الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد بوضياف بالمسيلة
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
مخبر الدراسات الأنثروبولوجية والمشكلات الاجتماعية
Laboratoire des études anthropologiques et problèmes sociaux

الرقم: 24/م،د،أ،م، ج LEAPS 2023

المسيلة، الجزائر، في:18-06-2023.

السيد"ة" المحترم: د. عبد السلام بوزبرة
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
جامعة محمد بوضياف، المسيلة

إفـــــــادة نشر

يفيد السيد مدير مخبر الدراسات الأنثروبولوجية والمشكلات الاجتماعية، بجامعة محمد بوضياف بالمسيلة –الجزائر- أن الدكتور : بوزبرة عبد السلام. عضو هيئة التدريس، بقسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، بجامعة محمد بوضياف. قد ألف كتابا بعنوان :" أسطورة الكهف في فلسفة أفلاطون من ميثولوجية الأصل إلى إنسانية المقصد" وكان الكتاب قد أخضع للخبرة العلمية، وتم المصادقة على إجازته بعد ورود تقارير ايجابية.

الكتاب المذكور أعلاه صادر عن مخبر البحث تحت ترقيم ممنوح من المكتبة الوطنية الجزائرية الإيداع القانوني ماي 2023.

ISBN 978-9931-9988-2-2

حررت هذه الإفادة بناءا على طلب المعني، لاستخدامها في حدود ما يسمح به القانون.

مدير المخبر

أ.د/ رحاب مختار
مدير المخبر

Laboratoire des études anthropologiques et problèmes sociaux
anthropologiesociologie@gmail.com
virtuelcampus.univ-msila.dz

مخبر الدراسات الأنثروبولوجية والمشكلات الاجتماعية
البريد الالكتروني للمخبر
الموقع الالكتروني :

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد بوضياف بالمسيلة
كلية العلوم الانسانية الاجتماعية
مخبر الدراسات الأنثروبولوجية و المشكلات الاجتماعية

أسطورة الكهف في فلسفة أفلاطون
من ميثولوجية الأصل إلى إنسانية المقصد

تأليف: د. بوزبرة عبد السلام

ISBN: 978-9931-9988-2-2

أسطورة الكهف في فلسفة أفلاطون من أسطورية الأصل إلى إنسانية المقصد

ملخص :
في هذا الكتاب نتناول لأسطورةالكهف عند افلاطون، والتي عُدّت من أشهر الأعمال الفلسفية والنماج المثالية على مر التاريخ ، حيث أرّخت كل الكتابات المهتمة بالتراث الفكري اليوناني عامة وبفلسفة أفلاطون خاصة لقيمتها الادبية والفلسفية والإنسانية العالية.القصة فيها مجازا واقعيا لحياتنا وكيف يؤثر الواقع على رؤيتنا للأمور ووصولنا إلى الحقيقة، فرغم بساطتها إلا أنها فلسفة من الممكن أن تقودنا لاستخراج الكثير من الحقائق بحيث نصبح ننظر إلى الحقيقة من زوايا تختلف عن تلك التي اعتدنا النظر منها. فحين ندرك ان الأفكارهي نتاج واقع أو محيط أو قيود ساهمت بتشكيل قناعاتنا سيساعدنا ذلك بلا شك لتقبل الاختلاف خاصة في الأفكار. هذه القصة – رغم مظهرها الميثولوجي – إلا أن مضمونها إنساني بالجوهر ، كونها تتعرض لأهم مفاصل حياة الإنسان الوجودية منها والأخلاقية والسياسية والجمالية... كما تتعرض لمصير الحكماء والانبياء و المثقفين وانهم لاكرامة لهم في اوطانهم. فهؤلاء بالرغم من أنهم اصحاب رؤى مستنيرة وامال مبشرة، إلا أن العامة تلفظهم بالرغم من إخلاصهم ونبل مقاصدهم وحسن نواياهم ،وأشهر نموذج لهؤلاء، تلكالنهايه المأساوية لسقراط الذي كان رجلا صالحا يدافع عن القيم و الأخلاق والحق. لكن قومه تنكروا له واتهموه بأنه يتعرض لآلهتهم بسوء، وتم الحكم عليه بالإعدام شربا للسم .

منشورات مخبر الدراسات الأنثروبولوجية و المشكلات الاجتماعية
puplications of laboratory of anthropological studies and soscial issues

الطبعة الأولى
-2023-

978-9931-9988-2-2

أسطورة الكهف في فلسفة أفلاطون :
من ميثولوجية الأصل إلى إنسانية المقصد

د - عبد السلام بوزبرة

الإيداع القانوني : ماي 2023

ISBN : 978 - 9931 - 9988 - 2 - 2

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف، ولا يسمح بإعادة نشر هذا
الكتاب أو جزء منه أو حفظه أو نسخه في أي نظام ميكانيكي
أو إلكتروني يُمَكِن من استرجاع الكتاب أو جزء منه
لا يُسمح بترجمته إلي أي لغة أخرى دون الحصول
على إذن خطي مسبق من المؤلف.

مخبر الدراسات الدراسات الأنثروبولوجية والمشكلات الاجتماعية

Laboratory of anthropological studies and social issues

الطبعة الأولى

2023

بسم الله الرحمن الرحيم

قدر الإنسان أن يعود إلى الكهف مرة أخرى.

كل شاشة، كل صفحة إلكترونية هي كهف.

نحن سجناء في أعماق ذلك التجويف

الافتراضيّ.

مقدمة:

يؤكد تاريخ الفكر البشري على أن الإنسان البدائي قد واجه ظواهر طبيعية على كثرتها واختلافها. فنظر إليها على أنها قوة مبهمة، غامضة لا سبيل إلى فهمها، فحاول إعطاءها تفسيرات خيالية، لاهوتية. فكون إزاءها آراء وعقائد تفي بحاجته إلى تفسيرها، فتعامل معها على أنّها موجودات تضج بالحياة، وأن الرّوح الحية مبثوثة في المحيط كلّه، بل وحتى في الجمادات فأضفى عليها ضربا من صفات الألوهية.

إلا أن هذه المرحلة من مراحل الفكر البشري، والموغلة في السذاجة والبدائية، كانت بادرة لبداية مرحلة تالية من ارتقاء الإنسان في سلَّم التطور الفكري، حيث تحقق نوع من السيطرة على الطبيعة، والوصول إلى معرفة أصول بعض ظواهرها، وعلل حدوثها. إلا أنها لم تستطع التخلّص من تلك الإرهاصات الميثولوجية التي ظلّت تتحكّم في مسيرة تطور الوعي الإنساني. فالحضارة اليونانية تمثل هذه المرحلة أحسن تمثيل حيث من خلالها كانت بداية البناء الأسطوري للتصوّر الإنساني حول وجود السّماء والأرض ما يحتويانه، ومن خلالها أيضا اتّضحت فكرة ألوهية الظواهر الطبيعية ومدى خضوعها لمشيئة الآلهة وإرادتها.

يمكننا القول بتحفظ أن زمن نشوء الأسطورة يوافق زمن الإنسان، فهما متلازمين حضورا وغيابا منذ التاريخ الأول للحياة البشرية، بيد أن الميثولوجيا اشتد عودها واستقوت مع اليونانيين القدامى فالمتصفح لكتب هزيود وهوميروس سيلفي في مؤلفاتهم قدرا هائلا من الأساطير الشعبية، بل تجاوز بعضهم درجات أسطرة الحكايات إلى دمجها مع شيء من الأحداث الواقعية كحرب طروادة في إلياذة هوميروس. اتخذت الأسطورة في الفلسفة طابعا عقلانيا بمعنى أنها تأخذ في الفلسفة صورة إشكالات صريحة الصياغة ، بعيدا عن التوظيفات التي كانت لدى الأمم الشرقية القديمة، ففي

اليونان ومع ازدهار الدولة– المدينة وتوسع النشاط السياسي لم يتبق من الاستعمال السابق للأسطورة شيء فقدت المعنى وانتزعت منها دلالاتها، بل توسل بعض الفلاسفة بها كوسيلة بيداغوجية في أعمالهم لشرح أفكارهم وإنزالها إلى قلب الخطاب المتداول في قالب رمزي دلالي ومن هؤلاء الفليلسوف اليوناني أفلاطون.

فأفلاطون كأي فيلسوف آخر بن بيئته، لم يكن بالإمكان أن يتفلسف خارج النظام الإبيستيمي للمجتمع اليوناني الذي كان يحيا في كنفه، تبعا لقاعدة ابيستيمية ثابتة مفادها أن لعصر ضوابطه ومحدداته ومعاييره السوسيوتاريخية، الجغرافية، الفكرية السائدة، القيمية... التي تحكمه و يتماهى وفق نظامها. فلا غرو إن قلنا مع ماركس إن كل فلسفة هي خلاصة لروح عصرها فالأسطورة هي اللغة التي كان يتكلَّمها أولئك الناس في ذلك الزمان فليس من الغريب أو النشاز أن يتكلم بها فيلسوف كبير كأفلاطون، ويوظفها في أعماله ويتوسل بها من أجل تصوير نظرياته وتبيان تصوراته التي تندرج ضمن نسقه ككل والحال أنها–الأسطورة– قد توحي للوهلة الأولى أنها شد عن الصواب أو نتم عن جهل أو تشبث بتقاليد بالية أو بحال من الأحوال تناقض صارخ ، لشخص نفى الشعراء من مدينه ومنع أنسنة الآلهة ، وحرم تداول الأساطير في صفوف المربين لأنها تفسد العقول لكن يكفي لكل ذي عقل أن ينظر ليرى أن ذلك العصر– على اختلاف الرقعة الجغرافية – هو عصر العقل ، وتستوجب الإشارة هنا إلى أنه من أجل فهم غاية توظيف الأسطورة من لدن أفلاطون، مراعاة السياق والرجوع إلى المتن الأفلاطون وتمحيصه وبالضبط الإلمام بنظريته في المعرفة التي شكلت الأرضية التي افترشها –أفلاطون– ليشيد عليها صرحه الفلسفي الرصين، وكطريقة انتهجها الإنسان لبلوغ الحقيقة المطلقة.

لقد احتلت الأسطورة مواقع متقدمة وهامة في فلسفة أفلاطون ومحاوراته، وشكلت نقطة البدء في حديثه عن مصير الروح والموضوعات الميثافيزيقية والمعرفية التي تخص العالم الطبيعي إلى جانب الأخلاق والسياسة، وأدت دورها على المستوى الأخلاقي في التحلي بالصفات الأخلاقية. أما على المستوى السياسي فقد أسهمت في سن القوانين والالتزام بالعدالة. فهل حقيقة أن الأسطورة تحكمت إلى حد كبير في توجيه فلسفة أفلاطون، وفي إرساء أركانها؟ وهل يمكن القول بأن آراء أفلاطون الأخلاقية والتربوية والسياسية كانت مزيجا من الأفكار الميتافيزيقية والأسطورية؟ وهل أن أفكاره الأسطورية أصيلة أم أنها تعود إلى أصول أخرى.؟

جُلّ هاته التساؤلات التي كانت محلّ خلاف واضح بين النقاد والباحثين هي التي دفعتنا بنوع من الحماس إلى البحث في مدى صحة أسطورية فلسفة أفلاطون. و الغرض منه إماطة اللثام على مقولة ألوهية لأفلاطون، ومدى صحة زعمه بأنه يعود إلى أصول إلهية، ومدى صدق محاولته في إبقاء التراث الغابر حيًّا، وإعادة بعث صورة أولئك الأجداد الذين كانت الآلهة تهبهم أحيانًا ملكة الرؤية الواضحة.

وفي سبيل معالجتنا لهذه الإشكالية وغيرها من التساؤلات المطروحة حول أسطورية فلسفة أفلاطون. عمدنا إلى انتهاج خطة تشتمل على مقدمة وثلاثة فصول و خاتمة.

أما الفصل الأول تعرضنا فيه إلى تعريف الأسطورة لغة واصطلاحا مع التدليل ببعض النماذج الأسطورية في الحضارات الشرقية كالسومرية، والمصرية والهندية. ثمّ انتقلنا إلى الأسطورة في الحضارة اليونانية، وبيّنا كيف أنها جاءت على شاكلة الأسطورة الشرقية، وكيف أنها اهتمت بالآلهة وحددت مهامها. ثم خلصنا إلى عنصر ثالث وضّحنا من خلاله حكمة الأسطورة اليونانية وإنسانيتها، وكيف ان الأسطورة رغم بعدها الزماني إلا أنّها بقت تتوهّج بمعانيها الإنسانية.

أما في الفصل الثاني تطرّقنا من خلاله إلى الفكر اليوناني قبل أفلاطون. وبيّنا كيف أنه بالرغم من كونه يرقى إلى التفسير العلمي، إلا أنه لم يتمكّن من التخلص من الطابع الميتولوجي، وهذا عند المدرسة الملطية من خلال طاليس، انكسمندرس وأنكسيمانس. ثم انتقلنا إلى إبراز مصادر الفكر الأسطوري عند أفلاطون التي تجلّت في الديانات القديمة المصرية منها، الهندية، الأورفية ثم الفيتاغورية ، وخصوصا فكرة النّفس وخلودها وتناسخ الأرواح. ثن انتهينا إلى التساؤل حول سبب لجوء أفلاطون إلى الأسطورة، وقدمنا التبريرات الذاتية منها والأخلاقية والسياسية وهي أهمها لأنها أساس تنظيم الدّولة. مع إعطاء لمحة وجيزة عن حياة أفلاطون ومؤلفاته.

أما الفصل الثالث قدمنا من خلاله نماذج أسطورية من فلسفة أفلاطون. أولاها النفس البشرية وكيف عرفها أفلاطون: بأنها مبد الحركة وهي تحرك ذاتها بذاتها ولا تحتاج إلى حركة من غيرها، وكيف أنها كانت تعيش في عالم مثالي، وكيف هبطت إلى العالم الأرضي، ومصيرها هو الخلود. ثم انتقلنا إلى توضيح فكرتي الله والكون، وكيف أن الصانع هو الذي أبدع نظام هذا الكون، ونظم حركة المادة بعدما كانت مضطربة ومشوهة. وقدمنا خصائص كل منهما. ثمّ انتقلنا إلى نظرية المثل الذي هو عالم الحقائق الخالدة والصور المجردة في مقابل عالم الزيف والضلال، مع الإستدلال بأسطورة الكهف. ثم انتهينا إلى عنصر أخير وهو الدولة المثالية، وبيّنا كيفية قيامها من خلال طريقة التربية السليمة، وكيف قسم المجتمع إلى طبقات ثلاث. ومن أجل إقناع هذه الطبقات بقدرها يلجأ أفلاطون إلى أسطورة المعادن، وقدّمنا أنواع الحكومات.

الفصل الأول: الأسطورة اليونانية وبعدها الإنساني

1- مفهوم الأسطورة .

2- بين الأسطورة والفلسفة

3- الأسطورة اليونانية

4- حكمة الأسطورة اليونانية .

1- مفهوم الأسطورة:

إن البحث في أية ظاهرة من ظواهر الثقافة الإنسانية والاجتماعية يستوجب أن يتم وفق مرحلتين أساسيتين. أما المرحلة الأولى تستهدف التوصل إلى إحصاء ما تمّ تداوله من تعاريف للظاهرة انطلاقا من تلك التحديدات المبدئية العامة والفضفاضة، وهذا أمر من شأنه أن يحصر مجهودات الباحثين وتركيزه ضمن قطاع عام أو ظاهرة أشمل تتضمن الظاهرة الأصغر التي نحن بصددها. أما المرحلة الثانية يمكن حصرها في تعريف دقيق وواضح للظاهرة، وقد صارت محددة ومميزة عن بقية الموضوعات المشابهة لها أو المتداخلة معها.

أما الأسطورة لغة هي: من الفعل سطر، أي ألف وكتب ، أي أتى بالأساطير ونمقها وزخرفها. والجمع: أساطير، مفردها: إسطار، إسطارة ، أسطور، أسطورة، أسطير، أسطيرة.[1] وقد أورد الزبيدي عن الأسطورة ما معناه، يقال هو يسطر مالا أصل له أي يؤلف، وفي حديث الحسن سأله الأشعث عن شيء من القرآن، فقال له: والله إنك ما تسطر علي بشيء . أي ما تروج . يقال سطر فلان على فلان إذا زخرف له الأقاويل ونمقها. فالأساطير الأحاديث التي لا نظام لها.[2] أي أباطيل، وهي قصص غير حقيقية بعيدة كل البعد عن الواقع. ويرى بعض العلماء المعاصرين من المشارقة والمستشرقين أن لفظ الأسطورة بالدلالة التي نعرفها يوناني الأصل، دخل اللغة العربية لاحتكاك العرب بالإغريق، مأخوذا من istoria بمعنى حكاية، ومن ثم ارتبط معنى الأسطورة بالحكي والسرد.

1- أحمد رضا، معجم متن اللغة، م3، مكتبة الحياة بيروت، 1959، ص 149.

2- الزبيدي، تاج العروس، دار الكتب العلمية، بيروت ،ج3 ص 153.

أما اصطلاحا فقد اختلف المؤرخون والباحثون في تحديد تعريف موحد للأسطورة فحينما أراد القديس أوغسطين أن يفصح عن ماهية الأسطورة قال: " إنّني أعرف جيدا ما هي، بشرط ألا يسألني أحد عنها، ولكن إذا ما سئِلْت، وأردت الجواب فسوف يعتريني التلكؤ". أما عند العامة من الناس فقد اكتنف هذا المصطلح حجم وافر من الغموض ما جعله يلقى مصيرا من الضبابية والتداخل مع مصطلحات أخرى، وصار من الطبيعي عزوف الناس عن ذكر الأساطير أو الرجوع إليها ناهيك عن نسبة الأفكار لها أو الاتّكاء عليها. يراد من هذا الفصل أن يؤدي مهمتين أساسيتين، تكمل إحداهما الأخرى، فهو من جهة يبحث في إمكانية خلق نوع من الوعي للأسطورة من خلال توضيح معنى الأسطورة وتحديد معناها لغويا ومفهوميا ومناقشة نظريات نشأتها، ثم بيان أوجه التفاضل والتشابه بينها وبين الخرافة التي غالبا ما تختلط وتتداخل مع الأسطورة فتعدان عند معظم الناس وكأنهما شيء واحد.

وبالعودة إلى اختلاف المهتمين والمؤرخين والفنانين بدراسة الأساطير القديمة وبطبيعتها وميدانها، نجد أن كل واحد منهم يقدم لها تفسيرا خاص .فمنهم من يراها أنها روايات خرافية وهمية ذات منزلة فكرية وروحية، ومنهم من يرى بأن الأساطير القديمة إنما تمثل واحدة من أعمق منجزات الروح الإنسانية، لما تحمله من خلق مهم، وروح شاعرية خيالية موهوبة سليمة لم يفسدها تيار الفحص العلمي، ولا العقلية التحليلية.[1]

وبقدر ما كان الاختلاف بارزا في دراسة الأسطورة القديمة من حيث طبيعتها وميدانها كان الاختلاف جليّا في إعطائها تعريفا محددا.

1- صمويل نوح كريمر، أساطير العالم القديم، تر: أحمد عبد الحميد يوسف، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1974، ص 7.

أما الأساطير إصطلاحا: " فهي الأكاذيب والأحاديث التي لا نظام لها" [1] كما أنها حكايات تولدت في المراحل الأولى للتاريخ، لم تكن صورها الخيالية إل محاولات لتعميم وشرح الظواهر المختلفة للطبيعة والمجتمع .[2]

كما أن الأسطورة هي الصورة الشعرية، أو الروائية، التي تعبر عن أحد المذاهب الفلسفية، بأسلوب رمزي يختلط فيه الوهم بالحقيقة. كأسطورة الكهف في جمهورية أفلاطون، وقصة سلان، وأبسال عند ابن سينا. كما أنها لا تتوقف عند أمة واحدة، ولا شعب معين، فلكل أمة خرافتها وأساطيرها الموضوعة للتعبد والتعليم وحتى للتسلية.[3] ومنهم من يرى بأن للأسطورة ارتباطا كبيرا باللغة، حيث أن القدامى عاجزون عن الإعراب عن ضمائرهم بلسان مبين. فيعرفها ماكس مولر" بأنها مرض من أمراض اللغة".[4]

أما في المعاجم الفلسفية نجد في المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة الأسطورة هي ترجمة لكلمات :Mythe, Myth ,Fabula, Mythus . ويرى " أنها أباطيل و في المصطلح النبوي هي أحاديث خرافة وفي المصطلح القرآني هي خرافات الأولين .رواجها كان فيما يسمى بعصر الأساطير ،زمانها خارج التاريخ ، وليست من الواقع التجريبي عالمها الفانتازيا، هي كالأحلام لغتها بدائية أثرية رمزية ، وهي بالنسبة للغة مظهر مرضي باعتبار اللغة منطقية وعقلية والأساطير أباطيل تلعب دور الدين و الفن والعلم في العالم القديم ، يجتمع حولها شعب ما وتنسب إليه و تعد من أهم عوامل

1- صمويل نوح كريمر، أساطير العالم القديم المرجع السابق، ص 149.

2- روزنثال ويودين، الموسوعة الفلسفية، تر: سمير كرم، دار الطليعة للنّشر، بيروت، ط6،1987، ص 23.

3 - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، ص 79.

4 - محمد عبد المعيد خان، الأساطير والخرافات عند العرب. دار الحداثة للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 1981، ص 17.

التأصيل القومي، الاستمرار في الاستماع لها و تصديقها يرسخ الاعتقاد ويزيد الإيمان و تنشأ منها الأعراف و التقاليد ، التاريخ الذي تتضمنه تاريخ مقدس ، هي تجسيد للمعرفة يلتقي فيها اللوجوس أو العقل " Logos" و" الميثوس " Methos " من جهة العقل بما تحمله من معان أخلاقية ، ومن جهة الميثوس باعتبارها موضوع للتأمل الفلسفي . أفكارها دينامية تفرض نفسها على الحاضر والمستقبل كنماذج لما يمكن أن يحدث، فالأسطورة دين و فن و فلسفة كونها تضم مؤثرات جمالية وإمكانات لتفسيرات وتعليلات فلسفية لا نهاية لها. "[1]

ومنهم من يربط الأسطورة بالقدرات العقلية للإنسان. حيث يعرفها سبنسر: "بأنها إدراك مبتدئ بل إدراك خاطئ". فالأولين قاصرين عن فهم معنى الموجودات، فهم مخطئون في إدراكها.[2] ولقد وردت كلمة الأسطورة في القرآن الكريم، حيث بيّن مدى تأثيرها وتأصلها في الفكر الإنساني القديم، فقال تعالى: ﴿ إِذَا تتلى عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الأولين ﴾[3].

ولقد اتّخذت الأساطير عبر مرور العصور السابقة صورا يتجلي من خلالها الاعتقاد الديني لإنسان ما قبل التاريخ، لما تكسبه هذه الأساطير من قُدسية وتأليه. هذا الاعتقاد الديني الساذج يتّصف بالخوف من مظاهر الطبيعة المرعبة والرجاء من مظاهرها الخيرة. حيث نسب إليها آلهة الخير، وآلهة الشّر. فأما آلهة الخير فإنها تتجلى في الشمس والنار والربيع، فيستريح إليها. أما آلهة الشّر فتتجلى في الظلام والعاصفة والرّعد والصّاعقة، فيضطرب ويروع منها.

1- عبد المنعم الحنفي، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة ، ط 3 ، مكتبة مدبولي ، القاهرة 2000، ص 60.

2 - المرجع نفسه، ص 17.

3 - سورة المطففين الآية 13.

ولقد صور لنا القرآن الكريم حالة إيمان إبراهيم عليه السلام التي ترمز إلى كيفية الاعتقاد بمظاهر الطبيعة، وجعلها محل تقديس وعبادة فقال تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ، وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ، فَلَمَّا جَنَّ عَلَيۡهِ ٱللَّيۡلُ رَأَى كَوۡكَبٗا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ، فَلَمَّا رَأَى ٱلۡقَمَرَ بَازِغٗا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمۡ يَهۡدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلضَّآلِّينَ، فَلَمَّا رَأَى ٱلشَّمۡسَ بَازِغَةٗ قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَآ أَكۡبَرُ فَلَمَّآ أَفَلَتۡ قَالَ يَٰقَوۡمِ إِنِّي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ ﴾.[1]

إذا يمكن أن نقول بأن مصطلح الأسطورة من المصطلحات الهلامية التي يصعب إيجاد مفهوم واحد يجمع عليه كل العلماء، وهذا الاختلاف مشاربهم وخلفياتهم الفلسفية التي انعكست على تفسير الأسطورة، ويمكن إجمال ذلك في الاتجاهات التالية:

أ- الاتجاه التاريخي أو الواقعي أو الحرفي : يعد التاريخ من المداخل الأساسية الذي به يمكن أن نستدل على أصل معنى الأسطورة وعلاقتها بحياة الإنسان وذلك من خلال تتبع التاريخ والذي يساعدنا على تحليلها وتفسيرها. الأسطورة ليست ناتجة من الخيال المجرد ، بل هي ترجمة لملاحظات واقعية ورصد لحوادث جارية. وعبرها انتقلت الينا تجارب الأولين وخبراتهم المباشرة، وهي تعود في أصولها إلى أزمان سحيقة سابقة للتاريخ المكتوب ، فقبل أن يتعلم الإنسان الكتابة كانت ذاكرته على قدر كبير من النشاط والحيوية، وقد استخدمها لنقل الأحداث بأمانة عبر الأجيال.[2] ولقد ارتبط هذا الاتجاه بهوميروس الإغريقي الذي يمكن أن نرى من خلال أشعاره أن الأسطورة تسجيلات لأحداث تاريخية فعلية، والجانب اللامنطقي فيها هو تحريف لتلك الأحداث والعادات الواقعية أثناء انتقالها أو أثناء إعادة صياغة التاريخ الكامن خلفها، وأما

1 - سورة الأنعام، الآية 75-78.

2- فراس السواح ، مغامرة العقل الأولي ، دار علاء الدين للطباعة والنشر، دمشق، ط1، 1996، ص14.

أبطالها فهم كائنات بشرية حقيقية قاموا بأعمال عظيمة خُلِدت عبر العصور وألفت حولهم قصص وأعمال خارقة ،جعلت منهم مزيجا من الإنسان و الآلهة ، فما كان من الناس بعد موتهم إلا أن عبدوهم وألهوهم . كذلك يرى هذا الاتجاه أن الأسطورة ما هي إلا مرحلة من مراحل التطور الفكري للإنسان ، وإنها أسلوب عام للتفكير نشأ أصلا من رغبة الإنسان في الإيمان إزاء أزمات الطبيعة البدائية وأحداثها ، وفي الحالين هي مرتبطة بالواقع الملموس.[1]

إن الأساطير التي وصلت إلينا كما تراها المدرسة التاريخية ليست في أصولها إلا تاريخ البشرية الأولى التي تناست ملامحه الدقيقة واضفى الخيال الإنساني عليه جواً فضفافاً وتاريخ الآلهة ما هو إلا تاريخ لعصر الأبطال ، حيث كان الإنسان يعجب بالقوة والجبروت ويتطور هذا الإعجاب عند الأجيال إلى نزعة من التقديس تتلاشى معها الحدود الفاصلة بين حقائق الدافع الإنساني وخفايا الوجود الغيبي فتصل إلى حد عبادة الآباء، تم تعمل إلى تناسي هذه الابوة ودخولها في مرحلة التأليه. لقد نشأت الأساطير على أساس مرتبط بالتاريخ المحلي للشعوب، بوصفه تعبيرا رمزيا عن الأبنية والاجتماعية والحضارية المعبرة عن الفكر الجماعي وبالأساليب البدائية العتيقة .[2]

إن المقاربة التاريخية للأسطورة هي مقاربة كونية رمزية ، قد تنطلق من التاريخ لتتعداه نحن أفق أرحب و أوسع. فهي ليست مقاربة تاريخية كلاسيكية ضيقة و محدودة من حيث المقاربة اللصيقة بالأحداث الخاضعة لشروط الزمان والمكان و الأفراد أو الجماعات الوطنية. فهي تساءل التاريخ الكوني للذات البشرية عبر" مجموعة من الأحداث هي حاضرة في عمق التجربة البشرية و تستمد أصولها منها. إنها حية و

1– كارم محمد عزيز، الأسطورة فجر الإبداع الإنساني، مكتبة الدراسات الشعبية ، القاهرة، ط1 ، 2002 ، ص 57.

2– احمد اسماعيل النعيمي، الأسطورة في الشعر العربي قبل الإسلام، دار سينا للنشر، القاهرة ، ط1، 1995، ص38.

تتجدر في سلوكات و حركات الأفراد وغالبا ما تعطي لتلك السلوكات دلالة رمزية ووجودية، أي ثقافية. إنها تخرج بها من المستوى اليومي و تعطيها أبعادا شمولية، فترفع بذلك الحدث أو السلوك البشري –الجماعي أو الفردي– من مستوى الزمن السيكولوجي أو الاجتماعي الضيق...إلى مستوى الزمن الكوني الكبير، زمن الأصول و البدايات.[1]

ب– الاتجاه الانثروبولوجي : الانثروبولوجيا علم من العلوم الإنسانية التي تهتم بمعرفة الإنسان معرفة شاملة ودراسة مكتسباته الثقافية وقيمه المختلفة، من حيث هو كائن عضوي حي، يعيش في مجتمع تسوده نظم وأنساق اجتماعية في ظلّ ثقافة معينة. أهم من مثله " إدوارد تايلر"، و"جميس فريزر " يرى تايلور وفق نظريته الإيحائية أو الروحية " أن الأسطورة هي صور رمزية للخبرات اليومية أي الفعل البشري في حالته الأولى، وسبب تحول هذه الخبرات إلى أساطير يعود إلى الاعتقاد بأن الطبيعة حية. والمبدأ "الحيوي" كما يراه تايلر ينقسم الى عقيدتين رئيستين تجتمعان فتكونا معتقدا متماسكا واحدا. وتتصل العقيدة الاولى بأرواح الكائنات المتصفة. لقدرة على الوجود المستمر بعد الموت او عقب زوال الجسد. اما العقيدة الثانية فترتبط بالأرواح الاخرى التي تتدرج في مراتبها حتى تصل مستوى الالهة. إن الطقوس التي يقوم بها البدائي ما هي إلا صلوات للتقرب من تلك الأرواح التي تدخل بعد الموت في جسد آخر فتصيبه بالمس أو الجنون، وهذه الأرواح يمكن تقييدها عن طريق " الفتشية". [2] أي طريقة التعبد لتلك الأشياء التي تسكنها الأرواح.

1– عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية: الحب– الإنصات – الحكاية، دار إفريقيا الشرق، المغرب ، 2007 ص170.

2– علي سامي النشارن نشأة الدين، دار السلام ، القاهرة، 2009، ص36 .

وبناء على تلك النظرية ميز تايلور بين الدين والسحر، فإذا كان الدين يرتكز على الاعتقاد في كائنات روحية فإن السحر يرتكز على التماثل والارتباط في الأشياء التي يشبه بعضها البعض في الفكر السحري يعتقد بأنها متصلة سببيا أحدهما بالآخر وباستخدام بعض الأساليب السحرية المعينة من الممكن أن تتأثر تلك الأشياء بما يماثلها، وبالتالى فإن السحر مثل العلم لكنه يرتكز على تعليل باطل. ومن هذا المنطلق صك تيلور مصطلح العلم الزائف لوصف السحر.

أماّ فريزر في كتابه الغصن الذهبي فسر الأسطورة بالاعتماد على السحر و يراها علما بدائيا يهدف إلى تفسير الحياة و الطبيعة، فظهور الأديان البدائية الأولى – في نظره كتحقق من تحققات الاعتقاد الاسطوري – يعود الى فشل السحر في تحقيق ما كان يصبوا اليه الإنسان من سيطرة على ظواهر الطبيعة مما دفعه الى الاعتقاد في وجود قوى فوق طبيعية خارقة لا تخضع لإمكانيات السحر ، مما اضطره الى ان يُذعن لها ويتقيها. فنشأة الدين من وجهة نظر فريزر بأن الإنسان لجأ الى الدين لا خوفا من الطبيعة بل رغبة منه في أن يسيطر عليها ، وان السحر سبق الدين في ظهوره، وان الدين سبق العلم .[1]

ج. الاتجاه الديني : يرى هذا الاتجاه " أن العنصر الديني هو مصدر الأسطورة وأنها مشتقة من الروايات المقدسة وأن الوقائع الحقيقية تبدلت و استترت، وما الأساطير إلا تعبير عن العقائد والطقوس الدينية القديمة التي تعيد إحياءها ، إذن هي تفسير لشعائر الدين و القواعد المتعلقة بالعادات. والمقدس يشكل جوهر الاعتقاد الديني " فهو في تمظهراته الواقعية مكان وزمان وإنسان، والأضرحة أمكنة مقدسة، لأنها قبور لأناس مقدسين يملكون قدرات خارقة من أجل التوسط عند الله أو الآلهة لأجل الحاجات وإبعاد

1– قيس النوري، المدخل الى علم الإنسان، مطبعة وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، العراق، 1982،ص271.

الكوارث والأهوال. وتؤدي هذه المزارات الدينية وظيفة الترياق ضد القلق والتوتر وتمنحهم الطمأنينة المنشودة، وهذا الاعتقاد هو جزء من الحياة الدينية السائدة والمنسجمة والمتوافقة مع التنظيم الاجتماعي ومع الحس المشترك. [1]

إن الأسطورة بهذا المعنى هي حكاية مدهشة ومقدسة يلعب أدوارها الآلهة وأنصاف الآلهة، ممثّلين شخصيات الأسطورة، ففي الأسطورة تدخل قوى وكائنات أقوى وأرفع من البشر، تدخل في نطاق الدين حاملة أسرارا لا يسع الإنسان معرفتها. إن هذه الفكرة قد أكّدها فراس السواح الذي يرى أن الأسطورة ترتبط بنظام ديني معين وتعمل على توضيح معتقداته وتدخل في صلب طقوسه، وبمجرد انهيار هذا النّظام الديني تفقد كل مقوماتها كأسطورة وتتحول إلى حكاية دنيوية تنتمي إلى نوع آخر من الأنواع الشّبيهة بالأسطورة، فهو يعد أن الأسطورة تتمتع بهالة من القداسة وبسلطة عظيمة على عقول النّاس ونفوسهم، وهذه السطوة التي تمتّعت بها الأسطورة في الماضي لا يدانيها برأيه سوى سطوة العلم في العصر الحديث.[2]

كما تؤكد بعض الروايات على أن أغلب حكايات الأساطير مأخوذة من الكتب المقدسة مع الاعتراف بأنها غيرت أو حرفت ويرى مرسيا إلياد " أن الرموز الدينية ظهرت من خلال تأثير الأشكال الطبيعية للعامل على المجتمع الإنساني، ومن ثم برزت الأساطير لتقوم بتنظيم تلك الرموز في ثقافة معينة للتعبير عن الحدس الأزلي، إلا أن تلك الأساطير أضيف لها وغير فيها، كما حرف أصلها الديني حتى خرجت عن الحقيقة الدينية إلى الأسطورة ومن ثم يوجد تشابه في مثل هذه الأساطير عند الشعوب" [3]

1- المختار الهراس، إدريس بن سعيد، التحولات والتغيرات الاجتماعية في البوادي المغربية، منشورات كلية الأدب والعلوم الإنسانية، الرباط، ط1، 2002، ص154.

2- فراس السواح، الأسطورة والمعنى: دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق ، ط2، 2001، ص ،13 – 14.

3- مرسيا إلياد، مظاهر الأسطورة، ترجمة: نهاد خياطة، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، 1991، ص15.

ويذهب السواح إلى أبعد من ذلك ليعد الأسطورة عنصرا من العناصر الأساسية للدين إلى جانب المعتقد والطّقس مؤكدا على أنها حكاية مقدسة مؤيدة بسلطان ذاتي، وعلى أن هذا السلطان الذّاتي للأسطورة لا يأتي من أية عوامل خارجة عنها، بل من أسلوب صياغتها وطريقة مخاطبتها للجوانب الانفعالية وغير العقلانية في الإنسان، مشيرا إلى أن هذا السلطان يظل قائما إلى عصرنا هذا عصر دولة العقل العالمية، حيث نشعر بسلطان الأسطورة يغمرنا كلما وقعنا بين يديها دون أن ندري لذلك سببا.[1] وتأكّد هذا المنحى الذي يقيم صلات وشيجة بين الأسطورة والدين مع " فلاديمير بروب" الذي يضفي على الأساطير طابع المصداقية والقداسة، ليؤكد أنها تمثل تعبيرا وتصويرا للحقائق الإيمانية أو لإيمانيات الشعوب المبدعة لتلك الأساطير، فهو يعرف الأسطورة كالآتي: " أما الأسطورة فهي قصة مقدسة لا يعتقد أنها صادقة فحسب بل يعتقد أنها تعبر عن إيمان الشعب " [2] إذن يبدو لنا هنا أن جوهر قصة الأسطورة هو التّعبير عن المقدس، وأنّها قصة شعبية أعيدت صياغتها لكي تستوعب عناصر المعتقد الديني.

ومن الباحثين العرب الذّين قدموا مقاربة في هذا المجال نجد "عباس محمود العقّاد" الذّي توسط بين تصورين أولهما يجعل الأسطورة المرتكز الأساسي والأصلي للدين، وثانيهما يقول باستيعاب الدين لها إذ يقول:" يرى كثير من النّاس أن الأساطير هي أصل الدين بين الهمج وهذا الرأي لا يمكننا أن نقبله بكل ما فيه، فالعقائد الهمجية عقائد الشعوب البدائية، قد تلبست بالأساطير، فالعلاقة موجودة بين الأسطورة والعقيدة

1- فراس السواح، دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة ،دمشق، ط4، 2002، ص 58.

2- بروب فلاديمير: مورفولوجيا الحكاية الخرافية، ترجمة أبو بكر أحمد باقادر، نشر النادي الأدبي الثّقافي بجدة 1989، د ط ، ص.357-358.

الدينية ولكن ليست كل العقائد الدينية عند جميع القبائل الفطرية، نجدها في الأسطورة وبمعنى أوضح، إن الدين قد يحتوي الأسطورة، ولكن الأسطورة لا تحوي الدين" [1]

د. الاتجاه الاجتماعي: يرى الاجتماعيون أن الأسطورة نتاج مجتمع ما، معبرة عن اعتقاداته وأشواقه وصراعاته وارتفاعاته و زلاته وأنها في طورها الأول ، وأن كانت جزءا من الطقوس في المعابد. وفي طورها الثاني استخدمت للتعليل فكانت فلسفة وبيانا وقوة اجتماعية، قيم من خلالها الأنثروبولوجيون حضارات تعود إلى نحو 200 عام ق م. ويؤكد دوركايم أن الأسطورة ما هي إلا انعكاسات للحياة الاجتماعية للإنسان و نظامها وبنائها وتقسيماتها وتفريعاتها. ويؤكد على هذا في كتابه " الأشكال البدائية للحياة الدينية" من خلال مفارقة التعالي مع الجماعة الدنيوية، التي تبحث عن التماهي مع الإلهي قبل ظهوره. ومن هنا جاءت فكرة البديل الطقوسي، المتجّسدة في ذات الإله المرتبط بتجليات "ميتا اجتماعية"، وفي بعض الأحيان ميتافيزيقية، فرضتها وقائع الحياة والتعارض الضمني مع أشكال التعايش في عالم متغيّر ومتحوّل.

فكل عبادة دينية ليست شيئا آخر غير العبادة التي يتخذها المجتمع لذاته والتي تظهر وقت الاضطراب الاجتماعي لتبرز الخروج عن اليومي الدنيوي من أجل تجديد زمن التضامن المشترك. بوصفه واقعا اجتماعيا موضوعيا خارجا عن الأفراد، وعاما في إطار اجتماعي ومن خلال تعدد الثقافات، وواجبا يتمتع بسلطة جبرية، فإن " الدين هو نظام موحد من المعتقدات والممارسات تتعلق بالأشياء المقدسة، بمعنى الأشياء التي توضع جانبا وتحظر، معتقدات وممارسات توجد في مجاعة أخلاقية واحدة تسمى كنيسة، كل من ينتمون إليها " [2]

1- عباس محمود العقاد: الله: كتاب في نشأة العقيدة الإلهية، دار المعارف القاهرة، ط7، 1976، ص.10

2 - Durkheim Emil, Les formes élémentaires de la vie religieuse, PUF, paris, 2003,p65.

ويحيلنا هنا دوركايم على مسألة الدين كتجلي من تجليات رسوخ الأسطورة على شكل معتقدات دينية تتداولها الأجيال بالتعاقب تاريخيا. لقد اعتمد ودركهايم في بناء نظريته حول الدين على دراسته للنظام الطوطمي * بقبيلة " أورينتا " الأسترالية الذي يمثل حسب رأيه الشكل البسيط الأولي للدين. فالطقوس الطوطمية تعمل على إثارة أحاسيس قوية ومشاعر عالية في السلوك الجماعي للأفراد، مستحضرة بذلك معنى عميقا للتوحد الأخلاقي عند كل الأورينتيين المشاركين في أدائها. والتوقير الجماعي الذي تبديه المجموعات البشرية تجاه عدد من الأشياء الرمزية هو الذي ينتج التضامن الاجتماعي بالأساس. ويرى ودركهايم أن هذه الأشياء التي يتم اختيارها بعناية فائقة لا تملك في جوهرها أية قيمة، فوظيفتها وقيمتها الوحيدة تكمن في إدراك الناس لها كهوية جماعية لهم. وتمثل هذه الأشياء الرمزية موضوع التقديس نظام الحقوق والواجبات التي توجد بشكل ضمني داخل النظام الاجتماعي وداخل إدراك الفرد لهذا النظام الاجتماعي ومعانيه في واقع الحياة. وبناء على ذلك، يستنتج دوركهايم أن المعتقدات والممارسات وما يرافقها من أحاسيس عارمة، ليست في نهاية المطاف سوى تعبيرات خارجية عن حاجات وضرورات اجتماعية، أي أن الدين ليس شيئا غريبا عن الانسان وعن المجتمع، فهو ليس وهما، وإنما واقعة؛ أيفعل اجتماعي، يتم إدراكه بما هو اجتماعي.[1]

*- **الطوطم:** عبارة عن حيوان أو نبات أو جماد تتخذه عشيرة أو قبيلة رمزاً يميزها عن بقية العشائر أو القبائل , ويسمى أفرادها كافة بإسمه لإعتقادهم بأنه حبرهم المقدس وحاميهم , ويشعرون انهم يرتبطون به ارتباطاً خاصاً غامضاً , وتقوم عقائد العشيرة أو القبيلة وطقوسها الدينية جميعها على تقديس الطوطم , وحين يكون الطوطم حيواناً فإنه لا يُصطاد ولا يؤكل بل ان أتباعه يقدمون له الغذاء ويدفنون من يموت منه أحياناً. أنظر : عبد علي سلمان المالكي ، المدخل الى الأنثروبولوجيا الإجتماعية ، ط1 ، مطبعة النجف الأشرف ، العراق ،2007 ، ص 155.

1- Olivier Bobineau Sébastien Tank-Storper. Sociologie des religions. ArmondColin. Deuxième édition .2012 ,p 15.

وفي سياق التبرير الاجتماعي للأسطورة من زاوية دينية نجد النظرية الوظيفية اجتماعيا هي الرؤية التي قدمها المفكر مالينوفسكي التي ارتكزت على ثلاث قضايا هامة وهي : التأكيد على الناحية النفعية، ثم ارتباط الأسطورة بالسياق الاجتماعي، وأخيرا ارتباط الأسطورة بالشعيرة. في ضوء الناحية النفعية يطبق مالينوفسكي نظريته عن الثقافة باعتبارها وسيلة لإشباع حاجات ضرورية لدى الأفراد والجماعة على الأسطورة، فهو يقرر أن الأسطورة تُروى لإشباع حاجات دينية عميقة، و نوازع أخلاقية وتوكيدات اجتماعية و حاجات نفعية. و كذلك فان الأسطورة في الثقافة البدائية تلبي وظيفة اجتماعية لا غنى عنها. فهي وتعزز وتقنن الاعتقاد كما أنها تشهد على فعالية الشعائر وتحتوي القواعد النفعية لإرشاد الإنسان".[1]

هـ – الاتجاه اللغوي : بين اللغة والأسطورة قرابة قريبة، وجذور مشتركة، وعلاقات متبادلة، لا تستطيع من خلالها أن نفرق إحداهما عن الأخرى، ذلك أن الإنسان حينما امتلك القدرة على الكلام كانت تحت سيطرة خلق الاسطورة، إنهما توأمان لدى العقل البدائي، فكلتاهما قائمة على تجربة إنسانية عامة مبكرة، وهي تجربة ذات طبيعة اجتماعية أكثر منها مادية. وأهم من دافع عن هذه الفكرة عالم الأديان" ماكس مولر" حيث فسر الأسطورة على أنها انحرافات لغوية ، أي أنها ناشئة عن قصور اللغة المتمثل في أن يكون للشيء الواحد أسماء متعددة، والاسم الواحد يلق على أشياء مختلفة، ونتيجة لذلك خلط الناس بين الأسماء و مالوا إلى أن تعدد الآلهة ما هو إلا تصورات مختلفة لإله واحد، وجنحوا إلى تصور الإله الواحد على هيئات متعددة . لذلك هي عند مولر عيب وضعف متأصل في اللغة ناتج عن غموض الدلالات اللغوية والاشتراك في الجذر اللغوي الواحد أين تكمن الأسطورة. يقول" أن الإنسان البدائي كان

1– ربيع كردي، البنائية الجديدة في علم الاجتماع و الانثروبولوجيا، مصر للنشر والتوزيع، 2011 ، ص109.

