https://jsrhs.rcc.edu.ly/
ISSN: 3078-4611
Vol.2 No.2 (2025), 465- 480
Article history:
Received:07/10/2025
Accepted:13/12/2025
Published:15/12/2025

مجلة البحوث المستدامة في العلوم الإنسانية

JSRHS

بلوغ الحقيقة بين أوبانيشاد الهندوسية والفلسفة الأفلاطونية

د. مفتاح سليمان أبو شحمة [1*]
أستاذ مشارك قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة مصراتة
مركز البحوث والاستشارات–جامعة مصراتة/ ليبيا
mftah1972shamah@gmail.com
https://orcid.org/0009-0001-1937-9837
https://doi.org/10.36602/jsrhs.2025.2.2.21

الملخص:

يرتكز هذا البحث على مسألة بلوغ الحقيقة كما تجلت في نصوص الأوبانيشاد الهندوسية وفي فلسفة أفلاطون الجدلية، انطلاقاً من السؤال الرئيسي: ما أوجه التشابه والاختلاف بين التصورين؟ واعتمد البحث على المنهج المقارن المدعوم بالتحليل النصي والجدلي، فقام بدراسة مسارات التأمل والحدس المباشر وإدراك الحقيقة المطلقة وتجاوز الأنا الفردية في الأوبانيشاد، ثم مقارنتها بالجدل الأفلاطوني الذي يقوم على التدرج بين الظن والمعرفة البرهانية وصعود النفس نحو إدراك المثل. وقد حدد البحث أهدافاً رئيسية، أبرزها بيان ملامح كل تصور، والكشف عن أوجه الالتقاء والاختلاف، وإظهار الطابع الإنساني للسعي إلى الحقيقة. كما توصل البحث إلى أن الأوبانيشاد تجعل من بلوغ الحقيقة تجربة روحية قائمة على الاتحاد بالمطلق، بينما هي عند الفلسفة الأفلاطونية تكون نتيجة لمسار عقلي جدلي ينقل النفس من المحسوس إلى المعقول. ورغم اختلاف الوسائل، فإن الغاية واحدة وهي إدراك الحقيقة القصوى، وهو ما يعكس وحدة الهدف الإنساني في الشرق والغرب نحو تحقيق المعرفة الكاملة وتحرير الوجود الإنساني.

الكلمات المفتاحية: (الأوبانيشاد . أفلاطون . التأمل . الجدل الفلسفي . نظرية المثل . الوحدة الكونية)

Abstract

This research focuses on the issue of attaining truth as manifested in the Hindu Upanishads and in Platonic dialectical philosophy, addressing the main question: what are the similarities and differences between these two conceptions? The study adopts a comparative approach supported by textual and dialectical analysis. It examines the paths of meditation, realization of the absolute truth, and the transcendence of the individual ego in the Upanishads, and compares them with Platonic dialectics, which progress from opinion to demonstrative Knowledge and the soul's ascent toward the Forms. The research objectives include clarifying the features of each conception, identifying points of convergence and divergence, and highlighting the shared human pursuit of truth. The study finds that in the Upanishads, truth is attained through a spiritual experience of union with the Absolute, while in Plato, it is achieved via a rational, dialectical ascent from the sensible to the intelligible. Despite the differences in method, both traditions share the same goal: realizing ultimate truth, reflecting a universal human endeavor across East and West to achieve complete knowledge and the liberation human existence.

Keywords: (*The Upanishads, Plato, Meditation, Philosophical Dialectic, Theory of Forms, Cosmic Unity*)

1. المقدمة:

لقد ظل سؤال الحقيقة واحداً من أكثر الأسئلة التي شغلت الفكر الإنساني عبر مسيرته الطويلة، باعتباره سؤال يتجاوز حدود المعرفة النظرية ليبلغ مفهوم الوجود الإنساني نفسه، ويحدد مسار العلاقة بين الإنسان والعالم من حوله. وفي هذا الإطار، ظهرت نصوص الأوبانيشاد الهندوسية على أساس أنها من أهم النصوص الدينية . الفلسفية التي قدمت رؤية كونية شاملة عن أصل الوجود وغايته، وجعلت للحقيقة تصوراً يقوم على الحدس والتأمل العقلي العميق، حيث فيها يتوحد النفس الفردية الـ(آتمان) مع المطلق الكوني الـ(البرهمان). ويحدث ذلك وفق مسار حدسي تأملي يجعل من بلوغ الحقيقة الأوبانيشادية تجربة داخلية تتلاشى فيها الأنا الفردية في الكل الكوني، فيتحقق إدراك الحقيقة المطلقة كوحدة لا تتجزأ.

أما في الفلسفة الأفلاطونية، فإن بلوغ الحقيقة يتمثل في بنية عقلية . جدلية تنطلق من الواقع الحسي لتصعد تدرجياً نحو عالم المثل، ذلك العالم الأزلي الثابت الذي يمثل الحقيقة الكاملة والطريق الأسمى للمعرفة. ومن ثم يصبح الجدل الأفلاطوني ليس كونه مجرد أداة منطقية، بل هو مسار تربوي ومعرفي وروحي يُعِدَ النفس لتجاوز ظلال الحس وأوهامه، والوصول بها إلى إدراك عالم المثل. ومن خلال هذا الصعود الجدلي، يضع أفلاطون الحقيقة في منزلة أسمى من الظن والاعتقاد، ويجعلها غاية الفيلسوف الباحث عن الحقيقة.

إن الجمع بين الأوبانيشاد والفلسفة الأفلاطونية في دراسة واحدة لا يهدف إلى المضاهاة بين حضارتين مختلفتين فقط، بل يروم الكشف عن وحدة الاهتمام الإنساني في البحث عن المطلق، وعن أن بلوغ الحقيقة، سواء عبر التأمل الصوفي أو الجدل العقلي، يعكس مسعى جوهرياً مشتركاً في الفكر الإنساني.

وتأتي أهمية هذا البحث من كونه يسعى إلى مقارنة تجربتين فكريتين متباينتين من حيث المرجعية والمنهج، ولكنهما متقاربتان من حيث الغاية، بما يثري الفهم الفلسفي ويعزز الحوار بين الثقافات الشرقية والغربية، ويؤكد أن الحقيقة لا تُحتكر في إطار حضاري أو معرفي واحد، بل هي مسار إنساني شامل يتعدد بتعدد التجارب وتنوع الرؤى.

2. مشكلة الدراسة:

تتحدد مشكلة هذا البحث وفق السؤال الرئيسي التالي:

فيما تتمثل أوجه التشابه والاختلاف بين مفهوم الحقيقة في نصوص الأوبانيشاد الهندوسية وبين بلوغ الحقيقة في جدل الفلسفة الأفلاطونية؟

3. أهمية البحث:

تتضح أهمية البحث باعتباره يفتح نافذة على مسألتين متباينتين من حيث الغاية هما: (بلوغ الحقيقة عبر التأمل الروحي في الأوبانيشاد)، و(بلوغ الحقيقة عبر الجدل العقلي عند أفلاطون). كما يُسهم في ربط الفلسفة الشرقية بالفلسفة الغربية، مُبيناً كيف أن سؤال الحقيقة شكل جسراً إنسانياً مشتركاً. كذلك يمثل هذا البحث دراسة أكاديمية تعرض تحليلاً مقارناً بين نصوص دينية . فلسفية من الشرق، ونصوص فلسفية عقلية من الغرب، وهذا ما يعمق الفهم للحوار الحضاري بين الثقافات المختلفة.

4. أهداف البحث:

- توضيح معالم بلوغ الحقيقة في نصوص الأوبانيشاد، وفق مسارات التأمل والحدس المباشر وإدراك الحقيقة المطلقة، مع إبراز كيفية تجاوز حدود الأنا الفردية والوصول إلى الوحدة الكونية.
- فهم منهج بلوغ الحقيقة في الفلسفة الأفلاطونية، وفق تحليل دور الجدل العقلي في الانتقال من المعرفة الظنية إلى المعرفة البرهانية، وتوضيح كيفية إدراك النفس للمثل العليا.
- الكشف عن أوجه الالتقاء والاختلاف بين التجربة الروحية الاوبانيشادية، والتجربة العقلية الأفلاطونية، وذلك من خلال سعيهما نحو الحقيقة القصوى، ودراسة الأدوات والوسائل المعرفية لكل منهما.

