مشكلة النفس الانسانية في الفلسفة الاغريقية

(افلوطين انموذجا)

أ.م.د. مسلم حسن محمد

(جامعة رابرين – كلية العلوم الانسانية)

dr.muslimhasan2004@uor.edu.krd

الملخص:

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 الدين، بعد ظهور الديانة المسيحية، وقبلها الديانة اليهودية التي كانت أقل تأثيرًا في مجرى تفكيره وتفكير غيره من الفلاسفة بوجه عام. ويمكن ملاحظة أكثر من تيار في فلسفته، مثل الأورفية، والفيثاغورية، والأفلاطونية، والدين، والتصوف، بالإضافة إلى المعتقدات الشرقية، وينعكس هذا في منهجه الفلسفي وأسلوبه الغامض في التعبير الفلسفي.

ومن هنا، أصبحت الإشكالية تتسم بطابع مستقل في فلسفة أفلوطين، من دون أن تكون معزولة عن الوجود والعالم، بل جعل منها رابطًا وصلة بين الوجود المحسوس وغير المحسوس، يمكن من خلاله فهم العالَمين: عالَم الموجودات القابلة للانقسام، وعالَم الموجودات غير القابلة – في طبيعتها – للانقسام، إذ إن النفس تجمع بين هذين العالمين أو الطبيعتين.

وقد تناولنا في هذه الدراسة إشكالية النفس الإنسانية (Psyche) في الفلسفة اليونانية، متخذين أفلوطين نموذجًا، حيث تتبعنا المسار التاريخي، ووقفنا عند أبرز

الفلا سفة في الحق بة اليوناذ ية ممن كا نت لهم رؤ ية وفلسفة عميقة حول هذه الإشكالية، بدءًا من طاليس، وديموقريطس، وأنك سيغوراس، وهيراق ليطس، ومدر سة فيثاغورس، وكذلك الثالوث العقلي الفل سفي المكوَّن من سقراط، وأفلاطون، وأرسطو. ولا شك في أن كل درا سة تنطلق من مجموعة من الأ سئلة الأسا سية ا لمتي تُ شكِّل داف عًا للبح ث والاستق صاء العل مي، وركـ نًا أسا سيًا في دراسة أي إشكال. ويمكن اعتبار النفس مشكلة أزل ية في تاريخ الفكر الفلسفي، إذ حاول الفلا سفة ق بل أفـلوطين معالجتها بدقة، رغم تباين الآراء والأفكار حولها، حتى جاء سقراط وناقشها من منظور فلسفي.

وقد تمحورت أسئلتنا حول قضايا مثل: ما هي ا لنفس؟ و ما طبيعت ها؟ و ما م صيرها؟ و ما علاقت ها بالأخلاق والتربية والجوانب الأخرى من ح ياة الإن سان؟ وك يف تناول أفلوطين مشكلة النفس؟ وهل النفس موجودة؟ كل هذه الأ سئلة وغير ها كا نت محور درا ستنا، وحاول نا الإجابة عنها في ثنايا هذا البحث.

لقد اتبعنا في هذه الدراسة المنهج التحليـلي والـتاريخي، مع الإشارة إلى الجوا نب المقار نة بين فلا سفة ما ق بل أفلوطين وما بعده، من أ جل ت قديم صورة أك ثر شمو لًا ومعا لجة أدقّ للم شكلة. و كان هدفنا إ براز الجا نب الفلسفي لهذه الإشكالية وف قًا للفلا سفة اليو نانيين، 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

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, Aanxagoras, 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 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 يُعَدّ 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 بالدين، وذلك بعد ظهور الديانة المسيحية، وقبلها الديانة اليهودية التي كانت أقل تأثيرًا على مسار الفكر عند

أفلوطين والفلاسفة عمومًا. وبذلك، يمكن ملاحظة أكثر من تيار في فلسفته، كالأورفية، والفيثاغورية، والأفلاطونية، والدينية، والصوفية، فضلًا 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 أفلوطين، 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 أفلوطين أنموذجًا، حيث تتبعنا المسار التاريخي، محللين للنصوص الفلسفية، ووقفنا عند أبرز الفلاسفة في العصر الإغريقي ممن كانت لهم رؤى وفلسفات عميقة حول هذه المشكلة، بدءًا من طاليس الملطي، ومرورًا بكل من ديموقريطس، وأنكساغوراس، وهيراقليطس، والمدرسة الفيثاغورية، فضلًا عن مثلث العقل الفلسفي: سقراط، وأفلاطون، وأرسطو.