يتحدث من خلال الأسطورة لا من خلال اللغة، لأنه لم يكن مؤهلا لاستخدام اللغة في التعبير عن دوافعه الداخلية، فبدت له أشعة الشمس أصابع إلهة، والسحب الممتلئة بالماء أبقاراً ممتثلة ضروعا " [1]

و- الاتجاه الرمزي و المجازي: يرى أصحابها أن الأسطورة ماهي إلا رموز على مذاهب و نظريات فلسفية وكونية و دينية عالية. ويفترض أنصار هذا الاتجاه ومنهم الألماني إِنست كاسيرر أن الإنسان وحده يمتلك الجهاز الرمزي الذي يُمكِنه من تحويل الحياة كلها، ويجعله يعيش في بعد نوعي جديد من أبعاد الحقيقة، وليست اللغة والأسطورة والدين سوى أجزاء من عالمه الرمزي هذا. إن الأساطير مجازية رمزية احتوت على بعض الحقائق الأدبية أو الدينية أو الفلسفية أو على الواقع التاريخي في شكل مجاز، وبمرور الزمن استوعبها الناس على أساس ظاهرها الحرفي و فقدت معناها الرمزي." إن الأسطورة في سعيها لخلق هذه الصور تفتح خزانا لا ينضب معينه من وسائل الترميز والمجاز، إذ ما تنقله من معاني لا يشبه الواقع، إنه إيحاء لا إملاء وإشارة وتضمين لا تعليم وتلقين، معتمدة في تقنياتها هذه على استخدام الظلال السحرية للكلمات." [2]

وفي ضوء هذا الاتجاه تصبح الأسطورة مجموعة عناصر رمزية تتضمنها قصة لا عقلية أشبه بالحلم، أو حكايات الجن و يتحدد معناها: إما أنها شرح يعجز عن تعليليه و إدراكه، كأصل العالم، الموت... وإما الاعتراف الجازم و الإيمان اليقيني بقدرة الكلمات التي تتضمنها الأسطورة كحقيقة في ذاتها، منفصلة عن السياق الاجتماعي

1- نبيلة إبراهيم، الأسطورة، الموسوعة الصغيرة، العدد 54 ، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، العراق، 1979، ص72.

2- فراس السواح، الأسطورة والمعنى ، دار علاء للنشر والتوزيع والترجمة، ط3، 2003، ص22.

الذي تولدت منه ، ويتحدد معناها من خلال عناصرها الرمزية فقط .[1] فالموقف الميثولوجي هو الأساس في نشأة المجاز في اللغة والأسطورة على السواء، وهما نتاج هذا التصور الذي يجعل العالم الأرضي منصاعا للعالم السماوي، وليسا نتاج التصور الواقعي الناتج عن التّماس مع المحسوسات والأشياء المادية. ولو أن الإنسان بدأ بالواقع بعيدا عن التصور الميثولوجي لكانت اللغة على غير ما هي عليه الآن، ولخلتْ من المجاز، ولكننا الآن نحن الذين نصنع المجاز ولا نرثه عن الأقدمين، وما دام المعتقد الميثولوجي هو الذي كان سائداً، فمن البدهي أن تبدأ اللغة بالمجاز لا بالحقيقة. وهذا ما أكد عليه هربرت ريد في " أن الأسطورة تحيا بالمجاز" .[2]

ز- **الاتجاه النفسي:** يتزعمه سيغموند فرويد إذ يرى بأن الأسطورة هي نتاج اللاشعور، على الرغم من مظاهرها الكثيرة ، فإن لها قناع لشيء واحد وهو الجنس وهي تراكمات تسببها تفاعلات اللاوعي "اللاشعور" وأن هذا الأخير هو مصدرها الأساسي ويصور فرويد اللاوعي "اللاشعور" على صورة قبو تختزن فيه الخيالات الجنسية دون أن يعلم الوعي "الشعور" شيئا وأن الأساطير هنا ما يتحرر به من هذا التخزين. لذلك اهتم بشكل خاص باللاشعور كمستودع للطاقة الغريزية وكمكنون تصوري هام للحياة النفسية. ولما كانت الأحلام تعتمد في مادتها على ماضي اللاوعي "اللاشعور" فإن فرويد قد ربط بين لغة الأساطير ولغة الأحلام باعتبار أن الأولى ماهي إلا تعبيرات لتجارب ذات دلالة، مستفيداً في بعض الأساطير لتوضيح رأيه. فأساس أسطورة أوديب مثلا هي مادة علمية قديمة الأزل، متصلة بهذا الاضطراب الأليم الذي ينتاب علاقة الطفل بوالديه من جراء نزعاته الجنسية الأولى.

1- كارم محمد عزيز، الأسطورة فجر الإبداع الإنساني ، ص 66.

2- ك، ك. رانفين، الأسطورة، ترجمة جعفر صادق الخليلي، منشورات عويدات، بيروت ، 1981، 96.

وهنا يكمن سؤال ما هي علاقة الأسطورة بالحلم ويرى فرويد أن هناك تشابه في آلية العمل بين الحلم والأسطورة وتشابه الرموز لكليهما فهما نتاج العملية النفسية اللاشعورية ، ففي الأسطورة كما في الحلم نجد الأحداث تقع خارج حدود الزمان والمكان والبطل كذلك صاحب الحلم يخضع لتحولات سحرية ويقوم بأفعال خارقة ، وهي انعكاسات لرغبات وأمان مكبوتة تنطلق من عقالها بعيداً عن رقابة العقل الواعي الذي يمارس دور الحارس على بوابة اللاشعور.[1]

ح- **الاتجاه البنيوي:** لقد حظيت لغة الأسطورة بالدراسة من قبل البنيويين من أمثال "كلود ليفي ستروس الذي طبق على الأسطورة المنهج البنيوي، لتصل به أبحاثه إلى حد عقد مقارنة بين الحكاية الأسطورية والتأليف الموسيقي مبرزا خط التوازي بينهما ومؤكدا على فارق جوهري يميزهما عن بعضهما البعض ألا وهو أن الموسيقى تستعمل اللغة الطبيعية "الكائن الصوتي " في حين أن الأسطورة تحتاج إلى اللّغة بكاملها لكي تعبر عن مضمونها الأسطوري، فهو يرى أن الصوت هو كل الموسيقى لكنه ينضاف إلى الأسطورة بوصفه جزءا من المعنى، وأن المعنى في الموسيقى يأتيها من خارج الصوت أما في الأسطورة فإنّه يأتيها من فوق البنَى اللغوية والصوتية، فالوظيفة الدلالية للأسطورة عنده لا تنبع من داخل اللغة بل من فوقها وذلك وفقا للهجة المحتملة التي يعطيها الراوي للحكاية الأسطورية.[2]

إن جوهر الأسطورة عند "كلود لفي ستروس" لا يكمن في الأسلوب ولا في طريقة السرد ولا في التركيب النحوي، وإنما يكمن في الحكاية التي تحكيها، فهي "الأسطورة" بالنسبة إليه لغة ولكنها لغة على مستوى رفيع ينسلخ معها المعنى عن الأساس اللغوي الذي

1- كلود ليفي شتراوس، الأسطورة والمعنى، تر: شاكر عبدالحسين ، بغداد ، 1986، ص234.

2- عبد الله محمد حسن: أساطير عابرة الحضارات " الأسطورة والتشكيل"، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2008 ، د ط، ص 16-15.

يسير وفقه، ويشبِّه "لفي ستروس" الأسطورة بالكائن اللغوي ويجعلها – شأنها شأن هذا الكائن – مؤلفة من وحدات تكوينية يتأسس عليها بنيان اللّغة من أصوات كلامية ودلالات لفظية وغيرها .[1] وما هذا التّأكيد من "لفي ستروس" على تميز لغة الأسطورة إلاّ لكونه اختبر حقيقة هذا الأمر فأكّدت له بحوثه أصالة الأسطورة ولغتها. فأصالة الأسطورة بالنّسبة إلى كلّ الوقائع اللغوية الأخرى تكمن في كونها تظل أسطورة على الرغم من أسوأ الترجمات لها، فيدركها كأسطورة كل قارئ في كل أنحاء العالم.

هذه الاختلافات في تفسير طبيعة الأسطورة، تبعا لمشارب المفكرين وخلفياتهم الفلسفية انعكست مباشرة على تعريف الأسطورة وتفسير طبيعتها، هي التي جعلت "مرسيا إلياد" يقر بصعوبة إيجاد تعريف جامع مانع وذهب إلى التساؤل هل يمكن إيجاد تعريف واحد وشامل لجميع نماذج الأساطير وجميع وظائفها في جميع المجتمعات القديمة و التقليدية.؟

بالعودة إلى التعاريف المعجمية للأسطورة نعثر في قاموس علم الاجتماع أن الأسطورة هي: " تفسير أو قصة رمزية تروي حادثة غريبة، أو خارقة للطبيعة، توجد في ثقافة فرعية، وتتميز الأسطورة بتناقلها، وانتشارها على نطاق واسع، وتأثيرها العميق نتيجة ما تنطوي عليه من حكمة، وفلسفة وإثارة وإلهام." [2]

أما مرسيا إلياد فقد وضع تعريفا للأسطورة –من وجهة نظره يبدو أوسع نطاقا– فالأسطورة لديه " تروي تاريخا مقدسا، جرى في زمن البدايات، و تحكي كيف جاءت حقيقة ما إلى الوجود بفعل مآثر اكتسبتها الكائنات العليا، سواء كانت هذه الحقيقة كلية

1– عبد الرحمان عبد الهادي، التّاريخ والأسطورة: الحراك الثّقافي في المنطقة العربية قديما، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1994، ص 13–12.

2– محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، دار المعرف الجامعية، مصر، 1989، ص296.

كالكون ، أو جزئية كجزيرة أو نبات أو سلوك أو مؤسسة، إنها عموما سرد لحكاية خلق شخصيات الأساطير يعرفون بما صنعوه في أزمنة البدايات، وتكشف الأساطير عن الفعالية المبدعة لهذه الكائنات وقدسية أعمالهم ، إنها وصف لمختلف أوجه المقدس أو الخارق في العالم" [1] وعلى النهج ذاته وضع فراس السواح التعريف التالي" الأسطورة حكاية مقدسة، ذات مضمون عميق يشف عن معان ذات صلة بالكون و الوجود وحياة الإنسان. " [2]

أما مالينوفسكي فقد حاول أن يضع تعريفا للأسطورة من خلال استخلاص طبيعتها ووظيفتها في المجتمعات البدائية:" ليست الأسطورة تفسيرا يراد منه تلبية فضول علمي بل هي حكاية تعيد الحياة إلى حقيقة أصلية، وتستجيب لحاجة دينية عميقة، تطلعات أخلاقية وواجبات، وأوامر على المستوى الاجتماعي، بل وحتى متطلبات عملية في الحضارات البدائية، تملأ الأسطورة وظيفة لا غنى عنها تفسر وتبرر وتقنن المعتقدات تحامي عن المبادئ الأخلاقية وتفرضها، تضمن فعالية الاحتفالات الطقسية وتنتج قواعد عملية لاستعمال الإنسان" [3]

ما وظائفها يمكننا الوقوف عند وظيفتين أساسيتين : الأولى هي الوظيفة المعرفية : تشير إلى تفسير وشرح وتعليل تساؤلات الإنسان المرتبطة بتساؤلات الإنسان حول حياته ، وعلاقته بالطبيعة و الكون و العالم الآخر، كأسطورة الرعد لدى الشعوب البدائية الأولى، المفسرة لغضب الآلهة والشرر المتطاير من عيونها . وأما الثانية فهي الوظيفة التشريعية : هي قوانين وتشريعات وضعها الإنسان الأول لحياته الاجتماعية

1- مرسيا إلياد، مظاهر الأسطورة، تر: نهاد خياطة، دار كنعان للدراسات و النشر، دمشق، 1991، ط1 ، ص9.

2- فراس السواح : الأسطورة و المعنى –دراسات في الميثولوجيا و الديانات المشرقية، ط2 ، دار علاء الدين للنشر و التوزيع و الترجمة ، دمشق ،2001 ، ص ص 12-14.

3- محمد الخطيب ،الإثنولوجيا، دراسة عن المجتمعات البدائية، دار علاء الدين للنشر والتوزيع، دمشق، ص194.

وما ينبغي أن يكون عليه الوضع، تحمل قوة ردعية، مثالها أسطورة اللعنة، التي طُبقت على كل مخالف لشريعة الجماعة.

بالاعتماد على ما تم ذكره سابقا فإن ما يميز الأسطورة بشكل عام هو : القدسية، العقلانية والخلود أو الاستمرار عبر العصور المختلفة "، وقد وضع "جون بيير فرنان" ثلاثة شروط من أجل وجود الأسطورة و بقائها هي : الذاكرة ، المشافهة ، الموروث إذن هي موروث شفهي مرتبط بطرائق التفكير و أخلاق الجماعة كونها ذات خلفية عقلية، إنها بشكل أوضح تنطبق عليها صياغة "جاك روبو" التي تخص القصائد الهوميرية مع عنصرها الخرافي حيث يرى أنها " ليست حكايات فقط، بل تحتوي على كنوز الفكر، والصيغ اللغوية ، والتخيلات الكونية، والتعاليم الأخلاقية..." وبهذا يكون قد حدد مختلف المجالات المعرفية التي عالجتها الأسطورة مبرزا الجانب العقلي للفكر الأسطوري. وما الجانب الخيالي فيها إلا انعكاس لفاعلية العقل.

مما سبق يمكننا القول أن الأسطورة خطاب عقلي مقدس موغل في القدم ذو بنية حكائية رمزية ولغة مكثفة ومختصرة، أداتها الكلمة دونت فيما بعد غايتها تفسير ظواهر الوجود المختلفة، والتجارب الانسانية. إنها خطاب معرفي أو تشريعي قد يلبس لبوسا فنيا. أو هي في مفهومها الحديث مصطلح جامع ذو دلالات خاصة يطلق على أنواع من القصص أو الحكايا المجهولة المنشأ ولها علاقة بالتراث أو الدين أو الأحداث التاريخية، وتعد من المسلمات من غير محاولة إثبات، أو هي تصور متخيل عن نشأة أوائل المجتمعات والمعارف في صيغة قصصية شفاهية، وقد تكون الغاية من الأسطورة تفسير بعض العادات أو المعتقدات أو الظواهر الطبيعية، وخاصة ما يتصل منها بالشعائر والرموز الدينية والتقاليد في مجتمع ما. ويمكننا تحديد بعض الخصائص المتصلة بالأسطورة في النقاط التالية:

*- من حيث الشكل، الأسطورة هي قصة بما تحويه من حبكة وعقدة وشخصيات مصاغة في قالب شعري يساعد على سرعة تداولها وحفظها ويزودها بأثر على العواطف والقلوب.

*- يحافظ النص الأسطوري على ثباته عبر فترة طويلة من الزمن، وتتناقله الأجيال طالما حافظ على طاقته الإيحائية بالنسبة إلى الجماعة دون أن يعني ذلك الجمود أو التحجر، فالفكر الأسطوري قادر على خلق أساطير جديدة أو تجديد الأساطير نفسها أو تعديلها.

*- تتميز موضوعات الأساطير بالجدية والشمولية، مثل مواضيع التكوين والأصول والموت والعالم الآخر ومعنى الحياة وسر الوجود، وهي تشترك في موضوعاتها مع الفلسفة إلا أن الفلسفة تلجأ إلى المحاكمة العقلية للمفاهيم والعلوم بينما تلجأ الأساطير إلى الخيال والعاطفة والترميز.

*- تبعث الأسطورة رسالة غير زمنية وغير مرتبطة بفترة ما، بل إنها رسالة سرمدية خالدة تنطق من وراء تقلّبات الزمن الإنساني تجعلها أكثر صدقا وحقيقة عند المؤمن بها من أي مضامين تاريخية أو روائية أخرى.

*- ترتبط الأساطير ارتباطا وثيقا بنظام ديني معين وتعمل على توضيح معتقداته وتدخل في صلب طقوسه، بحيث أنّها تفقد كل مقوماتها إذا انفصلت عن هذا النظام وتتحول إلى شيء آخر ليس بالأسطورة.

*- تتمتع الأساطير بقدسية وبسلطة عظيمة على عقول الناس ونفوسهم، وقد آمن الإنسان القديم بكل العوالم التي نقلتها الأساطير كقيمة أساسية تمتلك السطوة على العقل والقلب.

أما ما ارتبط بنشأة الأساطير، فقد زعم الباحثون وعلماء الميثولوجيا أن الأساطير تمثل طفولة العقل البشري وبدايات تعبيره عن الحقائق وتفسيره للظواهر الطبيعية برؤى خيالية توارثتها الأجيال، وهو زعم قائم على فرضية " أن الأوائل اخترعوا أساطيرهم لأنّهم اختلقوا دينهم تأثرا بجهلهم في تفسير قوى الطبيعة التي هي غيب وقوى خفية وأسرار وسحر بالنسبة لهم، فلما نضج العقل اعتمد العلم بدلا من الأساطير"، هذه الفرضية تبدو غير صحيحة، ولعل السبب يعود إلى نظرتهم إلى أساطير كل العالم نظرة واحدة دون تفريق، فملاحظاتهم يمكن أن تكون صحيحة وقد تنطبق على مدونات بعض الشعوب، إذ جنحت أغلب أساطير الشعوب إلى الخيال واللامعقولية، إلا أن تعميم هذه الملاحظات على كلّ ما خلّفه لنا التراث القديم يعد تعميما ظالما.

وفي محاولة علماء التاريخ والميثولوجيا تفسير نشأة الأساطير وتحديد بدايتها، وبيان أسبابها وبواعثها، نجدهم لا يتفقون على أسباب محددة، فمنهم من يرى أن كلمة الأسطورة ترتبط ببداية الحياة على الأرض، حيث كان البشر يمارسون السحر ويستحضرون الأرواح الشريرة ويؤدون طقوسهم الدينية لأجل التعايش مع الطبيعة والرغبة في تفسير ظواهرها، ومنهم من يرى بأن الأساطير إنّما نشأت استجابة لعواطف الجماعات القاهرة كالملوك والكهنة، ومنهم من يرى أنّها تراكم لنتاج الفكر الإنساني المبدع في مجال الأدب تصدر الغالب عن حكيم القوم ويتناولها الرواة بالإضافة عليها من خيالهم الخاص، وقد تتعرض للزيادات وفق الظروف الاجتماعية المستجدة من مجتمع لآخر ومن زمن لآخر، وهناك من ينسب الأساطير إلى المنشأ الطبيعي المتصل بعناصر الطبيعة كالأجرام السماوية والشمس التي طالما سحرت الإنسان وأثارت تأملاته، ومنهم من يرى أنّها ترجمة دقيقة للحوادث التاريخية ا لجارية

استهدفت نقل تجارب الأولين وخبراتهم المباشرة البدايات الأولى للحياة على الأرض. ومنهم من اعتقد أن الأسطورة استمدت من الطقوس كأداة لإعطاء التبرير لتلك الطقوس التي ورثوها عن آبائهم وتمسكوا بها دون أن يعرفوا لها معنى أو غاية.

أما ما تعلق بتداخل مفهوم الأسطورة مع بعض المفاهيم المجاورة والتي تبدو وكأنها من جنس واحد، وجب هنا التمييز بين الأسطورة والخرافة، هذان المفهومان وقع خلط كبير بينهما من حيث المعنى والاستعمال " فكثيرا ما يرتدد على الألسن كلمتا خرافة و أسطورة بوصفهما كلمتني مترادفتين. فالأسطورة و الخرافة كلمتان متساويتان تماما في المعنى عند كثير من الناس و ذلك لأن كليهما يصور الشيء البعيد عن المنطق و المعقول. و لكننا عندما ندرس الأنواع الأدبية الشعبية ، يتحتم علينا أن نفرق تفرقة تامة بين الأسطورة و الخرافة، إذ أنهما نوعان أدبيان يختلفان تماما من حيث الدافع و الشكل. حقا أن هناك صلة بين الحكاية الخرافية و الأسطورة، تتمثل في كونهما يحققان في الغالب هدفا واحدا وهو إعادة النظام للحياة، ومع ذلك فان الأسطورة تنتمي إلى سلوك روحي أخر غير الذي تنتمي إليه الحكاية الخرافية "[1]

وبالعودة إلى تعريف الخرافة نجد أنها حكاية ملآى بالمبالغات والخوارق وتجري أحداثها بعيدا عن الواقع حيث تتحرك شخصياتها بسهولة بين المستوى الواقعي المتطور، والمستوى الخيالي " وتتشابك علائقها مع كائنات غيبية متنوعة مثل الجن والعفاريت والأرواح الهائمة، وقد تدخل الآلهة مسرح الأحداث في الخرافة ولكنهم يظهرون هنا بأشبه بالبشر المتفوقين لا كآلهة سامية متعالية كما هو شأنهم في الأسطورة. ومن هنا فإن الحدود بين الأسطورة والخرافة ليس دائما على مستوى كبير من الوضوح، وقد يشبه

1- نبيلة إبراهيم، أشكال التعبير في الأدب الشعبي دار المعارف، القاهرة، ط3 " د.ت" ص19.

بعض الخرافات الأساطير في الشكل والمضمون إلى درجة تثير الالتباس والحيرة" [1] وهناك من النقاد من يفصل بين الأسطورة والخرافة ويرى أن بينهما فروقا " فالخرافة تتسم بالإغراق في الخيال وبعدها عن الواقع، ولكن لها أصل في الحقيقة الموضوعية ضُخِم وبُولغ فيه ولكنها خالية من طابع الجد والقداسة الذي تمثله الأسطورة، والخرافة لها صلة بظاهرة أو حادثة واحدة، بعكس الأسطورة فهي تفسير متكامل للعالم، وتعكس الأسطورة نظاما دينيا بينما الخرافة نجد فيها الديني وغير الديني" [2].

وإذا كانت الخرافة هي أقرب الأقرباء للأسطورة فإن الحكاية البطولية هي أقرب للخرافة ولكن الحكاية البطولية تختلف عن الخرافة في أمرين :أولهما: أن أحداث البطولة تختلف رغم المبالغة والتهويل، وثانيهما: وهو الأهم أن البطل فيها يشكل صورة مثالية عن الإنسان وعما هو إنساني وهي تثير الرغبة في السامع إلى تحقيق هذه الصورة المثالية. [3] لذلك فإن الإنسان بدأ يتصور بخياله كائنات تستطيع بقواها الخارقة منازلة أعدائه ومن خلال خيالاته بدأ يستعين بأصحاب الخوارق فيما لا يستطيع أن يفعله بنفسه فصور أنصاف آلهة يستمدون قواهم من السماء وصور أبطالا خارقين تتمثل فيهم مظاهر القوة عند الحيوان ومظاهر الجبروت عند الآلهة، ومن هنا ظهر جلجامش وأنكيدو عند البابلين، ورستم عند الفرس وهرقل عند الإغريق وأمثالهم كثيرون.

هذا النوع من الحكايات يكشف عن محاولة الإنسان المستمرة للهروب من حدود الواقع والبيئة الجغرافية، وأيضا من حدوده ككائن بيولوجي وعضو في جنس معين بشري وذلك عن طريق إلصاقه بنفسه الأعمال الخارقة التي لا يستطيع الإنسان العادي إثباتها .وهناك حكايات بطولية تقص أحداثا تاريخية أو شبه تاريخية تسمى الحكاية

1- فراس السواح، الأسطورة والمعنى، مرجع سابق ، ص15.

2- فريدريش فوندرلاين، الحكاية الخرافية، تر: نبيلة إبراهيم، دار القلم، بيروت، ، ط،1 1983، ص53.

3- فراس السواح، الأسطورة والمعنى، مرجع سابق، ص 16.

البطولية الإخبارية " ويعتمد هذا النوع الأدبي على عدد من الوقائع التاريخية، ولكنه يراكم فوقها أحداثا إضافية خيالية إلى درجة يغيب التاريخ معها في ضباب الخيال مثل حرب طروادة ومثلها تغريبة بني هلال في الأدب الشعبي العربي." [1]

كذلك هناك مفهوم الحكاية الشعبية الذي لا تحمل طابع القداسة والاعتقاد ولا تتطرق– كما هو شأن الأسطورة–إلى الموضوعات الكبرى مثل الخلق ولا قضايا الإنسان المصيرية، مثل الحياة والموت بل تقف عند حدود الحياة اليومية والأمور الدنيوية، فموضوعاتها تكاد تقتصر على مسائل العلاقات الاجتماعية والأسرية منها خاصة ." والعناصر القصصية التي تستخدمها الحكاية الشعبية معروفة لنا جميعا، لذلك يسهل تمييزها عن الأسطورة ومن هذه العناصر مكر النساء، مكائد الزوجات وقسوة زوجة الأب وغيرة الأخوات في الأسرة من الأخت الصغرى...الخ .والحكاية الشعبية تتصف بالواقعية إلى أبعد الحدود وتركز على أدق تفاصيل وهموم الحياة اليومية لكن هذا لا يعني أن العناصر الخيالية معدومة تماما في الحكاية الشعبية فهذه العناصر قد تستخدم في الإشارة والتشويق عندما يقابل البطل غولا أو جنيا، فيستخدم حيله وذكاءه للإيقاع به" [2] ولا تخلو الحكاية الشعبية من أهداف، فبالإضافة للتسلية والإمتاع فهي تحمل في جوهرها رسالة تعليمية أخلاقية مثل جزاء الخيانة، فضل الصدق والتواضع والإيثار ونبذ الكذب.

2– بين الأسطورة " الميتوس" والفلسفة " اللوغوس".

تبدو الأسطورة لأول وهلة خطابا مناقضا للفلسفة والمعرفة العلمية بل وللفكر الموضوعي بشكل عام، لكن مع تطور العلوم الإنسانية والاكتشافات التاريخية

1– فراس السواح، الأسطورة والمعنى، مرجع سابق ، ص17.

2– سليمان مظهر، أساطير من الشرق، دار الشروق ، القاهرة ط1،2000، ص74.

والأنثروبولوجية تغيرت النظرة إلى الأسطورة و طرحت المقابلة القديمة من جديد بين الميثوس واللوغوس على أسس جديدة و في ضوء آخر من المستجدات في حقل العلوم الإنسانية و الاجتماعية. لقد مثّلت الفلسفة بحقّ ذلك التّحول الجذري الذّي أحدث رجة معرفية كبرى في ذهنية الإنسان الأول والذي التحول تمثل بالأساس في الانتقال مما هو ميثي إلى ما هو عقلي، إنه انتقال من الخطاب الأسطوري إلى الخطاب المفهومي" العقلي " من طور الشفاهة إلى طور الكتابة، أو من طور التأليف والحياكة إلى طور التّدوين والصيانة. إن هذا التحول وإن كان أمرا راسخا وثابتا إلا أنه لا ينفي المشترك الموضوعي بين الفلسفة والأسطورة، فموضوعات الفلسفة لا تختلف كثيرا عن موضوعات الأسطورة بل إننا نرى أنه لا إجحاف في القول إذا اعتبرنا الأسطورة فلسفة قائمة بذاتها، أوهي الفلسفة نفسها ولكن في حلة غير التي هي فيها أعليها الآن.

فإذا كان البحث القديم ينظر إلى الأساطير نظرة احتقار و ازدراء بوصفها تراثا قديما يعنى بالأباطيل و الخرافات واللامعقول من قصص الآلهة و بوصفها تلفيقات بدائية لا أساس لها من الصحة ولا من الفكر، فإن البحث اليوم قد تغير و أصبح ينظر إلى الأسطورة على أنها ضرب من ضروب التفكير الإنساني الأول امتزجت فيه الفلسفة بالدين والشعر و بالسحر تحت تأثير الخيال وسطوة الواقع، وقد اختلف الباحثون و الفلاسفة في تفسيرها فأدرجها "ارنست كاسيرر" ضمن دائرة المعرفة النظرية والفن و الأخلاق أي ضمن منظومة الأشكال التي يعبر بها الفكر عن نفسه.[1]

وهناك من يعتبرها " قصة مجازية تخفي أعمق معاني الثقافة." [2] بالإضافة إلى عدة آراء أخرى ليس المجال لعرضها الآن غير أن الذي يهمنا في هذا الصدد هو التأكيد على أن المجادلات الفلسفية بين الباحثين تأسست و نبعت من الأساطير ذات الصلة ببدايات الكون ونشأته، أو الأساطير التي تحدثت عن بدايات الخلق و التكوين،

1- محمد عجينة، موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، دار الفارابي، بيروت، 2005 ، ص60.

2- سيد محمود القميني، الأسطورية و التراث، دار سينا، مصر، ط2، 1993 ، ص27.

وتحدثت عن الموت المصير و الميتافيزيقا أو عالم ما بعد الحياة و . يبدو أن أعمال " كلود ليفى ستروس "البنيوية من أفضل ما يستدل به على العلاقة بين الفلسفة و الأسطورة . فالأسطورة كالفلسفة أداة منطقية لحل صعوبة ما. والإنسان قد فكر منذ أقدم العصور في مثل حسن تفكيره اليوم وإن الفارق الوحيد إنما هو في موضوع التفكير لا في طريقته.[1] وهذا ما يؤكد على أن العقل الإنساني واحد سواء في الماضي أو الحاضر وأن جوهر الأشكال يكمن في موضوع التفكير لا في طريقة التفكير.

و مما يؤكد هذا الطرح ما ذهب اليه ميرسيا إلياد من أن : وظيفة الأسطورة هي إضفاء دلالة ما على العالم و الوجود. فبفضل الأسطورة يمكن إدراك العالم بصفته نظام كونيا قابلا للفهم والإدراك " [2] وعلى هذا الأساس، تصبح الأسطورة طريقة فلسفية، أو شكلا من أشكال المعرفة بمعنى منهج يمكن من خلالها فهم ما يحيط بالإنسان من أشياء، بل وفهم الحياة والكون والعالم المحيط بنا. بهذا الطرح ينبغي النظر إلى الأساطير على اعتبار أنه لا وجود حسب الفلاسفة لحد فاصل ومطلق بين الوعي النظري و الوعي الأسطوري باعتبار أن الوعي الأسطوري القائم على ما هو مباشر أو حدسي هو برهة في المسار المؤدي إلى الوعي الموضوعي أو القائم على التجربة العلمية والى التفكير بواسطة المفاهيم المجردة. وانطلاقا من هذا الاعتبار الذي لا يضع حدودا أو فروقا بين مراحل التفكير الإنساني –مثلما وضعها أنصار القول بنشأة الفلسفة عند اليونانيين الذين ميزوا بين المر احل والحضارات و الشعوب و– انطلاقا من تعريف "مرسيا إلياد" للأساطير بأنها تروي تاريخا مقدسا و تخبر عن حدث وقع في الزمن الأول ، زمن البدايات العجيبة.[3]

1– محمد عجينة، موسوعة أساطير العرب، مرجع سابق، ص63.

2– المرجع نفسه، ص 61.

3– يرسيا إلياد، ملامح من الأسطورة، ترجمة : نهاد خياطة، دار كنعان للدراسات، دمشق، 1991، ص11.

وبهذا يمكننا القول بأ، الأسطورة تؤسس المعنى و الدلالة مثلما يؤسسها أي خطاب آخر، و تضفي نوعا من الانسجام التناغم بين الإنسان والكون من خلال الاعتقاد الذي هو المبدأ الأساسي في التفكير الديني و الأسطوري.

و من جهة ثانية فإن " للأسطورة علاقة أخرى بالأبستمولوجيا أو فلسفة العلوم، فلا سبيل حسب كاسيرر إلى فهم تطور العلم فهما تاما وكاملا– أي باعتباره معنا فكريا إلا شريطة أن نتبين كيف ينطلق من مجال الحدس المباشر الأسطوري، وكيف يتبلور انطلاقا منه و كيف يجعل قانون تلك الحركة قابلا للفهم والإدراك و ربما كانت نظرية المعرفة مثلما صاغها الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون خير مثال على ذلك ولاسيما عندما الحدس مصدرا في هذا ربط قوي بين الذاتي " الأسطوري" أساسيا اعتبر للمعرفة و الموضوعي "الفلسفي" ولذلك رأى "جيمس فريزر" أن الميثولوجيا هي فلسفة الإنسان الأول، ففي الحقيقة إن كلاّ من الفلسفة والعلم – اللّذين ولِدا من رحم الأسطورة – يقوم بالمهمة نفسها، أي اختزال تجربتنا مع العالم وتقديمه" العالم" إلى الوعي وقد تم تفسيره وترتيبه، لذلك فإن هم الأسطورة والفلسفة واحد ولكنهما تختلفان في طريقة التناول والتعبير، فبينما تلجأ الفلسفة إلى المحاكمة العقلية وتستخدم المفاهيم الذهنية كأدوات لها، فإن الأسطورة تلجأ إلى الخيال والعاطفة والتّرميز، وتستخدم الصور الحية المتحركة.[1]

ويعزز "فراس السواح" هذه الفكرة بتأكيده أن كلا من الأسطورة والفلسفة والعلم يستجيب على طريقته لما يعرف بمطلب النظام؛ أي مطلب الإنسان في العيش ضمن عالم مفهوم ومرتب لا عالم تعتريه الفوضى ويكتنفه الغموض، يقول: " فالفلسفة تنتج نظاما مترابطا من المفاهيم التّجريدية يدعي تفسير العالم، والعلم يخلق نظاما من المبادئ والقوانين التّي يعتمد بعضها على بعض، وتنتهي إلى ترميز العالم في بنى رياضية

1– فراس السواح فراس، الأسطورة والمعنى، مرجع سابق ، ص13 .

عالية التجريد، وفي مقابل هرمية نظام المفاهيم الفلسفية وهرمية نظام القوانين الرياضي العلمي، فإن الأسطورة تعمد من جانبها إلى خلق نظامها الخاص، هو نظام قوامه الآلهة والقوى الماورائية التّي يعتمد بعضها على بعض أيضا، في هرمية متّسقة للأسباب والنتائج.[1]

ولربما سنكتشف ذات يوم، أن نفس المنطق هو الذي يعمل في الفكر الأسطوري وفي الفكر العلمي، وأن الإنسان كان دائما حسن التّفكير على رأي " كلود لفي ستروس." رغم هذه المشتركات الجمة بين الأسطورة والفلسفة إلا أن تاريخ الثّانية يقدم لنا إشارات جلية بأن علاقتها بالأسطورة كانت علاقة صراع دائم استطاعت على إثره بناء مفاهيم خاصة بها بعد أن أعادت صياغة المادة الأسطورية وفق تصور عقلي فلسفي انطلقت إرهاصاته الأولى مع فلاسفة الإغريق الأوائل ليتكرس فيما بعد في نهج من تلاهم من الفلاسفة، وإن هذا المنهج الفلسفي العقلي المبني على نقد الأسطورة ومادتها هو ما يسر للفلسفة تحديد مهامها ومباحثها العامة لاحقا .

فالأسطورة كالفلسفة تطلعنا على تلك الوحدة بين الطبيعي المرئي والميتافيزيقي الغيبي بين الحي المتحرك والجامد الميت، بين الإنسان وبقية مظاهر الحياة. لكن النظام الذي تخلقه الأسطورة يختلف عن النظام الذي تخلقه الفلسفة، فهو " النظام الأسطوري " ليس نظام العقل المتعالي الذي يجعل نفسه خارج الأشياء، بعيدا عنها، يتأملها ويفسرها ويتحدث عنها عن بعد، بل هو النظام المتعدد الأبعاد الذي لا يستطيع أن يرى نفسه خارج الأشياء أو بعيدا عنها، نظام مرتبط بحركة الأشياء وحياتها.

وعلى الرغم مما يذكره البعض في هذا الزمان من سوء عن التفكير الميثولوجي أو الأسطوري كونه لا عقلي ولا منطقي، فإن الخيال الذي أوجده ما يزال تلك الملكة التي

1- فراس السواح، الأسطورة والمعنى، مرجع سابق ، ص21 .

تمكن العلماء من الوصول إلى معارف جديدة، ومن السفر إلى أماكن بعيدة والمشي على القمر، وهي إنجازات لم تكن ممكنة من قبل إلا في عالم الأساطير وقد قال هيجل في هذا الصدد موضحا العلاقة بينهما " أن الأسطورة تعبير عن عجز الفكر الذي لا يستطيع أن يقيم ذاته على نحو مستقل." [1]

هذا يعني أن الأسطورة والفلسفة، وإن اختلفا في الطريقة، فهما يلتقيان في توسيع مداركنا والعيش في هذا العالم بكثافة وحضور .إن الطابع الفلسفي للأسطورة، وأثرها الفعال في نقل الأفكار المجردة وتثبيت المعتقدات والطقوس ، يفسر لنا تلك العلاقة المصيرية بين المعتقدات والفلسفة والأسطورة وللإشارة فقد كانت الميثولوجيا تسمى " الفلسفة المُعمِّرة" و بحسب هذه الفلسفة، فإن هناك عالم آخر مواز لعالمنا لكنه أكثر غنى وقوة وديمومة منه، وأن كل حقيقة أرضية هي عبارة عن ظل باهت لنموذجها الأصلي، وطرازها الأولي، وهي نسج غير مكتمل ، بل في بعض الأحيان نسخ مشوهة، ومن ثم فإن الكائنات الحية، لا يمكنها تحقيق إمكاناتها وطاقاتها إلا بالمشاركة في تلك الحياة الإلهية، وهو ما قدمته الأساطير بالتفصيل، كي تمكن البشر من محاكاة تلك الكائنات الفائقة واختبار تجربة الألوهية بأنفسهم. وهذا يني بدوره أن الحديث عن سلوك الآلهة، كما ورد في العديد من الأساطير لم يكن لغرض التسلية والترويج بل كان الغرض منه مساعدة الإنسان على تحقيق ذاته من خلال محاكاة الآلهة.

هنا نقول يحق لنا القول بأن فلاسفة الغرب قد جعلوا من الأسطورة الموجه الأساسي للعقل البشري في طوره البدائي وهو تصور يخالف الثابت القرآني و الإسلامي الذي يؤكد أن الوحي كان الموجه الأول والأوحد للعقل البشري على مر التّاريخ، والأسطورة إنّما هي تعبير من تعبيرات هذا العقل إثر تخلّفه عن توجيهات الدين السماوي الّذي حمل لواءه أنبياء الله ورسله من أبينا آدم_ عليه السلام_ إلى خاتم الأنبياء والمرسلين

1- ثيودور اويزرمان، تطور الفكر الفلسفي، تر: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ، ط1، 1982 ص15.

محمد ﷺ، فآيات القرآن الكريم وسنّة الحبيب المصطفى لم تبق في هذا السياق مجالا للشك والتّقول، فكتاب الله فيه من الحديث عن دعوة الأنبياء ورسالاتهم لأقوامهم ما يفنّد كلّ المزاعم والأباطيل.

3- الأسطورة في الحضارات الشرقية القديمة.

لقد لعبت الأسطورة في المجتمعات القديمة والمجتمعات التقليدية الدور نفسه الذي تلعبه الميتافيزيقا في الثقافات المتطورة، التي أعلت من شأن الفلسفة، فهي رغم عدم عنايتها بتكوين المفاهيم، والمصطلحات التي اشتهرت بها الميتافيزيقا وبقية موضوعات الفلسفة إلا أنها تدور حول نفس هذه المفاهيم والمصطلحات وتعالجها على طريقتها وسيلتها في ذلك الرمز، والأفعال الطقوسية ذات المعنى والمغزى العميق " فالنظام الذي تخلقه الأسطورة فيما حولها، ليس نظام العقل المتعالي الذي يجعل نفسه خارج العالم، ثم يفسره عن بعد، وكأنه شيء غريب عنه، بل هو نظام إلانسان المتعدد الأبعاد الذي لا يستطيع أن يرى نفسه خارج العالم الذي يعمل على تفسيره" [1]

فلا يمكن فهم دلالات الأسطورة وقرائنها في الحضارات الشرقية القديمة- في نظر علماء التاريخ والاجتماع والانتروبولوجيا - إلا بالاستناد إلى علم الأساطير، الذي نشأ وتطور في اعقاب نشؤ وتطور علم اللغة المقارن، العلم الذي اهتم بأصل اللغات وآدابها، والذي يعد تقدم هذا العلم إلى دراسته التراث الأدبي القديم، ومقارنة الأساطير وأقاصيص البطولات التي تتصل بذلك التراث وتعكسه. بذلك قد فتحت أفاق جديدة غير متوقعة في مجالات علم الأساطير المقارن، بعد فك "رموز الخطين الهيروغليفي المصري والمسماري ما اتضح بنتيجتها بأن بعض المواد خاصة في العهد القديم

1- فراس السواح، الأسطورة والمعنى، مرجع سابق، ص 21.

تتميز بخصائص ميثولوجية نظرا لما وجد من تشابه تام بينهما وبين ما تضمنته المصادر المصرية والبابلية ".[1]

وهكذا أصبح علم الأساطير المقارن يقتفي نفس الأثر الذي سلكه علم اللغة، وأصبح يشمل مدونات اللغات السامية والمصرية القديمة. ويقترن علم الأساطير مع ظهور علم الانثروبولوجيا، الذي يعده البعض كجزء مهم من مضمونه، مما يعطيه الملمح الأساسي لدراسته كعلم يتقصى حياة الشعوب وإرثهم الثقافي والأدبي ضمن مراحلهم الحضارية عبر التاريخ في جميع القارات، مما أهل هذا العلم لدراسة " لغات هذه الشعوب وعاداتها الغريبة ومسالك حياتها ومعتقداتها وشعائرها الدينية، وكانت هذه الحقائق الجديدة المستخلصة من دراسة هذه الشعوب المتفاوتة في نسبة تقدم حياتها البدائية تؤلف مصدرا من المواد الميثولوجية التي أدت بدورها إلى اتساع مجال دراسة علم الأساطير المقارن." [2]

فالتراث الثقافي لمختلف الشعوب القديمة والمتمثل في المبتكرات الأدبية والأساطير القديمة خصوصا عند الإغريق، والعبرانيين، والهنود، والإيرانيين، والبابليين والمصريين...التي كانت لها الأثر الأبرز في تكوين تباينات حضارية وتمايزات ثقافية جوهرية، تعكس نمط تصوراتهم الروحية ومعتقداتهم الدينية، والتي كلها تتضمن البحث في أصل الكون ونشوئه وطبيعة الكائنات وما ارتبط بها في مسألة الخلق، فنُسجت بذلك الأساطير وأُلفت الحكايا والروايات والقصص الدينية ، التي تهدف الى إيضاح كيفية نشأة الكون ووجود الآلهة والانسان.

1- صموئيل نوح كريمر، الأساطير السومرية، تر: يوسف داود، مطبعة المعارف، بغداد، 1971، ص 50،51.
2- المرجع نفسه ، ص53.

لقد أفادنا تاريخ الفكر البشري بأن الأقوام البدائية كانت تؤمن بقوى مختلفة، حيث اتّخذت صورة آلهة، فكانت محل إجلال وعبادة. فالسومريون عبدوا آنو وإنليل والبابليون بعل وعشتار، والآشوريون آشور، والمصريون أوزيرس، والفينيقيون آدونيس وعشتروت والرومان جوبيثر، والهنود براهمة، واليونانيون زوس. حيث انحصرت الأسطورة في هذه الحضارات في كيفية الخلق والنشوء وتكوين العالم وما يحويه، بما فيه الإنسان. ولكي يكون مفهوم الأسطورة ومدى تأثيرها في الفكر الإنساني القديم بارزا، ارتأينا أن نقدم ونورد بعضا من الأساطير عند بعض هذه الحضارات.

أ- الأسطورة عند السومريين "ما بين النهرين".

لقد ازدهرت الحضارة السومرية في القسم الجنوبي من بلاد بابل منذ بداية الألف الرابع حتى نهاية الألف الثالث قبل الميلاد، وكان لها الأثر الكبير في الحضارات اللاحقة عليها حيث كان للطابع الأسطورة دور كبير في بلورة الفكر السوماري وبصورة أخصّ في عملية الخلق والنّشوء والتي تمثل تصورات الفكر العراقي القديم ونضوج آرائه وتأملاته في قوى الطبيعة. ويمكن تلخيص المعتقدات السومرية حول نشوء الكون وأصل الخليقة فيما يلي:

في البدء كان البحر الأول، ولم يرد ذكر أي شيء عن أصل وجوده، إلا أنه كان يتّصف بالأزل والسرمدية:" إلا أنه قيل أن السومريين ينسبون خلق ك شيء إلى نهر أسطوري عظيم ويعتقد أنه نهر الفرات" [1] ومن البحر الأول ول الجبل الكوني الذي يضمّ السماء والأرض متّحدتين على هيئة بشر، حيث " آن" ذكر و" كي" أنثى، ومن

1 – محمد عبد المعيد خان: الأساطير والخرافات عند العرب، ص 124.

خلال اتّحادهما ولد إنليل الذي فصل آن عن كي التي أصبحت فيما بعد في حوزته باتّحاد إنليل مع أمه كي، تعينت مراحل تنظيم الكون وخلق الإنسان[1].

كذلك أسطوة (سين) * التي توضح نشوء القمر من خلال اتّحاد إنليل ويتركها حبلى بسين. وأسطورة "تلمون" التي يوضح جز منها نشوء الآلهة ننسار من خلال اتّحاد ننهور ساغا مع إنكي.

وعلى هذه النماذج المقدمة يظهر أن الاعتقاد المسيطر على الفكر السومري هو أن عملية النّشو، وطريقة خلق الكون إنّما تقوم في جزء كبير منها على سلسلة من العمليات من خلال اتّحاد الآلهة التي هي أقرب إلى قوى الطبيعة وعناصرها.

ب- الأسطورة عند المصريين (مملكة حورس):

لم يختلف نمط تفكير الإنسان المصري عن ذلك الذي عند السومري، فهو أيضا يعتقد بأن الكون يخضع لسلطة قوى تنظمه وتسييره. ويتجلّى اعتقاده في خلق العالم من خلال مملكة حورس**. حيث تفيدنا الأسطورة بأنه في البدء كان الإله الأزلي آتوم الذي أنجب الزوجين شو وتفنونت من نفسه بطريقة غير طبيعية، وكان إبنا شو وتفنونت هما جب ونوت، حيث رفع الأب شو الإبن نوث على أخيه جب، وبذلك فصل السماء عن الأرض، ثم فاز نزاع على المملكة في مصر بين أبناء جب ونوت،

1 – ثامر مهدي: من الأسطورة إلى الفلسفة والعلم، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط1، 1990، ص 58.

