

مفهوم النفس والبعث عند قدماء الإغريق والرومان

د. أكرم الجارح محمد العلواني¹

1. أستاذ مشارك بقسم التاريخ، كلية الآداب والعلوم المرج- جامعة بنغازي

تاريخ الاستلام: 18/05/2024 تاريخ القبول: 22/10/2024 تاريخ النشر: 16/03/2025 DOI: <https://doi.org/10.37376/ajhas.vi3.7238>

الملخص:

قال أرسطو في كتابه عن النفس: تتفاوت المعارف في درجات احترامها وقيمتها، وأرقى أنواع المعارف بالنسبة لي هي معرفة النفس التي تساهم بشكل كبير في تقدم الحقيقة بشكل عام وقيمتها للطبيعة: لأن النفس هي مبدأ الحياة الحيوانية (Aristotle, On the Soul, I, 1). وتأتي صعوبة فهم النفس من وجودها في هذا العالم، لذلك عكف المفكرون والفلاسفة على دراسة النفس في الفترة الأنطولوجية (الوجودية) قبل ميلادها وبعد موتها، واجتهدوا في فهم خصائصها الأساسية، إلا أن عجز التأمل العقلي في تفسير النفس، جعلهم يلجأون إلى الاتصال الروحي الذي كان يمارسه الكهنة ورجال الدين من خلال ما يسمى بالاستحضار، وكان لا بد من المزاوجة بين التأمل العقلي الاستنباطي والاتصال الروحي الديني، فهذا الإنسان ليس واحداً، وإنما متعدد في واحد: فهو مكون من نفس وروح وعقل وجسد، فدراسة النفس تخضع أيضاً للمعرفة عن طريق الإدراك بتفكير وبشكل النشاط العقلي والتفكير المنظم وعمودها وقاعدتها الأساسية لذلك حاول قدماء الحضارات السابقة وضع عدة فرضيات في فهم هذا الكائن البشري الذي يقع بين نفس تقيدها شهوة وعقل تضبطه الأحكام، وروح تنبع منها المعرفة، وتكاد لا تخلو عقيدة من العقائد القديمة، ولا فلسفة من الفلسفات الكثيرة من عملية تأملية للنفس، فمسألة الثنائية والوحدة بين النفس والجسم من الأمور الماورائية التي كانت محور اهتمام الفلاسفة والقدماء، إضافة للمسائل الفيزيقية الحركية لارتباطها بالحركة والمكان. لذلك سنتبع دراسة النفس عند الديانات القديمة لاسيما الإغريقية منها والرومانية، كما سنعرف من خلال بحثنا هل يملك الفلاسفة إجابات حول السر الأنطولوجي والوجودي للنفس أم لا أم أنها أشياء ميتافيزيقية حصرت عند الكهنة ورجال الدين بصفتهم يملكون الجانب الروحي.

الكلمات المفتاحية: النفس، الفلسفة، الروح، العقل، الإنسان، الدين.

The Concept of the Psyche and Resurrection among the Ancient Greeks and Romans

Dr.Kryem Alwani.¹

1- Associate Professor of Greek and Roman History

Abstract

Aristotle said in his book On the Soul: Knowledge varies in its degrees of respect and value, and the highest type of knowledge for me is knowledge of the psyche, which contributes greatly to the advancement of truth in general and our understanding of nature, because the soul is the principle of animal life (Aristotle, On the Soul, I, 1). The difficulty of understanding the soul comes from its existence in this world, so thinkers and philosophers devoted themselves to study the psyche in the ontological period (before its birth and after death). And they strove to understand its basic characteristics. However, they did incapacitate of rational meditation to explain the soul, which made them go to spiritual communication, which was practiced by priests and clerics through what is called evocation. It was necessary to mix between deductive mental meditation and religious spiritual communication. This human being is not one but rather multiple in one; he is composed of soul, spirit, reason and body. Principle of study of the psyche also is thinking and mental activity that is basic base. Therefore, the ancient civilizations tried to put several hypotheses to understand human being, who is between a soul bound by desire, a mind controlled by judgments, and a spirit from which knowledge emanates. There is hardly any ancient belief or philosophy that is devoid of a contemplative process of the soul. The issue of duality and unity between the soul and the body is one of the metaphysical matters that was the focus of interest of philosophers and the ancients, in addition to the physical and kinetic issues due to its connection to movement and place. Therefore, we will follow the study of the soul in ancient religions, especially the Greek and Roman. We will also know through our research whether philosophers have answers about the ontological and existential secret of the soul or not, or whether they are metaphysical matters exclusive to priests and clerics as they have the spiritual side

keywords: psyche - philosophy –spirit- reason, human, religion

Copyright©2024 University of Benghazi.

This.open.Access.article.is Distributed under a CC BY-NC-ND 4.0
licens



Scan QR & Read Article Online.



المقدمة:

تعددت منابع الفكر القديم منذ فترات مبكرة حيث برز مفكرون بالشرق القديم -الهند ومصر وفارس- بالجانب الميتافيزيقي والروحي وحاولوا الولوج إلى العالم الأنطولوجي (الوجودي) (1، Patel (2015) وحاولوا تفسير وجود الخلق ومن ثم الإنسان، لم يكن العالم الغربي (اليونان والرومان) ومفكره بعيداً عن الشرق تأملاته، بل إهم كانوا على اتصال بهم، وتأثروا بالكثير من الروايات والأساطير التي كانت متداولة في الشرق القديم، فقد ذكرت العديد من القصص والروايات كقصة الخلق (إنوما إليش) وقصة الخلق الهندية كالفيدا، والبورناس Purana و كل هذه المرويات التاريخية تتحدث عن قصة خلق الكون و الإنسان والآلهة (الحسيني، 38).

لا أحد يستطيع أن يعلم على وجه اليقين كيف أودع الخالق النَّفس في الجسد، وكيف قبضها، ووقت خروجها من الجسد، كما أن هذه النَّفس لا نعلم أين تقع في الجسد، هل لها مكان معين أم أنها موجودة في جميع أجزاء الجسد، حتى وظيفتها ومهمتها ووجودها في الحياة لا نعلم عنها شيئاً، هل هي القوة الدافعة التي تبث الحياة والنشاط في البدن، أم أن مهمتها تكمن في إرضاء غرائز وشهوات واحتياج هذا الجسد، وماذا عن الرغائب المعنوية الأخرى كالنجاح والتفوق، وهل هي المسؤولة عن أمراض القلوب كالحسد والغيرة، وماذا عن الإدارة والإرادة، من يحركهن ومن يستنطقهن؟ ومن يحرك هذا الجسد في النوم وغياب الوعي، ولو سألنا سؤالاً وجودياً أكبر قليلاً وهو من أنا أو من هو الإنسان؟ لوجدنا إجابات كثيرة أعظمها وأشرفها أنا كون صغير في هذا الكون الفسيح.

فموضوع النَّفس موضوع شائك وهناك طريقتان للبحث حول هذا الموضوع هي المادة التي يتبع فيها الباحث حواسه في معرفة السر وراء خلقها وخلق الوجود، ولماذا نحن هنا؟ وهناك البحث فيها عن طريق العقل، الذي يحتاج إلى أدلة عقلية، وكلا المنهجين لديهما أدوات لا تتناسب مع طريقة البحث الذي سيظل غامضاً، خاضعاً لرؤى ونظريات تضع افتراضات فحسب، لقد فتح الله للإنسان كل سبل المعرفة، إن كان بغيره أو بنفسه، لفهم ما يبحث عنه، فمن وضع فينا الأسئلة، لم يضعها ليحجبها عنا، وإذا كان العقل قد عجز عن فهم معنى الوجود، والطبيعة صامتة لا تتكلم، فمن أين سنأتي بأجوبة على أسئلتنا؟ وهل الفلاسفة أو العلماء وحدهم هم الذين يملكون الإجابة؟ وإذا كانوا قد عجزوا عن الإجابة على الأسئلة التي طرحوها خلال آلاف السنين، فكيف ننتظر منهم أن يكتشفوا الحقيقة (عرب (2005)، 74)، أدت بنا اختلافاتهم وتناقضاتهم إلى الشك والقلق، فتتج من ذلك علم اللاحقيقة الذي ترجع إلى النسبية في العلوم الإنسانية كما في العلوم الطبيعية المستقاة من نظرية أنشتاين، وتعني النسبية في أي علم هو غياب الحقيقة أو أن حكمها يختلف من شخص لآخر، فهل الحقائق غائبة فعلاً؟ أم أن عجزنا الإنساني هو الذي أملى علينا أن نزعم بأن ما يحكم الطبيعة والمخلوقات هو قانون النسبية، ولكن هل النسبية يجب أن تعني، أو هل هي تعني في علومنا الإنسانية غياب الحقيقة وقبول المتناقضات؟ أم إنها تعني نسبية أحكامنا وعلومنا بالقياس إلى الحقيقة المطلقة التي لم نتمكن من إدراكها؟ إننا قد ندرك حداً معيناً من الحقائق وهذا لا يعني أننا أدركنا كل الحقائق، كما أنه لا يعني أننا لم ندرك شيئاً؛ لقد تأكد لنا أن الأرض تدور حول الشمس، ولكننا قد لا ندرك الحقيقة الباقية عن سبب دوران الشمس، وحول من تدور، ولكن ما عرفناه عندما نتأكد منه بالتجربة، وتشهد الحواس على صحة ما توصل إليه العقل، سنكون قد وصلنا إلى جزء من حقيقة المسألة التي نبحت فيها.

