



جامعة القاضي عياض
UNIVERSITÉ CADI AYYAD

كلية الآداب والعلوم الإنسانية
Faculté des Lettres et des Sciences Humaines

مجلة العلوم الإنسانية

خفاف

مجلة علمية محكمة



العدد الثامن - 2022

صفاف

مجلة علمية محكمة

العدد الثامن - 2022

مجلة فصلية علمية ومحكمة تصدرها كلية الآداب والعلوم الإنسانية

بجامعة القاضي عياض - مراكش - المغرب

المدير : عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية

عبد الرحيم بنعلي

المنسق العام : جمال راشق

اللجنة العلمية

السيدات والسادة الأساتذة :

GRAVARI BARBAS Maria, IREST, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, France, **ELLOUMI Mohamed**, INRAT, Tunisie, **LAOUNA Abdellah**, CERGéo, Université Mohamed V Rabat, **DEARBIEUX Bernard**, Université de Genève, Suisse, **NAVARRO PALAZON Julio**, Escuela de Estudios Arabes des Granada, CSIC, Espagne, **SKOUNTI Ahmed**, Institut National des Sciences de l'Archéologie et du Patrimoine, Rabat, **GIRAUT Frédéric**, Département de Géographie, Université de Genève, Suisse, **HERNANDEZ ARMENTEROS Salvador**, Universidad de Granada, Espagne, **BOUBRIK Rahal**, Département de Sociologie, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université Mohamed V de Rabat, **TOZY Mohamed**, UMRVIP et Sciences po, Aix en Provence, France, **PULVAR Olivier**, Université Antilles-Guyane, Centre de Recherche sur les Pouvoirs Locaux dans la Caraïbe – CNRS UMR 8053, **HILLALI Mimoun**, Institut Supérieur International de Tourisme, Tanger, Maroc, **PERALDI Michel**, directeur de recherche au CNRS et Centre Jacques Berque pour le développement des Sciences Sociales à Rabat (Maroc), **BOUMAZA Nadir**, Université Pierre MENDES France- Grenoble 2, **LANDEL Pierre – Antoine**, CERMOSEM, UJF, Mirabel – France, **PECQUEUR Bernard**, Institut de Géographie Alpine, PACTE (UMR CNRS 5194 – Université J. Fourier, Grenoble – France).

لجنة التحرير

السيدات والسادة الأساتذة

عبد الرحيم بنعلي - جمال راشق

سعيد بوجروف - محمد موهوب

عناوين التواصل

كلية الآداب والعلوم الإنسانية، صندوق بريد 3737

أمرشيش - 40000 مراكش - المغرب

الهاتف : 00212524302742 الفاكس : 00212524302039

البريد الإلكتروني : revueflm@gmail.com الموقع : <http://www.flm.uca.ma.ac>

الإيداع القانوني : 2018PE0010

ردمه : 2605-6410

لوحة الغلاف للفنان ماحي بنين

التصنيف والإخراج الفني : صباح القصير

تعبر المقالات عن آراء أصحابها فقط

الجسد لدى أفلاطون من الإقصاء إلى الاعتراف

Plato's perception of the body
from exclusion to recognition

حسن المكرز

كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن زهر، أكادير

mokraze@gmail.com

الجسد عقل عظيم، تعدّد ومعنى موحد، حرب وسلام، راع وقطيع. [...] وراء أفكارك ومشاعرك يا أخي، يقف سيّد ذو سطوة، وسلطان، وحكيم غير معروف اسمه الذات. جسّدك مأواه، وجسدك هو". فريدريش نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة علي مصباح، ط. 1، منشورات الجمل، بغداد، 2007، ص - ص. 75 - 76.

Abstract

This study attempts to reinterpret Plato's conception of the body in a manner that eventually leads to its recuperation. This is by recognizing its right to exist, providing it with care and veneration, and recognizing its faculties and abilities. To do this, we will proceed from the critique of the "stereotyped image" according to which the body has been reduced to the corpse as a form. As shall be demonstrated, this misunderstanding of Plato is the outcome of researchers' limitation almost exclusively to the «Phaedon dialogue» and their overlooking of the qualitative development of Plato's vision of the body in the «old age dialogues». Thus, the study concludes by asserting that the body is not something that is always condemned; rather, it has become a sign and a witness as well. It is no longer an obstacle that prevents the mind from its «hunt for realities»; on the contrary, it works to awaken the soul and push it to remember, as remembrance is the «royal path» towards realizing the world of ideals and discover the essence of things. Finally, the body is no longer filth and vice, but has become the soul's purifier from its sins and its savior from its diseases, specifically the injustice prevailing in the hell world. The body does this through the pains and the various types of torment that it suffers and endures in order to be cured.

Keywords: Body, soul, purification, harmony, truth, polis.

Résumé

Cette étude tente de réinterpréter la conception platonicienne du corps d'une manière qui mène finalement à sa récupération ; à travers la reconnaissance de son existence

et de son droit à être reconnu par ses capacités et ses pouvoirs. Pour ce faire, notre point de départ était de critiquer cette « image stéréotypée » selon laquelle le corps a été réduit au cadavre en tant que forme. En montrant que la source de cette définition erronée nous vient du fait que les chercheurs se sont contentés du dialogue de « Phédon » dans leur conception du corps, sans prendre en considération l'évolution qu'a connue cette conception chez ce philosophe grec par rapport au corps dans « les dialogues de la vieillesse ». Ainsi, l'étude conclut en affirmant que le corps n'est pas quelque chose qui est toujours condamné ; au contraire, il est devenu un signe et un témoin aussi. En effet, il n'est plus considéré comme un obstacle pour l'esprit dans sa "chasse des réalités", mais au contraire il contribue à éveiller l'âme dans son « chemin royal » vers une remémoration du monde idéal et à découvrir l'essence des choses. Enfin, le corps n'est plus considéré comme une impureté ou un vice, mais il est devenu un purificateur de l'âme de ses péchés et son sauveur de ses maladies, en particulier l'injustice qui règne dans le monde de l'enfer. Le corps le fait à travers les douleurs et les tourments divers qu'il subit et endure pour guérir.

Mots clés : Le corps, l'âme, la purification, l'harmonie, la vérité, la cité.

مُلَخَّص

تحاول هذه الدراسة إعادة تأويل تصوّر أفلاطون لمفهوم الجسد، لكن بالشكل الذي يؤدي إلى ردّ الاعتبار إليه؛ وذلك من خلال الإقرار بأحقّيته في الوجود والعناية والتبجيل فضلاً عن الاعتراف بملكاته وقدراته. تحقيقاً لهذا الرهان انطلقنا من نقد "الصورة التّمطية" التي بموجبها اختزلت الجسد في هيئة جثّة، بحيث بيّنا أنّ أساس هذا الفهم المغلوط راجع إلى اقتصار بعض الباحثين على «محاورة فيدون» فقط، دون الأخذ بالتطوّر النوعي لرؤية الفيلسوف اليوناني للجسد في «محاورات الشيخوخة». وبذلك خلصت الدراسة إلى أنّ الجسد ليس شيئاً مُدائناً دوماً وأبداً، بل أصبح علامة وشاهداً أيضاً. كما لم يعد عائقاً يمنع العقل من "صيد الحقائق"، وإنّما على النقيض من ذلك، يعمل على إيقاظ النّفس ودفعها للتذكّر بوصف هذا الأخير "الطريق الملكي" نحو إدراك عالم المثل، ومن ثمّ الكشف عن ماهيات الأشياء. وأخيراً، لم يعد الجسد دنساً وورذلة، بل أمسى مُطَهِّرَ النّفس من دنوبها ومُخَلِّصَها من أمراضها، الظلم تحديداً، في عالم الجحيم والعقاب، وذلك عبر الآلام وألوان العذاب التي ينالها ويتحمّلها في سبيل شفائها.

كلمات مفتاحية: الجسد، النّفس، التطهير، الانسجام، الحقيقة، المدينة.

مقدمة

تقتضي عملية فحص التأمّلات الفلسفية التي اتخذت من الجسد موضوعاً لها ضرورة الرجوع إلى الوراء؛ خاصة العودة إلى الحضارة الإنسانية التي عُرفَ عنها امتهاها للتفكير الفلسفي، لذا، فقد اخترنا لحظة من تاريخ الفلسفة، شكّلت بداية بمعنى من المعاني. نقصد بذلك؛ لحظة أفلاطون. أمّا لماذا وقع الاختيار عليها؟ فليست الإجابة مقتصرة على ما قاله إمرسون (Emerson)¹ فحسب، وإنّما السبب راجع - بحسب وجهة نظرنا - إلى أنّ كثرة الدراسات والمقالات التي تناولت إشكالية "النفس والجسد" لدى أفلاطون أو تطرّقت إلى موقفه من "الجسد" وحده أو "النفس" وحدها تناسبت عكساً مع "حقيقة" الموقف الأفلاطوني من طبيعة الجسد بصفة عامة وعلاقته بالنفس على وجه الخصوص، وما ذلك إلّا لكونها عملت على اجتراح «الصورة النمطية»² التي عُرفَ بها أفلاطون. وهي صورة يمكن اختزال معالمها في قضيتين متلازمتين: فإذا كانت القضية الأولى قد ارتبطت بموقف أفلاطون السلبي من الجسد عندما اختزلته في هيئة قبر وسجن للنفس، فإنّ القضية الثانية تعلّقت بموقف الفيلسوف اليوناني من طبيعة العلاقة بين النفس والجسد. إذ لمّا كان الجسد محض سجن، لزم أن يوجد فيه سجين؛ والمقصود به هو النفس، ولمّا كان وضع هذه الأخيرة في السجن هو وضع من كان مكبلاً، اقتضى الأمر - وتلك مهمة الفلسفة عند أفلاطون - العمل على تحرير السجين وإطلاق سراحه؛ وهو ما يعني فكّ قيوده وفصله عن السجن وإخراجه منه، وذلك لا يتمّ إلّا عبر تطهير النفس.

استناداً إلى ما سبق ستعنى هذه الدراسة بتقويض "الصورة" أعلاه، لأنّها، من جهة أولى، لا تعكس حقيقة الموقف الأفلاطوني من إشكالية طبيعة الجسد ودلالته فضلاً عن علاقته بالنفس. ولكونها، من جهة ثانية، مؤسسة على قراءة انتقائية للمحاورات الأفلاطونية؛ وذلك عندما اقتصرنا على محاورة وحيدة هي محاورة فيدون، دون الأخذ بعين

¹ يقول إمرسون: "أفلاطون هو الفلسفة والفلسفة هي أفلاطون". نقلاً عن: مونيك، ديكسو، أفلاطون الرغبة في الفهم، ترجمة حبيب الجربي، ط. 1، منشورات دار سيناترا المركز الوطني للترجمة، تونس، 2010، ص. 23.

² يمكن الإشارة في هذا الصدد إلى حبيب، الشاروني، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، دون ذكر الطبيعة، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2009، ص. 11 - 12؛ هشام، العلوي، الجسد بين الشرق والغرب نماذج وتصورات، منشورات الزمن، العدد 44، ص. 45 - 47.

الاعتبار التطوّر الحاصل في منطق تفكير الفيلسوف اليوناني الذي راجع وعدّل، في محاورات الشيخوخة¹، كثيرًا من مواقفه التي تناولها في محاورات الشباب والنضج كما سيّضح بعد حين.

من أجل إعادة قراءة تصوّر الأفلاطوني سنعمد إلى تتبع موقفه في أغلب محاورات النضج والشيخوخة، بحيث سنرصّد كل الإشارات التي لها علاقة بموضوعنا والعمل على تجميعها وإعادة ترتيبها وتنظيمها في أفق توضيح موقفه من قضيتين: تصوّره للجسد، ورؤيته لطبيعة العلاقة بين الجسد والنفس. مسترشدين في كل تلك الخطوات بالأسئلة الآتية:

ما طبيعة الجسد عند أفلاطون؟ وهل تصور هذا الأخير للجسد اقتصر على رؤية سلبية مبنية على الفصل كما هو متداول ومتعارف عليها فقط؟ إذا كان الجواب بالسلب فما حقيقة علاقة الجسد بالنفس لدى صاحب المحاورات؟

تراهن مقالتنا تحقيق غايتين: من جهة أولى، تقديم قراءة تأويلية لموقف أفلاطون؛ بحيث تراعي تطوّر منطق تفكيره. ومن جهة ثانية، بيان قوة الجسد في مقاومته احتقار النفس؛ ومن ثمّ ردّ الاعتبار إليه من خلال الاعتراف بوضعيته الأنطولوجية وقدرته الإستيمولوجية ضمن المحاورات الأفلاطونية.

¹ تُميّز مونيك ديكسو بين ثلاث مراحل قطعها أفلاطون في مساره الفلسفي: 1- مرحلة الشباب (ما زال أفلاطون متأثرًا بسقراط)، 2- مرحلة النضج (بداية الانفصال عن التفكير السقراطي)، 3- مرحلة الشيخوخة (هي مرحلة أفلاطونية بامتياز حيث اكتملت نظرية المثل عنده). وتبعًا لهذه المراحل قسّمت الباحثة المحاورات الأفلاطونية إلى ثلاث مجموعات: ما يهتمنا بصدد ما نشغل عليه هو محاورات مرحلة النضج: المأدبة، كراتيليوس، فيدون، الجمهورية، فايدروس، ومحاورات مرحلة الشيخوخة: بارمينيدس، ثياتيتوس، السفسطائي، السياسي، فيلبوس، طيماوس، كريتياس، النواميس [الرسالة السابعة والثامنة]. لمزيد من التفاصيل يُنظر: مونيك، ديكسو، أفلاطون الرّغبة في الفهم، مرجع مذكور، ص - ص. 33-34.

1. الجسد بوصفه جثة¹

تأسس موقف أفلاطون، في تحديده للبعد الأنطولوجي للنفس والجسد، على قاعدة ميتافيزيقية/أسطورية، تمثلت في «نظرية المشاركة»⁽²⁾؛ وهي نظرية من خلالها اعتقد بوجود "قراية" بين النفس والطبيعة الإلهية لما بينهما من أوجه تشابه. ذلك أنّ النفس، قبل نزولها إلى العالم المحسوس، كانت تشارك الآلهة عالمهم³، كما كانت تحيط علماً بكل شيء فتدرك في عالمها الأول معاني الأشياء وماهياتها.

