أ. د. مصطفى النشار

مدرسة الإسكندرية الفلسفية

بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية

الدار المصرية اللبنانية

مدرسة الإسكندرية الفلسفية

بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية

مصطفى النشار

مدرسة الإسكندرية الفلسفية: بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية/مصطفى النشار

. - ط1.- القاهرة :الدار المصرية اللبنانية ، 2016.

224 ص ؛ 24 سم.

تدمك : 9789777950831

1- فلسفة الإسكندرية

2- الفلسفة - مذاهب

أ - العنوان . 186.4

رقم الإيداع : 2016/ 20776

16 عبد الخالق ثروت القاهرة .

تليفون: +202 23910250

فاكس: 23909618 +202 ص.ب 2022

E-mail:info@almasriah.com

www.almasriah.com

جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة

الطبعة الأولى : محرم 1438 هـ - أكتوبر 2016 م

جميع الحقوق محفوظة للدار المصرية اللبنانية ، ولا يجوز ،

بأي صورة من الصور ، التوصيل ، المباشر أو غير المباشر ، الكلي أو الجزئي، لأي مما ورد في هذا المصنف ، أو نسخه ، أو تصويره ، أو ترجمته أو تحويره أو الاقتباس منه ، أو تحويله رقميًّا أو تخزينه أو استرجاعه أو إتاحته عبر شبكة الإنترنت، إلا بإذن كتابي مسبق من الدار.

مدرسة الإسكندرية الفلسفية

بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية

أ. د. مصطفى النشار

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة

كلية الآداب ـ جامعة القاهرة

الدار المصرية اللبنانية

الإهـــداء

إلى ابنتي «فَرَحْ»

التي ولدت في اليوم الذي انتهيت فيه من هذا الكتاب،

فكان ميلادهما معًا...

تصدير

منذ مطلع التسعينيات من القرن الماضي كتبت مؤلفًا بعنوان: «نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفي باللغة العربية»، وقد نفدت طبعته الأولى التي صدرت عن مكتبة مدبولي وأعادت دار قباء طباعته تحت عنوان: «نحو تأريخ عربي للفلسفة»، وفي هذا الكتاب نوهت إلى ضرورة أن يمتلك المؤرخ العربي رؤية مستقلة لتأريخ الفلسفة، وكان من أهم ملامح هذه الرؤية أن علينا أن نؤرخ لأنفسنا أي للفلسفة الشرقية القديمة وللفلسفة الإسلامية في عصرها الزاهي وللفلسفة العربية المعاصرة ضمن التأريخ العام للفلسفة. وهذا يعني ببساطة أن نبدأ التأريخ للفلسفة من الشرق القديم وبالتحديد من بتاح حتب أول فيلسوف مصري قديم في القرن السابع والعشرين قبل الميلاد. وحينما نؤرخ للفلسفة اليونانية بعد ذلك لا نؤرخ لها باعتبارها معجزة أنشأت نفسها بنفسها، بل باعتبارها مرحلة جديدة من مراحل تطور الفكر الفلسفي تأثرت في نشأتها بفلسفات الشرق القديم كلها وخاصة الفلسفة المصرية والهندية والبابلية... إلخ. والكشف عن مصادر فلسفات اليونان الشرقية ورد الأفكار إلى أصولها؛ إذ من الثابت أن معظم فلاسفة اليونان الأوائل قد زاروا بلاد الشرق القديم وخاصة مصر ونهلوا من فلسفاتها وعلومها.

وبالطبع فقد كان عليَّ أن أكون أول من يلتزم بهذه الرؤية الجديدة للتأريخ للفلسفة. ولما كنت قد قدمت قبل ذلك بعدة أعوام بحثًا عن «أفلوطين فيلسوفًا مصريًا أو الأصول المصرية لفلسفة أفلوطين» أثبت فيه أن أفلوطين – على عكس ما هو شائع – ليس فيلسوفًا يونانيًا، بل هو فيلسوف مصري سكندري ولد وعاش في مصر حتى سن الأربعين وتفلسف في روما بعد أن تجاوز الأربعين من عمره، وأكدت على أنه قد قدم فلسفة أصيلة كل أصولها مصرية قديمة، وأنه وإن تأثر ببعض أفكار فلاسفة اليونان، وخاصة أفكار فلاسفة اليونان وبالذات أفلاطون، فإن ذلك لا يعني أن ننسبه إلى الفلسفة اليونانية؛ فهو فيلسوف مصري المولد والفكر، وأنه لا يجوز أن نؤرخ له تحت عنوان: «الأفلاطونية المحدثة»؛ لأن الأفلاطونية كانت لا تزال في هذا القرن – القرن الثالث الميلادي – موجودة في مقرها الأصلي في أثينا، كما أن العرف قد جرى على التأريخ للفلسفة وللفيلسوف ومدرسته إما نسبة إلى الفيلسوف نفسه كما في المدارس الفيثاغورية والأبيقورية مثلًا، أو نسبة إلى المكان الذي تفلسف فيه الفيلسوف مثل الأكاديمية (أفلاطون) واللوقيون (أرسطو)... إلخ، فإن من الضروري أن ننسب أفلوطين وفلسفته إما إليه هو نفسه أو إلى المكان وهو الإسكندرية التي تربى فلسفيًا فيها على يد أمونيوس ساكاس.

أعود لأقول إن هذا البحث كان بداية الخيط للتفكير في الكتابة عن مدرسة الإسكندرية ككل. وقد سبق هذا الكتاب الذي نشر لأول مرة عام 1995م بدار المعارف المصرية سلسلة كتبي عن «تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي». فهذا الكتاب الذي بين يديك عزيزي القارئ كان إذن باكورة تطبيقي لرؤيتي الخاصة في التأريخ للفلسفة القديمة عمومًا والفلسفة اليونانية على وجه الخصوص.

وقد جاء عنوانه في طبعته الأولى موحيًا بذلك «مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية». وها أنذا أعيد نشره بعد تعديلات وتنقيحات طفيفة في إطار المشروع الأضخم لإعادة النظر في تاريخ الفلسفة القديمة عمومًا وتاريخ الفلسفة اليونانية بوجه خاص، إذ إنني قد كتبت كثيرًا حول الفلسفة في مصر القديمة، كما كتبت مدخلًا لدراسة الفلسفة في الشرقي القديم عمومًا، وأيضًا كتبت عن المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية.

وكل هذه الكتابات وغيرها تؤكد أننا بدأنا بحق نقضي على ما يسمى بالمعجزة الغربية اليونانية في نشأة الفلسفة، كما رددنا في إطار ذلك على الكثير من المقولات الشائعة حول أن الغرب هو صانع المعجزة قديمًا وحديثًا في مجال الفلسفة والعلم؛ فلا معجزة هناك!! وإذا كان ثمة معجزة فهي معجزة الحضارة المصرية القديمة التي قدمت أول الفلسفات حول نشأة العالم والوجود، وقدمت للعالم أول مدنية سياسية أخلاقية، كما قدمت للعالم أول الخيط، بل وآخره في مجال العلوم المختلفة ولا يزال بعض ما قدمته هذه الحضارة العريقة يمثل تحديًا لعلماء القرن الحادي والعشرين مثل علوم التحنيط، وكيف تم بناء الأهرامات؟، وكيف توصلوا إلى تلك الاكتشافات التي تجعل الشمس تتعامد على وجه الملك والملكة في قدس الأقداس المظلم داخل المعبد لتحتفل مع الملك والملكة بعيد زواجهما وبعيد تولي العرش؟!!

إن التأريخ العام للفلسفة وللعلم ينبغي أن يبدأ حقّا من هذه الحضارة العظيمة، فكل المظاهر الحضارية من علم وفلسفة وفن وأدب ودين... إلخ، إنما نشأت لأول مرة هنا في مصر العريقة العظيمة، وإذا كان بعض الغربيين من المؤرخين قد أقروا بذلك وبدأوا يتحدثون عن فلسفات وعلوم مصر القديمة وأدركوا مدى تأثيرها في حضارة اليونان، فكيف يمكن تفسير موقف بعض مؤرخينا من المصريين والعرب الذين لا يزالون يؤمنون – مع شديد الأسف – بالمعجزة اليونانية الغربية!!

على كل حال، فإن هذا الكتاب الذي بين يديك عزيزي القارئ يقدم لنا أول صورة لخروجنا عن المألوف مما تقرأه في كتب تاريخ الفلسفة القديمة عامة والفلسفة اليونانية على وجه الخصوص، فهو يقدم لنا تأريخًا لمدرسة الإسكندرية الفلسفية باعتبارها مدرسة فلسفية جديدة تعبر عن عصر جديد تأثر بالفلسفة اليونانية. نعم، لكنه عبر عن روح عصر جديد في الفلسفة هو عصر الإسكندرية التى شهدت إحياءً لا محدودًا للتراث الفلسفي المصري القديم متمثلًا في الكتابات الهرمسية، كما شهدت أول ظهور لليهود وفلاسفتهم على الساحة الفكرية رغم أن اليهودية كديانة تعود إلى القرن الرابع عشر أو الخامس عشر قبل الميلاد، كما ظهرت لأول مرة فلسفة مسيحية يعبر أعلامها عن رؤيتهم التفسيرية لديانتهم الجديدة في إطار فلسفي عقلاني يحاول تأويل آيات الكتاب المقدس تأويلًا عقليّا رمزيّا.

إننا في هذه القرون الثلاثة الأولى للميلاد هنا في الإسكندرية أمام عوامل جديدة وروح جديدة امتزجت فيها الفلسفة مع الدين سواء كان تراثيّا أو منزلًا امتزاجًا لم تشهده أي من بلاد اليونان ولم يكن موجودًا من قبل هذه القرون. فكيف لنا أن ننسب كل ما شهده هذا العصر إلى عصر مضى وانتهى عصر الفلسفة اليونانية؟!

إننا في هذه القرون الثلاثة الأولى للميلاد نشهد وجود تيار فلسفي محض لم يؤمن أتباعه بأي من هذه الديانات، وقد بلغ هذا التيار الفلسفي المحض ذروته عند تلك العبقرية الفلسفية المتميزة – أفلوطين. ذلك الفيلسوف الذي أجمع المؤرخون على أنه ثالث الثلاثة الكبار في الفلسفة القديمة كلها (أفلاطون – أرسطو – أفلوطين). ولعل هذا الاعتراف من قبل مؤرخي الفلسفة الغربية اليونانية أنفسهم يؤكد أنه لا يجوز بعد ذلك أن ننسبه إلى أفلاطون ونقول أنه «زعيم الأفلاطونية المحدثة»، فكيف لنا أن نعد فلسفته مجرد إحياء لفلسفة أفلاطون، في الوقت الذي نقر بأصالته المتميزة التي جعلتهم هم أنفسهم يعدونه ثالث الثلاثة الكبار متجاوزين عن كل فلاسفة الرواقية والأبيقورية والشكاك من فلاسفة اليونان في العصر الهللينستي؟!!

إننا نعده (أي أفلوطين) امتدادًا لسلسلة الفلاسفة المصريين التي بدأت مع أول مخطوط للحكمة اكتشفناه، ذلك المخطوط الذي كتبه بتاح حوتب في القرن السابع والعشرين قبل الميلاد مرورًا بايبور صاحب أول مخطوط للفلسفة النقدية السياسية والاجتماعية، واخناتون صاحب أول مخطوط للديانة التوحيدية الأولى في التاريخ، تلك الديانة التي غير من خلالها اخناتون وجه التاريخ السياسي والاجتماعي والأخلاقي والفني لمصر ووصولًا إلى هذا القرن الثالث الميلادي الذي تتلمذ فيه أفلوطين على أمونيوس ساكاس.

إنه حلقة مهمة من حلقات تطور الفكر الفلسفي في مصر منذ مصر القديمة حتى مصر المعاصرة، وكم هو حري بنا أن نهتم بالتأريخ للفلسفة المصرية في كل عصورها! كما ينبغي أن ينكب الدارس المصري للفلسفة أو لأي علم من العلوم على درس دور مصر في التاريخ العالمي للفلسفة والعلوم حتى نكتشف بأنفسنا أننا وبلدنا مصر لم يغب عنا الإبداع في أي عصر من العصور! وكم هو عظيم هذا الدرس لتاريخ الفكر والعلم في مصر، وخاصة في ظل تلك الرغبة الجامحة في أن تعود مصر إلى الواجهة الحضارية للعالم كما كانت طوال عصور سابقة! إن المجد المصري ليس وليد اللحظة ولا يستطيع أن يغيبه طالما أن أبناءه يعوونه ويحرصون على إعادته من جديد!!

إن كل ما كتبته في هذا الإطار سواء عن الفلسفة في مصر القديمة أو عن الخطاب السياسي فيها أو عن أعلام التراث الفلسفي المصري (ذو النون المصري – علي بن رضوان – زكي نجيب محمود) أو عن رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة وغير ذلك كثير لا يمثل إلا قطرة في بحر، إلى نقطة بداية خطوة على طريق طويل ينبغي أن تتلوها خطوات تظهر في دراسات كثيرة متنوعة أرى أن جيلًا جديدًا من شباب الباحثين المصريين سيضطلع به إن شاء الله، وقد شهدت بنفسي أول خطوة على هذا الطريق البحثي الطويل حينما دعتني مكتبة الإسكندرية في شهر فبراير الماضي عام 2016م للاحتفاء بظهور كتاب جديد أعده د. حسين الزهري عن «مدرسة الإسكندرية المتأخرة» الذي بدأه الباحث بجزء عن أمونيوس بن هرمياس الذي عاش وتفلسف فيما بين القرنين الخامس والسادس الميلاديين، وقد أعتبره مؤسس مدرسة الإسكندرية المتأخرة، وهو عمل شديد الأهمية يكشف عن تطور جديد للفلسفة في الإسكندرية القديمة؛ إذ لم تتوقف الفلسفة في الإسكندرية لا عند أفلوطين ولا عند مدرسته الفلسفية وتلاميذه بين روما والإسكندرية، بل هي لا تزال ممتدة من مدرسة الإسكندرية الأولى التي حددتها في كتابي هذا عند القرون الثلاثة الميلادية الأولى، إلى

مدرسة الإسكندرية المتأخرة التي بدأت مع أمونيوس بن هرمياس، وستظل ممتدة حتى دخول العرب الإسكندرية عام 641م.

وقد وعد د. حسين الزهري ذلك الباحث الجاد المدقق باستكمال تأريخه لمدرسة الإسكندرية المتأخرة بمواصلة جهده التأريخي لأعلام هذه المدرسة في عدة أجزاء تالية لهذا الجزء الذي خص به أمونيوس بن هرمياس مؤسس هذه المدرسة.

وهكذا فإن أبناء مصر من مؤرخي الفلسفة يحاولون إعادة اكتشاف ذاتيتهم الحضارية بالتنقيب والبحث في التراث الفلسفي المصري مما يبشر كما قلت سابقًا بميلاد جيل جديد من المؤرخين المصريين غير المنبهرين بالإنجاز الحضاري الغربي، ويملكون الرؤية والقدرة على إنجاز أعمال تأريخية تكشف عن كوامن الفكر المصري وتجلو صورته أمام العالم.

ولكم أتمنى أن تتواصل الخطوات بدراسات أخرى عديدة عن الفلسفة المصرية لا في عصر الإسكندرية فقط، بل قبل ذلك وبعده، في مصر القديمة ومصر في العصر المسيحي ومصر في العصر الإسلامي ومصر في العصر الحديث ومصر المعاصرة. إن مصر في اعتقادي لم يتوقف تيار الفكر المتدفق فيها طوال هذه العصور. وينبغي الاهتمام بلملمة الدراسات المتناثرة هنا وهناك عن أعلام الفكر المصري في كل هذه العصور والكشف عن أولئك الأعلام الذين لم تطالهم الدراسات حتى الآن لتتكامل الرؤية ويمكن التأريخ المتكامل لتطور الفلسفة المصرية منذ مصر القديمة حتى مصر المعاصرة. وذلك لن يتم إلا عبر جهود أبنائها من المؤرخين المخلصين وبدعم واضح من الدولة المصرية.

والله أسأل أن يوفقنا ويوفق أجيالنا القادمة إلى ما فيه الخير لمصر حتى تعود إلى سيرتها الأولى رائدة في كل شيء.

د. مصطفى النشار

مدينة نصر بالقاهرة

في 18 رمضان 1437

الموافق 23 يونيو 2016م

مقدمة

رغم الأهمية المتزايدة لمدرسة الإسكندرية وفلسفتها إلا أنها لم تحظ في اللغة العربية بالاهتمام الكافي من الدارسين المتخصصين حيث انصرف اهتمامهم إلى دراسة فلسفة فلاسفة اليونان الكبار أمثال: سقراط، أفلاطون، وأرسطو.

أما مدرسة الإسكندرية فلم تحظ فيما أعلم سوى بثلاث دراسات متخصصة سابقة على الدراسة التي نقدمها الآن؛ وكانت الدراسة الأولى للدكتور نجيب بلدي بعنوان: «تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها» وقد نشرت عام 1962م. أما الثانية فكانت للدكتور حربي عطيتو بعنوان: «ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة»، ونشرت بعد الأولى بثلاثين عامًا كاملة أي في عام 1992م.

أما الدراسة الثالثة فكانت للأستاذة إكرام فهمي حسين تحت عنوان: «التقليد الطبي المنطقي في مدرسة الإسكندرية وأثره في نشأة المنطق العربي»، ولم تنشر حتى الآن. وبالنسبة للدراسة الأولى، فلها فضل الريادة والسبق دون شك. وقد ألمح المرحوم الدكتور بلدي منذ البداية ووفق العنوان الذي وضعه لها بأنها تمهيد لدراسة تاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، وقد كانت بالفعل خير تمهيد لدراسة هذه المدرسة ذات الأهمية البالغة في التراث الفلسفي العالمي؛ فقد تحدث د. بلدي عن الإسكندر مؤسس الإسكندرية، وعن الإسكندرية، ثم عن انتقال الفلسفة من أثينا إلى الإسكندرية، وانتقل بعد ذلك إلى الحديث في النهاية عن مدرسة الإسكندرية ذاتها فحاول تحديد معناها وناقش أساس هذه التسمية وركز الحديث بعد ذلك عن مثال واحد اعتبره هو المثال الواضح على الفكر الإسكندري وهو الفكر الهرمسي.

وسيلاحظ القارئ العزيز أننا أفردنا جانبًا كبيرًا من هذه الدراسة لهذه الموضوعات التي أوضحها د. بلدي، وإن كنا قد اختلفنا معه كثيرًا، خاصة فيما يتعلق بتحديد مصطلح مدرسة الإسكندرية وفي طريقة دراسة فلاسفتها؛ ففي الوقت الذي اعتبر د. بلدي أن خير من يمثلها هم الهرامسة، اعتبرنا نحن أنهم لم يكونوا إلا أحد التيارات المتعددة التي شهدتها مدرسة الإسكندرية الفلسفية، وعلى حين دأب د. بلدي على أن يعود بأفكار فلاسفة الإسكندرية – جريًا على عادة معظم المؤرخين الغربيين والعرب المتأثرين بهم – إلى مثيلاتها عند فلاسفة اليونان، كنا نحاول دائمًا بيان الأصول الشرقية لهذه الأفكار، وذلك لاعتقادنا الذي حاولنا تأكيده منذ الحديث عن البيئة الفكرية للإسكندرية وعن خصائص مدرسة الإسكندرية، بأن مدرسة الإسكندرية الفلسفية إنما تنتمي في الأساس إلى التراث الشرقي القديم أكثر من انتمائها للفلسفة اليونانية.

أما الدراسة الثانية والتي قدمها الزميل الدكتور حربي عطيتو في الأصل كأطروحة للدكتوراه فكانت بعنوان: «ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة وتياراتها العلمية والفنية»، فالملاحظ أنها – ومن عنوانها – قد اشتملت على كل ما قيل ويقال أو يمكن أن يقال عن مدرسة الإسكندرية! وقد أجراها الباحث في خمسة فصول؛ اشتمل الأول منها على الملامح العامة للحالة

العلمية والفكرية والدينية في القرون الخمسة الميلادية الأولى، وتحدث في الفصل الثاني عن العلم ومظاهر النهضة العلمية في مدرسة الإسكندرية، ثم خصص الفصل الثالث للحديث عن الفلسفة في مدرسة الإسكندرية من القرون الأولى حتى نهاية القرن الخامس الميلادي. أما الفصل الرابع فقد خصصه لدراسة الصراع بين الدين والفلسفة في القرون الخمسة الميلادية، بينما خصص الفصل الخامس والأخير لدراسة الآداب والفنون المختلفة في مدرسة الإسكندرية.

ورغم كثرة الجهد المبذول في هذه الدراسة المطولة التي نشرت في 360 صفحة، إلا أنها كانت ذات طابع شمولي؛ فلم يلتزم الباحث فيها بتعريف محدد لمدرسة الإسكندرية، ولم يلتزم بمنهج واضح في تحديد من هم الإسكندرانيون الذين يجب دراستهم في كل ميدان من هذه الميادين الكثيرة التي اشتملت عليها الدراسة. والتي كان يكفي الباحث التركيز على أحدها ودراسته بصورة أكثر عمقًا وأكثر تفصيلًا! وإذا ما اقتصرنا على النظر في الفصل الخاص بالفلسفة وهو ما يعنينا هنا لوجدنا أنه لم يميز فيه بين الفلاسفة الإسكندرانيين، وبين الفلاسفة الذين تأثروا بهم دون أن يكونوا من الإسكندرية أو من المنتمين إليها فعلًا! مما جعل الدراسة تسير في اتجاه غير الاتجاه المفترض أن يكون اتجاهها؛ فقد درس المؤلف فلسفة العصر كله تقريبًا على أنها فلسفة الإسكندرية دون أن يكون الأمر كذلك بالطبع!!

أما الدراسة الثالثة وهي في الأصل أطروحة للماجستير قدمتها إلى جامعة القاهرة تلميذتي الأستاذة إكرام فهمي حسين، وهي لا تزال مخطوطة لم تنشر بعد فكانت بعنوان: «التقليد الطبي المنطقي في مدرسة الإسكندرية وأثره في نشأة المنطق العربي»، فهي لم تتعرض لدراسة الجانب الفلسفي في مدرسة الإسكندرية، نظرًا لما التزمته في عنوان دراستها التي كانت مركزة على البحث حول الاتجاه العلمي في مدرسة الإسكندرية، وبيان كيفية الارتباط بين الدراسات العلمية عامة والطبية خاصة وبين المنطق، وقد شكل هذا الارتباط الذي بدأ على يد علماء الإسكندرية وجالينوس، وظل تقليدًا معمولًا به في التراث العربي الإسلامي العلمي.. تقليدًا لا يزال له أهميته في الأوساط العلمية حتى اليوم.

وعلى ذلك، فقد كان من الضروري أن نعيد الاهتمام بمدرسة الإسكندرية ونسلط الضوء على التيارات الفلسفية في هذه المدرسة، خاصة أنها لم تدرس بشكل كاف في الدراسات السابقة.

وقد التزمنا في دراستنا بمنهج محدد بدءًا من محاولتنا تحديد ملامح المكان والزمان والبيئة الفكرية التي تشكلت فيها «مدرسة الإسكندرية الفلسفية» وانتهاءً ببيان تأثيراتها الفلسفية، خاصة في أرجاء العالم القديم وعالم العصور الوسطى.

وقد تمثل هذا المنهج في تحديد الأطر التي ستدور حولها وبداخلها دراستنا وكان أهم هذه الأطر هو تحديد معنى مدرسة الإسكندرية تحديدًا دقيقًا قدر الاستطاعة وحسب تعريف اشتراطي ارتضيناه وانتهينا إليه، ثم التزمنا بهذا التعريف لمدرسة الإسكندرية سواء في بيان خصائص هذه المدرسة

وبيان جوانب تميزها على الصعيد الفلسفي، أو في بيان الاتجاهات الفلسفية التي ظهرت فيها وتحديد من هم فلاسفة الإسكندرية الذين يمثلون حقًا هذه الاتجاهات الفلسفية.

أما الإطار المنهجي الثاني الذي التزمنا به، هو أننا حاولنا باستمرار بيان مواطن الأصالة والتميز لدى فلاسفة الإسكندرية، وقد تكشف لنا دائمًا أن هذه الأصالة وذلك التميز إنما كانت رد فعل طبيعي للبيئة الفكرية المتميزة التي ظهر فيها هؤلاء الفلاسفة؛ فقد كانت البيئة شرقية رغم الغزو اليوناني، ورغم المظهر اليوناني الذي بدأت بهما الإسكندرية!

والجدير بالتنويه هنا أن هذا الإطار المنهجي يمثل اتجاهًا ثابتًا لدينا سواء في دراساتنا العامة في تاريخ الفلسفة، أو في تأريخنا للفلسفة القديمة على وجه الخصوص؛ فالمذاهب الفلسفية لا تفهم إلى في ضوء معرفة البيئة الاجتماعية والسياسية والعلمية التي أنتجها أصحابها في إطارها1.

ومن جانب آخر، فقد التزمنا في هذه الدراسة بأسس وقواعد أسسناها وطالبنا بالالتزام بها في التأريخ للفلسفة في اللغة العربية2، وأهمها بالإضافة إلى ما سبق الإشارة إليه؛ ضرورة التأريخ للفلسفة من خلال رؤية محددة للمؤرخ العربي؛ بحيث لا يكون تأريخنا للفلسفة مجرد نقل أو سرد أو ترجمة لما كتبه المؤرخ الغربي؛ فإن اعتمدنا على ما يكتبه واستشهدنا ببعض آرائه، فإن هذا لا ينبغي أن يطمس رؤيتنا الخاصة، تلك الرؤية التي ترى من ضمن ما ترى أن للشرقيين القدامى فكرهم الفلسفي الذي أثر في الفكر اليوناني، كما ترى أن شرقي الإسكندرية قد تأثروا بالفكر اليوناني، كما أثروا بعد ذلك في مراحل الفكر الغربي اللاحقة في العصور الوسطى والعصر الحديث.

إن رؤيتنا العامة لتاريخ الفلسفة مبنية على أساس أن قصر الفكر الفلسفي على الغربيين فقط منذ اليونان وحتى الآن إنما هو خطأ فادح وقع فيه المؤرخون الغربيون ومن تابعهم من العرب والشرقيين، وقد آن الأوان لأن يكون لنا موقفنا المستقل الرافض لهذا الموقف الغربي غير الموضوعي!

ومن نتائج هذه الرؤية العامة فيما يتعلق بمدرسة الإسكندرية الفلسفية؛ إنها في المقام الأول مدرسة فلسفية تختلف في خصائصها وفي التعاليم الفلسفية التي سادت بين تياراتها عن الفلسفة اليونانية ومدارسها. وقد أفردنا فصلًا خاصًا حددنا فيه خصائص هذه المدرسة وما يميزها عن المدارس الفلسفية اليونانية السابقة عليها أو المعاصرة لها، كما حاولنا قدر الاستطاعة تحليل ما توافر لدينا من نصوص لفلاسفة الإسكندرية أنفسهم مستعينين في ذلك ببعض الدراسات المتخصصة حول هؤلاء الفلاسفة ومذاهبهم وحول مدرسة الإسكندرية وفلاسفتها عمومًا.

وقد كانت هذه المنهجية التي التزمنا بها وراء العديد من النتائج الهامة التي يجدها القارئ مبنية بداخل كل فصل من الفصول التي تتكون منها هذه الدراسة، ووراء استشرافنا لآفاق بعض الدراسات المستقبلية التي يمكن أن يضطلع بها الباحثون العرب فيما بعد.

إن هذا الكتاب الذي بين أيديكم ينقسم إلى قسمين: وقد خصص القسم الأول للحديث عن البيئة الفكرية لمدرسة الإسكندرية، ويشتمل هذا القسم على فصلين؛ الأول عن «الإسكندرية: المكان والزمان»، والثاني عن «الخصائص العامة لمدرسة الإسكندرية الفلسفية «. وقد استعرضنا في الفصل الأول نشأة مدينة الإسكدرية وجامعتها ومكتبتها وسكانها وأهم معالمها ليتضح أمامنا الجو الفكري العام الذي ساد المدينة قبل أن تظهر التيارات الفلسفية فيها، أما في الفصل الثاني فقد حاولنا فيه أن نحدد في ضوء ما سبق عرضه في الفصل الأول الخصائص العامة لمدرسة الإسكندرية الفلسفية بعدما حاولنا تعريف «مدرسة الإسكندرية» وتحديد المقصود بها، وذلك في ضوء محددات معينة ساعدتنا على معرفة المعالم الواضحة لهذه المدرسة والاتجاهات الفكرية التي ظهرت فيها.

وقد مهد هذا القسم بفصليه بصورة مرضية للقسم الثاني الذي انصب على دراسة الاتجاهات الفكرية المتباينة في مدرسة الإسكندرية، والتي تبلورت أمامنا في ثلاثة اتجاهات أساسية هي: الاتجاه التوفيقي الديني، والاتجاه التوفيقي الفلسفي، ثم الاتجاه الهرمسي.

وقد درسنا هذه الاتجاهات في أربعة فصول؛ فقد خصصنا الفصل الثالث لدراسة الاتجاه التوفيقي الديني لدى اليهود؛ حيث درسنا ظروف ظهور ونشأة هذا التيار اليهودي في الإسكندرية، ثم خصصنا الحديث بعد ذلك عن أهم ممثليه: أريستوبولس وفيلون اليهوديين الإسكندرانيين.

أما الفصل الرابع، فقد استكملنا فيه دراسة هذا الاتجاه التوفيقي الديني؛ حيث خصص لدراسة التيار التوفيقي لدى المسيحيين منذ ظهور مدرسة الموعظين أو المدافعين عن الدين بالإسكندرية، وركزنا الحديث بعد ذلك عن أهم أعلام هذا التيار من الإسكندرانيين، وخاصة كلمنت وأوريجين.

أما الفصل الخامس، فقد خصص لدراسة الفلسفة الهرمسية، وقد حاولنا في هذا الفصل إرجاع هذه الفلسفة التي شاعت في الإسكندرية في القرون الثلاثة الأولى للميلاد إلى أصولها المصرية القديمة، وذلك استنادًا إلى المصادر العربية القديمة؛ إذ إننا نعتقد في ضرورة الربط بين ما تقدمه تلك المصادر نقلًا عن هرمس الهرامسة في مصر القديمة في القرون السابقة للميلاد وبين المؤلفات الهرمسية التي ظهرت في هذه القرون الميلادية الأولى، وكان لها تأثيرها القوي في ذلك العصر. وقد قدمنا عرضًا لأهم جوانب تلك الفلسفة الهرمسية، خاصة ما يتوافق فيه ما تقوله النصوص الهرمسية التي ظهرت فيما بعد الميلاد مع ما نقلته المصادر العربية القديمة عن هرمس الهرامسة.

أما الفصل السادس، فقد خصص لدراسة الاتجاه التوفيقي الفلسفي، وقد جاء ترتيب هذا الفصل بعد الفصل السابق نظرًا للأثر الهرمسي الواضح على فلاسفة هذا الاتجاه في الإسكندرية، وعلى المتأثرين بهم في أرجاء العالم القديم، ثم في العصور الوسطى.

وقد ركزنا الحديث في هذا الفصل على أهم عَلمين على هذا الاتجاه وهما: أمونيوس ساكاس وتلميذه الشهير أفلوطين، وما قدماه من فلسفة متميزة عُدت الصورة الناضجة لفلسفة مدرسة الإسكندرية؛ حيث انكب أفلوطين على وجه الخصوص على دراسة أهم الأفكار الفلسفية والدينية التي سادت الإسكندرية، وتعرف على أهم مفكريها، وعلى العقائد السائدة فيها بل وفي غيرها من بلاد الشرق

القديم، فضلًا عن أنه كتب فلسفته في روما واحتكاكه المباشر بتلاميذ المدارس الفلسفية اليونانية هناك، فقد كان تلاميذه من اليونانيين أمثال فورفريوس قد دفعوه دفعًا نحو مَنْطقة فكره والاستناد فيه إلى أقوال فلاسفة اليونان؛ مما جعله يمزج في فلسفته بين الطابع الشرقي الإشراقي الصوفي وهو الطابع الأصيل الذي تربى عليه وبين بعض آراء فلاسفة اليونان، خاصة أفلاطون وأرسطو والرواقيين.

أما الفصل السابع والأخير، فقد خصصناه لدراسة تأثير فلسفة الإسكندرانيين في العالم القديم، وبَيَّنا فيه كيف انتشر الفكر الفلسفي الإسكندري خاصة بصورته الأفلوطينية في كل أرجاء العالم القديم، وخصصنا الحديث عن بعض تلامذة الفلسفة الأفلوطينية مثل: فورفريوس ويامبليخوس وابرقلس ودمسقيوس، وأوضحنا كيف كانوا في فلسفاتهم امتدادًا لفلسفة الإسكندرية.

كما تطرقنا وبصورة سريعة إلى بيان مدى انتشار الفكر الإسكندري في فلسفة العصور الوسطى بصورتيها المسيحية والإسلامية؛ حيث ألمحنا إلى أن النزعة التوفيقية التي سادت فلسفة العصور الوسطى إنما كانت ميراثًا إسكندرانيّا في المقام الأول.

وبعد، فإني أتمنى أن يكون لهذه الدراسة أثرها في ازدياد الاهتمام بمدرسة الإسكندرية الفلسفية القديمة. وأن يكون ما قمنا به من جهد متواضع فيها دافعًا للدارسين على التركيز في دراساتهم المستقبلية على مواطن الأصالة لدى فلاسفتها.

كما أتمنى أن أكون بهذه الدراسة قد نجحت في تقديم أحد الأمثلة التطبيقية على كيفية التأريخ للفلسفة من منظورنا الشرقي – العربي الإسلامي دون إغفال أو إهمال للرؤى الأخرى سواء بالاستفادة منها أو بالرد على مقولاتها المتعصبة العنصرية!

وأخيرًا أتمنى أن تكون هذه الدراسة قد استكملت نقصًا في مجال الدراسات الفلسفية القديمة عمومًا والفلسفة الشرقية خصوصًا.

والله ولي التوفيق.

أ. د. مصطفى النشار

(1) انظر: كتابنا: «فلاسفة أيقظوا العالم»، فقد بدأنا استخدام هذا المنهج في دراسة مذاهب الفلاسفة الذين وردوا فيه، ويجدر الإشارة إلى أن كثيرين قد سبقونا في الالتزام بهذا المنهج، أذكر منهم الفيلسوف الإنجليزي الشهير برتراند رسل في كتابه «تاريخ الفلسفة الغربية».

(2) انظر كتابنا: « نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفي باللغة العربية»، صدر عن مكتبة مدبولي بالقاهرة 1993م، خاصة الفصل الأخير من القسم الثاني.

القسم الأول

البيئة الفكرية العامة لمدرسة الإسكندرية

الفصل الأول: الإسكندرية.. المكان والزمان والحياة الفكرية

الفصل الثاني: الخصائص العامة لمدرسة الإسكندرية الفلسفية

الفصـل الأول

الإسكندرية.. المكان والزمان والحياة الفكرية

تمهيد:

إن دراسة مدرسة فكرية بعينها يتطلب حتمًا معرفة زمانها ومكانها؛ فمعرفة ما يحيط بهذا الزمان الذي أسست فيه والمكان الذي قامت عليه من معلومات تاريخية تكون مفيدة بلا شك في معرفة أصل شخصيات هذه المدرسة والبيئة الفكرية التي نشأوا فيها.

