نقطة تقاطع بين الفلسفة والدين من جهة أخرى، كون المرحلة التي عاش فيها كل منهم شكلت مرحلة صراع بين الدين والفلسفة وارتباب رجال الدين من الفلسفة، لذلك سعى كل منهم إلى الربط والتوفيق بين الدين والفلسفة فظهر ذلك في تصوفها.

في الختام نستنتج من خلال هذه المقارنة بين أفلاطون وأفلوطين في مسألة الواحد وصدور المتعدد عنه أن هناك تواصل وامتداد بين الفلسفتين، وإن اختلافا في بعض الجزئيات التي تفرضها مرحلة كل واحد منهم فالأول ينتمي إلى العصر الهليني والثاني ينتمي إلى العصر الهلنستي، كما اعتمدا في طرحهما لمسألة الواحد على التصوف

الفلسفي، كما اعتمدا على وحدة الوجود، حيث انتهى كلا منهما إلى أن الحقيقة لا تكون إلا في الواحدة، وأن الكثرة ليست إلا وهم زائف يمكن اكتشافه وتجاوزه بتجربة روحية باطنية تحددت ملامحها في تصوف فلسفي كشف عن قيمة الإنسان ومعرفته وتمييزه بين الواحد والمتعدد.

خاتمة

## الخاتمة:

إن البحث في إشكالية الواحد يجرنا بضرورة إلى البحث والحديث عن إشكالية آخر مرتبطة بها أشد الارتباط وهي إشكالية العلاقة بين الواحد والمتعدد، حيث أننا ماقتننا نجد الواحد مقوما بذاته إلا ونجد المتعدد مرتبطا به ومقابلا له ومتاخلا معه في علاقة تأثيرا وتأثرا بينهما، وكعلاقة موجد بموجوداته التي لا تستطيع أن تحي إلا في تناغم مع موجدتها لدرجة أننا في بعض الأحيان نبحث عن المتعدد من أجل إيصالنا إلى الواحد وكشف كنهه وصبر أغواره، وحديثنا هذا ينطبق على كل المراحل التاريخ التي مررنا عليها، فمن الحضارات الشرقية القديمة إلى أهم دياناتها القديمة ثم إلى الفلسفة الطبيعية في الفلسفة اليونانية، وحتى مع أهم أقطاب التفكير الفلسفي اليوناني في العصر الهليني، إلى آخر مراحل الفلسفة اليونانية وأقلها إنتاجا وازدهار في مرحلتها الهلنستية مع الفكر الأفلوطيني.

حاولنا في بحثنا هذا أن نتبع مفهوم الواحد ومعانيه عبر مختلف العصور فاتجهنا إلى بدايات التفكير الفلسفي، منذ فجر التاريخ وبما أن الأسطورة تعتبر قاعدة انطلقت منها الكثير من النظريات الفلسفية والدينية والعلمية خاصة في مفهوم الواحد، لذلك كانت أولى اهتماماتنا فرغم كونها تحمل طابع دينيا ينطلق من الإيمان بوجود قوى خفية تتحكم في الوجود وأسواره وتسير أحداثها شخصيات ما ورائية هم الآلهة وأنصاف الآلهة، فإننا التمسنا فيها ذلك المزج بين الطابع الديني والفلسفي من خلال بحثنا في قضايا عامة وكلية كأصل الكون والوجود والآلهة، وتضمنها قضايا جزئية متعدد بما فيها الواحد والمتعدد والتي تظهر ملمحها بتعبيرات مختلفة، إلا أنها لم تمدنا بتصورات واضحة المعالم عن حقيقة الواحد بين كونه جوهرًا متميزًا أو بين كونه خليطًا مركبًا من متعدد.

لذلك وجهنا البحث إلى الديانات الشرقية القديمة، وانتهينا إلى استنتاج عام فيها هو أن الواحد اتخذًا طابعًا ثيولوجيًا خالصًا في الديانات الشرقية القديمة فكان الله كجوهر متميز

عن كل الموجودات رغم الطابع الوثني الذي كان يحكم تفكير تلك العصور فكل اتجاه ديني تصور الواحد كإله يتوافق مع معتقدات شعبه.

لقد أصبح مفهوم الواحد أكثر وضوحاً وأكثر تعدد في الفكر الفلسفي الطبيعي عند اليونان حيث كان تعدد الآلهة من أهم المعتقدات في ذلك العصر، والتي أثار في التفكير الفلسفي لدى رجال الفكر في بدايات تفلسفهم، فكان طاليس أول من قدم شرحاً فلسفياً عن أصل الكون والوجود وفق مبادئ علمية ومادية بعيدة عن تدخل الأساطير والآلهة المصطبغة بصبغة إنسانية والتي كانت منتشرة في بلاده وفي مجتمعه اليوناني، وأعلن بشجاعة لم تتح إلى أقرانه أن الآلهة لا تتدخل في خلق العالم، وأن الماء هو الجوهر الأساسي والأصل الأوح للكون، لكن قوله أن كل شيء في الطبيعة فيه حياة ومن ثم فإن كل شيء مملوء بالآلهة، أفقد نظريته عن الواحد مصداقيتها، واتجه أبيقور أيضاً إلى القول بتعدد الآلهة المادية، وانتهت هذه المرحلة بتفسيرات مادية للواحد تراوحت بين العناصر الأربعة، والامتعين والذرة والأعداد وغيرها، فكانت الطبيعة هي الواحد، والواحد هو الطبيعة.