فعندما يكتشف العلماء دواءً فسوف يجربونه على المرضى، وبواسطة النتائج سيحكمون إن كان مفيداً أم لا؛ لأنَّ العقل وحده لا يمكنه أن يحكم بصحة ما أعتقد بفائدته، ولا حاجة لنبرهن على أخطاء العياقرة في كثير من الأمور البسيطة أحياناً، وفي مجالات سببت للبشرية الكثير من الكوارث والمآسي، وهذا سيذهب بنا إلى الاستنتاج

بأن العقل البشري لا يصلح لاكتشاف كل الحقائق التي يريد أن يعرفها، وسيظل في علمه مرتبطاً بالحواس للتأكد من صحة استنتاجاته كلما تعلّق الأمر بالطبيعة، أو ما وراء الطبيعة، وكل ما لا يمكن البرهان عليه سيبقى احتمالاً يقبل الخطأ والصواب؛ لأنّ القاعدة التي تقوم عليها العلوم العقلية لا بد من الدليل عليها بشهادة الحواس، من هنا نشأت وستنشأ دائماً أحكام العقل المتناقضة في قضية الخلق والخالق والنفس والروح؛ لأنّ مثل هذه المعرفة لا تقبل التجريب، ولا تُشهد بالحواس، ولهذا ستبقى مجرد احتمالات؛ لأنّه لا يوجد احتمال آخر للحكم في مسألة الخلق والخالق والنفس والروح (عرب (2005)، 16-13).

الإشكالية وأهداف الدراسة:

تعدّ معرفة النَّفس الإنسانية ودراستها من أهم المعارف الإنسانية وأنفعها، وقد بُذل الكثير من المساعي والجهود في سبيل معرفة النَّفس الإنسانية، وما زال العلماء عاكفين على دراستها، فتعددت المذاهب والمدارس التي درست سلوك الإنسان واختلفت مناهجها، وكلما جاءت مدرسة نقضت المدرسة التي سبقتها، واختلفت معها في المنهج والأهداف والوسائل ثم في النتائج، بل إنّ بعض المدارس جرّت البشريّة إلى ما يسيء إليها ويشوه صورتها، والسبب الرئيس الذي أدى بهذه المدارس إلى الوصول إلى هذه النتائج المنهج المتبع، فقد يكون المنهج قاصراً عن معرفة النَّفس الإنسانية، فأدوات المنهج متاح لها أن تصل إلى نتائج محدودة جداً وذلك بسبب قصور ذلك المنهج وقصور أدواته، إذ هو لا يتعامل مع ماهية النَّفس وقواها بالشكل المباشر الذي يؤدي إلى معرفتها، وإنّما يتعامل مع آثارها وتوابعها التي لا تكشف معرفة النَّفس الإنسانية بالمستوى المطلوب، فهذا الإنسان ليس واحداً وإنّما مكون من نفس وروح وعقل وجسد، فعجز التأمل العقلي في تفسير النَّفس، جعل البعض يلجأ إلى الاتصال الروحي الذي كان يمارسه الكهنة ورجال الدين في الحضارات السابقة.

تعتمد الدراسة على الترابط الجدلي بين المنهج التاريخي والمنهج الفلسفي؛ فالمنهج التاريخي اعتمد على سرد الأحداث، وجمع المعلومات ضمن حدود زمنيّة ومكانيّة وربطها في محاولة للوصول إلى نتائج، في الوقت الذي يسعى فيه المنهج الفلسفي المبني على الشك وضع الافتراضات والأسئلة بغية الوصول إلى إجابات شافية، وهو منهج غايته استخدام العقل وقوة الفكر و التأمل وعبور الذات إلى العالم الماورائي، عالم القيم والمعاني في سبيل الحصول على معلومات، وبناء على ما تقدم وجب علينا المزاوجة بين الفلسفة والتاريخ في عرض تاريخي بغية دراسة النَّفس: أنطولوجيتها، مآلها، وبعثها عند الأمم السابقة.

تهدف الدراسة إلى ربط النَّفس البشريّة بمكوناتها المعنوية الأخرى كالعقل والروح والرغبات، ومقارنتها مع بعض من أجل الوصول إلى إجابات مقنعة.

أهمية الدراسة:

تناولنا في بحث سابق بعنوان « تأملات في فلسفة الموت بين التجريب والتنظير في التاريخ القديم» حيث يستعرض رحلة الموت، وفلسفتها عند الأمم السابقة ودياناتها القديمة سواء السماوية أو الوضعية، تجسد في مراسم الدفن، والاهتمام بالمقبرة وعملية الإدراج، والحرق، والحزن والنواح والمطبلين عند تشييع الجنازة، مما حدا بمفهوم الموت أن تحول من ظاهرة طبيعية إلى ظاهرة اجتماعية، فظاهرة الموت وتفسيرها أقلقت الحكماء والفلاسفة، حيث نظروا للموت على أنّه لغز حاولوا فهمه وفلسفته كل حسب نظريته، وبما أن الإنسان مكون من نفس وروح وعقل يكسوههم جسد باق ما بقيت النَّفس في هذا المكون، فإنّنا سوف نتناول الشق الآخر من هذا الإنسان وهي النَّفس التي تمثل الجانب الأنطولوجي لهذا البحث من خلال سر وجودها ومآلها وبعثها، وبما أن دراسة الإنسان وعملية موته

تخضع للعلم والمعايير العلمية من خلال التجربة والقياس والملاحظة، نرى أنَّ دراسة النَّفس خضعت للمعرفة عن طريق الإدراك بتفكير وتدبّر الأثر.

تأتي أهمية الدراسة من كونها لا تخلو عقيدة من العقائد القديمة ولا فلسفة من الفلسفات الكثيرة من عملية تأملية للنفس بل والتنظير لها، كما أنها من المسائل الأساسية في الديانات السماوية والوضعية، وتأتي أهمية النَّفس من خلال ميتافيزيقيَّتها وفيزيقيَّتها؛ فمسألة ثنائية هذا الإنسان الذي يتكون من نفس وجسد متوحد، كانت محور اهتمام الفلاسفة والأمم السابقة، ومن الذي يحرك هذا الإنسان الجسد أم النَّفس، والمسألة الأخرى ارتباط هذا الإنسان بالحركة والمكان والزمن وتحركه في هذه المجالات كما أنَّ هذه النَّفس لديها جانب مدرك وآخر غير مدرك فالمدرك عندما تكون النَّفس في الجسد والغير مدرك عند موت هذا الإنسان وتحلل جسده، لذلك حاول الفلاسفة وضع عدة فرضيَّات في فهم هذا الكائن البشري الذي يقع بين نفس تقيدها شهوة، وعقل تضبطه الأحكام، وروح تنبع منها المعرفة.

تعريف النَّفس:

حملت الفلسفة الإيرانيَّة والفكر الفارسي تصوراً عن الإنسان وهو أنَّه مؤلف من جسم و صورة، أو كما يسمونها القالب (غلاب(1935)، 203)، وهذه الصورة هي النَّفس، وقد قيل فيها أنَّها جسم لطيف مشترك بالبدن كاشتباك الماء بالعود الأخضر، وكالمعنى في اللفظ، (عرب(2005)، 260) فالنَّفس جمعها أنفُس و نُفُوس وترادف الروح، كما تعطى معنى الدم؛ لأنَّه إذا فُقد من البدن فقد الإنسان نفسه، ويقال هو عظيم النَّفس (شخص الإنسان) أي عالي الهمة والأنفة والإرادة والرأي، والنَّفس مؤنث إن أُريد بها الروح، نحو خرجت روحه، ومذكر إذا أُريد بها الشخص نحو عندي خمسة عشر نفساً، ويقال «خرجت نفسه وجاد بنفسه» إذا مات. (معلوف، 826) يقول القديس أوغسطين «خلق الله الإنسان حيواناً عاقلاً مركباً من جسد ونفس، ولم يترك الله بعد الخطيئة، إثمًا بلا عقاب ولا ضعفاً بلا رحمة، لقد خلق الجسد بما عليه من جمال وقوة وخصب فرتب أعضائه ونسق فيما بينها ووهبها القوة؛ هو الذي وهب النَّفس غير العاقلة (الهيمه) الذاكرة والحس والقابلية، ووهب العاقلة (الإنسان) العقل والحرية». (أوغسطينس(2006)، 239) وذكر لنا أرسطو وكذلك الغزالي أنَّ النَّفس تتكون من: «نفس نامية ونفس حيوانية ونفس إنسانية؛ فالنَّفس النامية مثل النبات تتغذى لتنمو، ونفس حيوانية أي نفس الحيوان تتغذى وتنمو وتتناسل وتتكاثر، ونفس الإنسان فيها كل ما سبق ومعها النطق والتفكير ولذلك سُمِّيَتْ بالنَّفس العاقلة، (أرسطوطاليس(2015)، 43؛ الغزالي، 63)، وتطرق القديس أوغسطين إلى أنَّ «النَّفس الشاملة للطبيعة تتمتع بثلاث مزايا: في الأولى تدخل كل أجزاء الجسم الحي لهيئة الحياة، تتسرب داخل العظام والأظافر والشعر، وعلى هذا النحو نجد النباتات حولنا تتغذى وتنمو فيها حياة خاصة وأن تكن تخلو من الشعور، في الدرجة الثانية النَّفس حساسة وتُعطي الإحساس النظر والسمع والشم والذوق واللمس، والدرجة الأخيرة هي الفكر حيث يسيطر العقل وهي ميزة خاصة بالإنسان وحده من بين الكائنات الفانية» (أوغسطينس(2006)، 342)،

وذكر الغزالي أنَّ (النَّفس) هي ذاك الجوهر الكامل الفردي الذي ليس من شأنه إلا التذكر والحفظ والتفكير والتمييز، ويقبل جميع العلوم، ولا يمل من قبول الصور المجردة المعرأة عن المواد، وهذا الجوهر رئيس الأرواح وأمير القوى، الكل يخدمونه ويمثلون أمره، وهو حي فعال مدرك، وحينما نقول الروح المطلق أو القلب فإنَّما نعني به هذا الجوهر، والمتصوفة يسمون الروح الحيواني نفساً... والدلائل واضحة أنَّ الروح النَّاطق ليس بجسم ولا يعرض بل هو جوهر ثابت دائم غير فاسد» (الغزالي،

