الخلود عند فلاسفة اليونان: أصوله وتطوراته

د. إلهام المعتز بالله عبد العظيم أبو الخير

مدرس بقسم الفلسفة

كلية الآداب - جامعة بنها

DOI: 10.21608/qarts.2021.96627.1240

مجلة كلية الآداب بقنا - جامعة جنوب الوادي - العدد ٥٣ (الجزء الأول) يوليو 2021

الترقيم الدولي الموحد للنسخة المطبوعة ISSN: 1110-614X

الترقيم الدولي الموحد للنسخة الإلكترونية ISSN: 1110-709X

موقع المجلة الإلكتروني: <https://qarts.journals.ekb.eg>

الخلود عند فلاسفة اليونان: أصوله، وتطوراته

إعداد

د. إلهام المعتز بالله عبد العظيم أبو الخير

مدرس بقسم الفلسفة

كلية الآداب - جامعة بنها

drelhamelmoataz@yahoo.com

الملخص باللغة العربية:

الخلود أمل جميل زاد التعلق به فلبس ثوب الحقيقة، وغيب شغفنا به، وكدنا نظهره في صورة الحاضر، وسلوى عن الحرمان، وعثر الجد، وثأر من الموت الذي لا يبقى على شيخ أو شاب، وربما كان حب الحياة أول ملهم بتجديدها، وقد صور هذا التجدد بصور شتى، فظن البدائيون أن الخلود عود للإنسان في شكل مارد جبار يثار لنفسه ممن تعدى عليه، وظن بعض المتحضرين أنه ضرب من اليقظة، يرفل فيه المرء في حلل النعيم؛ ولذا أعدوا في القبور الزينة، والزخرف، ولذيذ الطعام، والشراب، ثم جاءت الأديان السماوية فجعلته هدفاً، وغاية، وأوجبت التكاليف على أساسه، وأغدقت على الحياة الآخرة ألواناً من المظاهر المادية، والروحية، والحسية، والعقلية.

الكلمات المفتاحية: الخلود، الاستباق، تناسخ الأرواح، التطهير.

المقدمة:

"لماذا وجد الإنسان في هذه الدنيا: وما المهمة التي يؤديها فيها؟ سؤال ليس بغريب، ولا بجديد على أحد من الأحياء، فكل حي ذاق مر الحياة وحلوها، هو عرضة لأن يمر بذهنه سؤال كهذا يوماً ما من أيام حياته. وليس ثمَّ إنسان - أيّاً كان قسطه من الثقافة والسعادة - إلا وقد عرض له، تحت تأثير ظرف من الظروف المحيطة به، أن يفكر في هذه المشكلة، مشكلة المصير الإنساني، أهو إلى فناء - أم هو خالد؟

الخلود (Immortality) أمل جميل زاد التعلق به فلبس ثوب الحقيقة، وغيب شغفنا به، وكدنا نظهره في صورة الحاضر، وسلوى عن الحرمان، وعثور الجد، وثأر من الموت الذي لا يبقى على شيخ أو شاب، وربما كان حب الحياة أول ملهم بتجديدها، وقد صور هذا التجدد بصور شتى، فظن البدائيون أن الخلود عود للإنسان في شكل مارد جبار يثأر لنفسه ممن تعدى عليه، وظن بعض المتحضرين أنه ضرب من اليقظة، يرفل فيه المرء في حلل النعيم؛ لذا أعدوا في القبور الزينة، والزخرف، ولذيق الطعام، والشراب، ثم جاءت الأديان السماوية فجعلته هدفاً، وغاية، وأوجبت التكاليف على أساسه، وأغدقت على الحياة الآخرة ألواناً من المظاهر المادية، والروحية، والحسية، والعقلية^(١).

يستخدم اصطلاح "الخلود" بصفة عامة، بمعنى الدوام أو الاستمرار، ولكن استخدامه الرئيس يعنى بقاء النفس بعد فناء البدن مع احتفاظها بخصائصها ومميزاتها الفردية^(٢).

أجمع جُل الباحثين في تاريخ الفكر الإنساني، على أنَّ من أجل ما تركه الإنسان من أثر يتمثل بالإبداع الفكري الفلسفي، فالإنسان أمتاز عن غيره بفكره، وقوته العاقلة المدركة، حيث لاحظ ظواهر الكون على اختلافها، فتصورها، وكون له فيها رأياً،

ثم راح يبحث عن عللها، وعلاقاتها بها، وتأثيرها عليه، فإن فعل الإنسان هذا قلنا عنه إنه يتفلسف، بمعنى أنه فكر فيما يحيط به من ظواهر ومتغيرات، محاولاً الإجابة عنها من خلال التساؤل، عن حقيقة الأشياء وأصلها، وصلتها مع بعضها، وصولاً إلى (موقف) يشيع (الطمأنينة) في (داخل الإنسان)، ويطرد الخوف والتردد والخشية من أسرار هذه الظواهر من داخله، ويزيل شكه.

فيتفلسف هنا، يعنى البحث في ماهية الأشياء وأصولها، وعلاقتها بالإنسان وعلاقة الإنسان بها، وهذا فعل يمارسه كل إنسان راجح العقل، يدرك أن له في حياته وعلاقاته وتأثيراته - بعداً أخلاقياً واجتماعياً وإنسانياً.

فالإنسان مفطور على حب الاستطلاع، هذا الاستطلاع هو الفلسفة، الذي يقوى بقوة العقل وحدته، وسعة آفاقه، ويحمل على طلب معرفة "الحقائق الكبرى" والأساسية في الوجود والحياة^(٣)، ومنها حقيقة الخلود.

والسؤال الملح الذي يتبادر إلى الذهن طارحاً نفسه، وأظنه سؤالاً محورياً هو: متى بدأ الخلود بمعناه الفلسفي؟ وقبل الإجابة عن التساؤل السابق، يجب تأكيد شيوع أغلوطة بين أوساط المفكرين مفادها أن البحث الفلسفي للخلود ارتبط بأفلاطون، ولكن من خلال هذه الرؤية سيتضح أن الحقيقة عكس ذلك تماماً؛ وهي أن عظمة أفلاطون وعبقريته تكمن في ثقافته وإلمامه بفكر السابقين، وهو ما سيتضح من خلال صفحات هذا البحث.

الهدف من البحث:

يهدف هذا البحث إلى:

- التناول بالتحليل والدراسة جانباً مهماً من جوانب التفكير القديم، وهو الخلود عند فلاسفة اليونان (أصوله، وتطورات).

- إلقاء الضوء على الجوانب الخفية من تراث القدماء، والاعتراف بفضل من سبقونا حتى ولو كانوا مخطئين؛ لأن في خطئهم المفترض فائدة عظيمة، هي إننا نتجنب الوقوع فيه مرة أخرى.
- إبراز أثر الفكر الشرقي في الفكر اليوناني، وهذه رؤية فلسفية ونظرة منهجية من جانبنا في الخلود عند فلاسفة اليونان (أصوله وتطوراتها).
- الخلود قد درس بتوجهات مختلفة مما دفعنا لتقصي حقيقة هذه الدراسات والنتائج التي آلت إليها.

مناهج البحث:

اعتمدت الدراسة عدة مناهج، هي:

- **المنهج التاريخي:** لدراسة ما أخذه الخلف من السلف وبيانه، وما قدمه هؤلاء لأولئك.
- **منهج تحليل المضمون:** للوقوف على أكبر قدر من معالم فكرة الخلود.
- **المنهج الموضوعي:** والتسلسل الدقيق: فهم من ركائز التفكير العلمي المنضبط.

وقد اعتمدت هذه الدراسة مجموعة من المصادر، بالإضافة إلى مجموعة من الدراسات الكثيرة التي تناولت الموضوع، والتي سوف يشار إليها قائمة المصادر والمراجع.

يضم هذا البحث مقدمة، ومحورين، وخاتمة، أما المقدمة فقد قامت فيها الباحثة بالتعريف بموضوع بحثها، وتوضيح أهميته، والإشارة إلى المنهج المستخدم في إعداده، كما أشارت فيها إلى التساؤلات الموجهة للدراسة.

أما المحور الأول، وعنوانه هو (الخلود لدى مفكري الحضارات الشرقية القديمة)، فقد تناولت فيه الباحثة بالدراسة الموضوعات الآتية:

(أ) مفهوم الخلود عند مفكري مصر القديمة.

(ب) مفهوم الخلود عند مفكري الفرس.

(ج) مفهوم الخلود عند مفكري الهند.

أما المحور الثاني، وعنوانه: (التحول الفلسفي للخلود عند فلاسفة اليونان) ، وقد تناولت فيه الباحثة بالدراسة الموضوعات الآتية:

(أ) الخلود عند الأورفية.

(ب) سر الخلود عند فيثاغورث.

(ج) تأمل الخلود عند سقراط.

(د) حقيقة الخلود عند أفلاطون.

(هـ) الخلود عند أفلوطين.

أما الخاتمة فقد دونت فيها الباحثة أهم النتائج التي انتهت إليها، والمستخلصة مما قدمته في المتن من مادة علمية، وقد جاءت إجابة عن التساؤلات التي طرحناها آنفاً، وقد عقت الباحثة الخاتمة بقائمة ضمنيتها أهم المصادر والمراجع التي اعتمدت عليها في إعداد بحثها.

المحور الأول: الخلود لدى مفكري الحضارات الشرقية القديمة:

تمهيد:

إن البحث في فكرة الخلود يتطلب منا بحثاً عن جذور هذا الفكر، فالخلود من القضايا التي شغلت الإنسان منذ أقدم العصور حتى اليوم؛ إذ يرجع الخلود إلى مراحل التفكير الأسطوري واللاهوتي والميتافيزيقي للإنسان في محاولته تحديد الأفكار عن حياته وموته ومصيره، وعلاقة ذلك بالشواب والعقاب، الفناء والخلود، مع ملاحظة أن تصور طبيعة هذه الحياة كان متبايناً، ولعل أقدم من حاول البحث في هذه الفكرة، المصريون القدماء، فعلى أرض مصر عاش الحكماء الأوائل العظام في التاريخ، ويمكن أن نعد هذا القطر القديم معلم الإنسانية الأول، فقد نزح إلى مصر كثير من

فلاسفة العالم القديم، حتى أن أفلاطون - أعظم فلاسفة اليونان؛ إن لم يكن أعظم فلاسفة العالم بأسره - أعترف بفضل المصريين القدماء عليه كرواده وأساتذته في كل ما هو سام من عمل أو فكر؛ لذا يمكن إرجاع كل التفكير الحديث إلى حكمة المصريين، وذلك عن طريق أفلاطون والفلاسفة اليونانيين الآخرين، فقد أخذ اليونانيون فلسفتهم عن الشرق، ونحن بدورنا أخذنا فلسفتنا عن اليونانيين، وهكذا فقد أنساب تيار الحكمة عبر الأجيال من غير توقف مبتدئًا بالحضارة المصرية، ولا أفكار جديدة تحت الشمس فكل فكرة نعلها جديدة إن هي إلا مجرد فكرة قديمة ألبست ثوبًا مختلفًا، ونراها تحت أضواء مختلفة^(٤).

وثمة وجهة نظر جديدة بالاهتمام، تؤكد هذا وهي : مقولة كاشفة لفولتير (١٦٩٤ - ١٧٧٨م) في كتابه (مقال في الأخلاق) : "Essi sur les mours" إننا نجد في الشرق أقدم حضارة على الإطلاق، وأقدم شكل للأديان، ومهد جميع الفنون، لذلك كله فإن الغرب مدين بكل شيء للشرق"^(٥).

(أ) مفهوم الخلود عند مفكري مصر القديمة:

طمعت أغلب شعوب العالم القديم في الخلود، واستئناف الحياة بعد الممات، وكان المصريون أول أمة أمنت بالبعث والخلود من تلقاء نفسها، وأصرت عليه^(٦)، وهنا يمكننا القول بأن الإنسان الأول نظر حوله فوجد الفناء يضرب أطنابه في كل ما حوله، مهما كانت مدة بقائها، فرأت الحكمة المصرية، أن الوجود لا يمكن أن يكون هو فقط هذا الفاني المتغير، إنما الوجود وجودان أو عالمان، عالما المادي المحسوس، وهو زائل فان لا بقاء له، وعالم آخر تشكل مواصفاته والإيمان به، وبوجوده الدرجة الأخرى الأكثر قوة في هذه الديانة، وهذا العالم يتصف بالخلود مقابل عالمنا الزائل.

لا شك أن المصريين القدماء قد امتلكوا بالفعل أسلوبًا متميزًا في طريقة تعاملهم مع الموت، وتجسيدهم لأمل الخلود^(٧)، يقول المؤرخ اليوناني هيرودوت (٤٨٤ -

٢٥٤؟ ق.م) في الفقرة (١٢٣) ^(٨): إن المصريين أول أمة قالت بخلود الروح، ثم أشار إلى قولهم في تناسخ الأرواح، ثم قال: "ومن اليونانيين من نقلوا هذه النظرية، بعضهم قديمًا، وبعضهم حديثًا، وظهروا بها في اليونان، كأنها نظريتهم، وكأنهم هم الذين وضعوها، وأنا أعرف أسماء هؤلاء الذين فعلوا هذا، ولكن لا أذكرها" ^(٩)، فهيرودوت، المؤرخ اليوناني، يقرر هنا أن مفكرين يونانيين أخذوا من مصر نظريتها في خلود الروح ونظرية بعض أبنائها في تناسخ الأرواح، ثم نادوا بهما على أنهما نظريتان لهم، ولا شيء فيهما لمصر ^(٩)، كما ورد في النصوص المنقوشة على الأهرام التي ترجع تاريخها إلى الأسر الأولى "إن النفس خالدة ولا تموت أبدًا" ^(١٠)، وفي الفصل ٤٤ من كتاب الموت إن الميت يقول: "أنا لا أموت مرة ثانية في العالم الثاني" ^(١١)، ويتضح من عقيدتهم في الدينونة بعد الموت، ومناقشة الحساب عن حسناتهم وسيئاتهم أن النفس خالده، فيؤخذ من هذا أنهم كانوا يعتقدون أنه لا بد من حياة ثانية بعد الموت، "إن القاعدة هي الدوام والاستمرار لكل شيء ومن ثم فلا داعي إلى استثناء الإنسان من هذا الدوام، والاستمرار" ^(١٢).

من هذا المنطلق، كان بتاح حتب Ptah-hotep (حوالي ٢٧٠٠ ق.م) والفلاسفة المصريون الأوائل الآخرون هم أول من سجل إيمان الإنسان بالبعث، وهذا الإيمان هو الذي حفز المصريين على الاحتفاظ بأجساد موتاهم، فوضعوا في المقابر أواني من الأنواع جميعها؛ لكي يستخدمها الموتى أثناء انتظارهم ليوم عودتهم إلى الحياة، وقد هذب الفلاسفة هذه الفكرة الشعبية، فأوضحوا أن الأشياء التي توضع في المقابر لم يقصد بها أن تكون رموزاً لراحة الأحياء، وإنما هي وسائل لمساعدة الموتى ^(١٣).