إنّ انتماء النفس إلى عالم المثل، عالم المعقولات، يفيد، من جهة أولى، أنّها كانت موجودة قبل البدن. كما يبرّر، من جهة ثانية، إمكان معرفتها "للمثل"؛ إذ لو لم تكن النفس قد سبقت أن عرفت "المثل" لاستحال عليها تذكّرها، ذلك أنّ المعرفة - عند أفلاطون - لا تقوم على الحس أساساً، وإنّما تنبني على التذكر تحديداً. غير أنّ النفس قد ارتكبت ذنباً على إثره فقدت أجنتها وظلّت تزحف حتى اصطدمت بشيء صلب فأقامت فيه واتخذته جسماً أرضياً كما تتخذ الحلزون من قوقعة ما مسكناً لها⁴. ولا يمكن للنفس أن تسترجع أجنتها ما لم تتطهّر من ذنوبها؛ بمعنى عليها أن تتخلّص من قوقعة الحلزون وتخرج منها.

انطلاقاً من نظرية المشاركة سألقة الذكر، ميّز أفلاطون في الوجود بين عالمين: أحدهما محسوس متغيّر يطبعه التعدّد، والآخر معقول والذي أسماه بعالم "المثل"؛ أي عالم الأفكار الثابتة والأزلية. بموجب هذا التمييز، قسّم أفلاطون الأشياء إلى قسمين: منها أشياء

¹ "الجسد يرقد في مكان مرئي والذي نسمّيه الجثة". أفلاطون، فيدون (في خلود النفس)، ترجمة وتقديم وشرح، عزت قرني، ط. 3، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 2001، (80/أ) ص. 161. (سنشير إلى المرجع اختصاراً بـ «فيدون»).

² المرجع نفسه ص - ص. 161 - 162؛ يُنظر أيضاً شرح هذه النظرية من خلال أسطورة المركبة المجنحة في: أفلاطون، فايدروس أو عن الجمال، ترجمة وتقديم، أميرة حلمي مطر، دون ذكر الطبعة، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000، ص - ص. 62 - 63. (سنشير إلى المرجع اختصاراً بـ «فايدروس»).

³ شبه أفلاطون النفس بمركبة/عربة يجرها حصانان ويقودها سائق، وقد رُكّب لكل من الجوادين جناحان يمكنانه من التحليق والصعود نحو السماء، لكن الفرق بين النفوس الإلهية والنفوس الإنسانية يكمن في أنّ حصاني النفوس الإلهية متمثلان أي "أخيار ومن سلالة خيرة". (أفلاطون، فايدروس، مرجع مذكور، ص. 62) بخلاف النفوس الإنسانية "تكون عناصرها مختلطة" (المرجع نفسه والصفحة ذاتها)؛ أي أحد جواديهما جيد الطبيعة وهو يمثل الإرادة والآخر سيئ الطباع إذ يمثل الشهوة.

⁴ قصّد أفلاطون بالشئ الصلب: الجسد بوصفه جثة. فقد بيّن في الأسطورة أعلاه كيفية سقوط النفس في الجسم الصلب، لأنّ هذا الأخير مكوّن من الأرض. (تجدد الإشارة في هذا السياق أنّ صاحب المحاورات مثّل أسطورة علاقة النفس بالجسد بعلاقة الحلزون بالقوقعة. يُنظر: المرجع نفسه، والصفحة ذاتها).

مرئية قابلة للإدراك الحسي، وأخرى غير محسوسة ممتنعة عن الإدراك بغير العقل¹. وإذا كانت الأشياء المرئية تحيل على الموجودات التي لا تبقى على حالها؛ أي لا تحتفظ بذاتيتها وهويتها، فإنّ الأشياء غير المرئية، بخلاف ذلك، تحيل على الموجودات التي تبقى دومًا هي على الحال ذاته، محتفظة بذاتيتها وهويتها.

لذا، إذا نظرنا إلى الأشياء المحسوسة حولنا وجدنا أنّها تختلف في خواصّها وصفاتها الحسيّة، لكنّها على الرغم من ذلك فهي ليست مختلفة عن بعضها تمام الاختلاف. فإذا كان، مثلاً، زيد يختلف عن عمرو فإنّهما، مع ذلك، يشتركان في أنّ كلاهما إنسان وبالتالي فإنّ "الإنسانية"، أي ما به يكون الإنسان إنساناً، توجد في كليهما على حدّ سواء، وهذه الإنسانية هي شيء واحد وثابت، إذ تمنح كلّ إنسان إنسانيته وهي مع ذلك ليست شيئاً محسوساً، بل إنّها "مثال" الإنسان أو ماهيته في ذاته. وما يقال على الإنسان يصدق على باقي أنواع النبات والحيوان وباقي موجودات وأشياء العالم. وكذلك الشأن في مجال القيم والأخلاق فالأشياء الجميلة، على سبيل المثال لا الحصر، تشترك كلّها في الجمال وهي تكتسب "جماليتها" من الجمال في ذاته أي "مثال" الجمال. الأمر عينه بالنسبة للفضيلة والخير والحق والعدالة والمساواة... إلخ. فلكل شيء في العالم المحسوس مثال له في العالم المعقول.

ولمّا كان الجسد يُدرّك ويُمسك بالحس؛ أي منظوراً إليه بحاسة البصر، فهو بالضرورة ينتهي إلى الأشياء المرئية². وبما أنّ هذه الأخيرة، بحسب وجهة نظر أفلاطون، تختلف على مستوى الصفات والكيفيات، فإنّها بذلك تكون خاضعة لمبدأ التغيّر؛ إذ كل شيء في حركة دائمة سواء حركة نقلة أو حركة استحالة³. وكل ما هو متغيّر فهو مركّب، وكل مركّب مآله الزوال؛ إذ سيعرف الكون والفساد، ومن ثمّ فإنّ النتيجة اللازمة، صوريّاً، عن

¹ أفلاطون، فيدون، مرجع مذکور، (79/أ) ص - ص. 158 - 159.

² أفلاطون، فيدون، مرجع مذکور، (79/ب) ص. 159. قارن ذلك مع ما ورد في: أفلاطون، محاوره طيمائوس، المجلد الخامس من المحاورات الكاملة، نقلها إلى العربية، شوقي داود تمارز، دون ذكر الطبعة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص. 415. يقول أفلاطون: "إنّ ذلك الذي أبدع هو ماديّ بالضرورة وهو مرئيّ وملسوس".

³ للاطلاع على الفرق بين الحركتين يُرجى الرجوع إلى: أفلاطون، محاوره ثياتيتوس أو عن العلم، ترجمة وتقديم، أميرة حلمي مطر، دون ذكر الطبعة، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، 2000، ص - ص. 82 - 85، فقرات: 181 - 183. إنّها الفقرات ذاتها التي خصّصها لنقد الأساس الميتافيزيقي لنظرية الإحساس في علاقته بالعلم، والمتمثّل؛ أي ذلك الأساس، في نظرية الحركة والتغيّر المستمر المستمدة من هيراقليطس. (نلفت الانتباه إلى أنّنا سنشير إلى المرجع اختصاراً بـ «ثياتيتوس»).

هذا الاستدلال هي: «إنَّ الجسد فان أي غير خَالِدٍ»¹. إلّا أنَّ الأمر ليس على هذا النحو؛ إذ يحتاج إلى مزيد تدقيق، ذلك أنَّ إنعام النَّظر في المحاورات الأفلاطونية يكشف أنَّ صاحبها سقط في رؤية مزدوجة ومتناقضة لإشكالية فساد الجسد وتعرُّضه للتحلّل وبالتالي الفناء. فمن جهة أولى، اعتبر الجسد، يقصد بالضرورة الجسد الإنساني والجسم الحيواني، شيء فان غير خالد بحكم أنَّه مرئي وخاضع للتبدل والتغيّر، غير أنَّ أفلاطون، من جهة ثانية، تصوّر جسد الآلهة وجسد الجن وكذا جسم العالم² كائنات أزلية وكاملة لا تعرف الكون ولا الفساد وبالتالي فهي أجساد/أجسام خالدة³.

وإذا افترضنا مع أفلاطون أنَّ العالم الحسيّ محض نسخة مشوّهة عن العالم المعقول، وبالمثل فأشياء وموجودات العالم الحسيّ هي أيضًا نسخ مزوّفة عن صور أصلية لها في عالم المثل، وبما أنَّ الجسد شيء موجود في العالم المحسوس، فبحكم الضرورة المنطقية فهو نسخة مشوّهة ومزوّفة عن أصل ثابت، وبما أنَّ الجسد الإنساني، على غرار النَّفس، يشارك الآلهة في صفة ما؛ هي الجسمية، فما مبرّر النظر إليه نظرة دونية تقوم على الإقصاء والاحتقار؟ وإذا كان التحليل السابق فاسدًا فبأيّ معنى نفهم أنَّ جسد الإنسان يُفنى في الوقت الذي لا يُفنى جسم الآلهة والعالم على الرغم من اشتراكهما في الجسمية والتي، بحكم الاستدلال الأوّل، لا بد أن تعرف الفناء والتحلّل. نعتقد أنَّ أفلاطون لم يبيّن لنا ذلك، بل ترك الأمر معلقاً دون حلٍّ، وتلك لعمري سمة لازمت المحاورات الأفلاطونية حتّى نهايتها.

وإذا انتقلنا إلى البحث في طبيعة النَّفس، سنجد موقف أفلاطون منها لا يقلّ تناقضاً وازدواجية عن موقفه من طبيعة الجسد. ذلك أنَّ التسليم، مع أفلاطون، بكون الجسد ينتمي إلى الأشياء المادية، يلزم عنه أنَّ النَّفس، على العكس من ذلك، ستنتهي إلى الأشياء غير المادية لأنّها غير منظورة حسيّاً، وكلّ ما لا يُدرك بالبصر لا يمكن إدراكه إلّا بالعقل. ولمّا كانت النَّفس متخفية في بسيطة. وإذا كانت النَّفس بسيطة فهي غير قابلة للتحلّل؛ أي لا تقبل الكون ولا الفساد. وإذا كانت غير قابلة للتحلّل فهي غير فانية، ومن ثمّ

¹ أفلاطون، فيثون، مرجع مذكور، (80/أ) ص. 161.
² يقول طيماوس: "إنّه (أي العالم) مخلوق كونه مرئياً ملموساً وله جسم، ولهذا فإنّه مدرك بالحس، وكلّ الأشياء المحسوسة تُدرك بالرأي والحس تكون في عملية التكوين وهي مكوّنة". أفلاطون، طيماوس، مرجع مذكور، ص. 412.

³ "إنّ الباري قصد أن يجعل العالم أزليّاً بالقدر الذي يمكنه أن يكون". المرجع نفسه، ص. 421.

فالنتيجة المنطقية اللازمة، صوريًا، عن هذا الاستدلال هي: أنَّ النَّفس واحدة وليست متعددة، بسيطة وغير مركَّبة، خالدة وليست فانية¹.

غير أنَّ القراءة المتأنية لنصوص المحاورات، خاصَّة مرحلة الشيخوخة، جعلتنا نتراجع عن الإقرار بصحة هذا الاستنتاج أو، على الأقل، التحفظ عليه. مُسوَّغ ذلك أنَّ إنعام النَّظر في تلك النصوص كشف لنا عن تناقض رؤية صاحبها لطبيعة النَّفس وتحديد خصائصها. كما أنَّ البحث في هذه الأخيرة ولَّد إشكالات وصعوبات عجز أفلاطون نفسه عن تقديم حلول مقنعة لها. إنَّ توضيح ذلك يقتضي منَّا فحص صفات النَّفس وبيان ازدواجية الموقف الأفلاطوني منها وتناقضه.

2. النَّفس بين الوحدة والكثرة/التعدّد

إذا افترضنا أنَّ النَّفس واحدة، ترتَّب عن ذلك أنَّ الواحد، بمقتضى طبيعته، لا يمكن أن يصدر عنه إلَّا فعل واحد. وبالتالي فمن المحال أن يقبل الشيء ذاته أن يفعل في الوقت نفسه أشياء متضادة. وإذا صحَّت هذه المسلَّمة، فكيف نسوِّغ، في هذه الحالة، أنَّ النَّفس واحدة وفي الوقت عينه تقوم بأفعال متناقضة؛ من قبيل: لدَّة، خوف، غضب إلخ. ومتضادة مع طبيعتها التي هي التفكير²؟ ذلك أنَّ الصراعات المتواجدة داخل النَّفس تبرِّر وجود اتجاهات، أو قل، قوى متقابلة فيها. يبدو هذا واضحًا من خلال بعض اللحظات التي يحدث فيها أنَّ الشهوة تدفعنا إلى الغضب، ولكن، في الوقت نفسه، يوجد شيء ما بداخلنا يُمانع ويعترض، وهو ما يعني وجود قوى أخرى في النَّفس لها القدرة على قلب مواقفنا إلى رفض، وعلى كبح جماع دافع غير معقول أو لعلَّه ضار³.

¹ ذكر الاستدلال في: أفلاطون، فيدون، مرجع مذكور، من: (ف 78/ ج) ص. 157 إلى: (ف 79/ ب) ص. 160.

² بخصوص طبيعة النَّفس العاقلة يقول أفلاطون بلسان طيماوس: "إنَّ الموجود الوحيد الذي يستطيع أن يمتلك عقلًا بشكل مناسب هو الروح اللامرئية". أفلاطون، طيماوس، مرجع مذكور، ص. 434. أمَّا بخصوص إشكال الوحدة والكثرة في أفعال النَّفس. يُنظر: أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ترجمة، فؤاد زكريا، دون ذكر الطبعة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2004، (ف 436)، ص - ص. 308 - 309. (سنشير إلى المرجع اختصارًا بـ «الجمهورية»).

³ مونيك، ديكسو، أفلاطون الرِّغبة في الفهم، مرجع مذكور، ص - ص. 264 - 265؛ يُنظر أيضًا: أفلاطون، الجمهورية، مرجع مذكور، ص. 313؛ وكذا "أسطورة ليونتوس ابن أجلايون (Leontios Aglaion)" في ما يخص صراع رغبتي رؤية جثث ممّدة والنفور منها. (ف 339 - 340) ص. 314.

للخروج من هذا المأزق قدّم أفلاطون إجابة، غير أنّها اتّسمت بالازدواجية والتناقض. فإذا كان في محاوره الجمهورية، قد تحدّث عن نفس واحدة حيث ميّز فيها بين ثلاثة أجزاء¹، فإنّه في «محاوره طيماوس» وضع في الإنسان ثلاثة نفوس²؛ بحيث عيّن لكلّ منها محلّاً في الجسم لتصبح تلك النفوس جميعاً قوى ذاتية للحركة في الإنسان. فنقول: النّفس الشهوانية مكانها البطن، والنّفس الغضبية مكانها القلب، والنّفس العاقلة محلّها الرأس.

