

بين الشرق والغرب — أفلوطين

بقلم

الاستاذ الدكتور نجيب بلدى

تقديم الدكتور حبيب الشارونى

«بين الشرق والغرب — أفلوطين» أحد بحثين أعدهما الأستاذ الدكتور نجيب بلدى لالقاءهما بقسم الفلسفة بكلية الآداب فى جامعة الاسكندرية حين دعت هذه الجامعة لىأتى إليها أستاذاً زائراً فى العام الجامعى ١٩٧٨ - ٧٩ . أما البحث الثانى ، وهو بعنوان «الفكر المغربى المعاصر» ، فقد بنى مجموعة نقاط دونها الدكتور بلدى ليستعين بها فى إلقاء محاضراته ، على نحو ما كان يفعل دائماً فى محاضراته بالجامعة .

والأستاذ الدكتور بلدى ، الذى ظل أكثر من عشرين عاماً يدرس الفلسفة بجامعة الاسكندرية ، غنى عن التعريف . فتلاميذه الذين أصبحوا يشغلون كراسى قسم الفلسفة بجامعة الاسكندرية وبغيرها من الجامعات فى أوروبا وأمريكا ومصر والعديد من البلاد العربية ، ثم مؤلفاته التى وضعها سواء بالعربية أم الفرنسية أم الانجليزية ، والتى اتخذت مكانة بارزة بين أمهات الكتب الفلسفية — كل ذلك يشهد بعظمة الرجل ليس فحسب كأستاذ فلسفة وإنما كذلك كفيلسوف عميق التفكير .

ولد نجيب بلدى بالقاهرة عام ١٩٠٧ حيث تابع مراحل تعليمه المختلفة إلى أن حصل من جامعة القاهرة على اللسانس فى اللغة الانجليزية واللسانس فى الفلسفة . ثم سافر فى بعثة إلى فرنسا حيث حصل على اللسانس وعلى دبلوم الدراسات العليا فى الفلسفة من السربون ، وعاد ليعمل مدرساً للفلسفة بجامعة القاهرة عام ١٩٣٨ ثم أستاذاً مساعداً بجامعة الاسكندرية عام ١٩٤٢ . وفى هذه الأثناء انتهى من إعداد رسالتيه لدكتوراه الدولة تحت اشراف

الأستاذ هنرى جوييه الذى قال عن بلدى إن كتاباته هى كتابات فيلسوف عظيم . كانت رسالته الأساسية بعنوان : «التفكير الدينى عند بار كلى ووحدة فلسفته» . نشرها المعهد الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة عام ١٩٤٥ ، وكانت رسالته التكميلية : «فكرة المعرفة عند كوك وىلسون» ، ونشرها نفس المعهد عام ١٩٣٩ . وسافر الدكتور بلدى لباريس عام ١٩٤٥ للمناقشة حيث حصل على أعلى تقدير وعلى ثناء اللجنة . فعاد إلى مئمر وظل بها من عام ١٩٤٧ إلى عام ١٩٦٢ يعمل بكلية الآداب بجامعة الاسكندرية ، لم يبارحها سوى عاماً جامعياً واحداً هو ١٩٥٦ - ١٩٥٧ دعى فيه كأستاذ زائر إلى جامعتين من جامعات الولايات المتحدة . وفى عام ١٩٦٢ أعير الأستاذ بلدى إلى جامعة الرباط وبنى يعمل بها أستاذاً للفلسفة حتى عام ١٩٧١ حين عين أستاذاً لكرسى تاريخ الفلسفة بجامعة رينس بفرنسا ، وكان قد منح الجنسية الفرنسية ابتداء من عام ١٩٦٥ . كانت قد دعتة ثلاث جامعات فرنسية ، هى باريس وتولوز وريينس ، فآثر الأخيرة للعمل بها بعيداً عن الأضواء ومستبشراً بأن رينس كانت كالاسكندرية مقرأً للجامعة قدمة عريقة . وعندما أحيل إلى المعاش عام ١٩٧٧ عاد الرباط وأمضى بها عاماً جامعياً واحداً . وأثناء عودته لفرنسا لقضاء عطلة الصيف لى حنفة هو وقرينته فى حادثة فاجعة وقمت يوم ٦ يوليو ١٩٧٨ فى جنوب أسبانيا فنقلت رفاته إلى مدينة رينس بفرنسا وبادرت المعاهد والاكاديميات العالمية إلى تأيينه كميلسون عظيم فقدمته الفلسفة .

خلال هذه الحياة التى توجزها سطور معدودة كان إنتاج الأستاذ بلدى غزيراً متنوعاً خصباً . ظلت محاضراته فى كل جامعة عمل بها تتجدد عاماً بعد عام ، وقد تميز عن جميع أساتذة الفلسفة بأصالة حققة وإبداع نادر . كان يؤمن بأن مؤرخ الفلسفة فيلسوف أيضاً ، فلا ينبغى أن يقتصر على رواية أقوال الفلاسفة ، بل عليه أن يتناولها بالتفسير والتحليل والتأويل . وكان تفسيره نبجاء عميقاً ، فيكشف عن فيلسوف اجتمع لديه إلمام واسع دقيق بتاريخ الفلسفة ، وقدرة فائقة على التقاط المعانى والغوص إلى أعماقها

وموهبة فريدة في العرض والابداع . وكان بلدى يلقي محاضراته بكل ما في قلبه من حماس وصدق ، فيردد صوته قوياً معبراً يبلغ العقول والقلوب معاً .

