



وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
الجامعة المستنصرية

مجلة

الفلسفة

العدد ٣١ حزيران ٢٠٢٥

مجلة أكاديمية محكمة تصدر عن كلية الآداب في الجامعة المستنصرية
تعنى بنشر البحوث في مجالات الفلسفة المختلفة
وما له صلة بها في العلوم الإنسانية الأخرى

AN ACADEMIC PEER-REVIEWED JOURNAL
COLLEGE OF ARTS - MUSTANSIRIYAH UNIVERSITY

DOI: 10.35284 المعرفة الدولي ISSN: 1136-1992 التقييم الدولي

فلسفة الحظ عند بوثيوس

مشكلة النفس الإنسانية في الفلسفة الإغريقية - أفلوطين أنموذجا

السياسي والديني ودوره في بناء التطرف والغلو في كتابات محمد عابد الجابري

المعرفة الصوفية لدى بونافنتورا

جون فيلوبونس مصدرا لمعالجة مشكلة الشر عند فلاسفة الإسلام

إدوارد سعيد وإشكالية العلوم الاجتماعية - منظور أنثروبولوجي

رؤية تربوية معاصرة للفلسفات التربوية الحديثة

الحركة النامية في فلسفة أرسطو الطبيعية

الذات الفاعلة في عصر الحداثة الفائقة عند آلان تورين

السجن الفلسفي في فلسفة ابن سينا



مجلة الفلسفة

العدد ٣١

حزيران ٢٠٢٥



Ministry of Higher Education
& Scientific Research
Mustansiriyah University



PHILOSOPHY Journal

No. 31 June 2025

AN ACADEMIC PEER-REVIEWED JOURNAL
COLLEGE OF ARTS - MUSTANSIRIYAH UNIVERSITY
CONCERNED WITH PUBLISHING RESEARCHES IN VARIOUS
FIELDS OF PHILOSOPHY AND WHAT IS RELATED TO IT IN
OTHER HUMAN SCIENCES

ISSN: 1136-1992

DOI: 10.35284

The Philosophy of Luck in Boethius

The Problem of Human Soul in Greek Philosophy -
Plotinus as an Example

The Political and Religious and its Role in Constructing Extremism
and Radicalization in Al-Jabiri's Writings

Mystical Knowledge in Bonaventura

John Philoponus as a Source of Treating the Problem
of Evil in Philosophers of Islam

Edward Said and the Problematic of Social Sciences -
An Anthropological Perspective

A Contemporary Educational View to Modern
Educational Philosophies

Growing Movement in Aristotle's Physical Philosophy

The Active Self in the Age of Ultra-modernism
in Alain Touraine

The Philosophical Prison in Avicenna's Philosophy

مجلة الفلسفة

مجلة محكمة نصف سنوية يصدرها قسم الفلسفة

المجلة حاصلة على التقييم الدولي (1992-1136) ISSN:
وعلى المعرف الدولي Doi تحت رقم 1035284 prefix:

هيئة التحرير:

- رئيس التحرير: أ.د. حسون عليوي فندي السراي.
- الجامعة المستنصرية / كلية الآداب / قسم الفلسفة.
- مدير التحرير: م.د. محمد محسن أبيش
- الجامعة المستنصرية / كلية الآداب / قسم الفلسفة.

اعضاء هيئة التحرير:

- أ.د. مصطفى النشار كلية الآداب / جامعة القاهرة - مصر
- أ.د. اليمنى طريف الخولي كلية الآداب / جامعة القاهرة - مصر
- أ.د. خوان ريفيرا بالومينو (سان ماركوس - بيرو)
- أ.د. عفيف حيدر عثمان (الجامعة اللبنانية - لبنان)
- أ.د. إحسان علي شريعتي (كلية الأديان / جامعة طهران - إيران)
- أ.د. صلاح محمود عثمان (كلية الآداب / جامعة المنوفية - مصر)
- أ.د. علي عبد الهادي المريج (كلية الآداب - الجامعة المستنصرية - العراق)
- أ.د. صلاح فليفل عايد الجابري (كلية الآداب / جامعة بغداد - العراق)
- أ.د. رحيم محمد سالم الساعدي (كلية الآداب / الجامعة المستنصرية - العراق)
- أ.د. إحسان علي الحيدري (كلية الآداب / جامعة بغداد - العراق)
- أ.د. زيد عباس الكبيسي كلية الآداب / جامعة الكوفة - العراق

البريد الإلكتروني:

journalofphil@uomustansiriyah.edu.iq

التقييم الدولي (1992-1136) ISSN:

فهرست بدار الكتب والوثائق وايداعها تحت رقم (742) لسنة (2002)



العدد الحادي والثلاثون

حزيران

2025

مسؤول الدعم الفني

م.د. مؤيد جبار رسن
كلية الآداب / المستنصرية

الإشراف اللغوي

م.م. محمد محسن خلف
كلية الآداب / المستنصرية

إخراج وتنضيد

م.م. شهد رحيم محمد

مسؤول الموقع الإلكتروني

م.د. أسماء جعفر فرج



PHILOSOPHY Journal

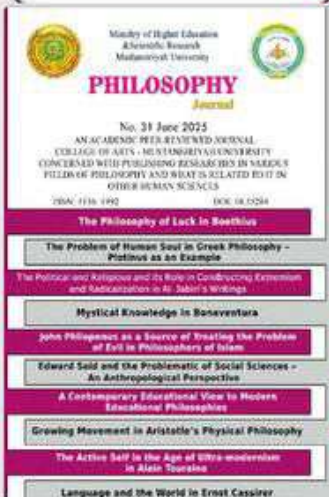
مجلة الفلسفة

مجلة محكمة نصف سنوية تصدر عن كلية الآداب في الجامعة
المستنصرية وحاصلة على الرقم الدولي ISSN 1136-1992
تعنى بنشر البحوث والدراسات الأكاديمية والفكرية العامة في
مجالات الفلسفة المختلفة: مجال تاريخ الفلسفة (الفلسفة اليونانية
والوسيط - مسيحية وإسلامية، والحديثة والمعاصرة) (الغربية)
، والفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر) ، ومجال
المتافيزيقا والتأويل، وفلسفة اللغة والدين والمعرفة والتاريخ

والجمال والفن والأدب والسياسة والقانون
، ومجال الموضوعات النظرية العامة
الأخرى (الناظرة في: العقائد والعرفان
والحضارة والمنهجيات المعرفية والبحثية)
، وأي موضوع ثقافي أو فكري يتضمن
بعداً تنظيرياً حول الإنسان والهوية
والزمان والحدث.

والنشر في المجلة باللغة العربية أو
الانجليزية أو الفرنسية .

ومما تتوخاه المجلة - فضلاً عن
خدماتها الأكاديمية المعروفة- ترصين
الثقافة، ونشر الوعي النقدي البناء
وفتح السبل أمام التقدم بالفكر والازدهار
الحضاري المميز .



شروط النشر في مجلة الفلسفة التي تصدر عن كلية الاداب / الجامعة المستنصرية / العراق

وهي مجلة علمية محكمة نصف سنوية ، تحمل الرقم الدولي (ISSN) 1136-1192. وحاصلة على
المعرف الدولي (Doi) تحت رقم ١٠-٣٥٢٤٨. وتتضم في هيئة تحريرها وعضويتها كبار المتخصصين بالفلسفة
من العراق والعالم العربي ، ممن يحمل لقب الأستاذية .

□. يجب ان يكون البحث المرسل للمجلة مكتوب بخط (simple fide Arabic) بحجم (١٤)

للمتن و(١٢) للهامش ، ومنضدة على (CD) خاص.

□. يرفق مع البحث المفاتيح الخاصة به .

□. يرفق مع البحث ملخص باللغتين العربية والانجليزية لا يزيد عدد كلماته عن (١٥٠) كلمة ،

ويوضع في بداية البحث بعد العنوان .

□. يكون توثيق الهامش في داخل متن البحث بعد اخذ النص من المصدر أو المرجع ، وعلى وفق الآتي : (

اسم المؤلف ، السنة ، الصفحة) ولا يكون التوثيق في آخر البحث .

□. يكون التوثيق للمصدر أو المرجع في نهاية البحث وبخط مائل ، وعلى وفق الآتي : المؤلف (سنة النشر

(، اسم الكتاب ، مكان النشر : الناشر .

نموذج تطبيقي : الجابري ، محمد عابد(٢٠٠٣) ، نقدالعقل العربي ، بيروت: مركز دراسات

الوحدة العربية .

□. يشترط في البحث ان لا يكون قد نشر من قبل ، أو قبل للنشر في أي مجلة داخل العراق أو خارجه.

□. يخضع البحث للتقويم السري والاستلال الالكتروني من قبل خبراء مختصين .

□. البحوث المنشورة في الجلة تعبر عن آراء اصحابها ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر هيئة تحرير المجلة

□. يدفع الباحث العراقي الذي يروم نشر بحثه في المجلة مبلغا قدره (١٠٠٠٠٠) مائة الف دينار

عراقي ، ويدفع الباحث العربي او الاجنبي مبلغا قدره (\$١٠٠) مائة دولار امريكي .

□□ . ترسل المجلة بعد صدور العدد نسخة بمثابة هدية للباحث ، وان طلب المزيد يدفع

(١٠) آلاف عراقي عن كل نسخة .

أردنا لهذا العدد الواحد والمثلاثين من أعداد مجلة الفلسفة أن يكون على درجة من الشمول والغنى بالبحوث والدراسات في مختلف مجالات وفضاءات الفلسفة، وما له علاقة صميمية بها من مقاربات ذات طابع نظري وأبعاد اجتماعية، سياسية، ولغوية... الخ تتلاءم مع ما يرد من بحوث كثيرة للمجلة بعد الحصول على الاعتمادية من جهة، وتعزيز غنى الأهداف التي علقتها المجلة بهيئات تحريرها على عاتقها من اشاعة الوعي الفلسفي-العقلي- التأملي، وبكلمة واحدة إعمال العقل في شؤون الحياة ومصائرنا لدى الناس من جهة أخرى.

فمن الفلسفة اليونانية لدينا قراءة لموضوع المنفس الإنسانية كما تبلورت فلسفياً في مذهب الفيلسوف الاسكندراني الاغريقي الأصل (افلوطين) وفي ذلك إطلالة فلسفية هامة على فكر هذا الفيلسوف الذي ما زال شبه غائب في مجال البحث والتنقيب. وفي اطار الفلسفة اليونانية سيطالع القارئ بحثاً بهدف اثبات فرضية أثر الفيلسوف المسيحي جون فيلو بونس (المعروف في تاريخ الفكر العربي الإسلامي ببيحيى النحوي) في الفلسفة الإسلامية المشرقية فيما يخص مشكلة الشر.

وفي هذا المجال من النظر يدخلنا بحث لافت في حالة من التفكير في قيمة الحرّية مرتبة على صورة من السجن الفلسفي الذي عان منه فيلسوفنا ابن سينا، هو وفلسفته، معتبراً ومميزاً بين نوعين من السجن، سجن غير مرئي لا يشعر به عامة الناس، وهو السجن الفلسفي، كما تجلّى في غربة النفس في العالم (عيزية النفس، قصة حي بن يقظان، رسالة الطير...) وسجن في المجتمع. مع التأكيد على أن فلسفة ابن سينا عبارة عن طرق للخروج من هذا السجن المزدوج والتحرر منه، و((التحرر أنما يتم بالمعرفة المتّي تُهدّي في رأيه الغاية من خلق الإنسان)).

وليس بعيداً عن فكرة الحرية والتحرر، يُطالعنا بحث عن (فكرة السيادة)، وإنما في الفكر الأوروبي الحديث وبخاصة في الفلسفة الاجتماعية والسياسية لجان بودان وجان جاك روسو، ومن منظورين مختلفين في السيادة. الأول يرى في السيادة، السلطة المطلقة الدائمة في الدولة، سلطة لا تقيدّها سوى القوانين الإلهية والطبيعية ويجب أن تكون بيد الحاكم، والثاني يُعيد السيادة والسلطة إلى الشعب أو الارادة العامة.

ومن الفكر العربي المعاصر، نطالع النزعة الإنسانية في فكر واحد من أعلامنا المعاصرين (نصر حامد أبو زيد)، ووفقاً لهذه النزعة فإن الإنسان- القارئ ليس متلقياً سلبياً بل هو متلق فاعل، يضفي المعنى على النص، أيّاً يكن هذا النص، وبهذا تخرج هذه القراءة من الفئويّة وتُرمى في أحضان الفرد، وهو المسؤول عن الفهم والتدبر والتحديث من ثمّ.