وهذا الأمر يكون أكثر أهمية حينما تتعلق الدراسة بمدرسة الإسكندرية الفلسفية بالذات؛ حيث إن ثمة خلافات كثيرة بين مؤرخي الفلسفة حول هذه المدرسة؛ فالكثيرون منهم يعتقدون أن لا وجود لهذه المدرسة أصلًا وينسبون الفلاسفة الذين ظهروا في هذه المدينة القديمة – مدينة الإسكندرية – إلى الفلسفة اليونانية، ويفضلون تسمية المدارس الفلسفية التي ظهرت فيها نسبة إلى أفلاطون أهم فلاسفة اليونان الذين أثروا بأفكارهم في تشكيل فكر أعلام هذه المدارس!!

ولعل السبب الرئيسي الذي جعلهم يعتقدون هذا الاعتقاد، ويذهبون هذا المذهب، أن الإسكندرية مدينة أسسها الإسكندر المقدوني وسكنها كثير من اليونانيين! فهل هذا وحده يعد سببًا كافيًا للنظر إلى كل نتاج الإسكندرية الفلسفي على أنه نتاج يوناني؟! وبعبارة أخرى هل يُعد غزو الإسكندر لمصر وتأسيسه لمدينة فيها سببًا كافيًا للنظر إليها على أنها مدينة يونانية نشأةً وفكرًا؟!

أولًا: الإسكندر والإسكندرية

إن تساؤلات عديدة ينبغي أن تُثار ويُجاب عليها حتى نتعرف على علاقة الإسكندر واليونان بالإسكندرية؛ وأهم هذه الأسئلة: هل كان لهذه المدينة وجود قبل الإسكندر؟ وهل كان كل سكانها من اليونانيين؟ وهذان السؤالان يتعلقان بتاريخ المدينة وجغرافيتها وسكانها. والإجابة عليهما تقودنا إلى تساؤلات أخرى حول المناخ الفكري الذي ساد هذه المدينة قبل وبعد تأسيس الإسكندر لها، وهذا ما يقودنا تلقائيّا إلى التعرف على ملامح الفكر الإسكندري ومدى اتصاله بالفكر اليوناني... إلخ.

إن أحدًا لا يشك في أن الإسكندر هو مؤسس الإسكندرية أو على الأقل هو الذي أمر ببنائها، والمأثور في ذلك هو رواية المؤرخ بلوتارخ Plutarch الذي روى أن الإسكندر بعد فتحه لمصر جاءه في نومه حلمًا غريبًا رأى فيه شيخًا أبيض الشعر جليل الخلقة يقترب منه وينشده تلك الأبيات:

في وسط البحار التي تسبح فيها مصر

قامـــت جزيـــرة فاروس الـــذائـــعـــــة الصـــيت

ولم تكن هذه الأبيات إلا بعض أبيات «الأوديسة» قصيدة هوميروس الشهيرة. ولما أفاق الإسكندر من نومه ذهب لرؤية تلك الجزيرة، وأمر مهندسيه بتصميم مشروع معماري ضخم لبناء مدينة عظيمة يملأها باليونانيين ويعطيها اسمه على هذه الجزيرة1.

وعلى الرغم من أن رواية بلوتارخ هذه تتفق وطبيعة الإسكندر ومعالم شخصيته، إلا أنها لا تعطينا فكرة واضحة عن الأغراض الحقيقية التي من أجلها أمر الإسكندر بتأسيس هذه المدينة الجديدة2.

وقد شغلت هذه المسألة المؤرخون المحدثون وانتهوا من بحثها إلى الإشارة إلى ثلاثة احتمالات ربما تكون هي هدف الإسكندر من تأسيسه للمدينة؛ أولها: أنه أراد أن يجعل من الإسكندرية مركزًا لإمبراطورية تتكون من دول البحر المتوسط، وهو احتمال مستبعد لأن الإسكندر لم يتوقف في غزواته عند مناطق البحر المتوسط، بل اتجه إلى غزو دول آسيا البعيدة عن البحر المتوسط. وثانيها: هو ما ردده بعض المؤرخين حول أنه أراد أن تكون هذه المدينة عاصمة لكل الإمبراطورية العالمية التي حلم بتأسيسها، وهو احتمال مستبعد أيضًا لأن الإسكندر كان يمكنه أن يتخذ من مدينة بابل هذه العاصمة لإمبراطوريته العالمية، نظرًا لأنها كانت أفضل من الناحية الجغرافية والتاريخية، كما كان بإمكانه أن يتخذ من أثينا هذه العاصمة المرجوة لما لها من مكانة خاصة في بلاد اليونان التي أتى منها غازيًا بلاد الشرق، ولما كانت تتمتع به من شهرة واسعة في مختلف المجالات.

أما الاحتمال الثالث وهو الأقرب إلى التصديق، فهو أنه بعد استيلاء الإسكندر على ميناء صور الذي كان من أكبر الموانئ التجارية في شرق البحر الأبيض المتوسط أراد إنشاء ميناء آخر يسبغ عليه الصفة اليونانية ويكون بديلًا لميناء صور في التحكم في تجارة البحر المتوسط، وخاصة أن مصر لم يكن لها في ذلك الوقت ميناء يليق بها على شاطئ البحر المتوسط3.

إن استكمال البحث التاريخي حول هذا الموضوع يقودنا إلى التنبيه إلى أنه ليس معنى تصديقنا لهذا الاحتمال الأخير، أن مصر كانت خلوّا من الموانئ أو من المدن بهذه المنطقة؛ فالمنطقة والميناء قديمين قدم مصر ذاتها فيما يبدو؛ إذ إن أحد علماء الآثار ويدعى جاستون جونديه قد اكتشف أرضية ميناء كاملة شمال وغرب جزيرة فاروس بعرض ثمانية أمتار غارقة تحت الماء، وهذا يؤكد أن الطريقة المستخدمة في بناء هذه الأرصفة لا تنتمي إلى العصر اليوناني، ويحتمل أن تكون أقدم من ذلك بكثير. إن جونيه يؤكد أن هذا الميناء المكتشف ميناء مصري أصيل؛ حيث إن طريقة بنائه تتفق مع الطرز المعمارية وطرق البناء المستخدمة في الدولة المصرية الحديثة، ويرجح أن يعود تاريخه إلى رمسيس الثاني أو الثالث الذي أنشأه لحماية سواحل مصر، ثم غرق تحت الماء بفعل العوامل الطبيعية المتغيرة4.

إن المكان إذن قديم، والمنطقة كانت ذات تاريخ بشري معروف؛ فأسماء جزيرة «فاروس» التي وردت في قصائد هوميروس و«راكوتيس» الذي ذكر استرابون أنها كانت محطة لبعض صيادي السمك من المصريين و«راقوده» التي أسس الإسكندر عليها المدينة الجديدة كانت معروفة قبل مجيئه إلى مصر، كما أن «راقوده» كانت فيما يقول المؤرخون بمثابة المنفذ الرئيسي بين مصر وممالك البحر المتوسط، وكانت مركزًا تجاريًا هامًا مع بلاد الإغريق في عصر الأسرات السادسة والعشرين والتاسعة والعشرين والثلاثين، ولعل ما دفع الإسكندر إلى اختيار هذا الموقع ليقيم عليه المدينة الجديدة هو سهولة الاتصال من خلاله بالعالم الإغريق5.

ولعلنا الآن قد أحطنا علمًا بالمكان الذي اختاره الإسكندر لبناء الإسكندرية، وعرفنا بعض دوافعه لبناء هذه المدينة الجديدة على أنقاض ميناء قديم وبين قرى مصرية أصيلة.

ويبقى أن نعرف أن بناء المدينة ذاتها لم يتم في عهد الإسكندر نفسه؛ فما قلناه عن أن الإسكندر هو مؤسس المدينة لم يكن يعني سوى أنه أعطى تعليماته ببناء المدينة، ولم يكن باستطاعته – على حد تعبير سارتون – أن يفعل أكثر من ذلك6؛ إذ إن المؤسس الحقيقي للمدينة هو بطليموس سوتير.

ومما يؤكد ذلك أن الإسكندر كان قد أعطى أوامره ببناء المدينة وغادر مصر بعد ذلك بقليل، كما أن بطليموس الذي تولى أمر إدارة مصر آنذاك قد اتخذ من مدينة ممفيس أول مقر لحكومته، ولما حصل بطليموس على جثمان الإسكندر بعد وفاته في بابل عام 323 ق.م أحضره إلى ممفيس، ثم تم نقله بعد ذلك إلى الإسكندرية حينما اكتمل بناؤها واتسعت وصارت عاصمة مملكة البطالمة7.

ثانيًا: تخطيط مدينة الإسكندرية وسكانها

لقد أسست الإسكندرية لا لتكون عاصمة للدولة فحسب، بل لتكون مدينة عالمية وذلك للمرة الأولى من نوعها8 في تاريخ المدن، وكان اليونانيون الذين خططوا لبناء المدينة من المهندسين المعماريين العظماء الذين لا تقتصر عظمتهم على بناء المعابد فحسب، بل تمتد إلى بناء مدن بأكملها، وليس هذا بعجيب؛ فقد شرح هيبوداموس الملطي الأسس المادية والروحية لتخطيط المدينة في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد9.

لقد عهد الإسكندر المقدوني بتخطيط مدينة الإسكندرية إلى بينوكراتيس الرودسي الذي كان أعظم المهندسين المعماريين في عصره؛ إذ ينسب له العديد من الإنجازات المعمارية والفنية الضخمة مثل تصميمه لمعبد ارتميس بمدينة أفسوس، وتصميمه للتمثال الضخم الذي نحت للإسكندر في إحدى قمم جبل آثوس10... إلخ.

وتتفق المصادر على أن مدينة الإسكندرية قد بنيت على مساحة ضيقة من الأرض يحدها من الشمال البحر المتوسط ومن الجنوب بحيرة مريوط، ويتوسطها طريقان كبيران أحدهما أطول من الآخر؛ والطويل كان يسمى الطريق الكانوبي ويمتد من الشرق إلى الغرب، والأقل طولًا يقع عموديًا على الطريق الأول. وبالطبع فقد كان مركز المدينة يقع عند تقاطع هذين الطريقين الرئيسيين أو بالقرب

منهما، وكانت شوارع المدينة الأخرى موازية لهذين الطريقين الرئيسيين بما يشبه تقسيم رقعة الشطرنج.

ومن المرجح أن تكون المدينة قد قسمت إلى أربعة أحياء حسب تقاطع الطريقين الرئيسيين فيها، وقد سميت هذه الأحياء الأربعة بالأحرف اليونانية الأولى، وكان أبعد هذه الأحياء يقع في الغرب، وكانت غالبية سكانه من المصريين، وكان الحي الشمالي الشرقي حي اليهود. أما الحي الجنوبي الشرقي فقد احتوى على المقر الملكي والمتحف والمكتبة ومقابر البطالمة وضريح الإسكندر ودار الصنعة البحرية والكثير من الحدائق الفسيحة[11].

ويتضح من ذلك أن سكان الإسكندرية القديمة كانوا خليطًا من أجناس مختلفة بلغ عددهم في عام 200 ق.م – حسبما يقول ول ديورانت – حوالي أربعمائة ألف أو خمسمائة ألف[12]، كان معظمهم من الوطنيين المصريين، وطبقة حاكمة قليلة العدد من المقدونيين واليونانيين، بالإضافة إلى جالية يهودية كبيرة وبعض السوريين والعرب والهنود والفرس[13].

واللافت للانتباه في سكان الإسكندرية في ذلك الزمان هو الجالية اليهودية التي قدر البعض عددها بحوالي خُمس السكان[14]، ولعل ذلك يرجع إلى عوامل عديدة أهمها؛ أنها أسست كما قلنا كمدينة عالمية مفتوحة. فضلًا عن أن فلسطين موطن العبرانيين كانت جزءًا من المملكة البطلمية حتى حوالي عام 198 ق.م، كما أن مصر كانت – كما هو معروف – موطنًا للعبرانيين منذ القرن السابع قبل الميلاد، ثم قدم إليها كثيرون من تجار اليهود في أعقاب غزو الفرس لها، ويقال إن الإسكندر قد شجعهم على الهجرة إليها وعرض عليهم أن يكون لهم فيها ما لليونانيين من حقوق سياسية واقتصادية، وقد سار بطليموس على سياسة الإسكندر فدعى الكثيرين من أثرياء العبرانيين للإقامة في الإسكندرية ومزاولة الأعمال التجارية والمالية فيها[15].

وقد سَبَّب يهود الإسكندرية الكثير من القلاقل للدولة البطلمية فيما بعد؛ إذ لم ينجح اليونانيون في صبغهم بالصبغة الإغريقية[16]. كما لم ينجحوا في ذلك مع بقية السكان إذ احتفظت الكثرة الغالبة من أهل الإسكندرية بشرقيتهم في كل شيء، لكن براعة اليهود التجارية والاقتصادية وعصريتهم الدينية جعلت منهم طائفة ثقيلة الوطأة على المصريين واليونانيين الذين اعتادوا جميعًا وحدة الدين والدولة؛ مما جعلهم يأنفون من محاولة اليهود الاستقلال دينيّا وثقافيّا كعادتهم كما لم يرضيهم النشاط الاقتصادي الحاذق لليهود.

وسرعان ما أدرك اليهود أضرار ذلك التنافس وهذا الصراع فبذلوا جهدهم لتخفيف حدة الغضب من عزلتهم الاجتماعية، ونجاحهم في الأعمال المالية والتجارية، فأخذوا يتكلمون اليونانية، وإن ظلوا متمسكين بدينهم، كما أخذوا يدرسون الآداب اليونانية ويكتبون فيها كغيرهم من سكان الإسكندرية، كما سعوا إلى ترجمة كتابهم المقدس إلى اليونانية؛ حيث قامت طائفة من علماء اليهود بالإسكندرية في عهد بطليموس الثاني على الأرجح بترجمة التوراة العبرية إلى اللغة اليونانية[17].

وإذا كان المصريون قد انحازوا لليونانين في هذا الجانب من الصراع ضد اليهود، فإنهم قد انحازوا لليهود ضد اليونانيين فيما هو أهم وأخطر؛ ألا وهو رفضهم لعملية الأغرقة التي حرص الغزاة اليونان على فرضها على المصريين سواء كانوا من الوطنيين العاديين أو من العبرانيين المنتمين للطائفة اليهودية.

وهنا ينبغي أن نلاحظ مع ول ديورانت «أن عملية الأغرقة قد أخفقت في مصر إخفاقًا تامّا مع المصريين واليهود على السواء، وكان سبب هذا الإخفاق أن المصريين في خارج الإسكندرية – وفيها أيضًا على ما أعتقد – قد عضوا بالنواجذ على دينهم وعلى لباسهم وعلى أساليبهم التي ورثوها من أقدم الأزمنة»[18]، ولعل ذلك يرجع من جانب آخر إلى «أن اليونانيين كانوا يرون أنهم فاتحون وليسوا كغيرهم من الخلق، ولم يهتموا بإقامة مدن يونانية جنوب الوجه البحري، أو بتعلم لغة المصريين، كما أن قوانينهم لم تكن تعترف بالزواج بين المصريين واليونان»[19]، هذا على الرغم من «أن بطليموس الأول قد حاول أن يوحد الدينين اليوناني والمصري بقوله أن سراس وزيوس إله واحد وشجع من جاء بعده من البطالمة أهل البلاد على أن يتخذوهم آلهة يعبدونها لكي يقدموا بذلك للأهلين المختلفي الأجناس معبودًا مشتركًا لا يلقون صعوبة في عبادته، ولكن المصريين الذين لم تكن لهم مطامع في المناصب العامة لم يلقوا بالًا لهذه العبادات المصطنعة، وأما الكهنة المصريون الذين جردوا من ثرواتهم وسلطتهم والذين كانوا يعيشون من الأموال التي تمنحهم إياها الدولة، فقد ظلوا صابرين ينتظرون انحسار هذه الموجة اليونانية[20].

وكل ذلك يؤكد في رأي ديورانت «أن الغلبة لم تكن في الإسكندرية آخر الأمر للصبغة اليونانية»[21]، بل كانت الغلبة في الواقع لتمصير كل ما هو يوناني ليس على الصعيد الثقافي والفكري فقط، بل أيضًا على الصعيد السياسي. ويؤكد ذلك قول ويلز – صاحب «معالم تاريخ الإنسانية» – «الحق أن القول إن مصر هي التي غلبت البطالمة سياسيّا وضمتهم إليها أدنى إلى الصواب من القول بأن المقدونيين هم الذين سادوا مصر وحكموها»[22]؛ لأن ما حدث «كان عودة إلى الأفكار السياسية المصرية أكثر منه محاولة لصبغ حكومة البلاد بصبغة هللينية، فلقد أصبح بطليموس هو الفرعون الملك الإله، كما أن نظامه الإداري كان امتدادًا للتقاليد القديمة من عهد بيبي وتحتمس ورمسيس ونخاو»[23].

ثالثًا: جامعة الإسكندرية القديمة (الموسيون)

يكاد يجمع المؤرخ على أن الإسكندرية كانت موطنًا لأقدم جامعة متكاملة عرفها التاريخ القديم، بينما الحقيقة أنه قد سبقها في مصر ذاتها معهد أو جامعة مدينة «أون» القديمة، والتي كانت موطنًا لتعلم الكثيرين من فلاسفة اليونان القدامى أمثال: طاليس وفيثاغورس وديمقريطس وأفلاطون[24].

على أي حال، فلقد كانت الجامعة (الموسيون) من أهم معالم المدينة منذ إنشائها؛ فقد كان بطليموس الأول والثاني حريصين على نشر الثقافة اليونانية وأنشئ معهد العلوم «الموسيون» بالإسكندرية ليكون نواة لهذه الجامعة المتكاملة التي استهدفت نشر الثقافة اليونانية في العالم الشرقي؛ إذ إن لفظة

«موسيون» في اللغة اليونانية «تعني دار آل الموساي أي ربات المعرفة وهي بنات الإله زيوس والإلهة منيموسوني» أي إلهة الذاكرة وهي كذلك راعية العلوم الإنسانية25.

ويبدو أن هذا لم يكن فقط هدف البطالمة من إنشاء جامعة الإسكندرية ومكتبتها، إذ يرى د. لطفي عبدالوهاب أنهم استهدفوا أيضًا تحقيق غرض دعائي سياسي؛ حيث كانوا يربطون بين السياسة والثقافة، وقد دلل على ذلك بواقعة تنكيل بطليموس الثامن بعلماء الإسكندرية وتشتيتهم أثناء نزاعه مع السكندريين لدرجة أنه كاد يقضي عليهم قضاءًا تامّا26.

ولا يستطيع الباحث المدقق أن يتجاهل هذا الأمر الذي لفت انتباهنا إليه د. لطفي؛ فقد كان الارتباط وثيقًا بالفعل عند اليونانيين عمومًا بين الثقافة والسياسة، وخاصة إذا تعلق الأمر بالنزعة العنصرية اليونانية، فهذه النزعة هي التي دفعت الإسكندر نفسه إلى غزو الشرق، فهو لم يقم بهذا الغزو ليحقق السيادة العسكرية والسياسية فقط، بل أيضًا ليحقق السيادة للثقافة اليونانية وينشرها في بلاد الشرق27.

لقد بدأت الجامعة إذن بتأسيس المتحف (الموسيون) ليس على النمط الذي نفهمه منه بالمعنى المعاصر؛ إذ لم تعد كلمة المتحف تعني في عصرنا الحالي إلا الدلالة على بناء يشتمل على مجموعة أو مجموعات أثرية أو فنية، بينما كان المعنى قديمًا يختلف تمامًا؛ حيث إن كلمة «الموسيون» – كما أشرنا من قبل – كانت أقرب إلى الإشارة إلى معهد للعلوم أو إلى جامعة بالمعنى الحديث.

وقد صف سترابون Strabon في نص شهير له هذا «الموسويون» بقوله: «إنه كان جزءًا من القصور الملكية، وكان له ممرّا عموميّا، وبه رواق مسقوف به مقاعد، ودار كبيرة متسعة بها قاعة يتناول فيهارجال العلم طعامهم بصورة مشتركة، كما كانوا يعيشون عيشة مشتركة، ويشرف عليهم وعلى المعهد ذاته أحد الكهنة الذين يعينهم الملك»28.

وهذا النص رغم قلة ما جاء فيه، يوضح أمامنا صورة الموسيون في بداية إنشائه؛ فالموسيون لم يكن معهدًا ملكيّا فحسب، بل كان جزءًا من القصور الملكية، لأنه لم يكن ممكنًا بالطبع أن يتم إنشاء شيء دون إذن من الملك، كما أنه قد شغل بعض الأبنية في الجزء المخصص للسكن الملكي في الإسكندرية. وبناءً على ذلك، فلاشك أن الكاهن الذي كان يتولى الإشراف على هذا المعهد وعلى علمائه كان يعينه الملك. ومن الطريف كذلك أن علماء ذلك المعهد كانوا يعيشون حياة مشتركة سواء في طعامهم وشرابهم أو في أبحاثهم.

ويرى جورج سارتون أنه ليس ثمة دليل واضح على أن الموسيون كان مستخدمًا لأغراض التدريس على نطاق واسع، بل ربما كان التدريس فيه يتم فقط على أرفع المستويات التدريسية؛ أي ذلك الذي يتم بين أستاذ وتلاميذه ومساعديه دونما إجراء امتحانات أو تقدير درجات، وإن كان هناك وسيلة أخرى للتقييم، تلك التي تظهر في إحساس الأستاذ وتلاميذه بأنهم قد قاموا بعمل جيد وهذه علامة النجاح، أو أن يعاقبوا بالطرد من الموسيون وهذه علامة فشلهم29.

لقد كان «الموسيون» منشأة علمية حكومية يمكن مقارنتها كما قلنا بالجامعات الحالية لولا أنه كما رأينالم يكن يضم فصولًا بالمعنى الحديث، كما يحدث الآن. لقد كان في واقع الأمر مقرّا للعلماء والباحثين والمفكرين الذين يفدون إليه من مختلف البلاد ليلتقوا ويتناقشوا ويتباحثوا في مسائل بعينها، فهو ولاشك «كان يعد الطلبة لمستقبلهم العلمي والعملي»30 من خلال التقائهم بأساتذة وعلماء الإسكندرية المقيمين، ومن خلال حلقات الدرس والمناقشة التي كانت تجري بين الجميع، وبالاستعانة بالمكتبة الضخمة الملحقة بالمعهد وبغيرها من المكتبات، وأيضًا من خلال تلقي الدروس العملية والتدرب على استخدام الآلات الفلكية التي اشتمل عليها «الموسيون» التي يمكن أن تشكل ما يمكن أن نسميه بالمرصد، وكذلك باستخدام قاعة التشريح التي كانت معدة لتدريب طلاب الطب ودارسي وظائف الأعضاء.

وقبل أن نختم الكلام عن الموسيون تجدر إشارة إلى إسهامات بعض رجاله من العلماء المؤسسين له، إذ لا يمكن أن نتصور ازدهار معهد علمي بدون إسهامات أساتذة وعلماء شاركوا في وضع التصور الأول له، وفي تأسيس التقاليد العلمية المرعية فيه.

ولقد كان أهم العلماء الذين أسسوا وأرسوا هذه التقاليد في الموسيون رجلان هما: ديمتريوس الفاليري وستراتون اللامبساكي.

أما ديتمريوس الفاليري فقد كان كاتبًا وسياسيّا حظي باحترام وتقدير الأثينيين لفترة من الزمان، إلا أن حكمه المطلق وصرامته وعدم تهاونه وإسرافه جلب عليه الكثير من الخصوم. وقد كان ديتمريوس على الصعيد العلمي والفكري تلميذًا لثيوفراسطس خليفة أرسطو في رئاسة «اللوقيون».

ويقال إن ديمتريوس قد لجأ إلى الإسكندرية في عصر بطليموس سوتر الذي رحب به، وعهد إليه الإشراف على «الموسيون». والمرجح أنه كتب بمعظم مؤلفاته في الإسكندرية، وكانت هذه الكتب نواة لمكتبة الإسكندرية التي ربما كان هو أول مدير لها. وحين تولى بطليموس فيلادلفوس العرش عام 285 ق.م أفل نجمه ونفي إلى الصعيد، ومات هناك عام 283 ق.م31.

أما ستراتون اللامبساكي، فقد كان أيضًا من تلاميذ أرسطو، وقد استدعاه بطليموس الأول إلى مصر حوالي عام 300 ق.م ليقوم بمهمة تعليم ابنه وولي عهده حتى عام 294 ق.م. وقد أقام بضعة أعوام في الإسكندرية، ثم عاد إلى أثينا ليتولى رئاسة «اللوقيون» بعد وفاة ثيوفراسطس، وظل يشغل هذا المنصب ثمانية عشر عامًا.

وقد قام ستراتون أثناء السنوات التي قضاها بالإسكندرية بدور كبير في إضفاء الطابع العلمي على «الموسيون»؛إذ لم يكن ذلك في استطاعة الخطيب ديمتريوس الفاليري أو الشاعر فيليتاس؛ لأن كلا منهما لم يكن مهتمّا بالعلوم، بينما كان ستراتون – فيما يقول سارتون – متفوقًا في فروع المعرفة عامة، وفي الطبيعيات على وجه الخصوص.

وقد حاول ستراتون أن يقيم الطبيعيات على أسس تجريبية وضعية، وأن يحررها من البحث الذي لا طائل من ورائه عن العلل الغائية، كما حاول أن يؤلف بين المثالية والتجريبية، وأن يشجع على التجربة دون الاستنباط من المسلمات الميتافيزيقية، وليس معنى أنه ركز في أبحاثه على العلم والتجربة أنه تجاهل الأخلاق باعتبارها أحد فروع الفلسفة الهامة؛ لأنه بفضل رئاسته للوقيون كان لابد وأن يهتم بكل فروع الفلسفة.

وعلى كل حال، فإنه من المؤكد أن ستراتون – فيما يرى سارتون – كان أولًا وقبل كل شيء «عالمًا طبيعيّا وكان إنشاء معهد العلوم السكندري أهم مآثره وأعظمها»32.

ويمكننا في ضوء ما سبق أن نؤكد على أن ديتمريوس الفاليري وستراتون قد أسسا «الموسيون» على جناحين هما: الأدب والعلوم، وقد اختلطت هذه الآداب وتلك العلوم بالفلسفة التي كان الاثنان قد درساها وتعلماها في المدرسة الأرسطية «اللوقيون». وفي هذا الإطار يمكننا أن نفهم ومنذ البداية تلك الروح الفكرية التي سادت «الموسيون»، والتي ستشكل فيما بعد أهم خصائص مدرسة الإسكندرية الفلسفية.

رابعًا: جامعة الإسكندرية القديمة (المكتبة)

لم يكن ممكنًا أن يؤدي «الموسيون» دوره كجامعة علمية بدون المنشآت الأخرى المساندة، خاصة المكتبة33التي أنشئت في عهد بطليموس الأول لتكون «أثرًا أخلد وأبقى» من الموسيون34.

وقد أنشئت هذه المكتبة لا لتكون مجرد خزانة للكتب، بل لتكون أيضًا بمثابة دار نشر للدولة، وقد روعي أن تكون المكتبة ودار النشر ذات طابع موسوعي يهدف إلى الإحاطة الشاملة بكل شيء وبشتى المعارف، فلو أحضر أي إنسان غريب عن مصر أي كتاب حتى ولو كان غير معروف كان لزامًا عليه أن يقدمه لينسخ منه الناسخون نسخة تضاف إلى مجموعة الكتب الموجودة بالمكتبة35.

وكان للمكتبة – فيما يقول ويلز – تجارة مع الخارج، فلم تقتصر مهمتها على حفظ الكتب ليستخدمها الدارسون داخل المكتبة، بل كان من مهمتها أيضًا بيع الكتب لمن يريد. وكان تنظيم ما يتجمع داخل المكتبة من كتب وترتيبها وكتابة فهارسها عملًا يتم بصورة غاية في الدقة تحت إشراف كاليماخوس رئيس المكتبة أيام حكم بطليموس الثاني والثالث36.

وقد قام كاليماخوس نفسه بعمل ثبت لمحتويات المكتبة تكون من حوالي مائة وعشرين لفافة، وكان هذا الثبت مرتبًا ترتيبًا أبجديّا يشير إلى كل مخطوطة من مخطوطات المكتبة مصحوبًا ببعض الملاحظات التاريخية والنقدية، ويمكن أن نعتبر هذه الملاحظات القيمة وترتيبها حسب المخطوطات والمؤلفين أول نواة لتاريخ نقدي للأدب اليوناني37.

وينبغي الإشارة إلى أن جهود كاليماخوس كانت في الواقع استكمالًا لجهود كل من ديمتريوس الفاليري الذي كان كما أشرنا فيما سبق أول رئيس لمكتبة الإسكندرية، وخلفه زينودوتس الأفيسي

الذي كان الرئيس الثاني للمكتبة، فقد سبق كاليماخوس في بدء عملية تنظيم المكتبة، ولما كان ميدان تخصصه دراسة الشعر وخاصة شعر هوميروس فقد عمل على جمع لفائف «الإلياذة» و«الأوديسة» وعلى التحقق من نصهما، وذلك ببيان ما أضيف في مخطوطاتهما إلى الأصل، وتوضيح القراءات المختلفة لهذا الأصل، ثم قام بعمل ثبت لأهم الكلمات الهوميرية[38]. وكان بذلك أول المحققين المدققين في تاريخ الأدب ودراسة النصوص الأدبية.

وتضم قائمة رؤساء أو أمناء مكتبة الإسكندرية، بالإضافة إلى هؤلاء الثلاثة الذين يعتبرون من مؤسسي الدراسات المكتبية في العالم، العديد من الأسماء اللامعة من أمثال: أبو للونيوس الرودسي الذي ترأس المكتبة فيما بين عامي 240و235 ق.م، وارتوستين البرقاوي الذي رأسها بين علمي 235 و 195 ق.م، واريستوفان البيزنطي الذي رأسها فيما بين عامي 195 و182 ق.م، وأبو للونيوس الذي رأسها بين عامي 182 و160 ق.م، وكذلك اريستارخوس الساموتراقي الذي رأسها فيما بين عامي 160 و145 ق.م[39].

لقد كانت مكتبة الإسكندرية بفضل جهود هؤلاء الأمناء الأوائل، وبفضل دعم ملوك البطالمة أفخم مكتبات العالم في الأزمنة القديمة. وكانت بالتأكيد أكثر تنظيمًا وأكثر اجتذابًا للباحثين والعلماء من مكتبات أخرى كثيرة عاصرتها أو سبقتها؛ إذ إنها لم تكن كما يظن البعض خطأ أول المكتبات في الزمن القديم، حيث سبقتها بالمفهوم القديم للمكتبة مكتبات أخرى كثيرة؛ إذ إنه من المؤكد «أن مجموعات من أوراق البردي وجدت في مصر[40]، كما وجدت مجموعات من الألواح المسمارية في بلاد ما بين النهرين، غير أن أقدم المكتبات التي اشتملت على هذه المجموعات ضاعت وتبعثرت وإن كانت بعض زخائرها قد وصلت إلينا»[41].

كما أننا لا ينبغي أن نتجاهل وجود العديد من المكتبات التي ألحقت بالمدارس الفلسفية اليونانية وخاصة المكتبة التي ألحقت «بالأكاديمية» الأفلاطونية، ومثيلتها التي ألحقت «باللوقيون» الأرسطي. فلاشك أن أرسطو بالذات قد أسس مكتبة كبيرة ألحقت باللوقيون، وإذا نحن اعتمدنا على ماذكره سترابون لاعتبرنا أن أرسطو نفسه هو الذي وضع أساس ترتيب المكتبة الملكية في الإسكندرية[42].

وفي اعتقادنا أن ما ذكره سترابون فيه بعض المغالاة؛ لأن المعروف أن أرسطو كان قد مات بعد الإسكندر بعام واحد أي في عام 322 ق.م، وهذا يعني أنه لم يعاصر على وجه اليقين تأسيس مكتبة الإسكندرية! وربما يكون قصد سترابون مما نقل عنه أن أرسطو كان صاحب الفضل الأول على أمناء المكتبة الأوائل باعتبارهم من تلاميذه المباشرين أو غير المباشرين.

وفي ختام هذه الإشارات السريعة إلى الجو الفكري الذي ساد الإسكندرية منذ تأسيسها بفضل معهدها العلمي «الموسيون»، ومكتبتها الفريدة، يجدر بنا أن نلاحظ ذلك التكامل الذي كان قائمًا بين دور هاتين المؤسستين؛ فقد كان المعهد – كما رأينا فيما سبق – بمثابة مركز البحوث العلمية التجريبية وإن لم يغفل القائمون عليه الدراسات الأدبية، بينما كانت المكتبة هي مركز الدراسات الإنسانية بما

اشتملت عليه من مصادر المعرفة الأساسية لهذه الدراسات وأهم نصوصها ومراجعها في ذلك العصر.

ولاشك أنه إذا مانظرنا إلى دور المؤسستين معًا، لاحظنا بوضوح أن وجودهما معًا كان له أكبر الأثر في ازدهار الدراسات الإنسانية ذات الطابع العلمي المقنن والموضوعي، كما كان له أكبر الأثر في كثرة اهتمام علماء الطبيعيات بشئون الأدب والدراسات النفسية والدينية، والدراسات الإنسانية عمومًا.

ولعل هذا التواصل والتكامل بين الدراسات العلمية التجريبية والدراسات الإنسانية النظرية في الإسكندرية هو الذي اجتذب إليها مشاهير العلماء والأدباء والمفكرين الذين توافدوا عليها من كل أنحاء العالم المتأغرق؛ فقد وفد إليها كاليماخوس الشاعر من برقه، وهيروفيلوس الجراح والعالم في التشريح، وارستراتوس العالم في وظائف الأعضاء من آسيا الصغرى، كما أتى هبارخوس الفلكي من نيقية، وغير هؤلاء وأولئك عشرات وعشرات أتوا من مختلف الأنحاء. فلقد وصل عدد هؤلاء العلماء في فترة ازدهار النشاط الثقافي والعلمي في الإسكندرية إلى نحو مائة، وكلهم فيما عدا استثناءات قليلة أتوا من بلادهم ليستقروا وليقوموا بعملهم في الإسكندرية.

وقد بلغ من قوة سمعة الإسكندرية بمعهدها العلمي ومكتبتها خاصة فيما يتعلق بالعلوم العملية حدّا جعل أحد المؤرخين القدامى ويدعى إميانوس ماركلينوس يكتب مشيرًا إلى ذلك: «إن خير تزكية كان في إمكان أي طبيب أن يحصل عليها هي أن يقال إنه أتم دراسته في جامعة الإسكندرية»43.

