



الأفلاطونية المحدثة ولوغوسها : مقاربة لمدونته أفلوطين

Neo-Platonism and his logos: an approach of the Plotinian corpus

د . سعدية بن دنيا

جامعة مستغانم

bendeniasaadia@yahoo.fr

تاريخ القبول: 2019-05-06

تاريخ الإرسال: 2018-04-22

الملخص:

نقوم في هذه المقالة بتحليل فلسفة أفلوطين وبنائه للوغوس الديني (وفق قاعدة الأقانيم الثلاثة: الواحد، العقل، النفس) من خلال توصيف بنية التاسوعات الأفلوطينية المهندسة لعالم الاقانيم، والتعرف على الحدود العقلانية التي ترسمها نظريته في الفيض ونظريته في الواحدية مما يؤدي إلى استنتاج العمل الفلسفي الذي دشنه الأفلاطونية الحديثة في تاريخ الفلسفة والأسس المعرفية التي أقامها أفلوطين للتفكير التيولوجي للمسيحية من جهة وتأثيرها على الفكر الكلامي الإسلامي من جهة أخرى.

الكلمات المفتاحية: اللوغوس؛ التاسوعات؛ الواحد؛ النفس؛ العقل.

ABSTRACT:

This article analyzes the Plotinian philosophy and its construction of the religious logos (on the basis of the three hypostases: the One, the Intellect, the soul) through a description of the structure of the Plotinian Ennead which makes the architecture of the world of hypostases, and the knowledge of the rational limits of which they designate his theory of superabundance and his theory of Henology, which leads to revealing the philosophical work he inaugurated by Neo-Platonism in the history of philosophy and the



الأفلاطونية المحدثة ولوغوسها----- د. سعدية بن دنيا

epistemological foundations of the Plotinian Christian theological thought on one side and his impact to the Islamic "theological" thought on the other.

Keywords: logos, enneads, soul, reason, one.

المقدمة:

تكمن خصوصية الفلسفة الأفلاطونية المحدثة في قدرتها على نقل الفلسفة اليونانية إلى الدائرتين المسيحية والإسلامية، نقلا سلميا، بحيث ألبست المقولات والمفاهيم والنظريات الفلسفية اليونانية لباسا دينيا وروحانيا ومنه استطاعت، بواسطة أفلوطين بالخصوص، التعايش مع الفكر اللاهوتي المسيحي وخدمة مبادئه الأساسية (خصوصا مع القديس أوغسطين) وكذا التأقلم مع الفكر الإسلامي وحمل الأفكار العقلانية التي تتخذ موضع الجدل والصراع في المنظومة الفلسفية والكلامية الإسلامية وتشكيل خلفية إقناعية دفاعية لبناء المقولات والتصورات في الفلسفة الإسلامية (وبالخصوص مع الفارابي). إن أهمية أفلوطين تكمن بالأساس في إعادة قراءة التراث الفلسفي اليوناني واستعادة أفلاطون في رؤية جديدة، أفلاطون ما بعد أرسطو، وهذا يعني تقديم أبعاد وتصورات مختلفة منطلقة من نقد فلسفة أرسطو لتتمكن من إثبات جدارتها في مقارنة الأفكار في الخطابات غير الفلسفية، كالخطاب الديني، وتكوين قاعدة "عقلانية" للبرهنة على المعتقدات والمبادئ والقيم.

يعتبر أفلوطين المنفي الأكبر في تاريخ الفلسفة الغربية لاعتبارات حضارية ودينية وإيديولوجية ولكن حضوره الفلسفي لا يختلف عن حضور أفلاطون أو أرسطو بوصفه نموذج الفيلسوف الذي أظهر اختلافا نقديا في منظومة المفاهيم والتصورات الفلسفية الموروثة عن الفلسفة اليونانية بما يشكل معارضة لسلطة أفلاطون وأرسطو، تلك المعارضة



الأفلاطونية المحدثة ولوغوسها-----د. سعدية بن دنيا

التي تحمل في طياتها مشروعا فلسفيا يخدم الأطروحات المعرفية التي تريد التحرر من تلك السلطة وبناء نموذجها الخاص كما هو الحال في الفلسفة العربية الإسلامية.

1- فلسفة أفلوطين وأصولها التاريخية:

يتسم فكر أفلوطين بقدر من الغموض والتلفيق، ففيه يلتقي الفكر الشرقي ذو النزعة العرفانية الزاهدة بالفلسفة اليونانية ذات الصبغة العقلية المحضة، وثمة في هذا التلاقي مسألة تتنازعها الآراء تكمن في إلى أي مرد يمكن إرجاع أفلوطين ومن ثمة تفكيره إلى الفكر اليوناني وبالتالي اعتباره أحد رواد المدرسة الفلسفية اليونانية المتأخرين، أم إلى التفكير الشرقي ومن ثمة عدده فيلسوفا إسكندرانيا رائدا للتيار الروحي؟ فأفلوطين يجمع في مذهبه الفلسفي بين البحث الميتافيزيقي وبين المسائل الدينية إذ نلمس لديه اهتماما كبيرا بالإلهيات، ونزوعا واضحا إلى الزهد والتصوف ناهيك على الأثر الواضح للأساطير والطقوس التي كانت سائدة آنذاك بالجو العقلي للإسكندرية موطنه الفكري والروحي. إن الحقيقة في النسق الأفلوطيني تجمع بين التراث الفلسفي اليوناني، الموروث الأفلاطوني والأرسطي بخاصة، والتراث الروحي لحركات الفيتاغورية والأورفية وغيرها مما يدخل في بناء مذهبه الفلسفي العام، كما أنه تأثر أيضا بالديانات والعقائد المختلفة كالزرادشتية، البوذية، المانوية، اليهودية والنصرانية... والتي كانت معروفة في عصره، واضعا بذلك فلسفة توفيقية هي ما أصبح يعرف فيما بعد بالأفلاطونية المحدثة.

ولقد ساد التوفيق بين التفكير العقلي والنزعة الدينية بوجه خاص مدرسة الإسكندرية، حيث أنها حاولت أن ترفع التحدي الخاص بعصرها والمتمثل في دمج المسيحية في الروح الفلسفية، ونجحت في التوفيق بين بعض الاختلافات الأساسية بين



الأفلاطونية المحدثة ولوغوسها----- د. سعدية بن دنيا

الفلسفة والمسيحية¹، بحيث بدأ الفلاسفة بالنظر إلى الدين من زاوية فلسفية، وبدأ اللاهوتيون بالنظر إلى الفلسفة من زاوية دينية، شأهم في ذلك من شأن أفلوطين الذي يستأثر التوفيق والتلفيق بجزء كبير من فلسفته، بل إن مذهبه الفلسفي في عمومته خليط مذاهب عدة تمتزج وتتداخل فيها بينها.

لكن بالرغم من وضوح التزعة التوفيقية في الفلسفة الأفلوطينية إلا أن اتجاه أفلوطين الفلسفي كان -ولازال- محل جدل، ففي حين يرى بعض الباحثين* أن أفلوطين قد تأثر بالروح الشرقية إلى حد بعيد**، وبأن فلسفته كانت مؤشرا على انتهاء عهد الفكر اليوناني الوثني وبدء عصر سلطة الدين على الفلسفة وتحديه لها، يرى البعض الآخر أن تفكيره يونانيا محضا، وفلسفته ما هي إلا امتداد للتفكير اليوناني القديم، وذلك لأن الفلسفة اليونانية كانت حاضرة بقوة في مدرسة الإسكندرية بمدارسها الأربع الأفلاطونية

¹-Muhsin Mahdi, La cité vertueuse d'al-Fârâbî, La fondation de la philosophie politique en Islam, trad.: François Zabal, éd. Albin Michel, SA, Paris, 2000, P: 79.