* – آن: السماء، كي: الأرض، إنليل: إله الهواء، سين: إله القمر، ننشار: النبات، ننهور ساغا: التربة، إنكي: الماء.

**– حورس: هو ربّ السماء، وملك الآلهة، كان جرما سماويا أو نجما أو شمسا. وهو حاكم العالم المسكون.

فقتل ست الملك أوزيريس وأخذ عرشه، وما إن شب حورس وهو ابن أوزيريس وإيزيس حتى حارب عمه ست قاتل أبيه وأعلن هو ملك مصر الحق ووريث املك أوزيريس.[1]

كما اعتقد الإنسان المصري بألوهية النيل، ورأى فيه مصدرا لحياة مصر والعالم، ومنه صدر كل شيء فقدّسه وعبده. وكان النيل عند المصريين يمثل في شكل ذكر وأنثى في آنٍ واحد، فله من الأنثى ثديان ومن الذكر لحية طويلة تكتنف وجهه ولباسه لباس بحار مصري[2]. ومن هنا ارتبطت الأسطورة المصرية أساسا بفكرة الملك حيث كان الملك إلاها وهو الوسيط الوحيد بين الناس والآلهة كما أرجعت أصل كل شيء إلى الماء.

ج- الأسطورة عند الهنود:

لقد تجسّدت الأسطورة الهندية في مقاطع الأوبانيشاد، التي توارثها الفكر الهندي منذ أقدم العصور. فهي تصور كيفية نشوء العالم والإنسان، حيث ترجع البداية إلى الروح أي في البدء كان آتمان، ولم يوجد كائن سواه، ومنه وجد الفراغ ثم وجد الريح، ثم النار، ومنها وجد الماء، ثم وجدت الأرض التي أنبتت الأعشاب، ثم الطعام وأخيرا البذرة التي منها تكون بداية نشوء الإنسان[3]. والروح الذي هو آتمان انحلت في براهمان الذي هو الإله أندرا، والإله براجاباتي، وهو كل الآلهة، وكل عناصر الطبيعة ومظاهرها هو الأر، الريح، الماء والنور[4]. هو الإله الخالق مانح الحياة. والقوى التي صدرت عنه

1 – صمويل نوح كريمر: أساطير العالم القديم، ت أحمد عبد الحميد يوسف، ص 30.

2- الشهر ستالي: الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني ، ج1، شركة ومطبعة مصطفى البابي وأولاده، مصر، 1961، ص 04.

3- سرفيالي رادا كريشنا: الفكر الفلسفي الهندي، ت الإنجليزية شارلز مور، ت عربية: ندرة اليازجي، دار اليقظة العربية، 1967، ص 104.

4 – المرجع نفسه، ص 110.

جميع الأشياء، والذي يرجى لطفه وكرمه. وتنتسب إليه الشمس التي بها يكون الدفء وانتعاش الأجسام وتجري الحياة في الحيوان والنّبات.[1]

من خلال هذا التلخيص الموجز عن الفكر الأسطوري في كلّ من الحضارة السومرية والحضارة المصرية، والحضارة الهندية. اتّضح لنا أن محور الأسطورة في كل هذه الحضارات إنما يدور حول كيفية نشوء الكون، وخلق الإنسان، بحيث أنه لكل منها إلها خاصا بها، تحدّدت بموجبه مظاهر الطبيعة، ومكوناتها، حيث انحل في جزئياتها وأصبح محل تقديس وعبادة. كل هذه الحضارات بما تحتويه من ثراء فكري ساذج، لم يرق إلى مستوى التأمل العقلي كان بمثابة البذرة الأولى لقيام شجرة أوفر ثمارا، وخلق الحضارة أكثر ثراء، وبقدر ما كانت أكثر ارتباطا بالخط الميثولوجي الشرقي، كانت أكثر نزوعا إلى التأمل العقلي، هي الحضارة اليونانية.

4- الأسطورة اليونانية:

إن الأسطورة اليونانية تمثل وتعكس لنا مراحل الفكر الإنساني منذ بواكير تكوين الوعي، ومنذ أن كانت الآلهة ألوانا من القوى السحرية الغامضة المخيفة، إلى أن صارت القوى الصديقة المناصرة للإنسان والمهتمة به في رحلة التطور الطويلة.

ومن هنا فمحاولة الفهم الصحيح للأسطورة اليونانية فهمًا دقيقا، يقتضي فهما شاملا لتطور الفكر البشري. فالمراحل المتقدمة في التاريخ صورت لنا حياة الإنسان البدائي، حيث كان أشدّ ارتباطا بالأرض، -باعتبارها مصدر الحياة- أو ما كان يسمّى بالإلتقاط أو الصيد. ولهذا كانت الأرض بالنسبة إليه الأم الولود التي ينطلق منها كل شيء، وهي من جهة أخرى ذات قوة جبارة مبثوثة على شكل روح خفية فيها وفي جميع

1 - محمد أبو زهرة: الديانات القديمة، دار النصر للطباعة، 1965، ص 27.

عناصرها –بما فيها الجمادات– ولها القدرة على التفكير والنطق. حيث كانت محل إثارة للخوف والقلق في نفسه "فالإغريقي دائما يتصوّر الطبيعة حية، وأن كل شيء كالأرض والبحر والجبال والأنهار والأشجار كلها بالنسبة إليه مليئة بالآلهة. فالمادة كلها حية حتى الأحجار لأنها هي الأخرى ذات قوة".[1]

والأكثر من هذا أنه كان يرى في ذاته شيئا تابعا لتلك الروح وخاضعا لها. فالكون في مجموعه عالم غامض مسحور يمثل وحدة حية ذات روح "فوجه الأرض بما عليه من جداول وسواق وينابيع وأنهار وبحيرات، وباطن الأرض بظلامه وديناميسه ومفاجآته، والسماء بتقلباتها ورعودها وبروقها. تشترك جميعا في ذلك الغموض السحري المبهم المخيف".[2]

هذا الغموض الذي يكتنف الروح في بداية الأمر، عبارة عن قوة فجائية غاشمة تعرف باسم الديمون والتي ستتطور فيما بعد لتغدو زيوس أو بوسيدون أو آثينا أو هيرا.

وفي مرحلة تالية وبتطور الفكر الإغريقي، بدأت تتحدد الملامح الأولى لفكرة الديمون لتغدو على هيئة آلهة لكل منها مظاهرها، حيث تحدّدت صورتها النهائية من خلال مهامها ووظائفها. ثمّ تتطوّر فكرة الديمون لتتّخذ من زيوس البطل القادر على إخضاع الآلهة والإنس والعفاريت والقوى المتفرقة لسلطانه وقوته "فزيوس هو الأرض والسماء والريح والبرق والرعد والصواعق والعالم تحت الأرضي، وهو في الوقت نفسه الثور والكبش والذئب والعقاب بل وحتى الجندب والجعل، وربما اتّخذ شكلا هندسيا".[3]

1– حسام محي الدين الألوسي: بواكير الفلسفة قبل طاليس أو من الميتولوجيا عند اليونان، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط3، 1976، ص 129.

2 – عماد حاتم: أساطير اليونان، الدار العربية للكتاب، ج ع الليبية العظمى، 1988، ص 23.

3 – المرجع نفسه، ص 21.

ولقد تحددت صورة الأسطورة اليونانية على يدي الشاعرين هوميروس* وهوزيود** في كيفية وطريقة تولد الآلهة بعضها عن بعض، وبموجبها تحدّدت عناصر الكون ومظاهره. هذه الطريقة التي جاءت على شاكلة الحضارة الشرقية في تصورها لكيفية نشوء الكون والإنسان "فقبل الحضارة اليونانية بآلاف السنين مدنيات وحضارات مزدهرة كالمصرية والسومرية والهندية وغيرها. ولابد أن تكون تلك الحضارة اليونانية قد تأثرت بهذه الحضارات بصورة ما".[1]

وتقول الأسطورة اليونانية على لسان هوميروس وهوزيود: أنه كان في البدء عماء (فراغ)، ثم كانت بعدئذٍ الأرض جايا، وثمة أصل ثالث هو الحب أو إيروس أو قوة الإنتاج والتوليد، وولد لهذين الأثير والنهار، وولدت الأرض والجبال والسماء، وولد من اقتران الأرض والسّماء الأقيانوس أو المحيط أو الجبابرة.

ولم يكن أورانوس –إله السماء– يحبهم، فقذف بهم إلى الظلمة، لكن الأرض ساءها هذا فعرضت عليهم أن يقتلوا أباهم، فقام أحدهم وهو كرونوس بهذه المهمة، وتزوج بأخته ريا، وتنبأ له أبواه الأرض والسماء بأنه سوف يقتل من طرف أحد أبنائه. فابتلعهم

* – هوميروس: يرجح هذا الشاعر أنه عاش حوالي السنة 1000 ق م وهو مليجينس ابن النهر ميلبس لأنه ولد على ضفته، وقيل أن والده من الجن، أما والدته فهي كيرشيش إبنة ميلانوس. ومعنى هوميروس كفيف البصر لأنه فقد بصره، أو رهينة لأنه أسر في إحدى الحروب: عن: البدوي الملثم: البستاني وإلياذة هوميروس. دار المعارف، 1963، ص 76.

** – هوزيود: عاش في أواخر ق 9 ق م في بلدة أسكرا في الجنوب الشرقي من مدينة خارنيا. يقول أن ربات الشعر كانت توحي إليه لما كان يرعى قطيعه على هضاب البلدة. وقد شاء أن يؤكد للجميع أن في السّماء ربا قديرا عادلا يرقب البشر ويسهر على العدالة: عن الأب فؤاد جرجي بربارة: الأسطورة اليونانية مطابع وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1966، ص 11.

1– المرجع نفسه، ص 7.

جميعا ما عدا زيوس الذي ولدته أمه ريا سرا في كريت، ولما شب خلع كرونوس وأرغمه على إعادة الجبابرة إلى باطن الأرض وبقي هو ربّ الآلهة.[1]

يظهر –كما سبق وأن ذكرنا– أن أسطورة الخلق والنشوء عند اليونانيين جاءت على شاكلة الأسطورة الشرقية. هذا ما سيعزز الإعتقاد بأن أفكارا شرقية تسربت إلى الديانة اليونانية فطبعتها بطابعها.

فالأسبقية التاريخية لها الأثر العميق خاصة لو عرفنا أن الحضارة البابلية تعود إلى 9700 ق م بينما الحضارة اليونانية ظهرت في الألف الثاني قبل الميلاد. وهذا ما يؤكد اطّلاعها على الحضارات السابقة عليها. كما أن كيفية الخلق خضعت بالدرجة الأولى إلى عمليات من الإتّحاد والاقتران بين الآلهة. كما أن زيوس أصبح رب الآلهة والكون بعدما تخلص من كرونوس أبيه واقترن بأخته هيرا. بهذه الكيفية تشكلت اسطورة الخلق والنشوء عند البابليين والسومريين والمصريين، بعدما فصل إنليل أبويه السماء والأرض واقترن بأمه.

كذلك مملكة حورس تشكلت بعدما قتل عمّه وأعلن أنه ملك مصر الحق "وهذا ما يدفع إلى الإعتقاد بأن الشعر الإغريقي في الألف الثاني ق م قد تمثل بعضا من أعظم الملاحم الشرقية... وغيرها مما أعاد الشعراء الإغريقيين صياغتها، واضعين آلهتهم وأبطالهم محل آلهة وأبطال النص المقتبس بأسماء محرفة، وبحبكات معدلة كي تتلائم مع العقلية الإغريقية".[2]

وأبرز هؤلاء الشعراء هوميروس الذي صور لنا تلك المرحلة المتأخرة من تشكل الملامح النهائية لآلهة اليونان ومهامها الأساسية من خلال ملحمتي الإلياذة والأوديسا حيث

1– حسام محي الدين الألوسي: بواكير الفلسفة قبل طاليس أو من الميتولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، ص 215.

2– ثامر مهدي: من الأسطورة إلى الفلسفة والعلم، مرجع سابق، ص 86.

يورد لنا صفاتهم الجسمية وطبائعهم النفسية إلا أنهم يختلفون قليلا عن البشر في كونهم خالدون، تراهم دائما في عنفوان الشباب لا يبلغهم الكبر، فهم يكرهونه لأنه مليء بالمتاعب والأشجان. فهم ينحدرون من جنس خاص له صفات مميزة: وجوه جميلة متألقة، قوام رشيق ممشوق هيئة جليلة رهيبة، قوة خارقة وذكاء نادر. يقيمون فوق الأولمبوس في سماء صافية مشرقة ولا تعصف ربها رياح ولا ينزل بها مطر. يعيشون في قصور فخمة بناها هيفايستوس من الذّهب والمرمر، كانوا يتركونها أحيانا لينزلوا على الأرض كانوا يقضون أوقاتهم في مرح وسرور لا تعكّر صفوهم الهموم ولا تصيبهم الأحزان.[1]

وأشهر آلهة الأولمبوس عند هوميروس: زيوس، آثينا، هيرا، بوسيدون، هيفايستوس، آريس، ديمترا، أبولون، أرتيميس، أفروديثا. *

إلا أنه بالرغم من هذا التبجيل والعظيم من قبل هوميروس للآلهة لم يمنعه من وصفهم بأوصاف مشينة وخسيسة لا تليق بمقام الآلهة "أنهم يختلفون عن البشر في طبيعتهم،

1 – محمد صقر خفاجة: هوميروس شاعر الخلود، مكتبة نهضة مصر بالفجالة، ص 67.

* – زيوس: أو جوبيتر إله الآلهة، شديد الغضب وسرعة الإنفعال وحبّ المباهاة والإنتقام.

أثينا: أو منيرف بنت زيو إلهة الحكمة والفنون.

هيرا: أو جونون زوج زيوس وأخته، إله الزواج اشتهرت بالغيرة والحقد.

بوسيدون: أو نبتون أخو زيوس إله البحار والعواصف البحرية.

هيفايستوس: أو فولكان ابن زيوس إله الحدادة وصانع أنصاف الآلهة (السيكلوب).

أريس: أو مارس بن زيوس إله الحرب كان عشيقا للزهرة زوج هيفايستوس.

هادس: إله العالم السفلي أو مملكة الأموات.

أبولون: بن زيوس إله التنبؤات والإخبار لابالغيب والطب والفنون، والنهار والشمس.

أرتيميس: أخت توأمة لأبولون إلهة الصيد وملكة الغابات.

أفروديثا: أو فيلوس بنت زيوس إلهة الجمال والحب والتناسل.

لكنّهم يتّصفون بكثير من صفاتهم فكانوا يحبون الولائم، يكثرون من المآدب، يسرفون في الطعام، والشراب، يتهافتون على اللّهو والمجون، ينساقون وراء شهواتهم، مستسلمون لغرائزهم وملذاتهم وخاصة معاشرة النساء، كان منهم قساة لا يرحمون وطغاة ظالمون".[1] هذه الحياة بما تحمله من حبّ ووئام وتفاهم، ومن كيد وبطش وقسوة، صورها هوميروس في قصيدتين شعريتين تعتبران أقدم ما وصل إلينا عن حياة اليونان، وتعتبران المعين الأول الذي يستقي منه الإغريقي معرفة أصله ومادة فكره.

فأما الإلياذة أو الإلياس نسبة إلى " إليون" عاصمة مملكة طروادة أو برغام. تصوّر لنا حوادث حرب طروادة التي دامت عشر سنوات. وتعود أسباب الحرب إلى احتكام ثلاث آلهات هن: هيرا، أثينا، أفروديت إلى باريس في أيهن أجمل فكان من نصيب أفروديت. الحكم الذي أضرم نار الغيرة والحقد في قلبي هيرا وأثينا. أما أفروديت فقد أتاحت لباريس –وفاء بوعدها– الإختلاء بأجمل امرأة إنسية في غياب زوجها منيلاوس. ولما عاد استنفر ملوك اليونان فساروا إلى طراودة مكان فرار باريس وخليلته، ودار القتال بين الطرواديين بقيادة بيريام وابنه فيكتور، وأجا ممنون وإخيل على رأس الجيوش اليونانية فكان النّصر في بداية الأمر للطّرواديين بقيادة بيريام وابنه فيكتور، وأجا ممنون واخيل على رأس الجيوس اليونانية فكان النّصر في بداية الأمر للطّرواديين، بسبب خلاف نشب بين إخيل وأجا ممنون، واعتزل إخيل الحرب إلا أنه بعد إلحاح وتوسلات اليونانيين قلد إخيل أحد أصدقائه عدته الحربية إلا أن الموت أدركه على يد هكتور، فثار ايخيل وأقسم بالثأر لصاحبه، ودخل المعركة وقتل هكتور ونكل بجثته، وكتبت الهزيمة للطرواديين في عقر دارهم، وأذهلتهم فاجعة مقتل إبنهم

1 – محمد صقر خفاجة: هوميروس شاعر الخلود، مرجع سابق ، ص 67.

وبطلهم وحاميهم هكتور. ولم تجف عيونهم حتى عادت جثة هكتور إلى طروادة بأمر من الإله زيوس.[1]

أما الأوديسا –نسبة إلى أوديسيوس أحد أبطال اليونان في حرب طروادة – تأتي من الناحية الزمنية بعد الإلياذة–. حيث جاءت مفعمة بالقيم الإنسانية السامية، مليئة بمظاهر السلام والحبّ. فالأوديسا تحكي قصّة أوديسيوس في رحلة العودة إلى موطنه إيثاكا، حيث هلك جميع الرفاق حتى وصل إلى جزيرة أوجيجيا وأسرته الحورية كاليبسو لمدّة سبع سنوات قضاها كلها شوقا إلى أهله ووطنه ولم تبعث حاله هذه الورقة في قلبها إلا بأمر من زيوس مع رسوله خرمز، فأطلقت سراحه. ثم تعود الملحمة إلى إيثاكا وبالضبط إلى قصر أوديسيوس حيث زوجته الثكلى والتي لم تذق طعم العيش في بعدر زوجها عنها، وما تعانيه من مهارات الخطاب المتغطرسين في طلب يد الزوجة بينولبا. فيجتمعون في القصر يعبثون ويصخبون ويلعبون النّرد وينتظرون انتهاء العبيد من إعداد مائدة الطعام. كما تصور الأوديسا حالة الابن تيليماخ المتلهف لرؤية أبيه، والمستجدي لقومه طالبا منهم العون والمساعدة والوقوف إلى جنبه للتخلص من شرور هؤلاء الخطاب، مستحلفا أياهم باسم زيوس وآلهة العدالة.[2]

ثم تعود الملحمة لتصور رحلة أوديسيوس مع الرّسول هرمز حيث ينتقلان من جزيرة إلى أخرى ومن مملكة إلى أخرى وصولا إلى مملكة هادس ليلتقي بأرواح الموتى، ويتحدّث معهم من بينهم آجا ممنون وهرقل وإخيل وروح أمه التي أخبرته بحياة زوجته وإبنه. ثم واصل رحلته الشاقة إلى موطنه إيتاكا على شكل رجل غريب، ومعرفة امرأته بينولبا أياه، فبكيا وتعانقا طويلا من شدة الفرح حتى الفجر. ثم قام أوديسيوس بالقضاء

1 – حسام محي الدين الألوسي: بواكير الفلسفة قبل طاليس أو من الميتولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، ص 201.

2– عماد حاتم: أساطير اليونان، ص 551.

على الخطاب وزجّ بهم في مملكة هادس، وكيف أنه استطاع أن يتصدّى لثورة أهل المدينة عليه بسبب قتله لخيرة شبانها. وكيف أن الآلهة وقفت إلى جانبه وأقامت الصلح.[1]

من خلال هذا العرض الموجز لمضموني الإلياذة والأوديسا –اللتان تعتبران من أعظم الملاحم التي عرفها الفكر البشري– يظهر أن الآلهة هي المحور الرئيسي الذي تدور من حوله الأحداث، وما البشر سوى أدوات تنفذ من خلالها إرادة الآلهة. حيث أن هذه الأخيرة هي التي وفرت أسباب حرب طروادة من خلال حكم باريس:" إليك بهذه التفاحة يا باريس: أمامك الإلهات الثلاث والأعظم بين الآلهة، فاقض من هي الأجمل بينهن. قدم لها التفاحة، فقد كانت مشيئة زيوس أن تكون الحكم في هذا النزاع".[2] وأصغى باريس لرسالة هرمز، وحكم لأفروديث. وفراره إلى طروادة بهيلين أجمل فتيات الإنس. ثم أن الآلهة هي التي أضرمت نار الحرب وكانت سببا مباشرا في بدايتها "انحدر الآلهة إلى الأرض ووقفت هيرا وأثينا وبوسيدون وهرمز إلى جانب اليونان. بينما وقفت أفروديثا وأرتيميدا وآريس وأبولون إلى جانب الطرواد... وأطلقت آثينا صرخة مدوية وهي تنطلق بين صفوف اليونان. فأجابتها صرخة آريس إله الحرب الشبيه بالعاصفة الرّهيبة. والتقى الجيشان".[3] ودارت رحى الحرب بمشيئة وإرادة الآلهة بزعامة زيوس، وبمشيئته أيضا أعيدت جثة هكتور المنكل بها إلى الطرواديين. ثم أن إلى لهة هي التي وفرت أسباب الصلح بين أودسيوس وأهل مدينة إيثاكا حيث أمر زيوس "ليسود الوئام والسلام والمحبة في ربوع إيثاكا، الجميع في وفرة السلام".[4]

---

1 – المرجع نفسه، ص 627.

2 – عماد محتم: أساطير اليونان، ص 396.

3 – المرجع نفسه، ص 497.

4 – المرجع نفسه، ص 627.

كما أن في الإلياذة تبرز فكرة خلود النفس أو الروح في مملكة هادس بعد موت صاحبها. وهذا من خلال نزول أوديسيوس إلى أعماق المملكة، فالتقى بأرواح أناس رعفهم في الحياة ومن بينهم روح أمّه "وقد توالت أطياف الموتى أمام عيني، فعبت روح أمي من الدّم وحدّثتني بما جرى في بلدي، وكمأنتني بحياة أبي وزوجتي وإبني".[1]

أما هوزيود –كما حدّد أصل الآلهة في كتابه "أنساب الآلهة" أو التيوجونيا– قد رأى بأن الجنس البشري مرّ في تكوينه بمراحل خمس.[2] أولى هذه المراحل هو العصر الذهبي: يعني أن أخلاق تلك السلالة ومزاياها تسامت وصفت صفاء الذّهب. بشر هذا العصر كانوا يحيون حياة الآلهة لا يمسهم أي غمّ أو شقاء، لا تهددهم الشيخوخة، وبعد عمر مديد هنيء ينتقلون إلى حياة أفضل، وما موتهم إلا سباقا عميقا. بعد انقراض السلالة الذهبية عادوت الآلهة وكونت سلالة أخرى وأضفت عليها طبيعة الفضة، حيث عرفت تلك المرحلة بالعصر الفضّي: يبقى فيهم الرضيع فترة مائة سنة رضيعا. في هذا العصر البشر ينساقون وراء النزوات والخصومات، لا يؤدون فرائض العباد. فغضب منهم زيوس ومحقهم محقا. ثم يأتي العصر النحاسي: أمة أنشأها زيوس من شجر الدردار، رجالها أشداء كبار، يميلون أكثر إلى الحرب، بيوتهم وسلاحهم من نحاس حتى قلوبهم قست كالنّحاس، فأنقضوا بعضهم على بعض ونالهم الفناء والبلاء. ثم العصر الحديدي: انتشر بشره في أرجاء المعمورة وكثر شرّهم وفسادهم واختلط لهم العناء بالهناء، والصفاء بالشقاء، حقروا والديهم، وأساؤوا إلى ذويهم ولم يحترموا شيوخهم، ولا صانوا لهم حرمة أو كرامة." وهوزيود تبرم من هذا الجيل لأنه ولد فيه،

1 – المرجع نفسه، 585.

2 – الأب فؤاد جرجي بربارة: الأسطورة اليونانية، ص 84.

وتمنى لو عاش في زمن موميروس (عصر الأبطال) ليستطيع أن يجالس الأمراء المهذبين والأغنياء، لا الفقراء البدائيين الفاسدين.[1]

من خلال كل ما سبق يتّضح لنا بأن الأسطورة اليونانية تحمل في مضمونها بذور الأسطورة الشرقية في كيفية خلق الكون والإنسان، والتي من خلالها تكون الدين الشعبي لليونان وما كان له أثر عظيم في حياة اليونانيين. فهم يذكرون الآلهة في كل وقت ويسترشدون بها في كل عمل، يقدمون لها القرابين لترضى عنهم، ويلتمسون منها العون والانتقام لهم لما لها من قوة.

5- حكمة الأسطورة اليونانية .

إن المرحلة البطولية هي أقصى ما وصلت إليه الأسطورة اليونانية، لما لقاه أبطالها من تعظيم، وتقديس، وخاصة هرقل لأنه يُطهِّر الأرض من الشرور. إلا أن الأسطورة اليونانية بدأت في الإنحدار، وهذا راجع لتطور المجتمع، وظهور أعيان الأرض بحيث أصبحت الآلهة محل سخرية واستهزاء.

وهكذا فإن قيمة الأساطير كمعتقدات دينية قد تقلّصت، إلا أنها لا تزال حيّة حتى أيامنا هذه تتوهّج بمعانيها الإنسانية العميقة التي أكسبتها الخلود. فسحر القصة وجاذبيتها، وتوفرها على عنصر التشويق في إبراز بعدها الإنساني، لا تزال معينا لا ينضب للأدب والفكر، والآثار الفنية الجميلة موردا يرفل منه الشعراء رقة أشعارهم، وجودتها. فالأسطورة اليونانية مجدت القيم الإنسانية الرفيعة من فضيلة وخير، والتي لم تتغير عبر التاريخ. فالشجاعة، والكرم، والعفة والإيثار، المروءة، حب الوطن، الوفاء بالعهد، إكرام الضيف، إغاثة الملهوف، مساعدة الضعيف، كلها كرمتها الأسطورة اليونانية

1 – حسام محي الدين الألوسي: بواكير الفلسفة قبل طاليس أو من الميتولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، ص 215.

ومجدتها. وبالمقابل حاربت الشرور بمختلف مظاهرها. وعفتها: من جبن، وغدر، غطرسة، الجشع، الخيانة، الغرور والإستهتار بالقيم، والتعالي على الآخرين. فكل هذه القيم الإنسانية قريبة كل القرب من نفوسنا، بحيث نجد من حين لآخر أننا ننفعل إتجاهها أيّما إنفعال، كما إنفعل إتجاهها أناس قبلها. وهذا ما يؤكد على وحدة الإحساس والتأثر المشترك. كما أن الأسطورة اليونانية تحمل في ذاتها حكمة مكنت لها الخلود و البقاء عبر السنين: فنجاح أوديسيوس في سرقة تمثال أثينا من طروادة كانت بداية النهاية بالنسبة للمدية المجيدة. وكأن الحكمة تقول أن الآلهة لن تساعد من لم يساعد نفسه، وأنه لا حياة لمدينة عجزت عن الحفاظ على تمثال ربتها.[1]

وهذا زيوس يظهر لمن فتنته من النساء في صور مختلفة: مرة في ثور، وأخرى على صورة مطر من ذهب، ومرة ثالثة في هيئة بجع جميل. وكأن الحكمة تقول بأن أسوار المرأة لن تقتحم إلا بأساليب واحدة، لا بغيرها هي القوة، المال، الجمال.[2]

وتبقى الأسطورة اليونانية –رغم بعدها الزمني– راسخة في ذهن الإنسان وتتوارث عبر الأجيال إلى يومنا هذا، على شكل حكايات شعبية متداولة. فهذا أرفيوس تموت زوجته، فيحترق قلبه لوعة بهذه الفاجعة. فأخذت به لواعج الحزن إلى الهبوط إلى العالم السفلي، وظلماته، ليستعطف قلب هادس إله عالم الموتى ويفلح في الأخير بإستعادة زوجته بشرط أن لا يلتفت إلى ورائه، حيث تسير هي خلفه. لكن عاطفته ولهفته في النظر إلى محبوبته، جعلت صبره ينفد. واتجه بنظره، ليرى طيفها الذى كان قريبا منه قد أخذ يبتعد ويبتعد إلى أن توارى في مملكة الأموات. وكأن الحكمة هنا تقول بصوت حزين؛ إنها قسمة الإنسان على هذه الأرض. فلا أمل في الحياة

1 – عماد حاتم، أساطير اليونان، ص 42.

2 – المرجع نفسه، ص 43.

الدنيا بعد الموت، وأن عيني الحي والميت لا تلتقيان. وأن علينا أن نقبل الموت كحقيقة مثلما نقبل الحياة. كما أن الإعتقاد السائد عند اليونان حول القمر القديم وهو عندما يشرف على النقصان، والإنتهاء، والتلاشي يتحول إلى نجوم صغيرة، كان له الأثر الواضح على تراثنا العربي. وهذه نكت جحا تحمل بينها هذا الإعتقاد حيث سئل ذات مرة عن مصير القمر الذي يشرف على التلاشي فأجاب بكل بساطة: يقطعونه ويصنعون منه نجوما.[1]

كما أن الأسطورة في مراحلها الأخيرة اتخذت الآلهة هيئات البشر حيث صار بمقدور الإنسان التعامل معها. فعرفت حالات من علاقات زواج تمت بين آلهة وفنانين من بني البشر وما نتج عنه من أطفال، كزواج أفروديتا بأنخيس، وأثمر الزواج بإينياس الذى أسس روما فيما بعد، وطالما تفاخر أباطرة روما فيما بعد بهذا الإنتساب إلى أفروديتا، وزواج أيوس –ربة الفجر– بأحد الفنانين بحيث كان ثمرته البطل ممنون (ملك الأثيوبيين)[2]. وكأن الأسطورة تصور إهتمام الآلهة بسعادة البشر. وأن الإنسان بمقدوره أن يصل إلى مصاف الآلهة.

كما أن الأسطورة اليونانية تجسدت أيضا في ألوان مختلفة من الفنون النحتية والتشكيلية، واللّوحات، والجداريات على جدران المعابد والمدافن والقصور، والمسارح والأعمدة القائمة في الشوارع والساحات العامة. وما هذه التماثيل المنتشرة عبر أرجاء الكون وفي كل أصقاع العالم لتوحي على إنتمائها العريق إلى النحت اليوناني الذي يضع في المقام الأول تخليد الآلهة و الأبطال.

1 – عماد حاتم: أساطير اليونان، ص 25.

2 – المرجع نفسه، ص 21.

وهكذا فقد كانت الأسطورة اليونانية نتيجة لتطور فكري عريق ومتصل عبر مئات السنين وعشرات القرون. وقد ارتبطت بالتطور الفكري للإنسان وبعلاقته بالطبيعة والمحيط. حيث استطاعت خلال تاريخ البشرية أن تغتني بمضامين جديدة وخاصة الشرقية منها والتي كانت المورد الأساسي في قيامها، لتغدو أكثر تعبيرا عن عصرها. وأدق تصورا للمجتمع الذي أوجدها، هذا المجتمع الذي كانت مشيئة الآلهة وإرادتها تحركه. فكانت محل تقديس وعبادة وتضرع واستجداء. إلا أنه من خلال التطور الفكري للإنسان الإغريقي أنزل الآلهة من برجها العاجي إلى الأرض وأصبح يتعامل معها. كما أن الأسطورة اليونانية توصلت خلال تطورها الكبير وبإسهام الشعراء والفنانين في صياغتها إلى أن تكتسي لباسا فنيا جذابا، وتتخذ بناءها الفني الدقيق. وأن تغتني بالمعاني الإنسانية النبيلة التي جعلت منها أثرا خالدا في تراث الإنسانية.

الفصل الثاني: مصادر الفكر الأسطوري عند أفلاطون .

1- الفكر الأسطوري قبل أفلاطون.

2- مصادر الفكر الأسطوري عند أفلاطون.

3- لماذا لجأ أفلاطون إلى الأسطورة؟

1 – الفكر الأسطوري قبل أفلاطون:

لقد سبق وأن ذكرنا بأن الفكر اليوناني لم يكن منعزلا في تكوينه، ولا فريدا في توجهه بل هو محاولة أخرى في مجال الفكر إنطلقت من مجموعة من المفاهيم الأساسية أتاحتها لها تجارب الحضارات السابقة عليها. كما أن الحدود التي أقامها هوميروس وهزيود بين الآلهة والبشر في بدايات تكوين الفكر اليوناني قد أخذت في السقوط والتلاشي تدريجيا في مرحلة تالية. وهذا إنما مرده إلى نضج فكر الإغريق وقدرته على تجاوز تلك الحدود فأظهر محاولات الإقتراب من الطبيعة التي كانت في مرحلة معينة يكتنفها الغموض يقابله الجزع، والخوف، والإنصياع لمظهر الطبيعة التي يرى فيها إرادة الآلهة. إلا أنه في مرحلة تالية إستجلى ذلك الغموض قابله بالنظر والتأمل. هذه المحاولات تعد أول هجوم مسلط على أبنية الفكر الأسطوري هذه الأبنية التي كانت أساس الصورة الخرافية للعالم في القرون السابقة. فقد جاء إستبدال العناصر الخارقة للطبيعة بعنصر طبيعي تنتهي إليه جميع تحولات الطبيعة. ومنه، فقد جاء الفكر الإغريقي بجدة روحية هي أكثر انطلاقا مما سبقها وأكثر منهجية وتنظيما.[1]

هذه الجدة الروحية إنما كان مردها إلى الملاحظة الخارجية، حيث جلبت إلى حقل التجارب اليومية نمطا جديدا في التفكير يحوي ويشمل كل ما كان خارج نطاقه في السابق حيث إتّجه هذا النمط الجديد إلى الخارج يطلب حقيقة الأشياء وما يعتريها من تحولات، كتحول الغذاء إلى جسم الحي، والخشب إلى الرماد، فيدرك أن الأجسام على إختلافها مصنوعة من مادة أولى هي محل التغيرات فيبحث في هذه المادة.[2]

---

1 – ثامر مهدي: من الأسطورة إلى الفلسفة اليونانية والعلم، ص 100.

2 – يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت لبنان، ط ج، ص 10.

وتجسد هذا النمط في التفكير الذي يطلب حقيقة الأشياء الخارجية في المدرسة الملطية عند طاليس وأنكسمندرس، وأنكسيمانس. أو ما تعرف بالنزعة الطبيعية في الفلسفة اليونانية. هذه النزعة التي حاولت أن تغير مجرى تفكير الإنسان الإغريقي من الإكتفاء بالنظر إلى الآلهة، وتقديس تجلياتها على مستوى الطبيعة إلى الغوص في كل هذه الظواهر والبحث عن عللها الأولى وأصل وجودها.

إلا أنه بالرغم مما حققته هذه النزعة من إرساء التفسير المادي وتقويض أسس التفسير اللاهوتي الأسطوري –بناء عن الملاحظة الخارجية للجزيئات المادية– إلا أن هذه النزعة لم تستطع في تفسيرها العلمي التخلص من المؤثرات اللاهوتية وهذا راجع إلى الأهمية العظمى للمعتقدات الدينية، إذ كانت تلك المعتقدات في ذلك الزمن جوهر الحياة كما هي الآن.[1] ويمكن أن نورد بعضا من هذا المزيج بين الأسطورة والعلم عند أهم مؤسسي هذه النزعة.

أ – طاليس (624– 546) ق م: قال بأن الماء هو العلة المادية للموجودات، وهو أصل الأشياء والجوهر الأوحد الذي تتكون منه الأشياء وتعود إليه. فطاليس نظر إلى جزيئات الأرض من حيوان ونبات ورأى إنما تستمد حياتها من الماء "إن النبات والحيوان يتغذيان بالرطوبة، ومبدأ الرطوبة الماء، فما منه يغتذي الشيء فهو يتكون منه بالضرورة، ثم إن النبات والحيوان يولدان من الرطوبة، فإن الجراثيم الحية رطبة.[2] ويرى طاليس بأن الماء يمكن أن يتخذ أشكال مختلفة فقد يتحول هذا السائل إلى مادة غازية أو إلى مادة جامدة كالتراب والثلج، "فمن جمود الماء تكونت الأرض وعند إنحلاله تكون الهواء، ومن صفوة الهواء تكونت النار، ومن الدخان والأبخرة تكونت

1 – حسام محي الدين الآلوسي: بواكير الفلسفة قبل طاليس أو من الميتولوجيا عند اليونان، ص 166.

2 – يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 13.

السماء ومن الاشتعال الحاصل من الأثير تكونت الكواكب والماء ذكر والأرض أنثى"[1] ويؤكد طاليس على أن هذه التحولات لاحظها بنفسه في الطبيعة وكيف أن هذه التحولات تبدأ من الماء لتعود إليه. "فالماء يتحول بفعل الحرارة إلى بخار ثم يعود ليتساقط على هيئة مطر، ثم يتحول بعد ذلك إلى تراب، ويعود التراب فيتحول إلى ماء كما نشاهد في الينابيع الأرضية".[2] كما يرى بأن أصل الأرض إنما هو الماء وهذا ما شاهده على ضفاف أنهار أيونيا، والدلتا المصرية من تراكم الطمي عاما بعد عام على ضفافها. " إن الأرض تطفو فوق الماء، وقد خرجت منها وهي أسطوانة تطفو فوق المياه، وهي جزيرة كبرى في بحر خضم، وهي تستمد من هذا البحر اللامتناهي ما تفتقر إليه".[3]

والحديث عن الماء المنبت في جميع الأشياء وهو الأصل المادي لجميع الموجودات، يقودنا إلى الحديث عن النفوس الممتزجة بالعالم كله أو على حد قوله العالم مليء بالآلهة، أو النفوس الآلهة الموجودة في المحركة لها. ومنه نستنتج أن المادة حية بما فيها الماء. فإن في الماء نفس تحركه، وأن هذه الأشياء هي النفس بالضرورة أن تكون من الآلهة وإن كانت لا تظهر. وكذا الحال بالنسبة للمغناطيس فإن له روح أو نفس لأنه يجذب الحديد وهي التي تحركه. فقول طاليس بأن الماء هو الذي ينفخ الحياة في جميع الأشياء التي هي بدورها تنبثق عنه. إن ما خلص إليه هو من خلال مشاهداته الخارجية، إلا أنها تحمل بين طياتها تفسيرات ميتافيزيقية لاهوتية. فالقول بأن الماء هو أصل كل شيء إنما مصدره بابلي حينما قالوا بأنه في البدء كان البحر الأول، وكذا الحال بالنسبة للمصريين حينما قالوا بأن النيل هو مصدر حياة العالم. ويرى

1 – الشهرستالي: الملل والنحل، ص 63.

2 – محمد علي أبو ريان: تاريخ الفلسفة اليونانية، ج1، مطبعة المصري، ط1، ص 38.

3 – علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان: منشأة المعارف، مصر ط1، ص 22.

الشهرستاني بأن طاليس يكون قد اطّلع على التوراة –الديانة السماوية– وأخذ منها قوله بالماء أصل كل الأشياء ، ويورد الشهرستاني آية من التوراة حيث قال تعالى: " ثم نظر إليه نظرة الهيبة فذابت أجزاؤه فصارت ماء. ثم ثار من الماء بخار من الدخان فخلق من السماوات وظهر على وجه الماء زبد البحر فخلق منه الأرض ثم أرساها بالجبال" وكأن طاليس أخذ مذهبه من هذه المشكاة النبوية.[1]

ب – أنكسيمندرس (610 – 546) ق م: يرى أنكسيمندرس أن الماء لا يمكن أن يكون مصدرا لجميع الموجودات –كما قال طاليس– وذلك لاستحالة الجامد إلى سائل بالحرارة، ومنه فالحار والبارد متعينين وسابقين عن المبدأ الأول. ومنه فإن أصل الأشياء لا بد أن يعود إلى أصل لا متعين، وهو اللامحدود أو الأبيرون الذي هو مزيج من الأضداد جميعا كالحار والبارد واليابس والرطب وغيرها. ثم إنفصلت بحركة المادة حيث تكونت الأجسام الطبيعية على اختلافها "وأول ما انفصل الحار والبارد فتصاعد البخار بفعل الحار وكان من هذا البخار الهواء، أما الراسب فيبس بالتدرج، فكأن منه البحر ثم الأرض".[2]

كما أن الصراع بين الأضداد مستمر، حيث يحاول كل واحد التغلب على ضده ومنه تصدر الفصول، "فإن تغلب الحار على البارد فإنه فصل الصيف وإن حدث العكس فإنه فصل الشتاء"[3] أما الأحياء فقد تولدت في الرطوبة بعد التبخر أي في طين البحر وهو مزيج من التراب والماء و الهواء. "وأن البشر الأوائل قد نشأوا داخل كائنات شبيهة

1 – الشهرستاني، الملل والنّحل، ص 64.

2 – يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 14.

3 – محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ص 41.

بالسمك وهي أقرب إلى أسماك القرش الولودة. وقد خرجوا في اللحظة التي أصبحوا قادرين فيها على العناية بأنفسهم".[1]

وما يمكن ملاحظته على لاهوتية أنكسيمندرس هو قوله بفكرة طاليس بأن الماء مبدأ كل شيء لكن بصورة اللامحدود أو الأبيرون وهو الأقيانوس اللامحدود أو المحيط عند هوميروس. كذلك قول أنكسي مندرس بالعدالة بين العناصر، وأن كل عنصر يتخذ مكانه وإن تجاوزه إقتضت العدالة معاقبته ومحاكمته. ومنها تظهر مكانة الآلهة عند أنكسيمندرس واعتقاده بفكرة الخطيئة وحيوية الأشياء. وما منشأ الأحياء –وبالأخص الإنسان–، من كائن حيواني بحري إنما فكرته الحقيقية ما هي سوى تخيل محض وقبول للأساطير القديمة.

جـ- أنكسيمانس (588- 525 ق م): يرى أنكسيمانس على خلاف طاليس وأنكسيماندرس أن الهواء هو أصل الأشياء، لا اللامتناهي ولا الماء. فهو كما سبق طاليس إليه خلص إلى قوله بالهواء أو النفس من خلال ملاحظته الخارجية، وما للهواء من مكانة في حياة الكائنات. فالهواء نفس العالم وعلة وحدته. وهو ليس مرئيا، لكن البرودة والحرارة والرطوبة تجعل من الممكن رؤيته. وهذا الهواء في حركة دائمة، لأنه لو كان ساكنا لما حدث تغير ما. " فالهواء في مذهب إنكسيمانس يحيل مكانا متوسطا بين المتضادين الأساسين: البارد والحار. فإن الهواء عنده يصير دافعًا إذا تخلخل وباردا إذا تكاثف، وقد توصل إلى هذا من خلال تجربة ذاتية: فإذا تنفسنا وفمنا مفتوحة كان الهواء دافقاً، وإذا تنفسنا وشفتانا مغلقتان كان الهواء باردا دافنا".[2]

1 – ثامر مهدي: من الأسطورة إلى الفلسفة والعلم، ص 215.

2 – علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، ص 32.

أما حدوث الموجودات، إنما مرده إلى عمليتي التكاثف والتخلخل "فإذا تخلخل الهواء أصبح نارا، وعندما يتكاثف يصبح رياحا، وعندما يتلبذ يصبح سحبا، وإذا إزدادت درجة تكاثفه أصبح ماء، وإذا إزدادت أصبح ترابا، وإذا تكاثف هذا التراب أصبح صخرا".[1]

وما يلاحظ على لاهوتية أنكسيمانس، أنه وحد بين النفس كهواء، والنفس كعنصر حيوي يحرك المادة. فهو يرى أن سيطرة الهواء على العالم كسيطرة النفس على الجسم وتوحده. ومن هنا فهو قد أضفى صفة الحيوية على العالم، وأنه فيه آلهة تأتي إلى الوجود في فترات ثم تختفي.

ومن خلال هذه النماذج المقدمة، والتي تمثل النزعة الطبيعية في المدرسة الملطية، توجهت أساسا إلى العالم الخارجي، تحاول معرفته بالمحاولة والإستدلال. واعتبرت المادة متحركة بذاتها، وتتحول إلى صور مختلفة بداية من مبدأ واحد رجوعا إليه. ومنه فقد وضعت أسس العلم الطبيعي، بالرغم مما يحمله من خرافة. إلا أنه سرعان ما برزت نزعة إنسانية روحية قوضت أسس العلم الطبيعي وأحيت التفسير الميتافيزيقي اللاهوتي. هذه النزعة توجهت إلى الإنسان مفسرة مصدره و أصله، إلى كيفية حياته وصولا إلى مصيره بعد الموت، وتجسدت هذه النزعة في سقراط الحكيم، وأفلاطون الإلهي*، حيث استمدا أفكارهما الميتافيزيقية من الديانات القديمة.

---

1 – محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، ص 42.

* – أفلاطون: فيلسوف يوناني عظيم ولد بأثينا أو في إيجينا سنة 428 ق م، من أسرة أثينية عريقة. أبوه أرسطون من نسل قدروس ملك أثينا الأخير، وأمه فيريقتولة من لسل صولون الحكيم. اسمه الحقيقي أرسطوقلس، وكنيته أفلاطون بسبب سعة جبهته وعظيم بسطته. سمي بأفلاطون الإلهي لأنه هناك من رغم أنّه من نسل الإله بوسيدون. يقال أنه لما كان طفلا كانت النحل تأتيه وتطعمه عسلها، وكان آخر مايو هو يوم الاحتفال بعيد ميلاد كل من أفلاطون وأبولون عن: أحمد فؤاد دار المعارف، مصر، ط3، 1971، ص 12.