ليس هذا التّعريض سوى لجانب مما ورد نشره في هذا العدد وهو عدد نأمل أن يساهم بتنوعه وغناؤه، في تعزيز الثقافة التداولية بما هو معقول من فضاء الفاهمة الأنسية المؤسسة لكل تحضّر وإرتقاء.

رئيس تحرير

المحتويات

الصفحة	أسم الباحث	البحث
٢-١	رئيس التحرير	كلمة العدد
❖ محور الفلسفة اليونانية والمسيحية		
٢٨-٣	أ.م.د. مسلم حسن محمد	١ : مشكلة النفس الانسانية في الفلسفة الاغريقية (افلوطين إنموذجا)
٥١-٢٩	م.د. صباح مفتن حميدي	٢ : الحركة النامية في فلسفة أرسطو الطبيعية
٦٦-٥٢	م.د. أسماء جعفر فرج	٣ : المعرفة الصوفية لدى بونافنتورا
٨٥-٦٧	م.د. زينب والي شويح	٤ : فلسفة الحظ عند بوثيوس
❖ محور الفلسفة الحديثة		
٩٩-٨٦	أ. د. حسون عليوي فندي	١ : نقد الميتافيزيقا
١٢١-٩٩	أ.م.د. رحاب عبد الرحمن	٢ : فكرة السيادة بين جان بودان و جان جاك روسو
١٤٠-١٢٢	م.م. شهد رحيم محمد	٣ : دين العقل عند كانط
❖ محور الفلسفة المعاصرة		
١٦٨-١٤١	م. د. ساره خزعل محمد	١ : الذات الفاعلة في عصر الحداثة الفائقة عند الآن تورين
١٨٤-١٦٩	م. م. عقيل فاضل زكي	٢ : نظريات التواصل الاجتماعي لدى هابرماس وباختين مقارنة فلسفية
٢٠٣-١٨٥	م.م. هدير حسن جواد	٣ : النظرية النقدية عند هيربرت ماركيز
٢٢٢-٢٠٤	م.م. ريام محمد طاهر حيدر	٤ : الفلسفة السياسية عند انطونيو غرامشي
❖ محور الفلسفة والفكر الاسلامي		
٢٤٨-٢٢٣	أ.م.د. فوزي حامد الهيتي	١ : التنوير في الثقافة العربية الإسلامية
٢٧٠-٢٤٩	أ.م.د. جواد كاظم عبهول	٢ : السجن الفلسفي في فلسفة ابن سينا
٣٠٣-٢٧١	م. د. غيداء محمد حسن	٣ : جون فيلوبونس مصدراً لمعالجة مشكلة الشر عند الفلاسفة المسلمين
٣٢٠-٤٠٤	م.م. حسن علي سعيد	٤ : الهوية والعدالة في خطاب النثر الشيوعي الأندلسي قراءة فلسفية لكتاب درر السمط
٣٣٦-٣٢١	م.د. سلمى قاسم حنظل	٥ : السعادة في القرآن الكريم
٣٦٠-٣٣٧	م.م. سارة زامل موسى	٦ : علاقة النفس بالبدن في فلسفة ابن سينا وابن رشد
❖ محور الفكر العربي المعاصر		
٣٧٥-٣٦١	م.د. عدي حسن مزعل	١ : النقد الديني عند إدوارد سعيد
٣٩٠-٣٧٦	م.د. محمد معلى كافي	٢ : خطاب الإنسنة في الفكر العربي المعاصر؛ قراءة في المنجز النقدي لنصر حامد أبي زيد
٤٠٤-٣٩١	م.د. علي شنان كريم	٣ : إدوارد سعيد وإشكالية العلوم الاجتماعية : منظور أنثروبولوجي
٤٢٤-٤٠٥	م. م. بتول سعدون كاظم	٤ : السياسي والديني ودوره في بناء التطرف والغلو في كتابات محمد عابد الجابري
❖ محور الفلسفة والدراسات الأخرى		
٤٥٩-٤٢٥	أ.م.د. محمد عبد مطشر	١ : رؤية تربوية معاصرة للفلسفات التربوية الحديثة

٤٧٤-٤٦٠	م.م سوزان سالم داود	٢ : الاستيعاب الثقافي لمواقع التواصل الاجتماعي بحث في الانثروبولوجيا الثقافية
٤٩٠-٤٧٥	م. م. نور رعد خلف	٤ : الأناسة الثقافية دراسة انثربولوجية (المتحف العراقي) آ نموذجاً
٥٠١-٤٩١	علي جعفر محمد	٥ : سيكولوجية التذوق من منظور الفلسفة الجمالية
		❖ محور الدراسات باللغة الاجنبية
502-511	<i>Asst. Lect. Zaid Tareq Ahmed</i> م.م. زيد طارق أحمد	1: A Socio-Pragmatic Study of Swearing in English News
512-541	<i>Buthania Sadoon Ghanim</i> بثنية سعدون غانم	2: L'invisibilisation féminine et le machisme dans le roman Que sur toi se lamente le tigre d'Émilienne Malfatto

مشكلة النفس الانسانية في الفلسفة الاغريقية

(أفلوطين انموذجا)

أ.م.د. مسلم حسن محمد

(جامعة رابرين - كلية العلوم الانسانية)

dr.muslimhasan2004@uor.edu.krd

الملخص:

هذا في منهجه الفلسفي وأسلوبه الغامض في التعبير

الفلسفي.

يمكن القول إن البحث في أي إشكالية فلسفية في الفلسفة

اليونانية بشكل عام، وعند أفلوطين بشكل خاص، هو

في حد ذاته بحث عند مفترق حاسم في تاريخ الفكر

الفلسفي، إذ يُعد أفلوطين نقطة تحول بين حقبتين:

الفلسفة اليونانية والفلسفة الأوروبية في العصور الوسطى.

بل، وأكثر من ذلك، فإن أفلوطين يمثل حالة فريدة في

دمج الفكر الفلسفي مع المدين، بعد ظهور الديانة

المسيحية، وقبلها الديانة اليهودية التي كانت أقل

تأثيراً في مجرى تفكيره وتفكير غيره من الفلاسفة بوجه

عام. ويمكن ملاحظة أكثر من تيار في فلسفته، مثل

الأورفية، والفيثاغورية، والأفلاطونية، والمدين،

والتصوف، بالإضافة إلى المعتقدات الشرقية، وينعكس

ومن هنا، أصبحت الإشكالية تتسم بطابع مستقل في

فلسفة أفلوطين، من دون أن تكون معزولة عن الوجود

والعالم، بل جعل منها رابطاً وصلة بين الوجود

المحسوس وغير المحسوس، يمكن من خلاله فهم

العالمين: عالم الموجودات القابلة للانعكاس، وعالم

الموجودات غير القابلة - في طبيعتها - للانعكاس، إذ إن

النفس تجمع بين هذين العالمين أو الطبيعتين.

وقد تناولنا في هذه الدراسة إشكالية النفس الإنسانية

(Psyche) في الفلسفة اليونانية، متخذين أفلوطين

نموذجاً، حيث تتبعنا المسار التاريخي، ووقفنا عند أبرز

الفلسفي لهذه الإشكالية وفقاً للفلاسفة اليونانيين، ثم بيان أهميتها في فلسفة أفلوطين، وتأثير النفس الإنسانية في الجانب الأخلاقي والمعرفي للإنسان.

The Problem of Human Soul in Greek Philosophy: Plotinus as a Model

Abstract

It can be said that a research in any philosophical problem in Greek philosophy in general and according to Plotinus in particular is in itself a research at a watershed in the history of philosophical thought, since Plotinus represents the watershed between two eras, that of Greek philosophy and European philosophy in the Middle Ages, not only that, but he represents a unique case in the integration of philosophical thought and religion after the emergence of the Christian religion and before it the Jewish religion that was less influential on the course of his thought and other philosophers In general. It is possible to observe more than one trend in his philosophy such as Orphism, Pythagoreanism, Platonism, religion and mysticism, as well as Eastern beliefs, and this is reflected in his philosophical approach and style of philosophical notation of an ambiguous nature. Hence, the problem became characterized by an independent character in the philosophy of Plotinus without being isolated from existence

الفلاسفة في الحقبة اليونانية ممن كانت لهم رؤية وفلسفة عميقة حول هذه الإشكالية، بدءاً من طاليس، وديموقريطس، وأنكسيغوراس، وهيراقليطس، ومدرسة فيثاغورس، وكذلك الثالث العقلي الفلسفي المكوّن من سقراط، وأفلاطون، وأرسطو. ولا شك في أن كل دراسة تنطلق من مجموعة من الأسئلة الأساسية التي تُشكّل دافعاً للبحث والاستقصاء العلمي، وركناً أساسياً في دراسة أي إشكال. ويمكن اعتبار النفس مشكلة أولية في تاريخ الفكر الفلسفي، إذ حاول الفلاسفة قبل أفلوطين معالجتها بدقة، رغم تباين الآراء والأفكار حولها، حتى جاء سقراط وناقشها من منظور فلسفي.

وقد تمحورت أسئلتنا حول قضايا مثل: ما هي النفس؟ وما طبيعتها؟ وما مصيرها؟ وما علاقتها بالأخلاق والتربية والجوانب الأخرى من حياة الإنسان؟ وكيف تناول أفلوطين مشكلة النفس؟ وهل النفس موجودة؟ كل هذه الأسئلة وغيرها كانت محور دراستنا، وحاولنا الإجابة عنها في ثنايا هذا البحث.

لقد اتبعنا في هذه الدراسة المنهج التحليلي والتاريخي، مع الإشارة إلى الجوانب المقارنة بين فلاسفة ما قبل أفلوطين وما بعده، من أجل تقديم صورة أكثر شمولاً ومعالجة أدقّ للمشكلة. وكان هدفنا إبراز الجانب



and other aspects of human life? And how did Plotinus deal with the problem of the soul? Does the soul exist? All these questions and others were the focus of our study and we tried to answer them in throughout the research. In this study, we followed the analytical and historical approach with reference to the comparative aspects of the previous and subsequent philosophers of Plotinus in order to give a more comprehensive picture and a more accurate treatment of the problem and our goal was to show the philosophical side of this issue according to the Greek philosophers and then its importance in the philosophy of Plotinus and the impact of the human soul on the moral and cognitive aspect of man.

المقدمة:

يمكن القول إن البحث في أية مشكلة فلسفية في الفلسفة الإغريقية بصورة عامة، وعند أفلوطين بصورة خاصة، إنما هو في حد ذاته بحث في نقطة فاصلة في تاريخ الفكر الفلسفي؛ حيث يُعدّ أفلوطين النقطة الفاصلة بين عصرين: عصر الفلسفة الإغريقية والفلسفة الأوروبية في العصور الوسطى. وليس هذا فحسب، بل إنه يمثل حالة فريدة في اندماج الفكر الفلسفي العقلي بالمدن، وذلك بعد ظهور الديانة المسيحية، وقبلها الديانة اليهودية التي كانت أقل تأثيراً على مسار الفكر عند

and from the world, including making it a link and a connection to imperceptible existence and tangible existence, through which the two worlds can be understood; the world of what is existed in terms of divisibility and the world of others that are not in their nature divisible, as the soul combines these two natures.

In this study, we dealt with the problem of the human soul (psyche) in Greek philosophy, Plotinus as a model, where we followed the historical path and stood at the most prominent philosophers in the Greek era who had a deep vision and philosophy on this problem, starting with the Maltese Aristotle, Democritus, Aanaxagoras, Heraclitus and the Pythagorean school, as well as the triangle of philosophical reason of Socrates, Plato and Aristotle. There is no doubt that each study has a set of fundamental questions that are a motivation for research and scientific investigation and a basic pillar of the study in any problem, and the soul can be considered as an eternal problem in the history of philosophical thought, so that philosophers have tried before Plotinus to give an accurate treatment of the problem as the divergence of opinions and ideas around, until Socrates came and discussed the problem philosophically, our questions such as, what is the soul? And what is the nature of the soul? And what is its fate? What is its relationship to the moral, educational



مشكلة الدراسة:

لكل دراسة مجموعة من التساؤلات الجوهرية التي تُعد دافعاً للبحث والتقصي العلمي، وتُشكل ركيزة أساسية في دراسة أية مشكلة. ويمكن اعتبار النفس مشكلة أبدية في تاريخ الفكر الفلسفي، وقد حاول الفلاسفة قبل أفلاطون تقديم معالجة دقيقة لها، إذ تباينت الآراء والأفكار حولها. إلى أن جاء سقراط فبحث المشكلة فلسفياً، ويبدو أن ذلك كان استجابة لدعوة المرقم المدلفي: "اعرف نفسك"، حيث حاول ربط المشكلة بالجانب الأستمولوجي، ومن ثم بالجانب الأخلاقي في حياة الإنسان، على اعتبار أن "العلم فضيلة، واللاعلم رذيلة". هذا وقد طوّروا أفلاطون الرؤية السقراطية فيما يتعلق بالمشكلة، واعتبر النفس الجوهر الخالد، والأساس في تحديد الجانبين النظري والعملي للإنسان، وكذلك في تكوينه الاجتماعي والسياسي.