* - من بين هؤلاء الباحثين Jean Guitton الذي يرى أنه من المؤكد أن أفلوطين ذو نزعة شرقية متسائلا عن مدى سيطرة وتأثير هذه التزعة على نظامه الفلسفي العام في قوله: "ولكن هل هذه التزعة ساكن يجتهد ليتقلص ويختزل أم جرثومة تسعى إلى التطور". أنظر:

Jean Guitton, « le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin », librairie philosophique J, Vrin ; 3eme édition, Paris, 1959, P: 33.

** - لقد اعتقد إميل برييه Bréhier في فصل عنوانه: "الترعة الشرقية لدى أفلوطين L'orientalisme" أنه يوجد في فلسفة أفلوطين جانب صوفي أذاب التزعة العقلانية اليونانية، وفي ذلك جزم واضح بقوة أثر التيار الشرقي الروحي على التفكير الفلسفي الأفلوطيني، ولمزيد من التفصيل أنظر:

Pierre Aubenque et autres, « Histoire de Philosophie, idées, doctrine », sous la direction de François dratelet, éd Hachette, Paris, 1972, P: 229.



الأفلاطونية المحدثة ولوغوسها----- د. سعدية بن دنيا

والمشائية والرواقية والأبيقورية، وما من شك أن أفكار هذه المدارس وفلسفتها قد أثرت تأثيرا منقطع النظير على تفكيره.

يخفف اعتقاد آخر من أثر الروح الشرقية على فلسفته، ومن ذلك رأي أرمسترنغ Armstrong الذي يرى أن الترععات الشرقية لم تترك إلا آثارا نسبية قليلة على تفكير أفلوطين وأن نظام أو نسق أفلوطين هو نظام نفسي بالأساس¹.

ومهما يكن من اختلاف في الرؤى والتوجهات، فإن الأمر الأكثر ميلا إلى الاتفاق هو أن ثمة حضورا قويا لفلسفتي أفلاطون وأرسطو في النسق الفلسفي الأفلوطيني²، لاسيما أفلاطون الذي يؤكد أفلوطين، في أكثر من موضع، أنه إنما يفكر بوحي منه، بل إنه يعترف بسبق أفلاطون في كل ما جاء به، ولقد ترتب عن هذا التأثير تشابه كبير بين فلسفتيهما إلى درجة أن اختلطت نظريات أفلاطون الأصلية بآراء أفلوطين في نظر مؤرخي الفلسفة حتى أوائل القرن التاسع عشر، ولم تبدأ محاولة فهم أفلاطون فهما مستقلا إلا بعد أن قام "شليرماخر" schleimacher بتفسير مؤلفات أفلاطون وترجمتها، وقام "بتمان" buttmann و"هيندروف" heindrof بنشرها والتفصيل فيها³.

¹-A.H Armstrong « L'architecture de l'univers intelligible dans la philosophie de Plotin », traduit de l'anglais Josiane Ayoub et Danièle Letocha. Éditions de l'université d'Ottawa.1984. P128.

²-Jean Michel Charrue, « Plotin lecteur de Platon », Les belles lettres. Paris. 1978. p13-15.

³- فؤاد زكريا، "مدرسة الإسكندرية في الفلسفة والعلم مع ترجمة التساعية الرابعة لأفلوطين"، دار الوفاء لدنيا الطبعة والنشر، الإسكندرية، 2004، ص ص 11، 12.



الأفلاطونية المحدثة ولوغوسها----- د. سعدية بن دنيا

إن مهمة تفسير أفلاطون هي المعنى الذي أراد أفلوطين أن يضمه لكتابه التاسوعات، فلقد كان اهتمامه منصبا على ما يسميه بالقدامى والهدف الذي حدده هو دراستهم ودراسة الفلسفة الأفلاطونية بوجه أخص، وهو بذلك يتخذ من الماضي مرجعا لفلسفته¹. وفي هذا الصدد يقول: Thomas A. Szlezak في بحثه المعنون ب: " أفلوطين والنظرية الأفلاطونية في النفس": (Potin et la théorie Platonicienne de l'âme): "إن أفلوطين في الحقيقة، وتأكيد المعروف في التاسوعات لا يريد إلا أن يكون الشارح الوفي للفكر الأفلاطوني"².

وبالفعل يبدو الأثر الأفلاطوني واضحا على الفلسفة الأفلوطينية، فإله أفلوطين مثلا هو الواحد ذاته الذي أشار إليه أفلاطون في محاوره بارمنيدس³ والذي يسميه أيضا بالخير المحض أو الخير بالذات، كما أن آراء أفلوطين في النفس هي نفسها تقريبا آراء أفلاطون مع بعض الإضافات.

كما أن أرسطو نال هو الآخر حظه من التأثير على الفلسفة الأفلوطينية، فلقد خصه أفلوطين من جهة بشروحات وتعليق لها جانب كبير من الأهمية وحاول مرارا التوفيق بينه وبين أفلاطون، كما انتقده من جهة أخرى واعتبره مجانباً للصواب في عدة مسائل لعل أهمها وصفه للمبدأ الأول بالعرفان، حيث يقول أفلوطين: "...ثم يأتي أرسطو بعد ذلك فيذهب إلى أن المبدأ الأول مفارق منزّه وروحاني، ولكنه عندما يقول فيه إنه

¹ – Jean Michel Charrue, « Plotin lecteur de Platon », op.cit. p13-14.

² – Michel Fattal et autres. « Etudes sur Plotin ». L'harmattan. Paris. 2000. p 179.

³ – راجع: أفلوطين، تاسوعات أفلوطين، نقلها من اليونانية إلى العربية: فريد جبر، مراجعة: جزار جيهامي وسميح دغيم، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 1997، ص ص 432، 433.



الأفلاطونية المحدثة ولوغوسها-----د. سعدية بن دنيا

"يعرف ذاته بذاته، يعود وينفي عنه كونه الأول"¹، فلو عرف المبدأ الأول لأصبح ذا كثرة في ذاته أمرا معروفا وأمرًا عارفاً² وهذه الإثنية تنفي وحدته، وهذا قول باطل وفقا لأفلوطين.

ولكن انتقد أفلوطين أيضا المذهب الرواقي في أكثر من قضية³، إلا أنه تأثر بالرواقية في نظريات عديدة واستعمل بين الحين والآخر أقوالها، فلقد رفض التزعة المادية لدى الرواقيين لاسيما الاعتقاد القائل بأن المادة أصل الوجود، وبأن النفس مادية، حتى قال ملخصا حكمه على هذه النظرية: "ليس يوجد في ذلك المذهب إلا المادة"⁴، ومع ذلك نجده يشترك مع الرواقيين في كونهم يهدفون إلى الإتحاد بالإله، وفي قولهم بفكرة وحدة الوجود الدينامية، لكن مع بعض التميز والاختلاف كما سنرى لاحقا.

ومن الأصول المهمة التي يرد ذكرها بصدد الحديث عن أصول فلسفة أفلوطين الفيثاغورية، وبأدق تعبير الفيثاغورية المحدثة، فبينما اختفت المدرسة الفيثاغورية من حيث هي فلسفة منذ القرن الرابع ق.م نجد لها استمرارا طويلا بعد ذلك على صورة هيئة دينية لها تعاليمها الخاصة، وكان من هذه التعاليم قول الفيثاغوريين بأن الله عال على العالم وكامن فيه في نفس الوقت، وكانوا في ذلك موفقين بين رأي أفلاطون ورأي الرواقية،

¹ - المرجع نفسه، ص 430.

