ثقافة الإسكندرية القديمة وأثرها في حضارات العصر القديم
وفي الفكر الفلسفي الإسلامي خاصة

الأستاذ الدكتور/ محمد علي أبو ريان

ثقافة الاسكندرية القديمة وأثرها في حضارات العصر القديم وفي الفكر الفلسفي الإسلامي خاصة

أ. د/محمد علي ابو ريان

مدخل عام

التيارات الفلسفية في العصر الهللينستي

نحن نعرف أن المسار التاريخي للفكر قد تحدد في ثلاثة أدوار أو مراحل:

المرحلة الاولى : وهي تتمثل في دور النشأة وتمتد من طاليس إلى سقراط.

المرحلة الثانية: وهي مرحلة كبار السقراطيين : أفلاطون وأرسطو.

المرحلة الثالثة: وهي مرحلة الذبول وفيها تظهر مدارس صغار السقراطيين والأبيقورية والرواقية والفيثاغورية الجديدة، والصورة الأخيرة التي انتهى إليها مذهب أفلاطون في المثل بالاضافة الى تيار الفكر اليهودي المتأثر بالافلاطونية عند فيلون السكندري ثم حركة المدافعين عن المسيحية ثم تيار الفلسفة الافلاطونية المحدثة الذي ظل يحدث أثرا كبيرا في الحياة العقلية والدينية في منطقة الشرق الاوسط وقد تركز في الاسكندرية القديمة وفرعيها في أثينا وبيروت وامتد تأثيره على امتداد الساحل الافريقي الشمالي ولاسيما في المدن الخمس اليونانية في ليبيا والتي كان اليونان قد بدأوا في إنشائها قبل ظهور الاسكندرية.

ويبدو أن من أسباب تأسيس الاسكندرية في النصف الثالث من القرن الرابع ق.م هو أن تكون نقطة انطلاق إلى هذه المدن الخمس المشار إليها حيث أن العلماء والفلاسفة كانوا يبدأون الرحلة من مصر متجهين إلى هذه المدن على الساحل الافريقي وهكذا فعل أفلاطون قبل إنشاء الاسكندرية هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن الاسكندرية القديمة أصبحت منذ نشأتها مركزا لعبادة آلهة

اليونان فى مواجهة المد الدينى لمصر الفرعونية والمتمثل فى عبادة الإله آمون الذى أقام له الإسكندر معبداً فى سيوة فى الجاه جنوب غربى الإسكندرية، وربما كان ظهور الاسكندرية بمثابة عملية حفظ للتوازن بين دين مصر ممثلا فى عبادة آمون ودين اله اليونان فى الاسكندرية.

على أننا نلاحظ أن آثار هذه المدرسة الفلسفية والعلمية الكبرى قد تخطى الساحل الافريقى بعد اهتمام البطالمة بالعلم وانشائهم للمتحف وللمكتبة الضخمة التى توافد عليها العلماء من سائر أنحاء العالم القديم وظهر أثره فى صقلية حيث اكتشفت الرقائق الذهبية للفيثاغورية الجديدة وفى جنوبى ايطاليا التى سميت بالمستعمرات اليونانية حيث كان للفيثاغوريين دورهم الكبير فى عمليات التآمر على الإمبراطورية الرومانية هذا بالاضافة إلى التأثير المباشر للرواقية فى روما على يد "أبكتيتوس" و"سنيكا" و "مرقص أوريليوس". ولم تلبث هذه التيارات الفلسفية أن انحصرت عن روما بعد أنقسام الدولة الرومانية الى غربية وشرقية "بيزنطية" ووقعت الاسكندرية تحت دائرة نفوذ الدولة الرومانية الشرقية، ولم يكن حظ الاسكندرية فى ظل هذه التبعية يدعو إلى التفاؤل ، بل كانت هذه المرحلة الأخيرة فى حياة المدينة ممثلة لعصر الأفول للفكر الفلسفى، واضمحلال الجامعة لاسيما بعد انتشار المسيحية، وما صاحبها من حركات الإضطهاد الدينى وشيوع موجة من التعصب والجهل فى مواجهة العلم والفلسفة بعد أن كان العلماء والفلاسفة يلقون كل حفاوة وتكريم فى أحضان روما حيث استقبل أفلاطون على محفة ذهبية خارج روما وكان على رأس المستقبلين الإمبراطورة " سالونين ".

وعلى أية حال فإن العصر كله بشقيه البطلمى والرومانى المتمثل فى سيادة روما أو بيزنطة لم يكن عصر خلق أو إبداع فلسفى، إن كان يمثل مرحلة الذبول والتلفيق فى الفكر اليونانى الذى يعرف بمرحلة الثقافة الهللينستية حيث

تداخلت فيها تيارات شرقية دينية وسحرية مع تيارات الفلسفة اليونانية التى شقت طريقها إلى الإسكندرية وتعد هذه المرحلة الأخيرة "الهللينستية" من أوائل القرن الرابع قبل الميلاد إلى أواخر القرن الخامس الميلادى.

٢- تطور الفلسفة والعلم فى المرحلة الهللينستية:

لقد اتضح لنا كيف أن الحركة الفلسفية فى الإسكندرية القديمة قد صاحبت قيام المدينة منذ نشأتها إلى إغلاق مدارسها طوال المرحلة الهللينستية التى لم تكن مرحلة ابداع فكرى أو فلسفة يونانية خالصة وقد سبق الاشارة الي أن حظ الاسكندرية من النمو والإزدهار أو الركود فيما بعد كان مرتبطا برضعها السياسى أولا ثم بانتشار المسيحية ثانيا وبهذا يمكن تقسيم المرحلة الهللينستية الى ثلاث فترات من الناحية السياسية.

١- الفترة الاولى:

وهى تبدأ من إنشاء المدينة علي يد الإسكندر إلى سقوط الحكم البطلمى لانتهاء حكم كليوبترا لمصر وخضوع البلاد لروما ، وهذه فترة ازدهار العلم وتقدمها فى المدينة رغم تعدد التيارات الفلسفية وضحالة الفكر وغيبة الجدة والإبداع وسيادة النزعات المصرفية والسحرية وطغيانها على دور العقل وسيطرتها على الحركة الثقافية فى المدينة ومن الناحية العلمية نجد فى هذه الفترة شخصيات عدة من أمثال إقليدس عام ٣٧٥ ق.م "وايراتوستين" ٢٧٥ -١٨٤ ق.م. أمين مكتبة الاسكندرية فى العصر البطلمى والمؤرخ الجغرافى المشهور الذى قاس محيط الارض وظلت تعاليمه تدرس فى أوروبا خلال أربعة عشر قرنا وبعد ذلك فقد عرفنا عن طريق تعاليمه أن الأرضَ كروية وأن لها قطبين ومحور وخط استواء ودائرتين قطبيتين وأن هذا يشير الى تمايز مناخ الاقاليم على سطح الارض ثم معرفة أوجه القمر ومنازله. وقد ظهر إلي جوار هؤلاء "أبولونيوس" و "تيموكارس" و"جالبينوس" فى الطب و"هيرون" فى