5. منهج البحث:

يستند هذا البحث في بنيته التحليلية إلى المنهج المقارن كإطار منهجي أساسي لدراسة موضوع "بلوغ الحقيقة"، وذلك وفق رصد نقاط التشابه والاختلاف بين التأمل الروحي في نصوص الأوبانيشاد من جهة، والجدل العقلي الأفلاطوني من جهة أخرى.

6. الدراسات السابقة:

لا شك أن هناك العديد من الأبحاث والدراسات السابقة التي تناولت موضوع: بلوغ الحقيقة سواء لدى الأوبانيشاد الهندوسية، أو الفلسفة الأفلاطونية، إلا أن أغلبها قد ركز على جانب واحد فقط دون ربطه بما قبله في الشرق، وتحديداً في الأوبانيشاد الهندوسية، أو ربطه بالغرب وتحديداً بالفلسفة الأفلاطونية، ومن هذه الأبحاث والدراسات على سبيل المثال لا الحصر:

- كتاب: محمد عبد الفتاح، (الجدل الأفلاطوني ومسألة الحقيقة)، الذي هدف إلي تحليل الجدل عند أفلاطون، وكيفية انتقال النفس من الظن إلى المعرفة البرهانية، وصولاً لإدراك المثل الأزلية، وذلك وفق منهجية الصعود الجدلي للفكر. دون أن يربطه بالفلسفات الشرقية ولا سيما الهندوسية.
- كتاب: أحمد كامل، (التأمل الروحاني بين الشرق والغرب . دراسة مقارنة)، الذي يقوم عل محاولة أولية للمقارنة بين الفكر الهندوسي والفلسفة اليونانية، مركزاً فيها على مفاهيم التأمل والوحدة الكونية مقابل الجدل العقلي والمثل. ومع هذا تظل هذه المحاولة بعيدة عن بيان مفهوم واضح لبلوغ الحقيقة.

يأتي هذا البحث كمحاولة لإجراء مقارنة منهجية بين التأمل الأوبانيشادي والجدل الافلاطوني، مركزاً على كيفية بلوغ الحقيقة في كل منهما، مع دراسة أوجه التشابه والاختلاف بينهما.

7. بلوغ الحقيقة في التأمل الأوبانيشادي:

1.7 التأمل والمعرفة الحدسية المباشرة:

يُمثل التوجه الأوبانيشادي بما يحمله من مفاهيم وأفكار*، أساساً جوهرياً للفكر الفلسفي . الديني في الهند القديمة، فابه تحوَلت مباحث الفكر الكبرى المتعلقة بالكون والوجود من مستوى تداعيات الطقوس والأساطير إلى مستوى التأمل العقلي والحدس المباشر، بكون الأوبانيشاد ليس مجرد نصوص دينية تقوم على شروح (للفيدا) فقط، بل هي مغامرة عقلية وروحية تبحث عن الحقيقة القصوى، تلك التي لا تُنال بالحواس ولا بالبرهان المنطقي وحده، وإنما تُدرك عبر: (المعرفة الحدسية المباشرة)، التي هي تجربة تأملية متصلة وفورية للواقع المطلق (البراهمان).

إن المقصود بالتأمل هنا، هو أن يُغلق الإنسان حواسه، ويكف عن التعلق بالعالم الخارجي، ويوجه وعيه كله نحو الداخل، حيث يكمن الأتمان الذي هو عين البراهما، القابع في داخل هذا الإنسان. وبهذا يكون التأمل ليس فقط في كونه ممارسة ذهنية أو نشاط فكري، بل هو عملية وجودية متكاملة تؤدي إلى إدراك الحدس الداخلي للحقائق الجوهرية وتتيح للمتأمل تجاوز الانقسامات الظاهرة بين الذات الفردية (آتمن) والحقائق الكونية المطلقة(براهما)، ومن تم فإن المعرفة الحدسية لا تنبع من الفكر التحليلي أو التجربة الحسية وحدها، وإنما تتطلب إدراكاً مباشراً للذات.

"الكثيرون لم يعوا معنى الذات ولم يدركوها. رغم سماعهم بها. فهنيئًا للذي أدرك معناها. اعلم أن حقيقة الذات لا يمكن فهمها أو إدراكها من خلال تعليم معلم. إنها تحتاج إلى تبصُر وتأمل، والنتيجة بين التعلم والتبصر ليست واحدة" (زيان، 2008، ج1، ص29).

وبهذا فإن التأمل العميق الذي تقصده الأوبانيشاد هو ما يضعنا أمام مفهوم جديد للمعرفة يختلف عن كل التصورات اليونانية أو حتى الفلسفية العقلانية اللاحقة، لأنها كما عرفنا معرفة لا تقوم على الدليل بل على الحدس، ولا تقتصر على الموضوعات الجزئية بل تنكشف كوعي بالكل، وهي تقوم على ثلاثة خصائص: فهي، أولاً كلية، تتحقق بمجرد أن يعرف الإنسان الأتمن يعرف كل شيء، وهي، ثانياً فورية، لأنها لا تأتي بالتدرج ولا بانتقال من المقدمات إلى النتائج، بل تشرق على الوعي دفع واحدة كما تشرق الشمس على العالم، وهي ثالثاً خلاصيَة، لا تقف عند حدود النظر والتأمل بل تفضي إلى التحرر من دورة الميلاد والموت (الموكشا).

كذلك أولت الأوبانيشاد أهمية قصوى للتمييز بين نوعين من المعرفة هما: المعرفة الدنيا (أبارا فيديا)، التي تتمثل في معرفة الطقوس واللغة والنحو والفيدا والعلوم الطبيعة، وهذه نافعة في مجالها لكنها لا تقود إلى الحقيقة القصوى.

* تُعدَ الأوبانيشاد من أرقى النصوص الفلسفية في التراث الهندي، وهي تشكل الخاتمة الفكرية والميتافيزيقية للفيدا، لذلك سُميت أحياناً بـ(فيدانتا)، التي تعني نهاية الفيدا. وهي ليست نصاً واحداً، بل مجموعة نصوص مقدسة ألفها الحكماء على مدى قرون طويلة بين القرن الثامن قبل الميلاد تقريباً والقرن الثالث قبل الميلاد، وهي متصلة بالفيدا باعتبارها آخر أجزائها الأربعة، أي أنها تأتي بعد الأجزاء الثلاثة الأولى التي هي: (السمهتا، والبراهمانا، والآرنيكا)، وفيها تتحول الرؤية الدينية من الطقوس والقرابين إلي الفلسفة والتأمل، ويتمثل محتواها الأساسي في البحث عن الحقيقة المطلقة (براهما)، وبيان علاقة الروح الفردية (آتمان) بالمطلق، وكيفية بلوغ الخلاص(موكشا). والأوبانيشاد تتكون من أجزاء يختلف عددها بين التقاليد، لكن المشهور أنها أكثر من 200 نص، غير أن الأوبانيشاد الرئيسية أو الكبرى هي حوالي عشرة إلى ثلاث عشرمنها: (إيشا . كينا . كاثا . براسنا . ماندوكيا . مونداكا . تيتيريا . أيتاريا . شيفيتا شفاتارا . شاندوغيا . بريهادآرانياكا)، هذه تعد المرجع الأساسي للفكر الأوبانيشادي، بينما البقية ذات طابع ثانوي. ويوجد بها العديد من المصطلحات والمفاهيم منها: 1. براهما: الحقيقة العليا. 2. آتمان: النفس أو الروح الفردية.3. مايا: الوهم أو الحجاب. 4. كارما: قانون الفعل والجزاء. 5. موكشا: الخلاص أو التحرر. 6. سمسارا: دورة الميلاد والموت. 7. أفيديا: الجهل أو عدم المعرفة. 8. فيديا: المعرفة. 9. برانا: قوة الحياة أو النفس الكوني. 10. ماناس: العقل الأدنى أو الإدارة الحسية. 11. بودهي: العقل المميز أو ملكة التمييز. 12. تشيت: الوعي الخالص أو الإدراك الكلي. أوم: المقطع الصوتي. 13. برفانا: الانطفاء أو التحرر النهائي. 14: تَتْ تْفَمْ أسي: ذلك أنت. راجع: (شاهين، 2008، ص161 . 164) +(كولر ،1995، ص58.53) + (الرامبوري، 1996، 78 . 124).