كذلك يفسر لنا هذا القول السابق سر اهتمام المصريين بالمقابر؛ لأنها دار للخلود، وليست دار للفناء.

وكان من اعتقادهم أن النفس مؤلفة من جملة أجزاء: أولاً من "با" أي النفس، ثانياً من "كا" أي الجسم الثاني للإنسان، ثالثاً من "خو" أي النور، وهو يمثل روح الميت رابعاً من "أب" أي القلب، خامساً من "رن" أي الاسم، سادساً من "خايبيت" أي الخيال، سابعاً من "ساهو" أي القوات، أما "با" ومعناه النفس الممثلة على شكل طير، فهي المبدأ الحيوي؛ لأن به حياة الجسد، ويعتقدون أن النفس منبثقة من الله جل وعلا، وجزء من جوهره^(١٤)، ولا نزال نقرأ في أناشيدهم المؤلفة في عهد رمسيس الثاني: "أنه لا فرق بين أرواح الفراغة وأرواح الآلهة"، وبما أن أرواحهم من الجوهر الإلهي غير المخلوق، فلا بد أن تكون أرواحهم غير مخلوقة أيضاً، لا سيما وهي لم تخلق للجسد الذي حلت فيه فقط، فإنها حلت في أجساد قبله، وستحل في أجساد بعده، فهي في زعمهم لا تموت؛ لأنها سرمدية ومن جوهر الإله، وهذا هو رأي القائلين بتقمص الأرواح، أما الرأي الذي عول عليه أئمة الأديان للآن، فهو إن كل روح خلقت مع الجسد الذي حلت فيه، وبما أنها خالدة فتحفظ شخصيته بعد موته، وتتألف كلها جسداً ونفساً للأبد في يوم البعث، والفضل في ذلك مرجعه لخلود النفس، ولو فني الجسم^(١٥).

وتأسيساً على ما أوردناه، يمكن القول بإيجاز بأن المصريين في العصور التاريخية القديمة آمنوا دائماً بالخلود، رغم أنه لا توجد كلمة تعبر عن معنى الخلود في لغتهم، فكلمة الحياة نفسها تستخدم لكل من الحياة على الأرض والحياة بعد الموت، ولكن الخلود ليس مطلقاً، فإن متطلبات معينة يجب أن تتحقق للحصول عليه^(١٦)، كما أن فكرة الخلود قد مرت بمعنى تقدمي عميق في الفكر المصري، حتى كانت تعد بمثابة مكافأة لأي شخص ذي نزعة مستقيمة - إن من يأتي (إلى العالم الآخر) دون أن يقترب إثماً، سيحيا كأنه إله، ويستمر في عيشه حراً كسادة الأبدية، وربما كان الإدراك التدريجي بأن "ماعت" وحدها يمكن أن تؤكد الحياة الخالدة للفرد هو الذي أدى إلى النفور العام من قيم ما أطلقنا عليه هنا اسم عصر بناء الأهرام، وواضح أن فراغة تلك

الفترة كانوا يؤمنون بالقوى عن إيمانهم بـ "ماعت"، لقد شيّدوا وجهزوا مقابرهم على ذلك المنوال الذى يضمنون به لأنفسهم - على الأقل - إقامة طبيعية دائمة، كما لو كانوا يهدفون أن يحرّموا الزمن نفسه من الانتصار على التغيير^(١٧).

كما أن حالة الصون التي تدعو إلى الدهشة، التي وجد عليها المصري القديم أسلافه، لا بد أنها أنعشت - إلى حد كبير - اعتقاده في بقائهم المستمر، وأيقظت خياله مرارا إلى مزيد من الصور المفصلة عن صقع الراحلين وحياتهم التي تكتنفها الأسرار، وتكشف جبانات مجتمعات ما قبل التاريخ المكتوب، الواقعة بمحاذاة النيل التي عثر عليها، وأجريت حفائر فيها منذ عام ١٨٩٤م عن إيمان بحياة مستقبلية، كان قد وصل إلى مرحلة متقدمة^(١٨).

وعلى حد تعبير جيمس هنرى برستيد - لا يوجد شعب قديم أو حديث، خلع على فكرة الحياة فيما وراء القبر، أهمية كذلك التي خلعتها قدماء المصريين على تلك الفكرة^(١٩)، بل إن هذا الإيمان الملح - بوجود "الآخرة" كان له كبير الأثر في تطور الفكر البشرى، فالمصريون هم أول من آمن بالحياة الأخرى، وأول من أثبت الثواب والعقاب بعد الموت، وهم أول من جعل الثواب والعقاب في الآخرة مرتبطاً بالسلوك، والطهارة الخلقية لا نتيجة للتمسك بطقوس شكلية، وقد سبقوا في ذلك أنبياء اليهود^(٢٠). حتى أن إخناتون Ikhnaton ذلك الملك الذى عاش في منتصف القرن ١٤ ق.م، (١٣٧٨-١٣٦٢ ق.م)^(٢١)، وكان اسمه "أمنحتب الرابع" لكنه غير اسمه إلى أخناتون الذى يعنى "خادم الله"، لقد ترك لنا أعظم ما أبدع الإنسان في فجر الإنسانية لقد كتب تقريراً مفصلاً لله عن نفسه، اعترف فيه أمام الرب بأنه كان على ثقة من لقائه، وأنه قد عمل لهذا اليوم حسابه... "، لهذا أقول لك يا من لك المجد أيها الإله العظيم، إله الحق والعدل أنى لم أقم بإيذاء أي إنسان، ولم أظلم الفقراء، ولم أكلف نفساً عملاً فوق طاقتها، لم أهمل واجباتي، كما لم أرتكب منكراً يغضب الله ... لم أمنع عن الجياع

طعامًا، لم أسبب لأحد ألمًا، أو أسل له دمعة، ولم أستخف بصوت الله في قلبي... إني طاهر طاهر طاهر! (٢٢).

يتضح مما تقدم أنه قد تراوحت وسائل الأحياء لتأمين الخلود وتحقيق سعادة الموتى، بين الماديات وبين المعنويات، تبعًا لتوالى العصور ونمو الإمكانيات وتطور التصورات، فسادت الماديات في العصور المبكرة، ثم غلبت المعنويات عنها شيئًا فشيئًا خلال العصور المتحضرة المتتالية.

(ب) مفهوم الخلود عند مفكري الفرس:

في إيران موطن الفرس القدامى أدرك زرادشت Zoroaster - لا يعرف بالضبط تاريخ ميلاده وأقدم تاريخ ذكر هو ٦٦٠ ق.م (٢٣) - بثاقب بصيرته أن خيار الناس لا ينالون عادة ما يستحقون من حسن الجزاء في هذه الحياة الدنيا فتحدث في "الابستاق" (*)، عما سيلقونه من مصير حسن في الحياة الأخرى، فسوف تبتهج نفوس الخيرين في الحياة الثانية الخالدة - كما سيعذب الكاذبون إلى الأبد، والمؤمن هو الذي يتطلع دائمًا إلى مملكة العدل السماوية حيث يعمل الإله على تعويضه عما فاتته في حياته الدنيا من لذة وهناء.

فزرادشت يؤمن إذن بمبدأ الثواب والعقاب الأخروي، كما يؤمن بأن هذا العالم الدنيوي متصل بالعالم الآخر بجسر يسمى "جسر الانفصال" الذي يمر عليه الأشرار فيرتجفون، ويرتعدون من الفرع والخوف مما سيلاقونه من عذاب في جهنم مأوى الأشرار والكذابين، بينما يمر عليه الأبرار الصالحون المؤمنون وهم مطمئنون إلى مصيرهم الحسن الذي ينتظرهم، حيث يستقبلهم أهورا مازدا بعد أن يمروا في وسط العمل الصالح والقول الخير والأفكار الطيبة، ويستمتعون في كنفه بالسعادة الأبدية (٢٤). ويحدثنا كذلك الزرادشتيون الصالحون بأن العالم يقترب من نهايته المحتومة، ذلك بأن مولد زرادشت كان بداية الحقبة العالمية التي طولها ثلاثة آلاف سنة، وبعد أن

يخرج من صلبه في فترات مختلفة ثلاثة من النبيين ينشرون تعاليمه في أطراف العالم، يحل يوم الحساب الأخير، وتقوم مملكة أهورا مزدا، ويهلك أهرمان هو وقوى الشر جميعها هلاكًا لا قيام لها بعده، ويومئذ تبدأ الأرواح الطيبة جميعها حياة جديدة في عالم خال من الشرور والظلام والآلام، فيبعث الموتى، وتعود الحياة إلى الأجسام، وتتردد فيها الأنفاس... ويخلو العالم المادي كله إلى أبد الدهر من الشيخوخة، والموت والفساد، والانحلال^(٢٥).

وهكذا نشأ ما يسمى "بديانات الخلاص"، مثل ديانة "ميترا"^(*)، التي أخذت فكرة المخلص من "المزدكية"^(**)، وجعلت من "ميترا" المنقذ الذي سيعود يوما إلى العالم، فيبعث الموتى ويجري الدينونة ويعد خلود الأموات والأحياء، ويحقق ما تصبوا إليه الإنسانية المتألمة التعسة، أي "ملكوت الله"^(٢٦).

ووفقا لذلك فكل منا "عامل في بستان الله"، وإنها فكرة تجعل الحياة غاية تطمئن لها النفوس، وبهذا نحن جميعا - كما ذكر زرادشت نبنى مصرينا^(٢٧).

وإن كان لي من تعليق فإنني أردت أن زرادشت قد أوضح أن الموت ليس هو نهاية الحياة، فهناك حياة بعد الموت، وهو بهذا يعد أحد المعلمين العظام الأوائل للجنس البشري.

(ج) مفهوم الخلود عند مفكري الهند:

وفي الهند نجد الأوبانيشاد "Upanishad"^(*)، وهذا الكتاب يركز الحديث على سر الكون، والتمييز بين الفناء والخلود وفي عبارة أخرى، لقد بشر كتاب الأوبانيشاد بفكرة تناسخ الأرواح المتجددة - أي انتقال روح الفرد من الحياة إلى حياة أخرى إلى أن تتطهر خلال نار الخبرة والتجربة، ثم تندمج نهائيا في الروح العامة ولا تعنى عملية الاندماج هذه أنك تفقد شخصيتك الفردية، وإنما الذي تفقده هو انفصالك الفردي أو المتمركز حول ذاتك عن الله، وهكذا إن أضعت نفسك وجدت الله^(٢٨).

أما البراهمة فالنفس عندهم خالدة باقية لا يعروها الفناء، ولا يتطرق إليها البلى، ولقد صرحت بذلك كتبهم^(٢٩)، وهذا ما نقله البيروني يشهد بما نقول: "قال باسديو لأرجن يحرضه على القتال، وهما بين الصفين: إن كنت بالقضاء السابق مؤمناً فاعلم أنهم ليسوا بموتى، ولا نحن كذلك، ولا بذاهبين ذهاباً لا رجوع معه، فإن الأرواح غير مائنة ولا متغيرة، وإنما تتردد في الأبدان على تغاير الإنسان من الطفولة إلى الشباب والكهولة، ثم الشيخوخة التي عقباها موت البدن، ثم العود له، وقال له أيضاً: "كيف يذكر الموت والقتل من عرف أن النفس أبدية الوجود لا عن ولادة، ولا إلى تلف وعدم، بل هي ثابتة قائمة لا سيف يقطعها، ولا نار تحرقها، ولا ماء يغصها، ولا ريح توبسها، لكنها تنتقل من بدننا نحو آخر كما يستبدل البدن اللباس إذا خلق، فما عملك لنفس لا تبيد^(٣٠)."

ومن هذا النص يفهم أن عقيدتهم في النفس أنها لا تبيد، وأنها تنتقل من جسم إلى جسم، ومن ذلك جاء اعتقادهم في تناسخ الأرواح، وفي ذلك قال البيروني: "كما أن الشهادة بكلمة الإخلاص شعار إيمان المسلمين، والتثليث علامة النصرانية، والإسبات علامة اليهودية، كذلك التناسخ علم النحلة الهندية، فمن لم ينتحله لم يكن منها ولم يعد من حملتها^(٣١)."

هكذا نجد الهنود آمنوا بعقيدة البعث (الثواب، والعقاب) في العالم الآخر على طريقتهم، ووفقاً لعقيدتهم فالثواب والعقاب يتحدد بناء على ما قدمت النفس من أعمال في حياتها الأولى، ويمكن للإنسان أن يتخلص من التناسخ (الولادات المتعاقبة، أو المتعددة) باعتزال الأفعال نهائياً، وأن ذلك لا يكون إلا بطريقتين: بالمعرفة التي بها ينمحي الزيف من القلب البشري، ويتحرر بها الفرد من قيود الأخطاء، والطريق الثاني هو تمركز الإنسان حول ذات أبدية مطلقة يتمكن بعدها من الاتحاد ببرهمان، والفناء فيه^(٣٢).

ثم نجد بوذا Buddha (بين أعوام: ٥٦٠ أو ٥٦٧ و ٤٨٠ ق.م) (*) قد اكتشف أن شقاء الإنسان يرجع إلى الولادة المستديمة حيث أدرك أن كل روح تتجسد في مخلوق آخر، وهذا هو سر التعاسة البشرية، وهنا تساءل: كيف يمكن القضاء على ذلك، كيف يمكن منع هذه الولادة الجديدة، وكانت إجابته هي أن تحيا حياة عدل كامل ورحمة كاملة، وصبر كامل مع أخوتك في الخليفة، كما أن عليك أن تقمع رغباتك الذاتية، وتجعل هدفك الأوحد أن لا تقوم على خدمة الجنس البشرى وحده، بل خدمة الكائنات الحية جميعا^(٣٣)، هنا نجد أننا نستطيع منع الولادة عن طريق النرفانا Nirvana^(*)، أي راحة النفس الأبدية؛ لأن الولادة ترجع إلى قانون الكرما (الجزاء) الذي يحاسب فيه المرء على ما ارتكبه من آثام، فإذا لم يرتكب المرء إثماً أو فاحشة فلن تولد نفسه من جديد في جسم آخر عن طريق التناسخ^(٣٤)؛ لهذا فإن "النرفانا" هي مصدر السعادة والخلود، وبناء على هذا المعنى ترتبط النرفانا بالموت، وبالتخلص من هذه الحياة على ألا يعود لها^(٣٥).