الميكانيكا العلمية وكانت هذه الفنون العملية تدرس مرتبطة بالفلسفة ولاسيما الطب ولم تظهر دراسة الطب التجريبى إلا عند العلماء من أمثال سكستوس أمبريكوس الذين التزموا بضرورة قيام الطب على منهج الملاحظة أما الرياضة والموسيقى والفلك فانها لم تكن ترتبط بالفلسفة الا بقدر نفعها فى مجال العمل. ولكن أحد الأفلاطونيين وهو تيون السميرنى أشار فى كتاب له عام ١٢٥م الى أن المعارف الرياضية ضرورية لدارسى الفلسفة لإجادة قراءة أفلاطون ويبدو أنه كان على علم بما انتهت اليه فلسفة أفلاطون من استخدام الرياضة للتعبير عن المنهج فى جملته وكذلك أشار هذا المؤلف الى أن فيلون السكندرى استخدم الحساب لكى يمهد للرمزية العددية فى تأويلاته المشهورة .

٢-الفترة الثانية:

وهى تمتد من انتهاء حكم البطالمة الى نهاية السيطرة الرومانية على الاسكندرية وبداية خضوعها لحكم الدولة البيزنطية أى الدولة الرومانية ويلاحظ على هذه الفترة أنها كانت استمراراً لازدهار الحركة العلمية فى الاسكندرية وتقديم علوم الفلك والرياضيات والطب وعلوم الأحياء وقد ظهر فى هذه الفترة نُخبة من العلماء فى مدينة الإسكندرية كان لهم الأثر الكبير فى تقدم العلوم وانتشارها فى منطقة العالم القديم حتى بعد القرن السادس الميلادى . أما التيارات الفلسفية فقد استمرت فى الحقبة الاولى من هذه الفترة الثانية بالصورة التي كانت عليها من قبل كظلال باهتة لآراء المدارس القديمة عند اليونان والتى انتهت إلى تعارض وتباعد وانحدرت إلى نوع من الخطابة والبيان كان يحذر منه الفيلسوف الرواقى ابيكتيتوس بينما كان سينكا يجيد هذا الأسلوب ويدعو طلبته إلى استخدام الأسلوب الأدبى فى الفلسفة وتداخلت الممارسات الدينية الشرقية وكذلك الدين اليونانى القديم ودين الإله ميثرا، والدين اليهودى، وتعاليم الغنوصية والهرمسية وما تسلل إلى الوسط الثقافى من تعاليم المسيحية خلال

القرنين الأول والثاني والثالث بعد الميلاد تداخلت هذه العناصر كلها مع الفلسفة التي كانت تتسم بالنزعة التلفيقية كما كان حالها في الفترة الاولى فيجمع الفلاسفة أقوال أرسطو إلى أفلاطون ويعلقون عليها، وكان الهدف كما ذكرنا هو الوصول بالنفس الي مرتبة التطهر والخلاص الديني والاخلاقي لتحقيق الطمأنينة والسكينة وسلام النفس بحيث أصبح الفيلسوف مرشداً روحياً بعيداً عن أسلوب العقل والمنطق. وحتي إذا عنّ لأحدهم مثل ألبينوس الأفلاطوني أن يعتبرا الفلسفة هي الميل إلى التأمل والرغبة في الحكمة إلا أنه لا يكتفي بهذا التعريف للفلسفة بل إنه يقول انها في نفس الوقت تحقق خلاص النفس وخروجها من الجسد واتجاهها إلى المعقولات والموجودات الحقة فليس المهم هو الحصول على معرفة خالصة، ولكن المهم هو ما تحدثه هذه المعرفة من أثر في النفس وتطهرها وخلاصها.

هذا هو نسق الفلسفة والدين الذي كان سائداً في القرنين الاول والثاني للميلاد وقد ظل الوضع على هذا النحو إلى أن قام أفلوطين تلميذ أمونيوس ساكاس لكي يعلن لخاصة المثقفين مذهبه الجديد وهو "الأفلاطونية المحدثة" لكي يعارض النسق المسيحي أو لكي يقدم دليلاً للإتجاهات الدينية التي كانت تحكم سطوتها على الثقافة والفكر والممارسات الروحية في الإسكندرية وفي المنطقة كلها. فمن ناحية تصدت الأفلاطونية المحدثة للدين الجديد وقدمت للمؤمنين صورة فلسفية للاقانيم الثلاثة المسيحية ومن ناحية أخرى أراد أفلاطون إشباع حاجة العصر إلى نسق روحي يحقق لهم السعادة عن طريق الوصول إلي السكينة كما ذكرنا وهذا هو أسلوب النزعات الغنوصية والهرمسية، وكذلك الأورفية القديمة التي انتشرت في مدن البحر الأبيض المتوسط وصاحبها التيار الفيثاغوري الجديد.

وقد كان حكام روما يبحثون عن دين عالمي للامبراطورية يكون بمثابة

الدين الواحد لجميع الشعوب والأجناس، وجاء أفلوطين كما أشرنا لكي يقدم هذا النسق للخاصة بعد أن استشري خطر انتشار المسيحية بين العامة والأرقاء في الدولة الرومانية وترفعت الطبقة الحاكمة والمثقفون والأغنياء عن مجاراة عامة الشعوب واعتناق المسيحية مثلهم وكانت الأفلاطونية المحدثة هي البديل الذي يقدم لهم بديلاً عن المسيحية دين التطهر والخلاص الجديد .

وهكذا نرى أنه بعد ظهور الفلسفة الأفلاطونية المحدثة كيف تصب سائر التيارات الفلسفية المعارضة، وتنصهر في فلسفة أفلوطين التي تحمل طابع العصر

كله،أي الطابع الهللينستيني سواء في الإسكندرية أو في فرعيها في آثينا أو في بيروت الى نهاية العلم والفلسفة في خلال العصر البيزنطي.