3. النّفس بين البساطة والتركيب

لم يقدّم أفلاطون أدلّة تفيد أنّ النّفس بسيطة، وإنّما يُستشفّ ذلك من طبيعة الاستدلالات التي صاغها حول خلودها؛ خاصة في «محاوره فيدون». فقد اعتمد في تحديده لصفات النّفس على مبدأ "الشبيه يُدرِكُ الشبيه". استناداً إلى هذا المبدأ، ومكّأ كانت النّفس قادرة على تعقّل المثل، ومكّأ كانت تُشارك الوجود الإلهي في طبيعته أيضاً، ترتّب عن كل ذلك أنّها طاهرة ونقية وبسيطة ذات طبيعة واحدة³، غير أنّ هذا التّصور لم يستقر على حال؛ إذ سرعان ما سجد موقف الفيلسوف اليوناني قد تغيّر كلياً خاصة في محاوره طيماوس، حيث أكّد على أنّ النّفس مركّبة من عناصر، دون أن يحدّد طبيعة تلك العناصر ويبين هل هي مادية أم لا؟ بل أقرّ بأنّ النّفس الإنسانية مركّبة من جزأين أحدهما إلهي والآخر من طبيعة فانية. إنّ تأكيد أفلاطون بكون النّفس مركّبة لن يحلّ المشكل، وإنّما سيزيده تعقيداً؛ إذ سينجم عن ذلك نتيجتين أساسيتين تناقضان ما سبق تأكيده في محاوره فيدون، هما على الشكل الآتي:

- إنّ النّفس، الإنسانية تحديداً، ليست وحدة خالصة كما أنّها ليست بسيطة.

¹ يقول أفلاطون بلسان سقراط: "لقد اتفقنا الآن أنّ النّفس الإنسانية تتضمّن "عين الأجزاء التي في الدولة وبنفس العدد" (المرجع نفسه، (ف 441)، ص. 316). ولما كانت الدولة واحدة مكونة من ثلاث طبقات رئيسية: الحكام، الجنود، الصناع والتجار والحرفيين، فبالمثل يجب أن تتكوّن النّفس الإنسانية من ثلاثة أجزاء. وفي موضع آخر ميّز بين خمسة نفوس بدل ثلاثة. المرجع نفسه، (ف 445)، ص. 321.

² أفلاطون، طيماوس، مرجع مذكور، ص - ص. 450 - 452.

³ أفلاطون، محاوره فيدون، مرجع مذكور، (63/د) ص. 168.

- إنَّ النَّفْسَ، بما أنَّها مُركَّبة، ستعرف التحلّل والفساد ما دام أنَّ كلَّ ما هو مركَّب قطعاً سيتفكك¹ كما أقرّ بذلك أفلاطون. غير أنَّه أعطى للتفكك معنى آخر قوامه: أنَّ النَّفْسَ ستفكك بالكيفية ذاتها التي تركّبت بها مع الجسد².

4. النَّفْس بين الخلود والفناء

اتضح بأنَّ المحاورات الأفلاطونية لم تفصل القول في طبيعة النَّفْس ما إذا كانت بسيطة أو مركبة، واحدة أو متعدّدة. لهذا فالسؤال الذي يمكن أن يُصاغ في هذا السياق هو على النحو الآتي: ما هو المبدأ الذي اعتمد عليه أفلاطون في تقسيمه بين الأشياء المريئة (الجسد) التي لا تدوم على ما هي عليه، عن الأشياء غير المريئة (النَّفْس) التي تبقى على ما هي عليه؟

أجاب الفيلسوف اليوناني بأنَّ أساس ذلك التقسيم هو مبدأ "الحركة"³. بموجب هذا المبدأ ميّز صاحب المحاورات بين الأشياء التي تُحرَّك ذاتها بذاتها والأشياء التي تُحرَّكُ بغيرها. فأما ما يُحرَّك نفسه بنفسه، فهو مبدأ في ذاته، مُقوِّم لذاته، لا يحتاج في قوامه لغيره. وكلَّ ما يتحرَّك دوماً لا يتعرّض للكون أو الفساد ومن ثمَّ فهو خالد، لأنَّ كلَّ حادث يحدث بفضل مبدأ. في حين أنَّ المبدأ في ذاته لا يصدر عن شيء سابق عليه؛ إذ لو جاز صدوره عن شيء سابق عليه لما استحقَّ اتصافه بصفة المبدأ⁴. بهذا المعنى «فالحركة الذاتية هي ماهية النَّفْس»⁵، لأنَّ كلَّ جسم يتلقى حركته من الخارج فهو جسم غير حي أو قل ينقطع عن الحياة بمجرد أن يكفَّ السبب الخارجي عن تحريكه، وعلى التّقيض من ذلك فإنَّ الحي يتلقى من باطنه مبدأ حركته.

وإذا تبيّن بأنَّ النَّفْسَ، بحكم مبدأ الحركة، شيء خالد لا يتحلّل ولا يفسد، فإنَّ النتيجة المنطقية اللازمة عن ذلك هي أنَّ النَّفْسَ غير حادثه أي غير مولودة. غير أنَّ أفلاطون، في «محاورة طيماوس»، أكّد عكس ذلك، خصوصاً عندما صرّح بأنَّ النَّفْسَ قد أبدعت

¹ المرجع نفسه، (78/ ج) ص. 157.

² للاطلاع على تأويل هذه القضية يُنظر: مونيك، ديكسو، أفلاطون الرغبة في الفهم، مرجع مذكور، ص. 264.

³ أفلاطون، محاورة فايدروس، مرجع مذكور، ص. 61

⁴ المرجع نفسه، ص. 62

⁵ المرجع نفسه والصفحة ذاتها.

وخلقت¹. الشيء الذي سيضعنا في وضعية صعبة ومتناقضة، فمن جهة أولى؛ إنّ النَّفس خالدة وغير فانية بحكم مبدأ الحركة. ومن جهة ثانية، بما أنّ النَّفس خلقت وصُنعت من قبل الإله، فإنّها، لهذا السَّبب، قد استمدّت علّة وجودها من غيرها، وبالتالي فهي ليست مبدأ الحركة. وبما أنّ كلّ نشوء ينشأ عنه فساد بالضرورة²، فإنّ النَّفس إذاً غير خالدة³. وهذا تناقض واضح.

كان أفلاطون واعياً بهذا التناقض، لأجل ذلك حاول تقديم حلٍّ لهذه المعضلة، وذلك عندما قسّم بين ثلاثة نفوس إنسانية، في محاورة طيمائوس، إحداها خالدة؛ لأنّها من طبيعة إلهية⁴ وهي النَّفس العاقلة التي تسكن في الرأس، بينما النَّفس الفانية هي مجموع قسميها غير المعقولين، غير أنّ هذا الحلّ خلق صعوبات أخرى لكونه يتناقض مع ما سبق تأكيده في محاورتي فيدون والجمهورية، ليس المجال هنا لفحصه.

5. الجسد و"صيد الحقيقة"

تتأسس نظرية المعرفة لدى أفلاطون على نظريته في الوجود. فإذا كانت هذه الأخيرة، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، ميّزت بين وجود حقيقي؛ هو الوجود المعقول أو عالم "المثل" وبين وجود مزيف؛ هو الوجود المحسوس أو عالم "الكهف"، فإنّ نظريته في المعرفة انبنت على الفصل بين نمطين من الحقائق: إحداها حقيقة ثابتة يقينية، والثانية "حقيقة"

¹ عديدة هي النصوص الأفلاطونية التي أكد فيها على حدوث النَّفس، نذكر على سبيل المثال لا الحصر: "إنّ الله الخبير صنع الروح في الأصل والامتياز سابقة للجسم وأقدم منه". يُنظر: أفلاطون، طيمائوس"، مرجع مذكور، ص. 418؛ ويقول أيضاً: "إنّ الخالق صاغ الروح النَّفس طبقاً لإرادته". المرجع نفسه، ص. 420. (التشديد من عندنا). وكما هو معلوم فإنّ القول بحدوث النَّفس؛ أعني أنّها مخلوقة ومبدعة، يطرح مشكلة في غاية الصعوبة. فطبقاً لمنطق أفلاطون نفسه والقاضي بأنّ "الذي يكون مُبدعاً يجب أن يكون مُبدعاً بسبب"، (المرجع نفسه، ص. 412) كما "يجب أن يكون نسخة عن شيء ما" (المرجع نفسه، ص. 413). مثلما هو الشأن بخصوص العالم. وإذا كان الأمر على هذا النحو لزم عنه أنّ النَّفس، بما أنّها مخلوقة ومبدعة، فهي ليست غير نسخة عن أصل، وإذا صحّ هذا التأويل فليست تختلف عن الجسد في أي شيء، ما دام أنّ هذا الأخير هو أيضاً نسخة.

² مونيك، ديكسو، أفلاطون الرّغبة في الفهم، مرجع مذكور، ص. 337.

³ المرجع نفسه، ص. 337.

⁴ يقول أفلاطون: "إنّ الله أعطى الجزء الرئيس للروح الإنسانية لكي يكون الجزء الألوهي في كلّ شخص، كون ذلك الجزء هو الذي يسكن في قَمّة الجسد". أفلاطون، طيمائوس، مرجع مذكور، ص. 396. ويقول في ص. 427 من الأثر ذاته: "إني (أي الله) سأزرع بنفسي بذرة ذلك الجزء الإلهي (يقصد النَّفس)". (الأقواس من عندنا).

وهمية مزيفة. تبعاً لذلك ميّز أفلاطون بين الوسائل الموصلة إلى المعرفة الحقيقية وبين الأداة التي تحول دون تحصيل تلك المعرفة.

لا نود في هذه الفقرة معالجة نظرية المعرفة كما تصوّرها أفلاطون، بقدر ما نروم توضيح منزلة الجسد في تلك النظرية، وذلك عبر التركيز على السبل الموصلة إلى الحقيقة، وليس على هذه الأخيرة في حد ذاتها؛ عبر بيان طبيعتها وإحصاء صفاتها. بمعنى آخر سنفحص دور الجسد في بناء المعرفة وذلك عبر التحقق من سؤال جاء على لسان سقراط؛ إذ قال: «هل الجسم عقبة في هذا السبيل أم لا، إذا حدث وأخذ أحد شريكاً في البحث؟»¹

تطرق أفلاطون لإشكالية المعرفة في العديد من محاوراته سواء في فيديون أو في فايدروس أو في الجمهورية إلخ، غير أنّ أهم محاوره عالجت، بشكل مباشر، إشكالية العلم/المعرفة والطرق الموصلة إليهما هي محاوره ثياتيتوس². إنّ أهميّة تلك المحاوره - في نظرنا - راجع، من جهة أولى، إلى أنّ أفلاطون قد بيّن موقفه من دور الجسد معرفياً، حتى وإن وظّف أسلوباً جدلياً/سوفسطائياً الغرض منه إبراز تناقض أطروحة تماهي الإحساس والعلم. ومن جهة ثانية، فإنّ أفلاطون لم يستطع، حتى وإن بيّن اختلاف العلم عن الإحساس، أن يوضّح ما إذا كان العلم ومن ثمّ النفس لا تعتمد على الإحساس؛ أي الجسد في صيد حقيقة الموجودات، وبالتالي فالمحاوره تعلن عن فشل³ أفلاطون في تحديد طريق

¹ أفلاطون، فيديون، مرجع مذكور، (65/أ؛ ب) ص - ص. 125 - 126.
² نلفت الانتباه إلى أننا سنركّز في هذه المحاوره على المشهد الأول فقط، وذلك لاعتبارات عدة، نختزلها في أمرين:

أ - يمثل المشهد الأول القسم الأكبر والأهم من المحاوره، إذ يستنفذ حوالي 92 صفحة من الطبعة المعتمدة في هذه الدراسة. كما أنّه، مرتبط بشكل مباشر بموضوعها؛
ب - قدّم أفلاطون، في المشهد الأول، أغلب الحجج التي تُفند ارتباط العلم بالإحساس؛ أي الجسد. وما يهمنا - في هذا السياق - هو تتبع المسار الحجائي لعملية التقنيد والدحض.
³ الحقيقة أنّ أفلاطون لم يصل في الكثير من القضايا التي تطرّق إليها في أغلب محاوراته إلى حلّ نهائي، وإنّما بقيت تلك القضايا والإشكالات معلقة وبدون حلّ، لأنّها وصلت إلى طريق مسدود. يمكن إيراد شواهد على صحة ما نقول من خلال المحاورات الآتية:

- انتهى أفلاطون في "محاوره ثياتيتوس" إلى طريق مسدود، وذلك عندما سأل سقراط محاوره ثياتيتوس: "هل انتهى فنّا في التوليد سدى، ولم يأت بنتيجة تستحق التقدير؟ أجاب ثياتيتوس بقوله: هذا مؤكد". يُنظر: أفلاطون، ثياتيتوس، مرجع مذكور، فقرة 210، ص. 136.

- لم يحسم أفلاطون في طبيعة العالم في "محاوره طيمائوس". فعلى الرغم من تأكّده أنّ العالم هو "صورة الله المدرك بالعقل" (يُنظر: أفلاطون، طيمائوس، مرجع مذكور، ص. 497) بما يفيد أنّ العالم حادث ومخلوق، إلّا أنّ أفلاطون، موازاة مع ذلك، لم يُحدّد ما إذا كان العالم حدث عن عدم محض أم أنّ حدوثه كان عبارة عن إعادة تشكيل لمادة قديمة؟

النفس، بعيداً عن الجسد، في ملاقاتها للأشياء، الشيء الذي يؤكد ما أشرنا إليه سابقاً من كون موقف أفلاطون، بخصوص كثير من القضايا التي عالجها وخاصة موضوع الجسد، يتسم بالتناقض والازدواجية.