لكن مع أفلاطون أخذ الواحد بعد آخر أكثر علانية وتجريد وأرتفع عن البعد المادي الذي حصره فيه الفلسفة الطبيعيين، حيث تصور أن الواحد الأول لا يجب أن يكون مشابه لما هو موجود في العالم الحسي الذي يمثل عالم النقص والشرور، ورأى أن الواحد يجب أن يكون مثالياً لا يشبهه أحد فقال أن الواحد الأول هو الخير الأسمى، وأن كل الموجودات ما هي إلا صور لمثال الخير، لكن وصف أفلاطون الواحد بصفات إنسانية جعله يشترك ذات الواحد بطبيعة الإنسان، فلإنسان عند أفلاطون ذو طبيعة ثنائية بماله من نفس تنتمي إلى العالم الإلهي وجسم ينتمي إلى العالم المحسوس.

لم يكن أفلاطون دقيق في تحديد معنى الواحد ذلك أنه تصور الواحد في نظرية المثل على أنه الخير الأول والأصل الكلي والمبدأ الأسمى وهي أسماء متعدد لمسمى واحد، وأن

كل الموجودات تسعى إلى الارتباط بهذا الخير، لكن في تفسيره للوجود يتغير مفهومه للواحد فيصبح هو الصانع الذي تصدر عنه الكثرة الموجودة في الأشياء لأنه العقل المدبر والمنظم لكل شيء، لكنه يحتاج إلى المثل كجواهر يصنع منها ما يحاكيه من نسخ وإلى مادة خام موجودة في العالم المحسوس، ثم يحتاج إلى النفس الكلية وبهذا يكون الواحد قد فقد قيمته كإله لأنه يحتاج إلى غيره، لذلك كان تحديد مفهوم الواحد عند أفلاطون صعبا وملتبس ومتقلب من حال إلى حال.

إن أفلاطون لم يستطع التخلص من طابع الوثنية والتعدد فكل شيء عنده إلهي، لكن الطابع العام لفلسفته يفرض اعتبار فكرة الخير الأسمى كتصور أساسي عن الواحد.

لكن بعد أفلاطون رغب أرسطو رائد الواقعية في العالم اليوناني عن التفسير المثالي للواحد الذي قال بيه أفلاطون، ورأى أن الواحد يجب أن يكون محركا لا يتحرك بحيث يبيت في موجوداته عقول تجعلهم يتحركون نحوه عن طريق الشوق فتكتسب بحركتها هذه صورة أرفع مما كانت عليه غيتها في ذلك التقرب من الصورة الكلية الكاملة، فكان الواحد جوهرًا واحد قائم بذاته متميزًا عن غيره لا يختلط بالمثل كواحد أفلاطون، وهو علة كل العلل ومبدأ أول للحركة رغم ثباته وصورة خاصة لا تحتاج إلى مادة وعقل خالص لا يعقل إلا ذاته، فاستطع أن يفصل بين الواحد كعلة كل العلل، وبين المتعدد من الموجودات المعلولة.

لم ينقطع التفكير في الواحد مع المدارس الفلسفية التي أتت بعد أرسطو لكن لم يكن اهتمامها بالواحد يشكل نقطة فارقة عن ما سبقهم من الفلسفات إلى غاية وصول الفكر اليوناني إلى الأفلاطونية المحدثة مع أفلوطين، أين أخذ مفهوم الواحد طابع جديد قائم على نزعة صوفية فكان الواحد عند أفلوطين ذاتا متعالية لا يمكن وصفها أو الحديث عنها بكل ما للإنسان من تعابير وصفية، وأكبر وصف يمكن أن يطلقه الإنسان عن الواحد هو الصفات السلبيه، وأن تحديدنا له بصفة الواحد لا يعبر عنه، بل للإشارة على وحدته الغير

متجزئة والتي لا تقبل التعدد، كون الواحد الرياضي هو علامة على استحالة الثنائية فيه وأن العالم يفيض عن كماله بحيث لا ينقص منه شيء، وهذا الفيض يكون بضرورة لا بالاختيار، لكن صدور العالم لا يكون عنه بصورة مباشرة، بل بواسطة مجموعة من الوسائط فأول الموجودات الفائضة عنه تحمل طابع الوحدة في ذاتها وهي العقل الأول وتتدرج الموجودات في الصدور من أعلى إلى أسفل بحيث تكون المادة والعالم المحسوس في أدنى مرتبة، لأنه تمثل عالم الكثرة والتعدد الذي يتناقض مع عالم الوحدة، وأن الموجودات لكي تتحد مع مصدرها عليها أن تتبع طريق الزهد والتطهير حتى تحدث لها الجذبة الروحية التي تمكنها من الإتحاد بمصدر كمالها وفي هذا الكلام نزعة صوفية تبرر مذهب أفلوطين القائل بواحد معدوم من الصفات.

لم يكن تصور أفلاطون عن مثال الخير واضحا حيث كان مختلطا بباقي الصور المثالية بل وكان متعدد موجود في كل الموجودات إلى درجة أصبح كل شيء هو واحد إلهي بينما كان واحد أفلوطين ذات واحد متعالية منزهة عن كل وصف، ولو أن قوله بالأفانيم الثلاثة مماثل لما جاءت به المسيحية إلا أنه حاول جاهدا أن يفصل الواحد ويثبت له وحدته عن كل ما هو موجود .

كما لاحظنا أن هناك امتداد في طرح مسألة الواحد والمتعدد من أفلاطون إلى غاية أفلوطين وامتداد في تصورهما لحقيقة العلاقة بينهما، بحكم التأثير الواسع لأفلوطين بفلسفة أفلاطون كما أن كلاهما حاول تجاوز التعدد وإثبات الوحدة للواحد، وتصورا أن كل ما في الوجود من كثرة إنما يرجع أصلها إلى الواحد الذي فاض بكماله عليها عند أفلوطين أو بمثال الخير الذي صنع الموجودات.

إن الفرق بين مثال الخير عند أفلاطون وبين الواحد عند أفلوطين كالفرق بين إليه المسيحيين المكون من ثلاثة أفانيم مشكلة وحدة واحدة وبين الواحد الأحد الفرد الصمد عن المسلمين فشتان بين الثالثة الموحدة وبين الواحد الأحد.