٣-أما الفترة الثالثة:

وهي تبدأ من تاريخ انقسام الدولة الرومانية إلى شرقية وغربية أي فترة خضوع المدينة للحكم البيزنطي، وتعد هذه الفترة من أكثر الفترات تأثرا واضطراباً في تاريخ المدينة ، وكذلك في منطقة الشرق الأوسط بصفة عامة وازدياد التيار المسيحي ومحاولات المسيحيين نشر دعوتهم في المدينة ومهاجمة الطقوس الوثنية، وتكوين رأي عام مسيحي في مصر التي انحاز معظم أهلها إلى المسيحية قبل أن تعلن الدولة البيزنطية أن المسيحية هي دينها الرسمي، ومما يدل على ظهور التأثير المسيحي في مدرسة الاسكندرية المتأخرة هو ظهور حركات التوفيق بين الدين والفلسفة عند أمثال يوحنا الفيلبوني المعروف عند العرب باسم يوحنا النحوي، وقد ألفّ هو ومعاصروه من أمثال: دميكرس اسقيليوس واسطفن السكندري، وهم يشكلون جملة المحبين للعمل المسيحي بعد أن تنصروا في النصف الأول من القرن السادس الميلادي وقد عمل هؤلاء على تحويل مسارا الافلاطونية إلى وجهة مسيحية.

على أن بداية التحويل التدريجي إلى المسيحية كان قد تم قبل النهاية للمدينة عام ٥٢٩م عندما أعلن جستنيان إغلاق مدارس الفلسفة الوثنية في الاسكندرية وروافدها العلمية الأخرى، وقد بدأت الدعوة المعلنة إلى المسيحية تأخذ طريقها إلى جموع الشعب عندما رُسم البطريك تيوفيلوس أسقفاً مسيحياً للاسكندرية في منتصف القرن الرابع الميلادي، وهكذا بدأ انهيار صرح الثقافة منذ ذلك العهد فعمتها موجة من الاضطرابات وسفك دماء الفلاسفة والعلماء وسحلهم في الشوارع مثل ما حدث لعالمة الرياضة (هيباثيا) وأمر تيوفيلوس بتدمير واحراق كل مؤسسات الدين والفكر الوثني، ويذكر أوروسيوس بأنه لم يعد للكتبة- ويقصد بها مكتبة السيرابيوم الصغرى- وجود عام ٤١٦م أي قبل فتح العرب لمصر بقرنين، ومن ثم فقد برئت ساحة العرب من قضية احراقهم للمكتبة على يد عمرو بن العاص عند فتحهم لمصر وقد فنّد بطلر في كتابه فتح مصر هذه الدعوى ورد على من اذاعوها من المستشرقين أو من الكُتاب الإسلاميين الذين ينقلون عن الترجمات المسيحية بدون تمحيص.

على أننا يجب أن نميز بين المكتبة الكبرى والمكتبة الصغرى: (مكتبة السرابيوم)، ويبدو أن الاولى احرقت على يد قيصر في معركة أكتيوم البحرية عام ٣٨ق.م ويذكر "بلوتارك" وفلوطرخس أن أنطونيوس أهدى كليوبترا مائتي ألف مجلد من مكتبة برجام السورية التي كانت تمثل الفرع الشرقي لمدينة الاسكندرية.

ويبدو أن مصير المرصد والمتحف ومنشآت الجامعة القديمة كلها قد لقيت نفس المصير ابان الإضطرابات المسيحية التي استمرت زهاء قرنين، أي منذ منتصف القرن الرابع الميلادي إلى أغلاق المدرسة نهائياً، وقد نجم عن هذه الأحداث المدمرة أن اتجه كبار الأطباء والفلاسفة والعلماء الى شمال العراق في حركة فرار تاريخية كبرى الى شمال العراق للإستظلال بحماية كسرى ولينقلوا

الى الفرس ثقافة اليونان القديمة، بعد أن لفظتها الدولة البيزنطية المسيحية، العدو اللدود لدولة الاكاسرة، ولكن هؤلاء العلماء لم يكن لهم أى أثر فى الحياة الثقافية لفارس القديمة وقد دلل المستشرق بول كراوس على عدم صحة الدعوى التى أثارها البعض من أن منطق أرسطو قد نُقل الى الفارسية قبل الاسلام.

وقد كان من الممكن أن تحدث حضارة الاسكندرية وثقافتها أثرها فى مصر كلها، ولكن الحقيقة أن المدينة ظلت معزولة بأسوارها وأبوابها الضخمة ماديًا ومعنويًا عن سائر ربوع مصر، بل أن الداخل اليها من المصريين للاقامة كان عليه أن يستبدل باسمه المصرى إسماً يونانياً كما فعل أفلوطين.

على أن العلماء الفارين من الإسكندرية إلى شمال العراق القديم لم يستقر بهم المقام فى هذة البقعة حول مدينة جنديسابور الفارسية حينذاك، بل دفعت بهم الاحداث إلى غربى هذة المنطقة ولا سيما بعد الفتح الاسلامى وانتهت بهم المسيرة العلمية إلى بغداد، يقول الفارابى، " إن المدرسة العلمية والفلسفية تكونت فيما بعد فى أنطاكية " ويؤرخ المسعودى لتاريخ هذه الحركة ذاكراً أن العلماء انتقلوا إلى حران فى عهد المتوكل العباسى وقد تنصر هؤلاء جميعاً فيما بعد وقبل ظهور الإسلام بعد التحامهم بطائفة السريان المسيحية التى كانت تسكن هذه المنطقة حيث ظهرت فيها مدرسة الرها ونصيبين من اتباع النساطرة، وكان من بينهم جورجيوس العرب وطيمانوس الجاثليق، ويبدو أن آراء السريان المسيحية كان لها تأثيرها على العلماء والفلاسفة والاطباء المهاجرين من الإسكندرية فى منطقة ابطاليا وماحولها، وقد انصب هذا التأثير فى عملية النقل من اليونانية إلى السريانية أو الى اللغة العربية فى العالم الإسلامى فيما بعد، وكان يغلب على مدارس النقلة صناعة الطب والمنطق، وسمى القائمون عليها باسم رؤساء المدارس وانتقلت هذه إلى بغداد فى نهاية القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) حيث انتقل أربعة من الفلاسفة النصارى من حران إلى بغداد

فى خلافة المتوكل العباسى وفى نهاية القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) أنشأت دار الحكمة فى بغداد وعرف من أساتذتها الأسقف السريانى اسرائيل قويرى ويوحنا بن جيلان ويحيى المروزى وابن كرنيب وأبو بشر متى بن يونان ومن بعده الفارابى.

وقد عكف السريان على نقل كتب الصنعة أولا، ثم كتب الطب لرغبة الخلفاء العباسيين فى عصر الدولة العباسية الاولى وكان النقل يتم من اليونانية الى السريانية ثم من السريانية الى العربية أو من اليونانية الى العربية مباشرة وقد نقلت كتب المنطق قبل كتب الفلسفة، وفى عصر المأمون تم نقل الكتب الفلسفية حسب طلبة بعد حلم رأى فية أرسطو كان يذكر الإسلاميون.