وقد تمحورت تساؤلاتنا حول قضايا من قبيل: ما هي ماهية النفس؟ وما طبيعتها؟ وما مصيرها؟ وما علاقتها بالجانب الأخلاقي والتربوي والجوانب الأخرى في الحياة البشرية؟ وكيف عالج أفلاطون مشكلة النفس؟ وهل النفس موجودة؟

كل هذه الأسئلة وغيرها كانت محور دراستنا، وقد حاولنا الإجابة عنها في متن البحث.

أفلاطون والفلاسفة عموماً. وبذلك، يمكن ملاحظة أكثر من تيار في فلسفته، كالأورفية، والفيثاغورية، والأفلاطونية، والدينية، والصوفية، فضلاً عن العقائد الشرقية. وهذا ما انعكس على منهجه الفلسفي وأسلوبه في التدوين الفلسفي ذي الطابع الغامض.

ومن ثم، أصبحت المشكلة تتميز بطابع مستقل في فلسفة أفلاطون، دون أن تكون منعزلة عن الوجود والعالم، وهذا ما جعله حلقة وصل واتصال بين الوجود اللامحسوس والوجود المحسوس، ومن خلال ذلك يمكن فهم العالمين: عالم الموجودات من حيث قابليتها للانقسام، وعالم الموجودات التي ليست من طبيعتها الانقسام؛ فالنفس تجمع بين الطبيعتين.

في دراستنا هذه، تناولنا مشكلة النفس الإنسانية في الفلسفة الإغريقية، واتخذنا أفلاطون أنموذجاً، حيث تتبعنا المسار التاريخي، محللين للنصوص الفلسفية، ووقفنا عند أبرز الفلاسفة في العصر الإغريقي ممن كانت لهم رؤى وفلسفات عميقة حول هذه المشكلة، بدءاً من طاليس الملاطي، ومروراً بكل من ديموقريطس، وأنكساغوراس، وهيراقليطس، والمدرسة الفيثاغورية، فضلاً عن مثلث العقل الفلسفي: سقراط، وأفلاطون، وأرسطو.

منهج الدراسة:

اعتمدنا في دراستنا على المنهجين التحليلي والتاريخي، مع الإشارة إلى أوجه المقارنة بين الفلاسفة السابقين لأفلوطين واللاحقين له، بهدف تقديم صورة أشمل ومعالجة أدقّ للمشكلة. وكان هدفنا من هذه الدراسة إبراز الجانب الفلسفي للمشكلة عند الفلاسفة الإغريق، ثم بيان أهميتها في فلسفة أفلوطين، وأثرها للنفس الإنسانية في الجانب الأخلاقي والمعرفي للإنسان.

هيكلية الدراسة:

توزعت دراستنا على ثلاثة مباحث:

تناولنا في المبحث الأول مدخلاً مفاهيمياً وتاريخياً حول مشكلة النفس، وقد قُسم هذا المبحث إلى مطلبين؛ الأول تناول مدخلاً مفاهيمياً حول ماهية النفس الإنسانية، أما الثاني فقد تطرّق إلى رؤية تاريخية حول المشكلة، مع الإشارة إلى فلسفة أبرز فلاسفة الإغريق قبل سقراط وبعده.

أما المبحث الثاني فقد خُصص لدراسة النفس من حيث ماهيتها وطبيعتها في رؤية أفلوطين.

بينما تناولنا في المبحث الثالث قوى النفس ومصيرها، فضلاً عن عرض النتائج المتي توصلنا إليها، وقائمة المصادر والمراجع ذات الصلة بموضوع الدراسة، وقد أشرنا إلى ذلك في موضعه.

المبحث الأول: مدخل مفاهيمي وتاريخي

المطلب الأول: مدخل مفاهيمي حول ماهية النفس الإنسانية

أولاً: ماهية المشكلة

يمكننا القول إنّ مشكلة النفس، وعلى مدى تاريخ الفكر الفلسفي وإلى يومنا هذا، ما تزال موضوعاً ومثراً للدراسة والجدل والبحث، لما للنفس من أهمية في الوجود الإنساني، وعلاقتها وارتباطها بسلوك الإنسان. فمن خلال النفس يمكن تمييز الكائن الحي العاقل عن الكائن غير العاقل.

وعلى الرغم من أنّ النفس - أي "النفس الإنسانية" - تمثل الجانب غير المادي في الإنسان، إلا أن اتحادها مع البدن أعطاها صورة الطبيعة المادية، إذ تُعبّر عن وجودها كسائر الموجودات الأخرى من خلال الطبيعة والسلوك الإنساني.

إنّ ارتقاء الإنسان من حالة إلى حالة، ومن سلوك إلى آخر، وحتى في بناء الأفكار، يعود بالدرجة الأساس إلى النفس؛ إذ إنّ للنفس دوراً كبيراً في بعث الارتقاء في الإنسان. كما أنّ النفس قد تتمظهر بدور العقل، وما ينتج عنه من أفكار، المتي هي في حقيقتها انطباعات

والحالات الإنسانية قبيل الميلاد والموت، وبالتالي قادت الإنسان إلى التأمل في ذاته ونفسه، فأصبحت معرفة النفس أولى وأهم المعارف عنده، كما رأى ذلك الحكماء السبعة، ومن بعدهم فيثاغورس، وسقراط، وأفلاطون، وأرسطو طاليس في هذه الحضارة. وسنحاول الحديث عن هؤلاء الفلاسفة في الصفحات القادمة من دراستنا هذه.

هذا، وإن العلاقة بين النفس والعلوم الأخرى وثيقة جداً، لأن العلاقة بين الشعور النفساني بمعنى الوعي، وبين الشعور الأخلاقي، تبدو وكأنها صورة المغلف بالمغلف؛ فإن الوعي النفساني يحيط بالضمير الأخلاقي، ويؤدي انعدامه إلى اختفاء كل تأمل أخلاقي، كما تؤثر تحولاته كل التأثير على الضمير (غريغوا، ١٩٧٠، ص ٣١)، الذي يرقّ أو يتشوّه عن طريق ممارسة الفضيلة أو الرذيلة، بوصفه نوعاً من الغريزة (عبد الرحمن بدوي، ١٩٧٥، ص ٥٩).

ولما كان تهذيب النفس الإنسانية والارتقاء بها إلى أعلى درجات الخير والسعادة والكمال هو هدف كل فلسفة (ساهرة ح سين، ٢٠٠٢، ص ١٦)، ومنذها فلسفة أفلوطين، حيث يتخذ من النفس الإنسانية أساساً لبناء نظرياته الفلسفية والميتافيزيقية والخلقية.

وتعتبر إشكالية النفس مُعبرة عن أسئلة عميقة حول وجود النفس وطبيعتها، وعلاقتها بالجسد، وكذلك

وإفرازات للحالة الداخلية للنفس الإنسانية. فكيف ما كانت حالة النفس في الداخل، تكون الأفكار والفلسفات الأخلاقية والسياسية، بل وحتى الفلسفات الطبيعية، في حقيقتها، ما هي إلا انعكاسات لطبيعة النفس الإنسانية.

لا نشكُّ بأن الحضارة الإغريقية تُعدّ واحدة من أعظم الحضارات التي كان لها دور كبير في أُنسنة الإنسان، ووضع القوانين، ودراسة الإنسان والمشكلات التي تواجه الإنسان في الحياة اليومية، وكذلك وضع النظم السياسية، ودراسة كيفية نشأة الدولة ومقومات الدولة، ودراسة الطبيعة وقوانينها ومتغيراتها، فضلاً عن ما بعد الطبيعة وأهميتها لدى الإنسان في جانبها الروحي، وتعميق حالة الطمأنينة عند حدوث شيء ما فوق التصور الإنساني والتساؤلات المستعصية على العقل الإنساني، والأهم من ذلك دراسة النفس الإنسانية وطبيعتها ومدى تأثيرها في توجيه الإنسان وسلوكيات الإنسان من الأفعال، سواء أكانت خيراً أو شراً.

وكان للفلاسفة الإغريق الدور الأبرز والريادي في هذا المجال، حيث بدأت التساؤلات حول الظواهر الطبيعية مثل الرياح، والعواصف، والمطر، والحر، والمبرد، والزلازل، وغيرها من الظواهر، فذشأت عندهم العلوم الطبيعية، وكذلك تساؤلات الإنسان المتأمل عن الظواهر

والنفس والروح لفظان مترادفان، إلا أن بعض الفلاسفة يفرّقون بينهما، بقولهم إن معنى النفس يتضمن معنى الجوهرية الفردية، وإن مفهومها أغنى من مفهوم الروح، وإن مجالها أوسع من مجال الشعور، إلا أن بعضهم الآخر يقول إن المروح قسمان: روح حيواني يذنب في شرايين البدن من القلب، فيفعل الحياة، وروح إنساني يذنب من الدماغ في الأعصاب، فيفعل الحس والحركة والفكر والذكر والرؤية (المصدر نفسه، ص ٤٨٢).

والنفس اسم مشترك يقع على معنى يشترك فيه الإنسان والحيوان والنبات، وعلى معنى يشترك فيه الإنسان والملائكة. في المعنى الأول: إنها كمال جسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة (المصدر نفسه، ص ٤٨٢). وحدّ النفس في المعنى الآخر: إنها جوهر غير جسمي، وهو كمال محرك له بالاختيار عن مبدأ نطقي، أي عقلي بالفعل أو بالقوة، والذي بالقوة هو فصل النفس الإنسانية، والذي بالفعل هو أفضل أو خاص بالنفس الملائكية (عبد الأمير الأعسم: ١٩٨٥، ص ٢٤٢).

هذا، وقد ذهب بعض الفلاسفة إلى أن النفس مادية (نار، هواء، أو مزيج مركّب)، وآخرون ذكروا أنها لا مادية، ووصفوها بشتي الأوصاف؛ فقد ذكر طاليس الملطي (٦٢٤-٥٤٦ ق.م) بأن «العالم حافل بالآلهة»،

مسألة الفناء والخلود والمصير؛ فكل ذلك يتعلق بهذه الإشكالية الأساسية، إذ كانت هذه الإشكالية الحجر الأساس للعديد من المفاهيم التي تتعلق بالوجود والهوية، ولا تزال تشكل موضوعاً مهماً للنقاش الفلسفي إلى يومنا هذا، وتبقى ذات أهمية في الفلسفة عبر الزمن.

ولا بد من الإشارة إلى أن الفلاسفة، و عبر التاريخ الفلسفي، كان لهم آراءهم حول النفس، وكل فيلسوف أو مذهب أو اتجاه فلسفي له اعتقاده وبرهانه حول مسألة النفس وطبيعتها وقواها، التي تنسجم مع المنظومة الفلسفية العامة للفيلسوف أو للمذهب الفلسفي.

ثانياً: حد النفس

اسم النفس يقع بالاشتراك على معانٍ كثيرة، مثل الجسد، و شخص الإنسان، وذات الشيء، والإرادة، فوصف النفس على حقيقتها صعب جداً، والمُدليل على ذلك أن لها عند الفلاسفة تعريفات مختلفة؛ فالنفس مبدأ الحياة، أو مبدأ الفكر، أو مبدأ الحياة والفكر معاً (جميل صليبا: ١٣٨٥، ص ٤٨١).

وهي حقيقة متميزة عن البدن وإن كانت متصلة به، كما أن النفس مبدأ الأخلق، لأنه لا وجدان ولا إرادة ولا عزم لمن لا نفس له، وعلى قدر ما تكون النفس أقوى وأعظم وأكمل، تكون أخلق صاحبها أثبت وأعز وأفضل.

أن رؤية أفلاطون حول مشكلة النفس لا تخلو من غموض، إذ نراه في محاوره "الجمهورية" يؤكد على خلود النفس ومقتصرًا على الجانب العقلائي، أما في محاوره "مينون"، فيؤكد على الجانب الأخلاقي، وهي الغالبة على المحاوره (أرسطو طاليس: كتاب النفس، د.ت، ص ٤٥).