ومع إخلاصه وتفانيه في عمله بالجامعة ، ودقته في المواعيد وفي فهم الواجب وآدائه ، استطاع بلدى أن يقدم للقارئ العربى والقارئ الفرنسى أعمالاً جلية : فظهر له بالعربية «بسكال» عام ١٩٥٦ ثم «ديكارت» عام ١٩٥٩ ثم «فيدون والفلسفة الغربية» عام ١٩٦١ ثم «تمهيد لمدرسة الاسكندرية» عام ١٩٦٢ ، كما ظهر له في نفس العام كتابه الرائع «مراحل الفكر الأخلاقى» . أما أعماله بالفرنسية فأهمها «ثوابت الفكر الفرنسى» نشرته المطابع الجامعية بفرنسا عام ١٩٤٨ ونال جائزة الرابطة الفرنسية المصرية ، و«قيمة الماضى» نشرته نفس الدار عام ١٩٥٣ ، كما نشرت له عام ١٩٧٠ «فكر أفلوطين» . وقد وازب الدكتور بلدى على إعداد البحوث الفلسفية للمؤتمرات وعلى نشر المقالات في مختلف المجلات العالمية . فنشر في الكاتب المصرى عدة أبحاث عن بعض جوانب من فلسفة سارتر . ونشر بالفرنسية «ملاحظات عن الزمن عند ديكارت» ، و«بنية الصورة عند سارتر» و «طبيعة الصور المقدسة وقوتها عند القديس يوحنا الدمشقى» و «مصدر الجرأة ودلالاتها عند أفلوطين» ، وهو بحث ألقاه في المؤتمر الدولى الذى عقد عام ١٩٦٩ في روابامون عن الافلاطونية الجديدة .

أما آخر ما كتب بلدى فهو هذا البحث الذى نشره هنا . بعث به إلى ومعه رسالة يقول فيها انه شعر يوم تلقى الدعوة من قسم الفلسفة بجامعة الإسكندرية بسعادة غامرة، وانه يرحب بهذه الدعوة ويترقب يوماً سيسعد فيه أكثر هو يوم أن يلتقى هذا البحث في القاعة الى ظل يحاضر بها ما يقرب من ربيع قرن . بيد أنه لم يتح للأستاذ بلدى الحضور إلى مصر ، فقد سبقه الموت .

بين الشرق والغرب : أفلوطين

العنوان : في بداية هذا الحديث ، أحب أن أفسر العنوان : « بين الشرق والغرب : أفلوطين » ، ومعنى انطباق الجزء الأول منه على الثاني . — ان الظرف المبهم « بين » يوحي إلينا بشخصياً بأن أفلوطين ، من حيث هو مفكر وفيلسوف — وأترك الآن مسألة وطنه الأصلي — ليس بالضبط شرقياً ، سواء قصدنا بالشرق مصر أم آسيا أم بلاد اليونان — وان كان ميلاده بمصر كما سنرى ، وكانت لغته اليونانية ، وليس هو مع ذلك غربياً برغم أنه كان من رعايا الامبراطورية الرومانية ، ومن أنه استقر في سن الأربعين في روما وأسس فيها مدرسته الفلسفية وانه توفي بروما أو بالقرب منها . — ان اسم أفلوطين باليونانية *πλωτινός* المشتق من فعل *πλω* أو *πλω* يعنى أبحر يبحر ، وتدل الكلمة *πλωτινός* على راكب البحر أو على المسافر بالبحر . ان أفلوطين هو تاريخياً المسافر من الشرق إلى الغرب ، المسافر الذى يبلغ في النهاية روما عاصمة الغرب ، ليستقر فيها ، دون أن يكون معنى هذا الاستقرار نسيانه أو تناسيه للشرق أو إهماله للمصادر الشرقية لإلهامه الفكرى ، هذه المصادر هى مصر التى ولد وعاش فيها حتى سن التاسعة والثلاثين كما سترون ذلك ، وبلاد اليونان التى لم يعيش فيها . وآسيا التى سافر إليها .

مقدمة في حياة أفلوطين وتكوينه الفكرى : ليس هناك اشكال بصدد حياة أفلوطين من حيث تاريخ ميلاده ووفاته ، وسنوات تكوين تفكيره وأسفاره حتى استقراره بروما وتأسيس مدرسته فيها ، وتعليمه بهذه المدرسة ، هذا التعليم المعروف بالتساعيات . اننا نجد هذا التاريخ في « حياة أفلوطين » السابقة للتساعيات ، والتي حررها تلميذه فورفوريوس بناء على ما علمه من أفلوطين نفسه وبناء على ما عرفه من أحداث هذه الحياة وتعليم أفلوطين ابتداء من وجوده معه وتلمذته عليه ، أى ابتداء

من عام ٢٦٣ حتى وفاة أفلوطين عام ٢٧٠، مع فترة أخيرة كان فورفوريوس أثناءها بصقلية علم ما تم فيها بناء على خطابات بينه وبين أفلوطين وعلى ما عرفه من أصدقاء أفلوطين الذين كانوا معه وقت وفاته . فورفوريوس هذا المولود عام ٢٣٣ بصيدا في لبنان والمتوفى في روما عام ٣٠٤ هو الذى نشر «حياة أفلوطين» مع التساعيات عام ٢٩٨ .

ان الإشكال يقوم بصدد مكان ميلاد أفلوطين وبصدد أسرته ووطنه ، فقد رفض أفلوطين ان يحدث مؤرخه عن أسرته ووطنه (حياة أفلوطين §31-4) . . هذا لأن التحديدات الجغرافية والعائلية لم تكن لها عنده أهمية كبرى من حيث هو مفكر ، لا لأن أفلوطين نسي هذا الوطن أو أراد فعلا إنكار قيمته ، علماً بأن فورفوريوس أشار إلى المدن والبلاد التي عاش فيها أفلوطين وإلى الرجال الذين عرفهم واتصل بهم . هذا إذا أضفنا إلى هذه الاشارات اشارات أفلوطين الضمنية في التساعيات . فورفوريوس يذكر غير مرة رجال الاسكندرية الذين التقى بهم في روما ، كما يشير إلى علاقة أفلوطين بمعالم مصرية الأصل مثل الكاهن المصرى الذى استدعى الملاك الحارس لأفلوطين في عيد ايزيس الالهة المصرية بروما ، وكالتعبان الذى خرج من ثقب في الحائط واختفى في ثقب آخر عندما فارق أفلوطين الحياة ، هذا التعبان الذى هو رمز لاله مصرى (حياة أفلوطين §§2,3,7,8) ، علاوة على أن الاشارات الضمنية لأفلوطين في التساعيات ، توحى لمن يفهمها تمام الفهم بأن أفلوطين كان مرتبطاً ارتباطاً انفعالياً عميقاً بمصر ومعاهدها وبما رآه من المظاهر الدينية سواء في الصعيد أم في الاسكندرية ارتباطاً هو في ذاته شهادة على أن مصر هي وطنه الأصلي (§§3,8, ٧,5, §6et10 V8) كما سنرى .