ويلاحظ من ناحية أخرى أن هذه الترجمات التى نقلت إلى الاسلامين قد وصلت إليهم بعد أن كانوا قد بلغوا درجة الرقى والدراية العقلية تمثلت فيما وضعوه من قواعد وأحكام قياسية فى حكم أصول الفكره

ولما كانت الترجمات اليونانية قد جاءت ملفقة تحمل طابع التحيز الهللينستى بالإضافة إلى ما انطوت عليه من أخطاء تاريخية ومذهبيه - فى عهد التحويين، وفى كتابات بلوتارك وديوجين اللارسى بصفة خاصة فقد عانى من تناقضاتها المفكرون الاسلاميون، ولم يسع أحد منهم أن يقوم بتصحيح أخطائها لانها نقلت اليهم وكانها تمثل أعظم تراث أنتجته الانسانية عبرتاريخها الطويل. ولقد حاول الاسلاميون التوفيق بين آراء الكتب المنقولة المتعارضة بطريقة تعسفية كما فعل الفارابى فى كتابة الجمع بين رأيى الحكيمين.

ومن ثم فإن الفلسفة اليونانية فيما عدا المنطق كان لها تأثيرها المعاكس على الفكر الإسلامى، وقد جنت على تقدمه وأعاقت مسيرته التلقائية كما سبق أن ذكرنا.

ولم تلبث هذه الفلسفه التلفيقية أن تكشفت فيما بعدنتيجة لظهور

نصوص أرسطية خالصة كان لها أثرها فى ظهور أرسطو الحقيقى فيما بعد عند ابن رشد، وإحياء آراء أفلاطون الحقيقى فى المدرسة الإشراقية ومع ذلك فقد ظلت نظرية الفيض القائمة على العقول العشرة الكونية هى البنية الأساسية للفكر الفلسفى الميتافيزيقى فى الإسلام وكان أرسطو قد وضع الأساس الأول لهذه النظرية فيما أساه بعقول الكواكب والافلاك، وجاء الاسكندر الافروديسى لكى يجعل من العقل الفعال الإنسانى بحسب أرسطو عقلاً كونياً مفارقاً ومنفصلا عن الانسان.

وسنرى فيما بعد كيف استطاع أفلوطين ممثل الحركة الفلسفية المزدهرة فى الإسكندرية أن يضع نظرية الصدور ابتداء من الواحد مستعينا فى ذلك بسائر المذاهب الفلسفية من فيثاغورث إلى أفلاطون الى أرسطو بل والرواقية والغنوصية وأديان الشرق كلها، فما هى حقيقة الموقف الافلوطينى وما هو مسار مدرسته الى أنتهاء تاريخ الاسكندرية القديمة....

الافلاطونية المحدثة وتطورها:

كان أفلوطين (٢٠٤-٢٧٠م) قد تتلمذ على يد أمونيوس سكاس فى الإسكندرية، ولازمه أحد عشرة عاماً ثم أمضى بقية حياته فى مدرسته التى أنشأها فى روما. وكانت الحاجة ماسة إلى مذهب فلسفى يشبع الحاجة فى الاسكندرية والعالم فى هذه الفترة، لا سيما بعد أن فشلت الرواقية فى أن تصبح ديناً عالميا لتسد هذا المطلب الجوهرى لأباطرة الرومان.

وجاءت الافلاطونية المحدثة بما فيها من نزعة صوفية عالية وقولها بالأقانيم الثلاثة، الواحد والعقل والنفس فى مقابل الآب والإبن والروح القدس. وقد أودع أفلوطين تعاليمه فى التاسوعات التى أخرجها فورفوريوس بالصورة التى نجدها عليها، ستة أقسام بكل منها تسع رسائل، وتتناول التساعية الاولى النفس الانسانية، والثانية والثالثة العالم المحسوس والرابعة النفس والخامسة

العقل والسادسة الوجود بصفة عامة أو العالم العلوى.

وتدور التاسوعات حول فكرة رئيسية هى وحدة وجود ضرورية يعتبر فيها الوجود الكلى مجلى لفيض تدريجى عن الواحد، ولا لمبث هذا الفيض الحيوى أن يعود ثانية إلى الواحد فى حركة صعود أبستمولوجية تهدف نهائى للوجود.

وينبثق العقل الأول من الواحد فى نطاق عملية الصدور التى تأخذ فى التمدد والانتشار فى صورة أحزمة أشعة نورانية ثم لا تلبث النفس الكلية أن تأخذ طريقها إلى الظهور النورانى المعتدل وترسب المادة فى المرحلة الدنيا للصدورات كأنها أشعة دابلة كظلال شبحية للأنوار العليا الصادرة مما يذكرنا بالعالم المادى المحسوس الرهيب الشبحى عند أفلاطون كما يساعدنا الجدل الصاعد فى الكشف عن هذه الواحدات الصادرة وتتبع مسارها صعوداً ونحن متعلقون بحبل الشعاع متجهين إلى جناب الحق فيكون لنا طريق نازل وطريق صاعد.

(١) الجدل الصاعد:

وفيه تصعد النفس إلى الواحد، وهو يتمثل فى الإدراك الحسى بداية ثم الإستدلال العقلى، وأخيراً الحدس الصوفى، إذ تتجه النفس الجزئية أولاً إلى كثرة المحسوسات، فترى أنه لابد من وجود تنظيم أو منظم لها يحفظ عليها وحدتها كالجيش والجوقة الموسيقية ولا تلبث النفس أن تكتشف مصدر الوحدة فى المحسوسات وهى النفس الكلية، ويتقدم سير الجدل الصاعد بعد أن يكشف لنا عن حقيقة هامة وهى أن علة النظام المشاهد فى العالم المحسوس هو النفس الكلية المبثة فى أرجائه، ولكن سرعان ما يظهر لنا أن النفس ليست هى الوحدة الكلية بل هى تشارك فى الوحدة فحسب. أما الوحدة المعقولة فهى تتمثل فى العقل الكلى الذى نجد فيه المعقولات مترابطة فى صورة عالم معقول يعود بنا إلى عالم أفلاطون المثالى.

ولكن العقل الكلى لايمكن أن يكون عاقلاً ومعقولاً فى نفس الوقت أى أنه لا يمكن أن يعقل موضوعاته لأن ذلك يحدث ازدواجا فى ذاتيته تتنافى معه بساطته المعقولة. فترى النفس الكلية التى انتهى سير الجدل الصاعد اليها قبل العقل الأول أنه لابدأن يكون له وضع اسمى من ذاتيته وهكذا تكتشف الواحد بالذات الذى هو علة وجود العقل الأول وعلة وجود كل شىء على الاطلاق.