والمعرفة العليا (بارا فيديا)، التي تتمثل في المعرفة الحدسية التي تفضي إلى إدراك ما لا يزول، إلى إدراك الأتمن بوصفه البراهما. وهذه الثنائية تشبه التمييز بين العلم الظاهر والعلم الباطن، أو قُل بين الفلسفة النظرية والتجربة الروحية، لكنها في الأوبانيشاد ليست مجرد مستويات مختلفة للمعرفة، بل هي درجتان وجوديتان تمثلان: المعرفة الدنيا التي تُبقي الإنسان في دائرة (السمسارا). والمعرفة العليا التي تنقل الإنسان إلى مطلق الحرية النهائية (الرامبوري، 1996).

"عن طريق التأمل في أووم.. يمكن للحكيم أن يصل إما إلى الأولى أو الثانية. من يتأمل في لفظة أووم وله معرفة محدودة بمغزاها.. فإنه بعد موته مباشرة يولد مرة أخرى فوق هذه الأرض، ويكرس حياته الجديدة للانضباط الشخصي. للتحفظ وللإيمان. ويصل روحياً إلى درجة عظيمة. وإن تأمل مرة أخرى في لفظة أووم بمعرفة أكبر بمغزاها.. يصعد بعد موته للقمر. وبعدما يأخذ جزءاً من سعادتها.. يعود إلى الأرض مرة أخرى. لكن إن تأمل في أووم بكل وعي بأنها واحدة مع البراهمن. يجتمع بعد موته بالنور الشمسي. يتحرر من كل ألم". (زيان، 2008، ج4، ص75.75)

وبالتمعن في نصوص الأوبانيشاد ندرك إنها لا تنكر دور العقل ولا الحس، لكنها تجعل منهما أدوات أولية لا تؤدي وحدها إلى الغاية، على أساس أن العقل يمكن أن يقود إلى التساؤل، غير أنه لا يمنح الكشف النهائي، كما أن الحس يمكن أن يمد بالصورة والمعطيات، إلا أنه لا يبلغ الجوهر. وأن المعرفة الحدسية المباشرة هي التي تتجاوز المجال العقلي والحسي، رغم أنها لا تتناقض معهما بل تضعهما في مرتبة أدنى. وهذا ما لا نجده لدى فلاسفة اليونان كأفلاطون الذي يجعل العقل الجدلي أعلى مراتب المعرفة، بعكس ما هو في الأوبانيشاد الذي يجعل الحدس التأملي جوهر المعرفة (كولر، 1995).

كما أن هذه المعرفة الحدسية ليس مجرد فكرة عابرة تخطر على بال الإنسان، بل هي تجربة حدسية حقيقية تهز كيان الإنسان من الداخل وتحرره من جدور معاناته، على هذا فهي حياة روحية كاملة تتضح معالمها عند هذا الإنسان الذي يعرف الأتمن ولا يعود يرى نفسه كائناً فرديا محدوداً، بل يدرك أنه واحد مع البراهما، فيتحرر من الخوف ومن الرغبة ومن التعلق بالعالم، فيصبح هو: "الحكيم من يتخلى عن المفهوم الخاطيء للذات.. من يعرض عن التصور الذي يحضرها في الحواس والوعي.. من يعتبر أن الذات هي البراهمن.. بذلك لن يموت عندما يفارق هذه الحياة" (زيان، 2008، ج3، ص55).

إذن، بهذا نرى أن طبيعة التأمل والمعرفة الحدسية في الأوبانيشاد، تتبلور في كونها تجربة شمولية متدفقة، تدمج بين العقل والقلب، بين الفكر والروح، لكنها في النهاية تتجاوز كل الوسائط لتصل إلى المطلق. وبهذا فهي تختلف عن الفلسفة الأفلاطونية التي كما سنرى، حصرت المعرفة في حدود العقل، الذي هو عند الأوبانيشاد محدود، وأن الحقيقة المطلقة لا تُدرك إلا بالكشف الداخلي.

2.7 التأمل وإدراك الحقيقة المطلقة:

إن التأمل في الأوبانيشاد ليس مجرد حالة نفسية أو تجربة وجدانية عابرة، وإنما هو يتمثل في كونه منهج للمعرفة، وطريق للاتصال بالوجود في جوهره، ومحاولة لتجاوز الحدود الضيقة التي يفرضها الإدراك الحسي والعقل الأذاتي، وإذا

كان العقل البشري قد اعتاد أن يتعامل مع العالم في مستوياته الظاهرة، فلا شك أن التأمل يسعى إلى النفاذ عبر تلك الظواهر بُغية الكشف عن المطلق الذي يشكل الأساس الخفي لكل ما هو موجود.

لقد أرتبط التأمل الأوبانيشادي، بالبحث عن (البرهمان) الذي هو الحقيقة المطلقة التي لا تتغير، والتي يقف عندها كل موجود فردي بكونها مصدره ومآله، حيث أنه من خلال الممارسات التأملية القائمة على الصمت وضبط الحواس وتصفية الذهن، كان الهدف موجه صوب بلوغ حالة من الكشف المباشر، الذي به يذوب التعدد في وحدة شاملة ويكشف الإنسان هويته العميقة في (الآتمن)، المتمثلة في الذات الداخلية التي تتحد في جوهرها مع البرهمان. وبهذا فالإدراك الحدسي لا يتحقق بالاستدلال المنطقي أو بالبرهان الصوري، بل عبر تجربة وجودية يعيشها المتأمل حين يتجاوز ذاته الجزئية ويقترب من الوحدة الكلية، التي بها يصبح التأمل وسيلة معرفية وروحية في آن واحد، إذ لا ينفصل إدراك الحقيقة عن ممارسة تطهيرية تقود إلى التحرر من الجهل والارتباط بالمحسوسات المتمثلة في الواقع المُعاش.

كما أن الحقيقة المطلقة في التجربة الأوبانيشادية تتجلى واضحة في صورة وحدة ميتافيزيقية تتجاوز كل ثنائية، وكل ما هو نسبي وعابر، وبهذا فهي لا تُنال إلا بواسطة التأمل، الذي هو عبارة عن تحول داخلي في الوعي يكشف للإنسان المعنى الأعمق للوجود، ويحرره من حدود الحس وجزئية العالم المادي، حيث يجعله قادر على الانفتاح على مستويات أعلى من الوعي، بكونه فعلاً معرفياً ووجودياً في آن واحد، وقيمته، لا تكمن فقط في الكشف عن حقيقة كونية مطلقة، بل أيضاً تتمثل في إعادة صياغة علاقة الإنسان بالعالم وبذاته، على نحو يجعله أكثر وعياً بالوحدة الشاملة التي تحتضن جميع الكائنات على السواء (كولر، 1995).

إذن، نفهم مما سبق، أن التأمل في الأوبانيشاد يمتد إلى مستويات متعددة، تبدأ كما عرفنا بالوعي بالذات في كل الكائنات، وصولاً إلي تجربة الاتصال بالبرهان، الذي يمثل الحقيقة المطلقة التي تتجلى في كل الموجودات، والتي بها تتحقق وحدة الآتمان والبرهمان، حيث يختفي كل شعور بالانفصال ويشعر المتأمل أن جوهره الفردي هو عين الحقيقة الكونية، ومن تم يصبح إداك الحقيقة المطلقة إدراك ذاتي حدسي قبل أن يكون إدراك معرفي نظري، على أساس أنها لا تتحقق إلا من خلال التوجه نحو الوعي الداخلي، الذي يحدث عن طريق التأمل عندما يشكل بعداً عملياً يقوم على التمرين المستمر لتقوية هذا الوعي الداخلي، الذي به يتيح للمتأمل اكتشاف الواقع المطلق في كل جوانب الحياة اليومية، وليس فقط من خلال عزلة تأملية.

