في طبيعة الجسد وعلاقته بالنفس
لدى أفلاطون– قراءة من منظورٍ آخر –

أ.م.د. سلام عبد الجليل حسين (*)

الملخص

لـم يسـعَ هذا البحـث الى إعـادة تكرار ما قيل عن العلاقة بين النفس والجسـد في فلسـفة أفلاطـون، ولا الـى محاولـة تحريـف حقيقـة موقعهمـا لديه، بـل هو محاولة لإعـادة وضع الجسـد في مكانه الصحيح ضمـن تلك الثنائية، ورفـع التهمة عنـه بأنه العائق والمُفسـد للنفس والقبر الذي وؤِدت فيه.

وقد حاولت في مجمل المحاور التي سلطت الضوء عليها في البحث، أن أُبَرّز دور الجسـد في نشـأة الحياة للإنسان واسـتمرارها، وسعيه للمعرفة التي تحرره من قيود وأغلال هذا العالم (الغارق في الصيـرورة والتحولات)، وصولاً الى إمـكان تحرر النفـس وعودتهـا والتحاقها مجدداً بعالمها الحقيقي الأول (عالم المُثل)، في رحلةٍ مليئـة بعوائق الوهـم والزيغ والضلال، التي تصـارعها النفس بجسدها، هذا الذي لم يكن من مركبٍ آخر سـواه يحمل النفس في رحلتها تلك، والذي وعلـى الرغم من إمتهان أفلاطون له، كان طوع أمر النفس لو أنها أحسنت قيادته، وأمينـاً عليها فـي رحلتها ووصولهـا، إن هي أجادت ونجحـت في عنايتها بـه، و(ضحيتها) الأولى وجريمتها المتكررة إن أفسدته بفسادها.

الكلمات المفتاحية : (الجسد، النفس، الرعاية، التناسخ)

أهمية البحث/ بالإمكان أن أحدد أهمية الدراسة بعدة نقاطٍ، أهمها ما يأتي:

١-إعـادة قـراءة موضـوع مهـمٍ فـي فلسـفة أفلاطون، كثيراً ما تم النظر إليه كمشكلةٍ فلسفية أسالت الحبر الكثير، وهو موضوع العلاقة بين النفس والجسـد وموقع وأهمية الجسـد في تلك الثنائية بخاصة، وفي فلسفة أفلاطون بعامة.

٢- تندرج أهمية البحث أيضاً ضمن مسار إعادة قراءة الأصول الفلسـفية بطرقٍ مختلفة وجديدةٍ قدر الإمكان، لما يسـهم به ذلك من إعادة فهمها وتوسـعة النتائج المترتبة عليها، وما يقدمه ذلك مـن إضافة مواردٍ جديدةٍ للدراسـة والبحث في تلك الأصول وإمتداداتها.

(*)الجامعة المستنصرية/ كلية الآداب- قسم الفلسفة

٣- وهـو الأهم، إن إعادة تسـليط الضوء على العلاقة بين النفس والجسد بما يشكلاه من الوحدة التي للإنسـان، يذكرنـا دائماً بضـرورة تقويم أنفسـنا وحماية أجسـادنا، لننعم بالصحة الجيدة التي تمكننا من تأدية وظائفنا ومسـؤولياتنا على أتم وجه، وننمي فضائل أنفسنا لنكون مواطنين صالحين، نسـاهم في بناء مجتمعنا وتقدم بلداننا كما يليق بنا وبها.

مشـكلة البحث والمنهج المستخدم لدراستها : تتلخص مشـكلة البحث فـي (ضرورة وجود دراسة تمنح الجسد القيمة الحقيقية التي منحها له أفلاطون، وعدم التسليم بنتائج معظم الدراسات التي سـلبته مـن أية قيمةٍ تذكر في دراسـتها له بالمقارنة مع النفس ؛ وكان ذلك مما ترتب عليه نسيان الجسد وإهمال دراسته من قبل الكثير من الباحثين في دراسـاتهم المتخصصة بأفلاطون، وهـذا البحث هـو محاولة لتصحيـح ذلك). أما المنهج الذي تم الاعتماد عليه في هذه الدراسـة فهو (المنهـج التحليلي) بالدرجة الأسـاس، مع الاسـتفادة من أدوات المنهـج التأويلي والمنهج المقارن أينما اقتضت ضرورة البحث ذلك.

مقدمة تمهيدية

لا يسـعى هذا البحـث، الى إعـادة تصدير موضـوع النفـس والجسـد وعلاقتهمـا لـدى أفلاطون وفق سـياقه المشـهور، والذي لا شك أنه صحيحٌ بنسـبة كبيرة ؛ بإعلائه لشأن النفس، قيمتها ومرتبتها الأنطولوجية والأبسـتمولوجية مقارنةً بالجسـد، هـذا الذي لا يعـدو وفق ذلك المشـهور أكثـر من كونـه قبراً أو – بأحسـن الظروف – سـجنٌ لها ... بل يسـعى الى تسليط الضوء على الجسد بذاته وفي علاقته بالنفس من جهته هو، جاعلاً منه محور الإهتمام والدراسة، فـي محاولةٍ لمعرفـةِ ؛ لا مكانته وقيمته مقارنةً بالنفس، بل أهميته وضرورته في سـياق الفهم الأفلاطونـي لمبحـث الوجود بعامـة والوجود البشـري بشـكلٍ خاص، وكوعاءٍ يحمل النفس وعلامة علـى وجودهـا، ومظهرمـن تجليات فعلها، ومجسـاتٍ لا غنى عنه في رحلتها خلال العالم هـذا، ومحاولاتها التعرف عليه، وخطوة أولى وشرط ضروري ؛ لإحياء ذاكرتها وتحقق إمكان تذكرها لحياتها الأولى، وتوقها للإنعتاق والإلتحاق مجدداً بعالمهـا الأول، عالم الحقائق النهائية والعلل القصوى للوجود برمته.

إن فهـم الأهمية الحقيقة للجسـد في سـياق فلسـفة أفلاطون، يُعيـد ترتيب أوراق فلسـفته ومفاهيمها، ويُسهِمُ في إعادة موضَعَتها، ويسمح لنـا بفهـمٍ أكثر وضوحـاً - إن لم يكـن مُختلفاً - للطريقة التي فهِم بها أفلاطون التراث السـابق عليه، وكيف أعاد إنتاجه مرةً أخرى. ومن المهم أن أنوه هنا، الى أن هذا البحث سيُعنى بالدرجة الأسـاس ؛ لا بالحديث عن (جسـم العالم) وإنما عن الجسد الفردي الخاص بالموجود البشري ؛ والذي نجد في محـاورات أفلاطون ملاحظاتٍ متعـددةٍ عنـه، إلا أنها تُظهِرُ لنـا أيضاً وجهات نظرٍ مختلفة إذا ما قورِنَ بينها.

المبحث الاول

- في التأسيس الانطولوجي للجسد -

يؤكد أفلاطون في مواضع عدة أن ما يُكوّن الانسـان هو (وحدةٌ بين جسـدٍ ونفس)[١]، وهذا يعنـي أن الوحـدة بيـن (النفس والجسـد) هي المعطى الأصلي، وإن فصل النفس عن الجسـد هـو جهدٌ لا ينتهي أبداً، مـا دمنا على قيد الحياة ؛ وعلـى الرغم من ذلـك يؤكد أفلاطون أنه (لا توجد اي وجهة نظرٍ تكون بالنسـبة إليها وحدة النفـس مع جسـدها أفضل مـن إنفصالهما)[٢]، والأهم في تأكيده هذا، ما يمثله الجسد من حقيقة (أنطولوجيـة)، لا يمكن بـأي حالٍ من الأحوال

إلغاؤهـا، بل علينا فهم مرتبتها بالقياس الى تلك الوحدة.

أولا: نشأة الجسد

تعترض أفلاطون في محاولته تفسير نشأة العالـم صعوبـاتٌ جمة فيما يتعلـق بالمادة التي يقتطـع منهـا (الديميمـورج - الإلـه الصانع)، أوعيـة أو أجسـاد الأنفـس (النفـس الكلية التي للعالـم) و(مجمل الأنفـس البشـرية)، لذا يعمد أفلاطون الى إعادة كلامه عن (الكل) من جديد فيقـول ((لقد ميزنا أنذاك صنفيـن من الوجود، وأمـا الآن فلابـد لنا من أن نوضح جنسـاً آخر ثالثاً. إذ أن الضربين الأولين كانا كافيين لأبحاثنا المتقدمـة، وقـد افترضنـا الواحـد منهما كنوع مثـال عقلي دائم الوجود على حالٍ واحدةٍ ثابتة. وأفترضنـا الثانـي كاقتداء واقتفـاء للمثال، ذي حـدوثٍ ومنظور. وأنذاك لم نميـز ضرباً ثالثاً، لاعتقادنـا أن الاثنين الأوليـن يفيان بالمطلوب. فيبدو أن البحث يضطرنا الى السـعي كي نُبرّزَ في اقوالنا نوعاً عسـراً غامضـاً. فأية مزيةٍ أو خاصيـةٍ طبيعيةٍ نفترض له؟ هـذه المزية على الأخـص : أن يكون قابلاً أي وعاء لكل حدوثٍ وصيرورة، وبمثابـة حاضنة ومرضع))[٣]، ثم يضيـف : وهي الطبيعة القابلة جميع الاجسـام ... ولا نخطـئ إذا قلنـا عنهـا: إنهـا نـوعٌ من الكائنات لا ترى ولا صورة لها، يشـارك العالم العقلـي بصورة تحير الالبـاب، ويصعب على الفكر أن يحيط به ويدركه[٤]. ينجز هذا التقسـيم الأنطولوجـي، التمييـز بين صنفيـن من العلة، ومـن التبعية لكل واحـدةٍ منهما: إن العلل الآلية التي تتبع الضرورة، لا يمكن إلا أن تكون ثانية بالإضافـة الى العلية الأولـى، العاقلة والفكرية والماهويـة، وبالتالـي المثاليـة والمعقولة. فأما العلل الآلية التـي تتبع الضرورة فهي ما يتبدى عن ذلك الجنس الثالث (المادة الخام أو المَحِل)، وأمـا العلـل العاقلـة والفكريـة والماهوية فهي (المُثل) بطبيعة الحال والصانع ايضاً.

يعارض أفلاطـون هكذا بصـورةٍ جذرية، كل مقالات سـابقيه بشـأن الطبيعـة، والذين لم يحتفظـوا الا بعلـةٍ واحدة، متجاهليـن تلك التي تكون الأولى : إن التفاسـير الآلية (الميكانيكية) تسـتند الى الاتفاق الضـروري[٥]، تكون العلل الثانويـة أو الثانية، من قبيـل الضرورة، وهي (تُحـدِثُ آثارهـا، كل مـرة، بمحـض الاتفاق، ودونما نظام)[٦]. ومع هذا، لا تتماهى الضرورة مع الاتفـاق، ذلك أن العلـل الضرورية تكون، عندمـا تكون فـي خدمة العليـة المعقولة، عللاً أدواتيـة. فهي تكون كما في محـاورة (فيدون) الشـروط اللازمة لكي تستطيع العلة الأولى أن تحدث أثرها، إن العلل الآلية هي وسائل تحقيق القصد الغائي، الذي يحـرك العلية العاقلة[*][٧]، وتجيب (طيماوس) عن السـؤال المطروح في محـاوراتٍ عدة لأفلاطـون[٨] وهـو: (هل إن الكائنـات الطبيعيـة مصنوعة مـن طرف علة عفويـة وفاقدة للفكر أم مـن طرف علة مرفوقة بالعقل والعلم الالهـي، لإن إلهاً يكون أصلها؟، وقد بان هنا في (طيماوس) أن الأمرين يكونان معـاً، وأن وصول عالمنا الى (الوجود)، قد نتج عـن خليط يجمـع بين الضـرورة والعقل. غير أنـه يجب على العقل (أن يقنع) الضرورة، وأن يتغلـب بالتالي على امتناعٍ قـد يكون ضعيفاً أو قوياً، ولكنه يستمر في كونه غير قابل للإلغاء[٩].