مشكلة الدراسة:

لكل دراسة مجموعة من التساؤلات الجوهرية التي تُعد دافعًا للبحث والتقصي العلمي، وتُشكّل ركيزة أساسية في دراسة أية مشكلة. ويمكن اعتبار النفس مشكلة أبدية في تاريخ الفكر الفلسفي، وقد حاول الفلاسفة قبل أفلوطين تقديم معالجة دقيقة لها، إذ تباينت الآراء والأفكار حولها. إلى أن جاء سقراط فبحث المشكلة فلسفيًا، ويبدو أن ذلك كان استجابة لدعوة المرقيم المدلفي: "اعرف نفسك"، حيث حاول ربط المشكلة بالجانب الأبستمولوجي، ومن ثم بالجانب الأخلاقي في حياة الإنسان، على اعتبار أن "العلم فضيلة، واللاعلم رذيلة". هذا وقد طوّر 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 أفلوطين مشكلة النفس؟ وهل النفس موجودة؟

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

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، وأثر النفس الإنسانية في الجانب الأخلاقي والمعرفي للإنسان.

هيكلية الدراسة:

توزعت دراستنا على ثلاثة مباحث:

تناولنا في المبحث الأول مدخلًا مفاهيميًا وتاريخيًا حول مشكلة النفس، وقد قُسِم هذا المبحث إلى مطلبين؛ الأول تناول مدخلًا مفاهيميًا 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 خُصِّص لدراسة النفس من حيث ماهيتها وطبيعتها في رؤية أفلوطين.

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

المبحث الاول: مدخل مفاهيمي و تاريخي

المطلب الاول: مدخل مفاهيمي حول ماهية النفس الانسانية

اولا: ماهية المشكلة

يمكننا القول إنّ مشكلة النفس، وعلى مدى تاريخ الفكر الفلسفي وإلى يومنا هذا، ما تزال موضوعًا ومثارًا 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 ـ أي "النفس الإنسانية" ـ 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 دورًا كبيرًا في بعث الارتقاء في الإنسان. كما أن النفس قد تتمظهر بدور العقل، وما ينتجه من أفكار، التي هي في حقيقتها انطباعات

وإ فرازات للحا لة الداخل ية ل لنفس الإن سانية. فكيف ما كانت حالة النفس في الداخل، تكون الأفكار والفل سفات الأخلاقية والسياسية، بل وحتى الفلسفات الطبيعية، في حقيقة ها، ما هي إلا انعكا سات لطبي عة ا لنفس الإنسانية.

لا نَشُكُّ بأنَّ الحضارة الإغريق ية تُعد وا حدةً من أع ظم الح ضارات ا لتي كان لها دور كبير في أن سنة الإنسان، ووضع القوانين، ودرا سة الإن سان والم شكلات التي تواجه الإن سان في الح ياة اليوم ية، و كذلك و ضع النظم السياسية، ودراسة كيف ية ن شأة الدو لة ومقوّ مات الدولة، ودراسة الطبيعة وقوانينها ومتغيراتها، فضلًا عن ما ب عد الطبي عة وأهميت ها لدى الإن سان في جانب ها الروحي، وتعميق حالة الطمأنينة عند حدوث شيء ما فوق التصور الإنساني والتساؤلات المستعصية على الع قل الإن ساني، والأ هم من ذ لك درا سة ا لنفس الإن سانية وطبيعتها ومدى تأثير ها في توج يه الإن سان و سلوكيات الإنسان من الأفعال، سواء أكانت خيرًا أو شرًّا.

وكان للفلاسفة الإغر يق ا لدور الأ برز والر يادي في هذا المجال، حيث بدأت التساؤلات حول الظواهر الطبيعية م ثل الر ياح، والعوا صف، والم طر، وا لحر، وا لبرد، والزلازل، وغيرها من ال ظواهر، فن شأت ع ندهم العلوم الطبيعية، وكذلك تساؤلات الإنسان المتأمل عن ال ظواهر والحالات الإنسانية قبيل الميلاد والموت، وبالتالي قادت الإن سان إلى التأ مل في ذا ته ونف سه، فأ صبحت معر فة النفس أولى وأهم المعارف عنده، كما رأى ذ لك الحكـ ماء السبعة، ومن بعدهم فيـ ثاغورس، و سقراط، وأفلا طون، وأرسطو طاليس في هذه الحضارة. وسنحاول الحديث عن هؤلاء الفلاسفة في الصفحات القادمة من دراستنا هذه.

هذا، وإن العلا قة بين ا لنفس والعـ لوم الأ خرى وثي قة جدًّا، لأن العلاقة بين الشعور النفساني بمع نى ا لوعي، و بين ال شعور الأخلا قي، ت بدو وكأن ها صورة المغ لَّف بالمغلَّف؛ فإن الوعي النفساني يحيط بالضمير الأخلاقي، ويؤدي انعدامه إلى اختفاء كل تأمل أخلاقي، ك ما تؤثر تحولاته كل التأثير على ال ضمير (غريـ غوا، ١٩٧٠، ص ٣١)، الذي يرقّ أو يتشوَّه عن طريق ممارسة الف ضيلة أو الرذيلة، بوصفه نوعًا من الغريزة (عبد ا لرحمن بدوي، ١٩٧٥، ص ٥٩).