وقد عبر بوذا في أسلوب جميل عن هذه الفكرة في الكلمة الآتية: يقول: "عندما تخدم نار الشهوة فتلك هي النرفانا، عندما تخدم نار الكراهية فتلك هي النرفانا، عندما يكبح جماح الكبرياء فتلك هي النرفانا، ليس لي أن أعلم إلا شيئاً واحداً، هو محو العذاب"^(٣٦).

وفي عبارة أخرى لا يعلمنا بوذا كيف نمحو شخصياتنا، وإنما يعلمنا كيف نضع حداً لأحزاننا الشخصية؛ يعلمنا كيف نبتهج في سمو بوحدتنا مع الله^(٣٧)، فكانت آخر كلماته: لسنا جميعاً إلا قطرات ماء تتساب تجاه محيط السلام الأبدي، فلنحاول جادين لكي ننال هذه الرغبة في الوصول إلى Maksa، أي الخلاص، أو الوصول إلى الأبدي^(٣٨).

هكذا يظهر أن مفكري الهند، قد قالوا بصيرورة لا تقاوم، تقودنا حتمًا إلى مصيرنا، وعلة هذه الصيرورة هي في ما نقوم به من أعمال فكل إنسان نتيجة لما جنت يده سيؤول حتمًا إلى ما هو فاعل^(٣٩)، فنحن مسؤولون عما نحن فيه، وعما نؤول إليه، وقد قررنا بأنفسنا ماضينا، وسوف نقرر مستقبلنا، بحسب ما يذهب إليه الفكر الهندي.

المحور الثاني: التحول الفلسفي للخلود عند فلاسفة اليونان:

نجد لدى اليونان ترددا في التحول من الفهم الأسطوري إلى الفهم الفلسفي للخلود، فلم يظهر التساؤل حول جوهر النفس الإنسانية، ومصيرها في الفلسفة اليونانية إلا تدريجيا^(٤٠).

يحدثنا هزيبود في قصيدة الأعمال والأيام عن البشر وكيف يجب أن يعملوا مع الشرف، والكذب، والعفة، وسائر الفضائل، وقد مر الجنس البشرى بأربعة أدوار، العصر الذهبي حين كان الإنسان سعيدا لا يشقى، ويعيش كالإلهة، ثم العصر الفضي، ثم النحاسي، ثم الحديدي، وحين يشير أفلاطون^(٤١)، في محاوره القوانين إلى الخيط الذهبي الذي يقود الإنسان إلى الخير، إنما يستعير الفكرة من تلك القصيدة.

نلاحظ هنا مع - الأهواني - من هذا التصوير للآلهة أنها شبيهة بالبشر كل الشبه، فهي تتزاوج، وتتناسل، وتسخط، وترضى، وتحب وتبغض، وتتهادن، وتتحارب، وكل ما تمتاز به عن البشر هو الخلود، أما الإنسان فيتصف بالفناء^(٤٢).

ولكن الفارق الرئيس، والفاصل الأساسي بين الآلهة، والبشر عند هوميروس هو أن الفريق الأول يتمتع بالخلود الأبدي، وهو أمر لا يسمح للبشر بأن يطمعوا فيه أو يتطلعوا إليه اللهم إلا إذا دفعوا الثمن مقدما، وهو ثمن باهظ من الجهد المبذول والمعاناة القاسية وقد يصل إلى الموت، وقليلون من البشر هم القادرون على دفع مثل هذا الثمن الغالي، وهم الذين يتفوقون على سائر الناس، ويتخطون حدود الطبيعة الإنسانية

بقدراتهم البطولية، ومواهبهم شبه الإلهية^(٤٣)، وقد سرت فكرة الخلود من الأساطير اليونانية إلى الفلسفة وظلت تسيطر على الفكر البشرى حتى اليوم^(٤٤).

(أ) الخلود عند الأورفية:

ولا شك أن أصولاً شرقية ظهرت بوضوح عند كل من أورفيوس، وفيثاغورث وأفلاطون يرى فون شرودر أن للهند تأثيراً بلا شك في الأورفية، ويرجع هيرودتس مرور هذا التأثير بالحضارة المصرية القديمة، التي نبصر ملامح الخلود بين سطور أساطيرهم الدينية^(٤٥).

زار مصر كثيرون من عظماء اليونان المشهورين، أمثال طاليس، وفيثاغورس وصولون، ديمقريطس، وأفلاطون - كما سبق وأن أشرنا -.

وكان علماء اليونان أمثال هيرودوتس، وأفلوطرخس يرون أن العقيدة (الأورفية) التي تقول إن الخلق يحاسبون بعد موتهم على ما قدموا من خير وشر في حياتهم، وأن الاحتقالات التي كانت تقام لبعث ديمتروبرسفونى في اليوسيس مأخوذة كلها من عبادة إيزيس وأوزيريس المصريين^(٤٦).

ومما يفيد أن الديانة اليونانية تتضمن بقايا (دين سماوي) نشأ في هذه الجزر أو تم استيراده فيما استوردت اليونان من ثقافات مصرية وأسيوية - ذلك الحديث عن الآخرة بما يشبه ما تحدثت به الكتب السماوية، قال شاعر إغريقى: (كل الطرق تؤدي إلى الدار الآخرة)، أي إلى الموت والحساب^(*)، والثواب والعقاب^(٤٧).

ويعلق د. كامل سعفان بقوله: قد يقال إن هذا الحساب أقرب إلى ما جاء عن الديانة المصرية، لكن من يدري لعل كلتا الديانتين ترجعان إلى أصل سماوي اعتراه التحريف بمرور الزمن، وكان الاختلاف في التفاصيل^(٤٨).

وعلى خلاف هوميروس كانت الأورفية (orphicism) عميقة وجادة، فقد كان لها نبيها أورفيوس^(*)، وهو وجه أسطوري، أو شخصية حقيقية احتضنتها الميثولوجيا

فأصبحت بطلاً موسيقيًا هبط إلى الجحيم ثم صعد منه، وكانت لها أسطورتها المقدسة التي تكون نسيج صورها الدرامي كما كان لها نظرية عن الإنسان وعن العالم^(٤٩).

وفي الأوروبية إنه لما كان الإنسان مركبا من عنصرين متعارضين هما: العنصر التيتاني، وهو مبدأ الشر، ومن دم ديونيسيسوس Dionisus وهو مبدأ الخير^(٥٠)، فالجسد بمثابة القبر للنفس، وهو عدوها اللدود يجرى معها على خصام دائم^(٥١)، فالنفس إذن تظل سجيناً في البدن عقاباً لها على خطأ ارتكبته أثناء وجودها إلى جوار الإلهة^(٥٢)، إذ أكل التيتان لحم ديونيسيسوس، وقد نشأ الإنسان من التيتان، ولما كان وجود النفس في البدن تنفيذاً لعقوبة قديمة، فليس الانتحار مشروعاً، وهي الحجة نفسها التي يسوقها سقراط في محاورة فيدون؛ إذ يجب أن تظل النفس في رفقة البدن حتى تستكمل العقوبة المفروضة.

وعلى ذلك لابد للإنسان من أن يتطهر وهذا أمر يحتاج إلى سلسلة ولادات تطيل مدة التطهير إلى آلاف السنين، ويجب على النفس، وهي في صحبة الجسم على وجه الأرض أن تتبع قواعد معينة من الطعام أو الشراب، وأن تخضع لعبادات خاصة تعد من الأسرار الخفية إلا عن الأتباع والمريدين، فإذا تطهرت النفس بأنواع العبادات وألوان الزهد بلغت السعادة الدائمة في صحبة الآلهة، أما إذا تدنست، واتبعت حياة الفسق، والفجور تناسخت^(٥٣).

وقد صورت الأوروبية فكرة التناسخ بين الأرواح، بتبادل عجيب مدهش لا يتصوره العقل، مع تثبيت واضح للنفس وخلودها بعد الموت، باعتبار أن الكون المحسوس ما هو إلا سجن كبير، وعقوبة مفروضة ومرفوضة: مفروضة؛ لأنها عقاب على الخطيئة التي اقترفتها النفس في عالمها السماوي الرفيع، ومرفوضة؛ لأن هذه النفس تحاول جاهدة بكل وسائل التقشف، والزهد، والولاء أن ترتفع ثانية إلى عالمها الذي صدرت عنه^(٥٤).

ولقد أكتشفت مقابر في إيطاليا الجنوبية، وجدت فيها صفائح ذهبية^(٥٥)، عليها إرشادات للنفس عما يجب أن تسلك بعد الموت من طرق؛ وتتلوا من صلوات، فكانت هذه الصفائح دليلاً قاطعاً على أنهم عرفوا كتاب الموتى وأخذوا عنه، كما أنهم أخذوا فكرة الولادات المتعاقبة عن الهنود، مباشرة أو بواسطة الفرس^(٥٦)—كما سبق أن أشرنا—. وقد لاحظ تسيلر أن فكرة الأورفية حول خلود النفس، وعدم الاهتمام بالجسد تشكل خطأ فكرياً مناقضاً للتيار اليوناني الذي يعد الجسد هو الأصل^(٥٧).

وهذا يتفق أيضاً مع ما توصل إليه د. عزت قرني من أن الأورفية تعارض اتجاهين يونانيين خالصين، الأول: تمجيد الجسد البشري تمجيذاً عظيماً، والثاني: عدم الاعتقاد في بقاء الحياة بعد الموت؛ لأن ما يحيى الإنسان إنما هو محض "نفس"، وحين يحين الموت فإنه لا يكون، ولهذا فإن فكرة "النفس" التي ستظهر فيما بعد هي فكرة جديدة حقاً، "وغريبة" أيضاً على الثقافة اليونانية^(٥٨).

وعودة إلى الأورفية، سنجد ما تهدف إليه هذه المدرسة وتعاليمها الروحية يتمثل في أن تهدف أن تحقق للنفس الوصول إلى السعادة بعد أن تتخلص من مقبرة الجسد، وتحصل النفس على خلاصها الأخير، لكن ليس في هذا العالم، بل في العالم الآخر.

(ب) سر الخلود عند فيثاغورث:

يعد مذهب فيثاغورث (ولد نحو عام ٥٨٠ ق.م) حركة إصلاح للأورفية التي كانت بدورها إصلاحاً لديانة ديونيسيوس^(*)، السرية، فمن عبادة ديونيسيوس احتفظت الفيثاغورية بمبدأ استمرار الحياة في دورات يتعاقب فيها الموت والحياة، ومن الأورفية أخذت فكرة المصدر الإلهي للنفس وخلودها بعد الموت وفكرة خطيئتها التي بسببها سقطت من السماء إلى الأرض، وسجنت في الجسم الذي ما تنفك تحاول باستمرار الخلاص منه بواسطة الزهد، وطقوس الطهارة المختلفة، ولكن اختلفت الفيثاغورية عن

الأورفية حين اختارت أبوللون الأوليمبي إلهاً بديلاً من ديونيسيسوس إله الأورفية، واتخذت من الفلسفة، والتأمل، والفكر، وسيلة للتطهير، والخلاص^(٥٩).

وخلاصة هذا كان لهذه النحلة تأثير كبير على التيارات المثالية التي ظهرت في اليونان، وخاصة الفيثاغورية التي تأثرت بأرائها إلى حد بعيد، بريجز Briggs أنه من الناحية الدينية تؤكد الفيثاغورية فكرة خلود النفس، وتقول بتناسخ الأرواح Reincarnation^(٦٠).

كانت تعاليم فيثاغورث تستند إلى إثبات أن النفس ذات جوهر إلهي، وأنها خالدة، وإن طبيعة الإنسان ثنائية، أي أنه مؤلف من نفس وبدن، ففي حين أننا نجد البدن فانيًا، نجد النفس الموجودة قبل حلولها في البدن خالدة^(٦١)، إذ يعود خلودها إلى كونها شذرة، أو ومضة من الروح الإلهي قطعت، ثم سجت في جسد فان^(٦٢)؛ لأنها تتلقى عقابًا على ذنب اقترفته، والبدن سجن للنفس، وليس للإنسان أن يفر من هذا السجن بالانتحار؛ لأننا كالقطيع الذي يملكه الراعي وهو الله، وليس لنا أن نهرب بغير أمره^(٦٣).

وهكذا كان للإنسان هدف في الحياة، أن يهز بعنف فساد الجسد؛ ليصبح روحًا خالصًا، ويلحق بالعالم الروحاني الذي ينتمي بالضرورة إليه.

ويرى فيثاغورس أن التطهير Katharsis أو التصفية هو السبيل الوحيد إلى خلاص النفس بعد الموت، وارتقائها إلى حياة أعلى بدلا من تناسخها، وأن التطهر يكمن في النظافة، والنقاء، واجتتاب الطقوس الدنسة، والبعد عن المحرمات^(٦٤)، ويؤكد فيثاغورس أن أعلى درجات التطهير هو النظر، وإن كل من كرس نفسه للعلم هو الفيلسوف على الحقيقة، وهو الذي استطاع أن يتحرر كلية من عجلة الميلاد^(٦٥)، ولم تكن فكرة التطهير من ابتكار فيثاغورس كما سبق وأن أشرنا، فالأورفية تطلب الخلاص من عجلة الميلاد عن طريق التطهير، وذلك باتباع قواعد معينة في الطعام، والملبس،

وعبادات منظمة تجرى على أيدي الكهنة، وقد اتبع فيثاغورس هذه الآداب، والعبادات، إذ يروي أنه كان يعيش على الخبز والعسل والخضر، ولكنه أضاف إلى الزهد الذي يهدف إلى تطهير البدن أمرين:

الاشتغال بالعلم الرياضي، والموسيقى لتصفية النفس، كما يستخدم الدواء لتصفية الجسم، ومع ذلك فقد كان العلاج بالموسيقى مألوفاً في الشعائر الدينية القديمة، حيث كانت الموسيقى عنصراً أساسياً في أعياد بعض الآلهة، ولكن الجديد عند فيثاغورس أنه رفع هذا التطهير من المنزلة العملية إلى المرتبة النظرية، فجعل من الحساب، والهندسة، والموسيقى علوماً بمعنى الكلمة، ورفع من شأن الباحث فيها على مجرد العامل بها عن طريق التجربة والدرية^(٦٦)، وقد تطورت فكرة التطهير وسارت في هذا الطريق العلمي، فأخذ بها الفيثاغوريون المتأخرون، مثل: فيلولأوس، وأصبحت محور فلسفة أفلاطون، ومعظم أصحاب المذاهب الروحية حتى اليوم، وهو بهذا على حد تعبير "سارتون" إمام العلماء في العصور جميعها، وحامى زمار المفكرين النظريين، وأرباب التأمل^(٦٧).

(ج) تأمل الخلود عند سقراط:

آمن "سقراط" بالخلود، ورأى أن النفس متميزة من البدن فلا تقصد بفساده، بل تخلص بالموت من سجنها، وتعود إلى صفاء طبيعتها^(٦٨).