(225)، وقد وضع أفلاطون الجوهر بأنه هي «الصورة الخالصة النقية في العالم المثالي، وعند انتقالها إلى العالم الحسي أصبحت النَّفس جوهرًا فمثلاً العدل والجمال هي صور اكتسبتها النَّفس في عالم المثل وهي نقية صادقة، إلا أن ما هو موجود في العالم الحسي من هذه القيم أو الصور هي دائمة التغير، ولذلك سعى أفلاطون هذا الواقع بالعالم الغير حقيقي لتغييره المستمر»، وقد وافق ابن سينا ما قاله أفلاطون من أنَّ «النَّفس محدثة وهي حادثة مع حدوث البدن ولم تكن موجودة وجوداً سابقاً» (ابن سينا (2007)، 34-51)، وقد عارض الغزالي ذلك بالقول بأنَّ «النَّفس يستحيل أن تكون محدثة كما زعم ابن سينا ومعنى الحدوث عندهم انتقال ماهية الجوهر كالماء إذا أشعل تحته النار ففني فلم يفن عندهم، ولكن الماء عندهم صار بخاراً في الهواء، فالحدوث عندهم عبارة عن تغيير حال الجوهر» (الغزالي، 225)، هذا الطريق كان قد صار عليه مفكرو الهند للوصول إلى الحقيقة، وهي الحقيقة نفسها التي وصل إليها بارمينندس وأفلاطون من أن هذا العالم عالم الظلال، وأنَّ الحقيقة ليست في هذه الظلال بل وراءها، فالتطابق هنا بين مذهب ويدانتا وبين الأفلاطونية غريب جداً؛ فقد شبه أحد حكماء الهند الحياة بالحلم، وهي فكرة ناشدها كثير من العقلاء والحكماء من بندار وسوفوكلس إلى شكسبير وغيرهم، ولكن لم يعبر أحد عن ذلك مثل ما عبر عنه شنكرا، من إنَّ الدقيقة التي نحن نموت فيها لا يكون أكثر شها من دقيقة الاستيقاظ من الحلم الطويل الثقيل. وحينئذ يمكن أن نتعدم السموات والأرض كأشباح الليل، وماذا يكون إذا ذاك أمامنا أو فينا؟ برهمان الحقيقة الأبدية التي كانت محجوبة عنا بحلم هذه الحياة، إن هذه الدنيا مايا أي وهم وليست حقيقة، هذه الفكرة الأساسية الدقيقة في ويدانتا الباطني والتي لا تنال بتقادير فكرية، كل من الفلاسفة الهنود والإغريق أدركوا هذه الحقيقة التي هي ما وراء الطبيعة عن طريق الوجدان فمعتقدهم صحيح، ولكنهم غير قادرين على إثباته وهذا هو النقص، هنا ترى تطابق فلسفة ما وراء الطبيعة الهندية واليونانية، فعن شنكرا قال إنَّ العالم مايا أي وهما (الحسي، 69-73)، وقال أفلاطون «إن هذا العالم عالم الظلال وليس عالم الحقائق» (أفلاطون، الجمهورية).

ذكر أرسطو أنَّ الفلاسفة القدماء قالوا أن المتنفس يختلف عن غير المتنفس بصفتين أساسيتين هما الحركة والإحساس، ويستمر ابن سينا في فلسفته بأنَّ النَّفس هبطت إلى البدن وألفت جواره والنَّفس لا تموت بموت البدن بل تبقى، ولا تسمى النَّفس نفساً إلا إذا اتصلت بالبدن ولذلك تسمى الأجرام السماوية نفوساً لا عقولاً، وتسمى محركات الأبدان الإنسانية نفوساً، فإذا فارقت سُمِّيَتْ عقولاً، وهذا هو التمييز بين النَّفس والعقل، والنَّفس (ماهية) صورة وهي التي تضاف إلى المادة وتمنحها الوجود (ابن سينا (2007)، 34-51)، فالنَّفس مسؤولة عن ارتباطها بالجسد أو فرارها منه، فهي بالتالي مسؤولة عن سقوطها في الجسد أو ارتفاعها إلى عالم الخلود الطاهر. (أفلاطون (2001)، 58) وبميلاد الإنسان تنتقل النَّفس من عالم المثل عالم الخير الأسى والجمال المطلق، إلى عالم المحسوسات، عالم الزيف والخداع كما يسميه أفلاطون؛ لأنَّ كل شيء يتغير ويفنى، وبحكم أنَّ الجسد هو من العالم الحسي فهو زائل، أما النَّفس والتي هي من عالم علوي إلهي فلا تفنى ولا تزول بل ذاهبة إلى الخلود... فهي تعلم من أين جاءت؟ وأين تذهب؟ (Seneca 1882 207)، ويرى أرسطو أنَّ السؤال عن العلاقة بين النَّفس والجسد كالسؤال عن الرابط بين الشمعة وصورتها؛ فلولا صورة الشمعة لكانت شحماً ودهناً ولم تكن شمعة، ولولا نفس الإنسان لكان الإنسان لحماً وعظماً وعصباً ولم يكن إنساناً، كما صور الإنسان أيضاً بالتمثال فصورة التمثال وهيئته هي النَّفس، أما مادة الجرانيت المصنوع منه هذا التمثال فهو هذا البدن الذي ليس له قيمة بدون صورته، وفي هذه الحالة أيضاً، لا توجد نفس منفصلة عن جسد، ما دامت هي صورته؛ وبالتالي هي تتلاشى بتلاشي بدنها، وقد عرف أرسطو النَّفس «بأنَّها كمال أول لجسم طبيعي آلي له حياة بالقوة» (أرسطو طالس (2015)، 43)؛ ففي محاورة سقراط

لفيكون ذكر له تصوران بشأن النَّفس الأول هو أن جوهر النَّفس هو الفكر، وكل ماله علاقة بالجسد وعلى الأخص الشهوة فإنَّها غريبة عن النَّفس، والثاني أنَّ جوهر النَّفس هو الحياة، في الحقيقة التصوران يتمايزان فيما بينهما من حيث الشمول، فمفهوم الحياة أكثر شمولاً من مفهوم الفكر (أفلاطون (2001)، 232)، والنَّفس بسيطة لأنها لا تنقسم وليست بمركبة، فليس فيها قوة أن تبقى وتفسد كما يحدث ذلك للبدن؛ لأنَّه مركب من مادة، فالنَّفس قوة بالقياس إلى فعلها، وصورة بالقياس إلى المادة الممتزجة بها، وكما بالقياس إلى النوع الحيواني أو الإنساني، ولديها قوة التحريك وقوة الانفعال بالقياس إلى الإدراك (ابن سينا (2007)، 34-51)، فرق أفلاطون بين المتنفس وغير المتنفس؛ فالمتنفس له القدرة على الحركة والإحساس، والنَّفس هي من تمنح الحركة في الحيوانات، وبذلك جعل التنفس هو الصفة الجوهرية للحياة، وسبب حركة هذا الجسد الذي لن يتحرك إلا بالنَّفس، وقد وصف أفلاطون النَّفس بثلاثة أشياء الحركة والإحساس و اللاجسميَّة (أفلاطون (2014)، 9-15)، يقول أفلاطون: «خلق الله النَّفس وجعلها بمولدها ومزاياها متقدمة على الجسد، وأقدم منه عهداً وهو خاضع لها وهي سيدة عليه» (أفلاطون (2014)، 210) «والنَّفس سيدة والبدن خادماً لها» (أفلاطون (2001)، 52)، كما جعل الجسد سجناً للنفس وعجلة لنقلها لعالم آخر (أفلاطون (2014)، 131). وتعد النَّفس أكمل المخلوقات، وأشرفها وهي التي تكمل هذا الجسد الطبيعي الحركي، وقد وضعها الله فيه بالقوة، والنَّفس هي التي تحرك هذا الجسد، ولولا النَّفس لم يسم الإنسان بإنسان وهي صورته، وهي تشغل الجسد وتحركه وتعطيه وظيفته وهي القوة التي بها الحياة، والنَّفس تعاون الجسد بما لها من قوى مدركة ظاهرة أو باطنة على معرفة العالم الخارجي. أضف إلى ذلك أنها تحفظ للجسد وحدته (أرسطوطاليس (2015)، 43)، أي إنَّها صورة جسم يشتغل بواسطة أعضاء أو قوى هي بمثابة الآلات التي تتشعب وظائفها من الغذاء إلى الإحساس إلى الإدراك واكتساب العلوم والمعارف، ويقول الغزالي: أن «للإنسان روحاً ونفساً وجسماً، وللهيمنة جسماً ونفساً لا غير، والإنسان كما فهم منه مخلوق من التراب والماء والهواء والنار على الترتيب»، وذكر الغزالي أنَّ «أفلاطون رأى أن النَّفس والروح واحدة وهي النَّفس الكلية، تنثر على الأبدان، كما تشع الشمس شعاعها على الأرض، فيأخذ كل موضع نصيبه على قدره...»

ولا تزال فيه إلى أن يفسد البدن» (الغزالي، 55-61)، كذلك تنقسم قوى النَّفس الإنسانية إلى قوة عاملة وقوة عالمة وكل واحدة من القوتين تسعى عقلاً باشتراك الاسم، فالعقل والنَّفس والذهن واحد، إلا أنَّها سميت عقلاً لكونها مدركة، وسميت نفساً لكونها متصرفة، وسميت ذهناً لكونها مستعدة للإدراك (الطيفي، 158-167)، وعطفاً على ما سبق يقول أفلاطون أن «الروح البشرية غير مرئية شأنها شأن روح العالم، ولا يستطيع إدراكها إلا العقل وقد خلق الله النَّفس في وسط الجسم، ونشرها خلاله كله، وغلفه بها حتى من ظاهره» (أفلاطون (2014)، 124)، فالنَّفس إذا هي الوحيدة التي لها وحدها إمكانية العودة إلى الحياة بعد البعث، أما الجسد فقد عد عند الفلاسفة مصدراً للشر، ولأنَّ طبيعته مادية فهو سجن للروح، (Plato's Cratylus, 400 c) ومن هذا نشأت عندهم فكرة تخليص النَّفس من الجسم، أو إنهاء هذا العالم المادي بإضعاف النوع البشري، وإبادة النسل بواسطة حظر الزواج، وغير ذلك من وسائل التدمير (غلاب (1935)، 203).