ولما كان تهذيب النفس الإنسانية والارتقاء بها إلى أعـ لى درجات الخير والسعادة والكمال هو هدف كل فل سفة (ساهرة حـ سين، ٢٠٠٢، ص ١٦)، ومن ها فل سفة أفلوطين، حيث يتخذ من النفس الإنسانية أسا سًا لبـ ناء نظرياته الفلسفية والميتافيزيقية والخُلُقية.

وتُعتبر إشكالية ا لنفس مُعـ بّرة عن أ سئلة عميـ قة حول و جود ا لنفس وطبيعت ها، وعلاقت ها بالج سد، و كذلك

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 موضوعًا مهمًا للنقاش الفلسفي إلى يومنا هذا، وتبقى ذات أهمية في الفلسفة عبر الزمن.

ولا بد من الإشارة إلى أن الفلاسفة، وعبر 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.

ثانيا: حد النفس

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

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

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 الروح قسمان: روح حيواني ينبثّ في شرايين البدن من القلب، فيفعل الحياة، وروح نفساني ينبثّ من الدماغ في الأعصاب، فيفعل الحس والحركة والفكر والذِّكر 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 بشتى الأوصاف؛ فقد ذكر طاليس الملطي (٦٢٤–٥٤٦ ق.م) بأن «العالم حافل بالآلهة»،

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 ينمّيها وفق احتياجاتها (يوسف كرم، ص ١٣).

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

ويمكن القول إن سقراط (٤٧٠–٣٩٩ ق.م) أول فيلسوف بحث بحثًا دقيقًا في معنى النفس، إذ أعطى تأويلاً هو تزكية الإحساس بطاقاته وإمكاناته لاستدراك 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 يحدّ النفس بأنها فكر مجرد، وأحيانًا يحدها بأنها مبدأ الحياة، والحركة للجسم، ففي محاورة "الجمهورية"، يرد الأفعال النفسية إلى ثلاثة أنواع: المُدرِكة، والشهوانية، يتوسطهما الغضبية (أفلاطون: مينون، ٢٠٠١، ص ٦١). وتجدر الإشارة إلى أن رؤية أفلاطون حول مشكلة النفس لا تخلو من غموض، إذ نراه في محاورة "الجمهورية" يؤكد على خلود النفس ومقتصرًا على الجانب العقلاني، أما في محاورة "مينون"، فيؤكد على الجانب الأخلاقي، وهي الغالبة على المحاورة (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 حدّ 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.

أولًا: رؤى ما قبل سقراط

تحوز الأساطير الإغريقية، وخاصة منها أشعار هوميروس وهزيود، على أهمية بالغة ليس في تراث الإغريق فحسب، لأنها كانت تُنشَد في الأعياد الرسمية وتُعلَّم للأطفال، بل إنها أثّرت في القديم تأثيرًا بالغًا على الكُتّاب والفلاسفة، واحتلت مكانة مرموقة في تاريخ الثقافة الأوروبية الكلاسيكية بصفة عامة حتى الفترة المعاصرة.

هذا، ومثلما اعتقدت ثنائيات الشرق القديم بأصلين في الكون، فكذلك بالنسبة للإنسان، نجد أن أشعار هوميروس تصورت الإنسان مركبًا 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 شبحًا رقيقًا 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 الآخر أي حياة ما بعد الموت، لا ثواب ولا عقاب إلا في النادر، ويوزعهم الآلهة مثلما يوزعون في الحياة الفانية من عدل معكوس؛ فيحاربون أصدقاءهم وينكّلون بأعدائهم، فصداقتهم لا تنمّ عن عطف على الخير، كما أن عداوتهم ليست نقمة (مجدي كيلاني: ط١، ص ١٧٠). فالنفس ليست إلا نفسًا أو طيفًا يستنشقه الإنسان وهو حي ويصبح دُخانًا ويزفره حين يموت فيفقد الوعي (مصطفى النشار، ٢٠٠٨، ص ٣٧).

