الفصل الأول

الأفلاطونية المحدثة

في العالم الإسلامي

أولاً: خصائص الأفلاطونية المحدثة.

ثانيا: نظرية الفيض عند أفلوطين.

ثالثاً: أهم اتجاهاتها المختلفة:

1- **أفلوطين.**

2- **فورفوريوس.**

3- **يامبليخوس.**

4- **أبروقلس.**

أولاً

خصائص الأفلاطونية المحدثة

أولاً: التعريف بالأفلاطونية المحدثة **Néo-Platonism:**

لعل أول ما يتبادر إلى أذهاننا هو السؤال عن تسميتها بهذا الاسم فنقول جاءت تسميتها بهذا الاسم لأنها وليدة تعاليم أفلاطون، وإن لم تحافظ عليها فعدلتها وجددتها، "إن عملها هذا كان إحياء لفلسفة أفلاطون وهى الفلسفة التي أصبحت السائدة في الأعمال اليونانية في الفترة من حوالي عام 250 – 500 م ومن ثم فلقد قامت الأفلاطونية المحدثة على أصول أفلاطونية، ومن هنا صارت تسميتها بالأفلاطونية المحدثة، وتمثل عناصر من جميع المذاهب فلسفية ودينية، يونانية وشرقية، بما في ذلك السحر والتنجيم والعرافة"[1] وقد ازدهرت الأفلاطونية المحدثة في الفترة التي اضمحل فيها الفكر اليوناني والروماني، وبرزت من خلال فلسفة أفلوطين في القرن الثالث للميلاد.

بعبارة أخرى: يطلق اسم الأفلاطونية المحدثة على تيار فلسفي جديد ظهر في القرن الأول قبل الميلاد، وفي القرنين الأول والثاني بعد الميلاد، إهتم بتجديد الفلسفة الأفلاطونية. ولعل فيلون السكندري أقدم ممثلي هذا التيار. فلما جاء أفلوطين بزّ جميع سابقيه من ممثلي الأفلاطونية المحدثة، وأصبح علمها الأبرز، إذ صار لها معنى آخر شاع في أذهان كثيرة، فصارت الأفلاطونية المحدثة تعني عندهم فلسفة أفلوطين بالذات، أو على الأقل المدرسة الفلسفية التي أسسها أفلوطين.

وقد إنتشرت الأفلاطونية المحدثة في البداية في القسم الشرقي من الإمبراطورية الرومانية[2]، وتحديداً في شمال سوريا اليوم: في أفاميا وأنطاكيا حيث درّس يامبليخوس **Jamblichus** الذي دمج ميتافيزيقيا أفلوطين بالممارسات السحرية التي سادت الشرق

---

(1) الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل وآخرون، الأنجلو المصرية 1982، مادة أفلوطين، ص 53، وانظر كذلك: حربي عباس عطيتو: اتجاهات التفكير الفلسفي في العصر الهللينستي، المركز الاستشاري للتدريب ونشر البحوث العلمية، الإسكندرية 2006، ص 363.

(2) ينظر في ذلك: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص 285 وما بعدها، ط6 ، دار المعارف.
وأيضاً: أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، ص300 وما بعدها، دار مطابع الشعب 1965، وأيضاً حربي عباس وآخرون: دراسات في فلسفة العصور الوسطي وما بعدها، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1991، ص 22.
وراجع: The Encyclopedia of philos., art, "Néo – Platonism", Vol. 5, N.Y. 1977, p. 472.

الهيللينـي. وقدمت هذه التركيبـة قاعدة مذهبيـة للإمبراطـور جوليـان المرتد **Apostat** مـن أجل تجديد الأديان الوثنية التي حاول نصرتها أيام حكمه (361– 363).

وفـي بدايـة القرن الخـامس الميلادي تفرع عن هذه **المدرسـة السـورية** فرعـان: **مدرسـة برام Pergam** التي تخلت عن العقلانية اليونانية القديمة تماماً، **ومدرسـة أثينـة** التـي توصـلت إلـى الإنغراس فوق الأصـل القديم للأكاديميـة (أفلاطـون)، كمـا ظهـر فـي المرحلـة نفسـها فرع فـي الإسكندرية نشط حتـى بعد إغـلاق جوستنيان لمدرسـة أثينـة. وقد ورث العرب في بدايات القرن السابع الميلادي كل التراث الأفلاطوني المحدث.

بعبـارة أخرى أن للأفلاطونيـة المحدثـة ثـلاث مـدارس كبرى واحدة فـي الإسكندرية وفيها نشـا هذا المذهب الجديد علـى يد أمونيوس ساكاس، ومن بعده أفلوطين، والأخرى فـي سـوريا، وكـان فورفوريـوس (223–305)، ويـامبلخوس (270–330م) مـن اظهـر فلاسفتها، والثالثـة فـي أثينـا وأبرز ممثليها أبروقلس (410– 489)، أخر واشـهر ممثليها لأنـه بعد وفاتـه بأقل من نصف قرن، وفـي حوالي عام 529 م أغلقت هذه المدرسـة مـع غيرها من المدارس الفلسفية بأمر من الإمبراطور جوستنيان (483– 565 م) فحد بذلك من نشاطها ونشاط غيرها من المدارس الوثنيـة[1] ولكن بعد أن تركت أثاراً واضـحة علـي الكتابـات المسيحية، وعلـي تطـور الفلسـفة فـي جميـع الأقطـار فـي البـلاد المسـيحية علـي السواء[2] بل وعلي التقاليد الدينية في التصوف في كل من المسيحية والإسلام وذلك عن طريق ديونيسيوس الاريوباغي.

إن السـمة الأساسـية فـي هـذه الفلسـفة، أو القاسـم المشـترك بـين أتباعهـا، هـو الانصراف إلى نصوص أفلاطون والعكوف على دراستها وشرحها.

وقد تُفهم الأفلاطونيـة المحدثـة[1] بمعنـى أضـيق أيضـاً: فهـي التـي عكفـت علـى دراسة نصّ معيّن بالذات من نصوص أفلاطون، وأنكبت على إستجلاء الحوار الوارد فيه

---

(1) الموسوعة العربية الميسرة: ص 152، إشراف: محمد شفيق غربال، دار القلم د ت، وأيضاً أميرة مطر: الفلسفة عند اليونان، مرجع سابق، ص 305.

(2) الموسوعة الفلسفية، مصدر سابق، ص 38.

راجع: Copleston, History of philos., Vol. I, pp. 215 – 16.

(1) الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص 39.

والتبسط في شرحه، وهذا النص الأفلاطوني هو نص محاورة (بارمنيدس). ويقال في هذا المجال إن الأفلاطونية المحدثة إنطلقت من التاسوعة الخامسة (1، 8)، التي شرح فيها أفلوطين هذا النص شرحاً إعتقد أنه وضع يده به على سرّ الأفلاطونية برمّته.

غير أن الأفلاطونية المحدثة، في الواقع، لم تقتصر على هذا النص وحده من نصوص أفلاطون، بل إستقت من نصوصه كلها. إنها لم تحصر نفسها في إطار أعمال أفلاطون، بل أخذت بعض مواقف أرسطو، واستمدت من الرواقيين بعض موضوعاتهم، كما أنها خضعت لتأثير الأساطير الدينية الشرقية. وإذا كان هذا كله صحيحاً، فصحيح أيضاً أن الأفلاطونيين الجدد يستخدمون أسلوب الحوار في نصّ (بارمنيدس)، وهو حوار يقوم على أساس وضع فرضية واستقصاء النتائج الواجبة عن إثباتها أو نفيها. والفرضية الأصلية في (بارمنيدس) هي وحدة الوجود. أما الأفلاطونيون الجدد فقد قسموها إلى ثمانية فروع أو تسعة، لأجل النظر فيها من مختلف الجوانب[1].

ولاشك أن الأفلاطونية المحدثة قد مرت بثلاث مراحل:

في **المرحلة الأولي** كانت النظرية العلمية شي أساسي، وفي **المرحلة الثانية** كان المنظوم اللآهوتي لتعدد الإله، وفيها أتضح معارضتها للمسيحية.

وبعد أن إنهارت بهذه الطريقة طالبت في **المرحلة الثالثة**، أن تصبح الخلاصة لكل الفلسفة اليونانية.

وهذه المراحل الثلاث هي ما إعتدنا أن نسميها باسم مدرسة الإسكندرية والمدرسة السوريا والمدرسة الاثينية وان نضع علي رأس كل منها علي التوالي، أفلوطين، يامبليخوس، وأبروقلس[1].

نخلص مما تقدم إلي أن الأفلاطونية المحدثة واحده من المدارس الكبرى بدأت كفلسفة معقدة قبل أن يأتي أفلوطين بقرنين من الزمان وتطورت بشكل واسع بعده وقيل أنها سميت بالأفلاطونية المحدثة لان ذلك هو الاسم الحديث الذي أعطي للأفلاطونية

(2) نفس المرجع سابق، ص 39.

(1) Copleston, History of Philosophy Vol. I, London .1947, p.163.

والتي طورها أفلوطين في القرن الثالث الميلادي، بيد أنها لم تكن مجرد مذهب تلفيقي[2]، وإنما مذهب أصيل وهي أن تطورت عن الافلاطونية فأنها ضمت أرسطية ورواقية، ونما تأثيرها من خلالها، ولكن إلي أفلوطين يرجع الفضل في إبرازها في صورة واحدة من ابرز الفلسفات الدينية.

عاصرت الافلاطونية المحدثة كلا من اليهودية والمسيحية، ولكن ظل أتباعهم علي وثنيتهم، وحرصوا علي الاحتفاظ بالروح اليونانية، أي بالعقلية العلمية لذا حاولوا بقدر الإمكان إخضاع الوجود للصيرورة والممكن والحادث ولقد سيطرت الافلاطونية المحدثة علي المدارس الفلسفية اليونانية في القرن الرابع الميلادي واستمرت سائدة حتى انتهي الوثنيون من تعليم الفلسفة في النصف الثاني من القرن السادس الميلادي وهي تمثل الشكل النهائي للفلسفة اليونانية الوثنية[3].

ومهما كان من أمر فان الافلاطونية المحدثة مذهب قائم علي أصول أفلاطونية وتمثل عناصر من صحيح المذاهب فلسفية ودينية، يونانية وشرقية بما في ذلك التنجيم والعرافة. وهذا يعني أنها جمعت بين الجانب الفلسفي والديني وبخاصة التصوف، ولكنها [illegible] عن عدم تعرضها للاخلاق[1].

ومن هنا يتضح لنا أن الأفلاطونية المحدثة أخذت من أفلاطون خيالاته في عالم المثل، ومن أرسطو تساؤلاته عن المعاني الكلية وهل لها وجود مستقل؟ ومن الرواقيين السمو الخلقي والترقي الروحي، ومن المسيحية تأثيراتها الروحية والخلقية، ومن البوذية مسألة التطهير والتزكية والفناء في المصدر الأول.

---

(2) تلفيق syncretism نزعة فلسفية تسعى إلى جمع مصطنع بين أشتات من أفكار أو دعاوى غير متلائمة لتكوين مذهب واحد، أنظر جميل صليبا: المعجم الفلسفي، مادة: تلفيق ص 340، ج 1، دار الكتاب اللبناني 1982.

أنظر: نجيب بلدي، تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، ص ص 61 – 62.

(3) راجع: احمد أمين وزكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، الطبعة التاسعة، مكتبة النهضة المصرية 1981 ص266 وما بعدها.

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ط6، دار المعارف بمصر د.ت ص 285 وما بعدها.

إلا أن ما جاء به أفلوطين من أفكار وآراء حول عملية الفيض أو الصدور عن الله يعد جديداً في بابه كما يرى كثير من المفكرين.

خصائص (سمات) الأفلاطونية المحدثة:

من أبرز الخصائص التي تتسم بها الأفلاطونية المحدثة باعتبارها فلسفة دينية أو دين مفلسف ما يلي:

1- الذاتية المطلقة.

2- التجربة الصوفية [2].

3- التأثر بالأفكار الشرقية الوافدة من حضارات الشرق القديم.

الذاتية المطلقة:

تتسم هذه الفلسفة الجديدة بنوع خاص هو فكرة إضافة الأشياء إلى قوى خفية وإيجاد نظام عالمي علي أساس هذه القوى الخفية، ونظرة في الوجود تسودها التجربة السحرية الصوفية، ولو أننا نظرنا في الفلسفة الجديدة لوجدنا أنها تمتاز إمتيازا كبيرا جدا عن الفلسفة اليونانية، بهذا الجانب الذاتي.

وهو جانب قد شعر به أصحاب هذه الفلسفة وكانوا عالمين بوجوده في أنفسهم إذ نرى أفلوطين يقول في "التساعية- الرابعة".

"يحب علي أن ادخل في نفسي، ومن هنا استيقظ وبهذه اليقظة أتحد بالله"[1] وإلي جانب هذا نراه يقول مرة: يجب علي أن أحجب عن نفسي النور الخارجي لكي أحيا وحدي في النور الباطن".

ونجد عبارات كهذه كذلك عند بقية الأفلاطونين مثل أبروقلس فنراه يقول أن المعرفة تبدأ من الذات وتنتهي إلي الله، والمعرفة الذاتية هي كل شي، ونري هؤلاء

---

(2) نجيب بلدى: تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، دار المعارف 1962 م، ص62.

(1) أفلوطين: التساعية الرابعة في النفس – ترجمة فؤاد زكريا، مراجعة سليم سالم– الهيئة العربية العامة للكتاب – 1970 م.

الأفلاطونيين يفسرون قول سقراط المشهور "إعرف نفسك" تفسيرا جديدا، فيريدون من معرفة الإنسان لذاته أن ينطوي علي نفسه وأن يسد كل المنافذ التي تربط به ويطل منها علي العالم الخارجي[2].

وعلي الرغم من أن الأفلاطونية المحدثة من حيث كونها حركة فلسفية، تشكل كلا موحدا، إلا أن تلك الخصائص لا تظهر دائما بنفس الأهمية عند كل المنتمين إليها، فبعضهم أكد علي الجانب التأملي من تلك الخصائص المشتركة وبعضهم علي الجانب الخلقي، وفقد بعضهم اتجاهه الفكري بسبب الاهتمام التفصيلي ببيان أفكار جزئية بينها، بينما اتبع بعضهم الآخر طريق الاهتمام بآراء السابقين.

ومن أجل هذا الطابع: طابع الذاتية المطلقة التي وان اتجهت في النهاية إلي الله فأنها ذاتية مع ذلك، وأنه ليس ثمة محاولة لإيجاد انسجام بين الذات وبين الخارج.

نقول أن هذا الطابع يكفي وحده لتمييز هذه الفلسفة من الفلسفة اليونانية الحقيقية، وبالتالي يكفي لإخراج هذه الفلسفة من حظيرة الحضارة والروح اليونانية إلي داخل روح جديدة وهي روح الحضارة العربية أو السحرية[3].

ولا شك أن الناحية الذاتية من مذهب أفلوطين تؤكد لنا ذلك حيث تقوم علي أساس أن الغاية من الفلسفة هي الإرشاد إلي الطريق الذي يصل الإنسان من خلاله إلي إفناء الذات في الوحدة الإلهية والي إيجاد التجربة الروحية التي يستطيع الإنسان بواسطتها أن يتحد بالواحد، والمزج المكون لهذه التجربة هو في الأصل الوجد[1].

هذه الفلسفة متأثرة منذ البداية بالتجربة الدينية مفهومة علي نحو صوفي.

فنقطة البدء ونقطة الإنتهاء والعامل السائد الذي يطبع بطابعه الخاص إتجاه هذه الفلسفة هو التجربة الدينية علي نحو صوفي، وإن كان أحيانا بعيداً عن الأديان الوضعية، وهذا الطابع الجديد لا نجده في الفلسفة اليونانية الحقيقية فلئن عني أفلاطون

(2) عبد الرحمن بدوى: خريف الفكر اليوناني: الطبعة الرابعة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1970 ص 114.
(3) المرجع السابق ص ص 114، 115.
(1) المرجع السابق، ص 121.

بالدين، ولئن عني الرواقيون بوجه خاص بالناحية الدينية، فإن ذلك ليس كافيا لأن يجعل هذه الفلسفة – عند أفلاطون أو عند الرواقيين – فلسفة دينية بالمعني الذي نريده حينما ننعت فلسفة أفلوطين والأفلاطونية بأنها دينية[2].

بيد أن فكرة الله والتجربة الدينية يوجه عام عند أفلاطون والرواقية، كانت شيئا مخالفا، وأقرب ما تكون إلي الحقيقة الدينية منها إلي الحقيقة الفلسفية لهذا لا نستطيع من هذه الناحية أن نقول أن الفلسفة اليونانية عند أفلاطون أو الرواقية كانت دينية بعكس الحال تماما عند أفلوطين والافلاطونية عموما[3].

ومن حيث تعتمد الافلاطونية المحدثة علي فكرة الواحد الإله العالي المطلق الذي هو فوق كل وجود، وكل تفكير، ومن هذا المبدأ العالي تفيض باقي الموجودات، فمن الواحد فاض العقل الإلهي، وبفيضه هو الآخر جاءت نفس العالم ومن النفس فاضت أنفس جزئية وأشياء وأخرى مادية متغيرة[4].

وقد إختلفت آراء المؤرخين والكتاب حول مدى تأثر الأفلاطونية المحدثة بالأفكار الشرقية، ومن المؤيدين للأثر الشرقي علي الأفلاطونية المحدثة فاشير **Vacherot** ومن المنكرين لها زيلر **Zeller**[5].

يري بعض الباحثين أن طابع هذه الفلسفة يوناني، – فالمؤرخون جميعا – إعتادوا حتى اليوم أن ينظروا إلي هذا التيار بوصفه تطورا منطقيا للفلسفة اليونانية وبالتالي أن يضيفوه إلي الحضارة اليونانية والي الروح اليونانية بوجه عام، وعلي رأس أصحاب هذا الرأي تسلر، الذي حاول أن يبين في كثير من الجهد والتدقيق ما هناك من تشابه كبير جدا بين الفلسفة اليونانية التالية لأرسطو وبين الافلاطونية المحدثة[1].

وإذا تتبعنا بعض الأفكار الافلاطونية المحدثة، وقارنها بما نجده في التراث اليوناني سنلاحظ أن هناك تشابها كبيرا بين أرائها، وبين تلك التي تميزت بها بعض

(2) نفس المرجع السابق ص114.
(3) عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، مرجع سابق ص115.
(4) ميرفت بالي: أفلوطين والنزعة الروحية في فلسفته، ص170.
(5) أنظر: حربي عباس: اتجاهات التفكير الفلسفي عند اليونان (العصر الهللينستي)، أورينتال 2007، ص 303.
(1) عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، مرجع سابق ص 115.

الفلسفات اليونانية فعلي سبيل المثال تتشابه فكرة الصدور الأفلاطونية مع فكرة العقل عند الرواقيين كما تتشابه أرائهما (أي أفلوطين والرواقية) إلي حد كبير في فكرة وحدة الوجود[2].

علي أن الشئ الوحيد الذي أفقد الافلاطونية المحدثة روحها اليونانية فيما يري البعض، هي فكرة العلو، وقد إضطرت الأفلاطونية المحدثة إلي التحول بها تحت تأثير الشكاك الأمر الذي غير إتجاه الفلسفة اليونانية، فقد أثبت الشكاك أنه لا حقائق في داخل الذات، فاستنتج الأفلاطونيون المحدثون من ذلك أنه ما دامت لا توجد حقائق داخل الذات فالحقيقة توجد خارجها[3].

وإذا كان زيلر **Zeller** ينكر أن تكون المذاهب الشرقية قد أثرت تأثيرا كبيرا في هذه الفلسفة فإننا نجد كثيرا من الباحثين يرون أن الفلسفة الأفلاطونية كانت فلسفة شرقية بكل معاني الكلمة، روحها وجوهرها وطبيعتها شرقية. وأما المظهر الخارجي لها، فإنه وإن كان يونانياً، فان هذا لا يجعلنا نعتقد أن فيها روحا يونانية، وهذا ظاهر خصوصا فيما يتصل أولا بالطابع العام لهذه الفلسفة وثانيا في أن كثيرا من الأفكار التي كانت منتشرة في البيئة الهندية الفارسية أي البيئة التي ظهرت فيها الحضارة العربية قد أثر كل التأثير في هذه الفلسفة[1].

ولاشك أن أصحاب هذا الرأي يستندون إلى بعد الزمن بين الفلسفة اليونانية القديمة وبين الافلاطونية المحدثة، كما أن ظهور هذه المدرسة كان في الإسكندرية وليس في اليونان، مما يؤيد – من وجهة نظرهم – بعدها عن الروح اليونانية[2].

---

(2) ميرفت بالي: المرجع السابق، ص 17.

(3) عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني مكتبة النهضة العربية، ط 4، القاهرة 1969 ص 66.

(1) عبد الرحمن بدوى، خريف الفكر اليوناني، ص 115.

(2) احمد أمين، وزكى نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة القاهرة، عام 1368 هـ، 1949 م، ص 332.

وللمزيد أنظر في ذلك: Vacherot. E., History: critique de l'ecole d'Alex., paris, 1846, p. 113.

نقلاً عن حربي عباس، مرجع سابق، ص 303.

أضف إلى ذلك تأثرها بكثير من الأفكار الشرقية مثل فكرة الملائكة أو الوسطاء ثم فكرة الصدور، كل هذه أفكار شرقية من ألفها إلى يائها، ففكرة الصدور هي التي تلعب أخطر دور في هذه الفلسفة ولا شك أنها فكرة شرقية مأخوذة من المذاهب الهندية والفارسية[3].

نستخلص من ذلك أن الأفلاطونية المحدثة ضمت في فلسفتها عناصر يونانية وشرقية – كما سنرى ذلك في المبحث الثاني من هذا الفصل حين الحديث عن المصادر اليونانية والشرقية في فلسفة أفلوطين.

يمكن القول أن الافلاطونية المحدثة استطاعت أن تجمع بين جانب النظر ممثلا في الفكر اليوناني وجانب العمل ممثلاً في الروح الشرقية، وأن تؤلف في هذا المزيج فكراً خاصاً بها.

ونوجز فيما يلي أهم الأفكار الرئيسية التي قال بها ممثلو الافلاطونية المحدثة:

1- الصدور أو الفيض بان كل موجود ينبثق من المبدأ الأعلى، لكن لا يتم هذا الانبثاق في زمان أو مكان.

2- القول بمبدأ التدرج: فهناك كثرة في عالم الموجودات، مرتبة في سلم متدرج هابط آخرها وأدناها في العالم الذي يوجد في زمان ومكان ويدرك بالحواس أنه العالم المحسوس الذي تعيش فيه الموجودات الأرضية الفانية.

3- التأمل، والاتجاه إلى المبدأ الأول. وهذه تعد الفكرة الرئيسية في المذهب الأفلاطوني المحدث لأنه لن يتحقق وجود الكائن إلا باتجاهه إلى مبدئه الأعلى في حركة تأمل، وهذه الحركة تدخل ضمن عملية الخلق، ولذلك يتميز عالم الأفلاطونية المحدثة بحركة مزدوجة من الخروج والعودة.