² - المرجع نفسه، ص 664.

³ - Plotin « Première Ennéade », Trad. Émile Bréhier. Ed les belles lettres. Paris, 1999. P VIII.

⁴ - عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1971، الطبعة الثالثة، ص 129 وما بعدها.



الأفلاطونية المحدثة ولوغوسها----- د. سعدية بن دنيا

وكذا اعتقادهم بأن المسافة بين السماء والأرض تحتشد بأرواح خفية¹، وكل هذه الأفكار سنجد لها فيما بعد صدى عند أفلوطين ولو بطريقة مختلفة.

يضاف إلى ذلك تأثير ديانات الأسرار، وعلى نحو خاص الأورفية التي كانت ذائعة الصيت في الوسط الإسكندري، فتعاليم الأورفية مرتبطة بمسألتين أساسيتين: الطهارة الباطنية للنفس، ثم صعودها التدريجي صوب الإله، ذلك أنها تلزم النفس بالتطهر من كل شر للاتحاد بالمبدأ الأول ونيل شرف الحياة الروحية، ومن المحتمل أن يكون أفلوطين قد تأثر ببعض أفكارها لاسيما في قوله بالمجاهدة الروحية للظفر بالكشف الصوفي.

ولقد ذاعت في الإسكندرية أيضا التعاليم الهرمسية التي فيها من الحنين إلى العالم الأسمى ما يحيل إلى إمكانية تأثر أفلوطين بها، فحكمه المراسمة تقوم في معرفة النفس التي تبحث عن خلاصها، ثم في معرفة الإله الذي يتم خلاص النفس باتحادها به، وهي لذلك معرفة دينية².

كما اجتاحت روما موجة من الطقوس الدينية القادمة من الشرق، وما من شك أن هذه العوامل مجتمعة قد أثرت بشكل أو آخر على نزعة أفلوطين الصوفية الدينية بخاصة، وعلى مذهبه الفلسفي عموما.

إن فلسفة أفلوطين تتجلى إذن كفلسفة للمأثور العقلي والمعطى الروحي على حد سواء، ولكنها فلسفة تحاول الوصول إلى الكمال في أصولها المتنوعة وفي نزعاتها المتعددة، وفي هذا الإطار يرى Florent Tazzolio في بحثه المعنون بـ: "اللوغوس واللغة كروابط بالأصل (المبدأ) في نظرية الواحد الأفلوطينية"

¹ - فؤاد زكريا، مدرسة الإسكندرية في الفلسفة والعلم، مرجع سابق، ص 14.

² - نجيب بلدي، تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، مرجع سابق، ص 98، 100.



الأفلاطونية المحدثة ولوغوسها----- د. سعدية بن دنيا

(Logos et langage comme liens à l'origine dans l'hénologie :
plotinienne)

"إن في قراءة التاسوعات تجديد كامل للمنظومات الفكرية السابقة، بحيث يمكن أن نتعرف داخلها على تأثير الرواقين (المصير، اللوغوس، العناية الإلهية)، وتأثير فيثاغورث وتصوره للكواكب والأعداد، ويجب الإشارة إلى أن تراث أفلوطين لا يزال بعيدا جدا، لأن فيثاغورث ذاته تلقى تأثيرا عميقا من الصوفية ومن الأورفية التي تتقاطع بعض أناشيدها مع بعض مقاطع التاسوعات"¹، وهذا ما يؤكد بأن النظام الفلسفي الأفلوطيني مشرب بعدد الخلاصات العقلية والمقومات الروحية.

كما يدين أفلوطين في تفكيره أيضا لأستاذه أمونيوس ساكاس (Ammonius Saccas)، فعلى الرغم من أنه يتعذر علينا أن نعين بدقة طبيعة تعاليم أمونيوس، إلا أننا نرجح احتمال تأثر أفلوطين به، فلقد كان شديد التعلق به، وفي هذا السياق يذكر فرفوروريوس - تلميذ أفلوطين وجامع تعاليمه وشارحها أن أستاذه قد تعرف على أشهر أساتذة الإسكندرية، لكنه لم يجد ضالته الفلسفية، وكان يخرج من حلقاتهم مكتئبا حزينا إلى أن التقى بأمونيوس ساكاس، فكان لقاء حاسما وجد فيه أفلوطين الأستاذ الحقيقي الذي لطالما بحث عنه، فقال معبرا عن ذلك: "هذا الرجل الذي كنت أطلبه"، ولا يكاد يعرف شيء عن أمونيوس هذا سوى أنه ولد من أبوين مسيحيين ونشأ مسيحيا، كان حمالا (وهذا معنى لفظ ساكاس المضاف إلى اسمه)، فلما تفلسف ارتد عن المسيحية.²

¹ - Michel Fattal et autres, « Logos et langage chez Plotin et avant Plotin », éd l'Harmattan, Paris, 2003, p160-161.

² - أنظر: كتاب فرفوروريوس في حياة أفلوطين وتصنيف مؤلفاته، ضمن تاسوعات أفلوطين، نقلها من اليونانية إلى العربية: فريد جبر، مرجع سابق، ص05. وراجع أيضا: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سبق ذكره، ص286.



الأفلاطونية المحدثة ولوغوسها----- د. سعدية بن دنيا

لكن من المعلوم على الأقل أن تعاليمه كانت روحية ولم "تكن عقلية خالصة، كالمذاهب الفلسفية اليونانية الكبرى، وإنما كانت تهدف إلى تحويل الآراء المستمدة من بقية المدارس إلى طرق للسلوك الروحي، وهي صفة يشترك فيها - إلى حد ما - مع أفلوطين"¹ في نزعته الروحية الزاهدة، ومن المعروف عن أمونيوس أيضا ميله الدائم للتوفيق بين أفلاطون وأرسطو، وهي صفة لطالما ترددت في الفكر الأفلوطيني.

وعلى أية حال فما دام أفلوطين قد تتلمذ على يد أمونيوس لأكثر من عشر سنوات - كما يروي عنه فرفوربيوس دائما - وعاش معه الجو الروحي والعقلي نفسه، فمن المرجح جدا أن يكون قد تأثر به، واستلهم منه الكثير من الأفكار والتوجيهات الفلسفية.

وهكذا إذن نجد أن أفلوطين قد استمد شروط التأمل والنظر العقلي من المأثور الفلسفي اليوناني، والمنحى الزهدي والروحي من التفكير الشرقي، وجمعهما في وحدة واحدة، وبهذه الروح ذاتها تشبع، بمختلف الموروثات الفكرية والدينية التي كانت البيئة الأسكندرانية والوسط الروماني يحفلان بها، وهذا ما يؤكد أن فلسفته تجمع في ثناياها بين التفكير الفلسفي العقلي والطابع الروحي الديني.

2- بنية المدونة الأفلوطينية (التاسوعات):

لقد بلغ عدد المؤلفات التي كتبها أفلوطين أربعا وخمسين مقالا جمعها فرفوربيوس بعد موته في ست مجموعات تحتوي كل مجموعة منها على تسع مقالات، وعلى هذا الأساس سميت بالتساعيات أو التاسوعات (Ennéades)، وتجدد الإشارة هنا أنه كان لفرفوربيوس أثر كبير في هذا التقسيم، أو بالأحرى في إخراج التاسوعات بالشكل الذي جاءتنا عليه، ذلك أنه لم يحترم التدرج التاريخي الذي وضع به أفلوطين هذه المقالات، بل

¹ - فؤاد زكريا، مدرسة الإسكندرية في الفلسفة والعلم، مرجع سابق، ص 18.