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

هذا، ومن المعروف أن طاليس المالطي (٦٢٤–٥٤٦ ق.م) هو أول فيلسوف وعالم أنجبته الحضارة الإغريقية، وهذا الأمر حتى هذه اللحظة يُعتبر من الأمور المسلَّم بصحتها؛ إذ حاول أن ينقّي 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 جميعًا، 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

"نفسًا" خالدة، كما في الحيوان والإنسان، وأن القوة الحيوية تتغير صورتها لكنها لا تموت أبدًا، وأن المغناطيس حي لأن فيه قوة تحريك الحديد. وتُنسب له مقولة "الكون مملئ بالآلهة" (مصطفى الذشار: فكرة الألوهية، ص ٣٧). وقد أشار إليه أفلاطون في كتابه "النواميس"، وفسّره أرسطو طاليس في كتابه "في النفس" قائلًا: "إن النفس طبيعة دائمة الحركة أو محركة لذاتها" (محمد جديدي، ص ٥٩)، وقد عنى بذلك أن للعالم نفسًا، وبتعبير آخر: أن للعالم عقلًا (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 عددًا 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 أقراغنتا (٤٩٥–٤٣٥ ق.م)، الذي عدّ الهواء والنار والماء عناصر وأصولًا، وزاد عليها التراب، وذكر بأن النفس مزاج هذه العناصر الأربعة، يغلب فيها الهواء والنار، لذلك كانت ألطف وأدق، وكان للنبات شعور كما للحيوان لكنه أضعف (أرسطو طاليس: كتاب النفس، ص ٤٦).

فضلًا 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 معطّل" (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 أذكر مثلهم فكرة المتغير المطلق. وبالإجمال، فإن التجديد الكبير الذي أتى به هو قوله بوجود شيء لا مادي هو الذي يُنظّم الكل، ولو أنه لم يستطع أن يتّسع أو يدرك مدى هذا القول إدراكًا تامًّا، وهذا ما يجعله فيلسوفًا طبيعيًّا كبقية الفلاسفة الطبيعيين، كما يجعله من ناحية أخرى مُبشِّرًا بتيار جديد تظهر فيه الثنائية واضحة بين المادة والروح (غنار سكيربك 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

الأوائل افترضوا أن التغير حاصل، وكان ذلك مقدّمة منطقية عندهم، بينما شكّك 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 تغيّر (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 المداخل المجانس له (حسين حمادة: ٢٠٠٥، ص ٩٧).

وقد كان هيرقليطس شاكًّا في آرائه الدينية، لكنه لم يوجّه هجماته ضد أفكار الدين الرئيسية ومذهب الآلهة كما فعل أكزينوفان، بل بالأحرى هاجم عبادة التماثيل والصور، واعتقد بعدم جدوى القرابين التي يُراق 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 تُبصَر إلا في أشعة الشمس، وتتحرك دائمًا عند سكون الهواء.

أما القول الآخر، فيقول بأن النفس هي المبدأ الذي تتحرك به الذرات، ويمكن أن يكون هذا هو رأيهم الحق، وهو أرقى من القولين السابقين وجامع لهما، بحيث تكون النفس عندهم مبدأ أو علّة توافق الأضداد في البدن، وعلّة حركته جميعًا (ثيوكاريس، ص ١١٠).

وقد أشار أرسطو طاليس كثيرًا 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 نُطقي، والآخر لا نُطق له. أما على القول الأقرب، الذي هو أكثر استقصاءً، فإنهما يريان أن النفس ذات ثلاثة أجزاء، وذلك أنهما يقسّمان جزء النفس الذي لا نطق له قسمين، وهي (الحَرَد) أي الغضب، والشهوة" (غنار سكيربك: تاريخ الفكر الغربي، ص ١٠٩).

ثانيًا: التحوّل 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 بروتاغوراس (٤٨١–٤١١ ق.م) موضوعته التي تعتبر أن الإنسان "معيار" الأشياء كلها. وبإيجاز، فإن للسفسطائيين وسقراط جامعًا مشتركًا، هو توجيههم الفلسفة نحو دراسة جوهر الإنسان وموقعه في العالم ومصيره. من هنا، فقد أسسوا الفلسفة، وأسسوا

إليها أهدافًا وأدوارًا إنسانية (غنار سكيربك: 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 تحوّلًا 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 النسبية والمطلقية، والحق والقوة، والأنانية والغيرية، أو المحبة للغير، والفرد والمجتمع، والعقل والمشاعر. وتزامنت حياة سقراط كفيلسوف نشط مع الحقبة التي يمكن أن يُطلق عليها اسم "الحقبة الإنسانية" (٤٥٠–٤٠٠ ق.م) (ثيو كاريس كيسيديس: سقراط، ص ٢١٥).