أما بصدد مكان ميلاد أفلوطين وبصدد التحديد الصريح لوطنه فلا بد بصدد هذا من الاعتماد على المؤرخين القدماء لأفلوطين وخاصة على أوناسيوس مؤلف «حياة الفلاسفة» والذى ولد عام ٣٤٦ بمدينة سارديس Sardes في آسيا الصغرى وتوفى بالقرب منها عام ٤١٦ .

إذا رجعنا إذن إلى اشارات فورفوريوس المحدودة واشارات أفلوطين الضمنية وأضافنا إليها اشارات أوناسيوس الواضحة كل الوضوح ، نخلص إلى أن أفلوطين مصرى الوطن . ولد عام ٢٠٤ أو ٢٠٥ ميلادية بمدينة ليكوبوليس ، بالقرب من اخيم الحالية . وعاش في هذه المدينة وتعلم فيها حتى سن العشرين تقريباً ، ثم سافر منها إلى الاسكندرية قبل بلوغه الثامنة والعشرين ، وذلك بقصد أن يكمل تكوينه الفكرى دون أن يبعث في الاسكندرية عن عمل يتعيش منه — علامة على أنه كان من أسرة موسرة إلى حد ما . وعندما وصل مدينة الاسكندرية بحث عن معلم ومدرسة لا كمال تكوينه الفكرى . وبعد ترده على عدة مدارس اهتدى عن طريق صديق له إلى معلم اسمه أمونيوس حالما قدم له قال أفلوطين : « هذا هو الرجل الذى كنت أبحث عنه » (12-32 §) . ومن ذلك الوقت لم يغادر أفلوطين معلمه أمونيوس . لازمته من سن الثامنة والعشرين حتى سن التاسعة والثلاثين ، وتعلم عليه الفلسفة اليونانية ، وأكمل معرفتها على وجه التمام إلى الحد الذى قرر عنده أن يسافر إلى الشرق غاية أن يحصل حصولا مباشراً على الفلسفة التى كان يمارسها الفرس ، وعلى تلك التى كان ينادى بها حكماء الهند . ترك إذن أفلوطين مدينة الاسكندرية إلى آسيا فى أوائل عام ٣٤٤ م .

إننا نعرف القليل عن أمونيوس وعن تعليمه وتأليفه : على أغلب الأقوال كان أمونيوس مصرى الأصل يونانى التكوين والتفكير . قيل انه بدأ حملاً وتنصر ثم نبذ النصرانية عندما تعلم أصول الفلسفة اليونانية . وان كانت نصرانبة مشكوكاً فيها فتعليمه الفلاسفى كان يونانياً تابعاً لفلسفة أفلاطون . قيل إنه ألف كتاباً يوفق فيه بين أفلاطون وأرسطو ، ولكننا لا نعرف شيئاً عن هذا الكتاب ، سوى أن أفلوطين الذى كان يرجع إلى مبادئ أفلاطون كان يستخدم فى تعليمه أى فى التسايعيات كثيراً من تعبيرات أرسطو الفلسفة . ان المؤكد والمهم هو أن أمونيوس علم أفلوطين مطابقة محاورات أفلاطون والمقارنة بينها غاية استخلاص معناها الكامل . هذا من ناحية ،

ومن ناحية أخرى لا تقل عن الأولى أهمية ان علاقة أمونيوس بأفلوطين لم تكن علاقة معلم بتلميذ يتعلم الفلسفة حتى اتقانها فحسب ، بل كانت علاقة مرشد روحي بمريد . يقول فورفوريوس ان أفلوطين نفسه كان يعلم في مدرسته بروح تعليم أمونيوس ، وان علاقة أفلوطين بتلاميذه الاختصاص كانت علاقة صداقة وارشاد روحي (15-16 14,7;28-24 §3) . ويمكننا أن نفهم هذه الناحية الثانية في ضوء الجو الفكري لمدينة الاسكندرية التي تحوى في ذلك الوقت علاوة ، على مدارس البلاغة وخطابة والفلسفة مدارس باطنية *ésotériques* أى مغلقة الا للمريدين ، كالمدارس الهرمسية التي أشار اليها أفلوطين عابراً - مدارس كانت تجمع بين الفلسفة اليونانية من أفلاطون حتى الرواقية رين الارشاد الروحي انذى يعمل على إعلاء المريدين إلى الاله في معناه الدينى - في ضوء كل ذلك نفهم ان أفلوطين من البداية لم يقف عند أفلاطون وفلسفته المثالية ، بل تجاوزها كما سنرى إلى الاتحاد الصوفي بالواحد ، بالمبدأ المطلق أو الاله .

تعلم إذن أفلوطين الفلسفة اليونانية على يد أمونيوس من سن الثامنة والعشرين إلى التاسعة والثلاثين ، وعندما أكمل تعلمها سافر من الاسكندرية إلى الشرق بغية الحصول كما ذكرنا على معرفة مباشرة لفلسفتى فارس والهند . سافر أفلوطين من الاسكندرية في أوائل عام ٢٤٤ حتى وصل إلى معسكر جورديان الامبراطور الرومانى ، ودخل جيش جورديان عند محاولته غزو فارس . ولكن جورديان هزم في المعركة وقتله ضابط من ضباطه ، هو فيليب الذى أصبح امبراطوراً للرومان . أما أفلوطين فقد أفلت بصعوبة من المعسكر الرومانى واتجه إلى أنطاكية في شمال سوريا على البحر المتوسط، ومنها مباشرة في سن الأربعين إلى روما في نهاية عام ٢٤٤ دون المرور بالاسكندرية .