4- كل موجود ما هو إلا صورة أو تعبير علي مستوي أدنى من العالم الذي فوقه

5- درجات الموجودات هي درجات الوجود. إذ يوجد في كل عالم من عوالم الموجودات كثيرة أكثر تباعدا، وتحديدا حتى نصل إلي عالم الموجودات الجزئية.

---

(3) عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، ص 115.

6- ينحدر كل موجود من المبدأ الأعلى الذي يبعد عن كل تعيين وتحديد، ويعلو علي الواقع المدرك، ولذا ربما تقول عنه أنه وراء الوجود أو وراء الطبيعة وهنا (في هذا العالم) لا توجد ثنائية ولا تحدث أحوال إلهية عرضية، لان كل ما يحدث من ذلك، في العالم يكون خارجه، إنه عالم روحي بكل ما في الكلمة من معنى، وليس مقسم إلى طبيعة وما فوق الطبيعة، وليس هناك انقسام بين الأديان والعقل بين العقلانية والتصوف، وهو يرى أن التجربة الصوفية هي أساس إيمان الافلاطونية المحدثة.

7- سمو المبدأ الأول: فالمبدأ الأعلى بسيط، وغير محدد، وهو ليس شيئاً ولا يحمل عليه شئ، وبما انه كذلك، فان معرفة الإنسان به يجب أن تختلف تماما عن أي معرفة أخرى، وهو يمكن أن يعرف إذا استطاع العقل أن يتحد معه إلا أن هذا الاعتماد لا يمكن أن يتصور أو يوصف.

هكذا كان الواحد أو المبدأ الأول هو كل شئ في الوجود، فعنه تصدر [illegible] مل لكل الموجودات منه تخرج وإليه تعود، ومن هنا يمكن وصف الافلاطونية المحدثة بأنها نوع من وحدة الوجود الديناميكية[1].

يرى بعض الباحثين أن النزعة الافلاطونية المحدثة هي الإستمرار المباشر للفيثاغورية المحدثة وللأفلاطونية الوسطى. وهي تشترك معهما في النزعة التوفيقية لأفكار من أفلاطون وأرسطو والرواقية فقد أخذت من "بوزيدونيوس" الرواقي فكرة وجود سلم متدرج لدرجات الوجود، ولكنها مع ذلك سارت في الإتجاه المضاد تماماً لإتجاه بوزيدونيوس"(*)[2].

فعلى الرغم من أن "بوزيدونيوس" قد بدا من البحث في التجربة الحسية، ثم صعد منها بعد ذلك إلى العالم العلوي، فإن الافلاطونية المحدثة ركزت كل جهودها على

---

(1) zeller, Plotinus, an art. In the Encylop. Britannica, Vol. 4, p. 450 ff..

(*) ينتمي إلي الرواقية الوسطي التي تمتد منذ القرن الثاني حتي القرن الأول قبل الميلاد وتكاد تقترب رواقية ذلك العصر من مذهبي أفلاطون وأرسطو بوجه عام.

أنظر: حربي عباس، مرجع سابق، ص 197.

وراجع: عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص 45.

(2) Benn, History of Néo-Platonists, N.Y. ed., 1970, p.10.

إستخراج المحسوس من العالم فوق الحسي، حتى أن ما أهتم به "بوزيدونيوس" أعظم الإهتمام هو الطبيعة بإعتبارها ظاهرة حسية، فقد أصبح عنده منفصلاً شديد الانفصال عن الإتجاه المعتاد له، وهو العالم المفارق فوق الحسي، ومع ذلك فإن للفلسفتين هدف مشترك، وهو أنهما يحاولان إدخال مجمل العقائد، والخرافات الدينية في مذهبيهما[3]. كذلك فإن النجاح الظاهري الذي حققته الافلاطونية المحدثة، والمتمثل في تحول الاتجاه الثنائي الفيثاغورى والأفلاطوني إلى مذهب وحدة الوجود والألوهية والذي يتسم بسمة الديناميكية أو الروحية، إنما جاء عن طريق الاستعانة بمذهب الرواقية في الواحدية، وهذا النجاح الظاهر نجاح خادع لسببين اثنين هما[4]:

الأول: لأن الأفلاطونيين المحدثيين تشككوا في نهاية الأمر في إمكان الوصول إلى المعرفة النظرية للأساس الأول المطلق لكل الوجود، وحاولوا العثور على دواء تمثل في المعرفة الكشفية التي يتلقاها الفيلسوف، وهو في حالة الإنجذاب الصوفي.

الثاني: لأن الإتجاهات الصوفية التي تنطبع بها نظريات الأخلاق عند أبرز ممثلي الفلسفة الافلاطونية المحدثة تظهر بوضوح أن تصورهم للعالم كان تصوراً ثنائياً في جوهره، لذا فهم ظلوا رغم قولهم الظاهري بالمذاهب الواحدى مخلصين لشعارهم ألا وهو الرجوع إلى أفلاطون[1].

وأيضا السمة الغالبة على فلاسفتها هي سمة التوفيق بين أفكار كل من أفلاطون وأرسطو. وهذا ما نجده عند أفلوطين، أبرز فلاسفة الافلاطونية المحدثة. فنقطة البداية عنده هي فكرة الإله التي تنتهي بالاتحاد به، وبين هذين النقطتين يتيح كل ما يقال عن فيض الموجودات عن الإله، ثم رجوعها مرة أخرى إليه.

ولاشك أيضا أن خلفاء أفلوطين من بعده قد حذوا حذوه في هذا الإتجاه.

---

(3) Ibid, p.19.

(4) أنظر في ذلك: عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1971، ص 23.

(1) Benn, op. cit., p. 20.

فقد حاول فورفوريوس[2] أن يبين اتفاق آراء فلسفة أفلاطون وأرسطو، كما كتب عدداً من التعليقات على مؤلفات أفلاطون وأرسطو ومن كتبه التي إكتسبت شهرة واسعة مقدمته إلى مقولات أرسطو (ايساغوجي[*])، وهي التي تسمى أيضا باسم "الأسماء الخمسة" لأنها تدور حول مفاهيم "الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام".

ولقد سار "ياملیخوس"[3] على نفس إتجاه أستاذه "فورفوريوس" في بيان إتفاق أراء أفلاطون وأرسطو، وإن كان بعيداً عن الحس النقدي، وقد إستمر خلفاء "يامبليخوس" في المحافظة علي هذا الإتجاه العام للمدرسة، حتى جاء القرن الرابع الميلادي. فأدخل أبروقلس الافلاطونية المحدثة في أثينا مع إجراء بعض التعديلات كان مصدره العودة إلى دراسة أرسطو، ولم تكن هذه الدراسة قد ماتت تماماً خلال القرن 4م. وان كانت فقدت من غير شك قدرا كبيرا من تأثيرها وأهميتها منذ وقت "يامبليخوس" بسبب تحول الاهتمام بالبحث التأملى في الإلهيات، وهذا التطور الجديد هو الذي غير الافلاطونية المحدثة في القرنين الخامس والسادس، وهو الذي دمجها والنظم الفلسفية الإسلامية والمسيحية المتفرعة عنها، وطبعها بطابعها الخاص كما سنرى في المبحث القادم من هذا الفصل.

(2) راجع المبحث الثالث من هذا الفصل.

(*) ايساغوجي أو المدخل إلي مقولات أرسطو لفورفوريوس الصوري بقلم الدكتور أحمد فؤاد الأهواني.

(3) عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، ص 117.

ثانياً

نظرية الفيض

Theory of Emanation

مقـدمـــة:

مشكلة الوجود هي إحدى المشكلات الرئيسة التي انبثقت عنها مشكلات الفيض، وقد مرت هذه المشكلة عبر تاريخ الفلسفة بمراحل تمثلها مدرستان كبيرتان وهما: **المدرسة المادية** والتي تقول بقدم العالم أو الوجود وماديته وأنه لا يحتاج إلي فاعل أو إله ويقولون **(نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ)** (الجاثية: 24). **والمدرسة الثانية هي المدرسة الروحية أو المثالية**، وهى التي تفرض وجود اثنين إله ومادة.

فأفلاطون يرى أن الإله والمادة قديمان، وصنع الإله من المادة الأشياء مع القول بوجود الثنائية: الجسم (المادي) والروح أو النفس (اللامادية) وأرسطو جاء بنظرية المحرك الغائي وقال بقدم الإله والعالم، والإله محرك غائي فقط وليس له فعل ولا إرادة ولا خلق، والرواقية القائلون بوحدة الوجود أي أن الإله هو المادة أو الإله في المادة[1].

ولقد جاء الوحي بحل واضح وصريح، فأثبت إلها خالقاً متصفاً بالإرادة والقدرة والرحمة والعدل والهيمنة والتدبر، وأثبت مخلوقات متعددة ضعيفة خاضعة مدبرة، وقد بين هذه الحقيقة الناصعة بأنواع من الأدلة العقلية والفطرية ولو لم يكن إلا قول الحق تبارك وتعالى: **(أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ)** (الطور: 35)، لكفى.

معنى الفيض والصدور:

قالوا: إن أصل الفلسفة يقوم علي الاعتراف بوجود واحد بسيط مطلق لا يتصور كنهه ولا يعبر عن حقيقته، وهو فوق الوجود وفوق كل تعيين، ثم الاعتراف بوجود الكثرة المتغيرة المدركة بالحس. فمسألة الفلاسفة إذاً تنحصر في بحث واحد هو كيف صدر هذا الكثير المتغير المحسوس عن ذلك الواحد البسيط المتعالي عن التغير؟.

قالوا: إن القدرة في أشدها لا يتصور فيها أن تبقي منحازة في نفسها ولابد أن تفيض فيضان الماء من العين الغزيرة.

وذلك إنما يكون من العين بلا علم منها ولا إرادة في المبدأ الأول.

---

(1) حسام الدين الالوسى، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، ص ص 126 – 127.

قال أبروقلس: إنه لما كان وجود العالم تابعاً لوجود الذات الإلهية فالعالم قديم لقدم علته.

وتحدد مراتب الفيض بأربع مراتب هي: الإله (العلة الأولى) فالعقل الأول فالنفس الكلية فالنفوس البشرية وسائر ما هو ذو صورة وهيولى من إنسان وحيوان ونبات وجماد[1].

أما كيفية الفيض **فقالوا:** إنه كانتشار النور فيتناقص ويضعف شيئا فشيئا بقدر ما يتباعد عن منبعه فأول رتبة فيه.

1- عقل محض بسيط: يتناول عالما نورانيا عقليا هو مبدأ الموجدات إذ لا وجود إلا بتعيين ولا تعيين إلا بعقل.

2- ثم نفس كلية تفيض من ذلك العقل وهي مبدأ الحياة والحركة للعالم إذا لا حياة إلا بالنفس.

3- ثم طبيعة تفيض من تلك النفس وهي كنفس جزئية للموجودات.

4- ثم نفوس مفردة مجردة.

5- ثم مادة محضة وهي منتهى الهبوط ورتبة الظلام وفقدان العقل، وعلى ذلك فقد نحصر الوجود في أصل واحد وهو العقل، إذاً ليست مراتب الوجود إلا مراتب العقل في هبوطه وإبراز ما كان مكنونا في العلة الأولى من القوى العقلية، فلا يزال الكون معلقا بعلته تعلق الظل والنور بالشمس والإله محيط وحال فيه حلول القدرة والأثر لا حلول الذات.

ويقول أفلوطين: ينبغي أن نعلم أن الأشياء الطبيعية متعلق بعضها ببعض فإذا فسد بعضها صار إلى صاحبه علو إلى أن يأتي الأجرام السماوية ثم النفس ثم العقل

---

(1) انظر: حسام الدين الالوسى، الوجود الإلهى، ص ص 153- 154، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي ص 115 المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط1، وأيضاً حربي عباس عطيتو: اتجاهات التفكير الفلسفي عند اليونان (العصر الهللينستي) اورينتال للطباعة والنشر ط 2007، ص 303 وما بعدها.

فالأشياء كلها ثابتة في العقل والعقل ثابت في العلة الأولى والعلة الأولى بدء لجميع الأشياء ومنتهاها[1].

ومؤسس هذه المدرسة والذي وضع هذه النظرية (أفلوطين) وهو يعبر عن ذروة الثقافة الوثنية – أراد أن يعارض المسيحية القائلة بالأقانيم الثلاثة فوضع مذهباً وثنياً يتضمن ثلاثة: الواحد – العقل – والنفس الكلية[2].

وأصحاب هذه المدرسة ينكرون أن تكون للمعرفة العقلية أية قيمة وإنما القيمة كلها في التجربة الصوفية وفي الكشف والذوق[3].

وقول الفلاسفة بفيض العالم عن العلة الأولى مقابل للقول بخلقه من العدم عند إتباع الديانات والملل، لأن مسألة الخلق من عدم ليس لها أثر في الفكر اليوناني الذي لا يسلم بالوجود من اللاوجود ولا يقر إلا بالوجود من موجود الأمر الذي جعل أبروقلس وأرسطو يقولون بقدم العالم أو بقدم مادته.ولذا أصبح المبدأ القائل بأن الكائن يفيض من كائن آخر مبدأ مقبولاً في منطقهم[4][5].

---

(1) انظر الوجود الإلهى ص 156 -157 تأليف المستشرق الإيطالى دافيد سانتلانا تحقيق عصام الدين محمد على مؤسسة ومكتبة الخافقين الطبعة الأولى سنة 1401 هـ - 1981 م دمشق سوريا.

(2) د. محمد أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي عند اليونان (أرسطو والمدارس المتأخرة)، دار المعرفة الجامعية: الإسكندرية عام 1988. 64. د. سالم مرشان نظرية الفيض عند ابن سينا .. مجلة كلية الدعوة الإسلامية العدد الثالث 1986 م ليبيا ص 157 – 158.

(3) عبد الرحمن بدوى: موسوعة الفلسفة 97/1. الطبعة الأولى 1984م المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

(4) (الكون والفساد) لأرسطو، ك 1 ب 3 ف 8 ص133- 134، ترجمه إلى العربية احمد لطفى السيد، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة 1350 هـ - 1932م، تاريخ الفلسفة اليونانية 180 دار القلم، بيروت، لبنان. موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من أراء الفلاسفة ص 366 تأليف دكتور صالح غرم الله الغامدى. مكتبة المعارف الرياض الطبعة الأولى عام 1424 – 2003.

(5) أما الفلاسفة الإسلاميون كالفارابي وابن سينا فقد وجدوا في هذه النظرية ضالتهم حيث زعموا ن الله وحدة واحدة مطلقة والواحد لا يصدر عنه إلا واحد ونفوا عنه الإرادة والفعل الاختياري وإذا كان الأمر كذلك فكيف تصدر الكثرة والعدد عن هذا الواحد المطلق، لقد وجدوا الحل في نظرية الفيض ليعبروا بها عن عملية الخلق أو العلاقة بين الواحد المطلق من كل وجه وبين هذا العالم المحسوس المتغير أما كيف تترتب الموجودات ابتداء من الواحد في عملية الفيض المزعومة فقد بنوا اعتقادهم على أراء سلفهم من الفلاسفة وزادوا فيها إيضاحاً وبياناً وألبسوها زوراً وبهتانا وظلماً وعدواناً بعض المفاهيم الشرعية ليلبسوا الحق بالباطل وليوهموا من لاحظ له من الفهم والإدراك في علم الشريعة من العامة وأشباههم ممن اعرض عن شرع الله تعالى تعلماً وتعليماً وإذا كان سلفهم قد حددوها بخمس مراتب كما سبق فقد رتبوها على ست مراتب تتضمن العقول العشرة التي اخترعوها من عند أنفسهم فهي أشبه بالقصة الخيالية الخرافية منها إلى الحقيقة العلمية التي يستدل عليها العقلاء بما وهبهم الله =/=

=/= من عقل وإدراك وبما يشاهدون من حس وحياة فضلاً عما يستدل به أهل الإيمان من دلائل الشرع المبين والحق الجلى الواضح الذي تعضده الآيات البينات والبراهين القاطعات.

فالمرتبة الأولى عندهم يصدر فيها العقل الأول ولما كان هذا العقل صادراً عن الأول فهو ممكن الوجود بذاته بالنسبة إلى الأول وهو واجب الوجود بالأول قديم في الزمان قدم الأول.

ومن العقل الأول يفيض عقل ثان وهو جوهر غير متجسم وعقل خالص وهذا الثاني يعقل الأول ويعقل ذاته ومن تعقله للأول ككائن واجب بذاته يفيض عنه عقل ثالث و من تعقله لذاته كتابع في وجوده للأول يلزم عنه وجود السماء الأولى وهى كرة الكواكب الثابتة.

ويصدر من العقل الثالث عقل رابع وكرة زحل ومن العقل الرابع عقل خامس وكرة المشترى ومن العقل الخامس عقل سادس وكرة المريخ ومن العقل السادس عقل سابع وكرة الشمس.

ومن العقل السابع عقل ثامن وكرة الزهرة ومن العقل الثامن عقل تاسع وكرة عطارد.

وهكذا يصبح عدد العقول كنتيجة لعملية الصدور تسعة عقول وتصدر عنها الأجرام السماوية وكل واحد من هذه العقول فرع قائم بذاته، ومجموع هذه العقول يشكل مرتبة الوجود الثانية **أما المرتبة الثالثة**: فانه يوجد فيها العقل الفعال العاشر في سلسلة العقول الصادرة عن العقل التاسع وهو عقل فلك القمر عالم العناصر، وهو عالم الكون والفساد.

ثم تأتى المرتبة الرابعة في الوجود وهي مرتبة النفس التي تصدر عن العقل الفعال ثم المرتبة الخامسة و فيها توجد صور الأشياء المادية.

ثم المرتبة السادسة، وفيها توجد المادة، والذي يهب عالم العناصر مختلف الصور التي تظهر فيها من جماد ونبات وحيوان عند الفلاسفة هو العقل الفعال **ويقولون:** لما كان التعقل علة الوجود: كان من الضروري أن يصدر عن تعقل الإله لذاته معلول أول أيضا هو عقل و هذا التعقل الأول واجب بالإله ممكن بذاته وهو أيضا يعقل الإله ويعقل ذاته: فإن عقل الإله لزم عن تعقله وجود عقل ثان تحته و إذا عقل ذاته صدر عن تعقله لها وجود صورة الفلك الأقصى وكما لها وهى النفس ووجود جرمية الفلك الأقصى وصورته التي هي (النفس) فتحت كل عقل ثلاثة أشياء في الوجود ثم يتلوه عقل ثان وثالث ولا يزال هذا التعقل ينتج عقولاً وأفلاكا ونفوساً حتى ينتهي الإبداع عند العقل العاشر وهو العقل الفعال المدبر لعالم الكون والفساد وقد اسندوا إليه **ثلاث وظائف: الأولى:** تحريكه ما تحت فلك القمر، **الثانية:** إفاضة الصور العقلية على النفس، **الثالثة:** إفاضة الصور الجوهرية عن الموجودات وسموه "واهب الصور مقدمة بغية المرتاد د. موسي الدويس ص 112، 113 أرسطو المعلم الأول 73،74تأليف ماجد فاخورى والعقل الفعال يسمه الفارابي وابن سينا كذباً وبهتاناً روح القدس أو الروح الأمين أو جبريل، وهو عندهم رب هذا العالم و منه تصدر الأنفس البشرية التي تصور الأجسام.

وقد ذكرت عدداً من الانتقادات التي وجهت إلى نظرية الفيض لأفلوطين، وما قال به الفارابي وابن سينا وإخوان الصفا ما هو إلا امتداد لهذه النظرية مع التوسع والتفصيل.

أما **قولهم:** وتحديدهم للعقول بعشرة والأفلاك التسعة فهذا مبنى عندهم كما يقول حسام الالوسى: على نظرية بطليموس في الفلك وأن لها عقولاً محركة وهذا منتهى علم القوم (دراسات في الفكر الفلسفي ص 124-1144). أراء أهل المدينة الفاضلة 57-62 لأبى نصر الفارابي ط السابعة دار المشرق بيروت، الرسالة العرشية، لابن سينا، طبع حيدر اباد 1354م 18 تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام 278- 379 د . الغامدى موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من أراء الفلاسفة 368.

وقد زعم ابن سينا وحاول أن يفسر ما ورد في القران من معان تأييد لهذه النظرية بناء على مذهبه الباطني في تفسير النصوص فزعم أن الفلك الأول هو العرش وان الثاني هو الكرسي وأن الكرسي مع السبعة. الباقية هم حملـة العـرش الثمانية والعقول العشرة هم الملائكة المقربون ومجموعهم هم القلم والعقل العاشر هو جبريل روح القدس، هذا قول لا دليل عليه بل هو هذيان ومخمور لا يدري ما يقول. فزعموا أن العقول هي الملائكة وأنها معلولة عن الله صادرة عن ذاته صدور المعلول عن علته، وهو القول بتولدها عن الله، و أن الله ولد =/= =/=

أسباب نشأة نظرية الفيض:

جاءت نظرية الفيض لحل المشكلة الرئيسية عند الفلاسفة وهي مشكلة الخلق والإيجاد، أي: كيف صدر هذا العالم المتعدد المتنوع عن العلة الأولي؟

وكيف يتم عملية الربط بين الإله الكبير المتعالي وهذه الموجودات الأرضية والكونية المادية.

لقد عجز أرسطو عن بيان كيفية الاتصال فأتى بكلام غامض في نظريته التي قامت على أن العالم يتحرك بحركة عشقية، وأن هذا العالم قديم قدم العلة الأولى كما فشل قبله أفلاطون في نظرية المثل حيث قسم الوجود إلى عالم الغيب وعالم الشهادة، (عالم المثل وعالم الوجود) لكنه لم يستطع أن يصنع علاقة مقنعة في كيفية الارتباط بين هذين العالمين.

ثم جاءت الرواقية لتقول بالاتحاد التام بين العلة الأولى والموجودات فقالت بوحدة الوجود وأن العلة الأولى والموجودات كلها شي واحد ولا فرق بينها فجاء أفلوطين بنظرية الفيض تجمع بين المذهبين السابقين مذهب من يقول بوجودين لا إتصال بينهما. مستساغا أو مقبولا ومذهب من يقول أن الوجودين شي واحد فهما غير متفرقين[1].

الملائكة وهذا مما بين الحق بطلانه ونزه نفسه عنه وكذب قائله وبين كذبه بقوله: (**لم يلد ولم يولد * ولم يكن له كفوا احد**) سورة الإخلاص (3-4) و قال تعالى: (**إلا أنهم من افكهم ليقولون *ولد الله وأنهم لكاذبون * اصطفى البنات على البنين * ما لكم كيف تحكمون* أفلا تذكرون**) (151-155) سورة الصافات.

(1) حسام الدين الالوسى، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص 121.

ثالثاً
اتجاهات الأفلاطونية المحدثة

1- أفلـوطيــن.

2- فورفوريوس.

3- يامبليخوس.

4- أبــروقلـس.