والمعرفة عنده لا تكون ممكنة إلا إذا وُجد نظام ثابت في الكون، وهذا النظام لا يمكن تصوّره إلا إذا وُجدت آلهة عاقلة حكيمة تدبر الأمور، وتعنى بشؤون البشر؛ وهذا النظام لا يمكن أن يكون على الصعيد الإنساني، إلا إذا كانت للإنسان نفس خالدة تتال في عالم الآخرة الثواب، أو العقاب حسب استحقاقها^(٦٩).

والقاعدة الرئيسة التي وضعها سقراط لإخوانه المواطنين بأن يجب عليهم "أن يراعوا أرواحهم"، كانت تحمل دلالة، تميز عصرًا ليس في الفلسفة الإغريقية، وحسب،

ولكن في الفكر البشرى بأجمعه عن الروح، وكانت الروح (Psyche) تعنى للإغريقي العادي في القرن الخامس ما كانت تعنيه لهومر، بأنها أصل الحياة الذي يغادر الجسم عند الموت، ويسير إلى العالم السفلى حيث يعيش كشبح لا حياة فيه في حالة دون وعي، إن أمر الناس بمراعاة مثل هذه الروح، كان استخدام ألفاظ لا معنى لها، ومن الجهة الأخرى، فإن المعلمين الأورفيين والفيثاغوريين ميزوا في تحديد واضح الروح بأنها إلهية، وعلى ذلك خالدة، عن الجسد الذي احتبست فيه عقاباً لخطيئة ما قبل الميلاد، وهى في غفوة إلا في أحلام التنبؤ، وكانوا يعلمون طريقاً للخلاص، بالتطهير من الحاجة إلى العود للتجسد - ومثل هذه الطريقة للتطهير يمكن على اليقين أن توصف بأنها "مراعاة الروح" (٧٠).

لقد كان سقراط مقتنعاً تمام الاقتناع بأن الجسد هو الجانب المادي من الإنسان بينما النفس، أو الروح هي ذلك الجانب الإلهي منه؛ ولذلك فلا يستطيع أحد أن يدرك بالضبط ما مصير هذه الروح بعد أن تترك هذا الجسد الفاني، أو إن كان سقراط أميل إلى الاعتقاد بأن النفس أو الروح إن كانت خيرة في حياة الدنيا ستلقى مصيرها الحسن والجزاء الأوفى بعد الموت (٧١).

وليس يهمنا كثيراً أن نقف على شروحه وأدلته، ويكفي فقط أن نشير أن الطريقة التي مات بها سقراط هي البرهان الأكبر والأكيد على إيمانه بخلود النفس (٧٢). وخير دليل على ذلك الحديث الذي وجه إلى أصدقائه قائلاً إن ما حدث لم يكن شراً، فليس لأحد أن يخاف الموت؛ لأنه إما أن يكون نوماً بلا أحلام، وإما أن يكون حياة في عالم آخر يستطيع فيه أن يتحدث بحرية مع أورفيوس، وموزايوس، وهزيود وهوميروس، وفي ذلك العالم لا يمكن أن يكون جزاء من يطرح الأسئلة هو القتل (٧٣).

وكانت آخر كلماته التي نطق بها أمام القضاة هي العبارة الآتية:

" لقد حان الوقت الذي نفترق فيه: أنا إلى الموت، وأنتم إلى الحياة، فأينا صاحب الحظ الأفضل، لا أحد يعلم ذلك إلا الإله^(٧٤)."

فكل الفرق بين سقراط، وأفلاطون في هذا - كما يقول جثري Guthrie أنه بينما اكتفى سقراط بالاعتقاد في الخلود بتواضع - وهو يفعل هذا بأقل من لاهوتية العقلانية المسيحية، وكنوع من الاعتقاد الساذج البسيط، نجد أفلاطون قد شعر بالحاجة إلى تأييد هذا الاعتقاد بالحجج التي تستطيع على الأقل بثّ الخوف حتى يتحول غير المؤمن إلى هذا الاعتقاد، فقد بحث أفلاطون ليرقى بمسألة خلود النفس من مجرد الاعتقاد إلى المبدأ الفلسفي^(٧٥)، الذي سنراه فيما بعد.

(د) حقيقة الخلود عند أفلاطون:

كانت فكرة الخلود من الموضوعات الرئيسية التي عالجها "أفلاطون"، وفي ضوء جدله حول الحقيقة، مثلاً، وأنها من الناحية الجوهرية روحية، حاول "أفلاطون" وهو مصر على أن الروح لا يمكن إبادة، أن يدلّ على فكرة الخلود^(٧٦).

ذكر أفلاطون أن النفس بسيطة أي لا تنقسم ولا تتحل، بل إنها أزلية أبدية، ومعنى أزلية النفس أي وجودها السابق على وجود البدن، ومعنى أبديتها أي بقاؤها بعد الموت وخلودها، ولقد اقتبس أفلاطون فكرة وجود النفس قبل البدن من تعاليم الفيثاغوريين^(٧٧)، وأتباع الديانات السرية خاصة الأورفيون التي كانت تنص على أن النفوس كانت توجد في مكان قدسي قبل أن تحل في الأجسام، وكانت تنعم في هذا المكان بالسعادة الكاملة، ثم ارتكبت إثماً فعوقبت على ما فعلت، وحق عليها أن تهبط من نعيمها نحو الأرض، وأن تحل في سلسلة من الأجساد تنتقل فيها واحداً بعد آخر، حتى تنال جزاءها، وحتى تستطيع أن يتاح لها أن تنجو من سجنها فتنتقل صوب العالم الذي أكرهت من قبل على تركه^(٧٨) - كما وسبق أن أشرنا -.

كانت النفس قبل هبوطها إلى العالم تحيا في عالم المثل وهي تعود إليه بعد الموت. وإذا كان التذكر يؤكد في نظره الوجود السابق للنفس، فهناك أدلة تثبت خلود النفس وبقاءها بعد الموت، وهو يعرض هذه الأدلة في محاوره "فيدون" التي تسجل لنا اللحظات الأخيرة في حياة سقراط، التي يرويها لنا فيدون، ويؤكد سقراط إيمانه بخلود النفس الإنسانية فالجسم عقبة في سبيل الحياة للروح التي تظل حبيسة فيه حتى الموت، وهذه الأدلة التي يعرضها في محاوره "فيدون"، وغيرها من المحاورات عن خلود النفس يمكن أن نوجزها على النحو الآتي:

• **برهان الأضداد:** كل شيء ينشأ من ضده، أي أن الأضداد لا تولد من شيء غير أضداها، فيكون للجمال مثلاً ضد هو القبح، وللعدل ضد هو الظلم، فمثلاً أليس من الضروري، عندما يصير شيء ما كبيراً، أن يكون صغيراً من قبل، وهكذا يأتي الضعيف من القوى، والأسرع من الأبطأ، أي من الأضداد تتولد ما هي أضداد لها، والنوم من اليقظة، والحياة لها ضد هو الموت، أي أن الموت يكون من الحياة، والحياة من الموت^(٧٩)، ومعنى هذا أن تبقى النفوس في مكان ما تأتي منه فتشيع الحياة في الجسم مرة أخرى، أي لا بد أن تبقى النفس بعد الموت، إذن فالنفوس أبدية.

• **برهان التذكر:** النفس الأزلية لا تموت، والتذكر هو الدليل على أزليتها، أي على وجودها في عالم المثل قبل هبوطها على الأرض، فالنفس تتذكر الخير، والجمال قبل كل إدراك حسي لها في هذا العالم^(٨٠).

وقد شرح أفلاطون قبل أن يقدم لنا هذا البرهان ما يعنيه بأن المعرفة تتذكر، فأوضح أن "التذكر يتم أحيانا ابتداء من المشابه، وأحياناً أخرى ابتداء من المختلف"^(٨١)، ويقول أيضاً "فمن الضروري أن نأخذ أن نكون قد عرفنا مسبقاً المساواة، وذلك قبل ذلك الوقت الذي رأينا فيه لأول مرة الأشياء المتساوية، وتفكرنا أن كل تلك الأشياء تسعى إلى أن تكون شبيهة بالمساواة، وأن يكن ذلك على نحو ناقص"^(٨٢)، ويورد أيضاً "فإذا كنا

حاصلين عليه قبل أن نولد، وكنا نولد معه فإننا نعلم، قبل ميلادنا وفور أن نولد، ليس فقط المساواة، بل كذلك العظم والصغر، وكل ما هو من نفس النوع على وجه الإطلاق، ذلك أن البرهان الذى يقدم بخصوص المساواة لا ينطبق عليها فقط، بل كذلك على الجمال في ذاته، والخير في ذاته، والعدل في ذاته، والتقوى في ذاتها، وكما نقول، على كل ما نختمه بخاتم الوجود في ذاته سواء في أسئلتنا حين نسال، أو في إجاباتنا حينما نجيب، وعلى هذا النحو فإنه من الضروري أن نكون قد حزنا علوم هذه الأشياء قبل أن نولد^(٨٣).

ولكي يكون هذا ممكناً، لابد أن تكون النفس قد وجدت من قبل في مكان ما، تأملت فيه الصور؛ وحين تهبط إلى الأرض تتذكرها بمناسبة المحسوسات، الأمر الذي يدل على أن النفس تستطيع الحياة حتى لو فارقت الجسم.

وهذا الدليل قد عرضه أفلاطون في محاورات أخرى وهي "مينون"، "فايدروس"، أما عن أسلوب عرضه في "مينون"، فنجد سقراط يطبق أسلوب التوليد، وهو باختصار أننا إذا ألقينا على شخص ما عدة أسئلة حول مسألة رياضية، مثلاً فإن إجاباته المتتالية ستجعله يكشف بنفسه عن جوانب خفية عنده، هي معرفته بنفسه للحقائق الرياضية الأولية، بشرط أن توضع الأسئلة بعناية، وأن تكون مرتبة ترتيب منطقي^(٨٤).

وهنا يمزج أفلاطون نظرية التذكر المبنية على التوليد السقراطي بالمعتقد الأورفي، والفيثاغوري القائل بأن للنفس وجوداً سابقاً، والمعرفة هنا لا تكتسب، وإنما هي موجودة من قبل في النفس، ومهمتنا القيام بتذكرها، وقد أكد أفلاطون صحة هذا الرأي في محاوره "فايدروس" Phaedrus، حيث يذكر فيها أسطورة المركبة المجنحة، ويوضح فيها أن النفس قد اكتسبت معرفة الأشياء قبل حلولها في الجسد؛ لأنها كانت تحيا مع الآلهة في عالم فوق السماء، وهناك رأت هذه الحقائق التي "لا لون لها، ولا شكل وهي العدالة في ذاتها والحكمة، والمعرفة التي لا ينتابها تغير، ولا تتعدد بتعدد

الموضوعات الكثيرة التي نسميها في وجودنا الحالي موجودات؛ لأنها معرفة تتعلق بالجواهر التام الوجود^(٨٥)، ومعنى هذا أن التذكر في "فايدروس" يرتبط بمشاركة النفس لعالم الآلهة في بعض خصائصه، ومنها الخلود ورؤية الحقائق العقلية.

• **برهان البساطة:** وهو يدور على تعقل المثل وفحواه أن النفس بسيطة لأنها تدرك المثل، والمثل ثابتة وبسيطة، إذ إن المركب هو الذى ينحل إلى بسائطه، ويتحول، ولما كان الشبيه هو الذى يدرك الشبيه على حسب القول القديم^(٨٦)، فلا بد أن تكون طبيعة النفس من جنس طبيعة الشيء الذى تتعقله، أي من جنس طبيعة الصورة فيقول: "والنفس التي تكون كذلك لا تفعل شيئاً آخر إلا التفلسف بالمعنى الحق لهذه الكلمة، وتكون قد تمرست حقيقة على الموت في يسر وسهولة.... فإذا كانت هذه هي حال النفس، أفلن تذهب إلى المشابهة لها، غير المرئي، الإلهي الخالد، والحكيم، وتصبح عند وصولها، وقد ابتعدت عنها الضلالة، والجنون، وألوان الخوف، وألوان الحب الهمجية، وغير ذلك من ألوان الشرور التي تصيب الإنسان، حيث إنها، كما يقال عمن قبلوا في "الأسرار" تبقى حقيقة ما بقى من الزمن بجوار الآلهة^(٨٧).

ولما كانت الصورة بسيطة فالنفس إذن بسيطة، وإذا كانت النفس بسيطة فهي لا تقبل الانحلال، الذي يصيب الأجسام وما دامت النفس تشابه المثل، وتشارك في مثال الحياة، إذن فالنفس لا يجرى عليها الفساد، فهي إذن أزلية أبدية.

كذلك تنتهي محاورة الجمهورية إلى تأكيد نفس هذا البرهان ففي أسطورة "آر أرمينوس البامفيلي، يقص أفلاطون كيف تلقى كل نفس حسابها يوم الدينونة، "فقد قتل آر في الحرب، وعندما جمعت الجثث لدفنها بعد عشرة أيام، تبين أن جثته وحدها هي التي لم تفسد، فنقل إلى بيته، وبينما كانوا يهتمون بدفنه بعد يومين، إذ به ينهض حياً وهو راقد على فراش الموت، ثم بدأ يقص على الباقيين ما رآه في العالم الآخر.. حساب عادل تعود بعده النفوس إلى الحياة في صورة أخرى، وتختار الحياة التي ستحيها بعد

ذلك، ويروى كذلك كيف يعذب الطغاة، والمسيئون عذاباً لا مثيل له، في حين تسعد النفوس الخيرة بسعادة لا تضارعها سعادة على وجه هذه الأرض^(٨٨).

• **برهان الحركة:** ذكر أفلاطون هذا الدليل في محاورة "فايدروس" قائلاً: "وهاك الطريقة التي يمكن أن نبرهن بها على أن كل نفس خالدة، إن من يستمر في تحريك ذاته دائماً لابد أن يكون خالداً في حين أن الذي يحرك غيره، فإنما يتحرك بغيره، وتوقف حركته هو توقف لحياته ووجوده، أما ما يحرك نفسه فهو وحده الذي لا يكف عن الحركة؛ لأنه لا يمكن أن يهمل نفسه، وهو مبدأ الحركة ومصدرها في كل متحرك، والمبدأ لا يكون حادثاً؛ لأن كل حادث يحدث بفضل مبدأ في حين أن المبدأ لا يصدر عن شيء سابق عليه إذ لو جاز صدوره عن شيء فلن يكون هذا الشيء مبدأ له، ولما كان مبدأ الوجود غير حادث يحدث فيتربط على ذلك ألا يتعرض للفساد ولو فرضنا أنه فسد فلن يمكن أن يوجد ثانية، ولا أن يصدر عنه شيء آخر مادام من الضروري أن كل ما يوجد إنما يوجد بفضل مبدأ^(٨٩)، فهو هنا يميز بين نوعين من الموجودات من حيث حركتها، الموجودات التي تتحرك بذاتها، والموجودات التي تتحرك بغيرها، وعلى ذلك فإن النفس بوصفها مبدأ الحركة، وماهيتها الذاتية هي الحركة؛ لأنها إنما تتحرك بذاتها فهي قديمة أبدية، وأيضاً خالدة، وغير قابلة للفناء.

هذه هي الأدلة التي ساقها أفلاطون للبرهنة على خلود النفس، وهذه الأدلة إن تفاوتت في قوتها بين برهان، وآخر، إلا أن الدليل الثالث يعد أقوى دليل فهو يثبت أن النفس - وهي الشيء المشارك في صورة الحياة، هي بعينها موضوع الخلود، ومن ثم ينبغي أن تنجو من الموت، وتبقى حية خالدة^(٩٠)، كما أن هذا البرهان متصل بنظرية أفلاطون الرئيسة، ألا وهي نظرية المثل، ويقوم عليها، فإذا سلمنا بهذه النظرية، سلمنا قطعاً بصحة هذا الدليل^(٩١).

كما أن هذه الأدلة أكدت بما لا يدع مجالاً للشك أنه إن كان قد تأثر بكل هذه النظريات السابقة في تحليله لطبيعة النفس، وأصلها الإلهي، أو في اعتقاده بخلودها، فإنه بهذه البراهين العقلية التي قدمها لإثبات خلود النفس قد تجاوز هذه النظريات السابقة، وأضاف عليها الطابع الفلسفي الأكثر عقلانية وعمقاً، وبهذا نرى أن ما قدمه لنا أفلاطون هو الأمل في الخلود، وليس اليقين به.

(هـ) الخلود عند أفلوطين:

أما أفلوطين Plotinus المولود عام ٢٠٥م^(٩٢)، فقد خصص فصلاً رئيساً، وهو (في المقال السابع من التساعية الرابعة) لإثبات خلود النفس، بدأ أفلوطين هذا الفصل بتأكيد استقلال النفس وروحانياتها، وقيامها بذاتها، وعدم اعتمادها على شيء يتصل بالبدن يقول أفلوطين: "فلا شك أن الإنسان ليس موجوداً بسيطاً، بل له نفس، وله أيضاً جسم، سواء أكان ذلك الجسم بمثابة الأداة للنفس، أم كان مرتبطاً بها على نحو آخر.. إن الجسم ذاته مركب؛ لذا يدلنا العقل على أنه لا يمكن أن يظل متماسكاً، كما يراه الإحساس مفككاً متحللاً، خاضعاً لمختلف ضروب الفساد، بحيث يعود كل من مكوناته إلى أصله، وأن الأجسام ليفسد بعضها بعضاً، ويحيله جسماً آخر، ويؤدي به إلى الفساد، وخاصة عندما لا تعود النفس، التي تجمع بينهما بالصحة، قائمة في كتلتيهما؛ وحتى لو تأملنا الأشياء التي هي واحدة بالفطرة، فلن نجد لها واحدة بحق؛ إذ إنها تنقسم إلى صورة وهيولى، وهما القسمان اللذان تتركب منهما الأجسام ذاتها بالضرورة، ثم إن لهذه الأجسام، من حيث هي أجسام، حجماً، وهي تنقسم، وتتجزأ إلى دقائق، وبهذا تتعرض للفساد.

وإذن فإن كان الجسم جزءاً منا، فنحن لسنا بأسرنا خالدين، وما دام الجسم أداة، فينبغي أن تكون الطبيعة قد أعطته لنا بوصفه أداة لوقت معلوم فحسب، ولكن أبرز ما

في الإنسان ذاته، هو (للجسم) بمثابة الصورة للمادة، أو بمثابة الفاعل للأداة، وفي الحاليين يكون الإنسان الحق هو النفس" (٩٣).

ثم نراه يلجأ إلى البراهين نفسها التي قال بها أفلاطون من قبل في "فيدون": وأول هذه البراهين هو برهان البساطة، وقد عبر أفلوطين عن هذا قائلاً: "إن كل ما يتضمن من أجل وجوده تركيباً يتحلل بطبيعته إلى العناصر التي يتركب منها، غير أن النفس طبيعة واحدة، بسيطة، توجد كلها بالفعل في حالة حياة، فهي إذن لن تفنى" (٩٤). والذي أريد أن أخلص إليه - باختصار - من النصين السابقين أن أفلوطين قد ساير رأي أفلاطون، الذي يعتمد في إثبات خلود النفس على القول بأنها لا مادية بسيطة، ولما كانت المادة وحدها هي التي يسرى عليها التحلل، والكون، والفساد، فإن النفس خالدة بالضرورة.

أما الأدلة العقلية فأهمها برهان الحياة، إذ يقال إن نفس الإنسان ماهية، ولما كانت الماهيات أزلية فلا بد أن تكون النفس أزلية فيقول "أفلوطين": "وهي إذ تهب الحياة للجسم الحي، فإنما تستمدها من ذاتها، ولا تفقدها أبداً ما دامت تستمدها من ذاتها؛ إذ ليست حياة كل الأحياء مستفادة، ولا لسرنا هكذا إلى ما لا نهاية، فلا بد من طبيعة حية منذ البداية، ينبغي أن تكون أزلية غير فانية؛ لأنها مبدأ الحياة لسائر الأحياء" (٩٥).

يلاحظ على النص السابق هنا تكرار لذلك البرهان المشهور الذي قال به أفلاطون في "فيدون"؛ لأنه ما دامت النفس هي مبدأ الحياة، لا تستمدها من الخارج، فمن المحال أن تفقد هذه الحياة، وبهذا يثبت خلودها (٩٦).

ويكاد ينعقد الرأي مع د. فؤاد زكريا بأنه لا نستطيع أن نقول بأن أفلوطين قد أتى في هذا المضمار بجديد؛ ولكنه لا يكتفى بهذه البراهين العقلية على خلود النفس بل يتحدث عن دليل آخر يتمشى مع نزعته الصوفية وفي هذا يقول أفلوطين: "والنفس من

جنس الطبيعة الإلهية الأزلية ذاتها: ودليل ذلك ما ثبت من أنها ليست جسماً، وعلى ذلك، فليس لها شكل، ولا لون، ولا يمكن أن تحس على إن ثمة أدلة أخرى لإثبات ذلك: فنحن إذا اعترفنا بأن الموجود الإلهي الحق ينعم كله بحياة خيرة حكيمة، فعلينا أن نبحث فيما بعد - قياساً على نفسنا - في طبيعة ذلك الموجود، فلنتأمل إذن أنفسنا.. وفضت علائقها بالجسم على قدر وسعها، فواضح في هذه الحالة أن الشرور تضاف إلى النفس من مصدر آخر، وأنها إن كانت خالصة، فإن الخير والحكمة، وبقية الفضائل تكمن فيها، وكأنها من خصائصها، فإن كان ذلك حال النفس حين تعود إلى ذاتها، فكيف لا تكون لها طبيعة مماثلة لتلك التي قلنا إنها تنتمي إلى الموجود الإلهي الأزلي؟ ذلك بأنه لما كانت الحكمة، والفضيلة الحقة أموراً إلهية، فلا يمكن أن يكونا في شيء خسيس فان، بل لابد أن يكون ذلك الموجود إلهياً... بفضل اشتراكه في الماهية معها... ومع ذلك فينبغي أن نبحث طبيعة الشيء بأن ننظر إليه في حالته المجردة... وعندئذ ستؤمن بخلودك، عندما ترى نفسك في عالم عقلي خالص^(٩٧)، يلاحظ على هذا النص تفهم فيلسوفنا على ضرورة تطهير النفس، وتنقيتها من الشوائب المادية (الملذات، والشهوات) ، وتدريبها على التأمل الخالص للحقائق العليا، وحين تصل النفس إلى العالم العلوي بعد هذا التطهر، وتلك التنقية ستترك حينئذ أنها خالدة لا تقسد، ولا تندثر على الإطلاق^(٩٨).

ويتابع أفلوطين بحثه عن خلود النفس مستعرضاً صفات نفوس الكائنات الحية الأخرى، وهي النفوس التي هبطت من تلك المجالات ووصلت حتى أجسام الكائنات الحية فيقول: "وتتصف نفوس الكائنات الحية الأخرى، وهي النفوس التي هبطت من تلك المجالات، ووصلت حتى أجسام الكائنات الحية، تتصف هذه النفوس أيضاً بالخلود ضرورة، فإن كانت ثمة نوع من النفوس غير هذه، فينبغي أن يكون مصدره الأوحد هو تلك الطبيعة الحية، مادامت هي ذاتها علة الحياة لسائر الكائنات الحية، وهذا القول

ينصب على نفس النباتات أيضا فكلها صدر عن مصدر واحد، مادامت لها كلها حياة خاصة بها، ومادامت لا مادية، ولا منقسمة، ومادامت جواهر" (٩٩).

وأخيرا يلجأ أفلوطين إلى برهان ديني مستمد من المعتقدات الشائعة في عصره، مؤداه أنه لو كانت النفوس فانية لما أمرتنا الآلهة بتهدة نعمة النفوس التي أسيء إليها خلال حياتها، ولما دعتنا إلى تكريم الموتى، وتبجيلهم (١٠٠)، ونص هذا البرهان "لقد قلنا ما يجب أن يقال لأولئك الذين يرومون برهاناً، أما الذين يطلبون دليلاً ملموساً، فعليهم أن يستخلصوه من التراث الضخم الذي يرتبط بهذه المشكلة، من نبوءات الإلهة التي تأمر بتهدة نعمة النفوس التي أسيء إليها، وتدعو إلى تكريم الموتى على اعتقاد أن لديهم مشاعر - وهو أمر يمارسه الناس بإزاء الراحلين بالفعل، وكم من نفس كانت من قبل في أناس، لا تكف عن أن تضيي الخير على الناس، فتتفعنا بأن نعرفنا النبوءات، وتعلمنا كل الأشياء، وذلك يثبت لنا أن بقية النفوس بدورها لم تكن" (١٠١).

تلك هي أدلة أدلة أفلوطين على خلود النفس يظهر فيها تأثره بالبالغ بأفلاطون وبمعتقدات عصره دون محاولة للنقد، والتنوير (١٠٢).

الخاتمة:

يمكن إجمال أهم النتائج التي انتهت إليها مما قدمته في النقاط الآتية:

- أبرز ملامح الوعي الأسطوري تعامله مع الأفكار كلها، وليست الأفكار الدينية وحدها، على أنها تحمل طابع القداسة، فالحقائق الأسطورية تستمد نفوذها من يقين الاعتقاد بواقعية، الموضوع الأسطوري بل بقدسيته، ولعل هذا ما فسر لنا ميل الفكر الأسطوري إلى القطعية، أو الدوجماتيكية، إذ لما كانت الحقائق التي تتضمنها الأسطورة حقائق مقدسة، فإنها من هذا المنطلق أصبحت تشكل مجموعة من المعتقدات الجازمة الصارمة التي لا تقبل الجدل، أو النقاش، ومن هذه المعتقدات فكرة الخلود التي ظهرت عند المصريين القدماء، والفرس، والهنود، واليونان.

- كما اتضح لنا أن المجهود الجبار الذي بذله المصريون القدماء في القول بخلود الروح، وبالثواب، والعقاب بعد الموت مجهود جبار، خطأ بالإنسان خطوة واسعة في سبيل تهذيب النفس، ووضع المعاملات، والأخلاق على أساس من التقوى والخوف من الله، في وقت كان الإنسان فيه لا يزال قريباً من الحياة الوحشية.
- إن نفس المشاكل عن الخلود، ونفس الحلول في كل القرون، ولكن المحتويات والتفاصيل تغيرت، وأن أريد أنه لا توجد اختلافات جوهرية بين الحلول في الكتب الهندية القديمة والكتابات الأفلاطونية، وهذا يدل على أن الحقيقة، أو الروح الكلية واحدة، وأنها تظهر نفسها واحدة بين الحين، والآخر.
- كما أن البحث الموضوعي، أدى بنا إلى الاعتراف بوجود "قفزة" أو تبدل كيفي في مسار الحضارة البشرية، حصل مع مجيء الحضارات اليونانية، إلا أنه تبدل حدث مع تجمع كمي هو حصيلة ما كسبته البشرية من تقدم قبل اليونان.
- يوجد عند فلاسفة اليونان أصول شرقية، وهم أنفسهم يقرون بذلك أن التحول الفلسفي للخلود يوجد على أيدي فلاسفة اليونان، ولكن لم يعد مقبولا الرأي القائل بأصالة الفكر اليوناني فمن منطلق التاريخ العلمي وحده بحسب ما نقصده، إن ما صنعه اليونان شيء عظيم، ويدل على عبقرية متميزة، نعم، ولكنه ليس "معجزة" تفوق الإنسان وتفوق غيرها، ويقوي من عدم القبول هذا ما قدمته حضارات الشرق القديم قبل اليونان بوقت طويل.

خلاصة القول:

هكذا قمنا برحلة في عالم الخلود، ولأن الموضوع أكبر من أن يحيط به بحث في مثل هذا الحجم، فما زال الطريق ممهداً لدراسات أخرى حول هذا الموضوع، نقوم به نحن أو يقوم به غيرنا.

الهوامش:

(١) إبراهيم مدكور: في الفكر الإسلامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة ٢٠٠٨م، ص ١٦٣.

(٢) المعجم الفلسفي: الصادر عن مجمع اللغة العربية، تصدير د. إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة سنة ١٩٨٣م، مادة "خلود النفس"، ص ٨١.

انظر أيضا: جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج ١، دار الكتاب اللبناني، ط ١، بيروت، لبنان سنة ١٩٧١م، باب الخاء مادة (الخلود) ص ٥٤٤.

وكذلك هنترميد: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة د. فؤاد زكريا، دار نهضة مصر، القاهرة د.ت، ص ٣٧٧.

(٣) جمال المرزوقي: الفكر الشرقي القديم (وبدايات التأمل الفلسفي)، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٣ مزيده ومنقحة، القاهرة سنة ١٩٩٧م، ص ١٥.

(٤) هنري توماس: أعلام الفلاسفة "كيف نفهمهم"، ترجمة - متري امين، مراجعة وتقديم د. زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة - نيويورك، سنة ١٩٦٤م، ص ٣، ٤.

(٥) جي كلارك: التنوير الآتي من الشرق (لقاء بين الفكر الآسيوي والفكر الغربي)، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، رقم ٣٤٦، الكويت سنة ٢٠٠٧م، ص ٧٧.

(٦) من أهم المؤلفات التي تعالج عقائد بعد الموت في مصر القديمة:

- أدولف أرماني: ديانة مصر القديمة (نشأتها وتطورها)، ترجمة ومراجعة، د/ عبد المنعم أبو بكر ود/ محمد أنور شكري، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة سنة ١٩٦٩م.

- جيمس هنري برستيد: فجر الضمير، ترجمة: سليم حسن، مكتبة مصر، سلسلة الألف كتاب العدد (١٠٨) القاهرة، سنة ١٩٥٦م.

- جيمس هنري برستيد: تطوير الفكر والدين في مصر القديمة، ترجمة - زكى سوس، دار الكرنك للنشر والتوزيع، القاهرة، سنة ١٩٦١م.

(٧) خزل الماجدي: ميثولوجيا الخلود (دراسة في أسطورة الخلود قبل الموت وبعده في الحضارات القديمة)، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان - الأردن سنة ٢٠٠٢م، ص ٣٣.

(٨) انظر في ذلك : هيرودوت: هيرودوت يتحدث عن مصر، ترجم الأحاديث من الإغريقية د. محمد صقر خفاجة، قدم لها وتولى شرحها د. احمد بدوى ، دار القلم، بيروت سنة ١٩٦٦م، ص ٢٤٧ ، ٢٤٨.

(٩) لقد علق ليجران العضو بالمجمع العلمي بفرنسا والأستاذ بجامعة ليون في ترجمته عن هيرودوت فقال إن هؤلاء الذى أبى هيرودوت أن يذكر أسماءهم هم الأورفيون، وفيرسيد (***) وفيثاغورث وإمبادوقليس لمزيد من التفصيل: عبد القادر حمزة: على هامش التاريخ المصرى القديم، مج ٢، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، سنة ١٩٤١م، ص ١٨ ، ١٩.

(**) فيريسيد: هو فيلسوف يوناني كان أول من علم في اليونان خلود الروح، وكان فيثاغورث من تلاميذه توفي نحو سنة ٥٤٣ ق.م راجع في ذلك: عبد القادر حمزة: المرجع السابق، ص ١٩ من الهامش.

(٩) المرجع السابق: ص ١٨.

(١٠) أنطون زكري: الأدب والدين عند قدماء المصريين ، ط١، مطبعة المعارف، القاهرة سنة ١٩٢٣، ص ١٠١.

(١١) السير والسند بدج : برت إم هرو كتاب الموتى الفرعوني (عن بردية أنى) المتحف البريطاني

المترجم عن الهيروغليزية، الترجمة العربية والتعليق: د. فيليب عطية، ط١، مكتبة مدبولي، القاهرة سنة ١٩٨٨م، ص ٧٣.

(12) Alan H. Gardiner: "The Attitude of the Ancient Egyptians To Death & The Dead", Cambridge at the university press, London 1935, P. 5.

(١٣) هنري توماس: أعلام الفلاسفة "كيف نفهمهم"، ص ٨.

(١٤) انطون زكري: مرجع سابق، ص ص ١٠١، ١٠٢.

(١٥) المرجع السابق نفسه: ص ١٠٣.

(١٦) ياروسلاف تشرنى: الديانة المصرية القديمة، ترجمة د. أحمد قدرى، مراجعة د. محمود ماهر طه، مشروع المائة كتاب العدد (٦)، مطبعة هيئة الآثار المصرية، القاهرة سنة ١٩٨٧م، ص ١١٠.

(١٧) أ.و.ف. توملين: فلاسفة الشرق، ترجمة. عبد الحليم سليم، مراجعة - على أدهم، دار المعارف، القاهرة د.ت، ص ٥٦.

(١٨) جيمس هنري برستيد: تطور الفكر والدين في مصر القديمة، ص ٨٦.

راجع في ذلك أيضا نقلا عن المرجع السابق: "تاريخ التحنيط في مصر" أعمال الجمعية الفلسفية الملكية" جلاسكو سنة ١٩١٠م

Prof. G. Elliot, Smith: The History. Of Mummification in Egypt, Proceedsdings of the Royal philosophical society of Glasgow, 1910.

(١٩) جيمس هنري برستيد: المرجع السابق، ص ٨٥.

(٢٠) حنا الفاخوري، د. خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ج ١، دار الجيل بيروت، سنة ١٩٨٢م، ص ١٠٩.

(٢١) سيريل ألدريد: أخناتون، ترجمة: د. أحمد زهير أمين، مراجعة د. محمود ماهر طه، الألف كتاب (الثاني)، العدد (١٠)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة سنة ١٩٩٢م، ص ٢٣٨.

(٢٢) هنري توماس: أعلام الفلاسفة "كيف نفهمهم"، ص ١١.

قارن كذلك:

A moret: Le Nil et la Civilisation Egyptienne, Paris, Ren. Du livre (Evol. de. 1' Human), 1926, P. 465.

(٢٣) بول ماسون أورسيل: الفلسفة في الشرق، ترجمة محمد يوسف موسى، دار المعارف بمصر، القاهرة، سنة ١٩٤٥، ص ٩٥.

(*) الابستاق هي الترجمة العربية لـ **Avesta**، وكتاب الزند أفسنا **Zendavesta** هو الكتاب المقدس لدى الزرادشتين ومعناه تفسير الحكمة، وهو مجموعة الكتب التي جمع فيها أصحاب النبي ومريدوه، أقواله وأفعاله وأدعيته والذي لم يجمع على وجه التقريب إلا حوالي القرن السادس الميلادي، ومن أقوال الابستاق أن على الإنسان واجبات ثلاثة "أن يجعل العدو صديقاً، أن يجعل الخبيث طيباً، وأن يجعل الجاهل عالماً، راجع في ذلك: سليمان مظهر: قصة الديانات دار الوطن العربي للطباعة والنشر بيروت د.ت، ص ٢٨٠ وكذلك.

C. Dawson: The making of Europe, N.Y., 1932, P. 125-131

نقلا عن: حربي عباس عطيتو محمود: اتجاهات التفكير الفلسفي في حضارات الشرق القديم، الناشر أورينتال الاسكندرية، سنة ٢٠٠٨م، ص ١٠٠ وأيضاً:

R.C.Zaehner :Zurwan, a Zoroas trian dilemma, 1955.

وكذلك محمد غلاب الفلسفة الشرقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، سنة ١٩٥٠م ص ١٨٦.

(٢٤) جفرى بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة د.د. إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة (١٧٣) عدد مايو، الكويت سنة ١٩٩٣م، ص ص ١١٩، ١٢٠.

وانظر أيضاً: أحمد الشنتناوي: الحكماء الثلاثة ط٢، دار المعارف، القاهرة سنة ١٩٦٧م ص ص ٤٩-٥٠.

قارن كذلك: ول ديورانت: قصة الحضارة (الشرق الأدنى)، ج ٢ من مجلد ١ ترجمة محمد بدران، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة سنة ١٩٧١م، ص ٤٣٤.

(٢٥) ول ديورانت: المرجع السابق، ص ٤٣٥.

(*) يجد دين "ميتر" أصله في آسيا الغربية حيث أوت شعوب إيرانية في منطقتي البونت والكبادوس، وهو دين مزيج فارسي بابلي صب في قوالب هيلينية، وهو الإله الحاكم في الأفيستا إن "ميتر" هذا هو الشاهد والضامن في العقود والقاضي على الأموات، ومنذ العصور الأولى تولى هذا الإله مهمة مزدوجة، هي مهمة الصانع والمنقذ تحت سلطة الزمن العليا، ومن جهة أخرى فإن ميتر يحيى الأموات باعتبار أن هذا شرط من شروط الحساب، ويعد خلود الأموات والأحياء، فالأمل في الخلاص العام يتجه إليه، والأرواح القلقة التي تساورها هذه الأسرار تنتظر الوصول إلى النور الخالد والعدالة والسعادة معا، فيما وراء السماء السابعة، التي هي مملكة الله. انظر: بول ماسون أورسيل: المرجع السابق، ص ص ٩٦، ٩٧.

(**) الديانة المزدكية هي الديانة السائدة في إيران، مزدا معناه "الذكاء" والإله مزدا هو الإله الحكيم العاقل الذي برز من بين الآلهة العديدين وهيمن عليهم، كما برز إله آخر، أهورا وهو يمثل القوة - لكن هذه القوة ليست بغاشمة؛ فهي قوة عاقلة، لأنها امتزجت مع العقل وأصبح الإلهان، أهورا ومزدا إلهما واحدا، هو أهورا مازدا. راجع في ذلك حنا الفاخوري، د. خليل الجر: المرجع السابق، ص ٢٣.

(٢٦) حنا الفاخوري، د خليل الجر: مرجع سابق، ص ٢٥.

(٢٧) د. هنري توماس: مرجع سابق، ص ٢٧.

(*) الأوبانيشاد Upanishad كلمة سنسكريتية تتألف من مقطعين يوبا Upa ومعناها "قريب" و"شاد Shad ومعناها يجلس، والمراد يجلس قرب المعلم، ويقصد بها محاورات تأملية ميتافيزيقية، تضم مائة وثمانين محاور صيغت فيما بين ٨٠٠ ، ٥٠٠ ق.م وهي على حد تعبير ماكس مولر M. Mullr منهاج وصل فيه التأمل الفلسفي الإنساني قمته العليا.

راجع بشيء من التفصيل: أ.و.ف. توملين فلاسفة الشرق ص ١٨١ وكذلك د. هنرى توماس: مرجع سابق، ص ٣٣. وراجع كذلك المقدمة التى كتبها ماكس مولر لترجمته للأوبانيشاد في

The upanisads: Translated in two parts by E. Max Muller, Dover publications, Inc. New York, 1962.

(٢٨) هنرى توماس: المرجع السابق، ص ٣٣.

(٢٩) محمد أبو زهرة: مقارنات الأديان (الديانات القديمة) دار الفكر العربي، القاهرة، سنة ١٩٦٥م، ص ٤٣.

(٣٠) البيروني: تحقيق ما للهند من مقوله مقبولة في العقل أو مرذولة، حيدر أباد، سنة ١٩٥٨م، ص ٢٤.

نقلا عن: محمد أبو زهرة: المرجع السابق، ص ٤٤.

(٣١) البيروني: المصدر السابق، ص ٢٤.

(٣٢) حربى عباس عطيتو محمود: اتجاهات التفكير الفلسفي في حضارات الشرق القديم، ص ١٣١.

(٣) لم يكن بوذا نبيا ولا صاحب دين؛ لأنه لم يقرر عقائد ولم يكن كذلك فيلسوفا؛ لأنه لم يؤسس مذهباً فلسفياً، وإنما أسس دعوته بناء على تجربة روحية لا يمكن إلا بأنه عنها بالألفاظ بدأ بوذا في الإعلان عن رسالته عندما بلغ ٣٦ عاما واستمر ما يقارب من أربعين عاما يبشر بتعاليمه، ويعد بوذا أول حكيم في العالم أخرج تعاليمه من دور التبشير المحلى إلى العالمي، فجاب حواريه وأتباعه أطراف العالم المتحضر المعروف حين ذاك. راجع في ذلك:

حمد شلبي: مقارنة الأديان، أديان الهند الكبرى (الهندوسية - الجينية - البوذية) ج ٤٠٣، طه، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة سنة ١٩٧٩م.

G.F. Allen: The Budd ha's philosophy. London. 1963: P:30

انظر أيضا:

Edward Thomas. The life of Buddha, a stegend and history, New Yourk , 1952, P. 27.

(٣٣) هنري توماس: مرجع سابق، ص ٣٩.

(*) النيرفانا لفظ سنسكريتي يطلق عند البوذيين على الخير الأعلى الذي يبلغه الإنسان برجوعه إلى المبدأ الأول، وإمحاء ذاته الفردية في الكل انظر في ذلك د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج ٢، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان سنة ١٩٧١م، باب النون مادة (النيرفانا)، ص ٥١٤.

(2) Oltramare (P.) : Historire des idées théosophiques dans l'Inde, Vol. II, Bouddhisme paris, Guime, 1906, PP. 168.

نقلا عن حربي عباس عطيتو محمود: مرجع سابق، ص ١٦١.

(3) Edward Thomas: The History of Buddhist Thought, N.Y, 1958, P.P. 119., 121.

نقلا عن أحمد شلبي: مرجع سابق، ص ١٦١.

لمزيد من التفصيل انظر:

Ninian: The Religious experience of Mankind, Charles Scribner's sons, N.Y, 1968, P. 82.

(36) Allen, G.F., Op.cit., P. 38.

(٣٧) هنري توماس: أعلام الفلاسفة "كيف نفهمهم، ص ٤٠.

(38) Radhakrishnan & Charles A Morre: A source: book in Indian philosophy- princeton New-Jersey: 1957.

نقلا عن: حسام محي الدين الألوسي: من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان أو بواكير الفلسفة قبل طاليس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، بيروت ١٩٨١م، ص ٢٧٧.

- (٣٩) حنا الفاخوري: د. خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ص ٢٩.
- (٤٠) اولف جيغن: المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمه عن الألمانية وعلق عليه: د. عزت قرني، دار النهضة العربية، القاهرة، سنة ١٩٧٦م، ص ٣٤٤.
- (٤١) أفلاطون: القوانين ٦٤٤. نقلا عن:
- أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية: (قبل سقراط)، ط١، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، سنة ١٩٥٤م، ص ٢٧.
- (٤٢) المرجع نفسه: ص ٢٧.
- (٤٣) أحمد عثمان: الشعر الإغريقي تراثا إنسانيا وعالميا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة، العدد (٧٧)، الكويت سنة ١٩٨٤م ص ٥٧.
- (٤٤) أحمد فؤاد الأهواني: المرجع السابق، ص ٢٧.
- (٤٥) أحمد عبد الحليم: التناسخية (الموسوعة الفلسفية العربية)، (المدارس والمذاهب والاتجاهات والتيارات، إشراف د. معن زيادة، مج ٢، ط١. طبع معهد الأنماء العربي سنة ١٩٨٨م، ص ٣٧٦.
- (٤٦) كامل سغفان: موسوعة الأديان القديمة (معتقدات يونانية ورومانية)، ط١، دار الندى، القاهرة، سنة ١٩٩٩م. ص ١١.
- (*) تتحدث الأساطير الإغريقية عن الحساب، فتقول: بعد أن تؤدي الأرواح مراسم الدفن، وتجتاز نهري ستيكس وأحيرون، تحضر أمام قضاتها، وهناك يتجرد الأمراء من سلطانهم، والأغنياء من ثرواتهم، ويوضعون جميعا في مصاف الفقراء الأذلة، ولا يستطيع المذنبون أن يعتمدوا على أي عون أو حماية ولا تستطيع النميمة أن تمس الأخيار أو تننيهم، أما المحكمة فهي كائنة في موضع يسمى (ساحة الحقيقة)؛ لأن الكذب والنميمة لا يستطيعان الاقتراب منها، فهي من ناحية تنتهي عند الترتار (جهنم)، ومن الناحية الأخرى عند الشانزليزيه، وكان هناك قضاة ثلاثة يتولى الأولان تحقيق القضية، ويصدران مادة الحكم، وفي حالة الشك أو التردد يتدخل الثالث الذي يشغل

مكانا أرفع من مكان الأولين، ويصدر حكمه الذي لا يقبل الاستئناف، ويناسب العقاب والثواب مع الجريمة والفضيلة، راجع في ذلك نفس المرجع، ص ٥٧، ٥٨.