وهذا الواحد ينتهى لديه فعل التعقل والفهم أى تعقل ذاته وسائر الموجودات الاخرى. هذا هو الواحد، وهو الخير باللات المفرغ من كل محتوى وهو النبع الثوراتى الخالص الدائم، كما لو كان نبعاً يتشق الماء منه باستمرار دون أن ينقص منه شيئاً، أو كالشمس التى تصدر أشعتها دون أن ينقص من نورها أو حرارتها شيئاً.

(٢) الجدل النازل:

على أن أفلاطون لا يكتفى بالجدل الصاعد وحده للكشف عن وحدات الوجود الصادرة، بل هو يستخدم منهجاً جدلياً آخر هو منهجه الجدلى النازل، وهو يتخذ عكس طريق الجدل الصاعد وهو هنا يستعير من أفلاطون خطوات الرحلة الروحية أو التجربة الصوفية التى بهايتها بداية من انطلاقة الأول من الكشف فى رحلة الصعود الى الواحد ثم العودة من الواحد إلى الأشياء ثانية فيما يسمى بالجدل النازل. فنرى أفلوطين أولا متفقا مع نتائج المذهب الافلاطونى المتأخر فى صورتة الشذرية، إن الواحد يقال على أنحاء عدة فهو واحد فى ذاتيته، أى أنه ذاتية غير منقسمة إلى أجزاء، وهو أيضا واحد حسابياً أى لا يتعدد وهو واحد كذلك لانه لاتمايز فيه بين اللات والصفات، وهو واحد أخيراً لوحدة الفعل فيه بين الفاعل والمفعول فى ذاته، فلاأزدواجية اقتضاء، لأى حدوث فى ذاته القديمة.

ويحاول أفلوطين الكشف عن الواحد بأسلوب شعرى حتى يتخطى

الصعوبات التى قد يواجهها فى هذا المجال اذ أنه لايقيم براهين عقلية على الوجود الواحد بل يكتفى بما يشبه الرؤيا الصوفية التى لاتعد دليلاً على وجوده فهو يقول إن الواحد يتجه إلى ذاته يتأملها فيصدر عن هذا التأمل العقل العقل الاول وباتجاه العقل الأول إلى ذاته تنتج عنه النفس الكلية وتصدر عن النفس الكلية نفوس الاحياء المائية والمادة .....الخ.

وهكذا تكتمل صورة العالمين المعقول والمحسوس. ويبدو أن المذهب عند أفلوطين ينطوى على اتجاهين متطابقين أحدهما الإتجاه إلى الوجود على أنه مؤلف من سلسلة من الصور أو المقولات التى يعتمد اللاحق فيها فى ايجاده على السابق، وهذه السلسلة هى موضوع تفكير عقلى للنفس، أما الإتجاه الأخير فيقوم على اعتبارأن هذه الوحدات المكونة لسلسلة الفيض هى فى نفس الوقت مراتب أو محطات روحية تطهرية صوفية يصعد من خلالها السالك إلى هدفه النهائى وهو الواحد، ونجد بالفعل عند أفلوطين تطابق هذين الاتجاهين وترابطهما.

٣)نظرية الصدور وأصلها الافلاطونى الرياضى:

إن فكرة الصدور هى النتيجة المباشرة لتطور مذهب أفلاطون فى الأكاديمية والآراء الشفوية مزوداً بنظرية الوسائط الفنوصية. وترد نظرية أفلوطين إلى نظرية فلكية عن السماء المحسوسة مستمدة من تأملات أيدوكس الفلكى فى القرن الخامس قبل الميلاد فالسماء عنده مركبة من أفلاك مركزية، والفلك الذى تصدر عنه أكبر الأشعة يحتوى على الثوابت، أما الأفلاك التى تقل عنه فى قوة الإشعاع فإن كلا منها يشتمل على كوكب سيار، ولهذا العالم السماوى المحسوس تأثير على عالمنا لأرضى المحسوس فتوضع حركاته للضرورة، ويكون أزلياً تتعاقب فيه الأدوار الواحد تلو الاخر، ومن هنا نجد مصدر نظرية الأفلاك والأدوار والأكوار الاسماعلية، ونجد فى التساعية الثانية والمقالة الاولى دفاعاً حاراً من أفلوطين عن هذا التطور الفلكى للعالم وا نتقاده للآراء المعارضة له

عند الرواقيين والغنوصيين للعالم ودفاعه عن قدم العالم وأزليته، وعن تيماوس أفلاطون الذى فهم المسلمون والمسيحيون على سبيل الخطأ أنه قال بقدم العالم عند تقديمه للصانع ليخلق بحساب مثال الإله أن يخلقه فى الزمان.

ويعرض أفلوطين موقفه من الصدور، فيرى أنه لما كان هذا العالم المحسوس ينطوى على نظام معين يتحقق فى الزمان والمكان فيجب إذن أن يكون مبدأ هذا العالم نظامًا معقولاً ثابتاً يحتوى على سائر العلاقات والتنظيمات التى نراها فى العالم المحسوس، ولكن تصور أزليته تتفق مع طبيعة العقل الخالص وهذا المبدأ أى الصادر الاول وهو العقل ، فهذا إذن نظام المعقول

ماسبب صدور الكثرة عن الواحد:

إذا كان الواحد كاملاً وخصب الوجود فلماذا إذن يتجه إلى الإيجاد، أو بمعنى أخر ما سبب صدور الكثرة عن الوحدة ؟

لقد عالج أفلاطون هذه المشكلة متأثرا بمذهب بارمنيدس فأثبت الوحدة ونفى الكثرة،إذ أنه فى فيليبوس بدأ تفسيره الرياضى للمثل حيث تكلم عن الواحد والثنائى اللامحدد وهو أن أصل الكثرة تبدأ من الثنائى اللامحدود لينتهى عند العدد عشرة، ويذكر أفلاطون بهذا الصدد أن الأعداد العشرة من واحد إلى عشرة هى أعداد مثالية، وهى أصول الموجودات كذلك عند الفيثاغوريين أيضا، ويسميها أفلاطون بالأمهات أو بالاصول الأعلين وهى نفسها ما يسميه شارحه ابن سينا التعليمات المفارقة الافلاطونية. وقد انتقلت نظرية العقول العشرة الى الاسلاميين والمسيحيين فيما بعد عن طريق النصوص الافلاطونية ومن خلال ماقتبسه أفلوطين منها بعد أن مزجه بنظرية جديدة فى الصدور أو فى فيض العقول عن الواحد، ولما كان أفلوطين لا يذكر مصدر هذه النظرية- أى نظرية العقول العشرة - وقد نقلها عنه الإسلاميون فيما بعد انتهاء بالعقل الفعال الذى أشار اليه الإسكندر الأفروديسي وربطوها بمذهب بطليموس

وايدوكس الفلكي، ومن هنا جاء تخبطهم في تحديد عدد العقول الصادرة بدقة كاملة بعد أن ربطوها بنظام الافلاك، وهي ليست عشرة، ونضرب مثالاً على ماوقع فيه الاسلاميون، وما نُقل عنهم من تخبط في هذه المسألة بما نجده عند الفارابي فهو مرة يذكر أن العقول عشرة، ومرة أخرى يذكر أنها ثمانية،بينما يذكر ابن جبرويل اليهودي انها إحدى عشرة ، الأمر الذي يدل على عدم معرفتهم بمصدرها الأفلاطوني في التعاليم الرياضية لافلاطون.