نتساءل هنا : هل علينا أن نقرر مع بعض المؤرخين المعاصرين

(Puech) أن أفلوطين أثناء رحلته القصيرة هذه حتى حدود فارس قد تعلم شيئاً عن الفلسفة الفارسية ، وأنه التقى فعلاً بالمعلم الأول لتلك الفلسفة في ذلك الوقت ، أى بنائى الذى نادى بالثنائية المطلقة ، أى بالتعارض المطلق بين مبدئين للوجود ، بين مبدأ النور أو الخير أو الاله وبين مبدأ الظلمات أى المادة والشر ؟

انى شخصياً لا أظن أن هذا الالتقاء قد تم ، وحتى إذا فرض أنه تم — وهو فرض ليس هناك ما يؤيده — فلم يكن ثمة مجال ولا وقت ليتعلم أثناءه أفلوطين الثنائية المانوية . المؤكد فى نظرى هو أنه عرف مبادئ هذه الفلسفة فى روما والتقى باتباعها بين مستمعيه فى مدرسته (I.8,6,6-7) — أما عن علاقته بتفكير بلاد الهند أثناء هذه الرحلة ، فلا يمكن أن نقول شيئاً يثبت التاريخ مادامت رحلته إلى الشرق لم تتجاوز حدود فارس الغربية ، علاوة على أنى لا أجد فى التساقيات علامات واضحة على تلك العلاقة ، وأن كان من الممكن أن نتكلم عن تشابه أو تجانس بين تعليم أفلوطين وتعليم حكماء الهند . الواضح والمؤكد فى نظرنا هو أن أفلوطين إذ بدأ تعليمه فى مدرسته بأفلاطون وبفلسفته ، تلك الفلسفة التى تعلم أصولها على أمونيوس ، عمل على مجاوزة الفلسفة الافلاطونية المثالية .

(أولاً) لنبدأ إذن عرضنا للتعليم الافلوطينى بمعنى تلك المجاوزة ، متساءلين : كيف ولماذا جاوز أفلوطين فلسفة أفلاطون والمثل الأفلاطونية ؟ فنقول ان أفلوطين بدأ مع أفلاطون معتمداً أفلاطون المعلم الأول والسلطة الأولى فى الفلسفة إلى حد أنه لا يذكر اسم أفلاطون بل يقرر فقط عند ذكر نصوصه كلمة «قال» φησὶ, dixit الا أن الخطوة الأولى الشخصية لأفلوطين بعد ذلك هى العمل على تحديد أفلاطون : فى نفس السياق الذى يرجع فيه إلى نصوص أفلاطون وإلى المثل الأفلاطونية يرمى أفلوطين إلى الوصول إلى الواحد مبدأ المثل والاتحاد به ، ولكن للوصول إلى الواحد، وهو الاله عند أفلوطين بأسمى معانى تلك الكلمة ، وللاتحاد بالواحد أو الاله ،

لا يكفي إطلاقاً أن تقف عند المثل الافلاطونية لترقى منها إلى مبدئها عن طريق الحدس العقلي البحت ، عن طريق ما يسميه أفلاطون الـ *noesis* في نهاية الكتاب السادس للجمهورية . هذا لأن المثل في نظر أفلاطون وقائع تحتاج إلى تفسير ، ولأن العقل أو الحدس العقلي البحت الذي يعي المثل ويطمع في تفسيرها هو ذاته أيضاً واقعة ، واقعة ثنائية العقل والمعقول المترابطين في تمايزهما ، والثنائية أو الاثنان يرجعان إلى واحد لا يعرفه العقل بما أن العقل يقتضى في فعل المعرفة الثنائية والتمايز بين العارف والمعروف . — لا بد إذن من حدس آخر يفوق العقل والمعقول كما يفوق بالتالي العالم المحسوس . ولبلوغ هذا الحدس — ان أمكن بلوغه — لا بد في نظر أفلاطون من الزهد والتنسك ، أى التخلي والتحرر ، لا من العالم المحسوس ومن الجسم فحسب حرراً يعرفه هؤلاء الذين مارسوه ، بل لا بد أيضاً من التحرر من المدقول ذاته ، أى من الصور أو المثل الافلاطونية . ان الواحد أو الاله هو فوق كل ذلك . — في نفس السياق الذي يرجع فيه أفلاطون إلى أفلاطون في الفصل الرابع من الكتاب التاسع للتساقيات السادسة ، ذاكرًا كنهات أفلاطون في محاوره بارمنيدس (142 a) ، يقول أفلاطون : « اننا لا ندرك الواحد بالعلم أو بالحدس العقلي بل بحضور أسمى من العلم . لذلك نذكر أفلاطون عندما يقول إنه ليس لنا الحق للنطق باسم الواحد ولا كتابة هذا الاسم . إلا أن أقوالنا وكتابتنا توجهنا نحو الواحد . انها تخرجنا من الكلام واللغة إلى النظر وتظهر لنا الطريق إلى النظر . أما النظر ذاته فهو من عمل هذا الذي يريد النظر » (VI, 9, 4) . عندئذ وعندئذ فقط يقول أفلاطون في الفصل الرابع والثلاثين من التساقيات السادسة : « ان النفس التى كان لها الحظ في أن يأتى الواحد اليها تراه فجأة وتعلم فجأة ان الواحد حاضر فيها ، لا شيء بينها وبين الواحد : انهما ليسا اثنين بل يصبح الاثنان واحداً طالما كان الواحد حاضراً في النفس . ان النفس عندئذ لا تشعر بجسمها لأنها في الواحد إنها لا تقول عندئذ إنها انسان أو كائن حى أو كائن أيا كان . إنها تتعرف

عندئذ فرحتها الكاملة ، فرحة عودتها إلى السعادة القديمة (VI, 7, 34) أى فرحة وجودها الأصلي فى الواحد قبل أن تكون انساناً، أى نفساً متحدة بجسم وقائمة فى العالم المحسوس ، فى عالم الأجسام .

فى النص الذى ذكرناه الآن لأفلوطين عبارة : «ان النفس التى كان لها الحظ أن يأتى الواحد إليها» . ان كلمة «الخط» توحى الينا بأن الزهد أى التحرر من الجسم والتحرر من العقل والمعقول لا يؤدىان ضرورة إلى ظهور الواحد وإلى حضوره . إنهما ليسا شرطين لهذا الحضور ، لأن الواحد هو الذى يأتى لهؤلاء الذين لم حظ أن يأتى ويحضر فيهم . ولنتنبه أيضاً إلى كلمة «فجأة» التى يذكرها أفلوطين فى مواضع أخرى من التساعيات : فى الفصل الثامن للكتاب الخامس من التساعية الخامسة يقول أفلوطين متكلماً عن الواحد : «يجب علينا ألا نسعى أو نجري وراءه no running after ؛ بل يجب علينا أن نتنظر فى هدوء ظهوره كما تنتظر العين طلوع الشمس» . فى هذه الاشارة إلى الشمس كما يقول أفلوطين بعد ذلك فوراً تشبيه بالنجم الذى يطلع فوق الأفق ، النجم الذى يظهر لنا لكى نراه (V, 5, 8) . وفى الفصل العاشر من الكتاب الثامن للتساعية الخامسة يقول أفلوطين : «ان الاله يطلع فى الأعلى مشعاً ضوءه على كل شىء ، باهراً أنظار جميع الكائنات» (V, 7, 185-7) . نقول فوراً ان أفلوطين فى هذين النصين الأخيرين يتذكر مصر وما عرفه فى مصر وما رآه فى مصر . فى الفصل السادس من الكتاب الأخير أى الثامن من التساعية الخامسة يتكلم عن اللغة المبروغليفية وعن رموزها المقدسة ، تلك اللغة وتلك الرموز التى لم يكن يعرف معناها كما نعرفه نحن الآن بعد دراسة شامليون لتلك اللغة فى أوائل القرن التاسع عشر . ونضيف إلى ذلك متسائلين : ألا تذكره هذه الاشارات وهذه المناظر الالهية التى يتكلم عنها فى صعيد مصر ، ألا تذكره بما رآه بعينه بعد ذلك فى مدينة الاسكندرية؟ ألا تذكره بمنظر المواكب والحفلات الدينية المصرية التى كانت تقوم بتلك المدينة التى عاش فيها عدة سنوات؟ إنه يقول فى الفصل الثالث من الكتاب

الخامس للتساعية الخامسة : «في نهاية الموكب يجد هؤلاء الذين صبروا حتى هذه النهاية الملك الاله يظهر فجأة فيسجد الجميع أمامه» (V,5,312-13) .

نعم من المؤكد أن أفلوطين لم ينس مصر أثناء تعليمه بروما عند وصفه لإبراحد الالهى الذى رآه بعينه الصوفية . نعم إنه لم ينس مصر . ان ذكريات مصر ثابتة في نفسه أثناء تعليمه في روما . ولكن يجب أن نضيف فوراً «ان الواحد لا يظهر للنفس كموضوع أمامها ، انه يحضر إلى النفس ويحضر في النفس . لا شىء بينه وبين النفس . انهما لم يعودا اثنين بل أصبح الاثنان واحداً» (VI,7,34) . هذا هو الاتحاد الصوفى بالاله ، الاتحاد الذى يرقى فوق النظر العقلى والرؤية العقلية . يقول أفلوطين : «ان الذى رأى ما أقول» (VI,9,947-48) قاصداً ان النظر ليس نظراً لموضوع ، وان الرؤية التى يتكلم عنها ليست رؤية لموضوع خارج عنها . وهو يوضح ذلك صراحة في الفصل الذى يلى مباشرة الفصل الذى ذكرناه والذي تكلم فيه عن الاتحاد . يتضح ذلك في مثال يجب ألا ننساه يقول فيه : «انسان يدخل في دار مزينة تزييناً رائعاً ، انه يرى كل ذلك ويعجب بكل ذلك قبل أن يرى صاحب الدار ، ولكنه حالما يرى صاحب الدار يحبه ، يحب صاحب الدار الذى ليس تمثالا جامداً بارداً ، انه يرى من هو جدير حقاً بالنظر اليه . وعندئذ يترك فوراً كل شىء وينظر لصاحب الدار وحده ، يوقف النظر عنده ولا يبعد النظر عنه . ان موضوع رؤيته يتحول ذاته إلى رؤية ، وان ما كان موضوعاً منظوراً مرئياً يصبح رؤية ، وعندئذ ينسى سائر المناظر (VI,7,357-16) .

بمقارنة جميع تلك النصوص فيما بينها نخلص إلى أن أفلوطين يعرف أنه في الحالة الصوفية ، في حالة الاتحاد ، يجاوز الافلاطونية والحدس العقلى الافلاطونى ، كما يجاوز مظاهر الاله في الديانة المصرية القديمة . انه يجاوز الفلسفة اليونانية التى تصبح عنده اعداداً لتعليمه الشخصى ، اعداداً للتعليم بلغة وأسلوب يفهمهما مستمعوه . انه يجاوز أيضاً الديانة المصرية التى كانت

ذكرياتها مناسبة لتشبيهاته الشخصية والوصفية ، انه يجاوز كل ذلك إلى إله
يخضر في النفس وتحدد به النفس .