كذلك فإن التجربة التأملية تتطلب توجيه العقل وتركيز الإرادة، على أساس أن التأمل لا يتحقق تلقائياً، بل يحتاج إلى انضباط داخلي وجهد مستمر، بحيث يصبح العقل والروح أدوات لاستكشاف الحقيقة المطلقة، لا مجرد وسائل لتفكير عابر أو ترف فكري يتعلمه الإنسان، بل هو تبدل وتغير من حالة الانفصام والخوف والارتباك التي يعيشها الإنسان، إلى حالة من الاطمئنان الداخلي، يصبح بها إدراك الحقيقة المطلقة تجربة حية، متجلية في كل فعل وإدراك، وفي كل تفاعل مع العالم ومع الآخرين "الذات هي البراهمن والبراهمن هو كل شيء عندما تمتلئ الذات بالبراهمن.. فإنها تشاهد كل شيء. كل الأشياء التي نشاهدها ممتلئة بالبراهمن. كل الأشياء التي لا نشاهدها ممتلئة بالبراهمن. من البراهمن تدفق كل ما هو موجود. كل شيء أتى من البراهمن" (زيان، 2008، ج2، ص48).

إذا نظرنا إلى التأمل وإدراك الحقيقة المطلقة في المجال الأخلاقي والروحي للإنسان المتأمل، نرى بأن اكتشاف الذات والمطلق التي يسعى إليها مرهونة بتحول شامل في سلوك الإنسان وعلاقته بالعالم، على أساس أن إدراك الحقيقة المطلقة لا يقتصر على المعرفة النظرية فقط، بل يمتد إلى إعادة صياغة السلوك الأخلاقي بما يتوافق مع وحدة الوجود، التي يصبح فيها الإدراك الحدسي للحقيقة معياراً داخلياً للتمييز بين الصواب والخطأ، ويؤدي إلى حياة أكثر انسجاماً مع القيم الكونية، التي بموجبها ينظر إلى كل كائن على أنه تجلٍ للحقيقة نفسها.

وبالإضافة إلى المجال الأخلاقي، يمتد التأمل أيضاً ليكشف عن علاقة الإنسان بالزمان والموت، حيث أن إدراك الحقيقة المطلقة يحرر الإنسان من قلق الموت والفناء، إذ يدرك أن جوهره الفردي جزء من الكينونة الأبدية، وأن ما يراه على شكل ولادة وموت في الواقع الظاهر لا يمس جوهره الحقيقي. ومن هنا يظهر التأمل كأداة للحرية الروحية، لأنه يتيح لإنسان تجاوز القيود المؤقتة والعيش في وعي مستمر بوحدة الوجود (كولر، 1995، ص81).

أما فيما يخص الواقع الاجتماعي والسياسي والعملي، فإن إدراك الحقيقة المطلقة ينعكس على التفاعل مع الآخرين والعالم، حيث يصبح المتأمل واعياً بأن أفعاله ليست منعزلة، وإنما هي جزء من شبكة واسعة من العلاقات الاجتماعية التي تتجلى فيها الحقيقة نفسها, وهذا ما يُشير إلى أن التأمل لا ينتهي داخل الذات فقط، بل يمتد ليشمل العالم الخارجي ليؤسس بذلك علاقة قائمة على التقدير والانسجام مع معطيات الحقيقة الكلية والشاملة، التي تجعل من تصرف الإنسان يترجم إلى حكمة عملية في إدارة العلاقات والتفاعلات اليومية، تلك التي يجب أن تتوافق مع النظام الكوني والعدل الشامل، دون أن يقتصر على المصلحة الفردية أو الانفصال عن الكل (زيان، 2008،ج6).

بهذا الشكل يتبلور مفهوم التأمل في الأوبانيشاد لا بمجرد كونه نشاط ذهني، بل باعتباره مسار متكامل للمعرفة والوجود، حيث تتلاقى المعرفة النظرية مع الخبرة الروحية، ويصبح الإدراك حدسياً وحيوياً، بحيث يحقق الإنسان الوحدة مع الحقيقة المطلقة، ويعيش في انسجام مع جوهر الوجود.

3.7 تجاوز حدود الأنا الفردية والتأمل في الوحدة الكونية:

يحتل موضوع تجاوز الأنا الفردية مركزاً أساسياً في نصوص الأوبانيشاد، على اعتباره يصور الوعي البشري أثناء سعيه للتخلي عن حدوده الضيقة والانفتاح على الوحدة الكونية المطلقة (البراهمان)، حيث تكون الأنا هنا مجرد وهم أو حجاب يحجب الإنسان عن إدراك الحقيقة الأصلية، الناتجة عن السعي الفلسفي في معرفة النفس بوصفها الطريق لمعرفة المطلق، وذلك عندما يتجاوز الفرد أنانيته المحدودة ليكتشف أن ذاته الداخلية (آتمان) ليست كياناً منفصلاً، بل هي عين الجوهر الكوني (براهمان). (الرامبوري، 1996، ص123)، وهذا هو بالضبط ما يُفسر الطابع التأملي الذي يحث على كبح الرغبات والشهوات وإخماد النزعات المادة، بهدف التوحد مع المطلق، حيث نرى في (إيشا أوبانيشاد) أن: "الذات نجدها في كل شيء. من يرى الذات في كل شيء، ويرى كل الكائنات في الذات.. لن يكره أحداً. روح الشخص المستنير ترى الذات في كل شيء. من يرى الأشياء بهذا التصور.. يرفع عنه الوهم والجهل" (زيان، 2008، ج2، إيشا، ص50).

ومن هنا فإن الأوبانيشاد تدعو إلى إسقاط كل فواصل التمايز والاختلاف بين الفرد والكون، إذ تعلن أن الأتمان الذي يسكن أعماق الإنسان هو ذاته البراهمان الذي يملأ أرجاء الوجود، على اعتبار أن التمسك بالأنا الفردية ليس سوى جهل يحجب الإنسان عن معرفة ذاته الحقة، ومن تم لا يجب على هذا الإنسان أن يتشبث بجسده أو عقله أو مشاعره على أنها هويته النهائية، وذلك من أجل أن لا يقع في دائرة الأنا الضيقة، التي تحرمه من الكشف عن جوهره الخاص الغير منفصل عن الكل، مع مراعاة أن عملية تجاوز حدود الأنا ليست مجرد انفصال عن العالم، بل هي عملية إدراك أن الأنا في حقيقتها امتداد للوجود الكوني كله.

ولعل أكثر ما يميز الأوبانيشاد في هذا السياق هو أنها لا تنفي الأنا الفردية بوصفها وهماً مطلقاً، بل تنظر إليها كمرحلة انتقالية ضرورية لا بد للسالك من أن يمر بها حتى يتخطاها. فهي كما عرفنا، حجاب لأنها توهم بالانفصال، وهي في الآن نفسه مرآة لأنها تعكس الجوهر الكوني إذا ما فُحِصتْ بالتأمل. لذلك فإن نصوص الأوبانيشاد كثيراً ما تستعمل لغة المفارقة، حيث تصف الأتمان بأنه أصغر من الصغير وأكبر من الكبير، ومن تم فإنها ذات طبيعة مزدوجة لا تُختزل في الفرد ولا تنفصل عن الكل (شاهين، 2008).

بهذا المعنى الأوبانيشادي لمفهوم تجاوز حدود الأنا الفردية والتأمل في الوحدة الكونية، يرتسم أمامنا نموذجاً متكاملاً للتأمل الذي يدمج البعد الفلسفي، الميتافيزيقي، والأخلاقي في آن واحد، على اعتبار أن التجربة الحدسية المباشرة تكشف عن وحدة الوجود، وتحول إدراك الفرد إلى معرفة حية تنعكس على سلوكه، فتنتج التسامح، والرحمة، والشعور العميق بالانتماء لكل الكائنات، الشيء الذي به يصبح التجاوز الحقيقي للأنا الفردية أكثر من مجرد هدف معرفي، بل قاعدة لعيش حياة متوازنة، متناغمة مع العالم والآخرين.

وأخيراً، يمكننا فهم ربط الأوبانيشاد بين الأنا الفردية وفكرة التحرر الروحي الشامل، إذ لا يكون الإنسان متحرراً إلا إذا تجاوز وهم الانفصال عن الكل، بحيث أن التجربة التأملية تكشف أن كل الانقسامات الواقعة في الحياة اليومية بين (الفرد والآخر، وبين الحاضر والمستقبل، وبين الروح والجسد)، هي في حقيقتها صورة مؤقتة، وأن الحقيقة المطلقة هي وحدة كلية تتجاوز كل هذه الانقسامات. وهذا ما عبرت عنه نصوص الأوبانيشاد في إعلانها المختصر والمركز، عن الذات المطلقة، بقول: "تات تفام أسي ـ ذلك أنت" (زيان، 2008، ج9، ص127. 131).