يوظف أفلاطون نوعي العلل تلك في تفسير نشأة العالم وتركيبه من العناصر الاربعة (الماء والهواء والتراب والنار) الناتجة عن الحركات الاتفاقيـة التي للمـادة الأولـى (الكايوس)، قبل أن يتدخـل الاله الصانع لينظم شـتات حركتها، لا بإعتبـاره إلهاً خالقـاً ووحيـداً، إن أبناءه هم آلهـة وكـذا الكواكب آلهة بـل أن العالم ذاته إلهٌ

مرئي، بل كإلـهٍ خَيّرٍ يؤمن بأن النظام خيرٌ من الفوضـى، ولنتجاوز هنا حديـث أفلاطون عن تركيب العالم كحيوانٍ ازلي له جسـمه المركب من تلك العناصر الأربعة ونفسٌ كلية مسـؤولةٌ عن حركته[١٠]، وننتقل مباشرةً الى ما يدخل في مطلبنا بالتحديد، وأعني به نشأة (الأحياء).

ثانياً : العناصر

يصف أفلاطون بعد حديثه عن جسم العالم ونفسه الكلية، بنية الكائنات الحية، والتي يتربع الأنسـان في اعلـى قمة هرمهـا، ووصف تلك البنية يستوعب او يكاد نهاية المحاورة كلها[١١]. لا يرتـاب أفلاطون في أن تلك الكائنات تتركب مـن العناصـر الأربعـة، وتأكيد (مينـون) في الأبحـاث الطبيعية[١٢] تؤيده نصوص (فيليبوس وطيمـاوس[١٣]) ؛ فهو يقول: إن أفلاطون يعلن أن أجسـادنا تتكون مـن العناصر الأربعة، لأن الأشـياء الموجودة فـي الكون تتولـد على هذه الطريقـة نفسـها[١٤]. والكائنـات الحية تشـعر بإنطباعـات الحـر والبرد، وهـذه الإنطباعات لا يمكـن للمرء أن يفهمهـا إلا اذا وجد في تلك الكائنات عنصر النار والمـاء[١٥]، وفضلاً عن ذلك فالنـار مبدأ الحركة[١٦]، والمـاء والبرودة مبـدأ السـكون والراحة[١٧]، ولكـن التراب هو الـذي يقوم بالـدور الرئيس في تكـون الأحياء. وأفلاطون لا يفتأ أميناً لهذا التعليم وقد عبر عنه مراتٍ عدة، لا سيما حين كان يعود الى أسطورة (أهل الارض) المولودون من قلب تربتهم[١٨].

علـى أية حـال يذكرنـا أفلاطون بـأن تلك العناصـر كانـت قـد أفرزتها (المـادة الأولى- الضـرورة أو الكايـوس) فـي اوضـاع مبلبلةٍ متشوشة، فأوجد الصانع فيها التناسق والتعادل، في كل منها بالنظر الى ذاته، وفيها جملةً بالنظر الـى صلاتها بعضها ببعـض، بقدر ما أمكن أن تكون متعادلة متناسقة، وعلى الوجه الذي أمكن.

إذ لـم يحظ أحد العناصر أنذاك بشـيءٍ من هذه الصفات الا إتفاقاً، ولم يكن يجدر على الاطلاق أن يسـمى أحد العناصر بإسمٍ من الاسماء التي نطلقهـا عليها الآن، كالنار مثـلاً أو الماء أو ما إليهمـا من العناصر الأخرى. إلا أن الإله نمّقها ونظّمها أولاً جميعها، وبعد ذلك ركّب منها هذا العالم بأسـره، وجعلـه كائناً فريـداً، حاوياً في ذاته كل الكائنـات الحية، المائتة منها والخالدة، وصـار هو ذاته مبدع الآلهـة، أما المائتون فقد أمـر أبناءه أن يبـدأوا حدوثهـم، فأقتدى هؤلاء بأبيهم، وتناولوا منه مبدأ (النفس) غير المائت، وسـكبوا له في قالب الجسـم المائـت، وأعطوه الجسـم كلـه مركبـة[١٩]، وقد يبدو للقـارئ بما لا يقبل الشـك أن الاجسـام حادثـةٌ كما يعرض أفلاطون نشأتها في هذا المقطع، إلا أن، الحقيقة التـي تعرضـها أسـطورة (العربة المجنحة) في محاورة (فيدروس) تشـي بخـلاف ذلك، إذ أن الجسـد يبدو هناك على أنه (واقعة) سابقة على (الهبوط)، فالأنفس تقود العربات المجنحة التي هي بمثابة أجسادها المجيدة، إن الهبوط لا يولدّ الجسماني وإنما (الأديمي)، أعني مؤشر الوهم والانبهار- كما يرى ريكور-، الذي سيرتبط من الآن فصاعداً بالجسـمانية، ليجعل منها سـجن النفس وعذابها. ولكن الجسد هو اصل ما تحركه النفـس عندما تتحرك هي ذاتها، إن الجسـد هو عضوٌ قبل أن يكون عائقاً[٢٠]. وهو قديمٌ - على الاقل بعناصـره المكونة له - كما النفس قديمة، وهـذا ما يؤكدهُ - بالإضافة الى ما تقدم - حديث أفلاطـون عن الكائن الفانـي والكائن الخالد، إذ يقـول: « أما النفس التي تفقـد أجنحتها – وكل أنفس جنس المائتيـن كذلك - فأنها تظل تزحف حتـى تصطدم بشـيء صلـب فتقيم فيـه وتتخذ جسـماً أرضياً يبدو أنه علة حركتها بينما تكون هي مصـدر قوته. أما ما نسـميه كائناً حياً فهو المركب من النفس والجسـم وهـو الكائن الذي

نصفه بأنه فان. أما فيما يتعلق بالكائن الخالد فإننا وإن لم نجد له طريقاً معقولاً لتفسيره لأننا لم نرَّ في حياتنا إلهاً وليس في إمكاننا أن ندركه إلا أننا سنحاول تصوير الكائن الخالد(على أنه مكون من نفسٍ وجسمٍ مرتبطين بعضهما ببعض)، وليرض الاله عن كلامنا هذا[٢١]».

إذن فإن أي امرئ صحيح العقل إذا ما سُئِلَ عن الحي الذي نرى فيه هذه العناصر جميعها متجمعة ومستقرة ؛ بماذا نسميه؟، فسيكون جوابه أن نسميه (جسماً)، وإذا ما كان ذاك الكائن الذي ندعوه العالم مؤلفاً من عين العناصر تلك، فمن الصواب أيضاً أن ندعوه جسماً، وأن ما لدينا من جسدٍ يتأتى برمته من هذا الجسم (جسم العالم)، وأن الجسد الذي لدينا قد أحرز نفساً لم يستمدها من أي مصدرٍ آخر وأنه قد انطوى - مقارنة بجسد العالم - على كمالاتٍ أبهى من كل النواحي[٢٢]. ذلك لأن الآلهة الذين ركَّبوا أجسادنا، التزموا وصية أبيهم عندما كان يوصيهم أن يصنعوا أجسادنا أفضل صنعةٍ قدر طاقتهم[٢٣] . وملخص ما سبق، أن الصانع أبدع جسم العالم من تراب لكي يكون ملموساً، ومن نارٍ لكي يكون مرئياً لكن هاتين المادتين تحتاجان الى مادتين وسطيتين هما (الماء والهواء)، فأوجد –الصانع- انسجاماً بديعاً من هذه العناصر الأربعة أبدع من خلالها (جسم العالم الحي)، وجعل الصانع الكون ككائنٍ حي على أفضل كمالٍ ممكن، وبعد ذلك اوكل مهمة صنع الانسان: نفسه وجسده للآلهة الثانوية التي عهد اليها الصانع ترتيب التفاصيل بعدما أبدع الكون بأكمله وبثَّ فيه نفساً، فكان الانسان من صنع الآلهة هذه بتركيبها العناصر المادية التي انتجتها (الضرورة) مع فعل النفس التي منحها الصانع للعالم، وعندما تصندقت - ان صح التعبير- النفس في جسد، بدأت تسلك طريقها الخاص بها وتصبح أرسخ عند مرور الزمن[٢٤]، ومن الواضح أن تركيب الالهة للإنسان مما يبدو وكأنها مبادئ متضادة (النفس والجسد)، وسم العلاقة بينهما بنوعٍ من التعقيد، لم يستطع أفلاطون أن يفككه أو يوضحه إلا بلغةٍ أسطوريةٍ في أغلب الأحيان، وقد تبدو متناقضةً إذا ما تم ربطها مع بعضها، فهو يشبه نفس الانسان وجسده في محاورة فيدروس بعربتين يجرُّ كلاً منهما حصانان ويقودهما سائسان، مع فارقٍ جوهري بين الحصانين فأحدهما نبيلٌ وشريف والآخر وضيع، وبالتالي فإن عمل قائد العربة لا يمكن إلا أن يكون عملاً شاقاً، وإن هذه العربة تستقر على الأرض فاقدة جناحيها، واجدةً بيتاً لها يتحرك بقوتها وهو(الجسد)،وهذا يعني أن النفس التي كانت تعيش ضمن عالم الآلهة قد فقدت قدرتها على التوازن الذي يبقيها في عالم الآلهة فتحطم أحد جناحيها فهبطت الى الأرض[٢٥]، إلا أن أفلاطون قد فرّق في محاورة (القيبيادس) بين ثلاث قوى تحكم الانسان وهي (النفس والجسد والقوة التي تصدر من إتحادهما)، وأعتبر أن هوية الإنسان ككل وهوية النفس الموجودة فيه واحدة لا تفريق فيما بينهما[٢٦]، وهنا نجد أن أفلاطون قد وقع في تناقضٍ بين ما ذكره في (فيدروس) وبين ما ذكره في (القيبيادس)، فبينما وحّدَ في الأخيرة بين النفس والجسد، وجدناه في (فيدروس) قد تحدث هناك عن نفسٍ من دون جسدٍ يتنازعها نزوعان متناقضان، فإذا كان الانسان نفساً بلا جسد، فما معنى الحديث عن جنوح النفس في فيدون وتصندقها بالجسد في (طيماوس) ؟![٢٧]، ويبدو أن ما أوصل أفلاطون الى ذلك التناقض (الظاهري) هي نظرته للنفس على أنها مؤلفةٌ من جوهرين مختلفين هما الهويَّة والغيريَّة، أي أنه أسبغ عليها طبيعة تشترك في الحقائق الوجودية الأزلية اللامتغيرة والحوادث أو الوقائع المتغيرة الخاضعة للصيرورة، وهكذا

جعل النفس همزة وصل بين الثابت اللامتغير وبين المادة غير المحددة، وأوكل الى هذه النفس دوراً جوهرياً يبرِّر حضورها في الجسد أمام العقل، وسنتعرف في قادم البحث على أهمية نظرته للنفس والجسد بهذه الطريقة.