افتتح أفلاطون محاوره ثياتيتوس بطرح إشكالية صريحة يتعلّق الأمر «بكيفية تعريف العلم»¹، بمعنى ما الأساس الذي يبنى عليه العلم في ذاته وليس من خلال موضوعاته²، غير أنّ هذه الإشكالية تُخفي سؤالاً مضمراً مفاده: كيف ترتبط النفس بالأشياء والموجودات؟³ هل عن طريق الإدراك الحسيّ ومن ثمة الجسد أم عن طريق آخر؟ فالمحاوره إذاً، تبحث في بيان طريق النفس نحو العلم الحقيقي وهل يلعب الجسد دوراً في تحقيق ذلك؟

عرض أفلاطون بلسان ثياتيتوس (Le Théétète)، وهو المحاور الرئيس لسقراط، أطروحة "تماهي بين الوجود والظهور"⁴، بمعنى أنّ «العلم ليس شيئاً آخر غير الإحساس»⁵، ذلك أنّ الذي «يعلم شيئاً يُحسّ بما يعلمه»⁶. وبما أنّ الأمر كذلك؛ أي أنّ العلم والإحساس متماثلان، فإنّ كلّ ما يظهر لي من الأشياء يكون بالنسبة لي، الشيء نفسه عندما تظهر الأشياء لأيّ شخص أو كائن آخر فهي تكون بالنسبة إليه كذلك. فهناك من يُحسّ، على سبيل المثال، بالقشعريرة في فصل الشتاء عندما يكون الجو بارداً، لكن في اللحظة ذاتها يوجد من لا يُحسّ بها. هكذا، فيما «أنّ الإحساس هو العلم فما يظهر لكلّ واحد فهو موجود على نحو ما يظهر

- أما في "محاوره الجمهورية" فقد انتهى التخطيط للمدينة الفاضلة إلى نتيجة غير متوقعة بل مرعبة وهي: إن كان وجود المدينة الفاضلة ممكناً فهو فقط في السماء أو في عقل أفلاطون، أما على الأرض، أرض الواقع، فوجودها غير قابل للتحقق بتاتاً. يُنظر: أفلاطون، الجمهورية، مرجع مذكور، ص. 503.

¹ "فيم يتلخّص العلم؟" تسأل أفلاطون بلسان سقراط. يُنظر: أفلاطون، محاوره ثياتيتوس، مرجع مذكور، (ف 146) ص. 27. قارن ذلك مع ما ورد في: أفلاطون، محاوره جورجياس، ترجمة، محمد حسن ظاظا، دون ذكر الطبعة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1970، (495/ح) ص. 105. عندما تسأل أفلاطون: "هل اللذة والعلم شيء واحد أو شيان مختلفان؟". (سنشير إلى المرجع اختصاراً بـ «جورجياس»).

² أفلاطون، ثياتيتوس، مرجع مذكور، (ف. 147) ص. 28 - 29.

³ مونيك، ديكسو، أفلاطون الرغبة في الفهم، مرجع مذكور، ص. 123.

⁴ مونيك، ديكسو، أفلاطون الرغبة في الفهم، مرجع مذكور، ص. 123.

⁵ أفلاطون، ثياتيتوس، مرجع مذكور، (ف. 151) ص. 39. اعتقد أفلاطون أنّ هذا التعريف يرجع إلى الحركة

السوفسطائية. يقول سقراط مخاطباً ثياتيتوس: "إنّك لا تقول لغواً يتعلّق بموضوع العلم، إنّه كلام بروتاغوراس وإن اختلفت الصيغة قليلاً، لكن المعنى واحد فهو يقول ما معناه: «إنّ الإنسان هو مقياس كل شيء» فهو مقياس

وجود الموجود ومقياس لا وجود غير الموجود منها". المرجع نفسه، (ف. 152) ص. 39.

⁶ المرجع نفسه، (ف. 151) ص. 39.

له»¹، وبما أنّ الذي يظهر، يكون دومًا موجودًا، ومادام الإحساس مرتبطًا بما هو موجود، ترتّب عن ذلك أنّ الإحساس لا يُخطئ.²

يبدو إذاً، أنّ الأطروحة السوفسطائية تُعلي من شأن الإحساس الذي يفيد في نهاية المطاف الجسد؛ إذ لا إحساس بدون جسد في تشكيل المعرفة وبناء العلم. غير أنّ أفلاطون رفض هذه الأطروحة مقدّمًا سلسلة من الحجج والتي تهدف بيان مأزق نظرية الإحساس، وذلك عبر إبراز تناقض النتائج المترتبة عن القول بها مع الواقع، وفي الوقت ذاته، تروم تقويض الأساس الميتافيزيقي لنظرية الإحساس السوفسطائية والمتمثل في القول "بالحركة المستمرة" أو قل "السيلان الدائم".

سنعرض، بداية، لبعض أهم حجج أفلاطون الراضية لدور الجسد كإحساسات في بناء العلم، على أن نؤجّل الحديث عن تناقض موقفه من تلك الإشكالية إلى فقرة لاحقة بعد أن يكتمل التحليل.

6. مأزق نظرية الإحساس

حاول أفلاطون، في محاوره ثياتيتوس، إبراز مفارقات وصعوبات الإقرار بنظرية الإحساس، وذلك لما ينتج عن القول بها من نتائج "كارثية" يمكن اختزالها في نتيجتين: إحداها نظرية والثانية عملية. هكذا، فإذا كانت النتيجة النظرية مرتبطة "بتهديد وحدة الحقيقة"، فإنّ النتيجة العملية متعلّقة "بتهديد وحدة المدينة".

6 - 1 نظرية الإحساس وتهديد وحدة الحقيقة

اعتقد أفلاطون أنّ التسليم بصحة نظرية «الإنسان مقياس كلّ شيء» ستؤدي - لا محالة - إلى تقويض الحقيقة ذاتها؛ بما هي حقيقة ثابتة واحدة ويقينية. لذا، ومن أجل إنقاذ الحقيقة من الضياع شيّد فلسفة راهنت على تحقيق مهمّتين: إبراز عدم احترام نظرية الإحساس لمقتضيات وقواعد المنطق خاصة مبدأ "عدم التناقض" من جهة أولى. وتوضيح

¹ المرجع نفسه، (ف. 158) ص. 48.

² المرجع نفسه، (ف. 152) ص. 40.

كيف تنفي، نظرية الإحساس، الصدق عن الحقيقة ومن ثمّ القول بنسبية هذه الأخيرة وخطئها، من جهة ثانية.

بيّن أفلاطون، بخصوص المهمة الأولى ومن خلال توظيفه لحجة "البرهان بالخلف"، تناقض نظرية الإحساس مع مقتضيات قواعد المنطق، وذلك على الشكل الآتي: إذا افترضنا أنّ العلم إحساس وأنّ المعرفة والإحساس متماثلان، لزم عن ذلك أنّ من يُبصر يعلم ويعرف ما قد أبصر¹، ومن ثمّ فإنّ البصر يساوي العلم والمعرفة²؛ إذ لا يمكن تصوّر أنّ الذي يُبصر لا يعرف أو يعلم ما قد أبصر. وبما أنّ الإبصار يعني العلم، فإنّ عدم الإبصار يفيد عدم العلم³. ولكن الذي يغمض عينيه يتذكّر ما قد عرفه، فهو بالتالي لا يرى ولا يُبصر، غير أنّه على الرغم من ذلك يعرف ما لا يبصر. فنقول حينئذ أنّه يرى ويعلم؛ أي يعرف ما رأى وفي الوقت ذاته لا يرى ويعلم؛ أي يعرف ما لا يرى من حيث يتذكّره «وهو أمر مستحيل إذا سلّمنا بأنّ العلم والإحساس يكونان شيئاً واحداً»⁴، لأنّ ذلك سيؤدي إلى التناقض من حيث إنّ الذي يرى ويُبصر شيئاً يعلمه، وفي الوقت عينه، الذي لا يرى ولا يُبصر شيئاً، عندما يغمض عينيه، يعلمه أيضاً، لأنّه يتذكّره.

أضاف أفلاطون حجة أخرى بيّن من خلالها تناقض نظرية الإحساس ومن ثمّ خطأها⁵. فإذا سلّمنا بأنّ كلّ النّاس يؤكّدون صحة «أنّ الإنسان مقياس كلّ شيء»؛ أي أنّ العلم والإحساس متماثلان، ينتج عن ذلك أنّ الحقيقة ستكون بصيغة الجمع، مما يلزم عنه أنّ أطروحة بروتاغوراس لا وجود لها ما دام أنّ كلّ واحد مقياس حقيقته. أمّا إذا افترضنا إنكار أغلب الناس لأطروحة بروتاغوراس، ترتّب عن ذلك إجابتين: بموجب الإجابة الأولى يكون خطأ بروتاغوراس مُرجّحاً على صوابه، بما أنّ أغلب النّاس تُنكّر عليه صحة أطروحته وتعدّها خاطئة، وبالتالي فهو مخطئ في نظر الآخرين. وبموجب الإجابة الثانية؛ أي تأكيده أن

¹ أفلاطون، ثيائيتوس، مرجع مذكور، (ف. 163) ص. 56؛ (ف. 164) ص. 57. اعترض أفلاطون على هذا المبدأ؛ إذ لو كان صحيحاً، لزم عن سمعنا أو إبصارنا للغة أجنبية معرفتنا بها؛ أي علمنا لمعانيها. غير أنّ حال الواقع بخلاف ذلك.

² المرجع نفسه والفقرة ذاتها، ص. 57 - 59.

³ المرجع نفسه، (ف. 164) ص. 57.

⁴ أفلاطون، محاورّة ثيائيتوس، مرجع مذكور، (ف. 164) ص. 58.

⁵ للاطلاع على البرهان يُنظر: أفلاطون، محاورّة ثيائيتوس، مرجع مذكور، (ف. 170؛ ف. 171) ص. 67. من جهتنا سنعمل على إعادة ترتيب أجزائه.

كلّ الآراء صائبة، فقد اعترف بخطئه، لأنّه أقرّ بصحّة رأي الآخرين القائل بخطأ أطروحته. هكذا، فالنتيجة اللازمة عن القول بأنّ «الإنسان مقياس كل شيء» ومن ثمّ تلازم العلم والإحساس هي قول باطل وخاطئ، لأنّه يناقض نفسه. فمن ناحية أولى، أقرّ بروتاغوراس بأنّه مقياس كل شيء؛ أي أنّه مصدر الحقيقة. ومن ناحية ثانية، أكّد أنّه مُخطئ في نظره وفي نظر الجميع؛ أي أنّه ليس مصدرًا للحقيقة.

وأما بخصوص نفي الصدق عن الحقيقة ومن ثمّ القول بنسبيتها: فلو سلّمنا بأنّ العلم إحساس، وبما أنّ هذا الأخير يتضمّن الإبصار/الرؤية وغيرها من الحواس، وبما أنّ المجنون لم يفقد القدرة على الإحساس كذلك الشأن بالنسبة لباقي الحيوانات التي تشترك مع الإنسان في الرؤية كإحساس، لزم عن ذلك أنّ ما يراه الإنسان هو عين ما يراه المجنون والحيوان، الخزير مثلاً، وبالتالي فمعرفة الإنسان تساوي معرفة المجنون والخزير على حد سواء؛ لأنّهم يستندون إلى قاسم مشترك بينهم وهو الرؤية كإحساس¹.

يبدو من خلال ما سبق أنّ الحقيقة المبنية على الجسد بما هو إحساس ورؤية ستكون "حقيقة" وهمية ومزيفة وخاطئة، لأنّها ستكون مؤسسة إمّا على التناقض أو النسبية، الشيء الذي سينعكس على القول بوحدة الحقيقة؛ لأنّنا سنواجه سيلاً من الحقائق بدل الحقيقة الواحدة، كما سينعكس ذلك على القول بيقينيّتها ما دام أنّ لكل واحد منّا حقيقته.

6 - 2 نظرية الإحساس وتهديد وحدة المدينة

قسّم أفلاطون الحقيقة إلى قسمين: إحداها حقيقة صادقة وثابتة، والثانية وهمية ومزيفة. وهذا التقسيم مبنيّ، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، على نظريته في الوجود؛ والتي ميّز فيها بين وجود حقيقي وآخر وهمي. وبما أنّ الوجود الحقيقي هو الوجود الثابت والواحد؛ إنّه "عالم المثل"، فإنّ الحقيقة، بمقتضى نظرية الوجود الأفلاطونية، يجب أن تتصف، هي الأخرى، بالوحدة والثبات أيضاً، وذلك في مقابل كلّ ما هو متغيّر الذي يمكن التّظر إليه بصفته وجوداً مزيفاً؛ أي مظهرًا وحقيقة وهمية أي نسخة وظلاً.

¹ المرجع نفسه، (ف. 153) ص. 42.

وبما أنَّ الوجود واحد وثابت، فمهمّة القول العلمي¹ إذًا، يجب أن تنحصر في القدرة على إبراز الوجود الحقيقي وتمييزه عن الوجود المزيّف، وفي الوقت عينه، على قول الحقيقة وعدم خلطها مع "الدوكسا (Doxa)". لأجل ذلك رفض أفلاطون الطابع "البراجماتي" للقول السوفسطائي في إسناد الحقيقة إلى الإنسان، من حيث هو جسد وحواس، بوصفه مقياسًا لكل شيء.

كان الهدف من رفض أفلاطون القول بنسبية الحقيقة هو إنقاذ «وحدة المدينة»² من الفوضى التي يمكن أن تنتج عن الإقرار بصحة قول بروتاغوراس. فإذا سلّمنا بصحة "الإنسان مقياس كل الأشياء"، وبما أنَّ هذا القول ينسحب على الجميع دون استثناء، لزم عن ذلك أنَّ ما أراه حقيقة ليس بالضرورة ما يراه غيري على أنّه كذلك، بل يمكن أن يراه كذبًا والعكس صحيح. الشيء نفسه بخصوص القيم؛ فما أراه خيرًا أو عدلًا ليس بالضرورة عين ما يراه غيري³، بل يمكن أن يكون عكس ما أراه. وإذا كان الأمر هكذا، فإنّ النتيجة اللازمة عن التسليم بما سبق هي الإقرار بإمكان تضاييف الحقيقة مع الكذب، وجمع الخير مع الشر والعدل مع الظلم... إلخ؛ الشيء الذي سيؤدي في نهاية المطاف إلى تأسيس علاقة بين الذات والغير أساسها الصراع؛ قد يكون بلاغيًا أو سياسيًا أو مسلحًا...، وبالتالي إلغاء كل تواصل حقيقي، ممّا يهدد قيام العدالة في المدينة. ولأجل إنقاذ هذه الأخيرة تطلّب الأمر - وتلك هي مهمّة فلسفة أفلاطون - تحديد أساس انطولوجي للمدينة (عالم المثل)، وآخر ابيستيمي لها (وحدة العلم والحقيقة)، وثالث أكسيولوجي (وحدة القيم خاصة العدالة).

¹ ناقش أفلاطون في محاوره فايدروس مهمّة الخطابة/ البلاغة في إنقاذ وحدة المدينة، وذلك عبر رفض الخطاب السياسي الذي يستهدف السيطرة على الشعب من خلال استخدام حيل لغوية تروم تضليل المواطنين. لذا، فعلى النقيض من البلاغة "الشريرة" حاول أفلاطون تشييد بلاغة جديدة، تنبني على العقل، وتهدف قول الحقيقة. لمزيد من التفاصيل يرجى الاطلاع على الدراسة التي أنجزها عماد عبد اللطيف بعنوان: موقف أفلاطون من البلاغة من خلال محاورتي "جورجياس" و"فايدروس"، ضمن مجلة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 5، العدد 3، شوال 1429 هـ، أكتوبر 2008، 227-244.

² سنعمل على اختصار الاعتراض الوارد في الفقرتين: 171 – 172 من محاوره فايدروس، مرجع مذكور، ص. 69.

³ خير مثال يمكن أن يُدرج في هذا السياق هو الاحتلال الصهيوني لأرض فلسطين؛ فما يراه الفلسطينيون أنّه حق (المقاومة مثلاً)، يصفه الصهاينة "بالإرهاب".

7. نقد الأساس الميتافيزيقي لنظرية الإحساس

لم يكتفِ أفلاطون، في إطار نقده لنظرية الإحساس، ببيان تناقضات هذه الأخيرة مع الواقع وقوانين العقل، بل سعى إلى تقويض أسسها الميتافيزيقية والمتمثلة أساساً في نظرية "الحركة الدائمة" ذات الأصول الهيرقليطية. فلو سلّمنا، كما قال هيراقليطس، بأنّ كلّ شيء يتحرك سواء من خلال حركة النقلة أو حركة الاستحالة¹، ترتّب عن ذلك نفي إمكان وجود ما هو ثابت لا يتغيّر ولا يتحوّل. ولما كان الأمر كذلك «فكيف يمكن لأيّ صفة من الصفات أن تُعرف باسم معيّن ما دمنا بمجرد ما نتحدّث يفلت ممّا الشيء الذي نتحدّث عنه بسرعة لأنّه سيلّ»؟² كما تساءل سقراط. فإذا أخذنا على سبيل المثال العين/الرؤية، فهل تظلّ لها طبيعة الإبصار إذا سلّمنا بصحة "السيلان الدائم"؟

أجاب أفلاطون عن السؤال أعلاه بالنفي. ذلك أنّ التسليم بأنّ كلّ شيء يتحرك بكلّ أنواع الحركة، يلزم عنه نتيجتين خطيرتين:

النتيجة الأولى: استحالة التكلّم ما دام أنّ كلّ اسم يُثبت شيئاً أو صفة إلّا وينفها ليثبت نقيضها، وبالتالي تصبح اللّغة مستحيلة لأنّها مغلوبة في بنيتها ذاتها.³

النتيجة الثانية: استحالة العلم والمعرفة، ما دام أنّ ما سُمّي إبصاراً يمكن أن يُسمّى عدم الإبصار أيضاً. وقس على ذلك السمع والذوق وكلّ الأشياء الأخرى بما فيها المعرفة أو العلم. فهذا الأخير بدوره لا يمكن أن «يكون شيئاً آخر غير اللاعلم»⁴ أو اللامعرفة. وبالتالي فكلّ الإجابات عن أيّ موضوع أو سؤال ستكون متساوية؛ أي صحيحة سواء أكانت إيجابية أم سلبية، خاطئة أم صادقة.

¹ تفيد حركة النقلة التغير في المكان، بينما تحيل حركة الاستحالة على التحوّل في الصفات. هذا وقد أكّد أفلاطون أن التسليم بالحركة الأولى فقط؛ أي جميع الأشياء تتحرك بحركة النقلة، يلزم عنه صحة القول بأنّ كلّ الأشياء ثابتة، من حيث إنّ بعض الأشياء، تبدو في الواقع ثابتة لا تتحرك، غير أنّ التدقيق في الأمر يكشف عن أنّها تتحرك من حيث إنّها تتحوّل في صفاتها وكيفياتها. أفلاطون، فايدروس، مرجع مذكور، (ف. 181) ص. 82؛ (ف. 182) ص - ص. 83 - 84.

² المرجع نفسه، (ف. 182) ص. 84.

³ مونيك، ديكسو، أفلاطون الرّغبة في الفهم، مرجع مذكور، ص. 128.

⁴ أفلاطون، فايدروس، مرجع مذكور، (ف. 183) ص. 85.

تبدو النتيجة المنطقية اللازمة عن الاعتراضات سالفه الذكر على الشكل الآتي: إنَّ الجسد عند أفلاطون لا يلعب سوى دور العائق في «صيد الموجودات»¹، لأنَّ هذه الأخيرة لا يمكن بلوغها - بحسب وجهة نظره- إلا عبر إعمال العقل «بعد أن يتخلَّص إلى أقصى درجة بقدر الإمكان من عيونه وأذانه بل (...) ومن جسده جملة»²، والسبب في ذلك أنَّ الجسد، وخاصة شهادة الحواس، يخدع النَّفس ويقودها نحو الخطأ عندما تشاركه في البحث عن الحقيقة⁽³⁾، لأنَّه، أي الجسد، يقدِّم معرفة، غير أنَّها معرفة وهمية ومزيفة؛ بمعنى أنَّها شبه حقيقة، من حيث انبنائها على النسبية بدل الإطلاقية، التعدّد عوض الوحدة، الفوضى بدل النظام، الخطأ عوض الصواب والصدق، الظنّ بدل اليقين، هذا فضلاً عن عدم احترامها لقواعد العقل.

لكن هل صحيح أنَّ النتيجة أعلاه تعكس حقيقة الموقف الأفلاطوني من دور الجسد في بناء العلم والمعرفة؟ لا نعتقد بصحة ذلك، بدليل نصوص أفلاطون نفسها والتي تُفصح غير ما مرّة عن أهمية الجسد، كإدراكات حسية، في تذكّر المعرفة الحقّة. يقول أفلاطون بلسان طيماوس: «إنَّ البصر في رأيي هو مصدر النفع الأكبر لبني البشر. إذ بدونه ما كان باستطاعتنا أن نشاهد النجوم أبداً ولا نرى الشمس ولا السماء، لا ولا كان بإمكاننا التكلّم عن الكون بأيّ كلمات أو التفوّه بها. أمّا الآن فرؤية النهار والليل، والشهور ودوران السنين، خلّقت العدد وأعطتنا تصوّراً عن الزمن، والقوّة كي نُحقّق بشأن طبيعة الكون؛ واستمددنا الفلسفة من هذا ينبوع والذي ليس هناك خير أكبر منه أعطته الآلهة أو ستعطيّه للإنسان الفاني، هذه النعمة هي أعظم نعيم البصر»⁴.

¹ أفلاطون، فيدون، مرجع مذکور، (66/أ) ص. 128. نجد في النسخة الفرنسية "صيد الحقائق (La chasse des réalités)". يُنظر:

Platon, *œuvres complètes, tome IV – 1^{re} partie Phédon*, texte établi et traduit par Léon Robin, édition les belles lettres, 1926, (§ 66 a), p. 14.

² أفلاطون، فيدون، مرجع مذکور، (66/أ) ص. 128. قارن ذلك مع ما ورد في: محاوره ثياتيتوس، مرجع مذکور، (ف. 183) ص. 85، عندما عدل سقراط من أطروحة بروتاغوراس حيث قال "إنَّ الإنسان هو مقياس كلّ شيء بشرط أن يكون إنساناً ذا فكر".

³ أفلاطون، فيدون، مرجع مذکور، (65/ب) ص. 126.

⁴ أفلاطون، طيماوس، مرجع مذکور، ص. 434. نلاحظ من خلال هذا النص كيف تغيّرت نظرة أفلاطون للإدراكات الحسية، تحديداً البصر والرؤية، مقارنة مع محاورات الشباب والنضج، كما نلاحظ كذلك المكانة المناسبة التي أعطاهها أفلاطون لفعل رأى وأبصر، بحيث أصبحت، تلك المكانة، تجمع وترتبط بين بُعدين عُداً متناقضين في فلسفته نفسها: ألا وهما: الوجود المرئي والوجود المعقول.

كذلك يَبِّن أفلاطون في فقرة مهمّة من «محاورة ثياتيتوس» دور "نعمة الحواس" في تشكيل العلم والمعرفة وإسهامها في جعل النَّفس تصطاد حقيقة الوجود وكذا الموجودات. كما يَبِّن طبيعة العلاقة بين النَّفس والجسد كإحساسات أيضًا، وذلك بقوله: إنّ «العالم لا يقوم على الإحساسات، بل يستند إلى تعقّل الإحساسات؛ إذ به يُمكن أن نصل إلى الوجود وإلى الحقيقة، لكن بغيره لا يمكن»¹. إنّ توضيح ذلك سيكون على الشكل الآتي: اعتقد أفلاطون أنّ العين والأذن وباقي الحواس، بوصفها طُرُقَ الجسد في الإدراك، تُشكّل وسائل نُدرِك من خلالها ولنسنا نُدرِك بها². فالحواس بهذا المعنى ليست «كما لو كانت جنودًا مُخبّأة في جبال طروادة الخشبية ولا يكون هناك طبيعة واحدة - نفس أو أي شيء تريد - تتجمّع فيها كلّ الإحساسات وبها نُدرِك موضوعات الإحساس من خلال أعضاء الحس»³، بل إنّ دور الحواس، إن جاز استخدام الجهاز المفاهيمي الكانطي، يكمن في كونها تُقدّم لنا معرفة خام غير منظّمة ومرتبّة، تحتاج إلى قدرة أخرى لكي تنظّمها وترتّبها، وليست تلك القدرة، لدى أفلاطون، غير التفكير؛ بوصفه طريق النَّفس في تعقّل الموجودات. إنّ الجسد من خلال آلات الحواس يُقدّم معرفة مشتتة ومزيفة ومتناقضة، لذا يتطلب، من النَّفس، العمل على تأليف وتركيب ما تراه العين مع ما تسمعه الأذن أو تلمسه اليد.

يبدو أنّنا أمام موقفين متناقضين لأفلاطون من الإشكالية ذاتها. فمن جهة أولى، تصوّر الإدراك الحسي والحواس بصفة عامة عائقًا يحول دون الوصول إلى العلم والمعرفة الحقيقيين، بل على العكس من ذلك اعتبر الحواس هي المُظَلِّلَة للنفس والتي تؤدي بها إلى الوهم والخطأ، لأجل لذلك رفض كلّ معرفة آتية من الحس. غير أنّه، من جهة ثانية، نظر إلى الإدراك الحسي نظرة إيجابية كونه القاعدة الأساس التي تزوّد النَّفس؛ بما هي فكر وعقل، إمكان الترتيب والتنظيم. فكيف السبيل إلى فكّ هذا التناقض؟

قدّم أفلاطون، في محاورة فيليبوس⁴، بعض الإشارات التي يمكن أن تُسهّم في حل ذلك التناقض. لقد عملت مونيك ديسكو، في كتابها المذيل في الهامش، على بسط ذلك الحل

¹ أفلاطون، فايدروس، مرجع مذكور، (ف. 186) ص. 91.

² المرجع نفسه، (ف. 184) ص. 87.

³ المرجع نفسه، والفقرة والصفحة عينهما.

⁴ أفلاطون، محاورة فيليبوس، المجلد الخامس من المحاورات الكاملة، نقلها إلى العربية، شوقي داود تمارز، دون ذكر الطبعة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص. 333.

على النحو الآتي: إنَّ المعرفة الآتية من الإدراك الحسي لا تطرح مشكلة إلَّا عندما تُقدَّم للنفس شيئًا ما يبدو حائرًا في الآن نفسه على صفات متناقضة.¹ فعندما يكون تشخيص شيء ما أمرًا يتحقَّق بصورة مباشرة؛ أي يتمَّ تحديد الموضوع المرئي مثلًا بكيفية واضحة لقرب المسافة الزمنية أو المكانية، فعندئذ لا يحدث أي تفكير كما لا يكون هذا الأخير لازمًا ولا حتَّى مفيدًا.² بخلاف ذلك إذا قدَّم لنا الإدراك الحسي موضوعه في صورة غامضة يكتنفها التناقض، هنا يستدعي الأمر تحرك الفكر لفكِّ هذه الحيرة. فلنأخذ مثالًا على ذلك: عندما يُشاهد شخص ما إصبعًا ويقول في نفسه إنَّه إصبع، ففي هذه الحالة لا تثير هذه "المعرفة" الحسيَّة قلقًا، ولا تُعرِّض صاحبها إلى حيرة أو غموض، لأجل ذلك لا يكون للتفكير أي ضرورة لازمة، ولكن إذا شاهد الشخص نفسه إصبعًا على أنَّه، في الوقت عينه، أكبر من إصبع ما وأصغر من آخر (على سبيل المثال لا الحصر: البنصر أكبر من الوسطى وأصغر من الخنصر، إذن، فالبنصر هو في الوقت عينه أكبر وأصغر، وهذا تناقض)، ففي هذه الحالة يتطلب الأمر من النفس ممارسة التفكير، لأنَّ الإدراك الحسيَّ قدَّم لها معرفة ناقصة وضبابية ومبهمة وغير واضحة أوقعها في حيرة ودهشة، الشيء الذي أصبح معه ضرورة التدخل لفكِّ ذلك التناقض وإزالة الحيرة والغموض.³

8. الجسد بوصفه "دنسًا"

اعتبر أفلاطون أنَّ الفضيلة، بالمعنى الأخلاقي للكلمة، مرتبطة بالمعرفة أو هي تتمثَّل في المعرفة؛ إذ ليس هنالك فرق بين معرفة الخير في ذاته والعمل وفق هذا الخير، ذلك أنَّ الذي يفعل الخير - بحسب وجهة نظره - يأتيه عن علم وإرادة، عكس الذي يفعل الشرَّ إنَّما يقوم به عن جهل. وهكذا؛ فالحياة الفاضلة هي التي تتَّسم بخفة الانفعال وضعف اللذة والألم، بخلاف ذلك حياة الرذيلة - يغلب عليها الألم دومًا.

¹ مونيك، ديكسو، أفلاطون الرَّغبة في الفهم، مرجع مذكور، ص. 61.

² المرجع نفسه والصفحة ذاتها.

³ المرجع نفسه، ص. 62. قارن ذلك مع مثال «الكبر والصغر» الذي قدَّمه أفلاطون في محاوره فيدون، مرجع مذكور، (102/ب) ص. 200. عندما قال: "إنَّ سيميئاس أكبر من سقراط لكنَّه أصغر من فيدون، ألا نقول إنَّه يوجد في سيميئاس الشينان، أي الكبير والصغر؟".