# قائمة المصادر والمراجع

## قائمة المصادر والمراجع:

### القرآن الكريم

#### 1/ قائمة المصادر باللغة العربية:

- (1) ابن تيمية، مجموع الفتوى لابن تيمية، جمعه ورتبه عبد الرحمان بن قاسم، وابنه محمد، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، السنة 1412هـ.
- (2) ابن سينا، كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، قدمه ماجد فخري، منشورات دار الأفق الجديدة بيروت. صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج1، دار الإحياء التراث العربي لبنان ط4، السنة 1990.
- (3) أرسطو طاليس، الطبيعة، ترجمة حنين ابن إسحاق، تحقيق عبد الرحمان بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2 السنة 1984.
- (4) أرسطو طاليس، كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتاب العربية القاهرة ط1، السنة 1949.
- (5) أرسطو، فن الشعر، ترجمة وتعليق إبراهيم حمادة، الناشر المكتبة لأنجلو المصرية، دس.
- (6) أرسطو، مقالة اللام، ترجمة أبو العلاء عفيفي، مجلة كلية الأدب
- (7) أفلاطون محاورة فيدون نقلن عن يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية.
- (8) أفلاطون، الجمهورية، ترجمة حنا خباز، دار الأندلس، بط، دس.
- (9) أفلاطون، القوانين، ترجمة محمد حسن ظاظا، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، السنة 1986.
- (10) أفلاطون، طيماوس، ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة، منشورات وزارة السياحة والإرشاد القومي، سوريا دمشق، السنة 1968.

- (11) أفلاطون، محاورة ثياتيتوس أو عن العلم، ترجمة أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة، دط، السنة 1973.
- (12) أفلاطون، محاورة فيدون في خلود النفس، ترجمة عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، السنة 2001.
- (13) أفلاطون، محاورة كراتيلوس في فلسفة اللغة، ترجمة عزمي طه السيد أحمد، الناشر دار الثقافة، عمان الأردن، ط1 السنة 1995.
- (14) أفلوطين، التاسوعات التاسوعة الثانية، ترجمة فريد جبر، مراجعة جيران جهامي وسميح دغيم مكتبة لبنان ناشرون، ط1 السنة 1997.
- (15) أوغسطين، الاعترافات، ترجمة الخوري يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط3، السنة 1988.
- (16) علي الجرجاني، التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، دط، دس.
- (17) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وتعليق ألبير نصري نادر، دار المشرق المطبعة الكاثوليكية بيروت لبنان، ط3، السنة 1986.
- (18) فورفوريوس السوري، إيساغوجي، ترجمة أبو عثمان الدمشقي، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني دار الكتب العربية، دط السنة 1952.
- (19) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج2، المكتبة العصرية، ط2، دس
- (20) هوميروس، الإلياذة، ترجمة أمين سلامة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط2، السنة 1981.
- 2/ قائمة المراجع باللغة العربية:
- (21) الأب اليسوعجي جيمس فينيكان، أفلاطون سيرته، آثاره ومذهبه الفلسفي، دار المشرق، بيروت لبنان، ط1، السنة 1991.

- (22) إبراهيم محمد أحمد إبراهيم، الألوهية عند ابن رشد بين الفلسفة والدين، مكتبة جامعة القاهرة، السنة 1993.
- (23) إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، السنة 1983.
- (24) أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، دار المعارف، القاهرة، ط4، دس، ص10.
- (25) أحمد فؤاد الأهواني، المدارس الفلسفية، الدار المصرية للتأليف والترجمة، دط، السنة 1965.
- (26) أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، القاهرة، السنة 1945.
- (27) أحمد محمد جاد، أثر الأفلاطونية المحدثة على بناء الإلهيات عند الإسماعيلية، دار الهانئ للطباعة والنشر، القاهرة، السنة 2004.
- (28) آرستورنغ، مدخل للفلسفة القديمة، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ط1، السنة 1430 هـ.
- (29) ألفرد إدوارد تايلور، أرسطو، ترجمة عزت قرني، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ولبنان، ط1، السنة 1992.
- (30) أمير قحطيمطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى الماركس، الناشر دار المعارف، القاهرة، ط5، السنة 1995.
- (31) أمير قحطيمطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، دط، السنة 1998.
- (32) إميليبرهيه، تاريخ الفلسفة ج2، الهلنستية والرومانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ولبنان، ط1، السنة 1982.
- (33) إميليبريه، تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنستية والرومانية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ولبنان، ط2، السنة 1982.

- (34) براتر ندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج 1، الفلسفة القديمة، ترجمة زكينج جيب محمود، راجعها أحمد أمين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، وزارة الثقافة، ط2، القاهرة، السنة 1967.
- (35) جمال المرزوقي، الفكر الشرقي القديم وبيدات التأملا للفلسفي، دار الأفاق العربية، ط1 السنة 2001.
- (36) الجندي إنعام، دراسات في الفلسفة اليونانية والعربية مؤسسه الشرقا لأوسط للطباعة والنشر، بيروت، دس.
- (37) جونستروميروبيتر ويستبروك، التناغما لإلهيها فبيثا غورسوتعاليمه، ترجمة شوقيج لال، المركز القومي لترجمة القاهرة، ط1، السنة 2012.
- (38) جونكولر، الفكر الشرقي القديم، ترجمة كما اليوسف حسين، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، المجلدات الوطنية للثقافة والفنون والأدب، الكويت، السنة 1995.
- (39) جيجنأولف، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة عزة قرني، القاهرة، السنة 1967.
- (40) حامد طاهر، محاورات سقراط، إهداءات جامعة القاهرة، دط، السنة 2003.
- (41) حريعباسعطينو محمود، الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية، دار المعرفية الجامعية، دط، السنة 1999.
- (42) حريعباسعطينو، ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة، دار العلوم العربية، بيروت، ط1 السنة 1992.
- (43) حريعباسعطينو، ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة، تقديم علي عبد المعطي، دار العلوم العربية، بيروت ولبنان، ط1، السنة 1992.
- (44) حسام آلوسي، الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، منشورات صاف، لبنان، ط1، السنة 2017.
- (45) حسام الدين آلوسي، من الميتولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، ط3.