أما أرسطو طاليس (٣٨٤-٣٢٢ ق.م)، فيعرف النفس على أنها "كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة" (نفسه، والصفحة).

فمن خلال ما تقدم، نجد اختلافًا في الرؤى حول النفس الإنسانية، أي في طبيعة المشكلة والموضوع، ولكونها بحثًا في شيء خارج نطاق التجارب، وأنها قد تتعلق أكثر بالشعور والدوافع والانفعالات، فمن الصعب البت برأي محدد حول حد النفس (أفلوطين: التاسوعات، ١٩٩٧، ص ٣٠١).

المطلب الثاني: رؤية تاريخية

تناول مفكرون وشعراء وفلاسفة إغريق مشكلة النفس على اعتبارها من التساؤلات الجوهرية لدى الإنسان، وكانت معرفتها ذات أهمية في الحياة اليومية والسلوك الإنساني، وسنتطرق هنا إلى رؤى مختلفة حول مسألة النفس في الفكر الإغريقي.

وقد فسر أرسطو طاليس هذا القول قائلًا: ويُغلب أن يكون معناه أنه حافل بالنفوس، أي إن كل فعل إنما هو من النفس، وإن النفس منبثّة في العالم (المصدر نفسه، ص ٢٤٣).

في حين اعتبر هيرقليطس (٥٤٠-٤٧٥ ق.م) أن للنفس قانونها أو عقلها الكلي، الذي يزيدها، أي ينميها وفق احتياجاتها (يوسف كرم، ص ١٣).

ونجد معنى آخر للنفس عند الفيتاغوريين، فحواه أن النفس هي المبدأ الذي تتحرك به الذرات، بحيث تكون النفس عندهم مبدأ أو علة توافق الأضداد في البدن وعلة حركتها جميعًا (هيرقليطس: ٢٠٠٨، ص ٨٦).

ويمكن القول إن سقراط (٤٧٠-٣٩٩ ق.م) أول فيلسوف بحث بحثًا دقيقًا في معنى النفس، إذ أعطى تأويلًا هو تزكية الإحساس بطاقاته وإمكاناته لا استدراك فائدة الحكم الموضوعي المستند إليه هو ذاته، فالإنسان الذي يعرف نفسه يعرف ما هو مفيد له، فقد أخذ معنى النفس عند سقراط بُعدًا أخلاقيًا (عمليًا) أكثر مما هو بُعدًا نظريًا مجردًا (كيسيديس، ١٩٧٧، ص ٤).

هذا، ونجد أن أفلاطون يحدّد النفس بأنها فكر مجرد، وأحيانًا يحدها بأنها مبدأ الحياة، والحركة للجسم، ففي محاوره "الجمهورية"، يرد الأفعال النفسية إلى ثلاثة أنواع: المدركة، والشهوانية، يتوسطهما الغضبية (أفلاطون: مينون، ٢٠٠١، ص ٦١). وتجدر الإشارة إلى

أولاً: رؤى ما قبل سقراط

تحوز الأساطير الإغريقية، وخاصة منها أشعار هوميروس وهز يود، على أهمية بالغة ليس في تراث الإغريق فحسب، لأنها كانت تُشد في الأعياد الرسمية وتُعلم للأطفال، بل إنها أُنثرت في القديم تأثيراً بالغاً على الكتاب والفلاسفة، واحتلت مكانة مرموقة في تاريخ الثقافة الأوروبية الكلاسيكية بصفة عامة حتى الفترة المعاصرة.

هذا، ومثلما اعتقدت ثنائيات الشرق القديم بأصلين في الكون، ف كذلك بالدسبة للإذسان، نجد أن أشعار هوميروس تصورت الإذسان مركباً من نفس وجسد، والجسد مكون من ماء وتراب ينحل إليهما بعد الموت، والنفس هواء لطيف متحد بالجسد ومتشكّل بشكله، فإذا وُجد الجسد وتشكّلت النفس، ينطلق عند الموت شيئاً رقيقاً لا يُحسّه الأحياء، وينزل إلى مملكة الأموات في جوف الأرض، وقد احتفظ بالشعور وفقد القدرة على الحركة، وهو يتألم لذلك هناك ويقضي حياة باهتة تافهة. لذا فإن الحياة على وجه الأرض خير منها مئات المرات، في ضوء النهار، مهما كانت بسيطة ويطبعها الفقر. ولا يوجد في هذا العالم آخر أي حياة ما بعد الموت، لا ثواب ولا عقاب إلا في النادر، ويوزعها الآلهة مثلما يوزعون في الحياة الفانية من عدل معكوس؛

فيحاربون أصدقاءهم وينكّلون بأعدائهم، فصادقتهم لا تنم عن عطف على الخير، كما أن عداوتهم ليست نقمة (مجدي كيلا ني: ط١، ص ١٧٠). فالنفس ليست إلا نفساً أو طيفاً يستنشقه الإنسان وهو حي ويصبح دُخَاناً ويزفره حين يموت فيفقد الموعي (مصطفى الذشار، ٢٠٠٨، ص ٣٧).

وعلى كل حال، فإن هذا المفهوم المادي عن النفس وعن الثواب والعقاب كان تقريباً هو المفهوم السائد نفسه عند رواد الفلسفة الطبيعية.

هذا، ومن المعروف أن طاليس المايطي (٦٢٤-٥٤٦ ق.م) هو أول فيلسوف وعالم أنجبته الحضارة الإغريقية، وهذا الأمر حتى هذه اللحظة يُعتبر من الأمور المسلّم بصحتها؛ إذ حاول أن ينقي منهجه من الشوائب والعوالق التي ما كانت أن تتفق مع نظريته العلمية والفلسفية، وهو صاحب مبحث هام من مباحث الفلسفة، وهو مبحث الوجود، حيث وجّه اهتمامه نحو الوجود، وكان أول من أراد تحديد المبدأ الأول كعلة أولى للأشياء، فحدّد هذه العلة بالماء، وهو ما يعني أن الماء أصل الأشياء جميعاً، واعتقد بأن العالم حافل بالآلهة والنفوس (أرسطو طاليس: في النفس، ص ١٠٦)، الذي يعتقد أن كل جزء في العالم حي، وأن المادة والحياة وحدة لا ينفصل أحد أجزائها عن الآخر، وأن في النبات والمعادن



وأدق، وكان للنبات شعور كما للحيوان لكنه أضعف (أرسطو طاليس: كتاب النفس، ص ٤٦).
فضلاً عن ذلك، وحسب تفسير أرسطو طاليس، فإنه يرى "أن العالم واحد، إلا أن الكل ليس هو العالم وحده فقط، لكن جزء يسير من الكل، وباقي الكل عنصر معطل" (بدوي، ١٩٧١، ص ١٦٤).

أما أنكساغوراس (٤٩٨-٤٢٨ ق.م)، فقد ابتدأ من حيث ابتدأ من قبله أنبادوقليس وليوقيس، أي إنه ابتدأ مثلهم من فكرة الوجود عند بارمنيدس، كما أنه أنكر مثلهم فكرة المتغير المطلق. وبالإجمال، فإن التجديد الكبير الذي أتى به هو قوله بوجود شيء لا مادي هو الذي يُنظم الكل، ولو أنه لم يستطع أن يتسع أو يدرك مدى هذا القول إدراكاً تاماً، وهذا ما يجعله فيلسوفاً طبيعياً كبقية الفلاسفة الطبيعيين، كما يجعله من ناحية أخرى مُبشراً بتيار جديد تظهر فيه الثنائية واضحة بين المادة والروح (غنار سكيريك ونلز غيلجي: ٢٠١٢، ص ٥٣)، ويذكر أرسطو طاليس قوله: "كانت الأشياء كلها مختلطة، فجاء العقل فقسّمها ورتّبها" (أرسطو طاليس: في النفس، ص ١٥٩).

ينتمي هيرقليطس (٤٧٥-٥٣٥ ق.م) إلى الجيل الثاني من الفلاسفة الإغريق، ومع أن الفلاسفة الطبيعيين

"نفساً" خالدة، كما في الحيوان والإنسان، وأن القوة الحيوية تتغير صورتها لكنها لا تموت أبداً، وأن المغناطيس حي لأن فيه قوة تحريك الحديد. وتُنسب له مقولة "الكون ملئ بالآلهة" (مصطفى النشار: فكرة الألوهية، ص ٣٧). وقد أشار إليه أفلاطون في كتابه "النوميس"، وفسّره أرسطو طاليس في كتابه "في النفس" قائلاً: "إن النفس طبيعة دائمة الحركة أو حركة لذاتها" (محمد جديدي، ص ٥٩)، وقد عني بذلك أن للعالم نفساً، وبتعبير آخر: أن للعالم عقلاً (كيسيديس، ص ١٦٧).

أما ديموقريطس (٤٦٠-٣٧٠ ق.م)، فإنه يعتقد أن النفس مادية، مؤلفة من أدقّ الجواهر وأسرعها حركة، كلما تكاثرت اكتسبت الحساسية والإدراك، فهي لذلك أوفر عدداً في أعضاء الحواس وفي القلب والمخ، حيث ذكر أرسطو طاليس في كتابه "النفس" بأن ديموقريطس كان يرى أن الإله هو العقل، وأن نفس العالم نار كروية (الأب جيمس فينيكان: ٢٠٠٢، ص ٦٨).

وقد أعقبه أنبادوقليس بن ماذن من أهل أفرغتا (٤٩٥-٤٣٥ ق.م)، الذي عدّ الهواء والنار والماء عناصر وأصولاً، وزاد عليها التراب، وذكر بأن النفس مزاج هذه العناصر الأربعة، يغلب فيها الهواء والنار، لذلك كانت ألطف

الحق، وهو أرقى من القولين السابقين وجامع لهما، بحيث تكون النفس عندهم مبدأ أو علة توافق الأضداد في البدن، وعلة حركته جميعاً (ثيوكاريس، ص ١١٠).

وقد أشار أرسطو طاليس كثيراً إلى آراء فيثاغوراس حول النفس، ووجد التشابه بين رأيه ورأي أفلاطون، إذ يقول: "إن فيثاغوراس وأفلاطون يقولان على القول الأول: إن النفس ذات جزأين، أحدهما نطقي، والآخر لا نطق له. أما على القول الأقرب، الذي هو أكثر استقصاءً، فإنهما يريان أن النفس ذات ثلاثة أجزاء، وذلك أنهما يقسمان جزء النفس الذي لا نطق له قسمين، وهي (الحرَد) أي الغضب، والشهوة" (غنار سكيريك: تاريخ الفكر الغربي، ص ١٠٩).

ثانياً: التحول عند السوفسطائيين

حيث سيصبح السؤال المطروح في الفلسفة اليونانية بوضوح حول دور الفاعل (الإنسان) في تطور المعرفة.

ويمكننا القول إن سقراط (٤٧٠-٣٩٩ ق.م)، في أكثر من معنى، كان يشارك برو تاغوراس (٤٨١-٤١١ ق.م) موضوعته التي تعتبر أن الإنسان "معيّار" الأشياء كلها. وبإيجاز، فإن للسفسطائيين وسقراط جامعاً مشتركاً، هو توجيههم الفلسفة نحو دراسة جوهر الإنسان وموقعه في العالم ومصيره. من هنا، فقد أذسنا الفلسفة، ونسبوا

الأوائل افتراضاً أن المتغير حاصل، وكان ذلك مقدّمة منطقية عندهم، بينما شكك الجيل الثاني بهذه المقدّمة، فسأل: هل يوجد تغيير؟

فأجاب هيرقليطس: إن كل شيء في حالة دائمة من التغير أو التدفق المستمر، وقال بارمنيدس (٥٤٠-٤٨٠ ق.م): لا شيء في حالة تغير (وولتر ستيس: ٢٠٠٥، ص ٦١).

وحول رؤية هيرقليطس، يرى أن نفس العالم بخار من الرطوبات التي فيه، وأما نفس الحيوانات فمن البخار الذي من الخارج، والبخار الذي من الداخل المجانس له (حسين حمادة: ٢٠٠٥، ص ٩٧).

وقد كان هيرقليطس شاكاً في آرائه الديدية، لكنه لم يوجّه هجماته ضد أفكار الدين الرئيسية ومذهب الآلهة كما فعل أكرينوفان، بل بالأحرى هاجم عبادة التماثيل والصور، واعتقد بعدم جدوى القرابين المتي يراق فيها الدم (أرسطو طاليس: في النفس، ص ١٥٩).