ثالثا: اتجاهات الأفلاطونية المحدثة:

- أفلوطين **Plotinus:**

أفلوطين هو مؤسس المدرسة الأفلاطونية المحدثة، ولد في القرن الثالث الميلادي (205م) ومعظم ما يُعرف عن حياة أفلوطين **Plotin** مستقى من كتاب «حياة أفلوطين» لتلميذه فورفوريوس الصوري[1]، فقد تتلمذ في الإسكندرية لأمونيوس ساكاس، ثم انتقل إلى روما، حيث مارس التعليم، وأصبح معلماً ذائع الصيت يلقي دروسه على الملأ، وبلا أجر. وكانت مدرسته مفتوحة للجميع، فكان يستقبل إلى جانب أصدقائه، مسيحيين وغنوصيين وغيرهم من ذوي الاتجاهات الفلسفية والدينية المغايرة لاتجاهه، وتلميذه أميليوس كان في الأصل من أتباع ليزيماكوس الرواقي. أما تلميذه فورفوريوس **Porphyry**، الذي لم يلتحق به إلا بعد أن بلغ الثانية والثلاثين من العمر، فقد كان سورياً من مدينة صور، حمل معه إيمانه بأساطير الكهنة. ولهذا كانت دروسه تجري بطريقة المناقشة بل كانت تغرق في مناقشات عقيمة، لغياب النظام في كثير من الأحيان. وطالما لقي هذا الأسلوب الحرّ، في آن معاً، دهشة السامعين العابرين، واستنكارهم، على أنه كان للمستمع أثر في إنشاء فكر المعلم من جهة أخرى.

وقد عاش أفلوطين حياةً روحيّة عميقة، على الرغم مما كان يمكن لتلاميذه من أصحاب الجاه والنفوذ أن يوفروه له من رفاهية، وكان يزدري الممارسات العملية في الدين والأخلاق، ويسعى لبلوغ حالة الوجد **Extase** التي يخبرنا فورفوريوس أنه لم يبلغها إلا نادراً جداً (أربع مرات) في المدة التي كان فيها برفقته. توفي في مِنْتورْنو الواقعة في شمال نابولي. والمعلومات عن مكان ولادته غير يقينية ويقال إنه ولد في مصر.

عصـــره:

كان القرن الثالث الميلادي عصراً تمزقه الأزمات الداخلية، من كل صنف ونوع: فقد قلب الاضطراب الأخلاقي والاجتماعي والفكري قيم العالم القديم رأساً على عقب، وانحدرت الثقافة على كل صعيد، وصار الدين أساس الحياة السياسية والاجتماعية

(1) Porphyry, Vita Plotini, p. 14.

والثقافية، فبرزت العبادات الشرقية في كل مكان. وشهد هذا القرن المضطرب اضمحلال تعدد الآلهة الوثني. ويعدّ هذا العصر، من جهة أخرى، عصر الشرّاح الذين انكبوا على شرح أفلاطون، كما شرح الاسكندر الأفروديسي أعمال أرسطو شرحاً مفصلاً. وأفلوطين نفسه كان من هؤلاء الشرّاح، فهو يقول في التاسوعات: «يجب أن نعتقد أن الفلاسفة القدماء.. قد اكتشفوا الحقيقة»[1] و«نظرياتنا ليس فيها جديد، وليست من اليوم، فقد أعلنها (الفلاسفة القدماء) قبل وقتٍ طويل، ولكن دون أن يتبسطوا فيها، ولسنا نحن إلا شرّاح هذه المذاهب القديمة»[2].

ولا شك في أن أفلوطين خير من يمثل هذا العصر بكل ما فيه من تيارات فكرية متباينة الاتجاهات ومتنوعة الآراء.

ولد أفلوطين (205–270 ق.م)[3][4] عام 205 ق.م في مدينة ليقوبوليس **Lycopolis** (أسيوط حاليا) بصعيد مصر، وقد انتقل أفلوطين عندما كان في منتصف العشرينات إلى الإسكندرية، حيث حضر العديد من المحاضرات لمختلف الفلاسفة، الذين لم يجد فيهم من يشبع ظمأه إلى أن تعرف على أمونياس سكّاس الذي ظل معه حتى 242 ق.م. وفى هذه الفترة إنضم إلى رحلة الإمبراطور جورديان الاستكشافية إلى بلاد فارس بهدف الإنضمام إلى مشاهير الفلاسفة سعياً وراء الحكمة. إلا أن الرحلة لم تحقق مبتغاها لأن الإمبراطور أغتيل في "ميسوبوتاميا"، وعاد أفلوطين إلى روما لتأسيس مدرسة لتدريس الفلسفة، حينها بلغ أفلوطين الأربعين من عمره. وقد درّس في روما عشرين عاماً قبل مجئ فورفوريوس الذي أصبح تلميذه النجيب بعد ذلك، والذي أرخ له وحرر مؤلفاته أيضاً. ومنذ ذلك الحين إتجه أفلوطين بعد حث تلميذه فورفوريوس له، في جمع أبحاثه بطريقة منظمة، كما بدأ أيضا في كتابة أبحاث جديدة. وكانت مادة أغلبية

---

(1) (3، 7، 1، 13) (الرقم الأول رقم التاسوعة، والثاني المقالة، ثم أرقام الفقرات).

(2) (5، 1، 9).

(3) Frederick Copleston, S. J. A History of Philosophy: Volume 1, Greece and Rome, Part II (Image Books: 1962).pp163 وما بعدها

(4) يشتق اسم أفلوطين من الفعل بليو ومعناها أبحر، يبحر، ومن ثم فإن الكلمة بلوتينوس معناها لغويا المبحر Swimmner أو المسافر بالبحر. انظر: حربي عباس، اتجاهات التفكير الفلسفي في العصر الهللينستي، أورينتال 2007، ص 308.

هذه الأبحاث مجموعة من محاضرات أفلوطين ومناقشاته مع تلاميذه. ومن الواضح اختلاف وتنوع مذاهب تلاميذه الفلسفية، ويظهر ذلك من إمتلاء الـ **Enneads** بآراء المشائين والرواقيين، والغنوصيين. وبالرغم من ميل أفلوطين إلى أفلاطون كصاحب الرأي الأعلى في أي شئ فلسفي، فلقد إنتقده أفلوطين. ولا ينبغي أن نعتبره مجرد معلق على أعمال أفلاطون، وإن كان بالفعل معلقا ممتازا. فلقد كان مؤسساً ومفكراً عميقاً، والذي أخذ كل ما وجده مفيداً لدى المفكرين القدامى الأوائل، بل حتى لدى خصومه، من أجل تأسيس النظام الجدلي الموجود في أبحاثه. ولقد وافته المنية في عزلة تامة في "كامبانيا" بايطاليا عام 270 ق.م.[1].

أعمالــه:

كتب أفلوطين بعد ما تخطى سن الخمسين أربعة وخمسين رسالة قسمها تلميذه فورفوريوس إلى ستة أقسام ووضع في كل قسم 9 رسائل ومن ثم عرفت **بالتاسوعات**[*]: **Enneads**[2]. والتاسوعات تحتوى على جميع أعمال أفلوطين، والتي قام بتنسيقها وتحريرها كما أشرنا تلميذه فورفوريوس. ولقد كتب أفلوطين أبحاثة باللغة اليونانية ولكن بطريقة صعبة غير واضحة، هذا بالإضافة إلى عدم وضوح خطه بسبب ضعف نظره. ونحن ندين بالكثير إلى فورفوريوس **Porphyry** لإصراره على تنقيح كل ذلك في صبر تام. وقد قسم فورفوريوس جميع أبحاث أستاذه إلى ستة كتب، يحتوى كل منها على تسعة أبحاث، حتى إنه في بعض الأحيان كان يقسّم بحثاً طويلا إلى عدة أبحاث أصغر فقط من أجل الحفاظ على ذلك التقسيم.

---

(1) حربي عباس، مرجع سابق، ص 309.

(*) يقال لعل السبب في تسميتها بذلك الاسم هو التيمن بالعددين 6، 9 علي الطريقة الفيثاغورية.

أنظر: Copleston, op. cit., p. 207.

(2) Plotinus, The Enneades, tr., Stephen MacKenna, with Introduction and Notes by John Dillon (Penguin Books: 1991).

لا تعتبر ترجمة Stephen MacKenna لأعمال أفلوطين ترجمة حرفية ينظر كذلك.

Plotinus, The Enneades, tr., A. H. Armstrong, including the Greek, in 7 volumes (Loeb Classical Library, Harvard-London: 1966-1968).

فالتاسوعات هي تدوين للمناقشات الحية، التي كانت تجري في مدرسة أفلوطين[1]، وذلك بطريقة أقرب، إلى الاختزال. وهي تتألف من أربع وخمسين مقالة متفاوتة في طولها تفاوتاً كبيراً، وموزعة على ست مجموعات، كل مجموعة منها مؤلفة من تسعة أقسام. وهذه المجموعات مرتبة ترتيباً شبه منهجي، فالمجموعة الأولى تبحث في الإنسان والأخلاق، والثانية والثالثة تبحثان في العالم المحسوس وفي العناية، والرابعة في النفس، والخامسة في العقل، والسادسة في الواحد أو الخير. ويفصح هذا الترتيب عن مضمون مذهبي لا يخفى على الناظر، قوامه الانطلاق من الذات (التاسوعة1) ومن العالم المحسوس (التاسوعتان 2 و3) للارتقاء صعداً بالتدريج إلى المبدأ المباشر للعالم، وهو النفس (4)، ثم إلى مبدأ النفس، الذي هو «العقل» (5)، وأخيراً إلى المبدأ الكلّي للأشياء طرّاً، ألا وهو الواحد أو الخير (6) ، (2).

أما عن المصادر والمنابع التي إستقى منها أفلوطين فلسفته فهي كما يقول الدكتور حربي عباس وغيره متعددة ومتغيرة وموضع خلاف كبير بين الباحثين والمؤرخين[2].

فيخطئ حتماً من يظن أنه بإمكانه فهم فلسفة أفلوطين، أو حتى الدخول في عالمه الخاص بدون أن يكون قد أطلع على ذلك التراث الشرقي المختلط بعناصر الثقافة اليونانية في عالم الإسكندرية الرحب – الذي تشكل عبر حوالي خمسة قرون قبل مولد أفلوطين.

فقد قيل عنه "أنه قد غرف من معين هذا البحر الثقافي الإسكندرانى وغرق فيه إلى حد شعور قارئ تاسوعاته أنه يقرأ مزيجاً مهذباً متجانساً وطريفاً للعديد من تيارات الفكر التي كانت تعصف بالمجتمع الشرقي يومئذ"[3].

---

(1) انظر في ذلك: عبد القادر البحراوي: نظرية الفيض عند فلاسفة اليونان دراسة في ضوء الإسلام: مجلة جامعة الملك سعود بالرياض، ص 72 لسنة 1422هـ.

(2) فؤاد زكريا، التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس، ص 13.
وأنظر: حربي عباس، مرجع سابق، ص 318.

(3) حربي عباس ومحمد أبو ريان: دراسات في الفلسفة القديمة، ص277، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ط 1997.

في ضوء ذلك ينبغي أن نؤكد ومنذ البداية على أصالة فلسفة أفلوطين وشرقيتها، وإن كان غالبية المؤرخين ينسبونه إلى الفلسفة اليونانية ويعتبرونه آخر ممثليها الكبار، فإننا نعتبر هذا خطأ تاريخياً ينبغي إعادة النظر فيه. لأن أفلوطين فيلسوف مصري المولد، إسكندرانى التعليم، وإن كان قد نشر فلسفته في روما ولم يكتب إلا فيها، فقد كان هذا لأسباب خاصة سنتعرض لها بالحديث في الصفحات التالية. وقبل ذلك لابد أن نحدد ما المقصود بمدرسة الإسكندرية؟ وما علاقة أفلوطين بهذه المدرسة؟.

ليس من السهل كما هو معروف تحديد المقصود بمدرسة الإسكندرية لأنه ظهرت في مدينة الإسكندرية أكثر من مدرسة واحدة، فقد وجد متحف الإسكندرية أو معهدها العلمي، وكانت نصيب الفلسفة فيه ضئيلاً، كما وجدت مدارس أخرى قامت لتعليم الفلسفة بالإسكندرية وتتابعت مدة أربعة قرون، وانتهت إلى قيام المدرسة المسيحية على يد أورجين(*) في القرن الثالث الميلادي، وتفاوتت هذه المدارس فيما بينها، فبعضها ذو صفة تعليمية واضحة، وبعضها الآخر له صفة إرشادية تلقينية.

ويمكن أن يطلق اسم مدرسة الإسكندرية على ذلك التيار الفلسفي الذي إرتبطت نشأته بمدينة الإسكندرية، والذي كانت أهم الأسماء فيه أمونيوس(**)، وأفلوطين، وأبروقلس(***) وقد كانت الإسكندرية مكاناً طبيعياً تتلاقى عنده المذاهب جميعاً، وذلك لموقعها بين الشرق والغرب، بحيث تستطيع أن تكون حلقة بين الطرفين. وقد أحدثت هذه التسمية مظهرين من مظاهر الخلط:

1- الخلط بين اسم الإسكندرية، واسم الأفلاطونية المحدثة.

(*) أوريجين: (185 ف – 252 ف) أو اوريجانس، لاهوتى يونانى ولد فى الإسكندرية، ومات فى صور. كانت أسرته نصرانية، أنشأ مركزاً يعطى فيه تعليماً كاملاً يشمل جميع فروع الثقافة الدنيوية أول مؤلف مهم لاوريجانس، رسالته فى المبادئ وهى محاولة لإعطاء العقيدة المسيحية تفسيراً متلاحماً بإرجاعها إلى مبدئين حب الله والحرية الإنسانية. انظر جورج طرابيشى، معجم الفلاسفة، ص 113.

(**) امونيوس: فيلسوف ولد فى الإسكندرية نحو عام 175 م، وتوفى فيها عام 242 م لقب بـ (ساكاس) أى الحمال، لأنه عمل أولاً حمالاتً ثم علم نفسه بنفسه، أسس المدرسة الأفلاطونية المحدثة فى الإسكندرية وكان من تلامذته أفلوطين، ولونجينوس انظر جورج طرابيشى، معجم الفلاسفة، ص26.

(***) أبروقلس: فيلسوف يونانى ولد فى القسطنطينية سنة 412 م ومات فى أثينا 485 م، درس فى الإسكندرية وتلقى فى أثينا تعليم الأفلاطوني المحدث بلوتارخوس وتلميذه سيريانوس، وكان من أعظم ورثة الفكر الأفلاطونى المحدث ويؤلف نتاجه خلاصة منهجية للطور الأخير من فكر العصور الوسطى. انظر المرجع السابق، ص 15.

2- التمييز بين مدرسة الإسكندرية باعتبارها مدرسة فلسفية، وبين متحف الإسكندرية أو معهدها[1].

وبالرغم من أن هذه التسمية قد أدت إلى نوعين من التفرقة، إلا أن بعض الباحثين ويدعى ماتير لم يفرق بين الاثنين حين جعل من المدرسة الفلسفية في الإسكندرية فرعاً من فروع الدراسات التي ظهرت بالمتحف، بل أقل الفروع أهمية حيث يذكر أن هذه المدرسة قد توقفت في بقية العلوم منذ وقت مبكر، أما الفلسفة فلم ترفع مكانتها إلا فى القرن الثاني الإفرنجي على يد أمونيوس ساكاس[2].

وهكذا يتضح أنه ليس هناك خطأ في تسمية المدرسة التي تركزت حول أفلوطين باسم مدرسة الإسكندرية، وذلك لأن أفلوطين نشأ في الإسكندرية التي جمعت ثقافة الشرق والغرب، فكان من الضروري إذن الربط بين الفيلسوف وبين البيئة الفكرية التي نشأ فيها، ومن جهة أخري لا يمكن ربط الأفلاطونية المحدثة بمكان ما، فقد وضع أفلوطين مذهبه في روما وليس في الإسكندرية، وشاعت الأفلاطونية في أرجاء العالم الروماني، وتقبلتها الإسكندرية كما تقبلتها المدن الأخرى[3].

ولكن ما السبب من وراء هروب أفلوطين إلى إيطاليا ثم ذهابه إلى روما ووضعه لمذهبه الفلسفي هناك؟

إن السبب وراء ذهاب أفلوطين إلى روما واستقراره بها هو أنه ربما أحس أنه قد تلقى من أمونيوس كل تعاليمه، وإنه لم يعد بحاجة إلى مزيد منها، كما أن هناك سبباً آخر ربما كان هو السبب الأهم، وهو أن أفلوطين وفاء منه لأستاذه قد رفض العودة إلى الإسكندرية كى لا يؤسس مدرسة تنافس مدرسة أستاذه أمونيوس، ففضل الاتجاه إلى روما وكانت منارة ثقافية كبرى مثلها مثل الإسكندرية وربما يكون من أسباب ذلك أنه قد فضل الذهاب إلى روما لينشر فلسفته الخاصة ذات الطابع الشرقي في ذلك المجتمع ذى

(1) غسان خالد، أفلوطين رائد، الوحدانية، منشورات عويدات، بيروت، 1983، ص ص 19-20.
(2) حربى عباس، ملامح الفكر الفلسفي الديني في مدرسة الإسكندرية القديمة، مرجع سابق، ص 125.
(3) فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 19.

الثقافة اليونانية، فقد كانت الإسكندرية تعج بالمعلمين من كافة المدارس الفلسفية، والمتعلمين الذين صهرت بداخلهم التعاليم الشرقية بالتعاليم اليونانية.

وربما أراد أفلوطين أن يؤسس مدرسته الفلسفية في معقل من معاقل الفلسفة اليونانية لينشر فلسفته الشرقية هناك[1].

وأفلوطين بدأ حياته في روما وقد بلغ الأربعين من عمره، مما يوضح أنه كان آنذاك قد بلغ درجة عالية من النضج، فقد تشكل فكره واكتسبت فلسفته إطارها المحدد من بيئته الشرقية المصرية، ولا ينفى هذا بالطبع ما بداخل هذا الإطار من مؤثرات يونانية شاعت في الإسكندرية، وكل ما حدث بعد ذلك من تطور فكرى لأفلوطين كان نتيجة تلك المناقشات التي أدارها مع تلاميذه من المتأثرين والفلسفات اليونانية، وغلب على تلك المناقشات بالطبع محاولة أفلوطين التوفيق بين فلسفته الخاصة وتلك الفلسفات[2].

وعقب وفاته عمل كل من فورفوريوس(*) ويامبليخوس(**) على نشر مذهبه فى جميع أنحاء العالم الروماني، وبالرغم من أن مدرسة الإسكندرية لم تكن مقر أفلوطين، ولم يؤسس فيها مذهبه، فهذا لا يعنى إنفصاله عن مدرسة الإسكندرية، بل على العكس من ذلك، فإنه لا يمكن على أية حال أن نفصل الفلسفة الأفلاطونية المحدثة عن البيئة الثقافية التي سادت الإسكندرية آنذاك، أي في القرون الثلاثة الإفرنجية، وخير مثال على ذلك التيار الأفلاطونى الموجود في الفلسفة اليونانية، والذي اختلط أيضاً بالفلسفة الرواقية، فقد وجد في الإسكندرية مجالاً خصباً ولهذا لا يمكن أن نستثنى أفلوطين من التأثر بهذا التيار السكندرى ذي السمات الواضحة.

---

(1) فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 20.

(2) أنظر: عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص ص 115 – 116.

(*) يعرف أيضاً باسم ملكوس، وهو اسمه الأصلي، فيلسوف سوري الأصل كتب باليونانية ولد فى صور عام 233 ومات فى روما بين 301 و 305 م وهو كبير الأفلاطونيين المحدثين. مؤلف حياة أفلوطين، نعته القديس أوغسطين بفقيه الفلاسفة. انظر جورج طرابيشى، معجم الفلاسفة، ص 466.

(**) فيلسوف سورى أفلاطونى محدث كتب باليونانية ولد فى خلقيس بسوريا عام 280 م – وتوفى ما بين 330-335 م. أو فى منتصف القرن الرابع على نحو ما يرى كروازيه. وكان تلميذ فورفوريوس مصنف يامبليخوس الرئيس، مجموعة المذاهب الفيثاغورية. انظر المرجع السابق، ص 740.

ومن أقواله التي تفيض حماسة لأفلاطون قوله: "إن هذا المذهب ليس جديداً وإنما عرفه القدماء وإن لم يصرحوا به، وإنما ينبغي أن نكون معبرين عن هؤلاء القدماء"[1].

ويمكن أن نقول أن أفلوطين هو إمتداد لتاريخ الفلسفة اليونانية القديمة وتكملة للتيار الساري من أفلاطون وأرسطو إلى الرواقيين. ولكنه من جهة أخرى يعكس معالم الحياة الفكرية في الإسكندرية. ويكشف عن تأثر واضح بالشرق وروحه الدينية.

أما من الناحية السياسة فقد عاش أفلوطين في ظل عصر مملوء بالاضطرابات السياسية، حافل بالصراع والحروب التي قامت بين الرومان والفرس.

ولاشك أن أفلوطين قد عاصر الحروب الرومانية في شبابه، وما تمخض عنها من نتائج وخيمة كان أبرزها هزيمة الجيش الروماني، ومقتل إمبراطورهم في العراق – بلاد ما وراء النهرين – على يد أحد ضباطه ويدعى فيليب، الذي أصبح إمبراطوراً للرومان فيما بعد وكذلك ضياع إمبراطوريتها وقوتها البحرية فضلاً عن اضطراب سياستها الداخلية والخارجية على السواء[2].

إذاً مقتل إمبراطورهم هو الذي أدى إلى انهيار الجيش الروماني وتدهور بلادهم، وانتشار الفوضى بين عامة الشعب سواء أكان داخلياً أو خارجياً، كذلك يمكن القول إن هذا القرن من الناحية السياسية، تميز بكثرة الانقسامات السياسية والتنازع حول العرش. وقد كان للمصريين موقف يكاد يكون موحداً، ألا وهو مناصرة كل من يدعى العرش ويثور على السلطة المركزية في روما والسبب في موقفهم هذا يعود إلى كراهيتهم الشديدة للحكم الروماني وقسوته عليهم[3].

ومن هذا يتبين لنا أن كثرة الاضطرابات السياسية وكثرة الأمراض بين عامة الشعب والقضاء على حقوق الفرد، وعجزه في التعبير عن حريته وغيرها من الممارسات

---

(1) أنظر: أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، ص 435.

(2) حربى عباس، دراسات في الفلسفة القديمة والعصور الوسطي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1992، ص 132.

(3) المرجع السابق، ص 132، مصطفي العبادي، مصر من الاسكندر الأكبر إلي الفتح العربي، مكتبة الأنجلو المصرية 1975، ص 191.

السياسية المتسلطة على رقاب العباد كلها كانت من الأسباب الكافية التي أدت إلى انهيار الإمبراطورية الرومانية آنذاك.

أما الوقت الذي ظهر فيه أفلوطين، فقد كانت الإمبراطورية الرومانية فيه تعانى انحلالاً شديداً، وقد تحول الحكام بالتدريج إلى الاستبداد والحكم المطلق، وإقترن بهذا الاستبداد اضطراب سياسي شديد، فكان الأباطرة يتعاقبون على الحكم في فترات قصيرة وغالباً ما كانت حياتهم تنتهي بالفشل.

ولقد تأثر سكان الإمبراطورية بهذا الاضطراب السياسي، فضلاً عن تأثير الحروب والأوبئة العديدة، فنتج عن ذلك قلة عددهم، وسوء حالتهم، وكان الشعور العام الذي يسود تلك الحقبة هو شعور السأم من الحياة[1].

