مقالات

نسق أفلاطون في الفلسفة اليونانية

د. بن دنيا سعدية *

تابع أفلاطون مسار سقراط في الإعلاء من شأن العقل وجاءنا بالعقل الجدلي الذي يعني العقل الخالص الذي بواسطته يتمكن الإنسان من الوصول إلى الحدس[i]، وخلص إلى أنه سيكون حلا مرضيا لمسألة العلية أن نقول إن العقل هو علة كل شيء، لقد رأى أنه بالإمكان القول إن العقل يضع كل شيء في موضعه وينسق بين الأشياء ويصفها في نظام[ii].

وإذا كان العقل هو أيضا علة خليط الأضداد الموجودة في الحياة، فإنه كذلك يرادف معنى الخير، فالفضائل والخيرات تصدر عن الخير، وتصدر كذلك عن العقل، كما أن اكتساب الفضائل يتم عن طريقه مثل: فضائل العلم، الحكمة، الحق...الخ، "فأسمى الملذات وأكثرها دواما فضيلة العقل أي الحكمة وفيها يكون خير الإنسان وسعادته"[iii].

والعقل عنده هو كذلك قوة حدسية تكشف عن صميم الأشياء، أما الفهم لديه فهو قوة استدلالية تكتفي بتركيب ما يحصل عليه من التجارب [iv]، من ناحية أخرى يرى أفلاطون أن العقل هو الجزء الإلهي في الإنسان بل هو دايمون (روح خفي)(*dèmon*) يسكن كل إنسان، وبما أنه أي العقل إلهي فمن صفاته الخلود [v]، ومن أسمى غاياته الخير، كما أن الحكمة فضيلته، كذلك بالعقل ندرك فكرة وجود الله وجمال خلق الله وقدرته.

1- نظرية المعرفة:

إن العقل عند أفلاطون هو الأداة التي نستعين بها في الوصول إلى المعرفة[vi] والتي كانت شغله الشاغل، فهو يعتبر أول فيلسوف بحث مسألة المعرفة لذاتها[vii]. والمعرفة العقلية – بالضبط- هي التي تعد بالنسبة إليه أحق المعارف وأرقاها وهذه المعرفة غير متغيرة أو نسبية بل مطلقة، ليست جزئية وإنما كلية، ليست مرئية أو محسوسة بل عقلية، وهذا انطلاقا من نظرته إلى عالم

المثل(العالم العقلي) على أنه الحقيقة الأساسية والنهائية لكل معرفة [viii]، وموضوعه الموجودات والماهيات الثابتة والمثل التي لا تمت بصلة للمحسوسات.

يرى أفلاطون * أن العالم الحسي لا يمكنه أن يكون، بأي حال من الأحوال، عالما حقيقيا وذلك لما يشوبه من تغير وحركة، فلا مكان فيه البتة لما هو يقيني وثابت، وبذلك يتوجب علينا معرفة العالم الفوق حسي الذي يموج بالحقائق المطلقة لأنه العالم الثابت الأزلي، المكان الإلهي الذي لا يناله الشر أبدا[ix]. وهكذا فإن ما نراه ونحسبه حقيقة في عالم الماديات ما هو إلا ظلال وأشباح حقيقة لأن مصدرها ببساطة الحس و" الحس إنما ينقل لنا الصيرورة الدائمة والتغير المستمر، إنه إنما يقدم لنا فيضا من التغيرات الفردية المؤقتة" [x] والحقائق الجزئية المبعثرة المعرضة على الدوام للصيرورة والفساد، كما أنه يفضي دائما إلى النسبية الناتجة عن العلاقة القائمة بين الذات العارفة والموضوع المعروف، لأن هذه الذات يخالجها الميل والرغبة وكلاهما نقص يحيل إلى أفكار ذاتية هشة، ولا يمكنه أبدا أن يرقى إلى إدراك المعرفة العقلية الموضوعية في مظهرها الأفلاطوني.

وعلى النقيض من ذلك تماما فإن "الماهية الحقيقية للأشياء الحسية وعلتها، صور مفارقة، بريئة من المادة، لا محسوسة، تدرك بالعقل فقط يسميها الفيلسوف الأفكار أو المثل" [xi]. ومن ثمة كان طلب الحقائق المطلقة يمر فيما وراء هذا العالم، في الفكر المثالي، عبر دحض الصيرورة والحسيات والسمو بالمثالية والعقلانية.