8. بلوغ الحقيقة في جدل الفلسفة الأفلاطونية:

1.8 جدل المعرفة بين الظن والعلم البرهاني:

يُعدَ التمييز بين الظن والعلم البرهاني أحد المحاور الأساسية في الفلسفة الأفلاطونية، إذ لا يمكن مقاربة نظرية المثل وجدلية بلوغ الحقيقة دون المرور بهذا الفارق المعرفي الحاسم الذي يُشكّل في العمق مقياس الارتقاء من عالم الحس إلى عالم العقل. وذلك على أساس أن أفلاطون يضع المعرفة ضمن تراتبية صارمة تتراوح بين الظن والاعتقاد الملتبس (الدوكسا)، وبين العلم الحقيقي المبني على البرهان (الإبيستيمية)، ومن ثم يصل إلى أرقى مراتبها التي هي إدراك المثل في ذاتها، حيث تظهر الحقيقة في أبهاء صورها. ومن ثم فإن هذه الحركة الجدلية ليست مجرد تصنيف منطقي للمعارف، بل هي عملية أنطولوجية تتأسس على اختلاف مراتب الوجود نفسه، حيث أن الظن مرتبط بعالم

الحس المتغير والزائل، بينما العلم البرهاني يتصل بعالم المثل الثابت والأزلي. الشيء الذي به يصبح جدل المعرفة بين الظن والعلم البرهاني ليس نزاعاً بين طريقتين معرفيتين وحسب، بل يتجلى في كونه تعبير عن الصراع بين مستويين للوجود، يتمثل الأول، في عالم يخضع للتغير والفناء، ويتمثل الثاني، في عالم يُعبَر عن الثبات والجوهر.

وفي محاورة الجمهورية (السياسة) يرسم أفلاطون صورة بليغة لهذا التدرج المعرفي عبر ما يعرف بـ(تقسيم الخط)، ذاك الذي به يضع الظن في أدنى الدرجات على أساس أنه لا يتعدى كونه انعكاس للصور الحسية. ويأتي من بعده الاعتقاد الذي يظل أسير المحسوسات وإن حاول تثبيتها، ثم الاستدلال العقلي الذي يبدأ بتحرير الذهن من أسر الحس، وفي النهاية يصل إلى العقل البرهاني الذي يقترب من المثل في تجليها.

"ألا ترى إذن أن هذه المراتب الأربع إنما تمثل حالات النفس في إدراكها: فإدراك الصور إنما هو الظن، وإدراك المحسوسات هو الاعتقاد، وإدراك المقدمات الرياضية هو الاستدلال، وأما إدراك المثل فهو العلم العقلي الخاص" (أفلاطون، 1994، ص312).

كما أن الظن عند أفلاطون ليس فقط نوعية معرفية ضعيفة، بل هو أكثر من ذلك، باعتباره عائق أمام بلوغ الحقيقة، لأنه يربط النفس بالواقع الحسي ويجعلها رهينة الصورة الظاهرة المتغيرة التي ليس لها ثبات ولا تعكس إلا ظلال الحقيقة. ومن ثم يجب تغيير مسار النفس من التعلق بالمتغير إلى مسار التوجه نحو الثابت، وذلك عن طريق الجدل الصاعد الذي به يتم السير من المحسوس إلى المعقول، ومن الظن إلى العلم، ومن الاعتقاد إلى البرهان (الكيلاني، 2008)، حيث أنه إذا كان الظن يعكس علاقة النفس بالعالم المحسوس، فإن العلم البرهاني يعكس علاقتها بالعالم المعقول المثالي، الذي هو عالم المثل والأفكار الكاملة. وهذا كله يحدث عند أفلاطون من خلال المرور عبر عملية تطهير عقلي مستمرة، بها تتحول النفس تدريجياً من الواقع المحسوس إلى صورة المعقول (غالب، 1985).

"فإذا ما تدربت النفس في هذه المعارف، كان عليها أن تُقاد إلى الجدل، حتى تستطيع أن تعلو من مقدمات لا ترتكز على شيء محسوس إلى المبدأ الأول الذي لا يرتكز على شيء سوى ذاته" (أفلاطون، 1994، ص327).

كذلك إذا كان الظن يعكس نوعاً من المعرفة المشتركة بين عامة الناس، حيث يقنعون بما تراه أعينهم أو يسمعونه بآذانهم، فإن العلم البرهاني هو ما يختص به الفيلسوف الذي يسعى إلى إدراك الحقائق الكلية. وهذا هو بالضبط ما بيّنه أفلاطون في أسطورة الكهف التي يصف فيها حال البشر المقيدين في ظلمة الكهف وهم يظنون أن الظلال التي تتراقص أمامهم على جدار الكهف هي الواقع الحقيقي، بينما الحقيقة توجد خارج الكهف في ضوء الشمس الذي يرمز إلى فكرة الخير. إذن، هذه إشارة رمزية تُظهر أن الظن يتشبث بالمظاهر، في حين أن العلم البرهاني يمثل الإدراك لما وراء هذه الظواهر، وهذا ما لا يناله إلا من تحرر من قيوده وخرج مسرعاً من سجن الكهف وواجه نور الحقيقة (كرم، 1966).

كما أن الجدل الذي يقصده أفلاطون يخرج عن كونه مجرد تمرين ذهني فقط، بل هو ارتقاء وجودي للنفس نحو غاية قصوى تتمثل في مركزية (فكرة الخير الأسمى) التي تشكل غاية كل معرفة، بكونها وليدة الترابط الكلي الناتج عن العلم البرهاني العلائقي الذي يتجاوز بالجدل البرهنة المنطقية، ويهب لكل شيء وجوده ومعقوليته.

ويمثل الجدل الذي يحكم انتقال النفس من الظن إلى العلم البرهاني مبدأ الحركة العقلية الصاعدة والهابطة في آن واحد، حيث أن النفس لا تكتفي بتجاوز الظن إلى البرهان، بل تعود أيضاً لتفسير الظواهر على ضوء الحقائق المثالية. الشيء الذي به يتحدد الجدل في مسارين إثنين: الأول جدل صاعد نحو المثل، والثاني، جدل هابط نحو تطبيق المثل في الواقع. ومع هذا يظل الجدل الصاعد هو الأصعب، لأنه يتطلب التحرر من سلطان الظن الذي يشد النفس إلى الأسفل. وفي هذا الإطار يبرز دور السؤال السقراطي الوارد في محاورة (تيتاتوس)، الذي لم يكن مجرد جدل شكلي، بل هو تفكيك للظن الذي هو ليس مجرد جهل فقط، بل هو جهل متلبَس باليقين، ولا بد من خلخلته عبر الحوار لأجل أن ينفتح المجال أمام العلم البرهاني.. "إني لا أملك أن ألقَنهم الحقيقة تلقيناً، وإنما أستطيع فقط أن أساعدهم على أن يلدوا بأنفسهم الحقيقة التي في أعماقهم" (أفلاطون، 1994، ص421).

وعندما ميَز أفلاطون عبر جدله بين الظن والمعرفة الحقة، رأى بأن الاعتقاد قد يكون صادقاً لكنه يظل ظناً لأنه يفتقر إلى العلل والبراهين، بينما العلم البرهاني هو الاعتقاد الصادق المعلَل. ومن ثم وجب الانتقال من الظن إلى العلم البرهاني عن طريق تخلي النفس عن الاعتماد عن الحواس، وأن تتبنى مساراً يقوم على التبرير العقلي الذي به تستعيد النفس قدرتها على إدراك عالمها الحقيقي الذي هو عالم المثل. وهذا يحدث لها عند استذكارها لما كانت تعرفه قبل أن تهبط إلى الجسد. فهي بهذا تعود إلى الجوهر (المثل)، وتترك انحرافها المعرفي الخادع (الظن). الشيء الذي به نفهم أن بلوغ الحقيقة عند أفلاطون ليس عملية اكتساب خارجي بل هو كشف داخلي يحدث للنفس كنوع من تذكر ناتج من تربية فلسفية صارمة تُعدَ النفس للجدل، بكون أن العلم البرهاني ليس متاحاً للجميع، وإنما ناتج عن جهد تأملي طويل، لا يقدره إلا الفلاسفة وحدهم بكنهم هم من ارتقوا بالجدل إلى مرتبة البرهان، ومن تم فهم الأقدر على الرقي بأنفسهم وقيادة المدينة وتوجيهها وفق المبادئ العقلية والحقائق المثالية.