أما المدرسة الفيثاغورية، فكان لهم رأي آخر حول مسألة النفس، فاعتبروا بأنها ذرات دقيقة متطايرة في الهواء، والتي ترقّ عن إدراك الحواس ولا تُبصر إلا في أشعة الشمس، وتتحرك دائماً عند سكون الهواء.

أما القول الآخر، فيقول بأن النفس هي المبدأ الذي تتحرك به الذرات، ويمكن أن يكون هذا هو رأيهم

والجهد الأخلاقي وليست القداسة، فيبدو أنه كان ينظر إلى النفس والجسد من خلال وحدتهما وذلك بفاعليتهما الواحد بالآخر، وكان يقدرهما على أنهما جزءان من الإنسان الحي، الإنسان الكامل، ولكن جزءان مختلفان جداً ويتباين أحدهما عن الآخر. وكما يرى سقراط فإن النفس تنتشر فينا ولكن تعصي على أبصارنا (مونيك ديك سو: ٢٠١٠، ص ٢٥٥)، وتحكم كما يحلو لها غطائنا الجسدي، وفيها يكمن العقل الذي يقود ليس فقط جسدنا وإنما كل أعمالنا أيضاً لأن الفضيلة معرفة، وهي سلوك أخلاقي ليس سلوك جسد بل سلوك نفس عاقلة، فمن النفس ينبثق العقل والاع تدال وربما طة الجأش، وبمقدار ما تظل النفس رئيسة الجسد والأهواء يبقى الإنسان كائناً أخلاقياً، وبعكسه يصبح عبداً لأهوائه، فكان اعتقاده الراسخ بأن القيم الأخلاقية وسمو النفس هي فوق مستوى الفاضل المادية ورغبات الحواس، فهو الذي اعتقد وكما أخبرنا كسينوفان بأن روحنا تمتلك بعضاً من الإلهية، واعتبر أن الإنسان هو حقيقة الكون المركزية.

من جانب آخر، فإن المنظومة الفلسفية الأفلاطونية (أفلاطون ٤٢٧-٣٤٧ ق.م) تمتاز عبر كتاباته بروحه اليونانية الخالصة ومنهجها الفلسفي المنطقي المتكامل، فشملت آراؤه العميقة والمتميزة بالأخلاق المثالية ومسألة

إليها أهدافاً وأدواراً إنسانية (غناو سكريبك: تاريخ الفكر الغربي، ص ١٠٩).

حيث كان السؤال الأول الذي طرحه الفلاسفة الإغريق يدور حول الفيزياء والطبيعة والكون، ويمكن تسميتها بالحقبة الأولى للفلسفة، والممتدة من حوالي عام ٦٠٠ إلى ٤٥٠ ق.م (الحقبة الكونية). غير أن تحولاً ما حصل حوالي عام ٤٥٠ ق.م، في الوقت الذي ابتدأت فيه أفلاطون طروحات السفسطائيين حول مسائل كثيرة تتعلق بالأخلاق، والعلوم الاجتماعية، والإبستمولوجيا، ومسائل معقدة عن الذسبية المطلقة، والحق والقوة، والأنانية والغيرية، أو المحبة للغير، والفرد والمجتمع، والعقل والمشاعر. وتزامنت حياة سقراط كفيلاسوف نشط مع الحقبة التي يمكن أن يُطلق عليها اسم "الحقبة الإنسانية" (٤٥٠-٤٠٠ ق.م) (ثيو كاريس كي سيديس: سقراط، ص ٢١٥).

لقد كان سقراط في الواقع الفيلسوف الإغريقي الأول الذي عرض بوضوح مسألة العلاقات بين النفس والجسد، فقبله استغرقت هذه المسألة بشكل خاص عند الفيثاغوريين والأورفيين (أفلاطون: ١٩٧٤، ص ٢٠٤)، إلا أن هؤلاء كانوا قد أدرجوها في دائرة المدين بدلاً من الفلسفة التي بدأت من وجهة نظر مثالية تعالج علاقات النفس والجسد، وعندما دعا سقراط للاهتمام بالنفس كانت الغاية التي تتبعها الحكمة، النشاط العقلي

فهو حالة مكونة من (نفس) تنتد مي إلى العالم العلوي العقلي الإلهي الخالد، وحالة أخرى مكونة من جسد ينتد مي إلى العالم السفلي الحسي الفاني (أفلاطون: الجمهورية، فقرة ١٠٨ وفقرة ٦٠٩). ويرى الباحث غير ذلك إذ يعتقد بأن الحاجة والقوة هما اللذان يدفعان بالإنسان إلى المدينة وليس الميل الفطري. ويشكل هذا الكائن ثنائية كما هو الحال في الجوانب الأخرى لفلسفته، فالإنسان مكون من النفس والجسد، وهو الفرد كذات، ومن ثم فرد للمجتمع. وقد بدأ أفلاطون البحث في الوجود الإنساني ولم يحول البحث إلى الوجود الطبيعي إلا ليدرك بطريقة أعمق وأكمل طبيعة الوجود الإنساني، والذي يرتكز إصلاحه على معطيات ومقتضيات الدولة فيكون إصلاحه حقيقةً، وثانيًا: الإنسان الفرد والإنسان الاجتماعي عند أفلاطون يسيران جنبًا إلى جنب، ولا يمكن فصل أحدهما عن الآخر (أفلاطون: ١٩٦٦، ص ٢٣٢). ومن أجل فهم الإنسان يجب أن ينظر إليه من خلال المجتمع، كما يجب أن يذطر إلى المجتمع من خلال الإنسان الفرد ومن ثم (نفس) الفرد. كما أننا نطلع على موقف أفلاطون المؤكد على عنصر الثنائية في الإنسان والعالم في هذا المنص من محاوره الجمهورية: "إن النفس خالدة وإنها لا تفنى، وإن هناك خيرًا وشرًا، وإن العنصر الذي يفسد ويدمر هو الشر، وذلك الذي يحفظ ويدوم هو الخير. وكما أن لكل

العالم والنفس الإنسانية، فضلًا عن آرائه في الدولة وعلم الاجتماع والميتافيزيقا. وما يهمننا في دراستنا هو التركيز على مشكلة النفس الإنسانية عند أفلاطون والفلاسفة السابقين، كما تطرقنا إلى بعض منهم واللاحقين لهم، على اعتبار أنه تمهيد ومدخل لفهم موضوع دراستنا.

يكون الإنسان حسب أفلاطون وحدة بين الجسد والنفس (مونيك ديكسو: أفلاطون، ص ٢٥٧). فأفلاطون ليس ديكارت، إذ ليس التمييز الجوهرى بين النفس والجسد هو ما يكون بالنسبة إليه أوليًا، إن الوحدة هي المعطى الأصلي وإن فصل النفس هو جهد لا ينتهي أبدًا (أميرة حلمي مطر: ١٩٩٦، ص ٢١١). يقوم سقراط في محاوره (فيدون) وفي اليوم الأخير من حياته بالبرهنة على أنه لا يوجد شيء ما بعد الموت، وأنه يكون أفضل بكثير بالنسبة إلى الأخيار منه بالنسبة إلى الأشرار، يكون خيرًا ذاك الذي قضى حياته في الفلسفة، والذي لا يمكن أن يخاف الموت، بما أنه قد كان يمارس هذا الأمر باستمرار، ذلك أن الموت ليس سوى الانفصال بين النفس والجسد (جيروم غيث: ١٩٧٠، ص ١٠٧).

فالإنسان عند أفلاطون هو المشكلة الرئيسية التي دفعتة إلى البحث في شتى المجالات ليبين طريق سعادته وخيره، فالإنسان بحسب رؤيته كائن ذو طبيعة ثنائية،

معرفة كل المبادئ المتدرجة عن طريق دراسة هذا المبدأ
الوسط.

هذا ولا يمكن تعريف ماهية النفس، أو يتعذر ذلك
إلا من خلال علاقتها بالعقل، ببذنا يستحيل تعريف
العقل إلا انطلاقاً من علاقته بالواحد، ويؤكد أفلاطون
أن النفس في ذاتها ليست جسماً وأنها من بين الأمور
المنزهة عن الجسمية، ليست بحال، أما القول في هذه
الذات أنها حقيقة روحانية وأنها من مقام اللاهوت،
فقد يكون قولاً على جانب من الوضوح لا يستهان به
(أفلاطون: ١٩٧٠ ص ٩٤)

وبحسب الرؤية الأفلوطنية، لا بد أن تكون
النفس واحدة وكثيرة، منقسمة ولا منقسمة، وتعتقد
بأن وجود الشيء الواحد في مواضع عدة ليس بالأمر
المتنع، فأنا أن لم نسلم بذلك لكننا نذكر وجود مبدأ
يحفظ كل الأشياء وديرها، يحفظها بأن يجمعها
كلها، وديرها بحكمته، أعني موجوداً يتصف
بالكثرة، لأن الأشياء كثيرة، ولكنه واحد، لأن الموجود
الذي يحتوي كل شيء لا بد أن يكون واحداً، وهو
بوحده المتكررة يبعث الحياة في كل الأجزاء وبوحده
اللانقسمة يديرها بحكمته، فلأشياء المتي تغتفر إلى
العقل كمبدأ مدبر هو ترديد وتقليد لوحدة النفس العاقلة
هذه، وذلك ما عبر عنه (أفلاطون) تعبيراً عميقاً حين
قال بصورة مبهمّة، لقد منح الصانع الماهية اللانقسمة

شيء خيراً وشرّاً، كالبرق مثلاً بالنسبة إلى العين،
والمرض بالنسبة إلى الجسم عامة، أي لكل شيء
بالطبيعة شره أو مرضه، وإن أي شيء يصاب بهذه
الآفات يغدو شرّاً ويدب فيه الانحلال والفساد آخر
الأمر. وما دامت النفس لا تموت بفعل الشر الخاص بها
ولا بفعل الشر الخارج عنها، فواضح أنها لا بد أن تكون
شيئاً موجوداً على الدوام وبالتالي شيئاً خالداً. كما أقام
أفلاطون الأدلة على خلود النفس وتمييزها عن الجسد،
إذ إن مادة الجسد تعود إلى الأرض، ويذكر ذلك في
محاورة (فيدون) إذ يقول: "إن النفس تشبه في صفاتها
العنصر الإلهي، أما الجسد فمادة أرضية، وإذا لا عجب
أن ينتهي أمره إلى الفناء". (محمد جد يدي: الفلسفة
الإغريقية، ص ٣١٠)

ويمكن القول أنه ومن هنا يتبين لنا أهمية دراسة
النفس عند أفلاطون فان موضوع مشكلة النفس في فلسفة
أفلاطون تمثل حجر الزاوية في مذهبه، لأن النفس تحتل
الموقع الوسط بين العالمين، فان أية دراسة للعالم المعقول
(الروحاني) دون دراسة النفس يجعل العالم المحسوس
غائباً عن الذهن ولو اكتفينا بدراسة العالم المحسوس
دون النفس فلن نرتقي مطلقاً إلى العالم المعقول، في حين
ان دراسة النفس تجعلنا على إدراك تام بالعالمين أو
الاتجاهيين، إذن، إن دراسة النفس تكشف لنا ضرورة

وهذه الوساطة هي النفس الكلية (الكونية)، التي تتوقف عندها الكائنات الإلهية، فتكون آخر مرحلة فيضية من العالم الروحاني، وهي تشكل الطرف الأخير من المثلث الماورائي الأفلوطيني، ويرجع أفلوطين بحثه في المنفس إلى تلبية لدعوة الواحد، حيث يقول: "إنه إذا أقمنا بهذا البحث، إنما نلبي دعوة الله إلى أن يعرف كل منا نفسه" (أفلوطين، ص ١٧٣).

والنفس الكلية، كلمة العقل الكلي وفعله، كما أن العقل الكلي، كلمة الواحد وفعله، وكما أن الكلمة الملفوظة صورة الكلمة الباطنة، ولما كانت المنفس الكلية صورة العقل الكلي، فهي تنظر صوبه، كما ينظر العقل الكلي صوب الواحد كي يكون عقلاً، فكل موجود مولود يشترك إلى الموجود الذي ولده ويحبه، فالنفس الكلية متحدة بالعقل الكلي ممتلئة منه مستمتعة به وهي تتعقل، إذ إنها حين تنظر إليه تحصل في باطنها على معانيها، ولكنها من جهة أخرى متصلة بما يأتي بعدها، أو هي أيضاً تلد موجودات أدنى منها، ووصفت فيها النظام وأعطتها حركة دائرية متراصة وتمنحها الحياة، وإذا كان فيها شيء إلهي، فبسبب هذه المنفس، ثم إنها أشرف من هذه الأحياء لا محالة، فإنها أشياء تتقلب ويعتريها الفساد، حسبما تنسحب النفس عنها أو تمدها بالحياة، في حين أن المنفس باقية دائماً على حالها

التي تظل في هوية دائمة مع ذاتها، و الماهية التي غدت منقسمة في الأجسام، فصنع منها نوعاً ثالثاً من الماهية (أفلوطين، ص ٩٦). وعلى ذلك فالنفس واحدة وكثيرة، أما الصور التي في الأجسام فهي كثيرة و واحدة والأجسام لا تعرف إلا الكثرة، أما المبدأ الأعلى فلا يعرف إلا الوحدة (خالد، ١٩٨٣، ص ١٢٧).