وقد لاحظ أبو البركات البغدادي هذا الخلط الذي وقع فيه الاسلاميون بصدد نظرية العقول العشرة التي توارثها عن مدرسة الاسكندرية الفلسفية، فتصدى لتغيير هذه النظرية وتساءل في تحد ظاهر عن مصدر هذه النظرية إذ يقول " نريد أن نعرف هل هذه النظرية نقلية، أي موحى بها، فينبغي لنا حينئذ ألا نناقشها، أم أنها تأتي من إبداع عقولهم فيجب، والحالة هذه، أن نعرض لها بالنقد والتحليل، الا أنه يبدو أن أصحابها قد وضعوها وضعا كأنها نصوص إلهية بدون حجة أو دليل على صحتها ". ومن ثم فإن هذه النظرية تعد بـ[illegible] إذ كيف تحد القدرة الالهية اللانهائية في عشر صدورات تحسب في العقول العشرة فقط، وكما يقول الذكر الحكيم أن المخلوقات الالهية لامتناهية بحيث لايمكن لاحد أن يحصيها عدا، وانتهى أبو البركات من نقده الى اثبات أن الأفضل من ذلك أن نلجأ الى القول بمثل أفلاطون وأن نقول أن الموجودات الحقة والعليا المعقولة هي صور أو مثل أفلاطون أما غير ذلك فغير معقول.

أما فكرة الصدور نفسها فقد نجح أفلاطون في آرائه الشفوية في التقريب بين المحسوس والمعقول بعد أزمة المشاركة المعروفة، إذ نراه يرتب عوالم هندسية بالإضافة الى الاعداد المثالية العشرة ابتداء من النقطة ثم الخط والطول والعرض والعمق كأشكال مثالية ثم الجسم المثالي، وهكذا أصبح الصعود عبر العالم الروحي ممكناً دون عثرات، وهذا هو طريق الصوفية الذي يرسمه المذهب

كما تستمر حركة النزول فلسفياً من الواحد عبر العالم المعقول إلى العالم المحسوس، وهكذا تستمر حركة الصدور التدريجي أي حركة الفيض النازلة من الواحد عبر العالم المحسوس دون أن تعترضه صعوبة الانتقال من المعقول الى المحسوس. على أننا لانكاد نجد عند أفلوطين أي نوع من البرهان المنطقي الذي يصلح للرد على المعترضين على نظرية الصدور فهو يستعيض عن هذا بأسلوب عاطفي صوفي يكاد يكون نوعاً من الإبداع الشعري أو الادبي، فنراه يقول في التاسوعات: إذا كان هناك موجود آخر بعد الواحد فكيف صدر هذا عن الواحد، فليس هذا الموجود سوى شعاع ظاهر عنه شعاع يفيض منه وهو (أي الواحد) باق في كيانه الازلي، كما تصدر الحراره عن النار، والبروده عن الثلج والروائح عن المشمومات، وهي تصدر عنها آثار تجاوزها، وهكذا فإن الواحد تفيض منه الموجودات التي تنعم بجواره " وعندما يصل أي موجود إلى كماله يلد موجوداً شبيها به فالموجود الأكثر كمالاً هو الخير بالذات يبقى ثابتاً وتصدر عنه الموجودات كما تفيض الأشعة عن الشمس. يقول أفلوطين " تخيل نبعا مائياً لا مصدر لمائه، وهذا النبع يوزع مياهه على الأنهار كلها، ولكن مع هذا لاينضب ما يحتويه من ماء أبداً، ولا تتحرك مياهه أو يتحرك مستوى الماء فيه نتيجة لهذا التوزيع بل يبقى ساكنا وفي مستوى واحد، دائما، هذه الانهار الصادرة عنه تتجمع أولا عند الخروج منه في مجرى واحد، ثم تبدأ في التفرق فيأخذ كل منهما طريقه الجزئي الخاص به " .

يبدو إذن أن المحرك الأساسي في عملية الصدور هو تلك الحياة الروحية التي تنتشر باستمرار في عالم الفيض الافلوطيني، ومن ثم فإننا نؤكد ماسبق أن أشرنا إليه في مقدمة البحث، وهو أن التصور الميتافيزيقي للوجود مرتبط بالتجربة الباطنية في الحياة الروحية أو بمعنى آخر أن الحقيقة الميتافيزيقية في نفسها الحياة الروحية متخذة صورة أقانيم تعتبر كالنقطة في الخط المستقيم وهي

تندمج فى النهاية لتعبر عن الوحدة والإستمرار، والتجربة الباطنية وحدها هى التى تظهرنا على هذا الاستمرار.

وهكذا نجد كيف أن موقف أفلاطون الرياضى، مضاف إليه فكرة الوسائط تعتبر هي الجذور الأصلية لنظرية الصدور عند أفلوطين، فكما أن العقل وسيط بين الواحد والنفس، فكذلك نجد أن النفس وسيط بين العقل والمحسوسات، أما حركة الصدور فهى تلقائية والعالم قديم وأزلى، والمادة شر مطلق، ولما كان الخير مبدأ أول لهذا لا يمكن أن يكون الشر مساوقاً لوجود الخير كما هو الحال عند المانوية، وأفلوطين يجعل للشر وجوداً ذاتياً، ولكنه وجود مطابق للعدم، فالمادة شر بالذات حسب العقلية الأورفية القديمة وهى وهم زائل أى لاوجود كما قال أفلاطون.

وقد كانت هذه المشكلة أى " وجود الشر " هى سبب ارتداد القديس أوغسطين عن المسيحية كما يذكر فى اعترافاته إلى أن عاد به القديس امبروزو الى حظيرة الايمان بعد أن أقنعه بأن الشر لاوجود له، وأنه أمر نسبى وليس نداً مساويا للخير، حتى لا يعترض هذا التصور سبيل رحلة الصعود الى الواحد أو الخير بالذات.