كما أن بلوغ مرتبة العلم البرهاني عند أفلاطون لا يعني نهاية الرحلة المعرفية، وإنما هو بداية مرحلة جديدة تعود فيها النفس من عالم المثل لتفسَر الواقع وتعيد تنظيمه وفق مقتضيات الحقيقة، الشيء الذي به لا يجب أن تُختزل الجدلية القائمة بين الظن والعلم البرهاني في مسارها الصاعد فقط، بل تقتضي الضرورة أن يكون لها مساراً هابطاً يُترجم المثل إلى حياة عملية.

إن هذه الحركة الجدلية المزدوجة هي التي تضمن التوازن عند أفلاطون، حيث أنها لا تكتفي بالتأمل العقلي الفلسفي فقط، ولا تنغمس في الواقع الحسي المبتذل، بل تمزج بين العالمين من خلال جدلية المعرفة، التي بها يكوم الظن من غير ارتقاء مجرد وهماً، ويكون العلم من غير عودة مجرد تجريداً. الشيء الذي به شدّد أفلاطون على ضرورة أن يهبط العلم البرهاني إلى الواقع ليهدي مسار الإنسان في كل مجالات الحياة، سواء أكانت سياسية، أو أخلاقية، أو وجودية، أو فنية (كرم، 1966).

هذه هي حقيقة جدل المعرفة عند أفلاطون، التي لو قارنها بالتأمل والمعرفة الحدسية المباشرة في الأوبانيشاد، لرأينا أنها تقوم على التمييز بين الظن والعلم البرهاني، ويأخذ فيها بلوغ الحقيقة مساراً عقلانياً جدلياً، يقوم على الارتقاء من الظن المربوط بالحواس إلى العلم البرهاني المؤسس على المثل، بحيث لا قيمة للمعرفة ما لم تُعزَز بالبرهان والتعليل.

ومن ثم فهي تكون مختلفة عن المعرفة في الأوبانيشاد المتمثلة في إدراك (البرهما) بواسطة التأمل الداخلي واستغراق النفس في ذاتها، والمعرفة فيها لا تُكتسب عبر الاستدلال التدريجي كما هي عند أفلاطون، بل تُدرك دفعة واحدة بالحدس المباشر الذي يتجاوز الحواس والعقل معاً. ومع ذلك فهما يلتقيان في أن الحقيقة ليست معطًى للحواس بل هي سمو يتطلب قطيعة الظاهر، فأفلاطون يسعى إليها عبر صعود جدلي يقود إلى المثل، والأوبانيشاد تسعى إليها عبر انكفاء تأملي يقود إلى الاتحاد بالروح الكونية.

2.8 النفس وجدلها في إدراك حقائق المثل الأزلية:

عندما بحث أفلاطون في قضية النفس وعلاقتها بالمثل الأزلية، فإنه لم يتناولها بوصفها مجرد مشكلة ميتافيزيقية أو تكوين أنطولوجي قائم بذاته، وإنما وضعها كمادة أساسية لمشروعه الفلسفي القائم على الجدل بكونه الوسيط الذي يمكّن الإنسان العاقل من الانتقال من ظواهر الحس إلى يقين المعقول، حيث تكون النفس عنده ليست مجرد مبدأ حي أو قوة حيوية، وإنما هي جوهر عاقل يملك استعداداً فطرياً للاتصال بالمثل، وتتمثل وظيفتها الجوهرية في إدراك ما هو أبدي وخالد. ولأن هذا الإدراك لا يتحقق مباشرة بل عبر صراع داخلي وحركة جدلية متواصلة، فإن النفس لا تبلغ الحقيقة إلا بقدر ما تستطيع أن تتطهر من قيود الجسد وأن تنفتح على ما يتجاوز النسبي والزائل.

كما يقرر أفلاطون أن النفس خالدة بطبيعتها وأنها تسبق وجود الجسد، وأن المعرفة الحقيقية ليست سوى تذكر لما عاشته النفس في مقامها الأزلي الذي هو عالم المثل قبل أن تهبط إلى العالم الحسي وتنغمس في أوهامه. وفي هذا الشأن يقول أفلاطون: "إن ما نسميه تعلماً ليس إلا تذكراً لما كانت النفس قد رأته من قبل حينما كانت متحررة من الجسد مقيمة في عالم المثل" (أفلاطون، 1994، ص112).

إلا أن المتمعَن في قول أفلاطون المتعلق بخلود النفس وتذكرها، يجد نفسه أمام بُعد جدلي في تصوره هذا، حيث يجعل من هذه النفس ميداناً للتوتر بين النسيان والتذكر، بين ثقل الجسد الذي يسحبها إلى أسفل (عالم الحس)، ونور العقل الذي يدعوها إلى الصعود (عالم المثل)، وهذا التوتر ليس مؤقت، بل هو عملية جدلية مستمرة تترجم عن طبيعة النفس المزدوجة، بكونها من جهة تشارك الجسد في ضعفه وشهوته، ومن جهة أخرى تتصل بالعقل الكلي الذي لا يناله فساد. وهذا هو بالضبط ما يجسد حركتها المتوترة التي عبر عنها أفلاطون في محاورة الجمهورية عند سرده لأسطورة الكهف التي تبدأ فيها النفس حركتها الجدلية، بداية من الصورة الظلية، ثم تنتقل إلى المحسوسات، ثم إلى المعقولات، حتى تبلغ المثل العليا.

كما أن إدراك المثل الأزلية ليس مجرد فعل معرفي عقلي، بل هو تطهير للنفس من شوائب الزيف. ولذلك نجد أفلاطون يشدد على أن النفس التي أسرتها الشهوات والملذات لا تستطيع أن تترقى إلى مستوى المثل. ففي محاورة (فيدروس) يقدم أفلاطون صورة مجازية بديعة للنفس في هيئة مركبة يقودها سائق عاقل، ويشدها جوادان، أحدهما شريف يطمح إلى العلو، والآخر شرس يجذبها إلى الأسفل.. "حين يكون الجوادان مطيعين للسائق فإن النفس تصعد حتى تبلغ حظيرة الآلهة حيث تتأمل الحقائق الخالدة، أما إذا تمرد أحدهما فإنها تهوي إلى عالم الحس وتفقد تلك الرؤية" (أفلاطون، 1994، ص157).

إن هذا التصور الذي يقدمه أفلاطون في محاورة فيدروس يعكس الطابع الجدلي للنفس بوصفها ميدان للصراع الداخلي بين ما هو علوي وما هو سفلي، وبين ما هو أبدي وما هو فان. حيث أنه إذا حاولنا تحليل طبيعة الجدل نجد أنه يشتمل على ثلاث مستويات متكاملة: أولها مستوى الذاكرة الميتافيزيقية حيث تسعى النفس إلى استعادة ما رأته من قبل، وثانيها مستوى الصراع الأخلاقي حيث توازن بين نزعات الجسد ونداء العقل، وثالثها مستولى الارتقاء العقلي حيث تستخدم أدوات الجدل الفلسفي للتمييز بين الظن والمعرفة الحقة. وهذه المستويات الثلاثة ليست منفصلة، بل تتداخل في حركة واحدة تجعل النفس في مسار دائم نحو المثل الأزلية. ولذلك نجد أفلاطون لا يفصل بين التربية الروحية والتربية العقلية، لأن النفس لا تستطيع بلوغ الحقيقة إلا إذا بلغت الانسجام الداخلي بين أجزائها.