ثالثاً : وظائف الجسد

قد يبدو أول الأمر أن الحديث عن وظائف الجسد، في فلسفةٍ تعُدُ النفس وحدها وجوداً حقيقياً كفلسفة أفلاطون، حديثاً غير ذي جدوى، إلا أن فحصاً دقيقاً لتلك الوظائف أو قسماً منها على الأقل سرعان ما يثبت لنا عكس ذلك تماماً كما سنرى ... من المثير للإنتباه أن أفلاطون يسبق حديثه عن أعضاء الجسد ووظائفها في محاورة (طيماوس) بالبحث في أصل الانطباعات الحسية، مؤكداً أن الاحساس يكون دائماً ملازماً للأجسام، وأننا لا نستطيع أن نفصّل مسائل الجسد والنفس، ولا أن نفهم نشأة الجسد وما يمت إليه، دون الكلام عن الانفعالات الحسية ومايولدها[٢٨]، ولا أروم أن أتحدث هنا عن نظرية الاحساس لدى أفلاطون – والتي سنتعرف على ما يهمنا منها في قادم البحث - بل عن الأعضاء الحسية ذاتها، وسآخذ أنموذجاً واحداً أو اثنين من تلك الأعضاء، بغية اثبات أن التركيب البيولوجي والتشريح الطبي لها يوضح لنا الاسلوب الذي اتبعه أفلاطون في طيماوس باستخدامه مبادئ العالم الكبير لتوضيح أعمال الجسد، وهذا ما ألتفت إليه (حنين بن اسحاق) في عرضه لتصور (جالينوس) الغائي لتصميم الجسد في كتاب (في منافع الأعضاء) وهو تصورٌ يستلهم (طيماوس) وتصورات أفلاطون الغائية للأعضاء[٢٩].

ولما كان الجسم قبل كل شيء عجلة النفس، لزمه أن يشمل تقاسيم تماثل تقاسيم النفس عينها. والحال أن النفس تحوي أولاً قسماً مائتاً وقسماً غير مائت. فيقدم لنا أفلاطون العنق بمثابة (برزخ) يفصل قسمي الجسد المقابلين الواحد عن الآخر ويصلهما، في آنٍ واحد، الأول بالثاني.[٣٠]، ونلاحظ هنا الفصل الكامل بين التغذية والنفسين العلويّتين، المعزولتين عنها بالغشاء الحاجز، في حين أن الانفصال يلبثُ ممكناً عن طريق العنق، بين النفس العاقلة والنفس الغاضبة ؛ التي لا تبرح قادرةٍ على (سماع صوت العقل)[٣١].

مع ذلك يمكن أن ينشأ إتصال مضاعف غير مباشر، حتى بين النفس الدنيا والنفس العاقلة - وهنا يتبين دور أعضاء الجسد حتى الداخلية منها في عملية المعرفة -، إذ يقع فعلٌ في الواقع خصوصاً على القلب، ومع أن القلب قد جُعِلَ فوق الغشاء الحاجز، فهو يتصل بواسطة الشرايين بأبعد أجزاء الجسم، حيث ينطلق الدم ليحمل مشورات العقل الى كافة الأعضاء من أي خطرٍ يدهمها داخلياً كان أو خارجياً [٣٢]، وعن طريق الكبد يحصل الاتصال الثاني غير المباشر، وعلى الرغم من ان الكبد عضو الروح الشهوانية، وعلى الرغم من أن هذه قد تكون بحكم موقعها بين الغشاء الحاجز والسرة، غريبةً إغتراباً تاماً عن العقل، إلا أن الكبد، وهو مقرها الرئيس، له خاصية عكس الصور الواردة من العقل، ولا يشير أفلاطون الى أسلوب ذلك (العكس)، إلا أنه يربط فن العرافة أو هيجان الروح حين تتلقى ما توحيه العرافة (الالهية) من اشارات، بإنفعال الكبد الذي جُعل في مكانه هذا لأجل (العرافة)، فإن لهذا العضو إشاراته الأوفر جلاءً في حياة كل فرد[٣٣].

أما من أعضاء الجسد الخارجية أو الحواس، وخلافاً لما سوف يفعل أرسطو، لا يعطي أفلاطون شرحاً عاماً عن الاحساسات، بل يكتفي بأن يدرس تباعاً الحواس الخمسة

(اللمس والذوق والشم والنظر والسمع). وكما لاحظ ثيوفراسطس ذلك، لم يكن درس أفلاطون عنها مفصلاً إلا بصدد النظر والسمع[٣٤]. وما يهمنا هنا هو أن نلاحظ أن عملية الابصار تشكل جزءاً من تصوير محاورة (طيماوس) لأعمال العقل، وللتوضيح - من قبل أفلاطون - أن صانع العالم المادي والآلهة الأدنى (الثانوية) أنشأوا كل شيء وفي أذهانهم الغرض منه، ولما كانت (العين) أول الأعضاء المخلوقة، فقد أوجدت كي يستطيع البشر رصد الكواكب أو (مدارات العقل في السماوات) ومناغمة دورات النفس معها، وبذا يقطع الطيماوس بأهمية العين عن طريق تقديمها من حيث هي أول أعضاء الجسد، وأداة للبحث الفلسفي[٣٥]، تشكل هذه الإفادة فيما خص بنية العين، منظور طيماوس التشريحي للعضو[٣٦]، وعلى الرغم من إيجازه، فقد تبنى المؤلفون في العصور القديمة والقروسطية (بل وحتى نُقاد أفلاطون) الميل الى الغائية المصاحبة لهذا (التشريح)، إذ يربط التصميم بالوظيفة. وقد وجد (جالينوس) و(حُنين) كلاهما في هذه الفقرة من الطيماوس سنداً لموقفهما الذي يتبنى مركزية الدماغ، إذ يبدو إنها تصف علاقة خاصة بين العينين والرأس (وعاء النفس العاقلة). وأفادا – بخاصة - مما تطرحه الفقرة من أن الآلهة أقامت العين في موضع النفس العاقلة ذاته، بغية الاتصال فيما بينهما، وأتخذاه دليلاً على دور الجسد ممثلاً بـ (الدماغ) في الاحساس.[٣٧]

ترتبط أهمية العين – فيما يبدو- بتصور أفلاطون لها، بحسبانها نواتج نموذجية للعمل المشترك للعقل الصانع (خالق العالم المادي) و (الضرورة – الكايوس) أو المادة الأولى. ويرمز تشريح العين الى قصدية إبداع صانع العالم المادي والآلهة الأدنى، كما تعمل ميكانيكا العين وفق المبدأ الابتدائي نفسه الذي يشكل عالم ما قبل الكون. على الجانب الآخر، لا تفسر قدرة الابصار على تنظيم الحركات السيكولوجية وضعه الأسمى - وأستصحاب وضع العين الأسمى – لأن السمع يحقق التأثير نفسه عن طريق توصيل الحديث وتناغم الموسيقى الى النفس. والطيماوس يميز العيون، فيما يبدو، بوصفها اكواناً صغيرة، إذ تقدم دراسة تركيبها ووظيفتها تبصراً في القوى المختلفة العاملة في العالم الكبير، وتؤكد المحاورة على هذا التشابه الكوني عن طريق الإشارة الى أن الآلهة صممت الرأس – مستقر العينين - في محاكاة لشكل نفس العالم الدوارة.[٣٨]

المبحث الثاني

- أبستمولوجيا الجسد -

من الضروري أن أنوه إبتداءً، بأن المبحث هذا ؛ ليس مخصصاً لعرض ومناقشة نظرية المعرفة الأفلاطونية لعدة أسباب أهمها أنها ليست مطلبنا الأساسي، بل ما يهمنا منها هو(دور الجسد وأهميته فيها)، كذلك فإن نظرية أفلاطون في المعرفة من السعة التي تجعلنا بحاجةٍ الى أن نتعقبها بصبرٍ وأناةٍ في مختلف آثاره، فهي ليست موجودة بشكل نسقي ومكتمل في أيّ محاورةٍ من محاوراته، ولذا فإن استعراضها ومناقشتها أو نقدها ليس بالمهمة السهلة أبداً، بالإضافة الى صعوبة الفصل بين الابستمولوجيا والأنطولوجيا عنده، فموضوعاتها كثيراً ما تكون مندمجة في معالجاته الفلسفية لموضوعات ذينك الحقلين على تنوعهما. مع ذلك فإننا نجد أن لأفلاطون اشتغالاً واضحاً في جانبي النظرية السلبي (النقدي) والإيجابي (البناء)، ففي محاورة (ثياتيتوس) التي خُصصت لدراسة مشكلات المعرفة وتحديد (العلم)، نجد أن نتيجتها كانت سلبية، حيث كان توجه أفلاطون فيها الى

دحـض النظريات الزائفة عن المعرفة، لا تقديم رؤيـة متقنة حـول نظرته إليهـا. بينما تضطلع محاورة (الجمهورية) بعرض الجانب الإيجابي للنظريـة[٣٩]، بلحـاظ مـا تقـدم خصصنـا هذا المحـور لجزئية محددة من نظريته في المعرفة وهـي (المعرفـة الحسـية) كونهـا قائمـة على (الجسد)، ولأنها تشكل المهماز الاساس لنظرية (التذكر) بوصفها العمود الفقري للنظرية.