المدرسة الأفلاطونية المحدثة في عهدها الأخير

الأمر الذي لاشك فيه أن استمرار مذهب أفلوطين وسيطرته على الفكر في الإسكندرية وفى العالم الهللينستى إنما يرجع إلى أن التاسوعات قد احتوت معظم صور الإتجاهات العقلية فى هذا العصر جنباً إلى جنب مع التيارات اللاعقلية من سحر وتنجيم وطقوس عملية، وأديان شرقية، وتعاويذ وعلوم المشعوذين إلى غير هذا. وكان هذا هو الطابع الذى تميزت به المدرسة فى كتابات (المتأخرين) من أتباعها من أمثال " فورفوريوس " إلى يوحنا الدمشقى مرورا بيامبليخوس وأبروقليس ودمسكيوس، وكان فورفوريوس "(٢٣٣-٥ ٣م)"

تلميذا لأفلوطين، وقد نشر آراءه وكتب تاريخ حياته وله رسالة يهاجم فيها المسيحية، ويرى أنها لم تأت بجديد غير ماجاء به اسقليبوس (وهو ابن أبوللو) إله الطب عند اليونان، ويلاحظ أن المدرسة الافلاطونية المحدثة قد انتشرت الى فروع منها :-

أولا: المدرسة السورية وفروعها في برغامة:

وقد ظهر فيها يا مبليخوس وهو أعظم فلاسفة الأفلاطونية المحدثة المتأخرين وكان يمارس التعليم في عهد دقلديانوس، وقسطنطين ، وسمى بالإلهي، وكان يربط أفلاطون وأرسطو بفيثاغورث ثم يزج تعاليمهم بأديان الشرق وتصوفه والتراث السحري للعالم القديم، وسمى هذا الخليط اللاهوتي "علما" مع أن الهدف الأخير من هذه التعاليم هو الوصول بالنفس إلى الإتحاد بالله، والوحي الالهي هو الذي يعلمنا كيف نبلغ هذا المقام، فكان الكهنة عنده أعلى مرتبة من الفلاسفة لأنهم هم حملة الوحي الإلهي، وهم الذين يعلمون الناس كيف يكون التطهر لتتخلص النفس من الجسم وتسمو إلى مستوى الوجود الاول.

ويدافع يامبليخوس عن الفرد، ويبرر وجود الوسائط لأنها هي التي تحرر الإنسان من القوة الضاغطة، ولايصلح في تحرير الإنسان مادام مرتبطاً بالجسد سوى التعاويذ السحرية والطلاسم التي هي واسطته إلى الموجودات العليا . وعلى الرغم من قبول يامبليخوس لهذا التراث، إلاأنه أقبل على الرياضيات بشغف واستفاد من الفكر القديم على العموم وبالإضافة إلى هذا فإننا نلمس من مذهبه تأثيراً لنحلة القبالة، ولاسيما فيما ذهب إليه من ثلاثيات وجودية مرتبة بعضها فوق بعض في سلم الفيض ابتداء من الواحد، وهذا هو الترتيب الذي استعاض به يامبليخوس عن أقانيم أفلوطين الثلاثة، وهنا نجد ثلاثيات الإسلاميين تجاه العقل الى ذاته، ثم الى العقل الصادر عنه ثم إلى الواحد، وهذه الثلاثيات تصدر في غير انقسام ودون تشتت وتتضمن الثلاثية الوجودية الأولى

ثلاثة مبادئ هي:

أ- مبدأ الذاتية، وهو يشير إلى الوحدة.

ب- مبدأ الصدور أو التمايز، وهو يشير إلى الكثرة، ويقصد به الثنائي اللامحدود عند أفلاطون.

ج- ونجد أخيراً مبدأ الرد (أو الرجعة)، وهو يقابل عند أفلوطين النفس لأنها هي التي ترد كثرة العالم المحسوس والنفوس الجزئية إلى وحدة نفس هي النفس الكلية.

غير أن جميع المراتب الثلاثية، التي تلي ثلاثية الوجود الأولى تستمد مبادئها منها فتحصل على الوحدة، ثم مايسمح بصدور الكثرة عنها، وأخيرا مايسمح بالعودة إلى العالم المعقول، ويلاحظ من ناحية أخرى أن جميع وحدات العالم المعقول عند يامبليخوس آلهة مرتبون في ثلاث مستويات: آلهة المعقولية الخالصة، ثم آلهة مافوق العالم، ثم الآلهة الحالين للعالم، وهؤلاء الآلهة هم الذين يعنون بعالمنا، وتنعقد الصلة بيننا وبينهم وهم يشكلون ما نسميه نحن بالعبرة الالهية، أما الواحد أو المطلق عند أفلوطين فهو إله متعال لا يمكن أن نعرفه، ولا نحلل هو من أي علاقة تربطه بالعالم على عكس الإله عند المسيحيين. فكأن التصورين الأفلوطيني والمسيحي للإله كانا على طرفي نقيض ولكن الأفلاطونية المحدثة كانت مدرسة تطهر وممارسة روحية عملية يتعين على المريد فيها أن يسلك سبيل التطهر والتجرد حتى يصل إلى الله، لهذا فقد كان لزاماً على فلاسفتها أن يضعوا على الطريق وسائط روحية تجعل العبور إلى العالم الأعلى ميسوراً، فتستمر الصلة بين مراتب الوجود التنازلية المختلفة التي لاتشارك أصلاً في الوحدة المطلقة (أي الواحد) بل يكون اتصالها بمراتب الوجود المعقولة المتعالية والصادرة عن الواحد.

والواقع أن الواحد عند يامبليخوس ليس هو نفسه تماماً الواحد

الأفلوطيني، ذلك لأن يامبليخوس أشار إلى نوعين من الواحد: واحداً أولى وهو فوق المبادىء ولايمكن التعبير عنه أو وصفه.أما الواحد الآخر، فإنه ينطبق على الواحد أو الخير عند أفلوطين، وكذلك ينقسم العالم المعقول عند يامبليخوس، وهو العقل أو الأقنوم الثاني عند أفلوطين إلى قسمين : عالم معقول، وعالم عقول، ولكل من هذين العالمين ثلاث ثلاثيات وتنقسم النفس (الأقنوم الثالث عند أفلوطين) إلى قسمين أيضا، وفي هذه المرتبة نجد نفوس الملائكة والجن والأبطال وهذا مانراه عند أبروقلس.

وأخيراً نجد أن يامبليخوس قد عبّر عن تيارات العلوم الخفية التي سيطرت تماماً على أخريات العصر الهللينستي،ودافع عن التنبؤ والتعاويذ والطلسمات وعبادة الأوثان، وآمن بالمعجزات وبالخواص السحرية للأعداد ، وظهرت وجوه كثيرة من المفكرين في مدرسه يامبليخوس منهم ثيودوروس الآثيني الذي تتلمذ أيضا على كل من " فورفوريوس" و " أبروقلس" ومنهم أيضا أديسيوس الكابادوسي ويوناپيوس الساردیسي.