2- مصادر الفكر الأسطوري عند أفلاطون:

من المعروف أن أفلاطون بمثابة الوريث الشرعي لفكر سقراط وفلسفته، إذ تربى في أحضانه، وتأثر به أيما تأثر. فنزع نزعة روحية على طريق أستاذه، فبحث في القيم الإنسانية السامية، من فضيلة وعدالة وتقوى، وكيفية تحصيلها في الحياة الدنيا ونترفع

درس الرسم، ونظم القصائد الشعرية في مطلع شبابه، تعلم الفلسفة على يد قراطيلوس، اتصاله بسقراط كان نقطة تحول كبير في حياته ومكث معه لمدة 20 سنة حيث قال: أشكر الله أني ولدت يونانيا لا بربريا، حرا لا عبدا، رجلا لا امرأة، وعلاوة على كل ذلك أشكره لأني ولدت في عهد سقراط، اشتغل بالخدمة العسكرية وشارك في ثلاث حروب: مع تناجارا، كورنثة، وفي موقعة ديلوم واستحق بذلك وسام الشجاعة.كان أفلاطون يحب السياسة وكرس نفسه لها إلا أنه بمجيء حكومة الأقلية وهي من أقربائه –واستبدادهم بالحكم– ثم بعدهم الديمقراطية التي طاردت سقراط وحكمت عليه بتجرّع السم، ولد في نفسه الكره للسياسة وهاجر إلى قورينا (إقليم برقا بليبيا) ثم إلى لإيطاليا ومنه إلى مصر عام 395 ق م حيث مكث زمنا طويلا في هيليوبوليس قاعدة الديانة المصرية وحكمة الكهنة ومنها رحل إلى صقلية واتصل بالمدرسة القورينائية المزدهرة واتصل بحكم سراقوصه ديونيسيوس إلا أنه غضب منه وبيع في سوق الرقيق. ثم أعتق وافتداه رجل من قورينا يقال أنه زار بابل وفارس وفلسطين ولقي البابليين و الهنود. رجع إلى أثينا وأنشأ مدرسة بالقرب من بستان أكاديموس، فسميت لذلك بالأكاديمية يدرس فيها العلوم باختلافها، وبالأخص الدينية منها. وظل يعلم ويكتب فيها لمدة أربعين سنة وتوفي أثناء حرب فيلطوس المقدوني على أثينا حوالي 347 ق م. أحمد فؤاد الأهواني: أفلاطون، دار المعارف، مصر، ط3، 1971، ص 16.

مؤلفاته: يعتبر أفلاطون أول فيلسوف يوناني وصلتنا جميع مؤلفاته، ولكننا لا نستطيع أن نجزم بأن كل ما وصلنا من مؤلفاتها تعود نسبتها إليه وخاصة إذا عرفنا أنه كان يلقي دروسه في الأكاديمية على طلابه، وكان يشيع بمحاوراته لعامة الناس. ومنه فيمكن أن تكون بعض المؤلفات قد نقلت إلى مجموعة مؤلفاته ونسبت إليه وعليه نكتفي بذكر أهم المؤلفات المنسوبة إليه. هيباياس الأصغر أو الرائف، بروتغوراس أو السفسطائية، أفريطون أو في الواجب، جورجياس أو في الخطابة، مينون أو في الفضيلة، المأدبة أو في الحب، فيدون أو في النفس، الدفاع، لاخص أو في الشجاعة، يوثفرون أو في التقوى، لوسيس أو في الصداقة، خرميدس أو في الحكمة الأخلاقية، أقراطلوس أو في استقامة الملوك، السياسة أو في العدل، يوثيديمس أو في المجادل، طيماوس، فايدروس، فيلابوس، تياتيتوس، النواميس، برمينيدس، السفسطائي . عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1984، ص 154.

عن شهواتها وملذاتها كي لا تدنس أرواحنا وتغمرنا السعادة الدافئة بجوار الآلهة، حينما تغادر النفس الخالدة الجسد الفاني. وهو الذي حضر تنفيذ الحكم في أستاذه سقراط، الذي اتّهم بالإلحاد، وتنصيب آلهة جدد وإفساد عقول الشباب. وسمعه وهو يدعو الآلهة أن يوفقوه في هذا الرحيل من العلم الفاني إلى العالم الباقي. هذه التربية السقراطية هي التي أسست أفكار أفلاطون الميتافيزيقية ووطدتها. ومنه جاءت فلسفته كلها تدور حول عالم المثل الذي هو العالم الحق. بالإضافة لاستمداد أفلاطون بالأفكار السقراطية، هناك الديانات القديمة والشرقية بالأخص، والتي تبلورت من خلالها. أفكاره اللاهوتية.

أ – الديانات المصرية القديمة:

ما يميز الديانة المصرية القديمة، إعتقادها بالحياة الأخروية. أما هذه الدنيا فهي فانية قصيرة، ما هي إلا ممرا للخلود أو الدار الآخرة، هذه الدار يحتاج فيها الميت ما يحتاجه في الحياة الدنيا من طعام وشراب، وإذا لم تقدم القرابين فالميت يعيش –أي روحه– آلاما شديدة. وبعد الموت تتقدم الأرواح أمام محكمة تتألف من اثنين وأربعين قاضيا يرأسهم أوزيريس، حيث يمر المحاسب على الصراط طريقا فوق جهنم، فإن اجتازه مر إلى مرتبة الآلهة، وأما إذا سقط إنتهى إلى واد مليء بالأفاعي و الحيات.[1]

كما يعتقد المصري القديم بأن النفس لا تعيش في جسم إلا إذا كان سليما وسلامته هي التي تجعله صالحا لعودة الروح إليه بعد أن فارقته بالموت. ومنه كانت عملية التحنيط، الحيلة التي لجأوا إليها للحفاظ على سلامة الأجساد. وأثناء عملية التحنيط يقول الميت بلسان كتاب الموت –الذي يشتمل على الأدعية والطقوس– تحية لك يا ربي أوزيريس،

1 – محمد أبو زهرة: الديانات القديمة، ص 18.

لقد حنطت لحومي هذه ولن يتحلل جسمي. فأنا كامل غير محسوس، مقتديا بك يا أبي أوزيريس، حبذا الإله في صورة رجل لا يتحلل جسمه.[1]

ب- الديانات الهندية (البراهمية):

يعتقد الفرد الهندي المتبع للديانة البراهمية، بأن النفس جوهر خالد صاف لا يعتريه الفساد. أما إذا لذلك اتصلت النفس بالبدن تعكر صفوها، ونقص علمها إلى الجزئيات بعدما كان علمها بالكليات ثابتا، ويستوجب التخلص من البدن الناقص والتحرر منه لتنطلق إلى علمها الكلي الخالد. كما أن الهنود يعتقدون بأن الأرواح جائلة متنقلة في أطوار شتى من الوجود، حيث تنتقل من جسد إلى آخر. سواء كان إنسانا أو حيوانا أو هي كلها حتى نباتا، وهذا الإعتقاد يعرف بتناسخ الأرواح. فجسد الإنسان وثروته وأخلاقه وسعادته وآلامه الجزاء الذي تستحقه أعماله التي قدمها في وجود سابق، سواءً كانت هاته الأعمال صالحة أم شريرة.[2]

وما يبين إعتقاد الهنود البراهمانيين أنهم عاينوا طيرا يظهر في وقت معلوم فيقع على شجرة معلومة، فيبيض ويفرخ ثم إذا تم نوعه بفراخه حك بمنقاره ومخالبه فتبرق منه نار تلتهب، فيحترق الطير. ويسيل منه دهن يجتمع في أصل الشجرة في مغارة، ثم إذا حال الحلول، وحان وقت ظهوره، انخلق من هذا الذهن مثله طير فيطير ويقع على الشجرة وهو أبدا كذلك.[3]

أما الناس في نظر البراهمية ليسوا سواء، وذلك يرجع إلى أصولهم وأنسابهم. فطبقة البراهمة هم أعلى الناس وأخلص الجنس البشري وعقله المفكر، خلقوا من رأس براهما

1 - المرجع نفسه، ص 19.

2 - الشهرستاني: الملل والنحل، ص 12.

3 - المرجع نفسه، ص 255.

وطبقة الجند، خلقوا من مناكب براهما ويديه وهم يمثلون القوة والغزو والشجاعة وطبقة الزراع والتجار خلقوا من ركبتي براهما ثم طبقة الخدم خلقوا من قدمي براهما وعلى كل طبقة أن تلتزم طبيعتها، ولا تتعدى إلى حال طبقة أخرى.[1]

ج- النحلة الأورفية:

هي نحلة قديمة ترجع في أصولها إلى الإله ديونيسوس، من آلهة ترافيا وهو إله الخمرة. وأصبح عند الأورفية إله التضحية. أي ابن الله الذي مات لينجي البشر.

تعود أسطورة أورفيوس إلى الأساطير الإغريقية والرومانية، وهو إله الموسيقى، كانت موسيقى صوته وقيثارته غاية في العذوبة حيث كانت تتبعه الحيوانات والأشجار والأحجار وتتوقف الأنهار عن الجريان كي تستمع إليه، تزوج من حورية الغابات "أورديوس" التي هام بها، وبينما كانت " أوريديوس" تجمع الأزهار كعادتها، أرسل "أريستايوس بها ثعبانا ليكدر سعادتها فدس سمه فيها فماتت، فعلم "أورفيوس" بموتها فحزن وأصبح يعزف ألحانا حزينة شجية يُسمع بها أهل القرية والحيوانات والطيور فشاركته حزنه فقرر أن ينزل إلى العالم السفلي فأخذ أورفيوس يعزف ألحانه للتأثير على شارون وحارس البوابة سوربيروس وهو كلب ثلاثة رؤوس يحرس مدخل هاديس لمنع الأحياء من الدخول، نجح أنياس وأروفيوس واوجيسيوس في المرور عندما زروا هاديس، تغلب هرقل عليه في آخر أعماله، وحمله إلى مسينا، لكنه عاد فيما بعد إلى العالم السفلي .

لقد كان على أورفيوس إلا أن يعزف بقيثارته ألحانه في اللحظات الأخيرة بعدما كان يستسلم ويعود من حيث أتى، سار أورفيوس بين الأشباح ووصل إلى العالم السفلي

1 – محمد أبو زهرة: الديانات القديمة، ض 45.

مملكة هاديس. حيث تستقر أرواح الموتى، واختطف برسيفوني وجعلها ملكة عالم الموتى ، وقد توحد مع هاديس، وزوجته برفسيوني ربة الربيع وابنة زيوس وديمتر إذ كانت تلتقط الأزهار من الحقل في صقلية، خطفها هاديس إلى العالم السفلي وجعلها زوجته وملكة العالم السفلي، وانقسمت السنة إلى فصول النمو وفصول الحصاد وفصول الشتاء، فاندهشا من وجود شخص في عالم الموتى، فدار حوار بينهما عن سبب مجيئه، فعزف أورفيوس ألحانا عذبة حزينة وقرر هاديس مساعدة أورفيوس في استعادة زوجته شرط أن لا يحدثها أو ينظر إليها، وكان هاديس قد أرسل هاميز ليتأكد من عدم الإخلال بالشرط ، لم يطق أورفيوس صبرا لرؤية حبيبته فرمقها بنظرة خاطفة، وبذلك أعيدت أوريدوس إلى عالم الأموات. جلس أورفيوس سبعة أيام بجانب النهر وكان يائسا حزينا وأخذ يغني شاكيا حزنه للأشجار والصخور، وقرر اعتزال النساء وغدق على الأطفال الصغار بحنانه، وفي أحد الأيام تعرضت النساء لأروفيوس وأردن إغواءه إلا أنه رفض كل محاولاتهن فتهجمن عليه وأردن معاقبته، فازداد غضب النساء وقررن قتله وتمزيقه فألقوا براسه وقيثارته في النهر، فطافا على سطحه وعزفت أعذب الألحان، فأعلنت جميع المخلوقات حزنها عليه وصلت قطع جسد أورفيوس إلى جزيرة وعثرت عليها إحدى ربات الإلهام جمعت كل أطرافه ودفنتها قرب جبل الأولمب. وهي قمة شاهقة تغطيها الغيوم في تيساليا موطن الآلهة الكبرى للبانثيون اليوناني. حُوِل رأس أورفيوس إلى صخرة من قبل والده كما توسل أبولو لزيوس . أما الباخيات اللواتي قمن بجريمتهن أردن الاغتسال في النهر من آثار دم أورفيوس، فقرر ديسيوس بمعاقبتهن وتحويلهن إلى أشجار البلوط.[1]

1- ماكس اس، شابيرو روداهند ريكس، معجم الأساطير، تر: حنا عبود، منشو ارت دار علاء الدين، سوريا،ط3 2008 ، ص71.

كما تعود الأورفية إلى أصل الخليقة إلى الآلهة وعلى رأسهم زيوس. والرواية تحكي أن زيوس اقترن بابنته كوري بيرسفون، وأنجب منها ديونيسيوس الذي نصبه زيوس ملك على الآلهة. فشعرت هيرا زوجة زيوس وأوغرت صدورهم ودفعتهم إلى الاعتداء على ابن ضرتها، فقطعوه قطعا وأقاموا عليه وليمة. ونجا قلبه حيث أخذته أثينا إلى زيوس، فأعاد إحياءه من جديد، وسحق الثيثان. ومنه فإن ديونيسيوس مر على ثلاثة مراحل من الولادات أولاها ديونيسيوس إله النور، المنبثق من البيضة المخصبة بين الأثير وخاوس اللذان مصدرهما الأول كرونوس، وثانيها ديونيسيوس الطفل الإلهي، وثالثها ديونيسيوس المبعوث من جديد.[1] وهو الإله الذي تشكلت من خلاله معتقدات الأورفية.

وأما الثيثان فكون البشر من ترابهم، ومنه فإن الإنسان مكون من عنصرين أحدهما شرير وهو الفاني، وعنصر خير خالد، فأما الفاني فهو الجسم أما الخالد فهو النفس. فالجسم سوى سجن للنفس، والتخلص من هذا الشر يتوقف على الإمتناع عن أنواع معينة من المأكولات والابتعاد عن أي نوع من سفك الدم بما في ذلك القرابين. "وتمر النفس بعد تخلصها من الجسد بجدولين عند مداخل زيوس أحدهما للتذكر والآخر للنسيان فتشرب النفس من نهر الذكرى، ثم تمثل أمام برسيفوني ملكة العالم السفلي وكذلك هادس وتقول أنها تخلصت سلسلة الولادات المتكررة، وإذا صحت الدعوة أصبحت خالدة كالآلهة" .[2]

[1] ثامر مهدي: من الأسطورة إلى الفلسفة والعلم، ص 161.

[2] حسام محي الدين الألوسي: بواكير الفلسفة قبل طاليس أو من الميتولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، ص 247.

د– الفيثاغورية: فرقة دينية علمية تشبه الأورفية سابقا والأكاديمية لاحقا نسبة إلى فيتاغورس يقال أنه هو الذي وضع لفظ فلسفة إذ قال: "لست حكيما، فإن الحكم لا تضاف لغير الآلهة وما أنا إلا فيلسوف".[1]

هذه الفرقة مفتوحة للنساء والرجال، يعيش أعضاؤها في عفة و بساطة، بموجب قانون ينص على الملبس، المأكل، الصلاة، الدرس والرياضة البدنية. أمن فيثاغورس بفكرة تناسخ الأرواح، وأن النفس الخالدة وأما الجسد فهو شر فان. ومنه الفيثاغورية تشترك مع الأورفية من حيث الغاية، وهي تحرير النفس من دائرة الولادات المتكررة، وخلاصها الى مقام الآلهة، بإتباع المجهود العقلي الذي هو أسمى صور التطهر وهو أضمن الطرق لتحرير النفس، وكذلك باستعمال الموسيقى والرياضة الدينية. لشد أزر النفس وقمع شهوات البدن " كما تعتقد الفيثاغورية بعقيدة قرابة الناس والحيوانات ومنه جاء تحريمها لبعض الأنواع من الطعام ورفضها لتقديم القرابين إلا على أقدم مذبح وهو مذبح أبولون الأب[2].

كما آمنت الفيثاغورية بعقيدة تناسخ الأرواح وانتقالها من جسم إلى آخر، حيث سمع فيثاغورس كلبا يعوي، فطلب من سيده أن لا يضربه لأنه تبين له أنه صوت صديق له مات من زمان، كما أنه كان يخاطب تلاميذه: "لا تموت الأرواح أبدا ولكنها تغادر موطنا لتسكن آخر، وأنا نفسي أتذكر في زمن الحرب الطروادية كنت بورفوريس،

1 – يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ض 22.

2 – علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، ص 48.

وسقطت برمح منلاوس تعرفت على تراس معلقا هناك بين غنائم الحرب فالروح تتردد هنا وهناك من بدن حيوان إلى جسم إنسان".[1]

ويرى فيثاغورس أن الناس في هذه الحياة الدنيا ليسوا في مستوى واحد، فهم ينقسمون إلى ثلاثة طبقات، وأنهم يشبهون من يأتون إلى الألعاب الأولمبية. فالطبقة الدنيا: هي مكونة من هؤلاء الذين يأتون إلى الألعاب للبيع والشراء. أما الطبقة الثانية: وهي مكنونة من هؤلاء الذين يشتركون في الألعاب. أما الطبقة الأولى: وهم خير هؤلاء من يأتون للمشاهدة والنظر، فالتطهير الأعظم هو النظر. ومن كرس نفسه للعلم هو الفيلسوف الحقيقي الذي حرر نفسه من عجلة الميلاد.[2] ويلاحظ أن تبشير الفيثاغوريين بفكرة التطهير، جعلتهم يقيمون من أنفسهم مرشدين للناس في حياتهم الروحية، وهذا ما دفعهم إلى التطلع إلى الحكم، وقد كانت لهم بالفعل سيطرة كبيرة على منطقة إيطاليا الجنوبية واستبدوا بالحكم حتى ثاروا عليهم أهل هذه المنطقة، وتعرضوا إلى القتل والإحراق فهاجروا إلى قريطونا .[3]

3- لماذا لجأ أفلاطون الى الأسطورة:؟

تلخيصا لما تمّ إيراده من تعاريف حول معنى الأسطورة ، نقول أن الأسطورة إنما هي تنوير لجوانب النفس الانسانية، وضمان للقيم والمبادئ فالمجتمع الذي يفقد أساطيره يصيبه الانحلال فيعاني كارثة أخلاقية. كما أن الأسطورة هي صورة حضارية للغة والفن والدين وإبداع لطاقة إنسانية رمزية. كما أنها بمثابة الفضاء والملاد المتاح

1 – مجموعة مؤلفين: الموسوعة الفلسفية العربية، تحرير معن زيادة مراجعة وطفي حمادة وآخرون، المجلد2، معهد الإنماء العربي، ط1، 1988، ص 377.

2 – علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان.

3 – محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، ص 46.

للانسان القديم ليمارس التأمل والتفكير وبذلك تعتبر نواة الفلسفة، كونها فكرة معقلنة تحكمها مبادئ عقلية قادرة على تقريب وتصوير النظريات الفلسفية، وخير مثال على ذلك توظيف ألبير كامو الأسطورة لتوضيح عبثية الحياة، وأفلاطون لتوضيح نظريته المثالية وتقريب العالم الأخر. وهنا نتسأل لماذا لجأ أفلاطون للأسطورة.؟

إن لجوء أفلاطون للأسطورة لم يكن أمرا عبثيا، بل له دوافعه وأهدافه. ولعل ابرز دافع هو كون الأسطورة قادرة على تبسيط أفكار الفيلسوف، حيث يستعملها أساسا لشرح بعض نظرياته. إن الأسطورة عند أفلاطون بمثابة مثال شارح، فتكون الحاجة إليها ملحة حينما يجد أن أفكاره يستعصي المتلقي على إدراكها. ولم يتوقف دورها عند هذا الحد، بل تعداه إلى صياغة مفاهيمه وإعادة بنائها وتطويرها كمفهوم المثل على سبيل المثال. فالأسطورة عند أفلاطون ليست زخرفة للأسلوب، وإنما هي تبسيط للموضوع وتقريبه للمتلقي وبنائه بناء كامل. كما تعد الأسطورة بديلا للحجج العقلية المنطقية حينما تعجز عن البرهنة عن بعض أفكاره واستدلالاته. فحقائق من قبل أصل العالم طبيعة الألوهية، أصل النفس البشرية ومصيرها لا يمكن الاستدلال عليها بقواعد و حجج عقلية، لذلك لجأ أفلاطون للأسطورة بوصفها أفضل وسيلة لتقريب حقيقة هذا النوع من القضايا التي لا يمكن إقامة برهان عقلي عليها" .فأضمن وسيلة لمتلاك أمساع الناس وإيقاظ فكرهم هي مخاطبة خيالهم.

إذا ما رجعنا إلى فلسفة أفلاطون، –وهذا ما نتناوله في الفصل اللاحق– وتحققا من غرض لجوء أفلاطون إلى الأسطورة، يظهر بأن فلسفته اصطبغت بمعتقدات الديانات السابقة عليه وتأثره بمبادئها، فاستمد منها أفكاره الميتافزيقية اللاهوتية وخصوصا فكرة النفس: أصلها ومصيرها. وتقسيم الناس إلى طبقات مختلفة، بحيث أن كل طبقة وجدت على الحال التي هي عليه بمشيئة الآلهة، وأنها لا يمكن لها أن تغير من

حالها. وهذا عصيان لأمر الآلهة، ومنه التزام كل طبقة بالوظيفة التي خلقت من أجلها، لا تتعدى إلى غير وظيفتها؛ ومنه يمكن القول بأن خلود فلسفة أفلاطون إنما وترجع بالدرجة الأولى إلى مثاليتها ولاهوتيتها. وفعلا فإنه جسد الفكرة المعاصرة: الدين أفيون الشعوب. فالفكرة الدينية يمكن القول هي التي شكلت الفلسفة اليونانية وذلك ما كان لها من قبول سواء كان إيمانا أو فعلا عند الفرد اليوناني. فأفلاطون أعاد إثارة الفكرة الدينية في فلسفته الشيء الذي مكن لها البقاء والخلود ومنه إذا حاولنا البحث في ثنايا فلسفة أفلاطون لوجدناها فلسفة دينية روحية، ولو حاولنا ثانية البحث عن دواعي نزوعه إلى الحقل الديني الأسطوري للتعبير عن أفكاره لخلصنا إلى حقيقة مفادها: أن الأسطورة أفضل وأنجع وسيلة للتعبير عن بعض الحقائق والمسائل الحيوية التي لا يمكن للعقل الإنساني الوصول إلى معرفتها معرفة يقينية ومن بينها طبيعة الألوهية أصل العالم، الحياة الأخروية... وبالأخص إعادة القداسة والتنزيه لرب الآلهة زوس " وبمقتضى الحوار الذي دار بين سقراط وغلوكون وأخيه أديمنتس في الكتاب الثاني من الجمهورية والذي يدور حول المدينة السعيدة ، في دفاعهم عن عدالة الله . فالله على قدر ما هو صالح لا يمكن أن يكون علة كل الأشياء كما هو الشائع، بل على الضد هو علة القليل من أحوال الناس، وليس هو علة القسم الأكبر منها، لأن شرورنا تفوق خيراتنا عددا، فلا نسند الخيرات إلى غيره، بل نُفتِّش عن علة الشرور في غيره لا فيه. يجب أن نبدي إنكارنا تعدي هوميروس أو غيره من الشعراء على حقوق الله بقوله: على باب ربّ العرش حوضان فيهما * نرى البرّ والآثام كلا بتربة".[1]

فإعادة الإعتبار للآلهة وخصوصا زيوس وتنزيهها عن كل شر وإثم هو في الحقيقة تنزيه أصله عن الظلم الشر وخصوصا إذا عرفنا أن نسبه يعود إلى أبلون أو بوسيدون؛

1 – أفلاطون: الجمهورية، ت حنا خباز، ص 104.

وبالتالي إثباتا لألوهيته وألوهية أفكاره. "فلا ندعن أحدا يملي على المسامع أكاذيب، ولا يجوز أن تقوي الأمّهات ضلالات الشّعراء فيرعون أولادهن بقصص وهمية، منها أن الآلهة تتحول ليلا في شكل غرباء في كل بلد، فيغرسن في قلوب أولادهن الخوف والجبانة" [1]. ومنه محاولة ربط الفكر الفلسفي بالتراث الغابر والعمل من خلالها على إحيائه، وخاصة ما يتعلق بالآلهة والصفات المشيئة التي ظهرت في أشعار هميروس وهزيود، وإظهارها بمظهر يليق بسموّها وجلالتها.

كذلك من أسباب قيام دولته المثالية، قيامها على التّقسيم الطبقي الذي يستند إلى الخرافة التي وضعها هزيود وهي أن الآلهة خلقت الإنسان على حسب الوظيفة التي يؤدّيها، والغرض من ذلك هو قبول مصيرهم، والإخلاد إلى السّكينة وأنّ هذه الأقسام منزلة لا تتغيّر "كلكم إخوان في الوطنية لكن الإله الذي جلبكم وضع في طينة بعضكم ذهبًا من أن تكونوا حكاما... ووضع في جبلة المساعدين فضة، وفي العتيدين أن يكونوا زراعا وعمالا وضع نحاسا وحديدا".[2] هذا يقودنا بالضّرورة إلى التّأكيد على حقيقة الإعتقاد بوراثة الصّفات الشّخصية الذي كان سائدا في وسط الطبقة الأرستوقراطية ومن بينهم أفلاطون؛ وبالتّالي فإنّهم يرثون من الصّفات ما يتناسب مع وضعهم غير المتميّز لأنّه يسدُّ أمامهم طريق الإرتقاء، ومفهوم العدالة عند أفلاطون يُتَرجم هذا التوجه وهذا الإعتقاد وهي أن "يلتزم كل فرد حدود الطبيعة التي ينتمي إليها تبعا لطبيعته أو تكوينه ولا يحاول أن يتعدى نطاقها الخاص أو يتطلع إلى غيرها من الطبقات".[3]

1 – المصدر نفسه، ص 108.

2 – المصدر نفسه، ص 20.

3 – أفلاطون: الجمهورية، ت فؤاد زكرياء، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985، ص 86.

ومنه يظهر أن العدالة عند أفلاطون تعبيرا عن اللامساواة ، فالدولة تكون عادلة إذا رضي الصّانع والمزارع بوضعه، ولم يحاول ممارسة عمل أرفع من طبيعته، وهذه دعوة إلى الحفاظ على الفوارق الإجتماعية والطبقية؛ ومنها دعوة إلى المحافظة على نظام الرق كظاهرة طبيعية. وهذا ردًّا من أفلاطون على الديمقراطية التي تسعى إلى تحسين معاملة العبيد، وكفالة حقوقهم الإنسانية فتهاون النظام الديمقراطي مع العبيد أتاح لهم التطرف في الحرية التي تؤدي إلى الفوضى على أن أقصى ما تصل إليه الحرية، في مثل هذه الدولة هو أن يغدو العبيد نظرة الرجال والنساء، متساوين في حريتهم مع ملاكهم الذين اشتروهم.[1]

لأن معرفة العبيد في نظرة تبنى على الظن لا العقل وهم في حاجة دائمة إلى توجيه من الخارج، لأنهم يعجزون عن تعقل الأمور أو فهم مبرارتها، وهذا التطرف في الحرية هو الذي أدى إلى قتل أستاذه سقراط وبدعوة أفلاطون إلى نظام الطبقات، الذي يحافظ على ظاهرة الرق، هي دعوة ثانية إلى فكرة الثبات والإستقرار، وإيقاف كل حركة وتغير، وهذا ما نجده أيضا في نظرية المثل التي يريد منها أن تكون أنموذجا للثبات والأزلية يقتدي به العقل في فهمه للواقع المتغير، إلا أن دعوة أفلاطون إلى الرق والثبات في الحكم، رأت من الضروري أن تطبق على صاحبها قبل غيره، و بيع أفلاطون الأرستقراطي في سوق العبيد وعومل على أنه يحتاج إلى عقل أرفع منه يوجهه، وسلب كل ما كان من عقل وفلسفة وجاه.

ومن خلال كل ما سبق نخلص إلى أن أفلاطون شحن فلسفتة بشحنة زائدة تغطي جانب أكبر من فكره، وأن إلغاء الأساطير سيحدث شرخا عميقا على مستوى منظومته الفلسفية المتكاملة، وعليه فإن هذه الأهمية التي تحتلها الأسطورة لدى "أفلاطون" من

1 – المصدر نفسه، ص 88.

حيث الكم والكيف مؤشر محوري للدلالة على أن الأسطورة آلة الفكر الأفلاطوني المنتجة للأبعاد والغايات الفلسفية، ومن مجلها الحقيقة المطلقة.

الفصل الثالث: نماذج أسطورية من فلسفة أفلاطون.

1- أصل النفس البشرية ومصيرها.

2- فكرتي الله والكون وخصائص كل منهما.

3- نظرية المثل.

4- المحاكاة

5- الدولة المثالية.

قبل الخوض في أهم مظاهر التفكير الأسطوري عند أفلاطون، وبيان أبعاده الإنسانية لا بد من عرض مضمون أسطورة الكهف عند أفلاطون. فمن العناصر الهامة في اسلوب أفلاطون استخدامه للأساطير، ومحاوراته حافلة بالحكايات والقصص ، وهي تندرج تحت تسمية واحدة هي الأساطير الأفلاطونية ، وكلها لها جمالها الأدبي الرائع وتعد اسطورة الكهف من اشهر وأجمل الأساطير التي وردت في محاوراته ، فقد جمع فيها بين التصوير الشعري والوضوح المنطقي. وهو قد ذكرها في مفتتح المقالة السابعة في الجمهورية لكي يوضح لنا العلاقة بين العالم العقلي والعالم الحسي . ففي هذه المحاورة الأفلاطونية، يخاطب سقراط غلوكون قائلا:

إليك صورة توضح الدرجات التي تكون بها طبيعتنا مستنيرة أو غير مستنيرة. تخيل رجالا قبعوا في مسكن تحت الأرض على شكل كهف، تطل فتحته على النور، و يليها ممر يوصل إلى الكهف. هناك ظل هؤلاء الناس منذ نعومة أظافرهم، و قد قيدت أرجلهم و أعناقهم بأغلال، بحيث لا يستطيعون التحرك من أماكنهم، و لا رؤية أي شيء سوى ما يقع أمام أنظارهم، إذ تعوقهم الأغلال عن التلفت حولهم برؤوسهم. و من ورائهم جدارا صغيرا، مشابها لتلك الحواجز التي نجدها في مسرح العرائس المتحركة، والتي تخفي اللاعبين و هم يعرضون ألعابهم.

فقال: إني لأتخيل ذلك.

– ولنتصور الآن، على طول الجدار الصغير، رجالا يحملون شتى أنواع الأدوات الصناعية التي تعلو على الجدار، و تشمل أشكالا للناس و الحيوانات و غيرها صنعت من الحجر أو الخشب أو غيرها من المواد. طبيعي أن يكون بين حملة هذه الأشكال من يتكلم و من لا يقول شيئا.

فقال: حقا إنها لصورة عجيبة، تصف نوعا غريبا من السجناء.

– إنهم ليشبهوننا. ذلك أولا لأن السجناء في موقعهم هذا لا يرون من أنفسهم و من جيرانهم شيئا غير الظلال التي تلقيها النار على الجدار المواجه لهم من الكهف، أليس كذلك؟

– وكيف يكون الأمر على خلاف ذلك، ما داموا عاجزين طوال حياتهم عن تحريك رؤوسهم ؟ كذلك فإنهم لا يرون من الأشياء التي تمر أمامهم إلا القليل.

– بلا جدال.

– وعلى ذلك، فإذا أمكنهم أن يتخاطبوا، ألا تظنهم يعتقدون أن كلماتهم لا تشير إلا إلى ما يرون في الظلال.؟

– هذا ضروري.

– وإن كان هناك أيضا صدى يتردد من الجدار المواجه له، فهلا يظنون، كلما تكلم أحد من الذين يمرون من ورائهم،أن الصوت آت من الظل البادي أمامهم؟

– فقال: بلا شك.

فاستطردت قائلا: هؤلاء السجناء إذن لا يعرفون من الحقيقة في كل شيء إلا ظلال الأشياء المصنوعة؟

– لا مفر من ذلك.

– فلنتأمل الآن ما الذي سيحدث بشكل طبيعي إذا رفعنا عنهم قيودهم و شفيناهم من جهلهم. فلنفرض أننا أطلقنا سراح واحد من هؤلاء السجناء، و أرغمناه على أن ينهض فجأة، و يدير رأسه و يسير رافعا عينيه نحو النور.

عندئذ تكون كل حركة من هذه الحركات مؤلمة له، و سوف ينبهر إلى حد يعجز معه عن رؤية الأشياء التي كان يرى ظلالها من قبل. فما الذي تظنه سيقول، إذا أنبأه أحد بأن ما كان يراه من قبل وهم باطل، وأن رؤيته الآن أدق، لأنه أقرب إلى الحقيقة ومتجه صوب أشياء أكثر حقيقة؟ ولنفرض أننا أريناه مختلف الأشياء التي تمر أمامه، و دفعناه تحت إلحاح أسئلتنا إلى أن يذكر لنا ما هي. ألا تظنه سيشعر بالحيرة ويعتقد أن الأشياء التي كان يراها من قبل أقرب إلى الحقيقة من تلك التي نريها له الآن.

– إنها ستبدو أقرب كثيرا إلى الحقيقة.

– وإذا أرغمناه على أن ينظر إلى نفس الضوء المنبعث عن النار، ألا تظن أن عينيه ستؤلمانه، و سيحاول الهرب و العودة إلى الأشياء التي يمكنه رؤيتها بسهولة، و التي يظن أنها أوضح بالفعل من تلك التي نريه إياها الآن؟

– أعتقد ذلك.

– وإذا ما اقتدناه رغما عنه و مضينا به في الطريق الصاعد و الوعر، فلا نتركه حتى يواجه ضوء الشمس، ألا تظنه سيتألم و سيثور لأنه اقتيد على هذا النحو، بحيث إنه حالما يصل إلى النور تنبهر عيناه من وهجه إلى حد لا يستطيع أن يرى أي شيء مما نسميه الآن أشياء حقيقية؟

– إنه لن يستطيع ذلك، على الأقل في بداية الأمر.

فاستطردت قائلا: إنه يحتاج في الواقع إلى التعود تدريجيا قبل أن يرى الأشياء في ذلك العالم الأعلى، ففي البداية يكون أسهل الأمور أن يرى الضلال، ثم صور الناس و بقية الأشياء منعكسة على صفحة الماء، ثم الأشياء ذاتها. بعد ذلك يستطيع أن يرفع

عينيه إلى نور النجوم و القمر، فيكون تأمل الأجرام السماوية و قبة السماء ذاتها في الليل أيسر له من تأمل الشمس ووجهها في النهار.

– هذا ضروري.

– وبعد ذلك سيبدأ في استنتاج أن الشمس هي أصل الفصول و السنين و أنخها تتحكم في كل ما في العالم المنظور، و أنها، بمعنى ما، علة كل ما كان يراه هو و رفاقه في الكهف.

– الواقع أن هذا ما سينتهي إليه بعد كل هذه التجارب.

– فإذا ما عاد بذاكرته بعد ذلك إلى مسكنه القديم، و ما كان يعد فيه حكمة، و إلى رفاقه السجناء، ألا تظنه سيغتبط لذلك التغيير الذي طرأ عليه، و يرثي لحالهم؟

– بكل تأكيد.

– فإذا ما كانت لديهم عادة إضفاء مظاهر الشرف و التكرم على بعضهم البعض، و منح جوائز لصاحب أقوى عينين ترى الظلال الغابرة، و أقوى ذاكرة تستعيد الترتيب الذي تتعاقب به أو تقترن في ظهورها، بحيث يكون – تبعا لذلك– أقدرهم على أن يستنتج أيها القادم، أتظن أن صاحبنا هنا تتملكه رغبة في هذه الجوائز أو أنه سيحسد من اكتملت لهم ألقاب الشرف و مظاهر القوة بين أولئك السجناء؟ ألن يشعر بما شعر به أخيل عند هوميروس ، من أنه يفضل ألف مرة من أن يكون على الأرض مجرد خادم أجير عند فلاح فقير و أن يتحمل كل الشرور الممكنة، و لا يعود إلى أوهامه القديمة أو العيش كما كان يعيش من قبل؟

فقال: إني أوافقك على رأيك هذا، فخير له أن يتحمل أي شيء من أن يعود إلى تلك الحياة.

فاستطردت قائلا: فلنتصور أيضا ماذا يحدث لو عاد صاحبنا و احتل مكانه القديم في الكهف، ألن تنطفئ عيناه من الظلمة حين يعود فجأة من الشمس؟

– بالتأكيد.

– فإذا كان عليه أن يحكم على هذه الظلال من جديد، و أن ينافس السجناء الذين لم يتحرروا من أغلالهم قط، في الوقت الذي تكون عيناه فيه ما زالت معتمة زائغة، و قبل أن تعتاد الظلمة و هو أمر يحتاج إلى بعض الوقت، ألن يسخروا منه،، و يقولوا إنه لم يصعد إلى أعلى إلا لكي يفسد إبصاره، و أن الصعود أمر لا يستحق من عناء التفكير فيه؟ فإذا ما حاول أحد أن يحررهم من أغلالهم، و يقودهم إلى أعلى، و استطاعوا أن يضعوا أيديهم عليه، ألن يجهزوا عليه بالفعل؟

– أجل بالتأكيد.

– والآن فعلينا، يا عزيزي، غلوكون، أن نطبق جميع تفاصيل هذه الصورة على تحليلنا السابق. فالسجن يقابل العالم المنظور، ووهج النار الذي كان ينير السجن يناظر ضوء الشمس، أما رحلة الصعود لرؤية الأشياء في العالم الأعلى فتمثل صعود النفس إلى العالم المعقول.

فإذا تصورت هذا فلن تخطئ فهم فكرة، ما دام هذا ما تريد أن تعرفه و لست أدري إن فكرتي هذه صحيحة أم لا، و لكن هذا ما يبدو لي على أية حال. فآخر ما يدرك في العالم المعقول بعد عناء شديد هو مثال الخير، و لكن المرء ما أن يدركه حتى يستنتج حتما أنه علة كل ما هو خير و جميل في الأشياء جميعا، و أنه في العالم المنظور هو خالق النور و موزعه، و في العالم المعقول هو مصدر الحقيقة و العقل. فبدون

تأمل هذا المثال لا يستطيع أحد أن يسلك الحكمة، في حياته الخاصة و لا في شؤون الدولة.

- إنني لأشاركك رأيك هذا على قدر ما أستطيع تتبع فكرتك.[1]

مضمون أسطورة الكهف الشهيرة التي أوردها أفلاطون في الباب السابع من كتابه "الجمهورية" ويدور مضمونها حول أناس وضعوا منذ طفولتهم في كهف و هم مكبلون من أرجلهم و رقابهم بسلاسل ثقيلة بحيث لا يستطيعون الحركة و لا التلفت، و قد أداروا ظهورهم إلى فتحته الخلفية التي تتأجج أمامها نار عظيمة تلقي ضوءا يمتد إلى داخل الكهف، و أمامهم جدار لا يرون عليه إلا ظلالهم و ظلال الأشياء، و أشباح أشخاص يتحركون وراءهم كما أنهم لا يسمعون سوى صدى الأصوات الخارجية، فإدراك هؤلاء الناس للأشياء شبه إدراكهم لظلال النار على جدران الكهف، فيخالونها الحقيقة الوحيدة كونهم لا يملكون أية فكرة عن الواقع. فإذا ما استطاع أحدهم التخلص من قيوده و غادر الكهف، فإنه سيبصر حقائق الأشياء في النور في منأى عن الظلال، أي أنه سيبصر الأشياء نفسها لا أشباحها، وبهذا يستطيع أن يفهم أنه كان يعيش في خداع، و الناس في هذا العالم سجناء، والفلاسفة هم الذين أفلتوا من الأسر وتجاوزوا المحسوس و استطاعوا الخلاص من الجمود إزاء الأشباح.

هذا يعني أن عالم المثل هو الماهية الحقيقية المردة التي تسبق الوجود الذي يعد محاكاة حسية للحقيقة بمثابة الظلال من النار، أما الكهف فإنه يمثل الحياة التي نعيش فيها أي يمثل العالم المحسوس، فمثال الكهف وضع للتمييز بين الحقيقة و مظهرها وأعطى الأولوية لعالم الأفكار الذي يعلو عالم المحسوسات، وهكذا يقدم أفلاطون صورة جزئية للعالم المحسوس الذي نعيش فيه والذي لا يوجد فيه أي مثل أعلى.

1- أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، دار الكتاب العربي للطباعة و النشر 1968 ، ص: 246... 250 .

الأسطورة يوجهها تساؤل محوري عميق مفادها : كيف نحرر أنفسنا من قيود صنعناها بأيدينا وطوّقنا أنفسنا بها وبرغبة منا.. كيف نستطيع أن ننظر للعالم من زوايا أخرى ومختلفة غير تلك الزاوية التي اعتدنا أن ننظر منها. كيف نواجه بشجاعة أفكارنا الخاطئة عندما يتبيّن خطأها لنا ونعتق أنفسنا منها. هل علينا أن نفكر أم يجب علينا أن نفكر لنستنتج الإجابة المناسبة لهذه التساؤلات.؟

كهف أفلاطون أسطورة ذات بُعد فلسفي عميق تبيّن برمزيتها الفرق بين المعرفة الحقيقية والمعرفة السطحية. فالكهف في التفكير الإنساني يمثل الظلمة والعزلة. ومحدودية المعرفة والخوف من مواجهة الحقائق. باختصار فلسفة كهف أفلاطون محاكاة تمثيلية فلسفية بسيطة تبيّن كيف يؤثر واقعنا على تفكيرنا والعكس صحيح. وأنّ ما نراه أو اعتدنا على رؤيته لا يشترط أن يكون دائما هو الحقيقة، قد تجبرنا كثير من العوامل والظروف للنظر إلى الأشياء من زاوية معيّنة وبطريقة معيّنة.. فربما النظرة التي اعتدنا عليها قد تصطدم بالواقع الذي يعارضها فتبدو لحظة إدراكنا المفاجئة من أصعب اللحظات، فالحقائق ستظهر مخالفة لما اعتدنا عليه.. والحقائق الجديدة قد يدعمها واقع ربما لا يقبل نقاشاً. فينشأ صراع نفسي في ظل التخلي عن أمور تمسكنا بها طوال حياتنا.

فلسفة كهف أفلاطون رغم بساطتها إلا أنها تقود لفهمٍ أفضل للناس والمجتمع، فلسفة تعطي الأسباب والمبررات كما تعطي الأفكار والحلول، فلسفة لا تنكر دور البيئة والظروف المحيطة، ومدى تأثيرها في صياغة الأفكار وتبادل الآراء وطرح وجهات النظر المختلفة على طاولة حوار عقلاني، ومناقشتها بكل حيادية. فلسفة كهف أفلاطون تشير إلى أنّ ملامح شخصية الإنسان ومن يكون، تتشكّل مما تعكسه عليه البيئة التي يعيش وينتمي إليها، وقد يترتب على ذلك تكوين شخصية المجتمع بأكمله.

يستخدم أفلاطون رمزية عالية جدا وبنكهة فلسفية، في أصول الحكم وشؤون السياسة فالناس الذين يجب أن يحكموا هم فقط الذين لديهم المقدرة للخروج من الكهف ورؤية الواقع الحقيقي "عالم المثل". والجدير بالذكر أن أفلاطون كان ضد الواقع الفاسد السياسي في أثينا– ضد الحكم الديمقراطي الذي يفسح المجال أمام عامة الناس" الغوغاء" لممارسة السياسة– فكان يعتقد أن الناس المميزين هم وحدهم من يصلحون للحكم. أي أن الحاكم المثالي هو الملك–الفيلسوف، لأن الفلاسفة هم وحدهم لديهم القدرة على رؤية عالم المُثل. يحاجج أفلاطون بأنه فقط عندما يعتلي الفيلسوف العرش، سيتمكن المواطنون بالخروج من الكهف ورؤية ضوء الشمس.

إن كهف أفلاطون في هذه الأسطورة هو العالم المحسوس، والظلال هي المعرفة الحسية، والأشياء الحقيقية التي تُحْدث خارج هذه الظلال هي المُثُل. أما السجين الذي تمكن من التحرر من قيوده والصعود خارج الكهف، إنما يرمز إلى وضع الفيلسوف في هذا العالم.[1]

ويمكننا استجلاء المصطلحات الواردة في الأسطورة وتأويل دلالتها وفق السياق التالي:

– **الكهف** : يرمز إلى مكان أراد من خلاله أفلاطون يقول أن أثينا تراجعت أمام الأفكار والقيم الجديدة التي روج لها السفسطائيين فالأثينيين سجناء الأوهام والأكاذيب التي أبعدتهم عن الحقيقة، وأصابت عقولهم بالجمود.

– **السجناء:** يرمز إلى الأثينيين الذين أبعدتهم الأوهام عن القيم الغابرة لأثينا.

– **السلاسل:** كل ما يُكبل الإنسان من معارف زائفة .

1– جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص 247

– **النار**: ترمز إلى النور ومثال الخير داخل الكهف، كما يرمز نور الشمس إلى الخير خارج الكهف.

– **الجدار**: يشير إلى الحاجز الذي يفصل الظلام والنور، والجهل والمعرفة، والوهم والحقيقة.

– **التماثيل والأواني المحمولة على الرؤوس**: ترمز إلى تنوع مفردات هذا العالم.

– **الكلام والصمت** : يرمز إلى منهج الفلسفة والمناقشة والكلام، أما الصمت يرمز إلى الإصغاء وبهدوء إلى صوت الحقيقة.

– **صعود السجين**:يرمز إلى الجدل الصاعد من الجزئيات المتغيرة إلى الكليات الثابتة.

– **هبوط السجين** : يرمز إلى الجدل النازل بعدما تحصلت النفس على الحقائق الكلية وانتقالها إلى الجزئيات. [1]

1– أصل النفس البشرية و مصيرها.