- (46) حسين حمز تشهيد، الألوهية عند فلاسفة اليونان دراسة تحليلية مقارنة، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط1، السنة 2016.
- (47) خالد أحمد حسنين علي حربي، المدارس الفلسفية في الفكر الإسلامي 1 الكندي والفارابي رؤية جديدة الناشر منشأة المعارف الإسكندرية، السنة 2003.
- (48) خزعل الماجدي، كشف الحقيقة المفقودة تبييناً لديانات التعدد والتوحيد، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء المغرب، ط1 السنة 2014.
- (49) خزعل الماجدي، كشف الحقيقة المفقودة تبييناً لديانات التعدد والتوحيد، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، ط1، السنة 2014.
- (50) رؤوف سبهاني، تاريخ الأديان القديمة، مؤسسة البلاغ للطباعة والنشر، ط1، السنة 2011.
- (51) زكنجي محمود، أفلاطون، محاورات أفلاطون، مهرجان القراء للجميع مكتبة الأسرة، القاهرة، ط1، السنة 2005.
- (52) زكنجي محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتاب، القاهرة، ط2، السنة 1935.
- (53) زكنجي محمود، أفلاطون، محاورات الدفاع، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط1، سنة 1973.
- (54) س. م. بورا، التجربة الدينية، ترجمة أحمد سلامة محمد السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، لسنة 1989.
- (55) سعيد زايد، الفارابي، الناشر دار المعارف، القاهرة، ط3، السنة 2001.
- (56) شوقي اودت مرز، الجمهورية المحاورات الكاملة، ج1، نقلها بالعربية، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت السنة 1994.

- (57) طاليسالمليطي، تاريخ الفلسفة، ترجمة السيد عبد الله حسين، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، السنة 2008.
- (58) الطيبوعزة، الفلسفة اليونانية قبل سقراط الفلسفة المالطية أو لحظة التأسيس، مركز نما على لدراسات والبحوث، بيروت لبنان، ط1، السنة 2012.
- (59) عباس محمود العقاد، الله، دار المعارف، القاهرة، ط10، السنة 2008.
- (60) عبد الجليل كاظم الوالي، نقد أرسطو للفلسفة الطبيعية قبل سقراط، دار الوراق للنشر والتوزيع، ط1، السنة 2006.
- (61) عبد الرحمان بندوي، أفلاطون، دار العلم، بيروت لبنان، ط1، دس، ص 100.
- (62) عبد الرحمان بندوي، أفلوطين عند العرب، دار النهضة العربية، ط2، السنة 1966.
- (63) عبد الرحمان بندوي، خريف الفكر اليوناني، شركة الطباعة والنشر مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط4، السنة 1970.
- (64) عبد العالي عبد الرحمان عبد العالي، مشكلة التوفيق والأصالة لدافلاسفة اليونان من أمبادوقليد سحتناً فلوطين، تصدير محمد فتح عبد الله، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط1، السنة 2003.
- (65) عبد اللطيف أحمد على، التاريخ اليوناني العصر الهللاذي، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، سنة 1976، ج1
- (66) عبد المنعم محنفي، براهين وجود الله، الناشر مكتبة مدبولي، ط1 السنة 1978.
- (67) عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة، ط1، السنة 1959.
- (68) عدنان أبو عشمه، الفارابي بين أفلاطون وأفلوطين، دار التراث العربي، ط1، دس.
- (69) عزت قرني، أفلاطون، محاكمة سقراط محاورات وأطيفرون، الدفاع، أفريطون، دار قباء على طباعة والنشر والتوزيع القاهرة، ط2، السنة 2001.
- (70) عزت قرني، الفلسفة اليونانية حتماً أفلاطون، جامعة الكويت، السنة 1993.

- (71) عصام الدين محمد علي، صحوة العقل معتار يخالماذا هبافلسفية، الناشر المعارف، الإسكندرية، دس.
- (72) عصمت ناصر، الفكر الديني عند اليونان، دار الهداية للطباعة والنشر، ط2، السنة 2005.
- (73) عصمت ناصر، الفكر الديني عند اليونان، دار الهداية للطباعة والنشر، ط2، مصر، السنة 2005.
- (74) علساميا النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام مج1، دار المعارف، القاهرة، ط9، دس.
- (75) علي بن يوسف القفطي، تاريخ الحكماء، نشر بمعهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية بفرانكفورت جمهورية ألمانيا الاتحادية، السنة 1999.
- (76) علساميا النشار وزملاؤه، ديموقريطس فيلسوف الذرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، منذ طقة الإسكندرية، ط1 السنة 1972.
- (77) علساميا النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف بالقاهرة، ج1، ط1، دس.
- (78) علي عبد الفتاح المغربي، الفكر الديني الشرقي القديم وموقف المتكلمين، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، السنة 1992.
- (79) علي عبد الواحد وافي، المدينة الفاضلة للفارابي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط، دس.
- (80) عماد الدين الجبوري، الله والوجود والإنسان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، السنة 1972.
- (81) غاستون مير، أفلاطون، ترجمة بشارة تصارحي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، السنة 1980.
- (82) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها.
- (83) فارس السواح، الأسطورة والمعند دراسات في الميثولوجيا والديانات الشرقية القديمة منشورات ارعلاء الدين دمشق.