ولأن المثل مبادئ كلية مفارقة تتجاوز ظواهر الأشياء وعوارضها حرص أفلاطون على وسمها بالعقلانية، فلفظة المثل إنما كانت ترد دائما للتعبير عن المعنى الكلي للمعقول، ذلك أنه كان غالبا ما يضيف إليها صفة *naeta* "الكلي المعقول" أو *sameta* أي "اللاجسماني"، وحرصه هذا إنما يعود إلى أصول لغوية اشتقاقية مفادها أن كلمة المثل *Idios* أو *Idea* تعني في الاشتقاق اللغوي اليوناني "هيئة" أو "شكل"، وهذان اللفظان مشتقان بدورهما من الفعل *Ideim*، بمعنى ينظر أو يرى، وهذا يعني أن أصل المعنى حسي يحيل إلى رؤية الأجسام [xii]، وبذا

كان أفلاطون يضيف إلى المثل صفة العقلانية تلافيا لأن يفهم معناها وفقا لدلالتها الحرفية، أي على أنها حسية.

فالمثل عقلانية، مطلقة، ثابتة، خالدة، لا ينالها التغير والفناء أبدا، متحررة دائما من تحديدات المادة وشيئيتها، وهذه المثل هي علة المحسوسات والنموذج أو القالب الذي صنعت عليه سائر الموجودات [xiii]، حيث أن الأشياء الموجودة في العالم الحسي لا تعدو أن تكون سوى صورا لما هو موجود في العالم العقلي المفارق السابق عليها في الوجود، وهي في حركة وتغير دائمين جراء الصيرورة التي يحفل بها العالم الحسي.

ذلك أن الأجسام بجميع أشكالها وأنواعها إنما يتمظهر كل منها في هذا العالم(عالم الحس) كمثيل لما هو أصلي وجوهري في العالم العقلي، " فيتشبه به ويحصل على شيء من كماله ويسمى باسمه، فالمثال هو الشيء بالذات والجسم شبح للمثال، والمثال نموذج الجسم أو مثله الأعلى متحققة فيه كمالات النوع إلى أقصى حد، بينما هي لا تتحقق في الأجسام إلا متفاوتة، بحيث إذا أردنا الكلام بدقة لم نسم النار المحسوسة نارا، بل قلنا إنها شيء شبيه بالنار بالذات، وإن الماء المحسوس شيء شبيه بالماء بالذات وهكذا" [xiv]، فكل ما هو موجود في العالم الحسي له مثاله الذي يقابله في عالم المثل، وهذه المثل هي الأصل والمصدر وما دونها ظلال وأشباح.

بالإضافة إلى المعرفة العقلية أولى أفلاطون اهتماما كبيرا بالمعرفة الرياضية، إذ يعتبرها مقدمة وواسطة للعلم العقلي الذي يعده علما يقينيا بعيدا عن المادة من كل وجه [xv]، وطريقة " يتدرب فيها العقل على تجاوز عالم الأشياء ويصبح جاهزا لتأمل المعقولات" [xvi]، بل إن الارتقاء من العالم المحسوس إلى عالم الحقائق الجوهرية أي عالم المثل لا يتحقق ولا تسهل مسالكه إلا بتوسط الأفكار الرياضية.

وإذا كان أفلاطون يقصر المعرفة اليقينية الحقة وطريقها العقل على معرفة المثل ويقرر العلم الرياضي تتمة لها، فإنه لا يلغي المعارف التي تأتي عن طريق الحواس، بيد أنه يضعها في قاعدة السلم التراتبي للمعرفة، ذلك أن

المعرفة من المنظور الأفلاطوني مراتب ودرجات أدناها المعارف التي تتأتى عن طريق الحواس ويميزها التغير الدائم، إذ تنقل عوارض الأشياء وجزئياتها تليها المعرفة التي تكتسب بالظن أو الرأي، وهي الأخرى تتخذ من الحواس أداة لها وبذا تظل معرفة ناقصة، فالمعرفة الاستدلالية والتي- وإن كانت أرقى من الظن لأن موضوعها غير حسي- تبقى أقل من المعرفة العقلية التي هي أسمى درجات المعرفة وأرقاها على الإطلاق[xvii].

وأفلاطون إنما يميز هذا التمييز الدقيق بين درجات المعرفة حتى يوضح الاختلافات الفارقة بين المعرفة اليقينية الموضوعية وغيرها من المعارف التي تتخذ الحس سبيلا لها، وأهمها التمايز في درجة اليقين، فالمعرفة الظنية(Doxa)- مثلا- ومصدرها الحواس تظل قاصرة ومحدودة لأن مجالها ينحصر في إدراك الماديات المحسوسة وهي معرفة غير يقينية مهما كانت دقتها ووضوحها لأن " الظن من طبيعته أن يكون دائما وأبدا مدحوضا بظن آخر مضاد له، فلا يكون الأول هو الحقيقي والثاني، فمعرفة الظن تقريبية *approximative*، وإن جاءت صادقة فذلك من باب الصدفة" [xviii]، وهي وإن كانت أرقى من المعرفة المحسوسة تبقى معرفة محدودة ومتغيرة، وذلك لأنها قائمة على التخمين والريبة وكلاهما لا يفيد الثبات، إذ يظل متأرجحا بين الخطأ والصواب وفقا لظنون وآراء صاحبه.