لقد كان سقراط في الواقع الفيلسوف الإغريقي الأول الذي عرض بوضوح مسألة العلاقات بين النفس والجسد، فقبله استُغرِقت هذه المسألة بشكل خاص عند الفيثاغوريين والأورفيين (أفلاطون: ١٩٧٤، ص ٢٠٤)، إلا أن هؤلاء كانوا قد أدرجوها في دائرة المدين بدلًا من الفلسفة التي بدأت من وجهة نظر مثالية تعالج علاقات النفس والجسد، وعندما دعا سقراط للاهتمام بالنفس كانت الغاية التي تتبعها الحكمة، النشاط العقلي 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 جدًا ويتباين أحدهما عن الآخر. وكما يرى سقراط فإن النفس تنتشر فينا ولكن تعصي على أبصارنا (مونيك ديكسو: ٢٠١٠، ص ٢٥٥)، وتحكم كما يحلو لها غطائنا الجسدي، وفيها يكمن العقل الذي يقود ليس فقط جسدنا وإنما كل أعمالنا أيضًا لأن الفضيلة معرفة، وهي سلوك أخلاقي ليس سلوك جسد بل سلوك نفس عاقلة، فمن النفس ينبثق العقل والاعتدال وربطة الجأش، وبمقدار ما تظل النفس رئيسة الجسد والأهواء يبقى الإنسان كائنًا أخلاقيًا، وبعكسه يصبح عبدًا لأهوائه، فكان اعتقاده الراسخ بأن القيم الأخلاقية وسمو النفس هي فوق مستوى الفضائل المادية ورغبات الحواس، فهو الذي اعتقد وكما أخبرنا كسينوفان بأن روحنا تمتلك بعضًا 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 ومنهجه الفلسفي المنطقي المتكامل، فشملت آراؤه العميقة والمتميزة بالأخلاق المثالية ومسألة

العالم والنفس الإنسانية، فضلًا عن آرائه في الدولة وعلم الاجتماع والميتافيزيقا. وما يهمنا في دراستنا هو التركيز على مشكلة المنفس 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 الجوهري 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 محاورة (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 دفعته إلى البحث في شتى المجالات ليبين طريق سعادته وخيره، فالإنسان بحسب رؤيته كائن ذو طبيعة ثنائية، فهو حالة مكونة من (نفس) تنتمي إلى العالم العلوي العقلي الإلهي الخالد، وحالة أخرى مكونة من جسد ينتمي 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 حقيقيًا، 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 ينظر 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 محاورة الجمهورية: "إن النفس خالدة وإنها لا تفنى، وإن هناك خيرًا وشرًّا، وإن العنصر الذي يفسد ويدمر هو الشر، وذلك الذي يحفظ ويدوم هو الخير. وكما أن لكل

شيء خيرًا و شرًّا، كالبرق مثلًا بالنسبة إلى العين، والمرض بالنسبة إلى الجسم عامة، أي لكل شيء بالطبيعة شره أو مرضه، وإن أي شيء يصاب بهذه الآفات يغدو شرًّا و يدب 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 شيئًا موجودًا على الدوام وبالتالي شيئًا خالدًا". كما أقام أفلاطون الأدلة على خلود النفس وتمييزها عن الجسد، إذ إن مادة الجسد تعود إلى الأرض، و يذكر 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 جديدي: الفلسفة الإغريقية، ص ٣١٠)

و يمكن القول انه و من هنا يتبين لنا أهمية دراسة النفس عند أفلوطين فان موضوع مشكلة النفس في فلسفة أفلوطين تمثل حجر الزاوية في مذهبه، لان النفس تحتل الموقع الوسط بين العالمين، فان أية دراسة للعالم المعقول (الروحاني) دون دراسة النفس يجعل العالم المحسوس غائباً عن الذهن و لو اكتفينا بدراسة العالم المحسوس دون النفس فلن نرتقي مطلقاً إلى العالم المعقول، في حين ان دراسة النفس تجعلنا على إدراك تام بالعالمين أو الاتجاهين، إذن، إن دراسة النفس تكشف لنا ضرورة معرفة كل المبادئ المتدرجة عن طريق دراسة هذا المبدأ الوسط.

هذا ولا يمكن تعريف ماهية النفس، أو يتعذر ذلك إلا من خلال علاقتها بالعقل، بينما يستحيل تعريف العقل إلا انطلاقاً من علاقته بالواحد، و يؤكد أفلوطين أن النفس في ذاتها ليست جسماً و أنها من بين الأمور المنزهة عن الجسمية، ليست بحال، أما العقول في هذه الذات أنها حقيقة روحانية و أنها من مقام اللاهوت، فقد يكون قولاً على جانب من الوضوح لا يستهان به (افلوطين: ١٩٧٠ ص٩٤)

و بحسب الرؤية الأفلوطنية، لا بد أن تكون النفس واحدة و كثيرة، منقسمة و لا منقسمة، و تعتقد بأن وجود الشيء الواحد في مواضع عدة ليس بالأمر الممتنع، فأننا أن لم نسلم بذلك لكنا نذكر وجود مبدأ يحفظ كل الأشياء و يديرها، يحفظها بأن يجمعها كلها، و يديرها بحكمته، أعني موجوداً يتصف بالكثرة، لأن الأشياء كثيرة، وولكنه واحد، لأن الموجود الذي يحتوي كل شيء لا بد أن يكون واحداً، و هو بوحدته المتكررة يبعث الحياة في كل الاجزاء و بوحدته اللا منقسمة يديرها بحكمته، فللأشياء المتي تفتقر إلى العقل كمبدأ مدبر هو ترديد وتقليد لوحدة النفس العاقلة هذه، و ذلك ما عبر عنه (أفلاطون) تعبيراً عميقاً حين قال بصورة مبهمة، لقد منح الصانع الماهية اللا منقسمة

التي تظل في هوية دائمة مع ذاتها، و الماهية التي غدت منقسمة في الأجسام، فصنع منها نوعاً ثالثاً من الماهية (افلوطين ،ص٩٦.) و على ذلك فالنفس واحدة و كثيرة، أما الصور التي في الأجسام فهي كثيرة و واحدة و الأجسام لا تعرف إلا الكثرة، أما المبدأ الأعلى فلا يعرف إلا الوحدة (خالد, ١٩٨٣، ص١٢٧.).

هذا و ينبغي 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 النفس الجزئية (الفردية)، على أن كل هذه النفوس مستقلة بعضها عن البعض الآخر تماماً و ان الكثرة المطلقة تسود عالم النفوس و في الحقيقة هذا ابعد 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، وهذه الواسطة 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، ص١٧٣).

والنفس الكلية، كلمة العقل الكلي وفعله، كما أن العقل الكلي، كلمة الواحد وفعله، وكما أن الكلمة الملفوظة صورة الكلمة الباطنة، و لما كانت المنفس الكلية صورة العقل الكلي، فهي تنظر صوبه، كما ينظر العقل الكلي صوب الواحد كي يكون عقلاً، فكل موجود مولود يشتاق إلى الموجود الذي ولده ويحبه، فالنفس الكلية متحدة بالعقل الكلي ممتلئة منه مستمتعة به و هي 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 متراتبة 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

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

والنفس لا تظل ثابتة، بل تتحرك حركة مضادة لحركتها نحو العقل، لكي تلد صورة منها 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) المعبر عن النفس الكلية (أفلوطين: التاسوعات، ص٣٠٦).

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

ويؤكد (أفلوطين)، بأن النفس ليست كماً، 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 فإما 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 يسلمون 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).

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

أشبه بقوى للنفس الكلية، لأن النفس الجزئية تمتلك في ذاتها كل القوى، وأياً كان المعنى لتفسير علا قة ا لنفس الكلية بالنفس الجزئية، فإن لهذه العلا قة شرطين أساسيين: أولهما ألا تفقد ا لنفس ذاتها فيما تنتج ه، وثانيهما أن تكون ا لنفس الجزئية صادرة عن ا لنفس الكلية وحدها وألا تكون مستقلة في نشأتها عنها (نفسه، ص١٧٦).

المطلب الثاني: جدل البدن والنفس

كما لا يمكن أن تكون النفس الجزئية جزءاً من الكلية بالمعنى الرياضي للكلمة، لأن الجزء في الأعداد أ قل من الكل بال ضرورة، والمقدار والكم يلعب فيها ا لدور الأساسي، وكما أن النفس لا تسري عليها مقولة الكم وأنها لا مقدار لها، وبالتالي فليس الجزء فيها أصغر من الكل، وهكذا ينتقد أفلوطين ا لمرأي الفيثاغوري ا لذي يجعل علاقة النفوس بعضها ببعض علاقة عددية، وكما أن الأ عداد، أي الكم المنفصل، تختلف في مقدارها، فكذلك يختلف الكم المنفصل في المقدار، و قد يختلف في النوع، فالجزء من المستقيم هو مستقيم حقاً، ولكنه أ قل من الأول في المقدار، وإن ا لنفس الجزئية لا يمكن أن تتصل بالكلية كما تتصل القوة الواحدة بالنفس الوا حدة بالنفس الكاملة، أي لا يمكن أن تكون النفوس الجزئية

إن هبوط النفس إلى جسم خاص تدبره ضرورة محتو مة، وأفلوطين يعمم هذه الضرورة على كل مرا تب الو جود وجميع حوادث العالم، وقد نلمس رأياً آ خر لدى بقية الفلا سفة كأفلاطون، إذ يرد هبوط ا لنفس إلى خطيئة ارتكبتها فأستحقت عليها هذا ا لجزاء، فالخطيئة فعل إرادي، وإلا لما عوقبت النفس عليه بالهبوط إلى العالم المحسوس، في الواقع إن (أفلوطين)، ذا ته قد تذبه 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 ا لنفس لهبوطها، وتلك ا لتي

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

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 فكرتي الضرورة والحرية في هبوط النفس.

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 بجرمٍ، وأنها لا تموت ولا تفسد ولا تفنى، بل هي باقية (نفسه، ص١٨٠).

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، ص١٧٧).

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

إلى الجسم الذي خلق لتتلقاه وملائماً لطبيعتها الخاصة، ويتم الهبوط في وقت معين، فهي ليست في حاجة إلى كائن يرسلها ويدفعها في اللحظة المشودة، 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 وجذبتها بقوة لا تقاوم (بدوي، ١٩٧٧، ص١٨).

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 يفلت منه ويُترك للمتحكم المذاتي، 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 شأناً" (أفلوطين: ص١٨٨).

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"، وأما الثاني فهو التقليد الأورفي الفيثاغوري المذي يعتبر هبوط المنفس إلى العالم الحسي انحطاطاً لها، وأما الثالث، الذي لا يخلو من تأثير الفيثاغورية، فهو اعتبار العالم المحسوس شراً، وقد أخذ بالمذهب 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، وللأرض نفساً، هي فيها القوة المولدة (أفلوطين: ص١٠٧)، وقد وافق الفيثاغورية على اعتبار أن النفس تتدنى 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 و مصيرها

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 المنفس المختلفة، ونرى إلى أي النفوس تنتمي هذه القوى، وأن ارتباط المنفس بالبدن اقتضى وجود عدة قوى لتقوم

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 المنفس 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 جبر)، ص٣٢٠.)

وقد يُتصور 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، ص١١٢.)

وتنتمي الذاكرة حسب رأي أفلوطين إلى حياة المنفس في عالمنا هذا، وفي كل حياة زمانية مرتبطة به وقريبة منه، إذا بحثنا ودققنا في ملكة التذكر ذاتها في المنفس الإنسانية. أما عن علاقة المذاكرة بالملكة التخيلية، فتختلف تبعاً 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، ص٢٥٤.)

وينفي أفلوطين التذكر عن نفوس الكواكب، فتلك النفوس تتعقل على المدوام، 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 المذين نقسم الزمان إلى أيام وسنين تبعاً لوجهة نظرنا الخاصة. أما النجوم ذاتها فتحيا حياة دائمة لا تغير 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 المنفس، ص١٦٢.)

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.

(زكريا فؤاد: دراسة للتساعية الرابعة في النفس، ص١٢٥.)

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

"إن شئنا أن نكون معيبين، 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."

(زكريا فؤاد: دراسة للتساعية الرابعة في النفس، ص١٢٥.)

٣- الإحساس:

يعتقد أفلوطين أن الإحساس أيضاً يتطلب وجود البدن، لأن دور أعضاء الجسم أساسي، إذ أن إدراك المحسوسات يقتضي استخدام وسائط من حفظ المعارف أو الإحساسات في النفس عن نوع هذه المحسوسات.

(أفلوطين: التساعية الرابعة، ص٤٦.)

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

هو حفظ العلامات غير الموجودة، ويقول أفلوطين بهذا الصدد:

"إننا عندما ندرك شيئاً معيناً بالبصر، فمن الجلي أننا نراه دائماً عن بعد، ونتوجه إليه ببصرنا، ووا ضح أن التأثر 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 بالخاتم، 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، ص٤٦.)

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 النفس 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.)

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

المطلب الثاني: مصير النفس

يناقش أفلوطين قضية خلود النفس، وينفي 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 العنصر الذي يتركب منها، غير أن النفس طبيعية بسيطة، فهي إذن لن تفنى."

(نفسه ٢٩٤.)

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

(كريم متي: ١٩٦٨، ص٢٣٥.)

وقد استشهد أفلوطين بالجانب ألْقيمي 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، 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، ص١٣٢.)

وبهذا الصدد يتساءل أفلوطين فيما إذا كانت هنالك أمور أزلية هي مبادئ الفضيلة وبقية المعقولات تتصل بها النفس، أم أن الفضيلة تظهر وتعِيننا، 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 كمثل 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: التاساعية الرابعة (نشرة فؤاد زكريا)، ص٣٠٩.)

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

ليست جسماً، وعلى ذلك فليس لها شكل ولا لون ولا يمكن أن تحس.

(زكريا فؤاد: ذكر سابقاً، ص١٣٤.)

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، ويعتقد أفلوطين أن الفلسفة هي السبيل الوحيد لوصول النفس إلى الواحد والاستغراق كلية فيه والفناء في ذاته.

(زكريا فؤاد: ذكر سابقاً، ص١٣٤.)

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.