ولقد قيل الكثير عن المكانة الفكرية الرفيعة التي كانت للإسكندرية بين مدن العالم القديم، وقد لخص تارن Tarn المؤرخ المعروف هذه المكانة بقوله: «كانت الإسكندرية أعظم مدينة في العالم المعروف آنذاك، فقد ظهر في الممالك الهللينستية الكثير من المكتبات في انطاكية وبرجاما ورودس وغيرهم، إلا أن مكتبة الإسكندرية هي التي ذاع صيتها ففاقت كل هؤلاء... وإذا كانت أثينا قد احتفظت لنفسها بالفلسفة منذ قديم الزمان، فإن الإسكندرية قد علت عليها وحجب بهاؤها بريق أثينا فأضحت قبلة العلوم والآداب التي يشد إليها الدارسون رحالهم»44.

وقد وصف فاسلييف Vasiliev مكانة الإسكندرية وأثرها في ثقافة العصر بقوله: «لقد علت فوق الجميع إسكندرية مصر كمركز يفيض بواسع الأثر وأعمقه بهاء وعظمة»45.

إن هذه المكانة الفريدة التي احتلتها الإسكندرية في الزمن القديم كواسطة عقد نادر تجمع فيه كل نتاج العالم القديم من علوم وفلسفات وديانات، جعلها بوتقة انصهرت فيها كل تلك العلوم والفلسفات والديانات، فامتزجت ونتج عن امتزاجها بلاشك صورة جديدة فريدة ميزت فكر الإسكندرية عمومًا حتى أصبحت علامة على عصر فكري جديد غالبًا ما يطلق عليه «عصر الإسكندرية». ولعل السؤال الآن عن ملامح تلك الصورة الفريدة لفكر الإسكندرية، يقودنا إلى الحديث عن خصائص فكر الإسكندرية الذي شارك في صنعه جميع الإسكندرانيين سواء كانوا من مواطنيها أم من المقيمين على أرضها.

(1) انظر:

Plutarch's Lives «Great Books of the Western World» No. 14 – Plutarch, William Benton Publisher, Encyclopaedia Britanica inc., Thirtieth printing, 1988, pp. 552-533.

وانظر كذلك: نجيب بلدي، تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية، دار المعارف بالقاهرة، ص39.

(2) نجيب بلدي: نفسه، ص40.

(3) انظر: د. حسين الشيخ: دراسات في تاريخ حضارة مصر الرومانية، دار المعرفة الجامعية، 1987م، ص117؛ وانظر أيضًا: د. إبراهيم نصحي: تاريخ مصر في عهد البطالمة، ط1، القاهرة 1946م، ص13، وهو ممن يرجحون هذا الاحتمال الأخير؛ وانظر في مناقشة هذه الاحتمالات: محمد عواد حسين: تخطيط مدينة الإسكندرية، مقال بكتاب: تاريخ الإسكندرية وحضارتها منذ أقدم العصور، محافظة الإسكندرية، 1963م، ص13 وما بعدها؛ وانظر كذلك: د. السيد عبدالعزيز سالم: تاريخ الإسكندرية وحضارتها في العصر الإسلامي، مؤسسة شباب الجامعة 1982م، ص14.

(4) G. Jondet: Atlas Historique de la Vill d'Alexandrie, 1921.

نقلًا عن: حسين الشيخ: نفس المرجع السابق، ص118.

(5) زكي علي: الإسكندرية في عهد البطالمة الرومان، مقال نشر في كتاب أصدرته الغرفة التجارية بالإسكندرية عام 149م، ص34-35.

(6) جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الرابع، ترجمة لفيف من العلماء، نشر دار المعارف بالقاهرة، 1970م، ص50.

(7) انظر: نفس المرجع السابق، ص51؛ وكذلك: نجيب بلدي: نفس المرجع السابق، ص40.

(8) سارتون: نفسه، ص53.

(9) نفسه.

(10) نفسه.

(11) انظر: نفسه، ص53-54؛ وكذلك: قصة الحضارة لول ديورانت، الجزء الثالث من المجلد الثاني، حياة اليونان، ترجمة محمد بدران، منشورات الإدارة الثقافية لجامعة الدول العربية، الطبعة الثالثة 1973م، ص73.

(12) انظر: قصة الحضارة، ج3، م2، ط3، ص74.

(13) سارتون: نفسه، ص52.

(14) نفسه.

(15) ول ديورانت، نفس المرجع، ص75.

(16) نفسه، ص75-76؛ وانظر كذلك عن وضع اليهود في مصر والإسكندرية، تاريخ العلم لسارتون، ص47-48؛ وأيضًا: ما كتبه د. سليم حسن في كتابه الشهير: مصر القديمة، الجزء 14، مطابع دار الكتاب العربي المصري، بدون تاريخ، ص ص729-771.

(17) ديورانت: نفسه، ص 76-77.

(18) نفسه، ص 78؛ وارجع أيضًا: سليم حسن: نفس المرجع، ج14، ص795.

(19) ديورانت: نفسه، ص78.

(20) نفسه، ص78-79.

(21) نفسه، ص79.

(22) هـ. ج. ويلز: معالم تاريخ الإنسانية، المجلد الثاني، الكتاب الخامس، ترجمة عبدالعزيز توفيق جاويد، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط3، 1969م، ص454.

(23) نفسه، ص454-455.

(24) انظر: د. مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، ط2، مكتبة مدبولي بالقاهرة، 1988م، هامش 18.

(25) انظر سارتون: نفس المرجع السابق، ص72-73؛ وأيضًا: ويلز: معالم تاريخ الإنساني، ص455.

(26) د. لطفي عبد الوهاب: دراسات في العصر الهللينستي، دار النهضة العربية، بيروت 1988م، ص192-193.

(27) انظر: د. مصطفى النشار: فكر السادة وثقافة التابعين، مقال نشر بمجلة «العربي» بالكويت، العدد 359، أكتوبر 1988م.

(28) نقلًا عن: سارتون: نفس المرجع، ص73-74.

(29) سارتون: نفسه، ص74.

(30) نجيب بلدي: نفس المرجع السابق، ص42.

(31) انظر: سارتون: نفسه، ص75-76؛ وكذلك نجيب بلدي، نفسه، ص43.

(32) سارتون: نفسه، ص78-79.

(33) من الجدير بالذكر هنا أن نعرف أن هذه المكتبة لم تكن أول مكتبة يعرفها المصريون كما يتصور الكثيرون؛ فالوثائق تدلنا على أن المصريين منذ أقدم عهودهم كان لهم دور يحفظون فيها كتاباتهم الخاصة بتاريخ بلادهم وعلومهم الدينية والدنيوية، ولا أدل على ذلك من قيام مؤسسة «بيت الحياة (بر – عنخ) التي كان يحفظ فيها كل سجلات البلاد التاريخية والفنية والأدبية والدينية». سليم حسن: مصر القديمة، ج14، ص239. ويرى د. سليم حسن أن مؤسسة بيت الحياة عند قدماء المصريين كانت تقوم بالوظيفة التي كانت تقوم بها كل من «المكتبة» و«الموسيون» في الإسكندرية؛ فقد كان العلماء والباحثون في كل العلوم المصرية القديمة يقيمون فيها، كما كانت تتوفر فيها كل المراجع التي كانوا يحتاجون إليها. ويرجع تاريخ هذه المؤسسة المسماة ببيت الحياة إلى أوائل الأسرة الرابعة، وقد ظلت موجودة حتى أواخر العهد الإغريقي الروماني. نفسه.

(34) ويلز: معالم تاريخ الإنسانية، ص457.

(35) نفسه.

(36) نفسه.

(37) انظر جورج سارتون: العلم القديم والمدينة الحديثة، ترجمة عبدالحميد صبرة، ص41-43؛ وكذلك: نجيب بلدي: نفس المرجع السابق، ص53-54.

(38) نجيب بلدي: نفسه، ص53.

(39) انظر: د. محمد حمدي إبراهيم: الأدب السكندري، دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة، 1985م، ص41؛ ويمكنك الاستزادة حول إنجازات هؤلاء الأعلام وجهودهم الفكرية والعلمية والمكتبية من كتاب:

E. A Parson: The Alexandriary, Glory of Hellenic World, its Rise and Distruction, Amesterdam.

وأيضًا من كتاب: جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء المشار إليه سابقًا، ص259-280.

(40) راجع هامش رقم 32.

(41) سارتون: تاريخ العلم، ص258.

(42) نفسه.

(43) نقلًا عن: د. لطفي عبد الوهاب، نفس المرجع السابق، ص189.

(44) Tarn (W.): Hyllenistic Civilisation, London1 1966, p.269.

(45) Vasiliev (A.A.): History of Byzantian empire, Madison and Milwaukee, 1964, Vol. I,p. 117.

نقلًا عن: د. رأفت عبدالحميد: الدولة والكنيسة، الجزء الثالث، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثانية 1983م، ص17.

الفصل الثاني

الخصائص العامة لمدرسة الإسكندرية الفلسفية

أولًا: تحديد المقصود بمدرسة الإسكندرية

يختلف المؤرخون اختلافًا واضحًا حول ما ندعوه «مدرسة الإسكندرية الفلسفية»؛ فالكثيرون منهم لا يشيرون إليها ولو مجرد إشارة عابرة! والقليلون يشيرون إلى وجود فلاسفة بالإسكندرية، لكنهم يعتبرونهم في معظم الأحوال امتدادًا للتيارات الفلسفية اليونانية التقليدية أو على أكثر تقدير يعترفون ببعض التأثير لبيئة الإسكندرية الفكرية بما تفاعل داخلها من مؤثرات شرقية ويونانية على هؤلاء الفلاسفة بدون أن يقودهم هذا الاعتراف بالبيئة الجديدة في الإسكندرية إلى الاعتراف بوجود مدرسة فلسفية متميزة يحدها ذلك المكان – مدينة الإسكندرية!

ومع ذلك فلم نعدم وجود قلة قليلة من المؤرخين اعترفوا بوجود هذه المدرسة الفلسفية في مدينة الإسكندرية، ولكن هؤلاء اختلفوا فيما بينهم أيضًا حول طبيعة هذه المدرسة ومن يكون فلاسفتها وإلى أي اتجاه فكري ينتمون؛ فهناك أولًا: من يتحدث عن مدرسة الإسكندرية باعتبارها أحد روافد ما يسمى في العصر الهللينستي – عصر ما بعد أرسطو والإسكندر – بالأفلاطونية المحدثة، ومن هؤلاء فريدرك كوبلستون Copleston الذي يتحدث في تأريخه للفلسفة عن خمسة مدارس فلسفية أخرى للأفلاطونية المحدثة غير مدرسة أفلوطين هي: المدرسة السورية التي يعتبر يامبليخوس Imbilichus أبرز أعلامها، ومدرسة برجاما التي يعتبر أيديسيوس Aedesius هو الشخصية الرئيسية فيها، والمدرسة الآثينية التي يعتبر برقلس Proclus أهم أعلامها، والمدرسة الإسكندرانية التي يعتبر أن أهم أعلامها: هيباتيا Hybatia وأمونيوس Ammonius ويوحنا الفيلويوني Ioanne Philoponus وأولمبيودورس Olympiodorus. وأخيرًا الأفلاطونية المحدثة للغرب اللاتيني Neo Platonist of the latin West ويمثلها خليقيديوس Chalcidius وماريوس فيكتورنيوس Marius Victorinus.[1]

وقد تحدث كوبلستون عن المدرسة الإسكندرانية للأفلاطونية المحدثة باعتبارها كانت مركزًا للبحث في العلوم الخاصة، بالإضافة إلى أن ممثليها قد ركزوا عملهم في التعليق على أعمال أفلاطون وأرسطو.[2]

وهناك ثانيًا: من يعتبرون أن الحديث عن مدرسة الإسكندرية الفلسفية حديث مستقل يعد أمرًا ممكنًا؛ حيث يجب التمييز – في نظر أحد هؤلاء وهو د. نجيب بلدي – في العصر الهللينستي بين «فلسفة أثينا وفلسفة الإسكندرية أو بعبارة أخرى بين مدارس أثينا ومدارس الإسكندرية.. فهناك مرحلتان للفلسفة في العصر الهللينستي: مرحلة هللينستية أثينية ومرحلة هللينستية إسكندرانية»[3]. لكن يبدو أن د. بلدي يعود فيتراجع عن ذلك حينما يقول: «إن فلسفة الإسكندرية بالمعنى الدقيق لم تكن أصيلة كل الأصالة، ولم تكن مبتكرة لمعان جديدة كل الجدة أو لمذاهب متكاملة»[4]، وحينما يضيف أيضًا أنه

«يطلق في العادة على فلسفة الإسكندرية اسم (الأفلاطونية الحديثة)» ويدل هذا الاسم – في رأيه – على عاملين أساسيين فيها: عامل فلسفي أفلاطوني أصيل، ثم عامل أو عوامل بعضها فلسفي وبعضها غير فلسفي أحدث في الزمن من العامل الأفلاطوني»[5]. وهو يفسر هذه العوامل بقوله: «إن فلسفة الإسكندرية هي في نهاية هذا الخط الذي يمتد من أفلاطون وينتهي عند تحول الرواقية مارا بأرسطو وبالرواقية في نشأتها، لذلك يجب لفهم قيام فلسفة الإسكندرية متابعة هذا الخط الطويل ذاته»[6].

ويبدو من ذلك أن د. بلدي رغم اعترافه بوجود فلسفة ومدرسة إسكندرانية إلا أنه حينما اعتبرها مجرد امتداد لخط الفلسفة اليونانية، فكأنه سحب اعترافه الأول بها كمدرسة فلسفية متميزة عن المدارس الفلسفية الأثينية في العصر الهللينستي!

وهناك فريق ثالث يتحدث عن مدرسة الإسكندرية ويفردون لها المؤلفات دون أن يتساءلوا عن المعنى الدقيق لمدرسة الإسكندرية الفلسفية؛ فهم لا يميزون بوضوح بين مدرسة الإسكندرية الفلسفية وبين متحف الإسكندرية أو معهدها «الموسيون»؛ فها هو ماتر Matter يؤلف كتابًا ضخمًا عن مدرسة الإسكندرية ولا يميز بين الاثنين؛ إذ يتحدث عن المدرسة الفلسفية بالإسكندرية باعتبارها مجرد فرع من فروع الدراسات التي ظهرت في المتحف «الموسيون»، وحينما يستعرض مختلف أوجه النشاط العلمي في فروع العلم المختلفة كالرياضيات والفلك والجغرافيا والتاريخ وعلوم اللغة والموسيقى... إلخ، يلحق بها دراسته للفلسفة في المجلد الثالث. ويؤكد – وهذا هو وجه الخلط وعدم التمييز الذي نشير إليه – أن المدرسة قد توقف إبداعها في بقية العلوم منذ وقت مبكر، أما الفلسفة فلم ترتفع مكانتها إلا من القرن الثاني الميلادي على يد أمونيوس ساكاس[7].

وهناك فريق رابع تحدثوا عن مدرسة الإسكندرية الفلسفية وقدموا المبررات العقلية والتاريخية لذلك، ومن هؤلاء فاشرو وسيمون اللذان تحدثا عن ما يسمى في المؤلفات الأخرى بالأفلاطونية المحدثة تحت عنوان: «مدرسة الإسكندرية»، وهذا مما يحمد لهما حقّا، فقد كانا من أوائل من اعترف بوجود مدرسة متميزة في الإسكندرية وأفردا لها المؤلفات[8].

وهناك فريق خامس من المؤرخين يحددون المقصود بمدرسة الإسكندرية تحديدًا مكانيّا ومذهبيّا، ولكنهم ينسبون إليها فلاسفة قد لا نرى إمكانية نسبتهم إليها مثل أبرقلس، ومن هؤلاء د. فؤاد زكريا الذي يحدد المقصود بمدرسة الإسكندرية بقوله: «يطلق اسم مدرسة الإسكندرية على ذلك التيار الفلسفي الذي ارتبطت نشأته بمدينة الإسكندرية، والذي كانت أهم الأسماء فيه هي: أمونيوس وأفلوطين وأبرقلس. 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 ينسبون إليها»[9].

ومن هذه الآراء المتباينة يقف من يبحث عن تحديد لمدرسة الإسكندرية الفلسفية حائرًا! فمع من يقف وإلى أي رأي ينتمي وعلى أي حجج لهؤلاء يوافق؟!

في اعتقادي أنه رغم الآراء المتباينة إلا أن من يتعمق الأمر جيدًا يجد أن التحديد المكاني لمدرسة الإسكندرية الفلسفية قد يحسم الخلاف إلى حد كبير بشرط أن
لا يختلط على الباحث أمر تمييز مدرسة الإسكندرية عن متحفها أو على الأصح معهدها العلمي الذي كان معنيًا أصلًا كما قلنا سابقًا بالدراسات العلمية، وكذلك عن مكتبتها التي كانت تزود الباحثين في كل فروع المعرفة بما يحتاجون إليه من كتب توافرت فيها، ومن بين هؤلاء بالطبع كان العلماء، وكان الأدباء كما كان الفلاسفة. وعلى ذلك يمكننا القول إن مدرسة الإسكندرية الفلسفية هي تلك المدرسة التي ظهرت في مدينة الإسكندرية في القرون الثلاثة الأولى للميلاد، وكان أهم أعلامها: فيلون وكلمنت وأوريجين وأمونيوس ساكاس وأفلوطين. وقد تحدد هذا الرأي في ضوء الاعتبارات التالية:

أولًا: أننا نعتبر أنه بمجرد أن اكتملت إنشاءات مدينة الإسكندرية القديمة في عهد بطليموس الأول والثاني، وخاصة مع اكتمال إنشاء المتحف «الموسيون» والمكتبة وبدء توافد العلماء والمفكرون والأدباء من مختلف أرجاء العالم القديم، نعتبر أننا أمام عصر فكري جديد بكل ما تحمله الكلمة من معنى لأن البيئة الفكرية التي استجدت نتيجة توافد هؤلاء وظهور أمثالهم من أبناء البيئة المحلية قد اختلفت عن بيئة أثينا الفكرية؛ حيث صار من المؤكد أن تختلط الأفكار وتتمازج الآراء وتتصهر الثقافات في هذه البيئة الجديدة.

ثانيًا: أننا نعتبر أن كل من ولد بالإسكندرية بعد تأسيسها، وكل من وفد إليها وأقام بها وتتلمذ على يد معلميها ومعهدها العلمي ومكتبتها إسكندرانيّا ينتمي إلى مدرسة الإسكندرية سواء كان منتميًا إلى إحدى مدارسها العلمية في العلوم المختلفة أو إلى مدارسها الفلسفية باتجاهاتها المتعددة، وإن كنا نرى أنه فيما يخص الفلسفة في الإسكندرية ينبغي التمييز بين فلاسفة شرقيين مصريين أصلًا، أولئك الذين ولدوا وتعلموا بالإسكندرية أو بإحدى مدن مصر القديمة مثل: فيلون وساكاس وكلمنت وأوريجين وأفلوطين، وبين آخرين قاموا بزيارات سريعة للإسكندرية ولم تطل إقامتهم فيها، فلم يكونوا من أبنائها أو من أبناء مصر مثل يامبليخوس وأبرقلس وهؤلاء لا يمكن أن نعتبرهم من مدرسة الإسكندرية؛ حيث كان مرورهم بها للإفادة من معلميها والالتقاء بفلاسفتها، وإذا ما وجدنا تأثرًا لديهم ببعض الفكر الإسكندري فإن ذلك يعد أمرًا واردًا في ظل عصر تداخلت فيه الثقافات وتلاقحت الأفكار.

ثالثًا: أنه ينبغي التمييز دائمًا بين النشاطات الفكرية المختلفة التي تفاعلت في مدينة الإسكندرية دون أن ننفي التأثير المتبادل بينها؛ وفي هذا الإطار ينبغي أن يكون واضحًا في الأذهان التمييز بين معهد الإسكندرية العلمي «الموسيون» وبين مدرستها الفلسفية ذات الاتجاهات المتعددة، والتي جاء ظهورها متأخرًا بعض الوقت عن بقية النشاطات الأخرى؛ فالمتحف «الموسيون» قد اجتذب العلماء من مختلف التخصصات، والمكتبة قد اجتذبت علماء الإنسانيات والأدباء، بينما ظهر الفلاسفة في وقت متأخر نسبيّا أي في حوالي القرن الأول الميلادي، ففيلون الإسكندري مثلًا قد عاش فيما بين عامي
40 ق.م و40 بعد الميلاد. وعلى كل حال فإن الثابت في نظر بعض المؤرخين أن التفكير الفلسفي

في الإسكندرية قد نشأ مستقلًا عن المتحف[10]، وليس أدل على ذلك من أن «الشيء الوحيد الذي كان يجمع بين اتجاهات (الموسيون) المتباينة هو احتفاظه مخلصًا بالروح اليونانية في بلد شرقي ومقاومته لكل المؤثرات المحيطة به وانعزاله التام في بادئ الأمر على الأقل عن كل التيارات الفكرية المحيطة به كاليهودية أو جماعات الغنوص، فالمتحف (الموسيون) كان عبارة عن يونان صناعية استنبتت في أرض أخرى وظلت محتفظة بعادات وروح أصلها الأول»[11].

رابعًا: أن ما يسمى لدى معظم مؤرخي الفلسفة بالأفلاطونية المحدثة كتعبير لديهم عن انبعاث الأفلاطونية في العصر الهللينستي في مختلف أرجاء العالم القديم، وخاصة في الإسكندرية، أمر ينبغي في اعتقادنا أن يُعاد النظر فيه على أساس أن المدرسة الأفلاطونية «الأكاديمية» كانت لا تزال قائمة في مكانها الأصلي في أثينا وإن اتخذت في ذلك الوقت منحى فكري جديد لدى زعمائها، ويمكن الإشارة إلى ممثلي الأفلاطونية في البلاد المختلفة على أنها فروع للأكاديمية. وهذا يؤكد بشكل عام أن المد الأفلاطوني والتأثر بأفلاطون لم ينقطع حتى نتحدث عن انبعاثه من جديد فيما يسمى بالأفلاطونية الجديدة أو المحدثة!!

إن الأصوب أن نسمي الأشياء بأسمائها، فالأصوب والأفضل أن نسمي هذه المدرسة بمدرسة الإسكندرية الفلسفية، وخاصة أنها انفردت بخصائص تميزت بها، فضلًا عن أن تأثر فلاسفتها بأفلاطون لا يجيز لنا أبدًا أن نصفهم جميعًا بالأفلاطونيين أو أن نطلق عليهم «الأفلاطونيون الجدد».

ثانيًا: الخصائص العامة لمدرسة الإسكندرية الفلسفية

ربما يكون من الأفضل أحيانًا تأجيل الحديث عن خصائص مدرسة فكرية معينة إلى ما بعد الحديث عن فلسفة أعلامها حتى تكون ملامح الفكر الفلسفي في هذه المدرسة قد تحددت عبر فلسفات أعلامها، لكن يبدو أن الأفضل في حالتنا هذه أن نحدد الملامح العامة لمدرسة الإسكندرية قبل الحديث عن أهم الاتجاهات فيها وعن أهم أعلامها؛ حيث إن تحديد هذه الملامح والنظر في تلك الخصائص قد يساعد في فهم البيئة الفكرية التي ولدت فيها فلسفات هؤلاء الأعلام؛ ومن ثمّ يسهل فهمهم، كما يساعدنا تحديد هذه الخصائص في بلورة أكثر دقة لمعنى مدرسة الإسكندرية ذاتها.

1 – المزج بين علمية الاتجاه وصوفية الروح:

يحلو للكثير حينما يتحدثون عن مدرسة الإسكندرية الإكثار من الكلام عن العلم والعلماء فيها، ولما كنا قد حددنا اتجاه حديثنا وفصلنا القول في ضرورة التمييز بين مدرسة الإسكندرية العلمية ومدرسة الإسكندرية الفلسفية التي هي مدار بحثنا هذا، فإننا سنتجاوز الحديث المفصل عن العلم والعلماء في الإسكندرية لنتحدث عن المزج الذي حدث لدى أعلامها بين العلم والفلسفة من ناحية وبينهما معًا وبين بعض العقائد الدينية والصوفية.

وبادئ ذي بدء، نحن لا نماري في أن الإسكندرية قد بدأت حياتها الفكرية كمقر للعلم والعلماء من كل صوب وحدب؛ فقد وفد إليها العلماء من كل مكان خاصة من العالم اليوناني، واستوطنوها،

وأصبح الكثيرون منهم – لنقص معلوماتنا عنهم – ينسبون إلى الإسكندرية مثل أقليدس عالم الرياضيات الشهير الملقب بالسكندري. وقد اشتهر الكثيرون من هؤلاء العلماء أثناء إقامتهم في الإسكندرية أو لتتلمذهم على علمائها لدرجة أنه لا يذكر هؤلاء العلماء إلا وتذكر الإسكندرية معهم والعكس صحيح أيضًا؛ ومن هؤلاء العلماء إلى جانب إقليدس12، أرشميدس عالم الحساب والميكانيكا الشهير الذي زار مدينة الإسكندرية وأقام في متحفها مدة طويلة في النصف الثاني من القرن الثالث قبل الميلادي13، وأريستارخوس الساموسي العالم الفلكي الذي تتلمذ على ستراتون والذي توصل إلى مركزية الشمس والذي أدرك ما نسميه الآن – على حد تعبير سارتون – الكون الكوبرنيقي وذلك قبل زمان كوبرنيقوس بثمانية عشر قرنًا. وكان من علماء الإسكندرية أيضًا اراتوستين الجغرافي والفلكي الشهير الذي كان مشرفًا على مكتبة المتحف في عصر بطليموس سوتر.

أما علماء الطب والتشريح في الإسكندرية فقد قاموا بنشاط علمي وافر أفرد له سارتون فصلين كاملين في تأريخه للعلم؛ ففي مجال التشريح تمتع العلماء «بحرية بعيدة عن التعصب الديني غير عادية» وهذا ما ساعد على وجود عبقريتين عظيمتين في علم التشريح هما هيروفيلوس الخالكيديسي وارازيستراتوس اليوليسي، وقد قدما مع غيرهما من أمثال: ديو كليس من كاريستوس وبراكساجوراس الكوسي ويوديموس من الإسكندرية أعمالًا مذهلة، ولم يكتفيا طبعًا بالإنجازات التشريحية التي لم تتوافر لمن سبقوهما حتى من الأبقراطيين، بل قدما أيضًا من الإنجازات الطبية الكثير بحيث يمكن القول إن تخصصهم في التشريح جعلهم «يتحققون من أن البحث التشريحي يؤدي إلى نتائج ملموسة، على حين أن دراسة الأمراض والعلاج كانت لا تزال لطبيعتها مليئة بالغموض»14.

أما فيما يخص علم الطب، فقد حدث تجديد شامل له بالإسكندرية على يد علماء من أمثال: أبلودورس الإسكندري وفيلينوس القوصي واندرياس تلميذ هيروفيلوس15.

إن هذا الكم الذي اختصرناه من أسماء العلماء المتخصصين في مختلف مجالات العلوم الرياضية والطبيعية وعلوم التشريح والطب يؤكد أن «الموسيون» قد ساهم خلال إنجازاتهم العلمية الهامة في بناء نهضة علمية ضخمة بالإسكندرية، ولكن هذه النهضة العلمية البحتة لم تدم طويلًا للأسف كما يشير معظم المؤرخين؛ وقد دل على ذلك أنه «منذ أواسط القرن الثالث قبل الميلاد قامت مدرسة طبية تهمل الاهتمام بالأسس العلمية، وتُعنى قبل كل شيء بطرق العلاج والشفاء.. ومنذ أواخر القرن الثالث ق.م بدأت الدراسات الطبية والدراسات العلمية بوجه عام تتأثر بالفلسفة الرواقية بوجه خاص، وأخذ الأطباء يرجعون إلى مبدأ «الروح – Peneuma» الذي قال به الرواقيون، والذي كان يرجع عندهم إلى فكرة الحضور الإلهي في العالم وانتشاره في جميع أجزاء العالم، هذا الروح هو الذي يحيي البدن ويحقق بين أجزائه وحدة كاملة.. ولذلك تكونت بالإسكندرية مدرسة طبية تلفيقية تجمع بين الدراسة العلمية وبين المبادئ الفلسفية الميتافيزيقية، واستمر الأمر كذلك حتى عصر جالينوس في القرن الميلادي الثاني»16.

وهنا نتوقف لنلاحظ ذلك التحول بين علماء الإسكندرية من سيادة النظرة العلمية البحتة إلى إدخال مبدأ الروح في فهم طبيعة الإنسان؛ ومن ثمّ اختلاط علمية الاتجاه بصوفية الروح التي اكتسبوها من البيئة الشرقية السكندرية الأصيلة، بالإضافة إلى تأثرهم بالمبادئ الرواقية التي كانت في جوهرها شرقية أيضًا؛ حيث «إن عناصر كثيرة من العقيدة الرواقية كانت أسيوية في أصلها وكان بعضها ساميًا خالصًا، ولم تكن الرواقية في جوهرها إلا مرحلة واحدة أولية من انتصار الشرق على الحضارة الهللينية»17.

إن هذا التحول الذي يلاحظ بدايته من جالينوس ذلك العالم الفيلسوف الذي اتحد لديه الطب بالفلسفة بشكل لافت للنظر، أدى إلى ظهور اتجاه جديد في الدراسة العلمية عمومًا والطبية خصوصًا يعزى إليه وإلى مدرسة الإسكندرية سمي بالتقليد الطبي المنطقي؛ وذلك إشارة إلى المزج الذي حدث بين الطب والدراسات الفلسفية عمومًا والمنطقية خصوصًا18.

لم يقتصر هذا التحول على الدراسات الطبية فقط، بل نلاحظه في ميادين علمية أخرى مثل علم الكيمياء الذي امتزجت فيه أيضًا الدراسات العلمية التجريبية بالنزعة الفلسفية والدينية في آن واحد؛ «فقد كانت تعاليمها – في ذلك العصر – قائمة من ناحية على مبادئ ميتافيزيقية غامضة، ومتجهة من ناحية أخرى إلى السحر، فالمهم عند الكيميائي القديم ليس هو البحث النظري ولا التجربة المنظمة، المهم هو ما سماه، المدرسيون «العمل – Opus» والعمل بوجه عام هو تحويل المعادن والمواد المختلفة فيما بينها، وهو بنوع خاص تحويل المواد والمعادن الوضيعة إلى معادن وجواهر نفيسة وبوجه أخص تحويلها إما إلى ذهب أو فضة»19. والمثال الواضح على هذا الاتجاه الكيميائي – الفلسفي في ذلك العصر السكندري نجده عند بولس المصري الذي كتب عدة مؤلفات أثناء القرن الثاني قبل الميلاد كان أهمها بعنوان: «الطبيعة والتصوف»20.

كما نجد امتداد هذا الاتجاه الذي يجمع أنصاره بين الملاحظات والتجارب الكيميائية الساذجة وبين الادعاءات السحرية والميتافيزيقية الغامضة عند مؤلف غريب الأطوار عاش في نهاية القرن الثالث الميلادي متنقلًا بين مصر التي ولد فيها وبين روما التي مارس فيها علمه وعمله هو زوسيوس، الذي قيل إنه ألف حوالي ثمانية وعشرين كتابًا في الكيمياء تختلط فيها الادعاءات الصوفية الدينية بقضايا علمية أو فلسفية غامضة؛ حيث نجد عنده مثلًا أن المهارة الكيميائية ترتبط ارتباطًا وثيقًا بما أسماه «الدين الباطن»، وأن «العمل» الكيميائي عنده لا يزيد عن كونه مجرد تلاوة «الرقا» في خلوة يبلغ المريد فيها حدّا عظيمًا من مراتب الحكمة والقداسة21.

وربما يكون وراء هذا الخلط بين الادعاءات الصوفية والدينية وبين القضايا العلمية والفلسفية الغامضة، تأثر علماء هذا العصر من السكندريين وممن استوطنوا الإسكندرية بالتعاليم الهرمسية وهي مزيج من الفلسفة والدين والتصوف، فتلك التعاليم تحويها مؤلفات ازدهرت في العصر السكندري، وهذه المؤلفات تقوم في نظر فستوجيير على المبدأ الرواقي – السابق الإشارة إليه – والقائل بوحدة الكل والذي يتلخص في أن حياة واحدة تسري في العالم كله وأن كل شيء في العالم مملوءة بالروح أو بالنفس Peneuma وأن في المعدن ذاته حياة22.

ويجدر الإشارة إلى أننا نختلف مع فستوجيير في أننا نرجح أن المبادئ الهرمسية أقدم بكثير من ظهور الفلسفة الرواقية، بل ومن ظهور الفلسفة اليونانية برمتها، فضلًا عن أننا أكدنا من قبل وجود الروح الشرقية في الفلسفة الرواقية ذاتها، ويمكن أن تكون هذه الروح الشرقية في الرواقية من تأثرها بالهرمسية وليس العكس؛ فالهرمسية تعود في أصلها إلى هرمس – تحوت الإله المصري للحكمة والفنون، ونقلت نصوصها من اللغة المصرية الهيروغليفية إلى اللغة اليونانية بفضل كهنة مصريين تعلموا اليونانية23، فالمعروف أن النصوص الهرمسية قد احتوت على اللاهوت المصري والفلسفة المصرية القديمة24.

على أية حال، فإنه يبدو مما سبق أن بيئة فكرية جديدة قوامها هذا المزج بين علمية الاتجاه وصوفية الروح والرؤية الغامضة الميتافيزيقية للعالم قد ولدت ونمت بالإسكندرية، وكان لابد من أن تثمر تلك المذاهب والاتجاهات الفلسفية العديدة التي ظهرت آنذاك في الإسكندرية.

2 – سيادة النظرة التوفيقية:

إن الدارس لتلك البيئة الفكرية السكندرية يلاحظ بوضوح سيادة نزعة التوفيق بين المتناقضات؛ إذ يجد محاولات للتوفيق بين الأديان الشرقية واليونانية، التوفيق بين الدين اليهودي والفلسفة اليونانية، التوفيق بين الدين المسيحي حين ظهوره وازدهاره وبين الفلسفة. وربما يعود ذلك في اعتقادي إلى تلك الروح الشرقية التي تميل دائمًا نحو الوسطية الساعية دائمًا إلى التوفيق بين المتناقضات.

وفي اعتقادي أن هذه النزعة التوفيقية قد ظهرت وازدهرت في الإسكندرية سواء لدى أهل البلاد الأصليين أو لدى المستوطنين اليونان لأسباب متباينة؛ فبالنسبة للمواطن السكندري المصري صاحب التراث الشرقي الهائل والتاريخ القديم الممتد والمليء بصنوف متعددة من الحكمة الأخلاقية والدينية، كان عليه أن يتفاعل بالضرورة مع هذه الثقافة الوافدة الغازية الجديدة، وأن يقف أمامها شامخًا متحديًا بتراثه وتقاليده الفكرية العريقة ومبادئه الدينية، ولم يكن أمامه إلا أن يواجه الفكر بالفكر، والدين بالدين، والعلم بالعلم، ولما كان الفكر اليوناني غير الفكر المصري، والأديان اليونانية غير الأديان المصرية، والعلوم اليونانية مختلفة عن العلوم المصرية، فقد كان عليه أن يتلمس مصريته فيما أتوا به إليه، أعني كان عليه أن يركز في نقله عن اليونانيين على ما يتفق مع روحه الفكرية الأصيلة. ولا يخفى علينا أن بالفكر اليوناني – رغم تميزه بالنظرة التجريدية من جانب والعملية الموضوعية من جانب آخر – عناصر شرقية لاشك فيها؛ فاتصال اليونان منذ فجر فلسفتهم بمصر القديمة لم يعد مثار شك من أحد25؛ فطاليس وفيثاغورس وديمقريطس وأفلاطون اتصلوا بمصر وزاروها ونقلوا عنها الكثير، والمعروف أن فيثاغورس وديمقريطس وأفلاطون اتصلوا بمصر وزاروها ونقلوا عنها الكثير، والمعروف أن فيثاغورس كان فيلسوفًا وزعيم ديانة حسب التقليد الشرقي، وكذلك كان أفلاطون الذي اعترف بسبق الشرق وعظم تقاليده الدينية26.