أولاً : الجسد كعلامة ومجسات

يربـط أفلاطـون العملية المعرفيـة برمتها بمـا يسـميه (الجدل) ((وهـو المنهـج الذي به يرتفع العقل من المحسـوس الـى المعقول دون أن يسـتخدم شـيئاً حسـياً بل بالانتقال من معانٍ الى معانٍ بواسطة معان))[٤٠]، وأنه العلم الكلي بالمبـادئ الأولـى والأمور الدائمـة، يصل إليه العقل بعد العلوم الجزئية، ثم ينزل الى هذه العلوم يربطها بمبادئها، والى المحسوسـات يفسرها، فالجدل منهجٌ وعلم، يجتاز جميع مراتب الوجود مـن أسـفل الـى اعلـى وبالعكـس[٤١]، فالجدل بمعنى عـام منه صاعد ومنه نـازل، فالصاعد يرتفع بالنفـس إذن من (عالم الحس) الى (عالم العقل ـ المُثل) والنازل يهبط من العالم المعقول (المُثل) مرة أخـرى الى (عالم الحس)[٤٢]، ولا يتعلـق المطلب هنا بتفصيل شـرح ما تتضمنه عمليـة الجدل بنوعيها من مراتـب معرفية، أو مـا يترتب عليها من قسـمة أنطولوجية للوجود الـى (عالمين)[٤٣]، بل الأهم من بين كل ما تقدم اتصـالاً بمطلبنا، هو أن ننتبـه الى أن الجدل لا يبدأ إلا ارتفاعاً من (المحسـوس) ولا ينتهي إلا بالهبـوط مرةً أخرى إليه، وإن قيل العكس ؛ أي انـه يبدأ وينتهي بالمعقـول (كما يؤكد أفلاطون بنفسـه)، فإن ذلك صحيحٌ أيضـاً ولكنه لا يلغي حقيقة دور المحسـوس وأهميته في سير الجدل وتحقيـق العلم فـي نهاية المطـاف، أضف الى ذلك ؛ وهو الأهـم، أن عملية (التذكر) بوصفها العمـود الفقـري للديالكتيـك، والوظيفة الأولى والأساسية للنفس في سعيها الحثيث لأجل العودة الى عالمها الأول (المعقول أو المثل) ؛ لا يمكن أن تتحقـق دون (المُثيرات الحسـية) الموجودة في العالم الحسـي الذي يخالطه الجسـد، والتي لا يمكـن للنفـس أن تلج التعـرف عليها إلا عن طريق (الجسـد) وحواسه الخمس التي ذكرناها فيما تقدم. وهذه المكانة والدور الذي خلعناه على (الجسـد)، يعززه النـص الأفلاطوني ذاته بدءاً من حديثه عن نشـأة الجسـد ووظائفه، ويؤكده فـي البحث الدلالي له أيضاً، إذ نجد في محاورة (كراتيليوس) الحوار الآتي بين (هرموجينس) و (سقراط) [٤٤]:

سـقراط: إن كلمة (إنسـان) تعني ضمناً ان الحيوانـات الأخـرى لا تفحـص أو تعتبـر أو تبحـث فيمـا تراه البتـة، لكن الانسـان لا يرى فحسب، وإنما يعتبر ويبحث في هذا الذي يراه، ولذلـك فهو وحده من الحيوانات المسـمى بحق (أنثروبـوس ـ إنسـان)، لأنه يُفكر في الشـيء الذي يراه.

هرموجينس : هل لي أن أسـألك أن توضح كلمةً أخرى لدَّي فضولٌ بشأنها ؟

سقراط : بالتأكيد.

هرموجينس: سـآخذ تلك التي تبدو لي تاليةً لهـا في الترتيب، أنت تعـرف الفرق بين النفس والجسد؟

سقراط: طبعاً.

هرموجينس: دعنا نحـاول أن نحللهما مثل الكلمات السابقة.

سـقراط: تريدني أن أفحـص أولاً الملاءمة الطبيعيـة لكلمة (پسـيخي ـ نفـس)، وبعد ذلك

كلمة(سوما ـ جسد)؟

هرموجينس: نعم.

سـقراط: إذا كنت أقـول الذي خطر لي هذه اللحظـة، فإنني أتصور بأن هؤلاء الذين أطلقوا الاسـم (پسـيخي- نفس) أولاً، قصدوا أن يبينوا أن النفـس هـي مصدر الحياة عندمـا تكون في البدن، وتعطي قوة التنفـس والحيوية ؛ وعندما تفشل هذه القوة الحيوية يضعف الجسد ويموت، وهـذه إن لم أكن مخطئاً، يسـمونها (پسـيخي- نفـس). لكن أرجو أن تمكث قليـلاً . إنني ميالٌ لأن أكتشف شيئاً يكون أكثر قبولاً لدى حواريي ايوثيفرو ذلك أنني أخشـى أن يسـخروا من هذا التفسـير . فماذا تقول في تفسـيرٍ آخر؟. ـ يذكر سـقراط أيوثيفرو فـي الصفحات السـابقة بأنه ايوثيفرو العظيم من إقليم بروسـبالتيان، والذي يتلقى منه سـقراط الإلهام عند بحثه في الأسماء ــ هرموجينس: دعني أستمع.

سقراط: ما ذاك الذي يمسك ويحمل ويعطي الحياة والحركة لطبيعية الجسـم بأكملها؟ أيكون شيئاً غير النفس؟

هرموجينس: هو ذاك بالضبط.

سقراط: أولست تعتقد مع انكساغوراس بأن العقـل(**)أو النفـس هو المبدأ المنظم والشـامل لجميع الأشياء؟

هرموجينس: نعم اعتقد ذلك.

سقراط: إذن هناك ملاءمة بارزة في تسمية القوة التي تعمل وتمسـك الطبيعة (فيسـيخي)، وهذه يمكن أن تُهذب الى (پسيخي) .

هرموجينـس: بالتأكيد، وهذا الاشـتقاق في رايي علميٌ بصورة أكثر من الآخر.

سـقراط: هو كذلـك ولكنني لا أسـتطيع أن أملك نفسـي عن الضحك إذا ما كنت سأفترض بأن هذا هو المعنى الحقيقي للإسم.

هرموجينس: ولكن ماذا سـتقول عن الكلمة الثانية؟

سقراط: تعني (سوما ـ جسد)؟

هرموجينس: نعم.

سـقراط: هـذه (الكلمـة) يمكـن أن تُفسـر تفسـيرات مختلفة، وسيكون الاختلاف أكبر إذا ما جرت بعض التغييرات القليلة. ذلك أن البعض قالوا بأن الجسد قبر (سيما) النفس التي يعتقدون بأنها مدفونة (في الجسد) في الحياة الراهنة، او أنـه أيضاً دلالة على النفـس، لأن النفس تعطي إشارات (سيماينيي) الى الجسد.....انتهى

إن إزدواجية المعنى الاشـتقاقي الذي تنتهي اليه الفقرة الأخيرة في نص (كراتيليوس) الذي أوردناه، تكشف عن إزدواجية العلاقة بين الجسد والنفس. أعلامةٌ هو أم قبر؟، هذا يتوقف على الظروف. يكون الجسد علامة عندما يوفر للنفس مَلكتها التعبيرية، وعندما يأخذ العقل على عاتقـه أمر ترسـيم نظامه داخل جسـده. ولكنه يكـون قبراً وذلـك إذا ما وقع إسـتبطان الوحدة من طرف النفس، الى درجةٍ تجعل هذه الأخيرة تفقد كل وعيٍ باختلافها. لا يكون الجسد قبراً إلا بالنسـبة الى النفس التي تقبل أن تُدفن فيه. تفتح النفس مجالاً خاصـاً بها هو المعقول، عندما لا تسـمح لذاتها بأن تفتتن بسراب الجسد ـ الذاتي، والجسـد ــ الـذات ؛ الـذي سـتمثل محدوديته، المقتـرح الوحيـد الممكن للوجـود، والإمكانية الوحيـدة للانفتاح على العالم ... ليس المشـكل بالتالي، مشـكل علائق الأنفس بالجسـد بصفةٍ عامة، ولكنه مشـكلة الكيفية التي تبعاً لها تعيش النفس جسـدها. ليس الجسـد في حد ذاته قبراً، ولكن يمكم أن يكون جسدي كذلك، إذا ما فرض

عليَّ أن أعيش ذلك الحلم المضطرب الذي لن يوقظني منه الا الفكر دون سواه[٤٥].

إن استعمال النفس لجسدها كعلامة ومجسات للتعرف على ما يحيط بها في العالم الذي هبطت إليه (العالم المحسوس) ؛ حتى وإن كان (الحس) لا يتصل إلا بالظواهر التي لا تكون أبداً بل تصير دوماً، فإنه يمثل الشرط الأول لإمكان إستعادة النفس معارفها الأولى بـ(التذكر)، وعلى الرغم من تأكيد أفلاطون المتكرر على أن وظيفة الإدراك الحسي لم تكن خلق معرفة (حقيقية) جديدة، أو نقلنا الى معرفة (حقيقية) جديدة ... فإنه يكرر أيضاً بأن المعارف الحقيقية موجودة في نفس الانسان في مرحلة سابقة، حينما كان في العالم العلويّ، وقبل نزوله الى العالم المادي، وما الذي يساعدها على تذكرها ؛ إنه ببساطة الجسد وما يتحسسه من ظواهر هذا العالم. فالإدراك الحسي وإن كان لا يمكن أن يقودنا الى معرفة المُثل، إلا أنه يمثل بداية رحلة الصعود والارتقاء، ومن خلال التذكر يمكن الانتقال من المعرفة الحسية الى المعرفة الحقيقية[٤٦]. فالحس والظن حركة في النفس تدفعها الى طلب العلم والتزود بالمعرفة، وهما مرتبتان تترقى النفس من خلالهما وتتجاوزهما لدراسة الرياضيات والفلك والموسيقى كمرحلة أرقى منهما وعتبة أخرى لتحقيق الاستدلال والتعقل وهما ما يتعلق بهما العلم أو (المعرفة الحقيقية)[٤٧]

من جهةٍ أخرى لا يفوتنا الالتفات الى أن حديث أفلاطون عن المشاعر كالألم واللذة في محاورتي (فيليبوس) و(طيماوس)، يعيدهما الى الجسد برمته، مؤكداً أنه هو سبب إنفعالات اللذة والألم، وهو وأعضاؤه من يحرز ما يترتب عنها من غمومٍ أو مصاعب أو ملذات تسحب الغموم[٤٨]، وهذا أيضاً مما يعزز دور الجسد كعلامةٍ لا لتلتقي إشارات النفس فقط، بل ولتزويدها بها أيضاً.

ثانيا : العناية والعقاب

تتبنى فكرة هذا المحور على موضوعين أساسيين في مجال علاقة الجسد بالنفس عند افلاطون وهما، (العناية بالنفس) وما يترتب على ذلك بالنسبة الى الجسد، والموضوع الآخر هو (نظرية التقمص أو التناسخ) لا بوصفها عملية تطهير للنفس من أدران الجسد ؛ بل كعقوبةٍ لها على إساءة استخدامها له.

١-العناية بالنفس:

تتأسس مسألة العناية أو (الاهتمام بالنفس) على مقولةٍ أساسيةٍ في فلسفة (سقراط) كما يعرضه ويقدمه أفلاطون، وقد أخذت هذه المسألة مساحةً واسعةً منذ اللحظة السقراطية، وبلغت أوجها في الفلسفات الهلنستية بالأخص مع (أبيقور) و(المدرسة الرواقية)، ما جعل الكثير من الفلاسفة المعاصرين يعودون الى دراستها بجدية وعمق، كصيغةٍ أخرى وأساسية لحكمة معبد دلفي والتي أتخذها سقراط شعاراً له وهي عبارة (اعرف نفسك بنفسك)، وكانت من أبرز تلك الدراسات هي سلسلة محاضرات (ميشيل فوكو) بالأخص لسنة (١٩٨١-١٩٨٢) والتي نُشرت تحت عنوان (تأويل الذات) وهي الأهم فيما ذكرنا، تلتها محاضرات العام (١٩٨٢-١٩٨٣) تحت عنوان (حكم الذات وحكم الآخرين) التي أردفها بمحاضرات العام (١٩٨٣-١٩٨٤) والتي نشرت تحت عنوان (شجاعة الحقيقة – حكم الذات وحكم الآخرين(، ولدينا أيضاً الدراسة التي قدمها (بيير هادو) تحت عنوان (الفلسفة طريقة حياة – التدريبات الروحية من سقراط الى فوكو)، قبل ذلك وهو الأهم الاشارات والنصوص الأفلاطونية ذاتها،

والتي سأحاول منها بالدرجة الأساس، استيفاء مطلبنا في هذا المحور.