وتتمثل حركة النفس الجدلية أيضاً في تقسيم أفلاطون لها في محاورة الجمهورية، إلى ثلاثة أقسام: العقل الذي يطلب الحقيقة والمثل، والشهواني الذي يطلب اللذة والحواس، والغضبي الذي يتأرجح بينهما بحسب التربية والتوجيه. وجدل النفس الداخلي هنا يظهر واضحاً كشرط لازم لإدراك الحقائق الأزلية، إذ لا يمكن للعقل أن يتصل بالمثل إلا أذا أُخضعت الشهوات وقُوَمت الغرائز.

أن أفلاطون لا يكتفي بتحديد العلاقة الجدلية داخل النفس، بل يربطها أيضاً بمصيرها الأخروي، وذلك على أساس أن النفس التي لم تدرك المثل محكوم عليها أن تعود إلى الجسد مرات متكررة، وذلك حتى تتطهر وتتهيأ لتأمل الحقائق العليا. ومن تم فإن هذا يعني أن الجدل الداخلي للنفس الذي قال به أفلاطون، ليس مجرد منهج معرفي بل هو طريق خلاص وجودي يحدد مصيرها الأبدي (قرني، ب ت).

وأيضاً يظهر جدل النفس واضحاً لدى أفلاطون عند ربطه للمعرفة بالبعد العاطفي والروحي للنفس، بكون الحب عنده هو الدافع الجدلي الذي يحرك النفس من المحسوس إلى المعقول، الشيء الذي به يصبح الحب أداة جدلية تربط بين الانفعال والعقل، وتكشف أن إدراك المثل الأزلية لا يتم إلا إذا اجتمعت في النفس قوة الشوق مع قوة الفكر.

"الحب يرشد النفس من الجمال الحسي إلى حب الجمال في ذاته، حتى تبلغ التأمل في الجمال المطلق" (أفلاطون، 1994، ص201).

والحال نفسه يتكرر لجدلية النفس الداخلية عندما يربطها أفلاطون بفكرة التربية التي يتمرن فيها الفيلسوف على الجدل من أجل أن يبلغ مرتبة الحاكم، ومن ثم يجب عليه أن يتدرب على الموت، بمعنى أن يحرر نفسه ويطهرها من تبعية الجسد ويهيئها للرؤية النقية لمثل بعد الموت.. "إن الفلاسفة في حقيقتهم لا ينشغلون إلا بالموت والتدرب على الموت، لأنهم يريدون أن تكون النفس منفصلة قدر الإمكان عن الجسد" (أفلاطون، 1994، ص97).

ولا يقف أفلاطون عند البعد الفردي لهذه الجدلية، بل يتوسع ليجعلها أساساً للحياة الأخلاقية والسياسية، حيث يؤكد أن المدينة الفاضلة لا تقوم إلا إذا كانت نفوس مواطنيها مرتبة ترتيباً عدلياً، بحيث يخضع القسم الشهواني للقسم الغضبي، ويخضع كلاهما للعقل الذي يمثل الفلاسفة الذين هم وحدهم القادرين على الحكم بكونهم مستندين على الحقيقة لا على الهوى

إذن، يمكن القول إن النفس في فلسفة أفلاطون هي الكيان الذي يحمل في ذاته مشروع الجدل كله، بكونها هي التي تعني الصراع الداخلي، وهي التي تتذكر المثل وتشتاق إليها، وهي التي ترتقي عبر الجدل حتى تدركها. كما أن المثل الأزلية ليست معطًى خارجياً بالنسبة لها، بل هو غايتها التي تشتاق إليها منذ الأزل، ومن ثم فإن جدلها ليس مرحلة من مراحل الفلسفة بل هو جوهر مكوناتها وأبعادها.

وفي الختام نقول إننا إذا وضعنا جدلية النفس في فلسفة أفلاطون بجوار تصور الأوبانيشاد للتأمل، تبيَن لنا أن كليهما يشتركان في رفض الحواس كمصدر للحقيقة، والتأكيد على أن المعرفة الحقة لا تُنال إلا عبر تحول داخلي، فأفلاطون يرى أن النفس جوهر خالد، تحمل في ذاتها ذكرى المثل الأزلية وتستعيدها عبر الجدل، فهي تخوض صراعاً بين انجذابها إلى الحس وصعودها نحو الخير المطلق. بينما الأوبانيشاد تؤكد أن الحقيقة لا تُدرك بالتدرج الجدلي بل بالحدس المباشر الذي يكشف وحدة الأتمان مع البراهما، حيث تنحل الثنائية بين الفردي والكلي. كما أنه إذا كان أفلاطون يربط بلوغ الحقيقة بترتيب قوى النفس الثلاث تحت قيادة العقل، فإن الأوبانيشاد تجعل بلوغ الحقيقة رهيناً بتجاوز الأنا الفردية في تجربة صوفية توحيدية. في حين يضع أفلاطون الغاية في إدراك المثل كشرط لخلود النفس، تضع الأوبانيشاد الغاية في التحرر من دورة الولادة والموت. ومع هذا الاختلاف في المسائل، يظل كليهما يتفق على أن الحقيقة الأسمى لا تنكشف إلا حين يتحرر الإنسان من أسر الظاهر ويتجه إلى الأبدية.

3.8 الجدل في ترتيب الوجود بين المحسوس والمعقول:

تُعدَ التفرقة بين المحسوس والمعقول في فلسفة أفلاطون من أهم الأركان التي يقوم عليها البناء الجدلي للوجود، حيث أنه لا يمكن إدراك حقيقة الكائنات ولا مراتبها إلا عبر المرور من عالم الحس الذي يزودنا بالظواهر والصور المتغيرة، إلى عالم المثل الذي يمنحنا الحقيقة الثابتة والجوهر الأزلي. إن هذا التدرج ليس مجرد تقسيم معرفي فقط، بل هو في أساسه ترتيب وجودي، يصبح به الجدل الأداة التي تقود العقل من مستوى الظن إلى مرتبة العلم البرهاني، ومن المحسوس الزائل إلى المعقول الأبدي (الكيلاني، 2008).

وبهذا التفرقة الأفلاطونية ترتسم أمامنا، معالم الجدل في ترتيب الوجود بين المحسوس الذي هو عالم الحس، وبين المعقول الذي هو عالم المثل. ومع هذا فأن هذه التفرقة تضعنا أمام سؤال مفاده: كيف يرتب أفلاطون الوجود بين هذين العالمين عبر آلية الجدل، وما الدور الذي يؤديه هذا الترتيب في بلوغ الحقيقة؟

ويُجيب أفلاطون عن هذا السؤال في محاورة الجمهورية، وذلك عند عرضه لـ(خط المستقيم) الذي يكون فيه الوجود متوزع على مراتب تتدرج من الظلال والانعكاسات، إلى الأشياء المحسوسة، ومنها إلى المعقولات الرياضية، وصولاً إلى المثل العليا التي تشكل ذروة المعرفة والوجود. وأفلاطون هنا لا ينظر إلى المحسوس والمعقول كمستويين متوازيين بل كدرجات متصاعدة في سلم الوجود والمعرفة، وما الجدل عنده إلا وسيط يُعيد ترتيب هذه الدرجات ويكشف ترابطها الداخلي، وفي هذا يقول: "فكما أن هناك درجات في الأشياء المرئية، فكذلك في المدركات العقلية؛ ففي أحد طرفيها الفرضيات التي يعتمد عليها العقل، وفي الطرف الآخر المبدأ الأول الذي لا يفترض شيئاً" (أفلاطون، 1994، ص293).

كما أن الجدل في تصور أفلاطون لا يقتصر فقط على كونه حركة فكرية تستند إلى الاستدلال المنطقي، بل يتعدها باعتباره مسار وجودي يترتب عليه صعود النفس من عالم الحس إلى عالم المعقول، ويحدث ذلك عبر إعادة ترتيب مدركاتها على نحو يكشف عما هو ثابت وأزلي. فالحس يعطي صوراً مشوشة ومجزأة، بينما يعيد الجدل بناء هذه الصور في ضوء كليات ثابتة تمثلها المثل. إن هذا الترتيب يُظهر أن المحسوس ليس وجوداً قائماً بذاته بل هو مشاركة ناقصة في المعقول، فالأشياء الجزئية عند أفلاطون لا تكتسب صفاتها من ذاتها بل من اشتراكها في المثل، ومن ثم فإن ترتيب الوجود يبدأ من الجزئي المحسوس الذي يظل تابعاً للمعقول، لا العكس (قرني، بدون).