أما من جهة المستوطن اليوناني، فقد كان عليه حتمًا أن يتوافق مع هذه البيئة الشرقية الجديدة التي حل فيها، ورغم تلك الأسوار المزعومة التي نصبها اليونانيون حول أنفسهم منذ البداية في

«الموسيون»، إلا أن اللقاء بينهم وبين المواطن المصري كان حتميّا في النهاية؛ ومن ثمّ فقد كان على اليوناني أن يبحث هو الآخر عن مواطن الاشتراك والالتقاء بين الفكر الذي أتى يحمله وبين الفكر المحلي الذي وجده يحيا من جديد ممثلًا في إزدهار الهرمسية وظهور الفكر اليهودي، وفي ازدهار الديانة المصرية القديمة وتمسك أتباعها بها في مواجهة أصحاب الديانات المنزلة سواء من اليهود أو من المسيحيين بعد ظهور المسيحية.

كان على المفكر اليوناني الأصل الذي استوطن الإسكندرية إذن أن يحاول هو الآخر التوفيق بين فكره النظري المجرد علمي الاتجاه، وبين هذه الروح الشرقية الحاملة لتراث فكري وعلمي وديني عريق. إن عليه هو الآخر أن يعتز بالقديم ويعود إليه ولم يكن القديم في هذه الحالة يعني أكثر من إعادة إحياء أفكار فيثاغورس وأفلاطون خاصة وأنهما كما قلنا فيما سبق من ذوي الاتجاه الروحي في فلسفتهما ومن حملة التراث الشرقي والمتأثرين به في الفلسفة اليونانية. ومن ثمّ فلم يكن غريبًا في هذا العصر أن يظهر أفلاطونيون جدد أو فيثاغوريون جدد. فماذا قدم هؤلاء أو أولئك في مجملهم سواء كانوا من المصريين أو من اليونايين، سواء كانوا من أنصار أفلاطون أو من أتباع فيثاغورس؟!

لقد قدموا فلسفات توفيقية اعتمدوا فيها على التوفيق بين القديم والجديد ولم يدعوا أصالة علمية أو فلسفية؛ فالفيثاغوريون الجدد New – Pythagoreans – على سبيل المثال – قدموا فلسفة وفقت وجمعت إلى جانب آراء فيثاغورس القديمة آراء أفلاطون وأرسطو والرواقية[27]، ومزجوا كل تلك الآراء ببعض تقاليد الديانة الأورفية التي كان فيثاغورس معلمهم القديم مجددًا في عقائدها؛ حيث آمنوا بضرورة مراقبة الروح وتطهيرها في هذه الحياة الدنيا حتى تكون مستعدة للحياة الخالدة؛ ومن ثمّ فقد جمعوا في فلسفتهم الجديدة بين احترام العقائد القديمة والإيمان بها وبين الحماس الذي تولد عندهم بفعل العصر الذي عايشوه، والذي كان جل الاهتمام فيه منصبًا على الإصلاح الخلقي والحياة الروحية.

إن بلوتارخ Plutarch (125-50م)، وكان أحد زعماء الفيثاغورين الجدد رفض نزعة الأبيقوريين الإلحادية[28]، في الوقت الذي تأثر فيه بالثنائية الفارسية القائلة بإلهين؛ إله للخير ويدعى «أهورا مزدا»، وإله للشر ويدعى «هريمان». لقد أغنى بلوتاريخ التراث الإغريقي الذي جبل عليه من خلال تأثره بديانات وفكر الشرق القديم، ولم يتخل عنه «بكل ميراث العبادات المصرية الإيزيسية»[29].

3 – شيوع النزعة الدينية وغلبة الروح الشرقية:

إن النزعة التوفيقية التي سادت في البيئة الفكرية السكندرية، نتج عنها في النهاية غلبة الطابع الديني وسيادة الروح الشرقية. وقد يبدو هذا الأمر غريبًا بعد ما ذكرناه عن مدى التقدم العلمي الذي أحرزه علماء الإسكندرية بتأثير «الموسيون» ومنشآته، وبعد ما عرفناه عن استقلال العلوم في البداية عن الدين، بل وعن الفلسفة أيضًا استقلالًا كاد أن يكون تامّا!

لكن المُلاحظ المدقق يجد أن العلوم التي استقلت عن الدين وعن الفلسفة كانت هي العلوم الرياضية من ناحية، وبعض العلوم الطبيعية مثل التشريح والطب من ناحية أخرى، ويجد أيضًا أن علماء الإسكندرية قد تخلوا شيئًا فشيئًا عن هذا الفصل بين العلم وبين الدين والفلسفة، وربما كان سبب هذا التخلي تلك الانتقادات الشديدة التي وجهت إلى تلك العلوم وأربابها من قِبل بعض كتّاب العصر الإسكندري المتأخر حيث اعتقد هؤلاء النقاد أن هذه العلوم «إنما تبعد الإنسان عن الإله والتقوى»30.

وقد كان أثر هذه الانتقادات شديدًا لدرجة أننا وجدنا علم الطب مثلًا يتحول – كما أشرنا فيما سبق – منذ القرن الثاني قبل الميلاد تحت تأثير العقائد الدينية وبعض المبادئ الفلسفية الرواقية مثل مبدأ «التعاطف الكوني» ومبدأ الروح الواحدة – Peneuma «التي تسري في الكون كله إلى طب خبرة ووصفات عملية ورقى سحرية، واختلط بذلك الطب العلمي بالطب الشعبي وبالوصفات السحرية. ولم يكن هذا شأن علم الطب وحده بل أصبح كذلك شأن علم الفلك، وعلم الكيمياء؛ فقد تحول الفلكيون إلى منجمين، ومعروف أن التنجيم رغم أن نشأته الأولى كانت في بلاد آشور وفارس إلا أنه انتقل إلى مصر، ومن المرجح أن الكهنة المصريين استأثروا بهذا العلم منذ البداية ونسبوه إلى آلهتهم وبالأخص الإله هرمس. وقد انتهى الأمر بهذا العلم إلى التأثير على علم الطب نفسه؛ فقد «أصبح للتعاطف والتنافر السائدين في العالم الأعلى علاقة وثيقة بالعالم الأرضي، واتخذت تلك العلاقة مظاهر طبية عملية؛ حيث إنها لم تقتصر على النجم والإنسان المتأثر به، بل أصبحت تقوم أيضًا بين النجم والأجسام الأرضية المشاركة والمشابهة له في التأثير»31.

وبالطبع فإن نفس الشيء أصاب علم الكيمياء الذي انتهى – كما أشرنا فيما سبق – عند الهرامسة ومن تأثروا بهم في القرن الثاني الميلادي إلى اتخاذ صورة دينية صوفية ممزوجة ببعض الآراء الفلسفية الغامضة.

إن تلك التطورات التي جرت على هذه العلوم المختلفة تعني ضمن ما تعني أن الروح الشرقية بطابعها الديني والصوفي قد تغلبت في النهاية على تلك الروح العلمية الوثابة التي بدت في بداية نشأة الإسكندرية وازدهارها العلمي. إن تلك التحولات التي جرت على العلوم في الإسكندرية قد أثرت وولدت البيئة الفكرية الجديدة التي ظهرت فيها ومعها الفلسفة السكندرية؛ إذ إن الملاحظ – في نظر د. بلدي – أن «هذا المظهر المصري أو الشرقي بوجه عام لا يختص بالمؤلفات الهرمسية وحدها، بل هو موجود في مؤلفات العصر كله، وخارج الإسكندرية ذاتها»32.

إن ما جرى على العلوم من تطور اتجه نحو إكسابها روحًا شرقية أدى إلى تدهورها، جرى مثيله على الفلسفة لكنه أدى في اعتقادي إلى إكسابها طابعًا جديدًا تميز بالمزج بين ما هو يوناني خالص وما هو شرقي خالص، كما تميز باختلاط الفلسفة بالدين والوحي، فقد اختلطت الفلسفة بالدين لدرجة» امتصاص الدين والوحي لها وإلى حد اتخاذها الدين والوحي طريقًا للإعلام بحقائقها وأصولها وللبحث أيضًا عن تلك الحقائق والأصول»33، ولا غضاضة في ذلك، فطالما أن «الأنبياء قد جاءوا من المشرق، من مصر وفلسطين وبلاد العرب وفارس والهند فكتّاب هذا العصر يعتزون

بالشرق وأنبيائه ولا يجدون لآرائهم وفلسفتهم والفلسفة كلها تدعيمًا أعظم من ربطها بالشرق وأنبيائه»[34].

ولما كان طريق الأنبياء إلى المعرفة ليس كطريق الفلاسفة القائم على الاستدلال العقلي والاستنباط المنطقي بعد بحث واستقصاء أساسه الشكوك والاعتراضات، وإنما هو طريق المعرفة المباشرة عن طريق الإملاء المباشر من الإله إلى النبي أو عن طريق الرؤى، فقد كثر في مؤلفات فلاسفة الإسكندرية «ذكر رؤى الناس للآلهة أثناء النوم ودعواتهم إلى الآلهة أن تظهر لهم، وكثرت إشاراتهم إلى طرق السحر في دعوة الإله»[35].

وإذا ما تساءلنا عن أسباب هذا التحول الفكري الذي أدى إلى هذه الصورة الفريدة من الخلط أو المزج – أو لنقل التوفيق – بين الدين والفلسفة في الإسكندرية، لوجدنا أنها عديدة أشرنا إلى بعضها فيما سبق، ويمكننا أن نضيف إلى ما سبق ذكره ما يلي:

أولًا: أن العقل اليوناني بعد ما وصل إلى قمة نضوجه في فلسفتي أفلاطون وأرسطو، عجز عن الإتيان بأي جديد، والسبب وراء ذلك العجز هو إصرار فلاسفة اليونان على أن العقل الاستنباطي والاستدلال الرياضي هما الطريق الأوحد والأفضل للوصول إلى المعرفة واليقين، ومعروف أن لكل طريقة في المعرفة منتهاها المعرفي؛ أي أن وصول العقل الاستدلالي – الاستنباطي إلى قمة إنجازاته متمثلة في منطق أرسطو من ناحية، ورياضيات إقليدس من ناحية أخرى كان يعني بالضرورة ضرورة البحث عن طريق جديد للمعرفة، وعن صور أخرى لليقين غير اليقين بصورته المنطقية أو الرياضية.

ثانيًا: إن المشاق التي تحملها العقل اليوناني في الوصول إلى تلك الحقائق العقلية المجردة وعجزه في النهاية عن إيراد البراهين والحجج المتجددة لإثباتها وضمان استمرارية صدقها، كان من المؤكد أن يشعر معها المفكر اليوناني أو من يتابعه بالتعب والإرهاق الفكري الذي ربما تكون راحته الوحيدة في اللجوء إلى طريق الإيمان، «فلقد احتاجت النفوس بعد إخفاق العقل إلى إيمان يضفي عليها الحياة»[36].

وبالطبع، فقد وجد اليونانيون الذين استوطنوا الإسكندرية راحة عقولهم في المزج بين آرائهم الفلسفية وبين هذه الأديان والمعتقدات التي تمنح المؤمنين بها الرضى والقناعة وتهبهم الأمان المفقود في ظل إطلاق العنان للعقل الجامح.

ولعل السؤال الذي يمكن طرحه هنا هو: هل كان ممكنًا أن يشعر الإنسان اليوناني بالذات بهذا الاحتياج إلى راحة الإيمان بعد عناء العقل من دون أن يتصلوا بالشرق ومن دون أن يتعرفوا على التفكير الشرقي والأديان الشرقية؟!

يجيبنا د. بلدي على هذا السؤال حينما يقول: «إن اختلاط اليونان بالمشرق هو الذي أشعرهم بذلك الاحتياج، وهو الذي قادهم في نهاية الأمر إلى الحل الديني»[37]، ولم يكن انقياد اليونانيين إلى هذا

الحل الديني نتيجة لمحاولة الشرقيين التأثير على اليونانيين، بل يبدو أن العكس هو الصحيح؛ فالحقيقة هي أن اللجوء إلى الحل الديني كان نتيجة عجز الفلسفة اليونانية في مذاهبها وأسلوبها التقليدي الأصيل – أسلوب التفكير العقلي الاستدلالي – عن إرضاء رغبات تلك النفوس القلقلة التي لم تجد آلهة مقدسة أو ديانات حقيقية تعتمد عليها، إذ من المعروف أن الديانة الأوليمبية التي سادت بلاد اليونان كانت إنسانية الطابع، حيث كانت الآلهة فيها أقرب إلى البشر، كما أن الديانات اليونانية الروحية الأخرى كالأورفية والديونيسيوسية والفيثاغورية كانت في مجملها منقولة عن المشرق[38].

وعلى ذلك، فقد كان من الطبيعي أن يرتمي اليونانيون في أحضان التراث الديني الشرقي بالإسكندرية طلبًا لراحة العقل وأمان النفس، وإن تمسك بعضهم بتراثه الفلسفي كان يُعلم آنذاك في مدارس الإسكندرية على حد تعبير د. بلدي الذي يضيف أنه حتى «هذه الفلسفة قد تحولت عندهم بتأثير شعورهم بعجز العقل النظري إلى تفكير من نوع جديد، إلى تفكير ليس بالضبط فلسفة وليس دينًا من الأديان، إلى تفكير ينبغي أن نطلق عليه تفكير «مدرسة الإسكندرية» أو تفكير «عقول الإسكندرية» في القرن الثاني الميلادي»[39].

ثالثًا: إن الحياة السياسية والاجتماعية المضطربة كانت بلاشك أحد أسباب شيوع هذه النزعة التوفيقية بين الدين والفلسفة.

لقد كان العصر عصر حروب منذ أن بدأ قواد الإسكندر يقتسمون إمبراطوريته فيما بينهم وحتى استقر الأمر لروما في النهاية، ثم تبع ذلك عصر الصراعات على السلطة في روما نفسها. ولقد عاصر الفلاسفة في القرنين الثاني والثالث الميلاديين ألوانًا من هذه الحروب التي أطاحت بالأمجاد القديمة وغيرت الأوضاع الثابتة؛ فعلى سبيل المثال نجد أن حياة أفلوطين الفيلسوف السكندري الكبير في بدايتها ونهايتها – كما لاحظ برتراند رسل – قد طابقت فترة من انكب فترات التاريخ الروماني؛ «فقد أدرك الجيش الروماني قوته قبل مولد أفلوطين واتخذ لنفسه حتى انتخاب الأباطرة لتسنح له فرصة جديدة يبيع فيها عرش الإمبراطورية فلما انصرف الجنود عن هذه المشاغل لم يعودوا صالحين للدفاع عن الحدود، فمهد ذلك طريقًا للغزوات القوية الألمانية من الشمال والفارسية من الشرق أن تتوغل في البلاد، وتعاونت الحروب والأوبئة على تقليل سكان الإمبراطورية بما يقرب من الثلث، وفي الوقت نفسه عملت زيادة الضرائب واضمحلال الموارد على خراب البلاد خرابًا ماليّا حتى في تلك الأقاليم التي ظلت بمنجاة من توغل القوات المعادية، وكانت الضربة أشد ما تكون في المدن التي كان بها ملة الثقافة، ولاذ بالفرار أفراد ذوو شأن من أبناء البلاد، لاذوا بالفرار هربًا من جباة الضرائب ولم يعد النظام إلى البلاد إلا بعد موت أفلوطين؛ إذ أنقذت الإمبراطورية مؤقتًا بفضل الإجراءات العنيفة التي اتخذها «ديوقليتان» و» قنسطنطين»[40].

ولقد كان من الطبيعي والحالة السياسية والاجتماعية على هذا النحو من التدهور والاضطراب أن يتخلى الفلاسفة عن بناء المذاهب الفلسفية وأن يتجهوا إلى التشكك في قدرة العقل الإنساني عن فهم العالم أو السيطرة على غرائز الناس وإخضاعها للنظام والحضارة، وهذا ما بدا في سيادة النزعات الشكية في الفلسفة اليونانية خاصة في الأكاديمية الجديدة وفي فلسفة بيرون؛ «فقد قاد التشكك بيرون

– فيما يقول ديورانت– إلى أن أصبح كاهن المدينة الأكبر المبجل»41، كما هجر الأبيقوريون والرواقيون عالم السياسة واتجهوا نحو القوانين الأخلاقية والبحث عن أساليب لنجاة الأفراد؛ مما أدى إلى ظهور دين يستهوي الفرد أكثر مما يستهوي الدولة. وفي جملة واحدة تلخص واقع الفلسفة آنذاك يقول ديورانت: «لقد فعلت الفلسفة ما فعلته الابنة الضالة بعد المغامرات المبهجة وزوال الخداع عن بصيرتها. فأقلعت عن الجري وراء الحقيقة والبحث عن السعادة، وعادت بعد أن تابت وأنابت إلى أمها الدين تبحث فيه مرة أخرى عن أسس تقيم عليها آمالها ومبادئ تؤيد بها صدقاتها»42.

ويبدو من ذلك أن البحث عن طريق للنجاة الفردية كان هدفًا من أهداف كل فلسفات العصر سواء في الفلسفة اليونانية أو في الفلسفة السكندرية، ولا غرو حينما نشعر هنا بامتزاجهما معًا في وحدة الهدف وفي طريقة بلوغه، فالظروف السياسية المضطربة والحروب المستمرة والصراع على السلطة والقلاقل الاجتماعية بما شهدته من مظالم وتمييز بين الأفراد والطبقات، كل ذلك كان يعني ضرورة أن يتجه الفلاسفة إلى البحث عن طريق للخلاص الفردي، ولا سبيل إلى هذا الخلاص الفردي إلا بالرجوع إلى الدين، أي دين.

إن الفيلسوف في ذلك العصر لم يعد ينشد من وراء تفكيره – فيما يرى د. بدوي – «أن يدرك مظاهر الوجود، وأن يتبين ما فيه من قوى، وأن يفسر ما تخضع له الطبيعة من قوانين، وإنما أصبح كل همه – ما دام هذا كله لا يعنيه في شيء – أن يوجد لنفسه قواعد للسلوك. والمقصود بالسلوك هنا المعنى الضيق للكلمة أي سلوك الفرد إزاء نفسه. بمعنى انعكاف الفرد على ذاته ومحاولته إيجاد طمأنينة سلبية بالنسبة إلى نفسه، لأنه لما كان قد فقد حريته في العالم الخارجي، فقد راح ينشد نوعًا من الحرية في العالم الباطن، ولما كان قد فقد استقلاله السياسي، فقد انصرف عن السياسة انصرافًا تامّا وأصبح يفرق بين السياسة والأخلاق، إذ لم تعد السياسة واجبات المواطن وحقوقه، وإنما أصبحت مجموعة من القواعد التي يصل الإنسان بإشباعها إلى السعادة الفردية، والسعادة هنا إنما هي الاطمئنان النفسي»43.

وإذا كان فلاسفة اليونان من ممثلي الأبيقورية والرواقية والشكاك قد وجدوا هذه السعادة الشخصية في الانسحاب من المجتمع والانكفاء على الذات محاولين بوسائل شتى – اختلفت باختلاف طبيعة البحث الأخلاقي والديني لدى ممثلي هذه المدارس – أن يصلوا إلى أقصى درجات الاطمئنان النفسي الداخلي والرضا عن الواقع والتوافق مع العالم الخارجي ومع الآخرين.

إذا كان ذلك كان كذلك بالنسبة لفلاسفة اليونان، فإننا نجد أن فلاسفة الإسكندرية قد وجدوا في التراث الشرقي ورؤاه الفكرية والدينية عالمًا رحبًا اتسع لكل هذا الحنين الجارف إلى طمأنينة النفس وسعادة الروح. ولذلك لم يكن غريبًا أن يقدموا تلك الفلسفات التي تتضح بحنين النفس إلى العالم الآخر وشوقها إلى الاتحاد بالإله.

(1) Copleston: A History of Philosophy, Vol. I – Part II, Image Books, New .York, 1962, pp. 219-228

(2) .Ibid.,p. 225

(3) د. نجيب بلدي: نفس المرجع السابق، ص6.

(4) نفسه، ص61-62.

(5) نفسه، ص62.

(6) نفسه.

(7) انظر:

Matter: Histoire de Lécole d'Alexandire, 2éme dé, Paris 1840, Vol. III, pp. .153-160

(8) انظر:

Vacherot: Histoire Critique de Lécole d'Alexandrie, Paris, 1846; Simon: .Histoire de Lécole d'Alexandire, Paris 1845

(9) د. فؤاد زكريا: نفس المرجع السابق، ص24.

(10) انظر: Simon: Op. Cit., Tom I, p. 186؛ وأيضًا: د. فؤاد زكريا: نفس المرجع السابق، ص24.

(11) .Simon: Ibid

نقلًا عن د. فؤاد زكريا، نفس المرجع السابق، ص24.

(12) راجع إنجازات إقليدس عالم الرياضيات في: جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الرابع، الترجمة العربية، ص ص82-105؛ وأيضًا: في: ول ديورانت: قصة الحضارة، ج3، م2، الترجمة العربية لمحمد بدران، ص ص136-139.

(13) راجع إنجازات أرشميدس عالم الميكانيكا في: جورج سارتون: تاريخ العلم، ج4، ص ص135-158؛ وكذلك في: قصة الحضارة، نفس الجزء السابق، ص ص140-148.

(14) راجع إنجازات أريستارخوس العلمية في: تاريخ العلم، نفس الجزء السابق، ص ص110-122؛ وكذلك في: قصة الحضارة، نفس الجزء، ص149.

(15) جورج سارتون: نفس المرجع، ص249؛ راجع إنجازات هيروفيلوس وارازيستراتوس ويوديموس السكندري التشريحية في: نفس المرجع، ص ص238-245؛ وأيضًا في: قصة الحضارة، نفس الجزء المشار إليه سابقًا، ص ص156-158.

(16) راجع إنجازاتهما الطبية في: سارتون: نفسه، ص ص248-253.

(17) نجيب بلدي: نفس المرجع السابق، ص45-46.

(18) ول ديورانت: نفس المرجع السابق، ج3، م2، الترجمة العربية لمحمد بدران، الطبعة الثالثة 1973م، ص190.

(19) انظر: نيقولا ريشر: تطور المنطق العربي، ترجمة وتعليق د. محمد مهران، دار المعارف بمصر، 1985م، ص93؛ وأيضًا: إكرام فهمي حسين: التقليد الطبي المنطقي في مدرسة الإسكندرية وأثره في نشأة المنطق العربي، وهو بحث غير منشور (رسالة ماجستير)، 1991م بجامعة القاهرة، ص42 وما بعدها.

(20) نجيب بلدي، نفس المرجع، ص50.

(21) نفسه.

(22) انظر: Festugiére: Révélation d'Hermés Trismégiste, Paris 1943, I, pp. 260-274.

نقلًا عن: نجيب بلدي، نفسه، ص97.

(23) Festugiére: Op. Cit., p. 236.

(24) انظر: د. بلدي: نفس المرجع، ص97.

(25) نفسه، وانظر أيضًا: Copleston (F.): Op. Cit., pp. 192-193.

(26) انظر بحثنا: المعجزة اليونانية بين الحقيقة والخيال، المنشور بالعددين 46، 47 لسنة 1986م بمجلة كلية الآداب – جامعة القاهرة، 1988م، وكذلك في كتابنا: نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة – دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية، وكالة زووم برس للإعلام، القاهرة 1992م، ص93 وما بعدها.

(27) Festugiére: Op. Cit., pp. 14-18.

(28) Copleston: Op. Cit., p. 190.

(29) Zeller: Outlines of the History of Greek Philosophy, 13 ed., p. 312.

(30) إميل برييه: تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني من الترجمة العربية لجورج طرابيشي، ص231.

(31) نجيب بلدي: نفس المرجع، ص100.

(32) Festugiére: Op. Cit., p. 98-101.

(33) نجيب بلدي، نفسه، ص98.

(34) نفسه، ص99.

(35) Festugiére: Op. Cit., p, 19-20.

نقلًا عن: بلدي، نفس المرجع السابق، ص99.

(36) نفسه.

(37) Festugiére: Op. Cit., p. 17.

وراجع أيضًا: نجيب بلدي، نفسه، ص102-103.

(38) نفسه.

(39) انظر كتابنا: فكرة الألوهية عند أفلاطون، الفصل الأول، ص26 وما بعدها من الطبعة الثانية، مكتبة مدبولي، القاهرة.

(40) نجيب بلدي، نفسه، ص104.

(41) برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية: ترجمة د. زكي نجيب محمود، ج1، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة 1978م، ص215.

(42) ول ديورانت: قصة الحضارة، ج3، م2، الترجمة العربية لمحمد بدران، ط3، 1973م، ص188.

(43) عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1970م، ص6-7.

القسم الثاني

الاتجاهات الفلسفية في مدرسة الإسكندرية

الفصل الثالث: الاتجاه التوفيقي الديني

- التيار التوفيقي اليهودي.

الفصل الرابع: الاتجاه التوفيقي الديني

- التيار التوفيقي المسيحي

الفصل الخامس: التيار الهرمسي

الفصل السادس: الاتجاه التوفيقي الفلسفي

الفصل السابع: تأثير فلسفة الإسكندرية

الاتجاهات الفلسفية في مدرسة الإسكندرية

مقدمة:

لعل حديثنا السابق عن المقصود بمدرسة الإسكندرية وخصائصها الفكرية قد أوضح أن اتجاهات فلسفية عديدة قد ظهرت فيها على مدار القرون الميلادية الثلاثة الأولى على وجه الخصوص، وأن هذه الاتجاهات تباينت اهتماماتها بشكل واضح رغم أن هذا التباين لم يطغ على ذلك الخيط الرفيع الذي يربط بين هذه الاتجاهات. إنه الخيط الفكري المميز للعقل السكندري الذي تشكل في هذه البيئة الفكرية المتميزة عبر القرون الثلاثة السابقة على الميلاد، فضلًا عما استجد من عوامل مؤثرة بدأت في الظهور مع بداية السنوات الأولى للميلاد، وأعني بها ظهور المسيحية وما صاحب ذلك من اهتمام بالتراث الديني عمومًا وبالتراث اليهودي خصوصًا، مما دعا أتباع هذه الديانة القديمة أن ينشطوا ويكون لهم تأثيرهم القوي على ساحة الفكر السكندري ربما لأول مرة في تاريخ اليهودية.

إن ظهور المسيحية وازدهار الفكر اليهودي في الإسكندرية قد شكلا عاملًا هامًا من عوامل تميز البيئة الفكرية في مدرسة الإسكندرية، حيث ظهر آنذاك التيار التوفيقي اليهودي الذي حاول التوفيق بين العقيدة اليهودية وبين الفلسفة اليونانية، ذلك التيار الذي ازدهر على يد فيلون السكندري، كما ظهر بعد ذلك التيار التوفيقي المسيحي الذي بلغ ازدهاره على يد كلمنت السكندري وأوريجين.

وفي نفس الوقت يظهر تيار فلسفي محض ينافس هذين التيارين الدينيين، وكان من أبرز ممثليه بالإسكندرية أمونيوس ساكاس الذي كان مسيحيًا ارتد عن المسيحية، ومع ذلك فقد قدم فلسفة تأويلية توفيقية ذات طابع ديني صوفي وتتلمذ عليه كبير فلاسفة هذا العصر أفلوطين، وقد قدم مثل أستاذه فلسفة تأويلية توفيقية تمثل طريقًا للخلاص الفردي لا عن طريق الدين الخالص، وإنما عن طريق التأويل العقلي ودون التقيد بأسس عقيدة دينية معينة.

كما ازدهر في ذات الفترة التيار الهرمسي الذي أحيا أتباعه آثار ونصوص الديانة الهرمسية المصرية القديمة وأعادوا اكتشافها وصياغة نصوصها، ولعلهم فعلوا ذلك في تلك الفترة بالذات ليواجهوا التيارات الدينية اليهودية والمسيحية، وليؤكدوا أن الخلاص الفردي لا تقدمه الفلسفة أو الديانتين اليهودية والمسيحية فقط بل تقدمه الفلسفات والديانات التراثية أيضًا. ولا شك أن إحياء التقليد الهرمسي والديانة الهرمسية ونصوصها كان أمرًا له تأثيره الكبير في كل التيارات الفلسفية والدينية الأخرى في الإسكندرية.

داخل هذا الإطار لبانوراما الفلسفة في الإسكندرية، يمكننا أن نتبين ملامح اتجاهات ثلاثة أساسية، يمكن التمييز بينها على النحو التالي:

أولًا: الاتجاه التوفيقي الديني

الذي شغل أتباعه بالتوفيق بين الدين والفلسفة خاصة لدى اليهود والمسيحيين. وعلى ذلك يمكن أن نميز داخل هذا الاتجاه الذي سيطر على مساحة كبيرة من فكر فلاسفة الإسكندرية بين تيارين: أولهما: التيار التوفيقي اليهودي، وثانيهما: التيار التوفيقي المسيحي.

ثانيًا: التيار الهرمسي

ونقصد به أتباع الديانة الهرمسية، أو أولئك الذين اعتمدوا أساسًا على المؤلفات الهرمسية وأقاموا فلسفتهم التوفيقية عليها.

ثالثًا: الاتجاه التوفيقي الفلسفي

ونقصد به ذلك الاتجاه الفلسفي المحض الذي عبر خير تعبير عن الفلسفة بمعناها الدقيق في الإسكندرية، ذلك الاتجاه الذي يحلو للكثيرين من المؤرخين أن يلقبوه
بـ «الأفلاطونية المحدثة»، ونحن نرى كما أشرنا فيما سبق رفض هذه التسمية لما تحدثه من خلط، وإن كان لابد أن نميز أتباع هذا الاتجاه بالقياس إلى أفلاطون، فلنطلق عليهم «أفلاطونيو الإسكندرية»، وإن كنا لا نرى في هذه التسمية المقترحة أيضًا التعبير الدقيق عن فلاسفة عاشوا في الإسكندرية وكانوا من أعلى رؤوسهم إلى أخمص أقدامهم سكندريون شرقيون، ولسنا وحدنا في تقرير هذا الرأي ورفض التسمية التقليدية التي درج عليها المؤرخون؛ فها هو فاشرو في كتابه «التاريخ النقدي لمدرسة الإسكندرية» يقول عن فلسفة أفلوطين – خير ممثل لهؤلاء الفلاسفة –: «إن الفلسفة الأفلوطينية كانت فلسفة شرقية بكل معاني الكلمة فهي في روحها وطبيعتها شرقية»1.

وعلى ذلك، فإننا نفضل الحديث عن هؤلاء الفلاسفة الخُلص بالإسكندرية تحت عنوان: «الاتجاه التوفيقي الفلسفي» في مدرسة الإسكندرية؛ لأنهم بالفعل كانوا من التوفيقيين لكن ليس بين الهرمسية أو اليهودية أو المسيحية وبين الفلسفة اليونانية، بل بين مبادئ التراث الشرقي عمومًا وبين الفلسفة اليونانية، وهذا ما ميزهم عن تلك التيارات الفلسفية الأخرى في الإسكندرية.

وإذا ما وافقني القارئ العزيز على تلك التمييزات وعلى هذا التوضيح، فلينتقل معي إلى التفاصيل.

(1) نقلًا عن د. عبدالرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1970م، ص 115.

الفصل الثالث

الاتجاه التوفيقي الديني

التيار التوفيقي اليهودي

تمهيد:

لقد شهدت الإسكندرية منذ بدأت مؤسساتها العلمية والفكرية في العمل نشاطًا ملحوظًا للطائفة اليهودية التي كان قد بلغ تعدادها كما أشرنا فيما سبق حوالي خُمس سكان الإسكندرية.

ولما بدأت التأثيرات الفكرية المتبادلة بين طوائف الإسكندرية تفعل فعلها ظهرت الحاجة إلى أن تفهم كل طائفة الطوائف الأخرى، ولما كان اليهود يمثلون الطائفة الأكثر مشاكسة وإثارة للقلاقل، فقد بدت الحاجة الملحة لأن يفهم اليونانيون اليهود الفهم الصحيح، ولعل هذه الحاجة إلى فهم اليهود فهمًا أعمق هي التي دعت ديمتريوس الفاليري إلى أن يقترح على بطلميوس الثاني ترجمة العهد القديم كتاب اليهود المقدس من اللغة العبرية إلى اللغة اليونانية، مبررًا ذلك بأن هذه الترجمة ستكون مفيدة لليونانيين ولليهود على حد سواء؛ أما فائدتها لليهود فتتمثل في أن الكثيرين منهم لم يعودوا يتكلمون العبرية، فقد نسي اليهود الذين هاجروا إلى مصر أو ولدوا فيها من آباء مهاجرين اللغة العبرية، بل نسوا أيضًا لغتهم الآرامية وصاروا يتكلمون اللغة اليونانية بلهجة خاصة (يونانية – يهودية هللينستية). ولذلك فإن هذه الترجمة ستساعدهم على قراءة كتابهم المقدس باللغة اليونانية التي أصبحت لغتهم.

أما بالنسبة لليونانيين، فهذه الترجمة سيكون لها فائدة كبيرة؛ نظرًا لأنهم لم يكونوا أبدًا قادرين على قراءة العبرية؛ ومن ثمّ فترجمة العهد القديم ستساعدهم في فهم التراث اليهودي، كما ستساعد رؤساء اليهود من اليونانيين على فهم مرؤوسيهم فهمًا أفضل[1].

وقد قبل بطلميوس الثاني نصيحة ديمتريوس وبعث اريستايوس واندرياس إلى بيت المقدس في سفارة إلى اليازار (اليعازر) Elazar الجد الأكبر لليهود راجيًا إياه أن يعيره المخطوطات اللازمة، وأن يوجه إلى الإسكندرية ستة ممثلين لكل قبيلة من القبائل الاثنتي عشرة، ولبى اليازار رغبة مليكه، وأرسل إليه النص المطلوب وكان مكتوبًا على الجلد. ونزل العلماء الاثنان والسبعون في جزيرة فاروس وأنجزوا عملهم في اثنين وسبعين يومًا، ولهذا السبب سميت هذه الترجمة للعهد القديم بالترجمة السبعينية Septugint.

ويرى سارتون أن هذه الحكاية أسطورية؛ إذ إن المختصين يرون أن اللهجة التي ترجمت بها التوراة أو الأسفار الخمسة مكتوبة بلغة يونانية – يهودية – ركيكة جدًا، وأن تلك اللهجة «أقرب لأن تكون مصرية منها إلى الفلسطينية»[2].