في كتابه (مواضيع الدعاية الدلفية) يقترح (ديفرداس) - كما ينقل لنا عنه فوكو - تأويلاً مغايراً لحكمة سقراط المستوحاة من معبد (دلفي)، يؤكد فيه بأن (إعرف نفسك) لم تكن ابداً مبدأ لمعرفة الذات، ووفقاً لديفرداس فإن النصائح الدلفية هي شروط عامة في توخي الحذر : لا تُكثر من الطلبات، من الآمال، لا تفرط ولا تتجاوز في التصرف والسلوك... وأما (إعرف نفسك) ؛ فإنه المبدأ الذي يجب أن نتذكره دائماً وقبل كل شيء وهو اننا كائنات فانية، وأننا لسنا آلهة، وبالتالي لا يجب أن نعتقد أو نؤمن بقوتنا وبقدرتنا على المواجهة مع القوى الإلهية... وإنه مهما كان المعنى بالفعل المعطى أو المستعار من عبادة أبولون للنصيحة الدلفية، فإن عبارة (إعرف نفسك) قد ظهرت في الفلسفة عندما أرتبطت بشخص سقراط – ولقد بين ذلك كزينوفانس في كتابه (الذكريات)، وكذلك أفلاطون في عدد من النصوص[٤٩] ، يعلق فوكو على تأويل ديفرداس قائلاً: ولكن، عندما ظهرت هذه النصيحة الدلفية، كانت في أحيان كثيرة، وبطريقةٍ دالّة، مقرونة ومتوائمة مع مبدأ (إهتم بنفسك) ... إن مبدأ (إعرف نفسك) يظهر بشكل واضح في مجموعة من النصوص الدالّة، وذلك في إطارٍ عام لـ(إهتم بنفسك) أو (إعتنِ بنفسك)، بوصفه شكلاً وبوصفه نتيجة، وبوصفه تطبيقاً ملموساً، محدداً وخاصاً للقاعدة العامة (عليك أن تهتم بنفسك) ... وفي داخل هذا الاهتمام أو على رأسه، هنالك قاعدة (إعرف نفسك). لا يجب في جميع الأحوال، أن ننسى، أنه في نص أفلاطون، المعروف جداً والاساسي ايضاً، ألا وهو (محاكمة سقراط)، فإنه قد تم تقديم سقراط وبصورة أساسية وأصلية، بوصفه صاحب وظيفة ومهمة، ألا وهي تنبيه ودفع وإثارة الآخرين على أن يهتموا بأنفسهم ويعتنوا بها، وأن لا يهملوها.[٥٠]

في محاورة (المأدبة) يصف القيبيادس ما فعلته في نفسه حواراته مع سقراط فيقول: من ينفذ الى اعماق كلام سقراط ويستنبط معانيه الدقيقة يجد الحكمة العالية وكأنه يستمع الى أقوالٍ إلهية ...وقد تركتني الحوارات معه في حالةٍ ذهنية شعرتُ فيها أنني، ببساطة، لا أستطيع أن أمضي في العيش بالطريقة التي كنت عليها ... جعلني أعترف أنني بينما أقضي وقتي في السياسة فأنا أهمل كل الأشياء التي تهيب بي أن انتبه اليها في نفسي[٥١].

هكذا تتكشف محاورات أفلاطون (السقراطية) عن نوعٍ من التدريب الروحي الجمعي ؛ فالمتحاورون فيها مدعوون للمشاركة في تدريبات روحية داخلية، مثل تمحيص الضمير والالتفات الى النفس والاهتمام بها، إنهم بعبارة اخرى، مدعوون الى الاذعان للقول المأثور (إعرف نفسك) و(أهتم بنفسك وأعتنِ بها)، وبرغم صعوبة التأكد من المعنى الاصلي لهذه الصيغة – حسب هادو - فإنها من البيّن أنها تدعونا الى تكوين علاقة مع أنفسنا، تأسيس علاقة النفس بالنفس، والتي تشكل أساس كل تدريبٍ روحي[٥٢]. وإن هذه الممارسات أو التدريبات الروحية التي يظهر من خلالها (الاهتمام بالنفس) كانت موجودةً حتى قبل سقراط وأفلاطون، وهي تقنيات للذات كاملة لها علاقة بالمعرفة، سواء تعلق الأمر بمعرفة خاصة أو بالبلوغ الشامل للحقيقة ذاتها، مثل تقنية (التطهر) وتقنية (تركيز الروح) وتقنية (العزلة والتوحد والزهد)[٥٣] وما يهمنا بشكل اكبر في كل تلك الممارسات هو الدور الذي للجسد أو ما تجره تلك الممارسات عليه لأجل تحقيق الهدف الاساسي منها وهو (تطهير

النفس)، ولنتذكر دائماً تأكيد أفلاطون على أن (النفس) هي من تقاوم الجسد وتقوده وتكبح إنفعالاته وتتسيدها[٥٤]، وبذلك فإننا – حتى مع تذكرنا ما أشرنا إليه في بداية البحث وهو أن ما يُكوّن الانسان بحسب أفلاطون هو وحدةٌ بين جسدٍ ونفس - فإن الممارسات أو التقنيات الروحية التي ينتهجها المرء للاهتمام بنفسه، تجعل النفس هي المسؤولة عن استعمال الجسد وأعضاء الجسد، وعلى الرغم من تأكيد أفلاطون بأن هنالك علاقة دائمة ما بين الاهتمام بالنفس والاهتمام بالجسد، وما بين الاهتمام بالنفس والحمية، إلا أنه يؤكد الفرق الجذري الذي يميز نظام الحمية والاهتمام بالنفس، وكذا الحال بالنسبة الى التربية البدنية ؛ حيث يوجب أفلاطون البدء فيها منذ نعومة الأظفار، وأن تستمر مدى الحياة، ومن أنواع التمرينات الرياضية استعمال القوس والحِراب وركوب الخيل، وفن المناوشات الخفيفة، وحروب المشاة، والمناورات التكتيكية، وضرب الخيام، وتكوين الفارس. ومنها أيضاً العناية بالجسد، لذلك يؤكد على الطعام الصحي بمعنى البساطة والحمية فيه، واجتناب المسكر والخمر، لبناء اجسادٍ قوية لا كما يملكها الرياضيون، وإنما أجسادٌ تستطيع تحمل تغيُر الطعام والشراب وتقلبات الحر والبرد، وتحافظ على مناعتها من الأمراض التي يمكن أن تهددها، أو التعب الذي قد يوهنها ويقلل من عزيمتها[٥٥]. وكل تلك التأكيدات الأفلاطونية إنما توضح بما لا يقبل الشك أن (الاهتمام بالنفس) لا يمكن أن يتحقق دون (الاهتمام بالجسد) ؛ ولذا فإننا إذا ما تقدمنا في تاريخ الفلسفة اليونانية الى ما بعد أفلاطون، فإننا سنرى ترابطاً أكثر فأكثر ما بين الاهتمام بالنفس والاهتمام بالجسد، الى درجة أن أحد الأشكال الكبرى للاهتمام بالنفس في المرحلة الهلنستية ...، سيتمثل في نظام الحمية، باعتباره نظاماً عاماً لوجود الجسد والنفس، ليصبح أحد الاشكال الاساسية للاهتمام بالنفس [٥٦].

٢- نظرية التناسخ :

إصراراً منه على العناية بالنفس، عرَّض (سقراط) نفسه للموت من أجل الفضيلة، وفضَّل ان يموت على أن يتخلى عن مطالب ضميره، رافعاً بذلك الخير فوق الوجود، والفكر والضمير فوق الحياة في الجسد. وما هذا سوى الاختيار الفلسفي الأساسي. فإذا صحَ أن الفلسفة تُخضعُ إرادة الجسد لأن يحيا وفق المطالب العليا للفكر، فإن لنا أن نقول بأن الفلسفة تدريبٌ وتمهنٌ للموت[٥٧]، ولذا يقول سقراط : إن المشتغلين حقيقةً بالفلسفة يتدربون على الموت، وهم أقل البشر خوفاً من حضوره. افحص الأمر على ضوء ما يلي: إذا هم كانوا في نزاعٍ كاملٍ مع الجسد، ويرغبون في أن تكون النفس وحدها قائمة بذاتها، هذا على حين أنهم يُصابون بالذعر ويثورون عندما يحدث هذا، ألن يكون تناقضاً صارخاً من جانبهم إذا هم لم يصبهم الرضا عن الذهاب الى هذا المكان الذي يأملون، فور وصولهم اليه، أن يبلغوا فيه ما كانوا يحبونه أثناء حياتهم، وما كانوا يحبون هو الفكر، وأن ينفصلوا عن ذلك المُرافق لهم، والذي كانوا في نزاعٍ معه ؟ ... فإذا كان أحدهم مغرماً حقيقةً بالحكمة، وممسكاً أطراف هذا الأمل نفسه بقوة، وهو أنه لن يلقاها في مكانٍ آخر على الاطلاق وبمعنى الكلمة إلا في هاديس، هذا الرجل هل سيثور وهو يموت، وألن يُسعد بأن يكون في ذلك العالم بنفسه؟، إنه لواجب أن يعتقد ذلك إن كان فيلسوفاً حقيقياً، لأنه سيعتقد اعتقاداً قوياً في أنه لن يلقى الحكمة خالصةً في أي مكانٍ آخرٍ على الاطلاق إلا هناك ... بينما لن يكون هذا الرجل صديقاً للحكمة بل هو صديق للجسد، إذا حدث ورأيته يثور وهو على وشك الموت[٥٨].

يتساوق ما سبق مع المشهور من نظرية أفلاطون في العلاقة بين النفس والجسد، فلا عودة الى عالمها الحقيقي ولا قدرة لها على تحصيل المعرفة والعلم الحقيقيين الا بالموت، ولكن أي موتٍ هذا الذي يعنيه أفلاطون؟، فهو يعتقد من جهة بخلود النفس، ومن جهة اخرى يعتقد بالتناسخ (وتقمص النفس لأجساد متعددة قبل خلاصها)، فإذا كان هدف الفيلسوف الحق هو تخليص النفس بالموت من الجسد، فما المبرر للقول بعودتها الى أجسادٍ اخرى (أقل مرتبةً) من جسدها الأول؟، وإذا كان الارتباط بالجسد خطيئةً على ما يبدو، فهل المذنب هو الجسد أم النفس ذاتها؟

لو عدنا الى (طيماوس) وحديث أفلاطون عن (النفس)، سنجد أنه يعتقد بأن النفس الكلية، نظراً لكونها مركَّبة، فهي مُقسمة، إذ يقول : أنها مركبة من الشيء عينه ومن المختلف ومن الموجود، وهذه الاشياء الثلاثة تكون مُقسمة ومتحدة في تناسب واجب الأداء، وتعود الى نفسها في دورانها.[٥٩] وبفعل هذا الانقسام، ارتكبت النفس الكلية خطأ حين لم تدرك حقيقة المثل، فأنقسمت الى أنفس مفردة لكل نفس أجنحة، وبما أنها لم تعد نفساً كلية، فقد أخرجها الواحد من عالم المثل، ولكنه سمح لها بالتحليق إليه، وهنا تصبح النفس التي لها ميلٌ، نحو (اللوغوس) قادرةً على التحليق في عالم المُثل، بيد أن الأنفس التي إرتكنت نحو (الغضب والشهوة) تهبط الى الأرض، ثم تسكن في أجساد فتفقد الكثير من المزايا، وتنسى كثيراً مما عرفته[٦٠]، يعتقد أفلاطون أن النفس أول ما خضعت لِسُنّة التجسد، لم تتدخل قط في إختيار جسدها، الذي حلّت فيه، وهذا ما يسميه أفلاطون (المولد الأول)[٦١]، الذي غُرست فيه الأنفس بحكم الضرورة في أجسادها، وينمو قسمٌ من جسدها ويتقلص قسم، يتحتم إذاك أن ينشأ معه : أولاً شعورٌ واحدٌ في الجميع ينجم عن الاهواء العنيفة، وثانياً ينشأ الحب تمازجه اللذة والحزن . يُضاف الى ذلك، الخوف والغضب، وكل الاهواء الناجمة عنها، وكل التي تناقضها طبعاً. فمن تَغَلَّبَ على هذه الاهواء عاش في البّر، ومن غُلب لها عاش في الإثم[٦٢]، وبالقياس الى ما تقدم فإن النفس لا تتحمل خطايا هذا الجسد لأنه لم يكن من إختيارها، ولكنها ستتحملها بطريقةِ قيادته له، لذا يؤكد أفلاطون في موضع آخر، أن من الضروري ترويض تلك الأنفس التي نشأت بفعل نمو قسم من ذلك الجسد وتقلص قسم منه وأعني بها (الغضبية والشهوانية) من قبل النفس العاقلة حتى يحيا الانسان حياة تناسب العقل، بالأخص وان هذه النفس (العاقلة) هي عطية الإله وملاك إلهي، وهي التي نقولُ عنها أنها تسكن القمة من جسدنا، وانها ينبغي أن ترفعنا عن الارض لقرابتنا من السماء ومجانستنا لها، ونحن نؤكد بمنتهى الصواب والصحة ــ كما يقول أفلاطون ـ أننا اغراس سماوية، لا نباتات أرضية، لأن الألوهية قد قوّمت جسم كل إنسان (أي أنها منحته أفضل جسدٍ لنفسه، وإن لم يكن من اختيار نفسه)، ووجهته الى ذلك الصواب، حيث لقيت الروح ولادتها الأولى، وعلقت هاماتنا وجذورنا بذاك الاتجاه[٦٣]. فالإنسان الذي تسود نفسه العاقلة هذه على النفس الغضبية والنفس الشهوانية يحق له العودة الى عالم المثل من جديد، ويعيش خالداً سعيداً فيه، أما الانسان الذي لم يستطع التحرر من المادة وسحر العالم المحسوس فيُقذف به الى عالم الحريق أو يُعاقب بالتناسخ[٦٤]، وهذا يعني أن التجسد الأول (الذي لم يكن من اختيار النفس) ستعقبه تجسدات متتابعة (من اختيارها هي) ولا تتدخل فيه الآلهة، بل تتعلق بالسيرة الصالحة أو الطالحة، التي تنتهجها الأنفس البشرية في حياتها مع جسدها الأول، لأن هناك بعض التجانس

والتقارب بين الصورة التي يتخذها البشر في حياتهم الجديدة، وبين سلوكهم على الأرض[٦٥]، وفعلاً في ولاداتها الجديدة تستطيع الأنفس البشرية ان تعود وتتجسد في أجسام بهائم من كل نوع، حتى في اجسام الأسماك والرخويات ... بل يبدو مما يعرضه أفلاطون بذلك الشأن أن أجسام كل الحيوانات بلا استثناء، قابلة لإيواء الأرواح البشرية الساقطة.[٦٦] وأرى كما يرى (ريفو) إن تأكيداً كهذا يبدو مناقضاً لنصوصٍ عدة في حوار (فيدروس) و(الجمهورية)، فطبقاً لفيدروس، نفسٌ حيوانية بمعنى الكلمة الحصري، لم تشاهد الحقيقة قط، لا تستطيع ان تحيا في جسد إنسان[٦٧]. في قبال ذلك، ألا يجب القول بأن نفساً بشرية، ولو ساقطة، لا تستطيع هي ايضاً أن توجد وتعيش في جسد حيوان؟ لاسيما وأن ما يميز الانسان تمييزاً خاصاً، هو وجود النفس العليا (العاقلة) فيه، والحال أن هذه الموهبة، البشرية في جوهرها، مفقودة في الحيوان[٦٨].

مع ذلك، إن كان التقمص والتناسخ في شكل حيوان عقاباً، فهذا العقاب لا ينال على ما يبدو الا (العقل) أو النفس العاقلة. فكيف قد يتمكن العقل، الغريب برمته عن الطبيعة الحيوانية، أن يقطن فيها ولو برهة واحدة؟

وقد تنبه تلاميذ أفلاطون لتلك الصعوبة، إلا أنهم لم يوُفّقوا الى إيجاد حل لها، وقد إدّعى بعضهم أن النفس العاقلة، وهي متماثلة في كل مكان، لا تنشط ولا تعي ذاتها دوماً بالنباهة عينها، فتتدنى وتغفو بحيث لا يعود باستطاعتها أن تنعش وتحيي جسد إنسان. بينما يقترح (روده) افتراضاً آخر يتلخص في القول أن أفلاطون قد ردَّ في اواخر حياته كل محتوى النفس الى قواها العاقلة، وللجسد كل الوظائف الأخرى، فكان مضطراً بذلك الى العدول عن نظرية التناسخ[٦٩]، ومهما يكن من اختلاف التفسيرات لرأي أفلاطون في تلك النظرية، وعلى الرغم من وضوح قناعته في قيمة النفس بإزاء الأجساد التي تتقمصها، فإن ذلك كله لا يلغي حقيقة أن تجدد ولادات النفس في عدةِ أجسادٍ (هي أدنى غالباً من جسدها الاول) ; إنما هو عقابٌ لها على إساءة استخدامها لجسدها وتسببها بموته. وبسبب تلك الصعوبات، ولأجل أن يحافظ أفلاطون على فكرته الأساسية في خلود النفس وعدم القابلية على الزوال، يلجأ أفلاطون الى الموروث الديني وتوظيفه، ليطرح على لسان سقراط في النهاية، استنتاج مؤداه أنه بعد بداية الموت جسدياً تستمر النفس بالوجود في مكان آخر ؛ إما جُزُر السعداء للأنفس العادلة والتقية، وأما الدرك الأسفل من جحيم عالم هاديس السفلي للأنفس الظالمة والملحدة. بل ويَعُدُ ذلك قصةً حقيقية وإن اعتبرها كاليكليس وغيره مجرد خرافة[٧٠].

الخاتمة والنتائج

يبدو أن الانبهار الذي جعل وايتهيد يصف في إحدى المرات تاريخ الفلسفة كله كهوامشَ على فلسفة أفلاطون، لم يكن مبالغةً لا يستحقها هذا الفيلسوف الكبير، فها نحن نعود مراراً وتكراراً، وسنعود مجدداً لقراءة أعمال أفلاطون بذات الدرجة من الانبهار، محاولين التأسيس عليها والانطلاق منها ؛ في فهم الكثير من موضوعات الفلسفة التي لا تزال تشغل مساحةً مهمةً في الدرس الفلسفي الى اليوم. مؤسس الثنائيات العنيد ذاك، لم يسلم حتى الإنسان من إصراره على شطر كل شيء الى نصفين ؛ الوجود والعالم و ... الإنسان، هذا الأخير الذي رغم كونه وحدةً عضوية واضحة، إلا أنه يعبر عن وحدةٍ تستبطن ثنائيةً هي النفس والجسد، وهي وحدةٌ لا يمكن فهمها ما لم نفهم

جيداً طرفيها هذين، لذا كان هذا البحث محاولةً للفهم لا إقراراً مسبقاً به، وقد توصل الى عدة نتائج تضمنها متن البحث ومحاوره، وكان من أهمها :

١- يشكل الجسد طرفاً أصيلاً في الوجود الإنساني، ولا يمكن بأي حالٍ من الأحوال أن يُختزل وجود الانسان بالنفس وحدها.

٢- الأجساد وإن كانت حادثةً في الوجود، إلا أن المادة التي وُجدت منها قديمةٌ بحسب أفلاطون.

٣- إن نوع الحياة الذي يعيشه كل إنسان والمصير الذي ينتظره كنتيجة لذلك، مسؤوليةٌ مشتركة تتقاسمها تطلعات النفس ومتطلبات الجسد، ولذا لا يصح أن يتهم الجسد بأنه وحده المسؤول عن إنحراف النفس وفسادها، بل العكس هو الأصح على ما يبدو بحسب مكانتها ودورها القيادي في فلسفة أفلاطون، ويتبين ذلك بشكلٍ أكبر في الأجساد التي تتقمصها النفس الآثمة بعد خسارتها لجسدها الأول.

٤- إن العلاقة بين النفس والجسد وإن كانت علاقة آمرٍ بخادم أو سيدٍ بعبد، إلا أنها علاقةٌ تكاملية، ولا يمكن أن يتحقق الوجود الانساني في أعلى صوره من دون هذا التكامل، وهذا ما يبرز بجلاء في التركيز على العناية بالنفس والعناية بالجسد كذلك والاهتمام بهما، وما تزخر به محاورات أفلاطون من تأكيداتٍ على ذلك.

٥- على الرغم من إيمان أفلاطون بخلود النفس، إلا أن تكرار ولاداتها في أجسادٍ عدة، يجعل من خلودها مسألة مرهونةً لا بفعل التفلسف والتأمل في كل ما هو إلهيٌ فحسب، بل وفي إجادتها إستخدام جسدها الأول لأطول مدةٍ ممكنة في رحلة عودتها الى عالمها الحقيقي (عالم المثل)، وإلا فأن مصيرها الضياع في عجلة الولادات أو جحيم هاديس.

المصادر والمراجع

- أفلاطون
- الجمهورية، دراسة وترجمة : فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (القاهرة – ١٩٧٤).
- حوار رجل الدولة : نقله الى العربية : أديب نصور، دار بيروت ودار صادر (بيروت ١٩٥٩).
- محاورة الثيتتس (ثياتيوس)، ترجمة : الأب فؤاد جرجي بربارة، منشورات وزارة الثقافة (دمشق – ١٩٧١).
- محاورة السُفسطائي، تحقيق وتقديم : أوغست دييس، ترجمة : الأب فؤاد جرجي بربارة، الهيئة العامة السورية للكتاب – وزارة الثقافة، (دمشق – ٢٠١٤).
- محاورة الفيلفس (محاورة فيليبوس)، تحقيق وتقديم : أوغست دييس، تعريب فؤاد جرجي بربارة، منشورات وزارة الثقافة (دمشق – ١٩٧٠).
- محاورة القوانين، ترجمها من اليونانية الى الانكليزية : د.تيلور، نقلها الى العربية : محمد حسن ظاظا، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٨٦).
- محاورة بوتاجوراس، ترجمها عن النص اليوناني وقدم لها وعلق عليها : عزت قرني، منشورات مكتبة سعيد رأفت بجامعة عين شمس (القاهرة -١٩٨٢).
- محاورة جورجياس، ترجمة : محمد حسن ظاظا، مراجعة : علي سامي النشار، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ب.م.
- محاورة طيماوس، تحقيق وتقديم : ألبير ريفو، ترجمة : الأب فؤاد جرجي بربارة، الهيئة العامة السورية للكتاب، (دمشق – ٢٠١٤).
- محاورة فايدروس أو عن الجمال، ترجمة وتقديم : أميرة حلمي مطر، دار المعارف (القاهرة – ١٩٦٩).
- محاورة فيدون، ترجمها عن النص اليوناني مع مقدمات وشروح : عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر – القاهرة، ط٣ (٢٠٠١).
- محاورة كراتيليوس (في فلسفة اللغة)، ترجمة وتقديم : عزمي طه السيد أحمد، منشورات وزارة الثقافة (

عمان – الأردن)، ط١ (١٩٩٥).

- محاورة كراتيليوس، ترجمة وتعليق : الكيلاني، محمد جمال، دار صفحات للدراسات والنشر – دمشق، ط١(٢٠٢٥).

- محاورة الدفاع، تعريب : زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، (القاهرة – ١٩٥٤).

- محاورة المأدبة، ترجمة : وليم الميري، منشورات دار المعارف بمصر – ١٩٧٠، ص ٨١-٨٢.

• الأهواني، أحمد فؤاد : افلاطون، دار المعارف، (القاهرة – ١٩٦٥).

• بوعرفة، عبد القادر : أفلاطون والنبي موسى بين سؤال التلقي وإمكانية التناص، ضمن كتاب نقد الحضارة الغربية تاريخ الاغريق بين القرنين الخامس والاول ق .م، ج٧، منشورات العتبة العباسية المقدسة والمركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط١(٢٠٢٢).

•جريدة، مروة محمد نبيل : التعليم والتربية عند أفلاطون –دراسة نقدية، ضمن كتاب نقد الحضارة الغربية تاريخ الاغريق بين القرنين الخامس والاول ق .م، ج٧، منشورات العتبة العباسية المقدسة والمركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط١(٢٠٢٢).

• حرز، هنى محمد : النفس الانسانية وخطيئتها الاولى بين جزمية النص السماوي والانفراد الأفلاطوني، ضمن كتاب نقد الحضارة الغربية تاريخ الاغريق بين القرنين الخامس والاول ق .م، ج٧، منشورات العتبة العباسية المقدسة والمركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط١(٢٠٢٢).

• داس، إيلين : جالينوس والتلقي العربي لطيماوس أفلاطون، ترجمة أحمد سمير سعد، مراجعة : ناصر مصطفى أبو الهيجاء، منشورات دائرة الثقافة والسياحة ومركز كلمة – أبو ظبي، ط١(٢٠٢٢).

• ديكسو، مونيك : أفلاطون (الرغبة في الفهم)، ترجمة : حبيب الجربي، دار سيناترا (المركز الوطني للترجمة – تونس)، ط١(٢٠١٠).

• ديوي، جون : تجديد في الفلسفة، ترجمة : أمين مرسي قنديل، مراجعة : زكي نجيب محمود، مكتبة الانجلو المصرية – القاهرة،ب.ت.

• ريكور، بول : الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو، ترجمة : فتحي أنفزو وآخرون، إشراف : محمد محجوب، دار سيناترا – تونس، ط١(٢٠١٢).

•غادامير : بداية الفلسفة، ترجمة : حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة – بيروت، ط١(٢٠٠٢).

• فوكو، ميشيل : تأويل الذات، ترجمة وتقديم وتعليق : الزواوي بغوره، دار الطليعة – بيروت، ط١(٢٠١١).

• الكيلاني، محمد جمال : معجم المصطلحات الأفلاطونية مفهومها ودلالتها، دار الوفاء - الاسكندرية (٢٠١٦).

• لوك بيرسون وجاك فرانسوا برادو : معجم أفلاطون، ترجمة : منى الشاعر، النايا للدراسات والنشر – دمشق، ط١(٢٠١٤).

• مرتضى، محمد : أفلاطون - من المثل الى المعرفة، ضمن كتاب نقد الحضارة الغربية تاريخ الاغريق بين القرنين الخامس والاول ق .م، ج٧، منشورات العتبة العباسية المقدسة والمركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط١(٢٠٢٢).

•هادو، بيير : الفلسفة طريقة حياة (التدريبات الروحية من سقراط الى فوكو)، ترجمة : عادل مصطفى، منشورات مؤسسة هنداوي (٢٠٢٣).

• يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، منشورات دار القلم (بيروت)، ب.ت.

الهوامش

(١) ينظر أفلاطون : محاورة فيدون، ترجمها عن النص اليوناني مع مقدمات وشروح : عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر – القاهرة، ط٣ (٢٠٠١)، الفقرة ٧٩ ب، ص١٥٩.

(٢) ينظر أفلاطون : محاورة القوانين، ترجمها من اليونانية الى الانكليزية : د.تيلور، نقلها الى العربية : محمد حسن ظاظا، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٨٦)، ك ١٠ - ص٤٦٥ وما بعدها. ينظر أيضاً ديكسو، مونيك : أفلاطون (الرغبة في الفهم)، ترجمة : حبيب الجربي، دار سيناترا (المركز الوطني للترجمة – تونس)، ط١(٢٠١٠)،ص٢٥٥.

(٣)ينظـر أفلاطون : محاورة طيمـاوس، تحقيق وتقديم : ألبيـر ريفو، ترجمة : الأب فـؤاد جرجي بربارة، الهيئة العامة السـورية للكتاب، (دمشق – ٢٠١٤)، الفقرة ٤٨e-٤٩a، ص٢٤٢-٢٤٣.

(٤) ينظـر أفلاطـون : محـاورة طيمـاوس، الفقـرة ٥٠b-٥١c، ص٢٤٥-٢٤٩.

(٥) ينظـر أفلاطـون : محـاورة القوانيـن، ك١٠ – ص٤٥٤.

(٦) ينظـر أفلاطون : محاورة طيمـاوس، الفقرة ٤٦e، ص٢٣٧.

(*) سـيوظف (أرسطو) فيما بعد هذا التمييز في مباحث الاخلاق والسياسـة عند حديثه وتميـزه بين (الخير الوسـيلي) و(الخير الغائـي) أو الغايات الاولية التي تأتي بمنزلة وسـائل لغايات قصوى. ينظر : ديوي، جـون : تجديد في الفلسـفة، ترجمة : أمين مرسـي قنديل، مراجعة : زكي نجيب محمود، مكتبة الانجلو المصرية – القاهرة،ب.ت،ص ٢٨٠-٢٨١.

(٧) ينظر ديسكو، مونيك : أفلاطون، ص ٣٢٨.

(٨) ينظر أفلاطون : محاورة السُفسطائي، تحقيق وتقديم : أوغست دييس، ترجمة : الأب فؤاد جرجي بربارة، الهيئـة العامـة السـورية للكتـاب – وزارة الثقافة، (دمشق – ٢٠١٤)، الفقرة ٢٦٥c –ص١٨٦-١٨٧، أفلاطـون : محـاورة الفيلفس (محـاورة فيليبوس)، تحقيق وتقديم : أوغست دييس، تعريب فؤاد جرجي بربارة، منشورات وزارة الثقافة (دمشق – ١٩٧٠)٢٨c-d - ص٢١٠-٢١١، أفلاطـون : محـاورة القوانين، ص٤٥٣-٤٥٧.

(٩) ينظـر أفلاطـون : محـاورة طيمـاوس، الفقـرات ٤٨A-٥٦B – ص٢٤٠-٢٦١.

(١٠) ينظـر أفلاطـون : محـاورة طيمـاوس، الفقرات ٢٧c-٣٧d- ص١٩٤-٢١٥.

(١١) ينظر أفلاطـون : محاورة طيماوس، الفقرة ٦١ - C ص٢٧٤ومابعدها.

(١٢) ينظر أفلاطون : محاورة طيماوس، ص١٣٢.

(١٣) ينظـر أفلاطون : محـاورة الفيلفـس (فيليبوس)، الفقرات٢٩e-d ص ٢١٣-٢١٤، و كذلك أفلاطون : محاورة طيماوس، ٢٨A – ص١٩٧.

(١٤) ينظر أفلاطون : محاورة طيماوس ص١٣٢.

(١٥) ينظر أفلاطون : محاورة طيماوس ٦١ C.

(١٦) ينظـر أفلاطون : محـاورة الثيتتس (ثياتيوس)، ترجمـة : الأب فـؤاد جرجـي بربارة، منشـورات وزارة الثقافة (دمشق – ١٩٧١) الفقرة ١٥٣A-B ص ١٠٨.

(١٧)ينظـر أفلاطـون : محـاورة طيمـاوس،- ٦١A ص٢٧٢ .

(١٨) ينظـر أفلاطون : محاورة السُفسـطائي ٢٤٨ C- ص١٣٩، وكذلـك أفلاطون : رجل الدولة : نقله الى العربيـة : أديـب نصور، دار بيـروت ودار صادر (بيـروت ١٩٥٩)، الفقـرة ٢٦٩ ـ ص٥٢، الفقـرة ٢٧١ ـ ص٥٥-٥٦.

(١٩) ينظر أفلاطون : محاورة طيماوس، الفقرة ٦٩b-d – ص٢٩٢-٢٩٣.

(٢٠) ينظـر ريكور، بول : الوجـود والماهية والجوهر لـدى أفلاطون وأرسـطو، ترجمـة : فتحـي أنفزو وآخرون، إشـراف : محمد محجوب، دار سـيناترا – تونـس، ط١(٢٠١٢)، ص١٢٥. وكذلـك لـوك بيرسـون وجاك فرانسـوا برادو : معجم أفلاطون، ترجمة : منى الشـاعر، النايا للدراسـات والنشـر – دمشق، ط١(٢٠١٤)، ص ٥٣ ومابعدها.

(٢١) ينظر أفلاطون : محاورة فايدروس أو عن الجمال، ترجمـة وتقديم : أميرة حلمي مطر، دار المعارف (القاهرة – ١٩٦٩) ٢٤٦ ج- د، ص٧١.

(٢٢) ينظـر أفلاطون : محـاورة الثيتتس (ثياتيوس)، ٣٠b-٢٩d، ص٢١٤-٢١٥ .

(٢٣) ينظر أفلاطون : محاورة طيماوس، الفقرة ٧١d - ص٢٩٨.

(٢٤) ينظـر أفلاطون : محـاورة بوتاجوراس، ترجمها عن النـص اليوناني وقدم لها وعلـق عليها : عزت قرني، منشـورات مكتبة سـعيد رأفت بجامعة عين شمس (القاهرة -١٩٨٢)، ص٥٥، ينظر أيضاً هنى محمـد الحـرز : النفس الانسـانية وخطيئتها الاولى بين جزمية النص السـماوي والانفراد الأفلاطوني، ضمـن كتاب نقد الحضـارة الغربية تاريخ الاغريق بين القرنين الخامس والاول ق .م، ج٧، منشـورات

العتبة العباسية المقدسة والمركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط١(٢٠٢٢)، ص٣٠٣-٣٠٤

(٢٥) ينظر أفلاطون : محاورة فايدروس أو عن الجمال، الفقرة ٢٤٦ ب، ص٧٠ومابعدها.