من أين أتت النَّفس؟

يقول سقراط: «إن أولئك الذين يوجهون أنفسهم في الطريق الصحيح إلى الفلسفة، يعدون أنفسهم بشكل مباشر وبمحض إرادتهم للموت، وإذا كان هذا صحيحاً فهم إذاً يجهزون أنفسهم للموت طول حياتهم، ومن غير المعقول إذاً أنَّ يضطربوا عندما يقدم الشيء الذي كانوا لأمد بعيد يجهزون أنفسهم له ويتوقعونه، ويسأل

سقراط ويقول ولكن كيف للفلسفة أن تعد الإنسان للموت؟ فيجيب لاشك أن الإنسان إذا أحسن الإعداد والتدريب، فإنَّ الحدث الأخير لن يكون تجربة مرعبة له، بل على النقيض من ذلك سيكون تعبيرا عن حياة قد أحسن ضبطها وتنظيمها، ومن كان تدريبه جيدا فلن يعنيه الأمر عندما تجيء هذه اللحظة، بل الحقيقة أن الأشخاص الذين أحسنوا تدريب أنفسهم، وارتفعوا بمستوى توقعاتهم، فهم يعيشون وكأنَّ اللحظة النهائية قد جاءت عليهم بالفعل، يشير هنا سقراط إلى أنَّ الانشغال بالفلسفة يعد الإنسان لمقابلة الموت في أية لحظة، وعندما يجيء الموت فلن يكون ذلك موضوعا للفيلسوف الحق، فما هي هذه الدراسة أو الإعداد الذي يشغل به الفيلسوف نفسه؟ ويرى سقراط أنَّ الحياة الفلسفية تتشكل وتأخذ طابعها مما يؤمن بالترفة القاطعة بين الروح والبدن، فالروح (النَّفْس) والبدن يتكونان من جوهرين مختلفين لا يمتزج الواحد منها بالآخر، والأشخاص العاديون عادة لديهم فهماً ناقصاً وغير صحيح لعلاقة الروح بالبدن، فهم لا يدركون أنَّ البدن لا يستطيع أن يؤثر في الروح، ولقد كان سقراط يرى أنَّ الروح من الممكن أن تحرك البدن، ولكن لا يمكن للبدن أن يكون له أي تأثير على الروح، وتنشأ الصعوبة لدى الشخص الذي لم يحسن تدريبه فيخلط بين الاثنين، فعند خلط الأفراد العاديين بين الروح والبدن، فإنَّهم يصبحون عالة معتمدين على أبدانهم، وبالتالي على العالم الطبيعي الذي يعتبرونه جزءاً منه، فالروح عندما تضحي باستقلالها وحريتها وبنصاعة رؤيتها، وتتوحد بالبدن فإنَّها ستفقد أيضاً خاصية ارتفاعها عن الزمن، فالعالم الطبيعي يتغير باستمرار، وليس هناك ما هو دائم وكل الأشياء التي توجد في هذه الحياة ستفنى، وعلى هذا فإنَّ الروح التي تعتمد على ما هو طبيعي لن تستطيع أن تعي بارتفاعها عن الزمن، وعلاوة على اعتمادها واختلاطها فإنَّ الروح ستملكها حينئذ القلق والخوف أمام موتها، الذي لا مهرب منه مع عبور كل الأشياء الطبيعية وانقضائها، ويرى أنَّ سعيها وراء الحقيقة هو سعي داخلي بمعنى أنه بحث وراء شيء تمتلكه بالفعل مقدما، ولكي تجد الروح الحقيقية فلا بدَّ لها أن تمتلك تبصراً واضحاً ورؤية مكتملة لخلودها، فالحياة النَّفسية إذا هي مران طويل إرادي لتخليص الروح من البدن، وكون النتيجة هي الإعداد للموت؛ لأنَّ البدن وحده هو من سيموت، أما الروح إذا اكتملت نقاوتها فلن يمسيها فناء البدن، بل أنَّ الروح في الحقيقة ستكتمل لها الرؤية المباشرة للحقيقة دون أي تلوث بالبدن، ويرى سقراط أنَّ الحصول على المعرفة الخالصة تكون بالتخلص من البدن، وتأمل الأشياء في ذاتها وبالروح نفسها، فقد يظن مثل هؤلاء الأشخاص أنَّ أئمن المكاسب وأعلاها هي التي ترضي البدن كالطعام والشراب والمتع الجنسية والبدنية الأخرى، أما الفيلسوف الحق فلا بدَّ أن يترفع عن مثل هذه المتع، وهم الفيلسوف الدائم هو تحصيل المعرفة الخالصة بالحق، والحق شيء لا يعرف إلا بالروح فقط» (Plato's Phaedo) 1975 69-64.

عد الفكر الفارسي الجسد مصدرا للشر، ولأنَّ طبيعته مادية فهو سجن للروح، ومن هذا نشأت عندهم فكرة وجوب تخليص النَّفس من الجسد، أو إنهاء هذا العالم المادي بإضعاف النوع البشري، وإبادة النسل بواسطة حظر الزواج، ففي الوقت الذي يحتقر فيه الفكر الفارسي والمدرسة الأفلاطونية البدن على اعتباره عائقا وسجنا لهذه النَّفس، رأى المصريون القدامى أنَّ النَّفس تحاول جاهدة في رحلة ومشقة عظيمة حتى تتحد مع الجسد آخر المطاف، حيث نرى أنَّها تتوسل للإله لكي يعيدها لهذا الجسد، لذلك تجد أنَّ المصريين كانوا يبالغون في الاهتمام بالجنة من خلال الحفاظ عليها من التحلل والتفسيخ، وجعلها سليمة من العيوب حتى تستطيع النَّفس العودة لها من جديد (كتاب الموتى (1988)، 104)، ويرى هيراقليدس أنَّ هناك علاقة انسجام وتوافق بين الجسد والنَّفْس وهي علاقة قوية، إذ يشبه هيراقليدس ذلك الانسجام بين الجسد والنَّفْس بالشبكة والعنكبوت فيقول في إحدى فقراته: «إن العنكبوت وسط خيوطها، حين تقطع ذبابة أحد خيوط العنكبوت، يحس بذلك العنكبوت و يركض نحوها

مسرّعاً، ومزعجاً من تهتك شبكته، وكذلك النَّفس حين يصاب جزء من جسدها بجرح تركض نحوه بسرعة، وكأنَّها لا تقدر أنْ تحتل الجرح لارتباطها بالجسد بقوة وبانسجام» (Heraclitus, B 67a) هذه العلاقة ترفض الرأي السائد عند الفلاسفة من أنَّ الجسد سجن للنَّفس وهي تتعذب من وجودها داخله (Plato's Cratylus, 400 c).

تصور الفيثاغوريون أنَّ النَّفس عبارة عن مبدأ يشبه إلى حد ما النغم، يؤلف بين أجزاء الحياة أو هي عبارة عن ذرات تتخلل الهواء وتدخل الجسم لتضفي عليه الوحدة والحركة، وبذلك تظل النَّفس قوة مادية، إلا أنَّ قسماً من الفيثاغورية قد اعتبر النَّفس مبدأً روحياً أو ذهنياً، فتصوروها على أنَّها العلة أو السبب الذي يوحد الجسد بإضافته على ذرات الجسم الوحدة والانسجام، لذلك قال ديمقراطيس إنَّ النَّفس نوع من النار والحرارة، وبحكم أنَّ الجسم مكون من ذرات، و الذرات أقدر على تحريك غيرها مادامت هي نفسها متحركة، ذلك أنَّ الهواء حين يضغط الأبدان، وتخرج منها الذرات الكروية التي تعطي الحركة للحيوان لأنها نفسها لا تسكن أبداً، يعززها من خارج ذرات من نفس النوع تنفذ إلى الجسم مع التنفس، كما يرى الفيثاغوريين بنفس الرأي وهي أنَّ النَّفس هي غبار الهواء، ولكنَّ السؤال الذي يطرحه أرسطو هنا إذا كانت النَّفس ذرات كروية متحركة فمن يوقف هذه الذرات؟ فالإنسان يقف ويتحرك و الذرات دائمة الحركة (عرب (2005)، 283).

يرى هيراقليدس أنَّ «النَّفس مبدأ لأنَّها عنده البخار الذي تنشأ منه كل الأشياء، ويضيف إلى ذلك أن هذا المبدأ أبعد الأشياء عن الجسمية وفي حركة دائمة» (Heraclitus, 66-90)؛ وأضاف أنَّ المُحرَّك يعرف بالمحرك؛ لأنَّ عنده وعند معظم الفلاسفة جميع الموجودات في حركة، لذلك ينعت جميع الفلاسفة النَّفس بصفات ثلاث: الحركة والإحساس واللاجسمية، وأحياناً يصفونها بأنها مركبة من عدة عناصر كالنار والهواء ومنهم من يرى أنَّها مكونة من الأضداد كالحر أو البارد، يرى أرسطو أنَّ المحرك لا يشترط فيه أن يكون متحركاً بل دليل أن البحارة الذين يركبون السفينة، تتحرك بنفسها، ويتحرك البحارة، لأنهم موجودون على ظهر السفينة المتحركة، فالنَّفس تارة كالعلم وتارة كاستعمال العلم؛ لأنَّ النَّوم واليقظة يقتضيان وجود النَّفس من حيث إنَّ اليقظة شيء شبيه باستعمال العلم، والنوم شبيه بوجود العلم دون استعماله، لذلك ينبغي أن نقول إنَّ النَّفس كمال أول لجسم طبيعي آلي، ولهذا لم نكن في حاجة إلى البحث، عما إذا كان النَّفس والجسم شيئاً واحداً، كما أننا لا نسأل هل الشمع وطابعه شيء واحد، إذا التعريف العام للنفس هي جوهر بمعنى صورة أي ماهية جسم ذي صفة معينة أي فيه بذاته مبدأ الحركة والسكون (أرسطوطاليس (2015)، 42-43).