وعلى أي حال، فإن هذه الترجمة السبعينية كانت ذات أهمية كبيرة لأنها كانت تمثل في اعتقادي البداية الحقيقية لظهور اليهود الكفرى على الساحة السكندرية حيث بدأ الدارسون من اليونانيين ومن اليهود السكندريين تحليلاتهم للتوارة وتأويله التأويل الرمزي التوفيقي – في أغلب الأحيان – بين اليهودية والتراث الديني الشرقي من جهة والفلسفة اليونانية من جهة أخرى.

ولاشك أن فيلون كان أهم أعلام فلاسفة اليهود في الإسكندرية، وكان رائدًا للتيار التوفيقي الذي يعتمد أتباعه على التأويل الرمزي للتوراة. وهذا لا يمنع من القول بأن مسألة التوفيق بين الدين اليهودي والفلسفة ربما تكون أقدم من فيلون؛ حيث إن أريستوبولس قد سبقه إلى الحديث في هذه المسألة، بل ربما تكون أقدم من الاثنين معًا كما أشار إلى ذلك برييه3، إلا أن مسألة التوفيق لم تكن لدى السابقين على أريستوبولس وفيلون قائمة على التأويلات الرمزية المجازية بالمعنى الذي سنجده لديهما، وخاصة لدى الأخير. إن تلك التأويلات السابقة على فيلون كانت عبارة عن «كتابات أوّلت في معنى روحي»4فقط، أي أنها كانت تأويلات يغلب عليها الطابع الديني، بينما جاءت تأويلات أريستوبولس وفيلون تحمل طابعًا فلسفيّا بالإضافة إلى ذلك الطابع الديني – الروحي.

[1] أريستوبولس الإسكندري

لا نعرف على وجه الدقة تاريخ حياة أريستوبولس الإسكندري؛ فبعض المصادر تشير إلى أنه عاش بالإسكندرية حوالي عام 150 قبل الميلاد5؛ حيث يُقدر أنه عاش في أيام حكم بطلميوس السادس فيلومتر (181-145 ق.م)6؛ إذ يقال إنه أهدى كتابه الذي وضعه عن «التوراة» إلى بطلميوس وألقى بعض فقرات منه أمامه7.

ويروي عنه إميل برييه أنه كان يهوديّا مشائيّا توجه إلى الملك فيلومتر بشرح للشريعة يقوم على نفس المبادئ التي نجدها لدى فيلون، إلا أن موضوع أريستوبولس كان شيئًا مختلفًا عن موضوع فيلون وأقل اتساعًا منه؛ فاريستوبولس ارتبط فقط بنقاط محددة هي: تجنب التجسيم أو التشبيه بواسطة التأويل المجازي، وجعل موسى أستاذًا للفلاسفة اليونانيين8.

ومن المعروف بالنسبة للنقطة الأولى، أن كل ترجمات التوراة منذ القرن الثاني قبل الميلاد سواء الترجمة اليونانية أو الترجمة الأرمينية كان همها تجنب التجسيم الغليظ، وكانوا يستخدمون في هذا القوى الإلهية التي نسبوا إليها الأعمال الإلهية التي كان ينسبها النص إلى الله. ولعل أريستوبولس قد اعتمد في تأويله وشروحه على هذه الترجمات واستفاد منها في تجنب التجسيم.

أما بالنسبة للنقطة الثانية، فإن المؤرخين وعلى رأسهم برييه وسارتون يرون أن أريستوبولس كان أول من ربط الفلسفة اليونانية بموسى على نحو مذهبي9. ويؤكد سارتون أن أريستوبولس كان أول من زعم أن هوميروس الشاعر وكذلك هزيود وفيثاغورس وأفلاطون وأرسطو قد اقتبسوا الكثير من التقليد أو التراث العبري10، وبالطبع فإن هذا الزعم كان فيه – فيما يرى سارتون – الكثير من

الإسراف والغلو، لأنه يعني ضمنيّا أن التوراة العبرية قديمة جدّا، كما يعني من ناحية أخرى أنها كانت قد انتقلت قبل هوميروس إلى اللسان اليوناني حتى استطاع أولئك الشعراء والفلاسفة أن يقرأوها![11]

وفي الحقيقة أن الذين سبقوا اليونان في العلوم والحكمة لم يكونوا اليهود، بل كانوا المصريين القدماء والبابليين القدماء[12]، وهذه حقيقة تجاهلها أريستوبولس في زعمه السابق.

على كل حال، فإنه على الرغم من الآراء المتضاربة حول الآراء التي وصلتنا عن أريستوبولس وإسهاماته، إلا أنه يبدو من المؤكد أنه كان أول من حاول أن يتجه هذا الاتجاه العقلي الجديد عند اليهود؛ حيث كانت آراؤه كما تبدو من خلال الشذرات القليلة التي حفظها عنه يوسيبيوس أول بوادر إقدام العقل السامي على تقبل أثر الفكر والمنطق اليوناني.

إن أريستوبولس حاول دون أن يضحي بالمفهوم السامي عن تعالي الإله وقدسية الكتاب أن يسد الثغرة التي تفصل إله سفر التكوين المستتر عن خليفته وإزالة وصمة التجسيم عن الله كما تتجلى في الكتاب المقدس، فعمد مستجيبًا لمقتضيات الفلسفة اليونانية إلى إقحام «قدرة» الله بين الله والعالم كمبدأ متوسط يشبه «نفس العالم» عند أفلاطون. والجدير بالذكر أنه قد اعتبر أن أفلاطون نفسه قد استمد هذا المبدأ عن النفس الكونية «نفس العالم» من التوراة. كما كان من أبرز إضافات أريستوبولس الفلسفية أنه حاول – من جانب آخر – أن يتجاوز التفسير الحرفي للآيات المنزلة، وأن يستخدم التأويل العقلي أو التأويل التمثيلي[13] في تفسيره وشروحه على الكتاب المقدس.

إن هذه المعلومات المتناثرة عن جهود إريستوبولس السكندري تشير بما لا يدع مجالًا للشك أنه كان أول من حاول إخضاع اليهودية لأحكام العقل. وعلى الرغم مما تتسم به هذه المحاولة التوفيقية من بساطة وبدائية في رأي بعض المؤرخين[14]، إلا أنها في اعتقادنا قد مهدت الطريق الذي سار فيه بعد ذلك فيلون السكندري، وهو الذي أصبح في عصره مثالًا فذّا على النهج الإسكندراني للجمع أو التوفيق بين الفكر الفلسفي اليوناني من جهة، والفكر اليهودي الشرقي من جهة أخرى، وكان بالتالي رائدًا للفلسفات السكندرية التوفيقية التي حاولت أن تثبت وحدة الحقيقة رغم اختلاف مظاهرها.

[2] فيلون الإسكندري

أولًا: حياته ومكانته ومؤلفاته

يتمتع فيلون بمكانة فكرية هامة في مدرسة الإسكندرية باعتباره كما أشرنا سابقًا رائد الدراسات التوفيقية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، وباعتباره أول من حاول بوضوح إثبات وحدة الحقيقة رغم اختلاف مظاهرها من ناحية الدين أو من ناحية الفلسفة.

وإضافة إلى ذلك، فقد كان فيلون يتمتع بمكانة عظيمة بين أعضاء الجالية اليهودية الغنية الزاهرة في الإسكندرية، والدليل على ذلك ما يرويه المؤرخون القدامى والمحدثون من أنه أرسل من قبلهم كسفير لدى الإمبراطور كاليجولا Caligula لكي يشرح له المظالم وسوء المعاملة التي تعاني منها الطائفة اليهودية في ظل فلاكوس Flacus واليها الروماني15.

أما أحداث حياة فلون، فالأقوال بشأنها متضاربة؛ حيث يرى كوبلستون أنه ولد في حوالي 25 ق.م ومات في وقت لاحق على عام 40 ق.م16، بينما يرى برييه أنه عاش فيما بين عامي 40 ق. م و 40 بعد الميلاد17. بينما يقول محمد يوسف موسى إنه ولد بالإسكندرية نحو عام 20 أو 30 قبل الميلاد، وإنه مات بعد عام 54 من القرن الأول للميلاد في زمن الحواريين18.

وعلى أي حال، فمن المؤكد – رغم تضارب الروايات حول عام مولده وعام وفاته – أنه عاش فيما بين منتصف القرن الأول قبل الميلاد، ومنتصف القرن الأول الميلادي، وأنه بلغ ازدهاره بين طائفته بالإسكندرية في عصر الإمبراطور كاليجولا.

ومن الواضح أن النشاط العقلي لفيلون قد تركز في الأربعين سنة الأولى من القرن الأولى الميلادي، حيث يقال إنه كتب بعد موت الإمبراطور كاليجولا عام 41م آخر مؤلفاته وهو المسمى L'Ambassade á Caïus، والذي تناول فيه رحلته إلى الإمبراطور19.

لقد كتب فيلون مؤلفات عديدة، ورغم أن الكثير منها قد فُقد20، إلا أن قائمة بأسمائها احتفظ بها المؤرخون، فضلًا عن أن ما بقي من هذه المؤلفات يكفي لمعرفة جوانب فكره. ويرى المختصون في الدراسات الفيلونية خاصة كوهن Cohn وماسبيو Massebieau أنه يمكن تقسيم هذه المؤلفات وفقًا لترتيبها الزمني إلى ثلاثة أقسام:

كتابات فلسفية محضة.

كتابات في شروح التوراة (الأسفار الخمسة).

كتابات في التبشير والرد على المخالفين21.

ثانيًا: فلسفته التوفيقية

1- دور الفلسفة ومهمة الفيلسوف:

يحار المرء إذا ما أراد أن يعرف نقطة البداية في فكر فيلون؛ فهل هو فيلسوف يتناول الدين تناولًا فلسفيّا عقليّا؛ بحيث يمكننا أن نعتبره أحد فلاسفة الدين؟! أم هو رجل دين يحاول بكل ما يمتلكه من قوة الدليل العقلي أن يدافع عن دينه وأن يفسره تفسيرًا فلسفيّا في عصر كانت الثقافة السائدة فيه هي الفلسفة؟!

الحق أنه فيما يبدو كان هذا وذاك معًا؛ فهو – على حد تعبير برييه – كان يهوديًا حار الإيمان يحافظ في تقوى على كل الشعائر والتقاليد الدينية لشعبه، وكان نشاطه الفلسفي وقفًا كله تقريبًا على شرح الشريعة الموسوية. ومع ذلك فليس الباحث في حاجة إلى كثير من القراءة لفكر فيلون ليدرك ويلاحظ أن أفكاره الفلسفية والدينية لا يربطها بالشريعة إلا رباط غير وثيق من المجاز. ومن ثمّ كان لهذه الأفكار قيمة عالمية في ذاتها تجاوز بها صاحبها جنسيته اليهودية22.

ويختلف ريتشارد باير Richard Baer مع هذا الرأي الأخير؛ حيث يرى أن اهتمام فيلون الأول لم يكن إبداع فلسفة جديدة، بل كان تفسير الكتاب المقدس؛ فقد أراد في الأساس صياغة الحقائق الدينية للتوراة في إطار أفضل ما في العصر من مصطلحات وقضايا فلسفية23.

لقد كانت مهمة الفلسفة عند فيلون تنحصر في البرهنة على أن حقائق الكتاب المقدس والحقائق الفلسفية متوافقة؛ فمنبعها واحد وهو الله، كما أن الفلسفة والدين معًا يقودان إلى معرفة الله24.

وفي ضوء ذلك يحدد فيلون – فيما يرى ريتشارد – معنى الفيلسوف الحقيقي بأنه هو الذي يسير في طريق المعرفة الروحية لله؛ لأن الله هو الملك الأول والوحيد للعالم، ولأن الطريق الملكي الذي يقودنا إليه هو الفلسفة25. كما يحدد معنى الفلسفة الحقيقية بأنها مسعى حماسي لإدراك الحقيقة النهائية للإله نفسه، بالإضافة إلى أن هذا الطريق الملكي للفلسفة متماثل في النهاية مع كلمة الإلة26.

على هذا النهج التوفيقي جاء الربط الفيلوني بين الفلسفة والدين، بين دور الفيلسوف الذي هو أشبه بدور العارف الديني أو المتصوف الساعي إلى إدراك الحقيقة الإلهية وبين رجل الدين المخلص الذي يسعى إلى تأويل النص الديني تأويلًا عقليًا.

ولعل هذا النهج التوفيقي عند فيلون يقوم في الأساس على اعتقاده بأن الحقيقة واحدة، وهو في بحثه عن هذه الحقيقة الواحدة لا يرى فرقًا جوهريًا بين الطريق الديني والطريق الفلسفي، وإن كان يعتقد أن الدين هو الأصل، وأن الفلسفة ينبغي أن تكون شارحة ومفسرة له!

إن فيلون كان – على حد تعبير يوسف كرم – لا يفصل بين الفلسفة والدين، ولكنه كان يتخذ من الدين أصلًا ويشرحه بالفلسفة27.

2– منهج التأويل الرمزي The Allegorical Method:

إن تفكير فيلون الفلسفي لا يظهر لنا عادة بطريق مباشر، بل يظهر دائمًا في شكل تأويل دائم لنصوص التوارة، وهذه النصوص في معانيها الحرفية لا تشمل بالطبع نظريات المؤلف وآرائه الفلسفية!

والجدير بالذكر أن منهج التأويل الرمزي للنصوص الدينية كان منهجًا شائعًا في عصر فيلون؛ فقد كان يهود الإسكندرية يشرحون التوراة شرحًا رمزيًا على غرار شرح الفيثاغوريين والأفلاطونيين

والرواقيين لقصص الميثولوجيا اليونانية وعبادات الأسرار[28].

وعلى سبيل المثال، فقد كان يهود الإسكندرية يؤولون الفصل الأول من سفر التكوين قائلين: إن الله خلق عقلًا خالصًا في عالم المثل هو الإنسان المعقول، ثم صنع على مثال هذا العقل عقلًا أقرب إلى الأرض هو «آدم» وأعطاه الحس وهي
« حواء» معونة ضرورية له فطاوع العقل الحس وإنقاد للذة وهي الحية التي وسوست لحواء فولدت النفس في ذاتها الكبرياء وهو «قابيل» وجميع الشرور، وانتفى منها الخير وهو «هابيل» وماتت موتًا خلقيًا.

أما عبور البحر الأحمر فيؤول على أنه رمز لخروج النفس من الحياة الحسية، أما سبعة أغصان الشمعدان فهي رمز للسيارات السبع، والحجران الكبيران اللذان يحملهما الكاهن الأكبر فهما رمز للشمس والقمر أو لنصفي الكرة الأرضة. أما الآباء الذين يعود إليهم إبراهيم فهم رمز للكواكب أو للعناصر الأربعة أو للمثل. أما الفصح فهو رمز لترك النفس للجسم وشهواته. أما شجرة الحياة في الفردوس الأرضي فهي رمز لأم الفضائل وهي الطيبة. أما اقتران إبراهيم بسارة فهو رمز لاتحاد الإنسان الصالح
بالفضيلة[29]... إلخ.

ولقد احترم فيلون هذه الطريقة التأويلية ذات الأصل اليوناني، ودلل على ذلك باحترامه لهوميروس وهزيود باعتبارهما حجة في الفلسفة؛ ففي كتابه عن العناية La Providence نجده ينتصر لهوميروس وهزيود ويبرئهما من تهمة الإلحاد[30]. وفي نفس الوقت كان فيلون ينظر إلى العقائد المصرية القديمة على التعددية على أنها عقائد إلحادية[31].

على كل حال، فإنه على الرغم من تفاوت تقديره للعقائد اليونانية أو للعقائد المصرية القديمة، فقد كان يعتبرهما عمومًا عقائد غير صحيحة في مجملها. ومع ذلك فقد استفاد منها جميعًا، وكانت تمثل مرجعية فكرية لديه[32].

لقد كان لدى أتباع العقائد الدينية بالإسكندرية طرقهم الإيمانية التي تعتمد على التأويل، كما كان لدى أتباع الفلسفة الرواقية والفلسفة الأفلاطونية نظريات مماثلة في التأويل؛ فالنظرية التأويلية لهاتين المدرستين الفلسفيتين المتأثرتين بالبيئة الشرقية السكندرية تقوم في نظر برييه على افتراض وجود كائنات متوسطة وقوى مختلفة يقوم على أساس مبدأ الاختيار والتلفيق في الدين اليوناني – المصري الذي أخذ الفلاسفة الرواقيون أكبر جانب من العلم به؛ فاللوغوس والحكمة والقوى المختلفة ليست إلا نتيجة جعل الآلهة اليونانية المصرية رومانية بفضل التأويل المجازي. ومن المؤكد أن الدين المصري كان مستعدّا بطبيعته لهذه التأويلات المجازية أو لهذه المجازات. إن المرء يرى في هذا الدين ومنذ زمن مبكر جدّا آلهة مجردة (أي آلهة لمعان مجردة كإلهة العدالة والجمال مثلًا) هي تقريبًا أنواع من الذوات غير المشخصة التي يتوجه لها بالعبادة لعلاقاتها بالآلهة الأخرى[33].

لقد كان التأويل عند فيلون ابنًا شرعيّا لهذه الحركه التأويليه سواء على الجانب الفلسفي أو على الجانب الديني. ورغم ذلك فإن بعض الباحثين يرون أن التأويل عنده غير مسبوق لدى اليهود؛ إذ يرى أحدهم ويدعى التر Elter أن مذهب فيلون في التأويل يعتبر في تاريخ الأفكار اليهوديه مذهبًا لا سابق له، وإن ما أثر على طريقة مذهبه إنما مرجعه الي شخصيته وحدها، والأساس الذي يستند عليه التر في ذلك أن مذهب فيلون التأويلي ينفرد بأن حول التاريخ اليهودي كله بواسطة التأويل المجازي الي مذهب للنجاة أو الخلاص، وهذا أمر لم يوجد قبله لدى اليهود34.

إلا أن هذا التأكيد من قبل التر Elter لا ينبغي أن يصرف نظرنا عن مدى تأثر فيلون بسابقيه؛ فإنتاج فيلون نفسه يقدم لنا - فيما يرى برييه- من المبررات ما يكفي التأكيد أنه حينما كتب هذه المؤلفات إنما «كان يتابع منذ زمن طويل عملًا من أعمال التلفيق، هذا العمل الذي كان يوحد بين قصص التوراة والأساطير الإغريقية»35.

ومع ذلك فإنه لم يوافق السابقين أبدًا على توحيدهم التام بين قصة موسى والأساطير الإغريقية36.

لقد كان لفيلون منجهه التأويلي الذي اختلف بعض الشيء عن سابقيه، ويبدو هذا الاختلاف في التزام فيلون في كثير من الأحوال بالمعنى الحرفي ووقوفه في التأويل عند حد معين وذلك لإيمانه الوطيد بالله وشريعته وبالتقاليد القومية37. إن استخدامه الطريقة المجازية في التأويل إنما كانت في كثير من المواضع ليتخلص من صعوبات التفسير الحرفي.

إن التأويل عند فيلون كان رغم التزامه بالتفسير الحرفي تأويلًا عقليّا يحاول استخراج أعظم ما في النص الديني من دلالات وايحاءات قد تخفى على أصحاب التفسيرات الأسطورية المغرضة38؛ لقد كان هدف التأويل الفيلوني الدفاع عن العقيدة الموسوية ضد من اتهموها بأنها كتابة أساطير. وفي إطار ذلك حاول فيلون باستخدامه الطريقة المجازية جعل الشريعة اليهودية شريعة عامة لا تختص بمكان دون مكان أو بزمان دون زمان39.

لقد كان اتجاهه العام في شرحه للشريعة الموسوية هووضع المعنى الخلقي بإزاء المعنى الحرفي أو نقل الثاني إلى الأول أحيانًا؛ فقد كان يرى في الطقوس الدينية مثلًا علامات على الشروط الخلقية اللازمة للعبادة، كما كان يرى في تحريم الحيوانات النجسة دلالة على وجوب قمع الشهوات الرديئة.

لقد حاول فيلون – من جانب آخر – تخليص الشريعة اليهودية من كل طابع سياسي وتحويلها إلى شريعة أخلاقية40؛ فقد كان يرى أن كل يهودي إسكندري إنما هو يهودي بالدين فقط وليس يهوديّا بالجنسية. كما كان يرى أن كل يهودي بعد التشتت يجب أن يكون مواطنًا في البلد الذي يقيم فيه. ولذلك فلم يكن فيلون ينتقد مطلقًا – من الناحية النظرية على الأقل – أي وضع من الأوضاع التي يمكن أن تكون عليها الحكومة، وكان كل هاجسه هو الرغبة في حكومة قوية إلى درجة تستطيع بها حماية حقوق اليهود41.

ولننتقل بعد ذلك إلى دراسة بعض جوانب فلسفة فيلون التأويلية التي مزج فيها بين عقيدته اليهودية وتراثه الشرقي وبين الفلسفة اليونانية.

ثالثًا: ميتافيزيقا فيلون

(أ) الله: طبيعته وطريقة معرفته

إن الله عند فيلون هو نقطة البداية التي ينبغي أن يبدأ منها من أراد إدراك حقيقة الوجود والعالم، فكيف يتصور فيلسوفنا صفات الإله وعلاقته بالعالم؟!

إن أبرز صفات الله عنده أنه بعيد عن كل تعين وعن أي تحديد؛ إذ لا شيء يشبه الله، والله ليس شبيهًا بأي شيء، فهو مفارق للعالم، ومع ذلك فهو يعني به لأنه العلة الأولى للعالم فهو بتعبير فيلون، «أبًا للعالم وملكه». إن الله هو الوجود الخالق الحر الذي لا يشغل فراغًا أو مكانًا لأنه هو نفسه خالق المكان، بل إنه بالأحرى يحوي في ذاته كل الأشياء، ومع ذلك فهو سام سموّا مطلقًا ويفوق في سموه الخير بالذات والجمال بالذات، إنه مملوء من نفسه ومكتف بذاته وهو كائن لا نهائي عار من الخصائص، لأن إضافة أي خاصية إليه تجعلنا نهبط به إلى مستوى الكائنات المحدودة أو المخلوقة.

إن الله بسيط فلا يتركب من جسم ونفس أو من هيولي وصورة، وهو أزلي غير متغير، وهو الواحد لأن طبيعته بسيطة غير مركبة وليست كطبيعة غيره من المخلوقات، إنه «هو الخير الأعظم» وهو «الشمس المعقولة»، وهو المبدأ الأول للوجود، يتصف بكل الكمالات باعتباره العلة الغائية لكل الأشياء ومصدر كل كمال نجده في الأشياء المخلوقة[42].

ومن الملاحظ أن هذه الصفات التي وصف بها فيلون الإله إنما هي بالفعل مزيج من تأثره بالفلسفة اليونانية وباللاهوت اليهودي؛ فهو قد استلهم المذهب الأفلاطوني حينما استخدم تشبيهات أفلاطون المشهورة للإله بأنه « الشمس المعقولة» و«الخير الأول» و«أفضل الكائنات»[43]، وإن كان بربيه يرى أنه يسمو على أفلاطون بوصفه الله بأنه «أفضل من الفضيلة وأفضل من العلم وأفضل من الخير نفسه»[44]، فإن الحقيقة في اعتقادنا هي أن أفلاطون قد وصف الإله أيضًا بأنه «منبع الفضيلة» و«منبع العلم»، وأنه المثال المشترك «للعلم والمعلوم»[45]، وفي هذا ما يؤدي إلى اعتباره أن الله أسمى من الفضيلة وأسمى من العلم، وهذا ما عبر عنه فيلون.

إن الجديد حقّا عند فيلون يبدو في محاولته سلب الصفات عن الله، أي محاولته إبعاد مفهوم الله عن أي تحديد أو تعين؛ فالله ليس شبيهًا بأي شيء، ومن ثمّ فإن من أراد معرفة الله فعليه أن يحاول إدراك ما وراء العالم المحسوس، بل إدراك ما وراء العالم المعقول. وقد أرجع فيلون هذا التباين بين الله والعالم إلى أساس أخلاقي ديني؛ فبما إن الله مقدس وطاهر فينبغي أن يكون بعيدًا عن كل شيء دنس من أشياء هذا العالم؛ إذ
لا يمكن أن يدنس ذاته بالاتصال بهذا العالم المحسوس.

وإذا كانت طبيعة الإله بهذا السمو وذلك العلو الذي يفوق المحسوس والمعقول معًا، فإن السؤال عن كيفية إدراكه يبدو غير ذي موضوع إذا ما اقتصرنا في محاولاتنا المعرفية على الحواس أو الفكر الاستدلالي العقلي، فالله بعيد كل البُعد عما يمكن أن يكون موضوعًا للإدراكات الاستدلالية!

إن المعرفة هنا لابد أن تكون إذن ذات طابع خاص. وقد لجأ فيلون إلى تأويل آيات الكتاب المقدس تأويلًا مجازيّا رمزيّا حتى يكتشف الطريق إلى معرفة الله. وقد اكتشف طرق المعرفة المختلفة من تأويله للآية القائلة «إن الله إله إبراهيم وإسحق ويعقوب» على أنها تشير إلى مصادر ثلاثة لمعرفة الله هي العالم والطبيعة والزهد؛ إذ إن يعقوب يرمز هنا إلى التمرس بالزهد بينما يرمز إبراهيم إلى التعلم. أما اسحق فيرمز إلى النعمة العفوية الطبيعية46، وعلى ذلك نستطيع أن نصل إلى معرفة الله بالنظر في مصنوعاته في هذا العالم، ولكن هذه المعرفة تبدو ناقصة جدّا، ولذلك لابد من كائنات متوسطة بين الإنسان والله وذلك لأن النفس لا تستطيع أن تصل إلى معرفة الله دفعة واحدة فيلزمها أن تتدرج في صعودها إليه باعتبار أن غاية النفس هي الوصول إلى الله والاتحاد به؛ ثم لأن الله كائن فوق العقل وفوق الفكر فلا يمكن أن نعبر عنه ولا أن نصل إليه ولا أن ندركه إلا عن طريق الانجذاب Ecstasy 47.

وهنا نلمح في التأويل الفيلوني لنص التوراة غموضًا لم يخفف منه سوى توضيحه لطريق معرفة الإله مستخدمًا الاصطلاحات الفلسفية التي لاشك أنه استقاها من فلسفة أفلاطون ونظريته في المعرفة، خاصة حينما تحدث عن أرفع أنواع المعرفة، أي معرفة مثال المثل «مثال الخير»، فهي معرفة لا يمكن أن تتم إلا بالحدس المباشر الذي هو تعبير عن الشوق اللامحدود لإدراك الخير في ذاته عبر مراحل يمر بها العارف الفيلسوف48، لا العارف المتصوف.

وفي ضوء هذا التمييز الأخير بين ما أسميناه لدى أفلاطون «العارف الفيلسوف» وبين «العارف المتصوف» يمكن إدراك الفرق بين الطريقة الفيلونية ذات الملامح الصوفية الشرقية في معرفة الله، وبين الطريقة الأفلاطونية القائمة على الحدس الفلسفي؛ فإدراك الله عند فيلون يتم بتجربة باطنية داخلية أطلق عليها اسم «الانجذاب الصوفي» الذي هو في واقع الأمر حالة من الاستغراق في التأمل فيها تعرف الروح الله وقد ذهلت أو هجرت نفسها وكل قواها. إنها حالة عبادة الله المطلق، وقد امتزجت فيها المعرفة بالعبادة وتخلصت الروح من كل علاقة بالعالم المحسوس والعالم المعقول معًا. إن تجربة «الانجذاب» – على حد تعبير برييه حينما يصفها عند فيلون – لا يمكن أن تكون إلا تجربة باطنية لاهوتيه49.

(ب) مشكلة الخلق وافتراض الوسطاء:

تتشابه نظرية الخلق عند فيلون بنظيرتها عند أفلاطون وإن كان يشوبها أحيانًا طابعًا رواقيّا؛ ففيلون قد استخدم لغة رواقية حينما عبر عن علاقة الإله الصانع بالعالم وتكوينه له، فقد قال بأن الصانع في سبيل تكوينه للعالم يستعمل كل عنصر من العناصر الأربعة على التمام، وهذه صيغة نقلها فيلون

عن أفلاطون لكنه يعبر عنها باصطلاحات رواقية حينما يرى أن الصانع قد نظم المادة في مجموعها ككل وهذا تعبير رواقي[50].

إلا أن هذه اللغة أو الاصطلاحات الرواقية لا ينبغي أن تطغي على إدراكنا لمسألة أن التشابه الأساسي هو بين آراء فيلون وآراء أفلاطون؛ حيث إن الأول يرى مثلما يرى الثاني أن ثمة مادة قديمة كانت بمثابة الأم للكائنات، وذلك قبل أن تملأها الذات الإلهية، إلا أنه يختلف معه حينما ينظر إلى هذه المادة لا على أنها متحركة أو مجرد قابل للصور أو للمثل، بل على أنها تمثل جوهرًا جسميًا هو بمثابة مزيج من العناصر الأربعة؛ ومن ثمّ فإن الخلق لديه لا يكون إلا ما يظهر أحيانًا من الانسجام والمساواة في هذه المادة المختلطة، فالإله يستعمل لإدخال هذا النظام تقسيمًا يفصل بين الكائنات المتضادة ويظهر الأشياء ويرينا طبيعتها[51].

إن ما قلناه في الفقرة السابقة يمثل مشكلة حقيقية ينبغي الالتفات إليها؛ حيث إنه لا بد من التساؤل التالي: هل كان فيلون مثل أفلاطون لا يؤمن بالخلق من عدم؟!

إن هذا التساؤل قد يبدو للكثيرين مفاجئًا لأن ثمة اعتقاد شائع يرى أن أفلاطون لقوله «بالحدوث» و« بالصانع» يميل إلى القول بالخلق من عدم!! وهذا اعتقاد أثبتنا خطأه في بحثنا عن نظرية «الخلق» عنده؛ حيث تبين لنا أن «الخلق» عند أفلاطون إنما يعني أن الصانع قد صنع العالم أو أحدثه – بالتعبير الأفلاطوني – من مادة قديمة ومثال قديم وهذا ما يؤكده الرجوع إلى نصوصه المختلفة وعدم الاكتفاء فقط بما قاله في «طيماوس»[52].

وعلى ذلك فإن التقريب أو التشابه الذي أشرنا إليه بين موقف فيلون وموقف أفلاطون من مسألة «الخلق» قد ينطوي على مخاطر الوقوع في براثن الفهم الخاطئ لفيلون أيضًا!

إن كبار الشراح والمؤولين لنصوص فيلون يرون أنه قد استخدم تعبيرات لا يمكن أن تفهم إلا بفرض أنه يؤمن بالخلق من عدم مثل قوله: «إن الإله لم يخرج الأشياء من الظلمات إلى النور فقط، ولكن ما كان منها غير موجود سابقًا قد خلقه أيضًا، إنه لهذا ليس صانعًا فقط بل خالقًا أيضًا»[53].

ولنلاحظ – مع بريه – أن الكلمة التي استخدمها فيلون للتعبير عن الخلق هي نفس الكلمة التي استعملت في الشرح السبعيني للتوراة للدلالة على الخلق[54].

وإذا ما أضفنا إلى هذه الملاحظة ما ورد في النص السابق من تمييز فيلون بين الإله كصانع وبين الإله كخالق، سنجد أنه كان يدرك جيدًا الفرق بين هذا وذاك حينما أكد أن الإله ليس مجرد صانع بل هو خالق أيضًا، فهو قد خلق «ما كان من الكائنات غير موجود سابقًا». كما أنه – فيما يضيف فيلسوفنا – «قد خلق مع الأجسام المكان والزمان»[55]، وهذا دليل آخر على أن فيلون يميل بالفعل إلى القول بالخلق من عدم، فالمكان والزمان قد خلقا مع الأجسام؛ ومن ثمّ فإنه يرى أنه لم تكن هناك مادة سابقة، وإلا فأين كانت؟! إن المكان والزمان لم يكونا موجودين؟!

إذا كان ذلك كذلك، أي إذا كان فيلون يميل إلى القول بالخلق من عدم، فلماذا قال بما سمي لديه «الوسطاء»، وما دور هؤلاء الوسطاء في عملية الخلق وفي فلسفة فيلون عمومًا؟!

(جـ) الوسطاء واللوجوس Logos:

إن الفكرة الأساسية في ميتافيزيقا فيلون أنه يؤمن بإله متعال مفارق للعالم، ومع ذلك فهو خالقه بما فيه من كائنات معقولة وكائنات محسوسة، وهنا نلمح التناقض؛ فإذا كان الله هو الكائن المتعالي المفارق للعالم الذي ينأى عن الارتباط بأي علاقة مع أي مخلوق، فكيف أتم فعل الخلق إذن؟! أليس في فعل «الخلق» نقص ينبغي – حسب فهم فيلون – أن ننأى بالإله عنه؟!

لقد كان هذا التساؤل بالتحديد هو ما قاد فيلون إلى القول بالوسطاء؛ فالله ذلك الكائن المفارق لا يمكن أن يرتبط بالكائنات الأدنى الناقصة مباشرة، بل عن طريق كائنات متوسطة هي بالتأكيد أكبر كمالًا منها؛ ومن ثمّ فإن «الوسيط عند فيلون لا يتميز بطبيعته بقدر ما يتميز بوظيفته»[56]، فلا سبيل إلى تحديد ماهية الوسيط إلّا بمعاينة ما يقوم به من عمل. وقبل أن ننظر فيما يقوم به «الوسيط» من عمل لابد أن ننظر أولًا في معنى «اللوغوس» عند فيلون.

إن اللوغوس Logos عنده نوعان؛ اللوغوس الباطني أو النفسي واللوغوس الخارجي أي التلفظ والنطق، وهذان النوعان يوجدان في الله كما يوجدان لدى الإنسان[57]، فاللوغوس في الله إما اللوغوس باعتباره العقل الإلهي نفسه أو اللوغوس باعتباره كلمة الله[58].

وبالطبع فإن بين هذين النوعين ارتباطًا وثيقًا؛ فأفكار العقل الإلهي وكلمته إنما يوحي بها إلى نبي؛ ومن ثمّ فإن الناموس الإلهي أو الكتب المقدسة وهي هنا أسفار موسى الخمسة إنما هي كلمة الله، وهي القوة الموجهة للعالم وهي الفلسفة الحقيقية والمصدر الأول لينابيع المعرفة والحكمة باعتبارها الكلمات الخالدة التي لا تفنى.

أما فيما يتعلق باللوغوس عند الإنسان، فيرى فيلون أن اللوغوس الباطني أو الكلام الباطن باعتباره التفكير والتأمل هو الأفضل لأن التعبير عنه في الكلام الخارجي الملفوظ به غير مناسب للعبادة الحقيقية، ولذلك نجد أن النبي الحقيقي يكبح جماح لسانه[59].

ولنترك اللوغوس الإنساني الآن، ولنركز على معنى «اللوجوس» الإلهي حتى نرى علاقته بفكرة «الوسيط».

إن الأوصاف التي قدمها فيلون للوغوس الإلهي بمعنييه السابقين تتعدد بشكل يثير الحيرة؛ فهو عنده المبدأ الأول للعالم والمدبر له، وهو العالم المعقول ونموذج الخليقة والعقل الإنساني وقد عينه الله ليكون وسيلة لإعطاء بركاته، وهو وسيط باعتباره جوهر أقل من الله، مثله في ذلك مثل الملائكة أو إحدى القوى الإلهية. وقد ذكر له أسماء عدة منها: الإنسان الإلهي أو آدم السماوي، الكاهن الأعظم، شفيع البشرية، صورة الله، عمل الله... إلخ[60].

وتتضح هذه الصفات والأسماء للوغوس أكثر من خلال بعض تأويلاته لآيات الكتاب المقدس؛ فهو عندما يفسر ذكر العهد القديم لملاك الله في مجال الظهورات أو التجليات الإلهية. يقول إن الملاك أو اللوغوس بمعنى واحد، وإذا ذكر الكتاب المقدس ملائكة كثيرين قال إن هؤلاء الملائكة هم القوى الإلهية. فكأن اللوغوس إذن هو الملاك الذي يرشدنا، وهو الملاك الذي ظهر لأبينا يعقوب، بل رئيس الملائكة.

إن اللوغوس في مجمل صفاته وأسمائه كما يتضح مما سبق ليس هو العلة الأصلية للوجود، بل هو مجرد أداة الله الخيرة التي خلق بها العالم. إنه أعلى جميع الكائنات المتوسطية لأنه الابن البكر، وهو الوسيط الأول ويليه الحكمة ثم آدم الأول ثم الملائكة ثم نفس الله ثم القوى الإلهية61.

وفي ضوء ذلك نستطيع أن نفهم وظيفة اللوغوس؛ فهو الوسيط الذي كان وجوده ضروريّا ليساعد الله في خلق العالم. وإذا كنا قد أشرنا من قبل إلى أن الله عند فيلسوفنا قد خلق العالم من عدم، فإن معنى ذلك كان أنه خلق العالم المعقول من عدم لأن الأرواح خلو من المادة، وقد جاءت عن الله كما يلد العقل أفكاره. أما كل ما هو مادي محسوس فلا يمكن أن يكون الله صانعه بصورة مباشرة.وهنا يكون دور «الوسيط»؛ فالعالم المحسوس نتيجة فعل وسطاء بين الله والمادة. إذ يرى فيلون: أن الله حينما قال «لنصنع الإنسان على صورتنا ومثالنا» خاطب وسطاء ووكل إليهم صنع الجزء الفاني من نفسنا على النحو الذي صنع هو به الجزء الروحي؛ لأن الإنسان مزاج من خير وشر. وبما إن الله منزه عن الشر، فكان لابد أن يكون من يصنع مبدأ الشر في الإنسان – أي جسمه – كائن غير الله62.

وإذا كان ثمة تشابه بين فعل «الوسيط» أو «الوسطاء» عند فيلون، وبين فعل «الصانع» عند أفلاطون، فإن علينا أن ننتبه إلى نقاط الاختلاف بينهما؛ فالصانع الإفلاطوني في محاورة «طيماوس» إنما هو الإله، بينما الوسيط عند فيلون ليس إلهًا وإن كان هو كلمة الله أو ابن الله أو أداة الله... إلخ.

كما أن الوسطاء عند فيلون كثيرون؛ أولهم – كما أشرنا فيما سبق – «اللوغوس» نفسه أي كلمة الله أو ابن الله الذي يرى فيه الله نموذج العالم وعلى مثاله يخلقه ويليه الحكمة الإلهية، ويليهما رجل الله أو الإنسان الإلهي أو آدم الأول، ويأتي في المرتبة الرابعة الملائكة وهي كائنات روحية غير جسمية، وفي المرتبة الخامسة النفس الإلهية أو الروح الإلهي وهي تختلف عن النفس الإنسانية ولم تتكون الأخيرة بواسطتها، ولكنها أي النفس الإنسانية لا تستطيع أن تدرك الله أو تتحد به بدون معونتها فكل نفس إنسانية تتمتع بالفضيلة بفضل الروح الإلهي. ويأتي في المرتبة الأخيرة ما أسماه فيلون «القوى الإلهية» وهي إشارة إلى كائنات كثيرة من ملائكة وجن نارية أو هوائية تنفذ الأوامر الإلهية.

وربما أدخل فيلون هذه «القوى الإلهية» ضمن الكائنات المتوسطية بين الله والعالم ليوفق بين نظرية وحدة الوجود التي قالت بها الرواقية، ونظريته هو في الاستشراف الإلهي؛ فالقوى الإلهية منها قوى

لها صلة بالعالم وهي حاكمة وسيدة له، ومنها قوى لها صلة بالإنسان الخاطئ؛ حيث ترشده وتحميه، وهي ملجأ للنفوس التي تستحق الخلاص وتسعى إليه63.

وعلى كل حال، فلقد كان حديث فيلون عن اللوغوس والوسطاء – إن اعتبرنا أنه ميز بينهما في هذا التصور الهيراركي – قلقًا لم يقدم فيه رأيًا حاسمًا أو نهائيًا؛ إذ إن هناك نصوصًا له يشعر من يقرأها أن الوسطاء ما هم إلا وجهات مختلفة للعلية الإلهية على حد تعبير يوسف كرم، وإنهم إنما يتمايزون في الذهن فقط ويرمزون إلى آثار الله أو حالات النفس64.

(د) العالم المعقول والمادة:

يعتقد فيلون أن الله حينما أراد أن يخلق العالم المعقول أدرك أولًا المثال المعقول لما يتكون منه هذا العالم، ثم جعل هذا العالم نموذجًا للعالم المادي.

فالعالم المعقول عند فيلون مثلما كان عند أفلاطون يمثل النموذج للعالم المحسوس، ولكن يبدو أن المثل بالمعنى الأفلاطوني قد أودعت عند فيلون في اللوغوس الإلهي حتى أصبح هذا اللوغوس هو محلها.

وفي الحقيقة أن هناك ارتباكًا عند فيلون في هذا الأمر؛ فهو يعتبر أن العالم المعقول هو المحل الذي يحتوي اللوغوس الإلهي تارة، وتارة أخرى يعتبر أن العالم المعقول هو نفسه اللوغوس الإلهي، وتارة ثالثة يعتبر أن اللوغوس الإلهي يحتوي بداخله العالم المعقول65.

ويرجع هذا الارتباك إلى محاولة فيلون التوفيق بين الآراء الأفلاطونية والآراء الرواقية؛ إذ نادى الرواقيون بمبدأ واحد من الإله، بينما نادى أفلاطون بمبدأين هما المثال المعقول والصانع. وقد حاول فيلون أن يدمج النظريتين معًا فقال بأن العالم المعقول رغم أنه متميز عن الله (أي مختلف عنه) إلا أنه صادر منه وتابع له، أي أنه جعل هذا العالم بمثابة كائن متوسط ضمن سلسلة الكائنات المتوسطة العديدة66.

ولقد حاول فيلون من جانب آخر، أن يوفق بين هذه الآراء اليونانية وبين إيمانه بالتوراة؛ حيث جعله إيمانه بأزلية الله وحده ينظر إلى المثل على أنها وجودان: وجود أزلي باعتبارها كلام الله، ووجود سابق على خلق العالم باعتبارها كائنات حقيقية معقولة يتكون منها العالم المعقول. ومن ثمّ فهي تتصل بنظريته عن الكائنات المتوسطية باعتبار أن القوى الإلهية لا تتميز عن المثل المعقولة67.

وإذا تناولنا الآن المثل عند فيلون، نجد في كل ما كتبه تقريبًا – على حد تعبير برييه – آثار طريقة قسمة ثنائية إلى أضداد تتضاد في تحديداتها، حيث إن المثل تبدو لنا كأزواج متضادة؛ أحدهما خير والآخر شرير وأول هذه الأزواج المتضادة هو على ما يظهر لنا التقسيم إلى معقول ومحسوس، فالمحسوس في ذاته ليس إلا مثالًا من مثل العالم المعقول، ويبدو أن التمييز بين مثال العقل ومثال الإحساس قد تم بنفس الطريقة.

وهكذا كانت طريقة فيلون في الجمع بين المتضادات المختلفة في العالم المعقول؛ الفرد أو الواحد الذي يوازي العلة الفاعلة، والزوج أو الاثنين الذي يوازي المادة، التشابه وعدم التشابه، التوافق والاختلاف. وبالطبع فإن هذه التقسيمات تحاكي ضروب التقابل لديه بين المادة والصورة68.

ولاشك أن ذلك التقابل إنما هو من تأثير أفلاطون على فيلون، إلا أن الأخير يختلف عن سابقه في أنه رغم إدراكه لحقارة المادة وعدميتها إلا أنه يسميها أحيانًا الجوهر Ousia، ولكن هذه المادة – الجوهر هي جوهر عار من الصفات ممتلئ بالأضداد وليس متماسكًا، وهو قابل للتغير ليكون أفضل بتأثير العلة الأولى69.

إن هذا التقابل بين المادة والصورة، قد يوحي في نهاية الأمر بأن ثمة ثنائية يؤمن بها فيلون هي ثنائية الله والمادة، ولكن هذا الأمر سرعان ما يتلاشى إذا تذكرنا أن فيلون
لا يقول بأزلية المادة لأنه ومنذ البداية رفض أزلية المادة التي قال بها أفلاطون، كما رفض أزلية العالم عند أرسطو.

إن علينا أن نعي حقيقة أكثر فيلون من ترديدها، وهي أن الله رغم أنه مصدر الأشياء كلها، إلا أنه ليس مصدر المادة الأولى قبل أن تتشكل في صورتها الحالية، أي قبل أن تصير العالم المحسوس، فالله عنده ببساطة ليس هو خالق المادة الأولى. وبالطبع فإن السبب الرئيسي وراء هذا الاعتقاد الفيلوني هو أنه يرى المادة هي مصدر الشر ولا يمكن أن يخلق الله شيئًا يكون شرّا. وعلى ذلك فقد ترك الله مسألة خلق المادة لكائن من الكائنات المتوسطة.

رابعًا: الأخلاق والحياة الروحية

استند فيلون على تصوراته الميتافيزيقية السابقة في بناء تصوره للحياة الأخلاقية والروحية للإنسان، وقد تأثر في ذلك أيضًا بأفلاطون؛ فقد أكد فيلون على ازدواجية الطبيعة الإنسانية، وأقام فاصلًا حادّا بين الروح والجسم أو بين العقل والمحسوس في الإنسان70، لكنه حاول في نفس الوقت أن يوفق بين آراء أفلاطون وآراء بقية فلاسفة اليونان الذين تأثر بهم من جهة، وتراثه الديني الشرقي من جهة أخرى.

وقد اتضحت محاولة التوفيق هذه في النغمة الصوفية التي غلف بها فيلون نظريته حول النفس وغايتها، فغاية النفس عنده إنما هي الوصول إلى الله والاتحاد به. وهذه الغاية لا تتحقق إلا عبر أربع درجات هي:

(1 معرفة ناقصة جدّا يكتسبها المرء بالنظر في موضوعات الله، والكثيرون من الناس يقفون عند هذه الدرجة.

(2 معرفة ترقي سلم الوسطاء.

(3 المعرفة التي تدرك اللوغوس أو أعلى الوسطاء – الوسيط الأعظم.

(4 أما الدرجة الرابعة فهي المعرفة التي تدرك الله ذاته، وهذه الدرجة خاصة بأهل الكمال مثل موسى71.

إن النفس الراغبة في إدراك الحقيقة يمكنها أن تسرع في صعود سلم الوسطاء إذا ما تطهرت بالزهد وأكثرت من العبادة الباطنية. وهذا التطهير لا يمكن أن يتم إلا إذا أدرك الإنسان بطلان عالم المحسوسات وأدرك أنه عالم زائل. وقد استخدم فيلون حجج الشكاك من أمثال أناسيديموس للتقليل من قيمة العالم المحسوس، على اعتبار أن الشك في كل ذلك إنما يضع الإنسان أمام عجزه؛ ومن ثمّ يدفعه دفعًا نحو الله72. إن ثمة استعدادًا روحيّا عند الإنسان لتقبل العقيدة الدينية والإقبال على الحياة الروحية إذا سدت أمامه منافذ العقل البشري.

لقد استخدم فيلون حجج الشكاك لا لينتهي بالإنسان كما فعل فلاسفة الشك من اليونانيين إلى اليأس والتشاؤم، بل ليدفعه إلى إدراك أن الطريق الحقيقي في هذه الحياة إنما هو طريق الإيمان بالله والاعتقاد في الحياة الأخرى، ومع ذلك فقد سلم فيلون بأنه الإيمان الذي يستطيع الإنسان العادي إدراكه قد يشعر معه ببعض الشكوك والأخطاء، وقد وصف هذه الشكوك الخفيفة التي تجتاح المؤمن حينما أشار إلى شكوك إبراهيم عليه السلام وهو مؤمن حول وجود الله. وفي ثنايا هذه الإشارة أضاف فيلون قوله: «بما إن الشك لا يمكن أن يتفق مع الإيمان فإن موسى لم يترك لهذا الشك مجالًا للبقاء، وهكذا لم يمتد حتى اللسان وحتى الفم، بل ظل في الفكر السريع جدّا. وكلمة موسى كانت هي «قال بالفكر» والفكر يعدو أسرع من أشهر العدائين والتغير عند الحكيم قصير غير قابل للقسمة وغير محس وهو في الفكر فقط. فلا غرابة إذا احتفظ المؤمن بآثار عدم الإيمان، وإلا لخلطنا بين المولود وغير المولود، وبين الفاني والخالد، وبين القابل للفساد وغير القابل للفساد، بل بين الإنسان والله إذا جاز هذا التعبير»73.

وعلى كل حال، فإن معرفة الحقيقة لا تكون عبر الفكر الشاك، وإن كان الشك بداية الطريق إلى هذه المعرفة الحقيقية؛ فالإيمان الكامل لدى الإنسان لا يكون في نظر فيلون إلا عبر الجزء الخالد من الإنسان، أي عبر العقل الخالص من كل مادة أي العقل المنفصل عن جسم الإنسان وعن ماديته؛ لأن العقل حينما يكون «عقلًا محضًا خالصًا جدّا» يدخل في العالم المعقول، أي أنه يخرج من ذاته ويحدث فيه ذلك التحول الداخلي العميق الذي يقربه من الله. إن حياة الإيمان ليست امتدادًا لحياة الإنسان العادية، بل هي شيء آخر؛ إنها تتطلب – مثل النبوة – تحولًا داخليّا عميقًا يتيح للإنسان الوصول إلى الله عبر العالم المعقول الذي يعد وسيطًا يمتص المؤمن ويدخله في ذاته ولا يترك له شيئًا محسوسًا.

إن حياة الإيمان إذن هي اتخاذ الانجذاب طريقًا للوصول إلى قوة عليا تحل محل الحياة التي نحياها74.

وبالنسبة لهذا النوع من المعرفة الإيمانية، فإن «الفلسفة تكون مجرد طريق يعلمنا الورع وتكون عملًا لتمجيد الله وإرضائه»، أما الأخلاق فتصبح مجرد عبادة باطنية أساسها أن الإنسان يعرف الأصل الإلهي لفضائله؛ ومن ثمّ يقدم كل سلوكه الأخلاقي وفضائله كقرابين خالصة لله75.

لقد حلق فيلون باليهودية عبر الفلسفة اليونانية وفلسفات الشرق التي تأثر بها إلى آفاق أكثر روحانية عما هي عليه فعلًا، وعما كان ولا يزال عليه من يتبعونها من اليهود؛ فتلك العبادة الروحية التي قال بها فيلون هي بحق فيما يقول بريه ميراث بعيد من كتاب «الموتى» أساس العقائد الدينية في مصر القديمة. ومما لا ريب فيه أنه قد دخل بين الثقافة المصرية البحتة القائمة على هذا الكتاب وبين المذهب الفيلوني عدة مذاهب وسيطة الثقافة مثل الأفلاطونية والرواقية. ومن المعقول أيضًا أن يكون للأفكار الأورفية – ذات الأصل الشرقي – أثر في هذا التركيب.

إننا يجب – والكلام لا يزال لبريه – أن نبحث عن العناصر الأساسية لهذا المذهب في كتاب الموتى وعلى الأخص في الفصل المتعلق بمشهد الحساب؛ فهنالك فقط توجد الفكرتان التكميليتان اللتان تتكون منهما العبادة الفيلونية التي هي عبارة عن تطهر أخلاقي وتحول إلى كائن إلهي نتيجة طبيعية له. وإننا نعرف مدى السمو الأخلاقي الذي يبلغه المتوفى المعترف الذي ينتظر الحساب أمام أوزوريس، فمن الصعب أن نعتقد أن فكرة الطهارة الأخلاقية المانعة لكل طهارة شرعية أو قانونية قد استقاها فيلون من أي مصدر آخر؛ فالمتوفى بعد اجتيازه محنة الحساب يصبح هو نفسه مماثلًا لله ويكتسب قوة الكلمة الخالقة. وهذا يطابق ما جاء في نص غامض لفيلون يقول فيه: إن العقل المطهر هو وحده القادر على «حمل اللوغوس الإلهي»76.

وليس فيما نقلناه عن بريه في الفقرة السابقة أي شك من جانبنا؛ فنحن نعتقد أن الأصول الشرقية وخاصة المصرية لفلسفة فيلون أوضح من أن تحتاج إلى إثبات، فليس الطابع الديني الصوفي الروحي إلا أحد هذه المظاهر الواضحة لتأثر فيلون بالديانة المصرية القديمة ونصوصها. وقد صدق زيجرت Ziegert حين قال: «إن اليهودي في الإسكندرية لم يلتق بأرسطو أو بزينون بل بالفلسفة الغامضة التي تناقلتها الأساطير الشرقية في ثنايا دياناتها الروحية»77.

(1) جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الرابع، الترجمة العربية للفيف من العلماء، نشره دار المعارف بمصر، 1970م، ص374.

(2) نفسه، ص377؛ وانظر: قصة هذه الترجمة في: محمد حمدي إبراهيم، نفس المرجع السابق، ص103؛ وراجع أيضًا: سليم حسن، مصر القديمة، الجزء الرابع عشر، ص777-778.

(3) راجع الفصل الذي كتبه إميل بريه بعنوان: «التأويل الرمزي لدى اليهود قبل فيلون» في كتابه: «الآراء الدينية والفلسفية لفيلون السكندري»، ترجمة محمد يوسف موسى وعبدالحليم النجار، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، 1954م، ص73-99.

(4) انظر:

.Boos: Essai sur L'origine de la Philosophie Alexandrie, Paris, 1890

نقلًا عن: برييه، نفس المرجع السابق، ص76.

(5) انظر:

Lempier's Classical Dictionary of Proper Names Mentioned in Ancient .Authors, Routledge & Kegan Paul LTD, London 1972, p. 77

وأيضًا: ماجد فخري: الأصول الإسكندرانية للفلسفة العربية، بحث منشور بكتابه: دراسات في الفكر العربي، دار النهار للنشر، بيروت، الطبعة الثالثة 1977م، ص32.

(6) جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الخامس، الترجمة العربية للفيف من العلماء، دار المعارف بالقاهرة، بدون تاريخ، ص58.

(7) انظر: سليم حسن، مصر القديمة، ج14، ص759.

(8) برييه: تاريخ الفلسفة، ج2، الترجمة العربية، ص76.

(9) انظر: نفس المرجع السابق، ص76-77؛ وأيضًا: سارتون، نفس المرجع السابق، ص58.

(10) سارتون: نفس المرجع، ص58.

(11) نفسه.

(12) نفسه، ص59.

(13) انظر:

Vachérot E.: Histoire Critique de L'école d'Alexandrie, Paris 1846, Tom. I, .p. 51

(14) انظر: ماجد فخري، نفس المرجع السابق، ص32.

(15) انظر: Copleston: History of Philosophy, Vol. I, Part II, p. 202.

وأيضًا: Lempirer's Classical Dictionary, p. 477.

(16) Copleston: Op. Cit., p. 202.

(17) إميل برييه: نفس المرجع السابق، ص226.

(18) محمد يوسف موسى: مقدمة الترجمة العربية لكتاب: برييه: الآراء الدينية والفلسفية لفيلون= =الإسكندري، ص1؛ وانظر كذلك: مقدمة الترجمة الإنجليزية لكتاب فيلون:

On the Account of World's Creation Given by Mosese: in Roman Philosophy after Aristotle, Edited by Jason L. Sannders, the Free Press, New York, 1966, p. 199.

(19) انظر: برييه، نفس المرجع السابق، ص8.

(20) انظر: Copleston: Op. Cit., p. 202.

(21) انظر الشرح والتحليل الذي قدمه برييه لهذا التقسيم الثلاثي لمؤلفات فيلون ومخطوطاتها في: نفس المرجع السابق، ص9-15.

(22) نفسه، ص19.

(23) Richard A. Baer, IR.: Philo's Use of the Categories Male and Female, Leiden B. J. Brill, 1970, p. 5.

(24) Ibid.

(25) Ibid., p. 6.

(26) Ibid.

(27) انظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم ببيروت، بدون تاريخ، ص248؛ وهذا هو أيضًا رأي د. عبد الرحمن بدوي في: خريف الفكر اليوناني، ص93.

(28) انظر: برييه: نفس المرجع، ص61-62؛ ويوسف كرم: نفس المرجع، ص248.

(29) انظر: يوسف كرم، نفس المرجع، ص248؛ وانظر أمثلة أخرى للتأويل عند يهود الإسكندرية في:

Harry Austryn Wolfson: Philo-Foundations of Religious Philosophy in Judaism Christianty and Islam, Vol. I Second Printing, Harvard Unversity .Press 1948, p. 87 f.f

(30) انظر: برييه: نفس المرجع السابق، ص64.

.H. A. Wolfson: Op. Cit., p. 32 (31)

.Ibid (32)

(33) برييه: نفسه المرجع، ص64-65.

(34) نفسه، ص78.

(35) نفسه، ص95.

(36) نفسه، ص97.

(37) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص248-249.

(38) انظر على سبيل المثال تأويله لقصة خلق العالم في ستةأيام، وبيانه لدلالة الأيام الستة في:

Philo: On The Account of World's Creation Given by Moses, Eng. Trans,in .«Greek and Roman Ph». p. 202

(39) برييه: نفس المرجع، ص98-99.

(40) انظر: يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص249؛ وكذلك: برييه: نفس المرجع السابق، ص55.

(41) برييه: نفسه، ص56.

.Philo: Op. Cit., pp. 200-202 (42) انظر:

وأيضًا: برييه: نفس المرجع السابق، ص107؛ ورشدي حنا عبدالسيد: فلسفة اللوغوس – الكلمة، نشر رابطة خريجي الكلية الإكليركية للأقباط الأرثوذكس، القاهرة 1984م، ص42-43.

(43) انظر: أفلاطون: الجمهورية، الترجمة العربية لفؤاد زكريا، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، الكتاب السادس 1974م؛ وكذلك كتابنا: فكرة الألوهية عند أفلاطون، مكتبة مدبولي بالقاهرة، الطبعة الثانية 1988م، ص232-244؛ وأيضًا: برييه: نفس المرجع السابق، ص104.

(44) برييه: نفس المرجع، ص106.

(45) انظر: أفلاطون: الجمهورية، الترجمة العربية ك 6 – 505 أ، 504 د؛ وكذلك برييه: نفس المرجع، ص106.

(46) انظر: برييه: تاريخ الفلسفة، ج2، الترجمة العربية، ص227.

(47) رشدي حنا عبدالسيد: نفس المرجع، ص43-44.

(48) انظر: أفلاطون: الجمهورية (505)، الترجمة العربية، ص420؛ وكتابنا: الألوهية عند أفلاطون، ص182-183.

(49) برييه: الآراء الدينية والفلسفية لفيلون السكندري، الترجمة العربية، ص112-113.

(50) برييه: نفس المرجع السابق، ص117

(51) نفسه، ص117-118.

(52) انظر كتابنا: الألوهية عند أفلاطون، ص195.

(53) نقلًا عن: برييه، نفس المرجع، ص118.

(54) نفسه، ص119.

(55) نقلا عن: برييه، نفس المرجع، ص119.

(56) برييه: تاريخ الفلسفة، ج2، الترجمة العربية، ص227.

(57) Copleston (F.): Op. Cit., p. 204.

(58) انظر: Copleston: Ibid.؛ ورشدي حنا عبدالسيد: نفس المرجع السابق، ص45.

(59) رشدي حنا عبدالسيد: نفسه، ص46.

(60) نفسه، ص49.

(61) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص250.

(62) انظر: إميل برييه: فيلون، ص158-196؛ وتاريخ الفلسفة، ج2، ص228؛ وكذلك: رشدي حنا عبدالسيد: نفس المرجع السابق، ص51-57؛ وأيضًا: Copleston (F.): Op. Cit., p. 205.

(63) انظر: يوسف كرم: نفس المرجع، ص250.

(64) رشدي حنا: نفسه، ص59.

(65) انظر: برييه:، فيلون، ص208-209؛ وأيضًا: رشدي حنا: نفس المرجع، ص59-60.

(66) راجع: برييه: نفس المرجع، ص211؛ ورشدي حنا: نفس المرجع، ص60.

(67) برييه: نفس المرجع، ص209-210.

(68) انظر:

Henry Sovlier: La Doctrine du Logos chez Philon d'Alexandrie, Turin 1876, p. 19.

نقلًا عن: رشدي حنا: ص261.

(69) Copleston (F.): Op. Cit., p. 205.

(70) Ibid.

(71) يوسف كرم: نفس المرجع، ص251؛ ويمكن للقارئ أن يلاحظ مدى اختلاف هذه الدرجات الأربعة للمعرفة عند فيلون عن مثيلتها عند أفلاطون ومدى تميزها بطابعها الفلسفي – الروحي الشرقي، من النظر في درجات المعرفة عند أفلاطون [انظر في ذلك كتابنا: الألوهية عند أفلاطون، الفصل الخاص بنظرية المعرفة، ص174].

(72) انظر: إميل برييه: فيلون، ص268؛ وكذلك: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص251.

(73) نقلًا عن: برييه: نفس المرجع، ص289.

(74) برييه: نفسه، ص289-290.

(75) انظر: برييه: نفسه، ص294؛ وكذلك: Richard A. Bayer: Op. Cit., p. 6.

(76) برييه: نفس المرجع، ص314-315.

(77) نقلًا عن: Wolfson: Op. Cit., p. 44.

الفصل الرابع

الاتجاه التوفيقي الديني

التيار التوفيقي المسيحي

تمهيد:

لقد قدر للإسكندرية أن تتلقف المسيحية في بداية ظهورها وتلعب دورًا هامّا في تثبيت دعائمها وتطورها رغم ما كانت تموج به في ذلك الوقت – أقصد في القرنين الأول والثاني الميلاديين – من تيارات فلسفية إلحادية وأخرى إيمانية، وإن كان الإيمان هنا في معظمه إيمانًا طبيعيّا فلسفيّا لا يرتبط بديانة معينة.

وقد لخص المؤرخ الدكتور رأفت عبدالحميد حياة الإسكندرية الفكرية وعلاقتها بالمسيحية منذ ظهورها بقوله «إن الأقدار أخذت تخط للإسكندرية طريقًا آخر في عالم جديد منذ راحت تستقبل أول مبشر فيها بالمسيحية القديس مرقس الإنجيلي مع بداية النصف الثاني من القرن الأول. وأقام بها أسس العقيدة المسيحية والكنيسة. ولم يكن للإسكندرية أن تتخلى في ظل الدين الجديد عن مركزها المرموق ومكانتها في آفاق الفكر والفلسفة.

ولما كانت واسطة العقد بين الشرق والغرب فقد أضحت تمثل بؤرة الثقافات المختلفة والعديدة ساعدها على ذلك أن سلطان آثينا من الناحية الفلسفية أخذ يضعف منذ أواخر العصور القديمة، وذلك بعد انتشار الفلسفة وشيوعها في حوض البحر المتوسط بين أسيا الصغرى وروما، ثم كانت الإسكندرية مركزًا لهذا الانتشار والانتقال، وأضافت إلى ذلك ميزة أخرى هي الجمع بين تلك المعاني التي ابتكرها فلاسفة أثينا والمعاني والقيم الدينية من ناحية أخرى. وقدر لها بذلك أن تؤدي في المسيحية دورًا بارزًا انتشارًا وفكرًا إلى الحد الذي دفع المؤرخ كريد Creed إلى القول بأنه ليس هناك بلد من البلاد أثر في تطور العقيدة المسيحية مثلما فعلت مصر، وليس ثمة مدينة تركت بصماتها على المعتقد المسيحي بصورة أشد عمقًا من الإسكندرية. وليس من المبالغة في شيء القول إن الإسكندرية كانت تمثل عقل العالم المسيحي الذي قدم له تراثًا صبغ كل فترات تاريخه الفكري[1].

حقّا لقد كان للإسكندرية ومدرستها الفلسفية الفضل الكبير في ذيوع شأن المسيحية سواء بظهور الداعين لها والمدافعين عنها، أو بوجود من عارضوها وارتدوا عنها؛ فقد كان الجدل الذي احتدم بين هؤلاء وأولئك هو الوقود الذي تغذت به المسيحية في بداية ظهورها فانتشرت بين الناس.

ولما كانت العقلية السائدة في الإسكندرية آنذاك هي العقلية الفلسفية والعلمية، فقد كان لزامًا على المسيحية أن تتزين بثوب فلسفي فضفاض يمنحها القبول لدى هؤلاء الناس. وقد حدث ذلك بالفعل حيث لبست المسيحية ثوبها الفلسفي على يد المؤمنين بها من الإسكندرانيين سواء من الغنوصيين أو

ممن لقبوا أنفسهم بالموعظين Catechesis أو المدافعين عن الدين Schola Apologetic، وقد تطور الأمر لدى هؤلاء فكان لهم فضل صياغة اللاهوت المسيحي، وفضل القيام بأول محاولات التوفيق بين الدين المسيحي والفلسفة اليونانية.

[1] الغنوصيون الإسكندرانيون

ارتبط ظهور الغنوصية2 في الإسكندرية بظهور المسيحية؛ إذ ما كادت المسيحية تظهر حتى تناولتها الغنوصية فتزيت بزيها ونافستها منافسة شديدة فكانت خطرًا عليها طوال القرون الأربعة الأولى، وكان أول ظهورها في السامرة، ثم في الإسكندرية3، إلا أن ازدهار الغنوصية المسيحية في الإسكندرية لم يكن إلا في أواسط القرن الثاني الميلادي على يد ثلاثة من مشاهيرهم هم: باسيليدس Basilides وفالنتينوس Valentinus ومرقيون Marcion.

أ) باسيليدس:

اشتهر باسيليدس في الإسكندرية في النصف الأول من القرن الثاني الميلادي؛ إذ يقال إنه نشر أفكاره في الإسكندرية فيما بين عامي 120 و 140م4. ويعتبره البعض داعية أخلاقيّا في المقام الأول، حيث ركز تفكيره في حل مشكلة الشر وكيفية تبرير العناية الإلهية5. وفي هذا الصدد كان يقول: «لكم ما شئتم إلا أن تلقوا تبعة الشر على عاتق العناية الإلهية»6.

ويبدو أن باسيليدس في هذا إنما كان متأثرًا بالزرادشتية؛ حيث ميز زرادشت كما ميز قومه بين إله الخير اهورا مازدا Ahura Mazda وإله الشر أهريمان Ahriman، إلا أنه – أي زرادشت – قد اعتبر أن الإله حقًا إنما هو إله الخير وهو الإله الأعظم7. إن أهورا مازدا عند زرادشت خير محض لا شر فيه وكل ما في العالم من خير منبعث منه؛ فهو منبع الخير كما أنه مصدر كل مجد ونور وسعادة8.

وبالطبع فإنه ربما انتقل التصور الزرادشتي لباسيليدس عبر أفلاطون الذي كانت أسمى صورة للإله لديه هو «مثال الخير »، فالإله لا يمكن أن يكون مصدرًا للشر، بل هو مصدر الضياء والخير في العالم9.

ولقد كان باسيليدس متأثرًا فعلًا بأفلاطون في كثير من آرائه؛ فهو لم يمسك نفسه عن القول – حينما أراد تفسير عذابات الشهداء – أنهم إنما اقترفوا الخطيئة في حياة سابقة. كما أنه كان يرى أن مصدر الخطيئة هو الهوى، وأن الهوى روح خبيث يدلف إلى النفس من الخارج ويلوثها، وقد أدت هذه الآراء بالطبع إلى ضرب من الاعتقاد بثنائية أخلاقية لها نظيرتها عند أفلاطون10.

إن باسيليدس كان – كغيره من الغنوصيين المسيحيين – يؤول عقائد المسيحية تبعًا لمذهبه الثنائي الذي تأثر فيه بكل من زرادشت وأفلاطون. لقد أقام الغنوصيون المسيحيون الثنائية على ما يزعمون من تعارض بين التوراة والإنجيل؛ إذ قالوا إن التوراة تصور إلهًا قاسيًا جبارًا، بينما الإنجيل يكشف لنا عن إله وديع حليم خير للغاية. وعلى هذا الأساس كان تفسير باسيليدس لإله العهد القديم الذي وصفه بأنه رئيس الملائكة الأشرار11.

أما عن كيفية صدور الموجودات عن الإله، فقد قال باسيليدس بأن الإله الأعلى يصدر عنه «ثماني مجردات مشخصة صدر بعضها عن بعض الواحد تلو الآخر منها الحكمة والعدالة والسلام.. وأن الملائكة الأول الصادرين عن الحكمة صنعوا السماء الأولى، والملائكة الصادرين عنهم صنعوا السماء الثانية وهكذا صنعت على التوالي ثلاثمائة وخمس وستون سماء، وذلك هو السبب في أن السنة تعد 365 يومًا»!12

ومما يذكر من آراء باسيليدس أنه كان ورفاقه من الغنوصيين المسيحيين يميلون إلى احتقار المادة والجسم، ولذلك فقد حرموا الزواج في الوقت الذي أباحوا فيه جميع الأفعال إعفاءً للنفس من تبعة ضعف الجسم! ولقد قال باسيليدس في هذا: إن الشهوة الجنسية ولو أنها طبيعية إلا أنها ليست حاجة ضرورية13.

وبالطبع فقد أنكر المسيحيون المدافعون عن العقيدة المسيحية الأصيلة ذلك، واعتبروا أن هذه الآراء الغنوصية بدعًا، خاصة ما يتعلق منها بإنكارهم لبعث الأجساد وإقرارهم برداءة المادة ودونيتها.

ب) فالنتينوس:

أحد فلاسفة الإسكندرية من الغنوصيين، ونعرف عنه أكثر مما نعرف عن سابقه باسيليدس؛ فهو مفكر مصري الأصل والمولد، فقد ولد في شمال مصر، وتلقى تعليمه بمدينة الإسكندرية، ثم أصبح معلمًا فيها. وقد اتجه بعد ذلك إلى روما وقضى بها حوالي ثلاثين عامًا فيما بين عام 136 و 165م. وهناك انشق عن المسيحية وتحلق حوله مجموعة من شيعته وتلاميذه14.

لقد تأثر فالنتينوس بآراء باسيليدس وإن كان قد اختلف معه في بعض الآراء، ومنها رأيه حول كيفية صدور الموجودات عن الإله الأعلى؛ فبينما كان الأخير أميل إلى تأكيد الصدور الفردى للموجودات بعضها عن البعض الواحد تلو الآخر، نجد أن فالنتينوس يذهب إلى القول بأن «الحياة الإلهية انتشرت بصدورات مزدوجة لا مفردة»15.

وقد تميز فالنتينوس أيضًا عن باسيليدس وعن أفلاطون في رأيهما حول أصل الشرور في العالم؛ فقد بحث فالنتينوس في أصل الإنسان عن تفسير للثنائية التي لاحظها فيه، وقرر أن ثنائية الروح والجسد في الإنسان تناظر ثنائية أعمق وأبعد غورًا، وهي الثنائية بين خالق هذا العالم المخفور بملائكته الذي يتكلم عنه سفر التكوين وبين الإله الأعلى أو الإله الخير الطيب.

وفي ضوء قصة الخلق في سفر التكوين وتأويل فيلون السكندري لها، قال فالنتينوس: إن الإنسان خلقته الأيونات16 أو الملائكة، وهي كائنات شريرة وأرواح بخسة عن طريقها تدلف إلى الخليقة الانفعالات والأهواء. وهذه الخليقة هي عينها التي أضاف إليها الإله الأعلى أو الإله الطيب الخير بذرة من الجوهر العلوي وهي الروح17.

ونلاحظ مدى إصرار فالنتينوس على التوفيق بين الآراء المتعارضة حينما يقص علينا بالتفصيل قصة الخلقية موضحًا في ثناياها أصل الشرور في العالم. فهو يرى كما أشرنا فيما سبق أن الحياة الإلهية انتشرت بصدورات مزدوجة لا مفردة، وقد «وضعت الشهوة في الأيونات أو الملائكة ليتزاوجون ويلدون أيونات أخرى فيها شهوة كذلك. والأيون الأخير «صوفيا» لما رأى أن الأيونات ولدت بالتزاوج، وأن الأب ولد بمفرده أراد أن يحاكيه ناسيًا إنه مخلوق، وأن الأب غير مخلوق فولد شيئًا مشوشًا لا صورة له هو الذي عناه موسى بقوله «وكانت الأرض كدرة» فانزعج العالم الإلهي لهذا المولود وتضرع الأيونات إلى الأب أن يتحنن على صوفيا. وأراد الأب أن يقضي على العمل المشئوم الذي عمله الصانع، وأن يخلص الإنسانية التعسة التي لم يخلقها، والتي لم تكن تعرفه فنزل المسيح من السماء. لم يولد من العذراء مريم بل ظهر تام التكوين، وأخذ يعلم ويعرف الناس بالأب، ولم يتخذ جسمًا ماديّا له، بل ظهر في شبه جسم لأن المادية رديئة»18.

إن فالنتينوس فيما سبق إنما يقدم قصة الخليقة من منظور مسيحي مشوب بالكثير من الأفكار الشرقية واليهودية بل والإلحادية الفلسفية؛ فالله كما هو واضح فيما سبق ليس خالق الإنسان، بل خلقه الصانع. لكن الله أراد أن يخلص البشرية من دنسها فأنزل إليها المسيح من السماء بهذه الصورة غير الإلهية – غير المادية، فكأنه كائن وسط بين الكائنات السماوية والكائنات البشرية، وقد فسر ظهوره على هذه الصورة – غير الإلهية غير البشرية – على أساس اعتقاده برداءة المادة.

إن هذا التمييز الصارم بين العالم الإلهي والحياة الإلهية وبين العالم الأرضي والكائنات المادية إنما هو في المقام الأول عقيدة فلسفية دينية ذات أصول شرقية، حاول فالنتينوس كما حاول رفاقه من الغنوصيين المسيحيين تفسير الشرور في العالم الأرضي من خلالها؛ حيث لابد من وجود كائنات وسطى تقوم بدور بث ما هو إلهي روحي فيما هو مادي جسمي، ولما كان هذا الخلق قد تم بواسطة هذه الكائنات الوسطى – التي كثيرًا ما تحدث عنها فيلون من قبل – فلابد من أن يأتي المخلوق مشوشًا ومليئًا بالشرور.

جـ) مرقيون:

كان مرقيون أشهر الغنوصيين بعد فالنتينوس. وتتلخص قصته كما يرويها صاحب «قصة الحضارة» في أنه كان شابًا ثريّا من أهل سينوب، رحل إلى روما حوالي عام 140م ليعلم فيها أفكاره التي كان مفادها أنه أراد أن يتم ما بدأه بولس، وهو تخليص المسيحية من اليهودية19.

وكان مما قاله مرقيون في هذا الصدد: إن المسيح حسب رواية الأناجيل قد قال إن أباه إله رحيم غفور محب على حين أن يهوه كما يصفه العهد القديم إله غليظ القلب صارم في عدله مستبد، إله

حرب. ولا يمكن أن يكون يهوه هذا أبًا للمسيح الوديع. وقد تساءل مرقيون قائلًا: أي إله خير تطاوعه نفسه بأن يقضي على البشر جميعًا بالشقاء لأن أباهم الأول أكل تفاحة، أو رغب في المعرفة أو أحب امرأة!

إن يهوه موجود وهو خالق العالم، ولكنه خلق لحم الإنسان وعظامه من المادة، ولهذا ترك روح الإنسان مسجونة في قالب من الشر (يقصد الجسم)، وأراد إلهًا أكبر من يهوه لأن يطلق هذه الروح من ذلك السجن فأرسل ابنه إلى الأرض، وظهر المسيح وكان عند ظهوره في سن الثلاثين في جسم طيفي غير حقيقي وكسب بموته لخيار الناس ميزة البعث الروحي الخالص.

ويضيف مرقيون: إن الأخيار هم الذي يفعلون ما فعله بولس فينبذون يهوه والشريعة اليهودية، ويرفضون الكتب العبرانية المقدسة، ويتجنبون الزواج واللذات الجنسية جميعها، ويتغلبون على الجسم بالزهد الشديد. وقد عمل مرقيون على نشر هذه الآراء بإصدار عهد جديد غير العهد المعروف، يتكون من إنجيل لوقا ورسائل بولس.

وهذا ما أدى بالكنيسة إلى إصدار قرار بحرمانه، كما ردت إليه المال الكثير الذي كان قد وهبه إليها حين جاء إلى روما[20].

ويتضح مما تقدم أن مرقيون قد شارك السابقين عليه من الغنوصيين المسيحيين الاعتقاد بالثنائية التي أقاموها دينيّا على الإيمان بالتعارض بين التوراة والإنجيل فيما يقدمانه من تصور متضاد حول الإله الذي هو في الإنجيل إله وديع حليم طيب خير، بينما كان في التوراة إلهًا قاسيًا محاربًا جبارًا.

ويبدو أن مرقيون قد تميز عن سابقيه بتركيزه على تحليل النصوص الدينية ودراستها وتأويلها بما يوضح ويؤكد هذه الثنائية وذلك التضاد؛ فعن طريق دراسته للنصوص أوضح أن إله العهد القديم الذي تجلى لموسى إنما هو الإله العنيف، القاسي، المحب للانتقام والحرب، وأن هذا الإله الموسوي لا يمكن أن يكون هو نفسه الذي تجلى عن طريق المسيح كإله طيب، خير.

إن التعارض بين هذين الإلهين هو كتعارض العدل والطيبة. ومرقيون لا يبذل أي جهد في تبرير هذه الدعوى؛ فهو قد اكتفى بالقول أن الوحي نزل في عهدين
– يقصد العهد القديم والعهد الجديد – وأن المسيح Christ المخلص ليس هو بحال من الأحوال المشيح Messie [21] اليهودي الذي تنبأ به الأنبياء[22].

لقد رفض مرقيون التسليم بأن المسيح بصفته مبعوثًا للإله الأعلى يمكن أن يكون له طبيعة جسمانية مادية. ومن ثمّ وجدناه يفترض أنه تجلى للبشرية بغتة في هيئة بشرية، وأن جسمه ظاهري ليس إلا.

ولعل هذا كان سببًا في نزعة الزهد المتزمتة التي آمن بها مرقيون والتي جعلته يحرم الزواج، ويجعل من التعفف عنه شرط المعمودية. إن هذا في اعتقاده هو الطريق الذي يمكن للإنسان به أن يفلت بإرادته من العالم الحسي، وأن يتحرر من نير الأهواء والعواطف[23].

إن الرسالة الفكرية التي حملها مرقيون ورفاقه من الغنوصيين المسيحيين الإسكندرانيين تتلخص في أنهم جميعًا تمتعوا بقوة العاطفة الدينية – وإن لم تكن عاطفة مسيحية خالصة – وإنهم اشتركوا في التأكيد على ضرورة التخلص من سلطان الأهواء وتحرير النفس، وقد وجدوا في اعتقادهم بالمسيحية إرضاءً لحاجاتهم الروحية والعقلية وتأكيدًا لانقلابهم نحو الغنوصية.

ولقد ظلت الغنوصية المسيحية قوية بأفكار مرقيون حيث شايعته جماعة – بعدما فصلته الكنيسة – ظلت تتكاثر حتى أنشأ كنيسة انتشرت انتشارًا سريعًا في المسيحية كلها ودامت حتى أواخر القرن الرابع الميلادي24، وإن كانت هذه الأفكار قد واجهت ردود فعل عنيفة من قبل المسيحيين وأنكروها بشدة. وكانت النتيجة أن تعاليمهم قد حكم عليها أخيرًا بالهرطقة.

[2] كلمنت الإسكندري

تمهيد: مدرسة الموعظين أو المدافعين عن المسيحية

كان كلمنت ينتمي إلى مدرسة عرفت في الإسكندرية في القرن الثاني الميلادي تسمى مدرسة الموعظين Cate Chesis، وقد ذاع صيت هذه المدرسة باسم مدرسة المدافعين عن الدين Schola Apologetic، وهي تعتبر في نظر المؤرخين للمسيحية أول معهد علمي ذو أهمية كبرى للدراسات اللاهوتية المسيحية ووضع التفسيرات والشروح والتعريفات المحددة للأرثوذكسية25. ولقد قدمت هذه المدرسة أول محاولة جادة لتنظيم تعليم مسيحي يكون مؤهلًا باتساعه وشموله لمنافسة تعليم المدارس الوثنية في الإسكندرية26.

وقد بدأت هذه المدرسة بداية متواضعة فكان الأستاذ يستقبل في منزله كل طارق مسيحيّا كان أو وثنيّا ويعلمه بلا أجر. وأغلب الظن أن التعليم كان في بادئ الأمر دينيّا صرفًا، لكنه اتسع بعد ذلك حتى احتوى على الفلسفة والعلوم، فكان برنامج التعليم يبدأ بعلوم اللغة وينتقل منها إلى العلوم الرياضية والطبيعية، ثم الفلسفة والأخلاق، وينتهي بشرح الكتب المقدسة27.

وقد كان هذا الاتساع في البرنامج التعليمي ضروريّا فيما يبدو؛ نظرًا لأن معلمي المدرسة والدارسين فيها كانوا يستهدفون الدفاع عن العقيدة المسيحية ضد الملاحدة والغنوصيين، فلقد كان أهم ما يشغل بال القائمين على هذه المدرسة مجابهة العديد من الديانات السائدة مثل: عبادات الربة كيبلي Cyblele الأم الفريجية العظيمة
Magna Mather وإيزيس المصرية، ومترا الفارسي، وآراء الغنوصيين والديانات الأخرى في فارس والهند والحبشة، وكذلك أفكار الخارجين على الكنيسة28.

أما عن مؤسس هذه المدرسة، فيختلف حوله المؤرخون؛ حيث يذكر جيرون اعتمادًا على يوساب أن تأسيس هذه المدرسة السكندرية يعود إلى زمن القديس مرقس نفسه إلا أن هذا الرأي مشكوك في

صحته؛ حيث إن جيروم نفسه لم يذكر شيئًا عن معلمي هذه المدرسة قبل بانتاينوس Pantaenus 29.

وعلى ذلك، فإن الأرجح أن يكون بانتاينوس (179-216م) الذي كان رواقيّا اهتدى إلى المسيحية في الإسكندرية، هو الذي أسس هذه المدرسة، وأول من ارتبط اسمه بها. وقد توالى على رئاستها بعد ذلك كلمنت ثم أوريجين30.

أولًا: حياته ومؤلفاته

ولد كلمنت لأبوين وثنيين في الإسكندرية حوالي عام 150م31، وفي رواية أخرى يقال إنه ولد بأثينا32. وقد تعلم على يد العديد من المعلمين قبل مجيئه إلى الإسكندرية حيث تعلم على بانتاينوس الذي كان رئيسًا لمدرسة الموعظين. وقد بقي في الإسكندرية من عام 175 وحتى عام 202م33.

وقد حدثنا كلمنت نفسه عن ذلك في أحد مؤلفاته فقال إنه تجول في شبابه في عدة بلاد منها: فلسطين وسوريا واليونان وإيطاليا؛ حيث شاهد هذه البلاد ودرس على مشاهير المعلمين فيها فعرف الأسرار الوثنية والمذاهب الفلسفية وانتهى إلى تفضيل الأفلاطونية. ولما لم يجد فيها تحقيقًا لأمانيه الروحية فقد اعتنق المسيحية وسلك نفس الطريق الذي سلكه جوستين34.

وقد انتهى الأمر بكلمنت إلى الاستقرار في الإسكندرية بعد هذه الجولات وتتلمذ على يد بانتاينوس فيها، وبعد عشر سنين ذهب أستاذه إلى الهند فتزعم هو المدرسة. وحينما صدر أمر الإمبراطور سبتيميوس سيفيروس (193-211م) باضطهاد المسيحيين كف عن التعليم ورحل إلى آسيا الصغرى ليواصل مهمته في نشر تعاليمه إلى أن مات في فلسطين حوالي عام 217م35.

وقد كتب كلمنت العديد من المؤلفات وفق تصنيف منطقي كشف عنه قوله: «إن المرشد السماوي «اللوغوس» Logos يسمى «الهادي» حين يدعو الناس إلى النجاة، ويسمى «المؤدب» حين يعالج النفس ويهذبها، ويسمى «المعلم» حين يلقنها الوحي. وهذه هي الطريقة المثلى التي يتبعها اللوغوس إذ يريد أن يحقق خلاصنا مرة بعد أخرى»36.

وقد جاءت مؤلفات كلمنت وفق هذا التصنيف فعلًا؛ حيث بدأها بكتاب يدعى Exhrtation-Protrepticus؛ أي الحض على الإيمان أو «الهادي»، وفيه يهاجم الوثنيين ويدعوهم إلى الإيمان بالمسيحية والتحول عن تلك الأقاصيص الأسطورية الغربية التي تعلقوا بها37. أما الكتاب الثاني فجاء بعنوان: Paedagogus-Tutor؛ أي المؤدب أو المعلم38، وفيه كتب عن شخص المؤدب وتعليمه مشيرًا إلى أن مؤدب المسيحيين ومعلمهم هو ابن الله في صورته البشرية، وإنه هو المثل الأعلى الذي ينبغي
الاقتداء به39.

أما الكتاب الأهم لكلمنت الإسكندري فكان بعنوان: «الطنافس The Stromata» وهو بمثابة دراسات متنوعة أشبه بالمذكرات التي أعدت لتلقى على التلاميذ، وقد جمعت دون ترتيب فجاءت متنوعة كوشي الطنافس. وقد عبر في هذا الكتاب عن آرائه الفلسفية التي استهدفت في النهاية التوفيق بين حقائق العقل وحقائق الدين. وذلك للرد على الوثنيين وهدايتهم إلى الإيمان بالمسيحية.

ثانيًا: فلسفته التوفيقية

كان كلمنت فيما أعتقد أول الموفقين في المسيحية بين الفلسفة والدين، فقد كان أول مفكر مسيحي يتحمس للفلسفة ويحبذ دراستها رغم دفاعه المستميت عن الدين.

أما دفاعه عن الدين المسيحي، فقد عبرت عنه تلك الكلمات التي أخبرنا بها عنه إسكندر أسقف أورشليم في الرسالة التي بعث بها إلى أهالي أنطاكية وجاء فيها: «أنه
– أي كلمنت – رجل الله الذي دعم كنيسة الرب ومد في سلطاتها»40.

وأما تحمسه للفلسفة وتحبيذه لها ودفاعه عنها، فقد كان ردّا على تلك الحركة القوية التي قامت بها الكنيسة والشعب المسيحي في التنديد بالفلسفة وتحميلها كافة البدع؛ إذ وصفوها بأنها «بدعة أثيمة» ابتدعها الشيطان الخبيث لتسميم حياة البشر. وقد وقف كلمنت ضد هذه الحملة الشرسة على الفلسفة وأيد موقفه بكل ما أوتي من قوة البيان؛ إذ نراه يقول ردّا على من أرادوا منعه من الكتابة: «كيف يمنع من الكتابة فيخلو الجو لمؤلفي القصص الدنسة والملحدين»؟ ويواصل كلامه قائلًا: «يرى بعض الناس ممن يظنون بأنفسهم الذكاء الاقتصار على الإيمان والانصراف عن الفلسفة والعلوم، وهؤلاء مثلهم مثل من يأبى تعهد الكرم ويريد أن يجني منه عنبًا»41.

لقد حاول كلمنت محاربة الجهل مثلما حاربه سقراط، واعتبره مثلما اعتبره سقراط أكثر إثمًا من الخطيئة. وهذا ما دعاه إلى ذلك التحمس الملحوظ للفلسفة والدعوة إلى ضرورة دراستها جنبًا إلى جنب مع الدين. لقد اعتبر كلمنت أن الفلسفة سلاح ضروري لمعلمي الكنيسة للرد على خصومهم والدفاع عن العقيدة، كما اعتبرها سبيل المسيحية كي تخطو إلى الأمام في ثوب علمي عقلاني، بل إنه اعتبرها هدية الإله لأنها السبيل إلى تثقيف العالم الوثني من أجل المعرفة الحقة للمسيح والمسيحية42.

إن الفلسفة في نظره إذن تعتبر خادمة للدين واللاهوت، كما كانت كذلك في نظر فيلون. ولقد عبر كلمنت عن هذه النظرة في نص هام له يقول فيه: «إن الفلسفة كانت قبل مجيء الرب ضرورية لليونانيين كي يمارسوا العدالة، وقد أصبحت الآن باعثة وحاضة على التقوى، أصبحت بمثابة تمهيد ضروري لأولئك الذين يصلون إلى الإيمان عن طريق الاستدلال والبرهان.. إن الله هو مصدر كل الأشياء الخيّرة ومصدر كل الحقائق. ولكن من هذه الحقائق ما يصدر عنه بصفة أولية مثل حقائق العهد القديم والعهد الجديد. ومنها ما يصدر عنه بصفة ثانوية كالفلسفة. وربما يكون هناك من الحقائق الفلسفية ما أعطى لليونانيين مباشرة وبصفة أولية أيضًا، وذلك حتى يتهيأوا لدعوة الرب. إن الفلسفة كانت بمثابة المعلم أو المؤدب School Master للعقلية اليونانية مثلما كانت «الشريعة»

بالنسبة لليهود هي بمثابة إعداد لهم ليكونوا مسيحيين. إن الفلسفة كانت بمثابة الإعداد الجيد الذي عَبّد الطريق أمام الإنسان ليبلغ الكمال في المسيحية»43.

لقد أوضح كلمنت في النص السابق مدى حبه وتقديره للفلسفة باعتبارها قد مهدت للدين في الماضي، وباعتبارها خادمة له في الحاضر؛ فهي في نظره خير أداة لتحقيق أسمى غاية؛ غاية التفقه في الدين من ناحية، وغاية الرد على الخصوم أصحاب الفلسفات المعارضة للدين – وكانوا كثيرين في مدرسة الإسكندرية – من ناحية أخرى.

إن كلمنت يقدر الحقيقة التي تتفق مع عقيدته المسيحية ولا يهمه من أي مصدر جاءت. ولذلك فهو يقدر آراء أفلاطون الملهم الذي قال بآراء كثيرة تتفق مع ما جاء به الرب. ويقدر كذلك فلسفات الرواقيين وخاصة فيما يتعلق بتحليل الفضائل والرذائل. ومع تقديره لهؤلاء ولفيلسوف الإسكندرية اليهودي فيلون الذي كان مصدره الأساسي في معرفة آراء فلاسفة اليونان الكبار، إلا أنه يعتبر أن الفلسفة ليست فقط الأفلاطونية أو الأرسطية أو الرواقية أو الأبيقورية، ولكنها ما قيل من كل هؤلاء ويقود إلى التقوى والإيمان، أما ما قيل ويقود إلى المادية واللذة والإلحاد فإنه ينتقده ويمقته ويستبعده44.

ويبدو أن موقف كلمنت من فلاسفة اليونان كان موقفًا معقدًا؛ فحينما اضطر إلى المقارنة بين فلسفاتهم وبين المسيحية، وجد في الفلسفة اليونانية إما أخطاء كاملة وإما حقائق جزئية يفصحون عنها بوجل ولا يتأتى لغير المسيحية أن تستوعبها في جملتها؛ ومن هذا القبيل أن إلهيات اليونانيين منظورًا إليها في عبادتها وأسرارها بها الكثير من المغالطات الشائنة! وكذلك فيما يختص بالمذهب الخلقي فالفلسفة اليونانية تسدي في حالات خاصة نصائح تتصل بالزواج أو بالحياة العامة، أما المسيحية فمذهبها في التقوى يقوم على الالتزام الكلي في الحياة بكاملها، التزام يضع نصب عينيه في كل لحظة ومناسبة الغاية الجوهرية45.

ورغم هذه الانتقادات التي يوجهها كلمنت للفلسفة اليونانية، فإنه حاول جاهدًا أن يربط المسيحية بها، بل حاول – على حد تعبير برييه – صب المسيحية برمتها في قالب التعليم الفلسفي اليوناني46. إنه رغم إدراكه أن الحقيقة الكاملة إنما أتتنا من كلمة السماء بما يعنيه هذا من انتفاء الحاجة إلى طلب التعليم البشري، إلا أنه مع ذلك يرى أن التعليم الإلهي الذي حل محل هذا التعليم البشري قد احتفظ بشكله.

إن كلمنت حينما يخبرنا أن الإيمان أو الاعتقاد Pistis الذي طالما طعن اليونانيون فيه وافتروا عليه هو طريق الحكمة47، فهو لا يبتعد عن اليونانيين بالقدر الذي قد نتصوره، فهو يُعرف الإيمان مثلما عرفه الرواقيون بأنه تصديق إرادى، تصديق ذو حد ثابت ومكين. لكن بينما كان الإيمان عند الرواقيين مقدمة للحكمة، نجده عند كلمنت مقدمة للحياة المسيحية48.

أ) الله: وجوده وصفاته

يقول كلمنت: «إن الموضوع الحقيقي للإيمان ليس فلسفة النحل، وإنما الغنوص Gnosetic؛ أي البرهان العلمي على الحقائق المتداولة في الفلسفة الحقة؛ أي في المسيحية»[49].

إن استخدام كلمنت هنا لكلمة الغنوص تعني أنه يريد أن يوضح أن ثمة غنوصية مسيحية حقة؛ أي أن ثمة معرفة عرفانية مسيحية مدعمة للإيمان المسيحي والعقيدة المسيحية، وهي بالطبع أفضل من المعرفة الغنوصية التقليدية التراثية[50]، أي أفضل من الغنوصية البعيدة عن الدين.

وعلى ضوء هذا التمييز بين غنوصية مسيحية وغنوصية ملحدة، قدم كلمنت أفكاره حول الله والنفس والأخلاق، والتي نلمح فيها مدى قدرته على التوفيق بين المسيحية وبين الفلسفات الإيمانية سواء كانت يونانية أو شرقية.

وفيما يتعلق بالله ووجوده، فإن كلمنت يرى أن كل عقل مستقيم في نفس فاضلة إنما يؤمن حتمًا بوجود الله، فالإيمان بالله يكون نتيجة استدلال واضح يرى آثار الله في العالم وفي النفس؛ أما في العالم فإن النظام يدلنا على ضرورة وجود المنظم، كذلك تدلنا القوى الفعالة في الموجودات على ضرورة وجود علة فاعلة أولى. أما النفس الإنسانية فهي مرآة الله بما اختصها به من عقل وإرادة[51].

أما أبرز صفات الإله عند كلمنت فهي أنه واحد، فهو يعارض الثنائية الغنوصية ويستند في ذلك على أن الله هو الموجود الكامل وأن كمال الوجود لا يكون إلا في واحد. فالله عنده «ليس جنسًا ولا نوعًا ولا عددًا ولا عرضًا ولا موضوع أعراض ولا كليا من الكليات، فلا ينبغي تسميته «بالكل» كما يفعل الرواقيون، بل يجب القول إنه أبو عموم الأشياء ولا ينبغي البحث فيه عن تركيب وكثرة إذ لا قسمة في الواحد. وإن قلنا عنه إنه
لا متناه، فلا يكون معنى ذلك أنه كمية، أنه كمية لا تعد، بل إنه لا امتداد له ولا شكل
ولا اسم مطلقًا. وإن دعوناه الواحد والخير والروح والكائن والأب والله والخالق والرب، فليست هذه الألفاظ أسماء له، ولكن لامتناع الاسم الحق نستعمل هذه التسميات الجميلة لكي يستطيع عقلنا التفكير في الله دون خطأ فلسنا هنا بإزاء علم برهاني، فإن مثل هذا العلم يصدر عن مقدمات هي أسبق وأوضح من المعلوم، وليس قبل الموجود اللا مخلوق من شيء، وإنما ينكشف المجهول الإلهي لعقلنا بفضل نعمته وبفضل كلمته»[52].

وفي هذا النص يتجلى إيمان كلمنت بسمو الإله وخلوه من أي صفات يمكن أن يخلعها عليه البشر وإن كانوا مضطرين إلى تسميته بهذه المسميات! ولا شك أن هذه العقيدة ا لسامية حول الله ليس مصدرها فقط الكتاب المقدس، وإنما أيضًا يمكن أن نجد أصولًا لها في الفلسفات الإيمانية خاصة فلسفتي أفلاطون وفيلون؛ فالنظر إلى الله باعتباره الخير والبسيط والواحد، إنما هي أخص خصائص الإله عند أفلاطون[53]، وهي كذلك عند فيلون مضافًا إليها أنه اللوغوس Logos الذي يتخلل الكون ككل[54]. وإن كان ينبغي ألا يسمى «بالكل» كما عند الرواقيين.

إن إصرار كلمنت على رفع الأسماء عن الله وإبعاده ككائن كامل أسمى عن أي مظنة من مظان الصفات والأسماء البشرية، كادت أن تؤدي به إلى القول بأن الله لا يمكن معرفته55. ولاشك أن ذلك كان من أكبر المؤثرات على فيلسوف الإسكندرية الكبير أفلوطين.

ب) طبيعة النفس الإنسانية والأخلاق:

ينظر كلمنت إلى النفس الإنسانية على أنها مادية، وإن كانت من مادة لطيفة إلى حد يمكن أن توصف فيه بأنها «لا جسمية»، فما تمتلكه من فكر وإرادة يجعلها تمتاز بالقدرة على إدراك الله ومعرفة صفاته ومحبته.

وفي ضوء هذا التحليل لطبيعة النفس الإنسانية – الذي يرتكز أساسًا على تأثره بالكتاب المقدس، وإن كان يشتم فيه روح الفلسفة الرواقية – يقدم كلمنت فلسفته الأخلاقية؛ فهو يرى أن أساس الأخلاقية عند الإنسان هي تلك القوة الطبيعية التي يمتلكها وتمكنه من الحكم على الأشياء والأفعال. إن تلك القوة العارفة عنده قوة مشاركة في الكلمة الإلهية؛ فكل البشر يستقبلون الصور والمعرفة الإلهية في مولدهم، وكلما اتصلوا بالله باختيارهم وإرادتهم كلما زادت قدرتهم على التشبه به56.

ولنلاحظ هنا تلك النغمة السقراطية في فلسفة كلمنت، فكأنه يحذو حذو سقراط في قوله إن الفضيلة علم كامن في النفس، وإن الفضيلة علم والرذيلة جهل، وإن كانت مشاركة النفس الإنسانية في اللوغوس الإلهي ذات مصدر غنوصي واضح.

وعلى كل حال، فإنه مهما تعددت مصادر هذه الفكرة التركيبية عند كلمنت فإنه قد تجاوز جميع هذه المصادر، وجعل من معرفة النفس – بهذه الصورة الأفلاطونية الغنوصية – أساسًا للأخلاقية المسيحية التي يتساند فيها انسجام الروح وانسجام الجسد57. فالحياة الأخلاقية تبدأ باتباع أحكام النفس المشاركة في الكلمة الإلهية، وحسن استخدام الحرية. فحينئذٍ تتربى في النفس الفضائل متساندة متشابكة حتى تصل في النهاية إلى تكوين الغنوص الحق – الغنوص المسيحي – وهو ذلك الذي «يلي دعوة الله ويسير إلى معرفته تعالى لا عن خوف من ضرر ولا عن طلب للذة، فإنه لا ينظر إلى شيء من ذلك. ولكنه ينجذب بحب الموجود الجدير بالحب.. ولو جاءه الإذن من الله أن يفعل المحظور مع الأمان من العقاب، بل مع التوكيد بأنه إن فعل نال سعادة المختارين، فلن يقبل أن يحيد عن حكم العقل القويم بعد أن اختار الجميل بذاته المحبوب لذاته»58.

إن الغنوص المسيحي – كما عبر عنه كلمنت فيما سبق – يبدأ إذن من الإيمان بالله حبّا فيه وليس طلبًا لأي شيء. وهذا الإيمان لابد أن يسبقه معرفة النفس حق المعرفة، وإن تمِ للإنسان هذا وذاك فإنه سيسلك الطريق الأخلاقي القويم، ويكون سلوكه وفقًا للعقل العارف وليس وفقًا لنتائج الاستدلال.

إن بلوغ قمة العرفان بالله وقمة السلوك الأخلاقي القويم لا تكفي له قدرات الإنسان الطبيعية، فهو يستلزم النعمة الإلهية؛ أي يتطلب مساندة الله وفيضه وكرمه.

[3] أوريجين الإسكندري

أولًا: حياته ومكانته الفكرية

يقال دائمًا إنه إذا كان كلمنت هو الذي أعطى دفعة قوية لمدرسة الموعظين بالإسكندرية في بداية ظهورها، فإن تلميذه أوريجين Origen يعتبر هو مؤسسها الحقيقي[59]. فالمسيحية بفضل أوريجين لم تعد دين سلوى وراحة للنفوس فحسب، بل أضحت فوق ذلك فلسفة ناضجة كاملة النماء ودعامتها الكتاب المقدس، ولكنها تعتز باعتمادها على العقل[60]. ومن هنا فإنه يعتبر بحق أول مسيحي يستطيع أن يرسم الحدود الفاصلة بين العقل والوحي رغم أنه استخدم قدراته الفائقة في مواصلة طريق أستاذه في التوفيق بينهما.

ولد أوريجين بالإسكندرية في عام 185م لأسرة وثنية اعتنقت المسيحية، ورغم أن اسمه متصل بالميثولوجيا المصرية القديمة ومعناه «ابن حورس» أو «عطية حورس» إلا أن من المحقق أنه نشأ على المسيحية. لقد كان والده مثقفًا يمتلك مكتبة حافلة بالمؤلفات في مختلف فروع المعرفة، وقد تعلم عنه أوريجين الكتاب المقدس، بقدر ما أخذ عن كلمنت العلوم والفلسفة.

ولما بلغ أوريجين السابعة عشرة من عمره هبت على حياته الكثير من المصاعب؛ فقد حل الاضطهاد بالكنيسة المصرية فاضطر أستاذه كلمنت إلى وقف تعليمه بمصر ومغادرتها، وفي ذات الوقت قبض على والده بتهمة أنه مسيحي وحكم عليه بالإعدام. وقد أثرت هذه الحادثة الأخيرة بالذات على أوريجين كثيرًا جدًا؛ ولقد حاول أن يشارك أبيه في السجن والاستشهاد لولا أن منعته أمه بالقوة وبإخفاء ملابسه.

وقد اكتفى مضطرًا بأن يبعث إلى أبيه برسائل حارة يشجعه فيها على الاحتمال والثبات على العقيدة، وكان مما كتبه: «حذار أن ترجع عن آرائك من أجلنا». ولما أعدم الأب صار هو مسؤولًا عن أمه وإخوته الستة الأصغر منه. وقد بعث استشهاد الأب المزيد من التقوى والإيمان والصلابة في نفس الابن، فاتجه كلية إلى الزهد وعاش حياة التقشف فأكثر من الصوم وقلل عدد ساعات النوم، وافترش الأرض ومشى حافيًا، وعرّض نفسه للبرد والعري، وأخيرًا عمد إلى خصي نفسه طاعة للآية الثانية عشر من الإصحاح التاسع عشر من إنجيل متى بعد أن تزمت في تفسيرها أشد التزمت»[61].

ولقد أهلته الحياة الزاهدة إلى أن يدعو رفاقه من تلاميذ كلمنت – الذي كان قد غادر مصر وقتئذٍ – إلى الالتقاء مرة أخرى في المدرسة، فالتقوا به والتفوا حوله مما دعا الأسقف إلى تعيينه ليحل محل أستاذه وهو لا يزال في الثامنة عشرة من عمره، وكان ذلك في عام 203م. وقد نجح أوريجين نجاحًا كبيرًا في اجتذاب التلاميذ[62]، واستطاع بعلمه وبلاغته أن يعلم الكثير من الطلاب سواء من المسيحيين أو من الوثنيين.

وقد أصاب أوريجين في هذه الأثناء شهرة واسعة في أرجاء العالم المسيحي، ولعل هذه الشهرة وذلك النجاح كانا السبب فيما حدث من عداء بين الأسقف ديمتريوس

– الذي كان قد شمل أوريجين بعطفه ورعايته وعينه خلفًا لكلمنت – وبين أوريجين نفسه؛ فقد غلب على ديمتريوس الضعف البشري حينما رأى نجم أوريجين يزداد صعوده يومًا بعد يوم في سماء الإسكندرية والعالم المسيحي، فكتب إلى جميع الأساقفة حتى خارج مصر يصفه لهم – بعد ما امتدحه سابقًا – بالطيش والسفه63.

ويبدو أن ذلك كان السبب وراء رحيل أوريجين عن مصر؛ حيث اتجه إلى اليونان خاصة أثينا، وزار كذلك روما وبلغت شهرته هناك حدّا أن أسقف قيسارية وغيره قد ناشدوه أن يرتحل إليهم، وظل هذا الأمل يراودهم لفترة طويلة64. ومع ذلك يبدو أن إقامة أوريجين لم تطل في روما، وفضل العودة مرة أخرى إلى الإسكندرية، فعاود تلاميذه الالتفاف حوله وانضم إليهم بعض تلاميذ المدارس الفلسفية الأخرى وبعض أعضاء الفرق الغنوصية.