إذن عاش أفلوطين في وقت كانت فيه الحياة مملوءة بالانقسامات السياسية، والصراع على الحكم، وكثرة الأمراض، فكان من الطبيعي جداً أن يتأثر أفلوطين بالبيئة المحيطة به آنذاك. ففلسفة أفلوطين جاءت تعبر عما كان سائداً في العصر الهللينستى[*] في ظل الإمبراطورية الرومانية، من كوارث أتت بها الحروب والمجاعات، خاصة تلك الولايات التي خضعت للإستعمار الروماني[2].

لكن هل أثر الطابع الشرقي على تفكير أفلوطين، بحكم طبيعة الثقافة السائدة في مدينة الإسكندرية، والتي تحتل الموقع الوسط بين الشرق والغرب – أم أنه ظل فيلسوفاً يونانياً خالصاً؟

---

(1) أفلوطين، التساعية الرابعة (النفس)، مصدر سابق، من المقدمة، ص 29.

(*) الهللينستى: روح وفكر العصر الهللينى، وهو عصر المستعمرات والممالك الإغريقية خارج اليونان نفسها منذ أن جرد الإسكندر الأكبر جيوشه لغزو العالم (323) ق.م، وحتى اكتساح الجيوش الرومانية لهذه الممالك وسقوط أخرها وهى مملكة مصر فى عهد كليوباترة (30 ق.م).
أنظر: تارت، الحضارة الهللينستية، ص 112.

(2) أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية (مشكلات ونصوص)، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1980، ص 197.
للمزيد راجع:
- Cumont, F., Oriental Religions in Roman Paganism, Dover pub. 1956, p. 143.

هناك من الباحثين من يؤكد أهمية المؤثرات الشرقية في تفكير أفلوطين، حيث يرى أنها لا تقل أهمية عن الأصول اليونانية في مذهبه "إذ أن أحداً لن يستطيع أن ينكر وجود هذا الأصل اليوناني على أية حال"[1].

ومن أمثال هؤلاء الباحثين "فاشرو" **Vacherot**[*] الذي رأى أن أفلاطون، وإن كان فيلسوفاً يتكلم اليونانية، فإن تفكيره لا يكشف عن أهم خصائص هذه الروح فالعلاقة المميزة للتفكير اليوناني، وهى روح الاعتدال والتناسق لا تظهر عنده على الإطلاق، وعلى العكس من ذلك، كانت كتاباته تتصف بالحماسة وتزخر بالصور والتشبيهات، وهى كلها علامات لروح جديدة كل الجدة[2].

إن اعتراف أفلوطين بانتسابه إلى التراث الأفلاطونى إنما هو دليل قوى على تأثره بالروح الشرقية، لأن الفيثاغورية والأورفية كان لهما دور كبير في تكوين المذهب الأفلاطونى، والصلة بين هاتين المدرستين وبين التفكير الشرقي واضحة.

ومن أهم البراهين التي تساق للدلالة على قوة المؤثرات الشرقية في تفكير أفلوطين، فكرة حضور الله، أو بالأحرى قوة الله في العالم عن طريق وسائط تملأ الهوة بينه وبين العالم، وفكرة الوصول إلى السعادة القصوى عن طريق الوحدة مع الله والتي تعلو على المعرفة العقلية. ولما كان الله في نظر الديانات الشرقية يسمو على العالم المحسوس إلى حد يستحيل معه على الإنسان أن يصل إليه مباشرة، فقد كان لابد لكل فلسفة أثرت فيها هذه العقائد من أن تولى إهتماماً كبيراً لفكرة الوسائط التي تتخذ لها مظهرين: مظهراً خارجياً، وهو سلسلة الموجودات التي تتوسط بين الألوهية والعالم المحسوس، كالعقول والنفوس، ومظهراً ذاتياً باطناً، وهو تلك المراتب المختلفة في التطهر التي تسلكها النفس لتتهيأ لتلقى الحكمة العليا[3].

---

(1) أفلوطين، التساعية الرابعة، النفس، مقدمة التاسوعة، ص 26.

(*) فاشرو: فيلسوف فرنسى، (1809م – 1897 م) درس فى السوربون، نشر التاريخ النقدى لمدرسة الإسكندرية (1846 م- 1851م) فدارت بينه وبين الأب غراترى مناظره اتهمه فيها هذا الأخير باعتناق الحلولية. وإذا رفض فاشرو أن يحلف يمين الولاء لنابليون الثالث عام 1852 أقيل من منصبه ومن مؤلفاته أيضاً – الديمقراطية – والمذهب الروحى الجديد. انظر جورج طرابيشى، مرجع سابق، ص 452.

(2) أفلوطين، التساعية الرابعة فى (النفس)، مصدر سابق، مقدمة التاسوعة، ص 27.

(3) عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ص 115 - 116.

ومن هنا نرى أن فكرة الوسائط الإلهية هي في واقع الأمر توفيق بين النظرة اليونانية إلى الله على أنه مجرد عال والنظرة الشرقية إليه على أنه ماثل أمامنا في كل مكان[1].

ولقد أقر أفلوطين بوجه الشبه بين ما قاله قدماء المصريين وبين ما يقوله هو حول الطبيعة حينما قال "إن القدامى من الحكماء الذين أرادوا أن يتمثلوا الآلهة أمامهم بتشييد معابد وتماثيل قد أحسنوا تفهم طبيعة الكون، فقد أدركوا أن من اليسير دائماً جذب النفس الكلية، وأن من الأيسر إبقاءها بتشييد شئ يمكنه تلقى أثرها وقبول مشاركتها. والتمثيل التصويرى للشئ ميال دائماً إلى تلقى أثر نموذجه، فهو كمرآة تستطيع أن تتلقى صورته، وأن الطبيعة ببديع صفاتها لتفطر الأشياء على صورة الموجودات التي تملك صورة مطابقة لمبدأ يعلو على المادة. وهكذا جعلت الطبيعة كل شئ على صلة مباشرة بالألوهية التي تولد على مثالها والتي تتأملها النفس الكلية وتسير في خلق الأشياء وفقاً لها، فمن المجال إذن أن يوجد شئ لا يشارك في تلك الألوهية، ولكن لا يقل عن ذلك إستحالة أن تهبط تلك الألوهية إلى عالمنا الأرضي[2].

ولاشك أن هذا اعتراف أفلوطينى واضح بالمصدر الحقيقي لفكرته الأصلية عن الطبيعة، إنه الفكر المصري القديم إستطاع أن يعبر عنه تعبيراً فلسفياً أكثر نضجاً ونضارة[3].

غير أن هناك من رأى أن فلسفة أفلوطين، إنما كانت إستمراراً للتيار الفلسفي اليوناني، وخير من يمثل هذا الرأي زيلر **Zeller** [*]، فهو يرفض القول أن الشعور بحضور الله مباشرة في العالم، هو صفة يتميز بها التفكير الشرقي، ولو بحثنا بدقة فيما

---

(1) المصدر السابق، مقدمة التاسوعة، ص ص 27- 28.

(2) أفلوطين، التساعية الرابعة فى (النفس)، ترجمة فؤاد زكريا، ص ص 192-193.

(3) أفلوطين، التساعية الرابعة فى (النفس)، ص ص 192-193.

(*) زيلر، إدوارد، فيلسوف ألمانى (1814 – 3 أعوام) كان صيدلانياً فى أول الأمر، ثم انصراف إلى تاريخ الفلسفة، فلسفة الإغريق فى تطورها التاريخي 1844-1868 ربط بين الابستمولوجيا وبين تفهم تاريخ الفلسفة من حيث أنه كلية تجعل تكوين الحقيقة قابلاً للفهم. انظر جورج طرابيشى، معجم الفلاسفة، ص 345.

تميز به الديانات الشرقية في هذا الصدد، لوجدناها أقرب إلى القول بتعالى الله وتجرده عن كل ما في هذا العالم، منها إلى القبول بحضوره الدائم فيه.

وذلك واضح كل الوضوح في اليهودية(*)، وفى الديانات الطبيعية الشرقية. كما أن هذه الفكرة ذاتها أي علو الله عن كل حد ووصفه كانت لها عند أفلاطون أهمية كبيرة ومن الممكن أن يكون أفلوطين قد إستمدها منه. أما قوله أن مراتب الوجود تقل كلما إزداد عن الماهية الأولى بعدا، فتلك في الواقع فكرة كان لها عند أرسطو دور كبير(1) هذان هما الرأيان المتطرفان اللذان يصادفهما الباحث بصدد أصول فلسفة أفلوطين، ولكل منهما – كما لاحظنا – أسبابه ومبرراته غير أن أول ما نلاحظه هو أن أحدهما يقلل من أهمية التراث اليوناني الذي تشبع به أفلوطين، والذي كانت كل الطبقة المثقفة من اليونان في الإسكندرية تتمسك به.

والآخر يذكر تماماً حقيقة البيئة عاش فيها أفلوطين، وينظر إليه على أنه فيلسوف قد إنعزل تماماً عن الجو الذي يحيط به(2).

والواقع أن ظروف العصر الذي عاش فيه أفلوطين قد تفسر إلى حد ما، إعتقاد هؤلاء الباحثين بأن أفلوطين قد تجاهل البيئة المحيطة به ولم يكن سوى مفكر يكمل سلسلة كبار الفلاسفة اليونانيين، فقد ظهر أفلوطين في الوقت الذي كانت فيه الإمبراطورية تعانى إنحلالاً شديداً وعاش أيضاً فترة إنهيار الإمبراطورية الرومانية وقد كان الشعور العام الذي يسود تلك الفترة هو شعور السأم من الحياة(3).

ومن هنا كان إنصراف أفلوطين عن ذلك العصر المضطرب، وتدنى أفكاره وكأنه لا يعيش فيه على الإطلاق.

(*) اليهودية: إقدم الأديان السماوية، تعاليمها، مدرسة فى "العهد القديم" من الكتاب المقدس وفى التلموذ أساسها الأول هو الإيمان بإله واحد. وإن كان اليهود فيما يبدو لم يحافظوا على هذا الأساس فهم لم يتخلوا قط عن عبادة العجل والكبش والجمل. انظر إمام عبد الفتاح إمام، معجم ديانات وأساطير العالم، ص 245.

(1) Zeller, Outlines of the History of Greek Philosophy, p. 332 .

(2) أفلوطين – التساعية الرابعة فى النفس، مصدر سابق، مقدمة التاسوعة، ص29.

(3) حربى عباس، دراسات في الفلسفة القديمة والعصور الوسطي، مرجع سابق، ص137.

ولكن على الرغم من تجاهل أفلوطين لعصره المضطرب، فهل يسوغ لنا هذا أن نعتقد بأنه لم يتأثر بالبيئة المحيطة به على الإطلاق؟

ألم تكن فكرة التخلي عن العالم المحسوس والإنصراف عنه تعبيراً عن السأم الكامن في نفسه من الحياة السائدة وبالتالي تعبيراً عن تأثره بها؟

الحق أن البحث العلمي لا يجب أن يفصل بين أي مفكر وبين عصره وظروف بيئته فصلاً تاماً. وإذا كان الفيلسوف ذاته ينكر هذا الأثر، فيجب أن يدرك الباحث أنه لابد أن يكون قد تأثر به. ومن المحال أن يعيش مفكر في نقطة إلتقاء الثقافتين اليونانية والشرقية وفى موضع تجمع الشعوب عن طريق التجارة والحروب، دون أن تظهر في تفكيره خصائص التيارين معاً[1].

ولو أمعنا النظر في ظروف حياة أفلوطين، فكيف نفسر حادثاً هاماً من حوادث حياته، وهو رحيله مع الجيوش الرومانية في حملة إلى الشرق لأنه أحس آنذاك بالحاجة إلى الإطلاع على مبادئ الفلسفة الفارسية والهندية. لغرض التزود بالحكمة الشرقية من مصادرها الأصلية؟ وكيف تفسر ظهور المعتقدات الشائعة في عصره كالسحر والتنجيم في كتاباته إن لم يكن ذلك تأثراً منه بالروح السائدة في البيئة الشرقية التي كانت هي أصل هذه المعتقدات؟[2].

وكل ما نود أن نقوله في هذا الصدد أن إنتماء أفلوطين إلى الإسكندرية التي كانت مدينة لها خصائصها الحضارية الخاصة، لابد قد أثر على تكوينه العقلي، وجعل من المحال عليه أن يتجاهل أسس التفكير الشرقي المحيط به. ولم يكن ذلك إنتقالاً مفاجئاً، لأن التفكير اليوناني بأسره كان في العصور المتأخرة يزداد تأثراً بالروح الشرقية تدريجياً، بل إن خلفاء أفلوطين في المدرسة الأفلاطونية المحدثة، كانوا أوغل منه بكثير في باب الانقياد وللمعتقدات الشرقية[3].

---

(1) أفلوطين، التساعية الرابعة فى النفس، ترجمة فؤاد زكريا، مقدمة التاسوعة، ص 30.

(2) Whittaker T., The Neo-Platonists, 2nd. Edit., N.Y. 1970, p. 27, ff.

نقلاً عن حربي عباس، مرجع سابق، ص ص 310 – 311.

(3) فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 31.

مصادر فلسفة أفلوطين:

لا شك أن كل باحث في فلسفة أفلوطين ينبغي له أن يدرس الأصول أو المصادر التي يمكن القول بأنهم قد تأثروا بها، حتى يتسنى لنا معرفة أوجه الشبه والاختلاف بين تفكيرهم وتعاليم كل من هذه الأصول، ويمكننا في النهاية أن نضع الحد الفاصل بين المؤثرات التي طرأت على فلسفتهم وبين النواحي الأصلية في تلك الفلسفة.

أولاً: المصادر الشرقية:

من المعروف أن أفلوطين قد عاش حقبة قصيرة في مدينة الإسكندرية، وتأثر بأساتذتها وبمدارسها السابقة، وأن الأفكار والآراء الشرقية كان لها تأثير كبير في تفكير أفلوطين[1].

ولعل من أهم المصادر التي يمكن القول أن أفلوطين إستقى فلسفته منها، هي التاسوعات المصرية القديمة، أي التاسوع الإلهي العظيم الذي كان سائداً في الحضارة الفرعونية قديماً خاصة الثالوث الذي كان يعبد في أبيدوس المكون من إيزيس وأوزوريس وحورس[2].

ومن المؤثرات الشرقية على الأفلاطونية المحدثة، والتي يبينها فاشرو في كتابة "التاريخ النقدي لمدرسة الإسكندرية" أن الفلسفة الأفلاطونية كانت شرقية بكل معاني الكلمة، فهي في روحها وجوهرها وطبيعته شرقية، وأما المظهر الخارجي لها فإنه وإن كان يونانياً فإن هذا لا يجب أن يجعلنا نعتقد أن فيها روحاً يونانية، وهذا ظاهر خصوصاً فيما يتصل بالطابع العام لهذه الفلسفة، **وثانياً:** إن كثيراً من الأفكار التي كانت منتشرة في البيئة الهندية والفارسية أي البيئة التي ظهرت فيها الحضارة العربية قد أثر كل التأثير في هذه الفلسفة[3].

---

(1) مصطفى غالب، في سبيل موسوعة فلسفية، أفلوطين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1986.

(2) أنظر: حربي عباس، اتجاهات التفكير الفلسفي في حضارات الشرق القديم، أورينتال 2005، ص 43.

(3) عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص 117.

وقد دلل على صحة رأيه بعدة براهين منها:

1- **قوله بفكرة الوصول إلى السعادة القصوى عن طريق الوحدة مع الله**، والتي تعلو المعرفة العقلية، وهذا الطريق قد سلكه من قبل الشرق، وكذلك قوله بفكرة "حضور الله" أو بمعنى أدق قوة الله في العالم، وذلك عن طريق وسائط تملأ الهوة بينه وبين العالم المحسوس، فهذه أيضاً مصدرها شرقي، ولها منزلة كبيرة في الديانات الشرقية، فهي من جهة كانت تدل على مراحل ترقى النفس وتطورها واستعدادها لتلقى الحقائق الإلهية، ومن جهة أخرى كانت تشير إلى الموجودات الوسطي كالعقول والنفوس والملائكة، والتي تتوسط بين العالم الإلهي والعالم المحسوس الثاني[1].

2- **فكرة الصدور**: هي الأخرى فكرة نموذجية شرقية مأخوذة من المذاهب الهندية، والفارسية، وخاصة في المذاهب الهندية، إذ كانت واسعة الانتشار في عصر أفلوطين، ولذا نرجح تأثره بها، ولكن ليست بالكيفية نفسها التي تناولها أفلوطين، فبالرغم من اتفاق الغنوصيين مع أفلوطين في استخدام الطريق الهابط، في وصف عملية صدور الموجودات عن الواحد، واستعمالهم الرموز والأساطير كأدوات لتصوير هذه الفكرة، فإن عرضهم لها لم يكن بالوضوح الذي عرض به أفلوطين لنظريته في الفيض، فضلاً على أن كثرة التشبيهات افقد فكرتهم قوة التأثير والإقناع[2].

3- **فكرة الاعتقاد** بأن هناك إلهاً واحداً، كان لها اهتمام كبير في الديانة الهندية التي ترى أن "براهما" الذي يتضمن كل الموجودات في ذاته، هو الحقيقة المطلقة التي هي مركز الكون، وهو الوجود الذي لا تعد الآلهة وكل الموجودات سوى مظاهر له[3].

---

(1) عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص 27.

(2) ميرفت عزت بالى، أفلوطين النزعة الصوفية في فلسفته، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1991، ص 59.

(3) يونج شوون كيم، الفكر الشرقي، مقدمة في فكر آسيا الفلسفي والديني، ترجمة: طلعت مراد بدر، حميد مفتاح، منشورات جامعة عمر المختار، البيضاء، 1997، ص27.

4- **انتشار المانوية أيام أفلوطين** مع مانى الفارسي الأصلي، كل هذه المذاهب الدينية أنفذت إلى كل عقول مفكري ذلك الزمان لقاحات متنوعة، وبالرغم من كل ذلك لم يتوفر لأفلوطين الذي كانت نفسه تائقة إلى فهم ذاتها، وفهم أسرارها الماورائية[1].

ثانياً: المصادر اليونانية:

سبق وأن قلنا بأن أفلوطين قد تأثر بالأفكار الشرقية، نأتي هنا ونجد بأن المصادر اليونانية هي الأخرى كان لها تأثير كبير في تفكير أفلوطين، ولكن إلى أي مدى نستطيع أن نقول بأن أفلوطين تأثر بفلاسفة اليونان؟ من الأصول الهامة التي يرد ذكرها بصدد فلسفة أفلوطين الديانة الأورفية. من المعروف أن أفلوطين لم يتأثر بالأورفية مباشرة، وإنما عن طريق أفلاطون "إن ترتيب تساعيات أفلوطين الست يطابق الأسرار الأورفية، بحيث تناظر كل تساعية مرحلة معينة من مراحل السلوك الذي تصعد به النفس تدريجيا حتى تتحد بالله، ففي التساعية الأولى يتحدث أفلوطين عن تطهير النفس وفي الأخيرة يتحدث عن الصعود التدريجي"[2].

وهنا نلمس أثر الأورفية واضحاً في أفلوطين وذلك في فكرة النفس وخلودها، والاتحاد أو الاتصال بالله، كل هذه الأفكار مصدرها أورفى وأيضاً تأثر بفلسفة هرقليطس، وقد أخذ عنه أفلوطين، فكرة أن العالم كثير الظواهر دائم التغير، وهو لم يوجد بنفسه، بل لابد له من علة سابقة هي السبب في وجوده، وهذا صدر عنه عالم "واحد" غير متعدد لا تدركه العقول، وهو أزلي أبدى قائم بنفسه[3].

أراد أفلوطين أن يوضح أن كل ما في الوجود لا يبقي ثابتاً، وإنما هو دائم التغير، وأنه لا يمكن أن يوجد هكذا، وإنما بواسطة علة تكون السبب في وجوده، هذه العلة أطلق عليها اسم الواحد أو المبدأ الأول الذي تصدر عنه جميع الأشياء فهو لا يتكثر (أى لا يتعدد) فوق كل عقل، يتصف بالأزلية والأبدية. من خلال ما سبق يتضح أن هناك

(1) غسان خالد، أفلوطين رائد الوحدانية، (منهل الفلاسفة العرب)، منشورات عويدات، بيروت، 1983، ص 20.
(2) أفلوطين، التساعية الرابعة فى النفس، ترجمة فؤاد زكريا من المقدمة، ص 17.
(3) أحمد أمين، وزكى نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة التأليف للترجمة والنشر، القاهرة، 1997، ص 232.

تشابهاً بين هرقليطس وأفلوطين، والاختلاف يكمن فقط في أن هيرقليطس اتخذ من النار مبدأ في حين أن أفلوطين اتخذ من الواحد المبدأ الأول الذي تصدر منه جميع الأشياء وتعود إليه[1].

وأيضاً تأثر بالفيثاغورية في فكرة الثنائية في الأعداد فلما كانت مبادئ الأعداد هي مبدأ كل الموجودات، فإن أرسطو أراد أن يفسر أن العدد بدوره ينقسم إلي مبدأين، الفردي والزوجي، ومنها يتكون الواحد لأن الواحد إذا نظرنا إليه في ذاته غير محتاج إلى غيره ظهرت فرديته، أما إذا نظرنا إليه أن به حاجة إلى غيره فهذا يعنى أن تظهر فيه الثنائية والتعدد.

وكذلك الحال عند أفلوطين، فهو قد أخذ هذه الفكرة من فيثاغورس، لأن الثنائية عنده هي أساس العقل، فالوحدة عند أفلوطين تفترض الثنائية، والثنائية ترتد مره أخرى إلى الوحدة وذلك لأن الخير هو محور كل شئ، وبواسطته يتم فعل كل شئ، في حين لا يكون بالخير حاجة إلي شئ آخر، ولذلك فهو لا يملك أي شئ سوي ذاته، وعندما نتحدث عن الخير فإننا لا نضيف إليه أي فكرة أخري فأي إضافة إليه فإنما تعنى نقصاً، أما إذا أضفنا إليه أي تعقل، عندها يحدث فيه إنقسام فتصير فيه ثنائية تعقل وخير، والخير غير محتاج إلى المبدأ العاقل، في حين يكون المبدأ العاقل على العكس محتاجاً له [2].

وأيضاً تأثر ببارمنيدس فهو لم يفرق بين الوجود والآلهة ذلك لأنه لم يبدأ بالآلهة مباشرة، وإنما حديثه اقتصر على فكرة الوجود، وأنه أعطى للوجود نفس الصفات التى يمكن أن يصفها الإله. فقد وصفه بأنه واحد، و ثابت، وغير متحرك، وأزلي، وأن الوجود لا يمكن أن يوجد من غير الفكر لذا عد الوجود و الفكر شيئاً واحداً.

ويري أفلوطين أنه لا يمكن أن يكون هناك حقيقة غريبة عن العقل، لأن العقل هو المشرع الأول للوجود، وأن الوجود والعقل هما شئ واحد[1].

---

(1) عبد الرحمن بدوى، خريف الفكر اليونانى، ص 98.

(2) شارل فرنر، الفلسفة اليونانية، تر: تيسير شيخ الأرض، بيروت، لبنان، د.ت، ص241.