الأفلاطونية المحدثة ولو غوسها----- د. سعدية بن دنيا

كان همه الأساسي أن يحصل على ستة أقسام كل منها يحتوي على تسع مقالات، ويتضح ذلك من خلال مقالته¹ التالية: "كان لدي أربعة وخمسون مقالا لأفلوطين، قسمتها إلى ستة تاسوعات وهو ترتيب شد ما راقني بسبب التأليف الناجح بين العدد الكامل ستة وبين العدد تسعة".

التاسوع الأول يشتمل على مقالات طعى عليها طابع الأخلاق، أما الثاني فيضم مسائل في الطبيعيات، بحيث يتضمن مقالات مختصة بالعالم، وما يتعلق به، أما الثالث فيتناول موضوعات أخرى في العالم، ومقالات أيضا في ما ينظر إليه من خلال علاقته بالعالم، في حين يشتمل التاسوع الرابع على مجموعة مقالات في النفس، بينما يختص التاسوع الخامس بالروح وما فوق الروح، كما يتضمن مقالات في المثل أيضا، وأخيرا التاسوع السادس ويختص بالخير والواحد على وجه الخصوص².

إن هذا التقسيم الذي وضعه فرفوربوس في الواقع اعتباطي، ربما لم يكن ليرق لأفلوطين لو كان على قيد الحياة، فأفلوطين لم يكن يعالج كل موضوع على حدا، بل كان يجمع في كثير من الأحيان عدة مواضيع في مقال واحد، ولربما يرجع ذلك -على الأرجح- إلى طبيعة التعليم الشفوي الذي كان يعمره في محاضراته، والتي كانت تتنوع مواضيعها تبعا للأسئلة والاستفهامات المطروحة فيها، وما التاسوعات -فيما يعتقد- إلا تلخيص لهذه المحاضرات ومع ذلك يبقى حظنا أوفر ذلك لأن فرفوربوس حفظ لنا الترتيب التاريخي لمجموع مقالات أستاذه، وفي ذلك ما يساعدنا على عقد مقارنة بين

¹ - أنظر: كتاب فرفوربوس في حياة أفلوطين وتصنيف مؤلفاته، ضمن: تاسوعات أفلوطين، مرجع سابق، ص: 43.

² - المرجع نفسه، ص ص: 43، 46.



الأفلاطونية المحدثة ولوغوسها----- د. سعدية بن دنيا

الترتيب الأصلي ونظيره الذي وضعه فرفوريوس وهو الأمر الذي بحثه بالفعل عدد من الأخصائيين.

ومهما يكن الأمر فإن النشرات* التي ظهرت كلها منذ أول نشرة لفرفوريوس في عام 298م حتى اليوم، تتبع كلها التبويب المنهجي لا الترتيب الزمني، غير أن هناك من المؤلفين من آثر أن يقرأ مقالات أفلوطين في ترتيبها الزمني متجاهلين التبويب المنهجي الذي أتى به فرفوريوس.

وبغض النظر عن الترتيب في شكله الأصلي أو المنهجي فإن القارئ لمقالات أفلوطين يجد صعوبة كبيرة لا محالة، وقد يعود ذلك بالدرجة الأولى إلى اهتمام أفلوطين بالمعنى أكثر من اهتمامه باللفظ، حيث أنه لم يعر للأسلوب كبير عناية، بقدر ما كانت تهمه المعاني والأفكار وفي ذلك يقول فرفوريوس: "أسلوبه في الكتابة موجز بليغ قليل الألفاظ، كثير المعاني"¹، كما أن كلامه في موضع يحيلك على آخر، وذلك راجع إلى تعدد وتنوع المواضيع التي كان يعالجها.

من جانب آخر لم يكن أفلوطين ينصرف إلى الكتابة في هدوء وسكينة كعادتنا بأكبر الفلاسفة والمفكرين بل تجده إن "كان في حوار مع أحد يجمع بين استرساله في الحديث وانصرافه إلى ما هو فيه من نظر...، وبعد انصرافه محدثه لا يعود إلى قراءة ما كتب، بل يصله فوراً بما كان يليه"² وفي كل ذلك ما قد يغيب الدقة والوضوح عن

* - تعد ترجمة فريد جبر لتاسوعات أفلوطين عن أصلها اليوناني، النشرة الوحيدة الكاملة باللغة العربية، وكان قد ظهر قبلها ترجمة التساعية الرابعة في النفس لفؤاد زكريا، إلى جانب عدة مقالات متفرقة قام بترجمتها عبد الرحمن بدوي.

¹ - فرفوريوس، ضمن تاسوعات أفلوطين، مرجع سابق، ص 26.

² - المرجع نفسه، ص 20.



الأفلاطونية المحدثة ولوغوسها----- د. سعدية بن دنيا

كتاباتاته التي نبجدها، وفي غير مرة، تتعرض للكثير من الأخطاء الأسلوبية والإملائية¹، فضلا عن أنها محشوة بالاستطرادات الكثيرة في مواضيع لا تتطلب كل ذلك الإطناب والحشو في حين توجد مقالات أخرى تفتقر إلى التسلسل والتنظيم وتحتاج إلى الشرح والتفصيل.

وترجع عدم مقدرته على قراءة ومراجعة ما كتب من أفكار إلى ضعف بصره، "أفلاطون إذا كتب لم يطق إعادة النظر في ما كتب، بل إنه ما كان يعود قط مرة واحدة إلى قراءاته لأن نظره لم يسمح له بأن يعيد القراءة"²، ومن ثمة أوكل إلى فرفوروس مهمة تصحيح مقالاته، فكانت التاسوعات بأسلوب فرفوروس أكثر منه من أسلوب صاحبها، فهل ثمة تعارض يا ترى بين ما أقره أفلاطون في كتاباته والطريقة التي أخرجت بها التاسوعات على يد فرفوروس؟* .

من جهة أخرى ثمة عامل آخر يدفع إلى الشك لا في فرفوروس، بل في من نقل عنهم، ذلك أن فرفوروس لم يقض إلى جانب أفلاطون سوى ست سنوات، ثم سافر بعدها إلى صقلية، ومن ثمة أكمل معلوماته بروايات أخذها عن تلاميذ آخرون عايشوا أفلاطون ولازموا حتى وفاته: فهل كان هؤلاء أكفاء وأمانة في نقلهم للمعلومات والوقائع التي جمعتهم بأستاذهم أم أن تأثرهم به دفعهم أيضا إلى المبالغة؟

¹-Joachim lacrosse, «La philosophie de Plotin, Intellect et discursivité », Puf. Paris. 2003. p 250.

²- فرفوروس، المرجع السابق، ص19.

* على غرار هذا التساؤل طرح Joachim la crosse تساؤلا مهما في قوله: كيف يمكن تأهيل لغة التاسوعات التي هي أقرب إلى الشفاهي ولا تخضع لإعادة القراءة؟ ثم استطرده مجيبا: يمكن التجرؤ على اعتبار نص أفلاطون نصا موسيقيا لسماع مختلف الرنات في مختلف المذاهب.

أنظر: Joachim lacrosse, « La philosophie de Plotin ». op. cit . p 258



الأفلاطونية المحدثة ولوغوسها-----د. سعدية بن دنيا

لا نملك في الواقع إجابات دقيقة عن هذه الأسئلة، ومع ذلك لا يصل بنا الأمر إلى حد الشك في ما كتبه فرفوريوس، فمن المؤكد أنه كان من أهم تلامذة أفلوطين وأوثقهم به صلة، ونظرا لهذه المكانة التي كان يحظى بها أوكل إليه مهمة جمع وتصحيح مؤلفاته، وعن ذلك يقول فرفوريوس: "ولما كان هو نفسه قد أوصانا بأن نجتمع كتبه ونصححها، وعدته أنا بذلك وهو لا يزال حيا، وأخبرت الرفاق الآخرين بأنني سأقوم بهذا العمل"¹. وهكذا فإن مقالات التاسوعات لم تصلنا بالوجه الذي عليه أخرجها أفلوطين، بل من خلال الطريقة التي أخرجها بها فرفوريوس، وهو ما يعلل -على نحو ما- غموض الكثير من الأفكار الأفلوطينية في بعض الفقرات، والتي تطرح بدورها صعوبات جمة أمام قراء النص الأفلوطيني، لكن من حسن حظنا عموما أن التاريخ حفظ لنا هذا النتاج الفلسفي الضخم الذي مازال بحاجة إلى المزيد من التدارس والتقصي.

إن مجموعة المفاهيم التي تكوّن المنظومة الفلسفية الأفلوطينية تمثل اللوغوس الديني للفضاء العقلائي في الخطابات اليهودية (فيلون) والمسيحية (أوغسطين) والإسلامية (الفارابي)، ومنه وجب التعريف ببعض المفاهيم المركزية الفاعلة في هذا البحث:

3- العقل واللوغوس الإلهي:

إن كل فلسفة منحدر من الفكر الفلسفي اليوناني، تبني تصوراتها وتحليلاتها على قاعدة متجانسة من المبادئ الخطابية تدعوها عقلانية، ومنه فإن مفهوم العقل في الفلسفة يرتبط بمستوى الخطاب، كما أن كل فلسفة تقوم على تصور معين للعقل وتوطين هذا التصور داخل خطاب اللغة يربط أجزاء هذا الخطاب ربطا استدلاليا يجعله متماسكا ومقنعا.

¹ - كتاب فرفوريوس في حياة أفلوطين و تصنيف مؤلفاته، مرجع سابق، ص 42.



الأفلاطونية المحدثة ولوغوسها-----د. سعدية بن دنيا

إن مفهوم العقل مأخوذ "في اللاتينية من كلمة Ratio وتعني الحساب المنظم وقريب من الكلمة اليونانية Logos والتي تعني كل خطاب متناسق ومتربط أو كل حقيقة متمثلة في خطاب ما"¹، حيث يظهر أن اللوغوس محل وظيفة ومهمة معطاة للحقيقة أي بوصفه وسيطا خلاقا، وتتجلى وظيفة اللوغوس في المنظومة الفلسفية الأفلاطونية في دوره التنظيمي للكون المتكثر، حيث أنه "إذا وُجد في العالم فوضى فلأن النظام الأبدي للعقل لا يُفهم بالنسبة إلينا إلا من خلال مركب أصيل للنظام والفوضى، التناغم والصراع. ومن أجل التعبير عن هذه الفكرة اعتمد أفلوطين على المفهوم القديم للوغوس المشحون بمعان مختلفة جدا من هراقليطس إلى فيلون. ففي كون أفلوطين يأخذ اللوغوس دلالة جديدة، إنه يبرز القانون الذي يجبر كل موجود، انتقل من الأبدي إلى الزمن، على الانعكاس والانقلاب على نفسه"²، وبهذا فإن اللوغوس يمثل واسطة أنطولوجية لنقل الكون الأبدي إلى الكون الزمني، وهو بهذا الطابع الواسطي ينفلت من كونه معقولا، لأن "مبدأ العقل لا يمكن أن يكون معقولا"³ بسبب السابقة الوجودية للعقل، مما يمنحه الطابع الأبدي في صورة اللوغوس.

إن وظيفة العقل هي جوهر وجوده، أي وظيفة قلب الزمن وعكسه إلى الخلود والأبدي من خلال التشكل والتمثل في اللوغوس، حيث أنه "إذا كان العقل غير قادر

¹–Encyclopédie philosophique universelle, « Les notions philosophiques », éd. PUF, Paris, 1998, dic1, t1 ; P: 654.

²– Jean Guitton, « Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin », Librairie philosophique, J.Vrin, Paris, 1959, P: 91.

³–Pierre Aubenque et autres, « Histoire de la philosophie: idées et doctrines », éd. Hachette, Paris, 1972, P: 240.



الأفلاطونية المحدثة ولوغوسها----- د. سعدية بن دنيا

على التفكير فيما هو خارجه، فإن عدم قدرته تلك هي عملية خلاقة¹ بفضل قدرته على الاحتفاظ بتناغم أنطولوجي بين مكوناته الوظيفية وتجميع هذه المكونات دون أن يؤدي ذلك إلى انفصال أو تفكك، وتلك قدرة إلهية (الواحد) بحيث أنه "عندما ينتشر اللوغوس فإن أجزائه تتعارض الواحد مع الآخر، وفي العالم المعقول فإن العناصر التي تكون الكل هي عناصر مستقلة. فإذا كان عنصر من عناصره يختلف عن الآخر فإنه ليس غريبا عنه، والتغاير المدفوع إلى أقصاه، ليس هو التغاير الذي نلاحظه في العالم المحسوس"² وهذا ما يشكل عمق تفسير كون العقل جوهر مجرد* بتميزه عن معقولاته من حيث الطبيعة والخاصية.

إن مباشرة البحث بمفهوم العقل يأخذ طابعا استراتيجيا في عملية فهم السياقات التي تتموضع فيها المفاهيم والتصورات الأخرى كالنفس والعالم والإله، ذلك أن العقل أو اللوغوس (العقل الخطابي) يتخذ خاصية تصنيعية توليدية في نسق الفلسفة الأفلوطينية بالخصوص أي أنه ذو خاصية وظيفية فاعلة ومنفعلة وليس صورة معطاة**، ذلك أن "

¹ - Bernard Collette Ducic, « Plotin et l'ordonnement de l'être », éd. J.Vrin, Paris, 2007, P: 36.

² - Jean Guitton, op.cit. P: 92.

* - يعرف الجرجاني العقل بأنه "جوهر مجرد يدرك الغائبات بالوسائل والمحسوسات بالمشاهدة"، الجرجاني، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، 1985، ص: 157.

** - في دراسة مهمة لميشال فاتال عن امتداد اللوغوس الأفلوطيني في الفكر العربي الوسيط، يرى فيها أنه "لا يمكن مماهة اللوغوس الأفلوطيني بالمفهوم القرآني "الأمر Commandement « الإلهي أو "الإرادة" الإلهية، فاللوغوس لا يخلق الموجودات والأشياء في لحظة معطاة في الزمن وتبعا لقرار إرادة أو أمر، ولكنه يولدها وينتجها طبيعيا منذ الأزل.



الأفلاطونية المحدثة ولوغوسها----- د. سعدية بن دنيا

العقل هو من ينتج مفاهيم المواضيع المطلقة، الأخيرة في السلم التنازلي لأسئلة "لماذا؟"، والأولى في نظام الوجود، وهي المفاهيم التي يدعوها كانط بـ "الأفكار" وهذه الأفكار موزعة على ثلاثة محاور: النفس، العالم، الإله والتي تشترك في الوظيفة الشاملة والإحالة إلى المطلق¹، ومنه فإن اللوغوس، في الفلسفة الأفلاطونية المحدثة وامتداداتها العربية الإسلامية أو المسيحية، يحدد من خلال طابعه الوظيفي أي بوصفه الواسطة الإلهية المنتجة والقوة المفارقة لعملية الفيض والصدور.

4- ديناميكية الفيض ونظرية الواحد:

تمثل نظرية الواحد [•] Hénologie قاعدة أنطولوجية لبناء فلسفي أفلاطون وأفلوطين ومن ثمة الأفلاطونية المحدثة، حيث يمكن إسناد المفاهيم والتصورات الفلسفية المختلفة والمتناقضة أصلا إلى أساس غير منطقي ولكنه متماسك بفضل اليقين الوجودي

إضافة إلى أن اللوغوس الأفلوطيني لا يمكنه أن يكون السبب المباشر للعقل « Nous » لسبب بسيط هو أنه هو من أنتجه.

كما لاحظ فاتال أن ترجمة مصطلح "لوغوس" بـ "كلمة" أو "فعل" للدلالة على الخاصية الديناميكية والتصنيعية (Poïétique) للوغوس الأفلوطيني المعتر كقوة إنتاج، هي ترجمة غير ملائمة، لأن هذا المصطلح يدلّ، عند أفلوطين، على فكرة "السبب الصوري، المصور والكلياني".

أنظر: Michel Fattal et Autres, « Etudes sur Plotin », l'Harmattan,

Paris, 2000, PP: 220-224

Etude: « Postérité médiévale arabe du logos Plotinien dans la pseudo-théologie d'Aristote ».

¹ – Encyclopédie Philosophique. op.cit, t2, P: 2150.

[•] - كلمة هينولوجيا Hénologie من اليونانية Hen وتعني واحد ولوجي وتعني علم أو نظرية فهي نظرية الواحد أو علم الواحد.



الأفلاطونية المحدثة ولوغوسها----- د. سعدية بن دنيا

الذي يتمثل في تصور الواحد بوصفه "الموجود غير المنقسم الذي ليس له أجزاء"¹ بحيث يمكن توصيف الحقائق التي تتعلق بالنفس والعالم والعقل، بناء على مبدأ أنطولوجي يمكن من توليد معرفة تلك الحقائق دون الحاجة إلى إثباتها بذاتها.

إن "الواحد هو البراغما (Pragma) (المحسوس، المعقول وأبعد من المعقول)، الواحد هو هذا "الشيء" اللاموصوف وغير قابل للمعرفة والذي بدوره لا يمكن الحصول على الفكرة، لأن الفكرة، بالنسبة لأفلوطين، لا تخلق موضوعها من خلال الفعل البسيط للتفكير فيه ولكن على العكس لا تجعله ممكنا إلا بواسطة (الوجود-القبلي) لهذا الموضوع"²، ومنه فإن الواحد يعتبر ضامنا للحقيقة التي يشتغل بها العقل، في تصور مطور عن المثل الأفلاطونية، حسب نظرية المعرفة في الأفلاطونية المحدثة، "فالواحد في فلسفة أفلاطون وأفلوطين أول أركان الوجود، فأفلاطون يحله محل مثال الخير ومثال الجمال والصانع، ويقول أنه ليس بماهية وإنما هو شيء أسمى من الماهية ولا يوصف إلا سلبا. وأفلوطين عمل الواحد مبدأ الوجود، وهو عنده فوق العقل والنفس والمادة (..)، والواحد عنده ليس شيئا من الأشياء كلها وهو المبدأ الذي يفيض عنه كل شيء"³، فالواحد هو الحقيقة العليا وهو ليس بالمعرفة لأن المعرفة تفترض ذاتا عارفة وموضوعا معروفا، وليس بالوجود بل هو أصل الوجود، ويسميه أفلاطون بالخير أو الأول، وهو بذلك ضامن تماسك الأشياء ومصدرها، ومن حيث هو مكتمل فهو لا يرغب إذ الرغبة نقص، لكن وبما أنه كامل وعظيم فهو يتزع إلى توليد موجودات أخرى، وحتى يكون

¹ - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب العالمي، بيروت، 1994، ج2، ص545.

² - Bernard Collette, « Dialectique et hénologie chez Plotin », éd. Oussia, Bruxelles, 2002, P: 11.

³ - جميل صليبا، المرجع السابق، ص: 347.



الأفلاطونية المحدثة ولوغوسها----- د. سعدية بن دنيا

هذا التوليد جزءا من الكمال الواحدي وداخلا في الواحدية، فإن أفلوطين يجعل منه فيضا.

إن تصور الواحد بهذا المنظور يجعل العقل في تناقض مع شكل الحقيقة الذي نسند إليه مفهوم الواحد بما هو خارج الوجود ونعلم أن الوجود شرط في إقامة الحقيقة التي يتسم بها مفهوم ما، إلا أن الفكر الفلسفي الأفلوطيني المطعم بالمذهب الرواقي، يحل هذه الإشكالية من خلال "استعمال العبارة الرواقية "شيء ما" لتحديد "الواحد"، وتكشف هذه العبارة عن نقطتين مهمتين: فالإسكندري (أفلوطين) يريد أن يثبت أن الواحد، ومعه كل المعقولات، يمتلك وجودا تماثلها مع الوجود الذي يصبغه الرواقيون على الأشياء الخاصة، وبشكل أدق على الأجسام.

ومن جهة أخرى يريد أيضا أن يقول أن الواحد "ليس عدما" وبهذا فإن "شيئا ما"، حسب تأويل أفلوطين لمذهب الرواقيين، يتعارض مع العدم. فعندما يؤكد أن الواحد يوجد، فإنه يعني القول أنه ليس عدما (لا شيء): يوجد شيء ما مستقل عن تفكيره ومستقل عن باقي الواقع هو الواحد¹ ومنه فإن الواحد يمتلك امتلاءه الجوهرى بحيث يختلف عن العدم ويحافظ على كينونته المفارقة.

إن هذا الطرح يتخذ طابعه الفلسفي الجوهرى من خلال ربط مفهوم الواحد بمفهوم العقل وذلك من أجل عقلنة الميتافيزيقا التي تستند إليها المنظومة المفاهيمية للأفلاطونية المحدثة، ولذلك "يبين أفلوطين أن الواحد ليس معقولا إلا بارتباطه بالعقل، الواحد في ذاته يبقى مستقلا عن كل فكرة لأنه ليس بحاجة لأية فكرة حتى يتجوهر"² وفي هذا التحليل الأفلوطيني لتمفصلات الواحد الميتافيزيقية، يتمثل الطابع التجديدي

¹ – Bernard Collette, « Plotin et l'ordonnement de l'être », op.cit .P: 33.

² – Ibid., P: 43.



الأفلاطونية المحدثة ولوغوسها----- د. سعدية بن دنيا

لفلسفة أفلاطون بما يسمح بتسمية هذا التيار بالأفلاطونية المحدثة، أي بتعديل عقلائي براغماتي لمثالية أفلاطون، وبذلك يمكن القول أن "ميتافيزيقا أفلوطين هي نقل موضعي رواقى للأفلاطونية الأولى"¹، أي بإسقاط مبادئ الفلسفة الأفلاطونية على معقولات دينية وتشبيها من خلال نقد أرسطو وتطعيم رواقى، وذلك لجعل المقولات الفلسفية الأفلاطونية بمثابة وسائط للوصول إلى جوهر الواحد وحقيقة النفس وتكوين العالم.

وتكمن فاعلية الواحد وإيجابيته في قدرته على الفيض لحمل جوهره على التحلي الوجودي بما أنه مفارق للوجود، أي أن الفيض في أصله عملية لظهور الواحد في الحقيقة وحمل قيمة الوجود دون أن يفقد واحدته واكتماله، "فالواحد لا يتضمن على الكثرة كما تتضمن النظرية على نتائجها، بل إنه يخلق الكثرة انطلاقاً من ذاته، ويبقى واحداً باكتمال"²، فالفيض، في مستواه التنازلي، عملية إنتاجية للوجود وتخليق هذا الوجود على طابع الكثرة، وبحسب أفلوطين فإن هذا "الإنتاج يبدأ من انعكاس الواحدية في تعدد الأفكار الأزلية، على مستوى الأقيوم الثاني أو العقل، ثم تتطور الأفكار في الديمومة، على مستوى الأقيوم الثالث، نفس العالم، حيث الحياة هي هذه الديمومة بدون انقطاع"³، ولكن السؤال المترتب عن هذا التصور لإنتاجية الفيض هو: إذا كان الواحد مفارقاً وجودياً للعقل والنفس من جهة، وأن العقل والنفس والعالم هي موجودات فيض الواحد

¹ – Jean-Marc Narbonne, « La métaphysique de Plotin », éd. J.Vrin, Paris, 2001, P: 59.

² – Rose-Marie Mossé- Bastide, « Bergson et Plotin », Puf, Paris, 1959, P: 398.

* – ينظر: محمد عبد الرحيم الزيني، مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1993، ص: 14.

³ – Rose-Marie Mossé- Bastide, op.cit. P: 398.



الأفلاطونية المحدثة ولوغوسها----- د. سعدية بن دنيا

من جهة أخرى، فهل ما يوجد في العقل من كثرة هو فيض واحد وبالتالي فإن هذه الكثرة موجودة أصلا في الواحد؟

يقدم أفلوطين حولا أنطولوجية لأغلب التعارضات التي تتعرض لها فلسفة الفيض ونظرية الواحد، حيث أن "مفكري الأفلاطونية المحدثة هم في العمق مفكرو الاختلاف الأنطولوجي"¹، أي أن النسق الفلسفي في الأفلاطونية المحدثة، هو نسق أنطولوجي، يعمل على تثبيت فكرة الواحد المتزه من جهة، وتفعيل الموجودات الفائضة عنه من جهة أخرى، ولذلك فإنه وحسب هذه الفلسفة: "الواحد ليس له شيء آخر يقدمه للعقل إلا ذاته، وهذا يعني أنه لا يمكنه أن يعطي العقل هذه الكثرة من الأفكار التي تكونه كعقل"²، وبهذا فإن المرحلة الأولى للفيض هي مرحلة توليد اختلاف أنطولوجي يحفظ للواحد واحدته ومبدئيته وكذا إنتاج ما يعكس الواحد في النفس والعالم، ومن ثمة فإن "الحضور الوحيد للواحد، والحدث الوحيد أن الواحد يوجد، وهذا يكفي لإعطاء العقل القدرة على توليد تعدد الأفكار في داخله"³، وهذا، يشبه إلى حد بعيد، تجربة صوفية لمعيشة التجلي (الواحد) ومقاربة التزول الفيضي والنوراني للمبدأ الأول، فالفيض مقارنة معرفية إستيمية من جهة، وتجربة روحانية-نفسية من جهة أخرى.

وفي جوهر فلسفة الأفلاطونية المحدثة عموما، تأسيس نظام تراتبي للأفكار والمقولات الفلسفية، فلا نجد تمفصلا أو تفريعا للأقانيم إلا بما يسمح بالتزول فيضا أو بالصعود ارتقاء صوفيا ورمزيا في جدل مزدوج يقوم على "حركتين: الفيض الذي هو نزول، والاهتداء الذي هو علو وارتقاء نحو الأفنوم الأعلى ودخول في المبدأ، وهذا

¹ – Jean-Marc Narbonne, op.cit. P: 151.

² – Bernard Collette, « Plotin et l'ordonnement de l'être », op.cit. P: 44.

³ – Ibid. P: 44.



الأفلاطونية المحدثة ولوغوسها----- د. سعدية بن دنيا

الدخول ما هو إلا تحضير لفيض جديد، أكثر وفاء للمبدأ وأكثر علوا من الأول¹، ومنه فإن الفيض هو نظام روحياني يقابل الكسمولوجيا الرواقية، يعمل على تنظيم حركة الإنتاج من الواحد إلى باقي الأقيانيم والعمل أيضا على إبقاء الواحد متماسكا في وحدانيته ومحافظا على مفارقاته للموجودات، ولذلك فإن "لغة الفيض هي اللوغوس الواحدي Logos hénologique"² لوغوس تراتي لوحة أنطولوجية يتم تعقلها بواسطة التأمل حيث يمكن التفكير في الكثرة دون التواجد داخل أجزائها، وهنا تكمن قوة اللوغوس كلغة للفيض، إذ "إن اللوغوس يؤسس للعلاقة (الواحد-العقل) في استمرارية الفيض وديمومته، وتقوم وظيفة اللوغوس في ربط وتلحيم نظام فيض الأقيانيم"³، وعليه يتخذ الفيض طابعا عرفانيا أكثر منه معرفيا ليستطيع تفسير التوليد الإنتاجي للكثرة في العقل والنفس والعالم من وحدة ليس لها ما تقدمه عقلايا سوى طريقتها في الوجود والتحدد، كما أن هذا الوجود لا يكون عقلايا إلا بالفيض واللوغوس المنظم له.

5- العالم وزمن الوجود:

إن المنظومة التراتبية للأفلاطونية المحدثة، وبتأثير من فلسفة الكوسمولوجيا الرواقية، تضع مفهوم العالم ضمن نسق الفيض العام وفي آخر مراحل نزوله بما أنه تعبير عن الكثرة والتعدد، فمصطلح "عالم يعرف بمعنى عام كوحدة منظمة للكائنات المتعددة وبهذا لا يمكن أن نسمي الإله ب"عالم" لأنه وحدة لا تتضمن التعدد الداخلي"⁴، وهو في

¹ – Rose-Marie Mossé- Bastide, op.cit. P: 401.

² – Michel Fattal et autres, « Logos et langage chez Plotin et avant Plotin », (Art.: Florent Tazzolio, Logos et langage comme liens à l'origine dans l'hénologie plotinienne) ; éd. L'Harmattan, Paris, 2003, P: 175.

³ – Ibid., P: 173.

⁴ – Encycl. Philo. T1, op.cit. P: 1671.



الأفلاطونية المحدثة ولوغوسها----- د. سعدية بن دنيا

نظر أفلوطين ليس أثرا للإله، بل هو فعل ثان متولد من فعل خالص، وليس العالم المحسوس سوى الديكور، والمكان الحاضر للأشياء، مكان مؤقت، لأن الروح لا تجد فيه اكتمالها¹، وعليه فإن الأفلاطونية المحدثة لا تعترف بالعالم إلا بإحالاته إلى الواحد، بالارتقاء من العالم كأدى الموجودات الفائضة إلى أعلى وصولا إلى المبدأ للتخلص من الشر الذي تسببه المادة المكونة للعالم المحسوس.

لقد لاحظ Régis Jolivet أنه "في هذا المذهب فإن العالم ليست له أهمية، بما أنه ليس أزليا. ومن جهة أخرى نرى أفلوطين يؤكد أن العالم يوجد بالضرورة. وتحل هذه المفارقة في أن العالم ليس ضروريا بصفة مطلقة، ولكنه ضروري بصفة مشتقة، أي بمعرفة هذه الضرورة حيث يوجد العقل المؤلّد للكون"²، ولذلك فإن العالم هو الذي يحرض على هذه المفارقة ولا يمنح العقل القدرة على التوحد مع المبدأ الأول[•]، وفي هذه العملية الحلولية الصوفية، يتضح جدل ثنائي صاعد ونازل، نازل فيضا وصاعد توبة واهتداء وتصفية من شر المادة.