(ثانياً) من التصوف إلى التفلسف ، من الواحد ومن الاتحاد إلى
اثبات الوجود المعقول :

تساءل الآن : إذا كان الواحد فوق العقل والعالم المعقول الأفلاطوني ،
وبالأولى فوق العالم المحسوس الذي تتحد الأنفس فيه بالأجسام ، وإذا كانت
نقطة انطلاق أفلوطين ليست الارتفاع من المحسوسات إلى مثلهما ونماذجها
كما فعل أفلاطون ، إذا كانت نقطة الانطلاق ليست المثال ولا الارتفاع
بفضل العقل من المثال إلى مبدئها ، إلى الخير أو إلى الواحد المعقول الذي تكلم
عنه أفلاطون في تعليمه الشفهي ، تساءل : إذا كانت نقطة الانطلاق هي
الاتحاد الصوفي بالواحد ، هي التصوف ، فكيف يقوم التفلسف ؟ كيف
تقوم الفلسفة وكيف تنمى موضوعها ؟ كيف تفسر الوجود المعقول ثم
الوجود المحسوس بعد الوجود المعقول ؟ وما هو هذا التفسير الذي ينطلق
من الاتحاد الصوفي إلى وجود معقول وكائنات معقولة ابتداء من الواحد
اللامعقول والاسمي المعقول ؟ .

ان معظم مؤرخي أفلوطين يتكلمون عن صدور له انبعاث emanation ،
انبعاث الكائن والكائنات من الواحد كانبعاث الحرارة من النار أو انبعاث
الرائحة الزكية من الزهور (انظر 1, 7 . لكننا نقول إذا كان الوجود
الكائن منبعثاً فحسب كانبعاث الرائحة من الزهور فهل نكون قد خرجنا
من الأصل أو المصدر الأصلي ؟ إذا كان الوجود منبعثاً فحسب من الواحد
فهل نكون باقين في حالة التصوف دون الخروج إلى العقل والتفلسف ؟
هل يكون هناك عندئذ موضوع له وجود مستقل نعرفه ونتعقله ؟ هل هناك
وجود وعقل ؟ في نضربنا لابد من الكلام عن عملية تقطع الوجود وتفصله عن
الواحد الذي هو فوق الوجود والمعقول . لابد في رأينا من التكلم لا عن
صدور أو انبعاث لا يعطينا وجوداً أو كائناً مستقلاً ، ولا يسمحان بعقل وتعقل .

لابد من الرجوع مع أفلوطين إلى ما يسميه أفلوطين الجرأة والانحراف ، وذلك في نص غاية في الأهمية من الفصل الخامس من الكتاب التاسع للتساعية السادسة والأخيرة . يقول أفلوطين : «ان العقل قد تجرأ على الانحراف عن الواحد» (VI, 9,5 29) . لابد من الكلام عن عملية جرأة وانحراف واختلاف بدونها ليس هناك وجود ولا عالم معقول مستقل . لابد من بدء وابتداء للوجود . وان كان بدء الوجود عند أفلوطين ليس خلقاً كما تقول الديانات الثلاث : اليهودية والمسيحية والاسلام ، وان كان الابتداء المطلق للوجود لا يتم أيضاً كما يدعى أفلاطون في محاوره طيمائوس تبعاً لنظام معقول فكيف يكون هناك وجود ؟ لابد ن نتكلم مع أفلوطين عن طريق يؤدى من الواحد إلى الكائن الموجود المعقول ويؤدى من التصوف إلى العقل . وهذا الطريق هو طريق الجرأة التي أشار إليها أفلوطين في النص السابق المذكور ، والتي يوضحها توضيحاً كاملاً في نص من كتاب سابق للكتاب الذي ذكرناه في الفصلين الأول والثاني للتساعية الخامسة . ان أفلوطين في وصفه هذا للجرأة يقول ان عملية الجرأة والانحراف تتم في لحظات أو مراحل ثلاث يطالع في نهايتها الوجود المعقول في معناه المستقل .

(أولاً) لحظة أولى ، لحظة التوقف *stasis* ان الوجود الذي هو في الواحد والذي لم يخرج بعد ينحرف لحظة وهو في الواحد دون أن يخرج منه ، دون أن يتخلى الواحد عنه ، انه ينحرف لحظة في الواحد ذاته ويتوقف في منتصف الطريق قبل الخروج . هذه هي اللحظة الأولى ، لحظة التوقف .

(ثانياً) لحظة العودة والتحول *epistrophe* . في هذه الوقفة في هذه اللحظة *stasis* التي يقف عندها الكائن وهو في منطقة الواحد يرجع الكائن نحو *els* الواحد ، يتحول الكائن ويرجع كما يرجع الطفل نحو أمه قبل ميلاده .

(ثالثاً) لحظة النظر والرؤية والوجود المستقل : عند تحول الكائن نحو الواحد يكون الكائن وجهاً لوجه أمام الواحد : لحظة مواجهة إذن ،

لحظة نظر وفي النهاية لحظة رؤية : ان الكائن ينظر للواحد ولكنه في هذه النظرة وفي ختام هذه النظرة لا يرى الواحد ، لأن الواحد ليس موضوعاً يرى . انه يرى . ما هذه الرؤية وما الذى يراه الكائن عندئذ ؟ ان الكائن في نظره وفي نهاية هذه النظرة إلى الواحد يتولد ، وفي تولده يرى ما يتولد ، انه يرى ذاته متولداً ، انه يرى ذاته معقولا : انه يرى العالم المعقول والمعقولات المتولدة في ذاته ويصبح عندئذ عقلا . — هذا هو ختام الطريق . هنا ميلاد المعقول والعقل معاً . هنا يقوم الجوهر الالهى الثانى التالى أو الأقنوم الالهى الذى يتكلم عنه المسيحيون ولكنه عند أفلوطين هو جوهر ثانى وتال غير الأول وغير الله .