ثانيا:مدرسة اثينا:

ظهر في هذه المدرسة عدة شخصيات هامة من الشراح والمعلقين على النصوص القديمة من أمثال : ثامسطيوس، وبلوتارك، وصوريانوس، ومارينوس دمسكيوس، وسمبليقيوس وكان أبرزهم على الإطلاق الفيلسوف " أبرقليس" (٤١٠ - ٤٨٥م)، ويبدو أن مذهب الفيض الإسلامي قد استمد أصوله من فلسفة أفلوطين ومن موقف الإسكندر الافروديسي خلال الفترة المتأخرة الى أواخر القرن السادس الميلادي.

وسيكون على الإسلاميين أن يُخرجوا هذا المذهب ويتأثر بهم المسيحيين فيما بعد، فقد نُقلت آراء هذه المدرسة من المتأخرين الى المسلمين، ولاسيما الصورة الأخيرة بعد تطورها خلال مدرسة يامبليخوس، وقد ذكر الاسلاميون كل

رجال هذه المدرسة فى مؤلفاتهم مثل القفطى، والشهر ستانى والشهر زورى والرازى... الخ.

أما مذهب أبروقلس فكان يستند إلى أفلوطين، ثم إلى التيارات الدينية، إذ كان يخلط الفكر الفلسفى مع تيارات الزهد والعلوم الخفية، ويزعم أن روح نيقوماخوس الجديد قد تقمصته، وعرف عنه تمسكه وتحمسه الشديد لممارسة الصقوس والشعائر الدينية للمدرسة، والتمسك باعتقاداتها وتقديسها للأشعار الأورفية، وكان أقدر الجميع على صياغة مذهب يعبر عن النزعة التلفيقية المستحكمة التي انتهى إليها العقل اليونانى فى العصر الهللينسى، والتى سيكون لها أثرها الكبير فى القرون الوسطى المسيحية وفى العصر الاسلامى. ولا يخرج مذهب أبروقلس عن ثلاثيات يامبليخوس الوجودية فهناك وحدة وجودية أو تعبير عن الوحدة وتصدر عن هذه الوحدة الكثرة ممثلة فى العقل، ثم تعود الكثرة الى الوحدة ممثلة فى الوحدة الكلية حيث نجد أن الواحد هو وحدة مطلقة لاصلة لها بالعالم، وهو علة دون أن يكون علة حقيقية وهو ليس وجوداً أو لا وجوداً.

أما العقل أو الأقنوم الثانى عند أفلوطين فقد صدرت عنه ثلاث مراتب أولها مرتبة المعقول، ونجد فيها الوجود اللامتناهى أو الصورة وثانيها مرتبة المعقول الحاصل على الفكر، ونجد فيها القوة والوجود ووحدتهما الحياة المعقولة، وثالثها مرتبة ما هو حاصل على الفكر ونجد فيها الفكر الثابت ثم الفكر فى حركته أى الإدراك الحسى ويجمعهما الفكر المتأمل، وهذه المراتب الثلاث يكشف كل منها عن وجه من وجوه العلة الاولى وهى على التوالى تكشف عن وحدة الأول الدائمة ثم عن خصوبته التى تتمثل فى المعقولات أى فى مثل أفلاطون أو الصور التي ينطوى عليها العقل أو الصادر الاول، ثم أخيرا تكشف المرتبة الثالثة عن كمال العقل اللامتناهى. ثم يعود أبروقلس فيقسم ال

الأولى والثانية إلى ثلاث ثلاثيات،أما ثلاثية الفكر فإنها تنقسم إلى سبع ثلاثيات وينتهي أبروقلس إلى تسمية الثلاثيات باسم الإله ويختار لها اسماء من بين أسماء الآلهة الشعبية.

ونجد أخيراً أن النفس وهي الأقنوم الثالث عند أفلوطين ويضع لها ابروقليس ثلاث مراتب: مرتبة إلهية ثم مرتبة القوات (الجن والملائكة) ثم المرتبة الإنسانية.

أما المرتبة الأولى من الأقنوم الثالث فهي تنطوي على ثلاث مراتب للنفوس : مرتبة الثلاثيات الأربعة لرؤساء الآلهة، ومرتبة الثلاثيات الاربعة للآلهة الحرة، ثم مرتبة الآلهة الحالة في العالم وهي : آلهة النجوم والكواكب وإلهة العنصريات.

والمرتبة الثانية من النفوس تنقسم إلى آلهة ملائكة وآلهة هي جن ثم آلهة أبطال، والمرتبة الثالثة أيضا تشتمل على النفوس الانسانية التي تحل بالجسم والنفس بصفة خاصة ذات طبيعة أثيرية نورانية، وأما المادة فهي الأقنوم الرابع عند أفلوطين، ونجده يجعلها مخلوقة للنفس وهو يشتقها مباشرة من اللامحدود الذي يضاف إليه المحدود فيكون منهما المخلوط.

المراجع العربية

(١) أبوريان (محمد على) : تاريخ الفكر الفلسفى عند اليونان:

١ - من طاليس الى أفلاطون

٢ - أرسطو والمدارس المتأخرة

٣ - تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام

٤ - أصول الفلسفة الاشراقية

(٢) ابن سينا : الشـــفاء

الاشارات

رسائل فى الحكمة والرياضيات

(٣) بدوى (عبد الرحمن) : التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية من الاسكندرية الى بغداد - ترجمة مقال ماكس مايرهوف.

(٤) الغزالى (أبو حامد) : تهافت الفلاسفة.

الرد على الباطنية

(٥) ميللى (ألدو) : العلم عند العرب - الترجمة العربية

(1) Armstrong: The structure of the Intelligible world in the philosophy of plotinus.

(2) Brehier (Emile): L'Intelligence chez plotin'ed: Boivin, Paris.

(3) Cassartelli : E.R.E. art . Dualism (Persion).

(4) Cochez : Les Religion de l'Empire dans la philosophie de plotin 1915.

(5) Cumont : Recherches sur le Manicheisme.

(6) Ency. of Religion & Ethics : art. Cnoticism - Hermes - Orphim.

(7) Festigiére : Les Revelations d'Hermes Tresgiste Paris.

(8) Inge (W.R) : The Philosoaphy of Plotinus,London, 1918.

(9) Simon : Histoire de l'ecole d'Alexandrie, 2 Vol, 1843 - 1845.

(10) Vacherot: Histoire critique de l'ecole d'Alexandrie, 3Vol, 1864 - 1851.

(11) Whittaker (E) : the Neoplatonists, Camb. 1901 2'edit ; 1918.