¹ - Jean Guittou, op.cit. P: 46.

² - Régis Jolivet, « Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne », Librairie philosophique J.Vrin, Paris, 1955, P: 126.

• - لاحظ ميشال فاتال في كتابه "أفلوطين قبالة أفلاطون"، أنه "لدى أفلوطين، الواحد والعقل والنفس هي مؤهلات للآلهة، كما يمكن إضافة العالم المحسوس نفسه بأنه إلهي بما أنه صورة عن العالم المعقول. أما بالنسبة للفارابي، فإن الإلهي محدود وخاص فقط بالعلة الإلهية الوحيدة، أي الإله، الخالق، الواقع تحت العالم المعقول الذي ليس إلهيا."

أنظر:

Michel Fattal, « Plotin face à Platon ; suivi de Plotin chez Augustin et Fârâbî » ; éd. L'Harmattan, Paris, 2007, P: 105.



الأفلاطونية المحدثة ولوغوسها----- د. سعدية بن دنيا

إن نظرة أفلوطين إلى العالم تتحدد من خلال تحديد مفهوم الزمن المرتبط بمنظور عام وأولي للوجود بوصفه القاعدة التي تتأسس عليها الحقائق، لأنه وحسب أفلوطين فإن " الكل يمرّ، كهذا العدم الأول، فيما وراء الواحد نفسه، إذ يفيض الواحد، ثم اللوغوس، ثم الروح، ثم الطبيعة، بطريقة تشتت داخلي، وفي بعض الحالات من خلال الخطأ، الرغبة في الوجود وأخيرا في الذات..

ولكن الإنسان، حسب أفلوطين، له القدرة على ترميم هذا التشتت بإعادة تكثيف الوجود بمختلف طوابقه لكي تتوحد في الواحد ولكي تتلاشى وراء الواحد"¹ وهذا لا يكون إلا برؤية جمالية (صوفية) للزمن كفضاء لترتيب الأفانيم، ومنطلق لمقاربة الواحد انطلاقا من مستوى أدنى لهذه الأفانيم، ذلك أنه بالنسبة لأفلوطين "يتم القبض على الزمن من خلال نشاط الروح نفسها التي يتولد منها"²، بما أنه ليس هناك مجال للإمساك بالزمن من خلال فيض الواحد أو نشاطه الجوهرى كوجود مفارق، مخالفا بذلك أرسطو في تصور مفهوم الزمن، حيث ربط أرسطو الزمن بالحركة مفرغا الكون من كل زمن حقيقي، كما أنه وخلافا لأفلاطون "فإن الأزل ليس مرتبطا بالسكون وليس الزمن مرتبطا بالحركة، فالأزل هو حياة العقل والزمن هو حياة الروح"³.

وبذلك يدشن أفلوطين، في مذهب الأفلاطونية المحدثة، منهجا جديدا في تناول المفاهيم الميتافيزيقية ودمجها ضمن منظور عام للوجود بهدف الوصول إلى ضبط الماهيات

¹ – Jean Guitton, op.cit. P: 13.

² – Agnès Pigler, « Plotin exégète de Platon, la question du temps », In: Revue philosophique, N°1, Janvier-Mars, 1996, Puf, Paris, 1996, P: 110.

³ – Agnès Pigler, op.cit. P: 108.



الأفلاطونية المحدثة ولوغوسها----- د. سعدية بن دنيا

التي تقود إلى فهم الواحد، إذ ليس للزمن عنده أهمية إلا بالقدر الذي يسمح برؤية أفضل نحو الواحد ويدفع إلى تشتيت المعقول وتجاوزه إلى الأصل والمبدأ. إن البنية الأنطولوجية للزمن التي يفترضها أفلوطين تقوم على تصور متكامل للواحد وزمنيته (الأزل) وللروح وزمنيته والوجود وتزمينه، وينطلق من تزيه الواحد حينما يجعله "يفلت من الزمن بطريقة مماثلة لإفلاته من المادة، فبالنسبة لأفلوطين زمن الواحد معدوم".¹، وبذلك يخالف أفلاطون في تعريفه للزمن. بما هو الصورة المتحركة للأزل، بما أن الأزل هو زمن الواحد وصورة لوحده، فتزمين الواحد هو تزمين أنطولوجي مفارق.

قائمة المراجع والمصادر:

- أفلوطين، تاسوعات أفلوطين، نقلها من اليونانية إلى العربية: فريد جبر، مراجعة: جزار جيهامي وسميح دغيم، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 1997.
- الجرجاني، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، 1985.
- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب العالمي، بيروت، ج2، 1994.
- عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1971، الطبعة الثالثة.

- فؤاد زكريا، "مدرسة الإسكندرية في الفلسفة والعلم مع ترجمة التساعية الرابعة لأفلوطين"، دار الوفاء لدنيا الطبعة والنشر، الإسكندرية، 2004.
- محمد عبد الرحيم الزيني، مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1993.

¹ - Jean Guitton, « Le temps et l'éternité chez Plotin », op.cit. P: 57.



المراجع بالفرنسية:

- Armstrong A.H « L'architecture de l'univers intelligible dans la philosophie de Plotin », traduit. De l'anglais Josiane Ayoub et Danièle Letocha. Ed de l'université d'Ottawa.1984.
- Aubenque Pierre et autres, « Histoire de Philosophie, idées, doctrine », sous la direction de François drapelet, éd Hachette, Paris, 1972.
- Charrue Jean Michel, « Plotin lecteur de Platon », Les belles lettres. Paris. 1978.
- Collette Bernard, « Dialectique et hénologie chez Plotin », éd. Oussia, Bruxelles,2002 .
- Ducic Bernard Collette, « Plotin et l'ordonnement de l'être », éd. J.Vrin, Paris, 2007.
- Encyclopédie philosophique universelle, « Les notions philosophiques », éd. PUF, Paris, dic1, t1,1998.
- Fattal Michel et Autres, « Etudes sur Plotin », l'Harmattan, Paris, 2000
- Fattal Michel et autres, « Logos et langage chez Plotin et avant Plotin », éd l'harmattan, Paris, 2003.
- Fattal Michel, « Plotin face à Platon ; suivi de Plotin chez Augustin et Fârâbî » ; éd. L'Harmattan, Paris, 2007.
- Guitton Jean, « le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin », librairie philosophique J, Vrin ; 3eme édition, Paris, 1959.
- Jolivet Régis, « Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne », Librairie philosophique J.Vrin, Paris, 1955.
- Lacrosse Joachim. « La philosophie de Plotin, Intellect et discursivité ». Puf. Paris. 2003.



الأفلاطونية المحدثة ولوغوسها----- د. سعدية بن دنيا

- Mahdi Muhsin, La cité vertueuse d'al-Fârâbî, La fondation de la philosophie politique en Islam, trad.: François Zabal, éd. Albin Michel, SA, Paris, 2000 .
- Mossé- Bastide Rose-Marie, « Bergson et Plotin », Puf, Paris, 1959.
- Narbonne Jean-Marc, « La métaphysique de Plotin », éd. J.Vrin, Paris, 2001.
- Pigler Agnès, « Plotin exégète de Platon ؟ la question du temps », In: Revue philosophique, N°1, Janvier-Mars, 1996, Puf, Paris, 1996.
- Plotin, « Première Ennéade » Trad. Émile Bréhier. Ed les belles lettres. Paris, 1999.
-