<u>لائحة النتائج:</u>

من خلال دراستنا الموسومة بـ (مشكلة المنفس الإنسانية في الفلسفة الإغريقية – أفلوطين أنموذجًا) توصلنا إلى جملة من النتائج، نستخلصها في عدة نقاط:

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

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 بدءًا من الفيلسوف طاليس المالطي وحتى أرسطو وطاليس، ومن ثم أفلوطين.

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

٤ -النفس عند أفلوطين تجمع بين طبيعتين، وذلك لأنها حلقة الوصل والاتصال بين عالمين، العالم المادي وعالم المعقولات، وطبقًا 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 صفتها السابقة وهي القابلية للانقسام.

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 المنفس أية صفة مادية، وقد أبعد المنفس 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.

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 الجنسين، 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 جانبيها 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، تعريب زكي نجيب محمود، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٦
- افلوطين: التساعية الرابعة في النفس، دراسة وترجمة فؤاد زكريا، مراجعة محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للتاليف والنشر، ط١، القاهرة١٩٧٠
- افلوطين: التاسوعات، نقله الى العربية عن الاصل اليوناني فريد جبر، مراجعة جيرار جهامي و سميح دغيم، مكتبة لبنان ناشرون، ط١، بيروت١٩٩٧
- افلوطين: التاسوعات، نقله الى العربية فريد جبر، مراجعة جيرارجهاميوسميح دغيم، مكتبة لبنان ط١، بيروت١٩٩٧
- اميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٦
- بدوي، عبدالرحمن: افلوطين عند العرب، وكالة المطبوعات، ط٣، الكويت١٩٧٧
- جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون، من طاليس الى سقراط، مكتبة الفكر العربي للنشر والتوزيع، ط٣، بغداد١٩٨٥
- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج٢منشورات ذوى القربى، مطبعة سليمانزادة ط١، قم١٣٨٥
- جيروم غريث: افلاطون: جدلية الفساد و الصراع الطبق، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، ١٩٧٠.

- حسين حمادة: دراسات في الفلسفة اليونانية، ج ١ ، دار الهادي للنشر، ط ١ ، بيروت ، ٢٠٠٥
- خالد، غسان: افلوطين،رائد الوحدانية ومنهل الفلاسفة العرب،منشورات عويدات، ط١ باريس١٩٨٣
- ساهرة حسين: الاخلاق في فلسفة افلاطون، رسالة ماجستير، جامعة بغداد، ٢٠٠٢،
- صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، ج٢، منشورات ذوى القربى، مطبعة سليمانزاده، ط١، قم ١٣٨٥
- عبد الامير الاعسم :المصطلح الفلسفي عند العرب (دراسة وتحقيق)، منشورات مكتبة الفكر العربي، ط١،بغداد ١٩٨٥
- عبد الرحمن بدوي: الاخلاق النظرية، ط ١، ١٩٧٥
- عبدالرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، دار القلم، ط٥، 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 الجر): تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب،مكتبة لبنان ناشرون،ط١ بيروت٢٠٠١
- فرحان،محمد، جلوب:النفس الانسانية، دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل،ط١،الموصل١٩٨٦،
- فلاطون: فيدون ، ترجمة علي سامي النشار و عباس الشربيني، دار المعارف، ط ١ ، القاهرة ، ١٩٧٤
- فلاطون: مينون(في الفضيلة) ت.عزت قرني، دار قباء، القاهرة٢٠٠١
- كيسيديس،ثيوكاريس:سقراط،مسألة الجدل، ت، طلال سهيل، دار الفارابي،ط٣،بيروت٢٠٠٦
- مجدي كيلاني: الفلسفة اليونانية من منظور معاصر، دار الوفاء، الاسكندرية، ط ١
- محمد جديدي: الفلسفة الاغريقية، منشورات الاختلاف، ط ١، بيروت، ٢٠٠٩

- مصطفى النشار: فكرة الالوهية عند افلاطون و اثرها في الفلسفة الاسلامية، دار التنوير، ط ١ ، بيروت، ٢٠٠٨
- مونيك ديكسو: افلا طون: الرغبة في الفهم: ترجمة حبيب الجربي، دار سيناترا، ط ١ ، تونس، ٢٠١٠
- هيرقليطس: جدل ا لحب وا لحرب، تر جمة مجا هد ع بدالمنعم، دار الت نوير، ط١، بيروت٢٠٠٨
- وو لتر ستيس: تاريخ الفل سفة اليونان ية، تر جمة مجا هد ع بد ا لمنعم مجا هد، مجد للنشر، ط ٢ ، بيروت ، ٢٠٠٥
- يوسف كرم: الطبيعة و ما بعد الطبيعة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٦
- يو سف كرم: تاريخ الفل سفة اليونان ية، دار القلم، بيروت، ط ١، ١٩٧٧