هذا البناء الأفلاطوني يضع الجدل في موضع الأداة الفلسفية التي تعيد تأسيس العلاقة بين الوجود الظاهر والوجود الحقيقي، فلا يبقى المحسوس مجرد مادة عابرة، بل يتمثل في كونه مرحلة انتقالية تستدعي تجاوزها دون إنكارها. حيث أن هذا المحسوس يملك مكانة إرشادية بكونه علامة تدل على ما وراءه، ومع هذا فهو لا يمنح الحقيقة بذاته. وهذا ما هو واضح عند أفلاطون، حيث يعرض في محاورة الجمهورية مثال الشمس، الذي به يوضح أن النور الذي يسمح لنا برؤية الأشياء لا يصدر عنها هي، بل يصدر من مبدأ أعلى يتمثل في (فكرة الخير) التي تمنح للوجود وجوده وللعقل معرفته. وبهذا نستطيع القول إن الوجود يترتب في هرم تصاعدي يبدأ من المحسوسات المادية، صعوداً إلى الصور الرياضية، ومن تم المثل، حتى يصل إلى المبدأ الأسمى المتمثل في الخير.

ويرتبط هذا التصور عند أفلاطون أيضاً، بترتيب تربوي وسياسي، على أساس أن النفس البشرية حين تُدرب بالجدل تتعلم الانتقال من الحس إلى العقل، وحين يصل الفيلسوف إلى إدراك المثل يعود إلى المدينة ليقودها على هدي المعقول. الشيء الذي به لا يمكن أن يكون الجدل في ترتيب الوجود بين المحسوس والمعقول شأناً ميتافيزيقياً محضاً، بل هو أيضاً يعتبر منهج لإعادة بناء الإنسان والمجتمع وفق درجات الحقيقة..."فإذا ما ارتقت النفس ورأت الذين ما زالوا في الأسفل، بل تعود لتقودهم إلي النور" (أفلاطون، 1994، ص325).

ومن الملاحظ أيضاً أن أفلاطون يُفرّق في محاورته الجمهورية بين مرحلتين أساسيتين في صعود النفس: (مرحلة الرياضيات ومرحلة الجدل الفلسفي). فالرياضيات، بما تمنحه من يقين نسبي ودقة في التعامل مع الرموز والأعداد، تشكل خطوة وسطى بين العالم المتغير وبين عالم المثل الثابتة، غير أنها تبقى مقيدة بالفروض الأولية التي لا تبرر ذاتها، ومن ثم فهي ليست الغاية النهائية وإنما هي وسيلة إعداد للعقل حتى يتهيأ لاستقبال الجدل. أما الجدل الفلسفي فهو أرقى مراحل العقل، إذ يقوم على تجاوز كل الفروض والانتقال مباشرة إلى المبادئ الأولى للموجودات (المثل)، وهو بهذا يحقق الإنسان معرفة أعمق من تلك التي يمنحها الحس أو حتى العلم الرياضي، الشيء الذي به يمثل الجدل نقطة التحول الكبرى التي تتيح للنفس إدراك ترتيب الوجود في كليته، بكونه يجعلها تدرك أن المحسوسات تستمد وجودها من صور عقلية، وأن هذه الصور بدورها ترجع إلى مبدأ أعلى هو الخير المطلق (أفلاطون، 1994).

بهذا نستطيع القول بأن مضمون الجدل في ترتيب الوجود بين المحسوس والمعقول عند أفلاطون يتضمن تصوراً كاملاً للعالم والنفس والمعرفة، قائماً على تسلسل جدلي بين الظن والعلم، بين العالم المحسوس والعالم المعقول، وصولاً إلى إدراك الخير المطلق، كذروة وجودية ومعرفية، قائمة على أبعاد ميتافيزيقية، ومعرفية، وتربوية وسياسية، وأنطولوجية،

وفنية، وذلك بربطه بين جميع مراتب الوجود وفق ترتيبه للنفس داخلياً، بكونه ليس مجرد أداة معرفية، بل هو مسار لصعود النفس من الظل إلى النور، ومن الظن إلى العلم، واستعادة المعرفة الأزلية.

وختاماً فإن أفلاطون يرى أن الوجود مرتب وفق ثنائية أساسية قائمة بين العالم الحسي الذي يمثل مجال التغير والفناء، وعالم المثل الذي يشكل مملكة الحقيقة والخلود، وما الجدل إلا أداة منهجية تمكن النفس من الصعود من المحسوس إلي المعقول وفق درجات المعرفة، وصولاً إلي إدراك مثال الخير الذي يمنح الوجود كله معناه ونظامه، ويتم ذلك بواسطة مسار عقلي يرسم للنفس طريق الخلاص من أسر الظن إلى فضاء اليقين أما في الأوبانيشاد فإن تجاوز حدود الأنا الفردية يمثل مفتاح بلوغ الحقيقة، على أساس أن المعرفة الحقة لا تقوم على التدرج الجدلي كما هو الحال عند افلاطون، بل تقوم على وعي حدسي مباشر بالهوية بين آتمن والبرهمان. الشيء الذي به يصبح التعدد مجرد وهم، ويغدو الخلاص مرادفاً للانعتاق من دائرة الموت عبر الاندماج في الوحدة الكونية. وإذا كان أفلاطون يجعل الخلاص نتيجة مسار عقلاني جدلي يثبت التمايز بين المحسوس والمعقول، فإن الأوبانيشاد يجعل الخلاص ثمرة لتجاوز هذه الثنائية رأساً، عبر فناء الأنا الفردية في المطلق. وبذلك يلتقي التصوران في رفض الاكتفاء بالظاهر الحسي، لكنهما يفترقان في الطريق والغاية، التي تكون عقلانية جدلية مرتبة عند أفلاطون، وحدسية ميتافيزيقية شاملة في الأوبانيشاد.

9. النتائج:

1. يتمثل بلوغ الحقيقة في الأوبانيشاد على التجربة الحدسية المباشرة والتأمل العميق.
2. تقوم رؤية أفلاطون على الجدل الصاعد من المحسوس إلى المعقول.
3. الحقيقة في الأوبانيشاد مطلقة وغير مشروطة، بينما عند أفلاطون نسبية من حيث تدرجها.
4. يتفق الطرفان في أن بلوغ الحقيقة يتجاوز حدود المعرفة الحسية المباشرة.
5. تمثل الوحدة الكونية في الأوبانيشاد مرتبة عالم المثل عند أفلاطون.
6. إدراك الحقيقة في الأوبانيشاد حدسي صوفي، بينما عند أفلاطون عقلي برهاني.
7. كلُ من الأباوبانيشاد والفلسفة الأفلاطونية يجعل من بلوغ الحقيقة شرطاً لفهم الوجود الإنساني وتحرر النفس.

10. التوصيات:

1. التشجيع على إقامة الدراسات مقارنة بين الفلسفات الشرقية والغربية.
2. ضرورة العودة إلى النصوص الأصلية للأوبانيشاد ومحاورات أفلاطون من أجل فهم أدق.

المراجع:

1. أفلاطون. (1994). المحاورات الكاملة، ترجمة: شوقي داود تمراز، ط1، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت.
2. كولر جون. (1995). الفكر الشرقي القديم، ترجمة: كامل يوسف حسين، مراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، منشورات دار عالم المعرفة، الكويت.
3. زيان عبد السلام. (2008). الأوبانيشاد، ط1، شمس للنشر والتوزيع، القاهرة.

4. قرني عزت. (بدون). الفلسفة اليونانية، ملتزم التوزيع مكتبة سعيد رأفت . جامعة عين شمس، القاهرة.
5. غالب. (1985). مصطفى، أفلاطون، منشورات دار مكتبة الهلال.
6. شاهين. (2008). محمد، الأساطير الهندية، ط1، دار مشارق للنشر والتوزيع، القاهرة.
7. كرم. (1966). يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ط5، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.
8. الرامبوري. (1996). محمد عبد السلام خان، الفلسفة الهندية القديمة، ط1، نيودلهي، مكتبة رضا رامغور .
9. الكيلاني. (2008). محمد جمال، الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها، ج1، ط1، الإسكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر .