التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس

دراسة وترجمة فؤاد زكريا

مراجعة محمد سليم سالم

التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس

دراسة وترجمة
فؤاد زكريا

مراجعة
محمد سليم سالم

هنـــداوي

التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، ويندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ٨٣٢٥٢٢ ١٧٥٣ (٠) ٤٤ +
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

إنَّ مؤسسة هنداوي غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبِّر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: ليلى يسري

الترقيم الدولي: ٤ ٣٦٢٥ ٥٢٧٣ ١ ٩٧٨

صدر أصل هذا الكتاب باللغة اليونانية في تاريخ غير معروف.
صدرت هذه الترجمة عام ١٩٧٠.
صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٤.

جميع حقوق النشر الخاصة بتصميم هذا الكتاب وتصميم الغلاف محفوظة لمؤسسة هنداوي.
جميع حقوق النشر الخاصة بنص العمل الأصلي محفوظة لأسرة السيد الدكتور فؤاد زكريا.

المحتويات

مدخل ٧

دراسة عامة ١١
أصول فلسفة أفلوطين ١٣
حياة أفلوطين ومؤلفاته ٢٩
مذهب أفلوطين العام ٣٥
التصوف عند أفلوطين ٤٣

دراسة خاصة عن التساعية الرابعة ٤٩
التساعية الرابعة ٥١
العالم الطبيعي والكونيات ٦١
طبيعة النفس وماهيتها ٧٣
النفس الكلية ٨١
النفس الجزئية والجسم ٨٩
قوى النفس ١٠١
خلود النفس ١١١

ملحقات ١١٥
ملحق (١): المبادئ البذرية ١١٧
ملحق (٢): الطبيعة ١٢١
ملحق (٣): التعاطف ١٢٣

ملحق (٤): الأساطير عند أفلوطين ١٢٥
ملحق (٥): التساعية الرابعة وكتاب أثولوجيا أرسطو ١٢٧
المراجع ١٣٧

التساعية الرابعة ١٣٩
المقال الأول: في ماهية النفس (أ) ١٤١
المقال الثاني: في ماهية النفس (ب) ١٤٣
المقال الثالث: في الإشكالات المتعلقة بالنفس (أ) ١٤٩
المقال الرابع: في الإشكالات المتعلقة بالنفس (ب) ١٨١
المقال الخامس: في الإشكالات المتعلقة بالنفس (ج) ٢٢٥
المقال السادس ٢٣٧
المقال السابع ٢٤٣
المقال الثامن ٢٦١
المقال التاسع ٢٧١

مدخل

يكاد الباحثون في الفلسفة اليونانية يُجمِعون على أن مذهب أفلوطين من أكثر مذاهب تلك الفلسفة غموضًا وافتقارًا إلى التحدد؛ فالمشكلة الكبرى التي تُواجِه كل باحث يتناول فلسفة أفلوطين، هي أنه فيلسوف يقع «على الحدود» إن جاز هذا التعبير. وكما تُثير الحدود الجغرافية بين الدول مشكلاتٍ دائمةً في ميدان السياسة، فكذلك تُثير الحدود الفكرية بين المذاهب والعصور مشكلاتٍ دائمةً في ميدان الفلسفة. فأفلوطين، ومعه المدرسةُ الأفلاطونية المحْدَثة التي كان أهمَّ شخصياتها، يُمثِّل نهاية التفكير الفلسفي القديم، ويُؤذِن ببداية فترة أخرى من فترات تاريخ الفلسفة، يندمج فيها الدين بالتفكير العقلي إلى أقصى حد. واسمُ أفلوطين يرتبط باسم «مدينة الإسكندرية»، وكانت بدَورها نقطةَ الْتِقاء بين حضارتَين كبيرتَين: اليونانية والشرقية. والروح التي سادت تفكيرَ أفلوطين كانت في نظر البعض فلسفية خالصة، وعند البعض الآخر صوفيةً تأثرَت بالعقائد الشرقية إلى حد كبير. ففي كل هذه النواحي، يرى المرء في فلسفة أفلوطين وظروف حياته «نقطةَ الْتِقاء»، أو «مَفرِق طرق». وفي كل وجه تنظر منه إلى شخصيته، تلمس أمامك اتجاهَين يتَنازعانِه، تستطيع أن تنسبه إلى أي منهما وتجد لوجهةِ نظرك في كل حالة مبرِّراتٍ مقنِعة.

وليست تلك هي المشكلةَ الوحيدة التي يُواجِهها الباحث في فلسفة أفلوطين، بل تُواجِهه أيضًا مشكلة الأسلوب والكتابة؛ فأسلوب أفلوطين غامضٌ إلى أبعد حد، والأفكار في نظره أهم بكثير من الكلمات التي تُصاغ بها، ولم يكن أفلوطين حريصًا على مراجعة ما يكتب أو ما يُملي، وعلى وضعه في الصيغة الملائمة، ثم إنه لم يكن هو الذي رتَّب مؤلَّفاته، وهي التُّساعيات السِّت، على هذا النحو، بل تولى ذلك الترتيبَ تلميذُه فرفوريوس؛ تبعًا لوجهة نظره الخاصة، وليس من المستبعَد أن تكون لأفلوطين وجهةُ نظر مخالفة تمامًا، لو كان هو الذي تولى ترتيب مقالاته ومؤلفاته.

ومن خلال هذه الصعاب، قمنا بهذه الترجمة وهذه الدراسة للتساعية الرابعة من تساعيات أفلوطين. فأما الترجمة فقد حرَصْنا فيها على أن تكون قريبةً من النص الأصلي بقدر الإمكان، مع عدم الإخلال بمقتضيات الأسلوب والعبارة العربية. وكان اعتمادنا الأكبر على نشرة «بريه E. Bréhier»، وترجمته في سلسلة Guillaume Budé وقد ظهرَت في باريس سنة ١٩٢٧م. ويمتاز نشره لهذه التساعية — وغيرها من تساعيات أفلوطين — بأنه خلاصة لأهم النشرات التي ظهرَت من قبل، مثل نشرة «كرويتسر وموزر Creuzer and Moser» في باريس (١٨٣٥م)، ونشرة «كيرشهوف Kirchhoff» في ليبتسج (١٨٥٦م)، ونشرة مولر Müller في برلين (١٨٧٨م)، ونشرة فولكمان Volkmann في ليبتسج (١٨٨٣م). كما أن ترجمة «بريه» تمتاز بتقيُّدِها بالنص إلى حد بعيد، حتى كان ذلك يتم — في بعض الأحيان — على حساب جمال العبارة وسلاستها، بعكس الترجمات الأخرى التي آثرَت جانب الترابط في الأسلوب على التقييد الدقيق بالنص، مثل ترجمة «بوييه Bouillet» (باريس ١٨٥٧–١٨٦٠م)، والترجمة الإنجليزية التي قام بها «ستيفن ماكينا S. Mackenna» (١٩٢٦م). ففي هذه الترجمة الأخيرة بوجه خاص، نجد المترجمَ يحرص على أن يأتيَ بعبارات متماسكة، ويهتم بوَحْدة الاستدلال وترابطه. ورغم أن هذا الأسلوب يُرضي القارئ ويريحه دائمًا، فإن هذه الراحة كثيرًا ما كانت على حساب دقة التمسُّك بالأصل، لإفراطه في التأويل.

وأمَّا عن الدراسة الطويلة التي مهَّدْنا بها لهذه الترجمة، فلها مُبرِّراتها العديدة؛ فمن المحال أن يكتب الباحث مقدمةً للتُّساعية الرابعة وحدها، دون أن يتعرض لباقي نواحي مذهب أفلوطين، خاصة لأن التقسيم إلى تساعيات — كما هو معروف — لم يكن من عمل أفلوطين ذاتِه. ثم إن هذه التساعية تبحث — خلال معظم أجزائها — في موضوع النفس. والنفس عند أفلوطين تحتلُّ موقعًا وسطًا بين العالم المعقول والعالم المحسوس، أو هي آخِر المعقولات ومِن بعدها تبدأ المحسوسات. وإذن فطبيعتها لا تُفهَم إلا إذا ألَمْنا بالعالم المعقول والمحسوس معًا، وهذا يقتضي دراسة لكل نواحي فلسفة أفلوطين.

وإذن فقد كان من الضروريِّ أن نتحدث في الدراسة عن فلسفة أفلوطين العامة من ناحية، وعن التساعية الرابعة بوجه خاص من ناحية أخرى؛ لهذا قسَّمْنا الدراسة إلى جزأَيْن: الأول عام يتناول أفلوطين وفلسفته، والثاني — وهو القسم الأكبر — خاصٌّ بالتساعية الرابعة.

أمَّا الدراسة العامة، فقد بحثنا فيها موضوعاتٍ تمهيديةً؛ مثل حياة أفلوطين، والأصول التي تفرعَت منها فلسفته، ولخَّصْنا مذهبه الفلسفي العام، مع إشارةٍ خاصة إلى نزعته

الصوفية. كما حرَصْنا على أن نُوضِّح في هذه الدراسة نقطةً لها أهميتها الخاصة؛ وأعني بها مدى انتساب أفلوطين إلى الإسكندرية بوصفها وطنًا روحيًّا له، وتأثير بيئة الإسكندرية الثقافية على اتجاهه الفلسفي العام، وألحَقْنا هذه الدراسةَ بالفصل الذي بحثنا فيه «أصول فلسفة أفلوطين.»

وأمَّا الدراسة الخاصة، فتبدأ بالكلام عن التساعية الرابعة من حيث ترتيبُها وتبويبُها، ثم تُصنِّف المشكلاتِ الخاصةَ التي تعرَّضَت لها هذه التساعية، وتتناول كلًّا منها على حِدَة؛ فتبدأ بالعالم الطبيعي والكونيات، ثم مشكلة ماهيَّة النفس بوجه عام، وتَليها النفس الكلية، ثم النفس الفردية من حيث هبوطُها إلى البدن وعلاقتها به، ثم قُوى النفس، وخلود النفس، ويَلي ذلك تعليقٌ على بعض المصطلحات التي استخدمها أفلوطين في هذه التساعية على نحوٍ يُخالِف به مألوفَ ما عُرِف في تاريخ الفلسفة، مع إشارة إلى الدور الذي تَحتلُّه الأساطير في فلسفته. وآخر الموضوعات التي تُعالجها هذه الدراسة المقارنة بين التساعية الرابعة وبين كتاب الربوبية، أو الأثولوجيا، الذي كانت له في الفكر العربي أهميةٌ كبرى، والذي استُخلِصَت فيه من هذه التساعية أجزاءٌ عديدة أوضحناها في نهاية البحث.

وبهذه الدراسة الطويلة، نُمهِّد لترجمة التساعية الرابعة لأفلوطين إلى العربية، آمِلين أن نكون في المقدمة والترجمة والتعليقات قد أوضحنا هذا الجانب الهام من جوانب فلسفة أفلوطين، وأعني به البحث في النفس، وأن يحتلَّ هذا المجهودُ المتواضع مكانَه بين الأبحاث التي تَنقُل إلى قراء العربية روائعَ ذلك التراث العقلي الضخم الذي خلَّفه للإنسانية فلاسفةُ اليونان.

دراسة عامة

أفلوطين: حياته ومذهبه الفلسفي

أصول فلسفة أفلوطين

مدرسة الإسكندرية

تتضارب الآراء بين الباحثين إلى حدٍّ بعيد عند بحث أصول فلسفة أفلوطين؛ فمنهم مَن يحاول أن يرُد كل فكرة له إلى أصول في الفلسفات أو العقائد السابقة، ويرى أنها كانت فلسفة تلفيقيَّة بحت. ومِنهم من يُنكِر ذلك، ويؤكد أن فلسفته كانت أصيلةً كلَّ الأصالة. كما يرى البعض في فلسفته اتجاهًا دينيًّا صوفيًّا غريبًا عن التيار العقلي الذي سار فيه التفكير اليوناني، بينما يجزم البعض الآخر بأن فلسفته كانت يونانية خالصة، وبأن نظراته العقليةَ كانت أمثلةً للعبقرية اليونانية، وأن المؤثِّرات الخارجيةَ لم تُؤثِّر إلا على بعض التفصيلات الجزئية لمذهبه، أمَّا الاتجاه العام لأفكاره فيونانيٌّ شأنه شأن أفلاطون وأرسطو.

ولكي نصل إلى حلٍّ لهذه المشكلة، ونُدرِكَ إلى أي مدًى تأثر أفلوطينُ بتياراتٍ فلسفية سابقة، وبالديانات والعقائد السائدة في عصره، ومن أين تبدأ أصالته (وتلك في الحق مشكلة لا غِنى عن التعرض لها بالنسبة إلى كل مَن يتناول بالبحث موضوعًا من موضوعات فلسفة أفلوطين)؛ ينبغي علينا أن نَدرُس الأصولَ التي يمكن أن يكون قد تأثر بها، ونتلمَّس أوجه الشبه والخلاف بين تفكيره وتعاليم كلٍّ من هذه الأصول؛ حتى يتسنَّى لنا في النهاية أن نضع الحدَّ الفاصل بين المؤثرات التي طرأَت على فلسفته، وبين النواحي الأصيلة في تلك الفلسفة.

أول فيلسوف يقفز اسمه إلى المخيلة عند البحث في أصول تفكير أفلوطين، مؤسس الأفلاطونية المحدَثة، هو أفلاطون. ولن يُمارِيَ أحدٌ في أن تعاليم أفلاطون كان لها أكبرُ الأثر على فيلسوفنا هذا، حتى أكَّد هو في كثير من الأحيان أنه إنما يفكر بوحي أفلاطون، وأن أفلاطون قد سبَقه في كل ما أتى به. والحق إن هذا التشابه بينهما لَيظهر جليًّا حين نُدرِك

أن كثيرًا مما نُسِب إلى أفلاطون قد نُسِب أيضًا إلى أفلوطين؛ فمِما يُقال عن أفلوطين أنه قد تأثر بالروح الشرقية إلى حدٍّ بعيد، وأن فلسفته كانت نذيرًا بانتهاء عهد الفكر اليوناني وبدءِ تغلغل الدين في الفلسفة العامَّة وقضائه عليها. وهذا بعينه ما يقوله الكثيرون عن أفلاطون؛ فنيشته وروده Rhode يُؤكِّدان أن فلسفته كانت انحرافًا عن التيار العام للتفكير اليوناني، تتمثل فيها نزعة زاهدة بعيدة عن هذا العالم، لا نجدها في معظم فلاسفة اليونان الآخرين. وسواءٌ أصَحَّ هذا الاتهام أم لم يصِح، فالمهم أنه يُوجَّه إلى كِلا الفيلسوفَين معًا، مما يُؤكِّد قوة التشابه بينهما.

وإذا كان أفلوطين قد نظر إلى فلسفته على أنها تجديد لفلسفة أفلاطون، فقد ترتب على ذلك أن اختلَطَت نظريات أفلاطون الأصلية بآراء أفلوطين في نظر مُؤرِّخي الفلسفة حتى أوائل القرن التاسعَ عشر. ولم تبدأ محاولةُ فهم أفلاطون فَهمًا مستقلًّا لا تشوبه شائبةٌ إلا بعد أن قام «شليرماخر Schleiermacher» بتفسيرات مؤلفات أفلاطون وترجمتها، وقام «بتمان وهيندروف Buttmann and Heindorf» بنشرها نشرًا دقيقًا، فكان من نتيجة ذلك كلِّه أن نظَر إلى أفلاطون نظرةً مستمَدة من بيئته الأصلية، لا من خلال التطورات التالية لمذهبه — أو من خلال الأفلاطونية المُحدَثة على الأخص — كما كان يحدث من قبل.[١]

ولقد نقد أفلوطين المذهبَ الرواقي في كثير من المواضع، ولخص موقفَه منه في المقال السابع من التساعية الرابعة التي هي موضوع بحثنا، وسنَعرِض لهذا النقد فيما بعدُ بالتفصيل.[٢] ولكن الواقع أنه قد تأثر بالفلسفة الرواقية تأثُّرًا محسوسًا، وإن يكن قد أظهر لها الخلاف على الدوام؛ فبينما ينقد النزعة المادية الرواقية نقدًا عنيفًا، نراه قد تأثر منها بفكرة وَحْدة الوجود الدينامية؛ أي القول إن القُوى الإلهية الحية تتغلغل في الطبيعة بأسرها،[٣] كما نتبين من أبحاثه الطبيعية قوة سيطرة التفكير الرواقي على عقله.

وقد يكون من العجيب حقًّا أن يتأثر فيلسوف بتعاليمَ متعارضةٍ كتعاليم أفلاطون والرواقية. ولكن العجَب يزول إذا أدركنا أن أفلوطين لم يتَلَقَّ التعاليم الأفلاطونية عن مُبتكِرها مباشرة، بل نُقِل إليه المذهب الأفلاطوني بعد أن مرَّ بأطوار عديدة خلال

---

[١] E. Hoffmann: Platon. Zurich (Artemis-Verlag). 1950, S. 29.

[٢] انظر ص٨٧–٩٢ من هذا البحث.

[٣] W. R. Inge: "Neo-Platonism". Article in: "Encycl. of Religion and Ethics". J. Hastings.

الخَمسمائة عام التي تَفصل بين الفيلسوفَين، بحيث مَهَّدت التعديلات التي طرأَت على ذلك المذهب خلال تطوره الطويل، مهدَت لاندماجه بمذهبٍ مغاير له كالرواقية؛ فالأفلاطونية كما حددت في القرن السابق على المسيح وفي القرنَين التالِيَين له، كانت تقترن بقدرٍ غير قليل من تعاليم أرسطو، وكان لكبير شُراح أرسطو، وهو الإسكندر الأفروديسي، الذي عاش حوالي سنة ٢٠٠ ميلادية، تأثيرٌ كبير على أفلوطين. ولا شك أن امتزاج التراث الأفلاطوني بتعاليم أرسطو كفيلٌ بتضييق شُقَّة الخلاف بين الأفلاطونية والرواقية؛ لأن مذهب أرسطو — وهو أكثر عينية — أقرب، على أي حال، إلى الرواقية من مذهب أفلاطون.

ثم إن الرواقية بدورها قد خفَّفَت من غُلَوائها كثيرًا في الفترة الأخيرة، وأخذَت التعاليمُ الإنسانية تتغلغل فيها، واستبعدَت كثيرًا من الآراء المادية المتطرِّفة التي كان يقول بها الرواقيون الأوائل، فنجَم عن ذلك أن ازدادت تعاليمُها اقترابًا من الأفلاطونية، أو على الأقل لم يعُد بينهما ذلك التعارضُ الصارخ الذي كان موجودًا من قبل.[٤] وليس أدلَّ على ذلك من أنَّا نجد رواقيًّا مثل «بوزيدونيوس Posidonius» الذي عاش ما بين القرنَين الثاني والأول ق.م، يقتبس نظرياتٍ أفلاطونيةً عديدة؛ كالتقسيم الثلاثي للنفس، ويقول بِفَيض الجزء العاقل من النفس، أي المبدأ المدبِّر لها، من الجوهر الإلهي، ثم بعودته إلى ذلك الجوهر مرة أخرى، وليس من شكٍّ في أن بوزيدونيوس كان مِن أهم الشخصيات التي ساعدَت على نقل التعاليم الرواقية إلى مدرسة أفلاطون، ومِن ثَمَّ إلى أفلوطين؛ فعنده نجد تلك النظرة إلى العالم على أنه كائن عضوي كامل يجمع بين أجزائه التعاطف،[٥] كما أوضح بجلاء أن الإنسان حَلْقة اتصال بين عالَمَين؛ عالم أعلى، وعالم أدنى، وهي فكرة كانت لها أهمية كبرى عند أفلوطين.

على أن الأفلاطونية إن كانت قد اتجهت في جانب معين اتجاهًا جعل من الممكن التقريبَ بينها وبين الرواقية، فإنها في جانب آخر قد اتجهت اتجاهًا دينيًّا أدى إلى امتزاجها بفلسفات تتمثل فيها عناصرُ غريبة عن الاتجاه الأصلي للفكر اليوناني. ولقد كان في حياة أفلاطون ذاتِه ما يُنبِئ بهذا الاتجاه الذي ستتخذه الأكاديمية من بعده؛ ففي أواخر حياته بدأ مَيلُه إلى الدين يشتد، وازداد تعلقه بالتعاليم الأورفية والفيثاغورية، وكان الاتجاه العام في مذهبه يرمي إلى زيادة الاهتمام بمسائل الدين والأخلاق، والنزوع إلى حياة شبه صوفية،

---

[٤] A. H. Armstrong: An Introduction to Ancient Phil., London, 2nd ed., 1949, p. 142.

[٥] انظر هذا المصطلح، ص١٤٧.

مما أدى إلى ظهور التيارات الفلسفية الأخيرة التي نرى فيها لمحات صوفية قوية، ونلمس تغليب ما فوق المحسوس على العالم الواقعي بشكل واضح.

وكانت التعاليم الفيثاغورية المُحْدَثة تؤدي إلى نفس الاتجاه؛ فبينما اختفَت المدارس الفيثاغورية، من حيث هي فلسفة، منذ القرن الرابع ق.م، نراها قد ظلَّت طويلًا بعد ذلك على صورة هيئة دينية لها تعاليمها. وكان من أهم هذه التعاليم أن المسافة بين السماء والأرض تَحتشد بأرواحٍ خفية يُمكننا عند الإهابة بها أن ندَعَها تتنبَّأ بالمستقبل وتُسْدِيَ النصح، وهي فكرة سنرى لها فيما بعد صدًى عند أفلوطين. وكانت النزعة الغالبة على أنصار الفيثاغورية الجديدة هي النزعةَ التلفيقية، فجمَعوا كثيرًا من تعاليم أفلاطون وأرسطو والرواقية ونسَبوها إلى فيثاغورس، وقالوا إن الله عالٍ على العالم وكامنٌ فيه في نفس الوقت، وكانوا في ذلك موفِّقين بين رأي أفلاطون ورأي الرواقية، كما ظهرَت لديهم فكرة نفس العالم، وهي فكرةٌ قال بها أفلاطون وأرسطو والرواقية. وأهم من ذلك كلِّه طريقتهم في تصفية النفس وتطهيرها، وهي طريقة تشترك فيها الفيثاغورية مع كثير من المذاهب الصوفية. فعندهم أن حياة النفس في هذا العالم إنما هي تهيئة وإعدادٌ للخلود، ولن يكون خَلاصنا إلا بتحرير النفس من ارتباطها بكل ما في هذا العالم، وتمكينها من الصعود إلى العالم الروحيِّ الأعلى.

ومن الأصول الهامة التي يرِد ذِكرها دائمًا مع الفيثاغورية، الأورفية. ويَذهب بعض الباحثين إلى أن ترتيب تُساعيات أفلوطين الست يطابق الأسرار الأورفية، بحيث تُناظِر كلُّ تساعية مرحلةً معينة من مراحل السلوك الذي تَصعد به النفس تدريجيًّا حتى تتَّحِد بالله. ففي التساعية الأولى يتحدث أفلوطين عن تطهُّر النفس، وفي الأخيرة يتحدث عن اتحادها مع المبدأ الأول، وفي التساعيات الوُسطى يتحدث عن الصعود التدريجي.[٦] ولكن إذا كان هذا الرأي صحيحًا، فأقصى ما يدل عليه هو تأثر فورفوريوس، لا أفلوطين ذاته، بتعاليم الأورفية؛ لأن الأول هو الذي رتب التساعيات على هذا النحو.

ومن المفكرين الذين يرد ذكرهم بصدد الكلام عن أصول فلسفة أفلوطين، فيلون اليهودي. والاتجاه العام لديه هو المزج بين عقيدة العهد القديم والفلسفة اليونانية، مع ميلٍ إلى الجانب الأخير. على أن تأثره بالعقيدة اليهودية يظهر جليًّا في تغليبه الوحيَ الإلهي

[٦] E. Krakowski: Plotin et le paganisme religieux, Paris, 1933. p. 72.

على العقل، وتأكيده — مع الأديان — أن الموجود الأول يعلو على كل فَهم وتعقُّل. وهكذا كان المبدأ الأول عنده — كما كان عند أفلوطين — فوق العقل، ويَليه «اللوجوس» الذي يتوسط بين الإله الأعلى وبين العالم المادي. وينطوي اللوجوس على المثُل أو المبادئ التي يكون منها العالم المحسوس. وهكذا أتى فيلون بتفسير لأفلاطون لم يكن يرضى به الكثيرون من شُراحه، وإن كان أفلوطين قد اتفق معه فيما بعدُ على هذا التفسير، وأقرَّ وضع المثُل الأفلاطونية، في العقل الأول. على أن المثُل أو النماذج التي ينطوي عليها العقل الإلهي قد امتزجَت عند فيلون بالملائكة والجن، الذين هم وسائطُ إلهية تملأ المسافةَ بين الله وبين العالم المحسوس؛ فالله، في رأيه، لا يُؤثِّر في العالم المحسوس إلا عن طريق هذه الوسائط. وفي فكرة الوسائط هذه شَبهٌ قوي مع تعاليم أفلوطين، بل إنه لَيستخدم تشبيهًا يتردد كثيرًا لدى أفلوطين، وهو تشبيه النور؛ فهو يتحدث عن نور واحد ينبع من المقر الإلهي، ويمتدُّ امتدادًا لا متناهيًا حتى أطرافِ العالم، بحيث يكون الله بمثابة الشمس للعالم. وقد انتهى تفكير فيلون بدوره إلى نوع من الصوفية، فما يهدف إليه في آخر الأمر هو نوع من الاتحاد مع الله، وهوية صوفية مع الموجود الأول تصحبها سلبية تامة من جانب الإنسان.

ويَستبعد «ريفو Rivaud» أن يكون مصدر هذه الأفكار عند فيلون هو تفسير لنصوص الديانة اليهودية، ويُرجِّح أنه قد اهتدى إلى نصوص المفسرين القدماء لمحاورة «طيماوس»، ونصوص الرواقيين والمشائين، وصاغ منها كلها فلسفته،[٧] وإن كنا لا نستطيع رغم ذلك أن نتلمس لديه مذهبًا واحدًا متماسكًا.

ولا شك أن المرء يلمس في كل ما سبق شبهًا واضحًا بين آراء فيلون وأفلوطين. ولكن هل تأثر أفلوطينُ تأثرًا مباشرًا بأفكار فيلسوف الإسكندرية اليهودي؟ الواقع أنه ليس هناك أيُّ دليل تاريخي على وجود مثل هذا التأثر المباشر، وإنما يرى «هويتكر Whittaker» أن أفلوطين إنما استمد آراءه من مَصادرَ هي بعينها تلك التي استَمدَّ منها فيلون آراءه، أي إن الاثنَين معًا قد تأثرا بمصادرَ واحدةٍ أو متشابهة.[٨] وعلى أي حال، فما دامت الأفلاطونية المحْدَثة قد نشأت في الإسكندرية، وما دامت فلسفة فيلون قد ازدهرت في تلك المدينة، ففي وُسعِنا أن نقول إن الأقطاب الأوَّلين للأفلاطونية المحدَثة قد عرَفوا تلك الفلسفة اليهودية، وإن يكن الجزم بوجود تأثير مباشر لفيلون على أفلوطين مستحيلًا.

---

[٧] A. Rivaud: Histoire de la philosophie, tome I, Paris, 1948, p. 482.

[٨] T. Whittaker: The Neo-Platonists, 2nd ed., Cambridge, 1928, p. 36.

ولقد رأينا تفكير فيلون يتميز قبل كل شيء بأنه جعل للمبدأ الأول مكانة تعلو على العقل، ولا تَحُدها معرفةٌ ولا وصف. ومثل هذه الفكرة — التي أكدها أفلوطينُ فيما بعد — قد ترددت لدى فيلسوف آخر من الجيل الفلسفي السابق على أفلوطين، وهو نومينيوس Numenius الذي عاش في حوالي النصف الآخر من القرن الثاني الميلادي. فقد نزَّه الإلهَ الأعلى حتى عن الخلق، وجعل الخلقَ من شأن «الإله الثاني» أو الصانع (الديمورج)، الذي هو القوة الفعالة في هذا العالم، وحلقة الاتصال بين الإله الأعلى وبين عالم الظواهر. أي إن من طبيعة ذلك الإله الثاني أن يتصل بالعالم الروحيِّ بماهيته، وبالعالم الظاهريِّ بفاعليته؛ لأنه يستمد من الأول ماهيته ويُمارِس على الثاني فعله. وعلى ذلك فللوجود عنده درجاتٌ ثلاث، يحتل أوسطَها ذلك الإلهُ الثاني، الذي يصل بين الإله الأعلى وعالَم الظواهر.

وبينما لم يكن في وُسْع الباحث أن يجزِم بوجود أي تأثير مباشر لفيلون على أفلوطين، نجد تأثير نومينيوس عليه أمرًا مُسلَّمًا به؛ ففي مدرسة أفلوطين كانت تُقرَأ نصوص نومينيوس وتُشرَح. ولقد لاحظَ المعاصرون لأفلوطين أوجُهَ تشابهٍ عديدةً بينهما، فاتهَموه بانتحال آرائه، مما اضطَرَّ أميليوس Amelius تلميذ أفلوطين، إلى أن يُدافِع عن أستاذه بكتابة رسالة يُثبِت فيها أصالةَ أفكاره، ويَدفع عنه تهمة انتحال آراء نومينيوس. وعلى أية حال فتأثُّر أفلوطين به أمرٌ لا يُنكَر، وخاصة إذا أدرَكْنا أنه عاش وإياه في نفس البيئة العقلية وهي بيئة الإسكندرية، وأنه يرمي بتعاليمه إلى تحقيق نفس الهدف الذي أصبح مقصدَ فلاسفة ذلك الحين، وهو طُمأنينة الروح وسكينة القلب، قبل كل اقتناع عقلي.

والكلام عن نومينيوس يُؤدي بنا إلى الفيلسوف الذي تتلمذ عليه أفلوطين مباشرة وهو أمونيوس ساكاس Ammonius Saccas والواقع أن من أصعب الأمور أن يهتدي المرءُ إلى تعاليمَ محددة لهذا الفيلسوف السكندري؛ إذ إنه لم يُخلِّف لنا مؤلفاتٍ مكتوبة، ولم تَرِد إلينا شواهدُ عن مذهبه إلا مِن كُتاب تأخروا عنه إلى حدٍّ لا يسمح لنا بالقول إنهم قد عرَفوا أفكاره معرفة كافية، ومن هؤلاء نميزيوس Nemesius الذي كان مسيحيًّا وتحدث عن تعاليمه في كتاب أسماه «في الطبيعة البشرية De natura hominis»، فحاول أن يستغل تعاليم أمونيوس ليثبت بها فكرة مسيحية، هي فكرة وحدة الطبيعة الإلهية والإنسانية في شخص المسيح.[٩] وتلك كما نرى آراء متأخرة يصعب أن نستخلص منها الأفكار الحقيقية لأمونيوس ساكاس.

[٩] Ravaisson: Essai sur la métaphysique d’Aristote, Paris, 1846, tome II, p. 374.

وقد روى فرفوريوس أن أمونيوس وُلد مسيحيًّا، ولكنه ارتد إلى الوثنية عندما تفرغ للفلسفة. وإذا كنا لا ندري عن تعاليم أمونيوس شيئًا محددًا، فإننا نعلم على الأقل أن تعاليمه كانت روحية أكثر منها عقلية؛ فقد كان هدفه، قبل كل شيء، هو أن يُلقِّن تلاميذه طريقة روحية سامية في السلوك؛ وذلك يقتضي أن يكون له عدد محدود من التلاميذ، ومن هنا قيل إنه أخذ عهدًا على تلاميذه الثلاثة؛ أفلوطين وأوريجين Origen وهيرنيوس Herenius أن يكتموا أسرار تعاليمه خلال فترة معينة، وبالفعل لم يبدأ أفلوطين في الكتابة إلا بعد عشر سنوات، فإذا صحَّت هذه الرواية (وإن كان تسلر Zeller يشك في صدقها) لأمكننا أن نُعلِّل بها عدم إمكان اهتدائنا إلى تعاليم محددة لأمونيوس. كما أن في وسعنا أن نستدل منها على أن تعاليم أمونيوس لم 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.[١٠] ويمكننا أيضًا أن نعلل — على هذا الأساس — السبب الذي من أجله ظل أفلوطين يتلقى العلم على يدَيه أكثر من عشر سنوات؛ إذ إن التدريب على طريقة السلوك الروحي يقتضي المرور بمراحل طويلة بطيئة، أمَّا التعاليم العقلية فتُلَقَّن مباشرة، ولا تحتاج إلى وقت طويل.

ومن ناحية آراء أمونيوس الفلسفية، فالمعروف عنه أنه قد حاول التوفيق بين أفلاطون وأرسطو. فإذا علمنا أن صفة التوفيق بين هذَين الفيلسوفَين كانت تتكرر كثيرًا لدى أفلوطين، فقد يُداخِلنا شك في مدى أصالة هذا الأخير. غير أن هذا التوفيق كان في الواقع سمةَ العصر كله، وكانت الأفلاطونية المتوسطة بدورها تسير في هذا الطريق؛[١١] لهذا فليس لنا أن نظل طويلًا على الشك في أن يكون أفلوطين قد اقتبس تعاليم أستاذه في التساعيات، وإنما الذي لا نعلمه هو مدى ما يدين به لأستاذه في مؤلفاته، غير أن أفلوطين كان بشهادة جميع تلاميذه مفكرًا أصيلًا ... وعلى أية حال فلن يمنع هذا من أن نُقِر بفضل أمونيوس وعبقريته، التي تشهد بها قدرته على استبقاء ذهن قوي كذهن أفلوطين طوال هذه المدة.

وهكذا انتقلنا بالتدريج من الفلاسفة الذين يمكن أن يكون أفلوطين قد تأثر بهم، حتى انتهينا إلى أستاذه المباشر الذي عاش معه في عصره. ولا بد لنا من أجل إكمال الصورة التي نرسمها للمؤثرات المختلفة على تفكيره؛ أن نُلِم بالبيئة العقلية التي عاش فيها أفلوطين،

---

[١٠] Bréhier: Introduction, Ière Ennéade, Paris, 1924, p. IV.

[١١] Armstrong: Introduction, p. 177.

وأن نحدد مدى تأثير انتمائه إلى مدينة الإسكندرية على تفكيره. وحين ندرك إلى أي حد يمكننا أن نَعُد أفلوطين واحدًا من فلاسفة الإسكندرية، نكون في الوقت ذاته قد أجبنا عن السؤال: هل كان تفكير أفلوطين يونانيًّا أم شرقيًّا؟

مدرسة الإسكندرية

يُطلَق اسم مدرسة الإسكندرية على ذلك التيار الفلسفي الذي ارتبطت نشأته بمدينة الإسكندرية، والذي كانت أهم الأسماء فيه هي أمونيوس وأفلوطين وبرقلس. ورغم أن المقصود من هذه التسمية في الأصل هو التحديد المكاني فحسب، فقد أصبحت تعني التحديد المذهبي أيضًا؛ بدليل أن كثيرًا من الفلاسفة الذين لم يعيشوا في الإسكندرية سوى فترة ضئيلة، يُنسَبون إليها.

ولقد أدَّت هذه التسمية إلى مظهرَين من مظاهر الخلط؛ الأول هو الخلط بين اسم «مدرسة الإسكندرية» واسم «الأفلاطونية المحدثة». فهل الأصح أن يرتبط اسم هذا المذهب الفلسفي باسم المدينة التي ظهرت بوادره منها، وهل لهذه التسمية مبرراتها العقلية والتاريخية، كما تَفترض تلك المؤلفاتُ التي تشير كلها إلى «مدرسة الإسكندرية» حين تتحدث عن الأفلاطونية المحدثة، مثل كتب Barthélémy Saint-Hilaire Vacherot, J. Simon, Matter الذين سنشير إلى دراساتهم خلال هذا البحث، أم أن الأصح أن نلجأ إلى الأصل الفلسفي اليوناني، فنُسمِّيها بالأفلاطونية المحدثة؟ الواقع أن الإجابة عن هذا السؤال لا تتيسر إلا بعد حل مشكلة التأثير الشرقي أو اليوناني على تلك المدرسة، وعلى أفلوطين بوجه خاص. ولما كانت تلك هي المشكلةَ التي يُعالجها هذا الفصل بأكمله، فسنُرجِئ الإجابة عن هذا السؤال إلى ما بعد.

والمظهر الآخر من مظاهر الخلط، وهو الذي يعنينا الآن، هو عدم التفرقة بين مدرسة الإسكندرية من حيث هي مدرسة فلسفية، وبين متحف الإسكندرية أو معهدها le musée؛ فبعض الباحثين، مثل Matter لم يُفرِّق بين الاثنَين، بحيث جعل من المدرسة الفلسفية في الإسكندرية فرعًا من فروع الدراسات التي ظهرت بالمتحف، بل أقل هذه الفروع أهمية.[١٢] ففي كتابه الضخم الذي ألفه عن مدرسة الإسكندرية، يستعرض مختلِف مظاهر نشاط

[١٢] M. Matter: Histoire de l’école d’Alexandrie, 2ème dé, Paris, 1840. vol. III, p. 160.

المتحف في إنتاجه العلمي؛ من رياضة وفلَك، وجغرافيا وتاريخ، ولغة وموسيقا، ثم يلحق بهذه العلوم الدراسة الفلسفية في المجلد الثالث من الكتاب، ويؤكد أن المدرسة قد توقفَت في بقية العلوم منذ وقت مبكر، «أمَّا الفلسفة فلم ترتفع مكانتها فيها إلا من القرن الثاني على يد أمونيوس ساكاس.»[١٣]

ولكي نُدرِك كيف كان هذا الرأي ينطوي على خلطٍ واضح، وكيف أن التفكير الفلسفي في الإسكندرية قد نشأ مُستقلًّا عن المتحف، فعلينا أن نُوضِّح الظروف التي أُسِّس فيها هذا المتحف، والغرض الذي أُنشِئ من أجله؛ فعندما أصبحَت مصر دولة منفصلة تحت حُكم البطالمة، بعد تفكك إمبراطورية الإسكندر، أراد بطليموس الأول أن يُحيط نفسه بجو يوناني في كل شيء، فاستقدم العلماء والفنانين والأدباء، وأنشأ مكتبة الإسكندرية ومتحفها. وكان المتحف مَجمعًا للعلماء، يُنفِق عليهم الحاكم بسخاء، مع تركه لهم كلَّ الحرية في أبحاثهم، ومن هنا تنوَّعَت هذه الأبحاث إلى أقصى حد، وانتظمت كل العلوم والفنون والآداب المعروفة في ذلك العصر. ولم تكن هناك روحٌ واحدة أو فكرة مركزية تَسود هذه الأبحاث، ولذا كان الأصحُّ أن يُعَد مجمعًا علميًّا لا مدرسة. والشيء الوحيد الذي كان يجمع بين كل اتجاهاته المتباينة، هو احتفاظه مخلصًا بالروح اليونانية في بلد شرقي، ومقاومته لكل المؤثرات المحيطة به، وانعزاله التام — في مبدأ الأمر على الأقل — عن كل التيارات الفكرية المحيطة به، كاليهودية أو جماعات الغنوص. فالمتحف كان إذن عبارة عن يونان صناعية استُنبتَت في أرض أخرى، وظلت محتفظة بعادات وروح أصلها الأول.[١٤]

ولا شك أن علماء المتحف لم يحاولوا أن يمتزجوا بسكان البلاد الأصليين — غافلين عن حضارتهم العريقة — كما أن هؤلاء من جانبهم قد انطوَوْا على أنفسهم، ولم يطرأ عليهم أيُّ نوع من التأثر بهذه الأفكار الجديدة، فظل الشعب محتفظًا بتقاليده وأفكاره الخاصة، التي كان يراها أعرقَ وأقدم من التعاليم الجديدة. وكان التياران يقفان جنبًا إلى جنب دون أن يمتزجا في كل أنحاء البلاد، وخاصة في الإسكندرية. وظل السكان الأصليون يشعرون بأنهم شعب محتل، أمَّا اليونانيون فقد ميَّزوا أنفسهم عن أهل مصر، واحتكروا لأنفسهم الثقافة الرفيعة والمناصب الكبرى. وحين حدَث الاختلاط فيما بعدُ كان بطيئًا إلى حد بعيد، ولم يُحاول المصريون أن يتَّصلوا بالثقافة اليونانية مباشرة، بل توسط في ذلك التفكير

---

[١٣] Ibid., p. 153.

[١٤] J. Simon: Histoire de l’école d’Alexandrie, Paris, 1845, tome I, p. 186.

اليهودي، الذي كان من قبل قد اصطبَغ بصِبغة يونانية في مراكزه الأصلية، مثل جوديا. وهكذا كان يهود الإسكندرية — كما قال كراكوفسكي — يقومون بالوساطة العقلية بين شعبها الشرقي ومُحتلِّيها اليونانيين، مثلما كانوا يقومون دائمًا بالوساطة التجارية.[١٥]

وعلى الرغم من أن المكانة الكبرى التي اكتسبَتها الإسكندرية في ميدان العلم والثقافة كانت في مبدأ الأمر راجعةً إلى كونها عاصمةَ البطالمة، فإن هذه المكانة لم تتزعزَع بعد الفتح الروماني على الإطلاق. فقد كانت الإسكندرية عاملًا هامًّا من عوامل صَبْغ حضارة الرومان — في بعض نواحيها — بصِبغة شرقية. وطبيعي أن يتم تأثر إمبراطورية تسودها الحروب الدائمة مع الشرق، ولها معه علاقات تِجارية واسعة، وتجلب منه الرقيق؛ طبيعي أن يتم تأثر هذه الإمبراطورية بأفكار الشرق في ميناء متوسط الموقع، تلتقي فيه تياراتٌ عديدة من الشرق والغرب.

وفي خلال الفتح الروماني بدأت التيارات الفلسفية تظهر واضحة في الإسكندرية، وكانت في ظهورها مستقلة عن المتحف تمام الاستقلال. ويعترف فاشرو Vacherot أن المتحف كان — وقت ظهور أمونيوس ساكاس — في فترة من أتعس فتراته؛[١٦] فمن المحال إذن أن نعزوَ انتعاش الحركة الفكرية في الإسكندرية إليه، وإنما كان ذلك راجعًا إلى أسباب خارجة عنه. وكل ما كان قد بقي من تأثير المتحف هو نوع من التعلق بالتراث اليوناني، بحيث لم يكن من الممكن أن يظهر مفكر في الإسكندرية دون أن يتأثر بروح البحث اليوناني على نحو ما.

أمَّا القوة الخارجية التي دفعَت إلى هذا التفكير الفلسفي، فيراها البعض في تلك الروح الدينية التي علا صوتها في الشرق في ذلك الحين؛ فبجانب اليهودية التي ثبتت أقدامها وكانت لها مَدارسها الخاصة في الإسكندرية، حرَصَت المسيحية على أن تنشر تعاليمها في تلك المدينة التي كانت من قبل مركزًا كبيرًا من مراكز الديانات المضادة لها. ولم يكن من الممكن أن تقوم حركة فكرية تُغفِل المسيحية تمامًا. ووجد الناس في تلك التيارات الجديدة ما يستهويهم، بعد أن لم تَعُد لأبحاث المتحف العلمية جاذبيتُها للنفوس؛ فمهمة المدرسة الفلسفية في الإسكندرية — تبعًا لهذا الرأي — هي الجمع بين كل معتقدات وآراء العالم اليوناني والروماني والشرقي، وتوحيدها في مذهب واحد، يصلح لروح العصر الذي لم

---

[١٥] Krakowski: Plotin …, p. 35.

[١٦] E. Vacherot: Histoire critique de l’école d’Alexandrie, vol. I, Paris, 1846, p. 341.

يعد يقْنَع بالبحث العلمي الخاص. ولكي يتسنى لنا أن نحكم على هذا الرأي بالصواب أو بالخطأ؛ علينا أن نواجه المشكلة الأصلية التي تُهمنا في هذا المجال، وهي إلى أي حد تأثر أفلوطين بالروح الشرقية وإلى أي حد ظل يونانيًّا؟

من المعروف أن أفلوطين قد عاش فترة قصيرة من حياته في مدينة الإسكندرية، وتأثر بأساتذتها وبمدارسها السابقة. فهل أثر الطابع الشرقي على تفكيره، بحكم طبيعة الثقافة السائدة في تلك المدينة التي تحتل الموقع الوسط بين الشرق والغرب، أم أنه ظل فيلسوفًا يونانيًّا خالصًا؟

من الباحثين مَن يؤكد أهمية المؤثرات الشرقية في تفكير أفلوطين، حتى يرى أنها لا تقل أهمية عن الأصول اليونانية في مذهبه (إذ إن أحدًا لن يستطيع أن ينكر وجود هذا الأصل اليوناني على أية حال). ومن أمثال هؤلاء الباحثين «فاشرو» الذي رأى أن أفلاطون، وإن كان فيلسوفًا يتكلم اليونانية، فإن تفكيره لا يكشف عن أهم خصائص هذه الروح. فالعلاقة المميزة للتفكير اليوناني، وهي روح الاعتدال والتناسق la mesure, la proportion لا تظهر عنده على الإطلاق. وعلى العكس من ذلك، كانت كتاباته تتصف بالحماسة، وتزخر بالصور والتشبيهات، وهي كلها علامات لروح جديدة كل الجِدَّة.[١٧] وإن اعتراف أفلوطين بانتسابه إلى التراث الأفلاطوني إنما هو دليل قوي على تأثره بالروح الشرقية؛ لأن الفيثاغورية والأورفية كان لهما دور كبير في تكوين المذهب الأفلاطوني، والصلة بين هاتَين المدرستَين وبين التفكير الشرقي واضحة. ولنُضِف إلى ذلك أن الشرق كان يسهل عليه دائمًا استيعاب المثالية الأفلاطونية من دون بقية المذاهب الفلسفية. فإذا أدركنا أن أفلوطين قد أضاف إلى هذه المثالية، الروحَ الصوفية التي كانت دائمًا هي الصفةَ المميزة للحياة الروحية في الشرق، لأمكَننا أن ندرك مدى تأثره بالروح الشرقية.[١٨]

ومن أهم البراهين التي تُساق للدلالة على قوة المؤثرات الشرقية في تفكير أفلوطين، فكرة حضور الله، أو بالأحرى قوة الله، في العالم عن طريق وسائط تملأ الهُوَّة بينه وبين العالم، وفكرة الوصول إلى السعادة القصوى عن طريق الوحدة مع الله، التي تعلو المعرفة العقلية. ولما كان الله في نظر الديانات الشرقية — التي يفترض أن أفلوطين قد تأثر بها — يسمو على العالم المحسوس إلى حد يستحيل معه على الإنسان أن يصل إليه مباشرة، فقد كان لا بد

[١٧] Ibid., p. 105.

[١٨] Ibid., p. 113.

لكل فلسفة أثرَت فيها هذه العقائد، من أن تُولِيَ اهتمامًا كبيرًا لفكرة الوسائط التي تتخذ عندها مظهرَين؛ مظهرًا خارجيًّا، هو سلسلة الموجودات التي تتوسط بين الألوهية والعالم المحسوس، كالعقول والنفوس والجن، ومظهرًا ذاتيًّا باطنًا، هو تلك المراتب المختلفة في التطهر، التي تسلكها النفس لتتهيأ لتلقي الحكمة العليا. ومن هنا قيل: إن فكرة الوسائط الإلهية هي في واقع الأمر توفيق بين النظرية اليونانية إلى الله على أنه مجرد عالٍ، والنظرة الشرقية إليه على أنه ماثل أمامنا في كل مكان. أمَّا روح التصوف التي تكمن من وراء فكرة تطهر النفس للوصول إلى الله، فلا تحتاج في إثبات أصلها الشرقي إلى دليل.

والرأي المضاد هو الذي يمثله «تسلر Zeller» خير تمثيل؛ ففي رأيه أن فلسفة أفلوطين إنما كانت استمرارًا للتيار الفلسفي اليوناني دون أي انحراف؛ فهو يرفض القول إن الشعور بحضور الله مباشرة في العالم هو صفة يتميز بها التفكير الشرقي؛ لأن هذه الفكرة قد تمثلت أقوى ما تكون في فلسفات يونانية أصيلة، مثل فلسفة أكسونوفان والرواقية. ولو بحثنا بدقة فيما تتميز به الديانات الشرقية في هذا الصدد، لوجدناها أقرب إلى القول بتعالي الله وتجرُّدِه عن كل ما في هذا العالم، منها إلى القول بحضوره الدائم فيه. وذلك واضح كل الوضوح في اليهودية، وفي الديانات الطبيعية الشرقية. كما أن هذه الفكرة ذاتَها، أي علو الله عن كل حد ووصف، كانت لها عند أفلاطون أهميةٌ كبرى، ومن الممكن أن يكون أفلوطين قد استمدها منه. أمَّا القول إن مراتب الوجود تقل كلما ازداد عن الماهية الأولى بُعدًا، فتلك في الواقع فكرة كان لها عند أرسطو دور كبير.[١٩] وبالمثل يؤكد «رافيسون» أن المبادئ الثلاثة الأولى التي قال بها أفلوطين تُرَد كلها إلى مذاهبَ يونانية خالصة؛ فالواحد عنده هو الله عند أفلاطون، والعقل هو الله عند أرسطو، أمَّا النفس الكونية فهي العلة الأولى كما فهمه الرواقيون.[٢٠] وهكذا ينتهي أنصار هذا الرأي إلى أن فلسفة أفلوطين، بل الأفلاطونية المحْدَثة، إنما هي تطور طبيعي للتفكير اليوناني الخالص، «فالأفلاطونية المحْدَثة هي — من الوجهة التاريخية — نقطة النهاية في الفلسفة اليونانية، وهي قد استوعبت كل المدارس التي وُجِدَت من قبل، وتمثلت في ذاتها كل ما كان يوجد في عصرها من علم يوناني.»[٢١]

---

[١٩] E. Zeller: Die Philosophie der Griechen, IVe Auflage, Leipzig. 1903, IIIer Teil, 2e Abteilung, S. 87.

[٢٠] Ravaisson: Essai … tome II, 4e partie, chap. 3.

[٢١] Zeller: Ibid., S. 473.

هذان هما الرأيان المتطرفان اللذان يصادفهما الباحث بصدد أصول فلسفة أفلوطين، ولكل منهما — كما رأينا — أسبابه ومبرراته. غير أن أول ما نلاحظه عليهما هو أن أحدهما يقلل من أهمية التراث اليوناني الذي تَشبَّع به أفلوطين والذي كانت كل الطبقة المثقفة من اليونان في الإسكندرية تتمسك به، والآخر ينكر تمامًا حقيقة البيئة التي عاش فيها أفلوطين، وينظر إليه على أنه فيلسوف قد انعزل تمامًا عن الجو الذي يحيط به، وصمَّ أذنيه عن صوت الفكر الشرقي الذي كان لا بد بالغًا مسامعه.

والواقع أن ظروف العصر الذي عاش فيه أفلوطين قد تُفسِّر، إلى حد ما، اعتقاد هؤلاء الباحثين بأن أفلوطين قد تجاهل البيئة المحيطة به، ولم يكن سوى مفكر يكمل سلسلة كبار الفلاسفة اليونانيين؛ ففي الوقت الذي ظهر فيه أفلوطين، كانت الإمبراطورية الرومانية تُعاني انحلالًا شديدًا؛ فقد تحول الحكام بالتدريج إلى الاستبداد والحكم المطلق، واقترن بهذا الاستبداد اضطرابٌ سياسي شديد، فكان الأباطرة يتعاقبون على الحكم في فترات قصيرة، وغالبًا ما كانت حياتهم تنتهي بالموت قتلًا. وتأثر سكان الإمبراطورية بهذا الاضطراب السياسي، فضلًا عن تأثير الحروب والأوبئة العديدة، فقلَّ عددهم، وساءت حالتهم. وكان الشعور العام الذي يسود تلك الفترة هو شعور السأم من الحياة taedium vitae.[٢٢] ومن هنا كان انصراف أفلوطين عن ذلك العصر المضطرب وتدوينه أفكارَه، وكأنه لا يعيش فيه على الإطلاق.

ولكن، على الرغم من تجاهل أفلوطين لعصره المضطرب، فهل يُسوِّغ لنا هذا أن نعتقد بأنه لم يتأثر بالبيئة المحيطة به على الإطلاق؟ ألم تكن نفس فكرة التخلي عن العالم المحسوس والانصراف عنه، تعبيرًا عن السأم الكامن في نفسه من الحياة السائدة، وبالتالي تعبيرًا عن تأثره بها؟ الحق أن البحث العلمي لا يجب أن يفصِل بين أي مفكر وبين عصره وظروف بيئته فصلًا تامًّا. وإذا كان الفيلسوف ذاتُه ينكر هذا الأثر، فيجب أن يدرك الباحث أنه لا بد قد تأثر دون وعي منه على الأقل. ومن المحال أن يعيش مفكرٌ في نقطة التقاء الثقافتَين اليونانية والشرقية، وفي موضع تجمع الشعوب عن طريق التجارة والحروب، دون أن تظهر في تفكيره خصائص التيَّارَين معًا. بل إن بعض الباحثين، مثل كراكوفسكي، يمُد هذا الحكم حتى يشمل الأفلاطونية بأسرها؛ فمن المحال أن يفهم المرء الأفلاطونية المحْدثة إن لم يتمثل في ذهنه نواحيَ النزعة العالمية التي كانت تسود الإسكندريةَ عندئذٍ.[٢٣]

---

[٢٢] W. R. Inge: The Philosophy of Plotinus, 3rd ed., London, 1929. vol. I. p. 25.

[٢٣] Krakowski: Plotin …, p. 17.

ولو أمعنَّا النظر في ظروف حياة أفلوطين، فكيف نُفسِّر حادثًا هامًّا من حوادث حياته، وهو رحيله مع الجيوش الرومانية في حملة إلى الشرق، إن لم يكن على أساس القول إنه قد رَغِب في التزود من الحكمة الشرقية في مصادرها الأصلية؟ وكيف نُفسر ظهور المعتقدات الشائعة في عصره، كالسحر والتنجيم، في كتاباته إن لم يكن ذلك تأثرًا منه بالروح السائدة في البيئة الشرقية التي كانت هي أصلَ هذه المعتقدات؟

وهنا قد يُقال: إن إقامة أفلوطين في الإسكندرية لم تكن طويلة إلى الحد الذي يسمح له بأن يتشبع بروح الثقافة الشائعة، وإنه لم يبدأ في عرض مذهبه الخاص إلا بعد فترة طويلة، خلال إقامته في روما. والرد على ذلك هو أن عقليته الفلسفية واتجاهه الفكري العام، كان قد تحدد منذ الفترة الطويلة التي تتلمذ خلالها على أمونيوس ساكاس في الإسكندرية، وخاصة لأنه حين بدأَت فترة التتلمذ هذه، كان قد بلغ سنَّ النضوج العقلي.

وليس معنى هذا أننا نُغلِّب المؤثرات الشرقية على المؤثرات اليونانية في تفكير أفلوطين، أو أننا نرمي إلى القول بأن فلسفته قد غيرت اتجاه التفكير اليوناني فجأة، واتجهت به وِجهةً شرقية مباغتة؛ فليس أبعدَ عما نَهدف إليه من هذا الرأي. وكل ما نود أن نقوله في هذا الصدد هو أن انتماء أفلوطين في الأصل إلى الإسكندرية، التي كانت مدينة لها خصائصها الحضارية الخاصة، لا بد قد أثر على تكوينه العقلي، وجعل من المحال عليه أن يتجاهل أسس التفكير الشرقي المحيط به. ولم يكن ذلك انتقالًا مفاجئًا؛ لأن التفكير اليوناني بأسره كان في العصور المتأخرة يزداد تأثرًا بالروح الشرقية تدريجًا. بل إن خلفاء أفلوطين في المدرسة الأفلاطونية المحدثة كانوا أوغلَ منه بكثير في باب الانقياد للمعتقدات الشرقية. وعلى ذلك فنحن لا زلنا نرى الروح اليونانية واضحةَ الظهور في فلسفة أفلوطين، ولا زال أفلوطين في نظرنا هو الوريثَ الشرعي لتفكير أفلاطون، غير أن بين الفيلسوفَين مسافةً مكانية وبُعدًا زمانيًّا لا يمكن إغفالُه … بينهما تيار عام يسير بالتدريج نحو الاهتمام بالحياة الروحية الباطنة، ولا يحفل كثيرًا بالأبحاث الطبيعية أو السياسية … وبينهما بيئة اختلطت فيها فلسفةُ اليونان بعقائد الشرق، فكان لا بد أن يكون لها تأثيرها على الأذهان. أمَّا الإطار الذي وضَع فيه أفلوطين كلَّ هذه المؤثرات، فلا زال إطارًا هلينيًّا في الأغلب، ولا زالت طريقة التفكير اليونانية تغلب عليه حتى في أكثر نواحي تفكيره تأثرًا بالروح الشرقية، أي في التصوف، كما سنرى فيما بعد.

فاسم أفلوطين إذن لا زال من الأسماء الكبرى التي تحتل مكانتَها في تاريخ الفلسفة اليونانية، غير أن تفكيره، كما قلنا، قد اصطبَغ بصِبغة شرقية لا يمكن إنكارها، ما دام من

الضروري أن نَربط بين الفيلسوف وبين البيئة العقلية التي نشأ فيها، والتي جمَعَت ثقافة الشرق والغرب، وأعني بها بيئة الإسكندرية، فليس هناك خطأٌ كبير في تسمية المدرسة التي تركَّزت حول أفلوطين باسم مدرسة الإسكندرية. وإذا كنا نُؤْثِر اسم «الأفلاطونية المحدَثة» فما ذلك إلا لأن التسمية الأولى تؤدي إلى إدخال مفكرين كثيرين عاشوا في الإسكندرية ممن سبقوا أمونيوس ولم تربطهم بالمدرسة التي تعنينا رابطةٌ خاصة. وهذا لا يمنع كما قلنا من أن نرى مذهب أفلوطين متأثرًا، إلى حد كبير، بخصائص البيئة العقلية التي سادت الإسكندرية.

حياة أفلوطين ومؤلفاته

ليس من الهين أن يجزم المرء بتفاصيل حياة أفلوطين؛ فهو لم يكن يعتدُّ كثيرًا بتلك الظروف المادية التي تُحيط بالإنسان خلال حياته، ولم يكن عظيمَ الاهتمام بالكلام عن أصله ومولده وشخصه المادي؛ إذ إن استغراقه في الحياة العقلية جعل لتلك الظروف الخارجية في نظره أقلَّ قدر ممكن من الأهمية، وجعله — كما قال فورفوريوس — يخجل من الحديث عن كل ما يتعلق بالجسم.

وسبب آخر هو أن مرجعنا الوحيد تقريبًا عن حياة أفلوطين هو تلك الترجمة التي دوَّنها تلميذه فورفوريوس عن حياته، ولقد كان فورفوريوس على صلة وثيقة بأستاذه في السنوات الستِّ التي سبَقَت وفاة أفلوطين (وإن لم يكن قد شهد وفاته)، فتمكن من أن يجمع كل ما أمكَنه أن يلتقطه خلال أحاديثه معه، عن حياته وتطورها؛ ومن هنا كان الاعتماد على روايته. على أن هناك بعضَ المبررات للشكِّ في هذه الرواية، منها أن إعجاب فورفوريوس بأستاذه لا بد قد دفعه إلى المبالغة في رواية وقائعَ خاصة. والحق أن عصرًا كان يؤمن بالسحر والخوارق، لا بد أن يُضفيَ على شخصية من شخصياته الكبرى صفاتٍ خارجةً عن المألوف، وخاصة إذا جاء الوصف من تلميذ متعلق بأستاذه مثل فورفوريوس لم يكتب حياة أفلوطين إلا بعد أن مضى على وفاة هذا الأخير ثمانية وعشرون عامًا.[١] فلا بد أن يكون قد انقضى على المعلومات التي تذكرها وقتٌ طويل؛ مما يؤدي إلى وهن ذكرياته.

على أن هذا لا يعني عدمَ إمكان الاعتماد على هذه الرواية؛ ففي معظم الأحيان يبدو فورفوريوس في صورة الكاتب الدقيق الذي يحرِص على أن يُورِد كل التفاصيل، وكل ما

---

[١] Bréhier: Introduction, Ière Ennéade …, p. I.

ينبغي علينا الانتباهُ إليه، هو ألا نَقبل تلك الخوارق التي يرويها فورفوريوس عن أستاذه على علَّاتها، وأن نَنسبها إلى المبالغة المتأصلة في روح العصر.

ومن رواية فورفوريوس نستطيع أن نستنتج أن أفلوطين وُلِد حوالي ٢٠٤م أو ٢٠٥م في مدينة ليقوبوليس Lycopolis في أواسط مصر (بقرب الواسطى حاليًّا). وكما كانت عادة الطبقة المثقفة التي تنحدر من أصل يوناني في مصر، تردد أفلوطين على أساتذة الإسكندرية، فلم يجد منهم مَن يروي ظمأه إلى العلم، حتى اهتدى وهو في سنِّ الثامنة والعشرين إلى أمونيوس ساكاس، أي أمونيوس «الجمال». وما أن استمع إليه حتى قال لمن كان يصاحبه «هذا هو الرجل الذي كنتُ أسعى إليه!» وفي بقاء أفلوطين متتلمِذًا على يدَيه أحدَ عشر عامًا، ما يشهد بقدرة ذلك الرجل الذي أمكنه أن يُسيطر على عقل عبقري مثل أفلوطين طَوال هذه المدة. ثم تاقَت نفسُ أفلوطين إلى أن يزداد بحكمة الشرق، وفلسفة الفُرس والهنود علمًا، فانضم وهو في التاسعة والثلاثين إلى الحملة التي كان الإمبراطور جورديان يُعِدها ضد الفرس، في عام ٢٤٢م، غير أن الإمبراطور قُتِل في العراق، ففَشِلت الحملة، ونجا أفلوطين بصعوبة هاربًا إلى أنطاكية. ومن هناك توجَّه إلى روما في ٢٤٤م، وظل فيها عشر سنوات دون أن يكتب شيئًا. ولسنا ندري لِمَ لَم يعُد أفلوطين إلى الإسكندرية، وآثر الذَّهاب إلى روما، ولكن من الجائز أن يكون قد أحسَّ بأنه تلقى من أمونيوس كلَّ ما يمكنه أن يُلقِّنه إياه، أو أن يكون قد رفض أن يُؤسِّس في الإسكندرية مدرسة تُنافِس مدرسة أمونيوس، فآثر التوجهَ إلى مركز ثقافي آخر لا يقل عنها أهمية، وهو روما.[٢]

ولم يبدأ أفلوطين في الكتابة إلا في عام ٢٥٤م. وحين كان في التاسعة والخمسين من عمره، تعرَّف إلى فورفوريوس، وكان هذا في الثلاثين، ثم افترقا بعد خمس سنوات حتى تُوُفِّي أفلوطين في ٢٧٠م دون أن يكون فورفوريوس بقربه.

مؤلفاته

كتَب أفلوطين أربعة وخمسين مقالًا، جمَعها فورفوريوس بعد موته في ستِّ مجموعات؛ تحتوي كل مجموعة منها على تسع مقالات، ومن هنا سُمِّيَت بالتساعيات. وقد أملى أفلوطين ٢١ منها في الفترة من سنة ٢٥٥ إلى ٢٦٣م، ثم ٢٥ مقالًا من عام ٢٦٣ إلى ٢٦٨م، وأخيرًا

[٢] Inge: The Phil. of Plotinus ..., vol. I, p. 116.

ست مقالات من ٢٦٨ إلى ٢٧٠م. والمجموعة الأولى هي التي أُلِّفَت قبل اتصال فورفوريوس به، والثانية أثناء ذلك الاتصال، والثالثة بعد ذلك الاتصال.

وقد حفظ لنا فورفوريوس الترتيب الزمنيَّ الأصلي لمجموعات المقالات، ولكنه آثر أن ينشرها مُقسَّمة إلى التساعيات الست، معتقِدًا أن ذلك أيسرُ في القراءة وأقربُ إلى التنظيم المنهجي. فإذا ناقشنا ذلك التقسيم المنهجيَّ وجدنا أنه لا يُيسِّر للقارئ فَهم فلسفة أفلوطين في كل الأحيان كما أراد فورفوريوس؛ فكثيرًا ما تَرِد خلال المقال إشاراتٌ إلى مقالات سابقة زمنيًّا، ولكنها لا تأتي في الترتيب المنهجي إلا فيما بعد، وهو على أية حال راعى أن يجمع في التساعية الأولى ما يتعلق بالإنسان والأخلاق، وفي الثانية والثالثة يتحدث عن العالم المحسوس والعناية، وفي كل واحد من الثلاثة الباقين عن أحد المبادئ الثلاثة العليا؛ النفس، والعقل، والواحد أو الخير. ولكن الواقع أن كل تساعية من هذه لا تَقتصر على بحث موضوع واحد بعينه، بل تتشعَّب أحاديثه فيها حتى تتناول كل الموضوعات، وإن كان يغلب على كل منها الطابع الذي أشرنا إليه.

ومن هنا آثر بعض المؤلفين أن يقرءوا مقالات أفلوطين في ترتيبها الزمني متجاهِلين التبويب المنهجيَّ الذي أتى به فورفوريوس. ومن هؤلاء «هويتكر» الذي يجد الترتيب الزمني أيسرَ وأكثر ترابطًا، كما يستدل مِن تأمله لترتيب المقالات أن نقطة بداية أفلوطين في كتاباته كانت هي البحث في النفس؛ لأن آراءه فيها تأتي في مستهل سلسلة المقالات.[٣] وهو يأتي لفكرته هذه بتأييد مُستمَد من آراء أفلوطين ذاته، الذي قال: إن في وُسعنا أن نتخذ من فكرة النفس مركزًا، ثم نتدرج في البحث صعودًا وهبوطًا.[٤]

ولا شك في أن اتِّباع الترتيب الزمني في قراءة مقالات أفلوطين يفترض أن الترتيب الذي أورده فورفوريوس صحيح، وهذا هو ما تؤدي إليه أبحاث معظم مَن حقَّقوا ذلك الموضوع، مثل هويتكر وجلفتسر Gollwitzer وبرييه الذي اختبر اعتراضات هينمان Heinemann ووجد أنها في النهاية لا تكفي للشك في الترتيب الزمني الذي ذكره فورفوريوس. وعلى أية حال، فالبحث في صحة التسلسل الزمني لمؤلفات أفلوطين لا يزال يفتقر إلى الدقة، كما لاحظ «إيبرفك Ueberweg» الذي رأى أن الاهتمام بفلسفة أفلوطين لا يُعادِله مطلقًا ذلك

---

[٣] Whittaker: The Neo-Platonists …, p. 31.

[٤] IV, 3, 1 (يُلاحَظ أن الرقم الأول من اليسار يدل على رقم التساعية، والثاني على المقال، والثالث على الفصل).

الإهمالُ الذي تَلْقاه مشكلةُ ترتيبها الزمني من الباحثين، خاصةً وأن من المحتمل في رأيه أن يكون ترتيب فورفوريوس الزمنيُّ منصبًّا على مقالات كل فترة بوجه عام، أي إنه أورد عن كل فترة ما كُتِب فيها من مقالات، أمَّا الترتيب «في داخل» كل فترة، فربما لم يكن فورفوريوس قد ذكره على الإطلاق.[٥]

وعلى أية حال، فالنشرات التي ظهرت كلها، منذ أول نشرة لفورفوريوس في عام ٢٩٨م حتى اليوم، تتبع كلها التبويب المنهجي لا الترتيب الزمني. والواقع أن التجرِبة قد أثبَتَت أن محاولة الاهتداء إلى ترتيب زمني لن تفيد في هذا الصدد كثيرًا؛ فهناك مثلًا محاولة «فنت Wundt»[٦] و«هينمان Heinemann»[٧] أن يوجد نوعًا من التطور الروحي في أفلوطين، فقسم فنت مثلًا تفكيره إلى ثلاث فترات؛ الأولى من ٢٥٣ إلى ٢٦٢م، وكان فيها متأثرًا بأفلاطون قبل غيره، والثانية من ٢٦٢ إلى ٢٦٨م، وكان فيها متأثرًا بأرسطو، والفترة من ٢٦٨ إلى ٢٦٩م، وفيها تأثر بالرواقية. ومع ذلك، فلم يُفِدنا كثيرًا في إلقاء ضوء جديد على تساعيات أفلوطين؛ ذلك بأن أفلوطين قد بدأ يكتب وهو في الخمسين من عمره، ومات بعد ١٦ عامًا، وكتابته في هذه السِّن المتأخرة تكفي للقول إنه لم يمر بتطور روحي حاسم، وأن البحث العميق في هذا الموضوع لن يؤدي إلى إلقاء ضوء باهر على نواحٍ كانت تبدو غامضة أو متناقضة في فلسفته، كما حدث في دراسة ييجر Jaeger لأرسطو مثلًا.[٨]

وعلى هذا الأساس نستطيع تعليل استطراداته الكثيرة في كتاباته، واحتشاد المقال الواحد، بل الفصل الواحد في بعض الأحيان، بعديد من الموضوعات. والواقع أن طريقة تدوينه لهذه المقالات ذاتها، تُبرِّر هذا الاضطراب الذي يظهر في كثير من المواضع خلالها؛ فمما يرويه فورفوريوس أن أفلوطين لم يكن يعيد قراءة أي شيء مما كتب، نظرًا لضعف عينَيه. كما أنه لم يكن متبحرًا في قواعد اللغة اليونانية، فكان تلميذه يقوم بتهذيب لغة مقالاته في كثير من الأحيان؛ لهذا كانت المؤلفات من ناحية الشكل اللُّغوي معقَّدة إلى حد بعيد، بل إن بعض الكُتاب لَيذهب إلى أنها أعقدُ ما كُتِب في الفلسفة اليونانية. كما أن هذه

---

[٥] F. Ueberweg: Grundriss der Geschichte der Philosophie. “Die Phil. Des Altertums”, 2e Auflage, Berlin, 1926, S. 600.

[٦] W. Wundt: Plotin, Leipzig, 1919.

[٧] F. Heinemann: Plotinus Entwicklung und sein System, Leipzig, 1921.

[٨] Ueberweg: Ibid…, S. 601.

المؤلفات كانت من ناحية طريقة تدوينها تسجيلًا للدروس الشفهية التي كان أفلوطين يُلقيها على تلاميذه، في أغلب الظن. وطبيعيٌّ أن هذه الدروس لم تكن تتبع خُطة موحَّدة؛ إذ كانت الموضوعات تتشعب تبعًا لما يعرِض له خلال نقاشه مع تلاميذه من مسائل. وليس من المستغرَب أن يتشعب البحث إلى أقصى حد في مدرسة كانت تَؤمُّها فئات مختلفة من الناس، تسعى كلها إلى تلَمُّس وسيلة التصفية للروح على يد ذلك الفيلسوف الذي غزا روما بأفكاره. وتلك هي علة الاستطرادات الكثيرة التي تحفل بها المقالات المختلفة، كما أن هذا سبب الافتقار إلى الدقة المنطقية في الاستدلال، وهي ظاهرة مألوفة في التساعيات. ومن هنا ذهب البعض مثل «ريفو Rivaud» إلى الحكم على التساعيات بأنها — إلى حد كبير — مؤلَّف جماعي une oeuvre collective،[٩] ساهم في وضعه التلاميذُ بما أثاروه من مسائل واعتراضات، كانت تُحفِّز الأستاذَ إلى تغيير موضوعات حديثِه وتنويعها في كثير من الأحيان. فإن كان الباحث يجد في قراءة التساعية مشقة، فما ذلك إلا لاحتفال مؤلفها بالمعنى أكثر من اللفظ، واهتمامه بالأفكار وتتبعه إياها، بدلًا من التقيد بالأسلوب والعبارة.

[٩] Rivaud: Hist. de la phil., tome I…, p. 523.

مذهب أفلوطين العام

الشائع أن يُوصَف مذهب أفلوطين بأنه من مذاهب وَحدة الوجود. غير أن لِوَحدة الوجود مظاهرَ مختلفة؛ فمن الممكن أن نصف الفلسفة الإيلية مثلًا بأنها من مذاهب وحدة الوجود، ومع ذلك فالطابَع العام لنظرة بارمنيدس إلى الكون يختلف كل الاختلاف عن طابع مذهب أفلوطين؛ فصورة العالم عند الأول سكونية، والكون عنده يكون كُلًّا متجانسًا لا تَدرُّج فيه ولا تنوُّع، أمَّا عند أفلوطين فصورة العالم حركية، أو متدرجة على الأصح. والفكرة الأساسية عنده هي تسلسل مراتب الوجود ابتداءً من المركز الأول، وامتدادها حتى أكثر درجات الوجود تفرُّقًا وتبدُّدًا.

ومن شأن كل مذهب يُبنى على تدرج الموجودات هبوطًا من المبدأ الأول، أن يقول بحرَكتَين أساسيتَين؛ حركة هابطة وحركة صاعدة. أمَّا الحركة الهابطة فهي وصفية عقلية، يشرح فيها الفيلسوف سَير موكب الوجود من الواحد تدريجًا، حتى ينتهيَ إلى المادة التي تُعَد أحطَّ الموجودات مرتبة، وأمَّا الحركة الصاعدة فهي في ارتقاء هذا السلم مرة أخرى، والعودة إلى الواحد الأول. وهذه الحركة الأخيرة لن تكون عقلية هذه المرة، بل لا بد أن تكون عيانية صوفية، أساسها هذا التطهر وتصفية النفس، حتى يتَسنَّى لها الارتقاء تدريجًا، والعودةُ إلى الاتحاد بمصدرها الأول. وإذا كان الاستدلال العقلي هو أساسَ إدراكنا للحركة الهابطة، فإن الاستدلال يفقد بالضرورة معناه في الحركة الثانية، ولا يعود في وُسعِنا أن نصل إلى الموجود العالي على العقل إلا عن طريق الاتحاد الصوفي.

ولقد كان أفلوطين يركز اهتمامه تارة على الحركة الكونية، حركة الهبوط التي تصف الفاعلية التلقائية للواحد، وتارة أخرى على حركة العودة، أي حركة النفس في عودتها إلى الواحد الأول؛ ففي وصفه للحركة الأولى كان فيلسوفًا ميتافيزيقيًّا بمعنى الكلمة، وفي وصفه

للثانية كان متصوفًا روحيًّا. وليس هدفنا في هذا الفصل إلا أن نَعرِض لمذهبه الميتافيزيقي، تارِكين الكلام عن تصوفه إلى الفصل التالي.

فأفلوطين من حيث هو فيلسوف عقلي، ينشُد الوحدة دائمًا. ومن أهم خصائص كل نزعة عقلية أنها لا تطمئن حتى تَهتديَ إلى وحدة وثبات. أمَّا الكثرة والتعدد، وأمَّا التغير والتطور، فتلك كلها أفكار ينفر منها أصحاب النزعات العقلية على الدوام. وهكذا كان عقل أفلوطين يسعى دائمًا إلى رد كل كثرة إلى وحدة أشمل، تُنظِّمها وتنطوي عليها.

فالنفس مثلًا إذا قُورِنَت بالجسم كانت مصدرَ وحدته؛ لأنها تُحييه كلَّه وتجمع كلَّ أطرافه لتُكوِّن منها وحدة لا تتفرق. غير أن النفوس الفردية كثيرة، فهي في حاجة إلى أن تُستمَد من مبدأ واحد جامعٍ بينها. هذا المبدأ في نظر أفلوطين هو النفس الكلية، وهي المنبع الذي تُستمَد منه كل نفس فردية. غير أن النفس الكلية، رغم كونها واحدة، فليست هي الوحدةَ المطلقة؛ إذ لا بد لتصور النفس الكلية من تصور العالم الذي تحييه تلك النفس وتبعث فيه الحركة. وهكذا يكون علينا أن نَعلو خطوة أخرى، فنجد العقل الذي هو ثابت ثباتًا مطلقًا، وأفكاره هي المثل الأزلية التي يشارك فيها كل ما يوجد في زمان ومكان. ولا شك في أن وحدة العقل أرقى من وحدة النفس؛ لأن في وُسع العقل أن يكتفيَ بالتفكير في ذاته وتأملها، أمَّا النفس فلا بد لها من عالم أو جسم تنظمه وتبعث فيه الحياة. ومع ذلك فوَحدة العقل بدورها ليست مطلقة؛ إذ إن كل تعقل وتفكير — حتى لو كان تفكيرًا للعقل في ذاته — ينطوي على نوع من الثنائية؛ إذ يضع العقل ذاته كموضوع يفكر فيه، أي إن فكرة العقل تتضمن بالضرورة ثنائية القائم بالتفكير وموضوع التفكير.

وإذن فالمبدأ الأول، والواحد وحدة مطلقة، لا يمكن أن يكون عقلًا، بل ينبغي أن يكون ماهية تعلو على العقل، وتظل دائمًا في هوية مع ذاتها. هذا المبدأ الأول يُسمِّيه أفلوطينُ بالواحد أو الخير، ويندر جدًّا أن يُسميَه بالله. فإذا شئنا أن ننسب إلى هذا الواحد صفات، لَتبيَّن لنا استحالةُ وصفه بأية صفة من الصفات المألوفة التي تنطبق على الموجودات الأدنى منه، بل إن صفة الوجود ذاتها، إذا ما نسبناها إليه، لكانت تنطوي على نوع من الثنائية؛ إذ إننا سنَحمل عليه الوجود، فيكون هناك موضوع، ومحمول يُحمَل عليه، وبهذا يفقد الأول وحدته المطلقة. فأحرى بنا، والحال كذلك، ألَّا نَصِف الموجود الأول بأية صفة إيجابية، بل نكتفي بالوصف السلبي، ونؤكد أنه بخلاف كل ما نعلم فحسب. وأقصى ما يمكننا أن نُطلِق عليه من صفات إيجابية، هو تأكيد كماله المطلق بالقياس إلى كل ما عداه. والواقع

أن الواحد، بهذه الأوصاف، يقترب أكثر من أية فكرة أخرى نادت بها الفلسفة اليونانية، من فكرة الله، كما نفهمها حديثًا، وكما قالت بها المسيحية بوجه خاص.[١]

ومن هذه الوحدة تَصدُر أو تَفيض كل المراتب الأخرى للموجودات. ولأفلوطين في وصف هذا الصدور صورٌ وتشبيهات مختلفة، أشهرها تشبيه فيض النور من منبعه، وفيض الماء من ينبوع، وصدور أنصاف الأقطار عن المركز. والصفة المشتركة بين هذه التشبيهات هو تأكيدها بقاء المصدر أو المركز الأول ثابتًا، مع خروج غيره منه. فالواحد حين يخلق الموجودات لا ينتشر أو يتغلغل فيها، أو يأخذ من ذاته ليعطيها، بل يظل في وحدته الأصلية، ولا يخرج عن ذاته على الإطلاق. ومع ذلك يفيض موكب الموجودات عنه في عملية تسير سيرًا منتظمًا من البداية إلى النهاية، وتتحكم فيها ضرورةٌ واحدة، وقانون واحد. وكذلك الحال في كل مبدأ آخر؛ فالعقل الذي تَصدر عنه النفس يظل كما هو، بينما تَفيض عنه المبادئ الأدنى منه. وعنصر التشبيه يمتد في كل مراحل وصف أفلوطين لتسلسل الموجودات. فقوله إن كل موجود يكون «في» المبدأ السابق عليه، لا يعني وجود علاقة مكانية بينها، أي احتواء المبدأ الأول على التالي له، وكل ما يعنيه هو أن التاليَ معتمِد على السابق ومتوقف عليه فحسب، وكل لفظ يُعبِّر عن علاقة مكانية إنما هو تشبيه فحسب. وسنعرض فيما بعد للتفنيد المفصَّل الذي وجَّهه أفلوطين لفكرة مكانية النفس.

فإذا كانت فكرة المكان لا تنطبق على المبادئ العليا، وهي الواحد والعقل والنفس، وتنطبق على المادة وحدها، فإن الزمان لا ينطبق على الواحد والعقل، ولكنه يسري على النفس، بحكم موقعها المتوسط؛ فالنفس تتصل من جهةٍ بالوجود الأزلي، ومن جهةٍ أخرى بالأشياء الزمانية التي تنشأ عنها بواسطة القوة التي تَستمدها النفسُ من علتها السابقة عليها. وهكذا نجد النفس الكلية في تأملها الدائم للعقل الذي يعلوها، لا تخضع للزمان، أمَّا النفوس الفردية فتتعرض للتغير؛ وذلك لأن لها صلةً بالعالم المتغير، بخلاف صلتها مع العالم المعقول. وسيكون أمامنا فيما بعد مجالٌ للحديث عن آراء أفلوطين في ماهية النفس بالتفصيل، وحسبُنا الآن هذه الإشارةُ العابرة إلى موقع النفس المتوسط بين مراتب الموجودات.

أمَّا المادة، فهي آخر سلسلة الموجودات وأدناها. وهي تنشأ عن النفس التي تَود دائمًا أن تُحاكيَ المبدأ الأول في فيضه، وفي خلقه موجودات أدنى منه، ولذا تخلق المادة. والمادة

[١] Armstrong: Intr…, p. 182.

هي المرتبة الأخيرة، وهي تتصف بالاضطراب واللاتَحدُّد، وبالقدرة على تلقِّي كل الصور. وهي وإن كانت مصدرَ الشرور في هذا العالم، فإنها ضروريةٌ له؛ لأنها هي الأصل الذي تتكون منه الأشياء في عالمنا هذا، بعد تشكيلها.

وفي هذا الصدد يعرِض للمرء سؤال هام؛ فإذا كانت المادة هي مصدرَ الكثرة والشر، أي هي الطرف المضاد للواحد، فمن أين أتتها هذه القدرة على جلب الكثرة، وعلى الوقوف في مقابل الواحد؟ وهل يتضمَّن هذا الواحد في ذاته نقيضَه؟ لو كان هذا صحيحًا، لانطوى الواحد على نوع من الثنائية،[٢] فينهار بذلك مذهب أفلوطين من أساسه؛ لهذا عمل أفلوطين على نقد الثنائية بشدة، وأكَّد أن المادة ليست شيئًا إيجابيًّا على الإطلاق، وإنما هي لا وجود سلبي خالص. وما كان وضعها في مذهبه إلا لأنها في نظره ضرورة عقلية يُحتِّمها إكمال سلسلة الموجودات حتى أدنى درجاتها. ولا شك في أن مذهبًا يعتمد على الحركة الدينامية لا بد أن يسير بموكب الموجودات حتى نهايته، ثم يعود فيؤكد ارتقاء هذه الموجودات ورجوعها إلى مبدئها الأول. فلو لم يكن هناك طرف آخر كهذا، تنتهي إليه الحركة الهابطة وتبدأ منه الحركة الصاعدة، لما كانت للعالَم حركةٌ أو حياة، ولظل كلُّ ما فيه ساكنًا مجدِبًا. ولا بد أن تستمر الحركة بين الطرَفَين؛ الواحد في عليائه، والمادة في سلبيتها وكثرتها، حتى تَسريَ في الكون الحياة، وتَستمرَّ فصول العملية الكونية متتابعة بلا توقف.

فإذا شئنا أن نَتلمَّس اسمًا واحدًا نُطلِقه على مذهب أفلوطين العام، لوجدنا الآراء في هذا الصدد متضاربة. ومن أهم هذه الآراء رأي «تسلر» الذي يُطلَق عليه اسم مذهب «وحدة الوجود الدينامية dynamische Pantheismus».[٣] ويُبرِّر تسلر رأيَه هذا بقوله: إن العلاقة بين المتناهي وبين المبدأ الأول — أو الله — في هذا المذهب، من شأنها ألا يكون للمتناهي أيُّ وجود مستقل، بل يكون مجرد عرَضٍ بالنسبة إليه. كما أن كل ما ينشأ إنما ينشأ بفعل القوة الصادرة من الماهية الأولى، وهذه القوة لا تنفصل عن أصلها، وإنما تجمع بين كل مظاهرها فاعلية واحدة. كما أن أفلوطين قد ذكر صراحةً أن كل ما يوجد إنما يوجد في الله؛ فالماهية الأولى حاضرة في كل شيء، ولكل شيء منها نصيب، أي إن كل شيء فيها.[٤] على أن تسلر يستدرك بعد ذلك فيقول: إن حضور الله في سائر الموجودات هنا ليس بجوهره،

---

[٢] Rivaud: Hist…, p. 543.

[٣] Zeller: Ibid., S. 561.

[٤] V. 5, 9.

كما هو الحال عند الرواقيين، بل بفاعليته وتأثيره فحسب. أمَّا الجوهر الأول فيظل دائمًا في ذاته، ولا يتجه أبدًا إلى الكثرة حتى يصبح هو الكثرة، وتصبح الأشياء المتناهية أجزاءً منه؛ فالأول يحتفظ بذاته، ولا يمتد منه إلى الأشياء سوى الفاعلية فحَسْب. وفي هذه الحالة يكون في وُسعنا أن نقول إن الكثير في الواحد، وليس الواحد هو الذي في الكثير. ولا يمكننا أن نقول إن الأشياء «في» الأول، إلا بمعنى أنها صادرة عنه فحسب.[٥]

وحضور الله في العالم يتم في المراحل السُّفلى بتوسط المراحل الأعلى منها؛ فعالَم الأجسام في النفس، والنفس في العقل nous، والعقل في الواحد، على شرط أن نفهم كلمة «في» هنا، كما قلنا، على أنها مجرد تشبيه لا يُعبِّر عن علاقة مكانية حقيقية، بل عن علاقة اعتماد فحسب.

هذا هو مجمل رأي تسلر في هذا الموضوع، ويقابله رأي «كيرد Caird» الذي يؤكد الصفة المتعالية للمبدأ الأول؛ فبينما حرَص تسلر على أن يُظهِر فكرة اعتماد كل الموجودات على فاعلية الأول؛ وبالتالي كونها «فيه» بهذا المعنى، نرى كيرد يهتم بتلك الفقرات العديدة التي يؤكد فيها أفلوطين علو الواحد على كل ما يدخل في نطاق المعرفة والعقل. فالوحدة المطلقة للمبدأ الأول لا تسمح في داخلها بوجود أي تعدد أو كثرة. وإذا كانت الموجودات الدنيا في حاجة دائمة إلى الأول، فإن الأول ليس في حاجة إليها على الإطلاق، وإنما يظل في علوه مكتفيًا بذاته، بعيدًا عن كل ما هو أدنى منه.

ولقد عرَض «أرنو Arnou» رأي تسلر وكيرد على أنهما متعارضان، وحين حكَم بينهما رأى أن لكلٍّ منهما ما يؤيده؛ فرأيُ تسلر — في نظره — يؤيده تأكيدُ أفلوطين أن الكثرة تعتمد على الواحد وتَستمد وجودها منه، ورأيُ كيرد يؤيده خروجُ الأول عن كل حد ووصف، واكتفاؤه بذاته، وبقاؤه كما هو رغم كل ما ينتج ويصدر عنه.[٦]

والذي نراه أن تسلر لم يخرج عن جوهر مذهب أفلوطين، ولم يقل بما يتعارض مع تعالي الواحد؛ فقد كان هو ذاتُه الذي أكد أن وحدة الوجود تُقال من ناحية الموجودات لا من ناحية المبدأ الأول؛ فالموجودات هي التي يمكن أن يُقال إنها كامنة فيه، وليس هو الكامِنَ فيها، وإذا نُظِر إلى وحدة الوجود بهذا المعنى كانت مختلفة عن المعنى المعتاد، الذي يكون الله فيه حاضرًا بجوهره في هذا العالم، كما هو الحال في وحدة الوجود الرواقية. ولا شك

---

٥ Zeller, S..., 562.

٦ R. Arnou: Le désir de Dieu dans la phil. De Plotin, pp. 156–161.

أن هذا المعنى لا يتعارض على الإطلاق مع القول بتعالي المبدأ الأول في ذاته؛ إذ إنه سيظل في تعاليه وستكون الموجودات هي التي تقترب منه باعتمادها عليه، أمَّا هو فمن الممكن أن تتحقق ماهيته دون أن يكون في حاجة إلى أي موجود آخر.

وخير ما يُعبِّر عن هذا المعنى الخاص الذي تتخذه وحدةُ الوجود عند أفلوطين، هو فكرة الفيض أو الصدور Emanation، وهي الفكرة التي تُوفِّق بين تعالي الأول عن كل ما يوجد، وبين حضور قُواه في كل الموجودات. فبواسطة فكرة الفيض يمكن أن يظل الأول في تعاليه، ويكون أشبهَ بمصدرٍ للنور يُشِع دون أن يفقد من ذاته شيئًا، ويُضيء الأشياءَ البعيدة دون أن ينتقل إليها. ولقد لاحظ «هويتكر» أن تشبيه فيض النور أقربُ إلى توضيح فكرة امتداد فاعلية الأول إلى كل الأشياء دون فقدانه شيئًا من ذاته؛ لأن الضوء عند أفلوطين طاقةٌ لا مادية تبعث دون فقدان شيء.[٧]

وإذن ففكرة الفيض أو الصدور هي الصفة المميزة لوحدة الوجود عند أفلوطين، وهي التي تفرق بينها وبين مذاهبَ عديدة أخرى قالت بوحدة الوجود دون الفيض. وهناك فارق آخر بين مذهب أفلوطين وبين بقية المذاهب القائلة بوحدة الوجود؛ فتسلسل الموجودات في مراتب كلٍّ منها تَلي الأخرى وتعتمد عليها، هي فكرة غريبة إلى حد ما؛ لأن الموجودات في مذاهب وحدة الوجود تظل لها كلِّها نفسُ المكانة، وتستوي كلها من حيث هي مظاهرُ للقوة الإلهية. وقد يُقال إن هذا الاختلاف لا يُمكننا من أن ننسب إليه القول بوحدة الوجود، ولكن الواقع أن أفلوطين إنما أتى بفكرة تسلسل الموجودات لِيُثبت امتداد قُوَى الأول حتى آخر مراتب الوجود وأدناها؛ فقوة الواحد، وفيضه، تَظل متمثلة حتى آخر الموجودات، متنقلة من موجود إلى الأدنى منه. وفي امتداد قوة الواحد إلى كل مراحل الوجود ما يؤيد إمكانَ انتساب مذهبه إلى وحدة الوجود، بشرط أن ندرك هذا المعنى الخاص، الذي يتخذه المذهب هنا؛ معنى انبعاث قوة الأول وفاعليته في كل مراتب الوجود مع بقائه في ذاته دون أدنى تبدد.

فإذا حاولنا أن نحدد موقع ميتافيزيقا أفلوطين بالنسبة إلى بقية الفلسفات اليونانية، وجَدْنا الأصل الأفلاطوني معترفًا به، حتى من أفلوطين ذاته؛ فسلسلة المبادئ تبدأ عند أفلاطون بالخير الذي هو فوق الوجود والعقل، ثم عالم المُثُل الذي يتمثل فيه كل كمال

---

[٧] Whittaker ..., p. 55.

يفتقر إليه العالمُ المحسوس، وأخيرًا المادة التي هي مبدأ الاضطراب والشر، ولا تعرف إلا التغير والصيرورة الدائمة. ولقد اعترف أفلوطين ذاته بأثر أفلاطون في فكرة تدرج المبادئ على هذا النحو ذاتِه.[٨] ويقول «ريفو» بوجود شَبه آخر مع صورة العالم عند أرسطو؛ حيث يكون المحركُ الذي لا يتحرك هو المبدأَ الأول، وتَليه الصور الطبيعية؛ من نباتٍ ومَعدِن، ونجوم وعقول. كما يقول بنوع من التشابه بين فكرة امتداد القُوى الإلهية إلى كل الموجودات، وبين الكونيات الرواقية، التي تتمثل فيا نار زيوس في كل الأشياء، وتمتد العناية الإلهية حتى أبسطِ الموجودات الطبيعية.[٩]

ولا شك أن أقوى الفلسفات السابقة تأثيرًا على أفلوطين في هذا الصدد هي فلسفة أفلاطون. ومع ذلك فلنَحذر دائمًا القولَ إن أفلوطين إنما كان مجددًا للفلسفة الأفلاطونية، كما يحلو له هو ذاته أحيانًا أن يقول؛ فالفارق بين عصرَيِ الفيلسوفَين كبير، والنظرة العقلية التي بلَغَت أوجَها في عصر أفلاطون وأرسطو قد مرت بأطوار عديدة، وتأثرت بتيارات مختلفة عَمِلت كلها على تقوية الجانب الصوفي من حياة الإنسان. ومن هنا كان لا بد أن تتجه كل نواحي فلسفة أفلوطين إلى فكرة الوحدة مع المبدأ الأول، وهي فكرة يتمثل فيها الطابع الصوفي بوضوح، ولم تتمثل من قبل عند أفلاطون على الإطلاق. فرغم أن أفلاطون يتحدث عن تخليص النفس من حياتها الأرضية، وفرارها إلى الخير الإلهي، فإن الهدف الذي يرمي إليه من هذا الزهد هو «التشبه بالله بقدر الإمكان» كما صرح مرارًا. والتشبه بالله فكرة تختلف كثيرًا عن الوحدة الصوفية؛ إذ إن أقصى ما تهدف إليه هذه الفكرة هو أن يسعى الإنسان إلى الكمال عن طريق «المعرفة» بقدر طاقته؛ ليصل إلى إدراك الخير الإلهي، وليست فيها أية إشارة إلى أن النفس تسعى إلى تحقيق الاتحاد التام مع الله؛ ففي مذهب أفلاطون ثنائية تظل قائمة دومًا، وتجعل من المحال علينا أن ننسب إليه صوفية كاملة.[١٠]

والفارق الذي يوضح الحد الفاصل بين الفيلسوفَين، هو أن المثُل التي هي قوام العقل ومحتواه، تكون عند أفلوطين مبدأً ثانيًا صادرًا عن المبدأ الأول. أمَّا عند أفلاطون فالمثُل لا تصدر عن الله قط، بل لا يسري عليها أيُّ نوع من أنواع الكون، كالفيض أو الصدور،

---

[٨] V, 1, 8.

[٩] Rivaud ..., p. 524.

[١٠] Hoffmann: Platon ..., S. 30.

وإنما تكون لها بالله صلةٌ كالصلة بين النجوم الثابتة والشمس؛ فهي حقًّا أقلُّ منه مرتبة، ولكنها لم تَنشأ عنه، كما أن النفس الكلية لا تَصدر عن المثُل عند أفلاطون، بل هي الانتظام الرياضي الكامن في الكون، ومبدأ الحياة فيه. ثم إن العلاقة بين النفس الفردية وبين المادة مختلفة عندهما؛ فأفلوطين يقول بصدور عالم المادة عن النفس، التي تود أن تُحاكِيَ الأولَ فتخلق ما هو أدنى منها. أمَّا أفلاطون فلا يتصور على الإطلاق أن يصدر الماديُّ عن النفس؛ إذ إن المادي المحسوس لا يمكن أن يصدر عن النفس الخالصة، البريئة عن كل مادة. ولو عرَضَت لأفلاطون فكرةُ الصدور، لرد بأن هذا يفترض نوعًا من الاتصال بين النفس والجسم، أي الاستمرار من الأوَّلي إلى الثاني، وهو ما تأباه فلسفة أفلاطون منذ البداية.