(٤٧) المرجع نفسه: ص ٥٧.

(٤٨) كامل سغفان: المرجع السابق، ص ٥٨.

(٤٩) أورفيوس: صاحب النحلة الأورفية أجنبي؛ لأنه من تراقيا، وروى عنه أنه رحل إلى الشرق وتعرف على ديانات مختلفة، وأنه اعتقد في وجود عالم آخر، وكان يقدر الإله ديونيسيسوس إله الخمر، وهو إله غير مقدس في المدن المتحضرة، بينما كان في البلاد البربرية المتوحشة معبودها المقدس ومما عرف عنه أنه كان ينتمي إلى والد يسمى باسم بريري هو أوجروس لمزيد من التفصيل انظر:

G.S.Ki rk: "The nature of Greek Myths, penguin books London 1977, P. 172.

انظر أيضا:

أحمد فؤاد الأهواني: مرجع سابق، ص ٢٧.

(٤٩) يوسف كرم: القلق الإنساني في الفكر الإنساني، منشور في كراسات الحلقة التوماوية، السنة السادسة، العدد ٤ أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر (القاهرة سنة ١٩٣٩م من ص ٢٠٤ - ٢٢٠ نقلا عن الكتاب التذكاري ليوسف كرم، تصدير وإشراف د. عاطف العراقي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة سنة ١٩٨٨م، ص ٤٠٣

(50) B.A.G. Fuller: A history of philosophy Revised, by sterling M Memurri, Third edition Oxford, and Ibh publishing Co., New Delhi, 1949, P. 25.

(٥١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، طه، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، سنة ١٩٦٦م، ص ٧.

انظر أيضا: حربي عباس عطيتو محمود: ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية سنة ١٩٩٥م، ص ٣٤.

(52) K.Freeman: companion to the pre. Socratic philosophers, oxford 1966, PP. 10-11.

انظر أيضا: محمد جلوب فرحان: النفس الإنسانية، مكتبة بسام، الموصل - العراق سنة ١٩٨٦م ص ٥١.

(٥٣) أحمد فؤاد الأهواني: مرجع سابق، ص ٣٠.

(٥٤) جعفر آل ياسين: فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط، ط ٣ منقحة ومزيدة، المكتبة الوطنية ببغداد، سنة ١٩٨٥م، ص ١٥.

(55) See: Harrison: prolegomena, Appendix by Gilbert Murray; Guthrie, Orpheus and Greek Religion" 1935. P.172.

نقلا عن: حسام محي الدين الألوسي: من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، ص ٣٠٨.

(٥٦) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص ٧.

قارن كذلك: حاطوم نور الدين (وآخرون): موجز تاريخ الحضارة، مطبعة الكمال، القاهرة، سنة ١٩٦٥م، ص ٤٥٤.

(57) E. Zeller: Outline of the History of Greek Philosophy, London, 1963, PP. 2-33.

وانظر أيضا: محمد فتحي عبد الله، د. علاء عبد المتعال: دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا د.ت، ص ٢١.

(٥٨) عزت قرني: مقال أثينا والفلسفة، عالم الفكر، مجلد ٣٨ عدد ٢، عدد أكتوبر - ديسمبر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت سنة ٢٠٠٩م، ص ٣٨.

(٥) ديونيسيوس: باخوس اللاتيني، ابن زيوس وسيمبلي، رب التفريج العاطفي والدراما والكرم، كان يصحبه ساتيرس وسيبيليني (نصف حصان ونصف عنزة) عبده ميانادات (النساء المتوحشات)، حامى طيبة - الرمز = كرامة.

انظر: صمويل نوح كريم: أساطير العالم القديم، ترجمة، د. أحمد عبد الحميد يوسف، مراجعة د. عبد المنعم أبو بكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة سنة ١٩٧٤م، ص ٢٤٢.

وأيضاً. د. محمد فتحي عبد الله، د. علاء عبد المتعال: مرجع سابق، ص ٧.

(59) F.M. Cornford: From Religion To Philosophy, harper Torch books. New York 1957, P. 199-200. وأيضاً

أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ط جديدة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة سنة ١٩٩٨م، ص ٧٢.

(60) Michael A. Briggs; Hand Book of Philosophy, Philosophical library, New York 1946. P. 174.

(٦١) شارل فرنر: الفلسفة اليونانية، ترجمة تيسير شيخ الأرض ط١، منشورات دار الأنوار، بيروت سنة ١٩٦٨م، ص ٣٦. وأيضاً.

محمد فتحي عبد الله، د. علاء عبد المتعال: مرجع سابق، ص ١٠٠.

(٦٢) و.ك.س جثري: الفلاسفة الإغريق من طاليس إلى أرسطو، ترجمة وتقديم د. رأفت حليم سيف، مراجعة د. إمام عبد الفتاح أمام، مطابع الطليعة، القاهرة، د.ت، ص ٣٩.

(٦٣) أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص ٧٩.

قارن كذلك:

John Burnet: Early Greek Philosophy, Macmillan, London, 1963, P. 108.

(64) John Ferguson; "A nillus trated Encycl of mysticism & The mystery religion". Filmiest and printed in Great Britain by Basprinters limited, wallop, Hampshire tames & Hudson Ltd. London 1976. P. 52.

(65) J. Burnet; Op. Cit., P. 108.

(٦٦) أحمد فؤاد الأهواني: مرجع سابق، ص ٧٩.

(٦٧) جورج سارتون: تاريخ العلم، ج ١، إشراف د. إبراهيم بيومي مذكور وآخرون ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني وآخرون، دار المعارف القاهرة سنة ١٩٩١ م، ص ٤٤١.

(٦٨) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٥٤.

(٦٩) حنا الفاخوري، د. خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ص ٦٣.

(٧٠) و.ج. دى بورج: تراث العالم القديم، ترجمة زكى سوس، راجعه د. يحيى الخشاب ود. صقر خفاجة، ج ١، سلسلة الألف كتاب العدد (٥٥٧)، دار الكرنك للنشر والطبع والتوزيع، القاهرة سنة ١٩٦٥ م، ص ١٨٤.

وانظر أيضا: الفرد إدوارد تيلر: سقراط: ترجمة محمد بكير خليل، راجعة د. زكى نجيب محمود، مكتبة نهضة مصر، القاهرة سنة ١٩٦٢، ص ص ١١٢، ١١٣.

(٧١) مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي (السوفسطائيين، سقراط، أفلاطون)، ج ٢، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة سنة ٢٠٠٠ م، ص ١٣١.

(٧٢) شارل فرنر: مرجع سابق ص ٦٦.

وانظر كذلك: حربي عباس عطيتو محمود: ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، ص ٢٦٩.

(٧٣) برتراند رسل: حكمة الغرب (عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي)، ترجمة د. فؤاد زكريا، ج ١، عالم المعرفة، عدد (٦٢)، فبراير شباط، الكويت سنة ١٩٨٣، ص ١٠٣.

(74) V. Delbos: Figures et doctrines de philosophes, Paris, 1918, P. 27.

نقلا عن: محمد غلاب: الفلسفة الإغريقية، ج ١، ط ٢، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة سنة ١٩٥٠، ص ١٤٩.

(75) W.K.C. Guthrie: Socrates, Cambridge, At the University, Press, 1971, PP 163. 164.

انظر أيضا: مصطفى حسن النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، ط ٢، مكتبة مدبولي، القاهرة سنة ١٩٨٨م، ص ٩٦.

(76) Encyclopaedia Britannica; Great Britain, Vol. 12, 1957, PP 107-108.

(٧٧) حربى عباس عطيتو محمود: ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، ص ٤١٤.

انظر أيضا: سيد عويس: الخلود في التراث الثقافي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩م ص ٥٢.

(78) k. Freeman: Op. Cit., P. 10.

(٧٩) أفلاطون : فيدون، الترجمة عن النص اليوناني - د. عزت قرني، مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة سنة ١٩٧٩، ٦٩هـ - ٧٢د، ص ص ١٧٢-١٨٠ من الترجمة العربية.

قارن كذلك: افلاطون: فيدون (الأصول الأفلاطونية)، ج ١، ترجمة وتعليق. نجيب بلدى، وعلى سامي النشار، وعباس الشربيني، منشأة المعارف القاهرة، ١٩٦١م وأيضاً.

محمد غلاب: الخصوبة والخلود لأفلاطون في إنتاجه (مذاهب وشخصيات)، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة سنة ١٩٦٢م، ص ١٤١.

(٨٠) أفلاطون: المصدر السابق، ٧٢هـ - ٧٧ب، ص ص ١٨٠-١٩٢ من الترجمة العربية انظر أيضا د. نازلى إسماعيل حسين: الفلسفة اليونانية من سقراط إلى أفلوطين، حقوق الطبع والنشر محفوظة، القاهرة سنة ١٩٨٣م، ص ٢٣٠.

(٨١) أفلاطون: فيدون: ف ٧٥، ص ١٨٦ من الترجمة العربية.

(٨٢) أفلاطون: المصدر السابق، ف ٧٥، ص ١٨٦.

(٨٣) المصدر السابق نفسه، ف ٧٥، ص ١٨٨.

(84) Plato; Menon, Translated by: G.M.A Grube Hockett, Publishing Co. Inc. India, 1978, P. 100.

(٨٥) أفلاطون: فايدروس (عن الجمال)، ترجمة وتقديم، د. أميرة حلمي مطر، دار المعارف بمصر، القاهرة سنة ١٩٦٩م، ف ٢٤٧هـ، ص ٧٣ من الترجمة العربية.

(٨٦) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٩٠.

وانظر أيضا: محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ط٢، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة سنة ١٩٦٩م، ص ٣٤ - ٣٥.

(٨٧) أفلاطون: فيدون، ف ٨٠ - ٨١ب، ص ٢٠٣ من الترجمة العربية. انظر كذلك:

Plato; Great Dialogues, translated by W.H.D, Rouse, edited by Eric H, warming to nand Philip G, Rouse New York: Signet Classic, 1999.

(٨٨) أفلاطون : الجمهورية، ترجمة: د. فؤاد زكريا، راجعها على الأصل اليوناني د. محمد سليم سالم، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة سنة ١٩٦٨م، ف ٦١٣، ٦١٤، ص ٣٨٧، ٣٨٨ من الترجمة العربية.

وأيضا: أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ١٩٤.

(٨٩) أفلاطون: فايدروس، ف ٢٤٥، ص ٦٩ من الترجمة العربية

(٩٠) R. Hack forth; Plato's phaedo, Translated wihan:

انظر

Introduction and commentary, Cambridge university press 1972.

- (٩١) عبد الرحمن بدوى : أفلاطون، ط ٣، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٤٥ م، ص ٢٠١ .
- (٩٢) عبد الرحمن بدوى: خريف الفكر اليوناني، ط ٤، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة سنة ١٩٧٠ م، ص ١٢١ .
- (٩٣) أفلوطين: التساعية الرابعة لأفلوطين (في النفس)، دراسة وترجمة : د. فؤاد زكريا، مراجعة د. محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر بالاشتراك مع وزارة الثقافة، القاهرة سنة ١٩٧٠ م، انظر م ٧ - ف ١ ، ص ٣٠٠ - ٣٠١ من الترجمة العربية.
- (٩٤) المصدر نفسه: م ٧ - ف ١٢، ص ٣٢٠ من الترجمة العربية.
- (٩٥) أفلوطين: التساعية الرابعة م ٧ - ف ٩، ص ٣١٧ من الترجمة العربية.
- قارن كذلك (A.H) Armstrong; an introduction to ancient
- Philosophy Methuen and Co.Ltd, London, First published in 1947, P 195.
- (٩٦) أفلوطين: التساعية الرابعة، ص ١٣٣ من مقدمة المترجم.
- (٩٧) نفس المصدر: م ٧ - ف ١٠ ص ٣١٧ - ٣١٨ من الترجمة العربية.
- (٩٨) محمد على أبو ريان، د. جري عبّاس عطيتو: دراسات في الفلسفة القديمة والعصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية، القاهرة سنة ١٩٩٧ م، ص ٣٠١ .
- (٩٩) أفلوطين: المصدر السابق، م ٧ - ف ١٤، ص ٣٢١، ٣٢٢ من الترجمة العربية.
- (١٠٠) أفلوطين: مقدمة المترجم، ص ١٣٤ .
- (١٠١) أفلوطين: المصدر السابق م ٧، ف ١٥، ص ٣٢٢ من الترجمة العربية.
- (١٠٢) أفلوطين: التساعية الرابعة، ص ١٣٥، من مقدمة المترجم.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر المترجمة إلى العربية:

(١) أفلاطون: فيدون، الترجمة عن النص اليوناني: د. عزت قرني، مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة سنة ١٩٧٩م.

وكذلك: فيدون (الأصول الأفلاطونية)، ج ١، ترجمة وتعليق: د. نجيب بلدي، على سامي النشار، عباس الشربيني، منشأة المعارف، القاهرة سنة ١٩٦١م.

(٢) — فايدروس (عن الجمال)، ترجمة وتقديم: د. أميرة حلمي مطر، دار المعارف بمصر، القاهرة سنة ١٩٦٩م.

(٣) — الجمهورية، ترجمة: د. فؤاد زكريا، راجعها على الأصل اليوناني د. محمد سليم سالم، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، سنة ١٩٦٨م.

(٤) أفلوطين: التساعية الرابعة (في النفس)، دراسة وترجمة: د. فؤاد زكريا، مراجعة د. محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر بالاشتراك مع وزارة الثقافة، القاهرة سنة ١٩٧٠م.

(٥) بردية أنى: برت إم هرو (كتاب الموتى الفرعوني) المترجم عن الهيروغليفية: السير والسب بدج، الترجمة العربية والتعليق: د. فيليب عطية، عن بردية أنى بالمتحف البريطاني، مكتبة مدبولي، القاهرة سنة ١٩٨٨م.

(٦) هيرودوت: هيرودوت يتحدث عن مصر، ترجم الأحاديث عن الإغريقية: د. محمد صقر خفاجة، قدم لها وتولى شرحها، أحمد بدوي، دار القلم، بيروت سنة ١٩٦٦م.

ثانياً: المراجع العربية والمترجمة إليها:

(٧) أبو ريان (محمد على، حربي عباس عطيتو محمود): دراسات في الفلسفة القديمة والعصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، سنة ١٩٩٧م.