- (84) فارس السواح، مغامرات العقل الأول ودراسة في الأسطورة السورية أرض الرافدين، منشورات دار علاء الدين دمشق 7، السنة 1988.
- (85) فاروق عبد المعطي، فيثاغورس فيلسوف علم الرياضيات، دار الكتاب العلمية، بيروت لبنان، ط 1، السنة 1994.
- (86) فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة، ط 1، السنة 2002.
- (87) فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة، ط 2، السنة 2002.
- (88) قانتزر، أفلاطون تصور هلالهواحد ونظرة المسلمين لفلسفته، ترجمة إبراهيم خورشيد وآخرون، دار الكتاب اللبناني بيروت لبنان، ط 1، السنة 1982.
- (89) كمال محمد عويضة، أفلوطينيينا الديانات الشرقية وفلسفة اليونان، دار الكتاب العالمي بيروت لبنان، ط 1، السنة 1993.
- (90) أولف جين، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة عزة قرني دار النهضة العربية، السنة 1976.
- (91) لطفيوحيد، أشهر الديانات في التاريخ، المركز العربي للنشر والتوزيع، دط، دس.
- (92) ماجد فخري، أرسطو طالس المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت لبنان، السنة 1958م.
- (93) ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية منذ اليسار إلى أفلوطينوبرقليس، دار العلم للملايين مؤسسة ثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت لبنان، ط 1، السنة 1991.
- (94) مارتتهيدر، ماهية الحقيقة، ترجمة عبد الغفار مكاي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ط 1، السنة 1977.
- (95) مجدي السيد الكيلاني، المدارس الفلسفية في العصر الهلنستي، المكتب الجامعي الحديث، ط 2، السنة 2013.

- (96) محمد أبو زهرة، مقارنة الأديان القديمة، معهد الدراسات القديمة، دط، دس.
- (97) محمد الباهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، مطبعة مخيم، دط، دس.
- (98) محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، الناشر مكتبة وهبة، ط6، السنة 1982.
- (99) محمد الجبر، الفكر الفلسفي والأخلاق عند اليونان أرسطو نموذجاً، الناشر دار دمشق، ط1، السنة 1994.
- (100) محمد الجبر، الفكر الفلسفي والأخلاق عند اليونان أرسطو نموذجاً، دار دمشق، ط1، السنة 1994.
- (101) محمد الخطيب، الفكر الإغريقي، دار علماء الدين للنشر والتوزيع، سوريا دمشق، ط2، السنة 2008.
- (102) محمد السيد الجلند، قضية الألوهية بين الفلسفة والدين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، السنة 2001.
- (103) محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرزقي، مختار الصحاح، مكتبة لبنان، السنة 1986.
- (104) محمد جديدي، الفلسفة الإغريقية، دار العربية للعلوم الناشر، ط1، دس.
- (105) محمد جمال الكيلاني، الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها من المرحلة الأسطورية وحتى أفلاطون مراجعة فتح عبد الله، ج1، دار الوفاء لندنيا الطبعة والنشر، الإسكندرية، ط1، السنة 2017.
- (106) محمد عبد الرحمن مرحبا، معالفة الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، بيروت ولبنان، ط3، السنة 1988.
- (107) محمد عبد الرحمن مرحبا، معالفة الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية عويدات للنشر والطباعة، ط1، السنة 2016.
- (108) محمد عبد الرحيم الزيني، مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام، ديوان المطبوعات الجامعية، السنة 1993.

- (109) محمد عثمان الخشت، الدينوالميتافيزيقا في فلسفة هيوم، دارقبا للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، دط، دس.
- (110) محمد عليأبوريان، تاريخالفكرالفلسفيأرسطو والمدارسالمتأخرة، ج2 دارالمعارفالجامعيةالإسكندرية، دس.
- (111) محمد غالب، الخصوبةوالخلودفيإننتاجأفلاطون، الدارالقوميةللطباعة والنشر، دط، ال سنة 1962.
- (112) محمد غالب، الفلسفةالشرقية، محطةالبيتالأخضر، مصرالقاهرة، السنة 1938.
- (113) محمد غالب، مشكلةالألوهية، دارإحياءالكتابالعربية، مصر، السنة 1947.
- (114) محمدفتحيعبداللهوجيهانشریف، الفلسفةاليونانيةمدارسهاوأعلامهاالجامعةللنشر والتوزيع، دط، دس.
- (115) محمدفتحيعبدالله، علاءعبدالمتعال، دراساتفيلسفةاليونانية، دارالحضارةللطباعة والنشرطنطا، دط، دس.
- (116) محمدفتحيعبدالله، مترجموشرأحأرسطوعبرالعصور، مركزالدالتالطبعة، الإسكندرية، السنة 2003.
- (117) محمدكامليعيد، تاريخاليونان، ج1، ط1، دمشق، السنة 1969.
- (118) مصطفىالنشار، المدخللقراءةالفكرالفلسفيعنداليونان، دارقبا للطباعة والنشر، ط1، لسنة 1988.
- (119) مصطفىالنشار، تاريخالفلسفةاليونانيةمنمنظورشرقيج2 السفسطائيين،سقراط، أفلاطون، دارقبا للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، السنة 2000.
- (120) مصطفىالنشار، فلسفةأرسطو والمدارسالمتأخرة، دارالثقافةالعربية، دط، السنة 2006.
- (121) مصطفىالنشار، مدخلجديدإلىالفلسفة، دارأنباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، السنة 1998.

- (122) مصطفى النشار، مدخل للقراءة الفكر الفلسفي، دار قبا للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، السنة 1998.
- (123) مصطفى النشار، مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث والشرق، الفلسفة اليونانية، دار المعرف، ط1 السنة 1995.
- (124) مصطفى بن سليمان نزادة الحنفي، شرح فصوص الحكم، دار الكتب العالمية، ط2، السنة 2003.
- (125) مصطفى حسنا النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، الناشر مكتبة مدبولي بالقاهرة ط2، السنة 1988.
- (126) مصطفى غالب، سقراط، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط1، السنة 1991.
- (127) مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ط1، دار قبا للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، السنة 1998.
- (128) مهدي فضلا الله، بدايات التفلسف للإنسان في الفلسفة ظهر تفتيا الشرق، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1 السنة 1994.
- (129) مهرداد مهرين، فلسفة الشرق، ترجمة محمود علاوي، مراجعة عبد الحميد عبد المنعم كور، مؤسسة مطبوعات تعطي، القاهرة، ط1، السنة 2003.
- (130) ميشالين سوفاج، بارمنيدس، ترجمة بشاره صارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، السنة 1981.
- (131) نجيب بلدي، تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، دار المعارف المصرية، ط1، السنة 1962.
- (132) نيد هام، جوزيف، موجز تاريخ العلوم الحضارة في الصين، ترجمة محمد غريب جودة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، السنة 1995.
- (133) هاني محمد رشاد، الوجود والوجود فيجد لأفلاطون، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، السنة 2008.

- (134) ولديورانت، قصة الحضارة حياة اليونان، ترجمة محمد بدران، ج2، دار الجيل، بيروت لبنان ن، دس
- (135) ولديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، منذ شورا تمكتبة المعارف بيروت، ط6، السنة 1988.
- (136) ولترستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة، ط6، السنة 1974.
- (137) وليمساهاكيان، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة يحيى فرج، الناشر كلية الأدب جامعة عين شمس، ط6، دس.
- (138) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، السنة 1936.
- (139) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، السنة 1936.

### 3/ قائمة المراجع باللغة الأجنبية:

- 140) David Furley, From Aristotle to Augustine, by Routledge History of Philosophy, Print Edition, First published 1999.
- 141) DIOGENE LAERCE, Vies, doctrines, et sentences des philosophes illustres. Traduction,
- 142) Gilbert Murray, five stages of Greek Religion, Oxford.
- 143) Henri Maraud, saint Augustin et l'Augustinisme, édition de Seuil, 1995

- 144) notice, Introduction et notes, Par R.Genaille – (PARIS : GF,1965. livre)
- 145) S.N.Kramer SUMERIAN MYTHOLOGY. HARPER and row. NEW YORK. 1961.
- 146) Saint Augustin, Les aveux, traduction par: Frédéric boyer, P.O.L, paris France.

#### 4/ قائمة الموسوعات والمعاجم:

- 147) اندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية المجلد الأول، ت خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات منشورات عويدات بيروت.
- 148) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، السنة 1973.
- 149) جونا ثان رى، وج.أو. أرمسون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل وآخرون رجعها وأشرف عليها زكي نجيب محمود، دار القلم، بيروت لبنان، ط1، السنة 2013.
- 150) عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، السنة 1984.
- 151) لويس معلوف، المنجد في اللغة العربية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط1، السنة 2010.
- 152) مراد وهبة، المعجم الفلسفي معجم المصطلحات الفلسفية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بط السنة 1998.
- 153) مصطفى غالب، في سبيل موسوعة فلسفية أفلوطين، دار ومكتبة الهلال، بط، السنة 1986.

154) مصطفى غالب، في سبيل موسوعة فلسفية الفارابي، منشورات دار ومكتبة الهلال، ط، السنة 1998.

**5/ قائمة المجلات والدوريات:**

155) هدى الخولي، بحث الفلسفة الطبيعية عند الرواقيين، مجلة الأدب، جامعة بني سويف، العدد التاسع، أكتوبر سنة 2005.

156) عبد السلام بن عبد العالي، مفهوم الكثرة إلى مفهوم التعدد، مجلة الدوحة، الجامعة العربية الديمقراطية السنة 2017.

**6/ قائمة المذكرات والرسائل الجامعية:**

157) حمادي هواري، إشكالية الواحد والمتعدد بين الفلسفة اليونانية والتصوف الإسلامي أفلاطون وابن عربي نموذجين مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، إشراف بومدين بوزيد، جامعة وهران، قسم الفلسفة السنة 2006/2007.

158) سمر سمير أنور محمد، الانقطاعات المعرفية في الفكر الفلسفي اليوناني حتى عصر أرسطو، رسالة ماجستير إشراف حسن عبد الحميد حسين، محمد فتحي عبد الله، جامعة عين شمس، السنة 2002.

159) موزه أحمد راشد العبار، البعد الأخلاقي للفكر السياسي الإسلامي عند الفارابي والماوردي وابن تيمية دراسة تحليلية نقدية في فلسفة السياسة، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير إشراف علي عبد المعطي محمد، جامعة الإسكندرية، السنة 2000.

# فهرس الموضوعات



## فهرس الموضوعات

مقدمة .....	أ - خ
الفصل الأول : منطلقات تأسيسية ( انتقال مفهوم الواحد من الميتوس إلى اللوغوس).....	105 -09
المبحث الأول: كرنولوجيا مفاهيمية.....	16-09
تمهيد:.....	09
مفهوم الواحد:.....	11-10
التعددية:.....	12
الكثرة:.....	13
الوجود:.....	16-14
المبحث الثاني: الواحد في الفكر الديني والأساطير الشرقية القديمة.....	66-17
تمهيد:.....	18-17
الواحد في الأسطورة:.....	19 -18
الأسطورة:.....	20-19
أسطورة التكوين السومرية:.....	22-20
الأسطورة البابلية:.....	24-22
الأسطورة المصرية:.....	29-24

31-29	.....:الأسطورة اليونانية:
31	.....:هوميروس:
33-31	.....:الإلياذة:
36-33	.....:الأوديسة:
37-36	.....:هزيود:
38-37	.....:الأعمال والأيام:
44-38	.....:أنساب الآلهة أو ثيوغونيا:
44	.....:الواحد في الديانات الشرقية القديمة:
47-44	.....:الدين:
54-48	.....:في الديانة الهندية:
57-54	.....:في الديانة الصينية:
58-57	.....:في الطاوية:
60-58	.....:في الديانة الكنفوشية:
63-60	.....:في الديانة الأورفية:
66-63	.....:في الغنوصية:
114-66	.....:المبحث الثالث: الواحد في فلسفة ما قبل أفلاطون:
67	.....:تمهيد:

- 68-67 .....:الطبيعيون الأوائل:
- 70-68 .....:طاليس:
- 73-70 .....:الواحد عند طاليس:
- 74-73.....:أنكسمندريس:
- 76-74 .....:الواحد عند أنكسيمندريس:
- 77 .....:أنكسمانس:
- 78-77 .....:الواحد عند أنكسمانس:
- 79-78.....:هيرقليطس:
- 82-79 .....:الواحد عند هيرقليطس:
- 82 .....:الفيثاغورية:
- 83-82 .....:فيثاغورس:
- 86-83 .....:الواحد عند فيثاغورس:
- 87-86.....:الواحد في المدرسة الإيلية:
- 87 .....:إكسوفان:
- 90-88 .....:الواحد عند إكسوفان:
- 90 .....:بارمنيدس:
- 92-90 .....:الواحد عند بارمنيدس:

93	.....: أنبادقليس
96-94	.....: الواحد عند أنبادقليس
97-96	.....: ديموقريطس
99-97	.....: الواحد عند ديموقريطس
100-99	.....: أنكساغوراس
102-100	.....: الواحد عند أنكساغوراس
104-102	.....: الفسطائيون
104	.....: بروتاغوراس
106-105	.....: الواحد عند بروتاغوراس
108-106	.....: سقراط
114-108	.....: الواحد عند سقراط
201-116	<b>الفصل الثاني: الواحد وعلاقته بالمتعدد عند أهم أقطاب الفلسفة اليونانية:</b>
151-116	.....: <b>المبحث الأول:</b>
117-116	.....: تمهيد
121-117	.....: أفلاطون
123-121	.....: مصنفاة
126-123	.....: الواحد ونظرية المثل

128-126	أمثولة الكهف:
131-128	مصادر نظرية المثل:
138-131	نظرية المعرفة:
142-138	الإله الواحد عند أفلاطون:
144-143	أدلة وجود الله عند أفلاطون:
146-145	خصائص الإله عند أفلاطون:
151-146	الإله الصانع للعالم:
176-152	المبحث الثاني: الواحد وعلاقته بالمتعدد عند أرسطو.
155-152	أرسطو:
157-155	مصنفاته:
159-157	الفلسفة الأولى:
161-159	الجوهر:
163-161	المادة والصورة:
166-164	القوة والفعل:
168-166	قدم العالم:
176-168	المحرك الذي لا يتحرك:
201-177	المبحث الثالث: الواحد في المدارس المتأخرة:

178-177	.....: الطابع العام للفلسفة بعد أرسطو:
178	.....: الرواقية:
180-179	.....: الرواقية القديمة:
181-180	.....: كيلانتس:
182	.....: كروسبوس:
183-182	.....: الرواقية الوسطى:
183	.....: فنايطوس:
184-183	.....: بوزيدونيوس:
185-184	.....: الرواقية الحديثة:
189-185	.....: الواحد في الفلسفة الرواقية:
191-189	.....: أدلة وجود الله عند الرواقية:
192-191	.....: المدرسة الأبيقورية:
194-192	.....: أبيقور:
201-194	.....: الواحد عند أبيقور:
302-202	.....: الفصل الثالث: التصور الذهني لمفهوم الواحد عند أفلوطين:
242-203	.....: المبحث الأول: الواحد وعلاقته بالمتعدد عند أفلوطين:
204-203	.....: تمهيد:

206-204	.....الأفلاطونية المحدثة:
210-206	.....أفلوطين:
213-210	.....مذهبه الفلسفي:
215-213	.....الواحد عند أفلوطين:
218-215	.....صفات الواحد عند أفلوطين:
222-219	.....العقل:
227-222	.....النفس:
230-227	.....العالم المحسوس والمادة:
236-231	.....نظرية الفيض عند أفلوطين:
236	.....الطريق الصاعد والنازل عند أفلوطين:
238-237	.....الجدل النازل:
242-238	.....الجدل الصاعد:
277-243	<b>المبحث الثاني: امتدادات مفهوم الواحد في الفلسفات ما بعد أفلوطين..</b>
243.....	.....تمهيد:
246-244	.....فورفوريوس:
248-246	.....الواحد وفيض النفس عند فورفوريوس:
250-249	.....يامبليخوس:

253-250	الواحد عند يامبليخوس:
256-254	أبروقلس:
259-256	الواحد في فلسفة أبروقلس:
264-260	الفارابي:
267-264	الواحد عند الفارابي:
271-267	نظرية الفيض عند الفارابي:
274-272	أوغسطين:
277-274	تأثر أوغسطين بالأفلاطونية المحدثه:
<b>المبحث الثالث: مقارنة بين تصور أفلاطون وأفلوطين في تفسيرهما لمفهوم</b>	
<b>302-278</b>	<b>الواحد</b>
280-278	تمهيد:
287-280	أوجه التشابه:
297-287	أوجه الاختلاف:
302-297	موطن التداخل:
<b>307-304</b>	<b>الخاتمة:</b>
<b>323-309</b>	<b>قائمة المصادر والمراجع:</b>
<b>332-325</b>	<b>فهرسالموضوعات:</b>



نتناول هذالمذكرة واحدة من أهم إشكاليات الفلسفة قديما، حيث يثار الفكر الإنساني إذ تفعل لتحدد مفهوم الواحد وعلاقتها بالمتعدد عبر مختلف المحطات التاريخية التي يمر بها التفكير البشري، بداية من الأسطورة وكوادة من أهم المراكز التي تبين تعلقها بأغلب النظريات الميتافيزيقية قديما، نلتمس رفقتها علاقة الواحد بالمتعدد، ولأن الدينا فيونال شعوبها ه مجاليمكنا العثور في هملتحديد التلواحد وعلاقتها بالمتعدد عبر مختلف العقائد والديانات القديمة، والتيكون فيها الواحد شبيهها بالبشر، لتنتقل لدراسة بعد هإلى الفكر اليوناني في مرحها الطبعية فيتدرجتار يخيم تسلسل، فيصحب فيها الواحد مادة طبيعية أو عدد طبيعي وشكلها لا يغير متعين.