ففكرة الاتصال أو الاستمرار بين مختلف مراحل الوجود هي التي يتعارض فيها الفيلسوفان؛ إذ إن الاتصال والاطِّراد يحل محلَّهما التضادُّ والثنائية المتطرفة بين العالَمَين المعقول والمحسوس عند أفلاطون. وكل ذلك يشهد بنزوع أفلاطون إلى المعرفة وتنمية قُوى النفس، وخاصة العقلية منها. أمَّا أفلوطين فينزع إلى نوع من الوحدة الصوفية مع الأول، وذلك يقتضي إزالة التعارض بين المراتب المختلفة للموجودات.

فإذا كنا نُلاحظ بين مذهبَيْ أفلاطون وأفلوطين تشابهًا، وإذا كنا نجد أن المبادئ الثلاثة الأُوَل عند أفلوطين، وهي الواحد والعقل والنفس، مناظرة للثلاث الأفلاطوني المعروف؛ الخير والحق والجمال (بحيث يكون الواحد هو الخير، وعالم المثل أو العقل هو الحق، والنفس هي مبدأ النظام والجمال فيما تتصل به من أجسام)؛ إذا كنا نُلاحظ مثل هذا التشابه القوي فلنعلم أن النزعة التي كانت تتحكم في كل منهما تختلف عن نزعة الآخر، وأن التصوف عند أفلوطين ظاهرة لا يمكن إغفالها، وهي التي أدت به إلى القول بمذهبٍ في الصدور أو الفيض لم تَعترف به ثنائيةُ أفلاطون على الإطلاق.

التصوف عند أفلوطين

انتهى بنا الحديثُ عن مذهب أفلوطين العام إلى بحث موقفه من التصوف، فرأينا أن نزعته الصوفية هي التي يتميز بها مذهبه عن مذهب أفلاطون. وهنا نرى لزامًا علينا أن نَعرِض لتصوف أفلوطين؛ لِنُدرِك الخصائص التي يتصف بها، ولنتبين هل يندرج مع بقية النزعات الصوفية تحت نوع واحد، أم أنه تصوف من نوع خاص.

ولو اعتمدنا على رواية فورفوريوس كما عرَضها في «حياة أفلوطين»، لَبدا لنا أفلوطينُ شخصية صوفية كسائر الشخصيات المألوفة في تاريخ التصوف؛ إذ يُروى عنه أنه قد وصل إلى الاتحاد التام بالله أربع مرات،[1] بينما يذكر عن نفسه أنه لم يصل إلى تلك الوحدة إلا مرة واحدة طول حياته. غير أن لنا أن نشك في دقة رواية فورفوريوس؛ وذلك إذا أدركنا أن عادة العصر قد جرت على نسبة أمور خارقة إلى الشخصيات الكبيرة، وأن فورفوريوس قد روى عن أستاذه وقائعَ عجيبة عديدة، لا يمكن أن يقبلها العقل الموضوعي. والواقع أن أفلوطين سرعان ما أصبح شخصية أسطورية في نظر تلاميذه بعد وفاته، بحيث إن أَخْذ رواياتهم عنه على علَّاتها يؤدي إلى تشويهٍ وسوء فَهْمٍ لحقيقة الحياة الروحية التي مر بها فيلسوفنا هذا.

وحتى لو سلَّمْنا بصحة رواية فورفوريوس، فإنها لا تذكر عن تصوفه سوى أنه قد اتحد مع الله أربع مرات. ومن المحال أن نُسلِّم بأن الحياة الروحية لأي مفكر لا يمكن أن

---

[1] Vita Plotini, S. 23.

تتركز كلها حول هذه المرات الأربع، وأن بقية فترات حياته وسائر نواحي نشاطه، لم تكن إلا تمهيدًا لها. بل الأصح أن نقول إن مذهبه كان عقليًّا، ولكنه ليس مما يتعارض مع قيام مثل هذه التجرِبة الصوفية. أي إن التصوف كما قال هويتكر، كان نتيجة لمذهبه وليس أساسًا له.[٢]

والواقع أن وضع الحد الفاصل بين النزعة العقلية والنزعة الصوفية في مذهب أفلوطين يكاد يكون مستحيلًا؛ ففي وُسعنا — بمعنًى معيَّن — أن نَعُده فيلسوفًا عقليًّا كأقطاب الفلسفة اليونانية مثل أفلاطون وأرسطو، وفي وسعنا — بمعنًى آخر — أن نَعُده مفكرًا عيانيًّا يجعل للحياة الروحية قبل العقل أسمى مكانة. والحق أن لكلٍّ من الرأيَين ما يؤيده؛ فالنزعة العقلية تَظهر عنده بوضوح في تلك الضرورة التي رتب بها المبادئ المختلفة في نظامه الكوني، وذلك القانون الصارم الذي جعل كلًّا منها ينتقل إلى الآخر تبعًا له. ولقد تحدَّث أفلوطينُ عن هذه الضرورة في مواضعَ شتى، وأكد وَحْدة القانون الذي يسري على كل الموجودات من أعلاها إلى أدناها. ثم إنه لا يقول بترتيبٍ زمني تنتقل به الموجودات كلٌّ منها إلى الأخرى، بل يرى أن ذلك الانتقال يتم في الأزل. ومن صفات كل فيلسوف عقلي أنه ينكر الزمان المتطور والصيرورة، ولا يُقيم وزنًا إلا لما يتم في الأزل، وفي هذه الصفة يتبدَّى لنا أفلوطينُ فيلسوفًا عقليًّا خالصًا.

غير أن أفلوطين يبدو لنا، في واقع الأمر، سائرًا في تيار المعقولية إلى مرحلة معينة، ثم يتبين له أن العقل لا يعود آخذًا بيده، وعندئذٍ يتخلى عنه ليقفز إلى عالم ما فوق المعرفة، ويغوص في أعماق الرؤيا المباشرة. ومع ذلك، فليس لنا أن نَعُد هذا الاتجاه الذي يعلو على العقل تصوفًا بالمعنى المعتاد لهذه الكلمة، وإنما الأصح أن يُسَمَّى «نزعة روحية فوق العقلية» فحَسْب. وهذه النزعة تتبدَّى حين يؤكد علو الواحد على كل عقل، وسُموَّه على كل تفكير، بحيث لا يعود من الممكن الاقترابُ منه إلا عن طريق تشبيهات شعرية كتشبيه النبع الفياض أو النور الوهاج.

ثم إن الطابع العام لمذهبه كما قلنا حركي؛ فهو يؤكد الانتقال الدائم بين الحركتَين الصاعدة والهابطة، ويفصل الكلام في هبوط النفس من مقرها الأعلى إلى عالم الأجسام، ثم عودتها بالتطهُّر من العالم المحسوس إلى العالم المعقول. ومثل هذه الصفة الحركية نادرًا

---

[٢] Whittaker ..., p. 100.

ما تظهر في مذهبٍ عقلي خالص، بل تُهيب المذاهب العقلية في أغلب الأحيان بفكرة الثبات والسكون.

وهكذا لا يجد المرء مفرًّا، حين يتعرض لمذهب أفلوطين، من القول إن للتصوف مَظاهرَ لا تُنكَر في ذلك المذهب، غير أنه تصوف من نوع خاص؛ فهو تصوف عقلي، إن جاز هذا التعبير. ورغم أن هذه التسمية تبدو غريبة عما جرت عليه عادة المفكرين من وضع تضاد أساسي بين النزعتَين الصوفية والعقلية، فإن المرء يُضطَر إلى استخدامها بوصفها وسيلةَ التعبير عن ذلك المذهب الذي جمَع بين هذَين الضدَّين. ومن مُؤرِّخي الفلسفة كثيرون لم يجدوا حرجًا في استخدامها، وفي أن يقولوا صراحةً إن تصوف أفلوطين كان عقليًّا.[٣]

وعلى أية حال، فهناك شواهدُ عديدة تؤيد ضرورة فهم تصوف أفلوطين على نحو خاص؛ فنزوعه وشوقه إلى المبدأ الأول لا يقترن بذلك القلق والانفعال الذي نَلمسه لدى بقية الصوفية؛ فهو لا ينشُد الاتحاد بالله وقد اقترنَت رغبته بالعذاب، أو بالقلق، أو بحِدَّة العاطفة، والانفعال، بل لم يكن يلجأ إلى أسلوب الإثارة الانفعالية على الإطلاق، وإنما يهتم قبل كل شيء بأن يصل الإنسان إلى السكينة الباطنة، وبعد هدوء النفس وطُمَأنينتِها تستطيع أن تنتظر حتى تتكشَّف لها الألوهية. ومع ذلك فهذا الاختلاف بينه وبين الصوفية المعتادة لا يصل عنده إلى حد الجمود العقلي؛ إذ إنه كما قلنا قد اعترف للعقل بحدود، وجعل حاجات القلب، في بعض الأحيان، هي العليا، ووضع الخير لا العقل فوق قمة الوجود، والخير موضوع للرغبة والحب، لا للمعرفة.

ولقد نبَّه «آرنو» إلى خصائص معينة في أسلوب أفلوطين تُبعِد بينه وبين أساليب الصوفية بخصائصها المعروفة؛ فأسلوبه دجماطيقي جازم، حافل بالتأكيدات القاطعة. وهو لا يعرِض فروضًا قابلة للمناقشة، أو يترك مجالًا للتعديل والتغيير أو يتحدث في أسلوبٍ احتمالي، بل يعرض مذهبًا يُفرَض فرضًا. وهنا نجد الفارق واضحًا بين أسلوبه وأسلوب فيلسوف ذي مزاج شعري مثل أفلاطون؛ فهذا الأخير يعرض في محاوراته فروضًا لكي تُناقَش، وكثيرًا ما كانت محاوراته تنتهي دون نتيجة حاسمة. ولقد كانت لأفلاطون قدرة عجيبة على أن يتقمَّص شخصية خَصمه، وأن يتحدث من وجهة النظر المضادة له بحيث لا يدري المرءُ في كثير من الأحيان أي الرأيَين أقوى حُجة؛ رأي أفلاطون كما يُعبِّر عنه

[٣] انظر مثلًا: Arnou ..., p. 11. Whittaker ..., p. 100. Rivaud ..., p. 535.

سقراط، أم رأي الخصم؟ (وهذا بالطبع لا ينطبق على المحاورات الأخيرة كالنواميس مثلًا). أمَّا أفلوطين فكثير من جمله تبدأ بالعبارات: «تقضي الضرورة بكذا» ... «ينبغي أن» ... «محال أن يكون»[٤] ... ومثل هذا الأسلوب التوكيدي يبعد بصاحبه عن أن يكون مِن ذَوي الخيال الجامح والرؤيا الصوفية.

ونتيجةً لاقتراب مذهبه الصوفي من النزعة العقلية؛ فقد شبَّه «هويتكر» صوفية أفلوطين بالنوع الثالث من المعرفة عند إسبينوزا، وهي المعرفة العيانية التي تتجاوز نطاق الاستدلال العقلي التدريجي، وتُبنى على نوع من الاتصال المباشر بموضوعها. فبالاستدلال العقلي نستطيع أن نصل إلى كل المبادئ التي تحتل مكانةً أدنى من الواحد، أمَّا الواحد ذاتُه فلا يرى إلا «بعين النفس»[٥] بعد انصرافها عن المحسوس.

والواقع أننا لو وجدنا تعارضًا بين المعرفة العقلية والعيان الصوفي، وقلنا باستحالة جمع شخصيةٍ واحدة بين الناحيتَين، فلا بد أن يزول عجَبُنا بالنسبة إلى أفلوطين ذاتِه، إذا أدركنا أن له في المعرفة رأيًا خاصًّا، من شأنه أن يُزيل إلى حد ما ذلك التعارضَ المألوف بين المعرفة العقلية والرؤيا الصوفية؛ فهو يضع للمعرفة شروطًا من أهمها:

(أ) التشابه، أي إن المعرفة لا تتم إلا بين طرَفَين بينهما وجهٌ من أوجه التشابه؛ فعلى النفس إن شاءت أن تَعرف الله مثلًا أن تَتشبَّه به، وأن تتخلى عن طبيعتها الفردية، وتَسعى إلى المشاركة لله الكل الشامل.[٦]

(ب) التعاطف sympathie؛[٧] فأفلوطين ينظر إلى العالم على أنه كائن حي كبير. ومن شأن كل كائن عضوي حي ألا يُؤدِّيَ أيُّ جزء فيه وظيفتَه إلا تبعًا لصِلته بالمجموع، وألَّا يُمكِنَ تصورُ أي عضو فيه على حدة. ومن هنا كان بين كل أطراف العالم وأجزائه اتصالٌ متبادَل وشعور مشترك هو الذي يُسمِّيه أفلوطينُ بالتعاطف. فمِن المحال أن يُعرَف شيء لا يكون متصلًا بنا أو متعاطفًا معنا على نحو ما؛ لأنه لا سبيل إلى معرفة ما هو خارج عَنَّا من كل الوجوه.

---

[٤] Arnou ..., p. 18.

[٥] Whittaker ..., p. 102.

[٦] IV, 4, 23.

[٧] انظر معنى اللفظ، ملحق (٣): التعاطف.

وهكذا نجد هذَين الشرطَين اللذَين وضعَهما أفلوطين للمعرفة، يُقرِّبان الشُّقة بين المعرفة العقلية والوحدة الصوفية إلى حد بعيد؛ ففي معرفتي لأي شيء ينبغي أن أشابهه وأتعاطف معه، أي إن أجعل بيني وبينه نوعًا من الاتصال المباشر، ومثل هذا الاتصال المباشر هو قوام التصوف؛ فليست المعرفة عند أفلوطين علاقةً بين حدَّين يخرج كلٌّ منهما عن الآخر، بل هي اتصال وثيق بين حدَّين متشابِهَين في طبيعتهما. فإذا كانت النزعات العيانية (كما عند برجسون مثلًا) تُؤكِّد بدَورها هذا التعاطفَ الذي يتصل بموضوعه اتصالًا مباشرًا، وينتقل إليه ويتَّحِد به، فإن التعارض يكاد يُمحى بين المعرفة العقلية عن أفلوطين، وبين أية رؤيا عيانية أو وحدة صوفية.

وإذن ففي وُسع المرء أن يقول دون أن يقع في تناقض: إن تصوف أفلوطين كان عقليًّا، أو إن معرفته العقلية كانت تُبنى على شروط شبه صوفية، وفي الحالتَين يكون لكلمة التصوف عنده معنًى فريد قائمٌ بذاته. وهذا المعنى أقرب ما يكون إلى القضاء على التعارض بين الذات والموضوع. ومن هنا كان ياسبرز Jaspers على حق إلى حد معين، في قوله إن أفلوطين — من وجهة النظر هذه — أكبر متصوفي الغرب. فهنا يحاول ياسبرز أن يُقدِّم تفسيرًا لتصوف أفلوطين في ضوء فلسفته الخاصة، ويفهم التصوف في حدود فكرة أساسية في مذهبه، هي فكرة «الشطر إلى ذات وموضوع Subjekt-Objekt Spaltung»؛ فكل تفكير لنا إنما هو شطر إلى ذات وموضوع، بحيث لا يكون هناك موضوع بلا ذات، ولا ذاتٌ بلا موضوع. فلا يمكن أن تكون الحقيقة الأولى هي واحد من هذَين الحدَّين فحسب، بل هي الجامع أو الشامل (للحدَّين) Das Umgreifende الذي نقسمه إلى ذات وموضوع، والذي لا يمكننا إدراكه مباشرة، بل نُدرِج كل ما نُدرِكه فيه، وإذا أدركناه فإنما يكون ذلك دائمًا بطريق غير مباشر.

وتفسير ياسبرز الخاص للتصوف هو أن فيه تجاوزًا لهذا الشطر إلى ذات وموضوع، بحيث يُمزَج الحدان مزجًا تامًّا، فيقضي على الموضوع من جهة، ويتلاشى الأنا من جهة أخرى، وعندئذٍ يتَّسع الطريق إلى الموجود المطلق، ويَظل الإنسان عند يقظته هذه يشعر بمعنًى أعمقَ من أي معنًى آخر، يجِل عن كل وصف.[٨] وفي هذه الحالة يشعر المرء حقًّا بأنه قد وصل إلى أعلى درجات المعرفة، واتصل بالهدف الذي تتجه إليه رؤياه اتصالًا مباشرًا.

[٨] K. Jaspers: Introduction à la philosophie (Trad. fran.), Paris, 1951, p. 39.

وبهذه الفكرة يُفسِّر ياسبرز تلك الفِقرةَ المشهورة التي يستهلُّ بها أفلوطين المقال الثامن من التساعية الرابعة وهي:

> كثيرًا ما أتيقَّظ لذاتي، تاركًا جسمي جانبًا، وحين أغيب عن كل ما عداي، أرى فيَّ في أعماق ذاتي جمالًا بلَغ أقصى حدود البهاء. وعندئذٍ أؤمن إيمانًا راسخًا بأنني أنتمي إلى عالم أرفع، وأحسُّ بالحياة في أسمى مراتبها، وأشعر بوَحْدتي مع الألوهية.

ففي هذه الفقرة يُعبِّر أفلوطين عن حالة الوحدة مع الله، وكيف أنها تمثل اليقظة الحقيقية بالنسبة إلى النفس؛ فالاندماج التام بين الذات والموضوع هنا، أي بين النفس وموضوع تَجارِبها الروحية، وهو الواحد، هو اليقظة التامة، رغم أن النفس تغيب عن هذا العالم. أمَّا حالة الانتباه إلى أمور هذا العالم، وهي الحالة التي لا تَتم فيها معرفةٌ إلا عن طريق الشطر إلى ذات وموضوع ينفصل كلٌّ منهما عن الآخر — هذه الحالة هي التي يخلُق بنا أن نسمِّيَها خمولًا ونومًا، وهي التي يدَعُها المتصوف جانبًا، فيغيب عن كل ما عدا ذاته. أي إن التفكير الواعيَ المعتاد يُمثِّل في التجربة الصوفية حالة الخمول والنوم، أمَّا اليقظة الحقة فهي غياب الذات واندماجها في موضوعها اندماجًا تامًّا.

هذا هو المعنى الذي يُفسِّر به ياسبرز تَجرِبة التصوف عند أفلوطين — معنى القضاء على الانفصال بين الذات والموضوع. وفي هذه الحالة كما في بقية الأحوال، سنرى لزامًا علينا — إن شئنا أن نُسَمِّي أفلوطينَ صوفيًّا — أن نُحدِّد أوَّلًا المعنى الذي نَقصده بالتصوف، وسنجد أن المعانيَ المعتادة لهذه الكلمة لا تَنطبق كلَّ الانطباق على تَجرِبته الروحية، وهي التجربة التي إذا كانت قد انتهَت على نحو روحيٍّ عياني، فقد داخَلَتها عناصرُ عقلية لا تُنكَر.

دراسة خاصة عن التساعية الرابعة

التساعية الرابعة

ترتيبها وتبويبها

لا شك أن النزعة الفيثاغورية إلى تقديس أرقام معيَّنة، هي التي دفعَت فورفوريوس إلى تقسيم مؤلَّفات أفلوطين إلى تساعيات، وإلى الالتجاء إلى وسائل مُصطنَعة لإتمام التقسيم على هذا النحو في كثيرٍ من الأحيان؛ فهذه التساعية التي نحن بصددها، هي في واقع الأمر سُداسية، أي تتكون أصلًا من ست مقالات؛ فالمقالات الثالث والرابع والخامس فيها تندمج سويًّا، ولها جميعًا نفسُ الموضوع، وهو البحث في الإشكالات المتعلقة بالنفس، ولكن فورفوريوس يودُّ أن يُكمِل عدد المقالات إلى تسعة، فيَقبل هذه القسمة المصطنعة بين أجزاء هذا المقال الواحد حتى إنه يقتطعه في وسط جملة لم تتم، ما بين المقال الثالث والرابع.

ومع تقسيمه لهذا المقال الواحد إلى ثلاثة أقسام، فلا زال عدد المقالات بعد هذا التقسيم ثمانية؛ ولذا يلجأ إلى الجزء الأخير من التساعية الثالثة، ويُكرِّره مرة أخرى في التساعية الرابعة، حتى يصل عدد المقالات إلى تسعة. والدليل على ذلك ما ذكره «برييه» من أن جميع المخطوطات تُكرِّر هذا المقال مرتَين؛ مرة مع التساعية الثالثة، ومرة مع الرابعة.[1]

ولقد أورد فورفوريوس في ترجمته لحياة أفلوطين، الترتيب الزمني الأصلي للمقالات التي تَشتمل عليها كلُّ التساعيات. ومن هذا الترتيب يتضح لنا أن كل مقالات هذه التساعية

---

[1] Bréhier: Ière Ennéade: Introduction …, pp. XVII et XVIII.

تنتمي إلى الفترتَين الأولى والثانية، أمَّا الفترة الثالثة فلا ينتمي إليها أي مقال منها. والترتيب الزمني لمقالات التساعية الرابعة على هذا النحو:

(أ) الفترة الأولى (من ٢٥٣ إلى ٢٦٢م) وترتيب المقالات التي تنتمي إليها هو:

(١) في خلود النفس (المقال السابع، التساعية الرابعة، والثاني في الترتيب الزمني بين مجموع المقالات).

(٢) في ماهية النفس (المقال الثاني من التساعية الرابعة، والرابع في الترتيب الزمني بين مجموع المقالات).

(٣) في هبوط النفس (المقال الثامن من التساعية الرابعة، والسادس في الترتيب الزمني بين مجموع المقالات).

(٤) في وحدة النفوس (المقال التاسع من التساعية الرابعة، والثامن في الترتيب الزمني بين مجموع المقالات).

(٥) في طبيعة النفس (المقال الأول من التساعية الرابعة، والحادي والعشرون في الترتيب بين مجموعة المقالات).

(ب) الفترة الثانية (من ٢٦٢ إلى ٢٦٨م) وترتيب المقالات التي تنتمي إليها هو:

(٦) في إشكالات النفس (١) (المقال الثالث من التساعية الرابعة، والسابع والعشرون في الترتيب الزمني بين مجموع المقالات).

(٧) في إشكالات النفس (٢) (المقال الرابع من التساعية الرابعة، والثامن والعشرون في الترتيب الزمني بين مجموع المقالات).

(٨) في إشكالات النفس (٣) (المقال الخامس من التساعية الرابعة، والتاسع والعشرون في الترتيب الزمني بين مجموع المقالات).

(٩) في الإحساس والذاكرة (المقال السادس من التساعية الرابعة، والحادي والأربعون في الترتيب الزمني بين مجموع المقالات).

ومن هذا يتضح أن فورفوريوس، في تبويبه المنهجي، لم يتقيد بالترتيب الزمني إلا في المجموعة الثانية، أمَّا المقالات الأولى فقد رتبتها على النحو الذي آثر أن يأخذ به.

ولكن هل كانت الفصول المختلفة، داخل المقال الواحد، تَسير تبعًا لخطة مُنظَّمة؟ وهل حرَص أفلوطين في كتابة مقالاته على أن يُعنَى بالناحية المنهجية فيها؟ الواقع أن ما عُرِف عنه من إهمال لشأن كتاباته وعدم عنايته بمراجعتها، وما شاع خلال إلقائه لدروسه

من استطراد دائم بين موضوعات شتى، كل هذا يؤدي بنا إلى ألا نؤمل كثيرًا في الاهتداء إلى خطة موحَّدة تسير عليها التساعية من بدايتها إلى نهايتها، حتى بعد تبويب فورفوريوس المنهجي. وعلى أية حال فسنَعرِض بإيجاز للموضوعات التي تناولَتْها مقالات التساعية وفصول هذه المقالات محاولين أن نَستخلص — بقدر الإمكان — الرابطة الجامعة بينها والتدرج المنطقي بين أجزائها، وأن نوضح مواضع الاستطرادات التي تخرج بالنص عن الوحدة المنظمة، ونحدد المواضع التي كان يجب أن تتجمع سويًّا بدلًا من تفرقتها في النص.

المقال الأول

ويبحث في طبيعة النفس بوجه عام، وكيف أنها ماهية تَقرُب من العقل، ولكنها مع ذلك مختلفة عنه؛ لأنها تَغدو منقسمة إذا حلت في أجسام.

المقال الثاني

الفصل ١: وفيه يُفصِّل أفلوطين فكرة توسط النفس بين الماهية المنقسمة والماهية اللامنقسمة، وهي الفكرة التي أشار إليها في المقال السابق، فيبرهن على أن الانقسام صفة عارضة في النفس، بدليل أن مقدارها واحد في كل جزء من أجزاء الجسم.

الفصل ٢: وفيه يُبرهِن على استحالة كون الانقسام صفةً أساسية للنفس، وينقد فكرةَ وجود أجزاء للنفس من بينها جزء مدبر، وهي فكرة رواقية. ويؤكد أن نقد انقسام النفس ليس معناه أنها واحدة كل الوحدة.

المقال الثالث

الفصول من ١–٨: وهي تتحدث عن العلاقة بين النفس الكلية والنفوس الجزئية، وهل تُعَد هذه الأخيرة «أجزاء» من النفس الكلية أم لا، ويتعرض في نفس الوقت لوحدة النفوس في مُختلِف مظاهرها. وهي تنقسم إلى: الفصل ١ و٢، ويبحث في مدى انطباق فكرة «الجزئية» على علاقة النفس الفردية بالكلية.

الفصول ٣ و٤ و٥: وتتناول تشبيه علاقة النفس الكلية والجزئية بعلاقة قُوى النفس المختلفة في الكائن الحي الواحد.

ثم تحاول التوفيق بين وحدة النفس الكلية مع بقية النفوس، وبين انتشار هذه النفوس في أجسام كثيرة، وتحلها على أساس تشبيه النور الذي يفيض من مصدره إلى خارجه دون أن يفقد هذا المصدر شيئًا.

الفصول ٦ و٧ و٨: وتبحث في الفرق بين النفس الكلية والجزئية، من حيث هو فرقٌ في المرتبة، وتنقد فكرة الانقسام مرة أخرى.

وإلى هذا الحد يتحدث أفلوطين عن طبيعة النفسَين؛ الكلية والجزئية، والعلاقة بينهما. وهو ينتقل في الأجزاء التالية إلى موضوعات نستطيع أن نَعُدها متدرجةً في الترتيب. فيبحث أوَّلًا في علاقة النفس الكلية بجسمها، ثم عن الضرورة الكونية التي تقضي على النفس بالهبوط، وما دام قد تحدث عن الهبوط فهو ينتقل إلى الكلام عن المراحل الوسطى للنفس في السماء، ثم إلى النفس الفردية بعد هبوطها، وتفصيل هذه المسائل على النحو التالي:

الفصول ٩–١١: وتتحدث عن علاقة النفس الكلية بجسمها، من حيث هي مبعث الوحدة والجمال فيه، والمبدأ الغالب عليه، وكيف أنها هي حلقة الاتصال بين عالمنا هذا وبين العالم المعقول.

الفصول ١٢–١٦: تتحدث عن الضرورة الكونية التي تفضي بهبوط النفوس إلى الأجسام. ويُلاحَظ أنه قد استطرد طويلًا في تفصيل الكلام عن فكرة الضرورة الكونية، غير أن من السهل ربْطَ هذا الاستطراد بالموضوع العام الذي هو بصدد تناوله، وهو بداية الحديث عن هبوط النفس إلى هذا العالم.

الفصول ١٧ و١٨: وتتناول بالحديث المراحل الوسطى للنفس في السماء، وهي مرحلة لا تزال تَظهر فيها آثار العالم المعقول؛ فلا حاجة للنفس فيها إلى استدلال أو لغة، وما دامت تُدرَك إدراكًا مباشرًا.

ثم يبدأ تناول أفلوطين لموضوع النفس الفردية، بعد أن مهد له بالكلام عن المراحل التدريجية السابقة. وهو يبدأ بموضوعات عامة عن النفس الفردية، ثم ينتقل إلى موضوعات خاصة، كالمَلَكات والقُوى المختلفة للنفس. وتفصيل بحثه على النحو الآتي:

الفصل ١٩: ويتناول ماهية النفس الفردية من حيث هي تجمع بين الانقسام وعدم الانقسام.

الفصول ٢٠–٢٢: وتتناول علاقة النفس بالجسم، وينفي أن تكون هذه العلاقة مكانية على أية صورة من الصور.

الفصل ٢٣: ويبحث في المواضع التي يمكن أن تُنسَب إلى قُوى النفس في الجسم.

الفصل ٢٤: ويبحث في النفس بعد مفارقتها للجسم. ولا يمكن أن يربط الفصلَ بالموضوعات التي تناولتها الفصول السابقة سوى أنه يكمل قصة المراحل المختلفة التي تمر بها النفس قبل ورودها إلى الجسم وبعد مغادرتها له.

وينتقل أفلوطين، بعد هذه المسائل العامة المتعلقة بالنفس الفردية، إلى بحث قُوى النفس، وأول هذه القوى: الذاكرة، ثم اللذة، والألم والرغبة.

الفصل ٢٥: ويبحث في ماهية الذاكرة بوجه عام، فيثبت ارتباطها بالزمان، واستحالة تمثلها في الموجودات اللازمانية.

الفصل ٢٦ و٢٧: ويجعل الذاكرة من شأن النفس وحدها، لا المركَّب من الجسم والنفس؛ ولذا كانت متعلقة بكل حياة زمانية تحياها النفس في الأرض أو في السماء.

الفصول ٢٨–٣١: وفيها يُفرِّق أفلوطين بين الذاكرة وبين قوى النفس الأخرى، وهي الرغبة والإحساس والخيال؛ ليُثبت أن التذكر قوة مستقلة قائمة بذاتها، وأن من المحال أن يُعزَى إلى كلٍّ من هذه القوى الأخرى تذكر موضوعاتها الخاصة، بل لا بد من قوة خاصة لهذا الغرض.

الفصل ٣٢: وتكملته مع المقال التالي.

المقال الرابع

الفصول ١–٤ مع الفصل ٣٢ من المقال السابق: وكلها تُثبِت أن التذكُّر لا وجود له في العالم المعقول الذي لا يعرف التغير أو الزمان أو الحركة، وإنما هي تتمثل في عالمنا هذا فقط.

الفصول ٥ و٦: وتثبت أن النفس لا تبدأ تتذكر إلا حين تترك العالم المعقول.

الفصول ٧ و٨: وتثبت أن نفوس الكواكب لا تتذكر؛ لأنها تشاهد الخير دوامًا.

الفصول ٩–١٢: وتثبت أن الحكمة الكونية، والمبدأ المنظِّم للعالم، ليست في حاجة إلى تذكُّر أو استدلال.

الفصول ١٣ و١٤: وتبحث في الحكمة الكونية والطبيعة، والفرق بينهما، مع ملاحظة أن الطبيعة هي الوجه الأدنى للنفس الكونية.

الفصول ١٥ و١٦: وتبحث في نفس العالم، فتثبت أنها لا تتذكر لأنها لا تعرف ما هو سابق وما هو لاحق.

الفصل ١٧: إثبات أن التذكر من شأن نفوسنا الفردية وحدها لتغير أحوالها، وتحكم مبادئَ عديدة فيها.

ويُلاحَظ أن هذا الجزء من ١–١٧ هو في الواقع عرض لتاريخ النفس والمراحل المختلفة التي تمر بها، يتحدث فيه أفلوطين عن العالم المعقول وعالم السماء، والحكمة الكونية، ونفس العالم والطبيعة، وهي كلها موضوعات يُفصِّل أفلوطين الكلام فيها، من خلال خيط واحد يجمع بينها كلها، وهو فكرة الذاكرة.

فإذا كانت الذاكرة تختص بها النفس وحدها، فهناك قُوًى أخرى يشترك فيها البدن مع النفس، وهي تلك التي ينتقل أفلوطين الآن إلى بحثها:

الفصول ١٨ و١٩: الألم وتعليله (يحتاج إلى النفس والبدن معًا).

الفصول ٢٠ و٢١: الرغبة، وأصلها أيضًا في البدن، ولكنها في حاجة إلى النفس كذلك.

الفصول ٢٢ و٢٣: وتتحدث في القوة الغاذية، وفي النفس الأرضية من حيث هي مصدر القوة الغاذية والمنمية للنبات. وهنا يشرح أفلوطين خصائص نفس الأرض في استطراد أثارَه بحثُ القوة الغاذية.

ثم يشرح أفلوطين فكرة وجود الإحساس في النفس الأرضية، فيؤدي به هذا إلى البحث في طبيعة الإحساس وشروطه، وأثر البدن فيه، وينتقل في الفصول التالية إلى استطراد آخر يرتبط بالموضوع السابق على نحو ما، وهو بحث إمكان وجود الإحساس في الكون وفي السماء، وبعد أن يُثبِت عدم حاجة الكون إلى الإحساس؛ لأنه كلٌّ لا ينقصه شيء، يؤكد من جهة أخرى تعاطف أجزائه، وتؤدي به فكرة التعاطف إلى القول بوجود نوع من الإحساس للنفس الأرضية، ينشأ عن تعاطفها مع الكل، وهكذا يعود مرة أخرى إلى الكلام عن النفس الأرضية، بعد هذا الاستطراد الثاني، الذي يُوزَّع على الفصول على النحو التالي:

الفصول ٢٤ و٢٥: وتتحدث عن حاجتنا نحن إلى الإحساس، وعدم حاجة الكون إليه؛ لأنه هو الكل.

الفصل ٢٦: ويبحث في معنى الإحساس عند الكواكب، إن وجد، فيرده إلى التعاطف.

الفصل ٢٧: ويتحدث عن مظاهر فاعلية النفس الأرضية.

وبعد أن انتهى هذا الاستطراد الثاني، الذي تناول طبيعة الإحساس في الكون والكواكب، وعاد معه أفلوطين إلى موضوع الاستطراد الأول وهو الكلام في النفس الأرضية الذي أثاره بحثُ القوة الغاذية والمنمية، يعود أفلوطين بعد هذا الاستطراد الأول إلى موضوعه الأصلي، وهو القُوى التي يُساهم فيها البدن مع النفس بنصيب، فينقل إلى بحث القوة الغضبية. أي إن الفصول من ٢٢ إلى ٢٨ كانت استطرادًا في داخله استطراد آخر.

الفصل ٢٨: ويبحث في القوة الغضبية وأثر الجسم فيها.

وبعد ذلك ينتقل أفلوطين إلى بحث الكونيات، وفاعلية النجوم، ويُمهِّد لذلك بالفصل ٢٩ الذي يتناول موضوع الحياة في البدن، ولم تظل فترة وجيزة بعد مغادرة النفس له.

الفصول ٣٠ و٣١ و٣٢: يتحدث فيها عن ذاكرة النجوم وفاعليتها، وينفي عن النجوم فعل الشر، ويعزو ما نظنه شرًّا إلى حقيقة هامة، وهي أن الكون كائنٌ حي واحد، قد تتعارض بعض أجزائه مع البعض الآخر.

الفصول ٣٣–٣٧: وتشرح النظام الكوني، وتعزو الفاعلية إلى الأشكال التي تُكوِّنها الكواكب، لا إلى الكواكب ذاتها، ثم تُفصل الحديث في فاعلية الكون وقواه.

الفصول ٣٨ و٣٩: وفيها يفسر الشر بأنه ناتج عن الطبائع الخاصة التي تؤثر على النجوم ذاتها.

الفصول ٤٠–٤٤: وتتحدث عن السحر الكوني، واستجابة النجوم العليا للدعاء الآتي من الأرض، ويُفسَّر كل ذلك بالتعاطف بين أجزاء الكون. ثمَّ يتناول البحث في التعاطف بالتفصيل، وكيف أنه يُغْني عن الذاكرة والإرادة بالنسبة إلى الكون، وأخيرًا يُبيِّن كيف أن السحر لا يؤثر في العقل.

الفصل ٤٥: تلخيص للنظام العام السائد في الكون.

المقال الخامس

ويتناول موضوع الإبصار والوسط الضوئي، وهو يكمل سلسلة الأبحاث النفسية التي بدأها بالبحث في الذاكرة.

الفصول ١–٣: النظريات المختلفة القائلة بضرورة الوسط، وتفنيدها.

الفصل ٤: أهمية الهواء في الإبصار.

الفصل ٥: استطراد عن دور الهواء في السمع.

الفصول ٦–٨: طبيعة الضوء وأثره في الإبصار: تفسير الإبصار على أساس التعاطف.

المقال السادس

ويتناول المذهبَ الرواقيَّ المادي بالنقد، فيما يتعلق بموضوع الإحساس والذاكرة، ويأتي بتفسير للإدراك عن بُعد، وهي الظاهرة التي يعجز عن تفسيرها المذهب المادي.

المقال السابع

وموضوعه الرئيسي هو إثبات خلود النفس، ويمهد له بنقد مفصل للمادية الرواقية، لِيُثبت أن النفس جوهر لا مادي؛ وبالتالي غير قابل للفناء.

الفصل ١ و٢: يبدأ في بحث طبيعة النفس ونقد المادية.

الفصول ٣–٨(٣): نقد مفصَّل للمذاهب القائلة بمادية النفس؛ وخاصة المذهب الرواقي.

الفصل ٨(٤): نقد الفيثاغورية في تصويرها النفس على أنها انسجام للبدن.

الفصل ٨(٥): نقد المشَّائية في تصورها النفس في أنها «كمال» للبدن.

الفصول ٩–١٥: طبيعة النفس وبراهين خلودها.

ويُلاحَظ على هذا المقال الترابطُ التام بين أجزائه، والتسلسل المنطقي لكل فصوله.

المقال الثامن

الفصل ١: ويستعرض الأقوال المختلفة للفلاسفة في مشكلة هبوط النفس.

الفصول ٢–٤: وتتحدث في هبوط النفس، فيُثبِت ارتباطه بالضرورة الكونية.

الفصول ٥–٨: وتشرح درجات هبوط النفس، وتبرر هذا الهبوط بطبيعة النفس المتوسطة بين العالم الأعلى والعالم المحسوس.

المقال التاسع

في بداية هذا المقال يعود أفلوطين إلى موضوع آخر بحثه في مستهل المقال الثالث، فصل ١–٨، وهو موضوع علاقة النفس الجزئية بالنفس الكلية، بحيث إنه كان يُستحسَن جدًّا لو أن فورفوريوس أتبعَ كلًّا من المقالَين بالآخر، بدلًا من أن يُفرِّقهما على هذا النحو.

الفصول ١–٣: ويفند فيها الاعتراضات التي تُوجَّه إلى فكرة وحدة النفوس.

الفصول ٤ و٥: ويتناول بالبحث مسألة ظهور النفوس الفردية عن النفس الأولى، ويُحِلها من طريق فكرة «صدور» كثرة عن الوحدة مع بقائها في ذاتها.

ويُلاحَظ أن لهذه النهاية دلالتَها؛ إذ إنها تتعرض لأهم مشكلة يتناولها بحث أفلوطين في ماهية النفس، بل بحثه الفلسفي بوجه عام، وهي: كيف نُفسِّر الكثرة بين الموجودات، وكيف نُوفِّق بينها وبين وحدة مصدرها وتعاليه؟ والحل الذي يأتي به هنا، كما في بقية المواضع، هو فكرة الصدور والفيض.

ولعلنا من هذا العرض السريع لتبويب الفصول والمقالات في التساعية الرابعة، قد أدركنا أن هذا التبويب وإن كان متسِقًا مترابطًا في بعض الأحيان، فإنه يحفل بالاستطرادات في مواضع أخرى، ويُفرق بين ما يجب أن يتجمَّع في مواضع أخرى؛ ولذا آثرنا أن نقوم بتبويبٍ للموضوعات التي تناولَتْها التساعية، أي إن تَتبع دراستُنا عنها ترتيبًا منهجيًّا يُعالَج فيه كلُّ موضوع بحثَته التساعية على حِدة، بدلًا من التقيُّد بترتيب النص.

العالم الطبيعي والكونيات

تتردد في كتابات أفلوطين آراء كثيرة له عن العالم الطبيعي والكواكب، والسحر والتنجيم، فتمتزج نظرته إلى العالم وأبحاثه الطبيعية بقدرٍ غير قليل مما نَعُده اليوم خرافات، وما كان في ذلك الحين معتقداتٍ شائعة. وإذا كان أفلوطين قد سَلَّم بهذه المعتقدات الشائعة على علَّاتها، فقد حاول جاهدًا أن يُبرِّرها تبريرًا عقليًّا، وأن يدمجها في مذهبه الفلسفي العام.

وعلينا قبل أن نَعرِض لآرائه في هذا الصدد، أن نوضح إلى أي حد كانت هذه المعتقدات متغلغلة في النفوس في ذلك الوقت؛ فمنذ عهدٍ قديم كان في اليونان أناس يدَّعون أنهم على اتصال بالقوى العليا أو الأرضية، وأن لهم سُلطانًا على الجن، وعلى الماء والرياح. وكان هؤلاء السحرة يحاولون تنفيذ أغراضهم عن طريق خلط سوائلَ أو موادَّ مختلِفة، وصنع تماثيل رمزية للأشخاص الذين يُراد إلحاق تأثير حسَن أو سيِّئ بهم، ثم قراءة التعاويذ والرُّقى والكلمة المبهَمة عليها. ولم يكن للسحر في ذلك الحين أيُّ أساس عقلي، بل كان يُمارَس بوصفه مهنة يقوم بها أناس لا يربطهم بالبحث العقلي صلة. ولم تعترف الفلسفة بالسحر اعترافًا جديًّا، وتدمجه في أبحاثها وتحاول بناءه على أساس عقلي، إلا عند الرواقيين؛ فقد تمشَّت فكرة السحر مع مذهبهم العام في وحدة الوجود، الذي يقول بتبادل التأثير بين كل أجزاء الكون البعيدة منها والقريبة، بحيث يمكن أن تؤثر القوى الخفية أو المادية الظاهرة على الأشخاص ومصائرهم وطبائعهم.

ويرتبط بالاعتقاد بالسحر الإيمانُ بالتنجيم، أي إمكان الاستدلال على المستقبل من النجوم، التي تؤثر على حياة البشر. وهذا الاعتقاد يرجع كما هو معروف إلى أصول شرقية قديمة، وكان له في حياة بابل دور عظيم. أمَّا دخوله إلى اليونان فربما كان في عهد

الفيثاغوريِّين الذين كانت لهم أبحاث فلَكية قيمة. ولنلاحظ أن كثيرًا من آلهة اليونان كانوا في نفس الوقت نجومًا مثل «أفروديت» و«كرونوس». ويرى «ريفو» أن القول بأن للنجوم تأثيرًا مباشرًا على حياة الإنسان لم يتخذ صبغة محددة واضحة المعالم عند اليونانيين إلا في عهد متأخر، ولم يظهر بصورة واضحة إلا عند أقطاب مدرسة الإسكندرية من السابقين على أفلوطين، ومن أهم هؤلاء بطليموس الفلكي، الذي يُستفاد من مذهبه أن حياة الأفراد تَخضع لتأثير الكواكب والنجوم، والذي تحدث بالتفصيل عن أنواع النجوم من حيث تأثيرُها على الطالع.[١]

وإذن فقد ظهر أفلوطينُ في عصر لم يكن المثقفون ذاتهم يخجلون فيه من الكلام عن السحر والتنجيم. على أنه بينما كان غير المثقفين يؤمنون بهذه المعتقدات الخرافية إيمانًا أعمى، فإن الطبقات المثقفة كانت تحاول أن تأتيَ بتبرير عقلي لهذه المعتقدات، بحيث لا تعود في نظرها تُمثِّل خوارقَ خارجةً عن المألوف، بل ظواهر طبيعية تقتضيها نظرتنا العامة إلى الكون. وعلى أية حال، فقد كان التنبؤ ظاهرة شائعة، بحيث لم يكن الناس يُقْدِمون على أي عمل هام قبل أن يستشيروا واحدًا من المنجمين. ونظر البعض إلى التنجيم على أنه «سيد العلوم»، وارتبَط بالعقائد الدينية الشائعة، حتى عُدَّ الشكُّ فيه نوعًا من التجديف؛ ولذا لم يكن من الهيِّن على فيلسوف يعيش في ذلك العصر أن يُحارِب هذه المعتقدات، بل كان كل ما عليه هو أن يبررها فحسب.

ولندرس آراء أفلوطين في الكون الطبيعي، ومدى ارتباطها بالمعتقدات الشائعة، لننتهي إلى حكم عام على الفلسفة الطبيعية عند أفلوطين.

والواقع أن الأبحاث الطبيعية عند أفلوطين قد تأثرَت بالفلسفة الرواقية إلى حد كبير، وبالتالي ارتبطَت نظرته العامة إلى العالم بالتراث اليوناني القديم كلِّه؛ ذلك التراث الذي كان يُؤكِّد قبل كل شيء ما يسود الكونَ من نظام وانسجام، حتى كانت الكلمة التي تدل على النظام وعلى الكون معًا في لغتهم كلمةً واحدة، هي Cosmos. ومن هنا، فعلى الرغم من أن أفلوطين قد نظر إلى العالم المحسوس على أنه صورة ناقصة، وظل باهت للحقيقة، إلا أنه أكد أن ذلك العالم يحتفظ بآثار مما يسود العالمَ المعقول من نظام، وأن الحياة تَسري في كل أجزائه، حتى فيما يبدو لنا غيرَ حي. بل إن العالم في مجموعه لَيُمثِّل كائنًا حيًّا هائلًا،

[١] Rivaud ..., p. 499.

أو حيوانًا واحدًا Zoon فهو جسم عضوي متكامل، تُحييه نفس واحدة، ولا يكون لأي جزء فيه معنًى إلا وسط المجموع الكامل، الذي يسوده انسجام رائع. وكما أن أجزاء الجسم العضوي لا يؤثر بعضها على البعض من حيث هي جواهرُ متفرقة، بل تتضافر كلها لأداء وظائف عضوية مشتركة، وتُمارِس فعلها في توافق واتحاد، فكذلك تتعاطف أجزاء الكون كلُّها كأنها أعضاء في جسم حي واحد. وهذا التوافق لا يرجعه أفلوطين إلى تأثير مادي متبادَل فيما بينها، وإنما إلى تأثير الشبيه على شبيهه. وما دام الكون كلُّه متناسقًا، فإن أجزاءه ستكون متشابهة، وسيؤثر كل منها في الآخر ولو عن بُعد، أي حتى دون أن يكون بين هذه الأجزاء اتصال أو تماسٌّ مادي مباشر.

ففي نظرة أفلوطين العامة إلى العالم كان إذن يونانيًّا أصيلًا، على عكس النزعات الغنوصية التي كان العالم المحسوس عندها موضوعًا لحملة شديدة. وهو يأبى أن يشك في النظام السائد في الكون؛ إذ إن العالم ليس إلا انعكاسًا للقوى الإلهية. وإذا كنا نمجد هذه القوى فعلينا أن نعجب بإنتاجها المباشر، وهو الكون المحسوس. إن أفلوطين ليصف ذلك الكون المحسوس على نحو لا نشك لحظة واحدة في أنه وصف فيلسوف يوناني أصيل، فيقول: «إن العالم كائن حي واحد؛ لهذا كانت الضرورة اللازمة تُحتِّم أن يكون في تعاطف مع ذاته. ومجرى حياته، الذي يسير وفقًا للعقل، هو دائمًا في اتفاق مع ذاته. وليس في حياته تخبُّط أو اتفاق، بل يسود هذه الحياةَ انسجامٌ ونظام واحد. وأشكاله المختلفة تتبع ترتيبًا عقليًّا. وكل جزء من أجزائه يسير في حركاته وفقًا لأعداد.»[٢] بل إن لذلك الكون، بوصفه ناتجًا مباشرًا عن الألوهية، عقلًا وكمالًا أسمى مما لدى الإنسان؛ فالسماء عند أفلوطين محتشدة بالنفوس، ولكل من هذه النفوس مرتبة تسمو كثيرًا على النفس الإنسانية. والواقع أن أفلوطين قد حشد الكونَ بالنفوس التي تتفاوت مراتبها، فتقل مرتبتها كلما قربت من الأرض. وسنتحدث أوَّلًا عن نفوس النجوم، لنرى إلى أي حد كان لرأيه فيها تأثيرُه الهام على فلسفته الطبيعية.

ففي كثير من الأحيان يُطلِق أفلوطين على نفوس النجوم اسم الآلهة، ولكنها آلهة منظورة تعكس صورة الآلهة غير المنظورة. ونفوس النجوم تُعاين العالمَ فوق المحسوس دوامًا؛ فهي أقربُ ما تكون إليه، وحياتها لا تعرف إلا السعادة والانسجام التام. ولما كانت

[٢] IV, 4, 35.

ثابتة لا يعتريها تغير، ولا تعرف ما هو قبل أو ما هو بعد، فإنها تعلو على الزمان. ووجودها وفعلها ثابت أبدًا، ومن هنا لم تكن لها إلى الذاكرة حاجة، بل إن أفلوطين لا يعزو إلى الأفلاك والكواكب تفكيرًا استدلاليًّا؛ لأن الاستدلال تدرُّج في مراحل التعقل، تحتاج إليه عقولنا القاصرة وحدها. وليست هذه السعادة التي تتمتع بها النجوم أمرًا شاءته إرادتها، بل إنها نتيجة الضرورة الطبيعية المحتومة.

وطبيعي أن يُحاول أفلوطين بقدر المستطاع أن ينفيَ عن النجوم كل تأثير ضار، ما دام قد جعل لها مثل هذه المكانة في نظرته إلى الكون. ولقد كان الرأي الشائع لدى كثير من المنجِّمين في عصره أن ينسبوا إلى النجوم كلَّ ما يحدث في عالمنا هذا، أي إن يجعلوا منها عللًا فاعلةً لحوادث هذا العالم، فأدى بهم ذلك إلى أن ينسبوا إلى هذه الموجودات — التي يراها أفلوطين إلهية — كلَّ الشرور والجرائم والرذائل التي يحفل بها عالَمُنا هذا ولم يتردَّد في القول إن النجوم شريرة،[٣] ناسين أن النجم موجود لا يعتريه تغيُّر، وأن حقيقته أزلية ثابتة.

ويَعترض أفلوطين على نسبة أي نوع من الشرور للنجوم، أو على القول إن النجوم يستشعر كلٌّ منها إزاء الآخر صداقةً أو عداوة؛ تبعًا لموقعه منه. ولكن إن لم يكن الشر يعرف له سبيلًا إلى النجوم، فكيف نفسر الشر؟ يؤكد أفلوطين أن الكون، رغم وحدته العامة، لا تَسوده قوة واحدة، وإنما يزخَر الكون بقُوًى عديدة متنوِّعة، ويحيا كلٌّ ما فيه حياتَه الخاصة، بجانب مشاركته في حياة الكون العامة. وهكذا تكون للأنواع الخاصة في الكون حياتُها المستقلة التي تسير في طريقها الخاص، وتتحكم في حياة الأفراد المنتمين إلى هذا النوع بجانب تَحكُّم النجوم فيها. ففي توالد أي حيوان تساهم النجوم بشيء، ولكن النوع أيضًا يتحكم في تحديد هذا التوالد. ثم إن كل شيء يتولد على هذه الأرض، يُضيف بعد نشأته شيئًا من عنده. «فهناك أشياء معلومة تَنتج عن الموجودات ذاتها»،[٤] وتلك التي تنتج من طبيعة الذات، أو تُضيفها الموجودات إلى ذاتها، هي علة الشر، أمَّا ما تنتجه الموجودات العليا فهو دائمًا خير، ولا يصدر الشرُّ إلا من اختلاطه بغيره. وفضلًا عن ذلك فإنه يحدث في الكائن العضوي الواحد أن يُصيب عضوًا فيه آخرُ بالضرر، رغم اشتراكها بوصفهما

---

[٣] P. Duhem: Le système du monde, Paris, 1914, tome II, p. 311.

[٤] IV, 3, 38.

أعضاءً في كائن واحد، «ومن قَبيل ذلك أن تُدمِّر المرارة والغضبُ الناجم عنها أعضاءً أخرى في الجسم وتمزقها»؛[٥] فالضرر والشر يحدث نتيجةً لكثرة القُوى الكونية التي يتَضارب بعضها مع البعض، وإن كانت تَشترك مع المجموع في حياة واحدة، فلا يمكن إذن أن نقول: إن الآلهة أو النجوم تجلب الشرَّ إلى الأرض.

فما هو إذن الأثر الحقيقي الذي تُحدِثه النجوم؟ يخالف أفلوطين في إجابته عن هذا السؤالِ الآراءَ الشائعةَ بين أنصار التنجيم المنتشِرين في عصره؛ فعند هؤلاء أن النجوم عللٌ فاعلة لما يحدث في هذا العالم، أي إنها تُسبِّب الحوادث بالفعل، ومن هنا وقعوا فيما رآه أفلوطين خطأً كبيرًا، وهو نسبة الشر إلى النجوم. أمَّا هو فيرى أن النجوم لا تسبب الحوادث وإنما «تنبئ» بها فحسب؛ فالنجوم ليست عللًا، وإنما علامات أو نُذُر فحَسب. حقًّا إن للنجوم آثارًا على هذا العالم؛ وبالتالي على كل ما يحدث فيه، ومن قبيل هذه الآثار أن تُؤثِّر النجومُ تبعًا لموضعها الطبيعي على العالم في مجموعه؛ وبالتالي تؤثر على الأفراد؛ لأن الميول والمشاعر الحسية المرتبطة بالجسم، والمصائر المتعلقة بهذه الأجسام، تتوقف على مجموع العالم بوجه عام؛ وبالتالي على القوى الفعالة للنجوم. ومعنى ذلك أن النجوم لا تتحكم في الأحوال المادية وفي مصائر الناس إلا من حيث هي تتشارك في تحديد الحياة الطبيعية بوجه عام. أمَّا التأثيرات الفردية للنجوم على مصائر الأفراد، فهذا ما لا يعترف به أفلوطين.

وإذن فليست للنجوم إلا آثار عامة، وفيما عدا ذلك فهي تنبئ فحسب. وليس النجم الواحد هو الذي ينبئ، بل مجموعاتُ النجوم أو التركيبات النَّجمية، وكأن النجوم في مجموعاتها تَكتب لغة تتحقق في هذا العالم، بفضل تضافر قُواها مع العلة الأولى. فالمبدأ الأول هو الذي أدى إلى أن يقوم بين كل أجزاء العالم انسجامٌ ونظام تام، بحيث تدل النجوم على الحوادث التي تَحدث معها في عالم واحد. وما دام الكون كائنًا حيًّا واحدًا، يقوم بين كل أجزائه تعاطف، فإن الكون يُعبر عن ذاته في الأشكال التي تُكونها حركة الأجرام السماوية، بحيث يمكن التنبؤ بما سيحدث إذا أمكننا فهم مدلول هذه الأشكال. فللأشكال التي تُكوِّنها النجوم فاعليتها، وهذه الفاعلية هي التي يحدث عنها ما نشاهده من آثاره. بل إن للأشكال تأثيرَها حتى على الأشياء الأرضية؛ لأننا نخشى أشكالًا معينة، ونجتذب بفعل

[٥] IV, 4, 32.

شيءٍ آخر. وكل ذلك يستحيل لو لم يكن للأشكال تأثيرها.[٦] فمجرى الحوادث يقضي بأن ينبئ بعضها بالبعض الآخر؛ «ذلك لأن الكون واحد، ولأن الحوادث هي حوادثُ كون واحد، ولأن كلًّا من الحوادث يُعرَف بواسطة الآخر؛ العلة يعرفها المعلول، والتالي يعرفه المقدَّم، والمركب يعرفه أحدُ عناصره بفضل اتحاده ببقية العناصر.»[٧]

والواقع أن أفلوطين يحرص على أن يربط بين الاعتقاد بالتنجيم، وبين فكرة النظام الكوني الدقيق؛ فدلالات النجوم في نظره أمر ضروري يقتضيه التسلسل العامُّ للقُوى الكونية، وليست النجوم إلا وسائطَ طبيعية تنقل بها القوى العليا إلى العالم. وبدون الارتباط التامِّ بين كل أجزاء الكون لا يكون للتنبؤ أيُّ معنًى. فلما كانت الحركات المفرَدة في داخل العالم تتوقف دائمًا على الكل الشامل، ففي وُسْع المرء، إذا عرف ما يتم في أهم أجزاء العالم من حركات، أن يعلم ما يُناظرها من حركات أخرى، وذلك مثلما يعرف الخبيرُ في الرقص، إذا رأى موضعًا معينًا لأجسام الراقصين، ما يرتبط بهذا الوضع من حركات خاصة للأيدي والأرجُل.[٨] فالنجوم أشبهُ بكتاب ترتسم فيه مصائر الناس ومستقبل الحوادث.

وإذا كنا إلى الآن قد تحدثنا عن النجوم ودلالاتها، فلنذكر أن النجوم هي حلقة في سلسلة الوجود، وأن هناك قُوًى روحيةً أخرى يزخر بها العالم؛ من هذه القوى الجن، أي تلك الموجودات التي تَحتل الموقعَ المتوسط بين ما هو إلهي وما هو أرضي. فالعالم المعقول ذاته قد خلا من الجن، والنجوم في مرتبةٍ أعلى منها، فليست لها كما قلنا ذاكرةٌ أو عقل استنباطي، أمَّا الجن فيَعزو إليهم أفلوطينُ نوعًا من الإدراك الحسِّي والذاكرة والتأثير المتبادل، بل إن لها هي والنفوس في الهواء لغةً تتحدَّث بها.[٩] ويستمر أفلوطين في سرد سلسلة القُوى الروحية التي تُعزى إلى المحسوسات، فيقول بوجود نفسٍ للأرض ينسب إليها إدراكًا حسيًّا مختلفًا عن إدراكنا. ويتحدث أفلوطينُ عن نفس الأرض حديثًا مفصَّلًا، في الفصلين ٢٢ و٢٣ من المقال الرابع من التساعية الرابعة، يُبين فيها كيف أن من مظاهر وجود هذه النفس ظهورَ النبات ونموَّه، وهو أمر تختص به القوة الغاذية من نفس الأرض.

---

٦ IV, 4, 35.

٧ IV, 4, 39.

٨ IV, 4, 33.

٩ IV, 3, 18.

ولسنا نودُّ أن نُطيل الكلام في تفاصيل هذه الآراء الطبيعية عند أفلوطين؛ لأنها لا تحتل عنده — على ما يبدو — مكانة كبرى، بل ننتقل الآن إلى الموضوع الأهم، وهو: هل كان أفلوطين يُجاري عصره تمامًا في آرائه عن الكون الطبيعي، وهل لتفكيره في هذا الباب طابَعُ التقدم أم التأخر؟

أمَّا أن أفلوطين قد حاول أن يُبرِّر المعتقداتِ الشائعةَ في عصره تبريرًا عقليًّا، وفي هذا التبرير استقلال بمعنًى معين؛ فهذا ما يبينُ لنا بوضوح إذا تأملنا الأدلةَ الآتية:

عندما نُقارن أفلوطين بمن تَلاه في المدرسة الأفلاطونية المحدَثة، نجده أقلَّ إغراقًا منهم في الإيمان بالتنجيم والسحر. ومن رأي «ثورنديك Thorndike» أن اتهام الأفلاطونية المحدَثة، وأفلوطين بوجه خاص، بالإيمان بالسحر والتنجيم والقوى الخفية إيمانًا لا تمييز فيه، هذا الاتهام ناشئ — إلى حد معيَّن — عن وجهة النظر المسيحية المعادية، التي عملت على تفسير المذهب على هذا النحو.[١٠] ومما يشهد بذلك أن أفلوطين قد عاب على أصحاب الغنوص اعتقادَهم بأن في وُسعهم تحريكَ القوى اللامادية العُليا بكتابة طلاسم ونطق كلمات وأصوات معينة، وهي أمور يقول عنها إنها مجرد شعوذة. كما يُهاجمهم لاعتقادهم بأن علة الأمراض شياطينُ خفية، تُطرَد بقراءة تعاويذَ معينة، ويؤكد أن الأمراض إنما ترجع إلى علل طبيعية فحسب.[١١]

ثم إن أفلوطين قد حاول أن يُعدِّل نظُم علم التنجيم الشائعة في عصره، فبدلًا من أن يُوافق على الرأي القائل إن النجوم هي العلة الفاعلة لحوادث هذا العالم، رأى أن النجوم تنبئ بهذه الحوادث، وأنها علامات دالَّة عليها فحسب. ولا شك أن ذلك التعديل كان جوهريًّا بالنسبة إلى عصره، حتى إن بعض المنجِّمين في القرن التالي، مثل «ماترنوس Maternus» قد عدَّه عدوًّا للتنجيم، وذكر أنه مات مِيتة شنعاء جزاءً له على هذا العداء.[١٢]

وإذا كنا قد رأينا أفلوطين من قبل يُشارك في التراث اليوناني القديم في نظرته إلى العالم على أنه كلٌّ متناسق يسوده النظام والانسجام، فإنه يعود فيُؤكِّد انتماءه إلى آبائه الروحيين من فلاسفة اليونان في نظرته إلى تأثير السحر؛ فقد كان للسِّحر عنده معنًى

---

[١٠] L. Thorndike: A History of Magic and Experimental Science, vol. I, New York, 1929, p. 298.

[١١] II, 9, 14.

[١٢] Thorndike ..., p. 302.

واسع إلى أبعد حد؛ إذ يمكننا أن نقول إن أي تجمع طبيعي له عنده نصيب من السحر، وإن أي انفعال ينتاب الإنسانَ ويجعله يرتبط بشيء آخر أو ينجذب إليه هو مظهر من مظاهر السحر.[١٣] ومن هنا كان قول أفلوطين إن الجانب المادي اللاعاقل في الإنسان هو وحده الذي يتأثر بالرُّقى والتعاويذ، أمَّا النفس العاقلة ففي وُسعها أن تتحرر من كل تأثير للسحر.[١٤] ولَكَم كان أفلوطين يونانيًّا بحقٍّ حين قال إن كل مَن يستسلم لسحر الحب أو العاطفة العائلية، أو يسعى إلى النفوذ والسلطان، أو أي هدف آخر غير الحق والجمال الخالص، أو حتى ذلك الذي يبحث عن الحق والجمال في أشياء خسيسة؛ كل هؤلاء لا يقِلون تأثُّرًا بالسحر عن أولئك الذين خضَعوا لتأثير ساحر حقيقي. وإذن فلا شيء يتحرَّر من السحر حقًّا إلا حياة الفكر الخالص.[١٥] وفي هذا المعنى يكاد السحر أن يكون مُرادفًا لكل انفعال ينتاب المرءَ ويفقد فيه قدرته على الفعل الإيجابي، وتضيع تلقائيته وسَط الحوادث الخارجية. ولا ينجو من هذا الانفعال السلبيِّ إلا التأمُّل العقلي الخالص، وهي فكرة أكدها من قبل على أوضحِ صورة أفلاطونُ وأرسطو، وإن لم يكونا قد ذَكَراها في مَعرِض الكلام عن السحر. فالحكمة هي وحدها التي تَعصم من الانقياد للانفعالات العنيفة؛ تلك هي الفكرة التي تَوارثها أفلوطين عن فلاسفة اليونان، وهي التي تُوجِّهه في حديثه هذا عن السحر.

وإلى هذا الحد رأينا تفكير أفلوطين يبدو على شيءٍ من الاستقلال بإزاء الخرافات الشائعة في عصره، غير أن هذا الاستقلال لم يكن يُمثِّل إلا قدرًا ضئيلًا من آرائه الحقيقية، وهو ذاتُه ينطوي على نوع من الإيمان الخفي بتلك المعتقدات الشائعة، هذا فضلًا عما صرَّح به من إيمان بهذه المعتقدات.

فكثير من آراء أفلوطين التي يبدو فيها مخالفًا لخرافات عصره، إنما هي في الواقع سلاحٌ ذو حدَّين؛ تكشف من جهةٍ عن استقلاله عن هذه الخرافات، ومن جهةٍ أخرى عن تعلُّقه بها وتأييده لها. ومن قبيل ذلك قوله إن النجوم تُنبئ ولا تُحدِث أو تُسبِّب؛ فهذا القول يُمكن أن يُفسَّر على أنه محاولة لتبرير التنجيم وربطه بمذهبه العامِّ، بحيث يصبح للتنجيم أساسٌ عقلي متين. فالاستدلال على الأحداث من أشكال النجوم يرتبط برأي أفلوطين العامِّ

---

[١٣] Zeller: Ibid …, S. 684.

[١٤] IV, 4, 43.

[١٥] IV, 4, 44.

في الكون والألوهية؛ لأنه يقوم على أساس فكرة التعاطف والتوافق بين كل أجزاء العالم. ومعنى ذلك تدعيم التنجيم والتنبؤ، وبناؤهما على أسس أمتن.

كذلك قوله إن الفكر وحده هو الذي يُخلِّص من تأثير السحر، وهو القول الذي رأيناه من قبل دليلًا على تعلق أفلوطين بالروح العقلية الكامنة في التفكير اليوناني. فهذا الرأي أوَّلًا ينطوي على الإيمان الكامن بحقيقة السحر وتأثيره، مع استبعاد هذا التأثير من مجال العقل. وإذا كان في وُسعنا أن نُفسِّر هذا الاستبعاد بأنه دليل على قوة النزعة العقلية لديه، ففي استطاعتنا أيضًا أن نُفسِّره على أنه تدعيم وتأييد للسحر؛ إذ إن قوله إن حياة العقل الخالصة لا تتأثر بالسحر أو بالنجوم؛ هو في الواقع محاولة منه للتوفيق بين الاعتقاد بالسحر والتنجيم وبين حرية الإرادة الإنسانية، وبهذا وصَل إلى موقف يُشبِه إلى حد كبير موقف المسيحية في أوائل العصور الوسطى؛ إذ اعتقد كثير من آباء الكنيسة بأن التنبؤ حقيقة واقعة، وأكدوا مع ذلك أن النفوس التي تنفض علائقها بالعالم المحسوس — أي تحيا حياة مسيحية خالصة — تتخلص من تأثير النجوم.[١٦]

فإذا حلَّلنا موقف أفلوطين في مسألة التنجيم على حقيقته وجدناه في الواقع لا يهدف إلا إلى محاربة الرأي القائل بأن النجوم علل للشر أو أن لها قُوًى شريرة، أمَّا الاعتقاد في تأثيرها ونبوءاتها فقد زاده تدعيمًا. ولا جدال في أنه قد دعم علم التنجيم حين وفَّق بين الحرية الإنسانية وبين التأثير الهام للنجوم، بحيث أمكن أن يستمر هذا العلم قائمًا في عصور كانت تُحارِب السحَرة وتُنكِّل بهم تنكيلًا شديدًا.

وذهب أفلوطين في تبرير المعتقدات الشائعة في عصره إلى حد أنه برر الدياناتِ المعاصرةَ له بنفس الأساس الفلسفي؛ فعبادة الأوثان يمكن أن يصبح لها مكانها في مذهبه؛ إذ إنه لما كان التعاطف هو الظاهرة الأساسية في الكون، فإن كل شيء ينجذب إلى ما هو قريب منه أو مُشابِه له، وبهذا تنجذب الآلهة إلى الصور أو الأوثان؛ لأنها مماثلة لها ومرتبطة بها في علاقةٍ تُماثل علاقة العالم المحسوس بالعالم المعقول.[١٧]

وعلى نفس هذا النحو يُفسِّر أفلوطين الصلاة والدعوات؛ فهو يؤكد أن النجوم لا تستمع إلى دعواتنا، ولا تتذكرها، ولا تُحقِّقها بإرادتها، ولا تُدرِك — بوجه عام — أي شيء أرضي، وإنما تتحقَّق الدعوات تبعًا للضرورة الطبيعية. فلما كان لكل ما في العالم نفس، فليس

---

[١٦] Thorndike ..., p. 306.

[١٧] IV, 3, 11.

هناك ما يمنع من أن تنجم عن حركاتِ مَن يدعو؛ استجابةٌ أو نتيجةٌ مطابقة لها من جانب النجوم السماوية التي يتجه إليها الدعاء، وذلك بمجرد التطابق بين الحركات، والتشابه بين جزأَين متناظرين في الكون، دون أن تتدخل السماء بتفكيرها أو إرادتها الواعية.[١٨] وبهذا تندرج الصلاة والدعاء بدورهما تحت فكرة أعم؛ هي فكرة التعاطف الكوني.

وإذن فكل مجهود أفلوطين في هذا المضمار هو محاولته تبريرَ المعتقدات الشائعة تبريرًا عقليًّا. وفي التبرير العقلي، ولا شك، تثبيتٌ لهذه المعتقدات وتدعيم. وإذا قيل إن كثيرًا من الرِّواقيين قد آمنوا بنفس النظريات التي حاول أفلوطين أن يُبرِّر بها العقيدة الشائعة، فلنذكر أن أفلوطين كان أكثر منهم افتقارًا إلى الروح النقدية في هذا الباب، حتى حفلت كتاباته، وخاصة التساعية الرابعة، بالحديث عن السحر والتنجيم والتنبؤ والجن، وهي كلُّها مَعانٍ لم تعرفها الفلسفة اليونانية في عصرها الذهبي إلا نادرًا.

ولقد حاول تسلر أن يلتمس لأفلوطين عذرًا عن قصور تفكيره في الأبحاث الطبيعية، على أساس القول إن موضع الجمال في عالم الظواهر ليس إلا ما يحفل به من قُوًى روحية تبعث فيه النظام والانسجام، أمَّا المادي بما هو مادي فلا يبدو في نظره إلا على أنه تشويه لهذه الطبيعة العليا، وليس شرطًا إيجابيًّا لفاعليتها؛ ومن هنا لم يكن يبحث في الأمور الطبيعية أبحاثًا مفصلة، وكانت دراساته القليلة في هذا المجال تفتقر إلى الدقة.[١٩] غير أن هذا الدفاع من جانب تسلر لا يقوم على أساس متين؛ فالواقع أن أفلوطين قد أفاض في بحثه عن الكون الطبيعي والنجوم، والتساعية التي نُقدِّم هنا ترجمتَها تَشغل منها الأبحاثُ الطبيعية جزءًا غير قليل. ونحن لا ننكر أن الطابع العام للعصر كان يتجه إلى الإيمان بالخرافات، غير أنه لم يكن يُنتظَر من فيلسوف عميق مثل أفلوطين أن يحرص كل الحرص على تبرير الخرافات الشائعة، وربطها بمذهبه العقلي العام.

وأبسط نتيجة لهذا الضعف في تفكير أفلوطين، أن الفلسفة قد أخذت تسمح للخرافات بالتغلغل في أبحاثها الخاصة، وبدأت العناصر الغريبة تختلط بالأبحاث العقلية، حتى كاد العقل أن يُخلِيَ الطريق للأوهام، فكان لذلك أسوأُ الأثر على العقول في العصور التالية.

ولَحِق العلمَ بدوره أكبرُ الضرر؛ إذ إن العلم الطبيعي الذي كان قد أخذ يحاول الانفصال عن الفلسفة في أواخر عهود الفلسفة اليونانية، قد عاد إلى الاندماج بها مرة أخرى

---

[١٨] IV, 4. 41.

[١٩] Zeller ..., S. 619.

بتأثير الأفلاطونية المحدَثة، وكان في هذا الاندماج أبلغُ الضرر بتطور العلم.[٢٠] ولو كانت حركات الانفصال هذه قد استمرت في سيرها الطبيعي، لكان من الجائز أن تَسبق النهضةُ العلمية إلى الظهور قبل موعدها المعروف بكثير. وهكذا عاد الفلاسفة يدَّعون التدخل في كل مظاهر الطبيعة، ويُوهِمون أنفسهم بأن في وُسعهم شفاءَ المرضى، واستخدموا السحر ورقيه وتعاويذه بلا تمييز، وأخذ الاعتقاد بالجن والأرواح والمعجزات يقتحم كل ميادين البحث الإنساني، فطرَدَت شياطينُ هذه المعتقدات العقلَ الصحيح من مجاله، وأحلَّت الخرافةَ محلَّه. وإذا قيل إن هذا الأثر السيئ لم يكن قد اتضح بعد بأجلى مظاهره عند أفلوطين، فلا شك في أن فيلسوفنا لم يفعل شيئًا يحول دون انتشار هذه الخرافات من بعده انتشارًا مريعًا، بل ربما كانت آراؤه الطبيعية قد ساعدت على ذلك في بعض الأحيان.

[٢٠] Wandbuch der Geschichte der Medizin. Hergg. von Neuburger und Pagel. Jena 1902, Ier Band. S. 453.

طبيعة النفس وماهيتها

نقد المادية الرواقية

للبحث في طبيعة النفس عند أفلوطين وجهان؛ وجه سلبي ينقد به الآراء السابقة، ووجه إيجابي يعرض به آراءه الخاصة. وسنبدأ بالجانب السلبي الذي ينقد فيه المادية الرواقية، وكذلك رأي أرسطو والفيثاغوريين في النفس، وبذلك نمهد للبحث الإيجابي في ماهية النفس كما يراها أفلوطين.

ولقد كان ضروريًّا لأفلوطين أن يعرض لفكرةِ لامادية النفس في بحثه لموضوع خلودها؛ إذ إن من أكبر الأسس التي يقوم عليها إثبات خلود النفس؛ القولَ بلامادِّيتها، وذلك منذ أن وضع أفلاطون براهينه المشهورة على خلود النفس وخاصة في «فيدون». فإذا ثبت أن النفس لا مادية، الصبح القول بخلودها هيِّنًا؛ لأن الفساد يسري على ما هو مادِّي فحسب.

وهكذا نجد أفلوطين يُفرِد أكثر من نصف المقال السابع من هذه التساعية، وهو المقال الذي يبحث في موضوع «خلود النفس» لدحض القول بمادية النفس، وهو القول الذي اشتَهر خاصة عند الرواقيين. والواقع أن هذه الفصول المتلاحقة، التي تتسلسل منطقيًّا إلى حدٍّ بعيد، هي من أدق أجزاء هذه التساعية، وتمتاز براهينها بالتماسك وبالدقة المنطقية، وبتتبع كل فروع المناقشة واستنفاد جميع أوجهها.

فالرأي المتطرف الذي يحرص أفلوطين منذ البداية على تفنيده، هو الرأي القائل بأن النفس مادية. وطريقة تفنيده للمادية هي أن يفترِض مع القائلين بها أن النفس جسمية بحق، ثم يستخلص النتائج الممتنعة التي تترتب على ذلك. ورغم أنه قد وجه عنايته إلى تفنيد الرواقية بوجه خاص، فإنه لا ينسى أن يخص الأبيقورية ببعض حديثه، حين ينقد

أولئك الذين يرون النفس متكونة من تجمع ذرات أو أجزاء لا تتجزأ. فلو صح هذا، فكيف نُفسِّر ظاهرة التعاطف والتضافر بين جميع أجزاء النفس؟ إن الذرات بطبيعتها تنفصل كلٌّ منها عن الأخرى، وإذا تجمعت فإنما تدخل في «علاقات خارجية» فحسب، كما نقول الآن في مصطلحنا الفلسفي الحديث. وإذن فلا يمكن أن تتدخل هذه الذرات، أو تتحد فيما بينها على النحو الذي نراه في النفس المتعاطفة المتوحدة.[١]

أمَّا الرواقية، فهي التي اشتهرت من بين سائر المدارس المادية في هذا الباب. فالنفس عندها جسمية، وإن كان جسمها من طبيعة أرق، هو نفس تتخلله النار، أي مزيج من الهواء والنار يتحرك بذاته، وجوهرها النار الإلهية المستمدة من زيوس. وهي في رأيهم تشتمل على جزء مدبر مقره هو القلب، ومن القلب تتفرع الأنفاس السبعة التي تُحيي أعضاء الحس والحركة والصوت.

ويُفنِّد أفلوطين مادية الرواقين ببراهينَ مفصَّلة؛ هي:

(١) من الصفات الضرورية للنفس الحياة؛ لأن النفس هي مبدأ الحياة في الجسم الذي تتحد به. ولكن أي جسم لا يملك في ذاته حياة، وإذا اتصف بالحياة فإنما تكون هذه حياةً مستفادة فحسب. فإذا لم يكن للأجسام في ذاتها حياة، فمن المحال أن تنشأ عن تجمعها الحياة؛[٢] لأن تجمع غير الحي لا يخلق الحياة.

وقد يُرَدُّ على ذلك بأن الجسم ليس متجانسًا تمام التجانس، وإنما ينقسم إلى هيولى وصورة، وأن الصورة هي مبدأ الحياة فيه، وهنا يجيب أفلوطين بأن الصورة في هذه الحالة إمَّا أن تكون جوهرًا قائمًا بذاته أو لا تكون؛ فإن كانت جوهرًا كانت هي النفس غير المادية؛ لأنها مبدأ آخر مستقل عن الهيولى، وإن لم تكن جوهرًا، وإنما مجرد صفة أو حال متعلق بالهيولى، لكانت عاجزة عن أن تُضفِيَ الحياة على ذاتها؛ لأنها شيء لا قِوام له، بل يقوم في الهيولى.

(٢) ويُكمِل ذلك البرهانَ أن نتساءل: هل في وسع الهيولى أن تجلب لذاتها الحياة؟ إن الهيولى ليست هي التي تعطي لذاتها صورة؛ لأن من يعطي الصورة لا بد أن يكون مبدأً منظِّمًا، والهيولى عاجزة عن أن تُنظِّم نفسَها بنفسها. ولو قلنا إن ما يبعث النظام في الكون

---

[١] IV. 7, 3.

[٢] IV, 7, 2.

مادة من أي نوع، ولتكن هواءً أو نفسًا كما يقول الرواقيون، فإن العقل والنظام سيختفي تمامًا من الكون، ولا يسوده إلا الاضطراب والتخبط. فوجود النظام في العالم برهانٌ آخر على أن النفس لا يمكن أن تكون مادية، بل ذات طبيعة معقولة.

(٣) لو افترضنا جسمية النفس، فلن نستطيع أن نفسر ظاهرة هامة من ظواهر الحياة، وهي ظاهرة النمو؛ ففي هذه الحالة سيتم النمو بواسطة إضافة جسم جديد؛ إمَّا من نوع النفس (التي افترضنا جسميتها)، وإمَّا غير حي. ففي الحالة الأولى سنتساءل: «من أين يأتي، وكيف يدخل، وكيف يُضاف؟»، وفي الحالة الثانية سنتساءل: «كيف ينتقل إلى الحياة، وكيف يكون على وفاق مع ذلك الجزء من النفس الذي يوجد من قبل؟»[٣] لا شك أن الجزء الذي يُضاف يحتاج إلى قوة أخرى خارجة، حتى تتمَّ وحدته مع الجزء الأول، وإلا لتبدَّدَت النفس وتعددت أجزاؤها. وقد يُقال، للتدليل على أن مبدأ الحياة قد يكون جسمًا كالنفس أو الدم، إن الكائن الحي يهلِك إذا ما فارقه هذان الجسمان. غير أن هذا ليس دليلًا على أنهما معًا، أو أحدهما، مبدأ الحياة؛ فكون الحياة تستحيل بدونهما ليس معناه أنهما قِوام النفس.[٤] فالحياة تستحيل بدون الكبد أو الأمعاء مثلًا، ولكن ليس معنى ذلك أن قوام النفس هو الكبد أو الأمعاء. فلا يمكن أن تكون النفسُ واحدًا من هذه الأجسام.

(٤) للأجسام عادةً طبيعةٌ واحدة، أي إن الجسم لا يقبل الامتداد، بينما النفس تقوم بأفعال متضادة، وتنتج عنها آثار مختلفة، أي إنها تقوم بأفعال يعجز عن إتيانها الجسم.[٥]

(٥) وإذا كان الجسم ينتصف أساسًا بأنه ذو مقدار، فلسنا نستطيع أن ننسب هذه الصفة إلى النفس؛ لأنها إن كانت ذات مقدار، فستنقسم إلى أجزاء. وكل جزء منها إمَّا أن يكون نفسًا كالمجموع، وإمَّا ألَّا يكون؛ فإن قيل إنه نفس ولا يختلف في ذلك عن المجموع، فما قيمة الكم في هذه الحالة؟ وما قيمة جعلِنا النفسَ ذاتَ مقدار وذاتَ عِظَم؟ إن زيادة الكم أساسية في الأشياء ذات المقادير، ومع ذلك فهي لم تُغيِّر من الأمر شيئًا في حالة النفس، أي إن كونها ذاتَ مقدار هو صفة لا جدوى منها. وإن قيل إن كل جزء من النفس ليس نفسًا، فلن يكون مجموع هذه الأجزاء نفسًا؛ لأن كلًّا منها غير حي. فالنفس إذن ليست بذات مقدار، ودليل ذلك ما نراه من أن انقسام النفس بالتوالد لا يؤثر فيها؛ فالجزء فيها

---

[٣] IV, 7, 5.

[٤] IV, 7, 8.

[٥] IV, 7, 5.

معادل للكل، أي إن مقولة الكم والمقدار لا تسري عليها، وهذه كما رأينا مقولة أساسية للأجسام.[٦]

وما يُقال عن النفس بوجه عام، يُقال أيضًا عن قوى النفس؛ فينبغي ألا تكون قُوى النفس جسمية؛ لأن الكيف بطبيعته لا يتغير بالتقسيم، «فمثلًا إن كانت حلاوة العسل لا تَقل في كل جزء عنها في الكل، فينبغي ألَّا تكون الحلاوة جسمًا.»[٧] فالقوى كالكيفيات ليست بذات مقدار؛ وبالتالي ليست أجسامًا. ولدينا على ذلك الدليل العملي، وهو أن القوى لا تتناسب مع الامتداد أو المقدار، فقد تَعظُم القوة مع صِغَر المقدار، أو العكس.

(٦) والنفس تتخلل الجسم في كل موضع منه، فإن كانت جسمًا، كان علينا أن نقول إن هناك جسمًا يتخلل الآخر في كل موضع منه، أي يختلط به اختلاطًا تامًّا، وتعريف الخليط التام أنه هو ذلك الذي يحلُّ فيه أحد الجسمَين في نفس المحل الذي يحل فيه الآخر، ولا يزداد حجم الأول عندما يُضاف إليه الثاني.[٨] غير أن الخليط التام بين الأجسام مستحيل؛ لأن الجزء فيه سيكون مساويًا للكل، وهو مُحال كما بَيَّنَّا من قبل. وإذن فلا يمكن أن يكون هناك خليطٌ تام إلا بين جسم وشيء آخر من طبيعة لا مادية. ولما كانت النفس تتخلل الجسم تخلُّلًا تامًّا، فهي إذن غير مادية.

(٧) والقول بجسمية النفس يستتبع القول بانقسامها، وهذا يؤدي إلى العجز عن تفسير ظاهرة الإحساس. فالإحساس لا يمكن أن يتم إلا على أساس وحدة النفس. حقًّا إن كل عضو من أعضاء الحس لا يُدرِك إلا نوعًا واحدًا من المحسوسات كاللون أو الصوت أو الطعم، غير أن المرء لا يدرك كلًّا من هذه الإحساسات على حدة، بل يكون منها جميعًا صورة واحدة عامة، ويجمع كل الإحساسات في وحدة لا يقوم بها أي جزء على حدة.[٩] فينبغي إذن لكي يتم الإحساس ألَّا تكون النفس منقسمة كالأجسام.

وفضلًا عن ذلك فكيف يتم الإحساس لو كان القائم به جسمًا؟ إنه سيتم كما تنطبع العلامة على الشمع بواسطة الخاتم. وهذا الانطباع إمَّا أن يكون متغيرًا، يتبدَّد بعد قليل، وعندئذٍ لا تعود تتذكَّر ما حدث من قبل، أو أن يكون ثابتًا، فلا يمكن أن تنطبع علامات

---

[٦] IV, 7, 5.

[٧] IV, 7, 8 (1).

[٨] IV, 7, 8 (2).

[٩] IV, 7, 6.

أخرى جديدة، إلا إذا شوهت الانطباعات السابقة، بينما الإحساس يقتضي — لو كان يتم بانطباع علامات — أن تنطبع علاماتٌ جديدة كلما وردَت إحساسات جديدة؛ فتفسير الإحساس والذاكرة ماديًّا هو تفسير فاشل من كل الوجود. وسنعود إلى مناقشة هذا الموضوع عند الحديث عن الإحساس والذاكرة.

(٨) وإذا كان الإحساس، الذي يُستخدَم فيه الجسم بجانب النفس؛ لأنه لا يتم بدون الحواس، إذا كان الإحساس لا يُفسَّر إلا على أساس القول بأن النفس لا مادية، فالأحرى ألا يكون التفكير ممكنًا على الإطلاق إذا افترضنا مادِّية النفس؛ لأن التفكير بطبيعته لا يتم باستخدام الجسم؛ فالجسم يتصف أساسًا بالامتداد والقابلية للانقسام، فمن المحال أن يتسنَّى له التفكير في غير الممتدِّ وغير المنقسم، وهي صفات المعاني العقلية، والأفكار بطبيعتها مجردة، ولا يمكن أن تقوم مادةٌ بتجريد فكرةٍ عن المادة.[١٠]

كذلك الحال في القيم، كالخير والجمال، والفضائل الأخلاقية، كالعدالة أو الشجاعة؛ فهذه كلها لا يمكن أن تُفسَّر على أساس افتراض مادية النفس. فالمادية لا شأن لها بالتقويم والتفضيل، بينما كل هذه المعاني تفترض «التقسيم تبعًا للرتبة»، أي ما نُسَمِّيه بالقيمة في المصطلح الحديث.[١١]

نقد الفيثاغورية ومذهب أرسطو

ولا يكتفي أفلوطين بهذا النقد المفصَّل، الذي يُفنِّد به زعم الرواقيين بأن النفس مادية، بل ينتقل إلى نقد الرأي الفيثاغوري ورأي أرسطو في ماهية النفس؛ ذلك لأن أفلوطين، حرصًا منه على أن يجعل ماهية النفس عقلية بريئة من المادة، لا يكفيه أن يُفنِّد آراء الماديين، بل يحرص على نقد أولئك الذين جعلوا النفس مرتبطة بالمادة ارتباطًا وثيقًا، وإن لم يقولوا إنها هي ذاتها مادية، ومن هؤلاء: الفيثاغوريون في قولهم إن النفس انسجام للأجسام، وأرسطو في قوله إن النفس كمال للجسم.

(١) فقول الفيثاغوريين بالانسجام معناه أن النفس صفة من صفات الجسم؛ لأن الانسجام إحدى الخصائص التي تتصف بها الأجسام. ولو كانت النفس انسجامًا للجسم

---

[١٠] IV, 7, 8.

[١١] Ibid.

لما أمكنها أن تقف في سبيله وتفرض عليه أحكامها. كما أن النفس جوهر، والانسجام ليس له قوام جوهري. ثم إن الانسجام يقتضي دائمًا علة فاعلة للقيم به، وليس هو ذاتُه فعَّالًا، أي إنه لا بد من وجود نفس قبل الانسجام، تُضفي هي الانسجام على الجسم.

(٢) وقول أرسطو إن النفس «كمال أول الجسم طبيعي عضوي له حياة بالقوة»، هذا القول يجعل من النفس صورة لنوع معين من الأجسام؛ هو النوع الذي حدده في التعريف. وعيب الفكرة القائلة بأن النفس كمال enteleheia أنها تجعل النفس مرتبطة بالجسم ومتوقفة عليه؛ لأن الكمال لاصق بالجسم ومُعتمِد عليه، وإن لم يكن هو ذاتُه جسمًا. والواقع أن أرسطو ذاته، كما لاحظ أفلوطين، قد اضطُرَّ إلى افتراض مبدأ آخر بجانب النفس التي رآها كمالًا للجسم العضوي؛ هو العقل، الذي رآه مفارقًا وخالدًا. فالفكر يستلزم ألا تكون النفس كمالًا مرتبطًا بالجسم ومتوقفًا عليه، وكذلك الإحساس لا يمكن أن يرتبط بالجسم كما أثبتنا من قبل، والنمو في النبات لا يفترض نفسًا مرتبطة بجسم النبات؛ لأن النفس تظل ثابتة بينما يتغير جسم النبات على الدوام؛ ففكرة الكمال مرتبطة بجسم واحد بعينه، ومن المحال أن يُفسَّر انتقال النفس بين عدة أجسام كما في النبات والحيوان بهذه الفكرة.[١٢]

وهكذا يُصِر أفلوطين على ألا يجعل النفس مرتبطة بالجسم ومتوقفة عليه بأي معنًى من المعاني؛ سواءٌ أكانت له انسجامًا، أم كمالًا. فهو يأبى أن يعُدها صفة أو كيفية تعتمد على الجسم، بل يؤكد أنها جوهر قائم بذاته، مستقل من الجسم، إيجابي فعال، طبيعته الأصلية مضادة تمامًا للطبيعة الجسمية؛ لأنها تنتمي أصلًا إلى عالم المعقولات، وإن كانت في عالمنا هذا ترتبط بجسم وتمارس فاعليتها عليه.

ماهية النفس عند أفلوطين

يُصنِّف أفلوطين الموجودات من حيث القابليةُ للانقسام إلى موجودات من طبيعتها أن تكون منقسمة، وأخرى ليس من طبيعتها أن تقبل الانقسام، وثالثة تجمع بين الطبيعتَين. ومن قبيل النوع الأول، أي القابل للانقسام بطبيعته، الحجوم الحسية والكتل المادية. أمَّا النوع الثاني، الذي لا يقبل انقسامًا على الإطلاق، فمن أمثلته الأفكار العقلية، التي لا توجد في

[١٢] IV, 7, 8 (5).

محل.[١٣] وأساس التمييز بين النوع الأول والثاني هو أن نتساءل: هل كل جزء من الشيء في هوية مع بقية الأجزاء، وهل يصح أن نقول إن الجزء فيه أقلُّ من الكل بالضرورة؟ فإن كان الجواب بالإيجاب، كان الشيء قابلًا للانقسام بطبيعته، وإن كان بالسلب كان غيرَ قابل للانقسام؛ لأن المعقولات ليس فيها جزء ولا كُل، ولا تنطبق عليها معاني الأصغر والأكبر.

وهناك ماهية ثالثة تجمع بين الطبيعتَين، وتتمثل في النفس؛ فالنفس منقسمة ولا منقسمة في نفس الآن. وقد عبر أفلاطون عن هذا المعنى في محاورة طيماوس، فقال: «من النفس التي لا تتجزأ، والتي هي في هوية دائمة مع ذاتها، ومن تلك التي تغدو منقسمة في الأجسام؛ تكونَت ماهيةٌ ثالثة بين الاثنَين.»[١٤] ووجد أفلوطين في هذه العبارة ما يتفق مع مذهبه الذي يجعل للنفس مرتبةً وُسطى بين الموجودات، فعلق عليها تعليقًا مفصَّلًا نستشف من خلاله رأيه الخاص في ماهية النفس.

فالنفس قريبة من المعقولات، تليها مباشرة في المرتبة، وهي تَستمد عدم انقسامها من المعقولات لقربها منها. غير أن من طبيعة النفس ألا تظل دائمًا مع المعقولات، ولا لما اختلفَت عنها، بل إنها تحل ضرورة في بدن. وهكذا يسري عليها الانقسام في الأبدان، فتجمع بين الطبيعتَين؛ «فهي منقسمة؛ لأنها في كل جزء من أجزاء البدن الذي تُوجَد فيه، وهي لا منقسمة؛ لأنها توجد بأكملها في جميع الأجزاء، وفي كل جزء معين من ذلك البدن»،[١٥] فورود النفس إلى الأبدان هو الذي أدى إلى انقسامها؛ لأن البدن المنقسم بطبيعته لا يمكن أن يقبل النفس غير المنقسمة، أمَّا لو ظلت النفس في ذاتها فستكون غير منقسمة بالضرورة.

والدليل الذي يُبرهِن به أفلوطين على أن النفس غير تامة الانقسام، هو تلك الوَحدة العضوية والنفسية التي تَسود الكائنَ الحي، بحيث يُحِس كله بأي مؤثر يقع على جزء معين من جسمه، مما يقطع بأن النفس ليست أجزاءً منفصلة تمامَ الانفصال، وإنما وَحدة واحدة لا امتداد فيها ولا أجزاء. والقول بعدم انقسام النفس إلى أجزاء منفصلة يستتبع حتمًا رفض الرأي الرواقي، القائل بوجود جزء رئيسي أو مدبر للنفس، تنتقل إليه كلُّ الإحساسات التي تُؤثِّر في سائر أجزائها بالتدريج.[١٦] على أن النفس كذلك لا يمكن أن تكون

---

[١٣] IV, 2, 1.

[١٤] Timaeus 35A.

[١٥] IV, 2, 1.

[١٦] IV, 2, 2.

تامةَ الوحدة؛ لأنها لو كانت كذلك لما بعَثت الحياة في كل أجزاء البدن الذي تَشغله؛ وإذن فهي جامعة بين الانقسام وعدم الانقسام.

ولهذا القولِ بجمع النفس بين الطبيعة المنقسمة واللامنقسمة؛ نتيجةٌ على أعظم جانب من الأهمية في مذهب أفلوطين؛ فالنفس بهذا المعنى تحتل الموقع الأوسط في تسلسل الموجودات، أي إنها حَلْقة الاتصال بين العالم المعقول والعالم المحسوس. فالنفس لم تكن منقسمة وهي تحيا في العالم المعقول، أمَّا بعد هبوطها إلى الأبدان فإنها تتخذ صفة جديدة بجانب صفتها السابقة، وهي القابلية للانقسام. وإن احتفاظ النفس في عالمنا هذا بالصفتَين معًا لَدليل على أن النفس، وإن كانت قد هبطت إلى العالم المحسوس، فإنها تظل على صلةٍ بالعالم المعقول، الذي وردَت منه؛ ففي النفس جزءٌ يظل على الدوام مرتبطًا بمصدره الأعلى.[١٧]

فإذا كانت النفس تحتلُّ هذا الموقع الوسط، فإن لدراسة النفس، كما لاحظ أفلوطين ذاته، أهميتَها القصوى؛ إذ إنك لو درَست العالم المعقول وحده، فسيظل العالم المحسوس غائبًا عن ذهنك، ولو اكتفيتَ ببحث العالم المحسوس فلن يرتقيَ ذهنك إلى العالم المعقول على الإطلاق. أمَّا دراسة النفس فتُعين الباحث في الاتجاهَين معًا؛ «اتجاه الأشياء التي تَتخذ من النفس مبدأً، واتجاه الأشياء التي تَرِد منها النفس.»[١٨] ومن هنا كانت دراسة النفس هي حجرَ الزاوية في مذهب أفلوطين؛ إذ تفتح أمامنا مجال الجمع بين كل أطراف المذهب. وإن بحث طبيعة الموجود الذي يتوسط بين العالَمَين المعقول والمحسوس، لَيكشف لنا ضرورةً عن هذَين العالَمَين، وبهذا نصل إلى معرفة كل المبادئ المتدرجة عن طريق دراسة هذا المبدأ الوسط.

---

[١٧] IV, 1.

[١٨] IV, 3, 1.

النفس الكلية

ينبغي علينا قبل أن نبحث في أنواع النفوس، وفي النفس الجزئية، أن نَشرح رأي أفلوطين في مسألة وَحدة النفوس. فهل النفوس كلُّها تكون نفسًا واحدةً؟ ذلك هو الموضوع الذي يبحثه أفلوطينُ بوجه خاص في مستهلِّ المقال الثالث، وفي المقال التاسع من هذه التساعية. ولهذا الموضوع أهميته؛ إذ إننا لو لم نعرف رأي أفلوطينُ في هذا الصدد، فربما توهَّمنا من كلامه عن أنواع مختلفة من النفوس، كالنفس الكلية ونفوس الأفراد، أن كلًّا من هذه النفوس مستقلةٌ عن الأخرى تمامًا، وأن الكثرة المطلقة تَسود عالم النفوس. ولما كان هذا أبعدَ الآراء عن تفكير أفلوطين، فعلينا أن نَبحث بأي معنًى تكون النفوس عنده واحدة، وبأي معنًى يجوز لنا أن نتكلم عن أنواع مختلِفة منها، وما هي علاقة هذه الأنواع بعضها ببعض.

إن أول ما يتبادر إلى ذهننا في هذا الصدد، هو أنه ما دامت النفس الفردية تتخلل بأسرها كلَّ موضع من مواضع البدن، فلا بد أن تكون النفس الكلية موجودة بأسرها في كل جزء من أجزاء الكون، أي أن تكون كل نفس فردية صادرة عن منبع واحد هو النفس الكونية، وبهذا تتحقق وَحدة النفوس. غير أن الاعتراض الذي يُواجهنا في هذه الحالة هو: إذا كانت النفس مبدأَ الإحساس والتفكير، فإن نفوس الأفراد لو كانت كلُّها واحدة، لأحسَّت وفكرَت كلها على نحو واحد، بحيث يُحس كلٌّ مِنَّا نفسَ إحساس الآخر ويعلم كل أفكاره.

ويرد أفلوطين على هذا الاعتراض بقوله إن وحدة النفوس لا تتنافى مع اختلاف الإحساسات والأفكار من فرد إلى فرد؛ إذ إن منشأ هذا الاختلاف هو تباين الأجسام. فصحيحٌ أن نفس كل فرد مماثلةٌ لنفس الآخر، غير أن المركب من النفس والجسم هو في كلٍّ مِنَّا مختلف عنه في الآخر.[١]

وهنا قد يُثار اعتراض آخر على فكرة وحدة النفوس؛ هو أن النفوس لو كانت واحدةً بحق، فلن نستطيع الكلام عن أنواع مختلفة من النفوس، كالنفس العاقلة والنفس الحيوانية والنفس الغاذية. ولكن أفلوطين يرد على ذلك بأن النفس ليست واحدة وحدة مطلقة؛ «فليس معنى كون النفس واحدةً أنها لا تُشارك في الكثرة قط، (إذ إن هذه صفة لا يجب أن تُنسَب إلا إلى الموجودات العليا) وإنما نَعني أن النفس واحدة وكثيرةٌ في آنٍ واحد.»[٢] ففي وُسعنا أن نتكلم عن كثرة من النفوس بوجه من الوجوه، غير أن هذه الكثرة ترد بدورها إلى الوحدة؛ لأن كل أنواع النفوس هذه مُستمَدة من النفس الكونية.

وبعد هذا الرد يظل هناك سؤال آخر، فعلى أي نحوٍ تنشأ النفوس الكثيرة عن النفس الواحدة؟ من المحال أن نتحدث هنا عن انقسامٍ في المقدار، كذلك الذي يحدث في الأجسام. فالجسم حين ينقسم بمقداره إلى أجزاء، يفقد كِيانه ويُبدِّده في هذه الأجزاء التي انقسم إليها. أمَّا في حالة النفس، فمن المحال أن نتصوَّر تبدُّد جوهر النفس الأزلي وتشتُّته بين النفوس الفردية التي تنقسم إليها.

فلا يمكن أن تكون النفس الجزئية جزءًا من الكلية، بالمعنى الرياضي لكلمة «جزء»؛ لأن الجزء في الأعداد أقل من الكل بالضرورة، والمقدار والكم يلعب فيها الدور الأساسي. وقد بَيَّنَّا من قبل أن النفس لا تسري عليها مقولةُ الكم، وأنها لا مقدار لها؛ وبالتالي فليس الجزء فيها أصغرَ من الكل. وهكذا ينقد أفلوطين الرأي الفيثاغوري الذي يجعل علاقة النفوس بعضها ببعض علاقة عددية. وكما أن الأعداد، أي الكم المنفصل، تختلف في مقدارها، فكذلك يختلف الكم المنفصل في المقدار، وقد يختلف في النوع؛ فالجزء من المثلث ليس مثلثًا بالضرورة، والجزء من المستقيم هو مستقيم حقًّا، ولكنه أقل من الأول في المقدار.[٣]

---

١ IV, 9, 2 – IV, 3, 8.

٢ IV, 9, 2.

٣ IV, 3, 2.

كما أن النفس الجزئية لا يمكن أن تتصل بالكلية كما تتصل القوة الواحدة بالنفس الكاملة، أي لا يمكن أن تكون النفوس الجزئية أشبهَ بقُوًى للنفس الكلية؛ لأن كل نفس جزئية تمتلك في ذاتها كل القوى.[٤]

وأيًّا كان المعنى الذي نحاول أن نُفسِّر به علاقة النفس الكلية بالنفس الجزئية، فعلينا دائمًا أن نتذكر أن لهذه العلاقة شرطَين أساسيَّين؛ أولهما ألَّا تفقد النفسُ الكلية ذاتها فيما تنتجه، وثانيهما أن تكون النفس الجزئية صادرة عن النفس الكلية وحدها، وألا تكون مستقلة في نشأتها عنها.

فعلينا إذن أن نبحث طريقة نفسر بها العلاقة بين النفس الكلية والنفوس الجزئية، دون أن نُخِل بهذَين الشرطَين. وتلك في الواقع هي المشكلة الأساسية في مذهب أفلوطين؛ ففي كل مرحلة من المراحل التي يتدرج فيها الوجود ترى مبدأً ينشأ عنه ما يليه في المرتبة، دون أن يفقد هو ذاته أو يبددها فيما نشأ عنه. فمشكلة النفس من هذه الناحية لن تكون إلا صورةً من صور المشكلة الكبرى، وهي نشأة الكثرة عن الواحد الأول، مع بقاء الواحد في ذاته. والحل الذي يلتمسه أفلوطين دائمًا لهذه المشكلة هو فكرة الصدور أو الفيض. فالنفس الأولى، كالواحد، تَفيض من ذاتها وتنشأ عنها بقيةُ النفوس، ولكنها لا تفقد جوهرها، وتهَب مِن ذاتها لما يأتي بعدها، دون أن تتبدد فيه.

وفي هذا الصدد يأتي أفلوطين بتشبيه كان يمكننا أن نُغفِله لو كانت أهميته مستمَدةً من كونه تشبيهًا فحسب. ولكن الواقع أن لذلك التشبيه أهميةً كبرى من حيث هو يكشف عن فكرة كامنة لو كان أفلوطين قد توسع فيها على النحو الكافي، لأمكننا أن نؤكد أنه قد استبق بها الفلسفةَ المثالية الحديثة في فكرة من أهم أفكارها؛ فهو يُشبِّه صدور النفوس المختلفة عن نفس واحدة مع بقاء النفس الواحدة في هُوية مع ذاتها، يُشبِّهه بانقسام العلم الكلي إلى أجزاء تُستمَد منه مع بقاء العلم على كليته وشموله. فكل جزء من العلم ينطوي على الكل بالقوة. ونستطيع أن نقول عن كل جزء من العلم: «إن كل الأجزاء الأخرى تتلوه وتُوجَد فيه بالقوة على نحو كامن، وهكذا يكون كل العلم في الجزء. وهذا، بلا شك، هو المعنى الذي يتحدث به الناس عن الكل والجزء في العلم؛ ففي العلم العقلي يكون كل شيء بالفعل في نفس الآن ... فكل شيء حاضر في كل الأجزاء ... وليس لنا أن نعتقد بأن نظرية في العلم تنعزل عن الأخريات؛ فلو كانت منعزلة لما عادَت من العلم أو الفن في شيء، ولما تعدَّت

[٤] IV, 3, 3.

قيمتها ثرثرةَ الأطفال. فالنظرية إن كانت عِلمية، كانت تنطوي بالقوة على كل النظريات الأخرى. فالعالم الذي يعلم، يُضمِّن هذه النظريةَ كلَّ النظريات الأخرى، بوصفها نتائج لها، وهكذا يُثبِت في تحليله أن النظرية تتضمَّن كل النظريات السابقة التي يتم التحليل بها، والنظريات اللاحقة التي تنشأ عنها.

وإذن فلو بدا لنا شيءٌ كهذا أمرًا مستغربًا، فإنما يكون ذلك راجعًا إلى ضعفِنا وظلام نفوسنا؛ أمَّا في العالم المعقول، فكل شيء شفاف.»[٥]

بهذه الفِقرة يختم أفلوطين التساعية، وقد اقتبسناها هنا كاملة لأهميتها القصوى؛ ففيها بذور النظرية المثالية الحديثة في العلم، وأعني بها نظرية الترابط Coherence؛ فكل جزء من العلم في رأي المثاليِّين مرتبط ببقية الأجزاء، وليس هناك أيُّ معنًى لنظرية عِلمية تُؤخَذ على حدة، منفصلةً عن بقية الأجزاء. بل إن معيار صواب كل نظرية هو تكوينها مع المجموع كلًّا متماسكًا. وفي هذا يقول «موريس Morris» في عبارة تُذكِّرنا بكلمات أفلوطين التي اقتبَسْناها في الفقرة السابقة: «إن أية نظرية لا تكون مترابطةً دون أن تكون صحيحة، وأية نظرية تكتشف عدم صحتها يتبين في نهاية الأمر أنها غيرُ مترابطة … فنحن في التفكير نُشيِّد كلًّا، وكل جزء تتقرر طبيعتها تبعًا لهذا الكل.»[٦] ولستُ أعني من ذلك أن أفلوطين قد سبق المثاليِّين في نظرتهم إلى طبيعة العلم، وفي المعيار الذي وضَعوه للحقيقة، وهو معيار ترابط أجزاء العلم بعضها ببعض، وإمكان دخول كلِّ جزء منه في النسق الكامل؛ لست أعني ذلك، وإنما كنتُ أهدف من اقتباس هذه النصوص المتشابهة إلى أن أُنبِّه إلى أن أفلوطين قد اهتدى إلى بذور فكرة لو كان قد نماها وتوسع فيها لأمكنَنا القول إنه وضع لصحة العلم معيارًا يُشبِه إلى حد كبير معيارَ المثالية الحديثة.

والذي نَخلُص إليه بعد هذا الاستطراد هو أن عالم المعقولات لا يسري عليه ما في العالم المحسوس من مقولات الجزء والكل؛ فالكل فيه كامن في الجزء، وكذلك النفس الشاملة تَكمُن في كل نفس جزئية. وكما أن العلم في نهاية الأمر واحد، فكذلك النفوس كلها واحدة، وإن كان فيها وجهٌ من أوجه الكثرة ناتجٌ عن ملابستها للأجسام، فإذا تحدثنا عن أفراد وأنواع مختلفة من النفوس فليكن في ذهننا دائمًا أن هذه الأفراد والأنواع تَفيض كلها عن مصدر واحد.

---

[٥] IV, 9, 5.

[٦] C. R. Morris: Idealistic Logic, London, 1933, p. 183.

هذه النفوس الأولى أو النفس الواحدة التي تَصدر عنها النفوس الجزئية هي التي يُطلِق عليها أفلوطين اسم «نفس الكون» أو «النفس الكلية». وتكون النفس الكلية الحدَّ الثالث ضمن المبادئ الثلاثة العليا: وهي الواحد والعقل والنفس، وهي مبدأ الحياة والنظام في العالم بأسره، مثلما هي مصدر كل نفس جزئية.

وإذا كانت هذه النفس تحيي الكون وتنظمه، فهي تتغلغل في كل جزء من أجزائه، أي إنها تُحيط بكل ما في هذا الكون. فإذا تصوَّرْنا نفسًا لها مثل هذه الإحاطة الشاملة، أمكنَنا أن نُدرِك الفروق الهائلة بينها وبين النفوس الفردية؛ فالنفس الكلية ليست في حاجة إلى الحس؛ لأن الإحساس هو إدراك موضوع خارج عن النفس أو عن المركب منها ومن الجسم. غير أن النفس الكلية لما كانت نفسًا للكون بأسره، فليس هناك موضوع خارج عنها لتدركه.[٧] وكل ما يُمكِننا أن نَنسبه إليها في هذا الصدد هو نوع من الإحساس بذاتها، وهو إحساس يختلف تمامًا عما نقصده نحن بهذه الكلمة، أي إدراك موجود خارج عَنَّا. وقد يُقال: إننا لا ندرك ما هو خارج عَنَّا فحسب، بل ندرك أجزاء مِنَّا بأجزاء أخرى؛ كأن نرى أيدِيَنا بأعيننا، فليس هناك ما يمنع من أن يُدرِك جزءٌ من النفس الكونية جزءًا آخر. ولكن أفلوطين يُجيب على هذا الاعتراض بقوله إن النفس لا تُحِس إلا إذا كانت بفطرتها تَنزع إلى الأشياء المحسوسة، أمَّا النفس الكلية فهي أحد المبادئ الخالصة الأولى، وهي تتجه دائمًا إلى المعقولات، واستغراقها في المعقولات يمنعها من رؤية غيرها.[٨]

فانعدام الإحساس، لعدم الحاجة إليه، فارقٌ أساسي بين النفس الكلية والنفوس الجزئية. وهناك فارق آخر لا يقل عن ذلك أهمية؛ وهو أن النفس الكونية في أفعالها أزلية، أمَّا النفس الفردية فيرتبط فعلها بالزمان. صحيح أن «كل النفوس أزلية، والزمان لاحقٌ لها»،[٩] غير أن أفعال النفس الجزئية وأحوالها هي التي تقع في زمان. وصحيح أيضًا أن النفس الكلية تُنتِج أفعالًا مختلفة، قد يكون فيها ما هو قبل وما هو بعد، غير أن أهل كل ما تنتجه موجود «في المبادئ البذرية.»[١٠] وهذه المبادئ توجد كلها فيها معًا؛ فالنفس الكلية صورة خالصة، تحتوي على كل المبادئ التي يُنظَّم بها هذا العالم، بل هي نظام العالم

---

[٧] IV, 4, 24.

[٨] IV, 4, 25.

[٩] IV, 4, 15.

[١٠] انظر معنى هذا المصطلح، ملحق (١): المبادئ البذرية.

ذاته، وطبيعتها في هُوية تامة مع ذاتها، فليس فيها ذلك التضارب الذي يقوم بين ملَكاتنا المختلفة ورغباتنا المتباينة، وبين كل هذه من جهة، والعقل من جهة أخرى. فلا تتحكم في النفس الكلية إذن سوى قوةٍ واحدة، ومبدأ واحد، على العكس من نفوسنا التي هي دائمًا تهب للاضطراب والتردد.[١١]

فإذا انتقلنا إلى موضوع علاقة النفس الكلية بالعالم، وجدنا أفلوطين يأبى أن يجعل مبدأً إلهيًّا رفيعًا مثلها يتصل مباشرةً بالعالم؛ فهو يحرص على الدوام على أن يجعل للمبادئ الأولى رفعتها، ولا يودُّ أن يحط من قدرها بأن يربطها مباشرة بما هو أدنى منها في المرتبة. وتلك صفة تتردد كثيرًا في تفكيره؛ فحين ينبغي عليه أن يُوجِد صلة بين مبدأ عالٍ منظِّم وبين ما ينظمه، تراه — حرصًا منه على علو ذلك المبدأ — يقول بحقيقة أخرى متوسطة، تكون هي حلْقةَ الاتصال بين ذلك المبدأ الرفيع وما يليه، حتى لا يبدد المبدأ الأعلى ذاته فيما يخلقه أو ما ينظمه. وهكذا يجعل أفلوطينُ للنفس الكلية جانبَين: جانبًا أعلى لا يتصل بشيء، بل يظل في علوه بين المعقولات، وجانبًا أدنى هو وسيلتها للاتصال بالعالم وتنظيمه، ويُسمِّيه أفلوطين «بالطبيعة Physis».[١٢]

فالطبيعة إذن بوصفها الجانب الأدنى للنفس الكلية، هي آخِر ما يتصل بالعالم المعقول. ويُحاول أفلوطين أن يُقرِّب إلى أذهاننا فكرة الطبيعة في علاقتها بالنفس الكلية، بأن يضرب مثلًا لقرص سميك من الشمع، طُبِعَت على أحد وجهَيه علامة تخترقه إلى الوجه الآخر، ولكنها لن تكون في الوجه الآخر بمثل ما هي في الأول من وضوح.[١٣] ثم تنعكس هذه النفس على المادة، بحيث تكون هي آخِرَ درجات المبادئ العقلية وأولى درجات المحسوسات. ومن هنا كانت الطبيعة «موجبةَ الفعل بالنسبة إلى المادة، سلبيةً بالنسبة إلى النفس. والنفس التي هي سابقة عليها ومجاورة لها، موجبة الفعل دون سلبية، أمَّا النفس الأعلى فلا تتناول فاعليتها الأجسام والمادة.»[١٤]

فإذا تكلمنا عن صلةٍ للنفس الكلية بالعالم، فعلينا أن نذكر أن هذه الصلة تتم بتوسط «الطبيعة» على الدوام. وعلى أية حال، فالنفس الكلية ينبغي أن تخلق هذا العالم؛ إذ يجب

---

[١١] IV, 4, 17.

[١٢] انظر أيضًا، ملحق (٢): الطبيعة.

[١٣] IV, 4, 13.

[١٤] Ibid.

أن تخلق لها جسمًا تحل فيه.[١٥] والضرورة المتحكمة في الكون عامة، والتي تقضي بأن يخلق كلُّ مبدأٍ شيئًا أدنى منه؛ ليُقلِّد بذلك الواحد الأول في فيضه، تقضي على النفس الكلية بأن تخلق العالم، ولا تكف عن الاتصال به بعد خلقه، لحاجته الدائمة إلى رعايتها. فالنفس الكلية إذن تعمل من أجل العالم، ولكنها ليست خاضعة له، بل هو الذي يخضع لها على الدوام.

والنفس أشبهُ بجسم منير، يظَل يُشِع نورًا يخفت تدريجيًّا حتى يتحول في النهاية إلى ظلمة. وهذه الظلمة هي آخر الموجودات المادية التي تخلقها النفس.[١٦] وتقوم النفس في النهاية بتشكيل هذه الظلمة وإضفاء صورة عليها. وهي ذات قدرة مطلقة على هذا التشكيل؛ إذ يعجز جسم العالم عن الوقوف في سبيل تنظيمها. ومن هنا كان اتصاف الكون في مجموعه بالجمال والنظام، وأهم من الجمال والنظام الحياة؛ فالنفس الكلية تُضفي الحياة على العالم، وتنقل إليه كل الصور والمبادئ التي تلقَّتْها من العقل الأعلى. فالنفس الكلية إذن رسول من العالم المعقول إلى المحسوس، أي إن الارتباط الوثيق بين العالَمَين، والوحدة الشاملة التي تجمع بين المراتب المختلفة للموجودات، تتم عن طريق النفس الكلية.

---

[١٥] IV, 3, 9.

[١٦] IV, 3, 9–10.

النفس الجزئية والجسم

هبوط النفس إلى الجسم

تكلمنا في الفصل السابق عن النفس الكلية، وأوضحنا علاقتها بالعالم، فإذا شئنا أن نتحدث عن علاقة النفس الفردية بذلك الجزء الخاص الذي تُدبِّره من العالم، وهو الجسم، فلا بد أن نُجيب أوَّلًا عن هذا السؤال: كيف هبطَت النفس إلى البدن؟

إن النفس بطبيعتها تتوسط بين العالم المعقول والعالم المحسوس. «وهي حين تُلقي بنظرتها إلى الحقيقة السابقة عليها، تفكر ... وحين تنظر إلى ما يليها، تنظم وتدبر وتتحكم.»[١] وطالما كانت النفس في العالم الأعلى، أي العالم المعقول، فلن يكون هناك مجالٌ للحديث عن هبوطها. وإنما يبدأ البحث في هبوط النفس حين ينصرف المرء عن الاستغراق في العالم المعقول، ويتأمل مصير النفس في هذا العالم. فالنفس — ذلك المبدأ الرفيع، الذي يؤدي بنا أحيانًا إلى الوحدة مع الموجود الإلهي[٢] — تحيا مع ذلك في عالمنا هذا. فكيف تركت عالمها المعقول إلى جسم يصرفها عن تأمل أصلها الأول بين المعقولات؟

للفلاسفة السابقين على أفلوطين آراء خاصة في فكرة هبوط النفس. وأقربهم إليه، وأجدرُهم بأن يُقارَن به، هو أفلاطون. وقد تولى أفلوطين ذاته إجراء هذه المقارنة، فعرَض رأي أفلاطون في هبوط النفس، وتوصل إلى كشف ذلك التناقض الذي طالما لاحظه المفكرون في فَهم أفلاطون لفكرة الهبوط؛ ففي معظم الأحيان نرى أفلاطون يحمل على هبوط النفس، ويَعُده نَقيصة كبيرة تنتابها؛ فهبوط النفس عنده أمر مذموم، وهي في الجسم كأنها في

---

[١] IV, 8, 3.

[٢] IV, 8, 1.

مقبرة، أو سجن، أو كهف؛ كما قال في الجمهورية، وهي لا تهبط إلى هذا العالم إلا إذا «فقدَت أجنحتها» كما قال في «فيدرس». ولكن أفلاطون يأتي في طيماوس برأي آخر؛ إذ يكف عن حملته على العالم المحسوس، ويُؤكِّد ما فيه من نظام وجمال، وهو النظام الذي تتولَّاه النفس، أي إن هبوط النفس إلى عالم الأجسام أمر ضروري لبعث النظام والجمال فيه. ومعنى ذلك أن أفلاطون يحل مشكلة هبوط النفس في طيماوس على أساس فكرة الضرورة، أمَّا في بقية المواضع فعلى أساس فكرة الخطيئة؛ لأن النفس لا يمكن أن تهبط إلى مقر مذموم إلا إذا كانت قد أخطأت وعُوقِبَت على خطئها.

والرأي الذي يأتي به أفلوطين هو توفيق بين هذَين الاتجاهَين؛ فهو يؤكد تحكُّم الضرورة المحتومة في هبوط النفس، ولكنه يعود فيصبغ هذه الضرورة بصِبغة تقويمية، أي يجعلها مرتبطة بنوع من الخطأ ترتكبه النفس. وسنتكلم الآن عن هذا الموضوع بالتفصيل.

ففكرة الضرورة تحتل في مذهب أفلوطين موقعًا هامًّا، وهي التي تتحكم في انتقال كل مبدأ إلى المبدأ الذي يليه. وهو يُردِّد هذه الفكرة في أسلوب يُذكِّرنا كثيرًا بأسلوب الرواقية؛ فكل شيء في العالم خاضع لمبدأ واحد، «وكل شيء فيه منظم، سواءٌ في ذلك هبوط النفس وصعودها، ومع النفوس كل شيء آخر.»[٣] فكل نفس لا تهبط لا إلى الجسم الذي خُلِق قادرًا على تَلقِّيها، وملائمًا لطبيعتها الخاصة. ويتم ذلك الهبوط في وقت مقدر؛ «فهي ليست في حاجة إلى كائن يرسلها ويدفعها في اللحظة المنشودة حتى تدخل جسمًا معيَّنًا، بل إن هذه اللحظة إذا ما حانت هبطت إليه النفس تلقائيًّا ودخلَت حيث ينبغي لها أن تدخل ... وكأنها تستجيب لدعوة داعٍ، حتى ليَظن المرء أن قدرةً سحرية قد حركتها وجذبَتها بقوة لا تُقاوَم.»[٤]

وهنا قد نتساءل: كيف تَنفُذ إرادة العقل إلى النفس، وعن أيِّ طريق تصل هذه الضرورة المتحكِّمة في الكون إلى النفس؟ إن الجواب عن هذا السؤال هو في فكرة «المبادئ البذرية العاقلة»؛ فهذه المبادئ «عللُ كل الكائنات، وعلل حركات النفوس وقوانينها الصادرة عن العالم المعقول.»[٥] ومهمتها هي أن تنقل أحكام العالم المعقول؛ فهي تُلخِّص ما في ذلك

---

[٣] IV, 3, 12.

[٤] IV, 3, 13.

[٥] IV, 3, 15.

العالم وتبعث به إلى النفس، وهي أشبهُ بالنماذج العقلية التي تنظم بها النفس ما تُدبِّره من مادة، وهي التي تحدد لكل نفس عند هبوطها الموضع الخاص الذي ستحل فيه. فالضرورة تنتقل من العقل إلى النفس عن طريق المبادئ البذرية العاقلة.

فما هي إذن تلك المظاهر التي تتبدى عليها فكرة الضرورة هذه في النفس؟ وكيف تنطبق الضرورة على النفس بحيث تُحتِّم عليها أن تهبط إلى جسم تدبره وترعاه؟ قد تظهر الضرورة في صورة الرغبة في الاستقلال والانفراد. فكل مبدأ مرتبط حقًّا ببقية المبادئ ارتباطًا وثيقًا، ولكن له في نفس الوقت قوامه وكيانه الخاص. والنفس حين تحيا في العالم المعقول، تكون في وحدة تامة مع بقية النفوس، ومع النفس الأولى. ولكن الضرورة تقضي عليها بأن تؤكد استقلالها وانفرادها. فهي تودُّ أن توجد قائمة بذاتها، وأن تنفرد بنفسها، وتنفصل عن الكل الذي تعيش مندمجة فيه. ولا شك أن الذي يحضُّها على هذا الاستقلال ضرورةٌ كامنة في كل موجود، تدفعه إلى أن يُؤكِّد ذاته ويُثبِت فرديته؛ بدليل أن انفصال النفس طويلًا عن العالم المعقول يجلب عليها أضرارًا؛ «فهي تَغدو جزئية، وتَنعزل وتضعف، وتدبُّ الكثرة في فعلها، ولا تتأمل إلا أجزاء»،[٦] مع أنها في الأصل كانت تُشارِك النفس الكلية في تدبير العالم، ولكنها مع ذلك تُصِر — في وقت من الأوقات — على هذا الاستقلال؛ لأن الضرورة تَدفعها إليه في الوقت المعلوم.

ولكنا مع ذلك سنظل نتساءل: ما هي القوة الدافعة التي تُرغِمها على الاستقلال بذاتها وتدبير جسم خاص بعينه؟ وأي الدوافع تُطيعها النفسُ حين تستقل؟ يُجيب أفلوطين عن هذا السؤال بقوله: «إن ما يدفع النفسَ إلى الانفراد والاستقلال بذاتها، هو رغبتها في محاكاة المبادئ التي تَعلو عليها؛ فهي تَودُّ أن تأتيَ من عندها بنظام يتفق مع ما رأته في العقل، وهي تشتاق إلى تحقيق هذا النظام وكأنها حاملٌ به، تَشعر بآلام الوضع، فترغب دائمًا في الخلق والإنتاج.»[٧] ولا شك أن فكرة التقليد والمحاكاة هذه، تقترب من فكرة التشبُّه بالله التي ترددَت كثيرًا في تفكير أفلاطون، وكانت من الدعائم الأساسية التي بنى عليها مذهبه الأخلاقي. فإذا كانت النفس تريد محاكاة المبدأ الذي يعلو عليها وهو العقل، فلا شك أن العقل بدوره لا يستمد النظام والحكمة إلا من الواحد، وبهذا تكون النفس بدورها راغبةً في التشبه بالواحد الأول.

---

[٦] IV, 8, 4.

[٧] IV, 7, 13.

ولكن لِمَ لَمْ يوجد الأول وحده؟ ولماذا قضت الضرورة بأن يُحاكِيَه كل مبدأ تالٍ له في قدرته على الخلق والتنظيم، وفي طبيعته الفياضة المنتجة؟ وما الذي كان يمنع من أن يظل الأول في وحدته، فلا يقوم بجانبه مبدأ آخر يستأثر لذاته بجزء من العالم ينظمه، كما تفعل النفس مثلًا؟ يُجيب أفلوطين عن هذا السؤال إجابةً لها مغزاها الهام، فيقول: «لا ينبغي أن يُوجَد شيء واحد فحسب، وإلا لظَل كل شيء خفيًّا، ما دامت الأشياء لا تكون لها في الواحد أية صورة متميزة، ولو كان الواحد يظل ساكنًا في ذاته، لما وُجِد أي موجود خاص، ولو لم تُوجَد من بعد الواحد مجموعة الموجودات التي لها مرتبة النفوس لما كانت تلك الكثرة من الموجودات الصادرة عن الواحد. كما أن النفوس لا ينبغي أن توجد وحدها، دون أن تظهر آثار فعلها، فمن الخصائص الكامنة في كل طبيعة أن تنتج من بعدها، وأن تُنمِّيَ ذاتها سائرة من مبدأ غير منقسم، هو نوع من البذرة إلى ناتج حسي، ويظل الحد السابق في المكان الخاص به، ولكن ما يحدث ينتج عن قوة كامنة كانت فيه.»[٨]

ففي هذه الفقرة يحمل أفلوطين على الوحدة المطلقة، كما قالت بها المدرسة الأيلية مثلًا، ويرى الكثرة ضرورية كالوحدة تمامًا. ولا بد لتحقيق الكثرة من أن يكون لكل مبدأ فاعليةٌ تُمكِّنه من خلق وتدبير ما يتلوه، فبهذا وحده يتحقق تنوع الموجودات، ويظهر العالم على صورته المتعددة الأوجه. غير أن هذا التعدد ليس مطلقًا، ولا يشتمل على كثرة من الموجودات يستقل كل منها عن الآخر ولا تربطه به أية رابطة، وإنما ستظل القوة الأولى متمثلةً في جميع الموجودات حتى أدناها مرتبة؛ فقوة الواحد هي الخيط الذي يمتد من أعلى مراتب الوجود حتى أدناها، ويجمع بينها كلها في وحدة شاملة. ومن هنا كان التعدد والكثرة ضروريًّا؛ لأنه دليل قوة الواحد وبرهان قدرته. وعلى ذلك فحين تنفرد النفوس بجزء خاص من الكون، هو جسمها؛ لتدبره وتنظمه، فهي إنما تطيع في ذلك تلك الضرورة التي حتَّمَت عليه أن تعكس قدرة الواحد على الوجه المحسوس، وأن تنظم هذا الوجود لتواصل بذلك سلسلة الفيض والصدور، التي تمتد فيها قوة الواحد بلا انقطاع.

فهبوط النفس إلى بدن خاص تُدبِّره هو إذن ضرورة محتومة. وأفلوطين يُعمِّم هذه الضرورةَ على كل مراتب الوجود، وجميع حوادث العالم، على نحوٍ يُذكِّرنا كثيرًا — كما قلنا من قبل — بطريقة التفكير الرواقية. فهو مثلًا يقول: «ليس لنا أن نعتقد أن ثمَّة حوادثَ معينة تَخضع وحدها للنظام، بينما لا يرتبط غيرها بشيء، بل يسير اعتباطًا. فإن كان يلزم

[٨] IV, 8, 6.

أن يحدث كل شيء وفقًا لعلل ونتائج ضرورية، وتبعًا لمبدأ واحد ونظام واحد، فلا بد أن نُؤمِن بأن هذا النظام وذلك الارتباط يمتدان إلى كل صغيرة وكبيرة.»[٩] وفي هذا ما يقطع بأن أفلوطين من أنصار فكرة الضرورة، وبأنه لا يجعل هبوط النفس إلى الجسم صادرًا عن فعل إرادي على الإطلاق.

ولكن ألا نَلْمس لدى بقية الفلاسفة، وخاصة أفلاطون، رأيًا آخر في هذا الصدد؟ ألم يرُدَّ أفلاطون هبوط النفس إلى خطيئة ارتكبها فاستحقت عليها هذا الجزاء؟ إن الخطيئة فعل إرادي حر، وإلا لما عوقبت النفس عليه بالهبوط إلى العالم المحسوس، فكيف نُوفِّق بين هذه الحرية التي ينطوي عليها مذهب أفلاطون ضمنيًّا، وبين فكرة الضرورة كما قال بها أفلوطين؟

الواقع أن أفلوطين ذاته قد تنبَّه إلى هذا الاختلاف، ولكنه رأى أن من الممكن التوفيقَ بين الضرورة والحرية في هذا الصدد. فهو من جهة يعترف بأن النفس قد أخطأت، وبأن هبوطها إلى هذا العالم إنما هو جزاء لها على خطيئة اقترفتها؛ «فالخطيئة مزدوجة؛ هي تلك التي تُتَّهَم بها النفس لهبوطها، وتلك التي يكون قوامها الأفعال المرذولة التي ترتكبها حين تأتي هنا. فالأولى هي حالة هبوطها ذاته ...»[١٠] وفي هذا ما يؤكد اعترافه بأن هبوط النفس إلى هذا العالم خطيئة، بل فيه تلميحٌ إلى فكرة «الخطيئة الأولى» كما ظهرت فيما بعد عند المسيحية؛ إذ يرى أن حالة هبوط النفس ذاتها هي جزاء على الخطيئة الأولى، وهي خطيئة متميزة عن الخطايا الأخرى التي ترتكبها النفس بعد هبوطها إلى هذا العالم. وقد نرى في هذا تعارضًا مع ما سبق أن أورَدْناه من النصوص التي تُؤكد تَحكُّم الضرورة المطلقة في هبوط النفس، ولكن أفلوطين يُسارع إلى محو ذلك التناقض، ذاكرًا أن الحرية متضمنة في الضرورة، أي إنها إحدى حالات الضرورة؛ فقد ننظر إلى الخطيئة على أنها فعل تام الحرية، ولكن الواقع أن الانفعالات التي تُؤدي بنا إلى الخطيئة مرتبطةٌ بالقانون الطبيعي الأزلي الذي يتحكَّم فيها ويُحدِّدها.[١١] فالخطيئة إذا نُظِر إليها بوصفها حادثًا فرديًّا، كانت بالفعل مظهرًا من مظاهر الحرية، أمَّا إذا رُبِطَت بالنظام الكوني العام، كانت

---

[٩] IV, 3, 16.

[١٠] IV, 8, 5.

[١١] Ibid.

بدورها حادثًا يتحكم فيه النظامُ الكوني العام. وبهذا يُوفِّق أفلوطين بين فِكرَتَيِ الضرورة والحرية في هبوط النفس.

فإذا أصرَّ البعض، رغم علمهم بأن هبوط النفس إلى البدن أمر تتحكم فيه الضرورة الكونية العامة، على القول بأن هذا الهبوط أمر مذموم كان خيرًا ألا يقع، فإن أفلوطين يرد على هذا الاعتراض بالحجج الآتية:

(١) علينا أن نتذكر دائمًا أن هبوط النفس ليس تامًّا؛ «فليس صحيحًا أن كل نفس تغوص بأكملها في المحسوس، حتى نفسنا ذاتها؛ ففيها شيء يظل دائمًا في المعقول.»[١٢] ولقد تكلمنا من قبل عن مشاركة النفس في الطبيعة المنقسمة والطبيعة اللامنقسمة معًا؛ فهي تنقسم حين تحل في أبدان، ولكنها تظل مع ذلك ترنو بأبصارها إلى العالم المعقول الذي هبطت منه، ولولا ذلك لما كان في وسعها أن تُغادِر العالم المحسوس على الإطلاق، ولظلت إلى الأبد رهينةَ الحس والمادة. فهبوط النفس وورودها إلى العالم المحسوس ليس إذن اندماجًا تامًّا منها في هذا العالم.

(٢) إن لهذا الهبوط نفسِه فائدةً، وإن بدا لأول وهلة أمرًا ضارًّا في كل الأحوال؛ فبواسطته تتم سيطرة النفس على العالم المحسوس، ويَسري النظام في كل الأشياء، فلولا تغلغلُ النفس فيها لدَبَّ الاضطراب والتفرق في كل شيء.[١٣] فهبوط النفس إلى عالم الأجسام ضروري لبعث النظام والجمال فيه؛ بشرط ألَّا تنصرف النفس تمامًا إليه.

ولكن هل تقتصر فائدة هبوط النفس على العالم المحسوس، وهل تستفيد النفس بدورها من هبوطها؟ الواقع أن أفلوطين يؤكد أن لهبوط النفس فائدةً لها هي ذاتها؛ مما جعله في هذا الصدد مخالفًا لأفلاطون خلافًا صريحًا. ففي النفس قُوًى عديدة، بعضها يُمارَس على خير وجه خلال إقامتها في العالم المعقول، وبعضها الآخر يظل في ذلك العالم في حالة كُمون، ولا يتحقق أو ينتقل إلى الفعل إلا إذا هبطت النفس إلى العالم المحسوس.[١٤] ففي هذا الهبوط إذن تنمية لتلك الملَكات التي لها صلة بالعالم المادي، بل لملَكة الخلق والفعل فيها. ثم إن في هبوط النفس زيادةً في خبرتها وتوسيعًا لمعارفها؛ فليس مما يُشرِّف

---

١٢ IV, 8, 8.

١٣ IV, 8, 2.

١٤ IV, 8, 5.

النفسَ على الإطلاق أن تجهل الشر ولا تكون لها به أية خبرة، بل ينبغي لها أن تهبط إلى العالم المحسوس وتُمارِس شروره فتُفيد من ذلك في اتجاهَين: اتجاه معرفة الشر وطبيعة الرذيلة،[١٥] واتجاه معرفة الخير بمزيد من الوضوح، بعد أن تقارنه بضدِّه.[١٦] فنفوسنا من ذلك النوع الذي لا يمكنه معرفة شيء إلا بممارسته، وبهذا تَزيد معرفتُها به وبضده، أمَّا النفس الكلية فليست في حاجة إلى ممارسة الشر لكي تَعرفه أو تعرف الخير؛ لأنها تدركهما بالتأمل فحسب.

وهكذا تأبى النزعة اليونانية إلا أن تتردد في تفكير أفلوطين رغم كل شيء، فيؤكد ضرورة هبوط النفس إلى العالم المحسوس، ويُصِر على أن له فائدتَه للنفس وللعالم المحسوس معًا، رغم أن فلسفته كانت كلها متجهة إلى العالم الأعلى وإلى تأمل الخير.

علاقة النفس الجزئية بالجسم

فما هي العلاقة الحقيقية التي تقوم بين النفس والجسم حين تهبط إليه، وما هو معنى كلمة «في» حين نقول إن النفس في الجسم؟

يستعرض أفلوطين مُختلِف الاقتراحات التي تتقدم بها المذاهب المختلفة لتقريب فكرة الصلة بين النفس والجسم إلى الأذهان، وذلك في الفصول من ٢٠ إلى ٢٣ من المقال الثالث من هذه التساعية. والواقع أن بحثه المفصل لهذا الموضوع، ومناقشته الدقيقة لكل رأي قيل في هذا الصدد؛ لَدليل على أن مشكلة اتصال النفس بالجسم، أو الروحي بالمادي بوجه عام، كانت عنده مشكلة رئيسية ظلت ماثلة طويلًا في ذهنه. ومن هنا نستطيع أن نقول إنه قد استبق الفكرَ الحديث — إلى حد ما — في الاهتمام بهذا الموضوع. فمن الآراء الشائعة أن مشكلة الصلة بين المادي والروحي لم تَظهر على حقيقتها، ولم تُصبِح من مشاكل الفكر الرئيسية، إلا على يد ديكارت، وأن التفكير اليوناني لم يعبأ كثيرًا بهذا الموضوع. ولكن الواقع أن أفلوطين ينبغي أن يُستثنى من هذا الحكم العام؛ إذ إنه إن لم يكن قد أتى بحل مُرضٍ لهذه المشكلة، فإنه قد اهتم بها اهتمامًا غير قليل، وأدرك خطورتها من حيث هي مشكلة فلسفية رئيسية.

---

[١٥] Ibid.

[١٦] IV, 8, 7.

فبأي معنًى إذن تكون النفس «في» البدن؟ هل هي فيه وكأنها في محل؟ إنها هي التي تحوي الجسم، بالأحرى، وليس هو الذي يحويها، ثم إن المحل فكرة مجردة، فلن تكون هي التي تُفسِّر لنا العلاقة بين الجسم والنفس.

ومن الفلاسفة من قال إن النفس في الجسم بوصفها جزءًا منه، وهؤلاء هم الماديون، وأخصهم بالذكر الرواقيون. ولكن هل صحيح أن النفس جزء من الجسم؟ الواقع أن البراهين التي فنَّد بها أفلوطينُ ماديَّة الرِّواقيين، والتي أوردناها عند الكلام عن طبيعة النفس، تَكفي للرد على هذا الرأي الرواقي. أمَّا إذا قيل — بعكس ذلك — إن النفس هي الكل، والبدن هو أجزاؤها المختلفة، فالرد على ذلك أن النفس لو كانت كلًّا مركَّبًا من أجزاءٍ هي البدن، لكان معنى ذلك أنها مادية، وهو الرأي الذي فنده أفلوطين تفصيلًا في نفس الموضع.

أمَّا رأي أرسطو الذي يُشبِّه علاقة النفس والجسم بعلاقة الصورة بالهيولى، فيرفضه أفلوطين على أساس أن الصورة مرتبطة بالهيولى لا تنفصل عنها ولا تُفارقها، فهي متعلقة بها، معتمدة عليها، أمَّا النفس فهي مستقلة عن الجسم، سابقة عليه، بل هي تُضْفي عليه الصورة، أي إنها ليست صورة، وإنما مصدر الصور.[١٧]

وهناك رأي أقرب إلى الصواب، هو القول إن النفس توجد في البدن كما يُوجَد الرُّبان في السفينة. ووجه الصواب في هذا التشبيه هو أن الرُّبان غالبٌ على السفينة، موجِّه لها، مستقِل عنها، تمامًا كالنفس بالنسبة إلى الجسم. ولكن تغلغل النفس في الجسم كله، وفي كل أجزائه، مختلف عن وجود الربان الذي لا يحتلُّ من السفينة إلا جزءًا ضئيلًا. كما قد يفيد القول إن علاقة النفس بالبدن كعلاقة الربان بدفَّته، فهنا نستطيع حقًّا تفسير سيطرة النفس على الجسم، ولكنا لا نستطيع تفسير الاندماج بينهما أو تصوره.

فكل محاولة لتصور العلاقة بين النفس والجسم، على أساس «احتواء» الجسم على النفس بأية صورة من الصور، هي محاولة فاشلة منذ البداية؛ ولهذا ينحاز أفلوطين إلى جانب الرأي الأفلاطوني القائل إن البدن بالأحرى هو الذي يوجد في النفس؛ فالنفس هي الحدُّ الأسبق على الجسم، والأكثر منه اتساعًا؛ لأن فيها جزءًا لا يختلط بالجسم على الإطلاق؛ لهذا لم يكن ارتباطها بالجسم ارتباطًا يعتمد عليه، بل هو الذي يعتمد عليها، وهو الذي يمكن أن يُقال عنه إنه داخل فيها، بمعنًى معين.

---

[١٧] IV, 3, 20.

فعلينا إذن أن نتصور علاقة النفس بالجسم على نحو يختلف تمامًا عن تصور القائلين باحتواء الجسم عليها. والواقع أننا لن نجد لدى أفلوطين رأيًا إيجابيًّا يُوضِّح فيه العلاقة بين النفس والجسم على نحو محدد، وكل ما سنهتدي إليه في هذا الصدد هو طائفة من التشبيهات. ومن أشهر التشبيهات المأثورة عن أفلوطين، تشبيه الأنوار؛ فهو يُشبِّه مراتب الوجود كلها بسلسلة من الأنوار الصادرة عن منبع واحد ساكن. والنفس هي ذلك النور الذي يجتذبه الانعكاس الباهر على صفحة الأشياء التي يُنيرها، وهي تتَّجه بكل عنايتها إلى الأشياء التي تنيرها، «مثلما ينتبه الملاح بكل حواسِّه إلى سفينته حين تتقاذفها العواصف وينصرف عن ذاته حتى ينسى أنه مهدَّد بأن تَجرفه العاصفة.»[١٨] فالعلاقة هنا هي علاقة نور يشغله الاهتمام بالأشياء التي يُنيرها.

وفي موضع آخر لا يجد أفلوطينُ في تشبيه الأنوار هذا ما يفي بالغرض عن علاقة النفس بالجسم تمامًا؛ لأن مصدر النور إذا غاب عن الجسم، لغدا الجسم مظلمًا في الحال، أمَّا في حالة النفس فإن الجسم يحتفظ بقدر من أثرها بعد مفارقتها له، ودليل ذلك نموُّ أظافر الموتى وشعرهم إلى حد ما. فالأصح أن يُقال إن العلاقة بين الاثنَين كعلاقة مصدر للحرارة بشيء ساخن؛ لأن مصدر الحرارة هو أصل سخونة الشيء، وفي نفس الوقت تظل هذه الحرارة بعض الوقت في الشيء الساخن بعد أن يبعد عنه مصدرها.[١٩]

وعلى أية حال، فالعلاقة بين النفس والجسم لا تظهر عند أفلوطين، كما قلنا، إلا من خلال تشبيهات. ولقد أشار أفلوطين في موضع معين إلى رأي لو توسع فيه لكان عظيم القيمة، غير أنه اكتفى بأن يُشير إليه تلميحًا فحسب، وذلك حين قال: «… لم يوجد جسم أبدًا في غياب النفس، ولم يحدث أبدًا أن وُجِدَت مادة عدمت النظام، ولكن من الممكن تصوُّر تلك الألفاظ؛ النفس والجسم، والمادة والنظام، بأن نَفصل أحدَهما عن الآخر بالفكر، فللمرء أن يفصل بفكره وعقله عناصر كل مركب.»[٢٠] فهنا يُشير إلى أن الفصل بين النفس والجسم عقلي بحت، وأنه من نوع التحليل الذي نقوم به على المركبات دون أن تَفقد هذه وحدتَها وتماسكها. ولا شك في أن رأيه عن النفس والجسم بوصفهما حقيقة واحدة لا يُفصَل وَجْهاها إلا بالتجريد، هذا الرأي يتعارض تمامًا مع ما أكده مرارًا من أولوية النفس

---

[١٨] IV, 3, 17.

[١٩] IV, 4, 29.

[٢٠] IV, 3, 9.

وسبقها على الجسم وخلقها له، ومع تلك التفصيلات التي تحدث بها عن هبوط النفس من مقرها الأعلى، الذي كانت فيه بريئةً من كل مادة. فرأيه هنا أشبهُ بآراء المذاهب النسبية الحديثة، ولا يمكن أن ننظر إليه إلا على أنه لمحة سريعة، طافت بخاطره، ولكنها لم تحتفظ فيه طويلًا بآثارها، ولم تتردَّد بعد ذلك على ذهنه.

وعلى أية حال، فلا شك في أن رأي أفلوطين عن العلاقة بين النفس والجسم لم يكن مستقرًّا؛ فهو من جهة يؤكد أن النفس والجسم شيئان متميزان لا يمكن أن تقوم بينهما أية علاقة، وإنما يتعارضان تعارضًا تامًّا، مما يجعل تصور أي نوع من التداخل بينهما مستحيلًا. ومن جهة أخرى نراه يُؤكِّد أن الجسم ليس سوى نتيجةٍ صادرة عن النفس، وأنها هي التي تخلقه. ورغم أنه لم يحدد في هذه الحالة الأخيرة كيف تنشأ المادة عن النفس، فإننا سنظل نتعجَّب لِمَ يقوم بين العلة والمعلول هذا التضادُّ التام، ولِمَ كان اختلاف الجسم عن النفس أشدَّ كثيرًا من اختلاف النفس عن العقل، والعقل عن الواحد.[٢١] فتفكير أفلوطين في هذا الصدد لم يكن محدَّدًا واضح المعالم، ولم يكن في وسعه أن يصل إلى رأي قاطع بشأن العلاقة بين النفس والجسم، وإن كان قد أدرك كثيرًا من مواطن الضعف في المذاهب السابقة عليه.

والنتيجة التي نَخلص إليها من بحث أفلوطين في علاقة النفس بالجسم أننا إذا نظرنا إلى هذه العلاقة بوصفها علاقة مكانية، فلن نصل على الإطلاق إلى فهم طبيعة الصلة بينهما. فليست النفس في الجسم كأنه محلٌّ حاوٍ لها. ولكن، هل تنعدم العلاقة المكانية بين قوى النفس، بدورها، وبين الجسم؟ وهل لا توجد كل من قوى النفس في موضع معين من الجسم، وتُبدي فاعليتها بواسطته؟ لا بد أن يكون لكل قوة من هذه القوى موضعٌ أو مكان من الجسم تتخذه أداةً لها، وإلا لما عرَفَت الحياةُ إلى الجسم سبيلًا.[٢٢] فالنفس تهَب كلَّ عضو قدرة مطابقة للوظيفة التي يمكنه أداؤها، ومن هنا كان لا بد من تحديد موضع معين للقوى المختلفة؛ فالإبصار في العين، والسمع في الأذن، والذوق في اللسان، واللمس في الجسم كله.[٢٣] أمَّا إذا تمادينا في فكرة وضع كل قوة من قوى النفس في محل، فسوف ننتهي إلى القول بنوع صريح من المادية. فإذا قلنا مثلًا إن الأعصاب هي أصل الحركة،

---

[٢١] G. Rodier: Etudes de philosophie grecque, Paris, 1928, p. 328.

[٢٢] IV, 3, 20.

[٢٣] IV, 3, 23.

والحركة هي أصل الحياة، ثم رأينا الأعصاب تنتهي عند المخ، فسوف نستنتج من ذلك أن المخ هو أصل الحركة وبالتالي أصل الحياة، وفي هذا الرأي مادية واضحة.[٢٤] وينقد أفلوطين ذلك الاتجاه على نحوٍ يُذكِّرنا كثيرًا بالنقد الحديث الذي وُجِّه إلى مدرسة السلوكيين في علم النفس فيقول: «إن أنصار هذا الرأي كانوا يأخذون كقضية مسلَّمة القولَ إنه حيثما تكون نقطة بداية الأعضاء، تكون القوة التي تسيرها. ولكن كان الأحرى بهم أن يقولوا إن تلك النقطة بداية نشاط هذه القوة.»[٢٥] فلا ينبغي أن نَخلط أبدًا بين محلِّ قوة من القوى أو نقطة بداية فعلها، وبين هذه القوة ذاتها. ولا يكاد المرء يجد فارقًا بين هذا النقد وبين نقد برجسون للسلوكيِّين، في فكرة مشابهة من أفكارهم، هي تلك التي جعَلوا بها المخ مصدرًا أو عضوًا للتفكير، لا لشيء إلا لأنه إذا تعطل المخ، تعطل التفكير، ولأن في المخ مراكزَ خاصة لقوًى معيَّنةٍ في الجسم. فبرجسون أيضًا يردُّ بأن على المرء ألَّا يخلط بين نقطة بداية القوى النفسية، وبين هذه القوى ذاتِها؛ فالمخ ليس إلا أداة — ضرورية حقًّا — للتفكير، ولكنه ليس هو التفكيرَ ذاته.

وعلى ذلك فالإحساس، ومعه التخيُّل، لا يكونان في المخ إلا بمعنى أن قوتهما تنتهي إليه. ولما كان العقل متصلًا بالإحساس والتخيُّل، ففي وُسعنا أن نقول إن العقل في المخ، بهذا المعنى وحده، «وإذن فالعقل ليس في الرأس من الوجهة المكانية، وإنما هو فيها؛ لأن الملَكات التي في الرأس تشارك فيه.»[٢٦] ولنلاحِظ أن أفلوطين حين جعل المخَّ مركزيًّا بهذا المعنى، قد انحاز إلى رأي أفلاطون، لا إلى أرسطو الذي جعل المركز هو القلب.

أمَّا بقية الملكات، فإن أفلوطين يحاول أن يُحدِّد لها نقطة بداية في مواضعَ معينة، نلاحظ فيها أحيانًا تأثره بالعلم الشائع في عصره. فالقلب هو مُستقَر القوة الغضبية؛ وذلك تبعًا لتقليدٍ قديم متوارَث من أفلاطون. والتبرير العلمي الذي يأتي به أفلوطين هو أن الدم يكون أنشط، والقوة الغضبية يلائمها الدم النشيط. أمَّا القوة الغاذية والمنمية، التي يمتد فعلها إلى الجسم كله، فإنها ترجع إلى الكبد؛ لأن الغذاء ينتقل في الدم، والشرايين التي تحمل الدم تتخذ نقطة بدايتها من الكبد، وكان ذلك الرأيُ بالطبع متأثرًا بالحالة العِلمية

---

[٢٤] يُلاحَظ هنا أن أفلوطين يتكلم عن الجهاز العصبي، وهو كشفٌ لم يكن يُعرَف في وقت أفلاطون وأرسطو، ولم يصل إليه العلم اليوناني إلا بعد عصرهما.

[٢٥] IV, 3, 23.

[٢٦] Ibid.

السائدة؛ إذ إن من المعروف منذ جالينوس أن حركة الدم في الشرايين، إنما هي حركة من الكبد وإليه، أي إن الكبد هو مركز حركة الدم،[٢٧] أمَّا الدورة الدموية التي تبدأ وتنتهي عند القلب، فلم تُكشَف إلا على يد «هارفي» في العصر الحديث.

والذي ننتهي إليه من هذا كله أن النفس بأكملها لا تتخذ من الجسم محلًّا، وكذلك قواها، ولكن هذه القوى تستخدم أعضاء معينة من الجسم، وبهذا المعنى وحده نستطيع أن نقول: إن قوى النفس تكون في أعضاء الجسم. وبهذا يكون الطريق ممهدًّا للكلام عن الموضوع التالي؛ وهو قوى النفس.

[٢٧] B. Farrington: Greek Science, vol. II, London, 1949, p. 159.

قوى النفس

على الرغم من أن أفلوطين قد تحدث عن وحدة النفوس، وأكد أن النفس الفردية إنما تُستمَد من النفس الكلية الشاملة وتَرجع في النهاية إليها، فليس لنا أن نفهم من هذا أن لكل النفوس قُوًى واحدة، وأن الملكات لا تتغير بتغير الأنواع المختلفة من النفوس؛ ذلك لأن من النفوس ما تهبط إلى جسم، ومنها ما تظل مفارقة. ولا جدال في أن هبوط النفس إلى الجسم يُنمي فيها قُوًى لم تكن لتحتاجَ إليها لو ظلت بعيدة عن التعلق بأي جسم. وعلى هذا الأساس سنَعرض لقوى النفس المختلفة، موضحين إلى أي النفوس تنتمي هذه القوى، وإلى أي حد نجح في تفسير عمل كل قوى منها.

الذاكرة

يحرص أفلوطين على أن يجعل من الذاكرة ملكة تنتمي إلى النفس وحدها، لا إلى المركب من النفس والجسم؛ فليس للبدن شأن فيما تتذكره النفس، وخاصة إذا كان ذلك تذكرًا لعلم من العلوم. وهو لا يقبل على الإطلاق ذلك الرأي الرواقي الذي يجعل من التذكر انطباعًا لعلامات على الجسم، أو يُشبِّهه بضربة الخاتم على الشمع؛[1] فكل هذه تشبيهات غير دقيقة، وإنما يكون الوصف الصحيح للأثر الذي يحدث في النفس هو أنه نوعٌ من التعقل، وليس انطباعًا ماديًّا.

---

[1] IV, 3, 26.

ومن الأدلة التي يسوقها أفلوطين للدلالة على أن الذاكرة لا يمكن أن تكون انطباعًا ماديًّا، أنها لو كانت كذلك، لما احتاج المرء إلى جهد ليتذكر، ما دامت الانطباعات موجودة على الدوام. ولو صح أن الذاكرة انطباع مادي، لما أدى المران إلى تقويتها؛ لأن الانطباع الماديَّ لا يزيد بالمران، وإنما تقوى الملكة النفسية ذاتها. والمران فعل إيجابي تقوم به النفس، أمَّا الانطباع فسلبي، فلو كان التذكر انطباعًا لازداد قوة كلما ازدادت النفس سلبية، لا العكس.[٢] ثم إن النفس تتذكر أفكارًا لم تُحقَّق، ورغباتٍ لم تتجاوز مرحلة التخيل وحده. وتلك كلها أمور لم تمر على الجسم بعد، فكيف يكون الجسم عاملًا من عوامل تذكرها؟ الحق أنه إذا كان للبدن دور يؤديه في التذكر، فهو بالأحرى إعاقة التذكر، كما يحدث للثَّمِل.

وعلى ذلك، في نقد أفلوطين للمادية الرواقية نراه يجعل من التذكر ملكة خاصة بالنفس وحدها. وقد نتوهَّم من ذلك أن الذاكرة قوة كامنة في كل النفوس، مهما اختلفت مراتبها وطريقة الحياة التي تحياها. ولكن الواقع أن الذاكرة لا ترتبط إلا بحياة معينة للنفس، هي تلك الحياة التي يتَحكم فيها الزمان، أو أي نوع من التغير بوجه عام؛ إذ إن الذاكرة تختص دائمًا بشيء كان ولم يعد له وجود. فحياة النفس في العالم المعقول لا تقترن بها ذكريات؛ ألسنا نجد النفس، حتى في عالمنا هذا، تنصرف عن العالم المحسوس، وتكاد تنساه نسيانًا تامًّا، كلما شاءت أن تتفرغ للتأمل والتفكير؟[٣] فالأحرى إذن أن تستغنيَ النفس عن ذكرياتها إذا كانت في العالم المعقول. فكل شيء في العالم المعقول ثابت لا يتطرق إليه التغير، وكل الماهيات الحاضرة فيه أزلًا، وليس في تأمل النفس للماهيات المعقولة أيُّ تعاقب زمني؛ وبالتالي أية ذاكرة. فانقسام المعقولات وتدرجها إنما يكون في الرتبة فحسب، لا في الترتيب الزمني؛ إذ إن السابق واللاحق في التصورات لا صلة لهما بالزمان، ولا ينجم عنه أن يكون التفكير في السابق قبل التفكير في اللاحق.[٤] فتأمل المعقولات إذن لا يتم في زمان؛ وبالتالي لم تكن النفس في ذلك العالم محتاجةً إلى ذاكرة، ما دامت الذاكرة هي استعادةَ الماضي، أي إنها مرتبطة أساسًا بالزمان والتغير. ففي العالم المعقول يظل كل شيء ثابتًا،[٥]

---

[٢] IV, 6, 3.

[٣] IV, 3, 32.

[٤] IV, 4, 1.

[٥] IV, 3, 25.

وتكون للنفس بموضوعاتها علاقة لا تتغير، بل لا تعود هي والمعقولات إلا شيئًا واحدًا، فلن تكون بها إلى الذاكرة حاجة.

وعلى هذا الأساس ينفي أفلوطين التذكر عن نفوس الكواكب، فتلك النفوس تتعقل على الدوام، وتدرك موضوعاتِ تعقلها مباشرة، دون حاجة إلى استدلال واستنباط.[٦] وهي تحيا حياة دائمة، فلا حاجة بها إلى تذكر حياة ماضية. والزمان عندها لا وجود له، وإنما نحن الذين نُقسِّم الزمان إلى أيام وسنين تبعًا لوجهة نظرنا الخاصة، أمَّا النجوم ذاتها فتحيا حياة دائمة لا تغير فيها. وبالمثل ينفي أفلوطين الذاكرة عن النفس الكلية، أي المبدأ المنظِّم للعالم (زيوس كما يُسَمِّيه أحيانًا)؛ إذ إن المبدأ المنظم لا يتردد ولا يعرف الرِّيبة أو الشك، بل تظل إرادته ثابتة لا يتطرق إليها تغير.

ففي العالم المعقول، وفي عالم الأفلاك العليا، لا تكون النفس في حاجة إلى ذاكرة. وإذن فأين يبدأ التذكر، وفي أية مرحلة من المراحل التي تمر بها النفس تنمو لديها تلك الملَكة؟ إن التذكر مرتبط بالتغير والزمان والفردية. فطالما أن النفس متحدة اتحادًا ثابتًا لا فردية فيه مع النفس الكلية في العالم المعقول، فلن تكون في حاجة إلى الذاكرة، ولكنها ما إن تهبط من هذا العالم المعقول، حتى تبدأ لديها ملَكة التذكُّر؛ إذ إنها تستعيد ذكرياتٍ أقامَتْها مع العالم المعقول، وهي الذكريات التي كانت كامنةً فيها بالقوة خلال حياتها فيه، وتنتقل إلى الفعل حين تغادره.[٧] وكذلك الحال حين تغادر النفس عالمنا هذا، وتبدأ في الصعود. ففي هذه الحالة أيضًا تَظل لها ذكريات حياتها الأرضية حتى خلال إقامتها في عالم السماء (الذي هو أدنى من عالم المعقولات).

فالذاكرة إذن تنتمي إلى حياة النفس في عالمنا هذا، وفي كل حياة زمانية مرتبطة به وقريبة منه. أمَّا إذا بحثنا ملكة التذكر ذاتها، في النفس الإنسانية، فسنجد أفلوطين يأتي هنا بآراء نفسية قيمة، تجعلنا نعده باحثًا مدققًا في ميدان علم النفس، على صورته القديمة بالطبع.

فالذاكرة لا ترجع إلى الإحساس. وليست القوة الحاسة هي القوة المتذكرة؛ لأنه لو كانت الملَكتان واحدة، لوجب أن نُحِس الأفكار العلمية مثلما نتذكرها، وهو مُحال.[٨] ولكن

---

[٦] IV, 4, 12.

[٧] IV, 4, 4.

[٨] IV, 3, 25.

على الرغم من أن الذاكرة ليست هي والإحساس ملَكةً واحدة، فإن أفلوطين قد أكد أهمية الانتباه بوصفه عاملًا هامًّا من العوامل التي تعين على التذكر. فقد تمر على المرء أشياء عارضة لا ينتبه لها، فلا يتذكرها، وذلك مثلما يحدث حين يسير المرء نحو وجهة معلومة، أن ينسى ما مر به خلال الطريق لانتباهه إلى الهدف الذي يقصده.[٩] فالذاكرة، مع كونها مختلفة عن ملكة الإحساس، تزداد قوةً بازدياد الانتباه.

أمَّا علاقة الذاكرة بالملَكة المخيِّلة، فتختلف تبعًا للموضوعات التي تُتخيَّل؛ فالأشياء المحسوسة يكون تذكرها بإدراك صورتها التي حَفِظَتها المخيلة، أي إن الشيء إذا غاب وظلت صورته في الملكة المخيِّلة، كان إدراك هذه الصورة تذكرًا لذلك الشيء، بحيث يتفاوت التذكُّر تبعًا لمدى ثبات الصورة وبقائها.[١٠] وإلى هذا الحد يتفق أفلوطين مع أرسطو. أمَّا حين ينتقل إلى بحثِ تذكُّر المعاني العقلية، فإنه لا يعترف بوجود صورة في الخيال لهذه المعاني العقلية يتم التذكر بواسطتها، كما قال أرسطو. فليست لهذه المعاني صورة إلا إذا كانت هذه صور الصيغة اللفظية التي يُعبَّر بها عنها، أمَّا الفكر ذاته فلا صورة له.[١١] وعلى ذلك فالمحسوسات يكون تذكرها بالمخيلة، وبما يتبقى فيها من صور، أمَّا المعقولات فلا صورة لها إلا من ناحية ألفاظها فحسب؛ وبالتالي تكون الذاكرة الخاصة بها ملكة مستقلة عن المخيلة.

والذاكرة قد تكون شعورية أو غير شعورية. وقد فرق أفلوطين بين هذَين النوعَين، فقال بوجود نوع من التذكر لا يدرك فيه المرء حاليًّا أنه يتذكر، فيتابع ميولًا سابقةً دون أن يشعر بذلك. ثم يقول: إن الذاكرة التي تتم عن وعي أقوى بكثير من الأخرى؛ لأن النفس حين تشعر بأنها تتذكر، تحتفظ باتجاهها الخاص نحو ذاتها، وتشعر بالفارق بينها وبين الموضوع الذي تتذكره، أمَّا إذا جهلت أنها تتذكر، فمعنى ذلك أنها تنصرف كليةً إلى موضوع تذكرها[١٢] وتنسى نفسها في غمار هذا التذكر. ولا جدال في أن وصول أفلوطين إلى فكرة الوعي أو الشعور conscience يدل على تقدم كبير في ميدان البحث النفسي لديه، فاق به مَن سبقه من فلاسفة اليونان.

---

[٩] IV, 4, 8.

[١٠] IV, 3, 29.

[١١] IV, 3, 30.

[١٢] IV, 4, 4.

الانفعال

يَفترض الانفعال وجد الجسم، بخلاف الذاكرة. فلا يمكن أن ينتاب النفسَ انفعال لو كانت مفارقة لبدنها، وإنما يكون للجسم فيه دور أساسي، وكلما ازددنا تمسكًا بالجسم واهتمامًا به، ازداد تأثرنا بالانفعال. وليس معنى ذلك أن الجسم وحده يمكن أن ينفعل، إذ إن الجسم بغير النفس لا يكون حيًّا، فلا يستشعر شيئًا.[١٣] فالانفعال إذن ينتمي إلى المركَّب من نفس وجسم، وإن كان بالطبيعة الجسمية ألصق. والدليل على ذلك أن الرغبات تتباين باختلاف الأعمار؛ فرغبات المرء في طفولته، غيرُها في شبابه، غيرها في كهولته، وذلك كله راجع إلى اختلاف البدن وأحواله في كلٍّ من هذه المراحل.[١٤] وكذلك الحال في انفعالٍ كالغضب؛ فالغضب من جهة يرتبط بالنفس؛ لأن المرء لا يغضب إلا إذا أدرك أو عَلِم شيئًا هو موضوع غضبه. وكثيرًا ما يغضب المرء لشيء لم يمسَسْه هو، بل عرَفه من بعيد. ولكن الغضب من جهة أخرى مرتبط بالجسم؛ «فالاستعداد الطبيعي للغضب ناتج عن تركيب البدن، فمن كانت مرارته ودمه حارَّين، كان أكثرَ تعرضًا للغضب، ومن لم يكن حارَّ المرارة، أي كان باردًا كما يُقال، كان أقلَّ تعرُّضًا للغضب.» فالغضب إذن يرتبط أصلًا بالقوى البدنية، ويتحكم فيه الدم والمرارة، لا القوة الغاذية وحدها، ولكنه يقتضي نوعًا من الإدراك والتعقل؛ بدليل أن أفلوطين قد تكلم عن نوعَين من الغضب؛ أحدهما يبدأ بالجسم فيثير النفس فيما بعد، والآخر يبدأ بالنفس حين تُفكر في ظلم وقع، فتثير الجسم.[١٥]

ويُعلِّل أفلوطين الألمَ تعليلًا طريفًا؛ فحين تجتمع طبيعتان متباينتان كالنفس والجسم، ويَعوق اتحادَهما شيء، ينشأ عن ذلك الألم. فالجسم بوصفه طبيعة أدنى من النفس، يحاول أن يتلقَّى منها شيئًا، ولكنه لا يستطيع بطبيعة الحال أن يتشبَّه به تمامًا، وهكذا يظل يتأرجح، فلا هو بالطبيعة العليا كالنفس، ولا هو يرضى بأن يظل كما كان، ومن هذا الاضطراب والتأرجح ينشأ الألم.[١٦] فالألم إذن ناشئ عن تلك الطبيعة الدنيا للجسم، الذي يبدو له على الدوام نقصه بالقياس إلى النفس، أي إنه هو «العلم بانحدار

---

[١٣] IV, 4, 18.

[١٤] IV, 4, 21.

[١٥] IV, 4, 28.

[١٦] IV, 4, 18.

الجسم الذي هو بسبيل أن يُحرَم من سَوْرة النفس التي يملكها.»[١٧] أمَّا اللذة فهي نقيضه، أي «علم الكائن الحي بعودة صورة النفس إلى جسمه»، ويعني بذلك عودةَ الانسجام إلى ذلك المركَّب من الجسم والنفس. وهكذا لا يمكننا أن نقول إن اللذة والألم إحساسات خالصة، ما دامت النفس تتدخل بينهما، كما أنهما من جهة أخرى ليسا مجرد تأثرات للنفس، وإنما يجمعان بين الطبيعتَين.

والألم يبدأ في الجسم؛ لأنه ينفعل، ولكن النفس هي التي تُحدِّد موضع الألم، أمَّا الجسم فليس في وُسعه هو وحده أن يُحدِّد ذلك. فلا بد إذن في حالة الألم، من أن يتأثَّر الجسم، ثم تُحِس النفس. وليس صحيحًا أن النفس هي ذاتها التي تتأثر، فلو صح ذلك لشَمِلها التأثر كلها، ولما استطاعت أن تحدد موضع الألم؛ فإحساس النفس ليس هو ذاته التألم، بل هو معرفةٌ به، وتحديد لمكانه؛ ولو كانت النفس هي ذاتها التي تتأثر بالألم، لأخفقَت في أداء وظيفة المعرفة هذه؛ لأن ما يتألم لا يُحسِن نقل المعرفة دون تحريف؛ إذ إن «الرسول الذي يسير وفق هواه، لا ينقل الأنباء على الإطلاق، أو على الأقل يحرفها.»[١٨]

الإحساس Aisthesis

الإحساس بدوره يستلزم وجود جسم، ودور الأعضاء البدنية فيه أساسي؛ إذ إن إدراك المحسوسات يقتضي استخدام وسائط من نوع هذه المحسوسات.[١٩] فليس لنا من جهةٍ أن نجعل من الإحساس عملية جسمية بحت؛ إذ إن هذا يؤدي إلى الوقوع في تلك المادية التي تَنظر إلى الإحساس على أنه انطباع علامات على الجسم أو انفعال سلبي، وهي فكرة ينقدها أفلوطين بشدة؛ فالإحساس إيجابي energeia تشترك فيها النفس فعليًّا؛ بدليل أنها تقوم بالتمييز بين مختلِف الإحساسات. ثم إن كل إحساس على حدةٍ لا يمكن أن يُفسَّر بالانطباع الجسمي. ففي حالة البصر نُدرِك الأشياء عن بُعد، بينما الانطباع يستلزم التلاصق المادِّي. كما أننا نَعزو إلى ما نراه مسافة وبُعدًا، وحجمًا، قد يكون هائلًا، وهذا كله محال لو كان الإبصار انطباعًا ماديًّا؛ لأن الصورة المنطبعة صغيرة، ثابتة فينا. والواقع أننا لو قرَّبنا

---

[١٧] IV, 4, 19.

[١٨] Ibid.

[١٩] IV, 5, 1.

الشيءَ من العين إلى حد الالتصاق بها لاستحالت الرؤية، مما يقطع بأن التلاصق المادي ليس هو سببَ الإبصار؛ «ذلك لأنه لا بد في الإبصار من شيئَين: شيء يرى وشيء يُرى. فإذا كان ما يرى متميزًا عمَّا يُرى، فعندئذٍ ينبغي ألا يكون ما يُرى في نفس مكان ما يرى؛ وبالتالي ينبغي ألَّا يكون فيه. فنحن لا نرى ما يوجد في النفس التي ترى، بل ما لا يوجد فيها، وذلك هو شرط الإبصار.»[٢٠] فالإحساس يقتضي إذن إيجابية النفس، وليس سلبيًّا على طول الخط؛ لهذا لم يكن في وُسعنا أن نَعزوه إلى الجسم وحده.

ولكن ليس لنا من جهة أخرى أن ننسب الإحساس إلى النفس وحدها؛ إذ إنه كما قلنا متعلِّق بالمحسوسات التي يجب أن تُدرِكَها النفس بما يُشبهها، وأن تستخدم الجسم من أجل ذلك. ولو تُرِكَت النفس وحدها لما أدركت أي شيء إدراكًا حسيًّا؛ إذ إنها حين تكون وحدها لا تدرك سوى أفكارها الخاصة وحدها. فلا بد في الإدراك الحسي من شروط ثلاثة؛ الموضوع الذي يُدرَك، والنفس، والعضو البدني الذي هو واسطة الإدراك. وهذا العضو البدني هو الذي يتلقى الصورة المحسوسة وينقلها إلى النفس،[٢١] فهو الواسطة بين الموضوع الخارجي وبين النفس.

فإذا بحَثنا في الحواسِّ كل منها على حدة، وجدنا أفلوطين يُولي اهتمامًا كبيرًا لحاسة البصر، ويُخصِّص لها معظم المقال الخامس من هذه التساعية. ولقد كان همه الأكبر متجهًا إلى نقد فكرة الوسط الهوائي، الذي قيل إنه هو الشرط الأول للإبصار. ولا شك أنه في هذا كان يهدف إلى تفنيد آراء الرواقية، مثلما يفعل في كثير من بحوثه المتعلقة بالنفس؛ إذ إن مادية الرواقيين جعَلتهم يدينون بفكرة الوسط المادي الذي هو وسيلة الإحساس. والقول إن الإحساس هو انطباع علامة مادية، يقتضي وجود وسط مادي ينقل هذه العلاقة حتى تصل إلى الجسم، ومن هنا قالوا بالهواء أو الشعاع المضيء بوصفه وسطًا للإبصار. فالإبصار عند كريسيوس، يتم بأن يخرج من إنسان العين نفَس pneuma مركَّب من هواء ونار حية، وينتشر هذا النفَس في الهواء على صورة مخروط تَمسُّ قمتُه العين، وينقل إلى العين صورَ الأشياء التي يقابلها، بعد أن يتأثر هذا النفَس بالوسط الذي يخترقه. وهكذا علَّل ضعف الإبصار عن بُعد، وصِغَر صور الأشياء البعيدة، بأن لهذا النفَس بُعدًا محدودًا

---

[٢٠] IV, 6, 1.

[٢١] IV, 4, 23.

يضعف بالتدريج، حتى يتلاشى.[٢٢] ولما كان هذا الرأيُ مرتبطًا بنظرتهم المادية إلى النفس، فقد عمل أفلوطين على أن يوجه إليه نقده، وساق لذلك النقد الأدلة الآتية:

(١) الدليل الأول على القول بالتعاطف. فالإحساس يُفسَّر عنده بالتعاطف بين جميع أجزاء الكون الواحد، وهذا التعاطف يتم سواءٌ أكان بين هذه الأجزاء وسطٌ أم لم يكن، بل إن وجود الوسط يُقلِّل من التعاطف ويعوقه.[٢٣]

(٢) والوسط الذي هو الهواء، لو كان هو واسطة الإبصار، لوجب أن ينفعل في حالة الإبصار، ولكن الذي يحدث أن الشعاع يُشتِّته فحسب، ولا يجعله ينفعل أو يتأثر. ولو كان الهواء هو الذي يتأثر، لاكتفينا في حالة الإبصار بإدراك الهواء القريب من العين، ولما كانت بنا حاجة إلى أن نُولِّيَ وجهنا شَطر الشيء المدرَك.

(٣) كما أنه ليس من الضروري أن يكون الوسط مضيئًا حتى تتم الرؤية؛ إذ إننا نرى الأجسام المنيرة البعيدة من خلال الظلمة، مما يؤكد أن الوسط ليس عاملًا من عوامل الإبصار؛ لأن ظلامه لا يمنع من الرؤية.[٢٤]

(٤) والقول بانطباع علامة الشيء في الهواء، أي في الوسط، يستتبع أن النفَس لا ترى إلا علامةً معادِلة لحجم إنسان معين، بينما الواقع أنها تُدرِك الأبعاد الكبرى، وكذلك تدركها كل النفوس الأخرى، مما يؤكِّد أن العلامة المنطبعة في الوسط ليست هي علةَ الإبصار.

(٥) ثم إن الضوء الذي ينبعث من الأجسام ليس في حاجة إلى مطيَّةٍ تَنقله، أي إلى وسَط هوائي؛ فمن طبيعة الضوء أن ينتشر في خط مستقيم، وإذا كان يستخدم الهواء في انتقاله، فما ذلك إلا بالعرض؛ لوجود الهواء بين الأجسام فحسب، ولو كان محل الهواء خلاءً، لما منع من انتشار الضوء. والجسم الذي يصدر عنه الضوء له فاعلية خاصة، ومن طبيعة فاعليته أن تُصدِرَ هذا الضوء، سواءٌ وُجِد الوسط أم لم يُوجَد.

(٦) ولو نظرنا إلى الهواء على حقيقته لوجدناه في الواقع عائقًا للضوء بما يعلق به من غبار مُعتِم، ولا يمكن أن يكون ناقلًا له.

ومن هذا كله يتضح لنا أن الضوء مرتبط بمصدره، وأنه لا يحتاج إلى وسط ناقل له، وأن تفسير الإبصار بوجود وسط يتأثر فينقل الصورة من الشيء المرئيِّ إلى العين، هذا

---

[٢٢] Rivaud ..., p. 378.

[٢٣] IV, 5, 2.

[٢٤] IV, 5, 3.

التفسير معقَّد بلا داعٍ؛ لأن الضوء ينتقل مباشرة من المرئي إلى العين، دون الحاجة إلى وسط. والواقع أن كلامنا عن «انتقال الضوء» هو من باب المجاز؛ لأن الضوء في حقيقة الأمر لا جسمي، وإن كان فعلًا لجسم،[٢٥] وهو أشبه بالصورة في المرآة ناتجة عن فعل الشيء المادي الذي هو صورته، وإن كانت هي ذاتها غير مادية. فالضوء إذن فعل يمتد من الأجسام، ولا يمكن أن ينتقل على صورة مادية في الهواء.

وكما ينقد أفلوطين فكرة الوسط في الإبصار، كذلك ينقدها في السمع؛ إذ إن الرواقيين قالوا بوجود وسط في حالة السمع أيضًا، بحيث تُصدِر الأذن نفسًا سمعيًّا، ينتشر في موجات دائرية حول الرأس، مُشابِهة للموجات التي يبعثها حجر يُلقى به في الماء. ولكن لو كان الهواء هو الوسطَ الذي لا يتم بدونه انتقال الأصوات، لما أمكننا تمييزُ الأصوات المختلفة؛ لأن الهواء في هذه الحالة يتذبذب على نحو واحد،[٢٦] وإن اختلف فسيكون اختلافه في الكم، بينما الأصوات التي نسمعها تختلف في الكَم والكيف معًا، لا في الكَم وحده (ويُلاحَظ هنا تناقضه مع فَهمنا الحاليِّ لطبيعة الذبذبات الصوتية). كما أن الصوت قد يُسمَع دون وجود هواء «كما يحدث مثلًا حين نَثْني مفصلًا، فتحتكُّ العظام بعضُها ببعض، وتُسمَع أصوات كسر، دون أن يكون هناك هواء على الإطلاق.»[٢٧]

فالسمع، كالإبصار، لا يستلزم وسطًا معترضًا يقوم بنقل الأصوات. وبهذا يُتِم أفلوطين الحديث عن الإحساس، وينقد الآراء الشائعة التي قامت في أغلب الأحيان على أساسٍ من المادية الساذَجة.

---

[٢٥] IV, 5, 7.

[٢٦] IV, 5, 5.

[٢٧] Ibid.

خلود النفس

تحدث أفلوطين في المقال السابع من هذه التساعية عن خلود النفس. وقد اهتم في النصف الأول من ذلك المقال بدحض الآراء القائلة بمادية النفس، أو بارتباطها الوثيق بالمادة، وهي الآراء التي عرضناها عند الحديث عن ماهية النفس. وإذا كان لنا أن نستدل من هذا الاهتمام الكبير على شيء، فهو أن أفلوطين قد ساير الرأي التقليدي، الذي بدأ منذ أفلاطون، بل ربما قبله، والذي يعتمد في إثبات خلود النفس على القول بأنها لا مادية بسيطة. ولما كانت المادة وحدها هي التي يسري عليها التحلل والكون والفساد، فإن النفس خالدة بالضرورة. ولقد عبر أفلوطين عن برهان البساطة هذا تعبيرًا واضحًا بقوله: «إن كل ما يتضمن من أجل وجوده تركيبًا، يتحلل إلى العناصر التي يتركب منها، غير أن النفس طبيعة واحدة، بسيطة ... فهي إذن لن تفنى.»[١]

ومن أهم البراهين التي استمدها أفلوطين من التراث الأفلاطوني، برهان الحياة؛ فالنفس تهب الحياة للجسم، ولكن من أين تستمد هذه الحياة؟ إنها لا تَستمدها إلا من ذاتها؛ فالحياة كامنة فيها، والنفس مبدأ الحياة الدائمة، فلن تفقد هذه الحياة في وقت من الأوقات، أي إنها لن تفنى؛ «إذ ليست حياة كل الأحياء مستفادة، وإلا لسِرْنا هكذا إلى ما لا نهاية، فلا بد من طبيعة حية منذ البداية، ينبغي أن تكون غير فانية وأزلية؛ لأنها مبدأ الحياة لسائر الأحياء»،[٢] فهنا تَكرار لذلك البرهان المشهور الذي قال به أفلاطون في «فيدون»؛ لأنه ما دامت النفس هي مبدأ الحياة، لا تستمدها من الخارج، فمن المحال أن نفقد هذه الحياة، وبهذا يثبت خلودها.

---

[١] IV, 7, 12.

[٢] IV, 7, 9.

والنتيجة التي نستخلصها من ذلك هي أن أفلوطين قد اقتدى بأستاذه الأول أفلاطون، في براهينه المشهورة على خلود النفس، وأن البحث العقلي ينتهي بي إلى القول بأن الحياة والوجود صفة كامنة في النفس، وما يتصف دائمًا بالحياة يكون خالدًا بالضرورة؛ إذ إن «ما يملك الوجود من ذاته، ومنذ بداية الأمر، إنما يكون موجودًا دائمًا.»[٣] وطالما ظل الموجود وحده فإنه يحيا حياة خالصة، أمَّا إذا اتحد بغيره، فلن يكف عن الحياة، بل سيكون هذا الاتحاد مجرد عقبة في طريقه، يحاول خلالها أن يستعيد حالته الخالصة الأولى بأسرعِ ما في استطاعته.

وإذن ففي الميدان العقلي لا نستطيع أن نقول إن أفلوطين قد أتى في هذا المضمار بجديد. ولكنه لا يكتفي بهذه البراهين العقلية على خلود النفس، بل يتحدث عن دليل آخر يتمشى مع نزعته الصوفية. فأنت لا تؤمن بخلود نفسك؛ لأنك تراها مُثقَلة بالجسم ورغباته، ولكنك إذا شئت أن تدرك طبيعة النفس على حقيقتها فلا تتأمَّلْها وهي مختلطة بالجسم، وإنما عليك أن تحاول تجريدها من هذا العنصر الغريب عنها، وأن تنظر إليها في ذاتها. ولما كانت حياتُنا في هذا العالم مرتبطة بالجسم ضرورة، فإن الوسيلة الوحيدة لإدراك طبيعة النفس الخالصة، هي أن تُطهِّر نفسك من التعلق بالجسم، وتدربها على التأمل الخالص للحقائق العليا، التي هي واحدة منها. وعندئذٍ، حين تصل النفس بعد هذه التنقية الصوفية إلى تأمل المعقولات، وحين تُشاهد ذلك العالم الإلهي العلوي، وتعلم أنها تنتمي في أصلها إليه، ستوقن حقًّا بأنها خالدة.[٤] وهنا لن نكون بحاجة إلى براهينَ فعلية واستدلال تدريجي لنثبت خلود النفس، بل يكفي أن تتأمل النفسُ ذاتَها بعينها الباطنة لِتُدرِك طبيعتها الحقة، التي هي من نوع إلهي لا يتطرق إليه الفناء. فالاستغراق في التأمل الصوفي الباطنيِّ وسيلة تَتثبَّت بها النفس من خلودها. وهنا نجد أفلوطين لا يكتفي بالبراهين العقلية الاستدلالية، بل يكملها بهذا اليقين الصوفي الباطن، الذي يتمشى مع نزعته العامة في تكملة العقل، إذا قصر، بالالتجاء إلى العيان الصوفي المباشر.[٥]

ومع ذلك، فإن أفلوطين لا يكتفي أيضًا بهذا النوع الثاني من البرهان، بل يأتي، من بعد البراهين العقلية والشواهد الصوفية، ببرهان ديني مُستمَد من المعتقدات الشائعة في

---

[٣] Ibid.

[٤] IV, 7, 10.

[٥] IV, 7, 15.

عصره. فلو كانت النفوس فانية، لما أمرَتْنا الآلهة بتهدئة نقمة النفوس التي أُسيء إليها خلال حياتها، ولما دعَتنا إلى تكريم الموتى وتبجيلهم. وإن النفوس التي رحل أصحابها لَتَظل تؤدي إلينا نفعًا جزيلًا؛ إذ تُعلِّمنا أشياء كثيرة، وتأتي لنا بنبوءات قيِّمة … تلك هي الشواهد التي يستمدها أفلوطين من المعتقدات الشائعة، والتي يحرص على أن يُورِدَها في ختام مقاله عن خلود النفس، وكأنه لا يريد أن يترك ذلك الموضوع دون أن يستند فيه إلى تلك المعتقَدات الذائعة في عصره، والتي كان يركن إلى تأييدها في كثير من الأحيان. وليس لنا أن نُدافع عنه في هذا الصدد، بالقول إنه كان يجاري عصره فحسب، في الإتيان بهذه الشواهد؛ فالواقع أنه لم يكن مضطرًّا إلى ذلك؛ لأن في براهينه العقلية والصوفية الكفاية. ومما له دلالته أنه يُسَمِّي هذه الشواهد الحرفية «دليلًا ملموسًا»،[٦] وكأن هذه المعتقدات الشائعة قد ثبَتَت وشُوهِدَت لدى الجميع، وأصبحت هي وحدها التي تُقدِّم لنا الدليل المحسوس على خلود النفس … وعلى أية حال ففي هذه الإضافة الأخيرة نرى أفلوطين مرة أخرى متمشيًّا مع خرافات عصره دون محاولة للنقد أو التنوير.

[٦] IV, 7, 15.

ملحقات

ملحق (١): المبادئ البذرية[١]

أول شرح واضح لفكرة المبادئ البذرية عند اليونان، هو ذلك الذي أورده أرسطو في الفصل الرابع من الجزء الأول من كتاب الطبيعة، شارحًا فيه فلسفة أنكساجوراس الطبيعية؛ ففي رأي أنكساجوراس أن الأنواع المختلفة التي تتكون منها الموجودات، كالعظام واللحم والحديد والخشب، تُوجَد من قبل مُشكَّلة كما هي، ولكن في كُتَل صغيرة إلى أبعد حد. أمَّا العناصر الحالية التي نراها، كالهواء والماء، فليست عناصرَ أولية بالمعنى الصحيح، بل هي تجمُّعات عظيمة التعقيد، من هذه الجواهر الأولى، وإذن فتكون كل جسم من الأجسام الحاليَّة إنما يرجع إلى هذه الدقائق الصغيرة التي تتكون منها الأجسام الطبيعية بذورًا spermata.

وأَولى الرِّواقيون هذه الفكرةَ مزيدًا من العناية؛ فهم يُفسِّرون الخلق بأنه أشبهُ بظهور الخصائص الكامنة في البذور ونموها؛ إذ إن الفكرة التي لدى الله عن الأشياء، والتي يسعى إلى تحقيقها بخلق هذه الأشياء، هي أشبه ببَذْرة يتولد عنها ذلك الشيء بالضرورة في الوقت المحدد، ومن هنا أطلَقوا على هذه الأفكار الفاعلة التي تَنتج عنها الأشياء اسمَ «المبادئ البذرية». وهذه المبادئ الفاعلة تنتشر في الكون بحيث يكون لكلِّ كائنٍ مبدؤه البذريُّ الذي يُفسِّر توالد الأفراد وبقاء الجنس؛ فلكل إنسان مبدأٌ بذري مزدوج، تنطوي عليه أجسام الوالِدَين ونفوسهما. ويُولَد الطفل شبيهًا بأحد والِدَيه تبعًا لتغلُّب بذرة الأب أو الأم. وتَظهر

---

[١] Logoi spermatichoi

هذه البذرة مرة أخرى في الأبناء، حاملة معها كل الصفات التي سيظهر عليها الموجود المقبِل، وهكذا ...

وتعود الفكرة إلى الظهور مرة أخرى عند أفلوطين، على نحوٍ لا يدَع مجالًا للشك في أنه قد استمدها من الرواقية. ولهذه الفكرة عنده أهمية كبرى، فمن أهم الأغراض التي تؤدِّيها في مذهبه:

(١) أنها حلقة الاتصال بين العقل وبين العالم المحسوس، فلا شك أن العقل هو الذي يُدبِّر العالم المحسوس وينظمه، بما فيه من أفكار أو مُثُل. غير أن أفلوطين يودُّ دائمًا أن يُبقيَ لهذا العقل ترفُّعه وعلوَّه، فلا يقبل على الإطلاق أن تهبط أفكاره إلى هذا العالم؛ لهذا كان لا بد من وسائطَ تؤدِّي مهمة تطبيق أفكار العقل ومُثلِه على هذا العالم، تكون أشبه «بانعكاسات» له، تنتقل أوَّلًا إلى النفس الكلية، ومن هذه إلى العالم. وهذه المبادئ لا تظهر في النفس الكلية متدرجة، أو على التوالي، وإنما تكون حاضرة فيها في وقت واحد، ولكنها حين تُطبَّق على الموجودات المحسوسة، تظهر فيها بالتدريج؛ «ففيها (في النفس الكلية) تُوجَد كل المبادئ البذرية في وقت واحد ... ونواتجها لا تظهر في نفس الوقت، ولا في نفس المكان، ولكن المبادئ تُوجَد معًا؛ فالأرجُل والأيدي التي تُوجَد معًا في المبدأ البذري للإنسان، تُوجَد منفصلة في الجسم الإنساني.»[٢]

(٢) وعلى ذلك فالنفس الكلية تنطوي على كل المبادئ التي هي أصل نشأة الموجودات الجديدة، والتي يسميها أفلوطين أحيانًا بالمبادئ المولدة gennetichoi.[٣] وهذه المبادئ تُوجَد في النفس الكلية من جهة على هيئة أفكار عقلية noemata، بحيث تكون هي القدرة المصورة للموجودات، تُضْفي عليها أشكالها وصورها المستمدة من العقل. وفي هذا المعنى يقول أفلوطين: «وقِوام هذا القانون (الذي تخضع له كل الموجودات) هو المبادئ البذرية الصادرة عن العالم المعقول، والتي هي علل كل الكائنات، وعلل حركات النفوس وقوانينها.»[٤] وعلى هذا الأساس يكون القول إن كل شيء قد تكوَّن من الصور البذرية مرادفًا — كما لاحظ تسلر — للقول إن المحسوس هو انعكاسٌ للنفس، وإن كان التعبير

---

[٢] IV, 4, 16.

[٣] II, 3, 16.

[٤] IV, 3, 15.

الأول ملموسًا بالقياس إلى الثاني؛[٥] إذ إن انعكاس النفس على العالم المحسوس إنما يتم بهذه الصور البذرية.

(٣) غير أن هذه المبادئ ليست مجرد أفكار فحسب؛ إذ إنها لو كانت كذلك لما كانت لها فاعلية أو تأثير على المادة؛ لأن التأثير على المادة لا يتم بمجرد أفكار أو بمعرفتها فحسب، فلا بد أن تكون في هذه المبادئ قوةٌ قادرة على أن تُؤثِّر في المادة، أي أن تكون فيها قدرةٌ على الفعل بجانب كونها صورًا لأفكار، فتتم بذلك تشكيل المادة طبقًا لأفكار العقل. وعلى ذلك فالمبادئ البذرية الفاعلة هي أصلُ تكوُّن الموجودات، ووسيلة انتقال خصائص النوع من جيل إلى جيل.

بقيت كلمة عن الترجمة العربية لهذا المصطلح، وقد آثرنا أن نُرجِئها إلى ما بعد توضيح معناه؛ حتى يبعد عن الذهن المعنى الحرفيُّ له. فلو تُرجِمَت كلمة logoi بمعنى «عقول» أو «كلمات»، كما هو الشائع، لبَعُدَ المعنى المقصود عن ذهننا كثيرًا. وقد ترجَم العرب هذا المصطلح، في كتاب الربوبية الذي اقتبس كثيرًا من نصوص التساعيات الأفلاطونية؛[٦] ترجموه بقولهم «كلمات» ... ولنتأمل النص الآتي: «... بل إنما تُشبِه كلمات العالم، الكلمات المدنية التي تضم أمور المدنيَّة وتضع كل شيء منها في موضعه ... والسنة هي التي تسوق إلى الخير، وكذلك الكلمات التي في العالم تسوق الأشياء إلى الخير؛ لأنها في العالم كالسنة في أهل المدينة»،[٧] وهذه الفقرة منقولة — بالتصرف المأثور عن هذا الكتاب — من الفقرة الآتية: «وإن المبدأ الفاعل في الكون لَأشبهُ بعقل يُضفي النظام والقانون على مدينة؛ لأنه يعلم مقدَّمًا أفعال المواطنين ونواياهم ...»[٨] وهنا نجد أن ترجمة العرب للفظ logoi بـ «كلمات» قد شوهت المعنى إلى حد بعيد، وذلك باستخدام ألفاظ غامضة لا تدل على شيء، مثل «كلمات العالم» و«الكلمات المدنية»؛ فالترجمة الحرفية لا تُجدي في هذه الناحية.

وفي موضع آخر يزيد الكتاب اقترابًا من فكرة المبادئ البذرية فيقول: «فإن كانت النفس ليست بإنسان، فينبغي إذن أن يكون الإنسان كلمة غير كلمة النفس. فإن كان ذلك كذلك، فما الذي يمنعنا أن نقول إن الإنسان هو المركب من نفس وجسم؟ فإذن تكون

---

[٥] Zeller: Ibid ..., S. 610.

[٦] انظر الملحق الأخير من هذه المقدمة.

[٧] كتاب أثولوجيا لأرسطو؛ نشرة ديتريصي، برلين، ١٨٨٢م، ص٦٤ ...

[٨] IV, 4, 39.