سيختلف هذا الفيلسوف في فهمه للنفس عن كل الفلسفات السابقة عليه من حيث الرؤية والمنهج ،و هذا لا يعني أن أفكاره كانت كلها أفلاطونية محضة، لأننا سنجدها حاملة لبعض التصورات السابقة عليها، ولا يخلو أي فكر من تأثر.

كما أن مشكلة النفس معه و مع سقراط ستنحو منحنى جديد تجاوز مجرد اعتبارها ظاهرة مادية كالقول أنها من البخار أو الماء أو النار أو الذرات أو غيرها من التفسيرات كما سبق وأشرنا ،هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية سيسترسل أفلاطون كثيرا في الحديث عنها و عن طبيعتها، و علاقتها بالجسد و مصيرها في كثير من المواضع

1– مهى عيسى فتاح العبدالله ، تأويل الأسطورة في كتابات أفلاطون ، دار الفارابي، بيروت، 2016، ص 290.

من محاورته، حيث كانت هذه المشكلة من المواضيع الأساسية التي تُثار من حين لآخر للجدل و النقاش، ومن أهم المحاورات التي تكلم فيها أفلاطون عن النفس، والتي اشتغلنا عليها محاورة طيماوس، فيدروس. إضافة إلى محاورة الجمهورية المأدية والقوانين وبعض الشذرات المتفرقة في المحاورات الأخرى ،هذا إضافة إلى أننا سنعتمد على نصوص أرسطو الذي يشير إلى أفلاطون في فهمه للنفس من حين لآخر في كتابه" في النفس" . ربما قد يتساءل البعض لماذا تجاوزنا سقراط في هذا المبحث؟ لقد كان ذلك لاعتبارات أهمها أن سقراط كان المحاور الرئيسي والمتكلم عن مسألة النفس في المحاورات الأفلاطونية المذكورة، وكذلك لصعوبة التمييز بين فكر أفلاطون وفكر أستاذه سقراط.*

فهذا الأخير لم يترك لنا شيئا مكتوبا يؤكد فكره ،فإذا كان أفلاطون يعيد كتابة أفكار سقراط و محاوريه ، فإذا هو مجرد كاتب و مؤرخ ،و إذا كان موظفا لشخصية سقراط لعرض نظرياته فإن سقراط غير موجود، وهو بذلك مجرد شخصية افتراضية من إبداع أفلاطون ،لذلك ارتأينا أن نعرض لأفلاطون وفق ما كتبه أفلاطون ذاته ،كما أن تعدد المحاورات التي تكلم فيها أفلاطون عن النفس صَعَّبَ علينا الأمر كثيرا في البداية ، لكن ما لبثت أي تبددت لدينا هذه الصعوبة، وسنحاول تحليل موقف أفلاطون من النفس وفق ما ورد في المحاورات .

*- لقد كان سقراط المحاور الرئيسي في أغلب المحاورات الأفلاطونية التي يعتقد الكثير بأنها مجرد تراث مكتوب عنه و كانت تعرض حالة سقراط و فكره و طريقة تحاوره و كيف كان ينظر للعالم، والإنسان والموت و الفضيلة و النفس...كما أنه توجد بعض المحاورات التي اكتفى فيها سقراط بالإضفاء دون المشاركة في الحوار، و تذكر بعض الدراسات أنه لم يكن حاضرا في محاورة واحدة فقط هي محاورة القوانين ،وقد كانت إشكالية غياب الكتابات الحقيقية لسقراط عائقا بالنسبة لبعض الباحثين "والمشكل الأكثر صعوبة هو أن النقد التاريخي يستوجب ضرورة حضور قول المفكر الذي يصبغ الفلسفة والوعي بصبغة لا يمكن للزمن محوها..." أنظر :
leon robin, la pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique, édition albain Michel , paris 1948.p 179

لقد كان محور فلسفة سقراط النفس، حيث اتخذ من حكمته الشهيرة " اعرف نفسك بنفسك هي شعارا لفلسفته، وظل طيلة حياته يسعى في هذا البحث ولم يبلغ غايته. فتابع أفلاطون السير على نفس درب أستاذه، ليكشف عن طبيعتها وأحوالها وأقسامها وخلودها وكيفية وصولها إلى المعرفة. فالنفس تتصل بنظرية المثل قبل حلولها في البدن، حيث أن هذه المثل ليست متحققة بالتجربة ولا مكتسبة بالحواس، فالنفس عند أفلاطون هي جوهر الإنسان وأنها ذات مستقلة، فلا يدخل البدن في تعريفها، ولا يعد جزء من ماهيتها أو حقيقتها. ففي نظره هي المبدأ الذي تفيض منه الحياة على الجسد، وهي تحركه وتدبره وتعنى بأمره، وما هذا الجسد الذي تحيا فيه إنما تابعا لها.[1]

فالنفس قبل اتصالها بالبدن إنما كانت في السماء تسير مع الآلهة وراء مركبة زيوس، وأن العالم العقلي موطنها الأصلي، وبسبب إعراضها عن تأمل المعقولات أضاعت أجنحتها وهبطت إلى العالم الأرضي واقترنت بالجسد. لا بد أن أرواحنا كانت موجودة قبل أن تصور في هيئة البشر، ولا بد أن كان لديها ذكاء لما كانت بغير أبدان.[2] فاتّصال النفس بالبدن كان سببا في نسيانها لما كانت تعرفه في العالم الإلهي ومنه يقول أفلاطون أن المعرفة تذكر، فالبحث عن الحقيقة ليست شيئا آخر إلا إيقاظ النفس وما يوجد فيها بالطبع. فالمعرفة شعلة توقظ وتنفخ وتتصل بشعلة أخرى أكثر حياة.[3] فالنفس بهبوطها إلى العالم المحسوس وانحلالها في سلسلة من الأجساد تنتقل فيها من جسم إلى آخر ما هو إلا تكفير عن خطاياها، وكي تتخلص من الجسد الذي أرغمت على دخوله تترفع عن الملذات والشهوات، وتنطلق صوب العالم الذي أكرهت من قبل

1 – محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط3، ص 33.

2 – أفلاطون: محاورات (أطيفرون، الدفاع، أقريطون، فيدون)، ترجمة زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1966، ص 145.

3 – أحمد فؤاد الأهواني: أفلاطون، ص 90.

على تركه. أما إذا واصلت في انغماسها في ملذات الجسد وشهواته فإنها ترغم على الهبوط إلى جسد أقل مرتبة من الجسد الذي كانت فيه فأما الروح التي دنستها الصفات الجسدية وأثقلتها فإنها تنقلب إلى شيء محسوس... وينتهي بها الأمر إلى أن تتقمص حيوانا تتفق طبيعته مع حياته الأولى حياة الحس والمادة فتتقمص حمارا أو ذئبا أو حدأة. وأسعد هذه الأرواح الأرضية ما مارس منها الفضيلة بغير فلسفة، تتقمص حيوانا وديع الطبائع ذا نظم إجتماعية كالنمل والنحل.[1]

ويصور لنا أفلاطون في فايدروس كيف أن النفس التي تهبط من عالمها السماوي إلى العالم الأرضي، تتبع وتتطلع إلى نفس الصفات التي كانت عليها في العالم السابق. أما النفس ذات الرؤية الشاملة فتستقر في رجل قد تهيأ ليكون فيلسوفا محبا للحكمة أو الجمال. أما فيما يخص الدرجة الثانية من النفوس فتستقر ملك يحكم بالقانون أو محارب ماهر. أما الثالثة فتحيا في سياسي وصاحب مال أما الدرجة الرابعة لرجل محب للتمرينات الرياضية. أما الخامسة فتصلح لعراف أو رجل عكف على الطقوس والعبادة. أما السادسة فتناسب شاعرا أو فنانا ممن يشغلون أنفسهم بالمحاكاة. أما السابعة فتوافق صانعا أو مزارعا. والثامنة لمحترفي السفسطة أو فن خداع الجمهور. أما التاسعة فهي للطاغية.[2] أما النفوس المرتكبة للآثام يحكم عليها بالهبوط إلى مملكة هادس، فتمكث بها مدة ألف سنة لتحيل على الأرض مرة أخرى، أما الخيرة فتصعد إلى السماء لتسعد ألف سنة، ثم تعود إلى الأرض مرة أخرى، وإن استمرت ثلاث مرات على هذا المنوال يدركها الخلاص نهائيا.[3]

1 – أفلاطون: محاورات (أطيفرون، الدفاع، أقريطون، فيدون)، ت زكي نجيب محمود، ص 106.

2 – أفلاطون: فايدروس، تياتيتوس، ت أميرة حلمي مطر، دار المعارف، ط1، ص 82.

3 – المصدر نفسه، ص 34.

وعامة الناس يعتقدون بأن اتصال النفس بالبدن حياة، وانفصالها عنه موت. لذلك يجزعون من الموت، لكن حياة العامة في حقيقتها موت، لأن العامة يتعلقون بمطالب الأبدان وملذاتها ويغفلون مطالب النفس، أما الفلاسفة فيعدون أنفسهم للحياة عن طريق الموت، أي بالعمل على فصل النفس عن البدن عن طريق الزهد، وطلب الوجود الحقيقي لا الوجود المتغير " إن الفيلسوف يريد الموت ولكن ليس معنى الموت الذي يفهمه عامة الناس. فهو انفصال الروح عن الجسد، فالفيلسوف يريد هذا النوع من الانفصال لأنه يود أن يتحرر من عالم اللذات الجسدية، ومن الحواس التي تشوش التفكير العقلي.[1]

فالحياة الفلسفية هي ضرب من تصفية النفس وتطهيرها من دنس البدن حتى نهاية استقلالها، وعندئذ تتصل اتصالا مباشرا بالحقيقة "وقد روي أن سقراط التقى بأحد حكماء الهند في آثينا وتحاور معه، وأخبره بأنه يشتغل بالأمور الإنسانية فضحك الحكيم وقال له: ابحث في الأمور الإلهية أولا" .[2]

فالنفس لا يمكن لها أن تتطهّر إلا إذا مارست الفضائل الخالصة، لكي تتمكن من المشاركة فيما هو إلهي، وتحقق طبيعتها الخالدة. فالفيلسوف الحق في نظر أفلاطون هو الذي يؤثر الاعتدال، أي تحكيم العقل في الشهوات، ولا يخشى الموت إذا حان حينها لأن النفس خلودها في موتها.

ويقدم لنا أفلاطون تقسيما ثلاثيا للنفس. فأما الأولى فهي القوى الشريرة أو الشهوانية، التي تصدر عن الإحساسات باللذة والألم، ويكون موضعها البطن. أما الثانية فهي قوة الكبرياء أو توكيد النفس أو السيطرة على الآخرين، وهي القوى الغضبية وموطنها

1 – أفلاطون: محاورات (أطيفرون، الدفاع، أقريطون، فيدون)، ت زكي نجيب محمود، ص 103.

2 – أحمد فؤاد الأهواني: أفلاطون، ص 94.

الصدر أو القلب. أما الثالثة فهي قوة عليا وأعلى هذه القوى الثلاث وهي القوة العاقلة مصدر العلم وموضعها الدماغ. فالقوة العاقلة تمنع الشهوات من أن تتجاوز حدودها مستعينة بالشجاعة، ولهذا فالواجب أن تكون السيادة دائما للقوة العاقلة، والتي تمثل الجانب الخالد في النفس. ويقدم أفلاطون أربعة براهين على خلودها.[1]

– كل تغير هو انتقال من ضد إلى ضد: مثلا الحياة والموت فهنالك بالضرورة تغيرا بينهما، ومنه فإن الحياة تشيع في الجسم مرة أخرى بعد موته ومنه فالنفوس تبقى بعد موت الأجساد. وعليه فالنفوس أبدية.

– حينما نرى المحسوس ننتقل قطعا إلى صورته، فمن أين حصل لنا هذا العلم؟ فمن الضروري أننا قد عرفناه سابقا ونحن نتذكره الآن، وعليه فإن النفس وجدت في وقت ما وفي مكان معين تعرّفت فيه على الصّور، وتتذكرها بواسطة المحسوسات. ومنه فالنّفس موجودة وجودا سابقا، وهي أبدية.

– إذا تحدّثنا عن الانحلال و الانقسام فهو ينطبق إلا على ما هو مركب، لأنه هو وحده الذي ينحلّ وينقسم. أمّا البسيط فهو عديم الأجزاء. وإذا عرفنا أن النّفس تتعقل الصور وتدركها عرفنا أن الشبيه يدرك الشبيه، فالنفس من جنس الصور البسيطة ولا تقبل الانحلال و الانقسام وهي بهذا أبدية.

– إن الضدّ لا يقبل الضدّ، أي أن الشيء الواحد لا يتحول هو عينه إلى ضدّه. فنحن نجد أنّ النفس هي مبدأ الحياة لأنها مبثوثة في جميع الأجسام الحية ومنه فهي لا تقبل الموت، وبالتالي فهي أبدية "إذن فانظر يا سيبيس: أليست هذه هي خلاصة الأمر كلّه؟ إن الروح على أشدّ ما يكون الشبه بالإله، والخالد والمعقول، وبذي الصورة

1 – عبد الرحمن بدوي: أفلاطون، مكتبة النهضة المصرية، ط3، 1954، ص 194.

الواحدة، وبغير المتحلل والمتحول. وأن الجسد على أشدّ ما يكون الشبه الإنساني بالفاني، وبغير المعقول وبذي الصور المتعددة، وبالمتحلل والمتحول".[1]

ويؤكد لنا أفلاطون على فكرة خلود النفس من خلال قصة آر بن أرمينوس البمفلي حيث يصور فيها مشاهد الحياة الأخرى وما مصير الأنفس بعد أن تفارق الأبدان وتقول القصة: أنه في إحدى المعارك قتل أرمينيوس، ولما رفعت جثته في اليوم العاشر لإجراء مراسيم الدفن، كانت الجثة طرية لم تتعفن ولم تفسد، ولما وضعت على دكة الجنازة انتعشت وفتح الميت عينيه، وقصّ على السّامعين ما رآه في العالم الآخر: لما برحت نفسه جسده رافقت كثيرات من أمثالها إلى موضع سري فيه فجوتان في السّماء، تقابلهما فجوتان في الأرض. وجلس القضاة ليحكموا بإرسال العادل إلى اليمين في طريق السماء، والظالم إلى اليسار في الطريق المنحدرة. ورأى النفوس تتصرف في إحدى الفجوتين إما بالنواح والعويل، وإما بالسرور والإبتهاج.

وتعاقب النفوس الظالمة بعشرة أضعاف عما فعلته في الدنيا، كذلك النفوس البارة تثاب بعشرة أضعاف عما فعلته. وسمع آر إحدى النفوس وهي تسأل رفيقتها: أين آرديأوس العظيم؟ –وآرديأوس هذا كان طاغية أعدم والده الشيخ وأخاه الأكبر– فأجابت الثانية: بأنه على الأرجح لن يأتي، وبغتة ظهر آرديأوس على مقربة رفقة أرواح أخرى يظهر أنها لطغاة مثله، مغللين بالأصفاد يدا ورجلا وعنقا وطرحوا وسلخوا ودحرجوا على حافة الطريق، وهم يقصون على المارة سبب هذه الآلام، وأنهم معدّون للإنحدار إلى جهنّم النار مملكة هادس. أما الأرواح الصالحة واصلت مسيرتها إلى المرج بعد سبعة أيام، ثم إلى عمود النور العظيم بعد ثلاثة أيام الذي يخترق السّماء والأرض، ويشبه قوس قزح، ويجلس من حوله ثلاث فاتنات كل واحدة منهن تختص بعرش معين. وهن:

[1] أفلاطون: محاورات (أطيفرون، الدفاع، أقريطون، فيدون)، ت زكي نجيب محمود، ص 151.

لاخس وتعني حوادث الماضي، وكلوثر تعني حوادث الحاضر وأثروبوس وتعني حوادث المستقبل. وما إن وصلت النّفوس دعيت إلى حضرة لاخس، وأخذ الترجمان قدرا من سهام القرعة وقال:" هكذا تقول العذراء لاخس: أيتها النفس القصيرة الأجل أنت بدء خلق جديد، يبدأ دورته هنا ووجوده زائل... فمن أصاب السهم الأول اختار أولا حظ حياته، والذي هو نصيبه الثابت.[1] الفضيلة لا تساء، فمن أكرمها أكثر نال منها أكثر، ومن ازدراها نال أقل. والذي يختار هو المسؤول وليست السماء بملومة". ونثرت السّهام على النفوس، وأخذت كل واحدة سهمها. وحين ذاك وضعت على الأرض أمامهم طرائق الحياة إلا آر منع من الإقتراع... ومن أغرب المشاهد منظر النفوس وهي تختار نوع حياتها، إنه مشهد مضحك مُبْكٍ، فرأى نفس أورفيوس تختار حياة أوزة كراهية منها للجنس البشري، ونفس ثاميراس تختار حياة بلبل، ورأى أوزة تطلب تغيير حياتها وطبيعتها إلى حياة إنسان، ونفس أجاكس بن تلامون تختار حياة أسد، ونفس أجاممنون تختار حياة نسر، ونفس المهرج ترسيس تختار حياة قرد بشري.

وعلى هذا المنوال مضت نفوس الحيوانات إلى أجساد الإنس، ونفوس الناس إلى الحيوانات. ولما انتهت القرعة مرّت جميع النفوس إلى سهل ليث " النسيان" في حرّ شديد مرورا بنهر ماليث " عدم الإكتراث"، وكان حتما أن تشرب من ذلك النهر قدرا معينا، فمن فاق شرب القدر المتاح له نسي كل شيء. ولما ذهبوا للنّوم حدث رعد قاصف، وزلزلة حملت النفوس إلى مواليدها في مختلف الجهات، إلا آر منع من شرب الماء، ولكنّه يجهل كيف ومتى وأين عادت نفسه إلى جسده، وإنما بغتة فتح عينيه فإذا

1 – أفلاطون: الجمهورية، ت حنا خباز، ص 398.

هو على دكة الجنازة. وهكذا ياجلوكون نجت القصة من النسيان، ولو أمعنا التدبير فيها لأنقذنا نحن أنفسنا، ولعبرنا بطمأنينة وسلام نهر ليث.[1]

وما نخلص إليه هو أن أفلاطون يرى بأن النفس الإنسانية كانت تعيش في عالم علوي بين الآلهة، ولما اقترفت ذنبا أرغمت على الهبوط إلى العالم الأرضي، واتّصلت بالبدن، ولتكفر عن خطاياها والتّخلص من سجنها، تترفع عن الملذات، وتتطلع إلى عالمها الأول، لتعيش خالدة كالآلهة.

1- أجزاء النفس :

في الكتاب الرابع من محاورة الجمهورية يتحدث أفلاطون عن الدولة، والتي يرى بأنها تكون عادلة بقدر ما تقوم به الطبقات الثلاث بعملها الخاص بها على أتم وجه، متمثلة في التجار و المحاربين و الحكام، و أن الفضائل التي تحتويها الدولة تكون كاملة بقدر نسبة التفاعل والتعامل بين الطبقات وهذه الفضائل هي أن تكون دولة عاقلة، وشجاعة و معتدلة. وفق هذه الرؤية التي يعطيها أفلاطون للدولة تكون النفس يقول:" هكذا الفرد يمكننا الافتراض أنه يملك المبادئ الثلاث في روحه و التي وجدت في الدولة".[2] وتكون النفس حسب ذلك مؤلفة من ثلاثة أجزاء، الجزء العاقل و الجزء الشجاع و في الأخير الشهواني.

أما **الجزء الأول** فهو الذي يتولى مهمة الحكم و تنظيم أحوال النفس و توجيه الأوامر و هو يمثل الجانب الإلهي في الإنسان، الذي من خلاله أعتبر عاقلا، وفي هذا يقول

1 – المصدر نفسه، ص 305.

2 – أفلاطون ،المحاورات الكاملة ،الجمهورية المجلد الأول ،ترجمة شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر و التوزيع بيروت 1994 دون طبعة،ص215.

أفلاطون على لسان سقراط في محاورة الجمهورية " وإننا نسميه عاقلا على حساب ذلك الجزء الصغير الذي يحكم والذي ينادي بتلك الأوامر، الجزء الذي تقع فيه معرفة ما هو لمنفعة كل من الأجزاء الثلاثة منفعة الجميع"[1] ،و يتمركز هذا الجزء من النفس ذو (الشكل الكروي)* في الرأس ،و هو حاكم على كل الأعضاء الأخرى وسيدها ،يقول في محاورة طيماوس موضحا هذه الفكرة:" أعني ذلك الذي نصطلح على تسميته الرأس كونه الجزء الأكثر ألوهية منا و سيد كل ما فينا".[2]

أما **الجزء الثاني** من النفس الذي يسميه أفلاطون الشجاع أو **النفس الشجاعة** ،هو جزء مليء بالحماس، ويكون محله الصدر، وداخله توجد روح فانية معرضة للانفعالات الشديدة والألم و اللّذة و الخوف و الغضب ، وهو ما يعبر عنه أفلاطون في الجمهورية على لسان سقراط "و أن الإنسان الفرد يعتبر شجاعا كذلك بالإشارة إلى النفس لأن

1 – المرجع نفسه، ص215.

*– الشكل الكروي بالنسبة لأفلاطون هو الشكل الأكثر اتساقا و انسجاما من بين كل الأشكال الأخرى ،يقول في محاورة طيماوس "فان الله العلام صنع العالم كلا واحدا، و كل جزء من أجزائه كامل، وغير معرض للهرم، وبعد بحسب ما خلق الله الحيوان الذي أبدع يشمل داخل نفسه كل الحيوانات، فإن الشكل الكروي سيكون شكلا مناسبا كي يتضمن بداخله كل الأشكال الأخرى، لذلك فإن الله المنزه خلق العالم في شكل كرة مستديرا كاستدارة العجلة، أطرافه متساوية البعد من المركز في كل اتجاه ،العالم الأكثر كمالا و الأكثر شبها بنفسه من كل الأشكال الأخرى" يشير هذا القول كذلك إلى مسألة مهمة عند أفلاطون و هو خلق العالم الذي خلق عن طريق التوالد ،لأن الخالق أراد أن تكون فيه بعض خصائصه، و عندما خلق العالم كانت فيه روح وعقل و لرغبة الخالق في أن يكون هذا العالم الأكثر جمالا و تناسقا فقد خلق عالما واحدا بدل عدة عوالم .و قد خلقه من عناصر أربعة هي النار و التراب في البداية ثم وضع الهواء و الماء في الوسط ووفق ذلك خلق جسم العالم في الشكل المتناسق و المتكامل ،لذلك جاء عالما واحدا و كاملا و كل أجزائه كذلك متكاملة وفق شكل كروي، غير قابل للفناء .أنظر محاورة طيماوس ص 384 وما يليها ،المصدر السابق يفصل فيها أفلاطون مسألة خلق العالم .

2 – أفلاطون ،المحاورات الكاملة ، المجلد الخامس ، محاورة فيدروس ثياثيوس، فيليبوس، طيماوس، ترجمة شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر و التوزيع يروت ، دون طبعة 1994،ص388.

روحه تضبط في اللّذة كما في الألم أوامر العقل فيما يجب أن يخافه، وفيما لا يجب".[1] يشير "أفلاطون" كذلك إلى أن خلق هذه النفس تم من خلال مزج كل تلك الانفعالات التي تميزت بها في جزئها الثاني إذ يقول: " بالإدراك اللاعقلي وبالحب الجسور كله طبقا للقوانين الضرورية ،و هكذا صاغوا الإنسان و علبوا الروح الفانية في جزء من القفص الصدري".[2]

أما **الجزء الثالث** الذي سيختلف بالضرورة عن الأجزاء السابقة ، هو **الشهواني** الذي يحتل المكان الأعظم ،ويتميز بالدوافع الغريزية الشهوانية القوية التي هي دائما في حالة طلب للرغبة و الإشباع ،وأفلاطون يصفها بقوله:" أما الجزء الآخر من أجزاء الروح الذي يرغب اللحم و الشراب والأشياء الأخرى التي يحتاجها بسبب طبيعة الجسد، فإنهم وضعوه بين الحجاب الحاجز و تخم السرّة". [3] أي محله في البطن ،و كان هذا الجزء كذلك فان لا يملك العقل و لا يستطيع تعقل الأشياء. هذا هو التقسيم الثلاثي للنفس الذي وضعه أفلاطون ،و إذا كان الجزء العاقل يحمل خاصية الألوهية فإنه خالد ،على عكس الجزأين الآخرين الفانيين و المتفاوتين في القيمة ، ذلك لأن الشجاع هو أرقى و أقرب إلى العقل منه إلى الشهوة ،و يكون الإنسان عادلا و خيرا إذا قامت هذه الأجزاء الثلاث بعملها ،و كان العقل حاكما و آمرا ،مع مساعدة الجزء الشجاع في السيطرة على الرغبات و كبح الشهوات.

1 – أفلاطون ، المحاورات الكاملة ،الجمهورية ،ص215.

2 – أفلاطون ، المحاورات الكاملة ، طيماوس ، ص394.

3 – أفلاطون ، المحاورات الكاملة ، طيماوس ، ص394.

2- علاقة النفس بالجسد:

أما علاقة النفس بالجسد الذي يعتبره أفلاطون سجنا لها، تكون عند دخولها فيه و عند خروجها منه أي عندما تُبَثُّ فيه و عند الموت ، ففي المرحلة الأولى تكون النفس" عندما تُصَّندَق (و في ترجمات أخرى تعلب أو توضع) في جسم فان... تكون بدون فهم في بادئ الأمر"[1]،لكن بعد بقائها في البدن و استقرارها فيه و تلقيها للتربية و التعليم المناسبين ، فإن النفس تعرف مكانها و تتذكر حقيقة الأشياء ،و ينال الإنسان الصحة و الكمال، أما التربية غير الصحيحة والجهل هما مرض للروح فهو يقول:" لكن الشيء يصبح سيئا بسبب النزعة المريضة للجسم، وبسب التعليم الرديء، وبسب الأشياء التي تكون مكروهة لكل إنسان و تحدث له ضد إرادته ،و في نمط مماثل و في حالة الألم فإن الروح تقاسي شرا أكثر مما يقاسيه الجسم".[2] إن في هذا التصور الأخير إشارة إلى **الصراع القائم** في داخل الإنسان بين قوتين متنازعتين، تنصاع إحداهما لأوامر العقل و تنزع الأخرى إلى الشهوة و الرغبة، و في الأخير قد ينتهي ذلك بتحكم العقل في الوضع ،هذا إذا استطاع الإنسان التغلب على رغباته و شهواته، وهو ما يكشف عن وجود قوة ثالثة.

إن العودة إلى التشبيه الشهير الذي وظفه أفلاطون في محاورة " فيدروس" يوضح ذلك الصراع بشكل عميق ، يقول:" يلزمك أن تعرف بادئ ذي بدئ أن سائق العربة يسوق حصانين اثنين، وتاليا، فأن واحدا من هذين الحصانين نبيل و ذو محتدٍ شريف و

1 - المصدر السابق ،ص431.

2 - المصدر نفسه ، ص490.

الحصان الآخر وضيع المولد و ذو نشأة حقيرة ".[1] فمضمون هذا القول وما يليه في المحاورة هو أن سائق العربة سيجد صعوبة كبيرة في قيادتها، لأن الحصان ذو السلالة المنحطة سيحول دون ذلك ،و هذه الحالة هي حالة الروح التي تهبط إلى الأرض و تفقد أجنحتها التي تصعد بها إلى السماء أي إلى أصلها، و عند هبوطها فإنها تسكن في الجسم المنحط ، فالأرواح في تشبيهه هذا فقدت أجنحتها بسبب القيادة السيئة للعربة ؛أي بسبب الجواد السيئ الذي لم يدرب جيدا ،وهي إشارة إلى العقل الذي يحاول التحكم في النزاع و الصراع داخل الإنسان بين الجزء الشجاع" الحصان الأصيل" و الجزء الشهواني" الحصان السيئ"، وهو ما دفع "أفلاطون" إلى التأكيد على ضرورة التدريب و التربية الحسنة لأن ذلك هو صحة للنفس و قوة تمكنها من استعادة أجنحتها التي بها تصعد أو تعود إلى مصدرها الأول ،أين توجد الروح الكلية مركز الحقيقة و المعرفة و الفضيلة " فالفضيلة إذن هي الصحة و الجمال و الوجود الحسن للروح ،و الرذيلة هي المرض و الضعف و العاهة".[2]

3- "النفس إذ تُحَرِك نفسها تُحَرِك الجسم أيضا":

إن النفس عند "أفلاطون" تتميز بالحركة ، **تحرك نفسها و الجسم الذي تتحد به** ،و هذه الخاصية اكتسبتها من كونها منحدرة من العنصر الإلهي الذي يمنحها صفة الخلود ،و يعبر أفلاطون عن ذلك بقوله:" الروح تكون خالدة خلال وجودها كله ،لأن ما يكون أبدا في حركة يكون خالدا ، إن المتحرك بذاته فقط لا يتوقف عن

1 – أفلاطون ،المحاورات الكاملة ،مج5، فيدروس ، ص53.

2 – أفلاطون ،المحاورات الكاملة ،الجمهورية ، ص218.

الحركة أبدا مادام لا يستطيع أن يغادر نفسه، و يكون مصدر أو أصل و بداية الحركة ، لكل ذلك المتحرك بالإضافة إليه".[1]

يبرهن أفلاطون على ذلك من اعتبار أن الجسم إذا تحرك بفعل مؤثر خارجي فذلك دليل على أنه خَالٍ من الروح، أما أنه إذا تحرك هكذا دون وجود أي مؤثر خارجي ظاهر بالنسبة لنا، أي من الداخل فهذا دليل على أن فيه حياة*، و بالتالي هو مُحَرَكٌ بفعل مُحَرِكٍ كامن فيه هو النفس، ولعل هذا ما أشار إليه أرسطو بقوله:" يفسر أفلاطون في "طيماوس" تفسيرا طبيعيا تحريك النفس للجسم، فالنفس إذ تُحَرِك نفسها تُحَرِك الجسم أيضا، لأنها متداخلة به".[2]

لقد فصَّل "أفلاطون" في محاورة طيماوس كثيرا في مسألة الحركة ،وتكلم كذلك عن خلق النفس وتركيبها ،إذ لخص أرسطو ذلك بقوله :"لأنه–أي أفلاطون– بعد أن رَكب النفس من العناصر و قسمها طبقا للأعداد المتناسبة ،حتى يكون لها إحساس غريزي بالتناسب، وأن يتحرك العالم حركات متناسبة، فقد حنى" الخالق" الخط المستقيم ثم قسم هذه الدائرة دائرتين متصلتين في نقطتين ،ثم قسم هاتين الدائرتين سبع دوائر من حيث أن حركات السماء هي نفس حركة النفس".[3]

إن خاصية الحركة هي في الأصل من امتلاك الروح الكلية العاقلة و منها استمدتها النفس التي تسكن في الجسم ، وبالتحديد الأفلاطوني تلك التي مقرها الرأس وهي الجزء

1 – أفلاطون ، المحاورات الكاملة ، فايدروس ، ص52.

* – في اصطلاح الفلسفة اليونانية ،كانت كلمة نفس تعني مبدأ الحياة ،يقول أفلاطون معرفا النفس " أنها الحركة التي تحرك نفسها على الدوام... و نحن نسمي هذه القوة المتحركة بنفسها حياة" أنظر أفلاطون ،المحاورات الكاملة ،المجلد السادس محاورة النواميس،ص387.

2 – أرسطو ، كتاب النفس ترجمة فؤاد الأهواني ،ص21.

3 – المصدر نفسه ، ص21 .

العاقل، وهو ما يفسر قول أفلاطون بأن خلق الأشياء المرتبطة بالعقل و الحقيقة كانت سابقة على خلق الأجسام و المادة في عمومها.

4- الروح العاقلة الإلهية وطبيعتها:

إن الروح العاقلة الإلهية تقوم بمهام التنظيم و التنسيق ،وفق مبدأين أساسيين هما العقل و الحركة يوجدان في المكان نفسه، و حركتهما تكون وفق نظام واحد و متناسق، و من مهامها أيضا أنها:" تحمل السموات بشكل دائري و تحمل الشمس و القمر و النجوم و ترتب السنين و الشهور و الفصول"[1] ،و هذه الروح العاقلة تكون على نوعين ،وهو التقسيم الذي نجده في محاورة النواميس في قوله: "و هناك روحان إحداهما هي مبدعة الخير ، وثانيهما مبدعة الشر" [2]، تنظم الأولى حركة العالم وفق نظام متناسق و تقوده إلى الأحسن ،في حين أن الثانية هي من طبيعة شريرة و تمثل ذلك النوع من الحركة التي يتحرك وفقها العالم في الفوضى و اللانظام و الخالية من أي شكل من أشكال الانسجام و التناسق ،مخالفة تماما للحركة التي تمتاز بها الروح العاقة، وها هو أفلاطون يصف ذلك بما يلي:" أما حركة النوع الآخر ليست حركة على غرار الطريقة عينهما و لا في الشيء عينه، ولا حول الشيء عينه، لا فيما يتصل بالشيء عينه، وليس في مكان واحد، ولا في نظام واحد و لا طبقا لأي قاعدة أو تناسب ،إن هذه الحركة يمكن أن نقول أنها تماثل الحمق و الغباء".[3]

1 - أفلاطون ،المحاورات الكاملة ،المجلد السادس محاورة النواميس، ص387.

2- المصدر نفسه ، ص387.

3- المصدر نفسه ، ص 388.

لم يشر أفلاطون إلى كيف خلقت هذه الروح و لا أين مقرها ، و فيما إذا كانت فانية أو خالدة ،إذ في مسألة خلق العالم التي تكلمنا عليها سابقا يذكر أنه في البداية خُلق جسم متناسق و منسجم للعالم ثم بُثَتْ فيه الروح الكلية التي بُثَتْ في كل الأشياء فيما بعد، لكنه تكلم هنا فقط عن النفس الكلية العاقلة الخالدة ، ولم يقل أنه بُثتَ في هذا العالم روح كلية أخرى شريرة، وقد تكون هذه الإشارات غير الواضحة من "أفلاطون" على الروح الشريرة تأكيد على الشر الموجود في العالم ومن ثمة هي تعبير عن ذلك الجزء الشهواني في النفس الذي يؤثر عليها و يمنعها من التطلع إلى أصلها الأول الذي هو الروح الكلية العاقلة .

كما نجد في قصة العربة الشهيرة إشارة ضمنية لهذا الألم ،إذ أن فقدان الأنفس الجزئية للأجنحة التي تتطلع بها إلى الأعلى إلى الروح الكلية حيث يكون هناك منتهى الكمال و الجمال و الحقيقة ،دليل على أنها فقدت بعض خصائصها، كما أن الصراع الذي كان قائما بين الجوادين في قيادة العربة دليل على الفوضى التي تسود العالم وفق حركة غير متناسقة ، وفي ذلك تعبير عن الشر الموجود في العالم ،ويقاس هذا على الصراع الموجود في النفس الجزئية الواحدة في جزأيها الشجاع و الشهواني. فإذا استطاع العقل بمساعدة الجزء الشجاع القضاء على الجزء الشهواني و كبحه تمكنت النفس حينها من أن تحقق بعض اتصالها بعالمها الأصلي و أن تتذكر بعض المعرفة التي عرفتها هناك، أما أنه إذا لم يُحسن تدريبها و لم يتمكن العقل من التحكم في أجزاء النفس الأخرى خاصة الشهوانية ،فعندها ستبقى تعاني الألم و المرض و التعب دائما و لن تتمكن حتى من التذكر و التطلع إلى الأعلى.

بقيت مسألة مهمة في فلسفة "أفلاطون" حول النفس كانت موجودة قبله ،و لكنها لم تأخذ من الاهتمام القدر الذي أولاه لها، خاصة و أن هذا الفيلسوف سيدعم موقفه بمجموعة من البراهين تتضمن إثبات خلود النفس وبقائها ، وأنها لا تفنى بفناء الجسم وأن الموت ما هو إلا مرحلة انتقالية بالنسبة لها.

5-في إثبات خلود النفس :

إن المحاورة الأساسية التي تكلم فيها "أفلاطون" عن خلود النفس هي محاورة" فيدون "وقد كانت على لسان "سقراط" ، وهي تمثل اللّحظات الأخيرة من حياته ،وفيها يعرض لبراهين الخلود. يقصد بالخلود " أن النفس تبقى حية إلى الأبد بعد موت البدن" [1] فهي لا تفسد ولا تفنى أي لا يمسها الموت ، لأن هذا الأخير هو من نصيب البدن ،والإنسان لا بد أن يؤمن بالخلود حتى يتمكن من بلوغ المعرفة الخالصة ، ذلك لان المعرفة والروح هما من طبيعة واحدة " فالروح لا يمسها الموت ، والمعرفة هي من طبيعتها و لا يمكن تحصيلها إلا من خلال الموت ،باعتبار أن الروح هي تعبير عن الوجود الحقيقي والمعرفة بدون هذا الوجود لا يمكن تحصيلها ".[2] فهو يؤكد أن إدراك هذه الطبيعة يساعد على فهم الخلود فإذا "ما نظر المرء بعمق في نتائج هذه الطبيعة

1- nouveau vocabulaire philosophique, librairie Armand ,Treizième édition , 1967 Armand Cuviller, P94

2 - Romono guardini , la mort de Socrate ,interprétation des dialogues philosophique euthyphron – apologie – griton- Phédon ,traduire de l'allemand par paul Ricœur éditions du seuil . paris , p172

أي طبيعة المعرفة فإن الاعتقاد بالخلود يكون أمر معقولا تماما ".[1] وللبرهنة عن الخلود قدم "أفلاطون" مجموعة من البراهين يمكن تلخيصها فيما يلي:

أ- **برهان التضـاد:** ينطلق" أفلاطون" في هذا البرهان من فكرة التضاد ، حيث يعتبرها "المبدأ الكلي لكل كون: وهو أن من الأضداد تتولد ما هي أضداد لها".[2] ،فكل تحول أو تغير هو في الحقيقة انتقال الشيء إلى ضده ، وكبرهان يذكره "أفلاطون" على لسان "سقراط" مجموعة من الثنائيات المتضادة كالجميل القبيح والخير والشر والضعيف والقوي...فهذه تأكد أن لكل شيء ضده وأن الأضداد تتولد من أضدادها ، وكذلك الأمر بالنسبة للحياة والموت فهما ضدين يتولد أحدهما من الآخر فالحياة هي ضد للموت وأن" الأحياء ينشئون من الموتى كما ينشأ الموتى من الأحياء".[3]

إن الحياة التي يعيشها الإنسان هي ضد للموت و العالم قائم على فكرة الأضداد فكل شيء إلا وله ضد له ، إلا أن هذه الفكرة تحتمل النقد كما سبق و ذكرنا في البداية ، لأن الموت الذي يتحدث عنه ليس نهاية تامة وإنما هو استمرار لحياة أخرى ،وبالتالي لا يمكن أن تكون الحياة التي يعيشها الإنسان ضد الموت، وذلك لاعتبارين: أولهما هو أن الموت لو كان نهاية للوجود الإنساني فإنه بذلك يصلح أن يكون ضدا للحياة ، أما إذا اعتبرناه امتداد للوجود الإنسان في حياة أخرى، فإن البرهان يسقط.

---

1 -جيمس ب. كارس ، الموت والوجود، دراسة لتصورات الفناء الإنساني في التراث الديني والفلسفي العالمي ، ص 24 .

2 - أفلاطون ،الأصول الأفلاطونية ، فيدون وكتاب التفاحة المنسوب ا إلى سقراط ،ترجمة وتعليق وتحقيق علي سامي النشار و عباس الشربيني ، دار المعارف دون سنة وطبعة ، ص 45

3 - المرجع نفسه ،47.

أما الاعتبار الثاني هو أن الاعتقاد بهذا التضاد ينفي فكرة الخلود، لأن الحياة هي الوجود الإنساني وضدها هو انتهاء هذا الوجود أو اللاوجود – إن صح التعبير – الذي يكون من خلال الموت ، لأن "أفلاطون" يعتبر الموت وجودا من نوع آخر وفق حياة جديدة، وبذلك لا يصلح أن يكون ضدا للحياة .

ب– برهان التذكر :

نجد هذه الفكرة مجسدة بشكل رائع في محاورة " مينون– meno " التي يمكن أن نقتبس منها هذا النص الذي يقول فيه أفلاطون على لسان سقراط " وهكذا ، وباعتبار أن النفس خالدة وأنها تولد مرات عديدة ،وأنها قد رأت كل شيء سواء هنا أو في هاديس، فإنه ليس هناك أمر لم تتعلمه ، وعلى هذا فليس مدعاة للدهشة سواء بخصوص الفضيلة أو بخصوص أمر آخر أن يكون في مكنتها أن تتذكر نفسها بما سبق لها وعرفت بالفعل".[1]

إن هذا التأكيد على الخلود يرجع إلى إمكانية الإنسان في معرفة أشياء لم يكن على علم بها، والتمرين.* الذي أجراه سقراط مع العبد الصغير في محاروة " مينون" يؤكد أنه بواسطة عمليات رياضية فقط يمكن أن نتذكر المعرفة ،التي تكون موجودة في نفس العبد " الإنسان"، لكنه لا يملكها على نحو واعي ، بل يتذكرها من حين إلى آخر ،لأنه

1– افلاطون ،في الفضيلة (محاورة مينون)– سلسلة محاورات أفلاطون مترجمة عن النص اليوناني– ترجمة عزت قرني ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة دون طبعة ،2001 ،ص106.

* – أنظر المرجع السابق ،ص108 وما يليها.

كان قد فقدها لحظة الميلاد، وهذا يؤكد أن الروح تحصل على كل المعرفة قبل الميلاد ربما في هاديس.** وهناك تتعلم كل شيء .

جـ- برهان البساطة والتركيب :

يَفْصِل أفلاطون في هذا البرهان بين الجواهر المركبة والبسيطة، فالشيء المركب يقبل الانقسام والإضافة ويخضع للتغير، على عكس البسيط الذي يتكون من عنصر واحد إذ يقول على لسان "سقراط" موجها حديثه لسيبيس: " أليس من الملائم إذن أن ما كان مركبا وما هو مركب بطبيعته، يعرض له الانحلال الذي يلائم تركيبه حقا ؟ ولكن إذا حدث أن هناك شيئا ما غير مركب، أليس أكثر ملائمة لهذا فقط منه لأي شيء آخر أن يتفادى هذه الحالة " [1] ، ثم يتدرج في حديثه إلى ذكر بعض المفاهيم التي لا يمكن لمسها أو رؤيتها بالحواس وإنما نذكرها بالفكر فقط مثل" الجمال والرجال والخيول ..." إن مثل هذه الأشياء تكون بالأحرى غير مرئية ومخفية عن الرؤية ".[2]

إذا يوجد نوعان من الحقائق بعضها منظور محسوس والبعض الآخر غير منظور، وإذا قسنا هذه النتيجة على أنفسنا اتضح لنا أنه يوجد فينا أيضا جزآن ،هما الجسد والنفس ،أما الأول فهو يمثل الجانب المنظور ،في حين أن النفس تمثل الجزء غير المنظور ،يقول "وحينئذ فإن النفس من جانبها أي هذا الشيء غير المنظور الذي

** - هاديس (HADES)، هو في الأساطير اليونانية الرومانية الأخ الثّالث المتهجم الحزين لزيوس Zeus وبوزيدون Poseidon ، ومعنى إسمه اليوناني ADES، أي الخفي أو الذي لا يري ...كما يسمى العالم السفلي دار هاديس ، أنظر ثروة عكاشة ،المعجم الموسوعي للمصطلحات الثقافية (إنجليزي عربي فرنسي مع ملاحق وصور توضيحية)،الشركة المصرية العالمية للنشر ،لونجمان ،القاهرة ،دون سنة وطبعة، ص 195.

1 - الأصول الأفلاطونية ، فيدون ، مذكور سابقا ، ص59.

2 - لمرجع نفسه ،ص60.

يذهب إلى عالم آخر ،إلى مكان يلائمه ،إلى عالم نبيل طاهر غير منظور نحو هاديس ، لو أردنا أن نقول اسمه الحقيقي ،بجوار إله خير وحكيم". [1]

إن طبيعة النفس المغايرة للأشياء القابلة للفساد والفناء هي أكبر دليل على خلودها وبقائها، كما أنها هي التي تأمر الجسد و تتولى تدبير أموره وتسييره، و عليه الطاعة والانصياع لأوامرها، وهذا دليل آخر على علو شأنها وطبيعتها المفارقة.

2- مسألتي الله والكون.

نسج الفكر الإغريقي مرويات وسرديات كثيرة و بتفاصيل متنوعة وبمعالم مختفة. فلكل جيل مروياته التي تكشف عن فكره الفلسفي الذي يميزه عن غيره من الأجيال الأخرى فلكل جيل أسطورة يتبناها بما يناسب عاداته ومعتقداته وهذا ما يفسر تنوع الأساطير واختلافها المتعدد حول ظهور العالم والخلق ومع توالي قصص الخلق ورواياته وأساطيره وتعددها. إلا أن أسطورة الخلق الإغريقية هي الأفضل من بين ما وصل، لما تتمتع به من إمكانية لتوضيح تلك التساؤلات التي تطرح وتجد لها إجابة وكانت أسطورة الخلق الإغريقية التي انتشرت بين أعمالهم الأدبية والفنية والتي تعود لهزيود تفسر وجود الكون وكيف ينمو العالم والآلهة وتتم بحركة بطيئة .وبالرّجوع لفلسفة أفلاطون ب\ان العالم والألوهية أننا نجده يؤمن بالعناية الإلهية، ويحمل على الذين ينكرونها ويؤكد وجودها في حركات الكواكب. "فكل شيء عند أفلاطون إلهي: المثل، مثال الجمال، الصانع، والنموذج الحي بالذات، والنفس العالمية، والجزء الناطق من النفس الإنسانية، آلهة الكواكب وآلهة الألمب والجن".[2]

1 - المرجع السابق ،ص63.