هذا وينبغي معرفة رأي أفلوطين حول مسألة أنواع النفوس و وحدة النفس و فيما إذا كانت النفوس كلها واحدة. و لهذا الموضوع أهميته. ذلك أنه أننا لو لم ندرك رأي أفلوطين بهذا الصدد لتوهمنا من كلامه عن أنواع مختلفة من النفوس كالنفس الكلية و المنفس الجزئية (الفردية)، على أن كل هذه النفوس مستقلة بعضها عن البعض الآخر تماماً و ان الكثرة المطلقة تسود عالم النفوس و في الحقيقة هذا أبعد الآراء عن تفكير أفلوطين و سنوضح ذلك في المبحث اللاحق.

المبحث الثاني

الإشكالات المتعلقة بالنفس

المطلب الأول: النفس الكلية و النفس الجزئية

أن الجواهر العلوية التي يحتويها العقل الكلي (الكوني)، تحتاج إلى وسيلة تنقلها من حياة الأزل إلى حياة الزمان، وذلك لتصبح كائنات تحيا في التاريخ، أي بحاجة إلى واسطة عملية تتخذها نماذج لخلق العالم،

لأنها لا تتخلى عن ذاتها، أما الوجه الذي تلجأ إليه لتكفل الحياة في الكل وفي الجزئيات (المصدر نفسه، ص١٧٤).

ويؤكد (أفلوطين)، بأن النفس ليست كمّاً، كأن نقول عن النفس الكلية إنها القشرة، وعن النفوس الجزئية أنها هي الوحدات المكونة لها، ويواصل حديثه، إذ يقول: "إنه لو قلنا ذلك لكان لقولنا عدة نتائج ممتنعة، فالعشرة ليست وحدة، وعلى ذلك فما إن كلا من وحداتها المكونة نفس، أو أن هذه النفس الشاملة مركبة من وحدات ليست بذات نفس، ولنذكر هنا أيضاً أن أجزاء النفس الكلية متجانسة مع الكل، غير أنه ليس من الضروري في حالة الكم المتصل، أن تكون الأجزاء مماثلة للكل، أي أن تكون أجزاء الدائرة والمربع مثلاً دوائر ومربعات، وحين يمكن أن تكون الأجزاء مشابهة للكل فليس من الضروري أن يكون ذلك التشابه تاماً، فأجزاء المثلث مثلاً ليست كلها مثلثات، بل أشكال مختلفة، ومع ذلك فهم يسمون بأن النفس متجانسة مع أجزائها، فإن قيل إن الفارق بين النفس الكلية والنفس الجزئية فارق في الحجم، كان معنى ذلك أننا نجعل من النفس، التي لن تستمد عندئذ صفتها المتميزة إلا من الكم، كمية وبالتالي جسماً، ومع ذلك فقد افترضنا أن النفوس كلها متشابهة وتامة، فمن الواضح إذن أن النفس الكلية ليست مقسمة على النحو الذي يقسم به حجم" (مطر، ص٤٥٤).

والنفس لا تظل ثابتة، بل تتحرك حركة مضافة لحركتها نحو العقل، لكي تلد صورة مندها هي (الطبيعة)، في عالم النبات، وهي (الإحساس) في عالم الحيوان، ومعنى ذلك أنه يمكن التمييز في النفس الكلية بين مستويين: المستوى الأعلى للنفس حين تعمل بوصفها تعبيراً عن العقل، والمستوى الأدنى، عندما تعمل بوصفها مبدأ نشاط وفاعلية في العالم المحسوس سواء في مستواه الحيواني أو النباتي أو العناصر الطبيعية ومركباتها، فهذا المبدأ المحرك للعالم المادي هو الذي يسميه بالطبيعة، وبناءً على ذلك هي قوة النفس السارية في عالم الحيوان والنبات والمعادن، فهي القوة الفاعلة أو (اللوغوس) المعبّر عن النفس الكلية (أفلوطين: التاسوعات، ص٣٠٦).

وهذا ويفسر أفلوطين تأثير النفس في العالم المحسوس تفسيراً مثالياً يستمد من وصف (أفلوطين)، لحركة النفس بأنواع النشاط العقلي من تأمل وتفكير، فحركة النفس هي تأمل، والخلق كله مصدره التأمل (أفلوطين، ص٤٢٦).

أشبهه بقوى للنفس الكلية، لأن النفس الجزئية تمتلك في ذاتها كل القوى، وأياً كان المعنى لتفسير علاقة النفس الكلية بالنفس الجزئية، فإن لهذه العلاقة شرطين أساسيين: أولهما ألا تفقد النفس ذاتها فيما تنتدجه، وثانيهما أن تكون النفس الجزئية صادرة عن النفس الكلية وحدها وألا تكون مستقلة في نشأتها عنها (نفسه، ص١٧٦).

المطلب الثاني: جدل البدن والنفس

إن هبوط النفس إلى جسم خاص تدبره ضرورة محتومة، وأفلوطين يعمم هذه الضرورة على كل مراتب الوجود وجميع حوادث العالم، وقد نلمس رأياً آخر لدى بقية الفلاسفة كأفلاطون، إذ يرد هبوط النفس إلى خطيئة ارتكبتها فأستحققت عليها هذا الجزاء، فالخطيئة فعل إرادي، وإلا لما عوقبت النفس عليه بالهبوط إلى العالم المحسوس، في الواقع إن (أفلوطين)، ذاته قد تنزه إلى هذا الاختلاف، ولكنه رأى أن من الممكن التوفيق بين الضرورة والحرية في هذا الصدد، فهو من جهة يعترف بأن النفس قد أخطأت، وبأن هبوطها إلى هذا العالم إنما هو جزاء لها على خطيئة اقترفتها، فالخطيئة مزدوجة، هي تلك التي تهتم بها النفس لهبوطها، وتلك التي

هذا ومع اختلاف وظائف النفس الكلية، يرى (أفلوطين) بأنها وحدة ماثلة في كل مكان، فإذا كانت الأجزاء لها بمثابة الإحساسات (من الكائن الحي الجزئي)، فعندئذ لن يتسنى لكل جزء أن يفكر وإنما تستطيع ذلك النفس الكلية وحدها، أما إذا كان كل جزء قادراً على التفكير، لكان موجوداً في ذاته، وإذن تكون النفس (الجزئية) مفكرة شأنها شأن النفس الكلية، فهي في هوية مع تلك النفس ولا يمكن أن تكون جزءاً من كل (المصدر نفسه، ص٤٥٤).

كما لا يمكن أن تكون النفس الجزئية جزءاً من الكلية بالمعنى الرياضي للكلمة، لأن الجزء في الأعداد أقل من الكل بالضرورة، والمقدار والكم يلعب فيهما الدور الأساسي، وكما أن النفس لا تسري عليها مقولة الكم وأنها لا مقدار لها، وبالتالي فليس الجزء فيها أصغر من الكل، وهكذا ينتقد أفلوطين الم رأي الفيتاغوري الذي يجعل علاقة النفوس بعضها ببعض علاقة عددية، وكما أن الأعداد، أي الكم المنفصل، تختلف في مقدارها، فكذلك يختلف الكم المنفصل في المقدار، وقد يختلف في النوع، فالجزء من المستقيم هو مستقيم حقاً، ولكنه أقل من الأول في المقدار، وإن النفس الجزئية لا يمكن أن تتصل بالكلية كما تتصل القوة الواحدة بالنفس الواحدة بالنفس الكاملة، أي لا يمكن أن تكون النفوس الجزئية

بجرم، وأنها لا تموت ولا تفسد ولا تفنى، بل هي باقية (نفسه، ص ١٨٠).

يكون قوامها الأفعال الرذيلة التي ترتكبها حين تأتي هنا، لذا كانت حالة هبوطها.

أما عن كيفية دخول النفس للبدن، فيرى أنه يتم على نحوين، فقد يحدث أن تكون النفس قد وجدت من قبل في جسم، وعندئذ يتغير الجسم وتنتقل مثلاً من جسم غازي أو ناري إلى جسم يابس، فإن قال قائل إن ما حدث في هذه الحالة مجرد تغير في الجسم، فإنما يرجع ذلك القول إلى أن الجسم الذي انتقلت منه النفس إلى الجسم اليابس يظل غير منظور، وقد تنتقل النفس ثانياً من حالة لم يكن لها فيها جسم على الإطلاق إلى جسم معين، عندئذ تكون تلك أول مرة ترتبط فيها النفس بجسم، في هذه الحالة الأخيرة، ذلك الإحساس الذي تستشعره النفس حين تتخذ جوهراً مادياً حولها بعد أن كانت بريئة تماماً من كل علائق البدن (نفسه، ص ١٧٧).

وفي هذا ما يؤكد اعترافه بأن هبوط النفس إلى هذا العالم خطيئة، بل فيه تلميح إلى فكرة الخطيئة الأولى، كما ظهرت فيما بعد عند المسيحية.

إلا أن (أفلوطين) يذكر أن الحرية متضمنة في الضرورة، أي إنها إحدى حالات الضرورة، فقد ننظر إلى الخطيئة على أنها فعل تام الحرية، ولكن الواقع أن الانفعالات التي تؤدي بنا إلى الخطيئة مرتبطة بالقانون الطبيعي الأزلي الذي يتحكم فيها ويحددها، فالخطيئة إذا نظر إليها بوصفها حادثاً فردياً، كانت بالفعل مظهراً من مظاهر الحرية، أما إذا ارتبطت بالنظام الكوني العام، كانت بدورها حادثاً يتحكم فيه النظام الكوني العام، وبهذا يوفق أفلوطين بين فكريتي الضرورة والحرية في هبوط النفس.

هذا وتجدر الإشارة إلى أن فكرة الضرورة تحتل موقعاً واضحاً في مذهب أفلوطين، وهي التي تتحكم في انتقال كل مبدأ إلى المبدأ الذي يليه، وهو يردد هذه الفكرة في أسلوب يشبه كثيراً أسلوب الرواقية، فكل شيء في العالم خاضع لمبدأ واحد، وكل شيء فيه منظم، وهذا ما ينطبق على مسألة هبوط النفس، فكل نفس لا تهبط إلا

وما ينبغي الإشارة إليه هو أن النفس عند أفلوطين والبحث عن كيفية هبوطها، ومن ثم العلاقة بين النفس والبدن أو النفس في البدن، كل ذلك يرتبط بنظريته الفلسفية العامة في الصدور، فالنفس عند أفلوطين ليست

وأما الثاني فهو التقليد الأورفي الفيثاغوري الذي يعتبر هبوط النفس إلى العالم الحسي انحطاطاً لها، وأما الثالث، الذي لا يخلو من تأثير الفيثاغورية، فهو اعتبار العالم المحسوس شراً، وقد أخذ بالذهب الأول وذهب فيه إلى أقصى نتائجه، واعتبر كل قوة فاعلة في الطبيعة نفساً أو مرتبطة بنفس، وذهب إلى أن للسماء نفساً، ولكل كوكب من الكواكب نفساً، وللاأرض نفساً، هي فيها القوة المولدة (أفلوطين: ص ١٠٧)، وقد وافق الفيثاغورية على اعتبار أن النفس تتدنّى عند هبوطها إلى العالم المحسوس، لكنه خالف الغنوصية، معتبراً أن عالم الحس يبلغ من الكمال كل ما يمكن لعالم محسوس أن يبلغه، فلا تصبح النفس قوة منظمة في جزئها الأدنى إلا لأنها قوة مشاهدة وتأمل في قسمها الأعلى.