(1) أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية (مشكلات ونصوص)، مرجع سابق، ص ص 104-105.

وأيضاً تأثر بأنباذوقليس الذي ربط نظريته في الإدراك الحسي بمبدأ الشبيه يدرك بالشبيه وأن العناصر الأربعة تعرف نفسها بنفسها أي بمعنى أن بالماء نعرف الماء وبالأرض نعرف الأرض وهكذا ما لا نهاية.

كذلك الحال عند أفلوطين فقد استمد من أنباذوقليس مبدأه القائل أن الشبيه يدرك الشبيه وذلك عندما قال، لا يتحد الشبيه إلا بالشبيه[2].

ومن الأصول المهمة التي يمكن ذكرها بصدد أصول فلسفه أفلوطين، سقراط، فتأثير سقراط في أفلوطين يرتكز في نظريه النفس باعتبارها جوهراً مختلفاً عن البدن، فالفيلسوف الحق هو الذي ينشد الموت بحسب ما يرى سقراط، وأن الموت لا يكون بانفصال الروح عن الجسد، والإنسان يبلغ هذا الانفصال وذلك بقيام الروح بذاتها مفصولة عن الجسد، وقيام الجسد مفصولاً عن الروح[3].

كذلك من أقوى الفلسفات تأثيراً في أفلوطين فلسفه أفلاطون، فلقد أعترف أفلوطين ذاته بتأثير أفلاطون، وتتضح جوانب التأثير في المنهج الذي رسمه أفلاطون اصل الفلسفة، والذي يتمثل في الجدل[4].

إضافة إلى ذلك نلتمس أثر أفلاطون واضحاً في أفلوطين وذلك في إرتباط نظريه المعرفة إرتباطاً وثيقاً بنظرية الوجود، بمعنى أنها تصعد من المحسوس إلى المعقول وتُخضع الأول للثاني لذا جاءت نظريته في الوجود مماثلة لنظريته في المعرفة[5].

وكان كثيراً ما يحلو لأفلوطين أن يقول أنه الوريث الشرعي لأفلاطون، وأن فلسفته تعد تجديداً للأفلاطونية.

أما أرسطو فقد أخذ عنه قاعدته المعروفة وهى "أن الشئ المرئي يماثل الموضوع المعروف، ورفض أن يسلم أن المعقولات يجب أن تكون خارج العقل.

كما أخذ عنه تفرقته بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل"[1].

---

(2) غسان خالد، أفلوطين رائد الوحدانية ومنهل الفلاسفة العرب، مرجع سابق، ص266.

(3) أفلاطون، فيلون، ترجمة: زكى نجيب محمود، (مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د.ت)، ص 179.

(4) أحمد فؤاد الأهوانى، نوابغ الفكر الفلسفي (أفلاطون)، مرجع سابق، ص 81.

(5) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 80.

أما الرواقية فقد إستفاد منها أفلوطين في أبحاثه الطبيعية، فمن أهم الأفكار التي إستعان بها أفلوطين هي فكره التعاطف الرواقية، فكان إستخدامها عنده لأغراض تشبه إلى حد كبير تلك التي إستخدمها الرواقيون من أجلها.

فالرواقيون لكي يفسروا نظريتهم في كيفيه إنتشار النفس في البدن، قالوا بإمكان تداخل الأجسام، فأي جسم يستطيع أن يتداخل أو ينفذ إلى أي جسم آخر ويحل في جميع أجزائه من دون أن يصبح الجسمان جوهراً واحداً[2].

أما عند أفلوطين فتؤدى إلى عدة أغراض متباينة، فهي المفتاح الذي كان يعالج به كثيراً مما إستقصى عليه من المشاكل، فالفكرة تستخدم عنده لتبرير السحر، إذ أن السحر يمكن أن يفسر عقلياً في رأيه، إذا تصورنا أن القوى المتعاطفة في الكون تتقارب وتخضع للقوى الشبيهة بها التي يحاول أن يستمدها الساحر. كذلك يبين تأثير الدعاء والصلاة بتعاطف الكائنات العليا، بحيث يمكنها أن تجيب رغباتنا، وهنا تبين أن التعاطف لا يتم إلا عن تعاطف الأجزاء مع بعضها البعض[3].

ومن المفكرين الذين يرد ذكرهم بصدد الكلام عن أصول فلسفه أفلوطين فيلون اليهودي[*] (20ق.م – 40 م) ولعل إتجاهه العام هو المزج بين عقيدة العهد القديم والفلسفة اليونانية مع ميل إلى الجانب الأخير، وكان تأثره بالعقيدة اليهودية يظهر جليا في تغليبه الوحي الإلهى على العقل، وتأكيده مع الأديان – أن الموجود الأول يعلو على كل فهم وعقل – وهكذا كان المبدأ الأول عنده – كما كان عند أفلوطين – فوق العقل، ويليه "اللوجوس" **Logos** الذى يتوسط بين الإله الأعلى، وبين العالم المادي، ويحتوى اللوجوس على المثل أو المبادئ التي يتكون منها العالم المحسوس[1].

---

(1) أميل برهييه، تاريخ الفلسفة، تر: جورج طرابيشى، ط2، ج2، دار الطليعة والنشر، بيروت، 1988، ص 251.

(2) محمد على أبو ريان، الفلسفة اليونانية، (أرسطو والمدارس المتأخرة)، ج2، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1990، ص 284.

(3) أفلوطين، التساعية الرابعة فى النفس، ترجمة فؤاد زكريا، ص ص 147- 148.

(*) فيلون: ولد في الإسكندرية، يمثل نتاج هذا الفيلسوف واحداً من الانعكاسات الأبلغ دلالة لتوفيقية النصف الأول من القرن الأول الميلادي، تلك التوفيقية التى تلاقى فيها الفكر اليوناني والفكر العبرى. انظر جورج طرابيشى، معجم الفلاسفة، ص490.

(1) أفلوطين، التساعية الرابعة فى النفس، ترجمة فؤاد زكريا، المقدمة، ص 18.

وعلى الرغم من مزجه (فيلون) بين العقيدة اليهودية، والفلسفة اليونانية، إلا أنه كان يميل إلى الفلسفة، وكان يجعل للمبدأ الأول مكانه تعلو على العقل، وعلى باقي الموجودات، وفى هذه الفكرة نجده يتفق مع أفلوطين الذي أكد هو الآخر بأن كل الموجودات تصدر عن المبدأ الأول.

كان فيلون يعلم أن الله – وهو الذي لا يحده أحد – يجب أن يكون فوق هذا العالم المحدود، وليس هناك لفظ ولا فكر يستطيع أن يساير أبديته، ولا الفكر أن يدرك كهنة، وهو فوق أن تدركه العقول. ونفس الإنسان لا تصل عن طريق العقل والتفكير، بل عن طريق رياضه النفس والكشف، ولا يستطيع أن يدبر هذا العالم مباشره، لأن هذا العالم مادي محدود، وإنما لله كائنات روحانية هم سفراء الله، تعلم وتنفذ في هذا العالم ما يريده الله ويخلقون ويحكمون، وعلاقة الله بالملائكة، وعلاقة الملائكة بالعالم، علاقة إنبثاق، كأشعة الضوء تنبثق من مركز ساطع ويقل ضوء الأشعة كلما بعدت المركز[2].

لقد أراد فيلون أن يوضح أن الله فوق كل وصف أزلي أبدى، لا تدركه العقول، وإنما إدراكه يكون عن طريق المجاهدة النفسية.

وقد إنتهى تفكير فيلون بدوره إلى نوع من التصوف، فما يهدى إليه في آخر الأمر هو نوع من الاتحاد مع الله، وهوية صوفية مع الموجود الأول تصحبها سلبية تامة من جانب الإنسان.

وهكذا نرى أن الفلسفة عند فيلون إنتهت إلى التصوف والرؤية، وهذا ما نجده بالضبط عند أفلوطين الذي درس الفلسفة بالإسكندرية، وإعتنق فيها الأفلاطونية، ووجه الفلسفة نحو التأمل والرؤية، وجعل الرؤية قوام الفلسفة ذاتها[1].

---

(2) أحمد أمين، وزكى نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص ص 228- 229.
راجع: اميل برهييه، الآراء الدينية لفيلون الاسكندري، ترجمة محمد يوسف موسي، مطبعة الحلبي، القاهرة 1954، ص ص 164 – 187.

(1) نجيب بلدى، تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية، دار المعارف، القاهرة، 1962، ص 87.

وأيضا تأثر أفلوطين بآراء أستاذه أمونيوس، الذي لم تكن تعاليمه عقليه . وإنما كانت روحيه، من ذلك هو الموصل إلى كل ما هو الهي، والإبتعاد عن كل ما هو مادي.

كذلك الحال عند أفلوطين، فقد كانت تعاليمه أيضا تهدف إلى هداية النفوس والتقوى والصلاح، وكان يصرف تلاميذه عن الإشتغال بالسياسة وأمور الدنيا، ويحملهم على حياة من الزهد والتقشف بغية الوصول إلى شفاء النفس، وذلك بالتجرد أو بالتخلي عن جميع العلائق، وإماتة الشهوات، وهذا ما جعل تلاميذه يسيرون في هذه الطريقة، لأنه كان يساعدهم مساعدة روحية أكثر من أن تكون مادية[1].

ولعل هذا هو السبب الذي جعل أفلوطين يتلقى العلم على يده أكثر من عشر سنوات لما وجد على يد أستاذه ما يتفق وتعاليمه، فقد كانت تعاليم أمونيوس روحية أكثر ما تكون عقلية، "وذلك لأن التدريب على طريق السلوك الروحي يقتضى المرور بمراحل طويلة وبطيئة، بينما التعاليم العقلية تكون مباشرة ولا تحتاج إلى وقت طويل"[2].

فلسفة أفلوطين:

سبقت الإشارة إلي مصادر فلسفة أفلوطين والتي تعددت ما بين مصادر شرقية قديمة وأخري يونانية لكنه مع ذلك يمثل إتجاهاً أصيلاً في تاريخ الفكر الفلسفي القديم، فلم يكن حاصراً لإنتاج غيره وكفي. بل جمع شتي العناصر وسلَّط عليها أشعة من ذهنه

(2) فورفوريوس الصورى، ايساعوجى، ترجمة: أحمد فؤاد الأهوانى، دار أحياء الكتب العربية، القاهرة، 1952، ص 5.

(3) أفلوطين، التساعية الرابعة في النفس، مصدر سابق، من المقدمة، ص 22.

الجبار فانصهرت كلها في مبدأ جديد نشأه إنشاءاً وابتكره ابتكاراً ثم اتخذه نواة يبدأ منها السير وأساساً يقييم عليه البناء[1].

إن العمود الرئيسي الذي يقوم عليه البناء الفلسفي عند أفلوطين هو الله أو العالم المعقول، ومن العالم المعقول ينتقل الإنسان إلي العالم المحسوس، ومن هذا الأخير يحاول أن يرتفع ثانياً إلي الواحد الأحد – لذا فإننا نجد أن فلسفة أفلوطين تتألف من ثلاثة أجزاء رئيسية هي الله أو الواحد ثم العقل أو ما يسمي بالعالم المعقول ثم النفس الكلية التي جزء منها يتعلق بالعالم العلوي وآخر يتعلق بالعالم السفلي ثم النفوس الجزئية والهيولي أو المادة أي العالم المحسوس – ثم العودة مرة ثانية من المحسوس إلي المعقول[2].

بعبارة أخري يمكننا القول أن نظرية الفيض **Emanation** عند أفلوطين تمثل حجر الزاوية في فلسفته فكيف فسر أفلوطين صدور الموجودات عن الواحد.

فنظرية الفيض إحدى النظريات المفسرة لمشكلة العالم بين القدم والحدوث وتفسر كيفية صدور الموجودات عن الواحد الأحد، فالموجودات وفقاً لهذه النظرية قد صدرت عن الواحد تماماً كما تصدر الأشعة عن الشمس مع ثبات الشمس، فالموجودات كما يقول أفلوطين قد فاضت أو صدرت عن الواحد أو تولدت عنه بضرب من الإشعاع كما يتولد الضوء عن الشمس مع ثبات الشمس.

فالواحد عندما يري ذاته يصدر عنه مولود أقل منه في الكمال والنضج والمعقولية هو العقل الكلي الحاوي للصور أو المثل الأفلاطونية، وإنه عندما يتجه العقل إلي الواحد يحبه ويعشقه يصدر عن ذلك مولود هو النفس الكلية الحاوية لجميع الصور الطبيعية وأخيراً تصدر النفوس الجزئية والهيولي وعن هذه الأخيرة تصدر نفوس البشر الموجودة علي سطح الأرض[1].

---

(1) أنظر: حربي عباس، اتجاهات الفكر الفلسفي عند اليونان (العصر الهللينستي)، أورينتال 2007، ص 318.

(2) عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص 122.

وأنظر: حربي عباس، مرجع سابق، ص 319.

(1) راجع:

- Plotinun, The six Enneads, The English Translation, by S. Mackenna, (Great Books,

الأول (الواحد):

يصف أفلوطين الواحد أو الأول بصفات عدة، فالواحد واحد في ذاته وتلك وحدة الذات، والواحد واحد بالمعني الرياضي أي أنه ليس اثنين أو ثلاثة، والواحد أيضاً نبع نوراني ونقطة هندسية مفرغة[1].

والواحد عند أفلوطين هو خالق الموجودات، هو العلة الأولي للكثرة الكائنة في عالم الحس، فعنه تصدر الأشياء كلها[2]، والواحد بسيط لا ينطوي في ذاته علي شئ من الأشياء الأخرى التي تكون معه. والواحد لا يمكن تعريف لأنه مطلق[3]، لذا فإنه يسمو فوق كل معرفة وعقل، كما أن ماهيته لا يمكن إدراكها، كما أن الواحد حاضر في كل مكان[4].

ويصف أفلوطين الواحد أيضاً بأنه أصل الحياة وسبب الحياة ومن ثم فهو فوق الحياة، واهب النعم الإلهية[5].

ولما كان الواحد هو أصل العالم أو الوجود، فكيف صدرت الموجودات عنه. يقول أفلوطين أن الواحد صدرت عنه الموجودات بقرب من الإشعاع وهو ساكن.

فالواحد عند أفلوطين حينما يتأمل ذاته يصدر عنه مولود أقل منه في درجة الكمال والنضج هو العقل الذي يحتوي علي المثل الأفلاطونية، وعن تأمل الأخير للأول أو الواحد تصدر النفس الكلية أو نفس العالم الحاوية لجميع الصور الطبيعية وأخيراً النفوس الجزئية والهيولي أو المادة[1].

Chicago, 1899).

وأنظر: حربي عباس، مرجع سابق، ص 319.

(2) راجع في ذلك:

- Inge, W. R., The philosophy of plotinus, Vol. I., London, 1948, p. 98, f.

(3) Enn. 5, 2, I.

(4) Enn. 5, 5, 11.

(5) Enn. 5, 2, 10.

(6) Enn. 3, 8, 9, 10, 22..

(1) A. H. Armstrong The Architecture of Intelligible Universe, In the philosophy of Plotinus, C. U. P. Cambridge, 1940, p. 74.

وأنظر: Inge, op. cit., p. 98.

وهذه هي نظرية الصدور والانبثاق والتعدد. وتجدر الإشارة هنا إلي أنه مذهب وحدة الوجود الدينامية ومرجع ذلك أن العلاقة بين المتناهي أو المحدد وبين الواحد الأحد عند أفلوطين من شأنها إلا تنسب للمتناهي أي وجود مستقل بل يكون مجرد عرض بالنسبة إليه، كما أن كل ما ينشأ إنما ينشأ بفعل القوة الصادرة من الواحد والتي لا تنفصل عن أصلها وإنما تجمع بين كل مظاهرها فاعلية واحدة[2].

العقــل:

إن أول صادر عن الواحد هو العقل الحاوي للصور الأفلاطونية. ولتفسير وجود الكون إضطر أفلوطين إلي أن يضع الأساس الأول في نقطة متوسطة خارج الأول أو الواحد لكنها متحدة معه، هذا الأساس هو العقل الذي يحتوي علي الوحدة والتعدد. وبعبارة أخرى موحد لذاته قادر علي الإنقسام أو التعدد إلي أشكال منتجة ظاهرة واضحة دون أن يفقد وحدته. والسبب وراء إمكانية العقل علي خلق موجودات، ومع هذا أن يبقي مستقراً هو طبيعة العقل الموجدة لذاتها والمأخوذة عن الأول والتي توجب له البقاء وعدم الفنـــــاء دون الانتقـــــاص بـــــأي شـــــكل مـــــن الأشـــــكال. وبما أن جميع الموجودات في نظام أفلوطين للكون تعتمد في طبيعتها علي قوة أعلي منها وأسبق لها، فإن كل موجود يتأمل في القوة الواحدة له وقدرتها التي منحته الحياة بها[3].

ولما كان العقل عند أفلوطين هو أول صادر عن الواحد لكنه أقل منه مرتبة، إذ الواحد هو وحده الحاصل علي الوحدة المطلقة، أما العقل بما أنه صادر عن الواحد فإنه يكون غير مساو له.

يقول أفلوطين "إن العقل أقرب الأشياء إلي الواقع لكنه مع ذلك ليس شيئاً واحدا مع مصدره ولا يمكن أن يكون هو هو"[1].

(2) فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص ص 42 - 43.
وأنظر: حربي عباس، مرجع سابق، ص 319.

(3) Inge, op. cit., pp. 84 – 85.

(1) Enn., 5, 3, 10.

ويعتبر العقل هو الأساس الموجد لطاقة الكائنات إلا أنه مع ذلك ليس موجدا لذاته مثل الأول لكنه يمتلك إمكانية أو قدرة التأمل في الأول كقوة سابقة وموجدة له وكذلك في أفكاره هو والتي يعرفها أفلوطين مستخدماً أفكار أو مثل أفلاطون[2]. وللعقل عند أفلوطين غايتان رئيسيتان وهما: التأمل في قوة الله الذي هو مصدر العقل ومما يفرق العقل عن الأول أو الواحد أن تصرفاته غير نابعة من ذاته (ولا تعبر عن إيجاده لذاته مثل الأول)، ولكنه يتصرف علي أساس أنه مخلوق.

هذا وتجدر الإشارة إلي أنه يمكن إعتبار العقل هو مخزن لكافة الموجودات، إن كانت تلك الموجودات قدر لها أن تكون البداية في العقل الإلهي **Nous**[3].

ولكي يوضح أفلوطين صلة العقل بالواحد يلجأ كعادته إلي الصور الرمزية والتشبيهات فيشبه الواحد باعتباره أصل الخلق بالنور وما يأتي بعده وهو العقل – بالشمس[4]. ويتصف العقل عند أفلوطين بأنه كله حياة والمثال الأول الذي لا مادة له، إذ أنه من طبيعة لا مادية، وإنه يحتوي علي المثل الأفلاطونية باعتبارها (موجودات حقيقية، والنماذج الأصلية التي يصنع العقل العالم المحسوس علي مثالها[5]. ولما كان العقل عند أفلوطين ذا طبيعة مزدوجة لأنه يجمع بين الواحد والكثير لذا فإنه متكثر لأنه يحتوي علي المثل، ولما كانت المثل كثيرة، فهو واحد لأنه هو والمثل شئ واحد[6].

وأخيراً يمكن القول أن العقل حين يفكر أو يعقل ينتج معقولات، وهذه المعقولات هي الصور المعقولة وعندما يتأمل المبدأ الأول يفيض عنه بالضرورة الاقنوم الثالث وهو النفس[1]. فما طبيعة النفس عند أفلوطين؟ وما رأيه في الخلود؟.

النفـــس:

(2) Inge, op. cit., p. 86.
(3) Inge, op. cit., p. 87.
(4) Enn., 5, 6, 4, 5.
(5) Enn., 5, 8, 7, 5, 5, 1, 5, 9, 5.
(6) Enn., 5, 8, 8.

وراجع: Gerson Lioyd, plotinun, London, 1995, pp. 44 – 45.

(1) أنظر: حربي عباس، مرجع سابق، ص 333.

تعتبر النفس الأقنوم الثالث في المذهب الأفلوطيني فكما صدر العقل عن الواحد، كذلك صدرت النفس عن الواحد بتوسط العقل. فالواحد حينما يتأمل ذاته يصدر عنه مولود أقل في القوة والكمال والنضج هو العقل الذي تحدثنا عنه من قبل، والعقل حينما يتأمل الواحد يصدر عن ذلك مولود أقل هو النفس الكلية الحاوية لجميع الصور الطبيعية للأشياء في العالم أو الكون[2].

وتحتل النفس موقعاً متوسطاً بين العالم المعقول والعالم المحسوس فتعمل علي نقل المثل أو الصور القائمة في عالم العقل إلي المادة الجامدة التي لا شكل لها في المستوي الأدنى من الوجود، فالنفس كما يقول أفلوطين تهب العناصر الأربعة صورها، تلك الصور التي استمدتها من العقل. فالموجودات إذا بلغت كمالها فإنها تلد وعلي ذلك فالنفس عندما تمتلئ بالصور أو المثل – التي استمدتها من العقل فإنها تلد موجودات هي أدني منها بالضرورة، من ثم تتجه النفس إلي أسفل فتحدث بسلوكها اقنوم آخر هو الطبيعة[3]. وتعمل الطبيعة عند أفلوطين علي تشكيل مادة الأشياء وذلك بمنحها الصور، تلك الصور التي استمدتها من النفس والتي أخذتها الأخيرة من العقل[4].

ويلاحظ أن آخر الصدورات الأفلاطونية هي المادة.

وتعتبر النفس كالعقل كائناً موحداً بالرغم من طبيعتها المزدوجة كمتأمل وفعال. أن الجزء التأملي المحض من النفس والذي يظل علي اتصال دائم بالعقل يشير إليه أفلوطين علي أساس أنه (الجزء الأعلى) من النفس أو الروح، بينما يعتبر الجزء الآخر الذي ينحدر إلي العالم المحسوس المتغير هو (الجزء الأدنى والذي يفترض بالضرورة وجود حالة من الانقسام حين دخولها في الأجسام المادية[1]، هذا ولقد عالج أفلوطين في فلسفته عبر النفس مشكلة الهبوط إذ يري أن هبوط النفس إلي الجسم لهو تعبر عن قانون أزلي يحكم الكون كما أنه عمل إرادي يحدث بمشيئة النفس أي بإرادتها، فالنفس تهبط إلي الجسم إذا ارتكبت إثماً من الآثام أو كان يري أن لهذا الهبوط فائدة فبواسطته

(2) Enn., 5, 2, 1.
(3) Enn., 5,1, 5, 5, 4, 1.
(4) Enn., 5, 9. 6.
(1) Enn., IIII, 8, 8.

تتم سيطرة النفس علي العالم المحسوس فلولا تغلغل النفس فيها لدبت فيها الفوضى والتفرق في سائر الأشياء[2].

أما مسألة الخلود فقد أشار إليها أفلوطين في المقال السابع من التساعية الرابعة وتنوعت أدلته علي الخلود من أدلة عقلية إلي صوفية أو ذوقية بالإضافة إلي الأدلة الدينية وما نلاحظه علي هذه الأدلة مدي تأثره بأفلاطون فضلاً عن تأثره بالمعتقدات الشائعة علي عصره ويسمي تلك الأدلة الدينية دليلاً ملموساً[3].