تبعاً لما سبق، قسم أفلاطون فضائل النفس إلى أربعة أصناف، ثلاثة منها تدبرها قوى النفس وهي: الحكمة بوصفها فضيلة النفس أو القوة العاقلة، والعفة بوصفها فضيلة النفس أو القوة الشهوانية، ثم الشجاعة التي تخص فضيلة النفس أو القوة الغضبية. أما الفضيلة الرابعة؛ أي فضيلة العدالة، فهي نتاج تحقق واجتماع الفضائل الأخرى وتناسبها وانسجامها.¹

ولمّا كان اهتمام أفلاطون بالنفس لم يكن منحصرًا في التعامل مع هذه الأخيرة بوصفها كائنًا فرديًا، بل بوصفها كائنًا اجتماعيًا يعيش في ظل نظام سياسي معين، فإن الأخلاق، عنده، ارتبطت بالسياسة. لذا، فإن الحكيم في السياسة، بوجه خاص، يجب عليه الاعتدال وضبط شهواته قبل حكمه على الآخرين وإلا فسدت حاله وحالهم.

وإذا كان العدل على المستوى الفردي عند أفلاطون يفيد التوازن الصحيح بين قوى النفس الثلاث وتناسبها وانسجامها، فإنه يصبح على المستويين الاجتماعي والسياسي مرهونًا بتحقيق الانسجام والتناسب بين قوى المجتمع أيضًا، وذلك عبر أداء كلّ طبقة من طبقات المدينة لوظيفتها التي تناسب طبيعتها. وإذا تحقّق التوازن والانسجام؛ أي العدالة بين قوى النفس وفضائلها، تحقّق للنفس سعادتها وكمالها، وهي حالة باطنية عقلية أخلاقية خاصة بالنفس.

يبدو، ترتيباً عمّا سبق، أنّ الجسد، عند أفلاطون، لا يسهم في تحقيق سعادة النفس ولا يلعب أي دور في الوصول بها إلى درجة الكمال، بل على العكس من ذلك يُعيقها ويحول دون استرجاعها لأجنحتها المفقودة، الشيء الذي يتطلب من النفس العمل على تخطّي الجسد، وتجاوزه عبر «ممارسة الموت»² أو بلغة أفلاطون من خلال «التطهير». لكن هل صحيح أنّ هذه النتيجة تعكس حقيقة الموقف الأفلاطوني من وضعية الجسد أكسيولوجيا؟

¹ بخصوص التشبيه الذي أعطاه أفلاطون لقوى النفس والعلاقة التي تربط تلك القوى يُرجى الرجوع إلى: أسطورة العربة أو المركبة المجتحة في: محاورة فيندروس، مرجع مذكور، ص - ص. 62 - 64؛ أمّا بخصوص مسألة الأخلاق، سواء فضائل النفس أو المدينة على حدّ سواء، وكيفية اكتسابها. يُنظر تفاصيل ذلك في الكتاب الرابع من محاورة الجمهورية، مرجع مذكور، من: (ف. 419) ص. 287 إلى: (ف. 445) ص. 321.

² يقول أفلاطون: "أما العودة إلى جنس الآلهة فلن يكون إلّا للنفس التي اشتغلت بالفلسفة وغادرت الجسد طاهرة كلّ الطهر، فليس من المسموح بالوصول إلى هذا إلّا لمحِب المعرفة". أفلاطون، فيدون، مرجع مذكور، (82/أ) ص. 166؛ كما أكد في (67/أ) ص. 132 من المرجع نفسه أنّ "المشتغلون بالفلسفة؛ أي الفلاسفة الحقيقيون، يتدربون على الموت".

نعتقد أنّ الإجابة عن السؤال أعلاه ستأخذ طابع النفي. إنّ مُسَوِّغ ذلك يقتضي منّا ليس الاكتفاء باستخلاص موقف أفلاطون من محاورات النضج خاصة فيدون فقط، بل الاعتماد على بعض نصوص محاورات الشيخوخة سبيلًا لفحص ما إذا كان الجسد سببًا رئيسًا يؤدي إلى مرض النَّفس؟

قسم أفلاطون، سواء في محاوره جورجياس أو طيماوس، الأمراض بصفة عامة إلى صنفين: صنف أوّل يخص الجسم؛ من قبيل الضعف والقبح¹ وباقي الأمراض التي تصيب أعضاء الجسم بالتلف². وصنف آخر من الأمراض، أطلق عليه لفظ الشرور أو الرذائل، يُصيب النَّفس. ولعلّ أقبح شرور النَّفس، عنده، هما: الجهل أو النسيان ثمّ الظلم وعدم الاعتدال³. فإذا كان مرض أو قل رذيلة الجهل/النسيان هي التي تسببت في سقوط النَّفس وإخراجها من عالم الآلهة إثر فقدانها لأجنحتها، فإنّ رذيلة الظلم هي التي ستُدخل النَّفس إلى الجحيم وتجعلها تنال عقابها بحسب جرائمها ودرجة ظلمها في الآخرة.

لقد أكدّ أفلاطون، في كثير من المناسبات، مشاركة النَّفس لعالم الآلهة الحقيقي؛ أي عالم المثل، دون أن تكون مجسّمة، غير أنّها «وبسبب قدرٍ مشؤوم»⁴ لم تنجح في أن تحلّق وتعلو وتسمو، ففقدت، على إثر ذلك، أجنحتها؛ أي طبيعتها الأصلية، وأصبحت كثيرة النسيان وثقيلة⁵. لهذا السبب سقطت وأمست في هيئة جسدية. إنّ الشيء الأساس الذي يمكن أن يُستفاد من أسطورة خلق النَّفس أو المركبة المجنّحة كما أسماها أفلاطون في محاوره فايديروس هو أنّ الجسد ليس ما به يكون بالنسبة إلى النَّفس السبب الحقيقي لمرضها الذي هو الجهل، بل على العكس من ذلك، إنّ الجسد هو الذي يساعد النَّفس على استرجاع

¹ أفلاطون، جورجياس، مرجع مذكور، (477/ب) ص. 78.

² عن أمراض الجسم يُرجى الرجوع إلى محاوره طيماوس، مرجع مذكور، ص - ص. 483 - 489. فقد أبان أفلاطون عن دراية بعلوم عصره خاصة في مجال الطب، لذا، فقد فصل في أشكال الأمراض التي تصيب الجسد.

³ تحدّث أفلاطون في محاوره جورجياس عن أسوأ أمراض النَّفس الذي هو: الظلم. كما تحدّث عن سبل الشفاء منه. يُنظر: أفلاطون، جورجياس، مرجع مذكور، (477/ح) ص. 79. أمّا في محاوره طيماوس، مرجع مذكور، فقد تحدّث - من الصفحة 489 وما فوق - عن نوعين آخرين من أمراض النَّفس وهما: الجنون والجهل. يُعدّ هذا الأخير - بحسب وجهة نظره - "أعظم الأمراض على الإطلاق". المرجع نفسه، ص. 492.

⁴ مونيك، ديكسو، أفلاطون الرّغبة في الفهم، مرجع مذكور، ص. 253.

⁵ أفلاطون، فايديروس، مرجع مذكور، (ف. 248) ص. 66.

أجنتها عبر إيقاظها ودفعتها إلى التفكير من خلال فعل التذكّر؛ بوصف هذا الأخير «الرابطه الوحيدة بين المنزلّة المشوّهة التي تكون فيها النّفس ومنزلتها البدائية»¹.

إنّ الاقتصار على محاوره فيدون لاستخلاص موقف أفلاطون من وضعية الجسد أكسيولوجيًا، سيُفضي، لا محالة، إلى فهم مغلوّط لطبيعة الجسد، ووضعيته القيمة. كما سيؤدّي ذلك إلى الوقوع في تناقضات لا حلّ لها أيضًا. إنّ التسليم بكون الجسد شرٌّ يُعيق النّفس عن تحقيق سعادتها وكمالها، يلزم عنه أنّ الجسد له رغبات ولذات، حتى وإن كانت سلبية؛ أي رذائل. وإذا كان الأمر كذلك، ترتّب عنه أنّ الجسد قادر على الشعور بتلك الرغبات والوعي بها، وهذا خلف ومحال بحسب وجهة نظر أفلاطون، لأنّ الجسد ليس مبدأ حركة، بل، وهذا ما أكّده في محاوره فيليبوس، أنّه شيء خالٍ وفارغ، لا يمكن أن تنحصر الرغبة فيه، حتى وإن كانت رغبة العطش، وما ذلك إلّا لأنّ النّفس -بحسب وجهة نظره- هي التي ترغب على اعتبار أنّ الرغبة «سدّ للنقص بمساعدة الذاكرة»². أمّا الجسد «فلا يعرف سوى الفراغ، والنقص المحدّد بوضوح، والمتكرّر في هويته الدورية. (لذا) تقوم الروح (= النّفس)، لكونها تتألّم عند وعيها بهذا الفراغ، بتجاوزه وتسعى إلى نقيضه، أي الشبع؛ مستعملة ذاكرتها بهدف الاستباق والحساب، ويهدف إدخال التنويعات والتلطيفات، وهي تُغيّر الحاجة وتجعلها لا محدودة، وتُضاعفها على شكل رغبات»³.

يبدو من خلال ما سبق أنّ الجسد لم يكن مسؤولاً عن جهل النّفس؛ لأنّه لم يتسبب في فقدانها لأجنتها وبالتالي نسيانها لحقائق الأشياء وماهيتها، كما لم يكن كذلك مُسبّباً لجنون النّفس؛ لأنّه محض وعاء لا رغبة له، وإنّما على النقيض من ذلك، تُصاب النّفس بالجنون عندما تخضع للقسم غير العاقل من ذاتها الذي هو النّفس الشهوانية. إنّ الرغبة من حيث هي معاودة متكررة تجعل النّفس تُصاب بالجنون ما لم تقم بتحرير ذاتها

¹ مونيك، ديكسو، أفلاطون الرّغبة في الفهم، مرجع مذكور، ص. 254.

² أفلاطون، فيليبوس، مرجع مذكور، ص. 320. كما أكّد في المرجع نفسه، ص. 321: "أنّ الذاكرة هي القوة التي تجذبنا نحو أهداف الرغبة". وبما أنّ الذاكرة فعل النّفس الذي يربطها بعالم المعقولات، ترتّب عنه "أنّ البواعث والرغبات والمبدأ المحرّك للحيوان كلّها تمتلك أصلها في النّفس".

³ مونيك، ديكسو، أفلاطون الرّغبة في الفهم، مرجع مذكور، ص. 256. (الأقواس من عندنا).

من سطوة الشهوة وإلا ستكون كمن يريد ملء برميل مثقوب بالماء وبوساطة مصفاة¹. لكن كيف السبيل لتحرير النفس من سطوة رغباتها وبالتالي شفاؤها من أمراضها؟

خلف لنا التقليد المتوارث عن القراءة الانتقائية للمحاورات الأفلاطونية إجابة قطعياً مفادها: أنّ سبيل النفس إلى التحرر يتمّ بوساطة التطهير والذي يفيد انفصال النفس عن الجسد كما يحدث ذلك في حالة الموت.

نعتقد أنّ القول أعلاه غير صحيح إن لم نقل أنّه مغلوط اللهمّ إلا إذا اقتصرنا على قراءة محاورة فيدون وحدها دون غيرها. وبما أنّ أفلاطون، بعد هذه الأخيرة، كتب محاورات عديدة شهدت على تطوّر نوعي في منطق تفكيره ورؤيته للأشياء، فاللّزم إذاً، هو مقارنة كلّ نصوصه فيما بينها حتّى تتضح الصورة وتكتمل معالمها.

أكّد أفلاطون على أنّ التطهير ليس فعلاً خاصّاً بالنفس من أجل التخلص من أمراض الجسد فقط، بل إنّ التطهير؛ بوصفه عقاباً في العالم الآخر، يمثّل فعلاً يقوم به الجسد من أجل تخليص النفس من ذنوبها الناتجة عن مرضها الذي هو الظلم أيضاً². تبعاً لهذا المعنى يمكن القول بوجود تغيّر في رؤية أفلاطون لطبيعة الإنسان، إذ لم تعد بذلك التناقض الحاد الذي عُرف عن الفيلسوف اليوناني، بل أصبح هذا الأخير، في محاورات الشيخوخة، «يتصوّر المخلوق (= الإنسان) من طبيعة مزدوجة»³؛ أي مكوّن ومركّب من نفس وجسد. وبالتالي فأيّ خلل في هذا التركيب سيؤدي لا محالة إلى خلل في طبيعة الإنسان ككلّ، فمثلاً «عندما تكون في هذا التركيب روح متّقدة لها من القوّة أكثر من الجسم، فإنّ تلك الروح تُحدّث اضطراباً عظيماً وتملأ الطبيعة الداخلية للإنسان كلّها بالشغب»⁴، بخلاف ذلك إذا حصل الانسجام و«التناسق المناسب بين العقل والجسم (سيكون ذلك التناسق

¹ مونيك ديكسو، أفلاطون الرّغبة في الفهم، مرجع مذكور، ص. 266.

² لمزيد الاطلاع على دور الجسد بوصفه علامة على ما سيلحق النفس من عقاب في العالم السفلي، وشاهدًا على مرضها الذي هو الظلم، وإمكان شفائها منه يُرجى الرجوع إلى "أسطورة الآخرة" التي أعاد سردها أفلاطون في أربع من أهم محاوراته هي على النحو الآتي: أفلاطون، جورجياس، مرجع مذكور، من ف. 523/أ ص. 147 إلى ف. 526/ى ص. 151؛ أفلاطون، فيدون، من (ف. 107/د) ص. 213 إلى (ف. 115/أ) ص. 222؛ أفلاطون، فايدروس، مرجع مذكور، ص - ص. 66 - 67؛ يُنظر كذلك: "أسطورة ار Le mythe d'Er" في: أفلاطون، الجمهورية، مرجع مذكور، ص- ص. 528 - 531.

³ أفلاطون، طيماسوس، مرجع مذكور، ص. 491.

⁴ المرجع نفسه، والصفحة ذاتها.

ليس فقط) الأبهج والأجمل من المناظر كلّها لمن يمتلك عيوناً لتري¹، وإنّما سيكون كلّ شيء خيراً وعادلاً وجميلاً، وما ذلك إلّا لأنّ الفضائل عند أفلاطون تتحقق عبر الانسجام. يقول في هذا السياق: «ينبغي علينا أن لا نحرك الجسم بدون الروح أو الروح بدون الجسم، وهكذا سيكونان يقظين أحدهما ضد الآخر ويكونان متعافيين ومتوازنين جيّداً (...) إذا كان سيستحقّ (عالم الحساب) أن يُسمى عادلاً بحقّ وخيراً بصدق²».

وإذا تبين بأنّ الانسجام هو سبيل النّفس لتحقيق كمالها وسعادتها، تطلّب الأمر البحث عن كيفية حماية ذلك التركيب؛ أي وحدة النّفس والجسد التي تشكّل طبيعة الإنسان، من الوقوع في اللاتناسب واللاتانسجام.