المبحث الثالث

قوى النفس ومصيرها

المطلب الأول: قوى النفس

تحدث أفلوطين عن وحدة النفوس، كما أكد أن النفوس الجزئية إنما تستمد من النفس الكلية الشاملة وترجع في النهاية إليها، وهذا لا يعني أن لكل النفوس قوى واحدة، وعلى هذا الأساس سنعرض لقوى النفس المختلفة، ونرى إلى أي النفوس تنتمي هذه القوى، وأن ارتباط النفس بالبدن اقتضى وجود عدة قوى لتقوم

إلى الجسم الذي خلق لتتلقاه وملائماً لطبيعتها الخاصة، ويتم الهبوط في وقت معين، فهي ليست في حاجة إلى كائن يرسلها ويدفعها في اللحظة المذشودة، بل إن هذه اللحظة إذا ما حانت هبطت إليه النفس تلقائياً، ودخلت حيث ينبغي لها أن تدخل، وكأنها تستجيب لدعوة داعٍ، حتى ليظن المرء أن قدرة سحرية قد حركتها وجذبته بقوة لا تقاوم (بدوي، ١٩٧٧، ص ١٨).

هذا وإن هبوط النفس إلى البدن لما كان ضرورة محتومة، فإن أفلوطين قد عمم هذه الحتمية في المجال الأنطولوجي، وكذلك جميع حوادث العالم، وبهذا الشأن يقول: "فلا ينبغي في الأمور أن يُعتقد أن منها ما يندرج في النظام الكلي، ومنها ما يغفلت منه ويُترك للتحكم الذاتي، وإذا لم يكن بد لتوالي الحوادث في الكون، من أن يتم مقيداً بأسباب وبمعنى واحد وترتيب واحد، وجب الاعتقاد في هذا النظام المشترك، وفي هذا التشابك المحكم أن يشمل الأمور كلها حتى أصغرها وأحقرها شأنًا" (أفلوطين: ص ١٨٨).

وتجدر الإشارة إلى أن أفلوطين في محاولته معالجة مشكلة النفس، قد وجد نفسه أمام ثلاثة مذاهب مختلفة تعالج الموضوع: أما المذهب الأول فهو المذهب الرواقي (وهذا ما أشرنا إليه)، الذي يعتبر النفس "قوة منظمة"،

وتنتمي الذاكرة حسب رأي أفلوطين إلى حياة النفس في عالمنا هذا، وفي كل حياة زمانية مرتبطة به وقريبة منه، إذا بحثنا ودققنا في ملكة التذكر ذاتها في النفس الإنسانية. أما عن علاقة الذاكرة بالملكة التخيلية، فتختلّف تبعا للموضوعات التي يتم تخيلها؛ فالمحسوسات يكون تذكرها بالمخيلة، أما المعقولات فلا صورة لها إلا من ناحية ألفاظها فحسب، وبالتالي تكون الذاكرة الخاصة بها ملكة مستقلة عن المخيلة.

(فرحان، ١٩٨٦، ص ٢٥٤).

ويذفي أفلوطين التذكر عن نفوس الكواكب، فتلك النفوس تتعقل على الدوام، وتدرك موضوعات تعقلها مباشرة، دون حاجة إلى استدلال واستنباط، وهي تحيا حياة دائمة، فلا حاجة بها إلى تذكر حياة ماضية والزمان عندها لا وجود له، وإنما نحن المذنبون نقسم الزمان إلى أيام وسنين تبعا لوجهة نظرنا الخاصة. أما النجوم ذاتها فتحيا حياة دائمة لا تتغير فيها، وبالمثل ينفي أفلوطين الذاكرة عن النفس الكلية، أي المبدأ المنظم للعالم (زيوس، كما يسميه)، إذ إن المبدأ المنظم لا يتردد ولا يعرف الريبة أو الشك، بل تظل إرادته ثابتة لا يتطرق إليها تغيير.

(زكريا فؤاد: دراسة للتساعية الرابعة في النفس،

ص ١٦٢).

بأفعالها، ويبدو أنه لو ظلت النفس بعيدة عن الجسم لما احتاجت إلى هذه القوى، لقد نمت إذاً على أساس هذا الارتباط بالجسم مجموعة قوى، وهي ثلاث قوى:

١- الذاكرة:

إن الذاكرة قوة من قوى النفس لا علاقة لها بالبدن، لأننا لا نتذكر إلا بعد غياب المحسوس عن آلة الحس، ونتذكر المعارف المجردة عن الحس كما نتذكر الصور الحسية، ويرى أفلوطين أن الذاكرة ليست سوى ملكة تنطلق من النفس وحدها ولا تمت بأي صلة إلى المركب من النفس والبدن، وأن البدن بنظره ليس له أي شأن بما تتذكره النفس، وخاصة إذا كان هذا التذكر يعود إلى علم من العلوم.

(أفلوطين: التساعيات (نشرة فريد جير)، ص ٣٢٠).

وقد يتصور أن فعل التذكر متوقف بدوره على المركب بحجة أن تكويننا البدني هو الذي يتحكم في قوة تذكرنا أو ضعفه، ويعتقد أفلوطين أنه سواء أكان البدن عائقاً لفعل التذكر أم لم يكن فلن يقلل ذلك من انتماء هذا الفعل إلى النفس في شيء.

(فاخوري، حنا ٢٠٠١، ص ١١٢).

البدنية صرف. والدليل على ذلك أن الرغبات تتباين باختلاف الأعمار كـ رغبات الطفل والشاب والكهل، فرغباته تختلف بحسب الأعمار واختلاف البدن وأحواله في كل من هذه المراحل، حيث يقول بهذا الصدد:

“إن شئنا أن نكون معييين، كان علينا أن نقر بأن الإحساسات تتم بتوسط أعضاء البدن، وذلك ناتج عن طبيعة النفس التي لا تدرك شيئاً محسوساً حين تكون مفارقة للبدن تماماً.”

(ذكر يا فؤاد: دراسة للتساعية الرابعة في النفس، ص ١٢٥).

٣- الإحساس:

يعتقد أفلوطين أن الإحساس أيضاً يتطلب وجود البدن، لأن دور أعضاء الجسم أساسية، إذ أن إدراك المحسوسات يقتضي استخدام وسائط من حفظ المعارف أو الإحساسات في النفس عن نوع هذه المحسوسات. (أفلوطين: التساعية الرابعة، ص ٤٦).

ويرى أفلوطين بأن الإحساسات ليست أشكلاً ولا علامات تنطبع في النفس، وبالتالي فليس قوام الذكريات

والذاكرة قد تكون شعورية أو غير شعورية، وقد فرق أفلوطين بين هذين النوعين، فقال بوجود نوع من التذكر لا يدرك فيه المرء حالياً أنه يتذكر، فيتابع ميولاً سابقة دون أن يشعر بذلك، ثم الذاكرة التي تتم عن وعي أقوى من الأخرى، لأن النفس حين تشعر بأنها تتذكر، تحتفظ باتجاهها الخاص نحو ذاتها، وتشعر بالفارق بينها وبين الموضوع الذي تتذكره، أما إذا جهلت أنها تتذكر، فمعنى ذلك أنها تنصرف كلية إلى موضوع تذكرها، وتنسى نفسها في غمار هذا التذكر. ولا جدال في أن وصول أفلوطين إلى فكرة الوعي أو الشعور يدل على تقدم كبير في ميدان البحث النفسي لديه فاق به من سبقه من الفلاسفة الإغريق.

(ذكر يا فؤاد: دراسة للتساعية الرابعة في النفس، ص ١٢٥).

٢- الانفعال:

يرى أفلوطين في الانفعال قوة متوسطة بين العقل والحس، وأن الانفعال لا يتفق إلا بوجود البدن المادي بخلاف الذاكرة، لذا لا يمكن أن يحدث الانفعال للنفس إذا كانت هذه النفس مفارقة للبدن، فكلما تمسك المرء بالبدن واهتم به، ازداد تأثراً بالانفعال، وهذا لا يعني أن البدن وحده يمكن أن ينفعل، إذ أن البدن بغير النفس لا يكون حياً، فلا يستشعر شيئاً، فالانفعال إذن ينتمي إلى المركب من النفس والبدن، وإن كان بالطبيعة

هو حفظ العلامات غير الموجودة، ويقول أفلوطين بهذا

الصدر:

إذن يمكن القول إن الإحساس إنما هو إدراك المنفس أو الكائن الحي للمحسوسات عندما تدرك المنفس الصفات التي تنتمي إلى الأجسام وتطبع في ذاتها صورها، فلا بد إذن أن تدرك المنفس الأشياء إما وحدها أو مع شيء آخر.

المطلب الثاني: مصير النفس

يناقش أفلوطين قضية خلود المنفس، ويدفي أن تكون للنفس أية صفة مادية، ولعل نفي أفلوطين لذلك من النفس هو أبعادها من التحلل والكون والفساد، وعلى هذا الأساس يشترط في النفس أن تكون خالدة، ويعتقد بأن النفس تهب الحياة للبدن، ولما كانت النفس تستمد الحياة من ذاتها، فالحياة كامنة فيها، فالنفس مبدأ الحياة الدائمة، وأنها لن تفقد هذه الحياة في وقت من الأوقات، وهي بذلك لا تفنى.

(نفسه ٢٩٤).

ولما كانت المادة وحدها هي التي يسري عليها التحلل والكون والفساد فإن النفس خالدة بالضرورة، ولقد عبر أفلوطين عن برهان البسيطة هذا تعبيراً واضحاً بقوله:

”إن كل ما يتضمن من أجل وجوده تركيباً، ويتحلل إلى العذر الذي يتركب منها، غير أن المنفس طبيعية بسيطة، فهي إذن لن تفنى.”

”إننا عندما ندرك شيئاً معيناً بالبصر، فمن الجلي أننا نراه دائماً عن بعد، ونتوجه إليه ببصرنا، وواضح أن التأثير يتم في المكان الذي يوجد فيه الشيء، فالنفس ترى ما هو خارجها، ولا تنطبع فيها علامة، ورؤيتها ليست راجعة إلى كونها قد شكلت على مثال الشيء، كما يشكل الشمع بالختام، إذ لو كانت في داخلها صورة الشيء الذي تراه لما كانت في حاجة إلى التطلع خارجها، ولأكتفى بالتطلع إلى العلامة المنطبعة فيها.” (أفلوطين: التساعية الرابعة، ص ٤٦).

وهنا يمكن أن نطرح السؤال، كيف يتم الإحساس بحسب الرؤية الأفلوطينية؟ إن الإحساس يحتم على أشياء لا يشتمل عليها في ذاته، إذ أن من شأن كل ملكة في النفس ألا تتلقى مؤثرات، بل تمارس قوتها ونشاطها في أشياء مناظرة لها، وهكذا تستطيع المنفس أن تميز الموضوع الذي ترى من الموضوع الذي تسمع، وهذا التمييز كان يغدو محالاً لو كانت الإحساسات علامات منطبعة، وإنما هو ممكن لأن الإحساسات ليست علامات ولا انطباعات سلبية، بل هي أفعال متعلقة بالموضوع الذي تناظره في النفس.

(نفسه ٢٩٤).

(نفسه ٢٩٤).

وقد تكون خطوطها الخارجية جميلة، ولكن ما شأن النفس والاعتدال؟ إنه على العكس منه يسعى وراء الإحساسات الملائمة بأن يحيط بالموضوعات أو يمسها وذلك حين يكون ساخناً أو راغباً في بارد مصقول أو مقترباً من أشياء لينة رخوة أو مصقولة، وأذن، فما شأن النفس بالتقسيم تبعاً للمرتبة؟

(زكريا فؤاد: ذكر سابقاً، ص ١٣٢).

وبهذا الصدد يتساءل أفلوطين فيما إذا كانت هناك أمور أزلية هي مبادئ الفضيلة وبقية المعقولات تتصل بها النفس، أم أن الفضيلة تظهر وتعيّننا، ثم تفسد بدورها، ولكن من هو خالقها، ومن أين تأتي؟ الخالق، في هذه الحالة، يظل موجوداً، فلا بد إذن أن تكون هناك أشياء أزلية ثابتة، مثلها كمثال تصورات الهندسة، ولكن إن كانت الفضيلة من ضمن هذه الأمور الأزلية الدائمة، فهي ليست جسماً، فينبغي إذن أن يكون الموجود الذي تكون فيه مماثلاً لها، أي لا يجب أن يكون هذا الموجود جسماً، إذن طبيعة الجسم لا تدوم بل هي بأسرها زائلة. (أفلوطين: التساوية الرابعة (نشرة فؤاد زكريا)، ص ٣٠٩).