2 - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 87.

ومنه لم تتّضح فكرة الله عند أفلاطون، وهذا ربّما راجع إلى روح العصر التي لا تسمح بالتكلم كثيرا عن الألوهية وبالأخص فكرة التوحيد، والتي ينظر إليها على أنّها محاولة إلى تطهير الدين الشعبي من التصورات الحسية، وجعل إلها يفوق آلهة اليونان، ومنه خوف أفلاطون من أن يرمى بالإلحاد كما حدث مع أستاذه سقراط. إلا أن أفلاطون عندما يتكلم عن الفضيلة، والسعي إلى الخير، نجد أنه يتكلم عن الإله لأن البحث عن الفضيلة، والسّعي إلى الخير يجب أن ينظر إليه على أنّه السبيل المؤدي إلى المعرفة بالله " الإله" وحقيقته ك نتشبه به "والله هو مثال الخير، فالشمس إله موجود في السماء وعلة رؤيتنا للمحسوسات التي تضيئها بنورها، والشمس ابن الخير ولده على مثاله، وأن صلته في العالم المرئي بالبصر والمرئيات كصلة الخير في العالم المعقول بالعقل والمعقولات".[1]

لقد تشكلت فكرة الدين في ذهن أفلاطون من خلال رفض سقراط للأوضاع السائدة في عصره، وهو ما أبرزته العديد من محاورات أفلاطون، قد بينت الوضع الديني في اليونان. يظهره موقف أفلاطون النقدي منه بجلاء في محاورات عديدة وخصوصا محاورة "أوطفرون" والدفاع والكتاب العاشر من الجمهورية والكتاب العاشر من القوانين. وتظهر الثورة الجديدة في الدين اليوناني، ثورة بدأها سقرا وواصل أفلاطون الدعوة إليها. لقد وجه سقرا نقده إلى هذه المعتقدات في محاورة أوطفرون قائلا: " وهل تعتقد حقا إن الآلهة ان حارب بعضها بعضا وأنه قد نشبت بينها معارك ومواقع حامية، كما يقول الشعراء وما تستطع أن تراه مبسوطا وأن في تآليف الأعلام من رجال الفن؟ أوطفرون :

1 أحمد فؤاد الأهواني: أفلاطون، ص 125.

نعم يا سقراط وأعود وأقول إنني أستطع أن أنبئك بأشاء كثيرة أخرى عن الآلهة تثير منك أبلغ الدهشة إذا أنت أصغيت إليها ". [1]

لقد كان أساس اتهام سقراط إنكار آلهة اليونان، وهو موضوع النقاش بين سقراط وهيئة القضاة من خلال محاورة الدفاع. و قد أبرز ذلك النقاش الذي دار أثناء المحاكمة ذروة الصراع الديني، فعموم المحاورة تعرض تهمة سقراط وردوده لإبطالها وتمسك القضاة بإثباتها لكن أمله في الحياة الخالدة جعله فضل الموت على أن يتراجع عن دعوته، وتمسكه بهذه العقيدة والتي لخصها من خلال كلمته الأخيرة قبل إصدار حكم الإعدام عليه حيث قال" فعقيدتي في الآلهة قائمة على شعور أسمى جدا مما تقوم عليه عقيدة أي مدع من المدعين فأنا أضع قضيتي أمامكم وأمام الله لتحموا فيها ما هو خير لي ولكم " .[2]

لقد آمن سقراط إذن ب"الإله" ذي العقل السامي والمسئول عن نظام العالم ومبدع الإنسان . وقد بلغ لاهوت سقراط حدا من النضج جعله يعتقد أن الكون الإلهي عبارة عن مجتمع من الموجودات البشرية السامية والموجودات الإلهية ، وأن يكون على رأسهم إله سام كامل الخير وعادل. أما أفلاطون فقد كان واحدا من أهم فلاسفة الدين في الزمن القديم ولا يزال ، فهو أول مَن تناول في محاوراته بالتحليل والنقد كل أفكار معاصريه والسابقين عليه من فلاسفة الدين في كل مجالات تفلسفهم بما في ذلك نقد تصوراتهم الدينية . وهو أول مَن بنى تصوره المثالي للدولة على أساس من الإيمان بالألوهية السامية مشبها بناء الدولة ومكانة الحاكم فيهها بالكون ومكانة الإله فيه

1- أفلاطون ، اوطفرون، تر: زكي نجيب محمود ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر،القاهرة،1966، ص18.

2- فلاطون، الدفاع، تر: زكي نجيب محمود، "محاورات أفلاطون"، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ، 1966، ص .70.

وكان مصرا طوال الوقت سواء في محاورات النضج أو محاورات الشيخوخة على ضرورة الحاكم الواحد الحكيم .

ولما قدم تصوره لدولة القوانين في آخر محاوراته " القوانين" بنى هذه الدولة التي كان حاكمها الفعلي هو القانون على أساس من الإيمان والتقوى ، مما جعله يسن قانونا لم يسبقه إليه أحد هو قانون الإلحاد لمحاربة الملحدين حسب درجة إلحادهم تتراوح العقوبات فيه بين السجن لمدة خمس سنوات وبين الموت . وعدد ثلاث صور للحاد هي:

*- إنكار وجود الآلهة من أي نوع.

*- إنكار أن الآلهة تعنى بشئون البشر .

*- أن الآلهة ترضى بسهولة عمن يرتكبون الذنوب ، وأنهم يستطيعون الإفلات من العقاب الإلهي بالصلوات وتقديم القرابين.[1]

لقد اهتم أفلاطون في محاوراته ا لأخيرة هذه بالدين إلى درجة وضع ضوابط محددة لممارسة الشعائر الدينية والرقابة على ممارسة هذه الشعائر عن طريق كهنة متخصصين ، وتحريم أي نوع من العبادات الدينية الخاصة ، وكذلك تحريم إقامة الشعائر إلا في المعابد العامة وعلى أيدي الكهنة الرسميين المرخص لهم بذلك

وبالعودة إلى كيفية خلق العالم تبرز فكرة الصانع عند أفلاطون الذي هو الإله المفرد "وأنه ليس جنسا أو نوعا من الآلهة، سواء كانت كونية مثل أورانوس إله السماء، أو أرضية في الألمب. فإن هذا الإله يعلوها جميعا، أما هذه الآلهة الشعبية فهي نفوس

1 – مصطفى النشار، مدخل جديد إلى فلسفة الدين، الدار المصرية اللبنانية، 2015، ص 64.

الكواكب".[1] والكواكب هنا هم الآلهة الذين يعنون بعالم الأحياء، وهم مصدر الحركة لعالمنا هذا. أما الصانع فهو الذي يكشف لنفوس الأحياء الموزعة على الكواكب عن قوانين اتّصالها بالأجساد "حيث أن الصانع يصوغ الآنية التي يصنعها في هيئة معينة بعدما كانت طينا، لا تعبر إلا عن كونها طينا. كذلك الإله أخذ كتلة العالم وكانت فوضى فبث فيها النظام وهو أجمل ما في العالم، وأظهر العالم وجعله مرئيا".[2]

إن العالم واحد لأن صانعهُ واحد ونموذجه واحد وهو كل محدود ليس خارجه ما يؤثر فيه ويفسده ، فلا تصيبهُ شيخوخة وال مرض، وان لهذا العالم نفسا وعقلا وهذه النفس غاشمة والعالم يسير على نظام محكم رتيب فلابد من عقل إلاهي يشرف على هذا العالم ويدبره، وهذا العقل هو مهندس الهي نظم المادة الأزلية حسب مقتضيات قوانين الهندسة وقد نظر في عمله هذا الى المثل الإلهية ونحت الكواكب والشمس والقمر والسيارات على صورتها لذلك تكون العالم وجعل منه كائنا حيا واحدا له نفس وعقل يحتوي على كل ما هو موجود وعلى كل ما يمكن أن يوجد. ونجد ايضا شكل العالم عنده كروي لأن الشكل الكروي عند أفلاطون هو أكمل الأشكال وهو يدور حول محوره بحركة دائرية لأن الحركة الدائرية اقرب الحركات إلى الكمال وأن هذا الكون عند أفلاطون لم يكن له انقضاء لأن النفس التي تحركه لا تموت وأن خلوده نتيجة حتمية للعناصر التي نشأ عنها.[3] ويعتمد أفلاطون في إثباته لوجود الإله على عدة براهين يمكن إجمالها على النحو التالي:

– **برهان وجود الإله كعلة فاعلة :** كل ما يوجد لابد له من موجد؟ أي لابد له من علة أوجدته . وهذا ما أدركه أفلاطون حينما يؤكد على أن كل ما ينشأ ضروره إنما

1 – عبد الرحمن بدوي: أفلاطون، ص 236.

2 – أحمد فؤاد الأهواني: أفلاطون، ص 130.

3– كريم متي ، الفلسفة اليونانية ، مطبعة الإرشاد ، بغداد ،1971، ص33.

ينشأ بفعل علة ؟ لأن من المستحيل أن شيئا أيا كان ينشأ بدون علة ، إلا أنه ينبغي كما يقول أفلاطون في "طيماوس " أن نميز بين نوعين من العلل :النوع الضروري والنوع الإلهي ، ويجب أن نتقصى عن النوع الإلهي في الأمور كافة: [1]. فالعلة الإلهية هي علة العلل وسابقة على كل الموجودات التي هي بالتأكيد مجرد معلولات لهذه العلل الإلهية الأولى، وعلى رأسها بالطبع " الإله الصانع."

– **البرهان الكوني: الأله كعلة محركة:** وهو البرهان المستمد عند أفلاطون من ظاهرة مرئية وهي ظاهرة الحركة ؟ إذ إن كل حركة تفترض محركا، وسلسلة الحركات في هذا العالم الأرضي والسماوي تفترض وجودا محركا أعلى لا يتلقى حركته من شيء آخر وهو الذي يهب نفسه الحركة . لهان كان أفلاطون لا يصرح بوجود الإله كمحرك أول، إلا أنه يصرح بوجود نفس قدسية تتولى حركات السماء، وهي نفس لا مادية خيرة عاقلة وتشمل بعنايتها كل شيء . إن هذه هي أنفس العالم ! أو " روح العالم ." فالنفس كمبدأ للحركة ومصدرها تعد أساسا جوهريا في اللاهوت الأفلاطوني في القوانين، كما كانت أساسا للكون في !طيماوس ،؟ ومن ثمّ فقد استدل أفلاطون من خلال حركتها الأولى على وجود محرك أول هو " الإله " [2]

كما يعدد أفلاطون أنواع الحركات ويحصرها في عشر وهي: الدائرية، المستقيمة المتدحرجة، والانضمام والانفصال، ثم ثلاث حركات رياضية يسميها تدفقا، تدفق النقطة يتولد الخط، تدفق السطح يولد الجسم ثم الحركة التي تحرك غيرها من الأشياء والعاشرة هي الحركة التلقائية التي تحرك ذاتها وهي النفس كالنبات والحيوان. والنفس

1– أفلاطون ، طيماوس، الترجمة العربية: للأب فؤاد جرجي بربارة، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والارشاد القومي بسوريا، دمشق ، 1970 ، ص 321.

2– فكرة الألوهية عند افلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية ، مكتبة مدبولي القاهرة، 1988، ص 249–251.

هنا بمعنى العقل لأنه إلهي شريف يبث النظام في حركات الكون، ويمنعه من أن يجري على غير هدى.[1]

– **برهان الفائية أو النظام:** وهو نمط موسع من البرهان السابق حيث يتخذ هذا البرهان من المخلوقات دليلا على وجود الخالق ، ويؤكد على أن ما نشاهده من نظام في هذا العالم يؤكد وجود منظم . ويعبر أفلاطون عن هذا البرهان حينما يؤكد على أن حكمة الاله لا نهائية وهي تظهر واضحة في خلقه البديع الصنع ؟ فقد صنع العالم على هيئة دائرة لأن هذا الشكل هو أكمل الأشكال وأجملها، وخلق لنا البصر لنلاحظ بواسطته جمال السماء، ومنحنا السمع لنصغي به إلى أصوات الطبيعة الناطقة بمعنى الانسجام : إن صانع كل ذلك إنما هو عقل توخى الخير ورتب كل شيء عن قصد. لقد ختم أفلاطون تصوير هندسة الإله للكون على اكمل وجه ممكن بقوله عن التدبير المحكم للإله: أنه بناء على هذا التفكير، جعل العقل في النفس ، والنفس في الجسد وهندس الكل ليكون بالطبع أبهي الأشياء وينجز هو خير الأعمال. فعلى هذا النحو يجب القول طبقا لبرهان محتمل بأن هذا العالم في الحقيقة كائن حي ذو نفس وعقل وأنه حدث وصار بعناية الإله . هذا المثال الخير الذي لا يدرك إلا بصعوبة، وحين ندركه نوقن بأنه علة كل ما هو خير وجميل ومنظم "فالله روح، عاقل، محرك، جميل، خير، عادل، كامل، وهو بسيط لا تنوع فيه، ثابت لا يتغير، صادق لا يكذب،لا يتشكل أشكالا مختلفة كما صوره هوميروس هو النّموذج من حيث هو علة نموذجية تحتدى وهو الجمال والخير من حيث هو علّة غائية تحب وتطلب".[2]

1– أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، ص 131.

2 – يوسف أكرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 82.

فوجود الله وكماله وعنايته حقائق لابد منها، وإنكارها في نظر أفلاطون جريمة ضد الدولة يجب أن يعاق عليها القضاء، لأن هذا الإنكار يؤدي مباشرة إلى فساد السيرة وهو إخلال بالنظام الاجتماعي للدّولة. والإيمان بالله وبعنايته وبكماله وعدالته من أسبل قيام الدّولة وتطلعها إلى محاكاة العالم المثالي والتشبه به. وفكرة الله ترتبط أساسا بالدين عند أفلاطون –من حيث أنه محل تقديس وعبادة–. هذه العبادة لا تقوم على أساس الظن، وإنما على أساس الجدل الذي لا يتأتى إلا عن طريق العقل.

فمن أجل الحقيقة فإن معرفة الله واجبة، وعبادته مفروضة على كل إنسان عاقل يرتقي خلالها من الظّن إلى العلم ثم إلى الجدل. وعندئذ يعلم أن الله هو الخير المحض الذي يهتدي الإنسان بنوره إلى معرفة نفسه، ويسعى داخل مدينته إلى محاكاة عالم السّماء. ولا يمكن الفصل –عند أفلاطون– بين الله والكون أو الطبيعة. لأنه لا يمكن لنا التحدّث عن العلة بمعزل عن المعلول، لأن كلّ ما يتراءى لنا في السماء من نظم الأفلاك والكواكب والظواهر الطبيعية المعقدة، يكفي للتدليل على أنها يجب أن تكون صادرة عن عقل إلهي.

وهذا العقل الإلهي لا مجال لإثبات قدرته وحكمته إلا من خلال مختلف الموجودات والظواهر. وقول أفلاطون بالعقل الإلهي المدبر هو بمثابة ردّ على هؤلاء القائلين بأن الطبيعة حاصلة في ذاتها على علة وجودها، ومن ثمة فلا مدب لها، ولا عقل حّ فيها. وكذلك القائلين بأن كل ما يحدث في الطبيعة إنما هو أثر الصدفة البحتة. من أمثال ديمقريطس وانكساغورس، ومحاورة تيماوس يتناول فيها أفلاطون تكوين وتفسير العالم الطبيعي وكيف يستند إلى التدبير الإلهي، وكيف تمكن العقل أن يخضع المادة المضطربة لسلطانه بحيث أمكن للعالم من أن يتحول من الفوضى إلى النظام.

وقصة تكوين العالم عند أفلاطون تقول: "أنه لما شرع الله في تركيب جسم العالم، أخذ نارا ليجعله مرئيا وترابا ليجعله ملموسا، ووضع الماء والهواء في الوسط".[1] لكن هذه العناصر ليست هي المادة التي تكون العالم، وليست هي مما تتركب منه الأجسام أو تنحلّ إليه، وإنّما هي مادة رخوية غير معينة، غامضة لا تدرك بذاتها، ولا يمكن وصفها ولا التعبير عليها. "وهي ما يسميها أفلاطون "الأم" وأما الأب هو النّموذج. وبالتالي تصبح الطبيعة الطفل أو الرضيع".[2] بل هي نوع من الوجود الذي تشوبه الفوضى، هذه المادة كانت تحرك حركات مختلفة، من حركاتها تألفت العناصر الأربعة: النار، الماء، الهواء التراب.

هذه العناصر ناتجة على أن هذه المادة موضوع للتغير، لأنها غير معينة فالعناصر الأربعة ليست مبادئ الأشياء، ولكنّها أقصى ما يمكن أن يصل إليه تنظيم المادة الرّخوة بحركاتها. فالماء إذا تكاثف صار ترابا، إذا تخلخل صار هواء وريحا، والهواء إذا اشتغل تحول نارا، والنار إذا انطفأت هواء، وأن الهواء إذا تكاثف صار سحابا وإذا تكاثف السحاب صار ماء.[3] وبعد أن توزعت هذه العناصر عن المادة، ضلّت مضطربة أي في حالة فوضى وبدون نظام أو عقل. تدخل الصانع ليعين لكل منها مكانه ورتب حركته.

فالصانع يتناول المادة الرخوة بالتنظيم، بعد أن تكون قد تعدلت من تلقاء نفسها على هيئة عناصر، ثم صنع النفس الكلية التي تكون حاصلة على صور حركات العالم السّماوي والعالم الأرضي وتتحرك حركة دائرية وتحيا حياة أزلية. ثم صنع الكواكب

1 – يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 84.

2 – محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ص 167.

3 – يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 84.

والشمس والقمر من نار وجعل لكلّ منها نفسا تحرّكها، وحركتها هي التي تحدّد الزّمان، وهي مصدر تنظيم المواقيت إلى سنوات وفصول وشهور وأيام. ومنه فأفلاطون يرى أن الزمان وجد مع الموجودات الحسية، ثم صنع الآلهة، وهم الكواكب السّماوية. وبثّ في كل كوكب نفسًا تحركه وكلفها بصنع نفوس الأحياء، فهذه النفوس الجزئية ستحل في أبدان معدة لها. فإذا تمكنت هذه النفوس الجزئية من التحكم في إنفعالاتها، فإنها سوف تحل في أبدان نساء وحيوانات. والأجسام التي هيأتها الآلهة، مكونة من العناصر الأربعة. والنّفس الخالدة وضعت في الرّأس أي كروي على شاكلة الكون، والنّفس الغضبية تشغل من النّخاع الجزء الواقع بين العنق والحجاب الحاجز، وظيفتها معاونة العقل على التحكم في الإنفعالات. أما النّفس الشهوية فموضعها الجزء السفلي من الإنسان .[1]

3- نظرية المثل:

إن التّفسير الطبيعي للعالم عند أفلاطون يستند إلى ثلاثة أركان يقوم بمقتضاها نظام العالم الطبيعي، وهي: المادة والمثل ثم الصانع. فالصانع هو الذي يتدخّل فينظم المادة، ويركب منها نسقا طبيعيا، جميلا، يكون نسخة مقلدة عن نموذج أزلي ثابت هو العالم المثالي. فالمثل عند أفلاطون هي منبع المعرفة، ومصدر إشراقها، لأن العلم يقوم على العقل المتأمل، لا على الظن والإحساس. فأفلاطون يرى بأن: " فوق هذا العالم المحسوس عالم آخر، هو عالم الصّور المجردة المعقولات، وهي حقائق خالدة لا تدثر ولا تفسد. فالإنسانية مثلا هي إحدى هذه الصّور وهي خالدة لا تتبدّل ولا تتغيّر. أما الإنسان الذي نراه، ونشير إليه، فهو في كلّ يوم على حال".[2]

1 – محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ص ص 172–174.

2 – جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، دار الأندلس للطباعة والنّشر، بيروت، ص 28.

فالمعاني الكلية حقيقة متعالية، متمايزة في طبائعها المعقولة عن الموجودات الحسية، إلا أن بين المثال والموجود الحسّي علاقة يسميها بالمشاركة –مشاركة المحسوس في أصله أو مثاله– وهي نوع من الربط عالم الظواهر المتغيّرة وعالم الحقيقة الثابتة. وهذه الفكرة أخذها أفلاطون عن الفيثاغوريين. حيث أنهم كانوا يقولون بأن الأشياء تحاكي الأعداد أو تشابهها. فأبدل هذا اللّفظ وقال أن الأشياء تشارك في المثل.[1]

فالصّور الحسّية في نظر أفلاطون تتولد من المثل المفارقة، وهي غير المعاني التي تجرّدها النّفس من الأشياء المحسوسة. وأن المثل هي مبادئ الكليات العقلية وكمالها. فالكليات العقلية تكون في الذهن، أما المثل فموجودة خارج الذهن. وفوق هذه المثل مثال أعلى وهو الخير الأعلى "كما أن الشّمس هي مصدر الضوء والحياة في هذا الوجود كذلك الحال في عالم المثل صورة الخير هي مصدر النّور، ومصدر الحياة بالنّسبة إلى بقية الصّور، فجميع الصّور معلولة لصورة الخير. بمعنى أنه لنا كانت صورة الخير أعلى الصّور، فإن ما تحتها من الصّور تستمدّ وجودها منها".[2]

فالمثل عند أفلاطون لا تدرك إلا وفقا لنظام معين، هو الجدل الصاعد، والذي لا يتأتى إلا لمن أضيئت أرجاء نفسه ببريق من المعرفة الحقيقية، وأخذ يغذيها بالبحث، والتأمل. وهؤلاء هم الفلاسفة. حيث يعرف أفلاطون الفلسفة "بأنها رؤية الحق، أو البصر بالمثال، أو انكشاف الحقائق، والاتّصال بها اتّصالا مباشرا، كما يراها داخل النّفس بغير توسّط الحسّ".[3]

1 – يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 75.

2 – عبد الرحمن بدوي: أفلاطون، ص 166.

3 – أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، ص 75.

ويرى أفلاطون أن من عوائق حصول المعرفة الحقيقية في النّفس هو انغماسها في ملذات الحسّ والبدن. إلا أن الفيلسوف هو الوحيد الذي يودّ أن يتخلص من البدن، وأن يعود إلى الروح ما استطاع إلى ذلك سبيلا "وقد دلت التجارب جميعا على أنه لو كان لنا أن نظفر عن شيء ما بمعرفة خالصة، لوجب أن تتخلص من الجسد، ولزم على الروح أن تشهد بجوهرها جواهر الأشياء جميعا".[1]

وترتبط نظرية المعرفة عند أفلاطون أساسا بنظرية المثل. حيث يرى بأن كل معرفة ما هي إلا تذكر، ومعنى ذلك أن النّفس كانت توجد في مكان قدسي قبل أن تحلّ في الأجسام، حيث كانت تنعم بالسعادة الكاملة من خلال تأملها في الحقائق الكلية. ثم ارتكبت جريرة ما عوقبت، وأرغمت على الهبوط إلى العالم الأرضي. فهي إذا ما أدركت أشباح أو ضلال المثل بالحواس تذكرت المثل "فما التجربة إلا فرصة ملائمة لعودة المعنى الكلي إلى الذّهن، وما الإستقراء إلا وسيلة لتنبيهه".[2]

ولكي يوضّح أفلاطون نظريته في المثل، ويقرب مفهومها إلى الأذهان يلجأ كعادته إلى الأسطورة، من خلال أسطورة الكهف، ليؤكد من خلالها على معرفتنا الحسية ما هي إلا ظلال للمعرفة اليقينية التي هي معرفة المثل. والقصة يدور حوارها بين سقراط وجلوكون. حيث كانت بدايتها بمصطلح لا يعبر إلا عن ذلك النزوع الأسطوري: تخيل رجالا قبعوا في مسكن تحت الأرض على شكل كهف تطل فتحته على النور، ويليها ممر يوصل إلى الكهف، هناك ظل هؤلاء الناس منذ نعومة أظافرهم. وقد قيدت أرجلهم وأعناقهم بالأغلال، بحيث لا يستطيعون التحرّك من أماكنهم، ولا الإلتفات إلى الوراء. من ورائهم أشعلت نار في موضع عال، وبين السجناء والنار طريق مرتفع وعلى طول

1 – أفلاطون، محاورات (أطيفرون، الدفاع، أقريطون، فيدون)، ت زكي نجيب محمود، ص 127.

2 – يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 174.

هذا الطريق جدارا صغيرا، مشابها بتلك الحواجز التي نجدها في مسرح العرائس المتحركة، والتي تخفي اللاعبين وهم يعرضون ألعابهم...

وعلى طول ذلك الجدار رجال يحملون أنواع الأدوات الصناعية. وتشمل أشكالا للناس، والحيوانات وغيرها بحيث تعلو الجدار. ومن هؤلاء الحملة من يتكلم ومن لا يقول شيئا... فهم لا يرون غير الظلال المنعكسة على الجدار المواجه لهم من الكهف. فهم يعتقدون بأن أصوات هؤلاء الحملة مصدرها الظلال... ولنفرض أننا أطلقنا سراح أحد هؤلاء السّجناء، وأرغم على استدارة رأسه فجأة، ويسير نحو النور. فإن هذا يؤلمه وينبهر ويعجز عن رؤية الأشياء لا ظلالها. وإذا أنبأه أحد بأن ما كان يراه من قبل وهم وباطل، والآن أدق وأقرب إلى الحقيقة. فيعتقد العكس بأن ما كان يراه هو الحقيقة... وإذا أرغم على النّظر إلى ضوء النّار، فإنه يتألم، ويحاول العودة إلى الأشياء التي يراها بسهولة... وإذا أقتيد رغما عنه حتى يواجه ضوء الشمس فإنه يتألم، ويثور من شدّة النّور. فإنّه يحتاج إلى التعوّد تدريجيا قبل أن يرى الأشياء في ذلك العالم الأعلى فيكون أسهل عليه أن يرى الظلال، ثم صور النّاس وبقية الأشياء.[1] منعكسة على صفحة الماء ثم الأشياء ذاتها. ثم يستطيع رفع عينيه إلى نور النجوم والقمر ويتأمّل قبة السماء في الليل. ثمّ رؤية الشّمس منعكسة على الماء، ثم كما هي في موضعها الأصلي ويستنتج أن الشّمس هي أصل كل شيء وعلّة كل ما نراه. ثم نفرض أن هذا السّجين عاد إلى السّجن أو الكهف فيحكم على هذه الظلال من جديد... فيسخر منه من في الكهف ويقولون أنه لم يصعد إلى أعلى إلا لكي يفسد أبصاره. وأن الصعود أمر لا يستحقّ منّا عناء التفكير فيه. وإذا ما حاول أحد أن يحررهم من أغلالهم ويقودهم إلى أعلى واستطاعوا أن يضعوا أيديهم عليه، فإنهم يجهزون عليه.

1 – أفلاطون، الجمهورية، ت فؤاد زكريا، ص 418.

ثم يقوم سقراط بتحليل هذه الصّورة: فالسّجن يرمز إلى العالم المنظور، أما وهج النّار فهو يناظر ضوء الشّمس، أما الرّحلة إلى العالم العلوي، فهي صعود النّفس إلى العالم المنظور، أما وهج النار فهو يناظر ضوء الشّمس، أما الرّحلة إلى العالم العلوي، فهي صعود النّفس إلى العالم المعقول، أما مثال الخير هو آخر بحثنا، ونحن لا ندركه بالحسّ. وإذا أدركناه فلا يسعنا إلا أن نجزم بأنه في جميع الأحوال مصدر كل ما هو لامع وجميل، وهو في عالم المحسوس يعطينا النور. وفي عالم المعقولات يعطينا الصّدق والعقل وكل من يتصرّف بحكمة في أمر خاص أو عام يضع مثال الخير أمام عينيه.[1]

أما في آخر القصة فهناك إشارة إلى سقراط وكيف حاول أن يخرج الآثينيين من جهلهم والارتفاع والسّمو بعقولهم إلى تأمّل الحقائق الأزلية الكلية الثابتة دون الاكتفاء بظلالها الجزئية. إلا أن مصيره هو أن ارتفع ورحل بمفرده إلى العالم المثالي الذي كان ينشده ومنه فأفلاطون دائما يؤكد على أن الفيلسوف هو الوحيد الذي يعي سائر دروب الوجود الحقيقي. مما يجعله ينتهي بالإطّلاع على الطبيعة الثابتة الأزلية فعمل على تنشئة ذلك الفيلسوف ليكون أساسا وزعيما تقوم عليه وبه جمهوريته.

4- المحاكاة.

تجلت بداية ظهور نظرية المحاكاة عند أفلاطون في محاورة " أيون " حيث أبان عن موقف سقراط العقلي المتشدد من الفن الذي يعتمد على الوهم والخداع والتأثير في الجمهورى، فيذهب في هذه المحاورة إلي القول بأن " أيون " الراوية لا يعقل شيئا مما يرويه متن شعر فهو كالمسحور أو المنوم تنويما مغناطيسيا، لهذا كان من الطبيعي أن يشتد " سقراط " في معارضته لهذه الاتجاهات وما ارتبط بها من نظرية تجعل الفن

1 - المصدر نفسه، ص 422.

غاية في ذاته وليست وسيلة .ولم يكتف " سقراط " بالمعارضة فقد وضع الشروط الأساسية لنظرية إيجابية في الفن ترى أن الفن سواء ما كان منه فنا جميلا أو فنا صناعيا له وظيفة تخدم الحياة الإ نسانية ، وبمعني أدق الحياة الأخلاقية . لذا رأي سقراط أن الجمال هادف. فالجميل هو ما يحقق النفع أو الفائدة أو الغاية الأخلاقية العليا.[1]

كما تعود بداية ظهور نظرية المحاكاة عند أفلاطون إلى نظريته في المثل التي تعد الأساس والمنطلق الذي تبني عليه فلسفته بكاملها في الفن و الجمال و التي أراد التعبير عن طبيعة النظرة العقلية إلى العالم من حيث تخليها عن الطابع العرضي للظواهر المتغيرة، فنظرية المثل كانت تعبيرا عن نظرية عقلية كلية، و هكذا فإن فلسفة أفلاطون المثالية ترى أن الوعي أسبق في الوجود من المادة أي أنها توجت الوجود كله بعالم المثل.[2]

تتبلور فلسفة أفلاطون في الفن فيما أسماه بالمحاكاة ، فالفنون عنده و منها الشعر محاكاة للواقع الذي هو محاكاة لعالم المثل، فالرسام عندما يرسم سريرا إنما يحاكي السرير الذي صنعه النجار الذي بدوره حاكى صورة السرير كما هي في عالم المثل، و بهذا يكون الفن محاكاة للمظهر لا للجوهر، و بالتالي فهو خداع و تشويه . و يستند أفلاطون إلى عالم المثل في نظريته للمحاكاة لهذا رأى أن الصورة التي يرسمها المصور أو الشاعر للشيء هي تقليد التقليد فلا حاجة إليه، فبالنسبة **إليه أن كل شيء** لا يمثل فكرة لا يستحق الوجود، لهذا يذهب إلى أن الشعر عمل حقير لأنه لا يمثل

1- أميرة حلمي مطر، فلسفة الجمال ، مرجع سابق ص .3

2- عصام قصيحي، أصول النقد العربي القدي، مطابع الأصيل، حلب- سوريا ،1981 ص. 48.

فكرة، و إنما يمثل الشيء الذي يمثل الفكرة، و هذا معناه أن الشاعر ينهل من عالم المادة لا من عالم المثل والأفكار.[1]

لقد اختار أفلاطون فن التصوير وسيلة لشرح نظريته في المحاكاة التي شكك من خلالها في الفن، و لم يحاول اختيار شيء متحرك تدب فيه الحياة، و كأنه باختياره لمثال السرير أراد أن يسخر من الفن، و أراد أيضا أن يظهر أن دور الفنان ليس سوى دور تافه، و مرد ذلك كله خضوعه لفلسفته المثالية، فهو فيلسوف ينتقل من الأفكار إلى الأشياء، و يؤمن بوجود الفكرة مستقلة عن الشيء ذاته.

لقد هاجم أفلاطون الشعراء لأنهم ينظمون شعرهم عن وحى وإلهام ، ولأنهم لا يتكبرون ولا يصدرون عن عقل ووعى ، وكذلك لأن الشعراء دائما يصورون الآلهة في نزاع وخصام لما يملأ قلوبهم من شهوات وعواطف، ولأن أفلاطون كان يحرص على إدخال من اتصف بالفضيلة إلى جمهوريته لذلك أقام الحجة على الشعراء وأخرجهم من جمهوريته، هذا ما نراه في مثل قوله: "وليس يناسب النشء أن يسمعوا أن الآلهة حاربت الآلهة وأنها حاكت الدسائس بعضها لبعضها الآخر وأنزل بعضها ببعض ضرا فهذا غير مطابق للحقيقة ولا يليق أن يسمع النشء هذا إذا أردنا لأولى الأمر في مدينتنا أن يؤمنوا بأن اندفاعهم إلى التشاجر فيما بينهم أمر مشين . كذلك علينا ألا نسمح برواية القصص عن حروب العمالقة وكافة ما ارتكبته الآلهة والأبطال من الأعمال الفظيعة على اختلاف أنواعها ضد أقربائهم وجيرانهم."[2]

فحملته على الشعر حملة ميتافيزيقية نابعة من نظريته في المثل التي هي تعبير عن نظرة كلية إلى العالم من حيث تخليها عن الطابع العرضي للظواهر المتغيرة . و ما هو

1- سيد قطب، النقد الأدبي- أصوله و مناهجه -" دار الفكر العربي، ص 109

2- لويس عوض ، نصوص النقد الأدبي-اليونان-ج1، دار المعارف القاهرة، 1965، ص33.

ملاحظ أن أفلاطون دعا إلى ضرورة اتسام الفن بالشمولية و ابتعاده عن الجزئية كي يكون جديرا بالسمو، و هكذا فإن هجومه على الشعر كان سببه محاكاة الشعر للظواهر الجزئية المتغيرة محاكاة حسية و ابتعاده عن المثل العقلية الكلية الثابتة، و بما أن التشبيه هو أداة المحاكاة فإنه يتحمل وزر الطابع العيني الحسي للشعر، و من تم فقد هاجمه أفلاطون أيضا من خلال هجومه على كل ما يرتبط بالحواس الظاهرة، و هذا يوضح أنه كان يعتبر المحاكاة تشبيها حسيا يعكس ظواهر الطبيعة الجزئية المتغيرة.[1]

ويرتبط المعنى العام لمصلح " المحاكاة " عند أفلاطون بنظريته العامة في المعرفة والتي تقول إن العالم الحقيقي هو عالم المثل، أما العالم الواقعي فليس سوى ظلال وانعكاسات لعالم المثل. والمثل عند أفلاطون هي الصور الخاصة للموجودات ، فهناك موجودات كثيرة نصفها بالجمال، ولكن هناك جمال واحد، مطلق هو الصورة أو المثال ، وهذا الجمال المثالي له وجوده المستقل عن كل الأشياء المرئية التي نصفها بالجمال المثالي له وجوده المستقل عن كل الأشياء المرئية التي نصفها بالجمال، ووجوده المستقل عن كل المحسوس هو وجوده الحقيقي– في عالم المثل والأفكار العامة – الذي يتسم بالثبات والكمال . ليس ذلك فحسب بل قد تتسع دائرة تصور أفلاطون عن المحاكاة لتمثيل كل نسق إنساني ، أو طبيعي ، أو كوني .. حيث تشمل محاكاة كل ما هو كائن حقيقة محاكاة ظاهرية . ويضم أفلاطون في تصوره هذا كل الأشياء المادية ، فلكل مجموعة أشياء من نوع واحد ماهية خاصة ، وهذه الماهية تقتل إلى جوهرها الحق في صورة مثالية خالدة . ولكل المناظر ماهية نوعية يتحقق كمالها في الصورة المثالية فللمنضدة أو السرير – مثلا – صورة مثالية، ودرجة الإتقان في صنع منضدة أو سرير واقعي محكومة بمدى اقتراب الصانع من الأنموذج الكامل.

1– عصام قصيحي، أصول النقد العربي القدي ، مرجع سابق، ص4

ما هي إذن طبيعة العلاقة بين الفن والعالم.؟ يحدثنا "أفلاطون" أن الفنان إنما يحاكي ظاهر العالم الحسي، فإذا لاحظنا أن العالم الحسي ذاته إنما هو محاكاة لعالم المثل أدركنا مدى الهوة التي تفصل بين الفكر والفن عنده. الشاعر الحق عنده هو الذي يستسلم لضرب من النشوة أو الإلهام الذي يرقى على جناحه إلى السماء. يقول في "فايدروس": "غير أن هناك نوعا ثالثا من الجذب والإلهام مصدره " ربات الشعر" إن صادف نفسا طاهرة رقيقة أيقظها، فاستسلمت لنوبات تلهمها بقصائد وشعر تحيي به العديد من بطولات الاقدمين، وتقدمها ثقافة يهدي بها ابناء المستقبل، لكن من يطرف أبواب الشعر، دون أن يكون قد مسه الإلهام الامر شاعراً، فلا شك أن مصيره الفشل، ذلك لأن شعر المهرة من الناس سرعان ما يخفت إزاء شعر الملهمين.[1]

ترى هل كان أفلاطون يفرق بين الشاعر الملهم، والشاعر المحاكي، فيجعل للملهم مقاما أسمى من المحاكي؟ أغلب الظن أن افلاطون كان يزدري شعر المحاكاة خاصة من حيث كونه تصديرا سلبيا للظلال، وليس للمثل، وفضلا عن أن عبارته في "فايدروس" تعضد ذلك، إذ تميز بين الملهم والمحاكي من الشعراء، فتثني على الملهم وتزري بالمحاكي، فإن موقفه في "الجمهورية" ينم على اقتران حملته على الشعراء بنظريته في المثل، تلك النظرية التي ترى في ولوع الشاعر بالمحاكاة ما يجعله أدنى مرتبة من الصانع، وهكذا فلعل "أفلاطون" كان رحيما بالشعراء في "فايدروس" إذ قدمهم على الصناع لأنه في "الجمهورية" يبدو جازما بأن الصناع أقرب إلى عالم المثل.

ظاهر إذن أن الشاعر عند افلاطون انما يحاكى المظاهر المادية لا الصور العقلية فهو لا ينهل في شعره من عالم المثل ولكن من عالم المادة، وهو لا ينفذ أيضاً إلى جوهر ما يحاكيه ولكن يقتصر على ملاحظة ظاهرة، أيقول الدكتور محمد غنيمي هلال

1- فايدروس، ترجمة الدكتورة أمير حدمي مطر ـ دار المعارف ـ ط1 ـ ص68

معقبا على نظرة "افلاطون": " الشاعر أو الفنان بعامة يعكس لنا في فئة خيالات الاشياء أو مظاهرها لا جوهرها وهو في ذلك في مرتبة دون الفيلسوف، بل دون مرتبة الصانع، وذلك أن النجار مثلاً يحاول أن يقرب في صنعته لسرير خاص أو منضدة خاصة من درجة الكمال بتأمله في صورة السرير المثال، أو المنضدة المثالية وهي الصورة العقلية الثابتة الخالدة التي هي من خلق الله، على حين يحاول الشاعر وصف المنضدة فهو يحاكي منضدة هي بدورها صورة ناقصة للمنضدة المثالية، وكذلك شعراء المآسي يحاكون الأشياء والحوادث على هذه الصورة البعيدة من جوهر الحقيقة ومن صورها الثابتة الخالدة " المثالية " [1]

الفن إذن مجرد مرآة تعكس ظاهر العالم الحسي بعيدا عن العالم العقلي، ففي مقدور أي انسان ان يلهو بمرآة ما فيرى الشمس والأرض، والكواكب، الناس وقد تجلت فيها وهذا ما يفعله الفنان حقاً ففي رأي افلاطون ان الفن ايسر سبيل إلى تقديم صورة سطحية للعالم بأكمله فالفنان يدعي لنفسه القدرة على محاكاة كل شيء. أما السبيل إلى ذلك فهو كما يقول " أفلاطون" ان تأخذ مرآة وتديرها إلى كل الجهات فانك في الحال تصنع الشمس وكل ما في السموات والكواكب والأرض وتصنع نفسك وغيرك من الناس، والحيوانات، والنباتات والأواني"[2]

الحقيقة اذن هي معيار الشعر عند افلاطون، وبما أن الشاعر لا ينفذ بمحاكاته في جوهر الشيء وانما يقتصر على ظاهره محاولا اقناع الناس بما يريد، فإنه لذلك لا يعتبر مبدعا حقا، لأنه لا ينشد الحقيقة ولكن ما يوهم بالحقيقة، وقد يتساءل المرء: لماذا ابعد "افلاطون الشاعر عن عالم المثل ولم يهيئ له اسباب العروج إليه.؟ ولماذا

1- محمد غنيمي هلال: النقد الأدبي الحديث، بيروت 973، ص34-35

2- جمهورية افلاطون: ص264.

جعل الصانع واسطة بين الشاعر والمثل؟ لأنه إذا كان الشعر قرين الالهام وكان الشاعر ممن تعتريهم نشوته فيستسلمون لها، فكيف نبعده بعد ذلك عن عالم الالهام، وتقرر انه يستلهم أنموذجه من الصانع وانه لا يكاد يجاوز الظاهر المحسوس؟. يبدو ان الغموض يكتنف اسباب حملة افلاطون على الشعر، ولكن لعل مقته البالغ للمحسوسات، وتجريده لها من كل عنصر ذهني مع افتراضه ان الفن محاكاة لهذه المحسوسات، هو السبب الرئيسي لهذه الحملة، على ان من النقاد من ذهب إلى أثر العامل التربوي الثقافي حين لاحظ ان حملته على الطابع الحسي في الشعر لم تشمل فنون التصوير والنحت والعمارة مع انها اشد حسّية فقال: ان ذلك يرجع إلى ما كان للكلمة من تأثير بالغ في اليونانيين، وان "افلاطون" كان يريد نقد التراث الثقافي الاغريقي الذي تولى الشعر الملحن نقله عبر الاجيال.[1]

واذا كان "افلاطون" يرجع إلى نظرية المثل في تفسيره الخلقي للشعر، فانه يرجع إليها ايضاً في تفسيره الفني، ولقد رأينا ان نظرية المثل كانت تعبيراً عن نظرية عقلية كلية، واذن فان الشعر انما يهاجم لأنه يحاكي الظواهر الجزئية المتغيرة محاكاة حسية بينما كان ينبغي ان يحاكي المثل العقلية الكلية الثابتة، ولما كان التشبيه هو اداة المحاكاة فانه يتحمل وزر الطابع العيني الحسي للشعر، ومن ثم فقد هاجمه افلاطون ايضاً من خلال هجومه على كل ما يرتبط بالحواس الظاهرة ، وضمنه التشبيهات الشعرية التي يستمد معظمها من هذا العالم العيني.

1- انظر ما سرده الدكتور فؤاد زكريا من رأي "نتلشب" في ان "افلاطون" انما ركز الحملة (على الشعر في المقام الاول، ثم على الموسيقى من بعده بينما كانت حملته على التصوير ضعيفة على حين كاد يسكت تماماً على فنون كالنحت والعمارة) ويبدو ذلك غريباً (اذا تأملنا هذه الظاهرة في ضوء عداوة "افلاطون" للمذهب الحسي إذ ان الطابع الحسي واضح في النحت وهو في التصوير اوضح منه في الموسيقى والشعر) وبينما يرجع "نتلشب" هذا التناقض إلى اثر الكلمة في اليونانيين يرى الدكتور زكريا ان التعليل التربوي هو الذي يفسره انظر: ص166-167.

وهكذا يلوح ان افلاطون كان يفهم المحاكاة تشبيها حسيا يعكس ظواهر الطبيعة الجزئية المتغيرة على نحو ما تعكسها المرآة، وذلك ما يسلب الشعر أي فضل في مجال الابداع، ويجعله ضربا من العبث الذي لا ينطوي على أية قيمة خلقية تسوغه. وطبعاً فانه يخلو أيضاً من قيمة المعرفة التي يرى افلاطون انها جوهر الفن، لأن جميع أنواع الكلام ـ وليس الشعر وحده ـ انما تنشأ عن فن اظهار التشابه بين الأشياء، والقدرة على التمييز تنشأ من المعرفة، وكل فن يخلو من المعرفة لا ينطوي على أية قيمة، يقول "افلاطون" ان من لا يعرف الحقيقة، بل يقتصر على اتباع الظنون لا يصل إلا إلى فن مضحك، بل لا يعرف الحقيقة، بل يقتصر على اتباع الظنون لا يصل إلا إلى فن مضحك، بل إلى فن لا ينطوي على أية قيمة على الاطلاق" [1].

وهكذا صاغ افلاطون قانونه الذي وجهه إلى الكتاب، والشعراء والسياسيين جميعا: أن كان أحد منكم قد ألف هذه الكتابات عن معرفة بالحقيقة، وكان قادرا على أن يؤديها بالأدلة، وان يبين بكلامه ان الكتابة وحدها ليست بذات قيمة كبيرة فان مثل هذا الرجل لن يستمد لقبه من تلك الكتابات التافهة، بل من المعنى السامي الذي تتضمنه هذه الكتابات.

5- الدّولة المثالية -الجمهورية-:

تعتبر الواقعة التي أقدم النظام الدّيموقراطي على تنفيذها في حقّ سقراط من الأسباب التي زادت في توسيع الهوة بين تفكيره وبين القيم الديموقراطية الأثينية. هذه الحادثة من بين العوامل التي دفعت لأفلاطون إلى تصور نموذجا للدولة يخالف من حيث نظامه ومبادئه أهداف نظام الدّولة الدّيموقراطية. إلا أن السّبب المباشر في تصور نموذج الدّولة المثالية هو النظام الأسبارطي، ومدى تأثر أفلاطون به وانهزام أثينا في حرب

1- فايدروس: ص99-100.