خصّص أفلاطون أجزاء مهمّة من محاورات: الجمهورية، وجورجياس، وفيليبوس، وطيماوس لمعالجة هذا الإشكال. إنّ القاسم المشترك بين كلّ تلك المحاورات هو على الشكل الآتي: فيما أنّ النّفس في حاجة ماسّة ومُلحّة لوجود الجسد، لأنّ هذا الأخير شاهد عليها وعلامة تُسهّم في تذكّرها فضلاً عن كونه مُخلّصها ومُطهّرها من ذنوبها، فلا يجب إذًا، التفريط فيه أبداً، بل على العكس من ذلك يستوجب ردّ الاعتبار إليه وذلك عبر الاهتمام والعناية به. فعلى الرغم من التمييز والفصل الذي أقامه أفلاطون بين النّفس والجسد، غير أنّه، في الوقت عينه، أكّد أنّ لهما الصّحة ذاتها³. لهذا، نجده، في محاورات فيدون وجورجياس وطيماوس، يتحدّث بإسهاب كبير عن أمراض النّفس والجسد، على حدّ سواء، وطرق علاجهما وسبل العناية بهما.

وإذا كان أفلاطون أكّد غير ما مرّة أنّ سعادة النّفس وانسجامها متوقفان، من جهة أولى، على درجة ابتعادها عن شهواتها وملذّاتها. ومن جهة ثانية، على محاربتها لـ «فنون التملّق»⁴ من قبيل السفسطة التي تُفسد صحّة النّفس. وإذا كانت الوصفة المُقترحة من قبله لتحقيق كمال النّفس متمثّلة في الفلسفة⁵ بوصفها علاجاً للنّفس من أمراضها، وفي

¹ المرجع نفسه، والصفحة ذاتها. (الأقواس من عندنا).

² أفلاطون، طيماوس، مرجع مذكور، ص. 492. (الأقواس من عندنا).

³ أفلاطون، جورجياس، مرجع مذكور، (464/أ) ص. 56.

⁴ المرجع نفسه، (464/أ) ص - ص. 57 - 58.

⁵ أفلاطون، فيدون، مرجع مذكور، (82/هـ؛ 83/أ) ص. 167. يُنظر أيضاً: أفلاطون، فايدروس، مرجع مذكور، (ف. 24) ص - ص. 67 - 68.

السياسة¹ بصفتها تشريعاً وعدالة، تُكسب النَّفس الصحة الجيدة، فإنَّه ربط، خاصّة في محاوراته المتأخّرة، كلّ ذلك بضرورة العناية بالجسد على غرار النَّفس سبيلاً لتحقيق الانسجام بينهما.

لقد أكّد أفلاطون، خاصة في محاورتي جورجياس وطيمائوس، أنّ الاهتمام بالجسد والعناية به لا تتّمان إلّا عبر طريقتين: من جهة أولى، من خلال محاربة الفنون المضرة بالجسد والمتمثلة أساساً في الطبي والتزيين². ومن جهة ثانية، عبر الاهتمام بالفنون التي تُكسب الجسد الصحة الجيدة من قبيل: الطب³ والرياضة البدنية⁴. ذلك أنّ الطبيب، مثلاً، لكي يُشفي المريض لا بد أن يعلم، ليس صفة الأغذية الجيدة والرديئة فقط، وإنّما طبيعة جسد المريض وحالته الصحيّة، مثله مثل الرّبان في توجيه سفينته أو القائد العسكري في قيادة جيشه⁵. فضلاً عن الطبّ والرياضة البدنية، بوصفهما وسيلتين تُكسبان الصحة الجيدة للجسد، نبّه الفيلسوف اليوناني إلى دور التعليم الجيد في حماية النَّفس والجسد معاً⁶. كما شدّد على ضرورة حماية الجسد كذلك. لكن ليس عبر تناول الأدوية، لأنّ هذه الأخيرة لا يمكن استعمالها إلّا عند الضرورة القصوى؛ أي في حالة الأمراض الخطيرة، بل يجب إخضاع الجسد إلى نوع من الحمية⁷.

يبدو، ترتيباً عمّا سبق، أنّ الجسد عند أفلاطون، ابتداء من مرحلة الشيخوخة، لم يعد وعاءاً للرذيلة، كما لم يبق محض قبر، بل على التقيض من ذلك فقد اكتسب قيمة، ليست معرفية فقط، وإنّما أخلاقية مقارنة بالنفس. الشيء الذي يفيد بتغيّر نوعي لرؤية

¹ أفلاطون، جورجياس، مرجع مذكور، (464/ح) ص. 57.

² أفلاطون، جورجياس، مرجع مذكور، (464/هـ، 465/أ) ص - ص. 57 - 58.

³ المرجع نفسه، (464/ح؛ هـ) ص. 57.

⁴ المرجع نفسه، (464/ح) ص. 57؛ يُنظر أيضاً، أفلاطون، طيمائوس، مرجع مذكور، ص. 493. يقول أفلاطون: "فمن كل الأساليب الأفضل لتطهير وتوحيد الجسم مرّة ثانية تكون الألعاب الرياضية".

⁵ أفلاطون، جورجياس، مرجع مذكور، (511/ي؛ 512/أ، ب، ج) ص - ص. 131 - 132.

⁶ يقول أفلاطون: "فالسبب يصبح سيئاً بسبب النزعة المريضة للجسم، وبسبب التعليم الرديء (...) لذلك يجب علينا أن نُكافح بالتعليم قدر ما نستطيع، وكذلك بالإقناع والعلم، كي نتفادى الرذيلة وننال الفضيلة". المرجع نفسه، ص. 490.

⁷ يقول أفلاطون: "وإذا حاول أيّ شخص أن يخفف الأمراض ويخضعها بالدواء من غير اعتبار للوقت المحدد، فإنّه يُفاقمها ويضاعفها فقط، لذلك يجب علينا أن نسوسها بالحمية بقدر ما يستطيع الإنسان أن يوفّر الوقت وألّا يثير عدوّاً سيء الطبع بالأدوية". لمزيد من التفاصيل يُنظر: أفلاطون، طيمائوس، مرجع مذكور، ص. 494. (التشديد من عندنا).

أفلاطون للجسد؛ إذ لم تعد تلك الرؤية تنبني على الأحادية المتصورة ذهنيًا والمستحيلة عمليًا، بل أصبح الإنسان جسدًا ونفسًا، دون أن يعني ذلك إمكان تغليب طرف على آخر، وإنما أضحت حياة الإنسان، في الكتابات الأفلاطونية المتأخرة، بمثابة تركيب ووحدة ذات طبيعة مزدوجة، تكون، تلك الحياة، بالضرورة تعيسة إذا عاش الإنسان بجسم تعيس، وعلى العكس من ذلك، تكون حياة الإنسان سعيدة إذا حصل الانسجام والتناسب بين مكوناته؛ أي إذا حصل «النظام في الجسم الذي يُسمّى السلامة؛ وهي التي تنتج في الجسم بالصحة مع جميع الصفات البدنية الأخرى (...) والانسجام والانتظام في النفس (الذي يُسمّى) بالقانون»¹ فهذان الشرطان «هما اللذان يصنعان المواطنين الصالحين، أهل الخير، وذلك هو ما يؤلف العدالة والحكمة»².

9. تعقيب واستنتاج

إجمالًا، يمكن القول إنّ اهتمام أفلاطون بمفهوم الجسد لم يكن اهتمامًا نابغًا من بحثه في طبيعة المفهوم في حدّ ذاته عبر تحديد خصائصه وإحصاء صفاته، بقدر ما كان اهتمامًا مرتبطًا بالأساس ببحثه في طبيعة النفس وكيفية خلودها. وقد تبين، من خلال التحليل السابق، كيف أنّ موقف صاحب المحاورات لم يستقرّ على حال، سواء تعلّق الأمر بتحديد طبيعة الجسد (قبر أم علامة؟) أو قدرته المعرفية (عائق أم نعمة؟) أو وضعيته القيمة (محتقر أم مبيجل؟)، لأجل ذلك أكّدنا أنّ الطابع المهيمن على المحاورات الأفلاطونية - على الأقل فيما يخصّ موضوع هذه الدراسة - هو طابع التناقض والازدواجية.

إنّ وضعية المفارقة³ التي يتّسم بها الجسد جعلته يابى أن يُعدَّ شيئًا مُدانيًا دومًا وأبديًا، كما نصّت على ذلك محاورات النضج خاصة «فيدون»، بل أصبح للجسد، تحديدًا في محاورات الشيخوخة، الحق في الوجود والاحترام والعناية والتبجيل أيضًا، لأجل ذلك استوجب ردّ الاعتبار إليه، ولا يمكن أن يتمّ ذلك - في نظرنا - إلّا عبر إعادة النّظر في

¹ أفلاطون، جورجياس، مرجع مذكور، (504/ ح؛ ي) ص. 121.

² المرجع نفسه، والصفحة ذاتها.

³ عرف التّصوّر الأفلاطوني لمفهوم الجسد تناقضًا في تحديد طبيعته، وازدواجية في تعريف دلالاته: فالجسد قبر وسجن للنفس، غير أنّه، في الوقت ذاته، علامة عليها. كما أنّه مركّب، لأنّه قابل للتحلّل والفساد ومن ثمّة الفناء، بيد أنّه شاهد على عذاب النفس في هاديس (Hadés = عالم الموتى) بل ومُخلصها من ذنوبها.

إشكالتين، متلازمتين بالضرورة، كانتا موضوع فحص وتحليل في متن هذه الدراسة. يتعلّق الأمر بطبيعة الجسد وعلاقته بالنفس.

خلصنا بخصوص إشكالية طبيعة الجسد، أنّ هذا الأخير لم يعد قبراً وسجناً وعقاباً فقط، بل أصبح علامة وإشارة وشاهدًا أيضًا. تبعًا لذلك، أضحي للجسد وظيفتين: "معرفية" في هذه الدنيا، و"أخلاقية" في الآخرة. بموجب الوظيفة الأولى لم يعد الجسد عائقًا يحول دون صيد النفس لحقيقة الوجود، وإنّما على النقيض من ذلك، يعمل الجسد، كإدراكات حسية، على إيقاظ النفس ودفعها للتفكير ومن ثمّ التذكّر بوصف هذا الأخير "الطريق الملكي" نحو إدراك عالم المثل، وصيد حقيقة وماهية الأشياء في ذاتها. وبموجب الوظيفة الثانية لم يعد الجسد دنسًا ورذيلة، بل أصبح مُطَيَّرُ النفس من ذنوبها ومُخَلَّصُها من أمراضها، الظلم تحديدًا، في يوم العقاب، وذلك عبر الآلام وألوان العذاب التي ينالها ويتحمّلها في سبيل شفائها.

وإذا صحّ التأويل أعلاه؛ أي أنّ الجسد عند أفلاطون ليس قيمة في ذاته لا سلبية ولا إيجابية، يصحّ معه تساؤلنا عن المبررات التي أدّت إلى اختزال تصوّره للجسد في نصوص بعينها؛ علمًا أنّ نظرة أفلاطون نفسه قد تغيّرت في محاوراته المتأخّرة؟ فلماذا تمّ تغليب رؤيته السلبية للجسد؟ من كانت له المصلحة في جعل هذه الأخيرة، قولًا مأثورًا وتقليدًا تتوارثه الأجيال وتجعل الجسد يدخل في غياهب النسيان؟ نترك الإجابة عن هذا السؤال معلقة، لأنّ المقام مختلف.

أمّا بخصوص إشكالية طبيعة علاقة النفس بالجسد، فعادة ما اختزل موقف أفلاطون منها في القول الآتي: لمّا كان الجسد من طبيعة فانية، بخلاف النفس ذات الطبيعة الإلهية، ولمّا كان الجسد عائقًا يحول دون إدراك النفس لماهيات الأشياء في ذاتها؛ من حيث إنّ الجسد لا يترك للنفس وقت الفراغ للتأمّل لكونه يربطها بشهواته ورغباته إلخ، استلزم من النفس انفصالها عن الجسد، أي ممارستها الموت أو حالة شبيهة به سبيلًا لرجوعها إلى أصلها: عالم الإلهة¹، عالم المعقولات. إنّ تحقيق حالة الموت عند أفلاطون لا يتمّ إلّا من

¹ يقول أفلاطون: "أما العودة إلى جنس الآلهة فلن يكون إلّا للنفس التي اشتغلت بالفلسفة وغادرت الجسد طاهرة كلّ الطهر، فليس من المسموح بالوصول إلى هذا إلّا لمحِبِّ المعرفة". أفلاطون، فيدون، مرجع مذكور، (82/ص. 166).

خلال شروط عدّة، فقد كان أهمّها: التطهير بصفته شرطاً أخلاقياً، والفلسفة بوصفها شرطاً علمياً/ معرفياً.

نعتقد أنّ هذه النتيجة لا تعكس حقيقة الموقف الأفلاطوني من إشكالية علاقة النّفس بالجسد اللّهمّ إذا كان أفلاطون قد ألّف محاوره وحيدة هي محاوره فيدون فقط، أمّا وأنّ الفيلسوف خلّف لنا محاورات عدّة، تطلّب الأمر، تبعاً لذلك، عدم اختزال رؤيته في إحدى تلك المحاورات. استناداً لهذا الأساس سنعمل على إعادة ترتيب الموقف الأفلاطوني ليس من خلال استحضار محاورات الشيخوخة فقط، بل من خلال إعادة قراءة محاوره فيدون نفسها حتّى تنسجم مع منطق تطوّر فكر الفيلسوف من إشكالية الجسد بصفة عامة وإشكالية علاقة هذا الأخير بالنّفس على وجه الخصوص.

إذا كان أفلاطون أقرّ بأنّ سبيل النّفس نحو عالم المثل وإدراكها لماهيات الأشياء في ذاتها يتمّ من خلال انفصالها عن الجسد وتحزّرها منه عبر ممارسة الموت، ذلك أنّ هذه الأخيرة بتعريف أفلاطون نفسه، «هي أن يكون الجسد بمفرده منفصلاً عن النّفس وقائماً بذاته، وأن تكون النّفس من جهة أخرى بمفردها منفصلة عن الجسد وقائمة بذاتها»¹، فإنّنا، والوضعية هاته، سنكون أمام ثلاث حالات ممكنة تؤدي بالنّفس إلى رجوعها نحو أصلها الخالد وإدراكها عالم المثل هي على الشكل الآتي:

- ✓ إمّا أن تُدرك النّفس عالم المثل قبل ارتباطها بالجسد وسجنها فيه؛
- ✓ وإمّا أن تُدركه بعد الموت إن هي تطهّرت؛
- ✓ وإمّا التعجيل بملاقاتها عالم الآلهة عبر الانتحار.