المادة والشر في العالم:

سبقت الإشارة إلى أن الواحد هو مصدر الفيض، وإن الموجودات تصدر عنه بضرب من الإشعاع تماما كما تتولد الأشعة عن الشمس، مع ثبات الشمس، فالواحد حينما يتأمل ذاته يتصدر عنه مولود أقل منه في درجة الكمال أو النضج هو العقل الكلى ثم تصدر النفس الكلية المادية لجميع الصور الطبيعية في العالم ثم النفوس الجزئية والهيولى أو المادة[4].

إذن المادة عند أفلاطون تأتى في نهاية سلسلة الفيض أو الصدور إذ أنها تعتبر نتاجاً لعملية الإنبثاق أو الصدور[5].

ويفسر أفلاطون صدور أو فيض المادة التي في المحسوس عن النفس بقوله: "النفس.. سبب ما يكون بنور وهاج ينبعث منها إشعاع تصل شدته إلى حد الخروج عن حدود النور الذي إنبثق عنه وبالتالي فإنه يتحول إلى ظلمة، وليست تلك الظلمة إلا المادة في ذاتها، بيد أن النفس حين ترى هذه الظلمة بعد أن ولدتها تشكلها في صورة[1]، فالإنسان لا يتحقق وجوده إلا في هيولى وصورة كما ذهب إلى ذلك أرسطو في حديثه عن النفس ويصف أفلاطون المادة بأنها بلا كيف، أي لا لون لها ولا طعم ولا رائحة،

---

(2) Enn., IIII, 8, 5, 2.

(3) أنظر: حربي عباس، مرجع سابق، ص 340.

(4) Enn . , 5, 9 , 3.

(5) حربي عباس، مرجع سابق، ص 168.

(1) Enn., 4 , 1 , 9.

كما أنها بلا كم فليس لها وزن، فضلا عن إنها تفتقر إلى الحياة[2]. ولما كانت المادة لها هذه الصفات السلبية عن أفلوطين إلا أنها شرط ضروري لوجود الأجسام[3]. بمعنى أن المادة عند أفلوطين هي المستقبل الأزلي التي من خلالها تستقبل كافة الموجودات أشكالها[4].

وبصدد مناقشة أفلوطين لمسألة المادة قد عرض ثلاثة اتجاهات كما يذكر غسان خالد[5] وهى:

الإتجاه الأول: يقرر أن المادة لا وجود حقيقي لها أنها اللاوجود مستقرة في القعر الظلامى من مراتب الكون، بل أنها القعر الظلامى بالذات. وبذلك يكون أفلوطين قد أكمل ما سبق لزينون الإيلى أن قرره بشأن الحركة والكثرة . إذ أنه قد نفى الكثرة والتغير عن الوجود وأثبت له من الصفات الوحدة والثبات.

الإتجاه الثاني: ويذكر أن الحضور الإلهى في الوجود لا يتفق والكثرة المادية التي تبطل روحانية الواحد ووحدته وبساطته وقد مال أفلوطين إلى إبطال الكيان الحقيقي للهيولى (المادة) وإلى اعتبارها اللامتناهية ولا محدودة إعتماد لفكرة الحلول الإلهى والوحدة الكونية.

أما الإتجاه الثالث والأخير: يتمثل في رفضه الكيان الذاتى للهيولى ثم تسليمه بياته ووحدته ليصير محلاً ممكنا للحضور الإلهى. وبذلك ينفى أفلوطين نفياً قاطعاً إمكان التحدث عن مادة متفردة أى قائمة بذاتها عارية عن الصورة، في هذه الحالة تصبح كائن بدون كيان أى هيولى (جسم) دون صورة (نفس)، تصبح تعريفا دون معرف، وجوداً دون وجود، من ثم لا تستحق الوجود إلا إذا إتحدت بصورة وصارت الهيولى (المادة) وصورتها مثلا زمنيين، وهنا نلمس الشر الأرسطي في فلسفة أفلوطين ثم يتساءل أفلوطين بعد ذلك عن مصدر الشر في العالم. فيجيب بأن المادة لما كانت سلبا فإنها مصدر لكل الشرور في العالم ومن ثم تصبح المادة شراً

(2) Enn., 2 , 4 , 8.
(3) Enn., 2 , 4 , 12.
(4) Inge, op. cit., p. 124.
(5) أنظر: غسان خالد، مرجع سابق، ص ص 161/160" بتصرف".

بالذات. ولقد تفادى أفلوطين تلك المشكلة من البداية، إلا أنه يذكر أن الشر يصيب النفس لأنها لها الطبيعة المزدوجة، فقد تقع في فخ السلبية التامة للمادة بسبب ضعفها أو تناقض وظيفتها[1]. فالنفس التي تهتم بمطالب الجسد الدنيئة تحيا حياة ممزوجة جزئياً بالموت وأنه يقدر ما يكون الجسد قوياً حسب التكوين بقدر ذلك يثقل على الإنسان ويقيده، فضلاً علي أن الرغبات الجسدية تولد الاضطراب في الإنسان إذا لم يستطع كبتها بتعقله[2].

والشر كما يرى أفلوطين يمكن علاجه إذا تذوقت النفس طعم الحب المؤدى إلى السعادة فما تصور أفلوطين للحب والسعادة؟

الحب والسعادة:

يرى أفلوطين أن تحقيق التسامي الخلقي لا يتم إلا بحافز داخلي يعد بمثابة الدافع أو الطاقة الدافعة . وهذا الدافع هو الحب[3] ولقد تحدث أفلوطين عن الحب من مفهوم كونى وليس بمعنى الارتباط العاطفي الزمني، بل الحب الماورائى إذا جاز لنا أن نقول ويعرفه بأنه حالة وجودية تمر بها النفس التي نسيت أصلها الإلهى وطبيعتها وتحكمها في المادة، وفى تلك الحالة تشتاق النفس إلى إسترجاع حالتها الأصلية[4].

لن ذيب يسنى سنس أن تعود إلى عالمها العلوي عالم الجمال الخالص. إن الوسيلة هي التطهير، فالحب هو طاقة جوهرية في النفس، يقبع وراء الفكر ليحركه دافعا بالإنسان إلى التأمل بالملأ الأعلى حبا لله وتشوقا إليه وقد زرعه الله في النفس كما يقول أفلوطين[1] لتتشوق إليه وذلك سعياً إلى الخلاص وإلى إستعادة أجنحتها وذلك كما أشار أفلاطون من قبل في محاورة فيدروس ويقرر أفلوطين أنه لا توجد قطيعة بين الحب وعالم الحس في الزمان فالحب الأرضي هو بمثابة انعكاس حسي للحب العقلي أو المثالي، ليس الغاية النهائية لأن الحب يكمل مهمته مع الإنسان ليقوده إلى تجاوز الملأ

(1) Inge, op. cit., p.125.

(2) أنظر: غسان خالد، مرجع سابق، ص ص 217 – 218.

(3) Enn., 4 , 4 , 40.

(4) Inge, The philosophy of Plotinus, vol. I, New - york , p.117.

(1) Enn., 3 , 5 , 2, 6 , 7 ,31.

الأعلى سعيا إلى اللقاء بالواحد أو غير ذلك أن الواحد كائن محبوب، وحبه لذاته لأنه جميل ولا يستمد جماله إلا من ذاته[2].

يتضح لنا مما تقدم الأثر الأفلاطونى فى نظرية الحب لدى أفلوطين إذ يفتقد أفلاطون أن الحب يسبق التفكير العقلي ويحركه كما يحرك الوجود فى كل درجاته وأشكاله وأنواعه ويوجد بين الكائنات وهو الرغبة فى امتلاك الجمال انطلاقاً من الحب الجزئي الحسي نحو الحب المثالي الروحي، بيد أن الفيلسوفين يفترقان في اعتقاد أفلاطون أن الحب هو أقدس ما في الوجود وأنه قوة خلاقة دفعت الله إلى خلق المثل، فضلاً عن أنه لا يؤدى إلى الإتحاد بالله، بل إلى التسامي الروحي حتى بلوغ المعرفة الكلية بتذكر عالم المثل، وهى الأفكار التي تخالف إعتقاد أفلوطين بتعالي الجمال . الغاية أي الله، على الحب . الوسيلة ما فضلاً عن نظرية الفيض والإتحاد[3].

ولعلنا نلمس الأثر الأفلاطونى واضحاً لدى حديث أفلوطين عن الجمال إذ الجمال عند أفلاطون يولد الحب ليكون هذا الحب الطريق إليه، وهو مشاركة بين الكائن المتطور ومثال الجمال، درجاته تصاعدية، يظهر لدى الإنسان في عقله وأخلاقه إذا أحسن التحرر من الشهوات والملذات والانطلاق إلى العالم العلوي إلى الخير الأسمى وهو الجمال بالذات.

وإذا رجعنا إلى فلسفة أفلوطين لوجدنا شيئاً من هذه الأفكار الأفلاطونية فضلا عن تأكيدهما أهمية دور الجمال في التسامي البشرى، غير أن هناك فروقاً يمكننا العثور عليها بينهما تتمثل في إعتقاد أفلوطين بالأصول الفطرية للحب عند الإنسان وباقتصاد دور الجمال على إيقاظه ورغم ذلك كله فإن هذا لا يعد سبباً يمنعنا من القول بأن محاورات أفلاطون شكلت مصدراً رئيسياً . أستقى منه أفلوطين منطلقات نظرية إلى الجمال[1].

(2) Enn., 3, 5,1, 6 ,7.34, 6, 7, 32.

وراجع غسان خالد، مرجع سابق، ص222.

(3) وراجع غسان خالد، مرجع سابق، ص 224 (بتصرف).

(1) أنظر في ذلك: غسان خالد، مرجع سابق، ص 230.

أن نظرية أفلوطين فى الفن والجمال تعلوها مسحة صوفية تتمثل في وصف أفلوطين شوق النفس وحنينها وتطلعها إلى جمال العالم الروحاني، وهو بهذا الوصف يقرب بين تجربة التذوق الجمالي وتجربة التأمل الصوفي، الأولى نلتقي بها في مجال الفن والثانية نلتقي بها في مجال التصوف[2].

التــأمــل:

التأمل عند أفلوطين لا يعنى النظر في أمر ما والانفتاح الوجداني، بل يعنى تحويل أي عمل يؤديه الكائن إلى وسيلة جاذبة له نحو الأحد، وحتى ولو لم يشأ ذلك أو يدركه[3]. وهو ما يجعل حركة الكائنات في عالمي الزمان والأزل بدءاً من أسفل مراتب الكون حتى أعلاها. إذن فإنه تأمل كونى بقدر ما هو تأمل فردى، لذا فإنه يتدرج صعداً من الطبيعة إلى النفس الكونية، فإلى العقل حتى تبلغ الوحدة ذروتها[4].

فالتأمل هنا هو في صعودها النفس وترقيها في مراتبها الروحية من أسفل إلى أعلى من النفوس الجزئية والهيولى إلى النفس الكلية فالعقل الكلى حتى تصل إلى الواحد وتتحد به وهذا الإتحاد يتم في حالة جذب بالمعنى الصوفي[5].

إذن يرى أفلوطين أن التأمل هو الخيط الوحيد الذي يوحّد جميع الموجودات، فالتأمل بالنسبة لأي كائن يستلزم بالضرورة معرفة حقيقة ذاته وحقيقة ما يسبقه أو يعلوه وما يليه أو يدنوه. فالتأمل يوحّد الأول والعقل والنفس ويجعل منها قوة عقلية واحدة تدين لها جميع الموجودات بالفضل فهى سبب وجودها. إن الرؤية من وجهة نظر أفلوطين، سواء عقلية أو مادية، لا تعنى مجرد احتواء العنصر المرئي بداخل العقل، ولكنها تدل أيضاً على قوة تمكين هذا العنصر المرئى لمن قام برؤيته. وهكذا تصبح النفس، خلال عملية التأمل، قادرة على معرفة ما يسبقها (أو مصدر قوتها؛ ألا وهو العقل)، وكذلك معرفة ما يليها في تسلسل الوجود. وقد عبر أفلوطين عن التأمل في قوله "بما أن

---

(2) حربى عباس، مرجع سابق، ص 355.
وأنظر: أميرة مطر، فلسفة الجمال، ص 106.

(3) أنظر: غسان خالد، أفلوطين، رائد الوحدانية، منشورات عويدات بيروت طبعة أولى 1983/ ص 208.

(4) Enn., 4, 4 , 35 , 3, 8 , 8.

(5) راجع: حربى عباس، اتجاهات التفكير الفلسفي عند اليونان (العصر الهللينستى)، ص 368.

الحقائق العليا تكرس نفسها للتأمل، إذن ينبغي لباقي الموجودات أن تتطلع إليه، لأن أصل كل الموجودات هو نفسه نهايتها"[1]. وهذا يعنى أنه حتى التصرفات البهيمية تعد نوعا من التأمل، لأنه حتى أكثر التصرفات فظاظة أو دونية، في حقيقتها، ما هي إلا محاولة لتأمل الأعلى[2].

ويذكر أفلوطين أن أسمى أنواع التأمل إنما يكون بقدر الإمكان الاجتهاد لبلوغ الكمال الخلقي والعقلي، واحد من السبل لتحقيق غاية هذا التأمل هي الاتحاد، على أن يكون هذا الاجتهاد زاهداً بالدنيا وبكل شئ سوى الله يقول أفلوطين "وحدهم يحصلون عليه أولئك الذين يتسامون إلى العلياء، فيتجهون نحوه، ويتخلون عن ألبستهم التي لبسوها عند هبوطهم ... حتى إذا ما تخلوا في صعودهم عن كل ما هو غير الله ... رأوا بساطة الكائن وطهره، الذي يرتهن به ويتطلع إليه كل شئ، الذي منه كان الوجود والحياة والعقل لأنه علة للحياة وللعقل وللوجود"[3].

الأخلاق والفضائل:

يرى أفلوطين أن النفس تبقي بجزئها الأعلى أساسية وخالدة فى نطاق العقل الإلهي، إلا أن الجزء الأدنى أو الفعال ينسى أصله الإلهي ويرتبط بظاهرة التغير التي تصبح النفس مقسمة داخل الجسد. وبما أن هدف النفس هو الإبقاء على الترتيب المادي، ولأن الجزء الأعلى هو أساس النفس، فإنها بالضرورة ستحافظ على نوع من الترتيب في النطاق المادي **doxa**، والذي يعد إنعكاسا للترتيب المنطقى **logos** المستمر داخل العقل. هذا الترتيب الثاني هو الأساس لما يسميه أفلوطين "الفضائل المدنية" أو قد يطلق عليها "الفضائل الطبيعية" **aretas phusikas** لأنها مرتبطة بطبيعة الإنسان، دون أدنى إرتباط واضح بالإلوهية. ويمكن الوصول إلى هذه الفضائل الصغرى حتى من قِبَل النفس التي نَسَت أصلها الإلهي، لأنها مجرد

---

(1) Enn., 5, 1, 3.

(2) Inge, op. cit., p. 116.

(3) أنظر: Enn., 1, 6, 7.
وراجع: غسان خالد، مرجع سابق، ص 209.

محاكاة للفضائل الإنسانية، أي محاكاة طبيعة النفس الإلهية كما هي موجودة داخل الكائنات الحية، لكن دون أن تدرى ذلك. ويرى أفلوطين أنه لا ضير في ذلك طالما أن تلك النفس تعلم أنها بمحاكاتها لفضائل الإنسان، تحاول جاهدة الوصول إلى محاكاة الفضائل الإلهية العليا قدر المستطاع[1]. ويعتقد أفلوطين أن من لديه الفضائل المدنية ليس بالضرورة أن تكون لديه الفضائل الإلهية، لكن من يصل إلى محاكاة الفضائل الإلهية فإنه بالضرورة لديه كافة الفضائل الإنسانية. فعلى سبيل المثال، من يحاكى فضائل عظماء بنى الإنسان القدامى، مثل أخيليس، ويفتخرون بهذه الفضائل، قد يقع في الخطأ الإنساني، بل قد يرتكب الخطيئة الإنسانية؛ الكبرياء والأكثر من ذلك أن من يرتكب تلك الأخطاء الإنسانية يظل عالقاً في النطاق المادي **Doxa (الظن)**، ولا يستطيع الارتقاء أبداً إلى معرفة مستوى العقل، أي معرفة حقيقة الذات[2]. إن التحلي بالفضائل الإنسانية يؤدي بالفرد فقط إلى الشجاعة، والأدب ...إلخ، إلى أن تصل بالفرد إلى العقل المنظم المرتب **sophrosune**. ومن السهل القول أن تلك الفضائل ما هي إلا إمكانية بقاء الكائن دون أن يتأثر بالمؤثرات السلبية الخارجية بسبب وجود النفس في الوجود المادي. إلا أن الفضائل الإلهية العليا لا تقف عند حد الدفاع ضد الوقوع في الشهوات والرغبات الأدنى، لكنها أيضاً لديها القوة الايجابية التي بها تذكر الفرد بألوهيته التي نساها. وهكذا فإن الفضائل الإلهية العليا تُهَيّء لاستخدام المنطق أو الجدل الذي يعتبر الأداة الإلهية لإعادة الروح إلى الترتيب الإلهي[1].

ويرى أفلوطين أن الجزء الأدنى من النفس هو الذي يشعر بالألم بينما يظل الجزء الأعلى في حالة سكينة وطمأنينة وتأمل.

(1) Enn., I, 2, I.

(2) Enn., I, 3, 4.

(1) Inge., op. cit., p. 123.

ويذكر أيضاً أن النفس في اتصالها بالعالم الأدنى لها القدرة على الإتحاد بالمادة ولذلك يتحدث أفلوطين عن أداة تعذيب قديمة يطلق عليها **Bull of phalasis** (وهو عبارة عن وعاء برونزي يوضع فيه زيت ويسخن حتى الإحمرار)[2].

ويتحدث أفلوطين عن السعادة ويذكر أنها خاصية إنسانية لا تتعلق بالوظيفة الحسية، بل أنها مرتبطة بالعقل وبالمعرفة أنها حالة روحية تتجاوز الزمان والمكان لأن النفس عند أفلوطين تتوق دائماً إلى الانطلاق والصعود إلى أعلى عن طريق تجاوز عالم الحس والصيرورة[3].

والجدير بالذكر أن الحكمة التي ينشدها أفلوطين ليست حكمة عملية، كما أنها ليست حكمة فكرية تتوق إلى إكتشاف الحقيقة، بل أنها حكمة تأملية تتجاوز الحياة الزمنية، فالحكمة عنده ما هي إلا ثمرة التسامي الروحي في الإنسان، وتشكل الفضيلة في نظر أفلوطين الصفة الخلقية الأكثر تعبيراً عن التسامي الإنساني[4].

يقول أفلوطين (بدون الفضيلة الحقيقية لا يكون الله إلا كلمة)[5] بواسطة الفضيلة يستطيع الإنسان التشبه بالله، إذاً الفضيلة الخالصة والحقة لا تكون إلا في الكائن الأسمى أي الله.

ويصف أفلوطين الذين بلغوا السعادة بأنهم آلهة فضلاً عن أنه يسمى العالم والشمس وسائر الكواكب آلهة[6]. إن آخر كلمات أفلوطين التي نقلها عنه فورفوريوس [illegible] علها هدفاً لفلسفته "جاهد لتجعل الإله الداخلي يرجع إلى الإله الأكبر لدى الجميع أو في العالم[1]".

أعلام الأفلاطونية المحدثة:

---

(2) Ibid.

(3) Enn., 3, 8, 6, 5, 8, 5.

(4) غسان خالد، مرجع سابق، ص 247.

(5) Enn., 2, 9, 15.

(6) Enn., 1, 4, 5.

(1) Whittaker, op. cit., p. 28.

نقلاً عن: حربي عباس، مرجع سابق، ص 313.

الأفلاطونيون الجدد كثيرون أبرزهم هو أفلوطين الذي تكلمنا عنه في الصفحات الفائتة، أما تلامذته في المدرسة هم[2].

- **فورفوريوس الصورى** (233/ 305م) أمين سر أفلوطين المخلص الذي كتب (حياة أفلوطين) **vita plotini** ورتب كتاباته المسماه بالتساعيات. وهو بلا شك شخصية معقدة، لقى عناء كبيرا في التوفيق بين وفائه لمعلمه وبين إعجابه بأرسطو وإيمانه الديني بالوحي للكهنة، وقد ضاعت معظم آثاره الفلسفية وإليه ترجع على الأرجح جذور ما أطلق عليه، على نحو غير ملائم أسم **(الأفلاطونية المحدثة اللاتينية)**.
- **يامبليخوس** (ت حوالي 330م) تلميذ فورفوريوس ومن سوريا، وكان من الفيثاغوريين الجدد ومن أشد أنصار الوثنية في مرحلة أفولها. وأدخل في الأفلاطونية المحدثة فكرة تسويغ طقوس الشعوذة الدينية.
- **أبروقلس** (412/ 485م) كان تلميذاً لسوريانوس في أثينا، وهو الأكثر منهجية بين الأفلاطونيين الجدد ومن أشهر أعماله (عناصر اللاهوت).
- **دامكيوس** (مولود حوالي 485م) وهو آخر معلم في مدرسة أثينا تميز بحسه النقدى ونظره الثاقب (المتقد) ونفاذ بصيرته، قيل عنه أنه قوّص الأفلاطونية المحدثة بالأسئلة التي أمطر بها أسلافه من الأفلاطونيين الجدد، ويبدو أنه قد أكمل طرح مشكلاتها.

وسوف نتناول بالتفصيل هذه الشخصيات وذلك علي النحو التالي:

- فورفوريوس الصوري:

حياته وأعماله:

يعتبر فورفوريوس من أتباع الأفلاطونية المحدثة، ولقد كتب يونانبيوس ترجمة لحياته وذلك بعد وفاته بمائة عام[1]. وكل ما نعرفه عنه أنه عربي الأصل، مسيحي

(2) أنظر في ذلك: محمد علي أبو ريان، أرسطو والمدارس المتأخرة، دار المعرفة الجامعية 1985، ص 346.
أيضاً: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 315.

الديانة[2]، ولد بمدينة صور عام (233) وينتمي إلى أسرة وثنية ويدعى ملخوس. ودرس في مدينة شهبا، وفى بصرى الشام على يد العلامة أوريجانيوس الإسكندرى، وبعد انتقال أوريجانيوس إلى أنطاكيا، انتقل منها إلى تدمر، وتعلم على يد الفيلسوف لونجينوس (المتوفى 272) وأعجب به وأطلق عليه لقب فورفوريوس أي المكسو بالأرجوان، وبهذا اللقب عرف في الفكر العالمي[3].