البيلوبونز أمام القوة العسكرية الأسبرطية. شكلت كارثة كبرى شهدها أفلاطون، فكانت ذات تأثير كبير وعملت على تحديد توجيهه في مجاورة الجمهورية. حيث حاول إنقاذ أثينا مما أصابها من خراب وتذمير في الخيال.

فتصوّر لها نموذجا يفوق النّموذج الأسبرطي ويحاكي النظام المثالي. أما نظام ليكورغوس يعتبر نظاما شيوعيا مبتكرا لم يسبق إليه، كل شيء فيه مشاع. حيث كان المجتمع الأسبرطي يأخذ بالتقشف والحياة الخشنة وتحرم عليهم مظاهر الترف والنعيم "وتنفق الدولة على جميع الشؤون العامة وأعمال الحرب، وتأخذ على عاتقها تربية جميع الأطفال الذكور وتنشئهم تنشئة عسكرية على نفقاتها الخاصة. أما إذا كان الذكر نحيفا ضعيفا أعدمته أمه أو يقذف به رؤساء عشيرته خارج الحدود. ويظلّ الذّكر تحت التربية العسكرية إلى أن يبلغ السن الذي يقوى فيه على مباشرة أعمال الحرب".[1] ولقد اعتقد أفلاطون أن نظام التربية الذي اتّبعته أسبرطا قد فرضته الدولة أو أحد الحكام، ومن هنا أراد أن يضع قانونا أو تشريعا مماثلا.

يفسر أفلاطون نشأة المجتمع –أو المدينة أو الدولة– على أنها ظاهرة طبيعية نشأت من خالل تعدد حاجات الفرد وعجزه عن قضاء هذه الحاجات بمفرده، فالفطرة الموجودة في الإنسان هي التي دفعته إلى التماس مساعدة الغير في إشباع هذه الحاجات لتنوعها وكثرتها فهو بحاجة دائما إلى اللباس والغذاء والمسكن والأمن ... وغيرها من ضروريات الحياة، فال يوجد إنسان كامل يستطيع أن يلبي كل هذه الحاجات بمفرده، يقول أفلاطون: " إن الدول نشأ لعدم استقلال الفرد بسد حاجاته بنفسه وافتقاره إلى معونة الآخرين ولما كان كل إنسان محتاجا إلى معونة الغير في سد حاجاته وكان لكل

1– علي عبد الواحد وافي: الأدب اليوناني القديم، دار المعارف، مصر، 1960، ص 51.

منا احتياجات كثيرة، لزم أن يتألف عدد عديد منا من صحب ومساعدين، في مستقر واحد، فنطلق على ذلك المجتمع اسم مدينة أو دولة ".[1]

هنا تلاحظ مدى إدراك أفلاطون للضرورة الطبيعية للاجتماع البشري كأصلٍ لنشأة المجتمعات السياسية أو كأصل الدولة. فالدولة لا تنشأ إلا تلبية لتلك الحاجات الفطرية للإنسان الفرد. ومن ثم كان اجتماعه بغيره من البشر مسألة تفرضها ضرورة تلبية هذه الحاجات المادية والمعنوية التي لا يستطيع أن يلبيها بنفسه لنفسه. هذا التبادل في الحاجات بين الأفراد لدى أفلاطون يتضمن مبدأ تقسيم العمل وتوزيع المهام على أفراد المجتمع، فعملية التبادل هذه تتم من خلال إكمال النقص الموجود لدى الفرد بمساعدة الآخر وهكذا يصبح لكل فرد عمل خاص به، ومن هنا قد نشأت ضرورة التخصص في العمل. هذه الضرورة التي تختلف باختلاف المواهب والاستعدادات، حيث يختلف كل فرد عن الآخر فيما ميزته به الطبيعة من استعدادات فطرية، فهذا يمتاز بالشجاعة، وذلك يمتاز بالذكاء، وذاك يمتاز بالمهارة في العمل، فيختص كل فرد بنوع العمل الذي يتفق مع ميوله الذاتية. ومن هنا نشأت فكرة االجتماع وكانت ضرورية للأفراد حتى يتمكنوا من مساعدة بعضهم البعض والتعايش داخل جماعة متماسكة تتكامل فيها الأدوار بفعل الأفراد، وتتم هذه العملية وفق ضرورة طبيعية تسمى حسب أفلاطون المجتمع أو المدينة، أو الدولة.

إنّ الدول المثالية إذن عند أفلاطون ينبغي أن تقوم على مبدأ تقسيم العمل بين أفرادها، الذين يتوزعون عنده على طبقات ثلاث أساسية، هي : طبقة المنتجين من زرّاع ورعاة وصنّاع وخلافه، وطبقة الجنود، وطبقة الحكام. وكل طبقة من هذه الطبقات ينبغي أن تؤدي وظيفتها على الوجه الأكمل متحلية بفضيلتها وبدون أن تتدخل أي

1 – أفلاطون: الجمهورية، ترجمة ودراسة، فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1985، ص227.

طبقة في عمل الأخرى. إذ من الخطر الوبيل على الدولة أن يتبادل النجار والحذاء حرفتيهما أو أن يتبادلا أدواتهما وأجورهما أو أن يصر شخص واحد على القيام بالحرفتين معا. وكذلك فإنّ من الخطر أن يتبادل الصانع والمحارب والحاكم الوظائف فيصبح الصانع محاربًا أو يصبح المحارب حاكمًا.. إلخ، " فالتعدي على وظائف الغير والخلط بين الطبقات الثلاثة يجر على الدولة أوخم العواقب بحيث أن المرء لا يعدو الصواب إذا عد ذلك جريمة أي أنه أمر مخالف للعدالة " .[1]

وفي سياق تصوره للدولة أو المدينة الفاضلة يحدد أفلاطون جملة من الشروط التي يجب تحققها في الدولة حتى تسمو إلى صفة المثال وتحقق الكمال. فالفرد في نظر أفلاطون يجب أن يكون للدولة، ولا يوجد خارج الدولة، ولا يعمل ضد الدولة، فإنه يجب أن يفصل منذ ميلاده عن والديه، ويسلم إلى الدولة، وهنا نجد أن فكرة الزواج وفكرة الأسرة عند أفلاطون ينظر إليها نظرة مخالفة تماما لما هو معروف ومألوف، فالغرض من الزواج عند أفلاطون هو إيجاد الأفراد، والمرأة مهمتها حينئذ إيجاد الأولاد. ولكن الزواج والأسرة في نظره هما مصدر كل شر، من حيث أن الغاية من الدولة ال تتحقق إلا بائتلاف المنافع. وكلما ائتلفت المنافع والأغراض، حققت الدولة مهمتها على الوجه الأكمل. ولكي تتحقق الدولة المثلى في نظر أفلاطون لابد من القضاء على الزواج والأسرة والملكية لأنهم مصدر اختلاف المنافع " وعلى هذا ستبدأ الدولة بأن تستلم الطفل حين يولد وتضعه في ملاجئ لتربية الأطفال، وعندما يبلغون سنا معينة تعطى لهم التربية بحسب مواهبهم: فالذين يصلحون للجيش يربون تربية عسكرية، والذين يصلحون لإدارة الدولة يربون تربية فلسفية" .[2] ولكي تكون المدينة فاضلة يجب أن

1- أفلاطون، الجمهورية، مصدر سابق، ص ص ،314،315.

2 - علي عبود المحمداوي ، الفلسفة السياسية، دار الأمان، الرباط، ط1 ، 2015 ، ص 184.

يخرج الأولاد من أبوين صالحين، واذا وجد أب فاسد فيجب أن يمنع من النسل، وإذا وجد أطفال غير صالحين، فيجب التخلص منهم.

إن الدولة أو الجمهورية عند أفلاطون هي المدينة المثالية التي توفر لسكانها القليلون السعادة ، وقلة أفرادها هي التي تحيل إلى إمكانية التعارف بينهم، وكل شيء فيها يسير حسب المصلحة العامة، وهو مشاع بينهم. ومن حيث المساحة، فقد أراد تفالطون من دولته أن تكون في إقليم محدد الرقعة، ومعزول عن بقية الدول، وينبغي ألا تكون صغيرة لدرجة يتغلب عليها مجاورها من الأمم الأخرى، كما لا ينبغي أن تكون كذلك بحيث لا تستطيع أن تحقق اكتفاءها. ولم يفضل أن تكون جانب البحر لأنه يملأ تجار الجملة والإقطاعيين والمتجولين من الباعة، وهذا يؤدي إلى تضارب المصالح وقيام النزاعات والحروب، ومن أسباب هذه الرؤية الاستراتيجية لموقع الجمهورية أن أثينا كانت مركزا تجاريا بحريا، وأرادت توسيع نشاطها التجاري والبحري فتقابلت مع "إسبرطا" التي كانت تقوم على النشاط التجاري البري، والتي وجدت أن رغبة أثينا في توسيع نشاطها التجاري البري سيؤثر سلبا على نشاطها البري، أما عدد السكان، فقد حددً بعدم تجاوز الأربعة ألاف وخمسين فردا.[1]

كما يؤكد أفلاطون على أهمية حسن اختيار المكان المناسب لإقامة هذه الجمهورية، و ذلك بالبحث عن جغرافية المكان وخصائص هذه الأرض التي ستمنح هذه المدينة المثالية وتخدم أكثر من غرض... كما توَجَّب أن تكون النظم الدستورية المشروعة التي تعتبر الأنسب بالنسبة للجماعة هي ما كانت متفقة مع البنية الطبيعية والموارد الاقتصادية ومع تكوين الشعب نفسه، وهذه الأرض يجب أن تكون مناسبة ومتنوعة

1 – ابن رشد، الضروري في السياسة، تر: أحمد شحلان، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط2 ،2002 ،ص 112.

حتى تغطي كل الحاصلات الرئيسية الضرورية للوجود البدني، وغير خصبة بالقدر الكافي في نفس الوقت بحيث لا تجعل الإنتاج للسوق الخارجي ممكنا وهو ما يفترض أن الوصول إلى البحر هو الطريق الأعظم للتجارة. يقول أفلاطون: " وتصبح المدينة بهذه الشروط المفترضة معتمدة على نفسها أو ذات اكتفاء ذاتي سوف لا يكون هناك شيء يشجع تدفق الأعداد الكبيرة من الأجانب الذين يشتغلون بالتجارة مثل أولئك الذين يتجمعون في العربات الأثينية، وهذا سيكون أساس الوجود اقتصاديا وقائما على الزراعة لا الصناعة، ويفترض أن أفلاطون سيبني أخلاق قومية سليمة خصوصا وقد قللنا إلى أقل حد ممكن من احتمال اصطباغ روح الجماعة بالنزعة التجارية.[1]

2- نظرية التربية والتعليم عند أفلاطون.

قبل الحديث عن نمط التربية والتعليم التي انتهجه أفلاطون في سبيل تهيئة الأفراد الذين أهلتهم ملكاتهم لوضع أساسات الدولة المثالية نقول دون أدنى مبالغة أن عقدة سقراط هي التي شكلت فلسفة افلاطون، و على هذا سوف يشكل سقراط نموذج الشخصية النمطية للفيلسوف الحاكم الذي جاهد أفلاطون من أجل تنصيبه في الواقع العملي، إن عقدة سقراط و موته التراجيدي جعل أفلاطون يعيد النظر في مسألة الحكم، لكن النفوذ الاثيني لم يستطع الفتك بسقراط النموذجي الحي في عالم المثل، و ربما هذا يفسر لنا مكانة المثل في فلسفة أفلاطون، ومن ثم سعى أفلاطون إلى تكريس صورة سقراط كنموذج و مثال للفيلسوف الحق و رجل الدولة الذي ينبغي أن يتقلد مقاليد الحكم، حيث أصبحت عقدة سقراط هي الموجه الحقيقي لفلسفة أفلاطون سواء في المثل أو حكم الدولة، ومنه اتجه إلى تأسيس فكرة الملك الفيلسوف فقد وضع أفلاطون سقراط على رأس الجمهورية، و جعله محاطا بطبقة من الحراس الاشداء و

1 – أفلاطون، القوانين، تر: محمد حسن طاطا، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1986 ،ص 39.

العساكر الاقوياء حتى يطبق أفكاره في عالم خال من الشرور و المفاسد. لقد شغل أفلاطون نفسه بهذا الموضوع وظل بمثابة الظل الذي لازمه طوال حياته، وانعكس ذلك بوضوح في أعماله الفلسفية كلها، وذلك من خلال محاولة الإجابة عن سؤال جوهري : لمن يكون الحكم.؟ .[1]

يطرح أفلاطون من خلال أعماله السؤال التالي أيهما أفضل حكم الفرد أو حكم القانون، و هو سؤال قديم متجدد مازال فلاسفة السياسة و فقهاء القانون مختلفين حوله و في الحقيقة ليس هناك جواب مقنع لهذا السؤال الخطير و المعقد ذلك أن المثل الاعلى للحكم في كتاب الجمهورية هو حكم الملك الفيلسوف، و إصرار أفلاطون على الفيلسوف الحاكم يعود إلى أن حكم غير الفلاسفة يقوم على الشهوات التي تؤدي إلى انتشار الشرور في الدولة، فمثل هذا الحاكم الفيلسوف هو الذي تتحقق في ظله الدولة المثالية التي ينشدها أفلاطون بعيدا عن الشرور و الآثام و يبدو تسلط عقدة سقراط على أفلاطون و سعيه الحميم إلى إقامة مدينة فاضلة على رأسها حاكم فيلسوف نموذج سقراط. لقد حدد أفلاطون مجموعة من الصفات النفسية و العقلية للفلاسفة باعتبارهم فئة ارقى تتمتع بمؤهلات وراثية فطروا عليها تمكنهم من قيادة الجماهير و توجيه شؤون الدولة، و قد جاءت هذه الصفات داخل كتاب أفلاطون الجمهورية موضحا معالم الفيلسوف الحاكم، و المقومات التي يحكم بها داخل المدينة الفاضلة، أما محاورة رجل الدولة و هي ما كتب بعد الجمهورية، فيتحدث عن رجل الدولة، غير أن المصطلح هنا اختلف، فهل كان هذا تراجعا منه عن حكم الفلاسفة لصالح السياسي، ففي كتاب الجمهورية الذي وصل إلينا في عدة ترجمات منها ترجمة حنا خباز و ترجمة فؤاد زكرياء .

1- أحمد عرفات القاضي ، صورة الحاكم الفيلسوف بين افلاطون و بعض الفلاسفة المسلمين ،الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012، ص 6.

في الدراسة التي قام بها الدكتور فؤاد زكريا لكتاب " الجمهورية"، يعتبر أنه بالإمكان تقسيم مراحل التربية والتعليم عند أفلاطون انطلاقا من مراحل في علاقتها بالتقسيم الطبقي السابق إذ يلاحظ أن الدولة إنما تقوم في جانبها المادي على طبقة المنتجين من زراع وصناع وغيرهم، وتقوم في جانبها المعنوي على ما يُسميهم أفلاطون "حراس الدولة" أي الجند والحكام. ورغم أنه أولى عناية خاصة بتربية الجند باعتبارهم الحراس الأشداء الذين ينبغي أن يكتسبوا قدرا معقولا من المعرفة حتى يستطيعون التمييز بين المواطن والعدو، أقول إنه رغم تلك العناية، إلا أن عنايته الأكبر في الحقيقة كانت بتخريج من أسماهم " الحكام الفلاسفة" لأن العقل – حسب التعبير الأفلاطوني – لا يتوافر الاكتمال إلّا لدى " الحارس الكامل" أي لدى طبقة الحكام.

يقسم افلاطون صفات الملك الفيلسوف إلى مجموعة من الصفات الفطرية التي يولد مزودا بها و أخرى مكتسبة يتزود بها و يتعلمها في رحلته مع الحياة، فالصفات الفطرية التي ينبغي أن يتصف بها الفيلسوف هي أن يكون شجاعا نبيها شديدا مع الأعداء، لينا وديعا مع الاصحاب، أما الصفات المكتسبة التي تزيده خبرة و حكمة هي المعرفة و حب الاطلاع حتى يكون لديه ميل و نزوع فلسفي، و يرى أفلاطون أن هؤلاء الفلاسفة يجب أن يتم إعدادهم و تربيتهم بعناية خاصة، فنعلمهم سماع الموسيقى التي تنمي في نفوسهم الاحساس بالجمال، و تميل بهم إلى الهدوء بعيدا عن العنف و التهور، فضلا عن هذا يجب الابتعاد عن الخرافات و الأساطير، بالإضافة الى ذلك يجب أن يحفظوا بعيدا عن العامة حتى لا يتخلقوا بأخلاقهم و أن يعد طعامهم بحيث يكون بسيطا و معتدلا و صحيا فيكون بمعزل عن الأمراض التي تنتج التخمة و سوء التغذية مما يغنيهم عن الاستشارات الطبية إلا في أحوال استثنائية .[1]

1- أحمد عرفات القاضي ، صورة الحاكم الفيلسوف بين افلاطون و بعض الفلاسفة المسلمين ،ص32.

ولذلك فإن النظرية التي يقدمها أفلاطون في التربية إنما تستهدف في المقام الأول تربية هؤلاء الحكام الفلاسفة ومساعديهم " الحراس العسكريون"، إذ إنّ تربية هذه الفئة المختارة لا يتم إلا عبر مراحل تربوية تعليمية عدة تستهدف التربية البدنية والنفسية السليمة لكافة أبناء الدولة، وإذا كانت قدرات بعضهم لا تؤهلهم لأن يكونوا حراسا، فإنهم قد تلقوا القدر المناسب والضروري من الثقافة والتعليم الذي يساعدهم على إتقان مهنهم التي هم مؤهلين لها بالطبيعة بعد أن اكتسبوا بعض المهارات الخاصة بها بالخبرة والوراثة.

يبدأ النظام التربوي بأن يميز القائمون على بناء المجتمع المثالي المنشود بين الأطفال، فيختارون من بينهم الأصحاء القادرون على تحمل التمرينات الرياضية ثم التدريبات العسكرية بعد ذلك، ويخضع جميع هؤلاء الأطفال دون أيّ تمييز طبقيّ بينهم إلى نظام تعليمي موحد لا فرق بين صبي وفتاة. فللجنسان –عنده– القدرات الجسمية والنفسية والعقلية نفسها . وتبدأ المرحلة الأولى منذ حداثة الطفل إلى سن الثامنة عشرة ويركز فيها على التنشئة البدنية والنفسيّة بهؤلاء الأبناء. أما التنشئة البدنية فتقوم على نظام غذائي سليم ومتكامل مع ممارسة التمرينات الرياضية. ومن شأن هذا وذاك أن يتمتع الأبناء بصحة جيدة وببنيةٍ جسمانيّةٍ قوية. أما التنشئة النفسية فتقوم على تغذية نفوس الأبناء بالآداب الراقية والموسيقى الهادئة .

لقد اشترط أفلاطون في تلك الآداب والفنون التي يتلقاها هؤلاء الأبناء شروطا عدة، حتى لا يقعوا أسرى لأشعار أمثال هوميروس وهزيود، الذين طالب بطردهم من المدينة الفاضلة، نظرا لأن أشعارهم تفتقر إلى الجمال الشعري، كما أنها ليست صالحة لأن يسمعها الأطفال والرجال. إن الشعر الذي يُسمح به هو الشعر التعليمي الذي يهذب النفس ويعودها على ممارسة الفضيلة. ولذلك فشعراء المدينة الفاضلة ينبغي أن يكونوا

" أكثر خشونة وصرامة، لا يحاكون إلا أسلوب الفضلاء" إن الموسيقى ذات أهمية قصوى في التعليم على اعتبار أن " الإيقاع والانسجام قادران على التغلغل في النفس والتأثير فيها بعمق.. إن التعليم الموسيقي إذا ما أحسن أداؤه يتيح للنفس أن تكشف مظاهر النقص والقبح فيما يبتدعه الفن وتخلقه الطبيعة فيتأثر المتعلم بهذا الكشف، بحيث يشيد بما يراه من مظاهر الجمال ويتقبلها في نفسه مسرورا، فيجعل منها غذاءه ويغدو رجلا خيرا ويحمل من جهة أخرى على الرذائل ويمقتها قبل أن يستطيع التفكير فيها بعقله "

أما عن طريقة التعليم في هذه المرحلة الأولى، فهي مراعاة حرية الأبناء والحرص على عدم القسوة معهم، فالتعليم الحر ينبغي ألا يتضمّن شيئا من العبودية، فالتدريبات البدنية التي تؤدى قهرا لا تؤذي البدن في شيء. أما العلوم التي تقحم في النفس قسرا فإنها لا تظل عالقة في الذهن ". إن على المعلمين أن يجعلوا التعليم يبدو لهوا بالنسبة للأطفال حتى يتمكنوا من اكتشاف ميولهم الطبيعية ويركزوا على تنميتها.

أما المرحلة الثانية عندما يجتاز الأبناء المرحلة الأولى بنجاح، يتحولون في حوالي الثامنة عشرة إلى " التدريب العسكري الإجباري الذي يدوم ما بين سنتين وثلاث سنوات ويرى أفلاطون أن تقتصر هذه السنوات من الثامنة عشر إلى العشرين على هذه التدريبات العسكرية البدنية الشاقة فقط؛ لأنه من المستحيل عليهم أن يفعلوا معها شيئا آخر. وإذا ما اجتازوا هذه التدريبات بنجاح يُكرمون ويبدأون من العشرين وحتى بلوغ الثلاثين في تلقي العلوم، وخاصة العلوم الرياضية التي تستهدف في المقام الأول تدريبهم على التفكير المجرد وعلى إدراك العلاقات المجردة بين الأشياء. وبالجملة فإن دراسة هذه العلوم يعتبر خير معيار تميز به المواهب القادرة على دراسة الديالكتيك أي

معرفة أصول التفلسف؛ إذ إن الذهن قادر على النظر إلى الأمور نظرة شاملة هو الأصلح للديالكتيك.

أما المرحلة الثالثة من نظامه التعليمي فقد خصص لها أفلاطون خمس سنوات من بلوغ الأبناء سن الثلاثين حتى بلوغهم سن الخامسة والثلاثين، وهي المرحلة التي خصصها لدراسة الديالكتيك أي الفلسفة، تلك الدراسة التي يتمكنون فيها من الارتقاء إلى الوجود الخالص سعيا وراء الحقيقة دون معونة العين أو أية حاسة أخرى.

وقد طالب أفلاطون هنا بضرورة أخذ الحيطة والحذر من أن يمارس الأبناء الديالكتيك وهم لا يزالون في حداثتهم، إذ يرى " أن المراهقين الذين يتذوقون الديالكتيك لأول مرة يسيئون استعماله ويتخذونه ملهاة ولا يستخدمونه إلا للمغالطة، فإذا ما قام أحد بتفنيد حججهم فإنهم يحاكونه ويفندون حجج الآخرين على نفس النحو شأنهم في ذلك شأن الجرو الذي يجد لذة في جذب كل من يقترب منه وتمزيق ملابسه " وليس من شك أن هذا التحذير ينطبق على أولئك الفتيان المراهقين المبتدئين في دراسة الفلسفة فهم ما إن يبدأوا في دراستها حتى يتصوّروا أنهم قد امتلكوا الحكمة كلها فيتلاعبون بأقرانهم وبأهليهم ويوقعونهم في مغالطات لفظية وفلسفية من شأنها الإساءة إلى سمعة الفلسفة والفلاسفة.

أما المرحلة الرابعة والأخيرة فهي تستمر خمس عشرة سنة بعد المرحلة السابقة، أي أنها تستمر حتى سن الخمسين، وهي مرحلة خصصت للتدريب العملي على ممارسة الوظائف العليا وتولي المهام العسكرية الفعلية. والغرض من هذه المرحلة هو اختبار قدرة هؤلاء الأبناء على " الصمود أمام المغريات التي تتجاذبهم من جميع الاتجاهات " فضلا عن أن هذه التدريبات العملية على ممارسة تلك الوظائف تجعلهم " يتميزون عن كل من عداهم في الشؤون العملية وفي المعرفة " وهنا يتضح مدى حرص أفلاطون

على أن يتوافر في حكام المدينة الفاضلة وهم الحكام الفلاسفة الخبرة العملية بالإضافة إلى المعرفة النظرية. فقد خصص لفترة التدريبات العملية على فنون الحكم مدة تساوى المدة التي قضاها هؤلاء في تلقي العلوم النظرية في المرحلتين الثانية والثالثة. إن الحكام من هذا الطراز إنما " يكرسون للفلسفة أكثر قدر من وقتهم ولكن إذا ما جاء دورهم فإنهم يتولون زمام السياسة ويتناوبون الحكم من أجل الصالح العام وحده، ويرون في" الحكم ذاته واجبا لا مفر منه أكثر من كونه شرفا "[1]

فالغاية القصوى من نظام التربية عند أفلاطون تنشئة حكام فلاسفة، لحسن إدارة مدينته لأن التربية الأولى التي يريد يتلقاها الجميع في الصغر تخلق فيهم الظنون وتنيم العواطف، فترى الأفراد يملأ نفوسهم الطمع والحسد وحب الذات ولذات الحياة. أما بالتدريب، الذي يراه أفلاطون، فإن الفرد يدخل أتون الحياة تعكر صفوه تلك الشوائب لكن طول التمرين والمتابعة المستمرة، تطفئ أمراض. النفس وتزيل عيوبها. وفي مقابل ذلك تنمي الفضيلة وحب الخير فيهم، فيغلب التطبع الطبع ولا تأتي سن الخمسين حتى تكون نفوسهم قد صفيت وأدركت الحق والخير وأرادته "فتكوين إنسان يف نظره يتطلب خمسين سنة".[2] وبهذا يستطيع الحاكم الفيلسوف إدراك القوانين العادلة وتلقيها للآخرين فالفيلسوف أصلح الناس للحكم، إذ يمكنه إقامة العدل بإدراكه الحقيقة وقدرته على اتخاذ أحسن القرارات اليت تناسب كل وضع دون أن يكون بحاجة لمرشد.

3- العدالة عند أفلاطون .

1 - أفلاطون، الجمهورية، مصدر سابق، ، تلخيص للصفحات من: 291 إلى 453.

2- أوليفيه ربول، فلسفة التربية، ترجمة جهاد نعمان، منشورات عويدات، بيروت، 1986 ، ط 3 ،ص 13.

يعالج أفلاطون مسألة العدالة في علاقتها بالفضيلة أو الأخلاق، في معظم محاوراته، واعتمد في وضع فلسفته الأخلاقية على نظريته في ثنائية النفس والبدن وكيف أن الجسد يكون حاجزا كثيفا بين النفس والفضائل. وعليه فمن واجب الإنسان لكي يحيا حياة فاضلة، أن يتسامى فوق مطالب الجسد الذي هو سجن النفس ونوازع الشهوة، وفي المقابل يلتفت إلى النفس ليزكيها ويطهرها ولا يكون ذلك إلا بتوجيهها إلى تحصيل المعرفة والحكمة.

لقد برر أفلاطون هذه المسألة في محاورة الجمهورية عندما ينطلق من سؤال العدالة، ويستعرض مجموعة من الإجابات أهمها جواب ثراسيماخوس" إنها مصلحة الأقوى". وجاء رفض أفلاطون لهذا التعريف على أساس رؤيته الخاصة للحكم، فالحاكم الصحيح هو الذي يراعي مصالح رعيته وليس مصلحته الخاصة، كما أنه لا يصح أن تبنى العدالة على بث الخوف في نفوس الناس. ويعرض كيفالوس تعريفا آخر للعدالة وهو " العدالة تعني إعطاء كل ذي حق حقه" ، بمعنى أن تعامل كل إنسان بما هو مناسب له، أي أن العدالة تكمن في تقديم الخير للأصدقاء وإلحاق الأذى بالأعداء" رفض أفلاطون هذا التعريف أيضا لأنه يقدم العدالة على أنها مجرد علاقة بين فردين وفيها لا يفكر الفرد إلا في مصلحته الذاتية.[1]

بعد تفنيد هذه التعريفات ينتهي أفلاطون إلى تعريف العدالة في الكتاب الرابع من الجمهورية بقوله: " إن على كل فرد أن يؤدي وظيفة واحدة في المجتمع، هي تلك التي وهبته الطبيعة خير قدرة على أدائها." [2] مما يعني أن العدالة عنده أن يؤدي كل فرد ما عليه من التزامات وواجبات بحكم موقعه وبحسب حالته الطبيعية. ولما كانت العدالة

1 – مصطفى النشار، تطور الفكر السياسي: من صولون إلى ابن خلدون، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1 1999 ص 69.

2 – أفلاطون، الجمهورية، تر: فؤاد زكرياء، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2004 ، ص 304.

تقتصر على أداء كل فرد لوظيفته ترتب عن ذلك تقسيم العمل حسب أفلاطون على الطبقات، تؤدي كل طبقة وظيفتها دون أن تتدخل في مهام غيرها وفي هذا يقول أفلاطون: " من العدل أن ينصرف المرء إلى شؤونه دون أن يتدخل في شؤون غيره...أعني انصراف كل إلى ما يعنيه، هو ما قد يؤدي بنا إلى العدالة . [1]

وانطلاقا من هذا يقسم أفلاطون المجتمع إلى ثلاث طبقات: طبقة الحكام، طبقة الحراس، طبقة الشعب، وتناظر كل طبقة من هذه الطبقات قوة من قوى النفس وفضيلة من فضائلها: طبقة الحكام وفضيلتها الحكمة، طبقة الحراس وفضيلتها الشجاعة، طبقة الشعب وفضيلتها العفة. والهدف من هذا التقسيم حسب أفلاطون هو أن تؤدي كل طبقة وظيفتها متحلية بفضيلتها الأخلاقية، وبهذا تكون العدالة مرهونة بأن تؤدي كل طبقة الوظيفة المخصصة لها، " ولكي تتحقق العدالة في الدولة لا بد أن تتحقق أولا داخل نفس كل فرد من أفرادها، ولكي تتحقق داخل النفس الفردية لا بد أن تؤدي كل قوة من قواها الثلاثة وظيفتها على الوجه الأكمل وبصورة منسجمة متوازنة، ولكي يتم ذلك لابد أن تتحلى كل واحدة من هذه القوى بإحدى الفضائل" [2]

4-أنظمة الحكم عند أفلاطون

فى كتابه " الجمهورية " يتحدث افلاطون عن خمس حكومات أو دول أو أنظمة حكم يميز فيها بين المثالي الصالح ، والواقعي الفاسد، ويقيم بينهما موازنة من باب التماثل القائم بين الدول والمواطنين ، فكما أن المواطنين أنواع فالحكومات أيضا انواع ، فالدول المثالية تمثل عقلا تحقق فيه الاتساق الكامل بين الملكات، والدولة الفاسدة تمثل عقلا أختل فيه هذا الإتساق.

1 – المصدر نفسه ، ص 305.

2 – مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص259.

غير أن الكثير من المهتمين بالفكر السياسي في فلسفة أفلاطون يؤكدون على أن كتاب " القوانين" هو ثالث كتب أفلاطون السياسية وقد جاء بعد كتاب الجمهورية بحوالي 30 سنة، قد عبر فيه عن أفكار أكثر واقعية وقد اعترف أفلاطون عبره بوجوب سيادة القانون، أي أنه أعاد الاعتبار للقوانين الدستورية، التي هي جزأ لا يتجزأ من الثقافة الأثينية، ونقطة التحول في فكره السياسي إذ كشف عن قناعته الجديدة بخضوع الحاكم الفيلسوف والمحكومين على حد سواء للقانون والدستور، ولقد أقر أفلاطون أن ما طالب به سابقا، هو على درجة كبيرة من المثالية، وأن الواقع يفرض ضرورة المشاركة في الحكم من باقي المواطنين. [1]

في الكتاب الثامن يفصل أفلاطون في بيان أنواع أنظمة الحكم. مميزا بين خمسة أنواع جميعها فاسدة باستثناء واحد منها هو الحكم الأرستقراطي أو حكم النّبالة وهي حكومة الممتازين والحاكم فيها فيلسوف، حكومة الفرد الفاضل الذي هو على درجة عالية من الذكاء والمعرفة والفطنة والحكمة، وعلى قدرة فائقة في الإدراك، وفكرة الخير لا تفارقه، وهذا أمر طبيعي لأنه يحاول دائما أن يتشبه بالإله منبع الخير. وبالتالي فهذا النوع من الحكام ليس بحاجة إلى قوانين تقيده، ففضيلته وحكمته تجعلانه دائما يتخذ القرار الصائب والأصح، والحاكم الفيلسوف يسعى إلى توجيه شعبه إلى الطريق المستنير ومنه إلى السعادة الحقيقية، و يعمل دائما على قمع الفساد، لذا وضع أفلاطون زمام الحكم والسلطة في أيدي الفلاسفة. " فحكومة الفلاسفة هي أساس الدولة المثالية لأن هؤلاء الفلاسفة إذا ما حكموا فلن يكون لهم من غاية يسعون إلى

1 – يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1990، ص126.

تحقيقها سوى تحقيق العدالة بين المواطنين ويكرسون كل وقتهم في خدمة مواطنيهم."[1]
أما الأنظمة الأربعة الفاسدة فهي:

أ– التيموقراطية : وهى أول أنواع الفساد فى الحكم عند أفلاطون ، تمنح السلطة فيه على أساس الملكية ، يتصف هذا النوع من الحكومات بما يسمى "مفهوم الشرف". فالدولة التيموقراطية تعرّف من قبل أفلاطون من خلال التحليلين التاليين: الزعماء أو القواد يستفيدون أو يحصلون على تقدير كبير من قبل الجسم الاجتماعي، أما المجتمع هو مقسوم إلى طبقات مغلقة كل منها متخصصة في ممارسة خاصة للوظيفة التي أسندت إليها. هذه الطبقات هي : المحاربون، الكهنة، المنتجون. ويمكن لنا أن نسمى نظام اسبرطة تيموقراطيا حيث أن حكومتها حكومة عسكرية، وهى تنشأ عن الارستقراطية التي دعا إليها فى الجمهورية. حيث نجد الحكام يهملون التربية، وينظمون الزواج بشكل سيء ، مما يجعلهم يفشلون فى الجمع بين السلالات الجيدة ، فيتكون جيل أخر من الحكام غير كفء. [2]

ب– الأوليغارشية : وهي شكل من الحكومات الفاسدة والمؤسس على التعداد، حيث الأغنياء يقودون و الفقراء ليس لديهم حصة في السلطة ، و تعنى حكم الأغنياء وا ذا كانت التيموقراطية تتجه إلى الحرب ، فإن الأوليغارشية تتجه إلى الثروة ، وعندما تطمع الحكومة التيمقراطية الحربية فى الثروة ، فإن سلطان الدولة سيكون للأغنياء وليس للفقراء، وتخول الملكية لصاحبها حق الوصول إلى المنصب ، وإذا كانت العدالة في التيموقراطية لم تفقد كلية ، فأن الاوليجاركية نفسها تتعارض مع العدالة وتقوم على أساس عنصر الشهوة والامتلاك ، وتسمح للأفراد بممارسة العديد من الأعمال

1 – مصطفى النشار، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص79.

2 – ديف روبنسون ، أفلاطون ، تر: إمام عبد الفتاح إمام ، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2001، ص 127 .

المختلفة سواء زراعة أو تجارة أو قتال أو حكم ، ولا يختص الفرد فيها بوظيفة محددة ، بل باستطاعته ممارسة أكثر من مهنة فى ذات الوقت ، وتنقسم الدولة إلى دولتين : دولة الفقراء ، ودولة الأغنياء. [1]

ج- **الديمقراطية** : وهى أسوأ أنواع الحكومات كونها حكومة الفقراء ضد الأغنياء أي هي حكومة العدد الأكبر لأن الغالبية في المجتمع هم من الفقراء. فهى حكومة مضللة وغير مستقرة، لا تملك العقل الكافى أو الخير لتحكم نفسها، والشائع أن الدولة الديمقراطية تمثل الحرية والمساواة ، فينظم الفرد حياته كما يجب، ويختفى النظام والتدريب ، وتزول الفوارق والدرجات ويشيع نوع من الفوضى حيث يتولى الحكم رجال من طبقات مختلفة فيتولد الانقسام، والديمقراطية تحتمل أيضا العديد من الآراء" وهو ضعف يؤدى إلى الريبة والفوضى السياسية" [2]

إن السلطة المطلقة تسمح بظهور طاغية باستمرار ويؤدى ذلك للانغماس فى الملذات. وإذا لم يكن هناك قوانين فسيكون لدى الطغاة القدرة على ممارسة نزواتهم المظلمة ، فلا يعودون بعد ذلك عقلاء أو بشرا، وهو ما جعل أفلاطون يصف هذه الحكومة بأنها تقوم على أساس الشهوة ، والحرية الزائدة سرعان ما تنحدر إلى انعدام القانون فإذا كانت الاوليجاركية تعنى وجود دولتين فى دولة واحدة ، فأن الديمقراطية تعنى وجود العديد من الدول داخل الدولة الواحدة بقدر ما فى الدولة من أفراد. [3]

فالديمقراطية وفق النقد الأفلاطوني نظام مدان لعدة أسباب منها: أنها لا تحترم التخصص لمختلف الفئات الاجتماعية في ممارستها لوظائفها المحددة . كما أنها

1- رشدي عبد الستار، الأثر الأفلاطوني فى تاريخ الفكر السياسى، دار العلوم ، جامعة القاهرة،1997، ص 62.

2 - ديف روبنسون ، أفلاطون ، ص 134.

3 - الفارابى ، الجمع بين رأى الحكيمين ، ترجمة: ألبير نادر ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت، 1986 ، ص19.

تؤدي لاستمرار الصراع بين الأغنياء والفقراء، وهذا أيضا كما في النظام الأوليغارشي يهدد وحدة المجتمع. ولأنها صورة لنظام الغوغاء من العامة من الناس، والذي يعطي مميزات لعديمي الكفاءة والمؤهلات، وهذا خرق لمبدأ العدالة الذي يتأسس على قانون الطبيعة في تفاوت الملكات.

د- الطغيان " الاستبداد": هو أسوأ أنواع الحكم، كونه بيد شخص واحد لا يخضع ولا يحترم القانون، ويمجد السيادة المطلقة ، ويحرص على تكريس الطاعة العمياء من قبل المحكومين. هو نظام خطير كونه لا يترك إلا مساحة ضيقة جدا للعقل، يرتكز بشكل واسع على ممارسة العنف من أجل فرض إرادة الطاغية، فيسفك الدماء ليجعل من حكمه أمرا واقعا وضروريا، ويلصق التهم بالأبرياء، ويتخلص من أعدائه مدّعيا حماية الشعب من خطرهم، وبذلك يقضى على عنصرى الشجاعة والتفوق العقلى فى الدولة ، ويستأجر المرتزقة ويتحول الحرس إلى قوة إرهاب للشعب ، وبذلك ينتقل من التطرف فى الحرية إلى التطرف فى العبودية . والواقع التاريخى لليوناني يؤكد أن الطغيان كان مرحلة انتقالية بين الاوليجاركية والديمقراطية ، وأفلاطون أعتمد فى تربيته على الترتيب المنطقى وليس التاريخى ، لذلك نجد أفلاطون أعتبر أن حكومة الطغيان هى أخر الحكومات الفاسدة والسيئة فى الترتيب. [1]

هذه الأشكال من الأنظمة حسب رأي أفلاطون تشكل دائرة مغلقة ومتعاقبة، وهذا طبعا إذا توفرت الظروف والأسباب. فعلى مستوى الأوليغارشية يبدأ بفساد أخلاق هؤلاء الحكام نتيجة إهمالهم للتربية، فيتهافتون و يلجأون إلى المصالح الخاصة على حساب المصلحة العامة ويسعون لطلب المجد والجاه، وبعد أن يكون الخير قد عم المدينة

1 – مصطفى صقر ، نظرية الدولة عند الفارابى ، مكتبة الجلاء ، المنصورة ، مصر، 1989 ، ص11.

يظهر الشر كانقلاب عليه ويبدأ في الانتشار، لأن هذه الطبقة فقدت خصالها المتمثلة في الشجاعة والإقدام . وهنا يظهر نظام جديد وهي الأقلية الغنية التي تعمل على تنمية ثرواتها دون الالتفاف أو الاعتناء بالأغلبية الفقيرة، وبما أن الشعب تواق للحرية والمساواة فسرعان ما يأخذ بزمام الأمور ويطيح بالحكم السابق ويتولى السلطة والممارسة الديمقراطية ، فتنتشر الحرية والمساواة، ولكن عيوب الديمقراطية المتمثلة في المناقشات غير المنقطعة تعطل العمل وتجعل المجتمع يعيش في فوضى عارمة، وهنا يستغل فرد هذه الوضعية ويأخذ الحكم بالقوة ويمارسه، وهنا يظهر الاستبداد والطغيان ويصبح هذا الفرد متحكما في الدولة دون رقيب ولا حسيب.

على سبيل الاستنتاج

تحصيلا لما سبق نقول إجمالا: أن قصة الأسطورة هي نفسها قصة التفكير الإنساني بكل أشكاله وأبعاده الفلسفية والاعتقادية فمنذ أن بدأ الانسان يشعر بذاته كفرد مستقل عن الظواهر والأشياء وشعر بالصراع الذي يهدد حياته من كل جانب موت ، ظلام، جدب، زلازل، براكين... حينها بدأ في التفكير للحفاظ على حياته، فكانت الأسطورة أول استجابة لهذا الشعور المفعم بالخوف والعجز عن مواجهة الظواهر وأول مغامرة فكرية فسر من خلالها مواقفه الدينية وتصوراته للظواهر والأشياء، فهي بمثابة خلاصة لتجربة روحية ومعاناة فكرية شرح فيها الإنسان ما اعترضه من حالات مختلفة في عالمه المخيف و المليء بالأسرار و الغموض .

إن المعاني الإنسانية في فلسفة أفلاطون انتقلت من مجال الحوار الإنساني المباشر إلى الجدل الأكاديمي، الذي جعل الإنسان " عالم صغير جسمه متعدد الأعضاء وعقله إلهي في جوهره قادر على معرفة المعقولات ويصل بقوة حدسه إلى الحقيقة "[1] تلك الحقيقة التي لا يمكن فصلها عن الحياة الاجتماعية، لأن الفلسفة ليست تأملا متوحدا وإنما تولد روحي في نفس المريد، والحال أن الإنسان، لا يلد إلا في الجمال، وتحت تأثير الحب، وينزع الحب نحو الخلود، سواء أكان حب الأجسام الجميلة، الذي يديم حياة الفرد في حياة فرد آخر، أم حب النفوس الجميلة التي يوقظ قوى العقل الغافية لدى المعلم كما لدى المريد ".[2]

1- ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 1982، ص 43.

2- اميل برهييه، تاريخ الفلسفة، ج1: الفلسفة اليونانية ، تر: جورج طرابشي، دار الطليعة، بيروت ،ط1، 1982، ص157.

ويتجلى البعد الإنساني في فلسفة أفلاطون الأسطورية، ذلك الاهتمام الأفلاطوني بالأفكار السياسية والاجتماعية، خاصة في كتب: الجمهورية والقوانين، التي عبر فيها أفلاطون عن غايات إنسانية بدلالات رمزية إيحائية، حيث رأى أن أفضل انتصار يفوز به الإنسان أو أي مجتمع هو هزيمة عناصر الشر في نفس الفرد وفي الجماعة، وإن كان الإنسان عالم صغير بالجسم، فهو عظيم بجوهره عندما يدرك المعقولات ويكتشف الحقائق، لأن الحكمة كل الحكمة تكمن في السؤال : كيف نوجه النفس الإنسانية نحو قيم الحق والخير والجمال الكامنة في عالم المثل.؟

ففي محاورة فايدروس تتجلى المعاني الإنساني في أسطورة العربة المجنحة ، التي شبه فيها النفس بمركبة مكونة من جوادين مجنحين وسائق يقودهما، وافترض أن نفوس الآلهة تقودها جياد وسائق من سلالة خيرة، في حين أن نفوس الكائنات الأخرى، فإن عناصرها تكون مختلطة. وهذا المعنى فسر الوجود الإنساني، لأن النفس تتخذ صورا مختلفة حين تكون مزودة بالأجنحة، وعندما تفقدها " تتخذ جسما أرضيا يبدو أنه علة حركتها بينما تكون هي في الواقع مصدر قوته، أما ما نسميه كائنا حيا فهو المركب من النفس والجسم، وهو الكائن الذي نصفه بانه فان." [1] . ووفق هذه الروح الأسطورية يقرب المعاني الإنسانية حتى تبدو قريبة عن التجربة البشرية، كما هو الأمر في الكتاب السابع أو أسطورة الكهف في الجمهورية، حيث ربط مثال الخير بحياة الإنسان عندما رأى أن : " آخر ما يدرك في العالم المعقول بعد عناء شديد هو مثال الخير، ولكن المرء ما أن يدركه، حتى يستنتج حتما أنه على كل ما هو خير وجميل في الأشياء جميعا، وانه في العالم المنظور هو خالق النور وموزعه، وفي العالم المعقول

1- أفلاطون ، فايدروس أو عن الجمال ، ترجمة وتقديم : أميرة حلمي مطر ، دار المعارف بمصر، ط1، ص 71.