النفس ذات كلمة ما من أنواع الكلم. وإنما أعني بالكلمة الفعل؛ وذلك أن للنفس فعلًا من أنواع الفعل، ولا يمكن أن يكون الفعل من غير فاعل. وكذلك يكون الكلمة التي في الحبوب، فإن الحبوب ليست بلا نفس. وأنفس الحب ليست بأنفس مرسلة؛ وذلك أن لكل حب من الحبوب نفسًا غير نفس صاحبه، وتحقيق ذلك اختلاف فواعلها. وإنما قلنا إن للحبوب أنفسًا لأن الكلمات الفواعل التي فيهن ليست بأنفس. وليس بعجب أن يكون لهذه كلها كلمات، أعني أن تكون فعالة؛ وذلك أن الكلمات الفواعل إنما هي أفاعيل النفس النامية … فإن كانت النفس على هذه الصفة، أي إن فيها كلمات فواعل، فلا محالة أن في النفس الإنسانية كلماتٍ فواعلَ تفعل الحياة والنطق.»[٩]

هنا نجد المعنى قد ازداد وضوحًا؛ إذ تصبح هذه «الكلمات» هي مبادئَ الفعل، في الحبوب، أي البذور، كما في النفس الإنسانية. والترجمة صالحة من حيث وجودُ كلمة «فواعل»؛ لأن هذه المبادئ البذرية هي حقًّا الأصل الفعال لتكوين الأنواع المختلفة، كما أوضحنا من قبل، غير أن وجود لفظ «كلمات» يُشوِّه المعنى كما قلنا. والأصح أن يترجم اللفظ logoi بقولنا «مبادئ»، من حيث إن المقصود هنا مبادئُ فعالة.

وإذا شئنا مزيدًا من التأييد لهذه الفكرة، فهناك نصوص خاصة عند أفلوطين لو تُرجِمَت فيها كلمة logos بمعنى «عقل» لشوَّهَت المعنى؛ من ذلك قوله: «والظل الذي تُلقيه النفس يمتد بقدر ما يمتد المبدأ الذي يصدر عنها.»[١٠]

فهنا لو تُرجِم اللفظ بقولنا «العقل»، لكان التناقض واضحًا؛ لأن العقل هو الذي تَصدر عنه النفس، وليس العكس.

---

[٩] أثولوجيا أرسطو، ص١٤٧ و١٤٨.

[١٠] IV, 3, 9.

ملحق (٢): الطبيعة[١]

كانت مشكلة الانتقال من العالم المعقول إلى العالم المحسوس مشكلة رئيسية حاضرة في ذهن أفلوطين على الدوام؛ فالمبادئ البذرية، كما رأينا، هي الأفكار الفاعلة للعقل، التي يشكل بها الموجودات وينتجها، وهذه المبادئ موجودة في النفس الكلية. ولكن هل معنى ذلك أن النفس الكلية تتصل مباشرةً بالمحسوسات لِتُشكِّلها عن طريق هذه المبادئ؟ لو صح ذلك لكان معناه أن أحد المبادئ العليا الثلاثة، وهي الواحد والعقل والنفس، يهبط من مكانته العليا ليتصل بالعالم المحسوس. وهذا ما يأباه تفكير أفلوطين، ومن هنا كان كلامه عن وجهَين للنفس الكلية؛ وجه أعلى، هو ماهية تعلو على المحسوس، ولا تبدد ذاتها في عالم الأجسام، أو تؤثر تأثيرًا مباشرًا، ووجه أدنى، يرتبط بجسم الكون مثلما ترتبط النفس الإنسانية بجسم الإنسان، وهذا الوجه الثاني هو الذي يُسمِّيه بالطبيعة؛ فالنفس، بوصفها ماهية متوسِّطة بين العالَمَين، ينبغي أن تنقسم إلى وجهَين يتصل كلٌّ منهما بعالم معين.

وهذه النفس الكلية السفلى، أو الطبيعة، تُضفي الصور التي تُنقَل إليها من النفس الأعلى، عالم الأجسام. فهي القوة الفعالة في النفس الكلية، وهي أدنى درجات العالم الروحي أو المعقول، وبعدها مباشرة يبدأ العالم المحسوس. وهو يقارنها بالوجه الآخر من النفس الكلية، الذي يُسمِّيه أحيانًا بالحكمة phronesis فيقول: «إن الحكمة هي الحد الأعلى والطبيعة الأدنى، فالطبيعة صورة للحكمة. ولما كانت هي الجزءَ الأدنى من النفس، فإنها لا تشتمل إلا على آخر أشعة العقل ... وهكذا لم تكن الطبيعة عارفة، بل خالقة فحسب ...

---

١ Physis.

والطبيعة هي انعكاس تلك النفس (الكلية) على المادة، وعند الطبيعة — بل قبلها — تنتهي سلسلة الوجود الحقيقي، ونصل إلى أدنى درجات الحقيقة العقلية. والطبيعة موجبة الفعل بالنسبة إلى المادة، سلبية بالنسبة إلى النفس.»[٢]

فالطبيعة إذن واسطةُ النفس الكلية إلى الموجودات المحسوسة، وقوتها المحركة الفعالة. وهي الملَكة الفعالة في النفس الكلية، والوجه الخارجي من حياتها، والمظهر الذي يتبدَّى عليه نشاطها، والذي بدونه تكون منطوية على ذاتها. ومع ذلك فالطريقة التي يوضِّح بها أفلوطينُ كيفية إتمام الطبيعة لفاعليتها هي طريقة روحية خالصة. فالطبيعة تخلق بأن تتأمَّل ما فوقها، أي إن التأمل هو مصدر الحياة، وهو يمتد في سلسلة الموجودات من أعلاها إلى أدناها. وبقدر ما يضعف تأمل الموجود لما فوقه، يقل خلقه. ورغم أن في هذا التفسير تمشِّيًا مع تفكير أفلوطين العام، فلا شك أنه لم يعرف كيف يوفِّق بين العالَمَين، وكيف يجعل من الطبيعة مبدأً روحيًّا أدنى، يتصل بالمادة، وفي نفس الوقت يستمد فاعليته من تأمله لما فوقه. فإذا سلَّمْنا بمبدأ التأمل فستظل مشكلة الاتصال بالمادة قائمة لم تُحَل.

ولا شك أن استخدام أفلوطين لكلمة الطبيعة بهذا المعنى يبدو مخالفًا لكل المعاني التي اعتدنا أن نفهم بها هذه الكلمة؛ فأولُ معنًى يتبادر إلى الأذهان، في استخدامنا الحاليِّ للكلمة، هو أن الطبيعة مجموع الموجودات. ولم يكن ذلك المعنى ماثلًا في ذهن أفلوطين؛ فهو يُطلِق على مجموع الموجودات اسم «الكون» أو «العالم»، أمَّا الطبيعة فهو يقصد بها مبدأً للحركة والفعل، فهي موجود كالنفس، ولكن في رتبة أدنى. وعلى ذلك فليس في وُسعِنا أن نُوافق على ذلك الشرح المفصَّل الذي سرده «إنج» لفكرة الطبيعة عند بقية فلاسفة اليونان السابقين على أفلوطين، لِيُثبِت به أن أفلوطين قد أضاف معنًى جديدًا إلى معانيهم السابقة، وأن حياة الطبيعة عنده هي ارتفاع إلى أعلى، وصعود نحو أنواعٍ أرقى من النشاط، بينما الفلاسفة السابقون لم يهتدوا إلى هذا المعنى، أو بوصفها مادة حيَّة، كما قال الطبيعيون الأولون.[٣] فهذه المقارنة في رأينا فاشلة؛ لأن أفلوطين لم يسِر في نفس الطريق الذي سار فيه فلاسفة اليونان بالنسبة إلى تصوره لفكرة الطبيعة، ولا وجه للمقارنة بينه وبينهم؛ فهؤلاء ينظرون إلى الطبيعة بوصفها مجموع الموجودات، أمَّا هو فلم يفهم الطبيعة على أنها جوهر، وإنما هي وجه من أوجه النفس الكلية، أو قوة من قواها.

---

[٢] IV, 4, 13.

[٣] Inge: The Phil. of Plotinus, vol. I …, pp. 153–155.

ملحق (٣): التعاطف

من أهم الأفكار التي استعان بها أفلوطين في أبحاثه الطبيعية، فكرة التعاطف. وهذه الفكرة رواقية الأصل، كما أن استخدامها عنده إنما كان لأغراض تشبه إلى حد كبير تلك التي استخدمها الرواقيون من أجلها، مما يدل على أن أفلوطين — رغم نقده الدائم للمذهب الرواقي — قد استفاد منه كثيرًا، وخاصة في أبحاثه الطبيعية.

وأصل فكرة التعاطف، عند أفلوطين كما عند الرواقية، هو الاعتقاد بأن الكون كائن حي واحد. فإذا طبقنا على الكون نفس الصفات التي نراها في الكائنات العضوية، فسنجد أن كلًّا من أجزاء الكون «يتعاطف» مع الآخر، أي يتقارب منه في الشعور، ويُكوِّن معه وحدة واحدة. ولو بحثنا عن الصفة المميزة للكائن العضوي الحي، لوجدناها صفة الوحدة التي تجمع بين كل أجزائه وإن بَعُدَت. فكل جزء في البدن الحي مستقل يؤدي وظيفته الخاصة، ولكنه في نفس الوقت يتضافر مع المجموع من أجل تحقيق غاية واحدة، ويُحِس بتقاربه مع بقية الأجزاء.

ولهذه الفكرة، إذا طُبِّقَت على الكون، استعمالات عديدة. والواقع أنَّا نجدها عند أفلوطين تُؤدِّي عدة أغراض متباينة، فهي المفتاح الذي كان يعالج به كثيرًا مما استعصى عليه من المشاكل. فالفكرة تستخدم عنده لتبرير السحر؛ إذ إن السحر يمكن أن يُفسَّر عقليًّا — في رأيه — إذا تصورنا أن القوى المتعاطفة في الكون تتقارب وتخضع للقوى الشبيهة بها، التي يحاول أن يستدعيَها الساحر. وكذلك التنجيم؛ لأن الكون كلٌّ متعاطف، بحيث يمكن أن تنبئ أشكالُ أجزاء معينة منه بما يحدث في أجزاء أخرى. كذلك يبرر تأثير الدعاء والصلاة بتعاطف الكائنات العليا معنا، بحيث يُمكِنها أن تجيب رغباتنا. والإدراك الحسي أيضًا يفسر بالتعاطف؛ لأن إدراك ما هو بعيد يستحيل، في نظر أفلوطين، لو لم تكن تجمع بين الإنسان وبين ما يُدرِكه تلك الوحدةُ الناشئة عن مشاركتهما في كون عضوي واحد.

ورغم أن فكرة التعاطف قد استُغِلَّت عند أفلوطين لأغراض شتَّى، معظمها مبنيٌّ على معتقدات خرافية شائعة، فقد كانت لها قيمتها في مذهبه؛ إذ إنه استطاع بها أن يُفسِّر فكرة التأثير عن بُعد، في شتى مظاهرها، بأن يكتفيَ بالقول إنه تأثير للشبيه على شبيهه الذي يشترك معه في كونٍ حي واحد، دون أن يُضطَرَّ إلى الالتجاء إلى فكرة الاتصال المادي المباشر، فكأنه استخدم فكرة رواقية (هي التعاطف)؛ لِيُحارب بها فكرة رواقية أخرى (هي الصلة المادية التي يتم بها تأثير أي جزء من الكون على الجزء الآخر).

ملحق (٤): الأساطير عند أفلوطين

كان أفلوطين ينظر إلى الأساطير القديمة على نحو يُماثِل نظرة أفلاطون إليها، فيحاول في كل فرصة أن يكشف المعانيَ الخفية التي تنطوي عليها تلك الأساطير. بل إن أفلوطين كان في هذا المضمار أعمق من أفلاطون،[١] وإن لم يُكوِّن من ملاحظاته المتفرقة مذهبًا متكاملًا عن الأساطير. والواقع أن الأسطورة عنده تكشف عن ماهية الأشياء وحقيقتها، ولكن تتعاقب فيها الحوادث والماهيات تعاقبًا تاريخيًّا زمنيًّا، بينما الترتيب العقلي منطقي فحسب. ومعنى ذلك أن كل ما على الفيلسوف هو أن يمحوَ عن التتابع في الأساطير صفةَ الزمانية، ويجعله ترتيبًا منطقيًّا لمراحل الموجودات، فيصل إلى حقيقة الأشياء.

وهكذا يسعى أفلوطين إلى كشف المعاني الفلسفية العميقة من الأساطير اليونانية، ويفسرها تفسيرًا فيه كثير من الطرافة؛ فأورانوس يُمثِّل الواحد الأول، وكرونوس — الذي يمثل العقل الأول — يُحطِّم أباه؛ لأن نشأة العقل تستتبع انقسام الوحدة الأولى وشطرها شطرَيْن. كما أن العقل الأول هو المصدر الذي نشأ عنه العالم المعقول، وهو الذي يستوعب ذلك العالم المعقول في ذاته، مثلما يُنجِب كرونوس أولاده ثم يلتهِمهم فيما بعد. ولما كان العالم المعقول في ثباتٍ دائم، فقد صوَّر كرونوس دائمًا مُقيَّدًا بالأغلال. ولكن زيوس يفر من كرونوس وينزله عن عرشه، فيمثل بذلك انفصال النفس الكلية عن العقل الأول. وهكذا تتسلسل المبادئ الثلاثة الأولى زمنيًّا في الأساطير، ومنطقيًّا عند أفلوطين.

---

[١] Vacherot: Hist. crit …, vol. II, p. 105.

ومن أهم الأساطير التي يرد ذكرها في التساعية الرابعة أسطورة باندورا[٢] التي يخلقها بروميثيوس ويُضفي عليها هو وبقية الآلهة كل العطايا، فيدل بذلك على العناية الكبرى التي يلقاها العالم من الآلهة، وعلى تنافس القوى العليا في تشكيل العالم. وفي موضع آخر يُشبِّه أفلوطين العالم المحسوس، من حيث هو انعكاس للعالم الأعلى، بمرآة ديونيزوس،[٣] وحين يتحدث أفلوطين عن إلهات فهو في أغلب الأحيان يعني نفوسًا، أمَّا حين يتحدث عن آلهة، فيعني عقولًا؛ لهذا نراه يرمز إلى نفس الأرض بالإلهة «هيرا Hera» وإلى نفس العالم بالإلهتَين هستيا وديمتر Hestia and Demeter.[٤]

أمَّا أسطورة هرقل، التي مثل فيها أفلوطين علاقة الحكمة العملية بالحكمة النظرية، فقد تحدثنا عنها في موضع آخر.

وعلى أية حال، ففي وسعنا أن نقول إن تفسير أفلوطين للأساطير كان تفسيرًا فلسفيًّا عميقًا. ونزعته هنا تشبه ميله إلى تبرير الخرافات الشائعة في عصره، من سحر وتنجيم، على أسس عقلية فلسفية. وكل ما في الأمر أنه يظل يعترف بأن هذه أساطير، أمَّا تلك الخرافات الشائعة فقد خلط بينها وبين الحقائق الواقعة، وظل إلى النهاية يعتقد بصحتها.

---

٢ IV, 3, 14.

٣ IV, 3, 12.

٤ IV, 4, 27.

ملحق (٥): التساعية الرابعة وكتاب أثولوجيا أرسطو

للتساعية الرابعة التي نحن بصدد تقديمها في هذا البحث، أهمية كبرى في الفكر العربي؛ إذ إنها كوَّنت — مع التساعية السادسة — جزءًا هامًّا من كتاب الربوبية، أو «الأثولوجيا» التي نسبه العرب خطأً إلى أرسطو. ولما كان هذا الكتاب ذا تأثير كبير في التطور الأول للفلسفة الإسلامية، فليس لنا أن نُغفِل — في تقديمنا لهذه التساعية — الإشارة إلى تأثير مذهب أفلوطين على الفلسفة الإسلامية، وإلى العوامل التي ساعدت على تفهُّم الإسلاميين للفلسفة اليونانية كلها من خلال مذهبه. وسنتحدث أوَّلًا عن أسباب تأثر العرب بالأفلاطونية المحدثة، وهو التأثر الذي ظهر بوضوح في تلك الأهمية العظمى التي احتلها كتاب الربوبية في الفكر العربي. ثم ننتقل إلى الكلام عن كتاب الربوبية، وهل يرجع في النهاية إلى تعاليم أفلوطين أم إلى غيره، وأخيرًا نحدد المواضع التي تُرَد إلى التساعية الرابعة من ذلك الكتاب …

لم يكن انتقال الفلسفة اليونانية وإلى العرب — في أول الأمر — عن طريق الأفلاطونية المحدثة مجرد مصادفة عارضة. قد كانت هناك أسباب عميقة أدَّت إلى أن يكون هذا المعنى اليوناني المتأخر خير مَعْبَر ينتقل عليه الفكر اليوناني ليمتزج بالفكر العربي؛ فذلك المذهب كان بطبيعته جامعًا بين المذاهب اليونانية السابقة، لا عن طريق التلفيق، بل كوَّنَت هذه المذاهب فيه وحدةً تَسودها فكرة جديدة نابعة عن روح العصر الذي ظهر فيه، هي المزج بين الدقة العقلية والشعور الصوفي. وإذا كانت النزعة الأفلاطونية قد غلَبَت على هذا المذهب، فلا يجب أن ننسى أن أنصار الأفلاطونية في ذلك العهد كانوا هم ذاتهم من المتعمِّقين في

دراسة أرسطو. ولدينا مثل واضح لذلك في شخص فورفوريوس، الذي كان أخلصَ تلاميذ أفلوطين، وفي نفس الوقت كان واحدًا من أكبر شراح أرسطو. فإذا كان العرب يرغبون في مذهب يجمع لهم خلاصة الفكر اليوناني كلِّه، ويُقدِّمه إليهم في صورة تشفُّ عن روح صوفية قريبة من أذهانهم، فتعاليم الأفلاطونية المحدَثة هي خير ما يفي بهذا الغرض. ولا شك في أن نسبة هذه التعاليم إلى أرسطو — كما حدث في كتاب الربوبية الذي نحن بصدده — أمر يسهل تعليله؛ لأن أنصار الأفلاطونية المحدثة كانوا في نفس الوقت، كما بَيَّنَّا، من شراح أرسطو ودارسيه، فلم يكن غريبًا أن يخلط بين المذهبَين، وأن تأتيَ تعاليم الأفلاطونية المحدثة إلى العرب منسوبة إلى أرسطو.

ثم إن فلسفة تَظهر في مجتمع يحتلُّ الدين فيه مكانة كبرى، كالفلسفة الإسلامية، كان لا بد أن تتجه منذ بداية الأمر إلى الأفلاطونية المحدثة، بما عُرف عنها من تأثر بالنزعات الدينية الشرقية؛ فالروح التي بدأت بها الأفلاطونية المحدثة في الظهور كانت تنطوي على لمحات دينية لا سبيل إلى إنكارها. ويكفي أن كبار المفكرين الذين مهَّدوا لظهورها كان لهم أصل ديني معروف. فتأثير الديانة اليهودية واضح كلَّ الوضوح عند فيلون. ثم إن نومينيوس، على ما يُقال، قد قارن بين تعاليم أفلاطون وموسى فلم يجد بينهما فارقًا، ومن هنا قال إن أفلاطون لم يكن إلا موسى متحدثًا باليونانية.[1] أمَّا أمونيوس، مؤسس المدرسة من الناحية التاريخية، فيكفي أنه وُلِد مسيحيًّا، وظل متأثرًا بالأصل الذي نشأ منه حتى بعد أن تخلى عن المسيحية من أجل التفرُّغ للفكر الخالص. وإذن فالأفلاطونية المحدثة قد امتزجت بعناصر دينية منذ بدايتها، وإذا كانت هذه العناصر لم تَظهر واضحة في تفكير أفلوطين، فلا شك أنها قد أثرت في البيئة العامة التي ظهر فيها تفكيره، ولم يكن ممكنًا أن يتفلسف مفكر مثله دون أن يتأثر بظاهرة سائدةٍ كهذه. وهكذا توافر سبب آخر جعل الأفلاطونية المحدثة خير رسول ينقل الفكر اليوناني إلى الفلاسفة الإسلاميين.

ولْنُضِف إلى ذلك سببًا أخيرًا هو تلك المرونة التي غلَبَت على هذا المذهب؛ فقد أمكنه أن يُوفِّق بين نزعات متعارضة، كالأفلاطونية والمشائية والرواقية، فضلًا عن بعض تعاليم المذاهب الدينية. ومثلُ هذه المرونة كفيلةٌ بأن تُمكِّنه من التمشي مع التفكير الإسلامي، ومن أن ينقل إليه خلاصة الفلسفة اليونانية دون أن يحدث بينهما تنافر أو تباعد.

---

[1] Ravaisson: Essai …, tome II, p. 368.

وهكذا كان تأثر العرب بالأفلاطونية المحدَثة أمرًا لا بد منه؛ فكتاب الربوبية الذي كان من أهم وسائل هذا التأثر، قد لعب إذن دورًا هامًّا في مستهل عقد الثقافة العربية الفلسفية. ولكن علينا أوَّلًا أن نجيب عن هذا السؤال: ما هو أصل ذلك الكتاب؟ لا شك أن كل إجابة عن هذا السؤال ستكون تقريبية؛ لأن مؤلف الكتاب مجهول. ولقد تفاوتَت الآراء والتخمينات في هذا الموضوع تفاوتًا كبيرًا؛ فمن الباحثين من يرى أن الكتاب إنما هو مجموعة من الدروس الشفهية لأفلوطي، جمَعها تلميذه أميليوس Amelius وأضاف إليها بعض الملاحظات والتعليقات.[٢] وغير هؤلاء من الكتاب من لا ينسبه إلى تعاليم أفلوطين مباشرةً، بل إلى فورفوريوس، بوصفه تلميذًا لأفلوطين وشارحًا لأرسطو في نفس الوقت. ومن مُمثِّلي هذه الفئة المستشرق الألماني «ديتريصي» في مقدمة نشرته لكتاب الربوبية، وهي النشرة التي سنَعرِض لها فيما بعد. ويكاد «برييه» يقترب من هذا الرأي؛ فقد لَمَّح إلى التشابه الملحوظ بين أسلوب كتاب الربوبية وبين الكتاب الذي جمع فيه فورفوريوس مقتطفات من التساعيات، مع بعض الإيضاحات في الأسلوب، وأسماه «مدخل إلى المعقولات».[٣]

وعلى العكس من ذلك نرى بعض الباحثين يؤكدون أن الكتاب بعيد عن أفلوطين، وأنه أقرب إلى تعاليم «برقلس Proclus» — وهو أظهر أقطاب الأفلاطونية المحدثة بعد أفلوطين — بل ويرون على وجه التحديد أن مؤلفه المجهول قد حاول التوفيق بين نظريات برقلس وتعاليم «دنيس الأيروباجي Dénys l'Aéropagite» وميتافيزيقا أرسطو، وإن كانت روح برقلس غالبة عليه. وهذا هو رأي «دوهيم»[٤] الذي يتابع فيه «رافيسون». ويقترب من ذلك فاشرو Vacherot الذي يرى أن الكتاب راجع إلى عهد متأخر نسبيًّا من عهود الأفلاطونية المحدثة، تم فيه المزج بين الأفكار المشائية والتعاليم الأفلاطونية.[٥]

وهكذا تتفرع هذه الآراء المتباينة إلى فرعَين كبيرَين؛ فرع يردُّ الكتاب إلى تعاليم أفلوطين ذاته، ويرى أن محتوياته إمَّا دروس مباشرة ألقاها أفلوطين، وإمَّا مقتطفات من التساعيات أُضيفت إليها بعض التعليقات. والفرع الآخر يقول بابتعاد الكتاب عن تعاليم أفلوطين، وبأنه أقرب إلى العهود المتأخرة من الأفلاطونية المحدثة، وخاصة ذلك العهد الذي ظهر فيه برقلس، أو الذي تم فيه امتزاج التراث المشائي بالتعاليم الأفلاطونية المحدثة.

---

[٢] P. Henry: Les états du texte de Plotin, Paris, 1938, p. XIV.

[٣] Bréhier: Ière Ennéade, Introduction, p. XXII.

[٤] Duhem: Système du monde …, Ier vol., p. 365.

[٥] Vacherot: Hist. crit …, tome. III, p. 87.

والرأي الذي نُؤْثره هو الرأي الأول؛ فكتاب الربوبية أو الأثولوجيا — على ما نعتقد — مجموعة من المقتطفات المستمَدَّة من التساعيات، وإن كانت قد أُضيفت إليها بعض التعليقات على يد جامعها، الذي جعل لها ترتيبًا خاصًّا، ربما كان مناظرًا لترتيب الدروس الشفهية التي كان يُلقيها أفلوطين.

ولكي نؤيد هذا الرأي؛ ينبغي علينا أوَّلًا أن نردَّ على الرأي المضاد بفرعيه؛ الفرع الذي ينسبه إلى الأفلاطونية المتأخرة التي تأثرت بالمشائية، والفرع الذي ينسبه إلى برقلس وبعض المذاهب التي ارتبطت به.

أمَّا الذين أرادوا أن ينسبوا الكتاب إلى عصر متأخر من عصور الأفلاطونية المحدثة، على أساس ظهور بعض الأفكار الأرسطية فيه، فيرد عليهم بأنه ليس ثَمَّة ما يدعو إلى أن نرجع إلى عصر متأخر من عصور الأفلاطونية حتى نَهتديَ إلى نزعات مشائية؛ إذ إن عصر أفلوطين ذاته كان يتصف بالتعمق في دراسة أرسطو بجانب أفلاطون، بل إن الأفلاطونية المتوسطة — التي سبقَت الأفلاطونية المحدثة — قد امتزجَت فيها النزعة المشائية مع الأفلاطونية، كما أوضحنا من قبل. ويكفي كلَّ الكفاية لتفسير ظهور هذه اللمحات المشائية أن يكون الكتاب من جمع أحد تلاميذ أفلوطين المباشرين، الذين عُرِفوا باطِّلاعهم على تعاليم أرسطو، مثل فورفوريوس.

أمَّا القول بأن الكتاب لا يمكن أن يرجع إلى أفلوطين، وإنما إلى برقلس أو على الأقل إلى توفيق بينه وبين ميتافيزيقا أرسطو ومذهب دنيس الأيروباجي، وهو الرأي الذي نادى به رافيسون ومن بعده دوهم Duhem، فيحتاج إلى مناقشةٍ أكثرَ تفصيلًا؛ ما دمنا نَرمي إلى أن نُثبِت في النهاية أن ذلك الكتاب قد استُمِد من أفلوطين مباشرة.

أمَّا أوجُه الاختلاف بين آراء كتاب الأثولوجيا، وبين آراء أفلوطين — كما يرى القائلون بأن الكتاب لا يُمكِن أن يُرَد إلى أفلوطين مباشرة — فمن أهمها أن كتاب الأثولوجيا يُجاري برقلس حين يضع بين الواحد والعقل الأول وسطًا هو الوجود الذي تَستمد منه كلُّ الأشياء وجودَها، وإن كان كتاب الأثولوجيا لم يستخدم لفظ «الوجود»، بل تحدث عن الكلمة الإلهية.[٦] وعلى أية حال فقد قال مؤلِّف ذلك الكتاب بمبدأ متوسِّط بين الواحد والعقل، بينما رأى أفلوطينُ أن العقل يلي الواحدَ مباشرة، ولم يجعل بينهما وسطًا. كما أن مؤلِّف

[٦] Duhem: Ibid., p. 367.

الأثولوجيا قد أكد الصلة الوثيقة بين الكلمة الإلهية وبين الله، أو الواحد، وكان أن يجعلهما حقيقة واحدة، ومعنى ذلك أن الكلمة الإلهية فوق العقل الأول. ومع ذلك فإن «دوهم» يعترف بأن كاتب الأثولوجيا يورد أحيانًا ترتيب المبادئ على النحو الآتي: الله، ثم الكلمة، ثم العقل، وتليه النفس الكونية والطبيعة. وأحيانًا أخرى يُرتِّبها على النحو التالي: الله، العقل، النفس الكونية، الطبيعة. أي إنه أحيانًا يضع الكلمة الإلهية ضمن المبادئ، وأحيانًا أخرى يُغفِلها. ويستنتج «دوهم» من ذلك أن كاتب الأثولوجيا يجعل الكلمة أحيانًا في هوية مع الله، وأحيانًا يفصلها عنه.

هذا هو ملخص أهم الحجج التي يتذرع بها القائلون بأن كتاب الأثولوجيا لا يمكن أن يكون قد أُلِّف أو جُمِع نقلًا عن أفلوطين، إنما لا بد أن يكون قد ظهر على يد أحد الأفلاطونيِّين المحدثة في عصر متأخر نسبيًّا، يكون قد تأثر بالآراء المسيحية، وخاصة في فكرة الكلمة الإلهية، وخير مَن يصلح لذلك برقلس.

ولكي نَردَّ على هذه الحجة؛ ينبغي علينا أوَّلًا أن نَعرِض للطريقة التي وصلَت بها أفكار ذلك الكتاب إلى الباحثين الغربيين؛ فالنص اليوناني الأصلي لذلك الكتاب مفقود، كما هو معروف، وأقدم نص له هو الترجمة العربية التي قام بها «عبد المسيح بن عبد الله ناعمة الحمصي»، وصحَّحها الكِنْدي، ونشَرها ويتريصي لأول مرة في برلين سنة ١٨٨٢م، كما نُشِر لها في العام التالي ترجمةٌ إلى الألمانية. وقد ظهرَت لهذا الكتاب ترجمة لاتينية في عام ١٥١٩م، عنوانها «أثولوجيا أرسطو أو الفلسفة الصوفية عند المصريين» Aristotalis Stagiritae Theologia sive mystica Philosophia secundum Aegyptios.

وإذا كان أنصار الرأي القائل بأن الكتاب يرجع إلى عهد متأخر عن أفلوطين يعتمدون على ظهور فكرة الكلمة في هذا الكتاب، وفي ترجمته اللاتينية التي رجع إليها وحدها معظمُ الباحثين الغربيين فيما عدا المستشرقين منهم؛ ففي وُسعِنا أن نرد على هذا الرأي بقولنا إن وجود هذا المصطلح، أي «الكلمة Verbum»، ليس إلا ترجمةً للَّفظ اليوناني logos، الذي يعني العقلَ والكلمة معًا، والذي كان يستخدمه أفلوطينُ كثيرًا، ولم يكن عند أفلوطين راجعًا إلى تأثره بتعاليمَ مسيحية على الإطلاق. ولدينا على ذلك دليلٌ واضح فيما حدث في الترجمة العربية لهذا المصطلح؛ ففي كتاب الأثولوجيا ذاتِه رأَينا مصطلحًا مثل «المبادئ البذرية logoi spermatichoi» يُترجَم بالكلمات الفواعل، أي إن لفظ «الكلمات» يُناظِر لفظ logoi في اليونانية. ومن المعروف أن هذا المصطلح رواقي بحت، لا صلة له بالمبادئ المسيحية أو بآراء برقلس في الأصل. ولو وجدنا في العربية مصطلحًا مثل «الكلمة»، كما في

هذه الحالة، فلن يكون هذا مبررًا للقول بضرورة تأثر النص الذي ورَد فيه بأفكار مسيحية أو أفلاطونية متأخرة؛ لمجرد ارتباط لفظ «الكلمة» بأفكار مسيحية فيما بعد. فليس اللفظ هنا سوى ترجمةٍ لمصطلح يوناني معروف.

وإلى هذا الحد يُمكنَّا تعليل لفظ «الكلمة» وظهوره في هذا الكتاب. ولكن كيف نُعلِّل جعلها مبدأً مستقلًّا بجانب العقل؟ الواقع أن من أهم الصفات التي يتميز بها تفكير أفلوطين؛ ميلَه إلى أن يُقسِّم كل مبدأٍ تقسيمًا ثنائيًّا، فيجعل له وجهًا أعلى ووجهًا أدنى؛ فالنفس الكلية يقسمها إلى وجهَين؛ الأعلى هو النفس الكلية الفعالة، والأدنى هو الطبيعة. بل إنه يُقسِّم النفس الفردية ذاتها إلى هذَين الوجهَين في بعض الأحيان.[٧] والمبادئ البذرية تنقسم بدورها، تبعًا لازدواج النفس، إلى مبادئَ أولى، ومبادئ مستمَدة منها.[٨] فليس من المستغرَب أن يكون أفلوطين في دروسه الشفهية مثلًا قد جعل للعقل، وهو المبدأ الذي يلي الواحدَ مباشرة، وجهَين؛ أحدهما أقربُ إلى الواحد الأول، وهو الذي تُرجِم في اللاتينية بلفظ «الكلمة»، والآخر هو العقل الذي تنشأ عنه بقية المراتب في سلسلة الوجود، أي إن أفلوطين كان في تلك الدروس الشفهية يتحدث أحيانًا عن العقل باعتبار أن له وجهَين، وأحيانًا يتحدث عن العقل بوجه عام، تمامًا كما كان يفعل بالنسبة إلى النفس الكلية. وعلى هذا الإحساس وحده نستطيع أن نَهتديَ إلى تفسير مقنِع لتلك الظاهرة التي أوردها القائلون بالرأي المضاد لرأينا، ولم يستطيعوا أن يأتوا بتعليل لها، وهي ظاهرة ورود لفظ «الكلمة» في كتاب الأثولوجيا بوصفه واحدًا من المبادئ حينًا، وإغفال الكتاب له حينًا آخر، مكتفيًا بذِكر العقل وحده، ثم النفس الكونية الطبيعية.

والنتيجة التي ننتهي إليها من كل ذلك هي أنه ليس ثَمَّة ما يدعو إلى الاعتقاد بوجود آراء في كتاب الأثولوجيا تختلف اختلافًا أساسيًّا عن آراء أفلوطين. وليس معنى هذا أن الكتاب لم يتضمَّن إلا آراء أفلوطين وحدها؛ فالواقع أن تعاليم أرسطو كانت شائعة — كما قلنا — بين تلاميذ أفلوطين، ولكن الكتاب في مجموعه مأخوذٌ عن أفلوطين، مع بعض الشروح والتعليقات التي أضافها تلاميذه.

ويكفينا لتدعيم هذا الرأي أن نأتيَ بالتدليل الإيجابي على صحته، فنقارن بين محتويات الأثولوجيا وتساعيات أفلوطين. ولما كنا هنا بصدد تقديم التساعية الرابعة،

---

[٧] IV, 3, 10.

[٨] IV, 4, 7.

فسنكتفي بذكر المواضع المشتركة بين ذلك الكتاب وبينها؛ لأن هذه التساعية — مع السادسة — هي التي استمدَّت منها أجزاء كثيرة في الكتاب. وسيتضح لنا بعد المقارنة أنه ليس من الدقة العلمية في شيء أن يُنسَب كتاب اقتُبِسَت فيه كل هذه الأجزاء من أفلوطين إلى مؤلف مستقل مثل برقلس.

وستكون إشارتنا أوَّلًا إلى كتاب الربوبية تبعًا للتبويب الوارد في طبعة «ديتريصي» السالفة الذكر، ولأرقام الصفحات في هذه الطبعة أيضًا، ثم نطابق بين هذه وبين المقالات والفصول المتفرِّعة منها في تساعية أفلوطين:

الميمر الأول

(١) الموضوع الأول الذي يبحثه كتاب الأثولوجيا، بعنوان «في النفس» يطابق الفصول ١٣ و١٤ و١٥ من المقال السابع في هذه التساعية، وعنوان المقال الذي تنتمي إليه هذه الفصول عند أفلوطين هو «في خلود النفس».

(٢) والموضوع الثاني في الأثولوجيا، بعنوان «كلام له يشبه رمزًا في النفس الكلية» (ص٨ و٩ و١٠ و١١ من النص العربي) يطابق الفصل الأول وبداية الفصل الثاني من المقال الثامن من هذه التساعية، وعنوانه «في هبوط النفس إلى الجسم».

الميمر الثاني

(٣) بداية الميمر الثاني (ص١٤) مطابقة لبداية المقال الرابع من هذه التساعية، وعنوانه «الإشكالات المتعلقة بالنفس، ب»، فيما عدا الكلمات الثلاثة الأولى من هذا المقال، التي هي تكملةٌ لسؤال لم يتمَّ في نهاية المقال الثالث. ويستمر هذا التطابقِ عشرُ صفحات كاملة من النص العربي، حتى نهاية الفقرة الأولى من ص٢٤، وهي تُقابِل الفقرةَ الأولى من الفصل الرابع من المقال الرابع في النص اليوناني.

(٤) ابتداءً من الفقرة الثانية في ص٢٦ من النص العربي، نَجد ما يُطابق النصف الثانيَ من الفصل ١٩ من المقال الثالث في النص اليوناني. وتستمرُّ المطابَقة حتى نهاية الميمر الثاني ص٣٢، وهي تطابق الفقرة قبل الأخيرة من الفصل ٢٠ من المقال الثالث من التساعية.

الميمر الثالث

(٥) أول الميمر الثالث ص٣٣ من النص العربي يُطابِق الفقرة الثانية من الفصل ٨ من المقال الثامن في النص اليوناني. وتستمر المطابقة حتى ص٣٥ من النص العربي، وتقابل نهاية هذا الفصل.

(٦) ص٣٦ من النص العربي تطابق الفقرة الأخيرة من الفصل ٨ من المقال الثامن في النص اليوناني. ويستمر التطابق حتى الفقرة الأولى من فصل (٨-١)، ثم تقابل بقية الصفحة في النص العربي الفصل (٨-٢) من نفس المقال في النص اليوناني.

(٧) ابتداءً من ص٣٧ يطابق النص العربي الفصل (٨-٣) من المقال الثامن في النص اليوناني، ويَستمر التطابق حتى نهاية الميمر الثالث، ص٤٣، وهي تقابل الثلث الأول من الفصل (٨-٥) من المقال الثامن في النص اليوناني.

الميمر السادس

(٨) أول الميمر السادس، ص٦٠ في النص العربي، يطابق أول الفصل ٣٩ من المقال الرابع في النص اليوناني. ويستمر التطابق ١٥ صفحة كاملة من النص العربي، حتى نهاية الميمر السادس ص٢٧٥، وهي تقابل نهاية الفقرة الأولى من الفصل ٤٥ من المقال الرابع. والمطابقة هنا تامة، فيما عدا الجزء الثاني من الفصل ٤٣ من النص اليوناني، الذي لم يرِد ما يطابقه في النص العربي.

الميمر الثامن

(٩) ابتداءً من منتصف ص٩٦، حتى الفقرة الثانية من ص١٠٠، يطابق النصُّ العربي الجزء الذي يبدأ عند الفقرة الأخيرة من الفصل ٤ من المقال الرابع، حتى أواسط الفصل الثامن من نفس المقال في النص اليوناني.

الميمر التاسع

(١٠) بداية هذا الميمر ص١٢٥ من النص العربي، تطابق أول المقال السابع من النص اليوناني، وتستمر المطابقة عشر صفحات حتى ص١٣٠ من النص العربي، وهي تُناظر نهاية الفصل الرابع من المقال السابع في النص اليوناني.

هذه هي المواضع التي تَبيَّن لنا وجود تطابق فيها بين نص كتاب الأثولوجيا وبين التساعية الرابعة. وينبغي أن يُلاحَظ أن هذا التطابق لا يعني أن النص العربي ترجمة دقيقة للأصل اليوناني، بل كانت الجمل العربية بطبيعتها أكثر إسهابًا وأميل إلى الشرح والإطناب، فلا يمكن أن يُعتمَد عليها بوصفها ترجمة علمية دقيقة. غير أن المطابقة في الأجزاء التي بيَّنَّاها تامة، وإن لم تكن حرفية؛ نظرًا لطبيعة الأسلوب العربي والترجمة في ذلك الحين.

ولا شك أن في وجود تطابق في مثل هذه المواضع العديدة بين كتاب الأثولوجيا وبين التساعية الرابعة — هذا فضلًا عن التساعية السادسة التي استمد الكتاب منها مقتطفاتٍ أخرى عديدة — في هذا الدليل المادي الملموس، على أن الكتاب لا يمكن أن يكون بعيدًا عن روح أفلوطين، وأن قصارى ما يمكننا قوله في هذا المجال هو أن الكتاب مقتطفات؛ إمَّا من التساعيات مباشرة، أو من الدروس الشفهية لأفلوطين، وهي بدورها مطابقة للتساعيات في معظم أجزائها، وإن كانت مرتَّبة على نحو آخر، فضلًا عما أضافه تلاميذ أفلوطين على هذه المقتطفات من شروح وتعليقات — وهذا هو الرأي الذي ننتهي إليه بعد هذا البحث المفصل لكتاب الأثولوجيا، وعلاقته بتساعية أفلوطين الرابعة. فكتاب الأثولوجيا يجب أن يرد في نهاية الأمر إلى أفلوطين. فإذا لاحظنا أن الثلث الأول من هذا الكتاب يكاد يكون كله مستمدًّا من التساعية الرابعة، وأن أجزاء أخرى هامة في الجزء الباقي من الكتاب قد استُمِدَّت بدورها من هذه التساعية، وإذا لاحظنا من جهة أخرى ذلك الدور الهام الذي لعبه كتاب الأثولوجيا في الفكر العربي، أمكننا أن نقول إن تعاليم التساعية الرابعة ساهمت بقسط غير قليل في تكوين العقلية العربية الفلسفية في نشأتها الأولى، وأنها ساهمت مساهمة فعالة في نشر مذهب الأفلاطونية المحدَثة بين العرب، وهو المذهب الذي كان له أكبرُ التأثير على الفلاسفة المسلمين الأوائل. وظل تأثير الأفلاطونية المحدثة مسيطرًا على التفكير الفلسفي الإسلامي — وإن كان قد نُسِب خطأً إلى أرسطو — حتى جاء الوقت الذي نُقِلت فيه فلسفة أرسطو الأصلية دقيقة خالية من الشوائب على يد ابن رشد.

المراجع

(1) A. H. Armstrong: An Introduction to Ancient Philosophy, 2nd ed., 1949.

(2) R. Arnou: Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin, Paris, 1921.

(3) R. Duhem: Le système du monde, tomes I et II, Paris, 1914.

(4) B. Farrington: Greek Science, vol. II, London, 1949.

(5) P. Henry: Les états du texte de Plotin, Paris, 1938.

(6) E. Hoffmann: Platon, Zürich, 1950.

(7) W. R. Inge: The Philosophy of Plotinus, 3rd ed., London, 1929.

(8) K. Jaspers: Introduction à la philosophie (Trad. Fran.), Paris, 1951.

(9) E. Krakovski: Plotin et le paganisme religieux, Paris, 1933.

(10) M. Matter: Histoire de l'école d'Alexandrie, 2e d., Paris, 1844 (3 vols.).

(11) W. R. Morris: Idealistic Logic, London, 1933.

(12) Neuburger and Pagel: Handbuch der Geschichte der Medizin, 1er Band. Jena, 1902.

(13) Plotin: Ennéades. Edition et traduction par: Bréhier, Paris, 1924–26.

(14) Porphyre: Vita Plotini.

(15) F. Ravaisson: Essai sur la métaphysique d'Aristote, tome II, Paris, 1846.

(16) A. Rivaud: Histoire de la philosophie, tome I, Paris, 1948.

(17) G. Rodier: Etudes de philosophie grecque, Paris, 1926.

(18) J. Simon: Histoire de l'école d'Alexandrie, tome I, Paris, 1845.

(19) L. Thorndike: A History of Magic and Experimental Science, vol. I, New–York, 1929.

(20) H. Ueberweg: Grundriss der Geschichte der Philosophie. 1er Teil, 2e Auflage, Berlin, 1926.

(21) E. Vacherot: Histoire critique de l'école d'Alexandrie, 3 vols., Paris, 1846–1851.

(22) T. Whittaker: The Neo–Platonists, 2nd ed., Cambridge, 1928.

(23) E. Zeller: Die Philosophie der Griechen, IIIer Teil, 2e. Abteilung. IVe Auflage, Leipzig, 1903.

التساعية الرابعة

المقال الأول: في ماهية النفس (أ)

الوجود الحقيقي إنما هو وجود العالم المعقول، وأكمل ما في ذلك العالم هو العقل، غير أنه يشتمل أيضًا على النفوس؛ إذ إن كل النفوس في عالمنا هذا إنما ترد منه. والنفوس تُوجَد في ذلك العالم بلا أبدان، أمَّا في عالمنا هذا فهي تَحُل في أبدان وتنتشر فيها. وفي ذلك العالم يوجد العقل كله دفعة واحدة، فلا تقسيم فيه ولا تجزيء، كما تجتمع كل النفوس في عالم واحد، دون أن تفصل بينها أية مسافة مكانية. وكما يظل العقل أبدًا غيرَ منقسم ولا متجزِّئ، كذلك تظل النفس في ذلك العالم غير منقسمة ولا متجزئة. غير أن من طبيعة النفوس أن تَغدوَ منقسِمة، وانقسامها إلى أجزاء إنما يكون في ابتعادها عن العالم المعقول وورودها إلى البدن. ومن هنا قيل بحق إنها «تقبل الانقسام في الأبدان»؛ لأنها تتوزع وتتجزأ حين ترد إليها. فكيف إذن تظل النفس في الوقت ذاته غيرَ منقسمة؟ ذلك لأنها لا تغادر «العالم المعقول» بكليتها، بل فيها جزء لم يرد «إلى عالمنا هذا»، وليس من طبيعته أن يتجزأ. فعبارة «أفلاطون» «أن للنفس ماهيةً لا تتجزأ، وماهية يطرأ عليها الانقسام في الأبدان»، إنما تعني أن النفس مركَّبة من ماهية لا تُفارِق العالم الأعلى، ومن ماهية تَصدر عن ذلك العالم لتصل إلى عالمنا هذا، ولكنها تظل مع ذلك مُعتمِدة على العالم الأعلى، وكأنها شعاع صادر من مركزه. فإذا ما بلَغَت النفس عالمنا، فإنها تظل تمتلك تلك البصيرة الكامنة في ذلك الجزء ذاته الذي يحفظ لها طبيعتها الكلية. فحتى في عالمنا هذا لا تكون النفسُ منقسمةً تمامًا، بل تَظل أيضًا غيرَ منقسمة، فهي تتوزع دون أن تتجزأ إلى أجزاء منفصلة، أي إنها غيرُ منقسمة من حيث إنها حاضرة في مجموع البدن، ومن حيث إنها كلٌّ حالٌّ في البدن كله، غير أنها مقسمة من حيث هي حالَّة في كل جزء من أجزائه.

المقال الثاني: في ماهية النفس (ب)

(١) بَيَّنَّا في أبحاثنا عن ماهية النفس أنها ليست جسمًا، وأنها ليست بين الموجودات اللاجسمية،[١] بمثابة الانسجام، وأنها ليست كمالًا للبدن؛ فذلك الرأي الأخير كما يُعرَض باطل، وهو لا يكشف من ماهية النفس شيئًا؛ ولذا تركناه جانبًا. أمَّا القول بأن للنفس طبيعةً معقولة، وبأنها في مرتبة إلهية، فيُلقي ولا شك بعضَ الضوء على ماهيتها، ومع ذلك فعلينا أن نواصل البحث في هذا الموضوع.[٢]

لقد ذكرنا من قبل أن الأشياء تنقسم إلى محسوسة ومعقولة، وجعلنا النفس ضمن المعقولات، فلنُسلِّم الآن بأن موضعها بينها، ولنواصل البحث — بطريق آخر — في الأمور التي تتصل بطبيعتها.

فلنقل إذن: إن ثمة أشياءَ من طبيعتها الأصلية أن تكون منقسمة موزَّعة، وهي تلك التي لا تقوم فيها هوية بين أي جزء منها وأي جزء آخر، أو بين أي جزء ومجموع الأجزاء، ويكون كل جزء فيها أقلَّ من كل، والمجموع[٣] بالضرورة. ومن قبيل ذلك الحجوم المحسوسة

---

[١] يُلاحَظ هنا وجود خطأ — مطبعي في الغالب — في ترجمة برييه الفرنسية؛ إذ يرد فيها لفظ «الجسمية corporels» بدلًا من اللاجسمية، وهي في الأصل اليوناني asumatois.

[٢] يُلاحَظ أن الإشارة التي يُورِدها أفلوطين في مستهل المقال، يقصد بها النصف الأول من المقال السابع في هذه التساعية، حيث نقَد أفلوطين المادية الرواقية وتحدث عن ماهية النفس بالتفصيل؛ وذلك حتى يصل إلى إثبات خلودها.

[٣] يحرص أفلوطين في النص اليوناني على التفرقة بين الكل pas والمجموع holos.

والكتل المادية، التي يشغل كلٌّ منها محلًّا خاصًّا، والتي من شأنها ألا يُوجَد شيء واحد منها في مواضعَ عديدة في نفس الآن. وفي مقابل ذلك هناك ماهية أخرى لا تقبل أية قسمة؛ فهي لا تَنقسم ولا تقبل انقسامًا، وليست لها أبعاد، حتى في نظر الفكر ذاته؛ ولذا لم تكن في حاجة إلى محل، ولم تكن متحققة جزئيًّا ولا كليًّا في أيٍّ موجود بعينه. وهي تتخذ من كل الموجودات الأخرى مطية، لا لأنها في حاجة إلى الارتكان عليها، بل لأن الموجودات الأخرى لا تستطيع أن تظل بدونها ولا تريد ذلك. ولما كانت في هوية دائمة مع ذاتها، فإنها أشبهُ بنقطة تشترك فيها كلُّ الأشياء التي تأتي من بعدها. هي كالمركز في الدائرة؛ فبرغم أن كل أنصاف الأقطار التي تمد من المراكز إلى المحيط تنشأ عن المركز وتستمد منه وجودها، فإن المركز ذاته يظل ثابتًا، أي إن أكل أنصاف الأقطار تشارك في المركز، وهذه النقطة التي لا تنقسم هي مبدؤها، ولكن هذه الخطوط، مع ارتباطها بالمركز، تمتد خارجه.

فهناك إذن لامنقسم أول بين المعقولات، يتحكم في كل الأشياء الحقيقة، وهناك ماهية أخرى في المحسوسات، منقسمة كل الانقسام. وهناك، غير هذه وتلك، طبيعةٌ أخرى سابقة على المحسوس، وإن كانت تقترب منه كل القرب، بل قد توجد فيه بالفعل؛ هذه الطبيعة ليست في الأصل متجزئة كالأجسام، ولكنها تتجزأ إذا ما وردَت إلى الأجسام؛ فما دامت الأجسام منقسمة، فإن هذه الصورة الكامنة فيها تنقسم بدورها. ومع ذلك، فهذه الصورة تُوجَد كلها في كل جزء من الأجزاء، بحيث إنها هي ذاتها تتكثَّر، وينفصل كلُّ جزء منها عن بقية الأجزاء؛ لأنه قد انقسم كلية بورودها إلى الأجسام. ومن قبيل هذه الطبيعة الألوان، والكيفيات، وكل صورة[٤] يمكن أن تُوجَد كاملة، وفي آنٍ واحد، في عدة أجسام منفصلة، دون أن يكون تأثرنا بأي جزء من الأجسام التي تَشغلها مماثلًا لتأثرنا بأي جزء آخرَ منها؛[٥] فعلينا إذن أن نُسلِّم بأن تلك الماهية بدورها قابلة للانقسام على وجهٍ مطلَق. ولكن هناك

[٤] Morphé.

[٥] تركيب النص في هذا الموضع غامض، وإن تكن الفكرة المقصودة غير معقَّدة. وأغلب الظن أنه يريد أن يوضح كيف تنقسم تلك الكيفيات التي يتحدث عنها هنا، كالألوان مثلًا في الأجسام التي تَحُل فيها انقسامًا تامًّا؛ بدليل أن أي جزء توجد فيه تلك الكيفية لا يُدرَك على نفس النحو الذي يُدرَك به جزء آخر، مما يثبت انفصال كل من هذه الأجزاء عن الباقين؛ وبالتالي قابلية هذه الماهية للانقسام على نحوٍ مطلق، على عكس الماهية الأخرى التي لا تَغدو مُنقسِمة في الأجسام إلا عَرَضًا، وهي النفس.

ماهية أخرى تأتي من بعد الماهية اللامنقسمة تمامًا، وتنشأ عنها. تلك الماهية الأخيرة تَستمد من الماهية اللامنقسمة عدمَ انقسامها، ولكنها لما كانت في سَيرها تتجه نحو الماهية القابلة للانقسام، كانت وسطًا بين الماهية اللامنقسمة الأولى، والماهية التي تنقسم في الأجسام وتَكمُن فيها. ولكنها تختلف يقينًا عن اللون أو الكيفية؛ فهذه حقًّا توجد كما هي في عدة كتل جسمية، غير أن كل جزء منها يبعد عن بقية أجزائها بمثل ما تبعد الكتلة التي تشتمل عليها عن الكتل التي تشتمل على بقية الأجزاء. فصفة الامتداد مثلًا صفة (أو كيفية) واحدة، ومع ذلك فتلك الكيفية التي تكون هي هي في كل جزء ممتد، لا تُضفي على هذه الأجزاء أية رابطة مشتركة من التعاطف؛[٦] إذ إن الامتداد رغم هويته يختلف في كل جزء (عنه في الآخر). فتلك الكيفية وإن كانت في هُوية مع ذاتها إلا أنها صفةٌ للأشياء وليست ماهية.

ومن جهة أخرى، يتبيَّن لنا أن تلك الطبيعة التي قلنا عنها إنها تأتي من بعد الماهية اللامنقسمة وترتبط بها، هي في ذاتها ماهية ترد إلى الأجسام، ويَطرأ عليها الانقسام عرَضًا في الأجسام، وإن لم يكن الانقسام صفةً كانت كلها قبل أن ترد إليها. ومن هنا، فمهما كان كِبَر حجم الجسم الذي ترد إليه، وعظم امتداده، فإنها تتخلله بأكمله، وتظل على وحدتها. وهي لا تظل بالطبع واحدة بالمعنى الذي يكون فيه الجسم واحدًا؛ إذ إن وحدة الجسم تأتي من اتصال أجزائه، وإن يكن كلٌّ جزء مختلفًا وفي موضع مختلف. أمَّا الطبيعة اللامنقسمة والمنقسمة معًا، التي نطلق عليها اسم النفس، فليست وحدتها كوحدة شيء متصل، وإلا اختلفت أجزاؤها، بل هي منقسمة لأنها في كل جزء من الجسم الذي تحل فيه، وهي من جهة أخرى لامنقسمة؛ لأنها توجد بأكملها في مجموع الأجزاء، وتوجد بأكملها في كل جزء معين من ذلك الجسم.

فمَن أدرك هذا تبين له عِظَم النفس وقدرتها، وعلم أنها حقًّا من الأمور الإلهية العجيبة، وأيقن أنها من الطبائع التي تعلو على الأشياء. فهي وإن تكن في ذاتها بلا حجم، فإنها ترتبط بكل حجم. هي هنا، ولكنها أيضًا هناك، لا على نحو مختلف، بل في هوية دائمة.

[٦] وهنا يعود أفلوطين إلى شرح طبيعة نفس الماهية التي تَحدَّثنا عنها في الملاحظة السابقة، فيضَع شرطًا للوحدة بين الأجزاء التي تتمثل فيها تلك الكيفية، هو التعاطف بينها، وهو شرط لا يتحقق في الأجزاء التي تتمثل فيها كيفية واحدة من هذا النوع، كاللون مثلًا. فالأجسام المختلفة التي يتمثل فيها اللون الأحمر مثلًا لا تتعاطف فيما بينها؛ لأن الكيفية المشتركة بينها من طبيعتها أن تتوزع على نحو مطلق.

وهكذا تكون منقسمة، وتظل مع ذلك غير منقسمة، أو بالأحرى هي في ذاتها، ولكنها تنقسم في الأبدان لأن الأبدان لا تستطيع، بما فُطِرَت عليه من انقسام، أن تقبلها غير منقسمة، فانقسامها إذن صفةٌ تأتي من الجسم، لا من النفس ذاتها.

(٢) سنرى مما سنقوله الآن أن طبيعة النفس تَقتضي ألا تُوجَد نفس تامةُ الانقسام، أو نفسٌ تامة الوحدة، بل ينبغي على النفس أن تجمع بين هاتَين الصفتَين.

فلو كان للنفس، كالأبدان، أجزاءٌ متميزة في مواضع مختلفة، لما تأثر جزء واحد من النفس، هو ذلك الذي يوجد في الإصبع مثلًا، والذي يوجد في ذاته ويختلف عن بقية الأجزاء. ولو صح ذلك لكانت هناك نفوس عديدة تتحكم في كل جزء مِنَّا، ولَمَا كانت للعالم بالأحرى نفس واحدة، وإنما عدد لا متناهٍ من النفوس، تنفصل كل منها عن الأخرى. ولا يُجدي في هذا الصدد القولُ إن هذه الأجزاء المتميزة تتصل فيما بينها؛ فإن ذلك الاتصال إن لم يبلغ حدَّ الوحدة الكاملة، لكان عقيمًا تمامًا. وليس لنا أن نُسلِّم بالرأي الباطل الذي يقوله «الرواقيون» من أن الإحساسات تصل إلى الجزء المدبِّر للنفس عن طريق انتقالٍ تدريجي؛ فأول ما نلاحظه على هذا الرأي أن أصحابه يتكلمون، دون تمحيص دقيق عن جزء مدبر للنفس. فكيف يتسنَّى لها تقسيم النفس؟ وكيف يستطيعون أن يُحددوا الموضع الذي يبدأ فيه أحد أجزائها ويَنتهي فيه الآخر؟ وأي امتداد يعزونه إلى كل جزء منها؟ وما الفارق بين هذه الأجزاء التي يقولون عنها إنها لا تكون إلا كتلة متصلة؟ وفضلًا عن ذلك، فهل الجزء المدبر هو وحده الذي يُحس، أم أن بقية الأجزاء بدورها تُحس؟ ولو كان الإحساس يتم في الجزء المدبر وحده، ففي أي موضع من الكائن يُحدَّد ذلك الجزء المدبر مكان الإحساس؟ أمَّا لو كان يتم في جزء آخر من النفس ليس من شأنه أن يُحِس، فإن هذا الجزء لن يُنقَل تأثره إلى الجزء المدبر، وبهذا لا يكون ثَمَّة إحساس على الإطلاق. أمَّا عن الجزء المدبر، فلو كان الإحساس يتم فيه، فإنه إمَّا أن يحدث في جزء منه فحسب، بحيث يُدرِك هذا الجزءُ الإحساس، ولا تدركه بقية الأجزاء؛ لأنه لا جدوى من ذلك، أو أن تَحدث كثرةٌ من الإحساسات، بل عدد لا متناهٍ منها، يختلف كلٌّ منها عن الآخر؛ فيقول جزء: لقد كنتُ أولَ من أحس، ويقول آخر: لقد أحسست بالإحساس الذي تلقاه غيري. وبهذا، فإما أن تجهل كل الجزاء مصدر التأثر ما خلا الأول، أو يخطئ كل جزء ظانًّا أن التأثر قد نشأ في مجاله الخاص. ومن جهة أخرى، فإن لم يكن الجزء المدبر هو وحده الذي يحس، بل يستطيع أي جزء آخر من النفس أن يُحِس، فلم تخصص الأول دون الباقين بأنه الجزء المدبر؟

ولِمَ كان على الإحساس أن يرقى حتى يصل إليه هو؟ وكيف يتسنى له أن يستخلص من الإحساسات الكثيرة، كإحساسات العينَين والأذنَين مثلًا، معرفة بشيء واحد؟[٧]

أمَّا لو كانت النفس تامةَ الوحدة، وكانت غيرَ منقسمة على الإطلاق، وواحدةً في ذاتها، ولو كانت بريئة تمامًا من كل كثرة وانقسام، لما أمكَنها أن تبعث الحياة في كل البدن الذي تَحُل فيه، بل لشغَلَت من البدن مركزه، ولتركت بقية بدن الكائن الحي بلا نفس.

فلا بد إذن أن تكون النفس واحدة وكثيرة، منقسِمة ولا منقسمة. وليس وجود الشيء الواحد في مواضع عدة بالأمر الممتنع؛ فنحن إن لم نُسلِّم بذلك لكُنا ننكر وجود مبدأ يحفظ كل الأشياء ويدبرها؛ يحفظها بأن يجمعها كلها، ويدبرها بحكمته، أعني موجودًا يتصف بالكثرة؛ لأن الأشياء كثيرة، ولكنه واحد؛ لأن الموجود الذي يحتوي كل شيء لا بد أن يكون واحدًا. وهو بوحدته المتكثِّرة يبعث الحياة في كل الأجزاء، وبوحدته اللامنقسمة يدبرها بحكمته. فللأشياء التي تفتقر إلى العقل مبدأٌ مدبر؛ هو ترديد وتقليد لوحدة النفس العاقلة هذه. وذلك ما عبر عنه أفلاطون تعبيرًا عميقًا حين قال بصورة مبهمة: «لقد مزَج الصانعُ الماهيَّةَ اللامنقسمة التي تظل في هوية دائمة مع ذاتها، والماهية التي غدَت منقسمة في الأجزاء، فصنع منهما نوعًا ثالثًا من الماهية.»[٨] وعلى ذلك فالنفس واحدة وكثيرة، أمَّا الصور التي في الأجسام فهي كثيرة وواحدة، والأجسام لا تعرف إلا الكثرة، أمَّا المبدأ الأعلى فلا يعرف إلا الوحدة.

[٧] إلى هذا الحد يبرهن أفلوطين على أن النفس لا يمكن أن تكون تامةَ الانقسام، وينتقل بعد ذلك إلى إثبات أنها لا يمكن أن تكون تامةَ الوحدة.

[٨] Timaeus 35A.

المقال الثالث: في الإشكالات المتعلقة بالنفس (أ)

(١) خليقٌ بنا أن نُوقِف هذا البحث على كل الإشكالات المتعلقة بالنفس؛ فإما أن نُفلِح في إلقاء ضوء عليها، أو تظل هذه المشكلات قائمة بعد أن نكون قد اكتسَبْنا معرفةً بها على الأقل. والحق أنه ما من موضوع أجدرُ بالبحث والتنقيب والنقاش من هذا الموضوع. ومن بين العوامل العديدة (التي تدفعنا إلى دراسته) أنه يُوسِّع معارفنا في اتجاهَين؛ اتجاه الأشياء التي تتخذ من النفس مبدأً، واتجاه الأشياء التي تَرِد منها النفس. وفضلًا عن ذلك، فنحن حين نقوم بهذا البحث إنما نُلبِّي تلك الدعوة الإلهية التي أَمَرَتنا أن نعرف أنفسنا بأنفسنا. وأخيرًا فإن شئنا أن نبحث في أي أمر آخر، ونصل إلى إدراكه، وإذا رُمنا الوصول إلى ذلك التأمُّلِ الذي هو موضوع حبنا، فمن الطبيعي أن نتساءل عن طبيعة الشيء الذي يقوم بهذا البحث. وإذا كان العقل الكلي ينطوي في ذاته على ثنائيَّة، فالأحرى أن تكون في العقول الفردية ذاتٌ تَتلقَّى وموضوع يُتَلقَّى؛ أمَّا كيف يتلقى عقلنا الأمور الإلهية، فذلك ما ينبغي علينا بحثه، ولكن هذا البحث لن يكون مُمكِنًا إلا بعد أن نُدرِك كيف ترد النفس إلى الجسم.

والآن فلنَعُد مرة أخرى إلى أولئك الذين يدَّعون أن نفوسنا صادرة عن النفس الكلية. إنهم ليقولون إنه على الرغم من أن مجال نفوسنا ومجال النفس الكلية واحد، وعلى الرغم من أن قدرتهما العقلية متشابهة (هذا إذا كانوا مُسلِّمين بهذا التشابه)، فإن ذلك ولا شك لا ينهض دليلًا كافيًا نُثبِت به أن نفوسنا لا يمكن أن تكون أجزاء من النفس الكونية؛ إذ إن الأجزاء متجانسة مع الكل. ثم إنهم يهيبون برأي أفلاطون، الذي قال في الفقرة الذي أثبت فيها أن للكون نفسًا تُحييه؛ «وكما أن بدننا جزء من العالم، فنفسنا بدورها جزء

من النفس الكونية.»[١] وفضلًا عن ذلك فإن أفلاطون يقول ويُثبِت بوضوح أننا نَتْبع حركة الكون الدائرية، وأننا نتلقَّى منها شخصيتنا وأحوالنا، وأننا ما دمنا قد وُلِدنا داخل الكون، فإننا نتلقى نفوسنا من ذلك الكون المحيط بنا. وكما أن كلَّ جزء مِنَّا يتلقى جزءًا من نفسنا، فكذلك، وبالمثل، نتلقى نحن ذاتنا — بوصفنا أجزاءً بالقياس إلى الكون — جزءًا من النفس الكونية. ويُعبِّر أفلاطون عن نفس المعنى مرة أخرى فيقول: «إن النفس الكلية تَرعى مجموع الأشياء غير الحية.»[٢] أي إنه لا يعترف من بعد نفس العالم، بأية نفس غريبة عنها، ما دامت تلك النفس تتولى رعاية مجموع الأشياء غير الحية.

(٢) سنَرُد أوَّلًا على هذا الزعم قائلين: إن أصحابه لَيُسلِّمون بتجانس النفوس الفردية مع نفس العالم؛ لأنهم يعترفون بأن هذه النفوس جميعًا تدرك نفس الموضوعات. وإذن فهم يُسلِّمون بأن النفوس الفردية ونفس العالم من نوع واحد، وفي هذا إنكار للقول بأن هذه النفوس أجزاء منها. وإنما الأصوب أن يُقال إن هناك نفسًا هي في الوقت ذاته نفس واحدة وكل واحدة من النفوس. فإذا ما سلَّم خصومنا بوَحْدة النفس، فإنهم يعودون فيقولون باعتماد النفس على مبدأ آخر، لا يرتبط بهذا الموجود أو ذاك، ولا بالعالم أو بأي شيء آخر، بل هو مصدر كل نفس في العالم وفي كل كائن حي، والواقع أن من الصواب أن يُقال إن النفس في كليتها ليست نفسَ شيء معين، ما دامت جوهرًا، وما دامت النفوس — أي نفوس الأشياء الجزئية — تغدو كذلك بالعرَض.

ولكن علينا ولا شك أن نشرح بمزيد من الوضوح ما يُقصَد هنا بكلمة «جزء»؛ فقد يُقصَد بالجزء أن يكون جزءًا من جسم، سواءٌ أكان الجسم متجانسًا أم غير متجانس، وهذا معنًى ينبغي استبعاده، وحسبُنا في ذلك أن نلاحظ أن الأجزاء في الأجسام التي تتجانس أجزاؤها،[٣] تختلف بكتلتها لا بنوعها؛ فبياض هذا الجسم مثلًا ليس جزءًا منه على الإطلاق، والبياض الموجود في جزء من اللبن ليس جزءًا من البياض الذي يُوجَد في كل كتلة اللبن؛ فنحن هنا بإزاء بياض جزء من اللبن، لا جزء من بياض اللبن؛ إذ إن البياض لا شكل ولا كَمَّ له على الإطلاق، فشأن هذا المعنى الأول هو إذن كما بَيَّنَّا.

---

[١] واقتباس أفلوطين لنفس المحاورة ليس حرفيًّا، وإنما هو تلخيصٌ للمعنى فحسب.

[٢] Phaedrus 246B ويُلاحَظ أن هذه العبارة جزء من التشبيه الذي أورده أفلاطون في محاورة فيدروس، مقارنًا طبيعة الإنسان بعرَبة بها خيول مُجنَّحة.

[٣] الأجسام التي تتجانس أجزاؤها هي في النص اليوناني homoiomeri، وهو نفس المصطلح الذي استخدمه أنكساجوراس من قبل بمعنًى خاص في فلسفته.

وقد تُقال كلمة «جزء» بمعنًى آخر عن الأشياء التي ليست بأجسام، وعندئذٍ تُطلَق إمَّا على الأعداد؛ كأن يُقال مثلًا إن العدد ٢ جزء من ١٠. والكلام هنا ينصبُّ على الأعداد المجردة وحدها، أو بالمعنى الذي يتكلم فيه المرء عن جزء من دائرة أو خط،[٤] أو بمعنى جزء من علم.

ففي مجموعات الوحدات، وفي الأشكال الهندسية، كما في الأجسام، ينقص الكل حتمًا إذا ما قُسِّم إلى أجزاء، ويصبح كل جزء أصغرَ من الكل؛ إذ إن تلك كميات، ولما كانت تستمد كل وجودها من كميتها، وإن لم تكن هي الكَمَّ في ذاته، فإنها بالضرورة قابلة للزيادة والنقصان. على أن هذا المعنى لا يمكن أن يكون هو المقصودَ بكلمة «جزء» إذا ما قيلت بصدد النفس؛ إذ إن النفس ليست كمًّا، كأن نقول عن النفس الكلية إنها العشَرة، وعن النفوس الجزئية إنها هي الوحدات المكونة لها. فلو قلنا ذلك لكان لقولنا عدةُ نتائج مُمتنِعة؛ فالعشَرة ليست وحدة، وعلى ذلك فإما أن كلًّا من وحداتها المكونة نفس، أو أن هذه النفس الشاملة مركبة من وحدات ليست بذات نفس. ولنذكر هنا أيضًا أن أجزاء النفس الكلية متجانسة مع الكل، غير أنه ليس من الضروري في حالة الكَم المتصل أن تكون الأجزاء مماثلة للكل، أي أن تكون أجزاء الدائرة والمربع مثلًا دوائرَ ومربعات. وحين يمكن أن تكون الأجزاء مشابهة للكل، فليس من الضروري أن يكون ذلك التشابه تامًّا؛ فأجزاء المثلث مثلًا ليست كلها مثلثات، بل أشكال مختلفة، ومع ذلك فهم يُسلِّمون بأن النفس متجانسة مع أجزائها. ونحن لا ننكر أن الجزء من الخط هو خط بالفعل، ومع ذلك فهو يختلف عن الخط الكلي في حجمه. فإن قيل إن الفارق بين النفس الجزئية والنفس الكلية فارقٌ في الحجم، كان معنى ذلك أننا نجعل من النفس، التي لن تستمد عندئذٍ صفتها المتميزة إلا من الكم، كمية وبالتالي جسمًا. ومع ذلك فقد افترضنا أن النفوس كلها متشابهة وتامة؛ فمن الواضح إذن أن النفس الكلية ليست مُقسَّمة على النحو الذي يُقسَّم به حجم.[٥] ومن

[٤] يُلاحَظ هنا نقد أفلوطين للفلاسفة المتأثرين بالنزعة الفيثاغورية، مثل نومينيوس، الذي قال إن النفوس الفردية ليست سواء أجزاء، بالمعنى الرياضي، من نفس العالم.

[٥] يُلاحَظ في هذه الفقرة كلها أن أفلوطين يرمي إلى استبعاد الجزئية من النفس بالمعنى الذي تنطبق فيه الجزئية على الكم المنفصل أو المتصل، أي على الوحدات العددية والأشكال الهندسية. والنص اليوناني في النصف الأول من هذه الفقرة يكاد يكون كله جملة واحدة، ينبغي تقسيمها تبعًا لوجهة نظرنا إلى تسلسل الاستدلال عنده. وفي كل حجة كان أفلوطين يُفنِّد بها هذا الرأي، كان يضيف عبارة: «ولنذكر أن أجزاء

المحال أن يُسلِّم خصومنا ذاتهم بأن النفس الكلية تُشطَر إلى أجزاء؛ فلو شُطِرَت النفس لكان في ذلك ضياعُها، ولما عادت إلا لفظًا، إن كانت من قبلُ كُلًّا على الإطلاق، ولأصبحت النفس أشبهَ بنبيذ يُوزَّع على أقداح عدة، بحيث يكون كل جزء في كل قدح جزءًا من الكتلة الكلية للنبيذ.

فهل النفس جزء بالمعنى الذي تُعَد فيه نظرية من العلم جزءًا من ذلك العلم منظورًا إليه ككل؟ الواقع أن العلم يظل على وحدته رغم هذا التقسيم إلى نظريات، وما هذا التقسيم إلا إيضاح لكل من أجزائه وتحقيق له، وبهذا تنطوي كل نظرية بالقوة على العلم الكلي، ومع ذلك فالعلم الكلي لا يتأثر وجوده بها. ولكن لو كان ذلك حالَ النفس الكلية والنفوس الجزئية، لما كانت النفس الكلية، التي لها مثل هذه الأجزاء، نفسًا لهذا الشيء أو ذاك، ولوُجِدَت في ذاتها، وعندئذٍ لن تكون النفس الكلية هي نفسَ العالم، وإنما تصبح نفسَ العالم بدورها نفسًا جزئية. ولَمَّا كانت كل النفوس من نوع واحد، فإنها كلها تصبح أجزاءً لنفس واحدة. وعندئذٍ فعلى أي أساس تتميز إحداها بأنها نفس للعالم وبقية النفوس بأنها نفوسُ أجزاء من العالم؟

(٣) فهل النفوس أجزاء من النفس الكلية، بالمعنى الذي نُسَمِّي فيه النفس الموجودة في أصبع الحيوان؛ جزءًا من النفس الكاملة الموجودة في الحيوان كله؟ هذه النظرية تزعم إمَّا أنه ليس ثمة نفس إلا في جسم، أو أن كل نفس ليست في جسم، بحيث تكون نفس العالم خارجة عن جسم العالم، وتلك مسألة سنبحثها فيما بعد. أمَّا الآن فلنمضِ في هذه المقارنة، باحثين عن المعنى الذي يمكن أن تُفسَّر به.

لو كانت نفس العالم تنتشر في كل الكائنات الحية (كما تنتشر النفس الفردية في كل أجزاء الكائن الحي)، ولو كانت كل نفس جزءًا بهذا المعنى، فعندئذٍ لن يكون في هذا انقسام لها؛ لأنها تنتشر في كل الكائنات ذوات النفوس بحيث تكون في كل موضع كما هي، كاملة واحدة، وتتمثل في موجودات عديدة في نفس الوقت، وكل هذا لا يُسوِّغ لنا القول إن هناك نفسًا كليةً من جهة، وأجزاءً لهذه النفس من جهة أخرى، وبخاصة إذا أضفنا إلى ذلك أن لكل جزء نفسَ القوى. بل إن اختلاف وظيفة كل جزء عن وظيفة الجزء الآخر،

النفس الكلية متجانسة مع الكل»؛ لأن هذه العبارة هي التي كان يعتمد عليها في تفنيد الرأي المضاد، وهي التي تمنع من تشبيه علاقة النفوس الجزئية مع النفس الكلية بعلاقة الوحدات العددية مع المجموع في الأعداد، أو بعلاقة لجزء من الشكل بالشكل كله في الهندسة.

كاختلاف وظيفة العينَين عن الأذنَين مثلًا، لا يستتبع القول إن جزء النفس الذي يتحكم في العينَين مختلف عن ذلك الذي يتحكم في الآذان. فلنَدَع لسوانا هذه التقسيمات. وإنما النفس واحدة، وإن اختلفَت الملَكة التي تعمل في كلتا الحالتَين، ولكن كل الملكات الأخرى توجد في كل من هاتَين الملَكتَين، وما يرجع اختلاف الإدراك إلا إلى اختلاف الأعضاء؛ فكل إدراك هو إدراكُ صور يمكن أن تُتلقَّى على أي نحو، ودليل ذلك أن كل المؤثِّرات لا بد أن تنتهيَ إلى مركز واحد؛ إذ إنه ليس في استطاعة كل عضو من الأعضاء أن يتلقى كل المؤثرات، بل إن لكل عضو مؤثراتِه الخاصةَ، ولكن الحكم على هذه المؤثرات يتوقف على مبدأ واحد، يفهم — شأنُه شأنُ القاضي — كلَّ ما يصدر من الأقوال وما يُنفَّذ من الأعمال.

فالنفس الكلية إذن — كما يقولون — وحدة ماثلة في كل مكان، وإن اختلفَت وظائفها. فإذا كانت الأجزاء لها بمثابة الإحساسات (في الكائن الحي الجزئي) فعندئذٍ لن يتسنَّى لكل جزء أن يفكر، وإنما تستطيع ذلك النفسُ الكلية وحدها. أمَّا إذا كان كل جزء قادرًا على التفكير، لكان موجودًا في ذاته، وإذن تكون النفس (الفردية) مُفكِّرة شأنها شأن النفس الكلية، فهي في هُوية مع تلك النفس، ولا يمكن أن تكون جزءًا من كل.

(٤) إذا فهمنا وحدة النفس على هذا النحو، فسيَعرِض لنا سؤالان ينبغي علينا أن نُجيب عنهما؛ لأنهما ناتجان عن هذا الفهم؛ أولهما: هل من الممكن أوَّلًا أن يكون الشيء في كل الأشياء معًا؟ ثم إنهم يقولون إن ثمة نفسًا في الجسم، وأخرى ليست فيه، ومن الأصوب ولا شك أن يُقال إن كل نفس في جسم دائمًا، وبخاصة نفس الكون، التي لا يتصور أحد تركها جسمها كما تفعل نفسنا. ومع ذلك فالبعض يقول إن نفسنا وإن كانت ستترك جسمها الحالي، فلن تظل مع ذلك خارجة عن كل جسم. ولكن هَبْ أن هذه النفس تخرج عن كل جسم، فكيف تترك نفس جسمها، بينما تحتفظ نفسٌ أخرى به، مع أن النفس في الحالتَين هي هي؟ إن العقل يتفرق ولا شك، عن طريق التغاير، إلى أجزاء تتميز بعضها عن البعض كلَّ التميز، ومع ذلك فهذه الأجزاء متوحدة دائمًا. وإذا كان جوهر العقل لا يعرف القسمة أصلًا، فليس ثمة صعوبة في تفسير تفرق العقل. أمَّا بصدد النفس، التي يُقال عنها إنها «قابلة للانقسام من جسم إلى جسم»، فإن فكرة وحدة النفوس هذه تُثير مشكلاتٍ عدة.

وفي وُسعنا أن نلتمس حلًّا لهذه المشكلات بالقول إن الوحدة موجودة في ذاتها، وبأنها لا تهبط إلى الجسم. ومن هذه الوحدة تُستمَد كل النفوس، سواءٌ في ذلك العالم وباقي النفوس، وتظل تلك النفوس سويًّا إلى حد معين، فلا تكون كلها إلا نفسًا واحدة، طالما أنها ليست نفوسَ موجودٍ بعينه. وهي في استمساكها بالوَحدة واتصالها بعضها ببعض

عن طريق أطرافها العليا، تنبعث بذاتها هنا وهناك، كَنور يقترب من الأرض وينتشر في بيوتنا، وإن لم يتجزأ بانتشاره أو بفَقْد وحدته؛ فنفس العالم تظل دائمًا في المجال الأعلى؛ لأنها لا تَعرف هبوطًا إلى العالم الأسفل، ولا يتملَّكها شوقٌ إلى المحسوسات. أمَّا نفوسنا فلا تظل في تلك المنطقة دوامًا؛ لأن لها نصيبًا معلومًا من المادة التي تُضاف إليها في عالمنا هذا، ولأنها تَرعى جسمًا يتطلب منها كل انتباه. وإن نفس العالم لتشبه، في جزئها الأدنى على الأقل، نفس شجرة ضخمة، تتحكم في حياتها دون جَلَبة أو عناء. أمَّا نفسنا فجزؤها الأدنى أشبه بالديدان التي تتوالد على أغصان الشجرة المتشابكة — وتلك في الحق صورة البدن الحي في الكون — وتأتي بعد ذلك نفس أخرى تتفق مع الجزء الأعلى للنفس الكونية، ولنا أن نقارنها بزارع تَشغله الديدان المتولدة في النبات، ويحرص كلَّ الحرص على تهذيب الشجرة. كما يُمكننا أن نُشبِّه النفسَين بإنسان صحيح الجسم، يحيا مع غيره من أصحَّاء الجسم، فيتفرَّغ عندئذٍ لما ينبغي عليه عمله ومعرفته من الأمور، أمَّا لو كان مريضًا لكرَّس جهوده للعناية بجسمه، ولشُغِل به وحده.

(٥) ولكن، إن صح أن النفس واحدة بهذا المعنى، فكيف تظل هناك نفس هي نفسك، ونفس هي نفس شخص آخر؟ وهل النفس الموحدة نفس أحدهما بجزئها الأدنى، ونفس الآخر بجزئها الأعلى؟ لو قلنا ذلك لكان معناه أن سقراط يظل باقيًا طالما ظلت نفسه في جسم، وسيَفنى إذا ما وصَلَت نفسه إلى منطقة الكمال. ولكن أي موجود حقيقي لا يفنى؛ فالمعقولات في العالم المعقول لا تفنى أبدًا؛ لأنها ليست موزعة على أجسام، وإنما تظل كل منها باقية، وتحتفظ — بجانب صفتها المميزة — بصفة مشتركة بينَها جميعًا؛ هي الوجود. كذلك الحال في النفوس التي يرتبط كل منها بمبدأ عقلي[٦] تعتمد عليه، والتي هي تعبيرٌ عن تلك العقول، فتكون أكثر من المبادئ العقلية عددًا؛ لأنها ناتجة عن نموها وتكثُّرها. وهي تنشأ عن المبادئ العقلية كما ينشأ العدد الكبير عن العدد الصغير، وإذ تظل متصلةً بأصلها وتُناظر كلٌّ منها مبدأً عقليًّا أقلَّ منها انقسامًا، نراها قد شاءت هي ذاتها أن تنقسم، ولكنها لا تستطيع أن تَمضي في الانقسام حتى منتهاه، بل تحتفظ بالهوية

[٦] يُلاحَظ هنا ترجمة كلمة logos بمبدأ عقلي، والمقصود بها هنا تلك الأفكار أو المُثُل التي ينطوي عليها العقل الكلي، ويحقق بها الصور والماهيات المختلفة التي تأتي من بعده (انظر الملحق رقم (١) بعنوان «المبادئ البذرية» في ترجمة لفظ logoi عند أفلوطين).

مع الاختلاف، فتظل كلٌّ منها قائمة على أنها وحدة، ولكنها كلها معًا لا تكون إلا موجودًا واحدًا.

ذلك إذن هو مُجمَل هذا الرأي؛ فكل النفوس قد نشأت عن نفس واحدة، وتلك النفوس الكثيرة الناشئة عن نفس واحدة هي كالمبادئ العقلية؛ مُفارِقة وليست بمُفارِقة. والنفس التي تظل باقية هي التعبير الواحد عن العقل، ومن تلك النفسِ نشأَت المبادئ العقلية اللامادية الخاصة، كما يحدث في العالم المعقول.

(٦) فكيف تسنى إذن لنفس العالم، وهي مماثلة في نوعها لنفوسنا، أن تصنع العالم، بينما لم تَخلق نفسُ فردٍ معيَّن شيئًا، مع أنها بدورها قد توافر لها في ذاتها كل شيء؟ ولقد ذكرنا من قبل أن الشيء الواحد يمكن أن يُرَدَّ إلى أشياء مختلفة ويوجد فيها معًا، وعلينا الآن أن نذكر كيف يكون ذلك؛ فربما أمكَننا بهذا أن نَعرف كيف أن الشيء ذاته، حين يوضع في أشياء مختلفة، قد يفعل ويتقبل انفعالًا معينًا، أو يفعل وينفعل في نفس الوقت.

ولكن علينا أوَّلًا أن نبحث السؤال ذاته؛ فكيف ولِمَ خَلقَت نفسُ العالم الكون، بينما تُدبِّر كل نفس من النفوس الجزئية جزءًا من العالم فحسب؟ ذلك لأنه ليس مما يدعو إلى الدهشة أن يتحكم بعض الناس في عدد كبير، بينما يتحكم البعض ممن توافرت لهم نفس المعارف في عدد أقل. وهنا قد يُقال: فلِمَ كان ذلك؟ من الممكن أن يُجاب بأن الفروق بين النفوس أعظم بكثير؛ فمنها من لم تَترك النفس الكلية، فهي هناك، ترعى جسمها من حولها. ومنها نفوس تَقاسمت — تبعًا لنصيبها — أجزاء الجسم الموجود من قبل، فتجيء من بعد نظيرتها النفس الكلية، التي أعدَّت لها مَقارَّها من قبل. ومن الممكن أن يُجاب أيضًا بأن هناك نفسًا تتأمل العقل في كليته، بينما لا ترى بقية النفوس سوى العقول الجزئية التي تعتمد عليها، وربما كان في وسع هذه النفوس الأخيرة بدورها أن تخلق، ولكن لما كانت النفس الكلية قد خلقت من قبل، فلن يعود في وسع تلك النفوس أن تخلق، ما دامت قد استبقت إلى ذلك. وعلى ذلك، يظل الإشكال قائمًا، أيًّا ما كانت النفس التي سبقت الباقين إلى الفعل. ولكن أحرى بنا أن نقول: إن النفس الكلية هي التي خلقت الكون؛ لأن صلتها بالمجال الأعلى أوثق؛ فالنفوس تَعظم قوتها إن كانت تَتخذ من العالم المعقول وِجهتَها، وهي تظل فيه آمنةً فتخلق بيُسر عظيم؛ إذ إن أعظم القوى هي التي لا تنفعل، وتلك القوة التي تأتي من أعلى تظل فعالة دائمًا، وهناك تَظل النفس في ذاتها، فتؤثر بفعلها على كل شيء يقترب منها. أمَّا بقية النفوس فتسير وَفْق هواها، وبذلك تتوغل في أعماق الهاوية، أو ربما كان علينا أن نقول إن عنصر الكثرة في تلك النفوس ينجذب إلى أسفل، فيَجذب معه النفوس ذاتها، ومعها أفكارها.

وإذن فتعبير «أفلاطون»: «نفوس المرتبة الثانية والثالثة»، يُشير بالضرورة إلى تفاوت النفوس في القرب من العالم المعقول. وكذلك لا تكون كل النفوس في عالَمِنا هذا على صِلَة واحدة بالمعقولات؛ فبعضها يتحد بها، والبعض الآخر يتلقى منها التأثيرَ ويتملكه الشوق إليها؛ ذلك لأن النفوس ليست كلها فعالة بنفس المَلَكات، بل إن بعضها يستخدم أرفع ملكة وبعضها الآخر يستخدم المَلَكة التالية لها، وغيرها الثالثة، وإن كانت لكل النفوس كل الملكات.

(٧) حَسْبنا ما قلنا في الموضوع السابق، وبقيت أمامنا العبارة الواردة في «فيليبوس» ألتي تفترض أن سائر النفوس أجزاء من نفس العالم. ولكن الصيغة التي عبر بها أفلاطون عنها لا تنطوي على المعنى الذي يفهمه البعض منها؛ فهي تعني أن السماء كائن حي، وهي الفكرة التي كان أفلاطون يريد أن يُثبِتها في ذلك الموضع، فبرهن عليها بقوله إن من المحال أن نتصور السماء بلا نفس، ما دمنا نحن الذين نملك جزءًا من جسم الكون، قد وهبنا نفسًا؛ إذ كيف يتسنَّى لجزء من مجموع أن يملك نفسًا إن كان المجموع كله بغير نفس؟ ثم إن فكرته واضحة كل الوضوح في «طيماوس»؛ فالصانع يخلق بقية النفوس من بعد النفس الكلية، ولكنه يصوغها في نفس القالب الذي صِيغت منه نفس العالم. وهو حقًّا يجعل نفوس المرتبة الثانية والثالثة مختلفتَين عن النفس الكلية على نحوٍ واضح، ولكنها كلها قد صنعت على نفس النمط. أمَّا العبارة الواردة في «فيدروس»: «إن النفس الكلية ترعى مجموع الأشياء غير الحية»، فهي صحيحة كلَّ الصحة؛ فأي شيء يتحكم في الطبيعة الجسمية، ويُنظِّمها ويصنعها إن لم يكن النفس؟ وليس صحيحًا أن القدرة على ذلك من طبيعة نفس واحدة بينما بقية النفوس قد عدمت هذه القدرة؛ فالنفس الكاملة، كما يقول أفلاطون، أي نفس العالم التي تجول في الأعالي، تُمارِس فعلها دون أن تغوص في العالم، بل تظل عالية عليه «وكل نفس كاملة تماثلها في هذا التحكم.» أمَّا النفس التي ميز بينها وبين نفس الكون، فهي عنده «نفس قد فقدت أجنحها.» أمَّا القول بأن النفس «تتبع الحركة الكونية الدائرية، وتستمد منها طبيعتها، وتتلقى تأثيرها»، فليس على الإطلاق دليلًا على أن نفوسنا، في رأي أفلاطون، أجزاء من النفس الكونية؛ إذ إن النفس (في عالمنا هذا) يمكن أن تتأثر كثيرًا بطبيعة الأمكنة والمياه والهواء، كما أن سُكْنى المدن المختلفة والمزاج البدني يطبع عليها تأثيرها. ونحن نُسلِّم بأننا، لما كنا في الكون، فإن لنا قدرًا من نفس العالم. كما أننا لا ننكر تأثير حركة السماء الدائرية. غير أننا نضع في مقابل كل هذه المؤثرات نفسًا مختلفة عنها، ودليل اختلافها هو أن لها قدرةً على مقاومة كل هذه المؤثرات. بقي القول

بأننا قد وُلِدنا في داخل الكون، غير أن للطفل في بطن أمه نفسًا متميزة، والنفس التي في جسمه غير نفس الأم.

(٨) وهكذا حُلَّت هذه الإشكالات. أمَّا عن التعاطف بين النفوس، فليس عقَبة في سبيل رأينا هذا؛ إذ إن النفوس تتعاطف فيما بينها؛ لأنها صادرةٌ كلها عن نفس واحدة، منها تأتي نفس العالم أيضًا. ولقد بَيَّنَّا أن هناك نفسًا واحدة ونفوسًا كثيرة، وقلنا إن العلاقة بينها تختلف عن علاقة الأجزاء بالكل، وتحدثنا أيضًا عن اختلاف النفوس فيما بينها بوجه عام. فلنقل الآن بإيجاز إن ما بينها من فرق في المزاج وفي العمليات العقلية راجعٌ أيضًا إلى الأبدان التي تحل فيها، وإلى حياتها السابقة. ولقد قال «أفلاطون» إن النفس تختار حياة ملائمة لحياتها السابقة. أمَّا إذا تأملنا طبيعة النفس بوجه عام، لوجدنا أن الفروق بين النفوس هي تلك التي أوضحناها حين تحدثنا عن نفوس المرتبة الثانية والثالثة؛ فكل النفوس، كما قلنا، متماثلة، ولكن كل واحدة منها تتلاءم مع الملَكة التي تُمارس فيها فاعليتها؛ فمنها ما تتحد بالفعل بالمعقولات، ومنها ما لا تتحد بها إلا عن طريق المعرفة، وغيرها عن طريق الشوق. وباختلاف الأمور التي تتأملها كل نفس، تصبح النفس عين ما تتأمله؛ فالامتلاء والكمال لا يتمثلان في كل النفوس بقدر واحد، ولكن لما كان المجموع المنظِّم الذي تُكوِّنه هذه النفوس زاخرًا بالتنوع — إذ إن العقل الكلي واحد، ولكنه ينطوي على كثرة وتنوع، فهو أشبهُ بكائن حي يتبدى على صور كثيرة — فإن الموجودات تكون نظامًا، وليست في حالة تبدد تام، ولا يمكن أن يسودها الاتفاق، ما دام لا يسود الأجسام ذاتها؛ ونتيجة لهذا كله كان عدد الموجودات محددًا. ومن جهة أخرى، فينبغي أن تظل الموجودات ثابتة، ولا بد أن تظل المعقولات في هُوية مع ذاتها، وأن يكون كل منها واحدًا من الوجهة العددية؛ فهو موجود محدد. أمَّا الجسم الذي تزول فيه الصفات الفردية بطبيعتها؛ لأن صورته الخاصة متغيرة، فليست له حقيقة خاصة إلا عن طريق محاكاة الموجودات الحقة. ولكن الموجودات التي لا تنشأ عن تركيب صورة مع مادة، تستمد حقيقتها من شيء واحد في العدد، وُجد منذ البدء، لا يتحول إلى ما لم يكن عليه، ولا يكف عن أن يكون ما هو عليه؛ فلنفرض أن هناك فاعلًا يُنتِجها، فهو لن يصنعها من مادة (ما دامت غير مركبة)، فلا بد إذن أن يأتي لها بقدر من جوهره يستخرجه من ذاته، وبهذا يطرأ عليه تغير، تبعًا للمدى الذي يخلق فيه خلال لحظة معينة. ولكن لأي سبب يخلق في تلك اللحظة، ولا يخلق دائمًا على نفس النحو؟ ثم إن الموجود المخلوق لن يكون أزليًّا؛ لأن درجته من الوجود قد تَزيد وتنقص، غير أننا نفترض النفس أزلية.

– ولكن كيف يكون الشيء لا متناهيًا، إن كان ثابتًا؟[٧]

– ذلك لأننا هنا بصدد اللانهائية في القوة؛ فمن الممكن أن تكون القوة لانهائية دون أن تكون منقسمة إلى ما لا نهاية؛ فالله مثلًا ليس موجودًا متناهيًا.

فكلٌّ من النفوس هي إذن على ما هي عليه، دون أن يحُدها من الخارج شيء آخر. ولكل نفس مقدار، ولكنه مقدار مُعادِل لما تقتضيه طبيعتها. ولا يحدث للنفس مطلقًا أن تخرج عن حدودها، وإنما هي تتخلل كل أجزاء الأبدان التي جُبِلَت على تخللها. وهي لا تنفصل أبدًا عن ذاتها، سواءٌ أكانت في الأصبع أم في أخمص القدم. وهي حالَّة في كل الجسم الذي تتخلله، فهي مثلًا في كل جزء متباين من النبات، بل في النبتة التي تُفصَل عنه. وهي في نفس الوقت في النبات الأصلي، وفي ذلك الذي نتَج عنه بالاستنبات؛ إذ إن جسم المجموع واحد، وهي تتخلله كله من حيث هو جسم واحد.

فإذا ما فسد حيوان وخرجَت منه كائنات كثيرة، فإن نفس الحيوان لا تعود في ذلك الجسم، ولا يعود الجسم قادرًا على تلقيها، وإلا لما كان قد فسد. ومع ذلك، فإن كانت لأجزاء الجسم التي يجعلها الفساد قابلةً لتوليد الحيوانات نفسٌ فذلك لأنه ما من موجود تبعد عنه للنفس الكلية. وكل ما في الأمر أن من الموجودات ما في وسعه أن يتلقاها، ومنها ما ليس في وسعه أن يتلقاها. وفضلًا عن ذلك، فالموجودات الحية الناشئة عن الفساد لا تَزيد من عدد النفوس؛ فهي تعتمد كلها على نفس العالم الواحدة، التي تظل على وحدتها. وذلك أشبه بما يحدث فينا حينما تُبتَر أجزاء من جسمنا وتنمو غيرها مكانها، فتبتعد نفسنا عن الأولى وتقترب من الثانية، طالما أن النفس الواحدة تظل موجودة في هذا الجسم. ففي الكون نفس واحدة تظل موجودة على الدوام. ورغم أن من الأشياء التي يتضمنها هذا العالم، ما يحتفظ بنفس وما ينبذ النفس، فإن مجموع ما له نفس يظل كما هو.

(٩) وعلينا الآن أن نبحث كيف، وعلى أي نحو تُرَد النفس إلى البدن، فذاك موضوع يستحق، كسابقه، انتباهَنا وعنايتنا.

إن النفس تدخل البدن على نحوَين؛ فقد يحدث أن تكون النفس قد وُجِدَت من قبل من جسم، وعندئذٍ تغير الجسم وتنتقل مثلًا من جسم غازي أو ناري إلى جسم يابس. فإن قال قائل إن ما حدث في هذه الحالة مجرد تغير في الجسم، فإنما يرجع ذلك القول إلى أن الجسم

[٧] يُلاحَظ هنا أن أفلوطين تكلم من قبل عن أزلية النفس، والأزلية تفترض اللانهائية، ولكنه يفترض النفس ثابتة، فكيف تتفق اللانهائية مع الثبات؟

الذي انتقلت منه النفس إلى الجسم اليابس يظل غيرَ منظور. وقد تنتقل النفس ثانيًا من حالة لم يكن لها فيها جسم على الإطلاق إلى جسم معين. وعندئذٍ تكون تلك أول مرة ترتبط فيها النفس بجسم. فما هو إذن، في هذه الحالة الأخيرة، ذلك الإحساس الذي تستشعره النفس حين تَتخذ جوهرًا ماديًّا حولها بعد أن كانت بريئة تمامًا من كل علائق البدن؟

لا شك أنه يحسن بنا، بل ينبغي علينا، أن نبدأ ببحث نفس العالم. ولكن علينا أن نذكر جيدًا أننا إذا كنا نتصور تلك النفس واردة إلى جسم وباعثة فيه الحياة، فما ذلك إلا للتوضيح، ولتقريب فكرتنا إلى الأذهان؛ إذ إن هذا الكون لم يكن أبدًا بلا نفس، ولم يوجد جسم أبدًا في غياب النفس، ولم يحدث أبدًا أن وُجِدَت مادة عَدِمَت النظام. ولكن من الممكن تصور تلك الألفاظ؛ النفس والجسم، والمادة والنظام، بأن نفصل أحدهما عن الآخر بالفكر؛ فللمرء بفكره وعقله عناصرُ كلِّ مركب.

وها هي ذي الحقيقة؛ فلو لم يكن ثمة جسم لما ظهرت النفس؛ إذ لن يكون هناك محلٌّ تسمح لها طبيعتها بأن تهبط إليه. فإن كان ينبغي على النفس أن تظهر، فمن الواجب أن تخلق لذاتها محلًّا؛ وبالتالي جسمًا.[٨] فالنفس وإن كانت ساكنة سكونًا مُتضمَّنًا في «الثبات» المطلَق، فإنها مع ذلك أشبه بنور باهر يبعث وهجًا تصل شدته إلى حد الخروج عن حدود النور، فيتحول إلى ظلمة.[٩] وحين ترى النفس هذه الظلمة، بعد أن ولدَتها، تُشكِّلها في صورة؛ إذ إن القانون الذي يتحكم في الأشياء يقضي بألا يكون ما يقترب من النفس محرومًا من المبدأ العاقل، بل ينبغي أن يكون للظُّلمة من المبدأ العاقل القدرُ الذي تستطيع تلقِّيَه؛ فهو ظل خافت في داخل الظل الآتي من النفس.

---

[٨] يُلاحَظ أن المعنى الذي يبدو لأول وهلة من هذه العبارة هو أن طبيعة النفس تقضي عليها بأن تخلق ما هو أدنى منها، ولكن لو كان هذا هو المقصود لكان ما يرمي إليه أفلوطين هنا هو أن يثبت ضرورة النفس للجسم، بينما الواضح أنه يهدف إلى إيضاح ضرورة الجسم للنفس. وعلى ذلك فالمقصود من هذه العبارة هو أحد أمرَين؛ أولهما أن الحلول في مكان هو شرط وجود كل طبيعة خارجة من العالم المعقول، أي إن كل ما هو خارج عن ذلك العالم متناهٍ له حدوده الخاصة. وثانيهما أن أفلوطين يرمي هنا إلى توضيح طبيعة النفس بالنسبة إلينا، أي إن النفس كما نعرفها لا توجد إلا في الجسم؛ لأن طبيعتها المحسوسة تقضي علينا بأن ندركها في محل، ولو لم تكن النفس حالَّة في جسم لما عرَفْناها على الإطلاق.

[٩] في هذا الموضع يشرح أفلوطين خلق النفس للمادة مستخدمًا نفس التشبيه الذي كان يؤثره على الدوام، وهو تشبيه النور.

وهكذا يغدو العالم أشبهَ ببيت متناسق متنوع، لا يتخلى عنه المنظِّم الذي شيده، وإن كان مع ذلك غير مقيد به. فالصانع قد ارتأى أن العالم في مجموعه وفي كلٍّ من أجزائه، جدير برعايته، التي تفيد ذلك العالم؛ إذ تُضفي عليه الوجود والجمال، بقدر ما يمكنه المشاركة فيهما. ومع ذلك فمحال أن يكون ذلك عبئًا ثقيلًا على من يدبره؛ إذ إن هذا الأخير يظل في عليائه مع تدبيره للعالم. ذلك هو الكائن الحي؛ فله نفس ليست منتميةً إليه كلية، وإنما تعمل من أجله، تتحكم فيه ولا يتحكم فيها، ولا يملكها؛ فهو في النفس التي تحفظه، وليس فيه شيءٌ لا يشارك في تلك النفس. وهو كشبكة أُلقِيَت في البحر، تظل ممتلئةً بالماء، وإن كانت لا تستطيع أن تحتفظ لنفسها بهذا الماء الذي تحيا فيه. ولكن البحر يمتد والشبكة تمتد معه بقدر ما في وسعها؛ إذ إن كلًّا من أجزائها لا يمكن أن يكون في موضع غير الذي وُضع فيه. وبالمثل يبلغ امتداد النفس بطبيعتها حدًّا يُمكِّنها من أن تستوعب بقُدرة واحدة كلَّ الجوهر المادي. فليس مقدارها محدَّدًا، وإنما هي تكون حيثما يمتد الجسم. فإن لم يوجد جسم لما أثر ذلك على عِظَمها في شيء، بل تظل على ما هي عليه. والكون يمتد حيثما تكون النفس؛ فأطرافه تُحَد بالنقطة التي يمكنه أن يظل حين يمتد إليها باقيًا تحت رعاية النفس. والظل الذي تُلقيه النفس يمتد بقدر ما يمتد بالمبدأ الذي يصدر عنها. وهذا المبدأ ينشأ عنه في الكون امتداد يصل إلى القدر الذي يقتضيه المثال المعبر عنه.[١٠]

(١٠) وعلينا بعد هذا العرض أن نَعود إلى الفكرة القائلة إن الكون ظل منذ الأزل كما هو، وأن ننظر إليه كله دفعة واحدة؛ فنحن مثلًا نرى الهواء والنور والشمس، أو القمر والنور والشمس — نقول: نحن نرى هؤلاء الثلاثة معًا، ولكن أحدهم (وهو الشمس الذي يصدر عنها النور) في المرتبة الأولى، والآخر (النور الذي يصدر عنها) في المرتبة الثانية، والأخير (القمر أو الهواء المضاء) في المرتبة الثالثة. وبالمثل علينا أن نتصوَّر النفس قائمة أبدًا، ومن بعدها الأشياء التي تليها مباشرة، ثم الأشياء التي تلي هذه، وهذه الأخيرة أشبهُ بآخر أشعة لهب، تلمع من بعده، وتنشأ من إظلام ذلك اللهب العقلي الأخير، وهو النفس. ثم تُضاء تلك الظلمة، ويكون ما يُشبِه الصور التي تُحلِّق فوق هذا القرار الذي هو الظلمة التامة الأولى. وتنظم النفس هذا القرار المظلم؛ فللنفس في مجموعها القدرةُ على تنظيم تلك الظلمات

[١٠] لكل مبدأ عاقل عند أفلوطين أو صورة تُعبِّر عنه، هي فكرة في العقل الأول. وهذا المثال أو الصورة هو الذي يؤدي بالمبدأ العاقل إلى أن يمتد بقدر معين.

تبعًا لمبادئَ عاقلة، وذلك مثلما تُشكَّل المبادئ البذرية، وتصور الحيوانات التي هي أشبه بعوالم صغيرة؛ فما يتصل بالنفس مباشرة يُشكَّل وفقًا للصفات التي يمتلكها جوهر النفس بطبيعته؛ فليس لنا أن نعتقد بأن فعل النفس يتم وفقًا لحكم عرضي، أو أنها تتردد في تأمل وروية؛ إذ إن الفعل الذي يصدر بعد رَوِية لا يكون فعلًا طبيعيًّا، وإنما يتضمن صناعة طارئة. والصناعة لاحقة للطبيعة، تُحاكيها فلا تنتج إلا تقليداتٍ مشوَّهة عاجزة، ولعبًا تافهةً لا قيمةَ لها، رغم ما تستخدمه من أجل إنتاجها من آلات عديدة. أمَّا النفس فبفضل قوة وجودها، تسود الأجسام وتولدها، وتنتقل بها إلى أية حالة تشاؤها، دون أن تكون للأبدان في مبدأ الأمر أية قدرة على الوقوف في وجه إرادتها. ولا شك أن كلًّا من البدن والنفس يقف، فيما بعد، في وجه الآخر كثيرًا، وبهذا يُحرَم من انتظار الصورة الخاصة التي ينزع إليها المبدأ العاقل الموجود بذرتَه في كلٍّ منهما. ولكن صورة الكون في مجموعها ناتجة في أول الأمر عن النفس، وكل الأشياء تنشأ سويًّا، بما فيها من نظام، دون جهد. ولما كان الناتج (أي العالم) لا يُصادِف عقبة، كان يتصف بالجمال؛ ففي ذلك العالم شيَّدَت النفس معابدَ للآلهة ومساكنَ للناس، وأشياء أخرى لبقية الموجودات. فماذا يمكن أن ينشأ عن النفس، سوى الأمور التي تتمثل فيها قُواها بحق؟ إن قدرة النار في التسخين، وقدرة جسم آخر في التبريد. أمَّا قدرة النفس فمزدوجة؛ فهي إمَّا أن تُمارَس على شيء آخر، أو تُمارَس على ذاتها.

فالفعل الذي ينشأ عن موجودات غير ذات نفس يكون ساكنًا على نحوٍ ما، إذا ظل في هذه الموجودات، فإذا ما وقع هذا الفعل على شيء آخر، أدى إلى أن يتشبَّه الذي يتلقَّى الفعلَ بفاعله. وإنه لمن الصفات المشتركة بين كل كائن فعال أن يدعوَ الباقين إلى التشبه به. أمَّا النفس، فتتميز بأن لها في نفس الوقت فعلًا يقظًا موجهًا إلى ذاته، وفعلًا يمارس على الأشياء الخارجية. فهي إذن تُحيي الأشياء التي لا تملك الحياة بذاتها، وتُضفي عليها حياة شبيهة بحياتها هي. وهي إذ تحيا في العقل، تهب الجسم مبدأً عاقلًا هو صورةٌ لما لديها من عقل، وكل ما تُضفيه على الجسم صورة من حياتها، وهي تُضفي على الجسم كل الصور التي تملك مبدأها؛ على أنها تملك المبادئ العاقلة للآلهة كما تملك المبادئ العاقلة لكل الأشياء، ومن هنا كان العالم محتويًا على كل شيء.[١١]

(١١) وعلى ذلك فيبدو لي أن القدامى من الحكماء، الذين أرادوا أن يتمثَّلوا الآلهة أمامهم بتشييد معابدَ وتماثيل، قد أحسنوا تفهُّم طبيعة الكون، فقد أدرَكوا أن من اليسير

[١١] تُرجِمَت كلمة logos في هذا النص تارة بالعقل، وتارة بالمبدأ، تبعًا لما يقتضيه النص.

دائمًا جذْبَ النفس الكلية، وأن من الأيسر إبقاءها بتشييد شيء يمكنه تلقِّي أثرها، وقَبول مشاركتها. والتمثيل التصويري للشيء ميَّال دائمًا إلى تلقي أثر أنموذجه؛ فهو كمرآة تستطيع أن تتلقى صورته. وإن الطبيعة، ببديع صفتها، لَتفطر الأشياء على صورة الموجودات التي تملك مبادئها، ومن هنا نشأ كل شيء على أنه مبدأ كامنٌ في المادة، يتلقى صورة مطابقة لمبدأٍ يعلو على المادة. وهكذا جعَلَت الطبيعة كل شيء على صلة مباشرة بالألوهية التي تُولِّد على مثالها، والتي تتأملها النفس الكلية، وتسير في خلق الأشياء وفقًا لها؛ فمن المحال إذن أن يوجد شيء لا يُشارِك في تلك الألوهية، ولكن لا يقل عن ذلك استحالةً أن تهبط تلك الألوهيةُ إلى عالمنا الأرضي.

أجل، فالعقل الأعلى هو الشمس العاقلة — ولنضرب هنا بالشمس مثلًا — وتليه مباشرة نفسٌ تعتمد عليه، مقرُّها في العالم المعقول كالعقل ذاته. غير أن النفس تهب الشمس المحسوسة حدودها الخاصة التي تلائمها، وبتوسطها يتم الاتصال بين الشمس المحسوسة والشمس المعقولة؛ فهي أشبهُ برسول يُبلغ الشمس المحسوسة رغباتِ الشمس المعقولة، وينقل إلى الشمس المعقولة أمانيَّ الشمس المحسوسة، بقدر ما تستطيع هذه أن تصل إلى الشمس المعقولة عن طريق النفس؛ إذ إنه لا شيء يبعد عن الآخر. ولا شك أن هناك ابتعادًا بمعنى كون الشيء مختلفًا عن آخر أو ممتزجًا بآخر، غير أن هذا الاختلاف ذاته يمكن أن يقوم في داخل الوحدة؛ ففي هذه الموجودات عنصر إلهي؛ لأنها لا تنفصل عن المعقولات كلَّ الانفصال. وهي مرتبطة بالنفس الأولى، أي تلك التي تخرج عن العقل على نحو ما، وعن طريق هذه النفس تكون هذه الأشياء على ما هي عليه، وتتأمل العقل[١٢] الذي تتجه النفس إليه وحدها بأنظارها.

(١٢) فما قولنا في النفوس البشرية؟ إنها تتأمل صورها كأنها في مرآة ديونيزوس، وتندفع نحوها من علٍ. ولكنها مع ذلك لا تفصم روابطها بمبادئها الأصلية التي هي عقول؛[١٣] فهي لا تهبط ومعها مبدؤها العاقل، وإنما تذهب إلى الأرض، وتظل رأسها مثبتةً في أعلى السماء. ومع ذلك فقد يحدث أن تزداد هبوطًا؛ لأن جزءها المتوسط مضطر إلى أن يُولِيَ كل عنايته للبدن الذي يحتاج إليه، والذي تمتد تلك النفوس حتى تبلغه. غير أن أباها زيوس يُشفِق عليها مما انتابها من عناء، فيبعث الفناء في الروابط التي تربطها

[١٢] العقل هنا بمعنى nous الذي هو ثاني المبادئ العليا.

[١٣] تُستخدَم كلمة «مبدأ» بمعناها الأصلي arché.

بهذا العناء، ويهبها راحة مؤقتة، بأن يُحرِّرها من بدنها، حتى تستطيع هي الأخرى أن تُرَد إلى العالم المعقول، حيث تظل نفس العالم أبدًا دون أن تتجه نحو الأشياء في عالمنا الأدنى. والواقع أن لدى العالم كله ما يلزمه لكي يكتفي بذاته، وسيظل كذلك إلى الأبد. ومدة بقائه محددة بمبادئَ ثابتة؛ فبعد وقت معلوم يعود دائمًا إلى نفس الحالة المحددة لحيواته الدورية؛ فهو يُوفِّق ما بين الأشياء الأرضية والأشياء العلوية، ويُشكِّلها تبعًا لها. وهكذا يتحدد كل ما في العالم تبعًا لخضوعه لعقل واحد؛ فكل أمر فيه منظم، سواءٌ في ذلك هبوط النفس وصعودها، ومع النفوس كل شيء آخر. ودليل ذلك اتفاق النفوس مع نظام الكون، فهي ليست في فعلها منعزلةً عن غيرها. وإنما تتحدد في هبوطها وتتفق مع الحركة الدائرية للعالم. وترتسم أحوالها وحيواتها ومشيئاتها في علامات تظهر في الأشكال التي تُكوِّنها الكواكب، وتتجمع كلها ليصدر عنها لحن نغمي واحد. وما كان الأمر ليكون كذلك لو لم يكن العالم يسير وفقًا للمعقولات، ولو لم تكن تطرأ عليه أحوال تناظر مقادير فترات النفوس، ومراتبها وحيواتها في مختلف أنواع المسارات التي تتبعها، سواء في العالم المعقول، وفي السماء، وفي تَوجهها نحو هذا العالم الأدنى.

أمَّا العقل فيظل كله في العالم الأعلى على الدوام، ولا يحدث له قط أن يخرج عن مجاله الخاص. ولكن على الرغم من أنه يظل بأكمله مستقرًّا في العالم المعقول، فإنه يبعث بتأثيره إلى الأشياء الدنيوية، بتوسط النفس. ولما كانت النفس مجاورة له، فإنها تتشكل تبعًا للصورة التي تتلقاها منه، وتنتقل تلك الصورة إلى الأشياء الأدنى منها؛ إمَّا على نحو ثابت، أو على نحو متغير تبعًا للزمان، في مسار متغير، ولكنه منتظم.

والنفس لا تهبط دائمًا بنفس المقدار، بل يزيد هبوطها تارة وينقص تارة أخرى حتى بالنسبة إلى النوع الواحد من الكائنات الحية؛ فكل منها تهبط إلى بدن فُطِرَ قادرًا على تلقيها وملائمًا لطبيعتها الباطنة، وهي تنتقل إلى البدن الذي تحمل له أكبر قدر من التشابه، فتدخل نفس بدن إنسان، وأخرى جسم حيوان، وتختلف كل منهما عن الأخرى.

(١٣) فالضرورة المحتومة والعدالة تتمثل إذن في مبدأ طبيعي يأمر كل نفس بأن تتوجه، تبعًا لمرتبتها، نحو الصورة المتولدة، التي شُكِّلَت تبعًا لمشيئتها الخاصة وتركيبها الباطن. وكل النفوس من هذا النوع توجد بقرب الشيء الذي يتجه ميلها الطبيعي إليه؛ فهي ليست في حاجة إلى كائن يُرسِلها ويَدفعها في اللحظة المنشودة حتى تدخل جسمًا معيَّنًا، بل إن هذه اللحظة إذا ما حانت، هبطَت النفس إليه تلقائيًّا، ودخلت حيث ينبغي

عليها أن تدخل. وتلك اللحظة تختلف من نفس إلى أخرى، ولكنها إذا ما حانت، هبطت النفس إلى الجسم الملائم لها، وكأنها تستجيب لدعوة داعٍ، حتى ليظن أن قدرةً سحرية قد حرَّكَتها وجذبتها بقوة لا تُقاوَم. وعلى هذا النحو ذاته تتم في كل حيوان سيطرة النفس، فهي تتحرك في اللحظة المنشودة وتولد كل جزء، وتدفع اللحية أو القرون، وتنتمي ميولًا جديدة، أو تسبب ذبولًا لم يكن موجودًا من قبل؛ فنفس الشجرة تدبرها، وكل حادث في حياتها يقع في وقت حُدِّد من قبل.

فمجيء النفس إذن ليس أمرًا اختياريًّا، كما أنها لم ترد قسرًا، أو أن إرادتها على الأقل لم تكن مختارة، وإنما تتحرك نحو الجسم دون تفكير، كما يقفز المرء بالسليقة أو كما يندفع دون رَوِية إلى الرغبة في الزواج، وإلى إتيان أعمال مجيدة في بعض الأحيان. وفي هذه الحالة يكون ذلك المصير محتومًا على هذا الكائن بحيث يُفرَض عليه الآن مصير معين، وفي وقت آخر مصيرٌ غيره.

بل إن للعقل الذي هو سابق على الكون مصيرَه بدوره، وهو أن يظل بكُلِّيته في العالم المعقول، ويبعث بنوره إلى عالمنا هذا، وكل شعاع ينبعث منه يخضع لقانون كلي، وهذا القانون الكلي كامنٌ في كل من الأفراد، وهو لا يستمد القوة على تنفيذه إلا من الأفراد. وقد وُهِب للأفراد ليستخدمه كلٌّ منهم ويحمله في ذاته. فإذا ما حان الوقت، جاءت إرادته بفضل النفوس الفردية التي تمتلكها في ذاتها، فتلك النفوس ذاتها هي التي تنفذ القانون؛ لأنها تحمله في ذاتها. وقد توافرت لها القدرة على ذلك؛ لأن هذا القانون، الذي غُرِز فيها، يثقل عليها — على نحو ما — ويبعث فيها الرغبة الدافعة في أن تذهب حيث قُدِّر لها أن تذهب.

(١٤) وهكذا يتلقى عالمنا، الذي يُضاء بعدد كبير من الأنوار ويَزْدان بكل هذه النفوس، يتلقى عطايا كثيرة من الآلهة المعقولة ومن بقية العقول التي تهبه نفوسًا. وأغلب الظن أن هذا هو النحو الذي ينبغي أن نُفسِّر به أسطورة بروميثيوس، الذي صاغ شكل زوجته، ووهبها غيره من الآلهة حُليًّا، ومنَحَتها أفروديت وآلهة البذل عطايا، وقدمت إليها كل منها هبة، وأسمَوْها «بندورا duron»؛ لأنها تتلقى هدايا، ولأن الكل pantes قد ساهموا في البذل لها. وهكذا قدمت كل الآلهة هدية إلى ذلك الكائن الذي صاغه بروميثيوس، ممثل العناية. فهلا يدل رفض بروميثيوس لهذه الهدايا على أن إيثار الحياة العقلية خيرٌ وأبقى؟ على أن خالق بندورا ذاته مقيد، مما يدل على أنه مرتبط بما خلقه على نحو ما. ولكن هذا الارتباط خارجي، وتخلُّص هرقل له يُمثِّل القدرة التي احتفظ بها بروميثيوس لإنقاذ نفسه من

قيوده. وأيًّا ما كان رأينا في هذه الأسطورة، فإن هذا التفسير يوضح هبة الله للنفوس التي ترد إلى هذا العالم، وهو يتفق في هذا مع رأينا.[١٤]

(١٥) وإذن فالنفوس حين تتجه إلى خارج العالم المعقول، تهبط أوَّلًا إلى السماء وتتخذ فيها جسمًا. وفي عبورها للسماء تقترب من الأجسام الأرضية اقترابًا يتفاوت تبعًا لمقدار ابتعادها (عن العالم المعقول)؛ فبعضها ينتقل من السماء إلى أجسام سفلى، وبعضها الآخر ينتقل من جسم أسفل إلى آخر؛ لأنه أضعف من أن يعلوَ على الأرض، بل ينجذب دائمًا نحو الأرض بثقله، وبما ران عليه من نسيان.

أمَّا الاختلاف بين النفوس، فمَردُّه إمَّا إلى اختلاف الأبدان التي تَحُل فيها تلك النفوس، أو إلى ظروف حياة النفوس، أو النظم التي تخضع لها، أو لاختلاف الطبائع الكامنة فيها، أو لكل هذه المؤثرات أو بعضها. فبعض النفوس يظل يخضع طيلة حياته للحتمية السائدة في هذا العالم، وبعضها الآخر يخضع تارة للحتمية، وتارة لذاته؛[١٥] فهو يستسلم لكل ما يتحتَّم عليه الخضوع له من مصير، ولكن إذا تعلق الأمر بأفعاله الخاصة، فإن له القدرة على أن يتحكم في نفسه بنفسه. فهناك ناموس آخر تخضع له النفوس، بجانب القدر المحتوم، هو الناموس الذي ينتظم كلَّ الموجودات وتخضع له كل الخضوع. وقوام هذا الناموس هو المبادئ البذرية،[١٦] الصادرة عن العالم المعقول، والتي هي علل كل الكائنات، وعلل حركات النفوس وقوانينها. فهذا الناموس مطابق إذن للعالم المعقول الذي يستمد منه مبادئه. وهو ينتظم كل ما يصدر عن ذلك العالم ويربطه بأصله، ويكفل عدم فناء كل ما يمكنه أن يحتفظ بذاته مطابقًا لأنموذجه العقلي، ويدفع بقية الأشياء إلى حيث تسمح طبيعتها بالتوجه. وهو الذي يؤدي إلى أن تتخذ كل نفس عند هبوطها موضعًا خاصًّا.

(١٦) فعلينا إذن أن نرد الجزاءاتِ العادلةَ التي توقع على الأشرار إلى ذلك النظام الذي يُرتِّب كل شيء كما ينبغي. ولكن ما القول في تلك الشرور التي تَلحق بالأخيار من الناس، مخالفة كل عدالة، كالعقاب والفقر والمرض؟ إن هذه الشرور التي ترتبط بمجرى الأشياء،

---

[١٤] يُلاحَظ أن تفسير أفلوطين لأسطورة بروميثيوس وبندورا متحررٌ إلى حد كبير (انظر الملحق الخاص بالأساطير عند أفلوطين).

[١٥] أفرد «برييه» في ترجمته نوعًا ثالثًا من النفوس يبدأ في هذا الموضع. ولكن الأصح أن يُعَد ذلك مجرد شرح للنوع السابق، أي النوع الذي يخضع تارة للحتمية وتارة لذاته. والسياق يثبت هذا بوضوح.

[١٦] انظر معنى هذا المصطلح في الملحق الأول من الدراسة.

والتي لها علاماتها الخاصة، تحدث وفقًا للعقل الكوني. فهل ينبغي إذن أن تعد ناتجة عن خطيئة سابقة؟ كلا؛ فلا يجوز لنا أن نقول إن تلك الحوادث تتبع أسبابًا طبيعية، وأنها متضمَّنة في الحوادث السابقة، وإنما هي عوارضُ مُصاحِبة لها فحسب، كما يحدث مثلًا إذا تداعى بيت، فيهلك من كان تحته، كائنًا من كان، أو إذا سار شيئان، أو حتى شيء واحد، في حركة منتظمة، فهشَّما أو حطَّما ما يقابلانه. فمثل هذا الظلم ربما لم يكن ينطوي على أي أذًى لمن يقع عليه، وذلك إذا تأملنا صلته بالارتباط المحكَم للموجودات في هذا الكون. بل ربما لم يكن ظلمًا على الإطلاق، وكان هناك في الحوادث السابقة ما يُبرِّره.

وعلى أية حال، فليس لنا أن نعتقد أن ثَمَّة حوادثَ معينة تخضع وحدها للنظام، بينما لا يرتبط غيرها بشيء، بل يسير اعتباطًا. فإن كان يلزم أن يحدث كل شيء وفقًا لعلل ونتائج ضرورية، وتبعًا لمبدأ واحد ونظام واحد، فلا بد أن نؤمن بأن هذا النظام وذلك الارتباط يمتدَّان إلى كل صغيرة وكبيرة. أجل؛ فالظلم الذي يرتكبه الغير هو ظلم بالنسبة إلى من ارتكبه، ولا يمكن أن يُعفيَ فاعلَه من مسئوليته، ولكنَّا إذا تأملناه من خلال النظام الكوني العام، لما وجدناه ظلمًا بالنسبة إلى الكون، ولا حتى بالنسبة إلى من وقع عليه، بل لرأيناه حادثًا ضروريًّا. ولو كان من وقع عليه الظلم خيرًا لانتهى الظلم عنده إلى نتيجة طيبة. فليس لنا أن نعتقد أن هذا النظام الكوني ليس إلهيًّا ولا عادلًا، وإنما هو يعطي كل امرئ ما يصلح له بقدر دقيق. غير أننا نجهل الأسباب، فتظهر أمام جهلنا فرصُ التحامل على ذلك النظام.

(١٧) وفي وُسعنا أن نُبرهِن على أن النفس حين تخرج من المجال العقلي ترد أوَّلًا إلى السماء، بالبرهان التالي: إذا كانت السماء خير ما في المجال المحسوس، فإنها متاخمة لآخر الموجودات العقلية. فالموجودات السماوية إذن هي أول ما يتلقى حياة العالم المعقول، نظرًا لازدياد قدرتها على المشاركة فيه. أمَّا الأشياء الأرضية فهي آخرها. ونظرًا لطبيعتها وبُعدها عن الوجود اللامادي؛ كانت أقلَّ مشاركة في النفس.

وإذن فكل النفوس تنير السماء وتُضفي عليها خير ما فيها، أعني أشعتها الأولى. أمَّا بقية الأشياء فتُنيرها الأشعة التي تلي ذلك. ثم تهبط بعض النفوس إلى أسفل لتنير المناطق السفلى، ولكن هذا التوغل في الهبوط ليس خيرًا لها.

فلنتصور إذن مركزًا تُشِع منه دائرة مضيئة تحيط به، وحول هذه الدائرة دائرة أخرى منيرة مثلها بنور نابع عن النور الأول، وخارج هاتَين الدائرتَين دائرة ثالثة ليست منيرة، وإنما تفتقر إلى نور خاص بها، وتستمد النورَ من مصدر خارجٍ عنها. ولنتصوَّر هذه الدائرة الأخيرة كأنها عجَلة دائرة، أو على الأصح كُرة، تتلقى نورها من الدائرة الثانية

التي تمسها، والتي لا تنيرها إلا بقدر ما تتلقى هي ذاتها من هذا النور. وبهذا يظل النور الأعظم ساكنًا مع إضاءته للأشياء، ومنه تأتي بالطبيعة شعلة تنفذ إلى الأشياء، وتشع الأنوار الجزئية مثله، فيظل بعضها ساكنًا، أمَّا البعض الآخر فيجتذبه الانعكاس الباهر على صفحة الأشياء التي يُثيرها. وفضلًا عن ذلك، فإن الأشياء المنارة تتطلَّب كل عنايتها، وكما ينتبه الملاح بكل حواسه إلى سفينته حين تتقاذفها العواصف، وينصرف عن ذاته حتى ينسى أنه مُهدَّد بأن تجرفه العاصفة، كذلك تهبط النفوس إلى أسفل مما ينبغي، وتَغيب عن أنظارها مصالحها الخاصة، فتُحَدُّ في داخل جسم، وتُقيَّد بأغلال سحرية، وتَستحوذ عليها رعايتُها لطبيعة الجسم.

ولو كان لكل كائن حي جسمٌ تام كامل، لا يجد الألم إليه منفذًا، لَمَا ظلَّت النفس التي نقول إنها حالَّة في بدن؛ نقول: لَمَا ظلت تلك النفس حاضرةً فيه، بل لوَهبَته الحياةَ وهي لا تزال بأسرها في المجالات العليا.

(١٨) فهل تستخدم النفسُ الاستدلالَ قبل أن تهبط إلى الجسم وبعد أن تُفارقه؟ إن النفس تَستخدم الاستدلال في مقرِّها الحاليِّ، إذا لم يهدِها اليقين، وزحمَتها المشاغل، وعلى الأخص إذا انتابها ضعف؛ إذ إن الحاجة إلى الاستدلال إنما تنشأ عن افتقار العقل إلى الاكتفاء بذاته. وهكذا يتدخل الاستدلال في الصناعات إذا وجَد الصانع نفسه حائرًا، أمَّا إذا لم تكن هناك صعوبة، لسارت الصناعة تلقائيًّا على خير وجه.

– ولكن إذا لم تكن النفوس تستخدم الاستدلال في العالم المعقول، فكيف تكون نفوسًا عاقلة؟

– في وُسعنا أن نُجيب بأن لديها القدرةَ على المضي في بحث عقلي إذا أُتيحَت لها الفرصة. وفي هذه الحالة يكون من الضروري، إن شئنا أن نُسلِّم بذلك، أن نستخدم كلمة «الاستدلال» في غير المعنى الذي استخدمناها به. فإذا كنا نَعني بالاستدلال ميلًا باطنًا يستمد دائمًا من العقل، وفعلًا ثابتًا على الدوام، هو أشبهُ بانعكاسٍ للعقل، فلا بد عندئذٍ من القول إن النفس تستخدم الاستدلال، حتى وهي في العالم المعقول.

أمَّا عن اللغة، فليس لنا أيضًا أن نعتقد بأن النفوس تستخدمها طيلة وجودها في العالم المعقول، أو طالما أن لها أجسامًا في السماء؛ فكل الحاجات أو الصعاب التي تدفعنا في عالمنا هذا إلى تبادل الحديث، لا توجد في العالم المعقول قط. وليس للنفوس — التي تُمارِس كلَّ أفعالها على نحو منتظم، ووفقًا للطبيعة — أوامرُ ولا نصائح تُوجِّهها، بل هي تعرف بعضها البعض بشعورها الواعي فحسب، بل إن العين في عالمنا هذا كثيرًا ما تعرف

ما لا تنطق به الأفواه. أمَّا في العالم الأعلى، فكل جسم خالص، وكل جسم أشبه بعين، فلا شيء خفي أو خادع، بل يرى كل شيء، ويعرف دون حاجة إلى الكلام.

أمَّا عن الجن والنفوس التي تَتخذ لها أجسامًا هوائية، فليس من الممتنِع أن نُسلِّم بأنها تستخدم الكلام؛ إذ إنها لا تعدو أن تكون كائناتٍ حية.

(١٩) فهل «المنقسم واللامنقسم» في نفس الموضع من النفس، وكأنها ممتزجان؟ أم أن اللامنقسم ينتمي إلى النفس على نحوٍ يختلف عن انتماء المنقسِم إليها، وتربطه بها صلة تختلف عن صلة الأخير بها، بحيث يجيء المنقسم تاليًا للَّامنقسم؟ وهل يكونان جزئَين مختلفَين من النفس، بالمعنى الذي نقول فيه إن الجزء العاقل يختلف عن الجزء غير العاقل؟ في وسعنا أن نعلم ذلك حين ندرك المعنى الذي نستخدم فيه كلًّا من هذَين اللفظَين. فقد تكلم أفلاطون عن «اللامنقسم» دون أن يزيد حرفًا، ولكنه لم يتكلم عن «المنقسم» وحده، بل عن «الماهية التي تغدو منقسمة في الأجسام» لا الماهية التي أصبحَت منقسمة تمامًا. فعلينا إذن أن نرى أيَّ نفس تحتاج إليها الطبيعة البدنية لِتَحيا، وأي شيء في النفس يجب أن يظل حاضرًا في كل موضع من مجموع الجسم. فملَكة الإحساس، ما دامت تؤدي فعلها كاملة وفي كل موضع من الجسم، فمعنى ذلك أنها تغدو منقسمة، وما دامت في كل موضع، ففي وُسعنا أن نقول إن ذلك راجع إلى أنها في حالة انقسام. ومع ذلك فما دامت تَنبثُّ كاملة في كل موضع، فليس في وسعنا أن نُطلِق القول بأنها توجد منقسمة، وإنما نستطيع أن نقول إنها «تغدو منقسمة في الأجسام» فحسب. فإن قال معترض إن مثل هذا الانقسام يتمثل في حاسة اللمس وحدها، دون بقية الحواس، كان علينا أن نُجيب بأن هذا الانقسام يوجد أيضًا في بقية الحواس. فما دام الجسم هو الذي يساهم في هذه الإحساسات فلا بد أن تنقسم بدورها، وإن كان انقسامُها في بقية الحواس أقلَّ منه في حاسة اللمس، وبالمثل تنقسم القوة الغازية والقوة المنمية على نفس النحو. وإذا كان مركز القوة الشهوية في الكبد، والمشاعر النبيلة في القلب، فإن نفس الرأي ينطبق على هذه القوى، ولكن ربما لم يكن الجسم يتلقى هذه الملكات في ذلك الخليط المادي، فهو يتلقاها ولا شك على نحو آخر، وهي تستمد من أحد الأشياء التي تلقاها من قبل (من النفس). أمَّا عن التفكير والتعقل فهذا لا ينقلان إلى الجسم، وممارستهما لا تتم بتوسط عضو مادي، وإنما يكون الجسم عقبة إن شئنا أن نُقحِمَه في أبحاث الفكر.

وإذن فاللامنقسم في النفس متميز عن المنقسم، ولا يؤدي امتزاجُهما إلى تكوين كائن واحد، بل يكونان كلًّا ينطوي على جزءَين متميزَين، يظل كلٌّ منهما خالصًا منفصلًا عن الآخر في عمله.

ومع ذلك فإذا تلقى الجزء الذي يغدو منقسمًا في الأجسام صفة عدم القابلية للانقسام من القوة العليا، لأمكن نفسَ الموجود أن يغدو لامنقسمًا ومنقسمًا في نفس الآن، وكأنَّ امتزاجًا قد تم بينه وبين القوة العليا التي امتدت حتى وصلَت إليه.

(٢٠) فهل توجد قوى النفس، وكل ما نسميه «أجزاء» للنفس في محل؟ أم أن من الممكن أن يُقال إن بعضها ليس في محل والبعض الآخر في محل؟ أم أنها جميعًا ليست في محل؟ ذلك ما يجدر بنا معرفته. فنحن إذا لم نحدد لكل من أجزاء النفس محلًّا، ولم نجعلها في الداخل ولا في الخارج، لكان معنى ذلك أننا نترك الجسم بلا نفس، وعندئذٍ نتساءل كيف يمكن أن تحدث عمليات النفس التي تتم بواسطة أعضاء جسمية. وإن لم نقل بوجود محل إلا لأجزاء معينة من النفس لبدا أننا لن نجعل لتلك التي لا نعطيها محلًّا موضعًا فينا، ولنتج عن ذلك أن نفسنا ليست بأكملها فينا.

وعلينا أن نقول بوجه عام إنه لا أجزاء النفس ولا النفس كلها توجد في الأبدان وكأنها في محل؛ فالواقع أن المحل حاوٍ، وهو يحوي البدن. والبدن يكون حيث يوجد كلٌّ من أجزائه، ولا يمكن أن يوجد بكامله في نقطة ما من محله. أمَّا النفس فليست بدنًا، بل هي حاوية أكثر منها محتواة.

كما أن النفس ليست في البدن وكأنها في إناء. فلو كان البدن يحتوي النفس كأنه إناء أو محلٌّ لها، لَظل البدن بلا نفس، ما لم تكن النفس منطويةً على ذاتها فيه، فتُحييه بأن تنتشر فيه تدريجيًّا. ولو كان الأمر كذلك، لكان كل ما يتلقَّاه الإناء مفقودًا بالنسبة إلى النفس.

وفضلًا عن ذلك، فالمحل بمعناه الصحيح شيء لا مادي وليس جسمًا، فما حاجته إلى النفس؟ ثم إنه لو كان ذلك صحيحًا، لكانت أطراف البدن وحدها، لا البدن ذاته، هي التي تمس النفس. والحق أن هناك أسبابًا أخرى عديدة تَحول دون القول إن النفس في البدن كأنها في محل؛ فلو صح ذلك لحمل محلها معها، ولكنا بإزاء شيء يحمل محله. كما أننا لو نظرنا إلى المحل على أنه المسافة أو البعد الفاصل، لأصبح القول بأن النفس في البدن كأنها في محل أكثر استحالة؛ إذ إن البُعد الفاصل فارغٌ بالضرورة، أمَّا البدن فليس فارغًا، ولا شك أن ما يوجد فيه البدن هو الفراغ، بحيث إن البدن هو الذي يوجد في الفراغ.

وبجانب ذلك، فالنفس ليست في البدن وكأنها في مادة حاملة لها؛ إذ إن ما هو في مادة حاملة هو حالٌّ من أحوال تلك المادة، كاللون والشكل مثلًا، بينما النفس ذاتٌ وجود مستقل.

وهي ليست في البدن كجزء من كل؛ إذ إن النفس ليست جزءًا من البدن قط. ولو قيل إنها جزء من الكل الحي، لظلت نفس الصعوبة قائمة؛ فعلى أي نحو توجد في الكل؟ إنها ليست فيه كما يكون النبيذ في القنينة قط، ولا كما تكون القنينة أو أي شيء آخر في ذاته.

كما أنها ليست في البدن ككل أجزائه؛ إذ إن من الممتنع أن نقول إن النفس كلٌّ أجزاؤه هي البدن.

وهي ليست فيه كصورة في هيولى؛ إذ إن الصورة التي في هيولى لا تُفارقها قط، وهي لاحقة للهيولى التي توجد من قبلها.[١٧] ثم إن النفس هي التي تُضفي الصورة على الهيولى، فليست هي الصورة إذن. وإن قيل إنها ليست صورة حالَّة في الهيولى، بل صورة مفارقة، لاستحال علينا أن نُدرِك كيف تأخذ مثل هذه الصورة المفارقة طريقها إلى البدن.

فبأي معنًى إذن يقول الجميع إن النفس في البدن؟ ذلك لأن النفس لا ترى، أمَّا البدن فإنَّا نراه، وندرك حين نراه يتحرك ويُحس أنه حي، وعندئذٍ نقول إن له نفسًا. والنتيجة الطبيعية لذلك هي أن نقول إن النفس توجد في البدن ذاته، ولو كانت النفس منظورة محسوسة، ولو كنا نراها وقد تخلَّلَتها الحياة في كل أجزائها، وانتشرت حتى أطراف البدن — لو كانت كذلك لما قلنا عندئذٍ إنها في البدن، بل لقلنا إن البدن عرَضي في أساسي، ومحتوًى في حاوٍ، وسيَّال متغير فيما هو ثابت دائم.

(٢١) وقد يُوجِّه إلينا امرؤٌ الأسئلة التي سنذكرها، دون أن يؤكد هو ذاته شيئًا، فماذا عسى أن يكون جوابنا عنه؟ إنه قد يسأل: على أيِّ نحو تَحُل النفس في البدن؟ وهل توجد كلها فيه على نفس النحو أم أن كُلًّا من أجزائها يوجد فيه على نحوٍ مختلف؟ الحق أن أي نحو من أنحاء حضور الشيء في شيء آخر، وهي الأنحاء التي بحثناها، لا يصلح للتعبير عن الصلة بين النفس والبدن. ولكن قد يُقال إن النفس في البدن كرُبَّان في سفينة. والمقارنة صالحة في وصف مفارقة النفس للبدن، ولكنها لا توضح طريقة الاتحاد التي هي موضوع بحثنا؛ فالنفس توجد في البدن عرضًا، ولكن كيف توجد فيه كأنها ربان؟ إن الربان لا يوجد في كل السفينة، كما توجد النفس في البدن كله.

فهل ينبغي علينا القول إن النفس توجد في البدن وجودَ الصنعة في الآلة، كصناعة القيادة في الدفة مثلًا، إذا تصورنا هذه الدفَّة الحية، وإن كانت لها صناعة باطنة تهبها اندفاعها؟ إن الفارق لكبير، ما دامت الصناعة تظل خارجة عن الأداة. ومع ذلك فلنتصور النفس على مثال ربان تتخلل نفسُه دفَّتَه، ولتكن حاضرة في البدن حضور الربان في

[١٧] يُلاحَظ هنا أن أسبقية الصورة على الهيولى هو تفسير خاطئ لفكرة أرسطو، إذا كان يقصد به الأسبقية الزمنية؛ لأن الصورة لا تنفصل عن الهيولى قط. والمقصود بالطبع هو الأسبقية المنطقية، أي الأسبقية في الرتبة فحسب.

آلته الطبيعية، وبهذا تحركه كلما شاءت وكيفما شاءت؛ فهل تقدمنا بذلك نحو الحل؟ كلا، فلا زلنا لا نعرف كُنْه الحضور في الأداة. ورغم أن طريقة الاتحاد هذه مختلفة عن سابقاتها، فما زلنا نبغي كشف الحقيقة، أو نريد أن نزداد منها اقترابًا.

(٢٢) فهل ينبغي القول إن النفس حاضرة في البدن حضور النار في الهواء؟ إن النار، وإن كانت حاضرة في الهواء، فهي ليس حالَّة فيه؛ هي تتخلله في كل موضع، ولكنها لا تمتزج به، فالنار تظل ساكنة والهواء سارٍ، وحين يغادر الهواء المنطقة التي يُضيئها النور، يتركها دون أن تحتفظ منه بشيء، بحيث يكون الأحرى بنا أن نقول إن الهواء في النور، من أن نقول إن النور في الهواء. ومن هنا كان أفلاطون على حق حين آثر أن يضع جسم العالم في نفسه، لا نفسه في جسمه، وحين قال إن في النفس جزءًا يحتوي جسمًا، وجزءًا لا يحتوي أي جسم؛ إذ إن من الواضح أن في النفس قوًى لا يحتاج إليها البدن من أجل حياته. وهذا ما يجب أن يُقال بالمثل عن بقية النفوس. فعلينا أن نقول إن البدن لا تتمثل فيه من القوى سوى ما هو ضروري له فحسب، وهذه القوى حاضرة فيه دون أن تتخذ منه أو من أجزائه مقرًّا. فالقوة الحاسة مثلًا حاضرة في كل الأجزاء التي تحس، ويختلف العضو الذي تحل فيه كلُّ قوة باختلاف الوظائف التي تؤديها. وهاك ما أعنيه:

(٢٣) إن كل جزء من بدن تحييه وتنيره نفس، يشارك في تلك النفس على نحو مختلف؛ فالنفس تهب كل عضو قدرة مطابقة للوظيفة التي يستطيع أداءها. وهكذا تؤدي ملَكة الإبصار فِعلها عن طريق العين، وملكة السمع عن طريق الأذن، والذوق في اللسان، واللمس في البدن كله. ولكن لما كانت أداة الحس هي الأعصابَ الأولى، التي تهب الكائن الحي الاندفاع الحركي أيضًا، والتي تحل فيها قوة النفس هذه، ولما كانت نقطة بداية الأعصاب هي المخ، فقد عدَّ المخ مبدأً للإحساس والاندفاع، بل ولحياة الكائن العضوي بأسره؛ ذلك بأن القائلين بهذا الرأي كانوا يُسلِّمون بأنه حيثما تكون نقطة بداية الأعضاء، تكون القوة التي تُسيِّرها. ولكن كان الأحرى بهم أن يقولوا إن تلك نقطة بداية فعل هذه القوة؛ إذ إن قوة الصانع المدرَّب على إدارة آلة معينة إنما ترتكز بالضرورة في نقطة بداية حركة تلك الآلة، بل الأصح ألا نقول قوة الصانع؛ إذ إن القوة في كل مكان من الآلة، وإنما نقول: فعل تلك القوة، الذي يتخذ نقطة بدايته مع نقطة بداية الآلة.

على أن قوة الإحساس والنزوع، اللتَين توجدان في النفس، وأعني بهما القدرة على الإحساس وعلى التخيل، هاتان الملكتان يعلو عليهما العقل؛ إذ إن الجزء الأدنى من العقل قريب من الأجزاء العليا لتلك القوى. ومن هنا وضع القدماء هذه القوة في أعلى موضع من

الكائن الحي، أي في الرأس، وليس في المخ تمامًا، وإنما في ذلك الجزء الحساس الذي يوجد الحس بفضله في المخ. فينبغي إذن أن تنسب القوتان الأُولَيان إلى الجسم، وإلى أقدر أجزاء الجسم على تقبل فعلهما. ولكن العقل، الذي لا يتصل بالجسم قط، لا بد مع ذلك أن يكون على صلة بهاتَين القوتَين، اللتَين هما صورة للنفس. وفضلًا عن ذلك، فإن في وُسع هاتَين القوتَين تلقِّيَ مؤثرات من العقل؛ فالقوة الحاسة تتضمن الإدراك (أو الحكم)، والخيال قوة شبه عقلية، والنزوع والشوق يخضعان للخيال وللعقل؛ وإذن فالقوة العاقلة ليست في الرأس من الوجهة المكانية، وإنما هي فيه لأن القوى التي في الرأس تُشارك فيها — وقد ذكرنا بأيِّ معنًى تكون ملكة الإحساس في المخ.

أمَّا عن القوة النباتية، وقوة النمو والتغذي، فتلك لا تغيب عن أي جزء من أجزاء الجسم. ولكن لما كان الدم في الشرايين، ولما كانت نقطة بداية الشرايين والدم هي الكبد، فقد جعل مركز هذه القوى في الكبد ذاته. وفيه أيضًا مقر القوة الشهوية؛ إذ إن ما يُولَد ويَطعم ويَنْمِي يجب أن يكون هو مركزَ الشهوة.

وأخيرًا، فلما كان الدم حين يصبح أرقَّ وألطفَ وأنشط وأنقى، يغدو أداة ملائمة للقوة الغضبية، فإن القلب، الذي هو مصدر إفراز هذا الدم، هو المركز الملائم لغليان الغضب.

(٢٤) فأين تذهب النفس بعد أن تُفارق البدن؟ إنها لا يمكن أن تظَل في عالمنا هذا؛ حيث لا يوجد شيء يتلقَّاها، فليس في وسعها أن تمكث في شيء لم يُفطَر على الاحتفاظ بها؛ وعلى ذلك فالنفس تفارق البدن. ولو لم يكن الأمر كذلك، لكانت تَنقل معها من الجسم شيئًا يجتذبها إليه، ولكانت تلك حماقة منها؛ إذ إنها لو احتفظت بمثل هذا الجسم الغريب عنها، لظلت داخله، ولتغلغلت به في المجال الذي يوجد فيه ذلك العنصر وينتمي إليه بطبيعته. ولما كان ثمة مَحالٌّ عديدة، فلا بد أن يتباين المحل الذي توجد فيه النفس تبعًا لميولها الباطنة، ووفقًا للعدالة التي تسود الموجودات. فما من أحد يُفلِت من العقوبة التي ينبغي عليه تحمُّلُها نتيجةً لسلوك جائر. وقضاء الله لا يرد، وهو ينطوي في ذاته على القدرة التي تُمكِّنه من تحقيق ما قضى به. وهكذا يُحمَل الآثم، دون أن يشعر، إلى حيث ينبغي أن ينال عقوبته، فيظل مدفوعًا بحركة مضطربة، ويهيم في كل مكان، حتى ينتهي به الأمر — بعد تَجْواله الدائم، وبعد أن تُعيِيَه المقاومة اليائسة — إلى أن يهبط في المكان الذي أُعِدَّ له، ويستسلم طوعًا لمصير لا سلطان له عليه. ويحدد القانون الإلهي مدى العقاب وزمنه، فإذا ما انتهى العقاب، أمكنه أن يترك مكان الجزاء؛ تبعًا لما يقضي به الانسجام الذي يسود كل الأشياء.

ولكن ينبغي أن يكون للكائن جسم حتى يُحِس بالعقاب الجسمي، أمَّا النفوس الخالصة، التي لا تجتذبها الأجسام، فلا يمكن أن تكون نفوس جسم معين، وما دامت لا توجد في أي مكان من الجسم، وما دامت قد خلصت من كل جسم، فإن موضعها حيث يكون الجوهر، والوجود، والألوهية؛ فهي في الله، مع الجوهر والوجود. فإذا سألت أين؟ فابحث أين تكون هذه الموجودات، ولكن لا تبحث عنها بأعينك كما تبحث عن الأجسام.

(٢٥) ولننتقل الآن إلى الذاكرة؛ فهل تظل النفوس تتذكر بعد أن تغادر العالم الأرضي، أم أن بعض النفوس فقط هي التي تتذكر؟ وفي هذه الحالة الأخيرة: هل تتذكر النفس كل شيء، أم أشياء معينة فحسب؟ وأخيرًا: فهل تدوم الذاكرة إلى الأبد، أم تختفي بعد أن تُفارِق النفسُ البدن بوقت معين؟ علينا، إن شئنا أن نقوم بهذا البحث كما ينبغي، أن نعرف أَوَّلًا ما يتذكر فينا، ولستُ أعني أن نعرف كُنْه الذاكرة، بل في أي مبدأ تكون؛ إذ إن تعريف الذاكرة قد ذُكِر في مواضع أخرى، بل لقد أسهبنا الكلام عنه في مواضع عديدة، فعلينا الآن أن نعرف بمزيد من الدقة طبيعة الشيء الذي يتذكر.

إن كان التذكر تذكرَ شيء مستفاد، كمعرفة أو انطباع، فمن المحال أن يتمثل في موجودات لا تتغير ولا تتأثر بالزمان. وإذن فليس لنا أن ننسب الذاكرة إلى الله، ولا إلى الموجود والعقل الذي لا ينطوي على زمان، وإنما على أزل؛ فتلك الموجودات لا تعرف ما هو قبل وما هو بعد، بل تظل دائمًا كما هي، في هويتها، دون أن تتعرض لأدنى تغيُّر؛ إذ كيف يكون لموجود في هُوية مع ذاته، مماثل لذاته على الدوام، ذاكرة؟ إن مثل هذا الموجود لا تطرأ عليه — في لحظة — حالةٌ تختلف عن تلك التي كان عليها من قبل، ولا يحفظ في ذهنه تلك الحالة الأولى، وأفكاره لا تتعاقب بحيث يتذكر في حالة أو في فكرة تالية الحالةَ أو الفكرة السابقة.

– ومع ذلك، فما الذي يمنع من أن يعرف هذا الموجود تغيرات بقية الموجودات، كفترات العالم مثلًا، دون أن يطرأ عليه هو ذاته تغير؟

– ذلك لأنه إن كان يتابع تغيرات الموجودات المتباينة، لكان معنى ذلك أنه يُفكِّر بادئ الأمر في شيء، وبعد ذلك في شيء آخر، بحيث يأتي فعل التذكر من تفكيره في أشياء مختلفة. أمَّا عن أفكاره التي لديه عن ذاته، فلا يجب القول إنه يتذكرها؛ إذ إنها لا تَرِد إليه على نحوٍ يكون عليه معه أن يحتفظ بها حتى لا تتسرب من ذهنه، فلو صح ذلك لكان عليه أن يخشى أن تغيب عن ذهنه ماهيته ذاتها.

كذلك لا يجب أن تُستعمَل كلمة «التذكر» مع النفس بالمعنى الذي يُقال فيه إنها تتذكر أفكارًا تملكها بفطرتها؛ فعندما تكون النفس في عالمنا الأرضي تكون تلك الأفكار

في متناول يدها، وإن لم تكن النفس تعرف ذلك معرفة حاضرة، وخاصة حين ورودها إلى الجسم. فإن عرَفَت النفس هذه الأفكار معرفة حاضرة، فإن القدماء يطلقون على هذه الحالة اسم الاستعادة والتعرف. على أن هذا نوع من التذكر يختلف تمامًا عن النوع الذي نحن بصدده، ولا شأن للزمان بالذاكرة بهذا المعنى.[١٨]

ولكن ربما كنا نخوض هذه الموضوعات مستهينين بها أكثر من اللازم، دون أن نبحثها بحثًا كافيًا؛ فقد يتساءل المرء: أتنتمي الاستعادة والتذكر إلى النفس في ذاتها، أم إلى نفس أقل استنارة، أو حتى إلى مركب من النفس والبدن (أي الكائن الحي)؟ وبأي الشروط، وفي أية لحظة، تَرِد الذاكرة إلى تلك النفس إن كانت هي التي تتذكر، أو إلى ذلك الكائن الحي إن كان هو الذي يتذكر؟ علينا إذن أن نستعيد هذه المسألة منذ البداية؛ ففي أي مكونات طبيعتنا تكون الذاكرة؟ إن كانت النفس، فأيُّ ملَكاتها أو أجزائها هو الذي يتذكر؟ وإن كانت في الكائن الحي بأسره — والبعض يظن أنه هو أيضًا الذي يحس — فعلى أي نحو يتذكر؟ وبم يجب أن نعرف الكائن الحي المركب؟ وأخيرًا، فهل ما يقوم بالأفعال الحسية والعقلية فيه شيء واحد، أم أن هناك ملَكة لكلٍّ؟

(٢٦) إن كان هناك عنصران يتضافران في الإحساسات، لوجب أن يكون فعل الإحساس ذا طبيعة مزدوجة؛ ولذا قيل عن الإحساس إنه مشترك بين النفس والبدن؛ فهو أشبه بفعل الاختراق أو الغَزْل؛[١٩] حيث تُمثِّل النفسُ في إحساسها الصانع، والبدنُ الأداةَ. والبدن يتقبل الفعل ويُطيعه، أمَّا النفس فتتلقى الأثر الذي حصل في البدن أو بتوسُّطه، أو هي تُصدِر حكمها تبعًا لتأثر البدن. وإذن فالإحساس من شأن النفس والبدن سويًّا بحق.

ولكن هذا لا يستتبع بالضرورة القول إن الذاكرة تنتمي إلى المركب من البدن والنفس؛ إذ إن النفس قد تلقت من قبلِ ذلك الأثرَ الذي قد تحفظه الذاكرة وقد تنساه. وربما تَصوَّر

---

[١٨] في هذه الفقرة ينقد أفلوطين نظرية التذكر عند أفلاطون، وإن لم يكن قد ذكر اسمه، بل تكلم عن «القدماء»؛ فهو لا يقول مع أفلاطون بتذكر أفكار سابقة، بل يقول بوجود أفكار فطرية هي التي يبدو — حين تُستدعَى في هذا العالم — أنها تتذكر. ولكن الواقع أن الذاكرة لا تنطبق على هذا النوع من الاستعادة. والمقصود هنا بكلمة «المعرفة الحاضرة» أن تَستدعيَ النفس هذه الأفكار وتُظهِرها بحيث تدركها ماثلة أمامها، وهو أمر لا يحدث في هذا العالم كثيرًا؛ لاختلاط النفس بجسم، فإن حدث كان الأصح أن يُسَمَّى استعادة.

[١٩] تشبيه لاشتراك النفس والجسم في عملية الإحساس بعملية أخرى يشترك فيها عنصران هما الصانع والأداة؛ كعملية غزل الخيوط واختراقها. ويُلاحَظ أن فعل الصانع غالب على فعل الأداة في هذا المثل كغلَبة قوة النفس على الجسم في الإحساس.

امرُؤٌ أن فعل التذكر متوقف بدوره على المركب بحجة أن تكويننا البدني هو الذي يتحكم في قوة تذكرنا أو ضعفه. والرد على ذلك هو أنه، سواء كان البدن عائقًا لفعل التذكر أم لم يكن، فلن يقلل ذلك من انتماء هذا الفعل إلى النفس في شيء.

وفضلًا عن ذلك، فكيف نقبل القول إن المركب، لا النفس وحدها، يتذكر المعارف التي تحصل في العلوم؟

والآن، فإن قيل إن الكائن الحي مزدوج بمعنى أنه شيء يختلف عن العنصرَين اللذَين يُركَّب منهما، فمن المحال أوَّلًا أن نقول إن الكائن ليس بدنًا، ولا نفسًا؛ فالكائن الحي يتكون دون أن تتغير مكوناته، ودون أن تمتزج بعضها ببعض إلى حدٍّ لا تعود معه النفس موجودة في الكائن الحي إلا بالقوة. ثم إنه حتى لو كان الأمر كذلك، لظل التذكر منتميًا إلى النفس؛ فحلاوة الخليط من النبيذ والعسل، آتية من العسل وحده.

وقد يرد معترض بقوله: صحيح أن الذكريات تنتمي إلى النفس، غير أن وجودها في الجسم وامتلاءها بالأدران واحتشادها بالصفات هو الذي يُمكِّنها من أن تَطبع في ذاتها علامات الأشياء المحسوسة، فهي تتلقاها وتمنعها من التسرب بفضل بقائها في الجسم.

والرد على ذلك أن تلك العلامات أوَّلًا ليست بذات أحجام؛ فهي لا تُشبه «علامات أختام أو انطباعًا على مادة مقاومة، أو تشكيلًا»؛ لأنه لا توجد كذلك ضربة[٢٠] ولا سطح مغطًّى بالشمع. والحقيقة أن هذا الأثر الذي يحدث في النفس هو نوعٌ من التعقُّل، حتى إذا كان متعلقًا بأشياء محسوسة.

وفضلًا عن ذلك، فأين يمكن أن يكون الانطباع على جسم، عندما يفكر المرء؟ وما حاجتنا إلى أن نَقْرن الفكر بالبدن أو بصفة جسمية؟ ثم إن النفس تتذكر بالضرورة حركاتها الخاصة، ومن أمثلتها تلك الرغبات التي استشعَرَتها دون أن تُشبِعها. وفي مثل هذه الحالة لا يمكن أن يكون الشيء المرغوب فيه قد قرب من البدن، فكيف إذن يشهد البدن ما لم يصل إليه؟ وكيف تستخدم النفس البدن في تذكر ما لم يعرفه ذلك البدن قط؟ الحق أنه إن كان ينبغي أن تكون للنفس حقيقة وطبيعة وفاعلية خاصة بها، فعلينا أن نقول إن الانطباعات التي تمر بالبدن تنتهي إلى النفس، وإن الانطباعات تنتمي إلى النفس خاصة. فإن كان الأمر كذلك فينبغي أن تكون للنفس، بجانب الرغبة، ذكرى هذه

[٢٠] أي ضربة الخاتم على الشمع، والنقد هنا ينصبُّ على فكرة الانطباع الرواقية.

الرغبة، وذكرى إشباعها أو عدم إشباعها، ما دامت ليست من الأشياء الدائمة التغير. ولو لم تكن للنفس هذه الصفة، لاستحال أن نُضفِيَ عليها الحسَّ الباطن ولا الوعي ولا جَمْع الانطباعات، ولا أي تعقل لما تستشعره. فإن لم تكن لها واحدة من هذه الصفات، فلن تنالها عندما توجد في البدن. وصحيحٌ أن للنفس أوجُهَ نشاط معينة يُحتِّم أداؤها وجودَ أعضاء، ولكنها عندما تصل إلى البدن تحمل معها القوى التي تتوقف عليها أوجه النشاط هذه، بل تحمل معها كذلك قوى النشاط الخاص بها وحدها. ومن جهة أخرى فالبدن عقَبة في التذكر. وإنَّا لنلمس ما يحدث للمرء من نسيان عندما يحتسي مشروبات معينة، بينما يعود التذكر غالبًا إذا ما طهر الجسم منها. وما دامت النفس تتذكر حين تكون وحدها، فإن طبيعة البدن المتغيرة السيالة لا بد أن تكون علة النسيان، لا التذكر، وعلى هذا النحو يُمكِننا تفسير فكرة نهر «ليثه Lethe»؛[٢١] فذلك التذكُّر إذن صفة تنتمي إلى النفس بحق.

(٢٧) ولكن إلى أي نفس ينتمي التذكر؟ أينتمي إلى تلك النفس المسماة بالنفس الإلهية، التي هي أساس وجودنا، أم إلى النفس الأخرى التي تأتينا من الكون؟ إن لكلٍّ من هاتَين ذكريات؛ منها ما هي خاصة بها، ومنها ما هي مشتركة بين الاثنتَين. فإذا ما اتحدَت هاتان النفسان، كانت لهما كل الذكريات معًا، وإذا تفرقتا، غلَّبَت كل منهما في انفرادها ذكرياتِها الخاصة، وإن ظلت بعض الوقت تحتفظ بذكريات الأخرى. ذلك على الأقل هو معنى ظِل هرقل[٢٢] في العالم الأدنى. ومن رأيي أننا يجب أن نفهم من ذلك أن هذا الظل يتذكر كل الأفعال التي قام بها في حياته؛ لأن تلك الحياة تنتمي إليه خاصة. أمَّا بقية النفوس، التي كانت مزدوجة، فلم يكن أمامها شيء ترويه سوى حوادثِ هذه الحياة الأرضية؛ إذ إنها في ازدواجها لا تعرف سوى هذه الحوادث، وتلك التي تقضي بها العدالة.

ولكن «هومير» لم يذكر لنا ما كان يمكن أن يرويَه هرقل ذاتُه، منفصلًا عن ظله. فماذا تقول إذن تلك النفسُ الإلهية حين تتحرر تمامًا؟ إن هذه النفس، طالما هي متأثرة بجاذبية عالمنا الأرضي، لا تروي سوى كل ما فعله أو انفعل به إنسان. فإذا ما تقدم الزمن عادت إليها في ساعة الموت ذكريات الحيوات السابقة، وإن كانت تهمل بعض هذه الذكريات احتقارًا لشأنها. وبازدياد تحرُّرها من البدن تستعيد ذكريات كانت قد نسيتها

---

[٢١] نهر في الأساطير اليونانية موضعه في العالم الأدنى، كانت الأشباح تشرب ماءه لتنسى. والمقصود هنا من القول إن النهر وسيلة النسيان؛ أن ما هو سيال متغير — كالبدن مثلًا — هو علة للنسيان.

[٢٢] ظِل هرقل يرمز إلى الجانب الإنساني من حياته. انظر التعليق على الفصل ٣٢ من هذا المقال.

في حياتها الحاضرة. فإذا ما فارقت هذا العالم، ثم عادت إلى جسم جديد، أمكنها أن تروي حوادث الحياة الخارجة عن البدن، وحوادث الحياة التي غادرتها، مع الحوادث العديدة في الحيوات السابقة، وإن كانت تنسى، بمُضيِّ الزمن، كثيرًا من الحوادث التي مرت بها.

ولكن ماذا تتذكر النفس حين تتم عزلتها؟ علينا إن شئنا أن نَعلم ذلك أن نبحث أوَّلًا عن الملكة التي تتم بها الذاكرة في النفس.

(٢٨) فهل يتم التذكر فينا بواسطة القوة التي نستخدمها في الإحساس وفي التعلم، أم أننا نتذكر ما نرغب فيه بواسطة ملكة الرغبة، ونتذكر ما يثير الغضب بالجزء الغضبي؟ إن هذا الرأي يُقال بحجة أن من المستحيل وجود قوة تُجرب أو تُعاني شيئًا معينًا، وقوة أخرى تتذكر هذه التجرِبة؛ فالرغبة في الشيء الذي مارَسه المرء تتيقظ حينما ترى الذاكرة ذلك الشيء مرة أخرى؛ إذ لِمَ لا تعود الرغبة في الظهور، أو لا تعود نفس هذه الرغبة، حين يكون ذلك الذي يتمثل أمامنا شيئًا آخر؟[٢٣] وما الذي يمنع من أن نَنسب إلى الرغبة الإحساسَ بموضوعاتها الخاصة، وأن نَعزُوَ الرغبة إلى ملَكة الإحساس، فنطلق الأسماء المختلفة على الملكات تبعًا للعنصر الذي يغلب عليها في وقت معين فحسب؟

الواقع أن الإحساس يختلف اختلافًا كبيرًا من ملكة إلى أخرى؛ فالرغبة ليست هي التي ترى، وإنما العين. وبداية يقظة الرغبة في الحواس، عن طريق تأثير ينتقل بالتجاور التدريجي، بحيث تتقبَّل الرغبةُ، دون وعي منها، تأثيرَ الإحساس، من غير أن تعرف كُنْهه. وهكذا الحال في الغضب؛ فالإبصار يرى الظلم، ويثور الغضب، مثلما يرى الراعي ذئبًا بين قطيعه، فيهب كلبه، دون أن يرى الذئب، لمجرد أنه قد اشتم رائحته أو سمع صوته.[٢٤]

وعلى ذلك فالرغبة التي تُمارَس تحتفظ بأثر للحادث الذي وقع، لا على صورة ذكرى، وإنما على صورة نزوع وتأثر سلبي. أمَّا الملكة التي وعَت هذه التجرِبة واحتفظت بذكرى ما حدث، فهي ملكة أخرى. ودليل ذلك أن الذاكرة كثيرًا ما تغيب عنها رغباتُ الجزء المشتهي من النفس، ولو كانت الذاكرة في ذلك الجزء لما نَسيت هذه الرغبات.

---

[٢٣] يرمي أفلوطين من هذه الفقرة إلى عرض رأي القائلين بعدم التفرقة بين الرغبة والذاكرة، بحيث تكون هي التي تتذكر موضوعاتها الخاصة، فتكون الملكتان واحدة وإن اختلَفَت المسمَّيات. وهذا هو الرأي الذي يأخذ أفلوطين على عاتقه أن يُفنِّده في بقية الفصل.

[٢٤] في هذا التشبيه يوضح أفلوطين أن الغضب الذي هو قوة عمياء لا يمكن أن تكون قد أدركت سببه الظلم، يحتاج أوَّلًا إلى الإحساس؛ لأنه هو ذاته لا يُحس؛ وبالتالي تحتاج ملَكة الرغبة كلها إلى الإحساس. وهو يُشبِّه الغضب في هذا المثال بالكلب؛ لأن الكلب يثور دون أن يكون قد فهم من الأمر شيئًا.

(٢٩) فهل ننسب الذاكرة إلى ملكة الإحساس؟ وهل نقول إن الذاكرة وملكة الإحساس قوة واحدة؟ إن كانت لِظِل هرقل ذكرياتٌ مثل هرقل ذاته، كما قلنا، فمعنى ذلك أنه كانت هناك ملكتان للإحساس. وفضلًا عن ذلك، فإن كانت الملكة التي تتذكر غيرَ الملكة التي تُحِس، لكانت هناك أيضًا ذاكرتان، ثم إن الذاكرة لو كانت هي الإحساس، لوجب أن يكون هناك إحساس بالأفكار العِلمية، ما دامت تتذكر، أو لوجب عندئذٍ أن تُربَط ملكة أخرى بهذه وبتلك. فهل تقول إذن بملكة مشتركة للإدراك على أنها حد أعم، وتنسب إليها ذاكرة للمحسوسات والمعقولات؟ إن هذا القول لا يكون له معنًى إلا إذا كنا ندرك الأشياء المحسوسة والمعقولة بملكة واحدة. ولكن إذا كانت تلك القوة منقسمة قسمَين، لظلت هناك ذاكرتان أيضًا. وإذا عزَوْنا هاتَين الذاكرتَين إلى كل من النفسَين، لكان معنى ذلك وجود أربع ذاكرات.

ولكن هل من اللازم، على الإطلاق، أن نتذكر الأشياء المحسوسة بنفس الملكة التي نُحِسها بها، وأن يأتيَ الإحساس وتذكره من نفس الملكة؟ وهل من الضروري أن تكون المَلَكة التي نفكر بها هي نفسَ الملكة التي نتذكر بها هذا التفكير؟ الواقع أن من يُحسِنون التفكير ليسوا هم خيرَ من يُحسِنون التذكر. والإحساسات قد تتساوى دون أن تُذكَر على نحو متساوٍ. وقد يكون لبعض الناس إحساساتٌ وقتية، بينما تكون لغيرهم ذاكرة جيدة دون أن يدِقَّ إحساسهم.

ومن جهة أخرى، فإن كان لا بد أن تتميز الذاكرة عن ملكة الإحساس، فمن الضروري أن تكون الذاكرة قد أحست الأشياء التي ستتذكرها فيما بعد؛ ما دامت الذاكرة تتعلق بأشياء قدَّمها الإحساس من قبل. والواقع أنه لا شيء يمنع من أن يكون للذاكرة موضوعٌ مُحَس هو الصورة أو الخيال، وأن تنتمي الذاكرة وحفظها إلى الخيال، وبهذا ينتهي الحسُّ إلى خيال، بحيث إنه إذا لم يعد للأول وجودٌ لَظَل موضوع الرؤية في الثاني. وإذن فلو ظلت الصورة قائمة في غياب الشيء، لكان في هذا ذاكرة، مهما قصر الوقت الذي تدومه؛ فإن دامت وقتًا بسيطًا، كانت الذاكرة قصيرة، وإن ظلت وقتًا أطول، زادت الذاكرة شدة لازدياد قوة التخيل التصويري. وإذا كان تغير الصورة عسيرًا، كان التذكر راسخًا؛ وإذن فتذكُّر المحسوسات ينتمي إلى الخيال.

أمَّا عن الفروق بين الذكريات، فمَردُّها إلى الفرق الكامن في هذه الملكات، أو إلى المِران، أو إلى بعض الميول الجسمية التي تبعث فيها التغير أو الاضطراب بمقاديرَ متفاوتة؛ على أننا سنعود إلى هذه المسألة في موضع آخر.

(٣٠) ولكن، ما القول في تذكر المعاني العقلية؟ هل لهذه المعاني صورة بدورها؟ إن كان كلُّ فكر تُصاحبه صورة، فإن دوام تلك الصورة، التي هي أشبهُ بظِل للمعنى، يُفسِّر

تذكر الشيء المعلوم، وإن لم يكن فعلينا أن نلتمس حلًّا آخر. الواقع أن ما يتلقاه الخيال ربما لم يكن إلا الصيغة اللفظية المصاحبة للفكر؛ إذ إن الفكر لا ينقسم، وهو لا يكون أمامنا طالما أنه لا يعبر عنه تعبيرًا خارجيًّا، أي طالما ظل باطنًا. أمَّا اللغة فتعكس الفكر كالمرآة، وذلك حين تُهذِّبه وتنقله من حالة الفكر إلى حالة الصورة. وهكذا يدرك الفكر ويثبت ويتذكر. أمَّا النفس فيتجه ميلها دائمًا إلى التعقل، وهي لا تدركه إلا إذا توافرت لها الشروط التي أشرنا إليها؛ إذ إن تفكير المرء شيء، وإدراكه لتفكيره شيء آخر.[٢٥] إنا نفكر دائمًا، ولكنا لا ندرك دائمًا أننا نفكر؛ لأن الذاتَ التي تتلقى الأفكارَ تتلقى كذلك الإحساسات، كلًّا بدوره.

(٣١) ولو كانت الذاكرة تنتمي إلى الخيال، لكان ثمة خيالان؛ ما دامت لكلٍّ من النفسَين ذاكرةٌ خاصة بها. ومن الممكن أن يكون الأمر كذلك إذا كانت النفسان منفصلتَين. ولكن كيف يوجد خيالان فينا، حيث تتحد النفسان في كائن واحد؟ وفي أي هذَين الخيالَين يقوم التذكر؟ إن كان فيهما معًا، لكانت لكل شيء صورةٌ مزدوجة؛ إذ لا يجب القول إن تخيُّل النفس العليا لا يتعلق إلا بالمعقولات، وتخيُّل النفس الأخرى لا يتعلق إلا بالمحسوسات، وإلا لكنَّا مركَّبين من كائنَين حيَّين لا تجمع بينهما أدنى صلة، وإذن فلو كانت الذاكرة في الخيالَين، ففيم تختلف الصورتان؟ وكيف لا ندرك هذا الفارق؟

الجواب أنه إمَّا أن تتفق الصورة مع الأخرى، وعندئذٍ فلما كان الخيالان غيرَ منفصلَين، وإنما يسود خيالُ النفس العليا الخيالَ الآخر، فإن الصورة الناتجة تكون واحدة، والثانية تصحبها كظل أو كشعاع خافت هو امتدادٌ لنور ساطع، أو تكون الصورتان في صراع وتنافر، وتظهر الثانية بذاتها؛ ولكنَّا حينئذٍ لا ندرك أنها في النفس الأخرى؛ لأننا بوجه عام لا ندرك ثنائية نفوسنا، وبهذا لا يكونان في النهاية إلا واحدة، وتكون الثانية مطيَّة للأخرى. فإحدى هاتَين النفسَين ترى كل شيء، وإذا فارقت البدن احتفظَت بذكريات معيَّنة، ولكنها تتخلى عن الذكريات المرتبطة بالنفس الأخرى، مثلها في ذلك مثل المرء حين يترك رفقاء سوء من أجل رفقاء أخيار، فلا يحفظ للأوَّلين إلا ذِكرى باهتة، بينما تَعْلق ذكرياتُ الآخرين بنفسه على الدوام.

(٣٢) فكيف يتم للمرء تذكر أصدقائه وأطفاله وزوجته؟ وكيف يتذكر وطنه، وكل ما يمكن أن يذكره بالعقل رجل صالح؟ إن النفس السفلى لتتذكر ذلك ذِكرى يشوبها

[٢٥] في هذا الموضع ما يشهد بتنبُّه أفلوطين لفكرة «الوعي» التي تُمثِّل تقدمًا كبيرًا في آرائه النفسية بالنسبة إلى بقية مفكري اليونانية.

الانفعال، ولكن في وُسع الإنسان أن يتذكر دون أن يستشعر انفعالًا. ولا شك أن المرء يستشعر انفعالات في بادئ الأمر، والنفس العليا ذاتها تستشعر أنبلَ هذه الانفعالات؛ لأن لها بالنفس السفلى صلةً معينة، ولكن الأجدر أن ترغب النفس السفلى في أن تسلك كالنفس العليا وتتذكر مثلها، وخاصة إذا كانت بدَورها نفسًا صالحة؛ إذ إن المرء يشرُف بالعلم الذي يتلقاه من كائن أعلى. أمَّا النفس العليا فيتعين عليها أن تنسى طواعية ما يأتيها من النفس الدنيا؛ فإن كانت نفسًا صالحة، ففي وسعها أن تكبح جماح النفس ذات الطبيعة الدنيا. وكلما شقَّت النفس طريقها نحو المعقول، ازدادت لأمور هذا العالم الأدنى نسيانًا، ما لم تكن حياتها بأسرها — حتى على الأرض — زاخرة بذكريات الأمور الطيبة وحدها؛ إذ إن من الخير للمرء في عالمنا هذا ذاتَه، أن ينصرف عن مشاغل الناس، وبالتالي فعليه ضرورةً أن ينصرف عن ذكريات هذه المشاغل. ومن هنا كان لنا بهذا المعنى أن نقول بحقٍّ إن النفس الخيِّرة ناسية؛ فهي تَفِر من الأشياء التي تتصف بالكثرة، وترد الكثير إلى الواحد، وتدع غير المحدد. وهي لا تصحب معها مجموع الذكريات الأرضية، بل هي خفيفة منفردة بذاتها. بل إنها في حياتها الحاليَّة، حينما تود التفكير والوصول إلى المعقول، تتخلى من أجل ذلك عن كل شيء آخر، ولا يصاحبها في العالم المعقول من ذكريات عالمنا إلا قدرٌ ضئيل، وتَزداد هذه الذكريات قليلًا عندما تكون في السماء وحدها. وهكذا يستطيع هرقل[٢٦] في العالم الأدنى أن يتحدث عن شجاعته، ولكنه سيراها شيئًا ضئيلًا بحق إذا ما انتقل إلى منطقة أكثر قداسة، ووصل إلى العالم المعقول، فعندئذٍ حين تتوافر له قوة أعظم من الهرقلية، تتبدى في معاركه التي لا تقوم إلا بين حكماء.

[٢٦] في أساطير هومير يرمز هرقل إلى البطولة في هذا العالم؛ فهو قد مارس كل ضروب البطولة في العالم، وله فيه اثنا عشر فعلًا خارقًا. ومع ذلك فكل هذه الأفعال لا تكاد تساوي شيئًا عندما ينتقل إلى عالمٍ أعلى؛ فأفلوطين يرمي هنا إلى التحدث عن الحكمة العَملية وكيف أنها لا تكفي — مع سموها — للصعود بالإنسان إلى المرتبة العليا؛ إذ إنها لا تنتمي إلى النفس المفارقة، بل إلى المركب؛ فالحكم العملي مثل ظل هرقل الذي وضعه هومير في العالم الأدنى، وإن كان هرقل ذاته بين الآلهة، أي إن هرقل يستحق أن يصعد تمامًا إلى الأولمب مقر الآلهة، ولكن لما كانت فضيلته عَملية، لا نظرية، فإنه لا يصعد تمامًا، بل يظل شيء منه في العالم الأدنى. ولذا كان الحكيم يحتفظ ببعض ذكريات الأفعال التي قام بها على الأرض، رغم أنه ينسى التافه والضارَّ منها. أمَّا مَن كانت حكمته نظرية خالصة، فإنه يتخلص من كل ذاكرة. وهذه ما تثبته الفصول الأولى في المقال القادم.

المقال الرابع: في الإشكالات المتعلقة بالنفس (ب)

(١) فماذا عساه يقول؟[١] وأي الذكريات تَعيها نفسٌ وصلَت إلى العالم المعقول، بقرب الجوهر؟ إنها عندئذٍ تتأمل المعقولات، التي هي موضوع نشاطها، والتي توجد النفس بينها، ولو لم تكن تتأملها لما كانت من ضمنها قط. وهي لا تذكر من حوادث هذه الأرض شيئًا، فلا تذكر مثلًا أنها كانت منصرفة إلى الفلسفة، وأنها كانت من قبل خلال وجودها في العالم الأرضي، تتأمل المعقولات، ولا يتضمن فكرها الحاليُّ تذكرها أنها قد فكرت من قبل. ولا جدال في أنها بعد أن تكف عن التفكير — إن أمكن أن يحدث هذا — قد يكون في وُسعها أن تقول: لقد فكرت. غير أن هذا ينطوي على افتراض أنها متغيرة. فإن كانت تتأمل المعقولات تأمُّلًا خالصًا، فلن يكون في وسعها الاحتفاظُ بذكرى الحوادث التي مرت بها في عالمنا الأرضي. وفضلًا عن ذلك، فإن كان كل فكر — كما يبدو بوضوح — لا زمانيًّا، ما دامت المعقولات في الأزل لا في الزمان، فمن المحال أن تكون للنفس في ذلك العالم أدنى ذاكرة، لا بالأشياء الأرضية فحسب، بل بأي شيء آخر؛ فكل ماهية حاضرة لديها هناك، وليس عليها أن تمر بالماهيات متعاقبة، وتنتقل من الواحدة إلى الأخرى.

عجبًا! ألا يوجد في المعقولات انقسامٌ من الجنس إلى الأنواع، وانتقالٌ عكسي من الحد الأدنى إلى الحد الكلي والأعلى؟ وإن صح أن العقل الأعلى لا يسير على هذا النحو، ما دام كله فعَّالًا في نفس الوقت، فلِمَ لا تمر النفس بها حين توجد في المعقولات على هذا النحو؟

---

[١] يُلاحَظ أن هذا السؤال تكملة للجملة الأخيرة في المقال السابق.

– والجواب أنه حتى في هذه الحالة، فلا شيء يمنع من أن تُدرِك بالعيان كلَّ المعقولات دَفعة واحدة.

– فهل هذا العيان مماثلٌ لإدراك شيء واحد دفعة واحدة؟

كلا، إنه كإدراك كثرة من الأفكار عن أشياء تكون لها وحدةٌ واحدة؛ فالنفس تُدرِك أمامها منظرًا متنوعًا يتصف فكرها بإزائه بالكثرة، وتنشأ عنه أفكارٌ عديدة في وقت واحد، كإحساسات العينَين والأنف وبقية الأعضاء في إدراك الوجه.

– وماذا يحدث حين تقسم النفس جنسًا وتُعدده إلى أنواع؟

إن التقسيم قد وُضِع من قبل في العقل. والنفس تَستخدم هذا التقسيم التام نقطةَ ارتكاز للتقسيم الذي تقوم به. ثم إن السابق واللاحق في التصورات لا صلة لهما بالزمان، ولا ينتج عن ذلك أن يكون التفكير في السابق قبل التفكير اللاحق؛ فثمة أسبقية ولاحقية في صلة الترتيب، مثلما أن الجذور وأعلى الفروع في النبات لا تُعرَف سابقًا ولا لاحقًا إلا في صلة الترتيب، وذلك بالنسبة إلى من يرى النبات كله دفعة واحدة.

– ولكن، إن كانت النفس تُدرِك أوَّلًا واحدًا، وتعرف بعد ذلك أنواعًا عديدة له، ثم كل أنواعه، فكيف نُفسِّر إدراكَها الجنس أوَّلًا، والأنواع بعد ذلك.

– ذلك بأن قوة الجنس واحدةٌ مثلما هي كثيرة، حين تكون في شيء آخر. وكل الحدود التي يتضمنها هذا الجنس تناظر أفكارًا مختلفة. وأفعال (أي أنواع) هذه القوة (أي الجنس) لا تُرَد إلى فعل واحد، بل تظل كلها موجودة أبدًا بقوة الجنس الدائمة، وتظهر في أشياء متباينة؛ إذ إن الوجود المعقول لا يعود واحدًا، بل يستطيع أن يقبل في ذاته كثرة لم تكن موجودة في الكائن الفرد السابق.

(٢) فلنُسلِّم بذلك. ولكن كيف يتذكر المرء ذاته (حين يكون في العالم المعقول)؟ إن المرء لا يتذكر ذاتَه قط؛ فهو لا يذكر أنه، أي سقراط مثلًا، هو الذي يتأمل، ولا يعلم إن كان عقلًا أو نفسًا. ولينظر المرء في حالات التأمل هذه، في عالَمنا الأرضي ذاته، حيث لا ينعكس الفكر على نفسه قط، وخاصة إذا كان مستغرقًا في تأمله كل الاستغراق. فنحن عندئذٍ نمتلك أنفسنا، ولكن نشاطنا بأسره يكون موجَّهًا نحو الشيء الذي نتأمله، فنصبح نحن ذاتنا هذا الشيء، ونهب أنفسنا له كأننا مادة طيِّعة،[٢] ونتخذ لأنفسنا صورة تبعًا لما نراه، ولا نعود نحن أنفسنا إلا بالقوة.

[٢] تفسير هذه الفقرة هو أن كمال كل درجة من درجات الوجود هو أن تجعل من نفسها مادةً للدرجة التي تعلو عليها؛ فكمال النفس هو أن تكون مادة ممهِّدة للعقل، متهيئة لتلقِّي الصور منه.

– عجبًا! ألا يكون للموجود القائم في المعقول وجودٌ بالفعل إلا حين لا يفكر في شيء؟!

– كان يمكن أن يكون ذلك صحيحًا، لو كان كالمكان الخالي من كل شيء. ولكنه ما دام هو ذاتُه كلَّ شيء فإنه حين يفكر في ذاته، يفكر في نفس الوقت في كل شيء؛ فكل الأشياء توجد متضمنة في عيانه وتصوره الفعلي لنفسه. وفي إدراكه العياني للكل، توجد ذاته متضمَّنة.

– ولكنه إن كان يمضي على هذا النحو، فإن أفكاره تتغير، بينما كان رأينا من قبلُ عكسَ ذلك.

– إن العقل وحده هو الذي يظل في هوية مع ذاته. ولكن النفس، وموضعها في أطراف العالم المعقول، يمكنها أن تتغير، ما دام في وسعها دائمًا أن تزداد فيه توغلًا. فعندما يسير شيء ليحتل له موقعًا بقرب نقطة ثابتة، فلا بد أن يكون موقعه بالنسبة إلى هذه النقطة قد تغير، وألا يظل على ثباته دائمًا. أو على الأصح، ليس انتقال النفس من المعقولات إلى ذاتها، ومن ذاتها إلى بقية المعقولات، تغيُّرًا حقيقيًّا؛ إذ إن الأنا هو كل شيء، وليس الأنا وموضوعه إلا واحدًا.

– وكل هذا لا يُغير شيئًا من القول إن للنفس — حين توجد في العالم المعقول — سلسلةً من التأثرات المختلفة بالنسبة إلى ذاتها وإلى بقية الأشياء الموجودة فيها.

– كلا، فإذا كانت تعيش في العالم المعقول وحده، فإنها بدورها تظل ثابتة، شأنها شأن موضوعاتها. بل إنها لا بد أن تنتهي، في هذا العالم الأرضي بدوره، إلى الاتحاد مع العقل، إذا ما تحولت نحوه. فإذا ما توجهت إليه على هذا النحو، لم تعد هناك واسطة بين العقل وبينها، بل تتجه نحو العقل، ثم ترتبط به، وأخيرًا تصل إلى حالة من الوحدة الأبدية، فلا يعود الاثنان إلا واحدًا. وفي هذه الحالة، لا يمكن أن يطرأ عليها تغير، فلها بالفكر علاقة ثابتة، ولها في نفس الوقت شعور بذاتها؛ لأنها لا تعود هي والمعقول إلا شيئًا واحدًا.

(٣) ولكن النفس تغادر العالم المعقول ولا تظل متمسكة بوحدتها، بل تحب ذاتَها لذاتها، وتشتاق إلى أن تتميز عن العقل، فتتجه إلى خارجه. وحينئذٍ، على ما يبدو، يكون تذكرها لذاتها. فإذا تذكرت المعقولات منعتها هذه الذكرى من الهبوط سفلًا، وإذا تذكرت الأشياء الأرضية دفعَتها هذه الذكرى إلى أسفل، أمَّا إذا تذكرت الأشياء السماوية فإن هذه الذكرى تُبقيها في السماء؛ ففي كل هذه الحالات تكون النفس، وتصبح عينَ الشيء الذي تتذكره. والتذكر إمَّا أن يكون تذكرًا لفكرة أو خيال. على أن التخيل عند النفس ليس امتلاكًا لموضوعه، بل هو إبصار له وتأثر به. وهكذا يكون للخيال حين يُدرِك المحسوسات نفسُ

امتدادها؛ ذلك لأن امتلاك النفس لكل الأشياء عندئذٍ ليس أوليًّا، وبهذا لا تصبح هي كل الأشياء بالضبط؛ فهي وسطٌ بين المحسوس والمعقول. وفي هذا الواقع تتجه نحو أحدهما كما تتجه نحو الآخر.

(٤) فحين تكون النفس في العالم المعقول، ترى الخير بتوسُّط العقل؛ إذ إن الخير ليس محتجبًا إلى الحد الذي لا يصل معه إليها، ما دام لا يوجد جسم يحول بينها وبينه، وحتى لو حال الجسم بينها وبين الخير، فسيصل الخير مع ذلك من المرتبة الأولى إلى الموجودات ذوات المرتبة الثالثة (أي النفوس ذوات الأجسام). أمَّا إذا انصرفت النفس كليةً إلى الأشياء الدنيا، فعندئذٍ فقط تمتلك ما تريده طبقًا لما فيها من ذكريات وأخيلة.

لذا لم يكن التذكر خيرَ ما يوجد، حتى لو كان تذكر خير الأشياء.

وعلينا أن نَفهم أن التذكر لا يتم حين يدرك المرء حاليًّا أنه يتذكر فحسب، بل يكون أيضًا في اتجاهات النفس التي تتابع الانطباعات أو المعلومات السابقة. وقد يحدث أن تكون للنفس اتجاهاتٌ كهذه دون أن تشعر بذلك، على أن هذه تكون أقوى كثيرًا إن عرفَتها النفس. فحين تدرك النفس أن لها ميلًا معيَّنًا، تكون هي ولا شك مختلفة عن هذا الميل. أمَّا إذا جَهِلت أن لها ذلك الميلَ، لتعرضَت لأن تغدوَ هي ذاتها ما تملكه، وتلك الميول التي تجهلها النفس هي بخاصة تلك التي تؤدي بها إلى الهبوط.

وحين تغادر النفس العالم المعقول تحمل منه ذكريات.

– وإذن فقد كانت لها ذكرياتٌ على نحو ما، حين كانت فيه.

– أجل، كانت لها بالقوة، غير أن النشاط العقلي كان يحجبها، ولم تكن تلك الذكرياتُ كعلامات صادرة عنها قط — وهي نظرية لها نتائج ممتنعة — بل كقوة ينبغي فيما بعد أن تنتقل إلى الفعل. فإذا ما كفَّت النفس عن المضيِّ في العالم المعقول، فإنها ترى من جديد ما كانت قد رأته قبل أن تدخل ذلك العالم.

(٥) ولكن، أقوَّة التذكر هذه هي التي تنقل المعقولات إلى الفعل؟

– كلا، إننا لا نعرف المعقولات بالذاكرة إلا حين لا نعرفها بالعيان. وعندما نتوصل إلى مشاهدتها في ذاتها، فإنما يكون ذلك بالمَلَكة التي كنا نستخدمها في عالمنا هذا لرؤيتها. فتلك الملكة تتيقَّظ في نفس الوقت مع الموضوعات التي توقظها. وهي تعاين المعقولات حينما نتحدث عنها. والحق أن المرء لا يستخدم في كشفها التخميناتِ ولا الأقيسةَ التي تَستمد مقدماتها من مصدر آخر، بل إن في وسعنا — كما قلنا — أن نتكلم عن المعقولات، حتى خلال إقامتنا في عالمنا هذا، بفضل نفس الملكة التي تُستخدَم في تأملها في العالم المعقول.

فإذا أيقظنا هذه الملكة لوجب أن ندرك المعقولات؛ ففي المعقولات إذن نوقظها، ونحن في ذلك أشبه بأناس ارتقَوا إلى مرصد عالٍ، فأصبح في وسع نظرتهم أن تستوعب أشياء لا يراها من لم يصعدوا معهم.

فمن الواضح إذن، تبعًا لما قلناه، أن الذاكرة تبدأ في النفس خلال إقامتها في السماء، حين تترك المعالم المعقول. فحين ترد من ذلك العالم إلى السماء وتظل فيها، فليس لنا أن نعجب من أن نراها تتذكر الأشياء في عالمنا هذا وما قيل فيه، وتتعرف على نفوسٍ عرَفَتها من قبل، طالما أن هذه النفوس قد اكتسَت بالضرورة أجسامًا لها صور مشابهة لصورها السابقة. بل إن النفوس حتى لو كانت قد استبدلت بجسمها جسمًا ذا صورة فلكية، لتعرَّفَت عليها من طباعها ومن خلالها الخاصة. وليس هذا بالأمر المستغرَب؛ فتغيُّر الظروف والأحوال لا يعني تغير الطبع. وإن كانت النفوس تستخدم اللغة في التخاطب، لكانت تلك وسيلةً أخرى من وسائل التعرف.

ولكن حين يتم هبوط النفس، في السماء، من العالم المعقول، فماذا تكون ذكرياتها؟ إن ذاكرتها تنشط أيضًا، وتكون لديها نفس الذكريات (التي للنفوس الباقية في السماء) ولكن بدرجة أقل؛ إذ سيكون لهذه بخلاف ذلك أشياء أخرى عديدة تتذكرها، كما أن المدة الطويلة (التي أقامتها خارج السماء) ستنسيها تمامًا أشياء عدة.

– وماذا تكون ذكرياتها إذا ما توجهت صوب العالم المحسوس وهبطت هنا إلى عالم الكون؟[٣]

– ليس من الضروري قط أن تهبط حتى قرار العالم؛ فما دامت قد تحركت، ففي وُسعها أيضًا أن تقف بعد أن تكون قد توغلت بعض التوغل، ولا شيء يمنعها من أن تتخلص ثانية من أجسامها قبل أن تصل إلى الأطراف الدنيا من عالم الكون.

(٦) وقد يُقال إن الذاكرة لا تنتمي حقًّا إلا إلى تلك النفوس التي يسري عليها التغيرُ والاستحالة؛ إذ لا تتعلق الذاكرة إلا بالحوادث التي انقضت. ولكن إن كانت هناك نفوس تظل على حال واحد، فأي شيء تتذكر؟ ذلك هو السؤال الذي يوجه بصدد نفوس النجوم وبقية الموجودات السماوية، ونفس الشمس أو القمر، ونفس الكون أخيرًا. ويمضي المعترضون إلى حد الشك في وجود ذكريات لزيوس ذاته. وسنَدرُس في هذا البحث كُنْه أفكار تلك النفوس واستدلالاتها، إن وُجِدت.

[٣] الكون هنا بالمعنى الذي يقترن بالفساد، أي عالم الكون والفساد.

ولكن، ما دامت هذه النفوس لا تبحث عن شيء أو تضع شيئًا موضع الشك؛ إذ لا ينقصها شيء، وليس عليها أن تتعلم لأنها لم تكن من قبل جاهلة، فأي الاستدلالات، وأي الأقيسة، وأي الأفكار تُنسَب إليها؟ إنها ليست بحاجة حتى إلى أن تتخيل روابطَ معينة من أجل التحكم في شئون البشر والأرض؛ إذ إنها تبثُّ النظام في الكون على نحو مخالف لذلك تمامًا.

(٧) ولكن، ألا تتذكر تلك النفوس أنها رأت الله قط؟

– كلا؛ فهي تراه دوامًا، وما دامت تراه فليس في وسعها أن تقول إنها قد رأته؛ إذ لا يكون لذلك الماضي معنًى إلا إذا كفت عن رؤيته.

– ولكن، ألا تتذكر أنها قد دارت حول الأرض بالأمس وفي العام الماضي؟ ألا تتذكر أنها كانت تعيش بالأمس؟ ألا تستعيد في ذاكرتها كل ماضيها، منذ كانت تحيا؟

– كلا؛ إذ إنها تحيا دوامًا، والديمومة وحدة لا تتجزأ. فإذ ميَّزنا في حياتها يومًا سابقًا، كنا أشبهَ بمن يقسم حركة الرِّجل التي تخطو خطوة إلى عدة حركات، وبمن يرى في الاندفاع الواحد كثرة من الاندفاعات المتميزة المتعاقبة؛ فحركة السماء ليست بدورها إلا حركةً واحدة، ونحن الذين نُحصي أيَّامًا عديدة تميزها بالليالي التي تفصل بينها. أمَّا هناك، حيث لا يوجد إلا نهار واحد لا ليل له، فلا توجد كثرة متميزة من الأيام، ولا سنة ماضية.

– ولكن ما القول في المكان الذي تقطعه أجزاء مختلفة، وما القول في تغير علامة برج السماء الذي يكون فيه الكوكب؟ ولِمَ لا يكون في وسع الكوكب عندئذٍ أن يقول: «لقد اجتزت هذا البرج، وها أنا ذا في غيره»؟ وفضلًا عن ذلك، فإن كانت تلك النفس تُعنى بشئون البشر، فكيف لا ترى التغيرات التي تطرأ عليهم؟ وكيف لا تعلم أن الناس الحاليِّين لم يعودوا هم السابقين؛ وبالتالي أنه كان هناك غيرهم من قبل؟ وهلا يعني ذلك أن لها ذاكرة؟

(٨) الرد على ذلك أنه ليس من الضروري أن يحتفظ المرء بذكرى كل ما رآه. وليس من الضروري أيضًا أن يتخيل المرء كل الظروف على العرضية التي تصاحب إدراكًا ما. وأخيرًا، فإن عرَف المرءُ بالعقل شيئًا على نحوٍ أوضحَ مما يعرفه بالحواس، لم يكن من الضروري قط، في حالة تحقق ذلك الشيء في العالم المحسوس، أن يتخلى المرء عن معرفته العقلية ليُكوِّن لنفسه انطباعًا خاصًّا بهذا المحسوس الجزئي، ما لم يكن على المرء أن يتحكم فيه بأن يدبره بالعقل؛ إذ إن معرفة الموجودات الجزئية متضمَّنة في معرفة الكلية.

وسأتحدث عن هذه المسائل الثلاثة كلٍّ بعد الأخرى.

فليس من الضروري أوَّلًا أن تحتفظ ذاكرة المرء بكل ما يراه؛ فحين لا يكون هناك فارق بين الأشياء، أو حين لا توجد بالنسبة إلى النفس تلك الإحساسات المختلفة التي تُثيرها خارج الإرادة أشياء مختلفة، يكون الحس وحده هو الذي يشعر بهذه الفروق، أمَّا النفس التي لا تهمها تلك الفروق على الإطلاق، لا من أجل حاجتها ولا من أجل أي عرَض آخر، فلا تتلقَّاها في داخلها. وحين توجه النفس انتباهها إلى أشياء أخرى، لا تحتفظ بذكرى الانطباعات السابقة قط، طالما أنها لا تدركها في الوقت الذي توجد فيه.

وثانيًا، فليس من الضروري أن تكون للمرء صورةُ كل الظروف العرَضية لإدراك ما، أو أن تكون له على الأقل صورة من شأنها أن تُختزَن؛ فمثل هذه الانطباعات لا تستتبع وعيًا. وذلك ما سيتبينه المرء إن أدرك جيدًا معنى هذا المثل: فحين يحدث، خلال تغييرنا مكاننا، أو على الأصح خلال عبورِنا مكانًا، أن نقطع على التوالي مناطقَ من الهواء دون أن نكون قد انتوينا فعل ذلك، فلن نحتفظ عن هذا الأمر بأدنى ذاكرة، بل لن نفكر فيه خلال سيرنا. وبالمثل فإذا لم يكن هدفنا، خلال رحلة، هو أن نجتاز مسافة معلومة، وإنما يكون ما نرمي إليه هو مجردَ الانتقال خلال طبقات الهواء، فلن نهتم بمعرفة المرحلة التي نحن فيها، وكم من الطريق قطعنا. وأخيرًا، فإن لم يكن علينا أن نتحرك خلال وقت محدَّد، وإنما نتحرك فحسب، أو أن نقوم بأي فعل آخر دون أن نربطه بالزمان، فلن تظل لدينا أيةُ ذكرى بتعاقب الأزمنة. وإنَّا لنعلم جيدًا أنه لو كانت لدينا فكرة شاملة عن فعل ينبغي علينا القيام به، وكنا على يقين من أن الفعل سيتم تبعًا لتلك الفكرة، فلن تُعير تفصيلات ذلك الفعل أي انتباه. وإذا ما كرَّر المرء نفسَ الفعل دائمًا، كان تذكُّر كل تفصيلاته أمرًا عقيمًا، ما دام يظل كما هو. والحال كذلك بالنسبة إلى النجوم؛ فهي في مسارها تتحرك لتُتِم فعلها الخاص، لا لتَعبُر المواضع التي تجتازها. وفعلها الخاص لا شأن له برؤية المواضع التي تمر بها، أو بعبور هذه المواضع، فهذا العبور عرضي بالنسبة إليها، وإنما يثبت تفكيرها على أمور أهم منه بكثير. إنها لا تحصي أبدًا تلك الأمكنة العديدة التي تنتقل فيها، والتي تظل دائمًا كما هي، ولا تحسب أزمنة عبورها لها، حتى لو افترضنا أن الانقسام يسري على تلك الأمكنة والأزمنة. ونتيجة ذلك أنه لا يلزم قط أن تكون لها ذكرى تلك الأمكنة ولا تلك الأزمنة.

ثم إن حياة هذه النفوس دائمًا واحدة، وعن هذه الحياة تنتج حركتُها المكانية حول نفس المركز، بحيث ينتهي الأمر بتلك الحركة ألَّا تعود محلِّية، بل حيوية، أي إنها هي الحركة الحيوية لكائن حي واحد، لا يؤثر إلا على ذاته، وساكن بالنسبة إلى ما هو خارج

عنه، يتحرك بفعل الحياة الأزلية الكامنة فيه. ولنا أن نُقارِن حركة النجوم بحركة فرقة راقصة؛ فهذه الفرقة لو توقفت في لحظة معينة، لما تم الرقص إلا إذا كان قد أُدِّي من البداية إلى النهاية. أمَّا إذا كانت هذه الفرقة ترقص على الدوام، فإن رقصها يتم في كل لحظة. وإذن فليس ثمَّة لحظة أو موضع يتم فيهما الرقص، ومن هنا لا تكون للفرقة أية رغبة في قياس مكان الرقص أو مدته؛ وبالتالي لا تتذكر ذلك قط.

وفضلًا عن ذلك، فالنجوم تحيا حياة سعيدة، متأملة هذه الحياةَ بواسطة نفوسها الخاصة. وهي في ميل نفوسها إلى الوحدة، وفي الإشعاع الذي يصدر عنها لينتشر في السماء كلها، تكون أشبه بعود تُنشِد أوتارُه — حين تهتز تعاطفًا — نشيدًا منسجمًا بطبيعته. هكذا تكون حركة السماء؛ فإذا كانت لحركة أجزاء السماء صلةٌ بها، وإذا كانت هي ذاتها تنتقل بحركة كلية، وكانت لكل جزء من أجزائها حركةٌ مختلفة، ولكن في نفس الاتجاه؛ نتيجةً لاختلاف مواقعها، فذلك أيضًا يؤيد فكرتنا عن حياة كلية دائمة الاطِّراد.

(٩) ولكن زيوس الذي يدبر الكون ويوجهه ويرشده، والذي يمتلك على الدوام نفسًا علويَّة وعقلًا علويًّا، والذي يتنبأ بالحوادث ويتحكم فيه حينما تحدث، ويرتب كل شيء وفقًا لنظام دقيق، وعلى يدَيه تتم دورات النجوم، كما تم الكثير من قبل؛ زيوس هذا كيف لا يتذكر الفترات التي انقضت ومقاديرها؟ وإذا كان لا بد له حتى تُستأنَف الفترات من جديد، من أن يصنع ويجمع ويُحصي، فكيف لا تفوق ذاكرتُه كل ذاكرة أخرى، ما دام في صنعته يفوق كل صانع آخر؟

– أمَّا عن تذكر الفترات الكونية، ففيه وحدة تتمثل صعوبة كبرى؛ فما هو عددها، وهل يعرفه زيوس؟ لو كان هذا العدد متناهيًا، لكنَّا ننسب إلى الكون بداية في الزمان، وإن كان لا متناهيًا، فمعنى ذلك أن زيوس لا يعلم عدد أفعاله الخاصة. والواقع أنه سيعلم أن فعله كله واحد، تُحييه حياة أزلية واحدة، وفي هذا المعنى يكون ذلك العدد لا متناهيًا، ويعلم زيوس وحده عمله لا من الخارج، بل خلال صنعه له، وبهذا يكون اللامتناهي، مفهومًا على هذا النحو، معه على الدوام، أو بالأحرى مصاحبًا له، ويتأمله زيوس بمعرفةٍ ليست مستفادةً قط. ولما كان يُدرِك لانهائية حياته الخاصة، فإنه يعلم الفاعلية التي يمارسها على الكون في وحدتها، وإن كانت تلك الفاعلية (رغم وحدتها) تَنتظم كلَّ شيء.

(١٠) إن المبدأ المنظِّم مزدوج؛ فهو الصانع بمعنًى، وهو نفس الكون بمعنًى آخر. واسم زيوس يدل على الصانع وعلى النفس التي تدبر العالم معًا. فإذا تحدثنا عن زيوس بوصفه الصانع، فعلينا أن نستبعد عنه كل فكرة عن ماضٍ أو مستقبل، وأن نعزوَ إليه

حياة ثابتة لازمانية. ولكن السؤال يظل قائمًا بالنسبة إلى زيوس بوصفه حياة العالم، والمشتمِلَ في ذاته على المبدأ الموجِّه للكون، فهلا تنقضي تلك الحياة في الحساب وفي بحث ما ينبغي عمله؟ ذلك بأن الكشف وترتيبَ ما ينبغي عمله هي أمور قد تمت، وليست أمورًا تتم في لحظة معلومة، وإلا لكانت متولدة. ولكن القائم بهما هو النظام ذاته، وهو فعل نفس معتمِدة على حكمة تظل في المعقول، وصورتها تنعكس في النظام الباطن لتلك النفس. وما دامت تلك الحكمة لا تتغير، فليس على النفس أن تتغير بدورها؛ إذ ليست هناك لحظة لا تتأمل النفسُ فيها تلك الحكمة، ولو كفَّت عن تأملها، لانتابها الشك؛ ذلك بأن النفس واحدة، وفعلها واحد، والمبدأ الموجِّه للعالم يسيطِر دائمًا عليه ولا يُسيطَر عليه أبدًا. فمن أين تأتيه كثرة تبث فيه الفرقة والتردد؟ إن ذلك المبدأ الواحد الذي يُدبِّر الكون يريد دائمًا نفس الشيء، فلِمَ تتغير إرادته، وتَحار بين جوانب عديدة؟

– ومع ذلك، فما القول إذا كانت إرادته تُغيِّره، رغم وحدته الخاصة؟

– إنها لا تقع من أجل ذلك في الشك؛ فعدم تأكُّدها من الاتجاهات التي تُضْفيها على صور الكون العديدة وأجزائه الكثيرة، لا يرجع أبدًا إلى تعارض هذه الصور والأجزاء. وهي لا تبدأ بالموجودات الدنيا والجزئية، وإنما بالرئيسية، وهي تنتقل من الأول إلى الأخير دون عائق يعترضها في سيرها، وهي تُنظم وتُسيطر لأنها تظل كما هي في أدائها لنفس الفعل. وفضلًا عن ذلك فلو كانت نواياها تتغير، فمن أين يأتيها هذا التغيُّر؟ ثم إنها إذا ترددت في استدلالها، لكان معنى ذلك تساؤلها عما ينبغي عليها عمله، مما يترتب عليه أن يضعف فعلها كل الضعف.

(١١) ومن الممكن التأثير على مجرى حياة الكائن الحي؛ إمَّا بالبدء من الخارج ومن الأجزاء، أو بالبدء من المبدأ الحيوي الباطن؛ فالطبيب يبدأ من الخارج، وينتقل من جزء إلى جزء، ومن هنا كان يتردد ويتدبر طويلًا. أمَّا الطبيعة التي تبدأ من المبدأ «الباطن» فليست في حاجة إلى تفكير طويل. والمبدأ الذي يتحكم في الكون يدبره لا على مثال الطبيب، بل كما تدبر الطبيعة. ولكنه أبسط منها كثيرًا، من حيث هو منطبق على كل الموجودات المتضمَّنة في الكون كأجزاء في كائن حي واحد؛ إذ إن ثمة طبيعةً واحدة تتحكم في كل الطبائع الخاصة، وتلك الطبائع الخاصة تتلوها وتتعلق بها وتلحقها وتمتد عليها كالفروع على الشجرة؛ فأي موضع يظل للاستدلال والحساب والذاكرة، حيث تسود حكمة حاضرة فعالة على الدوام، تُدبر دائمًا على نفس النحو؟

وليس خلقُ هذه الطبيعة لأشياء متنوعة متباينة، ليس ذلك داعيًا إلى الاعتقاد بأن العلة الفعالة تُتابع كل تغيراتها. بل إن الأشياء المتولدة كلما ازدادت تنوعًا، ازداد فاعلها ثباتًا.

وفي الكائن الحي الواحد، تَحدث بفعل الطبيعة أمورٌ عديدة يتلو كلٌّ منها الآخر، كالأعمار المتعاقبة؛ ففي فترات معلومة تَظهر القرون أو اللحية، وينمون الثديان، ثم يأتي النضج والقدرة على إنجاب كائنات أخرى. وكل هذه المبادئ البذرية تُضاف دون أن تَفنى المبادئ السابقة، ودليل ذلك أن المبدأ البذري للأب يعود إلى الظهور كاملًا في الكائنات التي يُنجِبها. فعلينا إذن أن نعترف بوجود حكمة واحدة شاملة ثابتة للكون تتصف بالكثرة وتتنوع، وإن تكن مع ذلك بسيطة. وعلى الرغم من أن حكمة أعظم الأحياء هذه، أي حكمة العالم الواحد، تتصف بالكثرة، فإنها لا تتغير؛ فهي مبدأ واحد ينتظم كل شيء في نفس الآن. ولو لم تكن كلَّ شيء، لما كانت حكمة الكون، بل حكمة الأجزاء اللاحقة للكل.

(١٢) وقد يُقال إن تلك الطريقة في الخلق من عمل الطبيعة، أمَّا الحكمة التي في الكون، فمن الضروري أن يكون عملها استدلالات، وأن تكون لها ذكريات.

– ذلك اعتراض أناس ينظرون إلى الحكمة نظرة معكوسة، ويعتقدون أن التفكير ومحاولة التفكير شيء واحد.[٤] أليس الاستدلال حقًّا هو محاولة كشف أفكار وصِيَغ صادقة توصِل إلى الوجود الحقيقي؟ إن الإنسان ليستدل، كما يعزف على القيثارة، ليتعلم إجادة العزف عليها، وكما يتمرن ليكتسب عادة، وكما يتعلم ليكتسب معرفة. فالاستدلال هو محاولة تعلُّم ما يملكه الحكيم من قبل؛ فالحكمة إذن لدى ذلك الذي كف عن البحث، ودليل ذلك في المستدل ذاته، فحين يفرغ من كشف ما يريد، يكف عن الاستدلال، وهو يكف عنه لأنه قد توصل إلى المعرفة. فإذا وضعنا المبدأ الموجه للعالم في مرتبةِ مَن هو بسبيل التعلم، كان علينا أن نعزو إليه استدلالَ وشكوكَ ذاكرةِ أولئك الذين يجمعون الماضيَ إلى الحاضر والمستقبل. وإذا وضعناه في مرتبةِ مَن علم، كان علينا أن نؤمن بأن حكمته حالةٌ ثابتة وصلَت إلى منتهاها.

ثم إن هذا المبدأ بعلم الغيب؛ إذ إن إنكار هذا العلم عليه أمر مستغرب. فما الذي يمنع هذا المبدأ من أن يعلم كيف سيكون العالم؟ فإذا كان هذا العلم متوافرًا له، فما حاجته إلى الاستدلال وجمع الماضي بالحاضر؟ إن علمه بالغيب — إذا سلَّمْنا بتوافره له — ليس كعلم العرافين، وإنما كعلم أولئك الذين يصنعون شيئًا وهم على يقين من أنه سيوجد. ذلك

[٤] يُلاحَظ هنا أن أفلوطين يُفرِّق بين التفكير ومحاولة التفكير، على أساس أن محاولة التفكير هي الاستدلال، والاستدلال عنده شيمة العقل الناقص الذي يفتقر إلى مشاهدة الحكمة، ولإدراك هدفه بطريق مباشرة، فيلجأ إلى طريق الاستدلال التدريجي.

هو يقين المهيمن على كل شيء الذي لا يعرف ترددًا ولا ريبةً. ومثل هذا اليقين إنما يكون لأولئك الذين توافر لهم إيمان راسخ. وعلى ذلك فهو يعلم الغيب كما يعلم الحاضر، بنفس الثبات، ودون أي استدلال.

ولو لم يكن هذا المبدأ يعلم الغيب الذي يخلقه، لما كان يخلقه عن علم وتبعًا لأنموذج، ولكان خلقه عرضيًّا خاضعًا للاتفاق، ولما كان هذا محالًا فلا بد أن يكون في خلقه ثابتًا، وما دام في خلقه ثابتًا، فإنه لا يخلق إلا تبعًا لأنموذج يحمله في ذاته، وإذن فهو يخلق على نحو واحد؛ إذ إنه لو كان يغير طريقة خلقه في كل لحظة، لما حالَ شيءٌ دون إخفاقه في الخلق. ولا شك أن فعله الحادث يتضمن أشياءَ متميِّزة، ولكن تميُّز هذا الفعل الحادث لا يرجع إلى ذاته، وإنما إلى خضوعه لمبادئ بذرية متعددة، وهذه المبادئ آتيةٌ بدورها من الخارج، وهي تكون سلسلة يرتبط بها الخالق. وإذن فالمبدأ الخالق للعالم لا يمكن أن يخطئ، أو أن يتردد، أو يناله عناء، وإن كان البعض قد ظنوا أن تدبير العالم عمل يجلب العناء؛ فالمرء لا يلقى مشقة إلا إذا قام بعمل غريب عنه، لا سلطان له عليه، أمَّا إذا كان هو المسيطر، والمسيطر الوحيد، على عمله، لما كانت به حاجة إلا إلى ذاته وإرادته. وذلك يعني بالنسبة إليه أنه لا يحتاج إلا إلى حكمته وحدها. وإذن فلا حاجة به إلى عون خارجي حتى يخلق؛ إذ إن حكمته ليست خارجةً عنه وهو لا يستخدم أي شيء مستفاد. وعلى ذلك، فهو لا يلجأ إلى الاستدلال ولا الذاكرة؛ لأن هذَين أمران طارئان.

(١٣) لا شك في ذلك، ولكن فيم تختلف الحكمة، على النحو الذي عرضَت به، عما يُسَمَّى بالطبيعة؟

إن الحكمة هي الحد الأعلى، والطبيعة الأدنى. فالطبيعة صورة للحكمة، ولما كانت هي الجزءَ الأدنى من النفس، فإنها لا تشتمل إلا على آخرِ أشعة العقل. ولنتصوَّر، في هذا الصدد، قرصًا سميكًا من الشمع تخترقه العلامة المطبوعة على أحد وجهَيه حتى الوجه الآخر؛ فبينما تجد الخطوط واضحة المعالم في الوجه الأعلى، لا ترى لها إلا أثرًا واهيًا في الوجه الأدنى. وهكذا لا تكون الطبيعة عارفة، بل خالقة فحسب. وهي تخلق بأن تنقل، على نحو آليٍّ، ما لديها إلى ما هو أدنى منها، أي إلى الجسمي والمادي، مثلما ينقل شيء ساخن صورةَ الحرارة إلى ما يُلامسه، ولكن بتأثير يقل عن المصدر الأول للحرارة. ومن هنا لم يكن للطبيعة تخيُّل؛ فالتفكير العقلي أسمى من التخيل، والتخيل وسط بين الانطباع الذي هو وحده ما تقدر عليه الطبيعة، وبين التفكير؛ إذ ليس للطبيعة إدراكٌ حسي ولا عقل، بينما التخيل يشتمل على التأثرات الآتية من الخارج، بحيث يكتسب المتخيل معرفة بهذه المتأثرات. أمَّا الطبيعة فتولد بذاتها، وإن كان فعلها مستمَدًّا من مبدأ فعال.

وعلى ذلك، فالعقل يملك الموجودات، والنفس الكلية تتلقاها منه أزلًا، وفي هذا تكون حياتها. ونورها الواضح إنما هو معرفة أزلية بواسطة الفكر. أمَّا الطبيعة فهي انعكاس تلك النفس على المادة. وعند الطبيعة، بل قبلها، تنتهي سلسلة الوجود الحقيقي، ونصل إلى أدنى درجات الحقيقة العقلية، وبعد ذلك لا يعود هناك سوى صور للماهيات. والطبيعة موجبة الفعل بالنسبة إلى المادة، سلبيةٌ بالنسبة إلى النفس. والنفس التي هي سابقة عليها مع كونها مجاورة لها، فعالة دون سلبية. أمَّا النفس العليا فلا تتناول فاعليتها الأجسام والمادة.

(١٤) والعناصر، من بين الأجسام التي تولدها الطبيعة، هي الخلق المباشر للطبيعة ذاتها. أمَّا النبات والحيوان، فهل يملكان الطبيعة وكأنها مُودَعة فيهما؟ وهل الطبيعة كالنور الذي لا يحتفظ هواؤه المنير بشيء حين ينطفئ، ما دام النور والهواء شيئَين متميزَين لا يختلطان؟ إنها كالنار التي تَترك، بعد ابتعادها، بعض الحرارة في الشيء الذي سخنَته، بحيث تكون هذه الحرارة مختلفةً عن حرارة النار، ما دامت صفة تَحُل في الشيء الساخن؛ إذ إن الصورة التي تُضْفيها الطبيعة على الشيء الذي تُكوِّنه لا بد أن تعد مختلفة عن الطبيعة ذاتها. ولكن ينبغي أن نبحث فيما إذا كان هناك وسط بين تلك الصورة وبين الطبيعة.

أمَّا عن الفرق بين الطبيعة وبين الحكمة الموجودة في العالم، فقد تحدثنا عنه من قبل.

(١٥) ولكن ها هي ذي صعوبة أخرى تعترض رأينا الحالي؛ ففي العقل الأزل، وفي النفس الزمان؛ إذ ليس للزمان وجودٌ إلا في فاعلية النفس، وهو ناتج عن هذه الفاعلية.[٥] ومِن ثَم، فما دام الزمان ينقسم إلى أجزاء ويشتمل على الماضي، فكيف لا تنقسم فاعلية النفس معه، وكيف لا تنشأ الذاكرة في النفس الكونية من تفكيرها في الماضي؟ فلنُكرِّر ما قلناه من أن الهوية تنسب إلى ما هو أزلي، والتغاير إلى الزمان، وإلا لما تميز الأزل على الزمان، وخاصة لأننا نأبى أن نعزو إلى النفوس أي تغير في أفعالها. فهل يُجيب امرؤ بأن نفوسنا تقبل حقًّا التغير وكل النقائص المرتبطة بالوجود في الزمان، أمَّا النفس الكونية

[٥] في هذا النص يقترب أفلوطين من النظرة الحديثة إلى طبيعة الزمان، ويربطه بالعنصر الذاتي في النفس، مخالفًا بذلك أرسطو، الذي عرَّفه تعريفًا موضوعيًّا خالصًا، ذاكرًا أنه «مقدار الحركة بحسبان المتقدم والمتأخر.»

التي تولد الزمان، فليست هي ذاتها في الزمان؟ فلنُسلِّم بذلك، ولكن ما الذي يؤدي بها إلى توليد الزمان، لا الأزل؟

– ذلك بأن ما تولده فانٍ ومتضمَّن في الزمان. والنفوس ليست في الزمان قط، بل فيه أحوالها وأفعالها فحسب. وكل النفوس أزلية، وهي سابقة على الزمان. وكل ما في الزمان أدنى مرتبةً من الزمان ذاته؛ إذ يشتمل الزمان على ما في الزمان، كما هي الحال بالنسبة إلى ما هو في المحل أو في العدد.

(١٦) ولكن إن كان في النفس الكونية شيء يليه شيء آخر، وإن كان فيما تُنتجه ما هو قبل وما هو بعد، وإن كانت فعالة خلال الزمان، فذلك كله يعني أنها متجهة صوب المستقبل. وما دامت متجهة صوب المستقبل، فهي تُعرِّج أيضًا على الماضي.

– إن السابق واللاحق فيما تصنعه، أمَّا في ذاتها فليس ثمة ماضٍ، بل توجَد فيها كل المبادئ البذرية في وقت واحد، كما قلنا من قبل. ونواتجها لا تظهر في نفس الوقت، ولا في نفس المكان، ولكن المبادئ توجد معًا؛ فالأرجل والأيدي التي توجد معًا في المبدأ البذري للإنسان، توجد منفصلة بمعنًى مخالف للمعنى المحلي، فهلا يكون السابق واللاحق فيها بدورهما على نحو يختلف عما في الأمور الزمانية؟ إن انفصال الأجزاء يعني هنا اختلافها في الطبيعة، ولكن أي معنًى يكون للسابق واللاحق؟

– لا معنى على الإطلاق بالتأكيد، سوى أن ذلك الذي ينظم العالم يتحكم فيه أيضًا بأن يقول: ليكن هذا أوَّلًا، ثم ذاك، وإلا لوُجِدت كلُّ الأشياء في وقت واحد.

– أجل لو كان التنظيم متميزًا عن الموجود الذي ينظم، لأمكنه أن يتحدث على هذا النحو. ولكن إذا كان الموجود الذي يتحكم هو ذاته التنظيم الأول، فإنه عندئذٍ لا يُصدِر أوامر، بل يخلق الأشياء واحدًا بعد الآخر فحسب؛ إذ لو تكلم، لتكلم تبعًا للنظام، ولكان بذلك متميزًا عنه.

– ولكن كيف يكون المنظم ذاته في هوية مع النظام؟

– لأن الموجود المنظم ليست مادة وصورة، بل هو صورة خالصة، وهو النفس والقوة والفعل الذي يأتي بعد العقل مباشرة. ولا يمكن أن تتعاقب الأشياءُ واحدًا بعد الآخر إلا إذا كانت عاجزة عن أن توجد كلها في نفس الوقت.

وإن نفسًا كهذه لهي موجودٌ مبجَّل؛ فهي متحدة بمركزها كدائرة، والدائرة التي لها أصغر حجم ممكن بعد المركز، هي امتداد لا ينقسم.

وتلك هي صلة المبادئ فيما بينها. فلنضع الخير في المركز، والعقل في دائرة ثابتة، والنفس في دائرة متحركة، يحركها الشوق؛ إذ إن العقل يمتلك الخير مباشرة ويفهمه، أمَّا

النفس فتشتاق إلى الخير الذي هو وراء الوجود. وفلك العالم يمتلك النفس التي تشتاق إلى الخير، وهي تتحرك لأن من طبيعته أن يشتاق.[٦] ولكنه لما كان جسمًا، فهو يشتاق بطبيعته إلى موجود يوجد خارجه؛ لذا كان يمتد حوله ويدور؛ وبالتالي يتحرك في دائرة.

(١٧) ولكن كيف لا تكون الأفكار والخواطر فينا كما تكون في النفس الكونية؟ ولم هذا التعاقب وهذا السعي في نفوسنا؟ أيرجع ذلك إلى كثرة المبادئ والحركات فينا، وإلى عدم وجود قوة واحدة تسيطر علينا؟ أيرجع إلى أن حاجاتنا تتغير في كل لحظة، وإلى أن كل لحظة حاضرة، غير محددة في ذاتها، تزخر بأمور خارجية تختلف في كل لحظة؟ أذلك راجع إلى أن إرادتنا تتغير أيضًا تبعًا للمناسبة والحاجة الحاضرة؟ إن الحوادث الخارجية تقع متعاقبة.

– الحق أنه لما كان ثمةَ قُوًى عديدةٌ تتحكم فينا، فإن كل قوة تتلقى من الباقين كثرةً من الصور الطارئة التي تتجدد بلا انقطاع، والتي هي عقبات في طريق حركاتها وأفعالها الخاصة. وهكذا يحدث، حين تتيقظ فينا رغبة، أن تظهر صورة للشيء المرغوب فيه، ونوع من الإحساس يجعلنا ندرك انفعالنا ويأمرنا بأن نُطيعه وأن نُشبعه. وسواء أطاعت القوة الكامنة فينا هذا الانفعالَ أم قاومته، فمن الضروري أن ينتابها التردد والتغير. وتؤدي عاطفة الغضب التي تدعونا إلى الدفاع عن أنفسنا إلى النتيجة ذاتها. وإن حاجات الجسم وغيرها من الأهواء لتُؤدِّي إلى اختلاف حُكمنا على الأشياء الواحدة، وكذلك الحال في الجهل بالخير، وفي عدم استقرار أحكام النفس التي تتقاذفها الأهواء من كل ناحية. ومن اختلاط تلك المؤثرات كلها تظهر مؤثراتٌ أخرى مماثلة.

ولكن هل يسري تغيُّر الرأي على خير أجزائنا بدوره؟ كلا، فالتردد والتغير لا ينتميان إلا إلى الخليط (المركب من جسم ونفس)، أمَّا العقل القويم الذي ينتمي إلى هذا الجزء الأسمى والذي يستوعب مجموع النفس، فلا ينتابه ضعفٌ في ذاته، وإنما لامتزاجه بأمور أخرى؛ هو كالناصح الأمين بين جماعة في حشد صاخب. فليست كلمته هي العليا، بل تعلو عليها جلَبة العامة وصياحُهم، فيظل ساكنًا، ولا يمكنه أن يفعل شيئًا، ويغلبه صخب الأشرار؛ ففي الإنسان الشرير يسود الغوغاء، ويكون فعل الإنسان عندئذٍ صادرًا عن قُوًى سيئة التدبير. أمَّا الإنسان الوسط فهو كمدينة يسودها عنصر طيب، وتتمتع بحكومة ديمقراطية

[٦] يقترب أفلوطين هنا من رأي أرسطو في إرجاع الحركة الكونية إلى شوق الموجودات إلى الواحد الأول، فيدفعها ذلك إلى الحركة نحوه.

غير متطرفة. فإذا ما تقدم إلى ما هو أصلح، كانت حياته أشبهَ بحكومة أرستقراطية؛ لأنه يتخلص من تأثير مجموع الملكات، ولا توجهه إلا الأصلحُ منها. أمَّا الإنسان التام الفضيلة، ففيه قوة واحدة تحكم باقيَ القوى وتنظمها، وتنفصل عنها تمامًا.[٧]

وإذن ففي نفس العالم يحكم مبدأ واحد على نحو مطَّرِد، وفي بقية النفوس يختلف الأمر عن ذلك، وقد ذكرنا السبب، فحسبُنا ما قلنا في هذا الموضوع.

(١٨) فلنبحث الآن المسألة الآتية: هل يتميز البدن (الحي) بصفة يختص بها؟ وهل له وهو حي بفضل وجود النفس، طابع خاص؟ أم أن كل ما له لا يعدو أن يكون طبيعة؟ وهل الطبيعة هي الشيء الوحيد الذي يتحد به؟

– كلا، فإن كان في بدنٍ نفسٌ وطبيعة، فذلك لأن البدنَ في ذاته لا يمكن أن يكون بغير نفس على الإطلاق، وهو لا يُشبَّه بالهواء المضاء، بل بالهواء الساخن؛ فأجسام الحيوان والنبات ينبغي أن يكون لها ظلٌّ من النفس، وعلى هذا النحو يكون للبدن صفاتُه الخاصة، ولذَّاته وآلامُه المتميِّزة، وهذه اللذَّات والآلام تصل إلينا، بحيث نعرفها دون أن نتأثر بها. وأعني بضمير المتكلم الجمعِ هنا بقيةَ النفس التي لا يكون البدن الحي غريبًا عنها، ما دام مِلكًا لنا، وإنما يكون حِرصُنا عليه لأنه مِلك لنا؛ فرغم أن هذا الجسم ليس في ذاتنا، فنحن مع ذلك لا نتحرر منه؛ فهو مرتبط ومتعلق بنا، ورغم أن نفوسنا هي الجزء الرئيسي في وجودنا، فإن لنا بجانب ذلك بدنًا؛ لهذا كنا نهتم بلذاته وآلامه، وكلما ازددنا ضعفًا، قلَّ انفصالنا عنه، وكلما ازددنا إقرارًا بأنه الجزء الرئيسي فينا، وبأنه الإنسان، أمعنَّا إغراقًا فيه.

وإن الانفعالات، كاللذة والألم، لا يجب أن تُعْزى إلى النفس وحدها، بل أيضًا إلى الجسم الذي يرتبط بها، وإلى المركَّب منهما. فإذا ما نظر إلى النفس والجسم متفرقَين كانا مُكتفيَين بذاتهما على نحو ما؛ إذ إن الجسم وحده لا يُحس تأثرًا؛ لأنه غير حي. فليس هو مثلًا الذي يوجد في أسفل، بل مجموع أجزائه. وكذلك النفس إذا تُرِكَت وحدها لا تنقسم، بل تغدو في هذه الحالة بمَنأًى عن كل تأثر، ولكن إذا أراد شيئان أن يجعلا من ذاتهما شيئًا واحدًا، فمن الممكن أن يُعاق اتحادهما؛ لأنه مُستفاد. وذلك في أغلب الظن، هو منشأ الألم.

---

[٧] يلجأ أفلوطين هنا إلى تشبيه عناصر النفس الفردية بعناصر المدينة في الحياة السياسية، وهو تشبيه معروف عند أفلاطون. ويُلاحَظ أنه ينتهي كذلك إلى إيثار الحكومة الأرستقراطية على الحكومة الديمقراطية.

ولا ريب في أن هذا الرأي لا ينطبق على الحالة التي يكون فيها هذان الشيئان جسمَين؛ إذ إن طبيعة الجسمَين واحدة. ولكن هب أن طبيعتَين مختلفتَي النوع تريدان الاتحاد: عندئذٍ تتلقى الطبيعة الدنيا من الطبيعة العليا شيئًا ما، ولما كانت لا تستطيع تَلَقِّيَه كما هو، فإنها تحتفظ منه بأثر خافت فحسب، وبهذا يظَلان اثنَين، وتكون الطبيعة الدنيا مع ذلك وحدةً تتوسط بين ما كانت عليه، وما لم يمكنها تلقِّيه. وهكذا تخلق لنفسها متاعبَ جديدة؛ لأنها اتحدَت اتحادًا ضعيفًا واهيًا، دائم التضاد والاضطراب. وتلك الطبيعة، التي هي مُعلَّقة على الدوام، تنخفض تارة، فتنمُّ بذلك عن الألم، وترتفع تارة أخرى، فتُعبر عن رغبتها في الاتحاد بالطبيعة العليا.

(١٩) ذاك إذن هو ما يُسمَّى باللذة والألم؛ فالألم هو العلم بانحدار الجسم الذي هو بسبيل أن يُحرَم من صورة النفس التي يملكها، واللذة هي علم الكائن الحي بعودة صورة النفس إلى جسمه. فالجسم الذي يستشعر تأثرًا، والنفس الحاسة التي هي بقربه تَعْلم ذلك عن طريق الإحساس، ثم تنقل علمها هذا إلى الجزء الذي تنتهي عنده الإحساسات في النفس. وعندئذٍ يشعر الجسم بالألم، أو هو يتألم بمعنى أنه يتقبل انفعالًا. فإذا ما قُطِع منه جزءٌ مثلًا، نتج عن ذلك انقسام في كتلته، ولكن الألم الذي يعقب ذلك لا ينشأ عن كونها كتلةً حية. وهاك مثلًا آخَر؛ فالحروق مثلًا في الجسم، ولكن النفس تشعر بالحرق والقطع وتتلقَّى منه التأثُّر؛ لأنها مُلامِسة للجسم، إن جاز هذا التعبير. وهي كلها تحس بالتأثر الآتي من الجسم دون أن تكون هي ذاتها قد تأثرت، وحين تحس كلها، تعلن أن الأثر في المكان الذي تلقى الضربة وتألم. ولو كانت النفس، التي هي كلها ماثلة في كل الجسم، لو كانت هي التي تأثرَت، لتأثرت كلها بالألم، ولتألَمت كلها، ولما حددَت موضع الألم في مكان بعينه، ولقالت إن الألم في كل موضع تكون فيه النفس، أي في كل البدن. ولكن الواقع أن الأصبع هو الذي يتألم، وما يتألم الشخص إلا لأن ذلك أصبعه؛ ولذا يُقال إن الشخص يتألم لأن أصبعه يؤلمه، مثلما يُقال إنه أشقر لأن عينَيه زَرْقاوان. وإذن فالألم يكون في المنطقة المتأثرة، ما لم نكن نعني بالألم الإحساس الذي يصاحبه، وعندئذٍ يكون من الواضح أن المعنى هو أنه ليس ثمة ألمٌ يغيب عن الإحساس. ومع ذلك فالإحساس ذاته ليس أَلَمًا، بل هو معرفة الألم، ولما كان معرفة، كان غيرَ متأثر، ولا لما أمكنه أن يعلم ما أدركه وينقله دون تحريف؛ فالرسول الذي يجرفه الانفعالُ والتأثر إمَّا غير ناقل للأنباء على الإطلاق، وإمَّا مُحرِّف لها.

(٢٠) ونتيجةُ ذلك أن مبدأ رغبات البدن يكون في الجزء المشترك وفي طبيعة البدن على نحوِ ما عرَّفناها؛ فمبدأ الميول والأهواء لا يمكن في واقع الأمر أن يكون في بدن خالص، ولا في النفس منظورًا إليها على حدة؛ فليست النفس هي التي تسعى إلى الطعوم الحلوة أو المرة، بل هو البدن، ولكنه البدن الذي لا يود أن يظَل مجردَ بدن، وبهذا تكون حركاته أكثر تنوعًا من حركات النفس بكثير؛ لأن عليه أن يتوجَّه صوبَ جهات عديدة حتى يحصل على ما يلزمه؛ ففي حالة معينة قد يلزمه المُر، وفي حالة أخرى قد يلزمه الحُلو، وقد يحتاج تارةً إلى الرطوبة، وتارةً إلى الحرارة، وهي كلها أحوالٌ ما كان يسعى إليها لو لم تكن له تلك الحياة التي تبعثها فيه النفس.

– لقد ذكرنا من قبل أن الألم يُولِّد معرفة به، ثم تودُّ النفس أن تُقصِيَ عن البدن ما أثَّر فيه، فتوحي إلى البدن بالابتعاد، ويحاول العضو الذي كان هو أولَ ما تأثر، يحاول بعد ما علمه من ذلك التأثر أن ينْأى بالتراجع. وكذلك الحال في الرغبة؛ فهناك معرفة عن طريق الإحساس وعن طريق الجزء من النفس، الذي أسميناه بالطبيعة، والذي ينقل إلى البدن أثرَ النفس؛ فالطبيعة إذن تستشعر بكل وضوح رغبةً هي خاتمةُ مطاف تلك التي بدأَت في البدن، ثم يقدم الإحساس صورة الشيء (موضوع الرغبة). وبناءً على هذه الصورة، فإما أن تُشبِع النفسُ تلك الرغبة — وتلك في الحق هي مهمتها — أو أن تقاومها، ولا تُلقي بالًا إلى البدن الذي بدأَت منه الرغبة، ولا إلى الطبيعة التي رغبت بعد ذلك.

– ولكن لَمِ تكون هناك رغبتان؟ ولِمَ لا يكون مُستقرُّ الرغبة في البدن وحده؛ بوصفه حيًّا؟

– ذلك لأن الطبيعة شيء، والبدن الحي شيء آخر؛ فالبدن ناتج عن الطبيعة؛ إذ إن طبيعة البدن سابقة على ميلاده، فهي التي تخلقه وتُشكِّله وتُصوِّره. فلا بد إذن من أن تبدأ الرغبة، لا فيها، بل في البدن الحي، حين يتأثر ويتألم، «وحين يرغب في الحالة المضادة لحالته الحاضرة»[٨] كاللذة بدلًا من الألم، والإشباع بدلًا من الحاجة. أمَّا الطبيعة، فينبغي أن تضع نُصب عينَيها مطالبَ البدن المتألم وكأنها أمٌّ له، تحاول أن تَردعه وأن تَرده إليها ثانية. وهي في محاولتها أن تجلب له الشفاء تتحد برغبات البدن المتأثر، وينتهي الأمر بتلك الرغبات إلى أن تنتقل منه إليها.

[٨] أفلاطون، فيليبوس ٣٥.

فلنا إذن أن نقول إن الرغبة في البدن تأتي منه هو ذاته، وأنها في الطبيعة تأتي من شيء آخر، وتوجد من أجل شيء آخر (هو البدن)، أمَّا الملَكة التي تشبع الرغبة أو تقمعها، فهي مختلفة عنه كلَّ الاختلاف.

(٢١) أمَّا أن أصل الرغبات هو البدن، فذلك ما تبينه ملاحظة الأعمار المختلفة؛ فالرغبات البدنية تختلف حين يكون المرء طفلًا، عنها حين يكون شابًّا، أو رجلًا ناضجًا، وهي تختلف في حالة الصحة عنها في حالة المرض مع أن ملَكة الرغبة واحدة. فواضحٌ إذن أن تلك الاختلافات العديدة في الرغبات إنما ترجع إلى البدن وما يطرأ عليه من تغيرات لا تحصى.

ومن جهة أخرى، فإن كان صحيحًا أن ميول البدن لا تصاحب دائمًا تمام يقظة الرغبة واكتمالها، وإذا كان الميل البدني يتوقف، حتى قبل أن نحكم إرادة المرء الواعية بالكفِّ عن الشرب أو الأكل مثلًا؛ فذلك لأن الرغبة تصل إلى حد معين، طالما كانت في البدن العضوي، ولكن الطبيعة لا تسايرها، بل لا تنتوي ذلك ولا تريده، ما دامت الرغبة لا تتفق مع الطبيعة إلى الحد الذي يجعل هذه تساير الرغبةَ حتى تبلغها؛ إذ إن الطبيعة تختبر الرغبات وتميز منها ما يتفق معها مما لا يتفق.

أمَّا عن المسألة الأولى، فإن قيل إن الفوارق التي تطرأ على الأبدان فيما بينها، تكفي لإيجاد رغبات مختلفة في ملكة الرغبة، فليس معنى ذلك أنه يكفي الجسمَ أن ينفعل بطرق مختلفة حتى تشعر ملكة الرغبة ذاتها من أجله برغبات مختلفة، في حين أن إشباع هذه لا يكسب هذه الملكة ذاتها شيئًا؛ فالمرء لا يرغب في الغذاء أو الحرارة أو الرطوبة، أو في الحركة، أو الخلاء أو الامتلاء؛ كل هذه أمور لا يرغب فيها المرء من أجل هذه الملكة، بل من أجل البدن، أي إن هذا كله ينتمي إلى البدن.

(٢٢) فهل ينبغي أن نميز، في النباتات أيضًا، بين صفات توجد في أجسامها كصدًى لقُوة، وبين القوة التي تُنتج هذه الصفات — وهذه القوة فينا هي ملكة الرغبة، وفي النباتات القوة الغاذية — أم أن تلك القوة في الأرض، والنبات لا يملك إلا ما يرد إليه من تلك القوة؟

– علينا أوَّلًا أن نبحث عن كُنهِ نفس الأرض؛ أهي آتية من فلَك الكون الذي يبدو أن أفلاطون قد رأى أنه هو وحده الذي يملك النفس أوَّلًا؟ أهي شيء أشبهُ بإشعاع من تلك النفس على الأرض؟ أم أن علينا أن نَستند إلى الموضع الآخر الذي يذكر فيه أفلاطون أن الأرض هي الألوهية الأولى، وأنها أقدم من تلك الألوهيات التي توجد في السماء،[٩] وفي هذه

[٩] أفلاطون، طيماوس ٤٠ب.

الحالة يكون أفلاطون قد جعل للأرض نفسًا مثلما جعل لبقية النجوم؟ إذ كيف تكون الأرض ألوهية إن لم تكن لها نفس؟

إن المسألة بأسرها غامضة، ونصوص أفلاطون بصددها إنما تَزيد من حيرتنا، أو على الأقل لا تُخفِّفها.

وعلى ذلك فلنبحث أوَّلًا كيف يتسنَّى للمرء أن يُكوِّن رأيًا ترجيحيًّا. إن وجود نفس غاذية في الأرض أمر يُثبِته نموُّ النباتات منها، ولكنا نرى كذلك حيوانات تنشأ عن الأرض، فلِمَ لا يُقال إنها ذات نفس حيوانية؟ ولِمَ لا يُقال عنها — ما دامت ذاتَ حياة، وما دامت تكون جزءًا غير قليل من العالم — إن لها عقلًا؛ وبالتالي إنها ألوهية؟ وما دام كل كوكب حيًّا، فلم لا تكون الأرض التي هي جزء من الكون الحي، كائنًا حيًّا بدورها؟ إذ لا يجب القول إن هناك نفسًا غريبة تحيط بها من الخارج، وإنها ليس لها نفس في ذاتها، ولا يمكن أن تكون لها نفس خاصة بها. فلِمَ أمكنَ أن يكون لكائن من نار نفسٌ، بينما يستحيل ذلك على كائن من طين؟ كلاهما جسم، وليس في أحدهما من اللحم ومن العضلات ومن الدم أو السوائل أكثرُ مما في الآخر. أو يرجع ذلك إلى أن الأرض لا تتحرك؟ أجل، ولكن الحركة التي تفتقر إليها الأرض هي الحركة المكانية وحدها. وقد يُقال: ولكن كيف تحس الأرض (إن كان لها نفس)؟ «والرد على ذلك هو» وكيف تحس الكواكب؟ إن الإحساس لا ينتمي إلى اللحم، وليس هناك أي داعٍ لإضفاء جسم على نفس حتى تكون لها إحساسات، وإنما تلزم النفس للجسم من أجل حفظه فحسب. وعلى النفس، بملَكة الحكم فيها، مهمةُ اختبار البدن، والإدلاء بهذا الحكم بعد الاسترشاد بمشاعر الجسم.

– ولكن ما هي مشاعر الأرض التي يمكن نفسها أن تُصدِر عنها أحكامًا؟ إن النبات لا يُحِس لسبب واحد؛ هو أنه من الأرض، فبأي شيء تحس الأرض؟ وكيف تتم إحساساتها؟ إذ ليس من الممكن القول بإحساسات دون أعضاء حاسة. وفضلًا عن ذلك، ففيم يُفيدها الإحساس؟ يقينًا أنه لن يُكسبها معرفة؛ إذ إن المعرفة العقلية تكفي الموجودات التي لا تفيد من الإحساس قط.

– ولكن من المحال التسليم بهذا الرأي الأخير؛ ففي الإحساسات، بخلاف فائدتها، معرفةٌ لا تخضع للحاجات قط، ومن قبيل ذلك معرفة الشمس أو النجوم، أو السماء أو الأرض؛ فإدراكنا الحسي لها مرغوب فيه لذاته. ولكن لِنُرجئ هذه المسألةَ إلى ما بعد، ومهمتنا الآن هي أن نتساءل مرة أخرى: هل للأرض إحساسات؟ وما هي؟ وكيف يمكن أن توجد؟ ولكن علينا أوَّلًا أن نُواصِل عرض الإشكالات التي تعترضنا. فهل من الممكن أن

يوجد إحساسٌ دون أعضاء حاسة؟ وهل تلك الإحساسات متعلقة بمنفعتنا، حتى لو سلَّمنا بأن من الممكن أن تكون لها فائدة أخرى غير هذه؟

(٢٣) إن الإحساس هو إدراك النفس أو الكائن الحي للمحسوسات، عندما تدرك النفس الصفات التي تنتمي إلى الأجسام وتَطبع في ذاتها صورها. فلا بد إذن أن تُدرِك النفس الأشياء إمَّا وحدها، أو مع شيء آخر. ولكن كيف تستطيع ذلك وحدها؟ إنها حين تكون وحدها لا تدرك إلا ما هو فيها، وليس فيها إلا الفكر. فإذا عرَفَت أشياء أخرى لوجب أن تدخل هذه الأشياء أوَّلًا ضمن ما تملكه؛ إمَّا بأن تَغدوَ شبيهة بها، أو بأن تتحد مع كائن غدًا شبيهًا بها. غير أن هذا مستحيل طالما ظلت النفوس في ذاتها؛ فالنقطة لا يمكن أن تكون متفقةً مع الخط المحسوس، مثلما لا تتفق النار أو الإنسان في الفكر مع النار أو الإنسان المحسوسَين، بل إن الطبيعة التي تخلق الإنسان تختلف كثيرًا عن الإنسان الذي تخلقه، وحتى لو كان في وسعها أن تُعاين الإنسان المحسوس، فإنها ستقتصر، حين تكون وحدها، على إدراك أنموذجها العقلي، ولن تستطيع إدراك الإنسان المحسوس؛ إذ ليس فيها ما يدركه.

وفضلًا عن ذلك، فإن الشيء المحسوس حين تراه النفس عن بُعد، يبعث بصورة إلى النفس، وتلك الصورة في أولها لامنقسمة بالنسبة إلى النفس، ولكنها تنتهي عند الشيء الممتد، فترى النفسُ اللونَ والصورة الحقيقيَّين بحجمهما الطبيعي؛ فالإدراك يقتضي إذن أمرًا آخر غير الشيء الخارجي وغير النفس، بدونه لا يمكن أن تتأثر النفس. فلا بد من حد ثالث لتلقِّي فعل الشيء وتقبُّل صورته، وهذا الحد الثالث لا بد أن يتأثر في نفس الوقت الذي يتأثر فيه الشيء وبنفس الطريقة، فينبغي إذن أن تكون له نفس مادته، وأن يكون هو الذي يتأثر، بينما النفس هي التي تعرف. وينبغي أن يتأثر بحيث يحتفظ بشيء من الفاعل الذي أثر فيه، دون أن يكون في هوية مع الفاعل. وهو وإن لم يكن وسطًا بين الفاعل المادي وبين النفس، فعليه أن يستشعر تأثرًا ذا طبيعة متوسطة بين المحسوس والمعقول؛ فهو يربط كلًّا من هذَين الطرفَين بالآخر؛ يتلقى الصورة المحسوسة، وينقلها في نفس الوقت إلى النفس، بفضل قدرته على مشابهتها معًا. ولمَّا كان أداةً للمعرفة الحسية، لم يكن من الممكن أن يكون في هوية تامة لا مع الذات العارفة ولا مع الموضوع المعروف. ولكن في وُسعه أن يغدوَ شبيهًا بالموضوع الخارجي؛ لأنه متأثر به، وبالذات الباطنة، ولأن التأثر الذي يستشعره يغدو صورة في النفس.

فإن شئنا أن نكون مُصيبين، كان علينا أن نُقِر بأن الإحساسات تتم بتوسط أعضاء البدن، وذلك ناتج عن طبيعة النفس التي لا تدرك شيئًا محسوسًا حين تكون مفارِقةً للبدن تمامًا.

وهذا العضو إمَّا أن يكون البدن بأكمله، كما في اللَّمس، أو جزءًا خاصًّا من طبيعته أداءُ هذه الوظيفة، كما في الإبصار. فلنتأمل الأدوات التي يصنعها الإنسان؛ إنها تُستخدَم وسطًا بيننا نحن الذين نحكم وبين الأشياء التي نحكم عليها، وهي تعرفنا خصائص تلك الأشياء؛ فهذا مثلًا لوح مستقيم تدركه النفس مستقيمًا، فتكون المسطرة هي حلقة اتصال بين تلك الخاصية في اللوح (الاستقامة) وبين إدراك المرء لها، أي إنها بين الاثنَين، والصانع يستخدمها ليحكم على استقامة اللوح الذي يشتغل به.

فهل ينبغي أن يكون الشيء المدرَك ملامسًا للعضو؟ وهل في وسع عضو بعيد عن الشيء أن يدركه بفضل الوسط القائم بينهما، مثلما يحس الجسم حرارة نار بعيدة عنه؟ أم أن هناك إدراكًا لا يعتري فيه الوسطَ القائم أدنى تغير؟ فإن كان ثمة فراغٌ مثلًا، بين عضو الإبصار وبين اللون، فهل يؤدي مجرد حضور ذلك العضو إلى قيام ملَكة الإبصار؟ تلك كلها مسائل أخرى. ولكنا الآن موقنون على الأقل بأن الإحساس لا ينتمي إلا إلى نفسٍ حالَّة في جسم، وأنه يتم بتوسط الجسم.

(٢٤) فلننتقل إلى السؤال الثاني؛ أليس للحواسِّ من غاية سوى نفعنا؟ إن كانت النفس لا تُحَس وهي وحدها، وإنما تُحَس إذا حلت في البدن، فإنها إذن تُحَس من أجل ذلك البدن، ثم إن الإحساسات تأتي من البدن. وهي إنما تُوهَب للنفس بسبب اتحادها مع البدن، أو كنتيجة ضرورية لهذا الاتحاد؛ إذ إن كل التأثرات الشديدة في البدن تمتد حتى تصل إلى النفس — أو أن الحواس بالأحرى وسيلة لوقايتنا من العوامل الخارجية قبل أن يشتد فعلها إلى حد يُصبِح معه مدمرًا، أو حتى قبل أن تقترب منَّا. فإن كان الأمر كذلك حقًّا، فإن الحواس تُستخدَم لصالحنا، وهي قد تُستخدَم أيضًا في المعرفة، ولكن ذلك لا يكون إلا في مخلوق جاهل شاء حظُّه العاثر أن يُحرَم من العلم فيَستخدم الحواس ليتذكر، ما دام قد نسي. ومُحالٌ أن يكون في الحواس نفع لموجودٍ تحرَّر من الحاجة ومن النسيان.

فإن كان الأمر كذلك، فلن يقتصر بحثنا على المسألة في صلتها بالأرض وحدها، بل سيمتد إلى النجوم، والسماء، والعالم بأسره. فلنتكلم أوَّلًا عن العالم؛ فمما قلنا يتضح أن الإحساس إنما ينشأ في كائنات جزئية لها صلة بكائنات جزئية أخرى، تأثرت بموضوعات. فكيف يوجد الإحساس في الموجود الكلي الذي لا صلة له إلا بذاته. والذي لا يطرأ عليه

أي تأثر في علاقته بذاته؟ إن كان ينبغي أن يكون عضو الإحساس مختلفًا عن الموضوع المُحَس، وإن كان الكون كلًّا، فلا يمكن أن يكون فيه عضو حاسٌّ وموضوع محس. ولنا أن ننسب إليه الإحساس بمعناه الصحيح، الذي هو دائمًا معرفةٌ بموجود مختلِف عن الذات. بل إنك لو تأملت ما لدينا من إدراكات خارجة عن المألوف لأحوال جسمنا الباطنة، لوجدتها ترجع دائمًا إلى أن شيئًا قد طرأ عليه من الخارج.

– ولكن إدراكنا لا يقتصر على الموضوعات الخارجية فحسب، بل إننا لندرك جزءًا من جسمنا بجزء آخر، فما الذي يمنع الكونَ من أن يستخدم فلَك النجوم الثابتة ليرى أفلاك الكواكب، ويستخدم هذه ليرى الأرض والأشياء الأرضية؟ وإذا كانت هذه الموجودات، كغيرها، تتقبل أفعالًا، فمن الممكن أيضًا أن تكون لها إحساسات، ولن يكون تأملُ الذات عندئذٍ هو الفعلَ الوحيد الذي يُعزى إلى فلك الثوابت، بل يمكن أن يكون هذا الفلَك عينًا تنبئ النفس الكونية بما تراه. وإذا كان هذا الفلك لا ينفعل، فلم لا يُبصِر كما تبصر العين ما دام مضيئًا حيًّا؟ يقول أفلاطون: إنه ليس في حاجة إلى عيون. فإن كان ذلك يعني أنه لم يتبقَّ شيء يراه خارجًا عنه، فإن فيه على الأقل أشياءَ مرئية، ولا شيء يمنعه من أن يرى ذاته. وإن كان ذلك يرجع إلى أن الإبصار لا ينفعه، فلنسلم بأن الإبصار ليس عنصرًا أصليًّا في تركيبه، ولكن من الممكن على الأقل، أن يكون نتيجة ضرورية لطبيعته؛ إذ لِمَ لا يكون لجسمٍ شفاف مثلِه إبصار؟

(٢٥) ذلك لأنه لا يكفي، لكي يبصر الشيء، ويُحِس بوجه عام. أن تكون له أعضاء، بل لا بد أيضًا أن تكون النفس مفطورة على النزوع إلى المحسوسات. على أن نفس الكون تتجه دائمًا إلى المعقولات. وحتى لو كانت لها القدرة على الإحساس، لما كانت لها مع ذلك إحساسات؛ لأنها في مجال عالٍ. بل إننا نحن ذاتنا، حين يستغرق تفكيرنا في المعقولات، لا نلاحظ إحساسات البصر أو غيرها، وإن الانتباه إلى شيء، بوجه عام، لَيَمنعنا من رؤية غيره. ومن جهة أخرى، يريد المعترضون أن ينسبوا إلى الكون إدراك أحد أجزائه بجزء آخر وكأنه ينظر إلى ذاته، ولكن هذه النظرة إلى الذات فعل عقيم لا جدوى منه، حتى بالنسبة إلينا، ما لم يكن لها هدف معين. أمَّا تأمل شيء خارجي، من أجل ما فيه من جمال، فتلك في الواقع شيمةُ كائن ناقص معرَّض للانفعال.

– وهنا يُقال: إن الرائحة والطعم راجعان بلا شك إلى ظروف خاصة، وهما يتنازعان النفس بين كل الاتجاهات. أمَّا البصر والسمع فمن الممكن أن ينتميا بالعرَض إلى الشمس والكواكب.

– وهذا قول مصيب، إن كان صحيحًا أن هذه تنتبه إلينا، ولكنها لو كانت تنتبه إلينا، لكان معنى ذلك أن لها ذاكرة، ولكان من الغريب ألَّا تتذكر هِباتها الخاصة، فكيف تكون لها هباتٌ دون أن تتذكرها؟

(٢٦) إن الكواكب تعرف صلواتنا؛ لأنها تتصل بنا مباشرة على نحو ما، ولأن لها اتجاهاتٍ تبعًا لعلاقات معينة في الموقع. وهي تؤثر فينا لنفس السبب، وكل عملية من عمليات السحر تهدف إلى إقامة صلة مباشرة بين أشياء تُسلَك نتيجةً لتأثراتٍ صادرة عن الكواكب التي هي متعاطفة معها.

فإن كان الأمر كذلك، فلِمَ لا ننسب إلى الأرض إحساسات؟

– ولكن أي إحساسات؟

– لِمَ لا ننسب إليها اللمس أوَّلًا؟ إنها عندئذٍ تحس بأحد أجزائها عن طريق جزء آخر، بحيث تُحِس النار وما شابهها بكل ذاتها، وتنتقل تلك الإحساسات إلى الجزء المدبر من نفس الأرض؛ إذ لو كان جسمها لا يرتاح إلى الحركة، فإنه على الأقل ليس تامَّ السكون. وبهذا يكون لها إحساس، إن لم يكن يتناول التفاصيلَ فهو على الأقل يتناول المجموعات الكبيرة.

– ولكن لِمَ تُحِس الأرض بهذه؟

– لأن من الضروري، إن كان لها نفس، ألا تغفل عن أهم أجزائها. وفضلًا عن ذلك، فلا شيء يمنع من أن تكون لها إحساسات، لتصرف الأمور الإنسانية على النحو المفيد، بقدر ما تكون هذه الأمور متعلقة بها.

– غير أن هذا النزوع إلى الخير قد يكون نتيجةً للتعاطف الكوني. فإن كانت صلواتنا تُسمَع وتُلبَّى، فإنما يكون ذلك بطريقة تختلف كل الاختلاف عن طريقتنا، ومن الممكن أن تكون للأرض إحساسات أخرى وأن تتأثر بذاتها أو بأشياء أخرى؛ ففي وُسعها مثلًا أن تُدرك الروائح والطعوم لِتَفيَ بحاجات الكائنات الحية، ولتحفظ تركيب أجسامها. وليس لنا أن نُطالب لها بأعضاء مشابهة لأعضائنا؛ فليست لكل الحيوانات أعضاءٌ واحدة، بل إن بعضها بدون آذان، ومع ذلك تدرك الأصوات.

– وما القول في الإبصار؟ ألا يتطلب ضوءًا؟ فكيف إذن ترى؟ إذ لا يمكن الادِّعاء بأن لها عيونًا.

– إنا نعترف لها بالقوة الغاذية، ونُسلِّم بأن تلك القوة في روح، وأن ذلك ميل طبيعي. وما دامت لها روح، فلِمَ لا نعتقد أنها شفافة؟ إنها ما دامت روحًا، فهي شفافة. وما دامت

مُضاءة بالفلَك السماوي، فهي شفافة بالفعل. وإذن فليس من الممتنع أو من المحال أن تكون لنفس الأرض حاسةُ البصر. وعلينا أن نذكر أيضًا أنها ليست نفسَ جسم تافهِ القيمة، فإن الأرض ألوهية. فلا بد أن تكون لها، في كل الأحوال، نفسٌ أزليةُ الخير.

(٢٧) فهل الأرض إذن تُضفي على النبات قوةَ التولُّد أو النَّماء، أم أن تلك القوة فيها، وقوة النبات ليست إلا ظلًّا من قوَّتها؟

– حتى في هذه الحالة، تكون النباتات حية كبدن الكائن الحي، وتتلقى القوة المُخصِبة التي فيها. وتلك القوة الكامنة في الأرض، تهب النباتات خير ما فيها. وبفضل ما تمنحه إياها يتميز النبات من شجرة مجتثَّة لم تَعُد نباتًا، بل قطعة من الخشب.

– ولكن ما الذي تهبه نفس الأرض إلى جسمها الخاص؟

– إن قطعة من الأرض منتزعة من التربة، لا تعود كما كانت عند اتصالها بها. وإنَّا لنعلم جيدًا أن الأحجار تكبر طالما كانت مدفونة في الأرض، وتكف عن النمو لو انتُزِعَت منها؛[١٠] فلكل قطعة من الأرض أثرٌ من القوة النامية، وفيها تَسري القوة النامية المولدة، ولكن دون أن تكون تلك القوة مرتبطة بجزء معين من الأرض، وإنما هي قوة الأرض بأكملها. أمَّا ملكة الإحساس، فليست مختلِطة بالجسم، بل هي أداته ووسيلته. وأخيرًا، فالأمر كذلك في عقل الأرض ونفسها اللذَين يُطلَق عليهما اسم «هستيا» و«ديمتر»، وهي تسمية كُشِفَت للناس بفضل نبوءة إلهية ملهمة.

(٢٨) حسبنا هذا القدر في تلك المسألة. وعلينا الآن أن نعود إلى توجيه نفس السؤال بالنسبة إلى الجزء الغضبي من النفس (الإنسانية) مثلما وجَّهْناه بالنسبة إلى الانفعالات. لقد قلنا إن مبدأ الرغبة، وكذلك اللذات والآلام — ولستُ أعني إدراكنا لها، بل أقصد الانطباعات ذاتها — هو حالة معينة لبدن تُحييه نفس. فهل يرجع مبدأ الغضب، أو حتى الغضب ذاته، إلى استعداد معين في الجسم، أو في جزء من الجسم، كالقلب أو الصفراء، في جسم لم يعدم الحياة؟ وإن كان شيئًا آخر غير القوة الغضبية هو الذي يعطي هذه الأعضاء أثرًا من آثار النفس، فهل يكون الغضب عندئذٍ استعدادًا في الأعضاء فحسب، لا ناتجًا عن قوة، كالقوة الغضبية أو القوة الحاسة؟ إن القوة النامية التي تَكمُن في الجسم بأسره تُضفي

[١٠] هنا يُعبِّر أفلوطين عن اعتقاد شائع في عصره بأن المعادن تنمو ويزداد حجمها وهي في باطن الأرض، وتكف عن النمو إذا انتُزِعَت منها.

أثرها، في حالة الانفعالات، على الجسم كله، بحيث يكون الألم واللذة ومبدأ إشباع الرغبة في الجسم كله دفعة واحدة. ونحن لم نتحدث عن الرغبة الجنسية، ولكن لنُسلِّم أن مقرها هو الأعضاء التي من شأنها إشباعها، ولنُسلِّم أيضًا أن منطقة الكبد تشتمل على مبدأ الرغبة؛ إذ إن النفس الغاذية، التي تنقل أثرًا من النفس إلى كل الجسم، وضمنه الكبد، يتبدَّى فعلها مع ذلك أوضحَ ما يكون في هذا العضو، بحيث يكون معنى قولنا إن الرغبة في الكبد، هو أن الكبد نقطة بداية فعلها.

أمَّا الغضب، فما طبيعته؟ وأي أجزاء النفس هو؟ أمِنْه يأتي الأثر الذي في القلب؟ أم أن هناك شيئًا مختلفًا يؤثر في الاثنَين؛ القلب والصفراء؟ أم أن ما في القلب ليس أثرًا للغضب، وإنما الغضب ذاته؟ ولنقل أوَّلًا: ما هو الغضب؟ إننا نغضب، لا لما يلقاه جسمنا فحسب، بل لسوء المعاملة التي يلقاها أقرباؤنا، أو لكل فعل يتنافى مع ما هو لائق. فلا بد إذن، لكي يغضب المرء، من أن يكون قد أدرك وعلم شيئًا ما. وهذه الاعتبارات تكفي لإثبات أن الغضب لا يأتي من القوة الغاذية، وإنما له أصل آخر.

ومع ذلك فالاستعداد الطبيعي للغضب ناتج عن تركيب البدن؛ فمن كانت مرارته ودمه حارَّين، كان معرَّضًا للغضب. ومن لم يكن حارَّ المرارة، أي كان باردًا كما يُقال، كان أقلَّ تعرضًا للغضب. والغضب في الكائن الحي يأتي من المزاج، لا من حكمه على ضرر سيلحق به. فهذه الأمور كلها تدعونا إلى الاعتقاد بأن الغضب يُرَد إلى البدن وإلى مبدأ الكائن العضوي. وإنَّا لنرى المرضى أسرعَ غضبًا من الأصحَّاء، والصائمين من الآكلين. أليس معنى ذلك إذن أن الغضب في الجسم الحي، وأن مبدأه فيه؟ إن المرارة والدم يُحْييان الجسم على نحو ما ليُولِّدا انفعالات الغضب. وعلى ذلك، فما يكاد الجسم العضوي يتألم، حتى يثور الدم والمرارة في الحال، ولكن عندئذٍ يأتي الإدراك الحسي، فترتبط النفسُ صورة معينة بالحالة العضوية، وتنزع إلى مهاجمة ما يبعث الألم. وقد يأتي الغضب، فضلًا عن ذلك، من أعلى؛ فترى النفس، باستخدام تفكيرها، ظلمًا وقع، وعندئذٍ يتملَّكها غضبٌ ليس في الجسم. وقد تتخذ من الغضب الذي يرمي إلى محاربة ما يقف في سبيل إرادتها، حليفًا لها في الصراع. وإذن فهناك من جهة ثورة للغضب تنشأ مستقلة عن العقل، ثم تجذب التفكير بتوسط القوة المخيلة، وهناك من جهة أخرى غضب يبدأ بالتفكير وينتهي بالانفعال الجسمي الذي يرتبط به طبيعيًّا. وهذان النوعان من الغضب ناشئان عن القوة الغاذية والمولدة التي ينشأ عنها كائن عضوي قادر على إدراك اللذة والألم. وبفضل الصفراء المرة التي ينتجها الغضب، وتأثر النفس من هذه الصفراء، يستشعر المرء انفعال الثورة والغضب، وكذلك

بفضل الجهد الذي يبذله المرء للإساءة إلى من أساء إليه، ومعاملة الآخرين بالمثل. والدليل على أن الغضب من نفس طبيعة الأثر الآخر للنفس (أي الرغبة) هو أن أولئك الذين يقل حرصهم على لذَّات البدن، أو الذين يحتقرونها كلية، أقل تعرضًا للغضب، ولكل الانفعالات التي لا تنشأ عن العقل.

وليس لنا أن ندهش حين نرى الأشجار قد عدمت ملكة الغضب، رغم أن لديها القوةَ الغاذية؛ إذ ليس للأشجار دمٌ ولا مرارة. فإذا تدخلت هذه السوائل وحدها دون الإحساس، لما نتج إلا نوع من الفوران والسَّورة، أمَّا إذا تدخل الإدراك، فإنا نُوجِّه كل طاقتنا نحو الشيء الضار لنحميَ أنفسنا منه.

– غير أن الجزء غير العاقل من النفس ينقسم إلى رغبة وجزء غضبي؛ فإذا كانت الرغبة في القوة الغاذية، وإن كان الجزء الغضبي أثرًا من آثار تلك القوة في الدم وفي المرارة أو في كِلَيهما معًا، فإن ذاك لا يكون تقسيمًا صحيحًا؛ لأن أحد هذَين الحدَّين سابقٌ على الآخر.

– ولكن من الممكن أن يكون الاثنان لاحِقَين لحدٍّ واحد، وأن ينطبق التقسيم على اثنَين مستمَدَّين من حد واحد؛ فالواقع أن التقسيم إلى رغبة وغضب ينصبُّ على الانفعالات في ذاتها، لا على الماهية التي تأتي منها. وهذه الماهية، إذا نُظر إليها في ذاتها، لم تكن ميلًا، وإنما هي تكمل الميل حين تقترب بالنشاط الصادر عنه.

فليس من الممتنِع إذن أن نقول إن أثر النفس الذي تحوَّل إلى غضب إنما يتخذ من القلب مقرًّا، فلسنا عندئذٍ نقول إن النفس هي التي في القلب، وإنما المركز الذي يبدأ منه دم الجسم العضوي.

(٢٩) ما دام الجسم (في علاقته) يشبه شيئًا ساخنًا، لا شيئًا مضاءً، فلِمَ لا يحتفظ بشيء من الحياة حين تفارقه النفس العاقلة؟

– إنه يحتفظ منها بالقليل، غير أن هذا القليل سرعان ما يتبدد مثلما يفقد الشيء حرارته سريعًا إذا ما أُبعِد عن النار. ودليل ذلك أن الشعر ينمو والأظافر تَطول في الجثث، وأن الحيوانات التي تُقطَع أطرافها تستمر في الحركة. فتلك كلها مظاهرُ لاستمرار الحياة في البقاء، ولكن حتى لو كانت «النفس الغاذية» تفارق البدن مع «النفس العاقلة»، فليس معنى ذلك أنهما لا يختلفان؛ فعندما تغيب الشمس لا يختفي معها الضوء المصاحب لها والمرتبط بها فحسب، بل يختفي أيضًا الضوء الذي يصدر منها إلى الأشياء التي تُضاء بطريق غير مباشر، والذي ليس هو هذه الأشياء.

– فهل يغيب ذلك الضوء معها، أم يتلاشى تمامًا؟

– هذا السؤال يجب أن يُوجَّه بصدد الضوء، وكذلك بصدد الحياة التي هي في رأينا صفةٌ للجسم الحي. فمن الواضح أنه لا شيء يتبقى من الضوء في الأجسام المنارة. والسؤال هو عما إذا كان هذا الضوء يعود إلى مصدره أم أنه يتلاشى فحسب؟ وكيف يتلاشى إن كان من قبلُ شيئًا حقيقيًّا بالفعل؟ ولكن ماذا كانت حقيقته؟ ذلك بأن ما يُسَمَّى باللون ينتمي إلى نفس الأجسام التي يصدر عنها الضوء. ومع ذلك، فإن هذه الأجسام إذا فَنِيَت، أو إذا سرى عليها التغير، فإن لونها يزول، ولن يسأل أحد أين يذهب لون النار إذا ما أُخمِدَت، مثلما لا يسأل أحد عن مكان شكل جسم قد اختفى.

– ومع ذلك، فالشكل حالة فحسب، كحالة اليد المنبسطة أو المنقبضة، أمَّا اللون فهو أشبهُ بالحلاوة مثلًا. فما الذي يمنع من أن يفنى الجسم الحلو أو الجسم ذو الرائحة، دون أن تفنى الحلاوة والرائحة؟ إن في وُسعهما أن ينتقلا إلى جسم آخر، دون أن ندركهما، إذا كان من شأن الأجسام التي تلقَّتهما ألا تُؤثِّر صفاتها في حواسِّنا. وبالمثل، فلِمَ لا يستطيع الضوء الذي يصدر عن أجسام فنيت، أن يظل باقيًا، حتى بعد اختفاء الكل المتماسك الناشئ عن اتحاد صفات هذه الأجسام كلها؛ ما لم نقل إن اللون الذي يُرى يُوجَد اصطلاحًا، وإنه ليست في الأشياء كيفيات؟

– إن معنى هذا الرأي هو أن الكيفيات لا تفنى. والقول إنها لا تنشأ عندما تتكون الأجسام، معناه أن ألوان الكائن الحي ليست ناتجةً عن مبادئه البذرية، كما في الطيور ذات الريش اللون مثلًا، ومعناه أن تلك الألوان موجودة من قبل، وأنها تجمعَت فحسب، أو أنها إن كانت قد نتجت فإنما كان ذلك باستخدام الألوان الموجودة في الهواء، وهو مليء بها، وإن كانت هذه الألوان كما تبدو لنا في الأجسام مختلفة تمامًا عما هي عليه في الهواء.

ولكن، لِنَدع تلك الصعوبة التي عرَضَت لنا على هذا النحو، ولنَعُد إلى موضوعنا؛ فإن كان الضوء يظل مرتبطًا بالأجسام طالما ظلت موجودة، ولا ينفصل عنها، فما الذي يمنعه من أن يصاحب الجسم المضيء في اختفائه، سواءٌ في ذلك الضوء الذي يلامسه، والضوء المنعكس الذي يُوجَد مرتبطًا بالأول؟ إن هذا أمر ممكن، رغم أننا لا نرى الضوء يختفي، مثلما لا نراه يأتي.

فماذا نقول إذن عن النفس؟ هل تتبع القوى الثانوية القوى الأولية، وهل يتبع اللاحقُ السابقَ بوجه عام؟ أم أن في وسع كل قوة أن تقوم بذاتها، إذا انقطعت كل صلة لها بالقوى السابقة عليها؟ أم أنه يستحيل على أي جزء من النفس أن يكون منفصلًا؟ أتكون

كلها نفسًا واحدة وكثيرة في الوقت ذاته، وبأي معنًى؟ سنبحث هذه المسائل في موضع آخر. ولكن لنتساءل هنا: ما هو ذلك الأثر من النفس الذي ظل باقيًا في البدن بعد الموت؟ أهو نفس؟ لو كان نفسًا لَلقيَ مصير النفس ذاتها، ما دام لا يملك عنها انفصامًا. أهو حياة مرتبطة بالبدن؟ عندئذٍ يعترضنا نفس السؤال الذي اعترَضَنا منذ قليل بصدد صورة الضوء. وعلينا أن نتساءل أيضًا عما إذا كان في وسع الحياة أن توجد دون النفس، أم أنها لا توجد إلا إذا كانت النفس وفعلها بقرب الجسم.

(٣٠) بيَّنَّا أن الذاكرة لا تفيد النجوم، وجعلنا للنجوم من جهة أخرى حواسَّ؛ هي حاسة السمع والبصر، وقلنا إنها تستمع إلى الدعوات التي نتوجه بها إلى الشمس، والتي يتوجَّه بها غيرنا إلى الكواكب، معتقدين اعتقادًا راسخًا بأن كثيرًا من الأعمال تتم بواسطة الكواكب وبفضلها، وأنها من الرحمة بحيث تُعيننا لا في أفعالنا العادلة فحسب، بل في أعمالنا الظالمة كذلك. تلك كلها مسائلُ تُثار أمامنا ويتحتم علينا أن نبحثها. وإنَّا لنعرف جيدًا تلك الإشكالاتِ العديدةَ التي يُثيرها أولئك الذين لا يقبلون القول إن الآلهة تعين على أفعال غير صالحة، أو تقوم بها، وخاصة إذا ما نسَبْنا إلينا أنها تُعيننا في أهوائنا وفي مباذلنا؛ لهذا سنبحث هذه المسائل، وإن كان بحثنا يهدف خاصةً إلى حل المشكلة التي أُثيرت منذ البداية، وهي مشكلة ذاكرة الآلهة.

من الواضح أنه كانت الآلهة لا تُلبِّي دعواتنا مباشرة، بل بعد مُضيِّ وقت، غالبًا ما يكون طويلًا، فمعنى ذلك أنها تتذكر دعوات الناس. وذلك مثلًا هو الأمر بالنسبة إلى الخير التي وهبَتْها «ديمتر» و«هستيا»[١١] إلى الناس؛ ما لم نقل إن الأرض وحدها هي التي تهَب الناس هذه الخيرات. فعلينا إذن أن نحاول إيضاح أمرَين؛ أولهما: بأي معنًى نعزو إلى النجوم وظيفة التذكر، وتلك الصعوبة لا تقوم إلا بالنسبة إلينا، لا بالنسبة إلى رأي العامة الذين لا يرَون ما يمنع مطلقًا من أن ننسب إليها ذاكرة؟ وثانيهما: أن ننظر في أمر تلك الأفعال الغريبة التي تنسب إليها؛ إذ إنه من واجب الفلسفة أن تدفع عن آلهة السماء تلك الاتهامات التي تُوجَّه إليها. فإن شئنا أن نُصدِّق القائلين بأن من الممكن أن تتأثر السماء بسحر رجال ذَوي جُرأة وشجاعة، فعندئذٍ سيمتد هذا الاتهام حتى يشمل الكون بأسره.

[١١] ديمتر وهستيا هما الإلهتان اللتان يرمزان دائمًا إلى نفس الأرض عند أفلوطين (انظر الملحق الخاص بالأساطير).

وسنبحث أيضًا ما يُقال عن الخدمات التي يمكن أن يُسخَّر الجن لأدائها، إلا إذا كنا قد وجدنا لتلك المسألة الأخيرة حلًّا مع المسائل السابقة.

(٣١) إذا تأملنا في نظرة شاملة، كلَّ الأفعال والانفعالات التي تنتج في الكون لوجَدنا أنها تنقسم إلى طبيعية وصناعية؛ أمَّا الطبيعية فتنقسم إلى تلك التي تنتقل من الكل إلى الأجزاء، أو من الأجزاء إلى الكل، أو من الأجزاء إلى الأجزاء. وأمَّا الأفعال التي تنتج بالصناعة، فهي أوَّلًا تلك التي تبدأ بالصناعة وتنتهي إلى صنع شيء، ثم تلك التي تستخدم قوى الطبيعة لتنتج أفعالًا طبيعية أو لتؤثر فيها.

فالأفعال الطبيعية التي تنتقل من الكل إلى الأجزاء هي أفعال الكون، ومن أمثلتها الآثار التي تطرأ على العالم وعلى أجزائه نتيجة لحركته؛ فدورة السماء حين تتم تتحكم في أحوالها الخاصة وأحوال الدورات الجزئية. وتلك الحركة تتحكم في النجوم الداخلة في نطاق هذه الدورة، وتتحكم كذلك في الأشياء الأرضية عن طريق ما تهَبُه إياها. أمَّا الانفعالات والأفعال الطبيعية التي تنتقل من الأجزاء إلى الأجزاء فيعرفها الجميع، ومن أمثلتها علاقات الشمس ببقية النجوم، وتأثيرها عليها، وعلى الأشياء الأرضية، وعلى الموجودات الكائنة في العناصر الأخرى. ومن أمثلتها، بجانب تأثير الشمس، تأثيرُ الكواكب والأشياء الأرضية. وسنبحث كلًّا من هذه المسائل.[١٢]

ومن الصناعات، كالعمارة وما شابهها، ما ينتهي عند تمام صُنع الشيء. أمَّا الطب والزراعة، والصناعات العَملية، فتُعين الطبيعة على إتمام أعمالها الطبيعية، والبلاغة والموسيقى والفنون الجميلة تُغيِّر من الناس، بأن تجعلهم خيرًا أو شرًّا مما كانوا. وينبغي علينا أن نتبين عدد هذه الفنون ومدى قدرتها، وأن نبحث بقدر ما في وسعنا في الغرض منها، طالما كان ذلك البحث متعلقًا بموضوعنا.

من الواضح أن حركة السماء الدائرية فعالة. وهي تحدد لنفسها اتجاهاتها الخاصة، ثم تحدد اتجاهات النجوم التي تنجذب إليها. ولا جدال في أنها تؤثر أيضًا على الأشياء الأرضية، لا في تغييرها للأجسام فحسب، بل للنفوس أيضًا. وعلى ذلك فكل جزء من السماء يؤثر في الأشياء الأرضية، وفي الأشياء الدنيا بوجه عام. وهذا كله واضح لأسباب عدة؛ فهل

[١٢] يُلاحَظ هنا أنه لم يتحدث عن القسم الثالث من تصنيفه، الذي ذكَره في مستهل الفصل، وهو الأفعال الطبيعية التي تنتقل من الأجزاء إلى الكل. وقد أشار إلى تأثيرنا نحن، بوصفنا أجزاء، على الكون في مستهل الفصل ٤٥ من هذا المقال.

تُؤثِّر الأشياء الدنيا بدورها في الأشياء العليا؟ سنرى ذلك فيما بعد. وسنفترض مؤقتًا صحة الآراء التي يُسلِّم بها المجموع طالما أنها تبدو لنا سليمة.

وعلينا أن نحاول أوَّلًا توضيح طريقة فعل الكواكب؛ فهذا الفعل ليس راجعًا إلى البارد أو الحار، وكل الكيفيات المسماة بالكيفيات الأولى فحسب. كما أنه ليس فعل الكيفيات الناتج عن امتزاجها؛ فالشمس لا تفعل كل ما تفعل بحرارتها، ولا نجم آخر بالبرودة؛ إذ كيف توجد البرودة في السماء، التي هي جسم ملتهب؟ ولا يفعل نجم غيره بنار رطبة، بل إن هذا لا يفسر الفروق بين الأشياء الناتجة. وهناك ظواهرُ كثيرة لا تُرَد إلى هذه العلل. وقد يُقال إن الفروق في الطباع تأتي من فروق الأمزجة المادية، وتلك تأتي من سيادة الحار والبارد في النجم الذي ينتجها. فإذا سلمنا بذلك، فكيف نرد الحسد والغيرة والخداع إلى هذه الأسباب؟ بل لو أمكن ردُّها إليها، فكيف نُفسِّر بها الحظ الحسن والشيء والثروة أو الفقر، وكرم الأصل أو كشف كنز؟ إن في وسعنا ذِكرَ أمثلة تؤدي بنا بعيدًا جدًّا عن الاقتصار على الكيفيات الجسمية التي تهَبها العناصر لأبدان الموجودات الحية ونفوسها.

وليس علينا كذلك أن نعزوَ إلى قرار إرادي واعٍ، أو إلى استدلالات يقوم بها الكون أو النجوم، تلك الحوادثَ التي تطرأ على الموجودات الكامنة في موضع منها؛ فمن المحال أن نُسلِّم بأن تلك الموجوداتِ العليا تَقضي بأن يصبح أناس معيَّنون لصوصًا، وغيرُهم تُجار رَقيق، أو ناقبي جدران، أو مُنتهِكي حُرمات، وأن يغدو غيرهم جبناءَ مخنَّثين، وَضيعين في سلوكهم وفي أهوائهم. فما من إله، بل ما من رجل متوسط الفضيلة، بل ما من إنسان قط يسلك على هذا النحو، ويتسبَّب في خلق هذا الشرور التي لن يعود عليه منها أدنى نفع.

(٣٢) وإذن فلن ننسب إلى علل جسمية ولا إلى قرار إرادي تلك التأثيراتِ السماويةَ التي تقع علينا وعلى بقية الموجودات الحية، وعلى الأشياء الأرضية بوجه عام. فأية علة تتبقَّى ويُمكننا قَبولها؟

إن هذا الكون كائن حي واحد يشتمل في ذاته على كل حياة، وله نفس واحدة تسري في كل أجزائه، بقدر ما تُعَد الكائنات الموجودة فيه أجزاء. ثم إن كل كائن في المجال المحسوس بأسره جزء من العالم. وبقدر ما يكون لذلك الكائن جسم، لا يكون إلا جزءًا من العالم. أمَّا من حيث إن له نفسًا فهو جزء منه إذا كانت النفس تشارك في النفس الكونية. والموجودات التي لا تشارك إلا في هذه النفس ليست سوى أجزاء من الكون، أمَّا الموجودات التي تشارك في نفس أخرى، فتتميز من أجل ذلك بأنها ليست مجرد أجزاء من الكون. على أنها تتأثر بأفعال بقية الموجودات، بقدر ما إن فيها جزءًا من الكون، وبقدر ما هي تَستمِد من الكون

عناصرَ من وجودها. وإذن فهذا الكون كلٌّ متعاطف مع ذاته، وأبعدُ أجزائه قريبٌ منه، مثلما أن الأظافر والقرون والأصابع في الكائن الحي قريبة من الأجزاء التي لا تلاصقها. فرغم وجود مسافة فاصلة بين الأجزاء، ورغم أن المنطقة المتوسطة لا تتأثر، فإن كل جزء يخضع لتأثير الأجزاء التي لا تجاوره. والأشياء المتشابهة التي تتلاصق، بل تفصل بينها مسافة، تتعاطف بفضل تشابهها. كما أن الأشياء يؤثر بعضها على بعض، ويكون لها بالضرورة فعلٌ من بُعد، دون أن يكون بينها اتصال مباشر. ولما كان الكون كائنًا حيًّا واحدًا، فإن أيًّا من أجزائه لا يبعد عنه إلى حد يفقد معه كل صلة به، وذلك نتيجة للميل إلى التعاطف الذي يجمع بين كل أجزاء الكائن الحي الواحد. فعندما يكون المنفعل شبيهًا بالفاعل، فإن التأثير الذي يتقبله لن يكون غريبًا عن طبيعته. وعندما لا يكون شبيهًا به، يكون الانفعال الذي يتلقاه غريبًا عنه، فلا يميل إلى تقبُّله. فليس لنا أن نَدْهش إذن من أن يكون فعل شيء على شيء آخر ضارًّا، رغم أن الكون حي واحد؛ إذ إن فاعلية الأعضاء فينا نحن ذاتنا قد تؤدي إلى أن يُضارَّ عضوٌ بفعل عضو آخر. ومن قبيل ذلك أن تُدمِّر المرارة أو الغضب الناجمُ عنها أعضاءً أخرى في الجسم أو تمزقها؛ ففي الكون مُشابه للغضب والمرارة، كما أن فيه مشابهًا لبقية أجزاء جسمنا.

وكذلك الحال في النبات، حيث تقف بعض الأجزاء حجرَ عثرة في وجه البعض الآخر، حتى ليصل الأمر بالنبات إلى الذبول.

فهذا الكون ليس كائنًا حيًّا واحدًا فحسب، بل إنه لينطوي أيضًا على الكثرة. وبقدر ما هو واحد، نجد كل الموجودات فيه يندمج في المجموع، ولكن بقدر ما هو كثير، فإن أجزاءه التي تتبارى فيما بينها، غالبًا ما يضر بعضها البعض نتيجة لما بينها من فروق، فلما كان كل جزء لا يرمي إلا إلى نفعه الخاص فإنه يضر بقية الأجزاء. وهو يتغذى منها لأن له مع الباقين أوجُهَ شبه وأوجهَ اختلاف في نفس الوقت، ولأنه يحاول بغريزته الطبيعية أن يحفظ لنفسه، فيأخذ لذاته كل ما يمكنه أن يستحوذ عليه من الآخرين، ويقضي على كل ما يُنافي طبيعته؛ لأنه يحب ذاته. وهو في أدائه دوره يفيد الموجودات التي يمكنها أن تستفيد من فعله، ولكنه يقضي على تلك التي لا يمكنها تحمل اندفاع هذا الفعل، أو يؤذيها، كما نرى في النباتات التي يحرقها مسُّ النار، أو الحيوانات الصغيرة التي تُصاب بضرر أو تَهلِك إذا ما وطئها الكبيرة بأقدامها.

ففي مجموع مظاهر الكون والفساد هذه، وفي تلك التغيرات إلى أحسن أو إلى أسوأ، تكون حياةُ العالم الحي التي تمضي دون عائق ووفقًا للطبيعة؛ فليس في وُسع كل موجود

أن يعيش وكأنه منعزل؛ فما دام كل موجود جزءًا، فليست غايته في ذاته، وإنما في الكل الذي هو جزء منه. وما دامت أجزاء الكون مختلفة، فهي لا تَملك دائمًا شروط حياتها الخاصة، التي تندمج في الحياة الكونية. ولا يمكن أن يظل شيء ثابتًا على الدوام، إن كان ينبغي على الكون أن يكون دائمَ الثبات، ما دام ثباته ودوامه في التنوع.

(٣٣) ولما كانت دورة السماء لا تَمضي خَبْط عشواء، بل تسترشد بالعقل الذي يوجد في الكل الحي، فمن الضروري أن يكون ثَمة انسجامٌ بين ما يفعل وما ينْفعل، ونظامٌ في علاقة الأجزاء بعضِها ببعض؛ فلكل لحظة من لحظات الدورة الكونية غايةٌ أشملُ من غايات الأشياء الخاضعة له، وهو في ذلك أشبهُ براقصين عديدين تجمعهم رقصة واحدة؛ ففي الرقصات التي نشهدها، نلمس أثر عناصرَ تَخرج عن الفرقة الراقصة، كالمزامير وأصوات المطربين وبقية الآلات المشتركة معها، وتتغير هذه مع كل حركة من حركات الفرقة الراقصة. وتلك كلها أمور واضحة لا تحتاج إلى بيان، ولكن لا يعادل ذلك سهولةً أن نَصِف الدور الخاص الذي يقوم به الراقص حين يكون عليه أن يُوفِّق بين حركاته تبعًا لكل شكل. فأعضاؤه تُصاحب الرقصة وتتشكَّل بها، فيَنثني أحدُ هذه الأعضاء ويمتد الآخر، ويتحرك هذا ويسكن ذاك، تبعًا للأشكال المختلفة، أي إن إرادة الراقص مُركَّزة كلها في هدف يتجاوزه، وجسمه ينفعل تبعًا للرقص، ويُطيعه ويُحقِّقه كاملًا. ويستطيع الخبير بأمور الرقص أن يذكر مقدَّمًا أن في هذا الشكل سيرتفع هذا العضو، وينثني ذاك، وسيتوارى واحد، وينخفض آخر. وإرادة الراقص تَقضي عليه ألا يقاوم بأية حركة مخالفة، فهو إذ يجعل جسمه كله يرقص، يجعل لكل جزء معين من جسمه بالضرورة موقعًا يُساهم في الرقص.

فبحركات هذا الراقص ينبغي أن نُقارن حركات السماء. وعلى هذا النحو تُنتج الأشياء السماوية الحوادثَ أو تُنبئ بها. أو بالأحرى أن العالم بأسره يُحرِّك — وهو يحيا حياته الكونية — أهم الأجزاء، ويجعلها تُغيِّر موقعها دوامًا. ونتيجةً للعلاقات بين مواضع هذه الجزاء، ولاختلاف مواقعها، تحدث التغيرات في بقية الأجزاء، كما هي الحال في حركة الكائن الحي، أي إن كل حالة معينة في الأشياء تتحدد تبعًا لهذه العلاقات والمواضع والأشكال. وليس معنى ذلك أن الموجودات التي تُكوِّن تلك الأشكال هي الفاعلة؛ فإن الفاعل الحقيقي هو الموجود الذي يُضفي عليها هذه الأشكال. ومع ذلك ففعله ليس تغييرًا لشيء مختلف عنه؛ إذ لا فاعلية له على شيء مغاير له؛ فهو ذاته كل الأشياء التي خُلِقَت؛ فتارة تُوجَد فيه، أي في الكون الحي، أشكال النجوم، وتارة توجد فيه تلك التغيرات التي تصاحب هذه

الأشكال بالضرورة. فلديه هذه الحركات بفطرته، وتركيبُه وتكوينه هما بالطبيعة على هذا النحو، وهو بالضرورة فاعل ومنفعل بالنسبة إلى ذاته.

(٣٤) ولا شك أننا نُسلِّم جزءًا مِنَّا إلى تأثير الكون، وأعني به ذلك الجزء الذي ينتمي إلى جسم الكون. ولما كنا لا نعتقد بأننا ننتمي كلنا إليه، فإن هذا التأثير يقِل، فنحن في ذلك أشبهُ بخدَم حكماء يُطيعون سادتهم في أمور عديدة، ولكنهم يحتفظون بقدرٍ من الحرية؛ لهذا يُوجِّه إليهم سادتهم أوامرَ أقل شدة؛ لأنهم ليسوا عبيدًا، ولأنهم لا يعيشون كلية من أجل سادتهم.