ثم إنتقل فورفوريوس إلى حران، وتعلم الفلسفة الفيثاغورية على يد الفيلسوف كالنيكوس (المتوفى 269) في مدينة نيكوفوريون (الرقة) وعنه إستمد معظم أفكار كتابه وصايا فيثاغورس وأتبع تعاليم الحرانية بالابتعاد عن أكل اللحم وشرب الخمر، والابتعاد عن النساء، ثم إنتقل إلى أنطاكيا واتصل بالأسقف بولس السميساطى (195 – 268) وعنه أخذ أهم آرائه اللاهوتية، وعندما دعت الملكة زنوبيا بولس السميساطى رافقه فورفوريوس، وكان يقول مثله إن المسيح كلمة الله الحية، وأنكر ألوهية المسيح، وأنكر الثالوث المقدس ولاهوت الابن، ولزوم النعمة مقترنة بفداء السيد المسيح، بل وأنكر معجزاته، واعتبره إنساناً كاملاً في سموه الروحى، وألف في ذلك كتابه الموسوم (ضد المسيحيين) منتصراً للوثنية ضد المسيحية[4].

ثم ارتحل فورفوريوس إلى روما وصادف هناك أفلوطين وأخذ عنه، وصار تلميذه حتى قيل "إن أفلوطين يزهو بريش فورفوريوس الصورى".

لازم فورفوريوس أفلوطين في السنوات الست الأخيرة من عمره (264 – 270) وهو الذي إستولى على أوراقه بعد وفاته وقام بترتيب محاضراته في كتاب التاسوعات وكان يصحح له الجمل ويضع له علامات الترقيم لأن أفلوطين كان يكتب دون أن يراجع لضعف في عينيه كما أشرنا سابقا، لذا جاء الكتاب كثير التكرار، متشعب

---

(1) أميرة مطر: الفلسفة عند اليونان، مرجع سابق، ص 312، وانظر كذلك: حربي عباس، دراسات في فلسفة العصور الوسطى، مرجع سابق ص 87.

(2) فورفوريوس الصوري: إيساغوجى، نقله أبو عثمان الدمشقى، ترجمة: د / أحمد فؤاد الأهوانى – دار إحياء الكتب العربية – 1952، ص 11.

(3) فيليب متى، تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين، ترجمة جورج حداد وعبد الكريم رافق، الجزء الأول، بيروت 1958، ص 359.

(4) محمد الحمد: الأفلاطونية المحدثة والتوحيد الإسماعيلي، منشورات الحمد، سوريا ط 1 2003.

المواضيع، لأن الكتاب يعكس طابع الدروس الجماعية أي أن تلاميذ أفلوطين قد ساهموا في محاضراته، بل إني لا أبرئ فورفوريوس من وضع كثير من آرائه ونسبتها إلى أفلوطين نستدل على ذلك من كتابه الربوبية أو أثولوجيا أرسطو، يقول الدكتور فؤاد زكريا "إن الباحث يجد في التساعيات مشقة، وما ذلك إلا لاحتفال مؤلفها بالمعنى أكثر من اللفظ واهتمامه بالأفكار وتتبعه إياها بدلاً من التقيد بالأسلوب والعبارة[1]. كان مسيحيا في مطلع حياته ولم يستطع الالتزام بالمسيحية بسبب اضطهاد الإمبراطور ديكيوس ففر إلى روما وتعلم على يد أفلوطين، ولقد تزوج من أرملة أحد أصدقائه وتدعى مارسيلا رغبة منه في تربية أطفالها السبعة وكانت مارسيلا من تلامذة أفلوطين ثم هجرها وبعث لها برسالة مازال التاريخ يحتفظ بها[2]

أما عن تاريخ وفاته فقد كانت مثار خلاف كبير بين المؤرخين والغالب والأعم أنه توفى في موطنه عام 305 م.

أعمـــالـــه:

ذكر ابن النديم[3] أن لفورفوريوس خمسة عشر كتاباً ولم يذكر إلا عشرة كتب بأسمائها واسم من ترجمها، وذهب الدكتور حربي عباس في مؤلفاته[4] إلى أن لفورفوريوس 9 مؤلفات في الفلسفة وكتاب في النقد وكتابان في التاريخ.

وهم على النحو التالي:

في الفلسفة:

- ✓ فلسفة الكهانة
- ✓ صور الآلهة.
- ✓ في الابتعاد عن أكل لحم الحيوان.

---

(1) التساعية الرابعة لأفلوطين ص 38، ترجمة فؤاد زكريا وزارة الثقافة القاهرة 1972.

(2) حربي عباس: دراسات في الفلسفة اليونانية، ص 355.

(3) ابن النديم: الفهرست، مصدر سابق، ص 355.

(4) انظر على سبيل المثال: دراسات في الفلسفة اليونانية، مرجع سابق ص357، دراسات في فلسفة العصور الوسطى ص 92.

- ✓ شرح المقولات.
- ✓ مقدمة في المعقولات.
- ✓ ايساغوجي.
- ✓ شرح قوى النفس.
- ✓ رسالة إلى مارسيلا.
- ✓ رسالة في الرد على انيبون.

وفي النقد:

- ✓ ألف كتابا ضخما يحوي خمسة عشر رسالة بعنوان ضد المسيحيين.

وفي التاريخ:

- ✓ تاريخ الفلسفة.
- ✓ حياة أفلوطين

ويذهب البعض إلى أنهم سبعة عشرة كتاباً وهم[1]:

1- كتاب كهف الحوريات، في تفسير الشعر وتأويله.

2- كتاب نقاط البدء عرض فيه أهم مواضيع فلسفتي أفلاطون وأرسطو، حاول فيه التوفيق بين فلسفة الحكيمين.

3- خطاب العزاء، كتبه إلى زوجته مارسيلا، بأسلوب فني رفيع رائع، ولا زال يقرأ بشغف في الأدب الغربي.

4- كتاب ضد المسيحيين، كان له تأثير كبير في الفكر المسيحي والإسلامي.

5- كتاب ايساغوجي أو المدخل إلى المقولات العشر لأرسطو، وقد جمعها فورفوريوس بخمس مقولات.

6- كتاب العقل والمعقول ذكره ابن النديم بنقل قديم ولم يسم الناقل له.

---

(1) محمد الحمد، مرجع سابق.

7- المدخل إلى القياسات الحملية نقله إلى العربية أبو عثمان الدمشقى، وشرحه ثابت بن قرة الحرانى.

8- كتاب في الرد على ليجسيوس في العقل والمعقول، سبع مقالات، سيريانى شرحه سرجيوس الرأسعينى.

9- كتاب الاسطقسات (العناصر) سريانى، من ترجمة وشرح سرجيوس الرأس عينى.

10- كتاب أخبار الفلاسفة وعرض فيه أهم آراء الفلاسفة اليونان، ترجمه إسحق بن حنين إلى العربية مضيفاً إليه كتابات يحيى النحوي، قال عنه ابن النديم، رأيت منه المقالة الرابعة سريانى.

11- الكلام على السماع الطبيعى، أو سمع الكيان لأرسطوطاليس، وهو ثمان مقالات فسر منه فورفوريوس المقالات الأربعة الأولى، نقلها إلى العربية باسيل بن اصطفن.

12- شرح كتاب قاطيغورياس (المقولات العشر) لأرسطوطاليس نقلها إلى العربية ثابت بن قرة الحرانى.

13- شرح كتاب بارى ميناس (العبارة) لأرسطوطاليس شرح ثابت بن قرة.

14- تفسير كتاب الأخلاق لأرسطو وهو إثنتا عشر مقالة شرحها فورفوريوس ونقلها إلى العربية حنين بن اسحق.

15- رسالتان في الرد على الراهب الإسكندرى أيونا (أيونابيوس) شرح فيهما مذهبي أفلاطون وأرسطو، وقد انتصر أبو بكر الرازى لفورفوريوس.

16- حياة فيثاغورس ووصاياه وهو إنجيل المعرفة الإلهية عند صابئة حران نقل معظمه ثابت بن قرة ولم يتمه.

17- كتاب أثولوجيا أرسطو أو القول على الربوبية، وسأعرض لهذا الكتاب ملخصاً نظراً لتأثيره على الفكرين المسيحي والإسلامي، وخصوصاً التصوف الإسلامي والمذهب الإسماعيلي.

مدى معرفة العرب بفورفوريوس[1]:

أعتبر العرب فورفوريوس أعظم شراح منطق أرسطو، قال عنه صاعد بن أحمد الأندلسى "كان بعد أرسطو جماعة سلكوا سبيله، من أجلهم ثامسطيوس والإسكندر الأفروديسى وفورفوريوس الصوري، وهؤلاء الثلاثة هم أعلم الناس وأوحدهم بكتب الفلسفة"[2].

وممن ذكره من المسلمين ووصفه بالشارح الشهرستانى قال "عرف العرب فورفوريوس الصوري، وسموه بالشارح لكلام أرسطو، وكان أهدى القوم إلى إشاراته، وجميع ما ذهب إليه"[3] وكان المسلمون يعرفونه في أدق رسائله ومناظراته وردوه على معاصريه، من الكهنة المسيحيين أمثال ايبابيوس الإسكندرى، ودفاع فورفوريوس عن أفلاطون وأرسطو، وذكر له ابن النديم رسالتين في هذا المجال، إحداهما في شرح مذهب أرسطوطاليس في العلم الإلهي، وهى التي عرفها العرب باسم (اوثولوجيا أرسطو طاليس) أو على القول على الربوبية وقد ترجمه إلى العربية عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصى كتبه لأحمد بن المعتصم وراجعه أبو يوسف يعقوب إبن أسحق الكندى.

والأخرى في الدفاع عن فلسفة أفلاطون، بدأها بقوله "وأما ما قذفت به أفلاطون (لعله قصد أفلوطين) عندكم أنه يضع إبتداء العالم إبتداءً زمانياً فدعوى كاذبة، وذلك أن أفلاطون ليس يرى أن للعالم إبتداء زمانياً، لكن إبتداء على جهة العلة، ويزعم أن علة كونه ابتداؤه .. وأرى أن الموهم عليه في قوله: إن العالم مخلوق، وإنه حدث من لا شئ، وإنه خرج من نظام إلى نظام، فقد أخطأ وغلط، وإنما يعنى أفلاطون، وأن الخالق أظهر العالم من العدم إلى الوجود، وإن الهيولى أمر قابل للصورة، وهى كبيرة وصغيرة، وكل ما كان موجوداً مثله فعل من الأفعال مطابق لطبيعته، ولما كان الباري موجوداً ففعله

(1) أنظر في ذلك: حربي عباس، مرجع سابق، ص357، دراسات في فلسفة العصور الوسطى، ص 92.
(2) صاعد بن أحمد الأندلسى: طبقات الأمم، دار السعادة، مصر، (د. ت)، ص 41.
(3) الشهرستاني: الملل والنحل، ج2، ص 164.

الخاص هو الاجتلاب إلى الوجود، ففعل فعلاً واحداً، ويجب أن يسبق الوجود طبيعة ما قابلة للوجود"[1].

وفى دفاعه عن أرسطو، قال فورفوريوس الصورى "وأول فعل فعله الباري هو الجوهر وكونه جوهراً، وقع بالحركة، فوجب أن يكون بقاؤه جوهراً بالحركة، وذلك أنه ليس للجوهر أن يكون بذاته بمنزلة الوجود الأول، ولكن من التشبه بذلك الأول، وكل حركة، إما أن تكون على خط مستقيم، وإما على الاستدارة فيتحرك الجوهر بهاتين الحركتين في كل الجهات بلا نهاية وعن طريق هذه الحركة، علل أرسطو خلق العالم"[2]، وهذا الرأي هو الذي نسبه فورفوريوس الصوري لأرسطو في كتابه اثولوجيا أرسطو.

فلسفته[3]:

يغلب على فلسفته التوفيق والإنتقاء ويؤكد فورفوريس أن رسالته تقوم في العرض للمذاهب الفلسفية التي قدمها أفلوطين. وتفسيرها أكثر من أن يقوم في فحصها وتطويرها على نحو منظم[4].

ويذكر ابن النديم في الفهرست عن فورفوريوس أن له من الكتب كتاب إيساغوجى فى المدخل إلى الكتب المنطقية، وكتاب المدخل إلى القياسات الحملية – كتاب العقل بنقل قديم، وكتاب إلى اتابو، كتاب الرد على سحسوس في العقل والمعقول سبع مقالات سرياني، وكتاب الأسطقسات مقالة سرياني، وكتاب أخبار الفلاسفة[1]..

---

(1) ابن النديم، الفهرست، ص 58، والشهرستاني، الملل والنحل، جـ 2، ص 166.

(2) الشهرستاني: الملل والنحل، مصدر سابق، ج 2، ص 167.

(3) Whittaker, The Néo Platonists, p. 107.

(4) فورفوريوس الصوري: إيساغوجى، نقله أبو عثمان الدمشقى، ترجمة: أحمد فؤاد الأهوانى – دار إحياء الكتب العربية – 1952، ص 115.

(1) ابن النديم: الفهرست: ص ص 354 – 355.

ومن خلال كتابه "عودة النفس إلى بارئها" تتفتح الملامح الافلاطونية في فكر فورفوريوس، إذ يعتبر أن النفس تحمل في ذاتها صور كل الأشياء وحسب توجه فكرها إلى هذا الموضوع أو ذاك، فإنها تتخذ صورة هذا الشئ أو ذاك[2]..

ويتفق هذا مع ما يذهب إليه أفلاطون في محاورتي "فيلون" ففي محاورة فيلون يقول "إن تعلمنا ليس في الحقيقة إلا تذكراً وطبقاً لهذه الحجة فمن الضروري أن تكون قد تعلمنا في زمن سابق ما نتذكره في الوقت الحاضر[3]، وهذا لا يكون ممكنا لو لم تكن نفوسنا في مكان ما قبل أن تأخذ بالكون هذه الصيغة الإنسانية .. وطريق الخلاص عند فورفوريوس في يد النفس، فإذا ما تطهرت من العلائق الأرضية فإنها سوف تحيا بعد الموت نعيماً مقيماً، ويطلب فورفوريوس من أجل هذا التطهر أنواعاً محددة من السلوك التزهدى وهو يفعل هذا على نحو أكثر تحديداً ووضوحاً مما لدى أفلوطين، ومن ذلك الامتناع عن أكل اللحم، والعزوبة، وغير ذلك[4]، وفى هذا الإطار يصبح التطهر أهم العوامل في تحقيق ذلك، وهو تحرير النفس من البدن الذي يؤكد عليه فورفوريوس في نظريته في الأخلاق تأكيداً أقوى مما فعل أفلوطين[5].. ويرى فورفوريس أن الإنسان إذا شغل نفسه بأمور الدنيا واتجه إلى الشهوات والملذات وقع في الكثرة واختلط عليه أمر فإذا سارت النفس سيرة فاسدة في الحياة الدنيا ذهبت هي وحامها بعد الموت إلى الجحيم[1]..

ومن ثم يعتبر فورفوريوس الصوري معبراً هاماً من المعابر التي نفدت عن طريقها الأفلاطونية إلى الشرق وإن كانت مشوبه بعناصر أرسطية وأخرى رواقية، وليس هذا بالشئ الجديد على فلاسفة الأفلاطونية المحدثة الذي جمعوا بين آراء أفلاطون وأرسطو وغيرهم من فلاسفة اليونان.

---

(2) فورفوريوس: ايساغوجى: ص 34.
(3) أفلاطون: فيلون – فقره 919 أ ص 244.
(4) فورفوريوس: إيساغوجى – ص 36.
(5) المرجع السابق، ص 22.
(1) المرجع السابق، ص 34.

نظرية الفيض أو الصدور:

لقد إنتشرت نظرية الفيض في العصور القديمة والوسطى إنتشاراً لا يشبهه في عموميته إلا انتشار نظرية التطور في القرنين التاسع عشر والعشرين. وقد جعل أفلوطين وتلميذه فورفوريوس من هذه المقولة جوهر تصورهما لحركة الوجود في نظريتهما عن صدور الأقانيم. والحال أن أفلوطين ينظر إلى الحقيقة من زاويتين مختلفتين: فهو يتصور الكون، من جهة، موزعاً إلى مساكن طاهرة ومساكن دنسة ترتقى النفس إليها أو تهبط، ويبدو له الكون، من جهة أخرى، سلسلةً من الصور، ترتبط كل صورةٍ منها بالصورة التي سبقتها إرتباطاً متدرجاً في المراتب، وهى موضوع للنظر العقلي. ويرى أفلوطين أن بين هذين التصورين وحدة عميقة، فهو يسعى إلى إثبات قيمة دينية للمذهب العقلي من خلال نظريته في الأقانيم أو المبادئ.

إن قوام عالم المعقولات هو الوحدة المتعددة، أو الوحدة في الكثرة، فلابد من وضع (الواحد) المطلق الخالي من كل تمييز أو تنوع فوقها. إن التعدد (أو الكثرة) لا يكون أولاً، فقبل العدد اثنين توجد الوحدة. ووحدة النظام حقيقة أعلى منه وسابقة عليه، فهو «يصدر» أو «يفيض» منها. فأقنوم «الواحد» أعلى من عالم المعقول، لأنه «المبدأ» أو «الأول». ومن الناحية الأخرى يجب أن يوجد أقنوم آخر تحت عالم المعقول، فلكي يتحقق النظام في المادة، ولكي يولد العالم المحسوس، لابدّ من وجود وسيط فاعل ومتحرك بين «العقل» والمادة، بقدر ما تكون هذه المادة جديرةً بقبوله فيها. هذا الوسيط هو النفس، أو الأقنوم الثالث.

ولكن لماذا لم يبقَ الواحد في عزلته؟ لماذا ولّد عالم المعقول، وعالم المعقول ولّد النفس؟ يجيب أفلوطين باللجوء إلى ضرب الأمثال: «ما أن يبلغ الموجود درجة كماله حتى نراه يلد، إنه لا يتحمل أن يبقى في ذاته، وإنما يبدع موجوداً آخر... النار تدفئ، والثلج يبرد ... كل الأشياء، بقدر طاقتها، تحاكي المبدأ في الأبدية والخير».

فالواحد أصل الوجود عند أفلوطين وتلميذه فورفوريوس الصوري، وهو خير محض، وعنه فاض العقل الفعال، وبتوسط العقل فاضت عن الباري النفس الكلية، وبتوسط النفس فاضت الطبيعة وما فيها من أشياء ثم قارن فورفوريوس بين العقل

(اللوجوس **Logos**) والكلمة التي هي المسيح في اللاهوت المسيحي، وجعل الكلمة دون الأب (الله) في المرتبة والوجود والزمان، وتصدى له مسيحيو أنطاكيا، واعتبروه مهرطقاً، فهرب من أنطاكيا إلى روما سنة 254 م، وكتب كتابه المسمى (ضد المسيحيين) وكان لهذا الكتاب أثر كبير في شمال إفريقيا، خصوصاً على آريوس الإسكندرى، وعلى يوحنا النحوي بل وكل الانشقاقات المذهبية[1].

واعتبر الإنسان شعاعاً من النفس الكلية الصادرة عن العقل الفعال، والنفس هي صورة الجسم، وذات حس وعقل وهى خالدة لا تفنى بفناء الجسد في الموت، وتبدل النفس الشريرة الجسد بعد المعاناة، وتتطهر بالتناسخ مما أصابها من وسخ ودنس وخلاص النفس المؤمنة بالمعرفة الإلهية لا بالإيمان بفداء السيد المسيح، وهذه دعوة نصارى العرب في بصري الشام، وممن تأثروا به ارتانيوس الرهاوى الذي أعتبر أن الله واحد، وأنه لا يوصف (بأب وابن وروح القدس) وأن جسد المسيح خيال لأن الله خلقه خلقاً روحانياً لطيفاً، وكذلك صلبه إنما كان خيالاً لا بالحقيقة، وهذه هي دعوة النصارى التي عرضها القرآن الكريم في عدم صلبه وقد شبه لهم.

وكان لأفلوطين كما عرضه فورفوريوس الصوري تأثير كبير في الفكر الصوفي المسيحي والإسلامي معاً، فالنفس في هبوطها من العالم الأعلى، وحلولها بالجسد، نسيت عالمها الأصلي والسؤال الذي طرحه فورفوريوس: هل بإمكان النفس أن ترى العالم الأعلى وهى لابسة الجسد؟.

لقد عبر أفلوطين عن تجربة الجذب حيث قال "ربما خلوت إلى نفسي، وخلعت بدنى جانباً، وصرت كأني جوهر مجرد بلا بدن، فأكون داخلاً في ذاتي، راجعاً إليها، خارجاً من سائر الأشياء، فأكون العلم والعالم جميعاً، فأرى ذاتي من الحسن والبهاء والضياء، ما أبقى متعجباً بهتاً، فأعلم أنى جزء من العالم الشريف الإلهي[1]" وصل إلى

---

(1) محمد الحمد، المرجع السابق.

(1) Enn., 5, 8, 1.

وراجع: حربي عباس، مرجع سابق، ص 362.

هذه الحالة أفلوطين أربع مرات، بينما وصل إليها فورفوريوس مرة واحدة قبل وفاته في جزيرة صقلية وهذه الحالة من الإشراق الروحي أثرت في الفلسفة الإسلامية[2].

الكلمة والعقل والنفس:

الكلمة والعقل صراً من الينبوع الأول، وهما شئ واحد، فالكلمة في سائر العالم هي التي يهتدي بها، وهى العناية الإلهية السارية في جميع العالم وهى الناموس الأكبر والشريعة الإلهية وهى نور الله سبحانه الذي به يصير كل شئ إلى ما خص به وفرض له. وكذلك العقل هو دائرة استدارت على مركزها وهو الخير الأول المحض، والعقل دائرة لا تتحرك أبداً بل هي ساكنة ذاتية شبيهة بمركزها وتتحرك على مركزها وهو العقل، أما النفس فهي جوهر كريم شريف يشبه دائرة قد دارت على مركزها غير أنها دائرة لابد لها ومركز العقل، وهى تتحرك حركة إشتياق. لذا قال الشاعر المعشوق واحد وهو كثير أي عشاقه كثر وهو واحد[3].

- يـامبليخــوس **Jamblichus:**

يقول القفطى عنه "أنه فيلسوف روحي معروف في وقته تعرض لشرح بعض كتب أفلاطون وأرسطو ونقلت كتبه المصنفة في شئ من ذلك إلى السريانية وخرج بعضها إلى العربية[1] وترجع أهمية يامبليخوس إلى أنه أدخل تعديلات جوهرية على مذهب أفلوطين أكثر مما فعله فورفوريوس، ولقد اعتمدت المدرسة الأفلاطونية المحدثة في أثينا ممثلة

(2) احمد فؤاد الاهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ص76، ط1، دار أحياء الكتب العربية، القاهرة 1954.
(3) أنظر: عبد الرحمن بدوي: أفلوطين عند العرب، مرجع سابق ص216 وما بعدها.
(1) القفطي: تاريخ الحكماء، ص 44.

في "أبروقلس" على هذا التعديل عند دراستها للمذهب الأفلاطونى بصفة عامة ومذهب أفلوطين بصفة خاصة[2]..

يعتبر ممثلاً للأفلاطونية المحدثة في القرن الرابع الميلادي، وبخاصة فرعها السوري. ولد بمدينة خلقيس بسوريا حوالي سنة280م وعمل مدرسا بها، وعاش فترة انهيار العالم القديم، حيث كانت الحياة فيها مستبدة ازداد فيها الشعور بالظلم[3] وترجع أهمية يامبليخوس كذلك إلى أنه كتب شروحا على أفلاطون، فقد إقترح طريقة لشرح المحاورات والكتابات الأفلاطونية ابتداء من محاورة لقيبادس الأولى التي تتناول معرفة الإنسان نفسه، ثم محاورة جورجياس التي تهتم بالفضائل السياسية، وأخيراً محاورة بارمنيدس والتى يدرك فيها الإنسان المبدأ الأول أو الاسم، وينصح يامبليخوس بدراسة هذه المحاورات دراسة جيدة ومستوعبة لأنها تعتبر مرشداً كبيراً وهاديا عظيما للحياة الروحية والمبادئ والمثل العليا التي ارتآها أفلاطون من قبل[4]..