كما أن أفلوطين يذكر بأن النفس من جنس الطبيعة الإلهية الأزلية ذاتها، ودليل ذلك ما ثبت من أنها

وهنا نشير إلى أن أفلوطين قد استمد رؤيته حول مسألة خلود النفس من الميراث الأفلاطوني، وهي برهان الحياة، على اعتبار أن النفس تهيب الحياة للبدن، إذ ليست حياة كل الأحياء مفيدة، وإلا لسا ربنا ذلك إلى ما لا نهاية، فلا بد من طبيعة حية منذ البداية، والتمني ينبغي أن تكون غير فانية وأزلية، لأنها مبدأ الحياة لسائر الأحياء. فهنا تكرر لذلك البرهان المشهور الذي قال به أفلاطون في (فيدون)، لأنه ما دامت النفس هي مبدأ الحياة، أي لا تستمدّها من الخارج، فمن المحال أن تفقد هذه الحياة وبهذا تثبت خلودها.

(كريم متي: ١٩٦٨، ص ٢٣٥).

وقد استشهد أفلوطين بالجانب أُلقيمي للإنسان لترسيخ رؤيته حول مسألة خلود النفس، فيتساءل: لو كانت النفس جسماً فكيف تكون لها فضائل كالاعتدال أو العدالة أو الشجاعة أو غيرها؟ في هذه الحالة، إما أن نقول إن الاعتدال والعدالة والشجاعة هم نفس أو دم، أو أن نعرف الشجاعة بأنها عدم تأثر النفس والاعتدال بأنه مزيجها المناسب والجمال بأنه الصورة الملائمة للخطوط الخارجية التي تجعلنا نقول إن الموجودات رشيقة أو جميلة، ولا جدال في أن النفس الحيوية قد تكون قوية،

ويعتقد أفلوطين أن الفلسفة هي السبيل الوحيد لوصول النفس إلى الواحد والاستغراق كلية فيه والفناء في ذاته.
(زكريا فؤاد: ذكر سابقاً، ص ١٣٤).

ليست جسماً، وعلى ذلك فليس لها شكل ولا لون ولا يمكن أن تحس.
(زكريا فؤاد: ذكر سابقاً، ص ١٣٤).

ولبلوغ هذه الغاية لجأ أفلوطين إلى نظرية (تناسخ الأرواح)، وقد يترتب على هذه النظرية الكثير من القضايا الاجتماعية وغيرها كالمساواة بين الجنسين، والعدالة الاجتماعية، وحسن المعاملة، والدعوة إلى رفض حالة العبودية التي كانت منتشرة في عصره والعصور السابقة له وكذلك العصور اللاحقة له، ورفض التفرقة والعنصرية بكل أشكالها سواء أكانت على أساس الجنس أو القومية أو العقيدة أو المناطقية الجغرافية.

لائحة النتائج:

من خلال دراستنا الموسومة بـ (مشكلة النفس الإنسانية في الفلسفة الإغريقية - أفلوطين أنموذجاً) توصلنا إلى جملة من النتائج، نستخلصها في عدة نقاط:

١ - أنه لا يمكن إعطاء تعريف دقيق وكامل لمصطلح النفس، حيث تأتي على معانٍ كثيرة ومتغيرة عبر العصور، وكذلك يختلف معناها عند الفلاسفة في العصر الواحد، فضلاً عن اختلافهم عبر العصور.

والنتيجة التي تستخلص من ذلك هي أن أفلوطين قد اقتدى بأستاذه الأول أفلاطون في براهينه المشهورة على خلود النفس، وأن البحث العقلي ينتهي إلى القول بأن الحياة والوجود صفة كامنة في النفس، وما يتصف دائماً بالحياة يكون خالداً بالضرورة، إذ أن:
"من يملك الوجود من ذاته، ومنذ بداية الأمر، إنما يكون موجوداً دائماً، وطالما ظل الموجود وحده فإنه يحيا حياة خالصة، أما إذا اتحد بغيره، فلن يكف عن الحياة، بل سيكون هذا الاتحاد مجرد عقبة في طريقه، يحاول خلالها أن يستعيد حالته الخالصة الأولى بأسرع ما في استطاعته."

والنفس لا تصل إلى الواحد عن طريق التفكير العقلي، لأن الأول غير معين، وغير المعين لا يمكن أن يكون موضوعاً للإدراك، وإنما تصل النفس إلى الأول بنوع من الإدراك لا يمكن وصفه ولا يقال إنه معرفة، إنه اتحاد تام وفناء كلي، وهذا الحال، كما يرى أفلوطين، لا يستطيع أن يعرفها إلا من ذاقها، وهم القلة من الناس،

٥ - برغم هبوط النفس إلى البدن، إلا أنها بحسب الرؤية الأفلوطينية تبقى على صلة بالعالم المعقول الذي وردت منه، فهي ترتبط بمصدره الأعلى.

٦ - عند أفلوطين النفس هي كلمة العقل الكلي وفعله، كما أن العقل الكلي كلمة الواحد وفعله، وهنا نجد أثر المسيحية على فلسفة أفلوطين، على اعتبار أن المسيحية تعتبر بأنه "في البدء كانت الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة هو الله."

٧ - يرى أفلوطين بأن النفس خارج نطاق مقولات الكم والكيف، وأنها وحدة ماثلة في كل مكان، وأن هبوط النفس إلى البدن تدبره ضرورة محتومة، حيث عمم هذه الضرورة على كل مراتب الوجود وجميع حوادث العالم، وهذا ما نلاحظه من خلال نظريته في الفيض.

٨ - النفس عند أفلوطين ليست بجسم، وأنها لا تموت ولا تفنى ولا تفسد، ولها من القوى ثلاث: المذاكرة والانفعال والإحساس، وينفي أفلوطين عن النفس أية صفة مادية، وقد أبعد النفس عن التحلل والكون والفساد، واشترط بذلك أن تكون خالدة، بل إنها تهب الحياة إلى البدن، وأنها تستمد الحياة من ذاتها، لذا فالحياة كامنة فيها، فهي لا تفنى في وقت من الأوقات.

٢ - تناول فلاسفة الإغريق موضوع النفس على اعتبارها مشكلة متعلقة بالإنسان وحياته وموته، وكذلك فيما يخص قضية الفناء والخلود وتساؤلات الإنسان عن مصيره بعد الموت، وعلاقته بالإله، ومجمل القضايا الميتافيزيقية ذات الصلة، فكان لهم آراؤهم ومذاهبهم حول هذه المشكلة بدءاً من الفيلسوف طاليس المالطي وحتى أرسطو وطاليس، ومن ثم أفلوطين.

٣ - أن أغلب الفلاسفة يلتقون عند نقطة جوهرية، هي النفس من حيث أذهها مجردة وخارج نطاق التجربة، وكذلك أزلية النفس عند الذين يعتقدون بالثناوية كأفلوطين.

٤ - النفس عند أفلوطين تجمع بين طبيعتين، وذلك لأنها حلقة الوصل والاتصال بين عالمين، العالم المادي وعالم المعقولات، وطبقاً لذلك فإن من طبيعتها الانقسام، فالانقسام في نفس الآن، فهي لم تكن منقسمة حينما كانت في العالم المعقول، أما بعد هبوطها إلى الأبدان فقد اتخذت صفة جديدة إلى جانب صفاتها السابقة وهي القابلية للانقسام.

- ٩ - لقد ترتب على الرؤية الأفلوطينية في مسألة خلود النفس معايير قيمية خاصة للإنسان، وكذلك معرفية، كما أن اعتقاده بتناسخ الأرواح ترتب عليه الكثير من القضايا الاجتماعية والسياسية، والعدالة الاجتماعية من عدم التمييز بين الجذسين، وكذلك المساواة، والتطلع للجانب الروحاني للإنسان.
- ١٠ - لقد استمد أفلوطين الكثير من آرائه حول النفس من التراث الشرقي والمديني، وكذلك التراث الإغريقي، وخاصة الأورفية والفيثاغورية والأفلاطونية، ونعتقد بأنه لا يمكن فهم الفلسفة الأفلوطينية في جانبها الفيزيائي والميتافيزيقي دون فهم النفس فهمًا دقيقًا.
- المصادر**
- الاب جيمس فينيكان: افلاطون، دار المشرق، بيروت، ٢٠٠٢
 - ارسطو طاليس: كتاب النفس، ت، احمد فؤاد الاهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (د.ت)
 - افلاطون: فيدون، تعريف زكي نجيب محمود، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٦
 - افلوطين: التساعية الرابعة في النفس، دراسة وترجمة فؤاد زكريا، مراجعة محمد سليم
 - سالم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ط١، القاهرة ١٩٧٠
 - افلوطين: التا سوعات، نقله الى العربية عن الاصل اليوناني فريد جبر، مراجعة جيار جهمامي و سميح د غيم، مكتبة لبنان ناشرون، ط١، بيروت ١٩٩٧
 - افلوطين: التا سوعات، نقله الى العربية فريد جبر، مراجعة جيار جهمامي و سميح د غيم، مكتبة لبنان ط١، بيروت ١٩٩٧
 - اميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٦
 - بدوي، عبد الرحمن: افلوطين عند العرب، وكالة المطبوعات، ط٣، الكويت ١٩٧٧
 - جعفر اليا سين، فلاسفة يونانيون، من طاليس الى سقراط، مكتبة الفكر العربي للنشر والتوزيع، ط٣، بغداد ١٩٨٥
 - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج٢ منشورات ذوى القربى، مطبعة سليمانزادة ط١، قم ١٣٨٥
 - جيروم غيث: افلاطون: جدلية الفساد والصراع الطبقي، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، ١٩٧٠.

- حسين حمادة: دراسات في الفلسفة اليونانية، ج ١، دار الهادي للنشر، ط ١، بيروت، ٢٠٠٥
- خالدة، غسان: افلوطين، رائد الوجودانية ومنهل الفلاسفة العرب، منشورات عويدات، ط ١ باريس ١٩٨٣
- ساهرة حسين: الاخلاق في فلسفة افلاطون، رسالة ماجستير، جامعة بغداد، ٢٠٠٢،
- صليبيا، جميل: المعجم الفلسفي، ج ٢، منشورات ذوى القربى، مطبعة سليمانزاده، ط ١، قم ١٣٨٥
- عبد الامير الاعسم: المصطلح الفلسفي عند العرب (دراسة وتحقيق)، منشورات مكتبة الفكر العربي، ط ١، بغداد ١٩٨٥
- عبد الرحمن بدوي: الاخلاق النظرية، ط ١، ١٩٧٥
- عبدالرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، دار القلم، ط ١، بيروت، ١٩٧١
- غريغوا، فرانسو: المذاهب الاخلاقية الكبرى، ترجمة قتيبة المعرفي، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٧٠
- غنار سكيربك و نلز غيلجي: تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة الى القرن العشرين، ترجمة حيد حاج اسماعيل، مراجعة نجوى نصر، المنظمة العربية للترجمة، ط ١، بيروت، ٢٠١٢
- فاخوري، حنا و(خليل الجبر): تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، ط ١ بيروت ٢٠٠١
- فرحان، محمد، جلوب: النفس الانسانية، دار الكتاب للطباعة والنشر، جامعة الموصل، ط ١، الموصل ١٩٨٦
- فلاطون: فيديون، ترجمة علي سامي النشار و عبد باس الشربيني، دار المعارف، ط ١، القاهرة، ١٩٧٤
- فلاطون: مينون (في الفضيلة) ت. عزت قرني، دار قباء، القاهرة ٢٠٠١
- كيسيديس، ثيوكاريس: سقراط، مسألة الجدل، ت، طلال ال سهيل، دار الفارابي، ط ٣، بيروت ٢٠٠٦
- مجدي كيلاي: الفلسفة اليونانية من منظور معاصر، دار الوفاء، الاسكندرية، ط ١ محمد جديدي: الفلسفة الاغريقية، منشورات الاختلاف، ط ١، بيروت، ٢٠٠٩

- مصطفى النشار: فكرة الالهية عند افلاطون و
اثرها في الفلسفة الاسلامية، دار التنوير، ط ١
، بيروت، ٢٠٠٨
- مونيك ديكسو: افلاطون: الرغبة في الفهم:
ترجمة حبيب الجري، دار سيناترا، ط ١ ،
تونس، ٢٠١٠
- هيرقليطس: جدل الحب والحرب، ترجمة
مجاهد بدالمنعم، دار التنوير، ط ١،
بيروت ٢٠٠٨
- وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية،
ترجمة مجاهد بدالمنعم، مجاهد،
للنشر، ط ٢ ، بيروت ، ٢٠٠٥
- يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعة، دار
المعارف، القاهرة، ١٩٦٦
- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار
القلم، بيروت، ط ١، ١٩٧٧