ينقل لنا الفيلسوف هيراقليدس بعض المعطيات وبعض التعليقات التي تتعلق بالنَّفس البشرية خصوص تكوينها وتركيبها، بحيث ذكر أنَّ النَّفس عنده ليست حالة واحدة وإنما تتغير من حالة لأخرى حيث يقول: «إن الموت هو تحول الأرواح إلى ماء، والماء يصير إلى تراب، ومن التراب يأتي الماء ومن الماء تأتي الروح» (Heraclitus, 36)، أنَّ هذه الأرواح أو الأنفس ليست لها حدود ولو اتخذت أي اتجاه؛ لأنَّه من الصعب جدا الوصول إلى قرارها (Heraclitus, 45)- ربما يقصد هنا سرها وغايتها. وينفي هيراقليدس كل قول بالثبات فلا شيء يمكن أن يحافظ على صورته أو خصائصه في الوقت نفسه، فهو في حالة صيرورة مستمرة، فالنَّفس وفق مبدأ الصيرورة هي في جريان دائم تخضع للتغير ككل الأشياء الأخرى، وذلك لا يفقدها حقيقتها أو ينهها، بل هو تغير مستمر، منه تستمد إمكانية بقائها ورجوعها إلى أصلها الأول وهو الماء، ويستطرد في حديثه إذ يقول في الواقع أنَّ الأنفس الموجودة في الأجسام الإنسانية في صورته هي في الأصل منحدره من مصدر ناري إلهي خالد (Heraclitus, 66-90)، هنا ربما يعني هيراقليدس أنَّ النَّفس البشرية ما هي إلا صورة مصغرة عن نفس كبرى، وكان على هذه النَّفس البشرية أن تصارع عندما تكون داخل الجسم البشري،

حق تتمكن من العودة إلى العالم المشترك إلى عقل العالم الذي يُعتبر العقل الإنساني أحد عناصره، أو هو صورته في العالم الحسي، فعقل الإنسان هو لحظة من لحظات هذا العقل الكلي أو أحد قنواته، وتحقيق النظام الكلي والتوازن يعتمد في أصله على العقل الإنساني ومدى مشاركته ومساهمته في تجسيده، فروح الإنسان هي جزء من النار الخالدة التي تتحول لكنها تبقى إلى الأبد (Heraclitus, 66-90)،

حاول هيراقليدس أن يخلق علاقة أو مقارنة ولو جزئية بين العقل الأكبر أو النار الخالدة (الكلية) والنَّفس البشرية، (Heraclitus, 66-90) فنظرية المحاكاة (mimesis) هذه تفضي إلى محاكاة أخرى: وهي «أنَّ روح العالم الكاملة الأوصاف، وروح الفرد التي يجب أن تشابهها بالاستناد إلى العقل الذي يجب أن يتطور، بمعنى أن هناك تشابه بين روح البشر وروح العالم فروح العالم روح ملكية وعقل ملكية تتشابه من حيث أنها منظمة، ومنضبطة تدير الكون والفصول والسنين، وكذلك لابدَّ أنَّ تكون الروح البشرية» (أفلاطون (1994)، 8-33).

من حيث إنَّ النَّفس هي صورة طبق الأصل عن العقل الأكبر أو النار الكلية، والعالم هو نار حية أبدية تشتعل باعتدال وتنطفئ باعتدال والنَّفس حسب هذه الاعتبارات هي من النار الإلهية الكليَّة، وبحكم أنَّها حاملة لخصائص هذا النظام الكلي وقبس منه لذلك تتميز بميزاها، وهي الخلود، فهي من تقوم بتنظيم أحوال البدن، مثلما تقوم النَّار الشاملة بتدبير أحوال العالم، وهذا الارتباط والتدبير يكون قائماً على نظام معين، نابع من نظام الكل وفق انسجام وتناسق تامين، فعلاقة البدن بالنَّفس لابدَّ و أنَّها تسير وفق هذا النظام، هذه النَّفس التي تتغذى على البخار الموجود في الجو الخارجي، وكذلك على التبخر الداخلي الناتج من الدم، وما نعتقد أنَّه ثابت هو في الحقيقة ناجم عن تدفق كميات متساوية من الجوهر تحرق نفسها دائماً وتحتاج إلى تغذية، تحصل عليها من خلال الحواس والحياة المشتركة ومن النار المحيطة الشاملة، هذه الأخيرة هي الروح الكلية التي لا يمكن أن نعرفها بشكل كامل أو أن ندرك حقيقتها، فهي قانون العالم ومُنظَّمُه، وهو ينمو بذاته وإن كانت الروح تنتهي إليه أو تشير إليه بشكل من الإشكال، فإنه يفوقها ويفوق جميع الأشياء الموجودة في الطبيعة (خيرة (2015)، 25-26). وفي سياق حديث انخسيس لابنه إينياس عن بعض الأشياء التي تمس النَّفس والحياة التي مر بها عندما كان بمملكة الأموات فقال له يا بني: قبل كل شيء فإن حياة ذاتية تغذي السماء والأرض والبحار والشمس والقمر، وأنَّ روحاً قد امتزجت بأوصالها كل الموجودات، تحكم كل أجزائها، ومنها نشأت سلالة الإنسان والحيوان والطير والمخلوقات التي تنمو تحت سطح البحر، ولهذه النطفة منبت إلهي ولهذه البذرة قوة نارية (فرجيليوس (2011)، 306)، وبهذا المعنى نرى أن الروح الكبرى تسكن كل كائن يتنفس ويتحرك، بل وكل موجود من الموجودات، ويرى الفيلسوف الهندي شنكرا

أنَّ كل تلك الظواهر الطبيعية على اختلافها مجرد موجودات صدرت عن البرهمن نفسه وهو مسئول عنها، وإليه سنعود لحظة الانحلال التام، فالبرهمن هو إله أحادي وهو الذي يقف خلف هذا العالم بوصفه العلة المباشرة له والمحرك له، والبرهمن هو العلة الفعالة في إبداع هذا العالم وليس بمقدور العالم الاستغناء عنه، لأنَّه المسؤول عن نشأة هذا العالم وفنائه وهو العلة الفاعلة (أبو الفتوح (2010)، 234-235).

تذكر الفلسفة الهندية مقارنة مع فلسفة هيراقليدس من حيث تقسيم النَّفس إلى نفس كلية وهي كلية غير محددة من حيث الزمان والمكان، وتتميز بالوحدة وغير قابلة لأي نوع من التغيير أو التجزئة، والنَّفس الفردية التي هي جزء من النَّفس الكلية وحاملة لنفس أوصافها، في حين أن أوصاف الكلية تكون مستورة في الأنا أي في النَّفس الفردية، توازي الفلسفة الهندية بين النَّفس الكلية وبين النَّفس الفردية لاشتغالهما على الخصائص ذاتها، إلا أن النَّفس الفردية تخضع لولادات متكررة، أما الكلية فلا يمسه التناسخ رغم أنها تكون حاضرة خلال كل تلك الولادات

المتوالية، وخلق التوازي هذا بين النَّفسين كان الغرض منه نوع من الاتحاد مع الروح العليا أو النَّفس الكبرى، ونكران الفردية أو الذاتية وخلق توحيد مع الإله في ساعات التجلي. كما تفسر الفلسفة الهندية اختفاء الصفات الإلهية التي تتميز بها الروح الكلية في الأنا، المتمثل في الجانب الحسي المادي (الجسم وحواسه)، إضافة إلى النَّفس الحية التي تكون فيه والتي تمثل الغريزة والجهل والخطأ، التي بسبب اتصالها بالجسم، تفقد بعض صفات الإلهية، وهو الأمر الذي يدعو إلى ضرورة قمع هوى النَّفس والسيطرة عليها بهدف التخلص من الألم والتحرر من دولاب الولادات المتكررة المتصفة بها، ومن ثمة تحقيق الانفصال عن العالم المادي، أي عن الوهم الذي كان بالنسبة لهم مصدراً للألم والمعاناة والوصول من ذلك كله إلى النرفانا (الحسي، 74-76).