ومن أهم مؤلفات يامبليخوس ما يلي:

- ✓ رسالة في الحض على الفلسفة.
- ✓ كتاب جملة أراء فيثاغورث – لم يبقى منها سوى رسالة عنوانها إلهيات الحساب[5]..

يتفق يامبليخوس مع أفلوطين في أن الفيض أو الصدور يحدث بالضرورة. فالموجودات مقدر عن الواحد بمقتضى فكرة الضرورة المنطقية سواء أرادت أم لم ترد كما أشار يامبليخوس إلى فكرة الصعود أو الهبوط، أي صعود النفس من العالم المحسوس إلى المعالم المعقول وهبوطها مرة ثانية إلى عالم المادة..

---

(2) S.Radhakrishnan; Eastern Religion and swestern Thought 2nd edit, London 1940, p . 212.

(3) حربي عباس: دراسات في فلسفة العصور الوسطى، مرجع سابق ص107.

(4) S.Radhakrishnan; op. cit., p. 210.

(5) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 298، مرجع سابق.

ونورد هنا بعض النصوص والآراء الخاصة يامبليخوس التي توضح لنا إلى أي مدى كان يامبليخوس منفذاً هاماً من المنافذ غير المباشرة التي عن طريقها عرف العرب أفلوطين.

ويرى يامبليخوس أن النفس لا يمكنها إدراك الحقيقة الخالصة إلا إذا كانت هذه الحقيقة حرة كما لا يمكنها أن تتحد بالإله إلا بالتطهير[1]...

ومن ثم فتطهير النفس عند يامبليخوس إنما يكون بإبعادها عن كل ما يربطها بالجسد وعلائقة الأرضية، ولقد أشاد يامبليخوس بمحاورة ثياتيتوس لأفلاطون. ذلك الوصف الذي نلتقي به في الباب السادس من محاورة الجمهورية وهى الطبيعة الفلسفية التي تحقق الاتزان المتقد بين العلماء والفطرة المتأنية، وهى نموذج يقدمه أفلاطون لشباب الأكاديمية[2] يرى يامبليخوس أن الخاتمة النظرية هي أسمى فضيلة يستطيع الإنسان أن يحوزها وذلك لأنها تتعلق بأسمى الموضوعات وأجلّها، وهو النفس التي تمثل الجانب الإلهي من الإنسان، وهذه الحياة النظرية هي أسعد وأفضل حياة ولا تكون إلا للصفوة الخاصة من البشر وهم الفلاسفة، والحكمة النظرية هي الغاية النهائية التي يحاول الإنسان الوصول إليها[3]..

ويذهب يامبليخوس إلى اعتبار أن التفلسف هو نوع من الموت تنفصل فيه التنفس عن الجسد لتحيا حياة خاصة بها[4]..

وتلك فكرة أفلاطونية عنده فلقد أشار أفلاطون في محاورة فيلون والتي يجرى الحديث فيها على لسان سقراط، إلى أن الفليسوف الحق لا يهاب الموت، وإنما يرحب به، وما الموت إلا انفصال النفس عن الجسد أو خلاص النفس من البدن، وتحقيق استقلال النفس، وغاية الفليسوف في هذه الحياة، هو أن يحقق للنفس هذا الاستقلال[1]..

---

(1) إميل برهييية: تاريخ الفلسفة الهللينستية والرومانية ص 2 ترجمة جورج طرابيشي – دار الطليعة – بيروت – 1982، ص 233.

(2) المرجع السابق، ص 234.

(3) Radhakrishnan, op. cit. pp.218 - 220.

(4) أفلاطون: فيلون، ص 66.

(1) حربي عباس: مرجع سابق، ص 119.

ومن هنا يمكن القول بأن يامبليخوس يعتبر أحد المنافذ الهامة التي دخل عن طريقها أفلاطون والأفلاطونية المحدثة إلى الشرق.

- أبــروقلـس:

يعتبر أبروقلس بلا شك أكثر المفكرين أصالة بعد أفلوطين كما كان أكثر المنظمين للمدرسة الأفلاطونية المحدثة[1].

(1) Radhakrishnan, op. cit., pp. 218 – 220.

ولد أبروقلس بالقسطنطينية عام 410 ونشأ في لوقيا **Lycia** وتلقى الفلسفة في الإسكندرية ثم أتى أثينا ومات بها عام 485 م، وتعلم على يد سوريانوس الذي كان زميلاً وخلفا لبلوتارخوس الأثينى.

وقد امتدح "أبروقلس" "سوريانوس" باعتباره باحثاً أفلاطونيا، إذ كان على معرفة دقيقة بكتابات أرسطو، ولكنه كان يفضل أفلاطون ويضعه فوق أرسطو، وكان يوصي بضرورة دراسة فلسفة أرسطو باعتبارها مقدمة إلى فلسفة أفلاطون. لهذا كان أبروقلس عظيم القدر وبارزاً بين الأفلاطونيين وعلى الرغم من أنه كان مجتهداً دؤوباً لا يعرف الكلل ذا علم محيط إلا أنه مع ذلك كان يتسم بالزهد ويعتقد في الشعوذة، وظن أن نفس ثيقوماخوس الفيتاغورى حلت فيه هو. وقد اعتقد أبروقلس أنه كان يتلقى الإلهامات الإلهية[2]..

ولقد صنف أبروقلس كتباً كثيرة أهمها كتاب حدود أوائل الطبيعيات وكتابات اللآهوت الأفلاطوني، وكتاب تفسير وصايا فيثاغورس الذهبية، كتاب أبروقلس في المثل الذي قاله أفلاطون[3] وله تصنيفات كثيرة منها شروطه على محاورات أفلاطون، تيماوس، والسياسة، بارمنيدس، والقبيادس، وأقراطيلوس، وشرح على مبادئ أقليدس الرياضى، وآخر على المجسطى لبطليموس، وكتاب آخر موجز في مبادئ الإلهيات..[4] ويذكره القفطى بقوله ديدوخس الأفلاطونى من أهل أطاطولة، وهو أبروقلس القائل بالدهر..[5].

[illegible] إلى محاولته إصلاح أعمال الفلاسفة السابقين وجعلها في نظام موحد شامل ونظامه هذا سيصبح نموذجاً للمفكرين الإسلاميين والمسيحيين في الفلسفة المدرسية وتمتاز محاولته بكمال عرضها من الوجهة الصورية ولكنها تشبه ما سيكون عليه المفكرون الذين يتلونهم من حيث الافتقار الداخلي إلى حرية الفكر والنقد

---

(2) Rosan, J., "Proclus" in the Encyclop. of philos., Vol. 6., N.Y. 1972, pp. 479 - 80.
نقلاً عن: حربي عباس، اتجاهات التفكير الفلسفي عند اليونان (العصر الهللينستي)، ص 412.

(3) القفطى: إخبار العلماء بأخبار الحكماء الحكماء، ص 89.

(4) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ص 299 - 301.

(5) وأنظر أبروقلس: الإيضاح فى الخير المحض، نشره د/ عبد الرحمن بدوى، ضمن كتاب الأفلاطونية المحدثة عند العرب ص 14 وما بعدها. القفطى، ص 89.

الحقيقي للأفكار وطريقة المعالجة العلمية، وتتفق أراء أبروقلس في الكونيات مع أراء أفلاطون في جوهرها، مع اختلاف أنه رأى أن المكان جسم يتكون من أنقى أنواع الضوء الذي يسرى في أنحاء جسم العالم[1].. كما تابع أفلاطون أيضاً في القول بهبوط النفس من عالمها الأصلي ثم عودتها وصعودها بعد ذلك[2]...

وقد تطلبت نظرية أبروقلس الأخلاقية القول بوجود صعود تدريجي إلى العالم فوق الحسي من خلال الفضائل المختلفة، والهدف الأخير لهذا الصعود هو الاتحاد الصرف مع الآراء[3]...

ولاشك أنه عند استعراض بعض عناصر من فلسفته يتضح أن القانون العام الذي يقوم عليه نظام أبروقلس هو قانون النحو الثلاثي.. فالشئ المنتج لا يشبه ما ينتجه إلا جزئياً، لأن ما يقوم بالإنتاج بفعل ذلك بأن يوصل ذاته إلى الشئ الجديد. وفى نفس الوقت فإنه الشئ المنتج يختلف عن الشئ الذي قام بالإنتاج إختلاف المنقسم من الموحد، والنزع عن الأصل، وهو من وجهه النظر الأولى يتبين في علته، وتعتبر العلة فيه وإن كان ذلك على وجه جزئي فحسب. وهو من وجهه النظر الثانية ينبثق عن علته ويخرج عنها..

ولكن حيث أنه يعتمد عليها ويتعلق بها، فإنه رغم انفصاله عنها يعود إليها، وهو يجاهد في التشبه بها ولكنه على مستوى أدنى من مستواها ويحاول الإتحاد بها، وهكذا فإن هناك لحظات ثلاث متكرر دوماً، وبتكرار صورتها تنمو كل الأشياء، وتظهر من أصولها.

فلسفة أبروقلس:

لا ميزة جديدة لبروقلس فيما أتى به من فكر جديد في نطاق الأفلاطونية المحدثة بل هل قدرة عجيبة على إدماج فكرى أفلاطون وفيثاغورس (المحدود واللامحدود) وكلاهما موجودان في الواحد الذي هو عدد زوجي وفردي بآن واحد، قال أبروقلس "كل

(1) proclus: Elements of Theology trans. by E . R . Dodds., 1933, p. 134
(2) Ibid . p . 193.
(3) Ibid .

ما يصدر عن الواحد يظل في جانب منه محتفظاً بالصورة التي صدر عنها، وفى جانب آخر يبتعد عن مصدر فيضه، وفى جانب ثالث يعود إلى مصدر فيضه"، وهو الخير المحض، وأن الفرد يكتشف في الكثرة، والكثرة تسعى لتحقيق الوحدة، وتطور العالم يتم نتيجة لاكتمال القوة، ونتيجة لذلك يخلق الواحد الآخر (العقل) دون أن يعتريه هو نفسه أي تغير، إذن كل موجود يتطور من خلال الحلول والتطلع إلى الأمام والتطلع إلى الخلف، من أجل هذا قال عنه هيجل: إنه يمثل ذروة الأفلاطونية المحدثة. وأهم المواضيع التي دارت حولها فلسفة أبروقلس المواضيع الثلاثة التالية:

- الوجود.
- النفس.
- المادة.

أولاً: الـوجــود:

- الواحد أو الوجود الأول[1]:

(1) عبد القادر البحراوي: نظرية الفيض ...، مرجع سابق، ص 92.

وهو لا يشبه شيئًا من الموجودات، يتعذر وصفه بصفات إيجابية، ولكن يمكن وصفه بصفات سلبية، كأن يقال: إنه ليس حركة، وليس في مكان أو زمان وليس صفة، وليس ذاتًا، وغير ذلك من صفات السلوب.

وهو واحد من جميع الوجوه؛ واحد في التصور الذهني، وواحد في الواقع، لا توجد فيه كثرة بأي اعتبار، والتركيب لا يتطرق إليه بأي وجه من الوجوه، لذا فهو بسيط كل البساطة وهو واحد في الذات وحدة مطلقة.

ولكونه واحد فلا يقال عنه:عقل ولا معقول، لأننا إذ وصفناه عقلاً يجب أن نتصور في دائرته ومرتبته معقولاً معه، كما لا يوصف بأنه جوهر ولا بأنه عرض لأنهما من الأمور النسبية.

وقد وصف أفلوطين الأول بأنه خير، لا على أن معنى الخيرية وصف قائم به، بل على معنى أن الخير هو عين ذاته، وذاته وخيريته شيء واحد.

ومبالغة أفلوطين في نفي الكثرة عن الأول جعلته يلتزم القول بأن صدور العالم عنه يكون بالطبع لا بالإرادة، لأن إضافة الإرادة له في نشأة العالم تستلزم مراداً، وهذا يقتضي تكثرًا في التصور على الأقل والفرض أنه واحد من كل وجه، إنه لا يتعين ولا يتنوع لبساطته.

ولما كان هو مبدأ الوجود كله؛ فإنه يحوي كل ما فيه من أشياء بالقوة، دون أن يصير هو واحدًا متعينًا، إلا أنه فياض، وعن فيضه يوجد العقل.

ويعتبر أفلوطين ممن قال بنظرية الفيض وهي عبارة عن تصوير صدور الموجودات عن الله أو صدور الكثرة عن الواحد؛ يقول: (ففي القمة نجد الواحد وعنه يفيض العقل، وعن العقل تفيض النفس، وكل مرتبة من هذه المراتب تحتوي جميع الكائنات؛ فالواحد يحوي كل شيء من دون تمييز، والعقل يحوي جميع الكائنات ولكنها متميزة متضامنة، أما في النفس فإن هذه الكائنات تتميز حتى إذا ما وصلت إلى العالم المحسوس انفصلت وانتشرت).

ويقول أيضًا: (ينبغي أن نعلم أن الأشياء الطبيعية متعلق بعضها ببعض، فإذا فسد بعضها صار إلى صاحبه علو إلى أن يأتي الأجرام السماوية، ثم النفس، ثم العقل، فالأشياء كلها ثابتة في العقل، والعقل ثابت بالعلة الأولى، والعلة الأولى بدء لجميع الأشياء ومنتهاها).

فالواحد الأول [الله] ليس خالقاً ولا صانعاً عند أفلوطين، لكن الموجودات تفيض عنه دون أن يعلمها أو يعنى بها، والعالم المادي صادر عن النفس الكلية، وهي علة نظامه وحركاته، وغاية الإنسان الفناء في الله على ما يقرب من عقيدة الهنود.

وحينما يتعرض أبروقلس للوجود يتصور التغير الذي يحصل له على ثلاث مراحل:

1- الوجود بذاته[1]:

هو الوجود الباقي في ذاته دون أن يفقد شيئاً من كماله. وهذا الوجود هو ينبوع كل وجود وهو مبدأ لا يمكن الإحاطة به ولا وصفه، وهو الذي يوجد الآحاد الإلهية وهى مثله ذات ماهية فوق الماهية ومعقولية فوق المعقولية، وليست بعد الوجود المتكثر بل إنها تعد أول كثيرة، وهى تتداخل فيما بينها، وتجتمع في الواحد وهذه الآحاد الأولى هي الآلهة المبدعة للوجود عند اليونان، ويسمونها العلة الأولى الموجودة في كل الأشياء على ترتيب واحد، لكن الأشياء كلها لا توجد في العلة الأولى على ترتيب واحد، لاختلاف القبول من قبل القابل، على نحو وجوده ويعنى بالوجود المعرفة بالعلة الأولى، وهى مفيضة الخيرات على الأشياء كلها.

2- الوجود الفعال:

لكي يفعل لابد له أن يخرج عن ذاته، وإلا لكان المكون هو المتكون، والموجود المتكون هو المعقول بوصفه كلاً واحداً هو الماهية، وبوصفه صادراً عن الوجود هو الحياة وبوصفه غاية هو العقل، وهو جوهر لا يتجزأ، لأنه ليس داخلاً تحت الزمان بل

(1) محمد الحمد: مرجع سابق، ص 135.

هو مع الدهر، وهو يعلم ما فوقه وما تحته، ويحيط بالأشياء كلها، ما عدا العلة الأولى لأنها مبدعة للعقل بلا توسط وتفيض الخيرات على سائر الأشياء بتوسط العقل.

3- الوجود كغاية:

الوجود هو الغاية وإليه كل متكون يعود، ومعنى هذا أن كل معلول له علاقة مثلثة بعلته، فيه يبقى بحالة من تشابه ومعه ومنه يصدر وإليه ينحل ويعود (10) كل علة أولية هي أكثر فيضاً على معلولاتها من العلة الثانية، فإذا فعلت العلة الثانية لم تستغن عن العلة الأولى التي فوقها، والتي تبقى فيه وتلزمه لزوماً شديداً.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الواحد لدى أبروقلس يختلف عن الواحد الأفلوطيني فالواحد عند أبروقلس لا يمكن معرفته لأنه فائق للطبيعة، ومن ثم لا يتيسر لنا إدراكه إلا بواسطة قوة غامضة ذات رموز خفية تكمن في أحجار خاصة وأعشاب وحيوانات[1].

ثانياً: النفس:

وهي في المرتبة التالية للعقل، وهي آخر الموجودات في عالم المجردات عنده، وبها تتحقق الصلة والرابطة بين العالم المحسوس والعالم غير المحسوس أو العالم الإلهي، وهي مشغولة بتأمل الأول [الواحد] كمصدر أو علة لها، وبتدبير الثاني [العقل] كامتداد لتأملها الأول، وتفيض هذه النفس فتصدر عنها نفوس الكواكب ونفوس البشر ونفوس الأجسام.

وهي في جملتها لها قوة التدبير والإيجاد فيما تحتها نيابة عن العقل فوقها؛ فالعقل موكل عن الأول بدوره في الإيجاد لما تحته والتأثير فيه، ولأنها نائبة فقط في إيجاد هذا العالم المحسوس وتدبيره؛ فرض أفلوطين على هذا العالم الشكر للعقل دونها على نعمة الوجود.

وأما النفس الإنسانية؛ فإنها إحدى النفوس الجزئية المنبثقة عن النفس الكلية والموزعة على الكائنات الموجودة فيما أسماه أفلوطين بـ "الطبيعة" أي العالم المادي، وهذه النفوس الجزئية هي أدنى مراتب العالم الروحاني أو عالم العقل.

---

(1) حربي عباس: المرجع السابق، ص 124.

يمكن القول إذًا أن النفس هي صورة الروح منعكسة في عالم الزمان والمكان، اللذان بدورهما هما انعكاس لصورة الأبدية التي تقبع فيها الروح، ولولا طبيعة الاستمرارية التي تشكل الزمان وصورة إمتداد الأثير اللامتناهي الذي يشكل المكان؛ لما تمكنت النفس من إستشراق معنى الأبدية الأصل.

لذلك حتى الزمان والمكان بالمطلق هما خادمين لمعنى أسمى وليسا هدفاً بحد ذاتهما، فما بالك الأشياء والأحداث التي تقع فيهما.

أما النفس عند أبروقلس فإنها تنقسم إلى ثلاثة أنواع:

- ✓ نفوس إلهية.
- ✓ نفوس جنية.
- ✓ نفوس إنسانية[1].

فالنفوس الإلهية: هي التي تعلم الأشياء وتدبرها بقوة العقل التي فيها ومنها طائفة **النفوس الجنية** أو الملائكية يمكن أن تسكن الأبدان وتعذبها ومنها نفوس الأبطال في الأساطير اليونانية.

أما النفوس الإنسانية: فهي تسكن الجسد الإنساني وتحركه ومنها النفس العاقلة التي تنفصل عند الموت عن الجسد لتذهب إلى عالم الآلهة وتسكن فوق القمر، ومنها النفس الحيوانية تنفصل بالموت عن الجسد، وتتقمص جسداً آخر، وهى الشخصية الرئيسية في دراما الكون، وهى التي تتطهر من آثام المادة وترجع إلى العلة الأولى وهي الواحد بما تنطوي عليه من أصل إلهي.

والنفوس الجزئية تحتوى على مبدأ الخير ومبدأ الشر الذي يحجبها عن رؤية بارئها (العلة الأولى) عن البر والجمال، وإذا كان أبروقلس يتفق مع أفلاطون وأفلوطين حول طبيعة النفس إلا أنه يختلف عنهما في مسألة الهبوط أو السقوط.

ثالثاً: الهيولى (المادة):

(1) حربي عباس: المرجع السابق، نفس الصفحة.

المادة تأتي في آخر مراتب الوجود، وهي أصل هذا العالم المشاهد، وهو ما تحت النفس الكلية، ووجوده كشعاع لها فقط؛ إذ المادة التي هي أصله تحد من الحقيقة فيه لأنها نقص، بينما العالم المجرد أو العالم المعنوي كله حقائق محضة، فهذا العالم ليست له حقيقة ذاتية، وبالتالي ليس له كمال ذاتي، وما فيه من حقيقة أو كمال صورة لعالم المجردات أو شعاع لضوئه.

وهناك اختلاف بين تصور أفلوطين وأبروقلس للهيولى، فأفلوطين يرى أن الهيولى ضعف ينتاب العقل، بينما يراها أبروقلس مستمدة مباشرة من الواحد، وهى قابلة لكل الصفات والكيفيات وهى ليست الشر وإلا لكانت مبدأ ثانياً مقابلاً لمبدأ الخير، ومع ذلك لا يمكن نعتها بالخير لأنها نقص وعوز، وهى ضرورية لكمال الكون واعتبرها من الجواهر الواقعة تحت الزمان أي التي تقبل الكون والفساد، وهى تجمع بين الجواهر الفاضلة وبين الجواهر الخسيسة، لئلا تعدم كل حسن وكل خير ولا يكون لها ثبات.

وهكذا كان أبروقلس بمثابة حلقة وصل أو ربط بين الفكر القديم والفكر الحديث، كما أخذت الأفلاطونية المحدثة طابعها النهائي على يديه ن وهذه الصيغة المذهبية الأخيرة إنما هي شهادة على إندثار الفكر اليوناني القديم في نظرته القائمة على العقل والمنطق وبلوغه مرحلة الشيخوخة التي أسلمته إلى متاهات السحر والأساطير[1].

5- داماسكيوس (المولود نحو 485م) Damascius:

وهو آخر معلم في مدرسة أثينا، تميّز بحسّه النقدي، وثاقب نظره، ونفاذ بصيرته. قيل عنه إنه قوّض الأفلاطونية المحدثة بالأسئلة التي أمطر بها أسلافه من الأفلاطونيين الجدد، والصحيح أنه أكمل طرح مشكلاتها.

مصير الأفلاطونية المحدثة: انصرم حبل الأفلاطونية المحدثة بعد داماسكيوس، وظلّ كذلك حتى جاء جان سكوت الأريجاني في القرن التاسع. أما العصور التالية فلم

(1) أنظر: حربي عباس: دراسات في فلسفة العصور الوسطى، مرجع سابق، ص 128، اتجاهات التفكير الفلسفي، مرجع سابق، ص 166، دراسات في الفلسفة القديمة، مرجع سابق، ص340، دراسات في الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 393.

تعرف من الأفلاطونية المحدثة إلا لمحات ضئيلة، مثل تلك التي ظهرت مع الصوفيين الألمان في القرن الرابع عشر، ومع المذهب الإنساني في عصر النهضة في القرن الخامس عشر، إلى أن أطل القرن العشرين، فكان الفيلسوف الفرنسي برجسون في طليعة من بعثوا الحياة في الأفلاطونية المحدثة، ونفخوا فيها روحاً قوية بتكريس دروسه في «كوليج دوفرانس» لأفلوطين بالذات، فضلاً عن أن مذهب برجسون في «الاندفاعة الحيوية» ليس بعيداً أبداً عن التأثير بمذهب أفلوطين.