وهكذا كان أفلاطون مناقضا لنمط المعرفة السفسطائي الذي يرتكز بالأساس على نسبية المعارف وريبية القيم،فالسفسطائيون كانوا ينزعون دائما إلى النسبية ويعتمدون الإحساس سبيلا للوصول إلى حقائق الأمور والأشياء، ناهيك عن نزعتهم الريبية التي أذاعت الشك في مختلف أقسام المعرفة وأصنافها، وقد قادهم موقفهم هذا المغالي والمبالغ فيه إلى الجزم بنسبية كل المعارف والقيم لدرجة أنهم شككوا حتى في وجود الآلهة، وفي هذا الصدد يقول بروتاغوراس " لا أستطيع أن أعلم إن كان الآلهة موجودين أم غير موجودين، فإن أمورا كثيرة تحول بيني وبين هذا العلم، أخصها غموض المسألة وقصر الحياة"[xix]، فالنزعة النقدية ومبدأ النسبية والشك لم يقتصرا على المعرفة وإنما شملا كافة التصورات والمفاهيم، بل طالا أيضا سائر المعتقدات والتصورات الدينية.

ولكن ما السبيل إلى بلوغ المثل وإدراكها ومقرها العالم العقلي؟.

2- المنهج الجدلي:

لما كانت المثل الأفلاطونية جوهرية مفارقة كان لزاما على أفلاطون البحث عن حل للربط بين العالم المعقول المفارق وعالم الحس المتغير، إذ لا يعقل أن نجد للمثل تحققا عينيا في عالمنا المعرض للصيرورة والفساد، فهي "ليست متحققة في تجربتنا الحسية ولا يمكن اكتسابها بالحواس، ومن ثم وجب وجود قوة روحية تفكر فيها بعد أن عقلتها في العالم السماوي وهذه القوة هي النفس"[xx]، وهي بهذا المعنى مبدأ الحياة وعلة الوجود، إنها الواسطة بين هذين العالمين المتناقضين.

إن النفس جوهر روحاني مفارق موجود قبل البدن، وهي إنما تدرك المثل وتنال شرف الارتقاء إلى العالم العلوي المنزه بالجدل الذي" يرتفع إلى المبدأ الأول ذاته، بعد أن ينبذ الفروض واحدا بعد الآخر، كما يضمن سلامة نتائجه وهو وحده القادر بحق على أن يخلص عين النفس من وهدة الجهل الفادح التي تردت فيها ويرفعها إلى أعلى" [xxi]، فوحده المنهج الجدلي Dialectic يتيح لها التدرج في الانتقال من المعرفة المحسوسة إلى المعرفة العقلية دون أن تقع في شائبات المادة ومطبات الحس.

هذا وليس للجدل طريق واحد فهو منهج " يجتاز جميع مراتب الوجود من أسفل إلى أعلى وبالعكس" [xxii] بالارتقاء من فكرة إلى فكرة دون أن يستخدم في ذلك أي شيء حسي، وهكذا دواليك إلى تدرك النفس الفكرة التي هي أعم من الأفكار الأخرى جميعها، أي إلى مثال المثال الأعلى [xxiii]، ذلك أنها بصدد حركة ارتقائية تصعد بها من أدنى درجات المعرفة إلى ما هو أعم منها وأكثر شمولية وأرقى مرتبة، وهذا النوع من الجدل يسمى الجدل الصاعد لطالما أن الارتداد يقابله نوع آخر من الجدل يسمى الجدل الهابط، وهو حركة عكسية ترتد وتتدرج من عالم المثل إلى عالم المحسوس.

يرتكز المنهج الجدلي إذن على حركتين الأولى: **تصاعدية** تتعالى عن الكثرة والتعدد وتسمو بالتفكير رويدا رويدا إلى الثبات والوحدة، إلى العالم العقلي

الزاخر بالمعاني الكلية والحقائق المطلقة إلى أن تصل في آخر درجات ارتقائها إلى المعرفة الكاملة، ففي هذا المقام سيكون للنفس بلوغ أقصى درجات التعقل، وذلك لأنها بصدد إدراك المبدأ الأول مصدر كل شيء والذي يسميه أفلاطون مثال المثل أو مثال الخير. والثانية **تنازلية** يحكمها جدل هابط يرجع بالعقل مجددا إلى العالم الحسي الواقعي ويعود بالنفس مرة أخرى إلى الهبوط إلى حياة الكثرة الحسية.