(٢٦) ينظر هنى محمد الحرز : النفس الانسانية وخطيئتها الاولى بين جزمية النص السماوي والانفراد الأفلاطوني، ص ٣٠٦.

(٢٧) ينظر المصدر السابق، ص ٣٠٦.

(٢٨) ينظر أفلاطون : محاورة طيماوس، ٦١c-d- ص٢٧٣-٢٧٥.

(٢٩) ينظر إيلين داس : جالينوس والتلقي العربي لطيماوس أفلاطون، ترجمة أحمد سمير سعد، مراجعة : ناصر مصطفى أبو الهيجاء، منشورات دائرة الثقافة والسياحة ومركز كلمة – أبو ظبي، ط١(٢٠٢٢)، ص١٤٤.

(٣٠) ينظر أفلاطون : محاورة طيماوس، الفقرات ٦٩e- ٧٠A، ص٢٩٤.

(٣١) ينظر المصدر السابق، الفقرة ٧٠A، ص٢٩٤.

(٣٢) نظر المصدر السابق، الفقرة ٧٠B- ص٢٩٤-٢٩٥.

(٣٣) ينظر المصدر السابق، الفقرات ٧٢A –٧١b- ص٢٩٧-٢٩٩.

(٣٤) ينظر المصدر السابق ص ١٤٤.

(٣٥) ينظر إيلين داس : جالينوس والتلقي العربي لطيماوس أفلاطون، ص١٤٥.

(٣٦) لمراجعة ذلك وكيف تتم عملية الرؤية ينظر أفلاطون : محاورة طيماوس، الفقرة ٤٥ b،ص٢٣٤-٢٣٥.

(٣٧) ينظر إيلين داس : جالينوس والتلقي العربي لطيماوس أفلاطون ص١٤٨.

(٣٨) ينظر إيلين داس : جالينوس والتلقي العربي لطيماوس أفلاطون ص١٤٩.

(٣٩) ينظر مرتضى، محمد : أفلاطون - من المثل الى المعرفة، ضمن كتاب نقد الحضارة الغربية تاريخ الاغريق بين القرنين الخامس والاول ق .م، ج٧، منشورات العتبة العباسية المقدسة والمركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط١(٢٠٢٢) ص٢٠٠.

(٤٠) ينظر أفلاطون : الجمهورية، دراسة وترجمة : فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (القاهرة – ١٩٧٤)، الفقرة ٥١١ - ص٤٢٩، ينظر أيضاً يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، منشورات دار القلم (بيروت)، ب.ت، ص ٦٩ .

(٤١) ينظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٦٩. وكذلك أفلاطون : الجمهورية، الفقرة ٥٣٣ - ص ٥٣٣-٤٥٨.

(٤٢) ينظر الاهواني، أحمد فؤاد : افلاطون، دار المعارف، (القاهرة – ١٩٦٥)،ص ٨١. وكذلك الكيلاني، محمد جمال : معجم المصطلحات الأفلاطونية مفهومها ودلالتها، دار الوفاء - الاسكندرية (٢٠١٦)، ص ٧٦-٧٩.

(٤٣) ينظر للتفاصيل أفلاطون : الجمهورية، الفقرة ٥٣٤- ص٤٥٩، وكذلك الاهواني، أحمد فؤاد : افلاطون، ص٨١-٨٢.

(٤٤) ينظر أفلاطون : محاورة كراتيليوس (في فلسفة اللغة)، ترجمة وتقديم : عزمي طه السيد أحمد، منشورات وزارة الثقافة (عمان – الأردن)، ط١ (١٩٩٥)، الفقرات ٣٩٩ ج -٤٠٠ د - ص ١٢٢-١٢٤، وكذلك أفلاطون : محاورة كراتيليوس، ترجمة وتعليق : الكيلاني، محمد جمال، دار صفحات للدراسات والنشر – دمشق، ط١(٢٠٢٥)، الفقرات ٣٩٩ ج-٤٠٠، ص٢٠٩-٢١٠.

(**) إنه لمن الغريب أن يصف أفلاطون هنا تصور انكساغوراس للعقل على أن الأخير كان يعتقد به مبدأً ومنظماً شاملاً لجميع الأشياء، بينما نجده في محاورة (فيدون) يظهر بمظهر المصدوم من تصور انكساغوراس للعقل والذي يصفه بعكس وصفه له هنا تماماً ويوجه له بسبب ذلك نقداً لاذعاً وعنيفاً. ينظر أفلاطون : محاورة فيدون، الفقرات ٩٧ ج – ٩٩ د – ص١٩٣-١٩٦.

(٤٥) ينظر ديكسو، مونيك : أفلاطون، ص٢٥٩.

(٤٦) ينظر محمد مرتضى، أفلاطون: من المثل الى المعرفة، ص٢٠١.

(٤٧) ينظر المصدر السابق، ص٢٠٢.

(٤٨) ينظـر أفلاطون : محـاورة طيماوس، الفقرة ٦٤ A - ص ٢٧٩ ومابعدها .

(٤٩) ينظر فوكو، ميشـيل : تأويل الذات، ترجمة وتقديم وتعليـق : الزواوي بغـوره، دار الطليعة – بيروت، ط١(٢٠١١)،ص ١٢.

(٥٠) ينظـر المصـدر السـابق، ص١٢-١٣. وكذلـك أفلاطـون :محـاورة الدفاع، تعريـب : زكي نجيب محمـود، مطبعة لجنـة التأليف والترجمة والنشـر، (القاهـرة – ١٩٥٤)، ص٩١-٩٢، وافلاطـون : بروتاجوراس، فق ٣١٣أ -٣١٤ج، ص٧٠-٧٣.

(٥١) ينظـر أفلاطون: محـاورة المأدبة، ترجمة : وليم الميري، منشورات دار المعارف بمصر – ١٩٧٠، ص ٨١-٨٢.

(٥٢) ينظر هادو، بيير : الفلسفة طريقة حياة (التدريبات الروحية من سـقراط الـى فوكو)، ترجمـة : عادل مصطفى، منشـورات مؤسسـة هنداوي (٢٠٢٣)، ص٧٤.

(٥٣) لمراجعـة تفاصيـل هذه التقنيات أو الممارسـات ينظر: فوكو، تأويل الذات، ص ٥٢ ومابعدها.

(٥٤) ينظـر أفلاطون : فيـدون، الفقرات ٩٤ب - ٩٥ أ، ص١٨٨-١٨٩.

(٥٥) ينظـر جريدة، مروة محمـد نبيل : التعليم والتربية عنـد أفلاطـون –دراسـة نقديـة، ضمن كتـاب نقد الحضـارة الغربيـة تاريـخ الاغريـق بيـن القرنين الخامـس والاول ق .م، ج٧، منشـورات العتبـة العباسـية المقدسـة والمركز الاسـلامي للدراسات الاستراتيجية، ط١(٢٠٢٢)، ص٤١٨.

(٥٦) ينظر فوكو: تأويل الذات، ص٦٤.

(٥٧) ينظر هادو، بيير : الفلسفة طريقة حياة (التدريبات الروحية من سقراط الى فوكو)، ص٧٩.

(٥٨) ينظـر أفلاطـون : فيدون، فقـرة ٦٨ أ – ج، ص ١٣٢-١٣٣.

(٥٩) ينظر أفلاطون : محاورة طيماوس، الفقرة A٣٥ ومابعدهـا. وكذلك بوعرفة، عبـد القادر : أفلاطون والنبي موسـى بين سـؤال التلقي وإمكانية التناص، ضمـن كتاب نقد الحضـارة الغربية تاريخ الاغريق بين القرنين الخامس والاول ق .م، ج٧، منشـورات العتبـة العباسـية المقدسـة والمركـز الاسـلامي للدراسات الاستراتيجية، ط١(٢٠٢٢)، ص٦٢ .

(٦٠) ينظـر أفلاطـون : فايدروس: الفقـرة ٢٤٦ب-ج، ص٧٠-٧١. وكذلك بوعرفة، عبد القادر : أفلاطون والنبي موسـى بين سـؤال التلقي وإمكانية التناص، ص٦٣.

(٦١) ينظـر أفلاطـون : محـاورة طيمـاوس، الفقرات A٤١ - ص ٢٢٧، A٩٠ - ص٣٤١.

(٦٢) ينظر أفلاطون : محاورة طيماوس، الفقرة A٤١- b - ص ٢٢٧

(٦٣) ينظـر أفلاطون : محـاورة طيماوس، الفقرة ٩٠ B-A - ص٣٤١-٣٤٢ .

(٦٤) ينظـر بوعرفـة، عبد القـادر : أفلاطـون والنبي موسى بين سؤال التلقي وإمكانية التناص، ص٦٣

(٦٥) ينظـر أفلاطـون : محـاورة طيمـاوس، A٧٨ – ص٣١٤.

(٦٦) ينظـر أفلاطـون : فيـدروس، الفقـرة ٢٤٩ب – ص٧٦. وكذلـك أفلاطـون : فيـدون، ٨١ د-هـ ص١٦٤-١٦٥، ينظر أيضـاً أفلاطون : طيماوس، الفقرة B٩٢ – ص٣٤٦-٣٤٧.

(٦٧) ينظر أفلاطون : فيدروس، الفقرة ٢٤٩ج،ص٧٦.

(٦٨) ينظـر أفلاطـون : محاورة طيمـاوس ص١٢٩، وكذلك أفلاطـون : الجمهوريـة، الفقرة ٤١١، ص ٢٩٣-٢٩٤.

(٦٩) ينظر أفلاطون : محاورة طيماوس ص ١٣٠.

(٧٠) ينظـر أفلاطون : محـاورة جورجياس، ترجمة : محمد حسـن ظاظا، مراجعة : علي سـامي النشار، الهيئـة المصريـة العامـة للتأليف والنشـر، ب . م، ١٩٧٠، الفقرة ٥٢٣ ومايليها - ص١٤٧ ومابعدها. وكذلك غادامير : بداية الفلسفة، ترجمة : حسن ناظم وعلي حاكـم صالح، دار الكتاب الجديـد المتحدة – بيروت، ط١(٢٠٠٢)، ص٨٣. ينظر أيضاً ديكسو، مونيك : أفلاطون،ص٢٨٨-٢٩٣.

On the nature of the body and its relationship to the soul in Plato Reading from another perspective

Assist.Prof.Dr.Salam Abdul Jaleel Hussien

Abstract

This research does not seek to repeat what was said about the relationship between the soul and the body in Plato›s philosophy، nor does it attempt to distort the truth of their position within him. Rather، it is an attempt to reposition the body in its proper place within this duality، and to remove the accusation that it is an obstacle and corrupter of the soul، and the grave in which it was buried. In all the axes highlighted in the research، I have attempted to highlight the role of the body in the origin and continuation of human life، and its pursuit of knowledge that frees it from the constraints and shackles of this world (immersed in becoming and transformation)، leading to the possibility of the soul›s liberation، its return، and its reunion with its first true world (the world of ideals). This journey is filled with the obstacles of illusion، deviation، and shadows، which the soul struggles with its body. This is the one who، like no other vessel، carried the soul on its journey، and who، despite Plato's disdain for it، was at the soul's command if it steered it well، and was its trustee on its journey and arrival if it excelled and succeeded in caring for it، and its first (victim) and its repeated crime if it corrupted it with its corruption.

Keywords: body، soul، care، reincarnation