هو مصدر الحقيقة والعقل– فبدون تأمل هذا المثال لا يستطيع أحد أن يسلك بحكمة، في حياته الخاصة وفي في شؤون الدولة " [1]

لقد كان الخير هو أساس الفكر الأفلاطوني، باعتبار أن الطبيعة الإنسانية تطلب الخير، ويستحيل أن تطلب الشر مع علما أن هذا شر، فإذا ما قامت به، فإن الأمر يعود إلى نقصان فيعلمها، ذلك العلم الذي يحرم الظالم أو الطاغية من تذوق قيم الحرية والصداقة ، وغيرها من المعاني الإنسانية التي تجعل الإنسان " العادل لا يختلف عن الدولة العادلة في كل ما يتعلق بصفة العدالة ، وإنما يشبهها في ذلك ".[2] ، لأن حقيقة الإنسان تكمن في قوى النفس الثلاث : القوة العقلية، القوة الغضبية، والقوة الشهوانية، وعلى هذا الأساس، كان أصناف الناس ثلاثا أيضا، فالفيلسوف أو حاكم الدولة يمثل القوة العقلية، والجندي يقابل القوة الغضبية في نفس الإنسان، والصانع يعبر عن القوة الشهوانية. ووفق هذا التقسيم، صارت القيم الإنسانية الأساسية هي ثلاث كذلك، فالحكمة فضية العقل، والشجاعة فضيلة النفس الغضبية، والعفة فضيلة النفس الشهوانية. لكن تظل العدالة هي جوهر تلك الفضائل بما تحققه من توافق وانسجام لوظائف النفس الإنسانية وعناصر المجتمع لأنها " توجد في الفرد بوصفها فضيلة له، فإنها توجد أيضا في الدولة ".[3] وبالتالي لا يمكن فصل فلسفة أفلاطون عن موقفه السياسي الذي انتقل من البحث في السؤال : بماذا يختلف رجل الخير عن رجل الشر ؟ إلى التخطيط في ما يجب أن تكون عليه الجماعة المتمدنة، وما هي الأدوات التي تساعدها في ممارسة الوظائف المختلفة للحياة العامة ؟ كما يبدو من أفكاره في كتابه القوانين الذي يقول : " ولكن الأفضل هو ألا تقوم حرب، وألا ينشأ شغب،

1– أفلاطون ، الجمهورية ، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعة الجزائر، 1990 ، ص 315.

2– المصدر نفسه ، ص 181.

3– المصدر نفسه ، ص 68.

بوصفهما من الأشياء التي نرجو الاستغناء عنها، ونرجو أن يتحقق السلام والخير بدلا منهما " [1]. لأن تجاوز الإنسان للشهوات الغريزية الكامن في ذاته، وإظهار القوة العاقلة من النفس، هو الخير الأسمى بالنسبة للإنسان.

يقول أفلاطون : " ولكن الواقع أن العدالة، على الرغم من ارتباطها الواضح بهذا المبدأ، لا تتعلق بأفعال الإنسان الظاهرة، وإنما بأفعاله الباطنة، وبما يختص به الإنسان وما يكون فيه قوام الإنسان. فالشخص العادل لا يسمح لي جزء منه يفعل شيء خارج عن طبيعة، ولا يقبل أن يتعدى أي جزء من أجزاء النفس الثلاثة على وظائف الجزأين الآخرين، وإنما هو شخص يسود ذاته نظام تام، ويسيطر على نفسه بحيث يعيش على وفاق مع ذاته "[2]. بمعنى أن الإنسان هو عالم من الرغبات والشهوات، فإذا اتسقت هذه القوى النفسية وتعاونت فيما بينها ظهر هذا الإنسان رجلا حكيما وعادلا، وإذا اختل التوازن بين هذه القوى تصدعت أركان الشخصية وسرى إليها الشر والفساد. وعلى هذا النحو يصبح " المجتمع العادل صورة للشخصية المتزنة الخاضعة للعقل والتي تسعى لتحقيق مبادئ التصرف الصحيح الخالدة " [3] فالذات الإنسانية بفضل الفلسفة تستطيع أن تتجاوز محدوديتها وانحصارها في الجزئي والفردي، لترتفع إلى اللامحدود والكلي والإنساني، خاصة وان البحث الفلسفي انتقل من معرفة أصل العالم إلى معرفة الإنسان الموجود في العالم، لأنه " لو وجدت الفلسفة حكومة تتفق طبيعتها وإياها، فعند سيتضح أنها إلهية بحق، على حين أن جميع الطبائع والمهام الأخرى إنسانية فحسب "[4].

1- أفلاطون ، القوانين ، تر: تيلور – محمد حسن ظاظا، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986، ص89.

2- أفلاطون ، الجمهورية ، مصدر سابق ، ص 196.

3- جون لويس ، مدخل إلى الفلسفة ، تر : أنور عبد الملك، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 1978، ص 30.

4- أفلاطون ، الجمهورية ، مصدر سابق ، ص 283.

ووفق هذا التكامل بين النظام الإنساني من خلال قوى النفس، والنظام الاجتماعي من خلال تراتيبة المهام السياسية، وكانت العقلانية الأفلاطونية تكشف عن حقائق الوجود والحياة الاجتماعية، لأن " من يعشق المعرفة حقا بأنه شخص ينزع بطبيعته إلى الحقيقة، و بأنه لا يقف عند تلك الكثرة من الأشياء التي يتوهم الناس أنها حقيقية، بل يظل يسعى وراء الحقيقة بلا كلل، ولا يفتر عشقه حتى يصل إلى ماهية كل شيء في ذاته، عن طريق ذلك الجزء من نفسه الذي هو قادر على إدراك الماهيات "[1] ولعل من خصائص هذه المعرفة أن معنى العدالة كأساس شامل للوجود الإنساني والاجتماعي، تدفع بالإنسان أن يكون سيد نفسه، يعقل خلقه ليكون على أتم وئام مع نفسه، ويجعل القوى الثلاث تعطى نغمة واحدة، غير أن هذا المشروع قد " يجعل الإنسان يشعر بالطابع الغامض اللامعين الذي يتسم به العالم من حولنا، في نفس الوقت الذي يبرز لنا أو يكشف لنا بقوة عن عالم خالد، عالم حقيقي لا يعتبر العالم من حولنا إلا شبحا هل وضمانا لوجوده "[2] وهذا المنهج في المعرفة الذي يعتمد على عالم من الصور المجردة والمتعالية على التجربة الحسية.

ومن بين الدلالات التي تكشف عن المعاني الإنسانية في فلسفة أفلاطون الأسطورية، اعتباره من أكثر الفلاسفة اليونانيين تأثيرا في تاريخ الفلسفة على وجه العموم، نظراً لما امتازت به فلسفته من عمق وثراء يمس كل النواحي حياة الإنسانية. لذا نجد حضور أفكاره الفلسفية كثيفا وفاعلا في الفلسفات اللاحقة منها الفلسفة الإسلامية. فهذا أبو نصر الفارابي في كتابه " آراء أهل المدينة الفاضلة" تخيل فيه مفهوما طوباويا للمدينة الفاضلة على شكلة جمهورية أفلاطون، لكن من منظور عربي إسلامي، ناقش خلاله

1- المصدر نفسه ، ص 271.

2- جون لويس ، مدخل إلى الفلسفة، تر: أنور عبد الملك، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت ، ط3 ، 1978 ، ص 33.

الذات الإلهية ممثّلة في الموجود الأول، والعالم بما يحتوي من موجودات جمادات وكائنات حية وأجراما سماوية، والنفس الإنسانية، والأخلاق ومبادئها الأساسية وحاجة الإنسان إلى الاجتماع في صورة مُثلى للتعاون بين أفراد المجتمع من أجل مدينة فاضلة يسود فيها العدل، وينعم سكانها بالسعادة. يقول الفارابي في تعريفه للمدينة الفاضلة " فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل " [1]

ويشبِّه الفارابي التعاون الكامل بين أفراد المدينة في اختصاص كل واحد منهم بعمل يحسنه بالبدن وأعضائه، وتتميما لهذا التشبيه ، فإنه يتحدث عن مراتب ودرجات أفراد هذه المدينة وتفاضلهم فيما بينهم كتفاضل أعضاء بدن الإنسان. يرتب الفارابي أعضاء المدينة ترتيبا هرميا من الأعلى إلى الأدنى ، والأدنى يخدم الأعلى منه ويتطلع إليه ، وكلما اقترب الأعضاء من الرئيس كانت أعمالها أشرف ، وكلما بعدت عنه كانت أعمالها أحسن. وتعكس هذه الصورة مبدأ من المبادئ الجوهرية التي تقوم عليها أفكار الفارابي الفلسفية وهو افتراض الوحدة والترتيب في كل شيء.

لكن هذا الترتيب الهرمي عند الفارابي ليس ترتيبا فرديا ، وإنما نظمه وقسمه إلى ترتيب طبقي مكون من خمس طبقات :الأفاضل وذوو الألسنة والمقدرون والمجاهدون والماليون ، فالأفاضل هم الحكماء والمتعقلون وذوو الآراء في الأمور العظام ، ثم حملة الدين وذوو الألسنة وهم الخطباء والبلغاء والشعراء والملحنون والكتاب ومن يجري مجراهم وكان في عدادهم ، والمقدرون هم الحساب والمهندسون والأطباء والمنجمون

1- أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها . تحقيق: ألبير نصر نادر ، دار المشرق، لبنان،1967، ص 113.

ومن يجري مجراهم، والمجاهدون هم المقاتلة والحفظة ومن جرى مجراهم وعُد فيهم ، والماليون هم مكتسبوا الأموال في المدينة مثل الفلاحين والرعاة والباعة ومن جرى مجراهم. يقول جميل صليبا : " وجملة القول أن مدينة الفارابي مدينة الأخيار الصالحين الذين يحكمهم فلاسفة حكماء أو أنبياء منذرون يستمدون مبادئ علمهم وقواعد عملهم مما يفيضه العقل الفعال عليهم من الصور الروحانية ، وهي مدينة خيالية بعيدة عن الحياة والتجربة " [1]

كما تأثر اخوان الصفا بفلسفة افلاطون رغم طابعها الأسطوري ، واقتفوا اثره في استخدام الحكايات والأمثال ، وبثوا حكاياتهم وامثالهم في مواضع كثيرة من رسائلهم ، مما يذكرنا بمحاورات افلاطون التي جاءت مشحونة بالحكايات والأساطير ، فالكثير من حكايات اخوان الصفا تتصل بأسطورة الكهف، وتتطابق معها في كثير من المعاني والدلالات . يرى اخوان الصفا أن " النفس لما أهبطت من عالمها الروحاني، غرقت في بحر الهيولى، وغاصت في قعر أمواج الأجسام في عالم ما تحت فلك القمر أو عالم الكون والفساد أو عالم الغربة والمحنة والبلوى ، واستسلمت لرقدة الغفلة والجهالة ولم تعد تذكر شيئا من أمر عالمها ومبدئها " [2]

ومن هنا فإن حال النفس في عالم ما تحت فلك القمر ، لا يختلف عن حال السجناء في الكهف عند أفلاطون ، والأوصاف التي يطلقها اخوان الصفا على هذا العالم ، تكاد تتطابق مع اوصاف الكهف في اسطورة الكهف ، وهذا ليس غريبا مادام الكهف عند أفلاطون رمزا الى العالم الخارجي ولهذا قال الوزير للملك في حكاية الزوجين المسكينين المشَّوهين السعيدين بحالهما على الرغم من بؤسهما، وقد صغرا في عين

1- جميل صليبا ، تاريخ الفلسفة العربية ، دار الكتاب العالمي والدار الأفريقية العربية ، ط3 ، بيروت ، 1995، ص 179.

2- اخوان الصفاء ، رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء ،مج 4، بيروت ، 1999 ، ص 185 .

الملك " اخاف ايها الملك أن نكون فيما نحن فيه، من عز سلطاننا ونعيم ملكنا ولذيذ شهواتنا وسرورنا بأحوالنا، وفرحنا بما حولنا ، مغرورين كغرور هذين المسكينين بما هما فيه ، ونكون محَّ قرين وجميع أحوالنا في اعين قوم آخرين كاحتقار هذين المسكينين عن احوالنا " [1]

فعلى الرغم من ان هذين الزوجين يعيشان في ثقبة اشبه بمغارة في مزبلة ، وهما مشَّوهان ولا يلتفتان الى قبحهما وتشوِّههما وبؤسهما، فهي تثني عليه وتصفه بالجمال والحسن كأنه يوسف الصديق وتسميه ملك الملوك، وهو يناديها بيا سيدة النساء، فعلى الرغم من ذلك نجد الوزير يخشى أن يكون هو والملك اكثر انخداعا منهما. مما يعني ان اخوان الصفا قد ساقوا حكايتهما مثال على انخداع الإنسان بالعالم الحسي، وغفلته عن العالم الروحاني، ولا يخفى الشبه بين هذا المثل وبين اسطورة الكهف، من حيث الدلالة او من حيث العناصر التي يتألف منها كل منهما، إذ أن هذين الزوجين أيضا يعيشان في ثقبة اشبه بالمغارة ، مما يذكرنا بالكهف الأفلاطوني.

لقد ألمَّ اخوان الصفا بالمعاني السالفة الذكر في حكاية اخرى ، تحدثوا فيها عن و الطبيب الحكيم الذي دخل مدينة ، فوجد عامة أهلها مرضى ولكنهم لا يشعرون بعللهم وأوجاعهم ، وخشي إن واجههم بحقيقة مرضهم ، أن ينفروا منه ويفوته عالجهم ، فمن شدة شفقته بهم ، احتال عليهم في أمر علاجهم ، حتى تهيأ له ذلك ، وشفوا من عللهم.[2] فالطبيب الحكيم وإن كان رمزا الى الرسول الا انه في الوقت نفسه رمز الى الخارج من الكهف، والناس المرضى مطابقون للسجناء في الكهف، لأنهم ايضا جاءوا رمزا الى الذين انقطعوا عن العالم الروحاني ، وانغمسوا في العالم الحسي المادي. إن

1- المصدر السابق ،ص 106.

2- المصدر نفسه ن ص 14-15.

إخون الصفا بهذا التقليد الأفلاطوني يرون ان النفس التي لا تنتبه من غفلتها قبل الموت، لا تستطيع العودة الى العالم الروحاني، وتظل محبوسة في عالم الأجسام أو عالم الكون والفساد، وجهنم عندهم ليس شيئا آخر سوى هذا العالم.

وقد بدا أثر أسطورة الكهف واضحا أيضا في آثار ابن سينا الرمزية ، فمن ذلك ما نجده في قصيدته العينية في النفس، حيث استلهم ابن سينا في قصيدته هذه رأي أفلاطون في النفس وكيف كانت هانئة في عالم المثل، ثم هبطت الى العالم الأرضي، واقترنت بالجسد ، والتي يستهلها بقوله

هبطت إليك من المحل الأرفع * ورقاء ذات تعزُّزِ وتمنّعِ

أنفت وما أنست فلمَّا واصلت * أَلِفت مجاورة الخراب البلقع

حتى إذا اتصلت بهاء هبوطها * في ميم مركزها بذات الأجرع

علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت * بين المعالم والطلول الخضَّع

تبكي إذا ذكرت عهودا بالحمى * ومنازلا بفراقها لم تقنع

وتظلُّ ساجعة على الدمن التي * درست بتكرار الرياح الأربع

إذ عاقها الشرك الكثيف وصَّدها * قفص عن الأوج الفسيح المربع. [1]

فحال الورقاء التي يتحدث عنها ابن سينا في قصيدته هذه، لا يختلف كثيرا عن حال سجين الكهف، إذ أن كليهما يعاني من القيود التي تصده عن الانطلاق الى العالم الفسيح ، ومثلما ألف سجين الكهف حياته في الكهف ،ولم يعد يصِّدق بعالم آخر لا

1- نعمة الله الجزائري الشوشتري الموسوي الحسيني ، شرح عينية ابن سينا ، طهران ، 1954 ، ص13.

ينتمي لكهفه ، كذلك ألفت الورقاء في القصيدة العينية مجاورة الخراب البلقع ، واستأنست به ، وأصبحت تنزعج كلما انتبهت من غفلتها ، واستيقنت بمفارقتها له.

وإذا كانت الورقاء في القصيدة العينية ، تتذكر احيانا عالمها الذي هبطت منه ، وتبكي شوقا إليه فلعل سجين الكهف ايضا، قد تمر به لحظات، يتذكر فيها ذلك العالم الذي كان يحيا حرا في ارجائه ، ولولا هذا التذكر لما استطاع الخروج من الكهف. فالنور الذي يخطف بصر الخارج من الكهف لأول وهلة وما تبصره الورقاء بعد أن كشف عنها الغطاء ، كلاهما رمز الى المعرفة التي تحصل عليها النفس عند تخلصها من اسر الجسد عن طريق اعراضها عن الشهوات ، وتطلعها الى العالم الأعلى في اسطورة الكهف ، أو عن طريق مفارقتها للجسد بحلول الموت.

لقد ألمَّ ابن سينا بالمعاني السالفة الذكر في "رسالة الطير" التي تحدث فيها عن مجموعة من الطير تقع في الشرك الذي نصبه لها الصيادون ، وهو قد روى ما حصل للطير على لسان أحدها فقال : " برزت طائفة تقتنص فنصبوا الحبائل ورتبوا الشرك ، وهَّيأوا الأطعمة، وتواروا في الحشيش وأنا في سربة طير، إذ لحظونا فصفروا مستدعين... فابتدرنا إليهم مقبلين، وسقطنا في خلال الحبائل أجمعين ، فإذا الحلق على اعناقنا، والشرك يتشبث بأجنحتنا ، والحبائل تتعلق بأرجلنا ففزعنا الى الحركة ، فما زادتنا إلا تعسيرا ، فاستسلمنا للهالك ، وشغل كل واحد منا ما خصه من الكرب عن الاهتمام لأخيه ، وأقبلنا نتبَّين الحيل في سبيل التخلص زمانا حتى أنسينا صورة امرنا واستأنسنا بالشرك ، واطمأنَّا الى الأقفاص ، فاطلعت ذات يوم من خلال الشبك ، فلحظت رفقة من الطير اخرجت رؤوسها وأجنحتها عن الشرك، وبرزت عن اقفاصها تطير، وفي أرجلها بقايا الحبائل ... فذكرتني ما كنت أنسيته، ونغصت عليّ ما ألفته... فناديتهم من وراء القفص: اقربوا مني توقفوني على حيلة الراحة، فقد اعنقني

طول المقام... فذكروا أنهمِّ ابتلوا بما ابتليت به فاستيأسوا ، وأستأنسوا بالبلوى، ثَّم عالجوني ، فنحيت الحبالة عن رقبتي ، والشرك عن اجنحتي وفتح باب القفص ، وقيل لي اغتنم النجاة... فنهضت عن القفص اطير.[1]

ومن الواضح أن ابن سينا يعيد هنا ما حكاه في القصيدة العينية ، فمثلما رمز بالورقاء الى النفس الناطقة ، فهو يرمز بالطير هنا الى الأنفس الناطقة ، ويرمز بوقوع الطير في الشرك الى اقتران الأنفس بالأجساد. ومثلما ذكر الورقاء وألفتها للشرك والقفص، فقد ذكر هنا استئناس الطير بالشرك واطمئنانها الى الأقفاص، مَّما يعني أن رسالة الطير أيضا تعيد علينا بعض أجواء الكهف الأفلاطوني ، بل ان "رسالة الطير" اوثق صلة بأسطورة الكهف من القصيدة العينية ، وذلك أن الطير في الرسالة ، تأخذ بالطيران رغم وجود الحبائل والأشراك في أرجلها وأجنحتها ، وهذا يعني أن هذه الأنفس قد انتبهت من غفلتها قبل ان تفارق الحياة ، لأن الشرك والحبائل رمز الى الأجساد ومن هنا فأن هذه الأنفس في رحلتها نحو الحق ، أشبه برحلة سجين الكهف في خروجه من الكهف ، لأنه أيضا ينتبه من غفلته قبل حصول الموت ، بينما نجد ابن سينا يتحدث في القصيدة العينية عن يقظة النفس بعد موتها، وإذا كانت رحلة سجين الكهف بعد خروجه من الكهف، تنتهي بانكشاف المثل ومثال الخير له، فإن الطير في الرسالة تلتقي بـ "الملك" الذي رمز به ابن سينا الى الله تعالى.

أيضا ما ورد في "قصة حي بن يقظان" فعلى الرغم من أن بن سينا لم يذكر شيئا عن الأقفاص والأشراك وغيرها من القيود والأغلال التي يمكن ان تحيلنا الى اسطورة الكهف ، وروى القصة على لسانه كان محاطا، فأن السارد الذي رمز به الى النفس

1- ابن سينا ، رسالة الطير ، نشرها بالعربية مع ترجمتها بالفرنسية ميكائيل بن يحيى المهرني ضمن مجموعة رسائل الشيخ الرئيس ابي علي الحسين بن عبدالله بن سينا في أسرار الحكمة المشرقية ، ج2 ، ليدن ، 1891 ، ص ص 43، 45.

الناطقة ، بالرفقة السوء، الذين رمز بهم ابن سينا الى القوى البدنية، التي تصد النفس عن الانطلاق والسياحة في ارجاء الكون ، حيث رمز بـ "السياحة" في هذه القصة الى التعقل والانتقاش بحقائق الأشياء.[1] وهو مطابق للطيران والتحليق عاليا في " رسالة الطير" و "القصيدة العينية".

كما برز جليا تأثر السهروردي المقتول بأفلاطون كثيرا ، وظهر اثر اسطورة الكهف واضحا في آثاره الرمزية فضلا عن كتبه العقائدية والتعليمية ، حتى يمكننا القول ان فلسفة الإشراق عند السهروردي تكاد ترجع الى المعاني التي ألمَّ بها أفلاطون في أسطورة الكهف . والسجين في البئر هو نفسه السجين في الكهف عند أفلاطون ، والقيود والسلاسل التي قُيِّد بها السجين في البئر تذكرنا بالقيود والأغلال التي كان يعاني منها سجين الكهف، وخروج السجين من البئر ولقاؤه بالملك ، هو نفسه خروج السجين من الكهف الى العالم الخارجي ، ومشاهدته للشمس والموجودات الأخرى ، لأنه إذا كان الملك يرمز في الغربة الغربية عند السهروردي الى الله تعالى فإن العالم الخارجي في أسطورة الكهف عند أفلاطون يرمز الى عالم المثل، حيث ترمز الشمس الى مثال الخير ، وترمز الموجودات الأخرى الى المثل الأخرى، بل أن السهروردي أعطى للشمس هذه الدلالة نفسها ، ووصفها في كتبه الأخرى بأنها مثال الله الأعظم.[2]

وفي الفصل الثامن من رسالة السهروردي " لغة موران" يذكرنا بأسطورة الكهف ، وهو أيضا وثيق الصلة برسالة " الغربة الغربية"، فهو يحكي في هذا الفصل عن طاووس كان في حديقة لأحد الملوك، وكان يستمتع بما في الحديقة من رياحين وخضرة ومياه مع الطواويس والطيور الأخرى ثم يأمر الملك بأن يخيط جلده ، بحيث تحجب ألوان

1- ابن سينا رسالة حي بن يقظان ، ضمن رسائل الشيخ الرئيس ... في اسرار الحكمة المشرقية ، ج1 :1889، ص7 وما بعدها

2- السهروردي، هياكل النور، تحقيق حسن السماحي، دمشق، ط1، 1992 ، ص 60.

ريشه وتصبح غير مرئية ، ووضعت عليه سلة ليس فيها سوى فتحة صغيرة بحجم حبة الدخن، وبمرور الوقت نسي الطاووس نفسه والمملكة والحديقة والطواويس الأخرى وايقن انه ليس هناك عالم ارحب من الأرض الواقعة تحت السلة وكان تأتيه في بعض الأحيان روائح الأزهار والورد ، ويسمع اصوات الطواويس في الحديقة من خلال الفتحة الموجودة في السلة، فيضطرب من الداخل ويشعر برغبة في الطيران ، ولكنه لا يرى سوى جلده البالي ، وعالم ما تحت قاعدة السلة ، وطعامه الذي لا يتجاوز حبة الدخن فقد نسي حياته الأولى ، وعندما أمر الملك بإطلاق سراحه ، ادرك وطنه وشعر بالندم والأسف على ما فرط في جنب الله.[1]

خاتمة:

لقد أكسب أفلاطون نفسه نوعا من القداسة، وأحيطت شخصيته بهالة من التّبجيل والتوفير، فأسقطت عليه ألوانا من الانفعالات الدينية، حتى أصبحت الحدود الفاصلة بين الأفلاطونية والتعاليم الدينية غير واضحة. وما أسطورة أفلاطون الإلهي إن هي إلا من نسج خيال الشراح الذين صوروه في صورة الإنسان القديس وجعلوه مسيحيا قبل المسيحية. إلا أن الديانات الشرقية والديانة اليهودية شكلت المحور الأساسي الذي تدور من حوله فلسفة أفلاطون.

ونظرا لطابعها الدّيني فإنها تمسّ في الصميم حماسة الأفراد وانفعالاتهم. فالفكرة الدينية عند أفلاطون قوام الأخلاق وأساس التنظيم الاجتماعي وهي أساس النظام في المدينة السعيدة كما هي الهدف الاسمى الذي عمل من أجله أفلاطون. وعليه قال نومينوس:

1- السهروردي ، رسالة لغة موران ، تر: عادل محمود بدر ، ضمن الرسائل الصوفية لشهاب الدين السهروردي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2007،1، ص ص 65- 67.

-أحد اتّباع المذهب الفيثاغوري- أن أفلاطون أشبه بموسى إلا أنه يتكلم بلغة اليونان[1]. وهذا ما يؤكد تأثر أفلاطون بالديانة اليهودية والحضارة الشرقية القديمة، وهو أكبر شاهد على اتصال الحضارة اليونانية بالحضارة الشرقية وأصدق دليل يسقط فكرة الانبثاق التلقائي والظهور الذاتي للحضارة اليونانية. فالحكمة اليونانية وجدت ونمت وترعرعت في مهد شرقي وهذا من خلال اطّلاع مفكري اليونان وفلاسفتها على الأفكار الشرقية. فالحضارة اليونانية سبقتها آلاف الجهود في مصر، وبلاد ما بين النهرين وغيرهما من الأقاليم. ولولا الأصول الشرقية لما كان لبلاد الإغريق مستطاعا إلى التطور بدونها. ومن خلال اطّلاع أفلاطون على الأفكار الشرقية جاءت فلسفته بكل ما تحمله من آراء أخلاقية وتربوية وسياسية مزيجا من الأفكار الميتافيزيقية والأسطورية.

ومنه فنحن نقول جازمين بأن الشيء الذي مكن الخلود لفلسفة أفلاطون هو انطباعها بالطابع الأسطوري والتفسير الميتافيزيقي ونحن لا نتصور كيف يكون وضع أفلاطون وفلسفته إذا ما سحب منهما اعتمادهما الأسطوري. إن البعد الأسطوري لفلسفة أفلاطون إنما يحمل بين ثناياه مقاصد جمة أهمها تهذيب النّفوس وجعلها تتطلع باستمرار إلى الإرتقاء لعالم المثل، عالم الكليات الخالدة وتعيش حياة سعيدة أبدية. وخير شهادة منحت لأفلاطون وفلسفته هي مقولة " إمرسون" الفلسفة هي أفلاطون وأفلاطون هو الفلسفة".

إن خلود فلسفة أفلاطون رغم أسطورية معالمها هو تخطيها لحاجزي الزمان والمكان وتصبح أسطورة الكهف واقعا معيشا يعود من جديد يرافق جميع دروب حياة الإنسان بالخصوص في العصر المعاصر ، وكأن لسان حال أفلاطون يقول بأن قدر الإنسان أن يعود مرة ثانية إلى كهفه لأنه. فالحقيقة الماثلة أمام ناظرينا اليوم أن سيطرة وسائل

1 - جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، ص 34.

الإعلام على الحياة المعاصرة تشبه أسطورة الكهف عند أفلاطون، واعتبارها مثالا جيدا ودالا على العالم الذي يخلقه الإعلام. فالإعلام يخلق عالما وهميا زائفا يعتقد الناس في حقيقته وصدقه. ويلتف الناس حول وسائل الإعلام ويظلون مقيدين أمامها تماما مثلما كان أهل الكهف مقيدين داخله، ولا ينقل الإعلام لهم سوى الصور، تماما مثلما كان ينظر أهل الكهف إلى الأخيلة. فمن بين الأسئلة المشروعة التي تتولد عن هذه الأسطورة نطرح : هل أسطورة كهف أفلاطون هي نبوءة منذ ما ينيف عن 2500 سنة عمَّا تسميه اليوم أدبيات ما بعد الحداثة بالواقع الفائق أو عصر اختفاء الواقع.؟

إن ما نعانيه اليوم في زمن العولمة النيوليبرالية والرأسمالية الزاحفة والإنسان– الشيء هو أن العوالم الافتراضية تشهد تدفقًا بلغ الآفاق لسلسلة لا نهائية من الصور وصور الصور، التي باتت تنوم مغناطيسيًّا المتلقي فتحاصره من كل الجهات، فتنتزع منه كل رغبة في التخلص من سطوتها، وتسلب منه أغلى ما يملك وهي الحرية أو إرادة الفعل الحر. بكلمة واحدة: إن نبوءة أفلاطون تحققت فعلا في وقتنا الراهن، العصر الذي أريد له أن يكون عصر الانفجار المعلوماتي والثورة المعلوماتية. لقد أضحينا بالقوة وبالفعل أسرى الأوهام والألغوريتمات وزمر من الرموز. إننا هنا أسرى الدكتاتورية الخفية للعالم الرقمي، كما لو أننا سجناء داخل مرايا مشوهة وبدون مادة قصديرية وراءها، لكي تعكس الحقيقة بصورة أمينة. لقد أصبح انعكاس الواقع في رؤوسنا أهم من الواقع ذاته، والظل أهم من النور، واللاواقع واقعا. إن الواقع قد أخذ في الانسحاب شيئًا فشيئا، تاركا محله لصالح اللاواقع أو ما يسميه جون بودريار ما فوق الواقع أو ما تمّ ترجمته ب"الواقع الفائق" الذي ينسف العلاقة الحميمية بين الدال والمدلول، بين الرمز وما يرمز إليه، فيصبح الواقع لا يجد مرجعيته إلا في ذاته. إذ إنه كلما اكتفى الرمز بذاته وبُترت العلاقة بينه وبين ما يرمز إليه، يصبح ما يدل عليه الرمز من

خارج الواقع، وبذلك يختفي الواقع ويظهر بالتبعة الواقع الفائق. وبذلك فقد اختزل الواقع في الصورة، وأصبح العالم مجموعة من عمليات الاصطناع والصور، بل إن هذه الصور نفسها أصبحت هي الواقع الذي توارى إلى الخلف محجوبا، إنه الخطر القادم من صندوق العجب هذا، ما يؤكد صدق المقولة "عندما يصبح الشبح حقيقيًّا، يصبح الحقيقي شبحا".

إن الصورة المصنوعة التي هي مجرد انعكاس للواقع تتخذ على أنها الواقع نفسه، وتصبح لها مصداقية تفوق مصداقية الواقع الحقيقي. ولا يدرك الناس الطابع الاصطناعي في ثقافة الصورة، إذ أن تقنيات صنعها خافية عليهم، وبالتالي يأخذون ما هو مصطنع على أنه طبيعي. وعندما تصبح الصورة بديلا عن الواقع وتحل محله تكون قد اتخذت الطابع الصنمي، أي تحويل شئ إلى صنم، وهو أيضا تحول أحد منتجات العمل الإنساني إلى شئ مستقل عن الإرادة الإنسانية والتحكم البشري، بحيث يتحول ما أنتجه الإنسان بيديه إلى قيد عليه. فكل ما خرج من بين يدي الإنسان وأصبحت له حياة مستقلة وقوانين خاصة تتحكم في البشر ولا يقدر المرء على تغييرها هو صنم. والصنم كذلك هو اتخاذ كل ما هو مصنوع على أنه طبيعي، وكل ما هو متغير وزائل على أنه ثابت وأزلي. هذا التوصيف ينطبق على أشياء كثيرة، أهمها في حياتنا المعاصرة السلعة والصورة. السلعة صنم لأنها من إنتاج البشر لكنها تستقل عنهم وتسيطر عليهم والصورة كذلك صنم لأنها تتخذ على أنها الواقع الحقيقي، ولأنها شئ مصطنع ينظر إليه على أنه طبيعي، ولأنها أصبحت الآن تشكل واقعا ثانيا بديلا عن الواقع الحقيقي وأكثر واقعية منه، ولأنها كذلك الوسيط المفترض أن يتوسط بين البشر وواقعهم، لكنه الوسيط الذي احتل مكان الأصل، واتخاذ الوسيط على أنه الأصل

والحلول الفعلي محله هو الصنمية بعينها. وبعبارة موجزة يمكننا توصيف واقع إنسان اليوم أمام زيف الواقع وطغيان ظلاله، أنه عصر دجل السلعة والصورة.

وتتمثل الدلالة المعاصرة لأسطورة الكهف في أن المرء لم يعد يتمكن من معرفة أي شئ عن العالم الخارجي أو عن مجتمعه هو نفسه إلا من خلال وسائل الإعلام، ولم يعد يصدق شيئا إلا إذا تم نقله عن طريقها. فحتى الأحداث الواقعية التي يعيشها الإنسان لا يحيط بها ولا يستوعبها ولا يعطيها مصداقية إلا عبر وسائل الإعلام. فلم يعد هناك اتصال مباشر بين المرء ومجتمعه أو بينه وبين خبرات حقيقية معاشة، بل أصبح اتصاله بكل شئ متوسطا عن طريق وسائل الاتصال، التي هي في حقيقتها وسائل انفصال، ولا تعمل إلا في ظل انفصال حقيقي واقعي، بحيث تصبح هي وحدها أداة الاتصال.

قائمة المصادر والمراجع:

أ- المصادر:

- القرآن الكريم
- أفلاطون: الجمهرية، ت حنا خباز، دار الكتاب العربي للتأليف والترجمة والنشر، [د ط]، [د ت]
- أفلاطون: الجمهورية، ت فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، [د ط]، 1985.
- أفلاطون ، اوطفرون، تر: زكي نجيب محمود ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ،القاهرة،1966.
- أفلاطون: محاورات (أطيفرون، الدفاع، أقريطون، فيدون)، ت زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنّشر، القاهرة، [د ط]، 1966.
- أفلاطون: محاورات (فايدرس، تياتيوس)، تأميرة حلمي مطر، دار المعارف، ط1، 1986.
- أفلاطون : طيماوس، الترجمة العربية: للأب فؤاد جرجي بربارة، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والارشاد القومي بسوريا، دمشق ، 1970 .
- أفلاطون ، القوانين ، تر: تيلور – محمد حسن ظاظا، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986.

- افلاطون ،في الفضيلة (محاورة مينون)- سلسلة محاورات أفلاطون مترجمة عن النص اليوناني- ترجمة عزت قرني ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة دون طبعة 2001 .

ب- المراجع:

ب1: باللغة العربية.

- أحمد عرفات القاضي ، صورة الحاكم الفيلسوف بين افلاطون و بعض الفلاسفة المسلمين ،الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012.
- اميل برهييه، تاريخ الفلسفة، ج1: الفلسفة اليونانية ، تر: جورج طرابشي، دار الطليعة، بيروت ،ط1.
- أوليفيه ربول، فلسفة التربية، ترجمة جهاد نعمان، منشورات عويدات، بيروت، 1986.
- جون لويس ، مدخل إلى الفلسفة ، تر : أنور عبد الملك، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 1978.
- جون لويس ، مدخل إلى الفلسفة، تر: أنور عبد الملك، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت ، ط3 ، 1978.
- روزنثال ويودين، الموسوعة الفلسفية، تر: سمير كرم، دار الطليعة للنّشر، بيروت، ط6،1987.
- ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 1982.

- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1990.

- ابن رشد، الضروري في السياسة، تر: أحمد شحلان، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط2 ،2002 .

- ابن سينا ، رسالة الطير ، نشرها بالعربية مع ترجمتها بالفرنسية ميكائيل بن يحيى المهرني ضمن مجموعة رسائل الشيخ الرئيس ابي علي الحسين بن عبدالله بن سينا في أسرار الحكمة المشرقية ، ج2 ، ليدن ، 1891 .

- ابن سينا رسالة حي بن يقظان ، ضمن رسائل الشيخ الرئيس ... في اسرار الحكمة المشرقية ، ج1 :1889.

- أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها . تحقيق: ألبير نصر نادر ، دار المشرق، لبنان،1967.

- احمد اسماعيل النعيمي، الأسطورة في الشعر العربي قبل الإسلام، دار سينا للنشر، القاهرة ، ط1، 1995.

- أحمد رضا، معجم متن اللغة، م3، مكتبة الحياة بيروت، 1959.

- أحمد فؤاد الأهواني: أفلاطون، دار المعارف، مصر، ط3، 1971.

- اخوان الصفاء ، رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء ،مج 4، بيروت ، 1999 .

- الأب فؤاد جرجي بربارة: الأسطورة اليونانية مطابع وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1966.

- البدوي الملثم: البستاني وإلياذة هوميروس. دار المعارف، 1963.

- الزبيدي، تاج العروس، دار الكتب العلمية، بيروت ،ج3 .
- السهروردي ، رسالة لغة موران ، تر: عادل محمود بدر ، ضمن الرسائل الصوفية لشهاب الدين السهروردي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 2007.
- السهروردي، هياكل النور، تحقيق حسن السماحي، دمشق، ط1، 1992 .
- الشهرستالي، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني ، ج1، شركة ومطبعة مصطفى البابي وأولاده، مصر، 1961.
- الفارابى ، الجمع بين رأى الحكيمين ، ترجمة: ألبير نادر ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت، 1986 .
- المختار الهراس، إدريس بن سعيد، التحولات والتغيرات الاجتماعية في البوادي المغربية، منشورات كلية الأدب والعلوم الإنسانية، الرباط، ط1، 2002.
- بروب فلاديمير: مورفولوجيا الحكاية الخرافية، تر: أبو بكر أحمد باقادر، النادي الأدبي الثّقافي ، جدة،1989.
- ثامر مهدي: من الأسطورة إلى الفلسفة والعلم، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط1، 1990.
- ثروة عكاشة ،المعجم الموسوعي للمصطلحات الثقافية ،الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان ،القاهرة ،دون سنة وطبعة.
- ثيودور اويزرمان، تطور الفكر الفلسفي، تر: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ، ط1، 1982 .
- جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.

- جميل صليبا ، تاريخ الفلسفة العربية ، دار الكتاب العالمي والدار الأفريقية العربية ، ط3 ، بيروت ، 1995.

- جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، دار الأندلس للطباعة والنّشر، بيروت.

- حسام محي الدين الألوسي: بواكير الفلسفة قبل طاليس أو من الميتولوجيا عند اليونان، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط3، 1976.

- ديف روبنسون، أفلاطون، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2001.

- ربيع كردي، البنائية الجديدة في علم الاجتماع و الانثروبولوجيا، مصر للنشر والتوزيع، 2011 .

- رشدي عبد الستار، الأثر الأفلاطوني فى تاريخ الفكر السياسى، دار العلوم ، جامعة القاهرة،1997.

- سرفيالي رادا كريشنا: الفكر الفلسفي الهندي، ت الإنجليزية شارلز مور، ت عربية: ندرة اليازجي، دار اليقظة العربية، 1967.

- سليمان مظهر، أساطير من الشرق، دار الشروق ، القاهرة ط1،2000.

- سيد محمود القميني، الأسطورية و التراث، دار سينا، مصر، ط2، 1993.

- صمويل نوح كريمر، أساطير العالم القديم، تر: أحمد عبد الحميد يوسف، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1974.

- صموئيل نوح كريمر، الأساطير السومرية، تر: يوسف داود، مطبعة المعارف، بغداد، 1971.

- عباس محمود العقاد: الله: كتاب في نشأة العقيدة الإلهية، دار المعارف القاهرة 1976.
- عبد الله محمد حسن: أساطير عابرة الحضارات " الأسطورة والتشكيل"، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2008 .
- عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية: الحب- الإنصات – الحكاية، دار إفريقيا الشرق، المغرب ، 2007.
- عبد الرحمان عبد الهادي، التّاريخ والأسطورة: الحراك الثّقافي في المنطقة العربية قديما، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1994.
- عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، مكتبة النهضة المصرية، ط3، 1954.
- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1984.
- عبد المنعم الحنفي، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة ، ط 3 ، مكتبة مدبولي ، القاهرة 2000، ص 60.
- عبد علي سلمان المالكي ، المدخل الى الأنثروبولوجيا الإجتماعية ، ط1 ، مطبعة النجف الأشرف ، العراق ،2007 .
- عصام قصيحي، أصول النقد العربي القدي، مطابع الأصيل، حلب- سوريا 1981.
- علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان: منشأة المعارف، مصر ط1.
- علي سامي النشارن نشأة الدين، دار السلام ، القاهرة، 2009.
- علي عبد الواحد وافي، الأدب اليوناني القديم، دار المعارف، مصر، 1960.

- علي عبود المحمداوي ، الفلسفة السياسية، دار الأمان، الرباط، ط1 ، 2015 .
- عماد حاتم، أساطير اليونان، الدار العربية للكتاب، ج ع الليبية العظمى، 1988.
- فراس السواح ، الأسطورة و المعنى –دراسات في الميثولوجيا و الديانات المشرقية، ط2 ، دار علاء الدين للنشر و التوزيع و الترجمة ، دمشق ،2001 .
- فراس السواح ، مغامرة العقل الأولي ، دار علاء الدين للطباعة والنشر، دمشق، ط1، 1996.
- فراس السواح، دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة ،دمشق، ط4، 2002.
- فريدريش فوندرلاين، الحكاية الخرافية، تر: نبيلة إبراهيم، دار القلم، بيروت، ط1 1983.
- فكرة الألوهية عند افلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية ، مكتبة مدبولي القاهرة، 1988.
- قيس النوري، المدخل الى علم الإنسان، مطبعة وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، العراق، 1982.
- ك، ك. رانفين، الأسطورة، ترجمة جعفر صادق الخليلي، منشورات عويدات، بيروت ، 1981.
- كارم محمد عزيز، الأسطورة فجر الإبداع الإنساني، مكتبة الدراسات الشعبية ، القاهرة، ط1 ، 2002 ، ص 57.
- كريم متي ، الفلسفة اليونانية ، مطبعة الإرشاد ، بغداد ،1971، ص33.

- كلود ليفي شتراوس، الأسطورة والمعنى، تر: شاكر عبدالحسين ، بغداد ، 1986.
- لويس عوض ، نصوص النقد الأدبي–اليونان–ج1، دار المعارف القاهرة، 1965 .
- ماكس اس، شابيرو روداهند ريكس، معجم الأساطير، تر: حنا عبود، منشو ارت دار علاء الدين، سوريا، ط3 ، 2008 .
- مجموعة مؤلفين: الموسوعة الفلسفية العربية، تحرير معن زيادة مراجعة وطفي حمادة وآخرون، المجلد2، معهد الإنماء العربي، ط1، 1988.
- محمد أبو زهرة، الديانات القديمة، دار النصر للطباعة، القاهرة، 1965.
- محمد الخطيب ،الإثنولوجيا، دراسة عن المجتمعات البدائية، دار علاء الدين للنشر والتوزيع، دمشق.
- محمد صقر خفاجة: هوميروس شاعر الخلود، مكتبة نهضة مصر بالفجالة ، مصر.
- محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، دار المعرف الجامعية، مصر، 1989.
- محمد عبد المعيد خان، الأساطير والخرافات عند العرب. دار الحداثة للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 1981.
- محمد عجينة، موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، دار الفارابي، بيروت، 2005 .
- محمد علي أبو ريان: تاريخ الفلسفة اليونانية، ج1، مطبعة المصري، ط1.
- محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط3.

- مرسيا إلياد، مظاهر الأسطورة، تر: نهاد خياطة، دار كنعان للدراسات و النشر، دمشق، 1991.

- مصطفى النشار، تطور الفكر السياسي: من صولون إلى ابن خلدون، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1 1999.

- مصطفى النشار، مدخل جديد إلى فلسفة الدين، الدار المصرية اللبنانية، 2015.

- مصطفى صقر ، نظرية الدولة عند الفارابى ، مكتبة الجلاء ، المنصورة ، مصر، 1989.

- مهى عيسى فتاح العبدالله ، تأويل الأسطورة في كتابات أفلاطون ، دار الفارابي، بيروت، 2016.

- نبيلة إبراهيم، أشكال التعبير في الأدب الشعبي دار المعارف، القاهرة، " د.ت" .

- نبيلة إبراهيم، الأسطورة، الموسوعة الصغيرة، العدد 54 ، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، العراق، 1979.

- نعمة الله الجزائري الشوشتري الموسوي الحسيني ، شرح عينية ابن سينا ، طهران ، 1954.

- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت لبنان، ط ج.

ب2 : المراجع باللغة الأجنبية.

- Armand Cuviller, vocabulaire philosophique, librairie Treizième édition Armand ,1967.

- Durkheim Emil, Les formes élémentaires de la vie religieuse, PUF, paris, 2000.
- leon robin, la pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique, édition albain Michel , paris 1948.
- Olivier Bobineau Sébastien Tank-Storper. Sociologie des religions. ArmondColin. Deuxième édition .2012 .
- Romono guardini , la mort de Socrate ,interprétation des dialogues philosophique euthyphron – apologie – griton- Phédon ,traduire de paris.

فهرس الموضوعات

الفصل الأول: الأسطورة اليونانية وبعدها الإنساني

1- مفهوم الأسطورة 06

2- بين الأسطورة " الميتوس" والفلسفة " اللوغوس".....29

3- الأسطورة في الحضارات الشرقية القديمة.....35

4- الأسطورة اليونانية.....40

4- حكمة الأسطورة اليونانية.....49

الفصل الثاني: مصادر الفكر الأسطوري عند أفلاطون .

1- الفكر الأسطوري قبل أفلاطون.....54

2- مصادر الفكر الأسطوري عند أفلاطون.....60

3- لماذا لجأ أفلاطون إلى الأسطورة.؟.....67

الفصل الثالث: نماذج أسطورية من فلسفة أفلاطون.

1- أصل النفس البشرية ومصيرها.....82

2- مسألتي الله والكون 102

3- نظرية المثل.....111

4- المحاكاة.....115

5- الدولة المثالية.....122

على سبيل الاستنتاج.....141

خاتمة.....153