لنتقل للواحد الباطن ونفرض عليه تحديد أمثالية ميتافيزيقية فكان أمثالا لخير الأسمه هو مصدر كلما هو موجود في العالم، وأنا الواحد الصانع هو مصدر لكل كثر وتعدد، لكن هذ الصانع أصبح معارسطو محر كلاتحرك لنا الحركة نقصا فيذات الواحد، لم تتفق فكرة الواحد عند أرسطو لامتدادها إلى أفلاطونية المحدثه مع أفلوطين الذي يقدم تحديد جديد لمفهوم الواحد وعلاقتها بالمتعدد مركزا على فلسفات السابقين، إذ تصور الواحد بعيدا عن أيوصفات إنساني، وأنه غير قابل لأينو عا من الثنائية والقسمه، وأنا الكثر والتعدد أنما تحصل عن طريق قضا فيكم اله.

تختتم الدراسة بعد مقارنة بين تصور أفلاطون لمفهوم الواحد المثالي وبين تصور أفلوطين لمفهوم الواحد الصوفي، عبر تحديد هالتشابهات والاختلافات في تصور كلامنه م، كما المتغفل لدراسة نقاط التقاطع بين هملنتهيا المجموعه من النتائج التي تطرحها الإشكالية المطروحة.  
الكلمات المفتاحية: الواحد، المتعدد، الكثرة، أفلاطون، أفلوطين.

### Résumé:

Ce mémorandum traite de l'un des problèmes philosophiques les plus importants de l'histoire de la pensée humaine, car il consiste à définir le concept de l'un et sa relation avec la multitude à travers les différentes étapes historiques par lesquelles la pensée humaine est passée, à commencer par le mythe. comme l'un des piliers les plus importants sur lesquels la plupart des théories métaphysiques se construisent plus tard, cherchons son association avec la relation de l'un. Dans la multitude, et parce que la religion est l'opium du peuple, elle est le domaine le plus important dans lequel il est possible de trouver des déterminations de l'un et de sa relation avec le polygame à travers diverses croyances et religions anciennes, dans lesquelles l'un est semblable aux êtres humains, de sorte que l'étude passe ensuite à la pensée grecque à son stade naturel dans un historique séquentiel. hiérarchie, dans laquelle l'un devient une substance naturelle et un certain nombre La forme naturelle et gélatineuse n'est pas prescrite.

Alors celui-là s'est déplacé vers Platon et lui a donné des définitions idéalistes métaphysiques, de sorte que l'idéal du bien suprême était la source de tout ce qui existait dans le monde, et que celui qui l'avait fait était la source de toute la multiplicité et de la multiplicité, mais ce créateur est devenu avec Aristote un moteur qui ne bouge pas car le mouvement est une carence en soi, l'idée ne s'est pas arrêtée. Celui selon Aristote, mais étendu au néoplatonisme avec Plotin, qui a présenté une nouvelle définition du concept de l'un et son rapport au multiple basé sur les philosophies des précédents, comme l'un était dépeint loin de toute description humaine, et qu'il n'est soumis à aucune sorte de dualité et de division, et que la multiplicité et la multiplicité n'arrivent que à travers une inondation dans sa perfection.

L'étude se termine par une comparaison entre la conception de Platon du concept de l'idéal et la conception de Plotin du mystique, en identifiant les similitudes et les différences les plus importantes dans la perception de chacun d'eux, et l'étude ne néglige pas les points d'intersection. entre eux pour conclure avec un ensemble de résultats soulevés par le problème en question.

Mots clés: l'un, le multiple, la multitude, Platon, Plotin

### Abstract:

This memorandum deals with one of the most important philosophical problems in the history of human thought, as it stands on defining the concept of the one and its relationship with the multitude through the various historical stages through which human thinking has passed, beginning with the myth as one of the most important pillars on which most metaphysical theories are built later, let us seek its association with the relationship of the one. In the multitude, and because religion is the opium of the people, it is the most important field in which it is possible to find determinations of the one and its relationship with the polygamous through various beliefs and ancient religions, in which the one is similar to human beings, so that the study then moves to the Greek thought in its natural stage in a sequential historical hierarchy, in which the one becomes a natural substance and a number Natural and gelatinous form is not prescribed.

So the one moved to Plato and set him metaphysical idealistic definitions, so the ideal of the supreme good was the source of all that existed in the world, and that the one who made it was the source of all the multiplicity and the multiplicity, but this maker became with Aristotle a motor that does not move because the movement is a deficiency in the self, the idea did not stop. The one according to Aristotle, but extended to the Neoplatonism with Plotinus, who presented a new definition of the concept of the one and its relationship to the multiple based on the philosophies of the previous ones, as the one was depicted far from any human description, and that it is not subject to any kind of duality and division, and that the multiplicity and multiplicity only happen through a flood in Its perfection.

The study concludes with a comparison between Plato's conception of the concept of the ideal one and Plotin's conception of the mystical one, by identifying the most important similarities and differences in the perception of each of them, and the study does not overlook the points of intersection between them to conclude with a set of results raised by the problem at hand. Key words: the one, the many, the multitude, Plato, Plotin