ولكننا نضيف فوراً ان الكائن المعقول والعقل وهما اثنان في واحد ، هذا الكائن في انحرافه عن الواحد يبقى مع ذلك في منطقة الواحد الالهى وفي مجال الواحد الالهى : إنه يبقى تحت حكم الواحد وادارته إذا صح القول ، بمعنى ان الواحد يحكمه بنوره الوهاج . ان منظر الكائن المعقول والكائنات المعقول ، وهى واحدة في الكائن المعقول ، ان هذا المنظر منظر يضيئه نور الاله . وهذا المنظر يذكر أفلوطين في تعليمه الفلسفى ببعض مناظر الصعيد من اخيم حتى الأقصر وحتى أسوان . يقول أفلوطين في الفصل العاشر من الكتاب الثامن للتساعية الخامسة : « اننا الآن كما لو كنا أمام رجال قد ارتقوا على تلك التلال التى تسطع بالنور فيغرقون في النور ويمتلئون به ويتخذون الألوان الوهاجة لتلك التلال التى يسرون عليها » (V,8,1028-29)

إن منظر الوجود المعقول يذكره ببعض مناظر الصعيد .

ولكننا نقول مع ذلك ان أفلوطين إذ يرجع عند كلامه من العالم المعقول إلى ذكرياته عن مصر ، وإذ يشبه منظر الوجود المعقول بالمناظر المصرية فهو لا يفسر بمقتضى تلك الذكريات وتلك التشبهات ، لا يفسر وجود العالم المعقول الذى يخرج من الواحد ، والذى يستطيع الرجوع إلى الواحد والاتحاد به .

(ثالثاً) من العقل إلى النفس والنفوس الالهية ، ومن النفوس الالهية إلى النفوس الانسانية المتحدة بالجسم ، وإلى العالم المحسوس : الانحراف الثاني والانحدار نحو المادة . نتساءل الآن : إذ قد تم خروج الوجود المعقول والعقل من الواحد الالهى ، لماذا لا تقف الفلسفة عند ذلك أى عند الجوهر الالهى الثانى ؟ الاجابة واضحة ، وهى أن على الفلسفة أن تفسر العالم الذى نعيش فيه وتحت افقه . وهذا العالم عالم أجسام، وهى فى مجموعها العالم المحسوس والنظام العالمى المحسوس . ولأجل تفسير ذلك وإثبات وجود هذا العالم وهذا النظام العالمى المحسوس المنظور ، لابد من جوهر الهى ثالث وأخير ، وهذا الجوهر الالهى الثالث هو النفس : فالنفس الالهية تكون العالم فى نظامه وتمنحه الوجود . النفس إذن خلاقة بمعنى أنها تمنح النظام للوجود الجسمانى المحسوس أى قبل كل شئ تكون عالم الاجسام السماوية . وهى خلاقة بمعنى ثان : أنها خصبة وفى خصوبتها تكون النفوس كلها ، كما كان الكائن المعقول خصباً بميلاد جميع المعقولات فى ذاته ، وفى خصوبتها تكون النفس جميع النفوس فى اتحاد كامل بها، وتصبح كل واحدة منها نفساً الهية بمقتضى هذا الاتحاد . ولكن للوصول إلى الانسان، وهو نفس متحدة بجسم ، للوصول إلى العالم المحسوس الذى تقوم فيه نفوس متحدة بأجسام ، لابد من انحراف جديد ، انحراف يتمايز عن انحراف العقل من الواحد ، لابد من انحراف يعطى هذه النفوس استقلالاً فردياً : ان النفوس تمل وجودها فى نفس واحدة ، ان كل واحدة منها تريد أن تكون حرة حاكمة لذاتها (8,4 V) . وبجراحة جديدة تنحرف كل واحدة منها عن الأخرى وعن النفس الالهية الواحدة ، وتنحرف بمقتضى ذلك عن الآله . وفى مللها ذلك تهيم النفوس الالهية فى العالم الجسمانى المنظم ، وفى هيامها ذلك تقف كل واحدة منها عند جزء من هذا العالم ، عند جسم تقف عنده وترتبط به وتهتم به ، ويزيد ارتباطها واهتمامها بهذا الجسم إلى حد أن تتحد به اتحاداً يقوم عنده كل فرد انسانى مستقل يشعر فى ذاته بفراديته وحريته . فى هذا الانحراف الجديد ، الذى تقوم عنده نفوس فردية متحدة بأجسام ، لا تبقى هذه النفوس الهية : أنها لم تعد نفوساً بالمعنى الكامل ، أنها كما يقول

أفلوطين ليست الا صوراً وانعكاسات للنفس ، انعكاسات تتحد بالجسم الذى اتخذته فى انحرافها وفى هيامها وعند اهتمامها وارتباطها به . انها تنحرف كما قلنا عن النفس الالهية ، وبالتالي عن العقل وعن الاله . وفى اشتداد اهتمامها بالجسم الذى اتخذته تذهب وتنحدر نحو الطرف الأخير ، انها تنحدر نحو المادة .