إن معرفة المثل ليست مجرد إدراك للحقيقة الكاملة وفقط، بل هي ارتقاء وسمو بالنفس يتم من خلاله إدراك المثال الأعلى الأمر الذي يجعل من المضي عبر هذا المسار ضرورة ملحة للإمساك بالحقيقة الإلهية في أرقى صورها، " فالجدل عنده(أي أفلاطون) هو أداة للارتقاء من معرفتنا بالعالم المحسوس وهي معرفة ظنية كما قلنا إلى المعرفة اليقينية بالمثال وهي جوهر الشيء وحقيقته"[xxiv]، وبذا فإن الانتقال من الأفكار الحسية الناقصة إلى المعرفة العقلية الكاملة يعد في الوقت ذاته طريقا للانتقال من العالم المحسوس إلى عالم المثل بالجدل. وهنا نلحظ أن نظرية أفلاطون في المعرفة تتقاطع وتتداخل في كثير من النواحي مع نظريته في الوجود، بل إن ترتيبه لدرجات المعرفة هو مخرج استراتيجي لآرائه في التمييز بين عالم الحس وعالم المثل المفارق له، الأمر الذي أدى إلى ميلاد نظرية جد متميزة في المعرفة، وهكذا كانت آراء أفلاطون في مسألة المعرفة، بحق، إبداعا عقليا حقيقيا.

3- مشكلة النفس:

فضلا عن الوجود والمعرفة بحث أفلاطون أيضا مشكلة النفس [*] وأولاها أهمية قصوى، فلقد كانت النفس مسألة جوهرية تشكل عند اليونان مبدأ الحياة، بل وتكون دراستها في نظرهم دراسة الحياة وظواهرها، على اعتبار أنها "الأساس الجدير لإحياء المادة بمعنى أن يعطيها الحياة" [xxv]، وهكذا الحال عند أفلاطون الذي خصها بفيض من الدراسة والإسهاب في العديد من محاوراته [**]، حيث أن مفهوم العقل عنده يستدعي مفهوما آخر لا يقل أهمية هو النفس ويظهر ذلك جليا من خلال قوله في محاورة ثيماوس "إن الموجود الوحيد الكفء

للحصول على العقل هو النفس" [xxvi]، فهي تكاد تكون بمثابة المدخل الضروري لإشكالية العقل.

ومن الجدير بالذكر في هذا السياق أن ليس هناك انفصام بين معالجة أفلاطون لمسألة النفس وبين عرضه لنظرية المثل، بل ثمة بينهما تناغم واتساق، فالنفس- كما رأينا سابقا- كانت حله للربط بين عالم المثل العقلي المفارق وعالم الحس العيني المشاهد، فهي مقر المثل ومصدر المعرفة، عندما كانت في عالم المثل اطلعت على كل شيء، لكنها عند حلولها في البدن نسيت معارفها [xxvii]، ولكن هذا لا يعني أنها ستبقى لصيقة بالجسد إلى الأبد، إنها جوهر مفارق موجود قبل البدن، وما وجودها معه إلا وجودا آنيا.

يميز أفلاطون كأستاذه سقراط بين النفس والجسد، فالنفس في نظره جوهر متميز عن الجسم "إنها جوهر عقلي متحرك من ذاته على عدد ذي تأليف"[xxviii] وذلك مؤداه أنها قائمة بنفسها سابقة على وجود البدن، فهي "مشابهة جدا للجوهر الإلهي الذي لا يموت ولا ينحل، والمعقول الواحد الثابت على الأول"[xxix] وهذا يعني أنها إلهية شريفة، والخلود صفة من صفاتها.

وقد صور أفلاطون العلاقة بين قوى النفس أحسن تصوير بأسلوب رمزي استعاري غاية في الدقة في محاورته فايدروس التي يورد فيها أسطورة العربة، أين يشبه النفس بعربة مجنحة يقودها سائق هو رمز العقل، ويجرها جوادان أحدهما أبيض هادئ يتميز بالطاعة وهو رمز للانفعالات النبيلة أي الإرادة، أما الثاني فأسود اللون جامح مجنون وهو رمز للانفعالات السفلى أي الشهوة.

والسائق-العقل- من مهامه أن يقود عربته بشكل متوازن أي أن يرد الشهوة إلى الطريق السوي [xxx]. وينبغي أن نشير إلى أن السائق- العقل- لا يجد صعوبة في قيادة الجواد الأول (النفس الغضبية)، بينما يعاني في قيادته للجواد الثاني(النفس الشهوانية) [xxxi]، فهذا الجواد الأخير هو السبب في جعل قيادة العربة –أي التحكم في النفس- أمرا صعبا.

والواقع أن نظرية أفلاطون وآراؤه في النفس هي مدخل حقيقي ونقطة بداية خاصة ومميزة لآرائه التي انطلق منها في محور الأخلاق، ذلك أنه وبناء على أجزاء النفس التي ذكرناها آنفا، نجده – في تصوراته عن المدينة الفاضلة- يقسم الناس إلى ثلاث فئات: الفئة التي تسيطر عليها العاطفة هي فئة الجنود، والفئة التي تسيطر عليها الرغبة هي فئة تأخذها الحياة المادية وتسلبها رغبة التملك، أما الفئة التي يسيطر عليها العقل فهي فئة الفلاسفة والحكماء التي تلجأ إلى المعرفة باحثة عن الحقيقة.

وإذا ما تصرفت قوى النفس هذه وفقا لفضيلتها التي ينبغي أن تتصرف طبقا لها، فخضعت القوة الشهوانية للغضبية والغضبية للعقل، اجتمع لدى النفس الخير والصلاح، وتحقق لها النظام والتناسب وهي الحالة التي يسميها أفلاطون بالعدالة [xxxii]، بمعنى أنه " كلما استطاع العقل أن يتحكم في قوتي الشهوة والغضب عاش الإنسان حياة أخلاقية سامية واستطاعت النفس أن تكون فعلا قائدا للجسم وتوجهه التوجيه السليم" [xxxiii]، إذ أن تحكم العقل وسيادته يحقق للنفس الاتزان والهدوء ويجلب لها الخير والسعادة، كما ينقلها نقلة نوعية ورشيدة من حياة المنفعة والرذيلة إلى حياة الخير والفضيلة.

بيد أن أفكار أفلاطون هاته ليست في واقع الأمر إبداعا أفلاطونيا خالصا، فلقد سبقه سقراط إلى القول بأن النفس سابقة على المادة وأنها جوهر روحاني مفارق له وجود مستقل عند البدن، غير أن هذا الطرح السقراطي لم يعرف تفرقة صريحة بين مفهومي الروح والنفس، ذلك أن أنساق الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون- بما فيها فلسفة سقراط لم تعرف التفريق التام بين الروح والنفس ووظفت مفهوم الروح بدل النفس، ومن ثمة أعطت للفلسفة الطابع الروحي.

ولكن كيف سيحل أفلاطون مسألة خلود النفس وفناءها على حد سواء على اعتبار أنها مرتبطة بالجسد؟

إذا كانت النفس جوهرا لاماديا بالأصل مستقل استقلالا جوهريا عن الجسد، فإن هذا الجسد على خلافها وارتباطها به إنما يعود إلى هبوطها إلى هذا

العالم الذي ستنفصل عنه وتعود إلى عالمها الأول.وعن ذلك يقول أفلاطون " فإذا اجتمعا أمرت الطبيعة البدن أن يخدم والنفس أن ترأس، فإذا افترقا ذهبت النفس إلى غير مكان الجسد وسعدت بما يشبهها واستراحت من التحيز والحمق والجزع... وذلك إذا كانت نقية والجسد باغضة، وأما إذا انتجست بموافقة الجسد وخدمته وعشقه حتى تسخر الجسد منها بالشهوات واللذات، فإنها لا ترى شيئا أحق من النوع الجسمي وملامسته" [xxxiv]. فالنفس إذن مفارقة أزلية لكنها عندما تتصل بالجسد تصير مثله جسدية الصورة ومن ثمة تفقد نقاءها وتبتعد عن الجوهر الإلهي النقي الواحد، الذي لا تستعيد شرف القرب منه والكينونة معه إلا إذا تخلصت من براثن الجسد وكانت له باغضة.

والجسد فضلا عن أنه يأسر النفس ويسلبها جوهريتها، يشغلها أيضا عن فعل التأمل الخالص الذي لا تستكين حياتها إلا به ويجعلها عرضة للآلام والمشقة، وهكذا كان بالنسبة لها كالسجن أو القبر الذي تسعى إلى الخلاص من قبضته.

وهكذا كانت النفس نقطة اتصال بين عالمين: عالم المثل والخلود الذي هبطت منه وتسعى إلى الرجوع إليه، وعالم الحس الذي تنبذه وتحاول الخلاص منه، وهي فكر خالص وعقل محض، لكنها عندما تتصل بالبدن تتشبه بالأشياء المتحولة فيصيبها الاضطراب وكأن بها دوارا، لكن بمجرد خلاصها من عالم الحس تعود إلى طبيعتها الأولى [xxxv]، وهذا ما يؤكد أن الموت لا يدركها، إذ لا تفنى ولا تموت بموت البدن، بل تبقى خالدة أبدية بعده.

لكن هل تفسر صلة النفس بالعالم الإلهي العلوي حتى الآن خلودها؟

إن النفس جوهر روحي في الإنسان، لقد أغدق الإله عليها من شرفه ووهبها الخلود صفة إلهية، إذ خلقها من بقايا نفس العالم [xxxvi]، وهي تنقسم إلى قسمين: الأول جزء علوي يوجد به العقل، يقوم بإدراك المثل، صفته أنه بسيط غير مركب ولا يقبل التجزئة وهو خالد وهو ما يفسر خلودها.

أما الجزء الثاني فهو القسم اللاعقلي وهو عكس الجزء الأول ويفنى ثم ينقسم بدوره إلى جزئين، جزء شريف وآخر وضيع، أما الشريف فيحتوي على

العواطف النبيلة ويتصل بقسم العقل، أما الوضيع فتوجد به الشهوات [xxxvii]، والعقل مركزه الرأس، بينما الجزء الشريف من القسم اللاعقلي مكانه القلب، أما الجزء الوضيع(أي الشهوة) فمحله البطن.

وهذه النفس عندما تصبح في موقع وسط بين عالم المثل وعالم الحس يجب أن تنقسم إلى ثلاث نفوس هي النفس العاقلة والشهوانية والغضبية، الأولى وسيلة إلى الاتصال بعالم العقل والثانية للاتصال بعالم الحسن أما الثالثة فوسيط أو رابط بين هذين العالمين [xxxviii]. وهذه الأنفس أو القوى الثلاث في صراع دائم، إذ يتجه العقل دائما نحو ترسيخ قيم الخير والحق وتقف له القوة الشهوانية على نحو مضاد في الميل إلى الأمور المادية والغريزية، في حين تلعب القوة الغضبية دور الوسيط بين القوتين السابقتين، إذ تميل لإحداهما على حساب الأخرى، فتارة تنحاز إلى العقل وتارة أخرى إلى الشهوة، بيد أنها غالبا ما تنتصر للحق.

4- الحب الإلهي:

لكن حتى ولو نالت النفس شرف الظفر بالفضائل والخيرات وتحققت لها العدالة- والتي هي أعلى الفضائل الأخلاقية وأهمها عند أفلاطون- فإنه لن يثبت لها مستقر ولا يهدأ لها بال حتى تحصل السعادة القصوى، فتمضي باحثة عن الحقيقة الأزلية التي لا تفنى ولا تزول بزوال الدنيويات الزائفة، أي إلى الكمال الأبدي الدائم الذي من شأنه أن ينتشلها من حياة الزيف والنقص واللاكمال ويجيبها عن سلسلة اللماذات الكبرى المتكثرة التي كانت تطرحها في خضم بحثها عن الحقيقة المطلقة.

تحرك النفس في رحلتها هذه قوة عظمى هي الحب الذي تصعد من خلاله شيئا فشيئا نحو الحقيقة الإلهية العظمى، والتي ترنو كل النفوس إلى إدراكها. ويتجه هذا الحب أول ما يتجه إلى جمال الأجسام والأشكال، وهو الجمال الذي يستقطب اهتمام العديد من النفوس التي تقف عنده مشدوهة، بيد أن النفس الحكيمة تستشعر أنه جمال وهمي زائل [xxxix]، فتتجاوزه " وتمد إعجابها ومحبتها إلى الجمال الحسي أينما تألق لعينها، ثم تدرك أن ما يحب في الأجسام إنما هي

صفاتها، وأن هذه الصفات فائضة عليها من النفس مصدر حياتها، فترتفع من المعلول إلى العلة، وتنفذ إلى النفس مهما كان غلافها دميما لعلمها أن النفس جميلة في ذاتها، فتتعلق بها ثم تعلم أن النفوس مشتركة في جمال واحد هو الجمال المعنوي، فتصعد من جمال النفوس إلى جمال الفنون، فإلى جمال العلوم النظرية، ولا تزال تصعد من علم إلى علم حتى تبلغ إلى الجمال كله، فتقف متأملة وتتهيأ بهذا التأمل لمشاهدة الجمال المطلق غير المخلوق الفاني، الذي لا يزيد ولا ينقص ولا يتغير بحال، لجمال بالذات الذي يحب لذاته" [xl] أي إلى الخير المطلق الذي هو علة الأشياء جميعها.

وهكذا كان الحب بهذا المعنى وسيطا معنويا يساعد النفس –عبر هذه الأشواط التي قطعتها- على الارتقاء إلى العالم العلوي، وهو بذلك يخلصها من الدنس والشقاء الذي لحقا بها نتيجة انغماسها في الحسيات، كما يؤدي بها إلى معرفة الحقيقة الإلهية التامة المكتملة التي تتلاشى عند حدودها الماديات المتكثرة الملئ بالمظاهر والتجليات، وهذا الصعود المتدرج إنما هو جدل النفس.

غير أن الحب ليس الطريق الوحيد الذي يؤدي إلى معرفة الحقيقة، فثمة مسلك آخر يؤدي بدوره إلى هذه المعرفة وهو التشبه بالله، فأفلاطون يؤكد على " وجوب أن نقتدي بالله أو بالأحرى أن نتشبه به لأنه مثال الخير الذي لا يصدر عنه شر" [xli]، وهو أمر لا يتحقق إلا للفيلسوف الذي بإمكانه فصل النفس عن الجسد، أي إبعادها عن الجسد قدر الإمكان من أجل تعلم الموت وممارسة التفكير بدقة. والفلسفة بهذا المعنى هي بمثابة عملية تطهير kathasis[xlii]، وهي عملية صعبة ومعقدة لا تتأتى بدورها سوى "بالرغبة عن اللذة والتجرد عن الجسم والمران على الموت" [xliii]، إذ ينبغي على الذي يطلب السعادة القصوى ألا يدخر جهدا في العزوف عن حياة الحس والإعراض عن مغرياتها المادية، وعند ذاك فقط يحق له أن يهتدي إلى تأمل المبدأ الأول مبدع الأشياء جميعها.

وأفلاطون بهذا الطرح إنما يرينا أن الإله هو العلة الأولى والفاعل الحقيقي الأول و "يرد على القائلين بأن الطبيعة حاصلة في ذاتها على علة وجودها، وبالتالي فإنه لا مدبر لها ولا عقل يحل فيها وإن كل ما يحدث في الطبيعة إنما هو من أثر الصدفة البحتة وحركات العناصر المادية بدون تدخل العقل أو الصانع

الإلهي"[xliv]، فهو يعارض كل من يزعم أن ما يجري في الكون إنما هو فعل البخت والاتفاق، ويؤكد أن الله أصل الموجودات كلها، وهو الصانع المدبر الذي أبدع العالم وما فيه. كما يخالف الرأي السوفسطائي الذي يعتبر الإنسان مقياس الأشياء جميعها ويحل محله طرحا جديدا مغايرا، مفاده أن الله مقياس الأشياء كلها، والذي ينبغي أن يكون الغاية والمقصد الذي تنشده كل النفوس وتتوق إليه.

وهكذا نلحظ مما تقدم أن نظرية أفلاطون وآراؤه في النفس هي مدخل حقيقي ونقطة بداية خاصة لآرائه التي انطلق منها في محور الأخلاق، وهذا يعني أن كل نظرية تحيل إلى أخرى بطريق أو بآخر. وهذا التكامل لا ينطبق فقط على هذه الجوانب من الفلسفة الأفلاطونية فلقد سبق وأن ظهر لنا أيضا أن معالجة أفلاطون للنفس هي امتداد لنظريته في المثل، كما لاحظنا من جهة أخرى أنه ربط بين وجود النفس ووجود الفكر فالعقل من النفس يقوم بها وفيها، وهو يطلب الحكمة والعلم وسائر أنواع الفضائل والخيرات.

لقد كان أفلاطون يبحث في مجالات الطبيعة كلها ويرى في الماهيات المعقولة الموضوع الجوهري الحقيقي للعلم [xlv]، فنظرية المثل كانت المنطلق والأساس الفكري الذي شيد من خلاله نسقه الفلسفي، ذلك أن القول بوجود عالم مفارق هو طريق لتحصيل المثل العقلانية، وهو نفسه طريق إلى الحقيقة المطلقة لا بالنسبة إلى نظريتي الوجود والمعرفة فحسب بل إلى نظرية الأخلاق أيضا. وهذا دليل قاطع على التناسق الكبير بين جميع عناصر الفكر التي انصهرت وتفاعلت داخل البناء الفلسفي الأفلاطوني.

- أستاذة محاضرة ، شعبة الفلسفة ، جامعة مستغانم

i_ إبراهيم مصطفى إبراهيم، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، لبنان1999، ص ص 208، 209.

ii- أفلاطون، فيدون (في خلود النفس)، تر: عزت قرني، دار النهضة العربية، القاهرة1973، ص 173.

iii- إبراهيم مصطفى إبراهيم، مرجع سابق، ص 57.

iv- المرجع نفسه، ص 59.

v- أفلاطون، فيدون، مرجع سابق، ص288.

vi- زكي نجيب محمود، أحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، ط2، ص 107.

vii- ر. قالتزر، أفلاطون تصوره لإله واحد ونظرة المسلمين في فلسفته، ترجمة: لجنة دائرة المعارف الإسلامية (إبراهيم خورشيد، عبد الحميد يونس، حسن عثمان)، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1982،1 ، ص57.

viii- نوال الصراف الصايغ، المرجع في الفكر الفلسفي" نحو فلسفة التوازن بين التفكير الميتافيزيقي والتفكير العلمي"، دار الفكر العربي، مصر، 1983، ص 75.

* ينبغي الإشارة هنا إلى أن أفلاطون ليس الأول الذي ميز بين عالم الحس وعالم العقل، ذلك أن الفيلسوف اليوناني هيراقليطس كان قد سبقه في نعت العالم الحسي بالتغير والحركة الدائمين. وقد حدا هذا بأفلاطون إلى القول بأن المعرفة الحقة أو المعرفة اليقينية هي معرفة المثل وكل ما عداها من معارف ما هو إلا ظنون وأوهام، وذلك لأن التغير الجاري في العالم الحسي إنما يمدنا بالحقائق الجزئية ولا يمكننا أبدا من إدراك المعرفة اليقينية الكاملة، يراجع هنا: مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج2،(السوفسطائيون، سقراط، أفلاطون)، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة،2000، ص 200.

ix- عماد الدين الجبوري، الله والوجود والإنسان: دراسة تحليلية للفكر الفلسفي عبر التاريخ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى،1986، ص 88.

x- محمد عبد الرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط2، 1988، ص 122.

xi- جماعة من الأساتذة السوفيات، موجز تاريخ الفلسفة، تر: توفيق إبراهيم سلوم، دار الفكر، موسكو، ط2، 1979، ص 96.

xii- مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، مرجع سابق، ص199.

xiii- وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهر1984 ، ص 177.

xiv- ر. قالتزر، أفلاطون تصوره لإله واحد ونظرة المسلمين في فلسفته، مرجع سابق، ص57.

xv- حسام محي الدين الآلوسي، فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه، دار الطليعة، لبنان، ط1، 1985،ص 12.

xvi- مصطفى النشار، مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، عبده غريب، القاهرة1998، ص 90.

xvii- محمد عبد الرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص124.

xviii- فتحي التريكي، أفلاطون والديالكتيكية، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب، (تونس- الجزائر)، ط2، 1986، ص 36.

xix يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، طبعة جديدة، ص46.

xx- مرفت عزت بالي، الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى1994، ص 190.

xxi- أفلاطون، الجمهورية، تر: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة1974، ص459.

xxii- ر. قالتزر، مرجع سابق، ص57.

xxiii مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، مرجع سابق، ص193.

xxiv- مصطفى النشار، مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، مرجع سابق، ص90.

* استخدمنا في سياق حديثنا عن النفس لفظة مشكلة النفس لأن هذه المسألة كانت ولا تزال من المسائل الصعبة والغامضة التي استعر الجدل حولها بين الفلاسفة والعلماء.

xxv-Gerrard Durozoi, André Roussel , « Dictionnaire de philosophie », éd. Nathin, Paris,1987,p 15.

* من الجدير بالذكر أن أفلاطون قد عالج مسألة وجود النفس وطبيعتها وخلودها في خمس محاورات هي: الجمهورية، فايدروس، فيدون، طيماوس، المأدبة.

* * من الجدير بالذكر أن أفلاطون قد عالج مسألة وجود النفس وطبيعتها وخلودها في خمس محاورات هي: الجمهورية، فايدروس، فيدون، طيماوس، المأدبة.

xxvi- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص13.

xxvii- مرفت عزت بالي، الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا، مرجع سابق، ص ص:190، 191.

xxviii- الناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الأندلس، بيروت1982 ، ط2، ص 44.

xxix- عبد الرحمن بدوي، أفلاطون في الإسلام، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1980، ص 127.

xxx- نوال الصراف الصايغ، مرجع سابق، ص ص78، 79.

xxxi- محمود قاسم، مرجع سابق، ص42.

xxxii- يوسف كرم، مرجع سابق، ص ص95، 96.

xxxiii- مصطفى النشار، مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، مرجع سابق، ص92.

xxxiv- عبد الرحمن بدوي، أفلاطون في الإسلام، مرجع سابق، ص127.

xxxv- محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو مصرية، مصر، ط3،1962، ص 35، و ص57.

xxxvi- وولتر ستيس، مرجع سابق، ص119.

xxxvii- زكي نجيب محمود، أحمد أمين، مرجع سابق، ص119.

xxxviii- محمود قاسم، مرجع سابق، ص ص 60،61.

xxxix- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص98.

xl- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

xli- ناجي التكريتي، مرجع سابق، ص41.

xlii- Michel fattal , « Plotin face aPlaton, suivi De Plotin chez Augustin et Fârâbî ». éd. l'harmattan, Paris, 2007, p100.

xliii- يوسف كرم، مرجع سابق، ص99.

xliv- ناجي التكريتي، مرجع سابق، ص 39.

xlv- أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة، ط2، 1968، ص ص 173، 174