- (٨) أبو زهرة (محمد): مقارنات الأديان (الديانات القديمة)، دار الفكر العربي، القاهرة سنة ١٩٦٥م.
- (٩) أرمان (أدولف): ديانة مصر القديمة (نشأتها وتطورها)، ترجمة ومراجعة: د. عبد المنعم أبو بكر، د. محمد أنور شكري، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة سنة ١٩٦٥م.
- (١٠) ألدريد (سيريل): أخناتون، ترجمة: د. أحمد زهير أمين، مراجعة د. محمود ماهر طه، سلسلة الألف كتاب الثاني، العدد (١٠٠)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة سنة ١٩٩٢م.
- (١١) الألوسي (حسام محي الدين): من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان (بواكير الفلسفة قبل طاليس)، ط٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت سنة ١٩٨١م.
- (١٢) آل ياسين (جعفر): فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط، ط٣ منقحة ومزودة، المكتبة الوطنية ببغداد، سنة ١٩٨٥م.
- (١٣) الأهواني (أحمد فؤاد): فجر الفلسفة اليونانية (قبل سقراط)، ط١، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي، القاهرة سنة ١٩٥٤م.
- (١٤) أورسيل (بول ماسون): الفلسفة في الشرق، ترجمة: محمد يوسف موسى، دار المعارف بمصر، القاهرة سنة ١٩٤٥م.
- (١٥) البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، حيدر آباد. سنة ١٩٥٨م.
- (١٦) بدوي (عبد الرحمن): خريف الفكر اليوناني ط٤، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة سنة ١٩٧٠م.

(١٧) -----: أفلاطون، ط٣، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة،
سنة ١٩٤٥م.

(١٨) برستيد (جيمس هنري): فجر الضمير، ترجمة: سليم حسن، سلسلة الألف
كتاب العدد (١٠٨)، مكتبة مصر، القاهرة سنة ١٩٥٦م.

(١٩) -: تطور الفكر والدين في مصر القديمة، ترجمة: زكى سوس، دار الكرنك
للنشر والتوزيع، القاهرة سنة ١٩٦١م.

(٢٠) تشرنى (ياروسلاف): الديانة المصرية القديمة، ترجمة: د. أحمد قدري، مراجعة
د. محمود ماهر طه، مشروع المائه كتاب العدد (٦)، مطبعة هيئة الآثار
المصرية، القاهرة سنة ١٩٨٧م.

(٢١) توماس (هنرى): أعلام الفلاسفة "كيف نفهمهم"، ترجمة: متري أمين، مراجعة
وتقديم د. زكى نجيب محمود، دار النهضة العربية مع مؤسسة فرانكلين للطباعة
والنشر، القاهرة - نيويورك، سنة ١٩٦٤م.

(٢٢) توملين (أ.و.ف.): فلاسفة الشرق، ترجمة: عبد الحميد سليم، مراجعة على
أدهم، دار المعارف، القاهرة د.ت.

(٢٣) تيلر (إلفرد إدوارد): سقراط، ترجمة: محمد بكير خليل، راجعة د. زكى نجيب
محمود، مكتبة نهضة مصر، القاهرة سنة ١٩٦٢م.

(٢٤) جثرى (و.ك.س.): الفلاسفة الإغريق من طاليس إلى أرسطو، ترجمة وتقديم:
د. رأفت حليم سيف، مراجعة د. إمام عبد الفتاح إمام، مطابع الطليعة، القاهرة
د.ت.

(٢٥) جيجن (أولف): المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمه عن الألمانية
وعلق عليه د. عزت قرني، دار النهضة العربية، القاهرة سنة ١٩٧٦م.

- (٢٦) حسين (نازلي إسماعيل): الفلسفة اليونانية من سقراط إلى أفلوطين، حقوق الطبع والنشر محفوظة، القاهرة سنة ١٩٨٣م.
- (٢٧) حمزة (عبد القادر): على هامش التاريخ المصري القديم، مج ٢، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة سنة ١٩٤١م.
- (٢٨) ديورانت (ول): قصة الحضارة (الشرق الأدنى)، ج ٢ من مجلد ١، ترجمة: محمد بدران، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة سنة ١٩٧١م.
- (٢٩) دى جورج (و.ج): تراث العالم القديم، ترجمة: زكى سوس، راجعة د. يحيى الخشاب، د. صقر خفاجة، ج ١، سلسلة الألف كتاب، العدد (٥٥٧)، دار الكرنك للنشر والطبع والتوزيع، القاهرة سنة ١٩٦٥م.
- (٣٠) زكى (أنطون): الأدب والدين عند قدماء المصريين، ط ١، مطبعة المعارف، القاهرة سنة ١٩٢٣م.
- (٣١) سارتر (جورج): تاريخ العلم، أشرف د. إبراهيم بيومي مذكور وآخرون، ترجمة: د. أحمد فؤاد الأهواني وآخرون، ج ١، دار المعارف، القاهرة سنة ١٩٦١م.
- (٣٢) شلبي (أحمد): مقارنة الأديان، (أديان الهند الكبرى)، ط ٥، ج ٣-٤، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة سنة ١٩٧٩م.
- (٣٣) الشنتاوي (أحمد): الحكماء الثلاثة، ط ٢، دار المعارف، القاهرة، سنة ١٩٦٧م.
- (٣٤) عبد الله (محمد فتحي، علاء عبد المتعال): دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا د.ت.
- (٣٥) عويس (سيد): الخلود في التراث الثقافي المصري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، القاهرة سنة ١٩٩٩م.

- (٣٦) غلاب (محمد): الفلسفة الشرقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة سنة ١٩٥٠م.
- (٣٧) -: الفلسفة الإغريقية، ج ١، ط ٢، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، سنة ١٩٥٠م.
- (٣٨) -: الخصوبة والخلود لأفلاطون في إنتاجه (مذاهب وشخصيات)، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة سنة ١٩٦٢م.
- (٣٩) الفاخوري: (حنا، د. خليل الجر): تاريخ الفلسفة العربية، ج ١، دار الجيل، بيروت سنة ١٩٨٢م.
- (٤٠) فرحان (محمد جلوب): النفس الإنسانية، مكتبة بسام - الموصل، العراق سنة ١٩٨٦م.
- (٤١) فرنر (شارل): الفلسفة اليونانية، ترجمة: تيسير شيخ الأرض، ط ١، منشورات دار الأنوار، بيروت سنة ١٩٦٨م.
- (٤٢) قاسم (محمود): في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ط ٤، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة سنة ١٩٦٩م.
- (٤٣) كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة اليونانية، ط ٥، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة سنة ١٩٦٦م.
- (٤٤) كريم (صمويل نوح): أساطير العالم القديم، ترجمة د. أحمد عبد الحميد يوسف، مراجعة د. عبد المنعم أبو بكر، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، سنة ١٩٧٤م.

(٤٥) الماجدي (خزعل): ميثولوجيا الخلود (دراسة في أسطورة الخلود قبل الموت وبعده في الحضارات القديمة)، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن سنة ٢٠٠٢م.

(٤٦) المرزوقي (جمال): الفكر الشرقي القديم (وبدايات التأمل الفلسفي)، ط٣ مزيدة ومنقحة، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة سنة ١٩٩٧م.

(٤٧) مذكور (إبراهيم): في الفكر الإسلامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة سنة ٢٠٠٨م.

(٤٨) مطر (أميرة حلمي): الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ط جديدة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة سنة ١٩٩٨م.

(٤٩) مظهر (سليمان): قصة الديانات: دار الوطن العربي للطباعة والنشر، بيروت د.ت.

(٥٠) محمود (حربي عباس عطيتو): اتجاهات التفكير الفلسفي في حضارات الشرق القديم، الناشر أورينتال، الإسكندرية سنة ٢٠٠٨م.

(٥١) -: ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، سنة ١٩٩٥م.

(٥٢) الملكية (أعمال الجمعية الفلسفية): تاريخ التحنيط في مصر، جلاسكو، سنة ١٩١٠م.

(٥٣) نور الدين (حاطوم وآخرون): موجز تاريخ الحضارة، مطبعة الكمال، القاهرة سنة ١٩٦٥م.

(٥٤) النشار (مصطفى): تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي (السوفسطائيون، سقراط، أفلاطون)، ج٢، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة سنة ٢٠٠٠م.

(٥٥) —: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، ط٢، مكتبة مدبولي، القاهرة سنة ١٩٨٨م.

(٥٦) هنترميد: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة: د. فؤاد زكريا، دار نهضة مصر، القاهرة. د.ت.

ثالثا: الدوريات:

(٥٧) بارندر (جفرى): المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، عدد مايو (١٧٣)، الكويت سنة ١٩٩٣م.

(٥٨) عثمان (أحمد): الشعر الإغريقي تراثا إنسانيا وعالميا، عالم الفكر، العدد (٧٧)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت سنة ١٩٨٤م.

(٥٩) كرم (يوسف) القلق الإنساني في الفكر الإنساني، منشور في كراسات الحلقة التوماوية، السنة السادسة، العدد (٤)، القاهرة سنة ١٩٣٩م. من الكتاب التذكاري ليوسف كرم، تصدير وإشراف د. عاطف العراقي، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، سنة ١٩٨٨م.

(٦٠) كلارك (جي): التنوير الآتي من الشرق (لقاء بين الفكر الآسيوي والفكر الغربي)، ترجمة: د. شوقي جلال سلسلة عالم المعرفة، عدد (٣٤٦)، الكويت ٢٠٠٧م.

(٦١) قرني (عزت): مقال أثينا والفلسفة، عالم الفكر، مجلد (٣٨)، عدد (٢) (أكتوبر - ديسمبر)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت سنة ٢٠٠٩م.

رابعا: الموسوعات والمعاجم

(٦٢) الموسوعة الفلسفية العربية: إشراف د. معن زيادة، مج٢، ط١ (المدارس والمذاهب، والاتجاهات، والتيارات) طبع معهد الإنماء العربي سنة ١٩٨٨م.

(٦٣) موسوعة الأديان القديمة: (معتقدات يونانية ورومانية)، للدكتور. كامل سغفان، ط١، دار الندى، القاهرة سنة ١٩٩٩م.

(٦٤) المعجم الفلسفي: الصادر عن مجمع اللغة العربية، تصوير د. إبراهيم مذكور، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة سنة ١٩٨٣م.

(٦٥) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج ١، ج ٢، دار الكتاب اللبناني، بيروت - لبنان سنة ١٩٧١م.

خامسا: المصادر والمراجع الأجنبية

(أ) المصادر الأجنبية:

(66) Plato: Menon, translated by: G. M.A. Grube Hockett, Publishing Co. Inc India, 1978.

(67)-----: Great Dialogues, translated by W.H.D, Rouse, edited by Erich, Warmington and Philip. G, Rouse, New York, signet classic, 1999.

(68)-----: Phaedo, Translated with an introduction and commentary, by. R, Hackforth, Cambridge university press, 1972.

(69) The upanisads: Translated in two parts by: E. Max Muller, Dover publications, Inc. N.Y, 1962.

(ب) المراجع الأجنبية:

(70) Armstrong (A.H): an introduction to Ancient philosophy Methuen and co. Ltd, London, first published in 1947.

(71) Allen (G.F): The Buddha's philosophy, London, 1963.

(72) Briggs (Michael. A): Hand book of philosophy, philosophical Library, New York, 1946.

(73) Burnet (John): Early Greek Philosophy, Macmillan, London, 1963.

- (74)corn ford (F.M.): From Religion to philosophy, harper torch books, New York 1957.
- (75)75] Dawson: the making of Europe, N.Y., 1932.
- (76)76] Delbos (V.): Figure set doctrines de philosophes paris, 1918.
- (77)Ferguson (John): "Unillustrated Encyel of mysticism & the mystery religion" Filmiest and printed in Great Britain by Bas printers limited, wallop, Ham shire Thomas & Hudson Ltd, London 1976.
- (78)Freeman (K.): Companion to the pre-Socratic Philosophers, Oxford, 1966.
- (79)79] Fuller (B.A.G.): A history of philosophy Revised, by sterling M. Memurrin, third edition oxford, and Ibh publishing co. New Delhi, 1949.
- (80)80] Gardiner (Alan, H.): "The Attitude of the Ancient Egyptians to Death and The Dead Cambridge at the university press, London, 1935.
- (81)Guthrie (W.K.C): Socrates, Cambridge, At the University, Press 1971.
- (82)82] Harrison: Prolegomena, An appendix by Gilbert Murray, Guthrie, Orpheus and Greek Religion" 1935.
- (83)Kirk (G.S): The nature of Greek Myths, penguin books, London N.Y, 1971.
- (84)Moret (A) : Le Nil et La civilisation Egyptienne, Paris, Ren. Du livre (Evol. De L'human), 1926.
- (85)Ninian (S.): The Religious Experience of Mankind, Charles scribsners sons, N.Y. 1968.
- (86)Olra Mare (P.): Histoire des idées The osophiques dans L'Inde, vol. II, Bouddhisme, Paris, Guime, 1906.

- (87)87] Radhakrshnan & Charles A. Morre: A source Book in Indian philosophy, (with Charles. A. Moore) Princeton, New Jersey, 1957.
- (88)88] Smith (prof. G. Elliot): The History of Mummification in Egypt, proceedings of the Royal philosophical society of Glasgow, 1910.
- (89)89] Thomas (Edward): The life of Buddha astegend and history, New York, 1952.
- (90)-----: The History of Buddhist thought, N.Y. 1958.
- (91)Zaehner (R.C.): Zurwana zoroas Triandilemma 1955.
- (92)Zeller (E.): Outline of the History of Greek philosophy, London, 1963.
- (93)Encyclopedia Britannica: Great /Britain, vol. 12, 1957.

Immortality according to Greek Philosophers: Origins and Development

Elham Elmoataz-Bellah Abdulazim Abu-Alkhair

A Lecturer at the Department of Philosophy

Faculty of Arts – Benha University

Abstract:

Immortality is that sweet hope to which we all passionately aspire so that it becomes a sort of reality. Through this passion we nearly show immortality as being a form of the present, a remedy from deprivation and a revenge from death which neither the young nor the old survives. Perhaps the love of life is its first inspirational and innovative power. This innovation is represented in several ways; the primitives believed that immortality is the return of man in the form of a mighty genie who comes to take revenge against aggressors. Some civilized people believed that it is a sort of vigilance where the individual enjoys all sorts of blessedness. Therefore, they prepared their tombs to be full of decoration, ornaments, and delicious food and drink. Then revealed religions came to make it both an objective and an end, and assigned obligations accordingly. Moreover, they coloured the hereafter life with material, spiritual, sensuous and mental manifestations.

Keywords: Immortality, Avesta, Reincarnation, Katharsis.