وإذا كانت الحالة الأولى، حتّى وإن تحقّقت في نظر أفلاطون، فهي غير ممكنة عملياً، والسبب في ذلك راجع إلى أنّ النّفس، بالفعل، موجودة في الجسد، ولأنّها لا تستطيع إدراك عالم المعقولات ما لم تمُت وتنفصل كلياً عن الجسد. وإذا كانت الحالة الثانية لا يمكن أن تؤدّي بالضرورة وبشكل مباشر إلى عالم المثل ما لم تتطهّر النّفس من ذنوبها وتتخلّص من أمراضها، فإنّ حالة الانتحار تجربة مرفوضة بشهادة أفلاطون نفسه، يقول بلسان سقراط:

¹ أفلاطون، فيدون، مرجع مذكور، (64/ ح) ص. 124.

«إذًا، تحت هذا الضوء ربما لم يكن غير معقول القول بأنّه لا يجب أن يُبادر المرء إلى قتل نفسه بنفسه قبل أن يقضي الإله بضرورة ما، كتلك التي أماننا اليوم (يقصد حكم المحكمة عليه بالإعدام وموته بشرب السم) ليس اختياريًا وإنما ضرورة إلهية»¹.

يبدو جليًا أنّ "ممارسة الموت"، بالمعنى الذي يفيد انفصال النّفس عن الجسد، لا تؤدي إلى تحقيق كمال النّفس؛ باعتبار هذا الأخير شرطًا لرجوعها إلى عالم المثل. إنّ الإقرار بصحة ذلك المعنى سيجعلنا نعتقد بأنّ الفيلسوف بمقدوره الخروج من الكهف دون رجعة، غير أنّ الأمر ليس صحيحًا، بشهادة أفلاطون نفسه من خلال أسطورة الكهف. فإذا كانت النّفس تسكن الجسد، اقتضى الأمر منها ألا تهجره، بل على العكس ينبغي عليها أن تُجنّب الأمراض عبر العناية به، لأنّ ذلك هو الطريق الأسلم لكي تعني بذاتها هي نفسها، كذلك الشأن ومثال بالنسبة للفيلسوف/ الحاكم؛ فلا يجب عليه أن يهجر المدينة لأنّه يسكنها، بل عليه التدخل في شؤونها والعناية بها عبر التنظيم والتدبير والتسيير. وفق هذا المعنى؛ فالفيلسوف/السجين بمقدوره الخروج من المدينة/الكهف على مستوى النّفس التي خضعت لتربية قاسية حتى تتمكّن من إدراك عالم المثل، عالم المعقولات؛ ذلك أنّ المعرفة ممتنعة التحقّق عند أفلاطون دون الوعي بالفرق بين الصورة أو النسخة والأصل أو الظلّ، غير أنّه؛ أي الفيلسوف/السجين، مُرغم، مع ذلك، على البقاء في المدينة/الكهف على مستوى جسده إذ يظلّ مرابطًا في هذا العالم وقد عاد إليه من أجل تنظيمه وترتيبه بعد أن أدرك المثل والأشياء في ذاتها، وبالتالي فالفيلسوف لم يخرج بتاتًا². كذلك الشأن ومثال بخصوص النّفس.

انطلاقًا من هذه القراءة ينبغي إعادة تأويل لفظي: الانفصال والتطهير، لكن ليس بالشكل الذي يفيد احتقار الجسد وتعذيبه أو رفض كل عناية به، بل على العكس من ذلك، بما أنّ النّفس تسكن الجسد ولا تستطيع الخروج منه، اقتضى الأمر منها العناية به وتجنّبه الأمراض وذلك من خلال تمرينه وتدبير رغباته وتعديل شهواته وإرضائها، لأنّ مهمّة النّفس في هذه الدنيا قبل هَاديْس هي إعطاء معنى للحياة والموت على حدّ سواء، غير أنّ ذلك يرتبط

¹ المرجع نفسه، (62/ ح) ص. 119.

² مونيك، ديكسو، أفلاطون الرّغبة في الفهم، مرجع مذكور، ص. 252.

بالطريقة التي تحيا تبعاً لها الروح وحدتها مع الجسد¹. فالمشكل إذًا؛ لا يكمن في علاقة النفس بالجسد بصفة عامة، بل في الكيفية التي، تبعاً لها، تعيش النفس في جسدها، وهي كيفية يمكن أن تجعل من الجسد قبراً إذا قبلت النفس أن تُدفن فيه، وإذا ما فرض عليها أن تعيش «ذلك الحلم المضطرب الذي لن يوقظها منه إلا الفكر دون سواه»² فتصير النفس، وفق الحالة هذه، عبداً للجسد، أما إذا عاشت في هذا الأخير وفقاً لطبيعتها، تحقق بذلك كمالها الذي هو الانسجام والعدل.

وكما هو معلوم، إن تحقيق كمال النفس وخلاصها عند أفلاطون، لا يتمان على المستوى الفردي فقط، بل يتحققان على المستوى الجماعي؛ أي في المدينة/الدولة. إن الطريق المؤدي إلى خلاص النفس الفردية والجماعية يكون من خلال الفلسفة بوصفها «سلطة الحكم»³ وأرضية تلتقي عليها البنيتين: السياسية والنفسية. على هذا الأساس تتضح الخلفية التي بنى عليها أفلاطون تصوّره للجسد، وهي خلفية سياسية بامتياز، لم ترتسم معالمها بشكل جليّ إلا في محاوراة الجمهورية. إن المقصود بالجسد الإنساني، عند أفلاطون في نهاية المطاف، هو الجسم السياسي الذي يُشكّل وحدة المدينة/الدولة والذي يتطلب إخضاعه لمنطق النفس العاقلة؛ أي حكم الفيلسوف، حتى تتحقق العدالة، بخلاف ذلك إذا ما تُرك الجسم السياسي؛ والمقصود به الجمهور والعامة من الناس، خاضعاً لشهواته ورغباته انتهى أمر العدالة.

إن محاولة أفلاطون، من خلال تأملاته في طبيعة النفس والجسد والعلاقة فيما بينهما، رامت معالجة إشكالية سياسية بامتياز وهي "طبيعة الحكم السياسي"؛ أي علاقة الحاكم بالمحكوم. وقد توسّل في تقريب تلك الصورة جملة أساطير وهي «أكاذيب حسنة»⁴، لأنّها لا تكذب إلا لتقرّب معتقدات مستقيمة يمكن اختزالها في الدفاع عن مكانة العقل وأهميته؛ ليس في أن تكون له السيادة في الكون أو على الإنسان فقط، وإنّما في المدينة/الدولة أيضاً؛ أي يجب على العقل؛ بما هو مبدأ الكون والنفس على حدّ سواء، أن يكون

¹ المرجع نفسه، ص. 259.

² المرجع نفسه، والصفحة ذاتها.

³ مونيك، ديكسو، أفلاطون الرّغبة في الفهم، ص. 268.

⁴ المرجع نفسه، ص. 342.

كذلك مبدأ الحكم السياسي، وذلك لما للعقل من قدرة على تحرير الجسد، سواء الإنساني أو السياسي، من الفوضى والاضطراب.

خاتمة

يبدو أنّ الطريق نحو الاعتراف بالجسد وردّ الاعتبار إليه لا يتطلب إعادة النّظر في المحاورات الأفلاطونية فحسب، وإنّما يجب إعادة قراءة تاريخ الفلسفة من جديد أيضاً؛ خاصّة المذاهب التي اتخذت من الجسد حجة يُعتمد عليها، لا لقيمة في ذاتها، بل من أجل توظيفها بهدف إظهار ما يمكن أن تحمله النّفس من كثافة، سواء انطولوجيًا أو ابستمولوجيًا أو أكسيولوجيًا، في تحديد ذاتية الإنسان.

لقد استُدعيّ الجسد، في تاريخ الفلسفة الكلاسيكية، لكي يكمل مشهد تأنيث الذات وإرجاعها إلى ثابت ماهوي قوامه الفكر بوصفه مُقوّمًا لجوهر الإنسان الذي هو النّفس فقط. بهذا المعنى اختزلت صورة الإنسان في الوعي بالذات، فأصبحت هذه الأخيرة بما هي إرادة وحرية تُسرّع للتعالّي على الجسد والمادة ولواحقها من الحس، فلم يعد الجسد حينئذ سوى وجه مغاير يأخذ أشكالاً وصوراً عدة.

هكذا، لم يكن استدعاء المختلف بهدف تمجيده والاعتراف بقدراته وملكاته، وإنّما بغية استبعاده واستعباده في الوقت ذاته؛ بعبارة أخرى إنّ محاولة إثبات الذات بوصفها جوهرًا مفكرًا أو سيدًا تمّت عبر إقصاء المُغاير؛ سواء أكان جسدًا/آلة أم عبدًا، والعمل على تهميشه والخط منه، وذلك لعمرى هو مأزق الخطاب الميتافيزيقي. فهذا الأخير لا يُقصي إلّا لكي يُثبت، ولا يُثبت إلّا من خلال الإقصاء والاستبعاد. وفي الحالتين يُصبح العبد المخالف والجسد المهمّش والمقصي بُعدان أساسيان في إثبات الذات وإلّا لكانت هذه الأخيرة قادرة على تحديد إنّييتها بمعزل عن غيرية الجسد. لهذا، فإذا كانت عملية تحرير الجسد من الصورة الدونية التي التّصقت به عبر تاريخ الفلسفة مسألة في غاية الضرورة، فإنّ السبيل نحو تحقيقها يتمّ عبر الإنصات إلى الجسد والصراخ في وجه الميتافيزيقا بالكفّ عن تهميشه وإقصائه كما فعل ذلك زرادشت (Zarathoustra)، وتلك بداية أخرى.

الببليوغرافيا:

محاوَرَاتُ أفلاطون باللسان العربي:

- محاورة الجمهورية، ترجمة، فؤاد زكريا، الإسكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، دون ذكر الطبعة، 2004.
- محاورة ثياتيتوس أو عن العلم، ترجمة وتقديم، أميرة حلمي مطر، القاهرة، دار غريب للطباعة والنشر، دون ذكر الطبعة، 2000.
- محاورة جورجياس، ترجمة، محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970.
- محاورة طيماوس ضمن المحاوَرَاتِ الكاملة، المجلد الخامس، نقلها إلى العربية، شوقي داود تماراز، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، 1994.
- محاورة فايدروس أو عن الجمال، ترجمة وتقديم، أميرة حلمي مطر، القاهرة، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، دون ذكر الطبعة، 2000.
- محاورة فيدون (في خلود النفس)، ترجمة وتقديم وشرح، عزت قرني، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، 2001.
- محاورة فيليبوس، ضمن المحاوَرَاتِ الكاملة، المجلد الخامس، نقلها إلى العربية، شوقي داود تماراز، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، 1994.

محاوَرَاتُ أفلاطون باللسان الفرنسي:

- Platon (1926), *œuvres complètes, tome IV – I^{re} partie Phédon*, texte établi et traduit par Léon Robin, édition les belles lettres.

مراجع خاصة بفلسفة أفلاطون:

- ديكسو، مونيك، أفلاطون الرغبة في الفهم، ترجمة حبيب الجري، تونس، منشورات دار سيناترا المركز الوطني للترجمة، الطبعة الأولى، 2010.
- الشاروني، حبيب، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، دون ذكر الطبعة، 2009.
- علي، عماد علي عبد اللطيف، موقف أفلاطون من البلاغة من خلال محاورتي "جورجياس" و"فايدروس"، مجلة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 5، العدد 3، شوال 1429هـ أكتوبر، 2008، 227-244.
- هشام، العلوي، الجسد بين الشرق والغرب نماذج وتصورات، منشورات الزمن، العدد 44.

RIVAGES

Revue scientifique à comité de lecture

N° 8-2022

Revue semestrielle, scientifique à comité de lecture, éditée par la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université Cadi Ayyad – Marrakech - Maroc

Directeur

Doyen de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines
Abderrahim BENALI

Coordination générale

Jamal RACHAK

Comité Scientifique

GRAVARI BARBAS Maria, IREST, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, France, **ELLOUMI Mohamed**, INRAT, Tunisie, **LAOUINA Abdellah**, CERGéo, Université Mohamed V Rabat, **DEBARBIEUX Bernard**, Université de Genève, Suisse, **NAVARRO PALAZON Julio**, Escuela de Estudios Arabes des Granada, CSIC, Espagne, **SKOUNTI Ahmed**, Institut National des Sciences de l'Archéologie et du Patrimoine, Rabat, **GIRAUT Frédéric**, Département de Géographie, Université de Genève, Suisse, **HERNANDEZ ARMENTEROS Salvador**, Universidad de Granada, Espagne, **BOUBRIK Rahal**, Département de Sociologie, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université Mohamed V de Rabat, **TOZY Mohamed**, UMRVIP et Sciences po, Aix en Provence, France, **PULVAR Olivier**, Université Antilles-Guyane, Centre de Recherche sur les Pouvoirs Locaux dans la Caraïbe – CNRS UMR 8053, **HILLALI Mimoun**, Institut Supérieur International de Tourisme, Tanger, Maroc, **PERALDI Michel**, directeur de recherche au CNRS et Centre Jacques Berque pour le développement des Sciences Sociales à Rabat (Maroc), **BOUMAZA Nadir**, Université Pierre MENDES France- Grenoble 2, **LANDEL Pierre – Antoine**, CERMOSEM, UJF, Mirabel – France, **PECQUEUR Bernard**, Institut de Géographie Alpine, PACTE (UMR CNRS 5194 – Université J. Fourier, Grenoble – France).

Comité de Rédaction :

Abderrahim BENALI - Jamal RACHAK
Mohamed MOUHOUH - Said BOUJROUF.

Adresse

Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, B.P. 3737
Amerchich – Marrakech 40000 Maroc
Site web. <http://www.flm.uca.ma.ac> - Email : revueflm@gmail.com
Tél. 00212524302742 - Fax 00212524302039

Dépôt Légal : 2018PE0010

ISSN : 2605-6410

Le tableau en couverture est de l'artiste peintre Mahi Binebine.

Les contenus des textes publiés dans la revue n'engagent que leurs auteurs.



MARRAKECH

جامعة القاضي عياض
UNIVERSITÉ CADI AYYAD

كلية الآداب والعلوم الإنسانية
Faculté des Lettres et des Sciences Humaines

Revue des Sciences Humaines

RIVAGES

Revue scientifique à comité de lecture



N° 8 - 2022