وقد آمنت المدرسة الفيثاغورية بفكرة التطهير وآمنت بالتناسخ. فالروح تتأرجح على الدوام بين الجحيم لتتطهر من العذاب من انتقالها بين الأجسام البشرية أو الحيوانية إلى أن تتطهر بها وتكتمل بذلك سعادتها (عرب 2005)، (283) يؤيد هذا الرأي ما ذكره فرجيل من أن «تتوافد الأمم على وادي به نهر، فسأل اينياس والده لماذا تتوافد هذه الحشود على ضفاف الوادي، أجابه : أن هذه الأنفس قدر لها أن تلبس أجساماً جديدة، أعدت لها من قبل فهي تغترف من مياه نهر الليثي التي تغرق الإنسان في نسيان كامل» (فرجيليوس 2011)، (306)، ويرى سقراط أنه عندما يموت الإنسان ستتحلر النَّفس من سجنها وسجينها ألا وهو الجسد، لتحيا مع الخالدين، ومن أول الأدلة التي قدمها على خلود النَّفس هو دليل البساطة، فالنَّفس بسيطة وما هو بسيط لا ينحل إلى أجزائه، والموت يعني انحلال الشيء إلى الأجزاء التي تتركب منها الذي هو الجسد، وما دامت النَّفس بسيطة لذلك فهي خالدة، هناك أيضاً عامل آخر يحمل على الاعتقاد بخلودها وهو مجاورتها للمثل في وجودها السابق قبل نزولها البدن، أضف إلى ذلك ما فهم من كلام أفلاطون بأن الحياة في تغير مستمر، ومن ضد إلى ضد من الحياة إلى الموت ومن الموت إلى الحياة، ولولا هذه الحركة لانتهت الحياة، ثم إنَّ النَّفس هي مبدأ الحياة وبذلك تشارك في الحياة بالذات أي بمثال الحياة، فهي بذلك تنافي الموت، ولا تفنى لأن ماهيتها لا تقبل ما هو ضدها. هنا نستشف من قول سقراط وأفلاطون عودة الأنفس للحياة من جديد بأثواب جديدة ليست هي السابقة (88 c-e- 80, Plat, Phaedo (1975)، (a-b)،

كما تعتمد فلسفة هيراقليدس مبدأ التغير الدائم للأشياء (الصيرورة) حيث إنَّ المرء يحيا بموت الآخر، وهذا الآخر يعيش بموت الأول أي الاستمرارية في وجود الأشياء، ورفض القول بالثبات والفناء، فكل الأشياء عنده تذهب وتعود بما في ذلك النَّفس، التي تخضع للنظام نفسه وهي مبنوثة في جميع الأشياء، حيث قال: «إن الموت بالنسبة للأرواح هو تحولها إلى ماء، والموت بالنسبة للماء يعني أن يتغير إلى تراب، ومن التراب يأتي الماء ومن الماء تأتي النَّفس (Heraclitus, 36)، وهنا نرى أن هذه الرحلة التكوينية إن شئنا تسميتها التحول من التراب إلى الماء ... حتى الروح لتبدأ من جديد في دورة حياة جديدة، وفي هذا السياق يثبت سقراط أثناء عملية التجدد هذه أن الإنسان ساعة الميلاد يحدث له النسيان، يتم تذكر المعرفة بعد ذلك، والمعرفة عنده ناتجة من عدد النَّفس التي دخلت في أشخاص في الماضي وخرجت منهم، ولذلك هذه المعلومات كانت أصلاً لأشخاص سابقين مارسوا المعرفة والخبرة والتجربة، ثم انتقلت لهذا المرء (أفلاطون 2001)، (58)، و يؤكد أفلاطون أن تلك المعرفة تتحصل عليها النَّفس في العالم المثل (أفلاطون 2014)، (101). وذكر فرجيل أن هذه «النفوس بعد غمرها في نهر النسيان، ترتفع مرة أخرى حرة من كل ذكرى إلى الأرجاء السماوية مع شوق جديد إلى الدخول في قيود الجسد» (فرجيليوس 2011)، (307). إلا أن القديس أوغسطينوس ذكر في كتابه أن برفيروس رفض ما قالته العقيدة الأفلاطونية التي تقول بالانتقال الدائم

للنفوس من الموت إلى الحياة ومن الحياة إلى الموت، إضافة إلى ذلك رفض برفيروس الاعتقاد بأن النفوس تتوق إلى الدخول في قيود الجسد والنزول مجدداً إلى ما هو على الأرض، كما كان الهدف من تطهيرها يعني حملها على الرغبة مجدداً في وصمات جديدة، وعليه فإن كانت نتيجة التكفير هذا أن تنسى جميع ويلاتها، وإن كان هذا النسيان يحيي فيها الشوق إلى أجسادها، حيث يقيد الشّر مرة أخرى، فهي رحلة عذاب وليست الوصول إلى السعادة الحقيقية بانفصالها عن هذا الجسد الذي أعياها وأتعها (أوغسطينس (2006)، 510).

تحدثنا عن النفس وتعريفها، ولكن هل الإنسان مخلوق من نفس وجسد فقط؟ أم أنه يتركب من نفس وروح وعقل وحواس وغرائز، وكيف تكون العلاقة بين هذه المكونات الإنسانية؟ - إذا جاز لنا أن نسميها- في الواقع أن هذا الكائن الذي أطلق عليه إنسان، يمكن تقسيمه إلى ثلاث قوى تتحكم به وتسيره وفقاً للأقوى: النفس، والرشد المسؤول عنه العقل، والفكر نتاج العقل، والهوى/ العاطفة المسئول الأول عن الغرائز. وتتصل النفس أو العقل بالعالم الخارجي عن طريق قنوات تسمى الحواس. وعلى الرغم من أن أرسطو يربط بين التفكير والنفس (أرسطوطاليس (2015)، 6-7)

إلا أن العقل الذي يعتبر التفكير أحد خواصه هو جزء مستقل عن النفس، وليس للنفس السيطرة عليه. يرى أرسطو أن «النفس التي هي مبدأ حيواني - بسبب أنها علة كل الكائنات الحية- تتصف بالغائية في معظم حالاتها، وهي لا تفعل ولا تنفعل (كالغضب والشجاعة والإحساس على وجه العموم) بدون البدن، وإذا كان هناك فعل يخص النفس بوجه خاص فهو التفكير، وكذلك الفكر لا يمكن أن يوجد بدون البدن، وإذا كان هناك وظائف أو أحوال للنفس (الغضب، والحب ...) يخصها وحدها، فمن الممكن أن يكون للنفس وجود بدون الجسم، وإذا لم يكن لها شيء من ذلك يخصها، فلن تكون النفس منفصلة عن الجسم كالحال في الخط المستقيم، يمكن أن يمس كرة النحاس في أكثر من نقطة، على الرغم من أنه مستقيم ومنفصل عنها، لكنه لا يستطيع أن ينفصل عن الكرة، لأنه لا يستطيع أن ينفصل عنها، كذلك الفكر دائم الوجود في البدن، والفكر لا يمكن أن ينفصل عن النفس، أو يوجد بدون جسد». ويبدو أن جميع أحوال النفس توجد مع الجسد: كالغضب والوداعة والخوف والشفقة والإقدام، وأيضاً الفرح والحب والبغض؛ لأنه عندما تحدث هذه الأحوال يتغير الجسد، ففي بعض الأحيان تحدث فينا أسباب قوية وهزات عنيفة توجب هذه الأحوال، دون أن يعقها خوف، على حين أنه في بعض الأحيان الأخرى تؤدي أسباب ضعيفة وقليلة الأثر إلى حدوث هذه الآثار، فقد تنفعل النفس انفعال غضب في غياب كامل لكل سبب للغضب، فمن الواضح أن أحوال النفس موجودة في الهولي (أرسطوطاليس (2015)، 6-7) أي موجودة من ضمن خصائص البدن عندما ولد، وللتوضيح هذه الأحوال وجدت في النطفة، فأحوال النفس لا تنفصل عن الهولي الطبيعية للحيوانات، ولهذا فهي تخص النفس كالشجاعة والخوف مثلاً (لا على الخط والسطح المجردين في الدهن) (أرسطوطاليس (2015)، 6-7).

في الواقع أن أرسطو قد اختصر علينا الطريق من حيث قسم الإنسان إلى نقشة وصورة فقال: « ينقسم الإنسان إلى هولي (المادة) وصورة وهما لا ينفصلان فلا هولي بدون صورة ولا صورة من غير هولي ونحن نفكر فيهما بشكل منفصل حتى نفهمهما، ولكن في الواقع أن هذه الأحوال لا تعمل إلا في وجود الاثنين».

عرف العقل بأنه طاقة معرفية نورانية بواسطتها ندرك المعرفة، ولا ندركه بالمعرفة، فهو حالة محيطة بالجسد ومتصلة بأعماق الكون، فكان وجوده وصفاته في بدن المرء، لا يدل بأنه كتلة مادية في جسد الإنسان، فنحن نرنو بنور العقل إلى معرفة الأكوان ومعرفة الخالق، ولا نعرف شيئاً عن ماهية العقل، إننا نكتشف بواسطته

النجوم، ونرسل المركبات إلى المريخ، ولا نعرف عن تركيب عقولنا شيئاً، صحيح أنه يمكننا أن نؤثر عليه أو نعطله، وذلك بالتأثير على الدماغ أو الحواس، فهو لا يبصر الألوان إذا تعطلت العين عن الرؤية، فهو ليس العين أو الحواس أو الدماغ وليس للعقل مكان محدد في أجسامنا، ولا يستطيع أي عالم تشرّيح رغم معرفتنا بمكونات جسد الإنسان أن يحدد لنا أن يعرف مكان العقل، فقد يكون الدماغ هو مركز اتصالات وقد يكون مستودع المعرفة الإنسانية على اعتبار أن المعرفة الإنسانية (عرب) (2005، 42) هي "تذكر" كما قال أفلاطون (أفلاطون) (2001، 58)، ولذلك إذا أُصيبَ الدماغ فإنَّ الإنسان ينسى كل شيء، فالعقل كما يبدو هو طاقة هائلة قادرة على الاتصال بكل أجزاء الكون، والمؤكد أنه ليس له مكان محدد في جسد الإنسان، وإذا قسنا الخالق (الله) على المخلوق (كل الموجودات بما فيها الإنسان)، والمعلوم يدلُّ على المجهول، فإننا سنستنتج بأن الخالق ليس له مكان محدد، ولن يكون له مكان، ولو كان له مكان لكان جسماً في الكون، أو ملكاً كالملوك الذين يجلسون في قصورهم، وبذلك سيغيب عن الصانع ما يغيب عن الملوك من الأخبار في ممالكهم التي قد يصيبها الفساد، والتي قد تتمرّد عليهم، وإنَّ البدن كما هو معروف يحتاج إلى الراحة، وهذا يتنافى مع قدرة الخالق المطلقة كما نراها، ومع طبيعة العقل الكوني المطلق المتصل بكونه والمحيط به، كما يحيط عقل الإنسان بجسده ويتصرف به (عرب) (2005، 43-42)، فالعقل هو في سدة القيادة ومنه ستصدر الأعمال الفكرية والمعرفية والإبداعية، وكذلك هو الذي ستصدر منه الأحكام الأخلاقية على السلوك وحاجات الجسد.