هنا الختام : نقول ان المبدأ المطلق هو الواحد الذى يعرفه من كان له الحظ بحضور الواحد فيه ، وذلك بتمتضى معرفة تفوق العقل . المبدأ هو الواحد ، ويليه حسب ما ذكرنا العقل والمعقولات الالهية ، وتلى العقل النفس الالهية فالنفوس الالهية المتحدة بها والواحدة فيها . ويلي ذلك نزول النفوس واستقلالها عن النفس الالهية واتحاد كل واحدة منها بالجسم واهتمامها به . وفى نهاية هذا الاتحاد تنحدر النفوس تدريجياً نحو الجسمانية ، أى فى النهاية نحو المادة . من ناحية إذن الواحد فالجوهران الالهيان : العقل والنفس الخصبة بالنفوس الالهية . ومن ناحية أخرى انحدار الوجود حتى المادة أو نحو المادة . العالم الالهى من ناحية ، والمادة من ناحية أخرى . أنكون إذن مع أفلوطين أمام وجودين متعارضين ، أحدهما الاله والالهى ، والآخر المادة التى لا نهي فيها ، أحدهما النور والآخر الظلمات ؟ أياكون إذن أفلوطين قد قبل وأثبت الثنائية المطلقة والماتوية ؟ إنه يقرر التعارض المطلق بين الخير أو الواحد أو الاله وبين المادة (أنظر I,8,§§6-7) . ولكن لنتنبه إلى أنه يقرر لاحدهما ، للأول ، أى للواحد أو الخير الوجود الحقيقى . أما المادة فلا وجود لها بالمعنى الحقيقى . انها طرف أخير فى الانحدار ، طرف لا يمكن أن تبلغه النفس والنفوس الالهية ولا حتى صورها وانعكاساتها . ان أفلوطين فى تمييزه ورغم تمييزه المطلق لا يجهل الواقع والعالمى والانسانى . هنا الواقع يتدرج فى الانحدار ، درجات فى انحدار النفوس الانسانية المتحدة بالجسم التى تهتم ويزداد اهتمامها بالجسم الذى اتحدت به . ونهاية هذا الانحدار للنفوس أو بالأصح هذا الانحدار لانعكاسات النفوس ، نهاية هذا الانحدار هى المادة ، هى درجة الصفر إذا صح القول ، الدرجة التى ينعدم عندها

ما هو إلهي . أقول بنعدم ، وبالأصح يكاد ينعدم : بهذا المعنى يتخيل أفلوطين قيام نفس وعقل لا وجود إلهي فيهما ، يتخيل نفساً غير النفس الحقيقية وعقلاً غير العقل الحقيقي ، يتخيل أفلوطين عقلاً يتمثل المادة كما لو كان لها حقيقة (I,8,9) . عندئذ وفي هذا التخيل تدخل النفس في منطقة الاختلاف المطلق ، في منطقة الاستلاب والاعتراب المطلق (alienation) ان أفلوطين يتخيل هذا النزول المطلق أو هذا الامكان المطلق للنزول ، ولكن هذا الامكان ليس امكاناً حقيقياً وليس وجوداً حقيقياً . ان الوجود الأدنى في الواقع هو الانسان الذي ذهب في اهتمامه بالجسم إلى الحد الذي لا تكون فيه نفس ولا انعكاس نفس جديرين بالوجود ، أى بالرجوع إلى مبدئهما أى إلى الاله ، وإلى الحد الذي لا يقوم فيه جزء انساني جدير بمصير الهى : ان هذا الجزء ينزل إلى منطقة المادة ويضيع فيها . أما الانسان في جزئه الالهى وفي امكان اتجاهه المستمر نحو الاله فهو ينزل عند الموت إلى منطقة يتطهر فيها ، منطقة الهاديس Hades ، منطقة يصبح عندها بعد التطهر جديراً بالعودة إلى الاله ، إلى العالم الالهى . الا أن الواقع يظهر لنا حياة انسانية تحاول ما أمكنها الارتفاع نحو الاله ونحو الاتحاد به . I,8§§13'14,I,1§§11-12.

نقول إذن في الختام ان أفلوطين بعدما ترك الشرق إلى روما وفي تعليمه الفلسفى بروما قد قضى على الثنائية الفارسية ، وقد انتقم بذلك انتقاماً عقلياً روحياً لهزيمة روما في الشرق ، لهزيمة جورديان على حدود فارس . وبانتقامه الروحي هذا وباستقراره في روما يقتدى أفلوطين بالاسكندر الذي أراد في القرن الرابع قبل الميلاد الوصول إلى روما ، والذي لم يحقق حلمه بموته بالاسكندرية . ان الاسكندر الذي فتح الاسكندرية وأسسها أراد فتح روما وتأسيسها . انه لم يكن محارباً وغازياً فحسب ، انه قبل كل شيء الاسكندر الفاتح . انه ذو القرنين ، انه الذي اتجه إلى الهند وكما تقول الاسطورة إلى أقصى الشرق أى إلى الصين ، انه الذي فتح اندائن كما يقول الطبرى في تفسيره ، وكما يقول في تاريخه :

أما أفلوطين الذى اتخذ دون وعى الاسكندر أنموذجاً له فقد ذهب حقيقة حتى روما وفتح فيها مدينة جديدة إذا صح القول ، مدينة هي مدرسته الفلسفية التى كان دعائمها المبدأ الروحى الالهى . ويكون أفلوطين بمقتضى ذلك قد جدد الفتح . وإن كان مبدأ تجديد الفتح الاسكندرية والأنموذج الاسكندراني ، كانت نهاية الفتح وخاتمته الانتصار على العالم المادى وعلى الثنائية المطلقة بين النور والظلمات . كانت النهاية كما تصورها أفلوطين تمام النور وانتصار الروح والعالم الالهى .

هكذا نتصور ونتمثل أفلوطين فى فلسفته ، وهكذا نفهم معنى «أفلوطين بين الشرق والغرب» ، لا قاصدين بذلك انتصار الغرب على الشرق ، ولا روما على الاسكندرية ، بل انتصار الحياة الروحية الالهية . وهكذا نفهم معنى انتشار التصوف الذى قام بعده فى الشرق عند الخلاج وفى الغرب عند ابن عربى ؛ فى الشرق عند المتصوفين المسلمين وفى الغرب وبعد ذلك عند متصوفين مسيحيين منهم تريزا الأفيلية Thérèse d'Avila ويوحنا الصليبي Jean de la Croix

إن طرافة أفلوطين هي ذلك ، وإن انتصار أفلوطين هو ذلك : هو انتصار لا يبلغ نهايته إلا من أراد التصوف والنظر ، وكان له الحظ السعيد بالروية الموحدة ، كان له حظ الاتحاد كما قال أفلوطين ، حظ نتوق اليه جميعاً دون أن تكون لنا القدرة الشخصية على بلوغه ، لأنه يأتى من الواحد ذاته لا غيره .