وإن تغييرات أشكال السماء لَتأتي بالضرورة من تفاوت سرعة مسار النجوم. ولكن لما كان هذا المسار خاضعًا لنظام عاقل، فإنه تنتج عنه اختلافات في أشكال الكائن الحي الكامل (أي الكون). وفضلًا عن ذلك فلما كانت حوادث العالم الأرضي تتم متعاطفة مع الأشياء السماوية فمن الطبيعي أن نتساءل عما إذا كانت هذه الحوادث تتبع السماء بالاتفاق معها فحسب، أم أن للأشكال قوةً فعالة، وعما إذا كانت هذه القوة تنتمي إليها من حيث هي أشكالٌ فحسب، أم لأنها أشكال النجوم؛ إذ إن نفس الشكل إذا ما كان في موجودات مختلفة، لا ينبئ بنفس النتائج أو بسببها. فلكل من هذه الأشكال، منظورًا إليه في ذاته، طبيعةٌ متميزة. ولو كان صحيحًا أن اتخاذ الأشياء شكلًا معينًا، يعني تلك الأشياء مُضافًا إليها ميلٌ معيَّن، فمعنى ذلك أن اختلاف الموجودات التي تكون شكلًا يؤدي إلى اختلاف ذلك الشكل، وإن ظل — من حيث هو شكل فحسب — كما هو. فإن كان الأمر كذلك، فإنَّا لن ننسب الفاعلية إلى الأشكال، وإنما إلى الأشياء التي تكونها. أم أن علينا أن ننسبها إلى الاثنين معًا؟ إذ إن النجوم ذاتها عندما تُغيِّر مواقعها، تختلف الآثار الناتجة عنها، وكذلك الحال في النجم الواحد إذا تغير موضعه.

ولكن ما هي قدرة هذه الأشكال أن تُحدث أو أن تُنبئ؟ أم أن لها — بفضل إضافة تأثير أشكالها إلى تأثيرها هي — قدرةً مزدوجة على أن تُحدث وتنبئ، وأحيانًا على أن تُنبئ فحسب؟ إننا بهذه الكلمات ننسب إلى الأشكال تأثيرًا، وإلى الأشياء ذات الأشكال تأثيرًا آخر، مثلما نرى في حالة الراقص الذي تساهم يداه وبقية أعضائه في الرقص من جهة، كما تساهم الأشكال التي تَكونها الأعضاء بدورها إلى حد بعيد. ولنُضِف إلى ذلك، ثالثًا، ما هو مصاحب للحركة، أعني أجزاء الأعضاء التي تُساهم في الرقص، وأجزاء تلك الأجزاء؛ ففي اليد مثلًا ينتج عن طريق التعاطف انقباضٌ في العضلات وفي العروق.

(٣٥) فما هي إذن قدرة الأشكال؟ علينا أن نعود إلى هذه المسألة ونُعالجها بمزيد من الوضوح؛ ففيمَ يختلف مثلث «النجوم» عن المثلث «المعتاد»؟ ولم ينتج عن صلة هذا النجم بنجم آخر تأثيرٌ معين؟ وتبعًا لأية قاعدة، وإلى أي حدٍّ «يحدث هذا التأثير»؟

فلنذكر أننا لا ننسب تلك الفاعلية إلى أجسام النجوم، ولا إلى إرادتها؛ لا ننسبها إلى أجسامها؛ لأن النتائج الحادثة ليست مجردَ أفعال جسمية، ولا ننسبها إلى إرادتها؛ إذ لا يجوز أن نقول عن آلهة إنها تُحدث بإرادتها أمورًا معينة.

ولنستَعِدْ هنا رأينا أن العالم كائن حي واحد؛ لهذا كانت الضرورة اللازمة تُحتِّم أن يكون في تعاطف مع ذاته. ومجرى حياته، الذي يسير وفقًا للعقل، هو دائمًا في اتفاق مع ذاته، وليس في حياته تخبُّط أو اتفاق، بل يسود هذه الحياةَ انسجامٌ واحد، وأشكاله تتبع ترتيبًا عقليًّا، وكل جزء من أجزائه يسير في حركاته وفقًا لأعداد. فإن سلَّمْنا بهذا كان علينا أن نعترف بأن الحقيقة الحاليَّة للكون هي الأشكال التي تتكون فيه، وهي في نفس الوقت، الأجزاء (أي النجوم) التي ترسم تلك الأشكال مع كل ما يستمد منها. هكذا يحيا العالم، وتلك القوى تساهم في حياته، بنفس الطريقة التي استمدَّت بها حياتها من تأثير الفاعل الذي ينتج تبعًا لعلاقات ثابتة. وإنَّا لنجد من جهة أن الأشكال هي العلاقات الثابتة داخل الكون الحي، وهي أبعاده وتركيباته واتجاهاته التي تسير كلها وفقًا لنظام ثابت. وتجد من جهة أخرى أن الموجودات التي تفصل بينها هذه المسافات وتكون هذه الأشكال هي أعضاءَه المختلفة. وللكائن الحي قُوًى تسلك بدون إرادته، وهي تختلف فيما بينها من حيث هي أجزاء متعددة منه. أمَّا ما يأتي عن الإرادة فخارج عن تلك الأجزاء، ولا يساهم جزئيًّا في تكوين طبيعة هذا الكائن الحي؛ إذ إن الكائن الحي الواحد ليست له سوى إرادة واحدة، بينما له قُوًى كثيرة لكل منها موضوعٌ مختلف. ولكل الإرادات التي يشتمل عليها الكون هدف واحد، هو هدف الإرادة الواحدة للكون، بينما لا يُحِس بالشوق إلا جزءٌ منه نحو جزء آخر، فيود الجزء أن يضم الجزء الآخر لأنه في حاجة إليه. وإن المرء لا يغضب إلا من موجود يختلف عنه، سبَّب له ألَمًا. وفي النمو يكبر جزء على حساب جزء آخر. والتولد يُحدِث موجودًا مختلفًا عن المولَّد.[١٣] ولكن الكون، الذي يُحدِث كلَّ هذه الآثار في أجزائه، يبحث هو ذاتُه عن الخير، أو على الأصل يتأمله، وإذن فالإرادة القويمة التي تسمو على

[١٣] كل هذه أمثلة للأهداف الجزئية التي تسعى الموجودات الفردية في داخل الكون إلى تحقيقها، في مقابل الهدف الواحد للكون.

الأهواء تسعى أيضًا إلى الخير، وتتجه إلى نفس هذه الإرادة الكونية، مثلما نرى أولئك الذين يخدمون غيرهم يؤدون كثيرًا من الأفعال تلبيةً لأوامر سادتهم، ومع ذلك فإن الرغبة في الخير تجعلهم يؤدون نفس الأفعال التي يؤديها سادتهم.

وإذن، فإن كانت الشمس وبقية النجوم تُؤثِّر على الأشياء الأرضية، فعلينا أن نُؤمن بأن الشمس — إن شئنا أن نقتصر على التحدث عنها — تتأمل المعقولات، وتُحدث كل ما تُحدثه بنفس الطريقة التي تُدفِئ بها الأرض، وذلك بأن تنقل قدرًا من النفس، بفضل النفس الغاذية المتكثرة التي توجد فيها. وبالمثل تَنقل بقية النجوم تأثيرها بنوع من الإشعاع، ودون أن تتعمد ذلك. وأخيرًا تنقل كل النجوم مجتمعة، ومكونة شكلًا واحدًا، اتجاهات تتغير بتغير ذلك الشكل.

وإذن فللأشكال فاعليتها بحق، وبقدر ما تكون الأشكال تكون الآثار. والواقع أن جزءًا من الأثر يأتي أيضًا من الأشياء التي تُكوِّن الأشكال، فإذا اختلفت هذه الأشياء اختلف الأثر. فلِمَ نخشى تأمُّل أشكال معينة، دون أن يكون قد نالنا منها من قبلُ أيُّ ضرر؟ ولِم لا نخشى أشكالًا أخرى؟ ولِم تُخيف أشكالٌ معينة بعضَ الناس، وأشكال أخرى البعض الآخر؟ ذلك لأن كلًّا منهم يتأثر بأشكال مختلفة تعجز عن التأثير إلا على الموجودات التي من طبيعتها أن تؤثر فيها؛ فهذا الشكل يلفت النظر، وذلك لا يلفت إليه نظرَ أحد. وربما قيل إن جماله هو الذي يجذب، ولكن لِم يحرك هذا الشيءُ الجميل مشاعرَ شخص، وذاك الشيءُ الجميل مشاعرَ شخص آخر، إن لم يكن لاختلاف الأشكال أثر؟ وفضلًا عن ذلك، فلِم نقول إن الألوان تؤثر تأثيرًا فعليًّا، ولا نقول ذلك عن الأشكال؟ إنه ليمتنع بوجه عام، أن يكون للشيء وجود، دون أن ننسب إليه قدرة؛ فالموجود هو ما يمكنه أن يفعل أو أن ينفعل. وعلينا أن ننسب إلى بعض الموجودات الفعلَ وحده، وإلى البعض الآخر الفعلَ والانفعال.

ولكن للأشياء قدرات أخرى غير قدرات أشكالها؛ ففي الأرض ذاتِها قدرات كثيرة لا تَصدر عن الحار والبارد. وللكائنات التي وُهِبَت صفات متباينة، وتلقَّت صورَها من المبادئ البذرية، نصيب من قدرة الطبيعة، ومن قبيلها الأحجار والنباتات التي تُحدِث آثارًا عجيبة.

(٣٦) والكون عظيم التنوع؛ ففيه كل المبادئ البذرية، مع كثرة لامتناهية من القوى؛ ففي الإنسان ترى للعين قوتها، ولكل عَظْمة قوتها؛ فلكلٍّ من عظام اليد والأصابع أو الأرجل قوة مختلفة. وليس ثمة جزء ليس له أثره الخاص وقوته، التي يختص بها وحده، ولكنا نجهل ذلك لأننا لم نطلع عليه. وما يصح على الإنسان يصح بالأحرى على الكون. ونقول بالأحرى لأن قوى جسمنا ليست سوى آثارٍ من قُوى الكون؛ ففي الكون إذن قُوًى متعددة عجيبة لا حصر لها، وكذلك الأمر في النجوم التي تعبر السماء.

وليس الكون شبيهًا ببيت لا روح فيه، أعني بيتًا ضخمًا رحبًا مصنوعًا من أنواع من المواد يسهل حصرها، ومن أحجار وأخشاب وغيرها إن شئت، بل لا بد أن يكون عالمًا منظمًا. ولا بد أن يكون موجودًا يقظًا، وأن يعيش كل ما فيه على مثاله. ولا يمكن أن يوجد شيء لا يكون فيه.

وعلى هذا النحو يُحَل هذا الإشكال، وهو: كيف يمكن أن توجد في موجود ذي نفس أشياء بلا نفس؟ إن حجة موجِّه هذا الاعتراض تقوم على أن كل ما في الكون يحيا على نحو معين. ونحن نقول إن الشيء لا يحيا إن لم يتلقَّ من الكون حركة يمكن أن تُدرِكها حواسُّنا، ولكن لكلٍّ حياته التي لا ندركها؛ فالموجود الذي تُدرِك حواسُّنا حياته مكون من موجودات تحيا دون أن ندركها، ولكن قواها العجيبة تؤثر في حياة الكائن الحي المركب. وما كان في وسع الإنسان أن يتلقى مؤثرات على هذا القدر من التباين، إن كانت حركته ناتجةً عن قُوى باطنة خلَت تمامًا من كل نفس. كذلك ما كان الكون ليحيا كما يحيا، لو لم يكن ما يوجد فيه حياته الخاصة. غير أن هذا لا يتضمن بالضرورة أنه له إرادة واعية، فهو أيضًا يفعل دون أن تكون به حاجة إلى الإرادة؛ إذ إنه من ذلك النوع من الموجودات الذي يسبق الإرادة؛ لهذا كانت هناك أشياء عديدة خاضعة لقواه.

(٣٧) لا يمكن أن يُنتزَع شيء من الكون. ومهما بلغ عِلم المرء، فإنه سيعجز عن أن يُفسِّر فعل النار وما شابهها من الأجسام الفعالة إن لم ينسب فاعليتها إلى كونها موجودةً في الكون، ومثل هذا يجب أن يُقال عن كل الأجسام المألوفة. والشائع أننا لا نبحث ولا نُثير إشكالاتٍ في الأمور التي اعتدناها، وأننا لا نَحار إلا إذا تأملنا الآثار غير المألوفة، فنعجز عن تفسير الطريقة التي تحدث بها، وبهذا يكون غير المألوف هو الذي يُثير دهشتنا. ولكن الواقع أن أكثر الأمور شيوعًا بيننا يجلب لنا الدهشة والاستغراب إن رُوِيَت لنا الطريقة التي يسير عليها دون أن تكون لنا بها خبرة.

وعلينا أن نقول إن كل كائن له، من دون العقل، قوة فعالة؛ لأنه شكل ورُكِّب في الكون، ولأن له قدرًا من النفس يأتيه من الكون الحي. وهو متضمَّن في الكون، يكون جزءًا منه؛ إذ إن كل ما في الكون هو جزء منه، ولكن لبعض الموجودات قوة أكثر فاعلية من البعض الآخر. فالأشياء الأرضية أقل قوة من الأشياء السماوية، التي وُهِبَت طبيعة أقل غموضًا. والقوى تُحدث آثارًا عديدة، ولكن لا عن طريق إرادة الموجودات التي تبدو تلك الآثارُ صادرةً عنها؛ إذ إن من الممكن أن تتمثل هذه القوى حيث لا يكون ثمة إرادة، ودون أن يكون هناك تفكير فيما تعطيه القوة من ذاتها إلى آثارها، حتى لو صدر عنها شيء من

النفس؛ إذ إن الحيوان يمكن أن يُولِّد حيواناتٍ أخرى، دون أن يكون قد تعمد ذلك، ودون أن ينقص نتيجة لتوليده، بل دون أن يكون شاعرًا به. ولو كانت له إرادة فلن تكون الإرادة هي التي تسلك في هذه الحالة، وبالأحرى يصح ذلك لو لم تكن للحيوان إرادة ولا شعور.

(٣٨) إن الآثار التي تصدر عن السماء دون أن يكون أي جزء آخر من الكون الحي قد دفعها إلى العمل، أعني الآثار العامة التي تصدر عنها، وكذلك ما يأتي عنها عندما تكون قد استُشيرت إمَّا بمجرد صلاة، أو بابتهال يُنشَد تبعًا لأصول الفن؛ كل هذه الآثار لا يجب أن تُنسَب إلى واحد من الموجودات العفوية فحسب، بل إلى اجتماعها كلها في نسق واحد.

ويجب أن يُعزى كل ما يفيد الحياة أو يجلب نفعًا ما إلى عطايا «النجوم» التي تمتد من أكبر الأجزاء إلى أصغرها. فإن قيل إن لها أحيانًا تأثيرًا سيئًا على توالد الحيوانات، فذلك لأن الذات عاجزة عن تلقي الخير الذي يُعطى لها؛ إذ إن الحيوان لا يُولَد فحسب، بل يُولَد من أجل غاية معينة، وفي ظروف خاصة، كما أن للذات التي تتقبل وتستقبل تأثير السماء طبيعتَها المحددة. ولاختلاط المؤثرات أثره الكبير، حتى لو كان كل نجم يُقدِّم إلى الحياة شيئًا نافعًا. وقد تحدث حالة لا يعود فيها نافعًا ما هو نافع بطبيعته، والنظام الكوني لا يهَب كلَّ موجود ما يريده دائمًا. وأخيرًا فنحن ذاتنا نُضيف أشياء عديدة إلى هذه العطايا الطبيعية.

وبرغم هذه الحدود، فكل الأشياء تتلاءم، وكلها تتوافق على نحو يدعو إلى الإعجاب. وهي تَصدر بعضها عن البعض، وإن كانت تأتي أيضًا من أضدادها؛ إذ إنها كلها تنتمي إلى موجود واحد. فإن كان في الموجودات المتولدة عيب، فذلك يعني أن الموجودات لم تصل إلى كمال صورتها لأن الصورة لم تتغلب على المادة، فهي مثلًا تفتقر إلى ذلك الجمال في الجنس الذي يؤدي الحرمانُ منه إلى وقوعها في القبح.

وهكذا تنتج أشياء معلومة عن الموجودات العلوية، وغيرها مُستمَد من طبيعة الذات، وغيرها تضيفها الموجودات إلى ذاتها. ولما كانت كل الحوادث متحدةَ النظام، وتتجه نحو الوحدة، فكلها تنبئ بها علامات. ولا شك في أن الفضيلة لا يعلو عليها شيء، ولكنها تدخل أفعالها في مجرى الكون؛ لأن الأشياء المحسوسة تعتمد على المعقولات، وعلى الأشياء الموجودة في عالمنا، والتي تفوقها ألوهية، وبالإجمال؛ لأن المحسوس يشارك في المعقول.

(٣٩) وإذن فحوادث الكون لا تعتمد على مبادئ بذرية، بل على مبادئ أشمل تنتمي إلى موجودات سابقة على المبادئ البذرية؛ إذ إنَّا لا نجد في المبادئ البذرية علة الحوادث التي تكون مضادة لتلك المبادئ ذاتها، ولا علة الأمور التي تصدر عن المبادئ وتشارك في الكون،

ولا علة الأفعال التي تؤثر بها الموجودات المتولدة بعضها على بعض. وإن المبدأ العاقل في الكون لَأشبهُ بعقل يُضفي النظام والقانون على مدينة، ويعلم مقدمًا أفعال المواطنين ونواياهم. وهو يُدبِّر كل ذلك بأن يُقنِّنه ويعلم كيف يجمع بالقوانين أهواءَ المواطنين وأفعالهم، وما يرتبط بها من شرف أو عار، بحيث يسير كل ما في المدينة على وفاق من تلقاء ذاته.

والحوادث تنبئ بها علامات، دون أن يكون الإنباء أول هدف للطبيعة، وإنما ينجم عن مجرى الحوادث التي يبشر بعضها بالبعض الآخر؛ ذلك لأن الكون واحد، ولأن الحوادث هي حوادث كون واحد، ولأن كلًّا من الحوادث يعرفه الآخر؛ العلة يعرفها المعلول، والتالي يعرفه المقدَّم، والمركَّب يعرفه أحدُ عناصره، وذلك بفضل اتحاد ذلك العنصر بالباقين.

فإن كنا على حق فيما قلنا، لَحُلَّت هذه الصعوبات، وبخاصة تلك التي كانت تَنسب إلى الآلهة شرور الكون؛ فإرادة الآلهة ليست علةَ هذه الشرور قط. وكل ما يأتي من أعلى إنما هو نتيجة ضرورة طبيعية تجعل الأشياء في صلة بعضها ببعض، تبعًا لنتائج الحياة الكونية. ثم إن الموجودات تضيف كثيرًا من ذاتها إلى ما يأتيها من أعلى. وفضلًا عن ذلك، فإن ثمة تأثيراتٍ نجميةً إذا ما نُظِر إليها في ذاتها لم تكن سيئة، ولكنها تنتج باختلاطها نتيجة مختلفة كل الاختلاف. وعلاوة على ذلك، فكل موجود يحيا لا من أجل ذاته، بل من أجل الكون. وأخيرًا، فقد تتلقى الذات أثرًا وتنفعل على نحو مختلف عما تلقته، فلا تستطيع التحكم في الهبة التي نالتها.[١٤]

(٤٠) ولكن كيف نُفسِّر رُقَى السحر بالتعاطف؟ فهناك بالطبيعة تَحابٌّ بين الأشياء المتشابهة، وتنافرٌ بين الأشياء اللامتشابهة. ثم إن هناك عددًا كبيرًا من القوى المتنوعة التي تتضافر من أجل وحدة الكون. ومن هنا كنا نرى من مظاهر التجاذب والرقى ما يحدث دون ممارسة أي سحر. والسحر الحقيقي إنما هو «التحابُّ والتنافر» الموجودان في الكون؛ ذلك هو أول السحرة الذي يعرفه الناس جيدًا ويَستخدمون سوائله وتعاويذه بعضها نحو البعض الآخر. وإنما أمكَن أن يقوم فنُّ بثِّ الحب بالسحر؛ لأن من طبيعة الأشياء أن تُحَب، ولأن كل ما يؤدي إلى الحب يُجذَب الواحد منها نحو الآخر. وما عمل الساحر إلا أن يجمع

[١٤] في الفقرة الأخيرة تلخيص لكل الحجج التي أراد بها أفلوطين أن ينفي الشرَّ عن الإرادة الواعية للنجوم أي الموجودات الإلهية، أي إنها تلخيص لكل ما ورد بعد الفصل ٣٠ من هذا المقال، الذي أُثيرت فيه مسألة علاقة الشر بالنجوم لأول مرة.

بالملامسة تلك الموجوداتِ التي ترتبط بعضها ببعض ارتباطًا طبيعيًّا من قبل، والتي يُحِس كلٌّ منها نحو الآخر حبًّا غريزيًّا؛ فهو يربط نفسًا بنفس أخرى، كما يصل المرء بين نباتَين يبعد كلٌّ منهما عن الآخر. وللأشكال التي يستخدمها والاتجاهات التي يتخذها هو ذاته قدراتُها الخاصة؛ فهو يجذب إليه تلك القدرات ويركزها في ذاته دون عناء، ولكن ذلك إنما يكون ممكنًا لأن الساحر ذاته داخلٌ في الوحدة الكونية وموجود من أجلها. فلو تصورنا الساحر غريبًا عن الكون، لما عادت هناك تعاويذُ ولا روابطُ سحرية تجذب تلك القوى وتهبط بها إليه. وهو إنما يستطيع توجيهها لأنه لا يخرج بها عن مجالها الخاص، ولأنه يعرف الوسائل التي ينقل بها بعض هذه القدرات إلى أي شيء آخر في داخل الكون الحي. وتلك الوسائل هي تعاويذُ وكلمات معينة واتجاهات خاصة في القائم بالحسر، وجاذبيتها أشبهُ بجاذبية الابتهالات وكلمات التوسل، وبهذه الوسائل تُجذَب النفس بطبيعتها. فتأثير السحر أشبه بتأثير الموسيقى التي لا تُطرِب إرادتنا ولا عقلنا، وإنما شهواتنا اللاعقلية، والتي لا يدْهشنا سحرها قط. ومع ذلك فالحب يتولد عن سحر الموسيقى، وإن كنا لا نطلب إلى الموسيقيِّين شيئًا كهذا.

وعلى ذلك فليس لنا أن نعتقد بأن الدعواتِ بدورها تُلبَّى بواسطة إرادة واعية من الآلهة، مثلما رأينا من قبلُ أن أولئك الذين تَستحوذ عليهم التعاويذ لا يعرفونها. فعندما تَرقي حيةٌ إنسانًا، فإنه لا يفهم هذا التأثير ولا يُحِسه، ولا يعرفه إلا حين يكون قد انفعل به، أمَّا النفس العليا فلا تتأثر مطلقًا. وعلى ذلك، فعندما ندعو موجودًا، يرِد تأثيرٌ من ذلك الموجود إلى من يدعوه أو إلى موجود آخر، ولكن الشمس أو النجم الذي ندعوه لا يدرك من ذلك الأمر شيئًا.

(٤١) والدعاء يُحدِث آثاره لأن جزءًا من الكون في تعاطف مع جزء آخر، كما هو الحال في الوتر المشدود (في عود)، حيث يمتد التذبذب الآتي من أسفل إلى أعلى. وغالبًا ما يحدث أيضًا، حين يتذبذب أحد الأوتار، أن يستشعر الآخرُ تلك الذبذبة على نحو ما، وذلك حينما يكونان متناغِمَين ومتوافِقَين. بل إن الذبذبة لتنتقل من عود إلى آخر، وهكذا نرى إلى أي حد يذهب التعاطف. وفي الكون أيضًا انسجام واحد حتى ولو كان ينطوي على أضداد؛ إذ إنه ينطوي على أجزاء متشابهة متناغمة مثلما ينطوي على أضداد.

وعلى ذلك، فكل ما يؤذي الناس، كالغضب الذي يُجذب إلى الكبد بالصفراء، لم يحدث بقصد إيذائهم. فلو حدث أثناء نقلنا نارًا إلى مسكن أن آذينا شخصًا دون أن نكون قد انتوينا ذلك، فإن من تناول النار هو حقًّا فاعل الحرق، وهو الذي تسبب فيه بنقله النارَ من مكان إلى آخر، ولكن ذلك لم يحدث إلا لأن الشيء الذي حُمِل عليه النار عاجز عن تلقيها.

(٤٢) ونتيجة ذلك أن النجوم ليست بحاجة إلى ذاكرة — وما كان بحثنا لكل هذه المسائل إلا لنصل إلى هذه النتيجة — ولا إلى إحساسات صادرة عن الأشياء. وليس فيها، كما يظن البعض، إرادةٌ لتلبية دعواتنا. وسواء وجَّهنا دعاءنا أم لم نُوجِّهه، فهي تبعث إلينا دائمًا بتأثير ما؛ لأنها مثلنا أجزاء من كون واحد. وفيها قوًى عددية تُمارَس دون إرادة، سواءٌ أُدفعت إلى ذلك بوسائل صناعية أم لم تُدفع؛ ذلك لأن الكون حيٌّ واحد، والأجزاء ينفع بعضها البعض أو يضُره بالطبيعة. وصناعة الأطباء أو السحَرة تَجبر جزءًا على أن يُقدِّم إلى الآخر بعض خصائصه الخاصة. والكون أيضًا ينقل شيئا منه إلى أجزائه، سواءٌ من تِلقاء ذاته، أو بأن يجذب هذا التأثير إلى جزء من أجزائه الخاصة، الذي له — تبعًا لذلك — نفسُ طبيعة الكون؛ ذلك لأن مَن يطلب هذا التأثير بدعواته ليس غريبًا عن الكون.

وقد يكون صاحبُ الدعاء فاسدًا، وهذا أمر ليس لنا أن ندهش له؛ فالفاسدون ينهلون الماءَ من الأنهار (التي ينهل منها غيرهم)، والموجود الذي يعطي لا يعلم ما يعطيه؛ فهو يُعطي فحسب، ومع ذلك فتلك الأوامر والمِنَح تأتي من طبيعة الكون. وعلى ذلك، فلو أخَذ الفاسد ما هو في متناول الجميع، في حين كان يجب عليه ألا يفعل ذلك، فإن العقاب يتلو تبعًا لقانون ضروري. فلا ينبغي إذن أن يُقال إن الكون ينفعل أو ينبغي بالأحرى أن يكون جزؤه المدبر معصومًا من الانفعال، وأن يطرأ الانفعال على أجزائه «الخاضعة»؛ فالانفعال إذن يطرأ على هذه الأجزاء، ولكن لما كان أي شيء بالنسبة إليه غير مضاد لطبيعته فإن ما يطرأ عليه عندئذٍ لا يدعه يشعر بالانفعال.[١٥] والنجوم أيضًا، وإن كانت تستشعر تأثرات، من حيث هي أجزاءٌ للكون، فإنها مع ذلك معصومة من الانفعال لأن إرادتها لا تتأثر، ما دامت أجرامها وطبائعها لا يطرأ عليها أي فساد، ولأنها إن كانت تفعل عن طريق نفسها شيئًا من ذاتها، فإن ما يصدر عنها لا يُدرَك، وإن كانت تتلقى شيئًا ما فإن ما تتلقاه يعلو على إدراكنا.

(٤٣) فهل للسحر أو التِّرياق على الحكيم أثر؟ إن الحكيم في ذاته لا يخضع لتأثير السحر؛ ففعله لا ينقلب وأحكامه لا تتغير، ومع ذلك فهو ينفعل بهذه النفس اللاعاقلة التي تَرِد إليه من الكون. أو بالأحرى أن هذه النفس هي التي تنفعل فيه. ولكن أي ترياق يعجز عن أن يُثير فيه الحب؛ لأن الحب لا يتم إلا إذا رَضِيَت النفس العاقلة عن انفعال النفس

[١٥] لأن شرط الانفعال أن يكون ناجمًا من تأثير موجود غريب عن طبيعة المنفعل، وليس في داخل الكون أيُّ شيء غريب عن طبيعته.

اللاعاقلة. فإذا ما أثرت رُقًى سحرية على نفسه اللاعاقلة، فإنه يتخلَّص منه برُقًى مضادة، ولا يمكن أن تُؤَدِّيَ الأولى عنده إلا إلى الموت أو المرض أو الآلام الجسمية؛[١٦] إذ إن الجزء الذي فيه من الكون يتلقى تأثير بقية الأجزاء وتأثير الكون، أمَّا هو ذاته، فلا يعاني من ذلك ضررًا.

وليس مما هو مضادٌّ للطبيعة ألا يُعانيَ المرء التأثيرات السحريةَ مباشرة، بل بعد مُضيِّ وقت معلوم.

بل إن الجن ذاتَهم قد ينفعلون بالجزء اللاعاقل فيهم، وليس من الممتنع إطلاقًا أن نعزو إليهم الذاكرة والإحساس؛ فمن المكن أن نَسحَرهم وأن نقودهم بوسائل طبيعية. والجن القريبون من مجال عالمنا الأرضي يمكنهم الاستماع إلى نداءاتها، وتزداد قدرتهم على ذلك كلما قويت صلتهم بهذا المجال. إذ إن كل موجود له صلة بموجود آخر ينجذب إليه، والموجود الذي هو على صلة به يجذبه ويدفعه. ولا يتخلص من السحر سوى الموجود الذي لا يتصل إلا بذاته؛ ولذا كان كل فعل وكل حياة عَملية خاضعة للسحر؛ إذ إننا لا نندفع إلا نحو الأشياء التي تجذبنا. ومن هنا قال أفلاطون: «إن الشعب أريخثيوس ذي القلب الكبير محيا ساحرًا.»[١٧] فما الذي يجذبنا إلى الخارج. إننا ننجذب لا بوسائلَ سحرية، وإنما بالطبيعة ذاتِها، التي تَخدعنا وتربط الموجودات بعضها ببعض، لا من حيث المحل، بل بأن تقدم إليها كلها شرابها الساحر.

(٤٤) إن التأمل وحده هو الذي يعصم من السحر؛ لأنه ما من شخص يقوم بالسحر بإزاء ذاته؛ فهو واحد، والموضوع الذي يتأمله هو ذاته. وعقله لا يزيغ؛ فهو يفعل ما يجب عليه فعله، ويُتم حياته ويُؤدي رسالته الخاصة.

أمَّا في الحياة العمَلية، فلا تكون حرية المرء ولا عقله هي مصدرَ سلوكه، وإنما يكون الجزء اللاعاقل هو الذي يضع المبادئ، والانفعالات هي التي تضع المقدِّمات. وأثر

---

[١٦] أي إن الرُّقى التي يمكن أن تؤثر على الحكيم قد تضره فيما يتعلق بجسمه، أمَّا نفسه فلا تتأثر قط.

[١٧] أفلاطون، محاورة «القيادس الأولى» (١٣٣أ). والعبارة الأصلية هنا: «إن تشعب أريخثيوس ذي القلب الكبير محيا ساحرًا، ولكن ينبغي عليك أن تراه على حقيقته.» وفي هذا الموضوع كان سقراط ينصح القيبادس بألا ينخدع بالشكل الظاهري لشعب أريخيثيوس، أي الإثينيِّين؛ لأنهم يفسدون الناس، ولأن حقيقتهم غير ظاهرهم. ووجه الشبه في هذا الموضوع هو المظهر الخادع الذي يؤدي إلى نوع من السحر يُخفي الحقيقة.

التجاذب واضح في تربية الأبناء والحرص على الزواج، وكل الملاذِّ التي تسحر الناس وتشبع رغباتهم. وكذلك الحال في أفعالنا التي تخلو من العقل، سواءٌ أكان ما أثارها هو الغضبَ أم الرغبة؛ فالمصالح السياسية وشهوة الرِّياسة يُثيرها حبُّ السيطرة الكامن فينا، والأفعال التي نتجنب بها ألَمًا يُحرِّكها الخوف، وتلك التي تهدف إلى زيادة ثروتنا تأتي من الرغبة. فإذا تصرفنا من أجل نفعنا، ولإرضاء حاجاتنا الطبيعية، فواضحٌ أن ذلك نتيجةٌ لضغط الطبيعة التي تجعلنا نتعلق بالحياة.

– وقد يُقال إن الأفعال حين تكون جميلة، تنجو من السحر، وإلا لما نجا منه التأمل، الذي هو متعلق بأشياء جميلة.

– وجوابنا أننا إذا أدينا الأفعال التي نقول عنها إنها جميلة لأنها ضرورية، مع تأكيدنا أن الجمال الحقيقي شيء مخالف لذلك تمامًا، فعندئذٍ لا نكون واقعين تحت تأثير سحر؛ إذ نعلم أنها ضرورية، ولا تعود الحياة موجَّهة إلى أسفل ونحو المادة إلا بقدر ما يشاؤه حفظُ الطبيعة البشرية، والميل إلى حفظها في الآخرين وفي أنفسنا. ونتيجةً لهذا الميل، يبدو من المعقول ولا شك ألا نتخلَّى عن الحياة، وبهذا القدر وحده نكون خاضعين للسحر. ولكن إذا أحببنا الجمال الذي في هذه الأفعال، وحكَمْنا عليه بما نراه من آثار مضللة في تلك الأفعال، فعندئذٍ لا نعود نسعى إلَّا إلى جمالٍ أقلَّ قيمة، وبهذا نكون خاضعين للسحر؛ فانصرافنا إلى هذا الحق الظاهري، وانقيادنا له، يعني أننا قد خُدِعنا بما فيه من جاذبية.

في هذا إذن يكون سحر الطبيعة؛ فطلبُ خيرٍ ليس في حقيقته خيرًا، والانقياد لمظهره بشهوة غير عاقلة يعني أن ينْساق المرء دون وعي حيثما لا يود أن يذهب. وماذا يكون ذلك، إن لم يكن سحرًا؟

وإذن فلا يُفلِت من السحر إلا ذلك الذي لا ينقاد لجاذبية الملَكات الدنيا في نفسه، ويؤكد أنه لا شيء مما تدعوه تلك الملكات خيرًا هو خير، بل إن الخير الواحد هو ما يعرفه معرفة لا يأتيها الخطأ، دون أن يسعى إليه ما دام يملكه، فلا ينجذب إليه البتة؛ لأنه فيه.

(٤٥) من كل ما قلناه يتبين لنا بوضوح أن كلًّا من أجزاء الكون يتضافر تبعًا لطبيعته وميوله، مع الكل، ويفعل وينفعل، مثلما يتضافر كلُّ جزء في الكائن الحي تبعًا لطبيعته وتكوينه، ويخدم المجموع في المرتبة التي يستحقها، والعمل الذي يصلح له؛ فكل جزء يعطي من ذاته ويتلقَّى من الآخرين كلَّ ما يمكنه تلقِّيه، ويُحس بالكل إحساسًا باطنًا. وفضلًا عن ذلك، فإذا كان كل جزء في ذاته كائنًا حيًّا، فإنه يؤدي وظائفَ الكائن الحي التي هي مختلفة عن وظائفه بوصفه جزءًا.

ومن الواضح أيضًا فيما يتعلق بنا أننا نمارس تأثيرًا مُعيَّنًا على الكون؛ فنحن لا نتلقَّى من بقية أجزائه كلَّ ما يمكن أن يتقبَّله جسمُنا فحسب، بل إننا بجانب ذلك نُدخل إلى الكون الجزء الآخر من طبيعتنا، وهو النفس. فنحن على اتصال مباشر بكل موجود خارجي عن طريق العنصر الذي فينا من عينِ نوع ذلك الموجود. وهكذا نتصل عن طريق نفوسنا وميولها، أو على الأصح نكون على اتصال بسلسلة الموجودات التي تَلينا في عالم الجن، وبما يعلو على هؤلاء، وعلى هذا النحو لا نُخفِق في إدراك طبيعتنا.

على أننا لسنا جميعًا نُعطي ونأخذ نفس الأشياء. فكيف نَنقل إلى موجود ما لا نَملكه، أعني مثلًا خيرًا نكون قد عَدِمْناه؟ ثم إننا لا نَهب ما نملكه إلى موجود يعجز عن تلقيه. فالموجود الذي أثقلَتْه الرذيلة، يتبدَّى على ما هو عليه، ويندفع وفقًا للطبيعة، نحو الشر الذي غدا كامنًا فيه. فإذا ما تحرر من الجسم، انتقل بانجذابٍ طبيعي إلى المجال الذي يلائم طبيعته. أمَّا الخير فإن ما يأخذه، وما يعطيه، والمجالَ الذي ينتقل إليه، كل هذا مختلف كلَّ الاختلاف، ولكنَّ كلًّا منهما ينجذب إلى مجاله بالطبيعة، وكأنه مشدود نحوه بالحبال.

تلك هي القوة الخارقة والنظام البديع للكون؛ فكل شيء يتم فيه في مسار صامت، تبعًا للعدالة التي لا يُفلِت منها مخلوق. والشرير لا يدري عن هذه العدالة شيئًا، وإن كان ينْقاد دون وعي إلى المكان الذي يجب أن يذهب إليه من الكون. أمَّا الخير فيعرفها، ويذهب حيث يجب أن يذهب. وهو يعلم قبل رحيله أين ينبغي عليه أن يستقر، ويتملَّكه أملٌ قوي في أن مقرَّه سيكون بجوار الآلهة.

ففي الكائن الحي ذي الحجم الضئيل، لا تستشعر الأجزاءُ سوى تغيرات طفيفة وتأثُّرات تعاطفية لا تكاد تُحَس. ومن المستحيل أن تكون هذه الأجزاء ذاتُها حية، إلا في البعض القليل منها. أمَّا في الكون الحي ذي الأبعاد الهائلة، حيث لكل موجود مكان، في هذا الكون الذي يحتوي على كائنات حية كثيرة؛ لا بد أن توجد حركات وتغيرات ذات أهمية كبرى؛ فنحن نرى الشمس والقمر وبقية النجوم تُغيِّر مواضعها وتتحرك في ترتيب منتظِم، فليس من المحال إذن أن تُغيِّر النفوس مواقعها، ولا تحتفظ دائمًا بطابع واحد، بل تتخذ مكانة تتفق وانفعالاتها وأفعالها. فبعضها يتخذ من الكون مكانًا مُناظرًا للرأس في الجسم البشري، وبعضها الآخر يتخذ منه مكانًا يُناظر القدَمَين؛ إذ إن الكون ينطوي على درجات مختلفة من الخير والشر. والنفس التي لم تتخذ في عالمنا هذا أرفعَ مكانة، وإن لم تكن قد اختارت فيه أسوأ مكانة، تكون قد فارقت محلًّا طاهرًا، وهكذا تتلقى المقرَّ الذي آثَرته. وعقوبات النفس أشبهُ بعلاج للأجزاء المريضة؛ فمع بعض هذه الأجزاء يستخدم الطبيبُ

أدوية مُمسِكة وبعضها الآخر يبتره الطبيب أو يُقوِّمه؛ ليُعيد الصحة إلى الكائن العضوي، واضعًا كل عضو حيث ينبغي أن يكون. وبالمثل يحتفظ الكون بصحته بأن يُبدل هذا الجزء، وينقل ذاك من الموضع الذي يكون فيه مريضًا؛ ليضعه في موضع آخر لا ينتابه فيه مرض.

المقال الخامس: في الإشكالات المتعلقة بالنفس (ج)

في الإبصار

(١) أرجَأْنا من قبل البحثَ فيما إذا كان الإبصار ممكنًا دون وسط معترض كالهواء أو أي جسم من الأجسام الشفافة، وعلينا الآن أن نبحث هذه المشكلة.

قلنا إن الإبصار، ككل حاسَّة أخرى، يتم بتوسط جسم؛ فالنفس بدون الجسم تكون بأسرها في العالم المعقول، ولما لم يكن الإحساس إدراكًا للمعقولات، بل إدراكًا للمحسوسات فحسب، فلا بد أن تتصل فيه النفس مباشرةً بالمحسوسات وتستخدم وسائطَ تُشبهها لتدرك هذه المحسوسات فتعرفها أو تتأثر بها؛ لهذا كانت معرفة المحسوسات تتم بأعضاء بدنية، وبواسطة هذه الأعضاء التي ترتبط بها النفس وتستمر في الاتصال بها، تتحد النفس بالمحسوسات على نحو ما، عن طريق تبادل التأثير الذي يقوم بينها وبين هذه الأشياء.

فهل ينبغي أن يكون للعضو اتصالٌ مباشر بالأشياء التي تُدرَك؟ لسنا في حاجة قط إلى أن نتساءل هذا السؤال فيما يتعلق بالأشياء التي تُعرَف باللمس، ولكنا هنا نتحدث عن الإبصار — أما السمع، فسنتحدث عنه فيما بعد[١] — فهل لا بد في الإبصار من وسطٍ بين العين واللون؟

---

[١] انظر الفصل الخامس من هذا المقال.

من الممكن أن يوجد بالعرَض وسطٌ يُؤثِّر في العضو، دون أن يُستخدَم في الإبصار. فالجسم الكثيف — كالطين مثلًا — يحُول إذا توسط دون الإبصار. ثم إن الإبصار يزداد وضوحًا كلما كان الوسط أرقَّ وألطف. فهل يمكننا عندئذٍ القول إن الوسط يعين على الإبصار؟ وإن لم نقل ذلك، فهل في وسعنا أن نقول إنه لا يعوقه؟

ولكن قد يُقال إن الوسائط التي نتحدث عنها هي بطبيعتها عوائق، وأن الوسط هو أول ما يتلقى التأثير الحسي ويتقبل انطباعه، ودليل ذلك أنه لو وجَّه شخصٌ نظره إلى لون من موضع مواجهٍ لنا، لرآه مثلنا، وما كان اللون لِيَصل إلى كلٍّ منَّا لو لم يكن يُؤثر في الوسط.

وردُّنا على ذلك هو أنه ليس من الضروري على الإطلاق أن يتأثر الوسط، بل يكفي أن يستشعر التأثر العضو الذي من طبيعته استشعاره، أو أنه إذا تأثر الوسط، فإنما يكون ذلك بطريقة مختلفة تمامًا عن تلك التي يتأثر بها العضو؛ فالعُشب الذي يوضع بين اليد وبين السُّمك الكهربي لا يُحِس نفس التأثر الذي تُحِس به اليد، ومع ذلك ففي هذه الحالة أيضًا يُقال إنه لو لم يكن هناك عشب أو ألياف نباتية، لما تأثرت يدي، وإن يكن هذا أمرًا مشكوكًا فيه؛ إذ يُقال إن الصيادين الذين تقع في شباكهم سمكة كهربية يشعرون بمسها.

ويبدو أن علينا أن نُسلِّم بأن هذه الحالة مما يُسَمَّى بالتعاطف. فعندما يكون من طبيعة موجود أن يتقبل تأثير موجود آخر؛ لأن له منه مُشابهًا، فإن الوسط لا يتأثر إن لم يكن مشابهًا لهما، أو هو على الأقل لا يتأثر على نفس النحو. ولكن إن كان الأمر كذلك، فإن الموجود الذي من طبيعته أن يتأثر بموجود آخر، يزداد تأثره قوةً إلى حد بعيد إن لم يكن ثمة وسط، حتى لو كان من طبيعة هذا الوسط أن يتأثر.

(٢) لو كان قوام الإبصار هو ضمَّ الضوء المنبعث من العين إلى الضوء الذي يقوم بينها وبين الشيء المحسوس، فلا بد إذن من وسط هو هذا الضوء، وذلك هو الوسط الذي يقتضيه فرض «أفلاطون». ولكن إن كان هذا الشيء، أي الجسم المُضاء، هو الفاعل الذي يحدث تغييرًا، فما الذي يمنع من أن يصل هذا التغيير في الحال إلى العين، دون وسط معترض، رغم أن هناك في الظروف الحاليَّة وسطًا أمام العينَين يتلقى التغيير؟

فأما عن أولئك الذين يعُدون النظرة شعاعًا مضيئًا يخرج عن العين، فليس في وُسعهم أن يستنتجوا من ذلك ضرورة وجود وسط معترض، ما لم يخشوا أن يسقط الشعاع البصري خلال سيره. غير أن ذلك شعاع من الضوء، والضوء ينتشر في خط مستقيم. وأمَّا أولئك الذين يُفسِّرون الإبصار بمقاومة «الشيء للشعاع البصري» فلا يمكنهم الاستغناء عن وسط.

ويذكر أصحاب فكرة الصور أن الصور تَعبُر الخلاء؛ ففرضهم يقتضي إذن مكانًا فارغًا، حتى لا تتوقف الصور. وما دامت العقبات أقلَّ ما تكون حيث لا يكون ثَمة وسط، فإن هذا الفرض لا يُخالف رأينا.

وأخيرًا، فأولئك الذين يرَون أن الإبصار يتم بالتعاطف، يقولون إن القدرة على الإبصار تقلُّ حين يكون هناك وسط معترض؛ إذ إن هذا الوسط يعترض التعاطفَ ويعوقه ويُضعفه. والنتيجة التي يجب أن نَستخلصها من تجانس الوسط «مع الموجودات التي في تعاطف» هي أن التعاطف يضعُف إذا كان الوسط ذاته ينفعل، فإذا حدث مثلًا أن مسَّت النار جسمًا ذا سُمك معين فالتهب، فإن أجزاءه الباطنة تتألم من الإصابة بالنار أقلَّ مما تألَّم السطح.

– ومع ذلك، فإذا تعاطفَت أجزاءُ الكائن الحي فيما بينها، فهل يقل تأثر بعضها بالبعض حين يقوم بينها وسط؟

– أجل، سيَقل تأثرها ويَضعف، وهذا أمر اقتضته الطبيعة؛ فالوسط يمنع التأثر من أن يكون مفرطًا، ما لم يكن من شأن الانطباع المنتشِر ألا يتأثَّر به الوسط على الإطلاق.

– ولكن لا يوجد تعاطف إلا بين أجزاء كائن حي واحد. وإذا كنا نتأثر تأثرًا متعاطفًا مع الأشياء، فما ذلك إلا لأننا نحن وهذه الأشياء في كون واحد، ونكون أجزاء لكون واحد. ومن هنا فإن إحساسنا بشيء بعيد يُحتِّم علينا الاعتراف بوسطٍ بيننا وبينه.

– الواقع أنه لا بد من وجود وسطٍ متصل؛ لأن الكون بوصفه كائنًا حيًّا واحدًا لا بد أن يكون متصلًا، ولكن هذا الوسط إنما يتأثر بالعرَض، وإلا للَزِم أن يتأثر كل شيء بكل شيء. على أن الواقع هو أن هناك أشياءَ معينة لا تتأثر إلا بأشياءَ أخرى معينة، فإن كان الأمر كذلك لم يكن الوسط ضروريًّا لها على الإطلاق.

ويقولون إن من الضروري أن يوجد وسط في حالة الإبصار ذاته، ولكنا نتساءل لِمَ كان ذلك ضروريًّا؟ إن من الواضح أن ما يخترق الهواء لا يؤثر فيه — غالبًا — إلا بأن يشقه فحسب. فإذا سقط حجر مثلًا، فإن الشيء الوحيد الذي يطرأ على الهواء هو أن يعجز عن تحمل الحجر. وليس من المعقول أن يُفسَّر هذا السقوط، الذي هو أمر طبيعي، بدفع الهواء الذي يميل إلى الحلول محل الحجر.[٢] ولو كان هذا صحيحًا لفسرنا به حركة النار إلى أعلى، وهو محال؛ إذ إن للنار حركةً أسرع تُمكِّنها من سبق الهواء الذي يُقال إنه يدفعها. فإن قيل إن سرعة تلك الدَّفعة تَزيد نتيجة لسرعة الحركة، لكانت حركة النار

[٢] اتجاه دفع الهواء في هذا الفرض من أعلى إلى أسفل.

حركة عرَضية، ولما كانت هناك سبب يدعوها إلى الصعود إلى أعلى. ثم إن الأشجار تنمو إلى أعلى من جذعها، دون أن تتلقى دفعًا، ونحن ذاتنا نشق الهواء حين نسير، ولكنا لا نخضع لدفعه، بل هو يقتصر على أن يملأ الفراغات التي نتركها واحدًا تلو الآخر. فإن كان الهواء إذن يُشَق بواسطة أجسام متحركة دون أن يناله منها تأثير، فما الذي يمنع من أن نُسلِّم بأن الصور البصرية تمر من خلاله، بل دون أن تشطره؟ وفضلًا عن ذلك، فإن كانت هذه لا تخترقه مثلما يُخترَق مجرى نهر، فلِمَ كان ينبغي أن يتأثر الهواء؟ ولِمَ لا يصل التأثير إلينا إلا بتوسطه، وبشرط أن يكون قد تأثر من قبل؟ لو كان الإحساس يسبقه تغير في الهواء، لما كنا نرى الشيء عندما نُولِّي أنظارنا شَطرَه، ولأحسَسْنا بالهواء الموجود بقرب العين وحده، مثلما يحدث في الإحساس بالحرارة ألا نُحِس النار حين تكون بعيدة، بل نُحِس الهواء الساخن المجاور لأعضائنا. وبينما يتم هذا الإحساس بالتلامس، لا نجد في الأشياء المرئية تلامسًا. فالشيء الذي يرى بأن يُوضَع على العين، إذ إن الوسط لا بد أن يُضاء؛ لأن الهواء في ذاته مُعتِم، ولو لم يكن مُعتِمًا، لما كانت به حاجةٌ إلى أن يُضاء، غير أن الظلمة عقَبة في سبيل الإبصار لا بد أن يتغلب عليها النور. ولا شك أن المرء لا يرى الشيء وهو قريب من العين أكثرَ مما ينبغي؛ لأن الشيء عندئذٍ يجلب معه ظلَّ الهواء وظلَّه هو.

(٣) ومن الأدلة الناصعة على أن صور الأشياء لا تُنقَل إلى البصر بواسطة الهواء الذي تنتقل انطباعاته تدريجيًّا، أنَّا نرى النار والنجوم بصورها في الليل وظلمته. ولن يُقال هنا إنها قد صدرَت عنها صور وردَت على العين ولمَسَتْها من خلال الظلمة. فلو صح هذا لما عادت هناك ظلمة، ما دامت النار تُضيء عندئذٍ هذه الصور. ثم إنه يحدث في الظلمة الحالكة، حين تتوارى النجوم ولا تبعث نورًا، أن يرى المرء نيران المنارات والصواري. فإن قيل، على عكس ما تشهد به الحواس: إن تلك النيران تخترق الهواء، لَوجب أن تُدرِك الحاسة صورة غامضة في الهواء، لا النارَ ذاتَها التي تُدرَك بوضوح. فإذا كنا نرى بالفعل ما هو وراء الوسط المعتم، فمعنى ذلك أن رؤيتنا تزداد وضوحًا حين لا يكون هناك وسط.

فإن اعتُرِض علينا بأن الإبصار مُحال بدون وسط، لكان جوابنا: إنه مُحال بالفعل، ولكن مبعث الاستحالة ليس عدم وجود وسط، بل هو أن تعاطف الكل الحي مع ذاته، وتعاطف أجزائه كلٍّ منها مع الباقين، هذا التعاطف يضيع عندئذٍ؛ لأن شرطه هو الوحدة. وإنه لمن الجلي أن الإحساس لا يتم إلا لأن هذا الكون الحي يتعاطف مع ذاته، وإلا فكيف يتقبل شيء تأثير آخر، وخاصة التأثير عن بُعد؟

ولا شك أنه مما يجدر بنا بحثه أن نتساءل عما يحدث لو كان هناك عالم آخر، وموجود حي آخر لا صلة له بعالمنا، وما إذا كان من الممكن حين توضع عين على قبة

السماء أن ترى ذلك العالم من مسافة معقولة، أم أن مثل هذا العالم لا يوجد بالنسبة إلينا. ولكن لِنُرجئ تلك المسألة إلى موضع آخر.[٣]

ولنذكر الآن دليلًا آخر على أن علة الإحساس ليست تأثر الوسط؛ فلو كان الهواء يتأثر، لتأثر ضرورةً على نحوٍ ما يتأثر جسم، كالشمع الذي ينطبع عليه خاتَمٌ مثلًا. فعلى كل جزء من الوسط يطبع جزء من الشيء المرئي. وعلى ذلك فلن يتلقى الجزء من الوسط الملامس للعين، لن يتلقى من الشيء المحسوس إلا جزءًا مُساويًا لمساحة إنسان العين. ولكن الواقع أنَّا نرى الشيء كله، وجميع الموجودين في الهواء يرونه، سواءٌ نظروا إليه مواجهة أم من الجانب، وسواءٌ أرأَوه عن قرب أو من خلفه؛ على شرط ألا يحول بينهم وبينه حائل، وعلى ذلك فكل جزء من الهواء ينطوي على الصورة المنظورة بأسرها، فلن تكون هذه ظاهرةً جسمية إذن، بل إن تفسيرها الوحيد هو ضرورة التعاطف في الكون الحي، وهي الضرورة العليا، التي ترتبط بالنفس.

(٤) فما هي إذن علاقة الضوء الملامس للعين بالضوء الذي فيها، وبالضوء الذي يمتد من العين إلى الشيء المحسوس؟

– إن الهواء أوَّلًا ليس ضروريًّا بوصفه وسطًا، وإن قيل إنه ليس ثمةَ ضوء بلا هواء، فإن الهواء بالنسبة إليه لن يكون إلا وسطًا بالعرَض. والضوء ذاته وسط، ولكنه وسط لا يتأثر، ولا حاجة هنا على الإطلاق إلى أن يتأثر الوسط. وعلى ذلك فلا بد من وجود وسط إذا كان هو الضوء، ولكنه لا ينبغي أن يكون وسطًا ماديًّا، ما دام الضوء ليس بجسم. ثم إن العين لا تحتاج إلى ضوء خارجي معترِض لترى بوجه عام، بل لترى عن بعد.

فلنُرجِئ إلى موضع تالٍ بحثَ المسألة الأولى، وأعني بها مسألةَ ما إذا كان من الممكن وجودُ ضوء بلا هواء. ولنبحث الآن المسألة الثانية؛ فإذا افترضنا أوَّلًا أن الحياة تدب في الضوء الملامس للعين إذا امتدت النفس إليه وطرأت عليه، مثلما تدب الحياة في النور الكامن في العين، فعندئذٍ لا يعود الإدراك البصري بحاجة إلى ضوء معترض؛ إذ يغدو الإبصار مشابهًا للَّمس، وتدرك ملَكة الإبصار، حين تُوضَع في الضوء الخارجي، دون أن يتأثر الوسط، وتنتقل عملية الإبصار إلى الشيء.

في هذا الفرض يتعين علينا أن نتساءل إن كان يلزم أن ينتقل الإبصار إلى الشيء؛ لأن هناك مسافةً بين العين وبين الشيء، أم لأن تلك المسافة تحتوي على جسم. فإن كان ذلك لأن

[٣] الموضع الآخر الذي يبحث فيه أفلوطين هذه المسألة هو الفصل الأخير من هذا المقال.

المسافة تحتوي على جسم، فإن المرء يرى بمجرد أن تُزاح هذه العقبة، وإن كان ذلك لمجرد أن هناك مسافة، فلا بد أن نفترض أن طبيعة الشيء المرئي ساكنة وسلبية تمامًا في عملية الإبصار، غير أن هذا مُحال؛ إذ إن اللمس لا يعرف الشيء المجاور ويَمسه فحَسْب، بل يتأثر بمختلِف أنواع الصفات الملموسة، وينقلها إلى النفس، فإن لم يعترضه شيء لأحس بها حتى عن بُعد. فنحن نستشعر حرارةَ مِدْفأةٍ في نفس الوقت الذي يستشعرها فيه الهواء المتوسط، ولا ننتظر حتى يسخن الهواء لِنُحِس بالحرارة، بل إن جسمنا الذي هو صُلب يسخن أسرع من الهواء. وإذن فنحن نسخن من خلال الهواء، ولكن لا بفضله. وعلى ذلك فإن كان ثمة شيء له القدرة على أن يفعل، وعضو له القدرة على أن ينفعل، فلِمَ نطلب وسطًا يُمارَس عليه الشيءُ وقدرته؟ إن ذلك معناه أن نطلب عائقًا؛ فعندما يصل نورُ الشمس إلينا، فليس الهواء هو الذي يُحس به أوَّلًا، ونحس من بعده، بل إنَّا نُحس به في نفس الوقت مع الهواء، وغالبًا ما نراه قبل أن يقترب من العين، رغم أنه يُضيء أشياء أخرى. وفي هذه الحالة لا يتأثر الهواء قط، ومع ذلك فنحن نراه. فهنا لا يكون ثمة أي تأثر في الوسط؛ إذ لا يكون الضوء الذي يجب أن يتحد معه ضوء العين قد وصل بعد. وفي هذا الفرض يكون من العسير كذلك أن نُعلِّل رؤيتنا للنجوم والنار ليلًا.

فإذا افترضنا ثانيًا أن النفس تظل في ذاتها، وتستخدم الضوء وكأنه عصًا تُساعدها على السير نحو الشيء المنظور، لوجب أن يكون الإدراك الحسي فعلًا عنيفًا يرجع إلى مقاومة الشيء وإلى توتر الضوء، ولوجب على المحسوس — من حيث إن له لونًا — أن يُبدي مقاومة؛ إذ إن هذا هو الشرط الذي يتم به الاتصال بشيء عن طريق جسم معترض. ثم إن هذا الشيء يجب أن يكون قد اتصل بنا اتصالًا مباشرًا من قبل، دون أي وسط؛ فاللمس غيرُ المباشر لا يمكنه أن يُقدِّم إلينا سوى معرفة مستمَدة، كتلك التي تقوم على الذاكرة والاستدلال، وليس هذا شأن الإدراك البصري.

وأخيرًا فإذا اعترفنا بأن اللون يؤدي أوَّلًا إلى أن ينفعل الضوء القريب من الشيء، ثم ينتقل هذا التأثير تدريجيًّا حتى يصل إلى العين، لأصبح الفرض معادلًا لذلك الذي كان يعترف بأن الشيء المحسوس يُغيِّر الوسط أوَّلًا، وهو فرض ناقشناه من قبل في موضع آخر.

(٥) فإذا انتقلنا إلى السمع، فهل ينبغي فيه أن يتأثر الهواء؟ إن الهواء الموجود بقرب الجسم يتلقى أول دفعة لمصدر الصوت، ثم يتأثر بقية الهواء على نفس النحو حتى الأذن، حيث ينتهي إلى الإحساس. فهل يتأثر الوسط بعكس ذلك عرضًا، ولمجرد أنه يوجد بين مصدر الصوت وبين الأذن؟ وإذا أُزيل الوسط عندما ينشأ الصوت عن احتكاك جسمَين، فهلا ينتقل الصوت مباشرةً إلا حواسنا؟

لا بد أن يهتز الهواء أوَّلًا، ولكن ليس المهم هنا هو الهواء الموجود بين مصدر الصوت وبين الأذن على الإطلاق؛ فالهواء المجاور لمصدر الصوت هو مبدأ الصوت، وما كان يمكن أن ينشأ صوتٌ عن اصطدام جسمَين، لو لم يكن الهواء الذي صدمه تقابلهما ودفعه، يصدمهما بدوره، ثم ينقل الصدمة إلى الهواء الذي يصل إلى الأذنَين والسمع.

ولكن إن كان الهواء، مع الصدمة الناتجة عن حركته، هو مبدأَ الصوت، فمِن أين تأتي الفروق الموجودة فيما بين الأصوات وفيما بين الأنغام؟ إن البرونز يُحدِث صوتًا مختلفًا إن ضرب برونزًا عنه إذا ضرب جسمًا آخر، والأصوات تختلف باختلاف الأجسام. فبينما نجد الهواء كلَّه من نوع واحد، ويتذبذب على نوع واحد، نرى الأصوات تختلف ولا تَقتصِر على التفاوت في الشِّدة والضعف فحسب.

إن الهواء يُحدِث الصوتَ بأن يصدم جسمًا، فليس ذلك من حيث هو هواء؛ إذ إنه لكي يُحدِث صوتًا، فلا بد أن يكون له ثباتُ جسم صُلب، وأن يظل ثابتًا كالجسم الصلب قبل أن يتبدد من جديد. وعلى ذلك فارتطام الأجسام يكفي، والدفعة الناشئة عنه تصل إلى حواسنا، فتكون هي الصوت. ودليل ذلك تلك الأصوات التي نسمعها داخل أجسام الحيوانات دون أن يكون فيها هواء؛ فهي ناتجة عن اصطدام جزء بآخر، كما يحدث مثلًا حين نَثْني مِفصلًا، فتحتكُّ العظام بعضها ببعض، ونسمع أصوات كسر، دون أن يكون هناك هواء.

تلك هي الإشكالات التي يُثيرها السمع، والمسائل هنا مُشابِهة للمسائل المتعلقة بالإبصار؛ فالتأثير السمعي يتطلب بدوره تعاطفًا لا يتم إلا في داخل كائن حي واحد.

(٦) فهل يمكن أن يوجد ضوء بلا هواء؟ أعني مثلًا هل تضيء الشمسُ سطح الأجسام لو حلَّ خلاءٌ محلَّ الوسط الهوائي الذي هو الآن مُضاء بالعرض؛ لأنه يوجد في ذلك الموضع؟ أم أن الأشياء الأخرى تُضاء لأن الهواء يتأثر، بحيث يدين الضوءُ للهواء ببقائه؟ هل لا يعدو الضوء أن يكون تأثرًا من الهواء، لا قوامَ له ما لم تُوجَد الذات المتأثرة؟

إن الضوء أوَّلًا ليس في الأصل تأثرًا من الهواء، كما أنه ليس تأثرًا من الهواء بوصفه هواءً؛ إذ إنه ينتمي إلى كل جسم ملتهب أو لامع؛ فللأحجار اللامعة مثلًا لونٌ مضيء.

– ولكن، أكان يوجد الضوء في انتقاله من تلك الأجسام التي لها لون مضيء إلى جسم آخر، نقول: أكان يوجد لو لم يكن ثَمة هواء؟

– إن كان الضوء كيفيةً فحسب، وكيفية لموجود، فمن الضروري — ما دامت كل كيفية متعلقة بذات — أن نبحث في أي الأجسام يوجد الضوء. ولكن إن كان فاعلية صادرة عن جسم، فلم لا يوجد إذن في المكان المجاور الذي يفترض أنه قد عَدِم كلَّ موجود

وأنه خالٍ، ولِمَ لا ينتشر إلى ما وراء ذلك؟ وإن كان يمتد في خط مستقيم، فلِمَ لا يستمر في طريقه دون مَطيَّة؟ وإذا كان من طبيعته أن يسقط فإنه سيَهبط، وما الهواء ولا أي جسم مُضاء بمُستطيع أن يسحبه من الجسم المضيء، أو يُرغِمَه على التقدم؛ إذ إنه ليس عرَضًا لا قوام له إلا في شيء آخر، ولا تأثرًا يتضمن ذاتًا متأثرة، وإلا لَلزِم أن يظل في الذات المضاءة، عندما يغيب المصدر المنير، بينما الواقع أنه يغيب مع مصدره. ونتيجة ذلك أنه كان يأتي معها (حتى ولو لم يكن ثَمة جسم يُنار) فأين هو إذن؟ حَسبُه أن يكون له مكان، وإلا لَفقد جسمُ الشمس الفاعليةَ التي تَصدر عنه، وهي الضوء؛ فالفاعلية تأتي من ذات، ولكنها لا تنتقل إلى ذات أخرى. أمَّا إذا أتت إليها ذات أخرى، فإنها تحس تأثرًا. فكما أن الحياة نشاطٌ للنفس التي يخضع موجودٌ كالجسم لتأثيرها إذا اتحَد معها، وكما أن نشاط النفس هذا يوجد حتى لو لم يكن ثَمة جسمٌ في الوقت الحاليِّ، فما الذي يمنع من أن يكون الأمرُ كذلك بالنسبة إلى الضوء، ما دام هو فاعليةَ الجسم المضيء؟ ليس جسمَ الهواء المعتم هو الذي يُولِّد الضوء، بل الواقع أنه يجعله معتمًا وغيرَ نقي بما يعْلق به من غبار؛ فالقول إنه يولده أشبه بالقول إن شيئًا يغدو حُلوًا إذا مُزِج بشيء مُر. فإن قيل: إن النور تغييرٌ في الهواء، لَوجب أن يُضاف إلى ذلك أن هذا التغيير يُغيِّره هو ذاته، وأن ظلمته تتبدل ولا تعود ظلمة. والواقع أن الهواء حين يُنار يظل كما كان، وكأنه لم يتأثر قط، فلا بد أن يكون التأثير منتميًا إلى الموضوع الذي هو تأثره، غير أن اللون ليس تأثرًا للهواء، بل يوجد في ذاته، وإنما الهواء ماثلٌ بإزائه فحسب. وهنا نختم بحث هذه المسألة.

(٧) فهل يفنى الضوء أم يعود إلى مصدره؟ ربما استخلَصْنا من ذلك شيئًا يُفيدنا في المسألة السابقة.

– لو كان الضوء في الشيء المُضاء، ولو كان الشيء الذي له من الضوء نصيبٌ يمتلك في ذاته هذا القدرَ من الضوء، فربما أمكنَ حينئذٍ القولُ إنه يفنى. أمَّا إذا كان الضوء فعلًا لا يسري خارجَ مصدره، ولولا ذلك لغَمر باطن الشيء وتخلَّله، وتجاوز بذلك الحدودَ التي يقتصر عليها فعلٌ صادر عن موجود فعَّال؛ نقول: إذا كان النور فعلًا من هذا النوع، فإنه لا يفنى طالما بقي المصدرُ المنير. هو يغير مكانه مع مصدره، لا لأنه يتوب إليه، بل لأنه فعله، ولأنه يصحبه دائمًا، ما لم يعُقْه شيء. ولو كانت المسافة بيننا وبين الشمس أضعافَ ما هي عليه، لظل نورها مع ذلك يصل إلينا، إن لم يحُل دون وصوله شيء. ولكنَّ في الجسم المضيء فعلًا باطنًا، ونوعًا من الحياة الفياضة هو مبدأ هذا الفعل الذي هو النور ومصدره. وهذا النور الذي يتجاوز حدودَ الجسم المنير، هو صورةٌ للفعل الباطن؛ فهو

فعلٌ ثانٍ لا ينفصل عن الأول. ولكل موجود فعل مشابهٌ له؛ فما أن يوجد ذلك الموجود، حتى يوجد ذلك الفعل أيضًا. وطالما بقي الموجود فإنه يمارس فعله من مسافة تتراوح بُعدًا وقُربًا؛ فهناك أفعال ضعيفة مبهمة، وأخرى تخفى علينا تمامًا، وغيرها قوية تُؤثِّر من بُعد، وفي هذه الحالة الأخيرة، ينبغي أن يوجد الفعل في نفس المكان الذي يُبدي فيه الفاعلُ أثره، ويمتد إلى حيث تمتد قوته. وذلك ما يمكننا أن نلمسه في الحيوانات ذات العيون اللامعة؛ فالضوء الذي فيها يخرج من عينَيها. كما نرى حشراتٍ لها نار مركزية في باطنها، فإذا انفتحت الأجنحة لمعت في الظلمة، وإذا طُوِيَت لم يعُد النور يظهر في الخارج. وفي هذه الحالة لا نقول إنه قد فني، بل ظل موجودًا، ولكنه لا يعود يخرج عن جسم هذه الحشرات. ولكن أيَعود الضوءُ إلى داخل الحيوان؟ كلا، إنه لا يظل يظهر خارجه؛ لأن النار لا تعود تُشِع إلى الخارج، بل تظل متجمعة في الحيوان. ولكن أيتجمَّع الضوء (الصادر عن النار) في الحيوان هو الآخر؟ كلا، بل النار فحسب. والنار تتجمع فيه لأن جزءًا من الجسم (الجناح) يكون حائلًا يعوقها من الظهور في الخارج.

وإذن فالضوء الصادر عن الجسم هو فعل للجسم المنير يتبدى في الخارج. والضوء الذي هو أصلًا في أجسام مضيئة بذاتها، هو ماهية تُناظِر الوجود الصوري لهذه الأجسام، فإذا اختلط جسمٌ كهذا بالمادة، لنتَج عنه اللون. وفعل الضوء لا يُحدِث اللون، بل يصبَغ سطح الأشياء التي يُضيئها فحسب؛ إذ إنه فعل جسم مختلف عن تلك الأشياء، يظل مرتبطًا بالجسم الذي هو فعله، أمَّا الأشياء فلما كانت منفصلة عن هذا الجسم، فهي أيضًا منفصلة عن فعلها.

ولا بد أن يُعَد النور لا جسميًّا خالصًا، وإن كان فعلًا لجسم. ومن هنا لم يكن من الدقة أن نقول إنه قد صدر، أو إنه هناك؛ فتلك ألفاظٌ لها معنًى آخر، ما دام النور في حقيقة الأمر فاعلية. فالصورة في المرآة هي فعلُ الشيء الذي يُرى فيها، والشيء يُمارِس فعله على ما يُمكِنه أن ينفعل دون أن يسريَ منه هو ذاته شيء. فإن كان الشيء حاضرًا، ظهرَت الصورة في المرآة، ورأينا فيها انعكاسَ شكل ملوَّن، أمَّا إذا اختفى الشيء، فإن الوسط الشفاف لا يحتفظ بشيء مما كان لديه عندما كان الشيء يمد فعله إليه.

وكذلك الحال في النفس؛[٤] فكل ما يوجد فيها من فعل لنفس سابقة، يبقى ما بَقِيَت هذه النفس، من حيث هو فعل خاضع لغيره.

[٤] يُلاحَظ هنا أن أفلوطين يستغل النتائج التي وصل إليها من بحثه لطبيعة الضوء، فيطبقها على النفس، مشبِّهًا علاقة النفس بالحياة الصادرة عنها، بعلاقة الجسم المشع بالضوء الصادر منه، وهو تشبيه مألوف

– فما الذي يحدث في حالة قوة ليست فعلًا على الإطلاق، بل نتيجة لفعل، كما هي الحال في حياة خاصة بجسم معين، أو كالنور الذي يوجد مختلِطًا بالجسم؟

– في هذه الحالة الأخيرة يُنتج النورُ اللونَ نتيجة لاختلاطه بجسم.

– فما القول في الحياة الخاصة بجسم معين؟

– إن الجسم إنما تكون له حياة بفضل قرب النفس منه؛ وإذن فحين يفنى الجسم — هذا إن أمكن أن يفقد شيءٌ كلَّ مشاركة في النفس — فما ذلك إلا لأن النفس التي كانت تهبه الحياة، أو النفوس القريبة منه، لم تَعُد تَكفيه، فلا يُمكنه أن يظل حيًّا.

– ولكن هل فَنِيَت هذه الحياة ذاتُها؟

– كلا، ليست هي التي فنيت؛ إذ إنها لم تكن سوى انعكاسِ نور، ولنقل فقط: إنها لم تعد هناك.

(٨) لو كان ثمَةَ جسمٌ خارج عن السماء، ولو كانت هناك عين تنظر من هنا دون أن يعترض نظرتَها شيء، فهل ترى ذلك الشيء الذي ليس في تعاطف معها على الإطلاق، ما دام التعاطف لا يقوم إلا بفضل وحدة طبيعة الكائن الحي؟

– ما دام التعاطف ناتجًا عن انتماء الموجودات التي تُحِس والموجودات التي تُحس إلى كائن حي واحد، فلن يعود هناك إحساس، إلا إذا كان ذلك الجسم جزءًا من كوننا، وخارجًا عنه، وفي هذه الحالة قد يُحس.

– ولكن، إن لم يكن جزءًا منه، ولكنه مع ذلك جسم ملوَّن له بقية الصفات الأخرى، أي كان جسمًا كالأجسام التي هنا، ومن نفس نوع العين التي نتحدث عنها، فهلا يُحِس ذلك الجسم؟

– إنه لا يُحِس في هذه الحالة أيضًا، إن كان رأينا صحيحًا. فإذا حاول امرُؤٌ أن يُفنِّد رأينا مستندًا إلى تلك النتيجة ذاتها، قائلًا إن من المحال التسليمَ بأن العين لا ترى اللون الموجود أمامها، وإن بقية الحواسِّ لا تُدرِك الأشياء المحسوسة التي أمامها، فسنرد عليه قائلين: كيف نعلم أن هذه النتيجة تبدو أمرًا مُحالًا؟ أليس صحيحًا أن نفعل وننفعل هنا؛ لأننا كلنا في كون واحد، ولأننا أجزاء في هذا الكون؟ فينبغي إذن أن نبحث فيما إذا كانت هناك أسباب أخرى، فإن كان البحث كافيًا تم البرهان، وإلا فلا بد من أدلة أخرى.

لديه. وأساس التشابه هنا هو أن الحياة تختفي مع مصدرها الذي هو النفس، مثلما يختفي الضوء إذا غاب مصدره.

من الواضح أن كل كائن حي يتعاطف مع ذاته، وحسبُه في ذلك أن يكون حيًّا. وأجزاؤه تتعاطف فيما بينها؛ لأنها أجزاء كائن حي واحد.

– وهنا قد يُقال: كلا، إن ذلك راجع إلى تشابه هذه الأجزاء فيما بينها؛ فالإدراك والإحساس يتمَّان في الكائن الحي لأن بينه وبين ما يُدرِكه تشابهًا؛ إذ إن العضو مُشابِه للشيء المدرَك. فالإحساس إذن إدراكٌ بأعضاء مشابِهة للأشياء المدركة؛ فإن كان الكائن الحي يُدرِك الأشياء لا لأنها فيه، بل لأنها مُشابِهة لما فيه، فإنه يدركها بوصفه كائنًا حيًّا. وطالما هو يدرك، فإن الأشياء لا تُدرَك لأنها فيه، بل لأنها مشابهة لما فيه.

– ولكن الأشياء التي نُدرِكها ليست مشابهةً لأعضائنا، إلا لأن نفس الكون قد أوجدَت هذا التشابه حتى تُكيِّفها تبعًا لها. فلنفرض الآن أن نفسًا مختلفة كلَّ الاختلاف تُمارِس فعلها في منطقة منفصلة عن العالم، فإن الأشياء التي نفترض أن تلك النفس قد خلقَتها هناك، والتي تُشبِه الأشياء التي لدينا في هذا العالم، لن يكون لها وجود بالنسبة إلى النفس في عالمنا هذا.

وقد يُقال إن هذا محال، غير أن هذه الإحالة تنمُّ عن علتها الحقيقية، وهي التناقض الذي ينطوي عليه الفرض. فذلك الفرض يتحدث عن شيء هو نفس وليس نفسًا في الوقت ذاته. وهو يتحدث عن الأشياء ذاتِها بوصفها من نوع واحد، ومن نوع مختلف معًا، متشابهة ومتباينة في الآن نفسه. وهو زعم زاخرٌ بالتناقض، لا يستحق حتى اسم الفرض؛ فهو يُسلِّم مقدمًا بأن في هذه المنطقة المتميزة نفسًا، ويؤكد بالتالي أن كوننا كلٌّ، وأنه ليس كلًّا، وأنه مختلف عن الكل ولا يختلف عن أشياء معيَّنة، وأن العدم ليس العدم، وأخيرًا أنه كامل وليس كاملًا. فالواجب إذن أن نتخلى عن هذا الفرض، وليس علينا أن نبحث عن نتائجه، ما دامت تهدم نفسَها بنفسها.

المقال السادس

في الإحساس والذاكرة

(١) ليست الإحساسات أشكالًا ولا علاماتٍ تنطبع في النفس؛ وبالتالي فليس قوام الذكريات هو حِفظَ المعارف أو الإحساسات في النفس عن طريق إبقاء هذه العلامات، ما دامت هذه العلامات غير موجودة؛ فالرأي القائل بانطباع العلامات في النفس هو ذاته الذي يُسلِّم بأن التذكر يرجع إلى بقاء هذه العلامات، والرأي الذي ينكر أحد هذَين الأمرَين ينكر الآخر. وما دمنا نرفض الأمرَين معًا، فعلينا أن نبحث عن الطريقة التي يتم بها الإحساس والذاكرة؛ إذ إننا نرى أنه لا تحدث في النفس أية علامة للشيء المحسوس ترتسم فيها صورته، وأن التذكر ليس راجعًا إلى بقاء هذه العلامة.

فلنتأمل ما يحدث في حالة أكثر الإحساسات وضوحًا، وسنهتدي ولا شك إلى ما نبحث عنه إذا طبقنا النتائج التي نصل إليها على بقية حالات الإحساس. إننا عندما ندرك شيئًا معينًا بالبصر، فمن الجليِّ أننا نراه دائمًا عن بُعد، ونتوجه إليه ببصرنا. وواضحٌ أن التأثر يتم في المكان الذي يوجد فيه الشيء؛ فالنفس ترى ما هو خارجها، ولا تنطبع فيها علامة، ورؤيتها ليست راجعةً إلى كونها قد شُكِّلَت على مثال الشيء، كما يُشكَّل الشمع بالخاتم؛ إذ لو كانت في داخلها صورة الشيء الذي تراه لما كانت في حاجة إلى التطلع خارجها، ولاكتفَت بالتطلُّع إلى العلامة المنطبعة فيها. وفضلًا عن ذلك، فالنفس تنسب إلى الشيء مسافةً ما، وتعلم من أيِّ بُعد تراه، فكيف يكون في وسعها أن ترى الشيء فيها، بينما هو مفارق لها وبعيد عنها؟ ثم إنها تستطيع أن تذكر أبعاد الشيء الخارجي، فتعلم أن هذا الشيء

— كالسماء مثلًا — كبير. فكيف يتسنى لها ذلك، ما دام الانطباع لا يمكن أن يكون في مثل حجم الشيء؟ وأخيرًا — وهذه أقوى الحجج — فنحن إذا اقتصرنا على إدراك علامات الأشياء التي نراها، فلن نستطيع رؤية الأشياء ذاتها، بل سنرى صورًا أو ظلالًا لهذه الأشياء فحسب؛ فالأشياء ذاتها غير ما نراه، ثم إنه إن لم يكن ممكنًا، كما هو معروف، أن يُرى شيءٌ موضوع على إنسان العين، بل يجب أن يبعد ليُرى، فعلينا بالأحرى أن ننقل هذا الاعتبار إلى النفس، فلو وضعنا فيها علامة الشيء المرئي، لما أمكَنها أن ترى ذات الشيء الذي طبع صورته؛ ذلك لأنه لا بد في الإبصار من أمرين: شيء يرى وشيء يُرى. فإذا كان ما يرى متميزًا عما يُرى، فعندئذٍ ينبغي ألا يكون ما يرى في نفس موضع ما يُرى؛ وبالتالي ينبغي ألا يكون فيه. فنحن لا نرى ما يوجد في النفس التي تُبصِر، بل ما لا يوجد فيها، وذلك هو شرط الإبصار.

(٢) ولكن، إن لم يكن الإحساس يتم على هذا النحو، فكيف يتم؟ إن الإحساس يحكم على أشياء لا يشتمل عليها في ذاته؛ إذ إن من شأن كل ملَكة في النفس ألا تتلقَّى مؤثرات، بل تُمارس قوتها ونشاطها في أشياء مناظِرة لها.[1] وهكذا تستطيع النفس أن تُميِّز الموضوع الذي يُرى من الموضوع الذي يُسمَع. وهذا التمييز كان يغدو محالًا، لو كانت الإحساساتُ علاماتٍ منطبعةً، وإنما هو ممكن لأن الإحساسات ليست علامات، ولا انطباعات سلبية، بل هي أفعال متعلقة بالموضوع الذي تناظره في النفس. ولكنَّا لما كنا على يقين من أن كل قوة من قُوى الإحساس لا تستطيع أن تعرف موضوعها الخاص إن لم تكن قد تلقَّت منه صدمة، فإنَّا نُسلِّم بأنها تنفعل نتيجة لهذه الصدمة، لا بأنها تعرف ذلك الموضوع الذي يناظرها، ونُسلِّم مع ذلك بأن من طبيعتها أن تكون هي المسيطِرة، لا أن يُسيطَر عليها.

ولا بد أن يكون الأمر كذلك في السمع؛ ففي الهواء علامةٌ قوامها سلسلة من الصدمات المتميزة، والحروف مرتسمة فيه على نحو ما، بواسطة مصدر الأصوات، ثم تقرأ ملَكةُ السمع وجوهرُ النفس ذاتُه الصفاتِ المكتوبةَ في الهواء، وذلك عندما تقترب هذه الصفات اقترابًا كافيًا من العضو الذي يدرك هذه الصفات وفقًا للطبيعة إذا دخلت فيه. وفي الذوق والشم تأثرات سلبية، أمَّا الإدراكات والمعرفة المتميزة للروائح والطعوم، فتلك معارفُ لهذه التأثرات السلبية، وليست هي التأثراتِ ذاتَها. وأمَّا عن معرفة المعقولات، فهي بالأحرى

[1] هنا يؤكد أفلوطين إيجابية النفس في الإحساس، وهي التي تؤدي به إلى نقد القول بالانطباع؛ لأن معناه أن تكون النفس سلبية.

خاليةٌ من التأثرات السلبية والعلامات المنطبعة؛ إذ إنها — على عكس الإحساسات — تنبثق من الداخل، بينما المعرفة تأتي من الخارج. والموجودات العقلية هي أفعال إيجابية، بمعنًى أوضح، وهي في ذلك تفوق الإحساسات؛ إذ إن المعرفة تعرف ذاتَها فيها، وكل معقول هو فعل المعرفة ذاته.

فهل النفس التي تَعرف ذاتها تزدوج، وكأن جزءًا منها يرى (وجزءًا آخر يُرى)، بينما هي تَرى العقل واحدًا والذات والموضوع فيه شيئًا واحدًا؟ هذا ما سنَعرض له في موضع آخر.

(٣) بقي أمامنا بعد ما قلناه أن نتحدث عن الذاكرة؛ فليس بالأمر المستغرَب — أو بالأحرى هو أمر مستغرَب، ولكنه مع ذلك جديرٌ بتصديقنا — أن تكون للنفس قوةٌ من شأنها أن تُدرِك أمورًا لا تتضمَّن فيها، وذلك دون أن تتلقى في ذاتها شيئًا؛ فالنفس في الحق هي المبدأ العاقل لكل شيء، وبوصفها مبدأً عاقلًا، فهي آخرُ الحقائق المعقولة أو الأشياء المتضمَّنة في الحقيقة المعقولة، وأول ما في العالم المحسوس. فهي إذن على صلةٍ بهذَين العالَمَين؛ هي بأحدهما سعيدة تدبُّ فيها الحياة، أمَّا الآخر فيَخدعها بتشابُهه مع الأول، فتهبط إليه وكأنها تحت تأثير انجذابٍ سحري.

ولما كانت بين الاثنَين، فهي تُدرِكهما معًا. ويُقال عنها إنها تفهم المعقولات عندما تتذكرها وتقترب منها. وإذا كانت تعرفها، فذلك لأنها هي هذه المعقولات ذاتها على نحو ما، وهي لا تعرف المعقولات لأن هذه موجودة فيها، بل لأن النفس تملكها على نحوٍ ما وتراها، ولأنها هي هذه المعقولات ذاتها على نحو غامض. ولكن حين تتيقظ بطريقةٍ ما، وتنتقل من القوة إلى العمل، تغدو هذه المعقولات أوضحَ أمامها بعد أن كانت غامضة. وهي كذلك مرتبطة بالمحسوسات؛ فهي تُضيئها بنوع من الإشعاع ينبع منها، وبفضل فاعلية النفس تكون هذه الموجوداتُ أمام أنظارها؛ إذ إن القوة التي لديها متجهة نحو هذا الفعل، وتنشط هذه القوة حين تكون على صلة بالمحسوسات. وعندما تتوجه النفس بقوة إلى أحد الموضوعات التي تُدرِكها، تَظل طويلًا محتفظة باتجاهها نحو هذا الموضوع وكأنه ماثلٌ أمامها، ويطول هذا الاحتفاظ بقدرِ ما يزداد اتجاهها قوة؛ لهذا كانت ذاكرة الأطفال أقوى؛ فذكرياتهم لا تُفارقهم وتظل ماثلة أمام أنظارهم؛ لأنهم ما زالوا يرَون عددًا محدودًا من الموضوعات فحسب. أمَّا عندما يمتد التفكير والإدراك الحسي إلى عددٍ كبير من الموضوعات فإن المرء يمرُّ عليها مرًّا سريعًا دون تريُّث.

ولو كان ما يُحفَظ في الذاكرة علاماتٍ منطبعةً بحق، لما قلَّل عددُها من قدرة ذاكرتنا. وفضلًا عن ذلك، فلو صح هذا الفرض لما كان ثمة حاجة إلى التفكير لإحياء الذكريات، ولما

كان المرء ينسى أوَّلًا ثم يتذكر بعد ذلك، ما دامت الانطباعات موجودة على الدوام. كما أن من الواضح أنه يترتب على مِران الذاكرة زيادةٌ في قوة النفس، مثلما يُمكِّننا التمرينُ الذي نُمارسه بأيدينا أو بأرجلنا من أن نفعل بسهولة أشياءَ لم يكن في وُسعِنا أن نفعلها، ونقدر عليها الآن بفضل التَّكرار المتصِل. فلِم لا يتذكر المرءُ الشيءَ عندما يسمعه مرة أو مرتَين، ثم يتذكره عندما يسمعه مرات عديدة؟ ولِمَ يتذكر المرء بعد مُضيِّ وقت طويل شيئًا لم يكن قد وعاه حين كان يسمعه؟ لا نستطيع أن نُعلل ذلك بأن المرء لم يكن لديه في بادئ الأمر سوى أجزاء من العلامة الكلية. فلو صح هذا التعليلُ لوجَب أن يتذكر المرءُ عندئذٍ هذه الأجزاء، ولكن الذي يحدث هو أنه يتذكر كل شيء دفعة واحدة، بعد آخر سماع أو بعد آخر تدريب. تلك كلها براهينُ على أن من الممكن أن تَقْوى ملَكة الذاكرة في النفس، وأن تدعم — تبعًا لذلك — القدرة العامة على التذكر، أو القدرة على تذكر شيء بعينه. ولكنَّا لا نَكتسب بالمران تذكُّر الأشياء التي تدرَّبنا على تعلمها فحسب؛ فبجانب كل ما يظل في ذاكرتنا بفضل عادة التمرُّن على الكلمات، يُيسِّر لنا ذلك استعادة كثير من الذكريات الأخرى. فما علة ذلك إن لم تكن ما طرأ على قوة التذكر ذاتها من تدعيم؟

أمَّا القول ببقاء العلامات في النفس، فهو مَظهرُ ضعفٍ أكثر منه مظهر قوة؛ إذ إن قدرة الجسم على تلقِّي العلامات تَزداد بازدياد سهولة تقبله لها. ولما كان انطباعُ العلامة أمرًا سلبيًّا، فإن معنى ذلك أن تزداد ذاكرةُ المرء قوة كلما كان أكثر سلبية، غير أن ما يحدث هو العكس؛ فلم يحدث في أية حالة أن أدى المران إلى زيادة السلبية. ففي حالة الإحساسات ذاتها لا تكون العين الضعيفة هي التي ترى خيرًا من غيرها، بل العين التي لديها قدرة أكبر على الفعل؛ لهذا كان ضعف الإحساس في الشيخوخة مقترنًا بضعف الذاكرة؛ فالإحساس، كالذاكرة، هو قوة معينة. فإن لم تكن الإحساسات علامات، فكيف يكون قِوام الذاكرة هو حِفظَ شيء معين لم يُودَع في النفس أبدًا، حتى ولا في نقطة بداية التذكر؟

– ولكن إن كانت الذاكرةُ قدرةً تُمكِّننا من أن تكون لنا ذكرياتٌ في متناول أيدينا، فلِم لا نَستدعي الأشياءَ في نفس الوقت الذي نتعلمها فيه، وإنما فيما بعد؟

ذلك لأنَّ من الواجب أوَّلًا تثبيتَ هذه القدرة وتهيئتَها. وذلك ما نَلمسه أيضًا في بقية القدرات؛ فهي لا تكون فعالة إلا إذا هُيِّئَت لذلك. وهي تسلك تارة مباشرة، وتارة لا تسلك إلا بعد أن تَستجمع قُواها.

وفي معظم الأحيان لا تقترن قوة الذاكرة بذكاء العقل؛ إذ إن هاتَين ملَكتان متباينتان. والمصارع الجيد لا يكون في الغالب عَدَّاءً جيدًا؛ فلكلٍّ طابعٌ يغلب عليه.

ومع ذلك، فلا شيء يمنع، حتى لو كانت النفس مفرطة «الجمود» من أن تقرأ العلامات التي تكون مُودَعة فيه، ولا أن تعجز عن تلقي التأثرات والاحتفاظ بها إن كانت قليلةَ الثبات.[٢] وفضلًا عن ذلك، فإن كانت النفس غيرَ ممتدة، فذلك دليل على أن الذاكرة قوة. وليس من المستغرب أن تكون حقيقةُ النفس مختلفةً عما ظنَّه مَن لم يبحثوا الأمر بحثًا كافيًا، أو مَن تسرعوا في استخدام الأفكار الآتية من الحسِّ فخدعَتهم الصور المستمَدة منها؛ أولئك الذين لا تُثير الإحساساتُ والذكريات في أذهانهم إلا صورةَ حروف منطبِعة على صفائحَ أو ألواح. فسواءٌ أنظر هؤلاء إلى النفس على أنها جسم أم على أنها غير جسمية،[٣] فإنهم في الحالتَين لن يتبينوا الاستحالات الناجمة عن فرضهم.

[٢] في تلك العبارة ردٌّ على أنصار فكرة الانطباع الذين يجعلون هذا الانطباع أقوى كلما كانت النفس مَرِنةً قليلة الثبات، وأضعفَ إن كانت جامدة. وهنا يُبيِّن أفلوطين أن العكس ليس مستحيلًا.

[٣] المفروض أن أنصار الانطباع كالرواقيين يقولون دائمًا إن النفس جسمية، ولكن «برييه» يُلاحَظ أن هناك فقرةً لأرسطو لَمَّح فيها إلى تشبيه التذكر بالانطباع، في مقالة «في الذاكرة (٤٥٠أ ٢٥)» ومن المعروف أن النفس عند أرسطو ليست مادية؛ فهو إذن الذي يعنيه أفلوطين حين يتحدث عن أولئك الذين قالوا بالانطباع وجعَلوا النفس غير مادية في نفس الوقت.

المقال السابع

في خلود النفس

(١) هل كلُّ إنسان خالد، أم هو بأسره فانٍ؟ أم أن أجزاء معينة مِنَّا تنتهي إلى الفساد والفناء، بينما البعض الآخر، الذي هو نحن بحق، يظل على الدوام باقيًا؟ في وُسعنا أن نَعرف ذلك عندما نبحث في أمر طبيعتنا.

فلا شك أن الإنسان ليس موجودًا بسيطًا، بل له نفس وله أيضًا جسم، سواءٌ أكان ذلك الجسم بمثابة الأداة للنفس، أو كان مرتبطًا بها على نحو آخر. فلنُسلِّم إذن بهذا التقسيم، ولنبحث طبيعة كلٍّ من الطرَفَين وماهيته.

إن الجسم ذاته مركب؛ لذا يدلنا العقل على أنه لا يمكن أن يظل متماسكًا، كما يراه الإحساس مُفكَّكًا متحلِّلًا، خاضعًا لمختلف ضروب الفساد، بحيث يعود كلٌّ من مكوناته إلى أصله. وإن الأجسام ليُفسِد بعضها بعضًا، ويُحيله جسمًا آخر، ويؤدي به إلى الفساد، وخاصة عندما لا تعود النفس، التي تجمع بينهما بالصحة، قائمةً في كُتلتَيهما. وحتى لو تأملنا الأشياء التي هي واحدةٌ بالفطرة، فلن نجدها واحدة بحق؛ إذ إنها تنقسم إلى صورة وهيولى، وهما القسمان اللذان تتركَّب منهما الأجسام ذاتها بالضرورة. ثم إن لهذه الأجسام، من حيث هي أجسامٌ، حجمًا، وهي تنقسم وتتجزأ إلى دقائق، وبهذا تتعرض للفساد.

وإذن فإن كان الجسم جزءًا مِنَّا، فنحن لسنا بأسرنا خالدين. وما دام الجسم أداة، فيَنبغي أن تكون الطبيعةُ قد أعطَته لنا بوصفِه أداةً لوقت معلومٍ فحسب. ولكن أهم ما

في الإنسان، أي الإنسان ذاته، هو (للجسم) بمثابة الصورة للمادة، أو بمثابة الفاعل للأداة، وفي الحالين يكون الإنسانُ الحق هو النفس.

(٢) فما طبيعة تلك النفس إذن؟ إن كانت جسمًا، كانت قابلة للفساد التام؛ إذ إن كل جسم مركب.

وإن لم تكن جسمًا، بل طبيعة أخرى، فلا بد أن نبحث تلك الطبيعة؛ إمَّا على نفس النحو، أو على نحو آخر. ولكن علينا أوَّلًا أن نبحث إلام يتحلل هذا الجسم الذي هو النفس، لو كانت النفس جسمًا؛ فما دامت الحياة تنتمي إلى النفس ضرورة، فإن هذا الجسم، الذي هو نفس، لو كان مركبًا من جسمَين أو أكثر فلا بد؛ إمَّا أن يكون لكل منهما — أو لكل منهم إن كانوا أكثر من اثنَين — حياةٌ كامنة فيه، أو أن يكون لأحدهما دون الآخر حياة، أو ألا يكون لأيٍّ منهما حياة؛ فإن كانت الحياة تنتمي إلى واحد من هذه الأجسام، فهو النفس. ولكن ماذا عسى أن يكون ذلك الجسم الذي تنتمي إليه الحياة في ذاته؟ إن النار والهواء والماء والتراب هي في ذاتها موجودات غير حية. وإن اتصف أحدها بالحياة فما هي إلا حياة مستفادة. على أنه ليست هناك أجسامٌ عدا هذه.[١] أمَّا إذا قال أحدٌ بعناصرَ أخرى فهو لا يذكر أنها نفوس، وإنما أجسام، وأجسام غير حية. ولكن إن لم يكن لواحد من هذه الأجسام حياة، فمن المحال أن تنشأ الحياة من تجمعها. وإن كان لكلٍّ منها حياة، فليس هناك ما يدعو إلى أن تتركب النفس من أكثر من جسم واحد. ولكن الأكثر من ذلك استحالةً أن تنشأ الحياةُ من تجمع الأجسام، وأن يتولد العقل من أشياء عدمت العقل.

– وقد يُقال: أجل، ولكن أليس هذا المركب مزيجًا؟ (والمزيج هو علة الحياة.)

– فيَلزم عندئذٍ أن يكون ثَمة مُنظِّم وعلةٌ للمزيج، وهذه العلة هي التي تكون لها مرتبة النفس؛ إذ إنه لولا النفسُ التي في الكون لما وُجِد في الواقع جسمٌ مركَّب، بل ولا جسم بسيط، ما دام الجسم يدينُ بوجوده إلى المبدأ العاقل في تلك النفس، وما دام ذلك المبدأ العاقل لا يأتي إلا من نفس.