أما الحواس كما نعرفها فإنَّ الأذن ستنتقل لنا الأصوات والكلام وهي من أرق الحواس وأهمها، لأنَّها أقرب إلى عالم الطاقة من عالم المادة، فليست الأصوات شيئاً مادياً نستطيع أن نلمسه بحواسنا الأخرى، بل هي نوع من الطاقة يأتينا على شكل موجات وذبذبات، أما العين فأكثر قرباً إلى عالم المادة، وإنَّ كانت في موقع تدرك فيه عالم النور كطاقة، كما تدرك الكرسي والطاولة وهي مواد يمكن أن يشارك اللمس في إدراكها، أما الأنف فهو وسيلة إدراك الروائح والتأكد من سلامة ما نأكله ونشربه، فهو كالمخبر بين أيدينا، وهو على أهميته أكثر ارتباطاً بالمادة، بالإضافة إلى ذلك اللسان فهو لا يدرك إلا المواد، ولا يمكنه أن يتعامل إلا معها، فهو مخبر تجريبي يفرض لنا طعم المواد ويخبر العقل بها ليرفضها أو يقبلها، أما حاسة اللمس فهي خط دفاع البدن الأول، كما إنَّ اليدين تملكان الخبرة للتمييز بين الأشكال وإبلاغ العقل بما لمستته مما يتعرض له الجسد، فالحواس كما إنها بمنزلة الرسل التي تنقل المعلومات إلى العقل، فإنها أيضاً أدوات البرهان على ما يفكر فيه العقل، فهم الشهود على الحقائق، التي دونها لا يمكن للعقل أن يتأكد من صحة ما حكم به (عرب) (2005، 17).

فالعوامل التي ستوجه سلوكيات الإنسان هي النَّفس، وهي القوة الناطقة بلسان الغرائز أو العقل، والعقل هو القوة المفكرة التي ستتخذ القرار في الاستجابة لطلبات النَّفس أو رفضها وفقاً لموازينه الخاصة، بينما سيكون الهوى (القوة الغضبية- الحماسة)، كما يمكن أن نعتها، بأنها العنصر الفعال في ترجيح كفة إحدى القوتين، ذلك لأنَّ العقل لا تتغير أحكامه، فالكذب لا يقبله العقل وإن بررته المصلحة، والنَّفْس لا تتغير طلباتها، وعندما تبغي الطعام لا يهملها إن كان حلالاً أم حراماً، لهذا السبب فإن من سيحسم الأمر عند تقابل حكم العقل وحكم النَّفس وتضادهما، إنّما هي الهوى (العاطفة) بالانحياز إلى العقل أو إلى النَّفس، ولكن ما هو سبب الانحياز السيئ أحياناً؟ إنَّه «سوء التربية» كما يقرر أفلاطون، وبما أن التربية لا تخاطب النَّفس، وإنَّما تخاطب العقل فإن المشكلة الرئيسية ستنتج دائماً عن عجز العقل وضعف مقاومته للإغراءات التي ترغب النَّفس في الوصول إليها (عرب) (2005، 74)، إن النَّفس لا تدرك من الوجود إلا ما يسعدها، وسعادتها تتمثل في الطعام والشراب والجنس؛ لأنَّها لسان البدن الذي

لا يلتذ إلا بما يماثله من الماديات، فالبلطن تطلب الطعام، والعورة تطلب العورة، وكل آلة وحاسة تطلب ما يماثلها، مما يجعل النفس مشغولة دائماً بتلبية حاجات الجسم، غائبة عن كنوز العقل والروح، ورافضة لهما، ولما يفرضانه عليها من النظام والحرمان، ولهذا فهي في حالة صراع معهما دائماً، حتى يفرض العقل هيئته عليها (عرب 2005)، 232 ولكن كيف يفرض العقل سيطرته؟

يرى أفلاطون أنَّ مَهْمَةَ الفلسفة هي لُفَت النفس لترى ببصيرتها أو ذهنها وجهة الصواب، فالتهديب لا يخلق ولا يلحق مبدأ جديداً، إنّما يقود إلى مبدأ موجود، وكيف تحصل هذه النهضة في النفس؟ الجواب أنّها تكون بالدرس الذي يرمي إلى اجتذاب العقل من الحسيّات إلى اليقينيّات، ومن المنظورات إلى غير المنظورات، وسيبين طبيعة تهذيب النفس، و أنّ طبيعة التهذيب الحقيقية تخالف ما ذكره بعض أساتذته، الذين يدعون أنّهم يثبون في العقل المعرفة، وما ذاك إلا كبث البصر في الأعين العمياء، إنّ مَهْمَةَ الفيلسوف تظل تحفيزاً لهمة الإنسان الجاهل بنفسه إلى اكتشافها، يستلزم هذا التحول فناً، يعلمنا كيف نحول الجسد بأسهل الطرق وأعظمها تأثيراً، وليس عمله أن يخلق في الشخص قوة البصر، بل أن يسلم بوجودها فيه؛ ولكنها ذاهبة في وجهة خاطئة، فلا تتجه إلى حيث يلزم. فهدف ذلك الفن هو إصلاح هذا الخطأ، ولكن كيف يكون ذلك يا أفلاطون؟ يجيب عن ذلك بأن كل ما يبحث عنه المرء هو في أعماقه، ولكن لأنّ علم الإنسان كبير ومذهل تحدث الحيرة، لتتصور أنّ هذا الجسم الصغير يحتوي على كل مكتبات العالم، لكي ندرك الصعوبة التي سيلاقها عندما يبحث عن كتاب معين، وكل كتاب يخبر العقل بمعلومات معينة، ومعلومات مناقضة في كتاب آخر، فبأي طريقة سيحكم العقل ويميز بين المعلومات؟ إنّ العقل سيستنجد بالحواس للتأكد مما لا يستطيع الحكم عليه، ولكن كيف سيحكم على ما لا تستطيع الحواس أن تخبر عنه في مسائل خارجة عن نطاق الإدراك الحسي، مثل الخالق والخلق؟ إنّ الحقيقة تحتاج إلى دليل وشهادة من الحواس، والعقل وحده مجرداً من الحواس يمكنه أن يحكم بما يشاء، ولكن سينقصه الدليل إذا لم تسانده الحواس، إنّهُ يستطيع أن يحكم على لون أي وردة إذا كان مغمض العينين بأنها حمراء أو زرقاء أو بيضاء ..

بحسب ما عرف من الألوان ولكن لا يمكنه أن يبت بالمسألة، وسيقول الطفل للبعري إذا استند إلى حكم العقل لوحده على لون الوردة، إنك أخطأت يا سيد، وانظر إليها بعينيك لا بعقلك، وإذا كان هذا حال العقل في أبسط الأمور، فكيف سنعرف ما وراء حدود العقل وإدراك الحواس؟ من هنا نستنتج بأنّه، إذا كان هناك خالق، وطلب منا أن نعرفه، فلا بدّ أن يدعنا بالأدوات الملائمة لمعرفته، أما إذا كان مجرد صدفة طبيعية فلا مبرر لوجود مثل هذه الأدوات المعرفية، وستكون قوانا العقلية والحسية وغرائزنا كما هي عند كل المخلوقات وسيلة للبقاء والعيش، ولا فائدة في استخدامها لأكثر من هذه الغايات، وسيكون علينا أن نتوقف عن البحث في أسرار الوجود، فهل يوجد فينا أداة غير العقل والحواس لم يعرفها الفلاسفة يمكننا أن نعرف بها ما وراء عالم المادة؟ هذا ما يقوله الدين لنا، إنّهُ يقول لنا إنّ ما لا نستطيع أن ندركه بالعقل والحواس يمكننا أن ندركه بالروح (عرب 2005)، 124-125.

يناطر عالم الروح في الحقيقة عالم العقل، فكما أنّ العقل يعطينا في كل مرحلة من الاجتهاد والبحث علماً جديداً عن الوجود الظاهر، فكذلك عالم الروح، فإنّ الواصل إليه يرتقي بشكل مستمر، وتزداد معرفته الروحية كلّما اجتهد وتخلّص من رعونات النفس، وزاد في عباداته وأعماله الصالحة، فهو سيظل في مزيد من الترقّي والمشاهدات التي لا تسمح له بالعودة إلى الأحوال السابقة، بعد أن فاز بدلائل الحقائق الإلهية التي لم يكن يعرفها من قبل، ولم يتصورها، بل كان إلى إنكار قدرة الإنسان على شهود ما يشهد بالروح أقرب منه إلى التصديق؛ ولأنّ

الله عند أفلاطون مصدر الخير الأسى والجمال المطلق، ولا يمكن أن يكون إلها للشر، لذلك ستجسد النَّفس روح الخير على الأرض، وأن النَّفس الإنسانية خالدة، وبسبب هذا الخلود سيكون نصيبها السعادة أو الشقاء تبعاً لأعمال صاحبها، ولذلك فإنَّ أكبر النعم التي ستحققها النَّفس الواعية لمصيرها، ستكون في تجسيد روح الإلهية بحيا للخير. فهناك نموذجان يوجدان في عالم الحقيقة: الأول إلهي سعيد، أما الثاني فخلو من روح الإله وكله تعاسة، فالناس لا تتبى ذلك؛ لأنَّ شدة جيلهم تمنعهم من الإحساس بأنهم إنَّما يتشبهون بالمثال الثاني، حين يرتكبون الظلم ويبعدون عن المثال الأول وحياتهم بأكملها التي تشبه النموذج الثاني عقاب لهم. إن أعلى مستويات السعادة ستتحقق للإنسان بتخلقه بصفات الإلهية التي لا يصدر عنها إلا الخير، وإنَّ أشد أنواع التعاسة ستكون من نصيب من لا يتخلق بمثال الخير الأعظم، وستزداد تعاستهم بقدر بعدهم عنه، لأن نفوسهم ستخلو عند ذلك من روح الإلهية.

إنَّ أسباب هذا الحكم تعود لاقتناع أفلاطون بقدرة الإنسان على الاتصال بالروح الإلهية، بل لأنَّه يعتبر هذا الاتصال والتواصل هو الهدف الأسى الذي يجب أن يسعى إليه البشر لتحقيق سعادتهم. ولكن كيف يتم ذلك؟ فالعقل يخطئ ويصيب مهما بلغ من الكمال، وعلمنا بأن الروح لا تخطئ، لأنَّ علمها من مصدر إلهي. تجيب العرافة ديوتيميا Diotima على هذا السؤال من خلال ردها على سقراط، «أنَّ الأرواح هي الوسيط بين ما هو رباني وما هو بشريّ فإن، فهي الوسيط بين الآلهة والبشر تنقل الصلوات والتضرعات من البشر إلى الآلهة، وتنقل للبشر الأوامر، وهي الوسيط الذي يملأ الفراغ بينهما، وهي الوسيط لجميع النبؤات ولفنون الكهنة الخاصة بالقرايين والتلقين والرقى وجميع ضروب العرافة والسحر»، (Plato, Symposium). «فالإله لا يرتبط بأحد إلا من خلالهما وكل تواصل بين الرب والبشر سواء في النوم أو في اليقظة هي من تديرها» (مق 10: 28)، كما عبرت الفلسفة الهندية عن ذلك التلاحم بين الروح الصغرى والروح الكبرى بمسمى الاتحاد مع الإله والهدف هو تخليص النَّفس من الألم والمعاناة التي تسببت بها حيا الشهوات وتلبية الرغبات النَّفس التواقفة، تختلف العقيدة الهندية عن العقيدة المسيحية من حيث أن هذه الأخيرة قد ركزت على شخصية المسيح بوصفه العنصر المحوري في عملية الخلاص – بدون أي تكليف للعباد- الأمر الذي جعل الخلاص حق مكفول لكل. بينما في التقاليد الفلسفة الهندية (الفيدانتا) تؤكد على أهمية الإرادة الإنسانية والرغبة التي تدفع الإنسان إلى تحسين وضعه الروحي والأخلاقي حتى يستحق فيما بعد ذلك اللطف الإلهي، وعليه لم يكن الخلاص في متناول الجميع، فرحلة الخلاص كانت بسمو الإنسان نفسه عن الوجود المتناهي إلى الوجود اللامتناهي ولاشك أن هذا التصور يقتضي بالضرورة تجاوز الوجود الإنساني لا من أجل اكتشاف الإله وتبين حقيقته، ولكن من أجل أن يصبح الإنسان إلهاً (أبو الفتوح (2010)، 299)،

وهذا لا يعني حتمية الانتقال إلى عالم آخر، وإنما قد تبقى الروح في نفس العالم، ولكن في إطار مغاير حيث لم تعد تشعر أو تع شيئاً سوى الحقيقة المجردة، البرهمان الأسى أبو الفتوح، (272)، وتسمى أيضاً عملية الاتحاد هذه في الأنظمة الإيمانية الهندية بوحدة البصيرة وهي اتحاد الروح (أتمان) مع الجوهر الشامل (البرهمان) وكان الهدف منها الوصول إلى حالة السلام الداخلي والهدوء النَّفسي في ظل الفوضى اليومية التي تسببها حواسنا بسبب النشاط المعرفي اليومي الصاخب (هاملتون (2016)، 109).

الخاتمة:

مما سبق نستنتج أن هناك علاقة قوية وانسجاماً بين النفس والجسد، وقد جسد هذه العلاقة الفيلسوف هيراقليتس بقوله النفس في جسدها كالعنكبوت في بيتها وعلى خيوطها، فإذا حدث تهتك في خيوط شبكتها، سارعت مغتمة لإصلاحها وترميمها، فهي تتحرك بحرية في شبكتها دون تقييد وهي صاحبة القرار في دارها، ويضيف الفيلسوف إضافة لطيفة لما سبق أن علاقة النفس بجسدها علاقة قوية وتوافقية، حيث أنها تقوم بتنفيذ رغبات الجسد الشهوانية، فهي كالعنكبوت إذا وقعت فريسة في حبالها سارعت لألتهمها، وعلى الرغم من أن النفس تمثل سيداً على جسدها، ولا يعصي أوامرها إلا أنه لا يمكن للجسد الانفصال عن النفس، ولا يمكن الحديث عن أحدهما دون الآخر، ويرى أفلاطون في أن الروح البشرية شأنها شأن روح العالم غير منظورة ولا يستطيع إدراكها إلا العقل. تمثل النفس شيئاً غير مادي لا يمكن لمسه أو إحساسه، كما أنه لا يخضع للتجربة والقياس، لأنه مكون غير خاضع للقياس، شأنها شأن الروح والعقل، الذي لا يعرف مستقرهم في الجسد، فوجود النفس هو لغرض تلبية طلبات الجسد الذي يتمثل في أمور مادية من طعام وشراب ورغبات جسدية أخرى، «فالنفس إذا اكبت على المحسوس شغلت عن المعقول» (ابن سينا (2007)، 51-34)، فإذا مالت النفس واستسلمت للهوى والشهوات فبالتالي ستستسلم للكره والحسد والبغض والظلم وتصبح عبدة لهم، أما إذا استمعت للحكمة والحكم السليم والنظام والانضباط، وما يتبعها من الحب والصفات الحميدة، التي قد يتلقاها الشخص عن طريق التربية، فقد اتبع الرشد وسيصبح شخصاً سويًا نقيًا لا يحسد ولا يحقد، وسيصبح شخصاً ملائكيًا سماويًا كالرسل والأنبياء والصالحين... وفي حال أن الشخص أراد أن يصل إلى أمور أكثر روحانية فلا بد من التحرر من هذا البدن. يقول أفلاطون «إذا تحررت النفس من البدن، وتدرجت على أن تكون مع نفسها، أو كانت قد أخذت نفسها على التفلسف، فإنها عند الموت ستذهب إلى العالم الإلهي الخالد الحكيم؛ لأنها شبيهة به وتدرجت على التشبه به» (أفلاطون (2001)، 52-55) كما أن وجود الروح هو تحقيق المعرفة والفكر الذي يشترك معهما العقل فيه.

المصادر والمراجع:

أولاً: المصادر

*مصادر باللغة العربية

1. ابن سينا (2007)، أحوال النفس رسالة في النفس وبقائها ومعادها، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، دار بيبليون، باريس. الكتاب المقدس (أنجيل متى).
2. القديس أوغسطينس (2006)، مدينة الله، ترجمة الخور أسقف يوحنا الحلو، دار الشروق، بيروت، المجلد الأول.
3. أرسطو طاليس (2015)، كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الكتاب الثاني
4. أفلاطون (2014)، الطيمائوس واكرتيس، ترجمة فؤاد جرجي بربارة، الهيئة العامة السورية للكتاب.
5. أفلاطون، (1994) المحاورات الكاملة، محاورة جورجياس، ترجمة شوقي داود تمارز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، المجلد الثاني.
6. أفلاطون (2001) فيدون في خلود النفس، ترجمة عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.
7. كتاب الموتى الفرعوني (1988)، عن بردية أني بالمتحف البريطاني، الترجمة عن الهروغليقية و الس بدج، الترجمة إلى العربية والتعليق، فيليب عطية، القاهرة، مكتبة مدبولي

8. مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تحقيق إبراهيم أمين محمد، مصر، مكتبة التوفيقية.
9. فرجيليوس(2011)، الإنبيادة، ترجمة كمال حمدي، عبدالمعطي شعراوي وآخرون، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الكتاب السادس، الجزء الأول.

*مصادر باللغة الانجليزية

- 1-Aristotle , On the Soul. Heraclitus, fragments. 66- 90
- 2-Plato's Cratylus, 400 c
- 3-Plato's Phaedo, (1975) trans. F. J. Church, The Library of Liberal Arts, New York Plato, Symposium
- 4-Seneca's Morals, Happy, Life, Benefits, Anger, Clemency,(1882) trans. Sir Roger L' Estrange, Chicago, 207

ثانياً: قائمة المراجع

*المراجع العربية

1. الحسيني، السيد أبي النصر أحمد، الفلسفة الهندية، دراسة بعض نواحيها مع المقارنة بالفلسفة الغربية، الطبعة الأولى، مطبعة مصر شركة مساهمة مصرية.
2. خيرة، بن عيسى (2015)، النَّفْس بين الخطابين الفلسفي والصوفي - أرسطو و ابن سينا- أنموذجان، رسالة دكتوراه، جامعة وهران، الجزائر.
3. أبو الفتوح، هالة (2010)، مفهوم الخلاص في الفكر الهندي، دار التنوير للطباعة والنشر ، مصر.
4. لطيفي، حسين، معجم المصطلحات الفلسفية، مؤسسة الطبع والنشر التابعة للأستانة الرضوية المقدسة، إيران، المجلد الثاني.
5. معلوف، لويس، المنجد في اللغة العربية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.
6. عرب، محمد(2005)، شرائع النَّفس والعقل والروح، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق.
7. غلاب، محمد(1935)، الفلسفة الشرقية، مطبعة البيت الأخضر، مصر.
8. هاملتون، سو (2016)، الفلسفة الهندية، ترجمة صفية مختار، مؤسسة هنداوي، القاهرة.

*المراجع الأجنبية:

- Patel, Salma, The research paradigm – methodology, epistemology and ontology – explained in simple language, Academic Journal, 2015,1.