(٣) فإن قال قائلٌ إن الأمر ليس كذلك، بل تنشأ النفس عن تجمع ذرات أو أجزاء لا تتجزأ؛ فإن اتحاد أجزاء النفس وتعاطفها يُفنِّد هذا الرأي، ما دام لا يمكن أن يقوم بين هذه الأجسام الجامدة التي تعجز عن الاتحاد في جسم واحد أيُّ تداخل أو تعاطف،

[١] حتى عهد أفلوطين، كان القول بالعناصر الأربعة الوحيدة لا يزال سائدًا، بل إنه لم يتزعزع إلا بعده بوقت طويل.

بينما النفس متعاطفة مع ذاتها. وفضلًا عن ذلك، فالجسم والحجم لا يمكن أن يأتيا من موجودات لا تنقسم.[٢]

ولكن قد يُقال إن الجسم بسيط، وإن هيولاه لا تَملك الحياة بذاتها — إذ إن الهيولى عارية عن كل صفة — وإنما مصدر الحياة هو ما في مرتبة الصورة. ويترتب على ذلك أن يُقال إن هذه الصورة جوهر، وعندئذٍ لا يكون ازدواج الهيولى والصورةِ هو النفسَ، بل أحد هذَين الحدَّين. وهذا الحد ليس جسمًا — إذ لو كانت تُداخِله هيولى، فسنُحلِّلها على نفس النحو — أو يُقال إن الصورة هي حال من أحوال الهيولى وليست جوهرًا، وعندئذٍ ينبغي أن يُقال من أين يرد هذا الحال وهذه الحياة على الهيولى؛ إذ ليست الهيولى هي التي تضع لذاتها صورة، أو تجلب لها نفسًا.

فينبغي إذن أن يوجد شيء يهب الحياة. فإن لم تكن تلك المهمة من شأن الهيولى ولا أي جسم بعينه، فيلزم أن يكون هذا الشيء خارجًا عن كل طبيعةٍ جسمية ومغايرًا لها؛ إذ إنه لو لم توجد قوة النفس، لما وُجِدَت الأجسام ذاتها؛ فطبيعة الأجسام هي أن تتحول وتكون في حركة، ولو لم يكن هناك سوى أجسام، لفَنِي الجسم في الحال، حتى لو أطلقنا على أحد هذه الأجسام اسم النفس؛ إذ يُلاقي هذا الجسمُ مصير الباقين، ما دام الجميع لا ينطوون إلا على هيولى. أو أنه بالأحرى ما كان لِيَظهر قط، بل لتوقف كل شيء في مرحلة الهيولى، لو لم يكن هناك شيء يُضفي عليها صورة. بل ربما لم تكن الهيولى ذاتها لتوجد إطلاقًا. ولو كنا نعهد إلى جسم يضم أجزاء هذا الكون، وننسب إلى جسم كالهواء أو النَّفَس مرتبةَ النفْس بل واسمَها، لفَنِيَ هذا الكون؛ إذ إن هذه موجودات شديدة التفكُّك ليست لها في ذاتها أيةُ وحدة. فما دامت كل الأجسام منقسمة، فكيف نعهد بالكون إلى واحد بعينه منها، دون أن يُؤدِيَ ذلك إلى أن نجعل من الكون موجودًا غيرَ عاقل يتحرك خبط عشواء؟ وأي نظام يكون في النَّفَس الذي يدين للنفْس بنظامه؟ وأي فَهم؟ أمَّا إن كانت النفْس موجودة، لاستَخدمت كل ذلك من أجل تكوين عالم وموجودات حية، ولساهمت كل قوة من جانبها مع المجموع. فبدون النفْس لا يكون شيء على الإطلاق، ولن يكون النظام عندئذٍ هو وحده ما نفتقر إليه.

[٢] ينقد أفلوطين هنا فكرة الذرات عند الأبيقوريين بوجه خاص، ولكنه لا يُكرِّس لها وقتًا طويلًا، وينتقل سريعًا إلى نقد آراء أخرى أظهرُها الرأي الرواقي.

(٤) ولقد أقر الخصوم ذاتهم (يعني الرواقيين) بهذه الحقيقة، وهي أنه لا بد قبل الأجسام من صورة لنفس أعلى منها، ما دام النَّفَس في رأيهم عاقلًا، ونارًا عاقلة. ولكن، ما أعجبَ قولَهم إن خير ما في الموجودات لا يمكنه أن يوجد دون نار ودون نفس، وكأنه يبحث فيهما عن مكان ليستقر فيه! مع أن الواجب بالأحرى هو أن نبحث أين يكون موضع الأجسام من العقل، وما المكان الذي ينبغي أن تحتلَّه الأجسام بين قُوى النفس.

فإن قالوا إن الحياة والنفس ليسا سوى نَفَس، فما هو إذن، في نظرهم، ذلك «الحال من أحوال الوجود» الذي طالما قالوا به، والذي أهابوا به هنا، مضطرين إلى الاعتراف بطبيعةٍ فعَّالة مختلفة عن الأجسام؟ فإن لم يكن نَفَسٌ نفْسًا، ما دام هناك آلاف من الأنفاس غيرِ الحية، وإن كانت النفس في نظرهم مع ذلك هي النَّفَس، ولكن على حال آخر من أحوال الوجود، فإنهم سيقولون إمَّا بأن حال الوجود هذا، أو الميل، هو وجود حقيقي، أو بأنه ليس شيئًا على الإطلاق. فإن لم يكن شيئًا على الإطلاق، لوُجِد النَّفَس وحده، ولكان «حال الوجود» هذا لفظًا فحَسْب. ويترتب على ذلك أن يقولوا إنه لا شيء يوجد ما خلا المادة، وإن النفس والله ليسا سوى ألفاظ، وإن المادة توجد وحدها. ولكن إن كان «ميل» الموجود شيئًا آخر غير «حامله»، وإن كان يوجد في المادة، مع كونه هو ذاته لا ماديًّا؛ لأنه ليس مركبًا من المادة، فهناك إذن عقل ليس جسمًا، ولكنه طبيعة مختلفة عن الجسم.

وفضلًا عن ذلك، فتبعًا للأسباب السابقة، يكون القول بأن النفس جسمٌ معين أمرًا لا يقل عن ذلك امتناعًا؛ إذ إنها لو كانت كذلك، لكانت جسمًا حارًّا أو باردًا، صُلبًا أو لينًا، سائلًا أو يابسًا، أسود أو أبيض، أي له كل الخصائص التي تنتمي إلى صفات الجسم. فإن كان هذا الجسم الذي يكون النفس حارًّا لسخن فقط، وإن كان جسمًا باردًا برد، وإن كان خفيفًا خفف، وإن كان ثقيلًا ثقل، وإن كان أسود سود، وإن كان أبيض بيض؛ ما دامت النار ليس من شأنها أن تبرد، ولا البارد يسخن. على أن النفس يختلف فعلها باختلاف الكائنات الحية، وتقوم في الحيوان الواحد بأفعال متضادة، فتجمد أجزاء معينة وتُلين أجزاء أخرى، وتكثف وتخلخل، وتُبيض وتسود وتخفف وتثقل. ولو صح قولهم لما وجب أن تُحدِث إلا أثرًا واحدًا تبعًا لكل صفة من صفات جسمها، وبخاصة تبعًا للونها، ولكن الواقع أنها تُحدث آثارًا عديدة.

(٥) ومن المعلوم أن كل جسم ليست له سوى حركةٍ واحدة، فكيف إذن تَنتج عن النفس حركاتٌ مختلفة، لا حركة واحدة، لو كانت النفس جسمًا؟ إن من الأفعال المختلفة ما يتم باختيارٍ إرادي، ومنها ما يتم بواسطة مبادئ عاقلة. ولكن لا الاختيار ولا المبادئ

العاقلة ينتمي إلى الأجسام، ما دامت تلك المبادئ تنطوي على فروق. أمَّا الجسم فهو واحد وبسيط، ولا يشارك إلا في المبدأ الذي يُضفي عليه صفته المتميزة، ككونه حارًّا أو باردًا.

وفضلًا عن ذلك، فمن أين تأتي الجسمَ القدرةُ على إنماء جسم آخر منه بالتدريج إلى حد معين؟ إن له القدرةَ على النمو، لا على الإنماء، إلا إذا قلنا إن الإنماء يتم بواسطة النفس التي تَستخدم جزءًا من الكتلة المادية لِتُحدِث بواسطته النمو. فإن كانت النفس جسمًا، فينبغي أن تنمو هي ذاتُها، وواضحٌ أن ذلك يكون بإضافة جسم مشابه لها، إن كان يتعين أن تنمو بنسبة مطَّردة مع الجسم الذي تُنميه. على أن الجزء المضاف سيكون إمَّا نفسًا أو جسمًا غيرَ حي؛ فإن كان نفسًا، فمن أين يأتي، وكيف يدخل، وكيف يُضاف؟ وإن كان غير حي، فكيف ينتقل إلى الحياة ويكون على وفاق مع ذلك الجزء من النفس الذي كان يوجد من قبل؟ وكيف يمكن أن تتحقق الوحدة؟ وكيف يشارك ذلك الجزء في الأحكام التي يُصدِرها الجزء الأول؟ وهلا يكون أشبهَ بنفس غريبة تجهل ما تعلمه الأخرى؟ إن حاله سيكون كحال بقية الكتلة المادية التي نتركب نحن منها؛ إذ يخرج منها جزء ويَدخل جزء، دون أن تظل في هوية مع ذاتها. وكيف تتم ذكرياتنا؟ وكيف نتعرف على أقربائنا إن كانت نفسهم غريبة عَنَّا تمامًا؟

إنهم يقولون إن النفس جسم، غير أن كل جزء في الجسم المنقسم إلى أجزاء عديدة، ليس مماثلًا للكل. وعلى ذلك، فإما أن يكون للنفس مقدارٌ معلوم، بحيث إنها إذا نقَصَت لم تَعُد نفسًا، مثلما تتحول كمية معينة بالطرح إلى كمية مختلفة، أو أن مقدارها من شأنه إذا نقص أن يظل كما هو من حيث الكيف، وعندئذٍ تختلف من حيث هي جسم عنها من حيث هي كيف، ولكنها تستطيع بكيفها الذي هو مختلف عن كَمِّها أن تحتفظ بهُويتها. فلنسأل أولئك الذين يُؤكِّدون أن النفس جسم: هل كل جزء من النفس التي تكون في جسم واحد، هو نفسٌ كالمجموع؟ وهل جزءُ الجزء هو أيضًا نفس كالمجموع؟ عندئذٍ لا يُضيف المقدار شيئًا إلى ماهيَّتها، مع أن الواجب أن يضيف، ما دامت كَمًّا. ثم إن النفس تكون كلها في مواضعَ عديدة، بينما أن من المحال على جسم أن يكون كله في مواضع متعددة، أو أن تكون أجزاؤه في هوية مع الكل.

فإن قالوا إن كل جزء من النفس ليس نفسًا، فعندئذٍ سيكون قوام النفس أشياء غير حية. وفضلًا عن ذلك، فإن كان لكل نفس مقدارٌ ينحصر بين حدَّين؛ الأكبر والأصغر، لما عاد ما يخرج من هذَين الحدَّين نفسًا. ومع ذلك، فعندما يُولَد توائمُ أو عددٌ كبير من الصغار

— كما في بقية الحيوانات — في ولادةٍ واحدة ومن بَذْرة واحدة، فإن البذرة تنقسم عندئذٍ إلى مواضعَ عديدة، ويكون كل واحد من أجزائها كلًّا. وهذه الظاهرة تكفي لإقناع أولئك الذين يُنكِرون أن الموجود الذي يكون الجزء منه في هوية مع الكل يعلو في ماهيته على الوجود الكَمي، وينبغي أن يكون بالضرورة بغير كَم. فنحن لو نزعنا عنه الكم، لظل مع ذلك كما هو؛ لأنه لا شأن له بالكم ولا بالكتلة، ولأن ماهيته تختلف عن ذلك كل الاختلاف؛ فالنفس إذن ليس لها كَم.

(٦) ولو كانت النفس جسمًا، لما كان هناك إحساس ولا فكر، ولا علم، ولا فضيلة، ولا أمانة بوجه عام؛ وذلك يتضح مما يلي:

ينبغي على النفس، لكي تُحِس شيئًا ما، أن تكون واحدة، وأن يُدرَك الشيء كلُّه بواسطة موجود واحد، حتى لو ورَدَت تأثرات عديدة بواسطة أعضاء كثيرة من أعضاء الحس، وحتى لو كان للشيء الواحد صفات عديدة، أو كانت الإحساسات المختلفة تصل بواسطة حاسة واحدة، كما في إدراك الوجه مثلًا؛ إذ ليس ما يرى الأنفَ شيئًا وما يرى العينَين شيئًا آخر، بل إن شيئًا واحدًا هو الذي يُدرِك كلَّ الملامح دفعة واحدة. فإن كان أحدُ التأثرات يأتي عن طريق العين وآخَرُ عن طريق الأذن، فلا بد من وجود شيء واحد يصل إليه كلاهما معًا؛ إذ كيف كان يمكن القول إن هذَين التأثرَين الحسِّيَّين مختلفان، لو لم يكونا معًا يصِلان إلى شيء واحد؟ فينبغي إذن أن يكون هذا الشيء أشبهَ بمركز، وأن تنتهيَ إليه الإحساساتُ التي تأتي من كل مصدر، مثلها كمثل أنصاف الأقطار التي تمد من محيط دائرة.

وهكذا ينبغي أن يكون ما يُدرَك واحدًا بحق؛ إذ لو كان منقسمًا، ولو كانت الإحساسات تأتي إليه كأنها تأتي إلى طرَفَي خط، فإنها إمَّا أن تعود إلى التجمع في نقطة واحدة كالوسط، أو يكون لكل طرَفٍ مختلفٍ إحساسٌ بأحد الشيئَين، كما لو كنتُ أنا أُحِس شيئًا وأنت تُحس شيئًا آخر. فإن كان الشيء المُحَس واحدًا، أي إن كان وجهًا مثلًا، فإما أن يتقلَّص إلى وحدة، وهذا واضح؛ إذ إنه يتقلَّص في إنسان العين ذاته، وإلا فكيف نرى به أكبر الأشياء حجمًا؟ وبالأحرى، فهو حين يدخل في المبدأ المدبِّر يغدو فكرة لا تنقسم — وعندئذٍ يكون هذا المبدأ غيرَ منقسم، أو أنه إن كان له حجم فإنه ينقسم مثل موضوعه، وعندئذٍ يُدرِك كلُّ جزء من أجزائه جزءًا مختلفًا من الموضوع، ولا يُدرِك شيءٌ فينا الموضوعَ بأسره.

وإذن فهذا المبدأ بأكمله ليس إلا واحدًا؛ فعلى أي نحو ينقسم، إن كان قابلًا للانقسام؟ إنه لو انقسم لما أمكن أن ينطبق الجزء منه إلا على جزء مُساوٍ له من الشيء، ما دام

ليس مُساويًا في الأبعاد لكل الأشياء المحسوسة. فبأي النِّسَب يتم التقسيم؟ أينقسم إلى أجزاء تعادل في مقدارها ما للموضوع الداخل فيه من عناصر متباينة؟ وهل تحس الأجزاء الخاصة التي ينقسم إليها كل جزء من النفس بدورها، أم أن أجزاء الأجزاء لا تحس؟ إن هذا محال؛ فلو كان أي جزء من النفس يحس، ما دام الحجم قابلًا بطبيعته للانقسام إلى ما لا نهاية، لترَتَّب على ذلك أن يُناظِر كلَّ محسوس عددٌ لا متناهٍ من الإحساسات، هي بمثابة عدد لا متناهٍ من الصور للشيء الواحد في مبدئنا المدبِّر.

ولو كان ما يُحَس جسمًا، لما تم الإحساس على نحو يختلف عن العلامات المنطبعة على الشمع بواسطة الأختام، بحيث تَطبع المحسوساتُ علامتها على الدم أو على الهواء. ولو كان الحال هنا كالحال في الأجسام السائلة، كما قد يتبادر إلى الأذهان، لطُمِسَت العلامة، وكأنها قد رُسِمَت فوق الماء، ولما كانت هناك ذاكرة. ولو ظلت العلامات موجودة، فإما أن يكون من المحال أن تُطبَع علامات غيرها طالما ظلَّت هذه باقية، وإذن فلن تكون هناك إحساسات أخرى، أو أنه إن أتت علامات أخرى لاختفَت الأولى، فلا تعود هناك ذاكرة. ولكن ما دام في وُسع المرء أن يتذكر، وما دام من الممكن أن تُضاف إحساساتٌ إلى غيرها دون أن تقف السابقة حائلًا في سبيل ذلك، فمن المحال أن تكون النفس جسمًا.

(٧) وفي وُسعنا أن نصل إلى نفس النتيجة من بحث الإحساس بالألم؛ فعندما يُقال إن شخصًا يُحِس ألَمًا في أصبعه يكون الألم في الأصبع حقًّا، ولكن من الواضح أن الإحساس بالألم يتم، باعترافهم هم ذاتهم، في المبدأ المدبر. وعندما يكون الجزء الذي يُحَس مختلفًا، فإن المبدأ يشعر بذلك، وتتأثر النفس كلها على النحو ذاته. فكيف يحدث ذلك إذن؟ إنهم يقولون إنه يحدث بالانتقال التدريجي، أي إن الجزء من النفس الذي في الأصبع، يكون هو أولَ ما يتأثر، ثم ينقل التأثير إلى الجزء الذي يليه، وهذا ينقله إلى آخر حتى يصل إلى المبدأ. فإن كان لدى الجزء الأول إحساسٌ بالألم، وإن كان الألم يمتد بالانتقال، فلا بد أن يكون هناك إحساس جديد للجزء الثاني، وآخر للثالث، أي كثرة غير محدودة من الإحساسات لمؤثر واحد يبعث الألم، ويكون المبدأ هو الذي يستشعر في النهاية كل هذه الإحساسات، مضافة إليها إحساساتها بذاته. والواقع أن كلًّا من هذه الإحساسات ليس إحساس الأصبع بالألم، بل إن الإحساس المجاور للأصبع يشعر بالألم في القدم، والثالث يشعر بالألم في الجزء الأعلى، وهكذا تكون هناك آلام عديدة، ولا يشعر المبدأ بالألم الذي في الأصبع، بل بالألم المجاور له، ويدع جانبًا بقية الآلام، ولا يعلم أن الأصبع يتألم. فإن كان من المحال

— تبعًا لذلك — أن يتم الإحساس بألم الأصبع عن طريق الانتقال، أو أن تكون للكتلة المادية في الجسم معرفة بشيء بينما أن شيئًا آخر هو الذي يتأثر — إذ إن لكل حجم أجزاءً متميزة — فعلينا أن نُسلِّم بأن الموجود الذي يحس من شأنه أن يكون في هُوية مع ذاته في كل موضع من الجسم. وهذه صفة لا تقوم إلا في موجود مختلف عن الجسم.

(٨) ثم إن التفكير لا يكون ممكنًا لو كانت النفس جسمًا، أيًّا كان هذا الجسم؛ وذلك للأسباب الآتية:

إن كان قوام الإحساس هو استخدامَ النفس للجسم من أجل إدراك المحسوسات، فلن يكون قوام التفكير هو الإدراكَ بواسطة الجسم، وإلا لكان هو هو الإحساس. فإن كان التفكيرُ هو الإدراكَ بدون الجسم، فينبغي بالأحرى ألا يكون الموجود الذي يفكر جسمًا؛ إذ إن الإحساس يكون بالمحسوسات، والتفكير في معقولات. فإن لم يُسلِّموا بذلك، فهناك على الأقل أفكارٌ تتعلق بأمور معينة هي أمور عقلية، وإدراكات لموجودات غير ممتدة. فكيف يفكر الممتد في غير الممتد؟ وكيف — وهو قابل للانقسام — يُفكِّر في غير القابل للانقسام؟ لا شك أن ذلك يكون بواسطة جزء غير منقسم في ذاته. فإن كان الأمر كذلك، فإن ما يفكر فيه لن يكون جسمًا؛ إذ إنه ليس بحاجة إلى ذاته كلها ليدرك موضوعه، بل حَسبُه نقطة واحدة منه. فإن اعترفوا، كما هو الواقع، بأن الأفكار الأولى تتعلق بأقل الموجودات نصيبًا من الأجسام، فلا بد في كل الأحوال أن يكون الموجود الذي يعرفها بالتفكير فيها بريئًا من الجسم، أو أن يغدو كذلك.

فهل يرُدُّون بأن الأفكار تتعلق بصور توجد في المادة؟ إن هذه الأفكار على الأقل تنشأ متجردة عن الأجسام، والعقل هو الذي يقوم بالتجريد؛ إذ إن العقل لا يقوم بتجريد الدائرة أو المثلث، أو الخط أو النقط، بواسطة جسمه، أو بواسطة المادة بوجه عام. فينبغي أن تنفصل النفس ذاتها عن الجسم، ويَلزم من ذلك ألَّا تكون جسمًا، ونحن نعلم أن الجميل والعادل غيرُ ممتدَّين، وأننا نفكر فيهما معًا. وإذن، فإن كانا يأتيان إلى النفس، فهي إنما تتلقاهما بما هو غيرُ منقسم فيها، ويكون مقرُّهما في غير المنقسم الذي فيها.

ولو كانت النفس جسمًا، فكيف تكون لها فضائل، كالاعتدال أو العدالة أو الشجاعة أو غيرها؟ في هذه الحالة إمَّا أن نقول إن الاعتدال والعدالة والشجاعة هم نفسٌ أو دم، أو أن نُعرِّف الشجاعة بأنها عدم تأثر النفس، والاعتدال بأنه مزيجه المناسب، والجمال بأنه الصورة الملائمة للخطوط الخارجية التي تَجعلنا نقول إن الموجودات رشيقة أو جميلة.

ولا جدال في أن النَّفَس الحيَوي قد يكون قويًّا، وقد تكون خطوطه الخارجية جميلة، ولكن ما شأن هذا النفَس والاعتدال؟ إنه على العكس منه يسعى وراء الإحساسات الملائمة، بأن يُحيط بالموضوعات أو يمسها، وذلك حين يكون ساخنًا أو راغبًا في بارد مصقول أو مقتربًا من أشياء ليِّنة رِخْوة أو مصقولة. وإذن، فما شأن النفس بالتقسيم تبعًا للمرتبة؟

فهل ثمة أمور أزلية هي مبادئ الفضيلة وبقية المعقولات تتصل بها النفس، أم أن الفضيلة تَظهر وتُعيننا ثم تَفسد بدورها؟ ولكن مَن خالقها، ومِن أين تأتي؟ الخالق في هذه الحالة يظل موجودًا. فلا بد إذن أن تكون هناك أشياء أزلية ثابتة، مثلها كمثل تصورات الهندسة. ولكن إن كانت الفضيلة من ضمن هذه الأمور الأزلية الدائمة، فهي ليست جسمًا. فينبغي إذن أن يكون الموجود الذي تكون فيه مماثلًا لها، أي لا يجب أن يكون هذا الموجود جسمًا؛ إذ إن طبيعة الجسم لا تدوم، بل هي بأسرها زائلة.

(٨-١) فإذا ما تأمل هؤلاء (الخصوم) أفعال الجسم، من تسخين وتبريد، ودفع وثقل، وأدخَلوا النفس ضمنها، وظنوا أنهم على هذا النحو يُدخِلونها في عِداد الموجودات الفعالة، فإنهم بذلك يجهلون أوَّلًا أن الأجسام تفعل كل ذلك بفضل قُوًى لا جسمية فيها، ويجهلون بعد ذلك ما نقول به من أن النفس ليست لديها قُوًى من هذا النوع، بل لديها الفكر والإحساس والاستدلال والشوق والتدبير الكوني الحكيم الخير، وكل هذه تقتضي جوهرًا غيرَ جوهر الأجسام. وعلى ذلك فعندما يُحيل البعضُ قوى الأجسام إلى حقائق لا جسمية، فإنهم بذلك لا يتركون للجسم أية قدرة.

أمَّا أن كل الأجسام تستمد ما لديها من قدرة، من قوى لا جسمية، فهاكم الأدلة على ذلك:

إنهم ليُسلِّمون بأن الكَم غير الكيف، وبأن لكل جسم كَمًّا، ولكن ليس صحيحًا أن لكل جسم — كالمادة مثلًا — كيفًا. ويترتب على ذلك أن يعترفوا بأنه ما دام الكَم مختلفًا عن الكيف، فإن الكيف مختلف عن الجسم؛ إذ كيف يكون هناك جسم بلا كم، ما دام لكل جسم كمٌّ؟ على أننا قد ذكرنا من قبل أن الجسم إذا انقسم ولم يعُد له المقدار الذي كان لديه، فإن الكيف يظل رغم هذا التقسيم واحدًا في كل الأجزاء؛ فمثلًا إن كانت حلاوة العسل لا تَقِل في كل جزء عنها في الكل، فينبغي ألَّا تكون الحلاوة جسمًا، وكذلك الحال في بقية الكيفيات. ثم إنه لو كانت القُوى أجسامًا، لوجب أن تكون للقُوى الشديدة كتلٌ كبيرة، وألَّا يكون للقوى الضعيفة إلا كتل صغيرة. على أننا قد نرى للكتل الكبيرة قوًى

ضعيفة، ولأصغر الكتل أكبر القوى في كثير من الأحيان، فلا بد عندئذٍ أن ننسب فعلها إلى شيء غير الامتداد، أي إلى غير الممتد. فإن كانت المادة هي هي في كل مكان، ما دامت جسمًا، وإن كانت تكون أجسامًا متميزة بفضل الكيفيات التي تتلقاها، فكيف لا يكون واضحًا أن هذه الكيفياتِ المستفادةَ مبادئُ عاقلة، ومبادئ لا جسمية؟ ولا جدوى من قولهم إن الحي يهلِك إذا ما فارقه النفس أو الدم؛ فهذان حقًّا شيئان تستحيل بدونهما الحياة، غير أن هناك أشياء عديدة لها نفس هذه الصفة، ولكن أحدًا منها لا يكون النفس.[٣] ولا جدال في أن النفس والدم لا يستطيعان التغلغل في كل الأشياء كما تفعل النفس.

(٨-٢) ولو كان النفس جسمًا يتخلل كل شيء، لتأثر الخليط على نحو واحد، كما هو الحال في سائر الأجسام. غير أن الأجسام إذا اختلطت لم تبقَ لجسم منها فاعلية؛ وإذن فلن تكون النفس بالفعل في الأجسام، بل بالقوة فحسب، وبذا تفقد وجودها ذاته، مثلما يفقد الحلو وجوده لو مزَجْناه بالمر. وإذن فلن يكون لنا عندئذٍ نفس.

ولو كانت النفس جسمًا مختلطًا بالجسم تبعًا لما يُسَمَّى بالخليط التام، وهو الخليط الذي فيه يوجد أحد الأجسام حيث يوجد الآخر، بحيث يشغَلان دائمًا حجمًا متساويًا، ويَشغَلان الحجم كله، ولا يزيد حجمُ الأول عندما يُضاف إليه الثاني، فعندئذٍ لن تترك أي موضع في الجسم دون أن تتخلَّله. وفي هذا الخليط لا تتمثل مقادير كبيرة من جسم بجانب مقاديرَ كبيرة من جسم آخر كل بدوره — إذ لو كان كذلك لكان أحقَّ باسم التجاور — وإنما يتخلل الجسم الذي يلقى الجسم الآخر بأكمله حتى أدقِّ أجزائه، على أن هذا الخليط مستحيل، ما دامت أصغرُ الأجزاء فيه تغدو مُساوية لأكبرها. وأيًّا كان الأمر، فإن الجسم بأسره هو الذي يتغلغل في الآخر بأسره، فإن كان كل من الأجسام في موضع معلوم، وإن لم يكن هناك فاصل يخترقه، لوجب عندئذٍ أن ينقسم الجسم إلى نقط، وهو محال؛ إذ لو كان هناك انقسام إلا ما لا نهاية — ما دام أي جسم مهما صغر قابلًا للانقسام — لَوُجِدت اللانهائية، لا بالقوة فحسب، بل بالفعل أيضًا. فمن المحال إذن أن يتخلل جسمٌ بأسره جسمًا آخر تخلُّلًا تامًّا، ولكن النفس تتخلل كل موضع، فهي إذن لا جسمية.

(٨-٣) ويقولون إن النفس الحي ذاته، الذي هو في أول الأمر «طبيعة»، يغدو نفسًا حين يتعرض لبرد الهواء، وحين يتخلله هذا البرد؛ إذ إن البرد يجعله ألطفَ مما كان

[٣] فالكبد والمعدة مثلًا — كما يقول في موضع آخر — تستحيل بدونهما الحياة، ولكن ليس معنى ذلك أن النفس في الكبد أو المعدة.

— وهذا خلف؛ لأن كثيرًا من الحيوانات تُولَد في الحرارة ولها نفس لم تَبْرد — فهم يقولون إذن بأن هناك أوَّلًا طبيعة تغدو نفسًا بتضافر الظروف الخارجية. ويترتب على ذلك أن يُضْفوا المكان الأول على ما هو أدنى، فيضَعون قبل الطبيعة حدًّا آخر أدنى منها، يُسمُّونه «الاستعداد». وواضح أن العقل هنا يأتي في النهاية بعد النفس. ولكن إن كان العقل سابقًا على كل الأشياء، فالواجب أن نضع النفس من بعده، ثم الطبيعة، وأن نضع الحد الأدنى بعد الأعلى، تبعًا لمكانته الطبيعية. ولو كان الله، كما يقولون، لاحقًا متولدًا، من حيث هو عقل، ولو كان الفكر عنه شيئًا مستفادًا فحسب، لما وُجِدَت نفس ولا عقل ولا إله، ما دام الموجود بالقوة لا يحدث ولا يخرج إلى الفعل إلا إذا وُجِد مِن قبله موجودٌ بالفعل؛ إذ ما الذي ينقله إلى الفعل إن لم يكن يُوجَد خارجه أوَّلًا موجود آخر؟ وإن كان ينقل ذاته بذاته إلى الفعل — وهو محال — فإنما يكون ذلك على الأقل بتثبيته أنظارَه على موجود لا يكون بالقوة بل بالفعل.

ومع ذلك فالموجود بالقوة يظل دائمًا ساكنًا إن وُجد وحده، فهو لا ينتقل بذاته إلى الفعل. أمَّا الموجود بالفعل فهو أعلى من الموجود بالقوة، ما دام هو موضوعَ شوقه؛ فالحد السابق إذن هو الوجود الأعلى الذي له طبيعة متميزة عن الجسم، والذي هو بالفعل على الدوام؛ وإذن فالعقل والنفس سابقان على الطبيعة، والنفس ليست نفسًا ولا ما يشبه الجسم. ولقد بيَّن آخرون أن النفس لا يمكن أن يُقال عنها إنها جسم؛ لأسباب مختلفة، غير أن الأسباب التي أوردناها هنا كافية.

(٨-٤) فما دامت النفس طبيعة أخرى، فعلينا أن نبحث عن كُنْه هذه الطبيعة؛ فهل هي، مع اختلافها عن الجسم، صفة من صفاته، كالانسجام؟ إن الفيثاغوريين يُشبِّهون النفس بالانسجام في أوتار الآلة، مع بعض الاختلاف في المعنى؛ فعندما تُشَد أوتار الآلة، يُضاف شيء معيَّن إلى الأوتار، هو تلك الخاصية المسمَّاة بالانسجام. ولقد ذُكِرَت من قبل حُججٌ عديدة ضد هذا الرأي[٤] لبيان استحالته؛ فقيل إن النفس تُوجَد أوَّلًا، ومن بعدها الانسجام، وهي تأمر الجسم وتَسُوده، وغالبًا ما تَقْمعه، فلو كانت انسجامًا لما فعلت شيئًا من هذا، والنفس جوهر بينما الانسجام ليس جوهرًا. فإن كان الخليط الذي تتركب

[٤] يُلاحَظ هنا أن أفلوطين يعترف بوجود مصادر أخرى استقى منها آراءه وحججه في تفنيد مادية النفس، ومن أهمها كتاب الإسكندر الأفروديسي: في النفس. وهذا بالفعل ما هو واضح في هذا المقال بالذات؛ وخاصة لأنه من أول المقالات التي كتبها أفلوطين.

منه الأجسام مرتبًا تبعًا لعلاقة ما، فتلك هي الصحة. ولا بد بوجه خاص أن توجد قبل النفس نفسٌ أخرى تُحدِث الانسجام على الأوتار؛ لأن لديه في ذاته العلاقةَ الثابتة التي ينتج الانسجام تبعًا لها؛ ففي هذه الحالة لا تستطيع الأوتار أن تتوافق بذاتها، مثلما لا تستطيع ذلك الأجسام المكونة لجسمنا. فهنا يُقال بوجه عام إن النفس تنشأ من أشياء غير حية، والنظام يظهر من تضافر أمور غير منظَّمة، كما يُقال إن النظام لا يستمد وجوده من النفس، بل النفس هي التي تستمد وجودها من نظام تلقائي. غير أن هذا ليس ممكنًا، لا في الموجودات الجزئية ولا في النفس؛ وإذن فالنفس ليست انسجامًا.

(٨-٥) فلنبحث الآن بأيِّ معنًى يُطلَق على النفس اسم «كمال entelecheia»؛ فأصحاب هذا الرأي يقولون إن النفس للمركب بمثابة الصورة للمادة، التي هي الجسم الحي؛ فهي ليست صورةَ أي نوع من الأجسام، ولا الجسم بما هو جسم، بل «جسم طبيعي عضوي له حياة بالقوة.»[٥] فإذا شبَّهناها بالحد الذي تُقارَن به، فهي بمثابة صورة التمثال بالنسبة إلى البرونز، فهي إذن تنقسم تبعًا لأقسام الجسم، فإذا ما بُتِر جزء من الجسم، بُتِر معه جزء من النفس؛ وعندئذٍ ينبغي ألا يكون لاعتكاف النفس في النوم وجودٌ، ما دام يلزم أن يُلصَق الكمال بالجسم الذي هو كماله، بل لا يعود للنوم ذاته، في الحق، وجود.

ولو كانت النفس كمالًا، لما كان هناك تعارض ممكن بين العقل والرغبات؛ فهي إذ تظل دوامًا على وفاق مع ذاتها، لا تستشعر كلها إلا تأثرًا واحدًا. وربما كانت الإحساسات وحدها هي التي تظل ممكنة، أمَّا الأفكار فمستحيلة؛ لهذا كان «المشاءون» ذاتهم يقولون بنفس أخرى، أي العقل، الذي يجعلونه خالدًا. فيلزم إذن أن تكون النفس العاقلة كمالًا بمعنًى آخر، إن كان لا بد من استخدام هذا التعبير. بل إن النفس الحساسة ذاتها، إذا احتفظت بعلامات الأشياء المحسوسة في غيابها، فإنما تحتفظ بها دون معونة الجسم، وإلا لكانت تلك العلامات فيها كأشكال وصور، وإن كانت فيها على هذا النحو، فلن تستطيع تَلقِّيَ غيرها؛ فالنفس إذن ليست كمالًا لا ينفصل عن الجسم.

على أن ذلك الجزء من النفس الذي لا يرغب في طعام ولا في شراب، بل في أمور غير الأمور الجسمية، لا يمكن أن يكون هو ذاته كمالًا لا ينفصل عن الجسم. فتبقى إذن النفس الغاذية، التي قد نشك في أنها كمال غير منفصل بهذا المعنى. ولكن من الواضح أنها بدورها ليست كذلك؛ فالواقع أن مبدأ النبات في الجذر، والنبات إنما ينمو في أغلب الأحيان حول

[٥] تعريف أرسطو المشهور للنفس: كمال أول لجسم طبيعي عضوي له حياة بالقوة.

الجذر والأجزاء الدنيا. فواضحٌ إذن أن نفسه تترك الأجزاء الأخرى منطوِيَةً في جزء واحد، فهي إذن ليست في الكل كمالًا لا ينفصل. ثم إن النبات قبل نُموِّه كتلةً صغيرة إلى حد بعيد؛ فإذا كانت النفس تَنتقل من نبات نامٍ إلى نبات صغير (هو البذرة)، ومن هذا إلى نبات كامل، فما الذي يمنعها من أن تنفصل كليةً؟ ثم إنها لو كانت غيرَ منقسمة، فكيف — وهي كمال لجسم منقسم — تغدو هي ذاتها منقسمة؟ وفضلًا عن ذلك، فإن النفس ذاتها تنتقل من حيوان إلى آخر. فكيف إذن تصبح نفسُ الأول نفسًا للثاني، لو كانت كمالًا لجسم واحد؟ إن هذا الاعتراض ناشئ، كما هو واضح، عن استحالة الحيوانات إلى حيوانات أخرى؛ فقوام وجود النفس إذن ليس في كونها صورة لجسم، وإنما هي جوهر لا يدين بوجوده إلى كونه مستقرًّا في جسم، بل يوجد قبل أن يكون نفس الحيوان الذي سيُولَد وجوده النفس.

فماذا تكون ماهية النفس إذن؟ إذا لم تكن النفس جسمًا ولا كيفية من كيفيات وجود الجسم، بل فعلًا وخلقًا، وإن كانت أشياء عديدة موجودة فيها وصادرة عنها، وإن كانت جوهرًا خارج الجسم، فما هي إذن؟ من الجلي أنها ما نُسمِّيه جوهرًا بحق؛ إذ إن كل موجود جسمي إنما هو صيرورة وليس جوهرًا. فهو يكون ويفسد، وهو لا يوجد مطلقًا وجودًا حقيقيًّا، وهو لا يحفظ ذاته إلا بمشاركته في الوجود وبقدر ما هو مشارك فيه.

(٩) ولكن هناك طبيعة أخرى توجد بذاتها، وهي الوجود الحق، الذي لا يكون ولا يفسد، ولو كانت تلك الطبيعة تفسد لاختفت بقية الأشياء، ولما نشأت بعد ذلك؛ فهي التي تتمكَّن من حفظ هذه الأشياء، هي والعالم المحسوس الذي يدين للنفس ببقائه وبما يسوده من نظام. وهي تتحرك بذاتها لأنها هي مبدأ الحركة، وهي التي تُمِد بقية الأشياء بالحركة. وهي إذ تهب الحياة للجسم الحي، فإنها تستمدها من ذاتها، ولا تفقدها أبدًا ما دامت تستمدها من ذاتها؛ إذ ليست حياة كل الأحياء مستفادة، ولا لسرنا هكذا إلى ما لا نهاية. فلا بد من طبيعة حية منذ البداية، ينبغي أن تكون أزلية غير فانية؛ لأنها مبدأ الحياة لسائر الأحياء. فيلزم إذن أن ننسب إليها كل العنصر الإلهي الخير، الذي يستمد الوجود والحياة من ذاته، والذي هو الوجود الأول والحي الأول، الذي يطرأ على ماهيته تغير، ولا يسري عليه كون ولا فساد؛ إذ من أي شيء يكون، وإلام يفسد؟ وإن كان ينبغي أن يتخذ في حقيقته صفة الوجود هذه، فلا يجب أن يُوجَد تارة ولا يوجد تارة أخرى، مثله في ذلك كمثل الأبيض الذي هو في ذاته أبيض؛ فلا يمكن أن يكون تارة أبيض وتارة لا أبيض. ولو كان الأبيض هو الوجود، بخلاف صفته من حيث هو أبيض، لكانت له على الدوام صفة الوجود، ولكنه لا يملك سوى صفة البياض، غير أن ما يملك الوجود في ذاته ومنذ بداية

الأمر، إنما يكون موجودً دائمًا. وهذا الموجود الأوَّلي الأزلي لا يفنى قط فيُصبح كحجَر أو خشب، بل ينبغي أن يكون حيًّا، ويتمتع بحياة خالصة، بقدر ما يظَل موجودًا وحده وفي ذاته. فإن اختلط بشيء أدنى منه، لكان أقصى ما يناله منه هو أن يجِد فيه عقَبة، ولكنه لا يفقد طبيعته الخاصة، بل يستعيد حالته الأولى بأن يعود إلى طبيعته الخاصة.

(١٠) والنفس من جنس الطبيعة الإلهية الأزلية ذاتها، ودليل ذلك ما ثبَت من أنها ليست جسمًا. وعلى ذلك فليس لها شكل ولا لون، ولا يمكن أن تُحَس، على أن ثمة أدلةً أخرى لإثبات ذلك:

فنحن إذا اعترفنا بأن الموجود الإلهي الحق ينعم كله بحياة خيِّرة حكيمة، فعلينا أن نبحث فيما بعد — قياسًا على نفسنا — في طبيعة ذلك الموجود. فلنتأمل إذن نفسًا غيرَ تلك التي تجذب إليها رغبات لا عاقلة أو مشاعر عنيفة، وتتلقَّى بقية الانفعالات، لوجودها في الجسم — لنتأمل نفسًا بَرِئَت من كل ذلك، وفضَّت علائقها بالجسم على قدر وسعها. فواضح في هذه الحالة أن الشرور تُضاف إلى النفس من مصدر آخر، وأنها إن كانت خالصة، فإن الخير والحكمة وبقية الفضائل تَكمُن فيها وكأنها من خصائصها. فإن كان ذلك حال النفس حين تعود إلى ذاتها، فكيف لا تكون لها طبيعةٌ مماثلة لتلك التي قلنا إنها تنتمي إلى الموجود الإلهي الأزلي؟ ذلك بأنه لما كانت الحكمة والفضيلة الحقة أمورًا إلهية، فلا يمكن أن يكونا في شيء خسيس فانٍ، بل لا بد أن يكون ذلك الموجود إلهيًّا، ما دام له من الأشياء الإلهية نصيب، بفضل قرابته لها واشتراكه في الماهية معها.

وإذن، فمَن يكُن مِنَّا كذلك، فسيختلف بنفسه قليلًا عن الموجودات العليا، إن كان له كل ما في الجسم على أدنى نحو ممكن؛ ولهذا، فلو كان جميع الناس كذلك، أو لو كان لِعَددٍ كبير مثلُ هذه النفوس، فلن تبلغ الغفلة بمخلوق حدَّ الاعتقاد بأن نفوسهم خالدة تمامًا. ولكنا إذ نرى النفس في أغلب الأحيان وعند معظم الناس مليئة بالأدران، فإن المرء لا يعتقد بأنها شيء إلهي خالد.

ومع ذلك فينبغي أن نبحث طبيعة الشيء، بأن ننظر إليه في حالته المجردة؛ إذ إن كل إضافة إلى شيء إنما هي عقبة في طريق معرفة ذلك الشيء. فلتبحثه إذن بأن تَنزع منه ما ليس في ذاته، أو بالأحرى لتنزع عن نفسك ما يُلطِّخها، ولتختبر نفسك بنفسك، وعندئذٍ ستؤمن بخلودك، عندما ترى نفسك في عالم عقلي خالص. سترى عقلًا لا ينظر إلى المحسوسات الفانية، بل يدرك الأزلي بما هو أزلي فيه، ويرى كل شيء في المعقول، ما دام هو ذاته قد غدا عالَمًا معقولًا منيرًا تُضيئه الحقيقة الصادرة عن «الخير»، الذي ينشر في

كل المعقولات نور الحقيقة، حتى لنؤمن بصدق هذه العبارة «سلام عليكم، إني لكم إله خالد»،[٦] وذلك حين ترقى إلى الموجود الإلهي، وتثبت ناظِرَيك على ما فيك من تشابه به.

فإن كانت التصفية توصلنا إلى معرفة خير الأشياء، فإن المعارف التي هي معارفُ بحق تَظهر في داخل النفس؛ إذ إن النفس لا ترى الاعتدال والعدالة حين تنظر إلى الخارج، بل تراهما فيها، وفي تفكيرها في ذاتها، وفي حالتها الأولى. وهي ترى هذه الفضائل كامنة فيها كتماثيل علق بها الصدأ، وتَصقُلها هي؛[٧] فهي أشبهُ بذهب له نفس، ثم نفض عنه كل ما يعلق به من طين، وبعد أن كان يجهل ذاته ولا يرى ما فيه من ذهب، أصبح يُعجَب بنفسه حين يرى ذاته بريئة عن كل شيء، ويعتقد بأنه ليس في حاجة إلى جمال مستمَد؛ ففيه القوة الكافية إن تُرِك لذاته.

(١١) وأي إنسان عاقل يشك في أن مثل هذا الوجود خالد؟ إنه يستمد من ذاته حياة لا يمكن أن يفقدها. وكيف يفقدها وهو لم يستفدها، وهي ليست له بمثابة الحرارة للنار؟ لستُ أعني بذلك أن الحرارة مستفادة بالنسبة إلى النار، بل إنها مستفادة إن لم يكن بالنسبة إلى النار، فعلى الأقل بالنسبة إلى المادة التي هي مصدر النار؛ إذ إن النار أيضًا تفسد بواسطة هذه المادة.

وما هكذا تكون الحياة للنفس أبدًا؛ فالنفس ليست حاملةَ الحياة ومادتها، والحياة لا تُضاف إليها من الخارج؛ إذ إنه إمَّا أن تكون الحياة جوهرًا، فتكون جوهرًا يحْيا بذاته، وعندئذٍ تكون هي بالضبط ضالَّتُنا المنشودة، فنَعترف بأنها خالدة. أو تكون الحياة بدورها حدًّا مركبًا، فنُحلِّله من جديد، حتى نصل إلى موجود خالد يتحرك بذاته، وليس من طبيعته أن يكون له من الموت نصيب.

بل إننا حتى لو قلنا إن الحياة حالٌ من أحوال الوجود التي تَكتسبها المادة، فسنُضطَر إلى التسليم بأن الموجود التي تأتي منه هذه الكيفية إلى المادة هو ذاته — أيًّا كان — خالدًا؛ إذ يستحيل أن يطرأ عليه عكس ما يجلبه؛ فهناك إذن طبيعة حية فعالة.

(١٢) وفضلًا عن ذلك، فإن قيل إن كل نفس تتعرَّض للفساد، لوجب أن يكون الفساد قد دبَّ في كل شيء منذ عهد بعيد. وإن قيل إن بعض النفوس تَفسد دون البعض الآخر،

---

[٦] هذا البيت لأنبادقليس، وهو الفيلسوف الذي يمكن أن يُتَّخَذ مثالًا لشعور النفس بألوهيتها بما عُرِف عنه من كبرياء وتعالٍ عن كل ما في هذا العالم.

[٧] تأثير أفلاطون في كل هذه الآراء واضح لا يحتاج إلى بيان.

أي إن نفس العالم مثلًا خالدة ونفسنا ليست كذلك، فلا بد أن يذكر سبب هذا الاختلاف؛ إذ إن كِلَيهما معًا مبادئُ حركة، وهما متصلان بأشياء واحدة، بواسطة ملَكة واحدة، عندما يُفكِّران في الموجودات التي في السماء وفيها وراء السماء، وعندما يبحثان عما هو في ماهية الموجودات، وعندما يصعدان إلى المبدأ الأول. وتصورها لكل موجودة في ذاته، الذي تستمده بذاتها من الموضوعات التي تتأملها في ذاتها، يأتيها من التذكر. وهذا التصور يجعل لها وجودًا سابقًا عن الجسم، ويُمكِّنها — وهي تنعم بمعرفة أزلية — من أن تكون هي ذاتها أزلية.

إن كل ما يتضمن من أجل وجوده تركيبًا يتحلل بطبيعته إلى العناصر التي يتركَّب منها، غير أن النفس طبيعة واحدة بسيطة، توجد كلها بالفعل في حالة حياة؛ فهي إذن لن تفنى. وقد يُقال إنها قد تفنى بالانقسام والتجزيء، وردُّنا على ذلك أنها ليست كتلة ولا كمًّا، كما أثبتنا.

– فهل يطرأ عليها الفساد بالاستحالة؟

– إن الاستحالة حين تكون علة للفساد، تقضي على الصورة، ولكن تترك المادة. وهذا لا يحدث إلا لموجود مركَّب. فإن كان يستحيل إذن أن تفسد على أي نحو من هذه الأنحاء، فهي بالضرورة لا فانية.

(١٣) فما دامت المعقولات مفارقة، فكيف تدخل النفس في جسم؟

– إن كل ما هو عقل فقط لا ينفعل؛ فهو منذ الأزل هناك، حيث يحيا بين المعقولات حياة عقلية خالصة، لا يحس فيها ميلًا ولا شوقًا. ولكن الوجود الذي يُضاف إليه الشوق لأنه يأتي من بعد العقل، يكون تاليًا له بفضل هذه الإضافة؛ فهو يميل إلى خلق نظام يتفق مع ما رآه في العقل، وكأنه حاملٌ بهذا النظام ويَشعر بآلام الوضع، وهكذا يحاول أن ينتج ويخلق.[٨] والنفس التي يدفعها هذا المجهود الذي تقوم به في المعقول، والتي ترتبط بالنفس الكونية، وتسود معها كلَّ الموجودات الخارجية التي تتحكم هي فيها، وتمارس معها حكمتها على الكون؛ هذه النفس تريد أن تُدبِّر من هذا الكون جزءًا بمفردها. ولكنها

[٨] في هذا الموضع يردد أفلوطين فكرة أساسية في مذهبه، وهي رغبة كل مبدأ من المبادئ في أن يخلق وينظم ما يتلوه، محاكيًا في ذلك المبدأ الأول. وفي هذا ما يدل على أن أفكار أفلوطين الأساسية كانت ماثلة في ذهنه منذ البداية، وأن في هذا المقال المتقدم حججًا أفلوطينية خالصة، وليس كله ترديدًا لحجج مُستمَدة من بقية المفكرين.

مع ورودها إلى هذا الجزء الذي تكون فيه، لا تنتمي بأسرها إلى الجسم، بل تحتفظ بشيء خارج عنه. بل إن عقلها لا يتأثر بالجسم، أمَّا هي ذاتها، فتارةً تكون في الجسم وتارة خارجه. وهي إذ تخرج من المرتبة الأولى، تسير حتى المرتبة الثالثة، بينما يظل العقل في موضعه، ويملأ كلَّ شيء جمالًا ونظامًا بتوسُّط النفس؛ فهو موجود خالد له وسيط خالد، يظَل موجودًا أبدًا في فعل لا ينتهي.

(١٤) وتتصف نفوس الكائنات الحية الأخرى، وهي النفوس التي هبطَت من تلك المجالات ووصلت حتى أجسامِ الكائنات الحية، تتصف هذه النفوس أيضًا بالخلود ضرورة. فإن كان ثمة نوعٌ من النفوس غير هذه، فينبغي أن يكون مصدره الأوحد هو تلك الطبيعةَ الحية، ما دامت هي ذاتها علةَ الحياة لسائر الكائنات الحية، وهذا القول ينصبُّ على نفس النباتات أيضًا؛ فكلها صدَر عن مصدر واحد، ما دامت لها كلها حياة خاصة بها، وما دامت لا مادية ولا منقسمة، وما دامت جواهر.

فهل يُقال إن النفس الإنسانية تتحلل لأنها مركبة، ما دامت تنقسم إلى أقسام ثلاثة؟ عندئذٍ نرد بأن النفوس المجردة والخالصة تتخلى عن الصور الزائدة التي كانت لها في الصيرورة، وأن بقية النفوس تحتفظ بهذه الصور وقتًا طويلًا جدًّا. غير أن هذا العنصر الأدنى، حين يُترَك لا يفنى بدوره، طالما أنه يظل حيث يكون مبدؤه؛ إذ إنه ما من موجود حقيقي يفنى.

(١٥) لقد قلنا ما يجب أن يُقال لأولئك الذين يرُومون برهانًا. أمَّا الذين يطلبون دليلًا ملموسًا، فعليهم أن يستخلصوه من التراث الضخم الذي يرتبط بهذه المشكلة، من نبوءات الآلهة التي تأمر بتهدئة نقمة النفوس التي أُسيءَ إليها، وتدعو إلى تكريم الموتى على اعتقاد أن لديهم مشاعر، وهو أمر يُمارِسه الناس بإزاء الراحلين بالفعل. وكم من نفس كانت من قبل في أناس، لا تكف عن أن تُضفِيَ الخيرَ على الناس، فتنفعنا بأن تُعرِّفنا النبوءات، وتُعلِّمنا كل الأشياء. وذلك يُثبِت لنا أن بقية النفوس بدورها لم تَفْنَ.

المقال الثامن

في هبوط النفس إلى الجسم

(١) كثيرًا ما أتيقظ لذاتي، تاركًا جسمي جانبًا. وإذ أغيب عن كل ما عداي، أرى في أعماق ذاتي جمالًا بلغ أقصى حدود البهاء. وعندئذٍ أكون على يقين من أنني أنتمي إلى مجال أرفع، فيكون فعلي هو أعلى درجات الحياة، وأتحد بالموجود الإلهي، وحين أصل إلى هذا الفعل، أَثْبُت عليه من فوق كل الموجودات العقلية. ولكني، بعد مقامي هذا مع الموجود الإلهي، حين أعود من معاينة العقل إلى الفكر الواعي، أتساءل كيف يتم هذا الهبوط الحاليُّ، وكيف أمكنَ أن تُرَد النفس إلى الأجسام، ما دامت طبيعتها كما بدَت لي، وإن كانت في جسم.[١]

ولقد قال هرقليطس، الذي دعانا إلى بحث هذا الموضوع، بضرورة التبادل بين الأضداد، فتحدث عن «طريق إلى أعلى وإلى أسفل»، وقال إن «الشيء مع تغيره يظل في سكون» و«إن تَكْرار مجهود مُطَّرد واحد أمر ممل.»[٢] تلك هي المجازات التي يستخدمها، ولكنه أغفل

---

[١] هذه الفقرة من الفقرات النادرة التي يتخذ فيها أسلوبُ أفلوطين شكلَ التأملات الشِّعرية أو الصوفية. وفيه يرجع العنصر الإلهي إلى الطبيعة الذاتية للإنسان، فيكتشف الإنسان سموَّ الأصل الذي أتت منه نفسه بالتأمل الباطن. وخلال ذلك لا تُثار مشكلة هبوط النفس، التي لا تبدأ تطرأ على الذهن إلا بعد أن يترك هذه الوحدة الصوفية ويعود إلى التفكير الواعي في هذا العالم.

[٢] إلا أن هرقليطس يرمي هنا إلى تفسير الهبوط بأنه دفع للمَلل الذي يجلبه بقاءُ النفس في حالة واحدة.

توضيحَ أقواله، وربما كان هدفُه من ذلك هو أن يحضَّنا على أن نبحث بأنفسنا عما اهتدى إليه هو ذاته في بحثه.

وقال أنبادقليس إن الهبوط إلى هنا قانون مُحتَّم على النفوس الخاطئة، وإنه هو ذاته بعد أن كان نائيًا إلى جوار الآلهة، قد أتى إلى هذا العالم، مُطيعًا لحمق الخلاف، فلم يكشف لنا في هذا الصدد أكثر مما كشف فيثاغورس. وقد فسر تلاميذُه هذه الفقرة وفقراتٍ غيرَها تفسيرًا أسطوريًّا، ولكن الأسلوب الشعري لم يُمكِّنه من أن يكون واضحًا.

ويبقى أمامنا أفلاطون الإلهي، الذي قال عن النفس أمورًا جميلة عديدة، وتحدث في مواضعَ كثيرة من أبحاثه عن ورودها إلى هذا العالم، ولذا نَأمُل أن نستخلص منها شيئًا واضحًا.

فماذا يقول هذا الفيلسوف؟ ليس في وسعنا أن نعرف ما يعنيه بسهولة؛ إذ يبدو أنه لا يقول دائمًا نفس الشيء. ولكنه يظل دائمًا على احتقاره للمحسوس، ويَعيب على النفس حلولها في البدن، فيقول إنها في سجن، وإنها فيه كأنها في مقبرة، وإن المرء في «الأسرار» لينطق بحقيقة كبرى حين يقول إن النفس في سجن. والكهف[٣] عنده، كالجحر عند أنبادقليس، يعني — على ما يبدو لي — عالمنا، حيث يكون السير نحو العقل، كما قال، تحريرًا للنفس من علائقها، وصعودًا إلى خارج الكهف. وفي «فيدرس» نرى فقدان النفس لأجنحتها علةً لوصولها إلى عالمنا الأرضي، وهي تعود إلى الصعود، ثم يرجع بها إكمال الدورة إلى هنا مرة أخرى. وما يبعث بنفوس أخرى إلى هنا هي أحكام، أو مصير، أو قدر أو اتفاق.

وهكذا نرى ورود النفس إلى الجسم، تبعًا لكل هذه الفقرات، أمرًا مذمومًا. ولكنه حين يتحدث في «طيماوس» عن الكون المحسوس، يُثني على العالم ويَعُده إلهًا خيِّرًا؛ فالنفس هِبة من فضل الصانع، ترمي إلى بث العقل في الكون؛ إذ إن وجود العقل فيه لازم، وهذا لا يتأتَّى إن لم تكن له نفس. ولهذا أرسل الله للكون نفسًا مثلما أرسل نفسًا لكل منَّا، حتى يكون الكل كاملًا؛ إذ لا بد أن توجد في العالم المحسوس من الصور الحسية بقدر ما يوجد في العالم المعقول، ومثلها.

(٢) ويترتب على ذلك أننا حين نبحث لدى أفلاطون عن تعاليم عن نفسنا فإنما نتعرض ضرورةً لهذا السؤال عن النفس بوجه عام: على أي نحو ترتبط النفس طبيعةً

[٣] الإشارة إلى الكهف ترجع إلى «الجمهورية»، أمَّا الإشارة إلى السجن والمقبرة فترجع إلى فيدون.

بجسم؟ ثم نعرض بعد ذلك لسؤال عن طبيعة العالم، هو: ماذا يجب أن يكون هذا العالم الذي تُقيم فيه النفس طوعًا أو كرهًا أو على أي نحو آخر؟ وأخيرًا نعرض لسؤال عن الخالق: هل أحسنَ صنعًا أم أساء بخلق هذا العالم، وبجمعه بين نفس العالم وجسمه، وبين نفسنا وجسمنا؟

ربما كان يلزم نفوسنا، لكي ندبر الأجسام السفلى، أن تتخللها إلى أعماقها، إن كان ينبغي على الأقل أن تسيطر عليها، ولولا ذلك لدب التفرق في كل الأشياء، ونقل كل منها إلى موضعه الخاص؛ إذ إن لكل شيء في الكون محلًّا طبيعيًّا خاصًّا، ولاحتاجت هذه الأجسام إلى عناية تتعدد وتتنوع؛ إذ إن الأجسام تتقابل مع كثير من الأجسام الغريبة، ولا بد لها في خضوعها الدائم للحاجة من معونة مستمرة فيما يواجهها من صعاب جمة.

أمَّا الموجود الكامل، الذي لا يشوبه نقص، أي الموجود المستقل الذي لا ينطوي على شيء مضاد لطبيعته (أي العالم)، فليس في حاجة إلا إلى نظام طفيف. وأمَّا النفس، فما دامت لا تعرف رغبات ولا انفعالات، فإنها تظل على النحو الذي تَقتضيه طبيعتها، ولن تكون لها رغبات ولا انفعالات ما دامت لا تَقبل أية زيادة أو نقصان.

ولذا قال «أفلاطون»: إن الكمال يتحقق لنفسنا بدورها إذا اتحدَت بهذه النفس الكاملة، التي تَسري في السماء وتتحكم في العالم بأسره. وطالما ظلت نفسنا مع تلك النفسُ الكونية. بحيث لا ندخل في الأجسام أو في موضوع مادي، فإنها تتحكم بسهولة في الكون كنفس للكل؛ إذ ليس مما يضير النفس مطلقًا أن تهب الجسمَ قوةَ الحياة، طالما أن العناية التي تُمارِسها على الموجود الأدنى لا تعوقها من أن تظل في مقرٍّ خير منه؛ ذلك بأن السيطرة على نوعَين: سيطرة المجموع الذي يُنظِّم الأشياء بسُلطة ملَكية عن طريق أوامر لا يتولى تنفيذها، وسيطرة الموجودات الجزئية التي تُمارَس بفعل شخصي، وباتصال مع موضوع الفعل، حيث يتأثر الفاعل بطبيعة الموضوع الذي يقع فعله عليه. فالنفس الإلهية تتحكم في السماء بأسرها على النحو الأول، وهي تعلو عليها بخير أجزائها، وترسل إليها آخِرَ قُواها.

فليس لنا إذن أن نأخذ على الله أنه خلق النفس في محلٍّ أدنى؛ إذ إن النفس لا تُحرَم من الأشياء الكامنة في طبيعتها قط، بل هي تملك منذ الأزل، وستظل تملك على الدوام، هذه القدرةَ التي لا يمكن أن تكون بالنسبة إليها طبيعة مضادة. أي إن هذه القوة تنتمي إليها دوامًا، وهي لم تبدأ قط.

وحين يقول «أفلاطون» إن نفوس النجوم هي لأجسامها بمثابة النفس الكونية للعالم — إذ إنه يضع أجسام الكواكب أيضًا داخل حركات دائرية للنفس — نراه يُبقي للنجوم

ما هي خليقةٌ به من سعادة؛ ذلك بأن هناك سببَين يجعلان اتحاد النفس والجسم أمرًا لا يُحتمَل، فذلك الاتحاد أوَّلًا عقبة في سبيل التفكير، وهو بعد ذلك يملأ النفس ملذَّاتٍ ورغبات ومخاوف. على أن شيئًا من هذا لا يطرأ على نفس النجوم. فهي لا تغوص في باطن الأجسام، وهي لا تنتمي إلى شيء، وهي ليست مِلكًا لجسمها، بل جسمها مِلك لها، وليس من شأنها أن تخضع لأي نقص أو عيب. فهي إذن ليست مليئة بالرغبات والمخاوف؛ إذ إنها لا تنتظر شيئًا تخشاه مِن جسم مماثل لجسمها، وليس هناك أي شيء يتجه بها إلى أسفل، ويصرفها عن تأمُلِها الخيرَ السعيد، وهي دائمًا قريبة من المثُل العليا، تُنظِّم الكون بقوتها، دون أن تُنفِّذ هي ذاتها شيئًا.

(٣) ولكن ما القول في النفس البشرية التي توجد بأسرها — على ما يُقال — في الجسم، حيث تعاني الشر والألم، وحيث تحيا في أَسًى، ورغبة، ورهبة، وكل ضروب الشر، والتي يُعَد الجسم لها سجنًا ومقبرةً، والعالم كهفًا وجحرًا؟ ألا يتنافى هذا الرأي عنها مع ما قيل عنها؟

فلنقل الآن إن أسباب هبوط النفس ليست واحدة؛ فكل العقول، ومنها العقل الكُلي وغيره، توجد في مجال التعقُّل الذي نُسمِّيه بالعالم المعقول. وهذا العالم يشتمل أيضًا على القوى العقلية التي ينطوي عليها العقل الكلي والعقول الفردية؛ إذ إن العقل ليس واحدًا، بل هو واحد وكثير في نفس الآن. ولا بد أن تكون النفس بدورها واحدة وكثيرة؛ فعن النفس الواحدة تَصدر نفوس كثيرة ومختلفة، مثلما تَصدر الأنواع، العُليا منها والدنيا، عن جنس واحد. وبعضها قد وُهِب عقلًا بوفرة، وبعضها وُهِبَه أقلَّ من سابقه، وذلك في العقل الفعال على الأقل. إذ إن هناك عقلًا ينطوي بالقوة على الكائنات الأخرى كأنه كائن حي كبير، وهناك عقول أخرى يحتوي كلٌّ منها بالفعل على ما يحتويه غيره بالقوة. فالأمر هنا أشبه ما يكون بمدينة لها نفس تتضمن سكانًا لكل منهم نفس، ولكن نفس المدينة أكمل وأقوى، وإن لم يكن هناك ما يمنع من أن تكون لبقية النفوس طبيعة مماثلة لها. والأمر هنا أيضًا كأن نيرانًا كبيرة وصغيرة تنشأ عن مجموع النار. فالحقيقة الكاملة للنار هي حقيقة مجموع النار، أو بالأحرى تلك التي تَصدُر عنها حقيقة تلك النار بأسرها. ووظيفة النفس العاقلة هي التفكير، ولكنها لا تكتفي بالتفكير وحده؛ إذ لو كانت تلك هي مهمتها الوحيدة، لما تميزت عن العقل في شيء. فهي إذ تضيف إلى ملكتها العقلية شيئًا آخر هو الذي يميز وجودها الخاص بها، لا تظل عقلًا، بل لديها أيضًا وظيفة خاصة، شأنها شأن كل الأشياء الحقيقية. وهي حين تُلقي بنظرتها إلى الحقيقة السابقة عليها، تُفكِّر، وحين

تنظر إلى ذاتها، تبقى على ماهيتها، وحين تنظر إلى ما يليها، تنظم وتدبر وتتحكم؛ إذ ليس التوقف عند المعقول ممكنًا على الإطلاق، إن كان يمكن أن تنشأ حقيقةٌ أخرى بعده، هي أدنى منه ولا شك، ولكنها موجودة بالضرورة، ما دامت الحقيقة السابقة عليها ضرورية بالمثل.

(٤) إن النفوس الفردية تُمارِس ميلها العقلي حين تعود إلى الموضع الذي أتت منه، ولكن لها قدرة تُمارسها على الموجودات الدنيا، فهي أشبهُ بالشعاع المضيء الذي يرتبط بالشمس من أعلى، ولا يأبى أن يُمِد الموجود الأدنى بالضوء.

ولو كانت النفوس تظل في المعقول مع النفس الكونية، لوجب أن تتخلص من الألم، فهي معها في السماء، تشاركها السيطرة، كالملوك الذين يظلون مع العاهل الأعظم، فيحكمون معه دون أن يهبطوا إلى مكانة رجال الحاشية، ففي ذلك المجال تكون كل النفوس معًا وفي موضع واحد. ولكنها تتغير وتنتقل من الكون إلى أجزائه؛ فكل نفس منها تود أن توجد مستقلة بذاتها، وتسأم حياتها مع شيء آخر، فتنطوي على ذاتها. وحين تظل طويلًا في هذا الابتعاد والانفصال عن الكل، دون أن تُوجِّه أنظارها صوب المعقول، تغدو جزئية، وتنعزل وتضعف، وتدب الكثرة في فعلها، ولا تتأمَّل إلا أجزاء. ففي استنادها إلى موضوع واحد منفصل عن المجموع، تبتعد عن كل الباقين، وترد إلى هذا الموضوع الواحد الذي يصطدم به كلُّ الباقين وتتوجه نحوه، فتبتعد عن المجموع، وتحكم موضوعها الخاص بصعوبة، وتغدو متعلقة به، تضمن له موضوعات خارجية، وتصبح ماثلة ومتغلغلة فيه إلى حد كبير.

ذلك هو ما يُسَمَّى بفقدان الأجنحة، والسجن في الجسم، للنفس المنحرِفة عن الطريق السويِّ الذي كانت تحكم فيه الموجودات العليا، مسترشدة بالنفس الكونية، وهي الحالة السابقة التي يقتضي خيرها ذاته أن تعود إليها.

فالنفس إذن قد قُيِّدَت وغُلِّلت بعد هبوطها، ولا يتم فعلها إلا بواسطة الحواس؛ لأنها تُعاق منذ البداية عن أن تفعل بالعقل. فهي، على ما يُقال، في قبر وسجن، ولكنها حين تعود إلى التفكير، تتخلص من هذه العلائق، وتعود إلى الصعود عندما تبدأ تتذكر لتتأمل الموجود؛ إذ إنها تظل مشتملة، رغم كل ذلك، على جزء أعلى. فللنفوس بالضرورة حياة مزدوجة؛ هي تحيا تلك الحياة الأخرى تارة، وهذه الحياة الدنيا تارة أخرى، وتنهمك في حياتها الأولى عندما تُوثِّق صِلتَها بالعقل، أمَّا حياتها الثانية فلا تنغمس فيها إلا إذا اضطرتها إلى ذلك طبيعتُها أو الظروف العارضة.

هذا، على وجه التقريب، هو ما يرمي إليه أفلاطون، حينما يجعل في خليط المجال الأدنى أقسامًا وأجزاءً. فمن الضروري، كما يقول، ألا تصل النفوس إلى الميلاد إلا حين تكون قد شُكِّلَت بواسطة هذا الجزء أو ذاك من الخليط.[٤] وحين يقول إن الله يبذر النفوس، فعلينا أن نفهم هذا القول بالمعنى الذي يُصوِّر به الله متكلمًا ومتحدثًا؛ إذ إن أفلاطون يُصوِّر لنا الأشياء المغروزة في طبيعة الكون متولدة مخلوقة، ويكشف لنا بالتسلسل والتعاقب عن الحوادث والحقائق الأزلية.[٥]

(٥) وإذن، فليس هناك تعارض بين كل هذه التعبيرات؛ بذر النفس في تربة الصيرورة، وهبوطها الذي يرمي إلى كمال الكون، والعقاب، والكهف وضرورة هذا الهبوط وحريته — إذ إن الضرورة تنطوي على الحرية — والحلول في الجسم، بوصفه حلولًا في شيء مرذول. كذلك لا تختلف تعبيرات أنبادقليس: المنفى الذي يفصلها عن الله، والرحلة الهائمة، والخطيئة. وكذلك تعبير هرقليطس: الراحة في الفرار.

ونستطيع أن نقول بوجه عام إن الحرية في الهبوط لا تتناقض مع الضرورة؛ فالمرء لا يتوجه إلى الأسوأ إلا كرهًا، ولكنه لما كان يتوجه إليه بحركته الخاصة، ففي وُسعنا أن نقول إنه يتحمل عقوبة ما اقترفه. ومن جهة أخرى، فما دام هناك قانون أزلي للطبيعة هو الذي يتحكم في هذه الأفعال والانفعالات، وما دام الموجود الذي يضم إلى الجسم بهبوطه من المجال الأعلى يُلبِّي عند وصوله حاجاتِ موجود آخر، فإن المرء لا يكون متجنيًّا على نفسه أو على الحقيقة حين يقول إن الله هو الذي أرسله. والواقع أن آخر آثار المبدأ ترتبط دائمًا بالمبدأ الذي صدرَت منه، حتى لو كان الوسطاء عديدين.

أمَّا عن الخطيئة فهي مزدوجة؛ هي تلك التي تهتم بها النفس لهبوطها، وتلك التي يكون قوامها الأفعال المرذولة التي ترتكبها النفس حين تأتي هنا. فالأولى هو حالة هبوطها ذاتها، أمَّا عن الثانية فحين يكون غوص النفس في الجسم أقلَّ عمقًا، وحين تنسحب منه بسرعة أكبر، فهي خليقةٌ بأن يحكم عليها تبعًا لمزاياها، وهنا تعني كلمة الحكم أن الأمر يتوقَّف على قانون إلهي، ولكن الإفراط في الرذيلة يستحق عقابًا يُشرِف عليه زبانية القصاص.

---

[٤] أي إن مشاركة النفس في موجود جزئي ضرورية لهبوطها، وميلادها في هذا العالم.

[٥] يُفسِّر أفلوطين تشبيهات أفلاطون على نفس النحو الذي يُفسِّر به الأساطير؛ فهذه التشبيهات توضح الحقائق الأزلية الثابتة بتصويرها تصويرًا زمانيًّا فيه تعاقب وحركة؛ وذلك لكي تقربها إلى الأذهان.

وهكذا تأتي النفس، ذلك الموجود الإلهي الذي يصدُر عن المجالات العليا، إلى داخل الجسم. والنفس، آخر الألوهيات، تأتي هنا بميل إرادي، لتمارس قوتها وتبثَّ النظام فيما هو تالٍ لها. فإذا فرَّت النفس من هذا العالم في أسرع وقت ممكن، فلن ينالها أيُّ أذًى نتيجةً لكونها قد عرَفَت الشر، وعرَفَت طبيعة الرذيلة، ومارست قُواها وأنتجت أفعالًا وآثارًا؛ فكل القوى التي تظل في العالم اللامحسوس غيرَ فعالة، تغدو عقيمةً إن لم تنتقل إلى الفعل، بل إن هذه القوى إن لم تتكشَّف وتصدر عن النفس، لجهلت هذه أنها تملكها؛ إذ إن الفعل يكشف دائمًا عن قُوًى كامنة خفية ليست في ذاتها حقيقة فعلية. والواقع أن كل امرئ يُعجَب للكنوز الباطنة في أي موجود حين يرى تنوع آثاره الخارجية، كما تظهر في الأفعال الدقيقة التي تَصدر عنه.

(٦) لا ينبغي أن يوجد شيء واحد فحسب، وإلا لظل كل شيء خفيًّا، ما دامت الأشياء لا تكون لها في الواحد أية صورة متميزة. ولو ظل الواحد ساكنًا في ذاته لما وُجِد أي موجود خاص. ولو لم توجد من بعد الواحد مجموعةُ الموجودات التي لها مرتبةُ النفوس، لما كانت تلك الكثرة من الموجودات الصادرة عن الواحد.

وبالمثل لا ينبغي أن تُوجَد النفوس وحدها، دون أن تظهر آثار فعلها؛ فمن الخصائص الكامنة في كل طبيعة أن تنتج من بعدها، وأن تنمي ذاتها سائرة من مبدأ غير منقسم، هو نوعٌ من البذرة، إلى ناتج حسي. ويظل الحد السابق في المكان الخاص به، ولكن ما يحدثه ينتج عن قوة كامنة فيه. وليس عليه أن يُبقِيَ هذه القُوى ساكنة، أو أن يغار منها فيجعل لها آثارًا محدودة، بل يجب أن تتقدم هذه القوة دوامًا، حتى تصل كل آثار المبدأ الأسبق إلى آخر الموجودات في حدود الإمكان؛ نتيجةً لعِظَم هذه القوة التي تمدُّ هباتها إلى كل الموجودات ولا تترك شيئًا دون أن يناله منها نصيب؛ إذ لا شيء يمنع موجودًا من أن يكون له من الخير النصيب الذي يمكنه تلقِّيه. وإذا كانت طبيعة المادة أزلية، فمن المحال — ما دامت موجودة — ألا يكون لها نصيبها من المبدأ الذي يُمِد كل شيء بالخير، بقدر ما يكون في وسعها تلقيه. وإن كان ظهور المادة نتيجة ضرورية لعلل سابقة عليها، فلا يجب أيضًا في هذه الحالة أن تكون منفصلة عن هذا المبدأ، وكأن هذا المبدأ الذي يُضفي عليها وجودها، يتوقف لعجزه عن المُضيِّ حتى يصل إليها. وإذن فأجمل ما في المحسوسات هو إبانتها عن خير ما في المعقولات وعن قدرتها وخيريَّتها؛ فالحقائق المعقولة والحقائق المحسوسة مترابطتان دائمًا؛ الأولى توجد بذاتها، والثانية تتلقى الوجود منذ الأزل بمشاركتها في الأولى. وهي تُقلِّد الطبيعة بقدر استطاعتها.

(٧) هناك طبيعتان؛ طبيعة معقولة، وطبيعة محسوسة. ومن الخير للنفس أن تكون في الطبيعة المعقولة، ولكن من الضروري — وهذه طبيعتها — أن تشارك في الوجود المحسوس. وليس علينا أن نحمل عليها على أساس أنها ليست موجودًا رفيعًا من كل الوجود؛ إذ إنها تحتلُّ بين الموجودات مكانة وُسطى. فلها من ذاتها قدرٌ إلهي، ولكن لما كان موضعها في نهاية المعقولات وفي أطراف الطبيعة المحسوسة، فإنها تهَب هذه الطبيعة شيئًا من ذاتها. وفي مقابل ذلك تتلقى شيئًا من تلك الطبيعة، تُنظِّمه، مع بقائها هي ذاتها بمأمن، وتغوص فيه من فرط حرارتها، ولا تظل بأكملها في ذاتها. وفضلًا عن ذلك، ففي وُسعها أن تصعد إلى أعلى، ولما كانت قد اكتسبت خبرة بما رأته وبما تقبَّلته هنا، ففي وُسعها أن تَفهم كُنه الوجود في المعقول، وأن تتعلم كيف تعرف الخير بمزيد من الوضوح، بأن تُقارنه بضده؛ إذ إن ممارسة الشر تؤدي إلى زيادة معرفة الخير، في الموجودات التي تَقتصر قوتها دون معرفة الشر بعلم يقيني قبل أن تكون قد مارسَته. والتفكير الاستدلالي هبوطٌ إلى أدنى درجات العقل؛ فهو عاجز عن أن يصعد إلى ما فوق ذلك، ولكن لما كان العقل يفعل بذاته، ولا يستطيع أن يظل في ذاته نتيجةً للضرورة والقانون الطبيعي، فإنه يسير حتى النفس. فهنا نهاية المطاف بالنسبة إليه. وإذ يُعاود العقلُ الصعود في اتجاه مضاد، فإنه يترك الموجود الذي يجيء من بعده. وكذلك الحال في فعل النفس. وما يأتي من بعدها هو موجودات عالمنا هذا، أمَّا ما قبلها فهو تأمل الحقائق. وفي بعض النفوس يتم هذا التأمل شيئًا فشيئًا وعلى التوالي، ويتم التوجه نحو ما هو أحسن في محل أسفل. أمَّا النفس التي نعرفها باسم النفس الكونية فلا تجد ذاتها مطلقًا بسبيل القيام بفعل فيه شر. وهي لا تعاني أي شر، بل تدرك بالتأمل العقلي ما هو أدنى منها، وتتعلق دائمًا بالموجودات العليا، ما دام الأمران مُمكِنَين في نفس الوقت. وهي تأخذ من هذه الموجودات لتعطي موجودات هذا العالم، ما دام من المستحيل — بوصفها نفسًا — ألا تكون على صلة بها.

(٨) وإن كان لنا أن نُغامِر بإبداء رأيٍ يبدو مضادًّا لرأي الآخرين، فلنقل إنه ليس صحيحًا أن كل نفس تغوص بأكملها في المحسوس، حتى نفسنا ذاتها؛ ففيها شيء يظل دائمًا في المعقول. ولكن إن كان الجزء الذي في المحسوس هو السائد، أو بالأحرى إن كان مُسوَّدًا ومضطربًا، فلن يسمح لنا بأن نشعر بالموضوعات التي يتأملها الجزء الأعلى من النفس؛ إذ إن موضوع تفكيره لا يأتينا إلا عندما يهبط حتى يصل إلى شعورنا. ونحن لا نعلم ما يحدث في جزء معين من أجزاء النفس إلا إذا توصلنا إلى معرفة كاملة بالنفس؛

فالرغبة مثلًا إن ظلت في الملكة الشهوية، لما عرَفْناها، وإنما نعرفها عندما ندركها بملكة الحس الباطن، أو بالتفكير المنعكس، أو بهما معًا. فلكل نفس جانب أخسُّ يتجه نحو الجسم، وجانب أشرفُ يتجه نحو العقل. والنفس الكلية، وهي نفس الكون، تنظم الكون بجزئها الذي هو في جانب الجسم. وهي أعلى من الكون، تفعل دون أن ينالها تعب، إذ إنها تُقرر أحكامها، لا بالاستدلال مثلنا، بل بالعيان العقلي كالفن. فالجزء الأدنى من تلك النفس هو الذي ينظم الكون. وللنفوس الجزئية التي هي نفوس أجزاء من الكون، جانب أعلى بدورها، ولكنها تشغل بالحواس وتأثراتها. وهي تُدرِك أشياء كثيرة مضادة لطبيعتها، تؤلمها وتعكر صفوها. والجزء الذي ترعاه ناقص، يُصادِف مِن حوله كثيرًا من الأشياء الغريبة؛ ولذا كانت رغبتها تتجه إلى أمور كثيرة أخرى، تجد فيها لذة، غير أن لذتها تخدعها. ولكن للنفس أيضًا جزءًا لا يتأثر بتلك الملاذِّ الزائلة، يحيا حياة شبيهة بحياة النفس الكلية.

المقال التاسع

هل النفوس كلها تُكوِّن نفسًا واحدةً؟

(١) قلنا إن نفس كل موجود واحدة؛ لأنها حاضرة بأسرها في كل موضع من البدن، فهي إذن واحدة حقيقة، وليس لها جزء في هذا الموضع من البدن وجزء آخر في ذاك؛ فالنفس في الموجودات التي تُحِس، كالنفس الغاذية في النباتات، توجد بأكملها في كل موضع من البدن، وفي كل جزء من أجزائه. فهل تكون نفسي وكلُّ النفوس الأخرى بالمثل، نفسًا واحدةً؟ وهل في الكون كلِّه نفسٌ واحدة لا تنقسم تبعًا للكتلة الجسمية، بل تكون في كل موضع كما هي؟ — فما الذي يمنع من أن تكون النفس التي في الكون واحدة، ما دامت النفس التي فيَّ واحدة، وما دامت لا تنطوي على كتلة مادية ولا جسم؟ فإن كانت نفسي ونفسك تَصدر عن النفس الكونية، فلن تكون كلُّ النفوس بدورها سِوى نفسٍ واحدة. فما هي تلك النفس الواحدة إذن؟

– علينا أن نبحث أوَّلًا إن كان للمرء الحقُّ في القول إن كل النفوس تُكوِّن نفسًا واحدةً، بالمعنى الذي تكون فيه نفس الفرد واحدة؛ إذ إن من الممتنِع أن تكون نفسي ونفس فرد آخر، أيًّا كان، نفسًا واحدةً. فلو صح ذلك لوجب، حين أشعر بإحساس، أن يشعر به ذلك الفرد أيضًا، وأن يكون خيِّرًا إن كنت خيِّرًا، ويَرغب إن رغبت، وأن تكون لنا عمومًا نفسُ التأثرات، كلٌّ منَّا كالآخر وكالكون، بحيث إنني لو أحسست تأثرًا لأحس به الكون معي. ولو كانت هناك نفس واحدة فحسب، فكيف كانت توجد نفوس عاقلة وأخرى بلا عقل، ونفوس في الحيوان وأخرى في النبات؟ ومع ذلك، فإن لم نُسلِّم بهذا القول، فلن تكون في الكون وحدة، ولن يهتديَ المرء إلى مبدأ واحد للنفوس.

(٢) ولكنَّا لو فرضنا أوَّلًا أن نفسي ونفس شخص آخر هما نفسٌ واحدة، فليس صحيحًا مع ذلك أن المركب من النفس والجسم واحد في كل مِنَّا؛ فالنفس المتماثلة في جسمَين مختلفَين لا يكون لها في كلٍّ منهما عينُ التأثرات. والأمر هنا كما في «الإنسان»، فهو يتحرك فيَّ إن كنت في حركة، وهو ساكن فيك إن كنتُ ساكنًا.[١] فليس من الممتنع ولا من المُحال أن نُسلِّم بأن النفس هي هي فيَّ وفيك، وليس من الضروري تبعًا لذلك أن يستشعر غيري نفس التأثر الذي أُحِس به. بل إنَّا لنَجد في الجسم الواحد ذاته أن التأثير الذي تُحِسه إحدى اليدَين لا تُحِسه الأخرى، بل تُحِسه النفس التي هي في مجموع الجسم. وإذن فإن كان يلزم أن تعرف ما يُؤثِّر فيَّ لَوجب وجودُ جسم واحد يتحد فيه جسمانا، وبهذا يكون للنفسَين حين ترتبطان سويًّا على هذا النحو إحساساتٌ واحدة. ولكن علينا أن نذكر أن كثيرًا من الظواهر التي تقع في الجسم الواحد تغيب عن المجموع، وخاصةً إذا كَبِرَ حجم الجسم. ومما يُقال عن الحيوانات البحرية الضخمة إن الحيوان بأسره لا يكون له أي إحساس بمؤثرات معينة يستشعرها جزء من الجسم، حينما تكون تلك المؤثرات ضعيفة الإثارة، وإذن فليس من الضروري قط إذا تأثر جزء من الجسم وحده أن يكون للحيوان كله إحساس واضح. ولا جدال في أنه ليس مما يمتنع أن نُسلِّم عندئذٍ بوجود تعاطف في المجموع، فهذا أمر لا يُنكَر. ولكن لا ينتج عن ذلك بالضرورة انطباع حسي؛ فوجود الفضيلة فيَّ والرذيلة في آخر، ليس أمرًا عجيبًا على الإطلاق، ما دام الشيء الواحد يمكن أن يكون متحركًا في موجود وساكنًا في آخر.

وليس معنى كون النفس واحدة أنها لا تشارك في الكثرة قط؛ إذ إن هذه صفة لا يجب أن تُنسَب إلا إلى الموجودات العليا فحسب، وإنما تعني أنها واحدة وكثيرة، وأنها تشارك في آنٍ واحد «في الطبيعة التي تنقسم في الجسم وفي الطبيعة اللامنقسمة أيضًا.»[٢] وهكذا نقول

---

[١] النفوس كلها واحدة، ولكن الاختلافات الفردية ترجع إلى العنصر الجسمي الذي فيها، وكذلك الحال في «فكرة الإنسان» أو «الإنسانية»؛ فهي واحدةٌ فينا جميعًا، ولكنها قد تكون متحركة في شخص وساكنة في آخر تبعًا لحالة كلٍّ منهما؛ فكل مِنَّا «إنسان»، ولكن ليس معنى ذلك أننا جميعًا نشعر شعورًا واحدًا. ويُلاحَظ أن المغالطة هنا واضحة؛ فليست الحركة أو السكون أمورًا تقوم بها فكرة «الإنسان» الموجودة في كل شخص.

[٢] راجع معنى هذه العبارة المقتبسة عن أفلاطون، كما شرحها أفلوطين في المقال الأول وبداية المقال الثاني من هذه التساعية.

مرة أخرى إنه لا توجد سوى نفس واحدة. وكما يحدث فيَّ ألا يتحكم التأثر الذي يطرأ على جزء من البدن في المجموع ضرورة، بل يكون للظاهرة التي تحدث في الجزء الرئيسي مني أثر على الأجزاء الأخرى، فكذلك تكون للكون آثار واضحة على كل فرد إلى حد ما؛ لأن كل فرد متعاطفٌ بوجه خاص مع مجموع الأشياء، ولكنَّا لا نتبين جيدًا ما إذا كان للآثار التي تصدر عن كل منَّا أثرٌ على المجموع.

(٣) ولكن قد يسير استدلالنا على نحو آخر، فيُنبئنا بخلاف ذلك أنَّا في تعاطف مُتبادَل؛ فقد يُؤدِّي منظرٌ إلى أن يبعث فينا جميعًا ألَمًا أو سرورًا، ونحن نخضع بالطبيعة لجاذبية الصداقة، والصداقة تأتي من وحدة النفوس. وإذا كانت الطلاسم وضروب السحر تقرب وتصل ما بيننا عن بعد بالتعاطف، فعلة ذلك هو وحدة النفوس، وقد يكون لأقوال تُتلى بصوت خفيض أثرٌ بعيد، وتُسمَع من مسافات شاسعة. ومن هذه الحقيقة يتبين لنا وحدة كل الأشياء التي تأتي من وحدة النفس.

فإن لم يكن هناك سوى نفس واحدة، فكيف يكون ثمة نفس عاقلة ونفس بلا عقل ونفس غاذية؟ ذلك لأن «الماهية اللامنقسمة» للنفس، التي لا تقسم بين الأجسام، لا بد أن تكون لها مرتبة المبدأ العاقل، أمَّا «الماهية التي تقسم بين الأجسام» والتي هي واحدة، فإنها تُحدِث في كل مكان بانقسامها ملَكة الإحساس، وهي ملَكة أولى ينبغي أن نُسلِّم بها. والملكة الثانية هي قدرتها على تصوير الأجسام وإنمائها. ومع ذلك فاشتمالها على أكثر من قوة واحدة لا يعني أنها ليست واحدة؛ ففي البذرة أيضًا أكثر من قوة، ولكنها واحدة، ومن هذه الوحدة تأتي كثرةٌ هي بدورها واحدة.

وإذن فلِمَ لَم تكن كل الملكات في كل موجود؟ لنتأمل حالة النفس الفردية، التي توجد — كما يُقال — في كل مكان؛ إن ملكة الإحساس ليست واحدة في كل الأجزاء الحاسة، والعقل ليس في الجسم بأسره، والقوة الغاذية ليست واحدة في كل الأجزاء الحاسة، والعقل ليس في الجسم بأسره، والقوة الغاذية تُمارس في أجزاء لا تُحس، ولكن هذا لا يمنع من أن تعود النفس إلى الوحدة عندما يختفي الجسم.

ولكن إن كانت النفس تستمد من الكون الملكة الغاذية، فذلك لأن تلك الملَكة تنتمي أيضًا إلى النفس الكونية. وإذن، فلم لا تصدر تلك الملكة بدورها عن نفسنا؟ ذلك لأن الملكة الغاذية في الكون هي أيضًا تلك التي تحكم على الأشياء مستعينة بالعقل، وهي لا تعين الملكة المصورة التي تستمدها النفس من الكون في تشكيل الجسم، بل إنها هي ذاتها كانت تستطيع أن تُشكِّله، لو لم تكن تلك الملَكة توجد في الكون.

(٤) من كل ما قلنا، كنا نرمي إلى ألا يجد المرء في إرجاع النفوس إلى الوحدة أمرًا مستغرَبًا. ولكن الإثبات الجدلي يتطلب أن نسأل عن الطريقة التي تكون بها تلك النفوس نفسًا واحدةً؛ أيكون ذلك بقدر ما هي تَصدر عن نفس واحدة؟ وإن كان الأمر على هذا النحو، فهل تلك النفس ذاتها هي التي تنقسم، أم أنها تُنتِج — مع بقائها كاملة — نفوسًا كثيرةً من ذاتها؟ ولكن كيف يتسنَّى لموجود أن يستخلص من ذاته، مع بقائه على ما هو عليه، موجوداتٍ كثيرة؟ فَلْنهب بمعونة إله لنتبيَّن أنه إن كان ثمة جواهر عديدة، فيلزم أن يكون هناك أوَّلًا جوهر واحد، تَصدُر عنه الجواهر الكثيرة.

فلو كانت النفس الواحدة جسمًا، لوجب أن تنشأ النفوس الكثيرة بانقسام ذلك الجسم إلى أجزاء، ولكانت النفس الواحدة هي الجوهرَ الشامل الذي تَصدر عنه بقية النفوس. ولو كانت تلك النفس متجانسة، لكانت كل النفوس متجانسة، ولكانت لها ماهية واحدة تملكها كاملة، ولما اختلفت إلا بكتلتها؛ فهي إمَّا أن تكون نفوسًا بفضل تلك الكتل، وعندئذٍ تكون كل منها مختلفة عن الأخرى. وإمَّا أنها نفوس بماهيتها، ولما كانت لها كلِّها ماهيةٌ واحدة، فإنها لا تكون إلا نفسًا واحدةً، وهذا يعني القول إن في الأجسام الكثيرة نفسًا واحدة. ولكن هناك قبل هذه النفس الواحدة الموزعة على الكثرة، نفسًا أخرى ليست موزَّعة عليها قط. ومن هذه النفس الأخرى تأتي النفس التي تكون في الأجسام الكثيرة، وهي كالصورة تتكرر في أماكن عديدة لنفس واحدة تظل في وحدتها، مثلها في ذلك مثل قطع عديدة من الشمع تتلقى علامة واحدة من خاتم واحد؛ ففي الحالة الأولى تنحلُّ النفس إلى كثرة من النقط. وفي الثانية، تكون النفس بحق شيئًا لا ماديًّا. ولو كانت النفس صفة من صفات الجسم، فليس من المستغرب أن توجد تلك الصفات الواحدة التي تأتي من جسم، في أجسام عديدة. وأخيرًا، فلو كانت النفس نفسًا بما هي كتلة وبما هي ماهية لكتلة في آنٍ واحد، فإن انقسام الجوهر الواحد بدوره ليس أمرًا يدعو إلى الاستغراب.[٣]

ولكن الحقيقة أن النفس، كما قلنا، ليست مادية، وأنها جوهر.

(٥) وإذن كيف يوجد جوهر واحد في جواهر عديدة؟ إنه إمَّا أن يكون وعندئذٍ لا يكون هناك سوى جوهر واحد، تُرَد الجواهر الكثيرة إليه، ويهب من ذاته للكثرة، دون أن تتبدد ذاته فيها، أي إن في وسعه أن يُقدِّم من نفسه إلى كل الأشياء، وإن ظل حيث هو

[٣] في كل هذه الحالات يُثبِت أفلوطين وحدة النفس عن طريق التسليم برأي الخصوم، ولكنه يعود في الجملة التالية فيقول إن كل ما قاله كان من وجهة نظر خصومه فحسب، أمَّا هو فرأيه أن النفس لا مادية.

وبقي واحدًا؛ إذ إنه يكمن في كل الأشياء معًا ولا ينفصل عن شيء. فهو موجود واحد يتمثل في موجودات كثيرة.

وليس في هذا شيء بعيد عن التصديق؛ فللعلم الكلي أجزاء، ومع أن هذه الأجزاء تُستمَد منه، فإنه يظل كليًّا شاملًا. والمبدأ البذري أيضًا كلٌّ تأتي منه الأجزاء التي يجد ذاته منقسمًا إليها بطبيعته، وإن ظل كل مبدأ كاملًا دون أن ينتقص من اكتماله شيء. والمادة هي التي تقسمه، ولكن كل هذه الأقسام تكون موجودًا واحدًا.

وقد يُقال إن الجزء من العلم ليس هو الكل، وردُّنا على ذلك أنه لا شك في أن العالم حين يضع أمام ناظِرَيه في وقت بحثه ذلك الجزءُ الذي يحتاج إليه من العلم، يكون هذا الجزء في المكانة الأولى. ولكن الواقع أن كل الأجزاء الأخرى تتلو من هذا الجزء، وتوجد فيه بالقوة على نحو كامن. وهكذا يكون كلُّ العلم في ذلك الجزء. وهذا بلا شك، هو المعنى الذي يتحدث به الناس عن الكل والجزء في العلم؛ ففي العلم العقلي يكون كل شيء بالفعل في نفس الآن؛ ولهذا كان ينطوي على كل من الأجزاء التي ترغب الآن في بحثها، بحيث تكون كلها ماثلةً تمامًا فيه؛ فكل شيء حاضر في كل من الأجزاء، والجزء يستمد قوته من جواره للكل. وليس لنا أن نعتقد أن نظريةً في العلم تنعزل عن الباقين؛ فلو كانت منعزلة لما عادت من العلم أو الفن في شيء، ولما تعدَّت قيمتها ثرثرة الأطفال. فإذا كانت النظرية علمية، فإنها تنطوي بالقوة على كل الباقين. فالعالم الخبير يُضمِّن هذه النظرية كلَّ النظريات الأخرى، بوصفها نتائجَ لها، وهكذا يُثبِت في تحليله أن النظرية تتضمن كل النظريات السابقة التي يتم التحليل بها، والنظريات التي تنشأ عنها.

وإذن، فلو بدا لنا شيء كهذا أمرًا مستغربًا، فإنما يكون ذلك راجعًا إلى ضعفنا وظلام نفسنا، أمَّا في العالم المعقول، فكل شيء واضح شفاف.

هنـــداوي