وقد شغل أوريجين في ذلك الوقت بمسألة البعث التي كانت مثار خلاف شديد بين الكنيسة من جهة، وبين الوثنيين والمسيحيين المبتدعين من جهة أخرى، فكتب فيها أوريجين إحدى رسائله، ولكنه فيما يبدو قد شعر بالحاجة إلى الاستزادة من آراء الفلاسفة فذهب ليتعلم الفلسفة على يد أمونيوس ساكاس، وتعرف هناك على أفلوطين، ويقال إن كل ما استفاده أوريجين هو «التأثر بالوجهة المخالفة للمسيحية من الأفلاطونية»65. فإن ثقافته الفلسفية – كما تبدو من مؤلفاته – لا تمتاز بشيء من الدقة أو السعة عن ثقافة أستاذه كلمنت؛ فآراؤه في أرسطو والرواقيين وأبيقور هي نفس آراء أستاذه. وربما امتاز عنه فقط في أنه كان أعرف منه بأرسطو، وذلك تأثرًا بأمونيوس ساكاس الذي كان مشغولًا بمحاولة التوفيق بين آراء أفلاطون وآراء أرسطو.

على كل حال، لقد استقر أوريجين في الإسكندرية فترة استمرت اثنتي عشرة سنة عكف فيها على الدراسة والكتابة والإشراف الجاد على مدرسته، وإن ظل الصراع بينه وبين ديمتريوس قائمًا؛ فقد استطاع الأول الإفلات من قبضة الثاني في عام 230م66 متجهًا إلى فلسطين؛ حيث رسم قسًا على يد أسقفي قيسارية وأورشليم. ولكن ديمتريوس عاقبه على ذلك بأن عقد مجمعًا ضم الأساقفة والقسيسين، وأصدر المجمع قرارًا بطرد أوريجين من الإسكندرية وحرمانه من العودة إليها أو الإقامة فيها. كما قرر من خلال عقد مجمع ثاني بالإسكندرية تجريده من وظيفته67. ولم يأبه أوريجين لذلك، فقد رحب به تلاميذه في قيسارية، وهناك أنشأ مدرسة جديدة تخرج منها الكثير من تلاميذه، وقد كتب في تلك الفترة دفاعه الشهير عن المسيحية المسمى «ضد كلسوس – Contra Celsus» الذي وضعه ردّا على الفيلسوف الوثني كلسوس، وقد بدا فيه مدى تأثره بأفلاطوني الإسكندرية، كما بدا فيه فكره اللاهوتي بصورة ناضجة68.

وقد بلغ من كرم أوريجين في هذا الكتاب أن أقر بقوة الحجج التي أدلى بها خصمه، ولكنه رد عليها بقوله: إن كل صعوبة وكل فكرة بعيدة عن المعقول في العقيدة المسيحية يقابلها في الوثنية آراء أصعب منها وأبعد منها عن العقل، ولم يستنتج من ذلك أن كلتا العقيدتين باطلة، بل استنتج أن الدين المسيحي يعرض أسلوبًا للحياة أنبل مما يستطيع أن يعرضه محتضر يدعو لعبادة الأصنام69.

وحينما امتد اضطهاد المسيحيين إلى قيسارية في عام 250م، قبض على أوريجين وكان وقتئذٍ في الخامسة والستين من عمره، ومد على العذراء وقيد بالأغلال ووضع في عنقه طوق من الحديد وبقى في السجن أيامًا طوالًا، ولكن الموت عاجل ديسيوس – الذي قبض على أوريجين – فأطلق سراح أوريجين غير أن حياته لم تطل بعد ذلك أكثر من ثلاث سنين؛ لأن التعذيب ألحق ضررًا شديدًا بجسمه بعد أن هد الزهد المتواصل قواه، فمات فقيرًا كما كان حينما بدأ يعلم الناس70. وكان موته في عام 254م، ورغم موته فقيرًا إلا أنه كان أعظم المسيحيين شهرة في زمانه.

ثانيًا: مؤلفاته

كان أوريجين غزير الإنتاج متنوع المعرفة؛ فقد ارتقى منذ صغره درج المعرفة بالكتاب المقدس في نفس الوقت الذي أعطى فيه عقله للثقافة اليونانية السائدة والفلسفة الأفلاطونية بصفة خاصة، وكان عارفًا بالهندسة والحساب والموسيقى والنحو. وقد شغل نفسه بالإضافة إلى كل ذلك بكتابات الفلاسفة الفيثاغوريين والرواقيين. ووقف من خلالها جميعًا على التفسيرات والشروح المجازية للأسرار الإغريقية. وقد اعترف أوريجين نفسه في كتابه «ضد كلسوس» بأنه قرأ كل كتب الأقدمين71.

وقد بدت اهتمامات أوريجين المتعددة في قائمة مؤلفاته التي بلغت حوالي ستة آلاف، وكان الكثير منها بالطبع عبارة عن نبذة وجيزة، وقد عبر جيروم عن كثرة ما كتب أوريجين قائلًا: «من منا يستطيع أن يقرأ كل ما كتب؟!»72.

لقد فقد الكثير من هذه المؤلفات ولم يبق منها سوى الثلث تقريبًا ومعظمها شروح على الكتاب المقدس. وفي هذه الشروح الكثير من العلم والتحقيق وألوان مختلفة من الكتابة على ما يقتضي المقام أو يوحي به. وقد تميزت هذه المؤلفات بكثرة الإطناب والاستطراد، وهما آفة المعلم الذي يريد أن يرسخ الفكرة في العقول وأن يبين العلاقات بين الأفكار أو الأشياء مهما بعدت73.

أما أهم مؤلفات أوريجين، فقد كانت تلك التحقيقات التي أعدها لنصوص الكتاب المقدس ومعانيها؛ فقد قضي عشرين عامًا هائمًا يحب الكتاب المقدس واستخدم طائفة كبيرة من المختزلين والنساخين ليضعوا في أعمدة متوازية النص العبري للعهد القديم وإلى جواره ترجمة يونانية حرفية للنص، وفي خانة أخرى ترجمة يونانية له منقولة عن الترجمة السبعينية، وفي رابعة أكويلية، وخامسة سيماكوسية وسادسة ثيودوتية، وقد فقدت هذه التراجم الستة ولم يبق منها إلا قطع قليلة74.

أما مؤلفاته الفلسفية فكان أهمها كتابه عن «المبادئ الأولى Periarchon-on the First Principles» الذي احتوى على أول عرض منظم للعقيدة المسيحية.

وقد كتبه بعد ما استمع إلى أمونيوس ساكاس فيما بين عامي 220 و225م. وعرض فيه مذهبًا كاملًا قائمًا على العقل فقط؛ إذ على الرغم من أنه قال فيه إنه تحرر من الفلسفة الدنيوية، وإنه لا يرجع فيه لغير مذهب المسيح، إلا أنه كثيرًا ما يقدم المناقشة العقلية على الحجج النقلية، كما أنه كان يصطنع آراء يونانية مخالفة للدين، ويحاول تحويل الدين إليها أو تنقيحه بها. فالكتاب إذن عبارة عن تأمل

فلسفي في العقائد. والمقصود باسم «المبادئ» الحقائق الأساسية، وأيضًا بدايات الأشياء أو مصادرها؛ أي أن الكتاب «قصة إلهية تروي صدور الكائنات عن الله، فانصرافها عنه، فهبوطها، فعودتها إليه»[75].

ولأوريجين كتاب «ضد كلسوس – Against Celsus» الذي أشرنا إليه فيما سبق، وقد دونه في حوالي عام 248م؛ أي في أواخر حياته ليرد فيه على كلسوس الذي كان واسع الاطلاع في الأدب والفلسفة. وكان قد ألف كتابًا بعنوان: «كلمة الحق» أو «المقال في الحق» هاجم فيه اليهودية والمسيحية هجومًا عنيفًا[76]، في الوقت الذي مجد فيه الحضارة الرومانية والدين الروماني، ودعا اليهود والمسيحيين إلى عبادة الآلهة القديمة، وأن يعودوا إلى عبادة عبقرية الإمبراطورية الرومانية[77].

ولما اطلع أوريجين على كتاب كلسوس هذا، تجاهله ووجد أنه لا يستأهل الرد، إلا أنه عاد ورأى ضرورة الرد عليه في كتابه «ضد كلسوس». والغريب أن كتاب كلسوس «المقال في الحق» قد ضاع ولم يبق منه إلا الفقرات المطولة التي أوردها أوريجين في كتاب بنصها حتى يمكنه الرد عليها. وعلى أي حال، فقد كان هذا الكتاب من أشهر ما كُتب دفاعًا عن العقيدة المسيحية في ذلك الوقت[78].

وينسب ديورانت إلى أوريجين كتابًا آخر يدعى «الطنفاس Stromaties» حاول فيه إثبات جميع العقائد المسيحية بالرجوع إلى كتابات الفلاسفة الوثنيين مستعينًا بطريقتهم الرمزية الاستعارية التي استطاعوا بها التوفيق بين أقوال هوميروس وبين ما يقبله العقل المنطقي، وهي نفس الطريقة التي استعان بها فيلون في التوفيق بين اليهودية والفلسفة اليونانية[79].

ثالثًا: فلسفته

أ) العلاقة بين الدين والفلسفة:

لعل نقطة البداية في فلسفة أوريجين تكمن في بلورة تصور واضح حول العلاقة بين الدين والفلسفة، وقد تبلور هذا التصور لدى أوريجين في كتابه «المبادئ الأولى» حينما قال: «حيث إن العقيدة واضحة صريحة يجب الاستمساك بها ونظمها في مجموعة متسقة يبرهن على أصولها بالعقل؛ وحيث العقيدة غير صريحة أو حيث لا عقيدة، فالباب مفتوح أمام العقل للمناقشة والتحصيل»[80].

ويبدو واضحًا من ذلك أنه يعتقد مثل سابقه كلمنت أن العقيدة هي الأصل، وأن الفلسفة تعتبر خادمة لها؛ فإعمال العقل لديه مرهون بعدم وجود نص واضح وصريح في العقيدة يمكن العمل بموجبه؛ فإن وجد هذا النص فينبغي أن يقتصر دور العقل على البرهنة على صحة المعتقد الوارد في النص وبيان أصوله العقلية. أما إذا لم يوجد النص الديني الذي يمكن العمل بمقتضاه، فهنا فقط يكون الباب مفتوحًا للاجتهاد العقلي فيحصل العقل ويناقش كيفما شاء!

وفي ضوء هذا التصور السابق، يناقش أوريجين آراء الفلاسفة السابقين وخاصة الأفلاطونيين، فيقول على سبيل المثال: إن جميع أولئك الذين يسلمون بوجود عناية إلهية يقرون بوجود إله غير مخلوق خلق كل شيء. وأما إن لهذا الإله ابنا فلسنا وحدنا الذين نقول بذلك، وإن كان هذا مما لا يصدق في نظر الفلاسفة اليونانيين أو الأعاجم. ومع ذلك قال بعضهم بشيء من هذا القبيل حينما قالوا إن كل شيء قد خلقه عقل الله وكلمته. بيد أننا نؤمن بذلك تصديقًا لمذهب أوحى به من السماء.. أما الروح القدس فلم يخطر لأحد في بال غير أولئك الذين يعرفون الشريعة والأنبياء ويؤمنون بالمسيح»81.

إن التقريب الذي يقوم به أوريجين في النص السابق بين المسيحية وبين ما قال به الفلاسفة واضح من اتفاقه مع من يؤمنون منهم بالإله غير المخلوق، ومع من يؤمنون بالعناية الإلهية. ورغم ذلك التقريب فإن أوريجين يؤكد أن إيمانه ذلك إنما يقوم على التصديق بالوحي. وعلى ذلك فهو ينتقد كل ما لا يجده متفقًا مع ما جاء به الوحي، فهو على سبيل المثال ينتقد التمييز الأفلاطوني بين العالم المعقول – عالم المثل – وبين العالم المحسوس؛ فالعالم المحسوس – في نظره – ليس مجرد نظام يحاكي العالم المعقول، كمأن عالم المثل هذا لا وجود له إلا في المخيلة وحدها، فضلًا عن أنه من العسير أن نفهم كيف يمكن للمخلص أن يأتي منه وكيف يمكن للقديسين أن يقيمون فيه82.

والخلاصة أن أوريجين حاول إقامة بناء عقائدي متفق مع ما يقوله الفلاسفة، في الوقت الذي رفض فيه آراء وحجج الفلاسفة في القضايا التي يختلفون فيها مع عقيدته؛ فهو إذن قد اقتصر على أخذ ما يدعم به عقيدته من آراء الفلاسفة وحججهم ورفض ما عدا ذلك.

ب) فلسفة التأويل:

لقد كان أوريجين يعتقد أن فهم الكتاب المقدس إنما هو وظيفة الإنسان. ليس كل إنسان بقادر على أن يفهم جوهر العقائد ويحل المسائل المحيرة فيها. ولذلك فإن مهمة تفسير الكتاب المقدس تقع على عاتق العارفين (أي الروحيين الحاصلين على الغنوصية أو العرفان) لأنهم ينفذون إلى المعاني الخفية ولا يتوقفون كالمؤمنين البسطاء عند ظاهر النص أو حروف الكتابة. إن البسطاء يتصورون الله والملائكة والبعث والثواب والعقاب تصورًا ماديًا بينما العارفون يستطيعون إدراك ما خفي عن أفهام العامة. لقد كان أوريجين يرى أن عبارات الكتاب المقدس لها معنيين؛ أحدهما ظاهري حرفي والآخر عميق روحي، وبينما يتوقف العامة عند الأول، فإن العارفين – وهم الفئة الأقل – يغوصون ليدركوا الثاني83. ولذلك فقد سمي بصاحب عقيدة الإيمان المزدوج84.

لقد اتجه أوريجين إلى التأويل المجازي، وأصبح أحد أعلامه في الإسكندرية. لقد اختار إذن الطريق الأعمق طريق العارفين في تفسير الكتاب المقدس، ذلك الطريق القائم على رفض التفسير الحرفي والتشكيك في نتائجه، واعتماد التأويل العقلي الذي يستند على التفسيرات المجازية الرمزية.

ومن نماذج تأويلاته العقلية لآيات الكتاب المقدس، تأويله لما جاء في سفر التكوين: «في البدء خلق الله السموات والأرض «؛ فقد اعتبر أن «في البدء» هنا لا تعني «في بدء الزمان »، بل في المبدأ

أي في الكلمة، لأن الله ثابت لا يتغير من لا خلق إلى خلق،
ولا من خلق إلى لا خلق، فهو يزاول قدرته ويجود بخيريته منذ الأزل، وسيستمر في ذلك إلى الأبد.
إن الله ملك الوجود، فكيف يمكن أن يبقى بلا رعية وقتًا ما. الله خلق الأرواح منذ الأزل وسيحفظها إلى الأبد، لأنه ثابت في ماهيته وتدبيره.

وهو يرى أنه لا حرج من أن تكون الأرواح أزلية أبدية كالله. وفي الواقع هي تختلف عنه بأمرين جوهريين؛ أحدهما التغير وإمكان التقدم والتأخر في الصلاح، فالمخلوقات حاصلة على الخير لا بذاتها بل كعرض منضاف إليها، فزوال هذا العرض عنها ممكن. وهذا أصل الشر والله بريء منه، أما الأمر الثاني فهو أن الله روح محض بينما الأرواح المخلوقة متصلة جميعها بأجسام تميزها بعضها عن البعض85.

ومن هذا النموذج التأويلي يتضح أن أوريجين قد فتح الباب على مصراعيه لمنافشة مشكلة الخلق: هل هو من عدم؟! هل تم في الزمان؟! أم تم خارج الزمان؟! ومشكلة خيرية الله ومدى كمالها» فهل الخير بالذات يمكن أن يتوقف عن فيض خيريته وإظهارها منذ الأزل؟! إن ذلك أمر مرفوض لديه لأنه لا يتصور أن تظل خيرية الإله كامنة فيه دون أن تتجلى في خلقه ورعيته!

إن هذه القضايا التي يثيرها أوريجين تثبت مدى تأثره بالفلسفة اليونانية، وإن لم يقع كلية تحت تأثيرها، فقد ظل مسيحيًا يحاول الرد على حجج فلاسفة اليونان، وخاصة تلك الحجة التي كانوا يرددونها حول استحالة خلق العالم لاستحالة التسليم بإله عديم الفعل والقدرة؛ فهو – وبدون أن يذهب مذهب الرواقيين في العود الأبدي – قد قرر أن الله خلق قبل هذا العالم الأرضي عوالم أخرى مسلمًا في ذلك بنوع من التصور الدوري للزمن86.

وهو حينما يسلم بهذا التصور الدوري للزمن ويحاول التوفيق بينه وبين عقيدته قد تأثر بآراء الفلاسفة الرواقيين وبآراء فيلون حول الكلمة Logos، فهو حين يتحدث عن تغيرات الكلمة في الخلق أو التجسد، يتحدث عنها ليس بوصفها تغيرات في الكلمة بحد ذاتها، وإنما بوصفها ظواهر مردها إلى الاختلاف في أهلية الموجودات القابلة لأن تستقبل الكلمة87.

وعلى الرغم من أن محاولات أوريجين التوفيقية بين عقيدته الدينية وبين ما تأثر به من آراء رواقية وأفلاطونية وفيثاغورية قد ظلت في إطار مسيحي يعلي من شأن العقيدة دائمًا، إلا أنه قد اعتبر في نظر الأساقفة من المخالفين للعقيدة المسيحية الأصيلة في نقاط عديدة، أولها: ميله إلى القول بقدم العالم ظنّا منه أن حدوث العالم يستلزم التغير في الله. ومنها ثانيًا: قوله يسبق وجود نفس المسيحي والنفوس البشرية بالإجمال ووضع الخطيئة الأصلية في حياة سابقة. ومنها ثالثًا: إنكاره لأبدية الجحيم وقوله بالخلاص العام الشامل للشياطين أيضًا88.

جـ) آراؤه في النفس والأخلاق والمصير:

يرى أوريجين أن الله قد خلق النفوس كاملة كما تقتضي العدالة الإلهية، وإن كان ثمة تفاوت بينها، فإن هذا التفاوت يرجع إلى حرية النفس ومدى ارتباطها بالجسد. إن نفسًا واحدة استطاعت أن تنتفع حقًا من حالة الكمال الأولى فاتحدت بالله، ولذلك استحقت أن تكون نفس المسيح التي عصمت نفسها من كل زلة.

أما سائر النفوس الأخرى، فقد تراخت في تأملها لله وانكفأت على ذاتها باحثة عن لذة تلتذ بها وتتفاوت النفوس في هذا التراخي والالتذاذ، وهي تفقد من كمالها بقدر تراخيها وانخراطها في الالتذاذ؛ ومن ثمّ كانت منها نفوس البشر ونفوس الشياطين. إن هذه النفوس فقدت أجسامها اللطيفة النيرة التي خلقها الله بها، واتصلت بالأجسام المادية الثقيلة المعروفة لنا فبدأ الانحطاط ودخلت العالم المصائب والآلام منذ الخطيئة الأولى89.

إن تأكيد أوريجين للأصل الإلهي للنفوس كلها يجعله يؤمن كفيلسوف وكرجل دين مسيحي في نفس الوقت، إن الخلاص من الخطايا والآثام التي ترتكبها النفس مازال ممكنًا؛ لأن النفس لا تزال تحتفظ بحريتها – رغم أنها أصبحت حرية منقوصة بما ارتكبته من آثام وخطايا – وهي بهذا القدر الذي لا تزال تمتلكه من الحرية يمكنها استعادة كمالها الأولى.

إن هذه الحرية تمكن حتى النفوس الساقطة من النهوض من كبوتها حتى إذا ما عادت إلى طهارتها الأولى تلاشى العالم المحسوس المخلوق لتطهيرها وانتظمت مادته عالمًا آخر تبعًا لسقطة أخرى وهكذا.

ولعلنا نلاحظ هنا مدى تأثر أوريجين بأفلاطون رغم استخدامه الاصطلاحات المسيحية كالخطيئة والنفوس الساقطة... إلخ. كما نلاحظ أيضًا مدى تمثله لعقيدة الفلاسفة القائلين بالدورات الكونية والعود الأبدي، وإن كان يحاول أن يوفق بين هذه الآراء الفلسفية وبين عقيدته الدينية مستخدمًا منهجه في التأويل؛ فيقول إنه «إذا رجعنا إلى الكتاب المقدس ووجدناه ينص على أن للعالم أولًا وآخرًا، فهمنا ذلك عن عالمنا الراهن وعن كل عالم من العوالم المتعاقبة منذ الأزل.. إن الكتاب المقدس يتحدث عن سماوات جديدة وأرض جديدة.. وهذا يعني أن المادة تتحول من عالم إلى عالم آخر مختلف، و«مختلف» هنا تعني أن العوالم المتعاقبة ليست متماثلة كما ارتأى القائلون بالدور من اليونانيين، ولكنها متباينة وخاصة من جراء الحرية – التي تحدث عنها – فإنها تمنع التكرار. ونحن نعلم بالإيمان أن تجسد المسيح حدث فذ لا تكرار له»90.

ولنلاحظ فيما سبق تمسك أوريجين بالحرية كخاصية من خصائص النفس الناطقة، وكأساس يستند عليه في التمييز بين إيمانه بالدورات المتعاقبة للعوالم وبين إيمان فلاسفة اليونان!

إن تأكيده على تمتع النفس الناطقة بالحرية، إنما يعني بالضرورة إيمانه بحرية الإنسان عمومًا. وهذا يقودنا إلى تساؤل هام: كيف أمكنه التوفيق إذن بين حرية الإنسان وبين إيمانه الديني بسبق علم الله بالحوادث والأفعال؟!

لقد قدم أوريجين فيما نعتقد أول إجابة عن هذا التساؤل الجوهري في التفكير الديني، وهو نفس السؤال الذي سيطرحه المتكلمون المسلمون فيما بعد ويثيرون من خلاله مشكلة «الجبر والاختبار» التي نوقشت مناقشات مستفيضة، وهي بالطبع مشكلة لم تعرفها الفلسفة اليونانية ولم تعرض على العقلية اليونانية عمومًا.

يرى أوريجين أن علم الله وهو الموجود اللامتنامي بالحوادث وبكيفية استعمالنا للحرية يُعد أمرًا مؤكدًا، ولكن حرية الإنسان لا تتأثر بهذا العالم الإلهي؛ «فالكائن الأقل لا يجبر ضد حريته؛ إذ إن الجبر بالإضافة إليه يعني تحول طبيعته وهذا محال. وإذا انزعج إنسان ظانّا أن الضرورة قد تغلغلت في الأشياء؛ من حيث إن الله لا يخطئ في علمه بالمستقبل، أجبناه أن الله يعلم ضرورة أن فلانًا سيريد الخير أو الشر، لكن لا بإرادة ضرورية فالحرية مصونة والله لا يقيدها سلفًا، ولكنه وهو الخير بالذات يوجه الجميع للخير بفعل مستقل شامل هو العناية، ويدع لكل أن يطاوع التوجيه أو يتأبى عليه، ولو لم يكن الحال كذلك لأضحى الأمر والنهي، والوعد والوعيد أمورًا غير مفهومة ولأضحت الحياة الدينية عقيمة»[91].

وقد حاول أوريجين – من جانب آخر – أن يرد في نفس القضية على الغنوصيين الذين يرون أن النفوس تولد مفطورة على طبيعة معينة إما خيرة وإما شريرة. ويستشهدون ببعض آيات الكتاب المقدس لتأييد دعواهم مثل قول الله في التوراة: «سأقسي قلب فرعون، وسأنتزع قلوبهم الحجرية وأضع فيها قلوبًا لحمية»، ومثل قول بولس الرسول: «إن الله يحدث فينا الإرادة والفعل».

إنه يرد عليهم بحجة عقلية دينية تستند على نفس تلك الآيات، مفادها أنه «لو صحت دعوتهم لما احتاج الله أن يقسي القلوب أو يلينها، وأن يصفح أو أن يعاقب، ولما كان له أن يأمر أو ينهى. فمعاملة الله لنا تابعة لاستحقاقنا»[92].

أما طريق خلاص النفس من الجسد واتحادها بالله، فيرسمه أوريجين على طريقة الغنوصيين؛ إذ يروقه أن يتخيل ترحالها – كما يفعل الغنوصيون – فيمثلها تتخلص من المادة شيئًا فشيئًا، وتجتاز السموات سماء بعد أخرى فتعرف الكواكب، ثم ترقى إلى معرفة غير المنظورات، وترقى هذه حتى تصل إلى المرحلة الأخيرة وهي تأمل الله.

ولنلاحظ أن خاتمة هذا الطريق الصاعد للنفس إنما هو الوصول إلى السعادة الأخروية التي تتمثل في معاينة الله وتأمله. إنها إذن سعادة معنوية روحية وليس بها أي صورة من صور اللذة الحسية.

وهكذا الحال عند أوريجين في تصوره للشقاء الأخروي الذي تلقاه النفوس العاصية، «فالشقاء الأخروي معنوي كله، إذ ليس الجزاء تأثرًا موقعًا من خارج ولكنه نتيجة لازمة عن الخطيئة لزومًا طبيعيّا. إنما يتوخى الله من العقاب العلاج والإصلاح، فالعقاب الذي ينزله بالخاطئ هو أن يجعله يستحضر في ذاكرته خطاياه كلها دفعة واحدة فتشعل هذه الذكرى ضربًا من الحمى تولد في نفسه مثلما يولد بعض الأهواء العنيفة من شهوة هائجة وغيرة ملحة وحزن عميق. وثمة مصدر آخر للحزن والألم هو شعور الخاطئ بالحرمان من الله وفقدانه خيره الأعظم وغايته القصوى»[93].

إن الشقاء الأخروي إذن إنما هو عذاب للنفس يتمثل في الحزن والألم الذي يعتصرها نتيجة تذكرها لخطاياها دفعة واحدة. إنه عذاب الضمير وهو «النار التي لا تنطفئ» و«الدود الذي لا يموت» بحسب ما ورد في الكتاب المقدس. وبالطبع فإن حديث أوريجين عن المصير الذي سيلقاه الإنسان في الحياة الأخرى على هذا النحو الذي يقصر السعادة والشقاء الأخرويين على النفس دون الجسد، إنما يثير قضية خلافية كبيرة هي قضية البعث: هل سيكون للنفس والجسم معًا أم للنفس فقط؟! فهو يرى حسب أقواله السابقة إن البعث إنما سيكون للنفس فقط. وقد أخذ عليه رجال الكنيسة هذا الرأي واعتبروه من ضمن آرائه التي تتضمن خروجًا على العقيدة المسيحية[94].

رابعًا: أثر أوريجين في الفكر المسيحي:

على كل حال، فإنه على الرغم من القضايا الخلافية التي أثارها أوريجين وأدلى فيها بآراء لم يوافق عليها رجال الكنيسة، إلا أنه اكتسب احترام الجميع، فلقد ترك أوريجين أثرًا عميقًا في المسيحية ولدى أتباعها. فمما لا شك فيه عند مؤرخيها أنه ليس هناك أحد ترك أثرًا واضحًا في اللاهوت المسيحي بعد القديس بولس مثلما فعل أوريجين، وقد عبر عن ضخامة هذا الأثر شدويك Chadwick حينما قال: «إنه يقف عملاقًا بين مفكري المسيحية الأوائل»[95].

لقد لقي أوريجين الاحترام سواء ممن رحبوا بآرائه أو ممن رفضوها؛ فاثناسيوس[96] وهو أحد أساقفة الإسكندرية المشاهير كان دائمًا ما يتحدث عنه باحترام رغم أنه لم يكن راضيًا عن آرائه حول طبيعة المسيح وغيرها من القضايا الخلافية المسيحية.

أما الأثر الأكبر فقد تركه أوريجين في الآباء الكبادوكيين[97]، فهو لديهم «السيد». وقد قام اثنان منهم باسيليوس الكبادوكي ورفيقه جريجوري النازيانزي بجمع أروع ما كتبه أوريجين فيما يعرف بـ «عشق الجمال Philocallia» في محاولة منهما لتبيان عقيدته الأرثوذكسية جاعلين من آرائه صرحًا للكاثوليكية[98].

وإذا كان أثر أوريجين في الفكر الديني المسيحي سواء لدى من قبلوا آراءه أو من رفضوها كان كبيرًا؛ حيث كان له الفضل الكبير في صياغة الكثير من المشكلات اللاهوتية المسيحية، وكان لفكره اللاهوتي السيطرة داخل مدرسة الإسكندرية المسيحية، بل وعلى الكنيسة المسيحية كلها لفترة طويلة من بعده، أقول إنه إذا كان أثره الديني كبيرًا إلى هذه الدرجة، فإن أثره الفلسفي لا يقل عن ذلك أهمية؛ فباعتباره مفكرًا دينيّا في الأساس، فقد كان صاحب فلسفة توفيقية تستخدم منهج التأويل العقلي للتوفيق بين العقيدة المسيحية وبين الآراء الفلسفية اليونانية والشرقية التي تأثر بها. وبهذه الفلسفة التوفيقية كان أوريجين رائدًا من الرواد الذين أثاروا العديد من القضايا التي تقف بين الدين والفلسفة مثل قضية الخلق، وقضية البعث والمصير الإنساني، وقضية الحرية الإنسانية... إلخ. وهذه القضايا هي التي ستفرض نفسها على الفكر الفلسفي – الديني لوقت طويل بعد ذلك سواء في التراث المسيحي أو في التراث الإسلامي.

(1) رأفت عبد الحميد: الدولة والكنيسة، الجزء الثالث، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية 1983م، ص20-21.

(2) اشتقت «الغنوصية» لفظًا من كلمة Gnosis، وهي لفظة يونانية معناها الأصلي العرفان أو المعرفة بشكل عام، وإن كانت قد أخذت في التطور حتى أصبحت تدل على المعرفة الذوقية المباشرة التي يتم التوصل إليها بنوع من الكشف أو الإلهام.

E. F. Soctt: «Gnosticism», in the Encyclopaedia of Religion & Ethics, by James Hastings, Vol. 2nd ed., New York, 1937, p. 2321.

وقد تناول الغنوصيون فيما بينهم مذهبًا يقوم على التوفيق بين آراء دينية متعارضة امتزج فيها التراث الشرقي القديم، وخاصة المصري الهرمسي بالتراث اليوناني الفلسفية، وخاصة فلسفتي فيثاغورس وأفلاطون. ومن هنا فقد بدت الغنوصية وكأنها أحد المذاهب التوفيقية في القرون السابقة على المسيحية والتالية لظهورها. انظر:

Radha Krishnan: Eastern Religion & Western Thought, 2nd ed., London.

وقد نجحت بعض الدراسات المعاصرة عن الغنوصية، والتي اعتمدت على تحليل واستنباط الفكر الغنوصي الحقيقي من التأويلات التي أضفاها عليها آباء الكنيسة الأوائل، نجحت في إثبات أن الفلسفة اليونانية لم تلعب دورًا يذكر في الغنوصية. انظر: إميل برييه: تاريخ الفلسفة، 2، الترجمة العربية، ص306.

(3) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص255.

(4) نفسه، ص256.

(5) إميل برييه: تاريخ الفلسفة، ج2، ص307.

(6) E. DE Faye: Gnostique et Gnosticisme, Paris 1913, pp. 24-26.

نقلًا عن: برييه، نفس المرجع السابق، ص307.

(7) انظر: حامد عبدالقادر: زرادشت، مكتبة نهضة مصر، القاهرة 1956م، ص80-81؛ وكتابنا الألوهية عند أفلاطون، ص23-24.

(8) انظر أحمد الشنتناوي: الحكماء الثلاثة، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، القاهرة 1967م، ص44-45.

(9) انظر: الألوهية عند أفلاطون، ص24.

(10) برييه: تاريخ الفلسفة، ج2، ص307.

(11) يوسف كرم: نفس المرجع، ص256.

(12) نقلًا عن يوسف كرم، نفسه، ص257.

(13) نفسه، ص258.

(14) نفسه، ص256.

(15) نفسه، ص257.

(16) الأيونات Eons اسم يطلقه فالنتينوس على الموجودات أو القوى الروحانية التي توجد بعد الله، وهي ذكور وإناث وعددها ثلاث وثلاثون كرمز إلى المسيح، ومنها ما هو خير كالحكمة (صوفيا) ومنها ما هو ماكر كيهوه ابن صوفيا وإله اليهود. انظر: هامش للمترجم جورج طرابيشي في ترجمته لكتاب برييه: تاريخ الفلسفة، ج2، ص310.

(17) انظر: برييه، نفس المرجع السابق، ص307.

(18) نقلًا عن يوسف كريم، نفس المرجع، ص257.

(19) ول ديورانت: قصة الحضارة، الترجمة العربية لمحمد بدران، الجزء الثالث، المجلد الثالث، الطبعة الثالثة 1973م، ص292.

(20) نفسه، ص292-293.

(21) إن اسم المسيح باللاتينية هو Christ مشتق من Khristos أي الممسوح من قبل الرب. أما اسمه بالعبرية والعربية فمشتق من اللفظة الآرامية Meschikha أي الممشوح (المشيح) من قبل الرب. انظر: هامش للمرتجم د. جورج طرابيشي في كتاب برييه: تاريخ الفلسفة، ج2، ص308.

(22) برييه: نفس المرجع السابق، ص308.

(23) نفسه.

(24) يوسف كرم: نفس المرجع، ص256.

(25) رأفت عبد الحميد: نفس المرجع السابق، ص22.

(26) بروييه: نفس المرجع السابق، ص312.

(27) يوسف كرم: نفس المرجع، ص269.

(28) رأفت عبد الحميد: نفس المرجع، ص23.

(29) نفسه، ص24.

(30) انظر: رأفت عبد الحميد: نفس المرجع، ص24؛ وكذلك: إميل بروييه: نفس المرجع السابق، ص312.

(31) يوسف كرم: نفس المرجع، ص269.

(32) E. F Osborn: Clement of Alexandria, Art in «the Encyclopedia of Philosophy», Macmillan Pubishing Co. & The Free Press, New York,, Vol. 2, Reprinted ed. 1972, p. 122.

(33) Ibid.

(34) يوسف كرم: نفسه.

(35) Osborn E. F.: Op. Cit., p. 122 ;

ويوسف كرم: نفس المرجع ونفس الصفحة؛ وكذلك: رأفت عبدالحميد، نفس المرجع السابق، ص25 وما بعدها.

(36) نقلًا عن: يوسف كرم: نفس المرجع، ص270.

(37) Osborn E. F.: Op. Cit., p. 122.

(38) يشير يوسف كرم إلى أن لكلمنت كتاب بعنوان: «المؤدب» وآخر بعنوان: «المعلم» (ص270 من نفس المرجع)، لكنه يعود فيقول إن الكتاب الأخير كان يرمي به إلى تعليم المسيحيين الحقيقة الكلية، ولكنه لم يدونه. وفي اعتقادنا أن الكتابين ربما هما في الأصل كتاب واحد، فالمؤدب هو المعلم.

(39) Osborn: Ibid.

(40) نقلًا عن: رأفت عبد الحميد: نفس المرجع، ص25-26.

(41) نقلًا عن: يوسف كرم، ص271.

(42) انظر: رأف عبدالحميد: نفس المرجع، ص26؛ وكذلك:

Copleston (F.): A History of Philosophy Vol. II, Part I, Image Books ed; New York 1962, p. 29.

(43) Clement of Alexandria: The Stromata, B. I – Ch. V, Printed in «Greek and Roman Philosophy after Aristotle, Edited by J. L. Saudres, The Free Press – New York, 166, p. 306.

وانظر أيضًا في نفس المصدر: B. I – Ch. VII, pp. 309-311.

(44) انظر: . Ibid., pp. 309-311

(45) إميل برييه: تاريخ الفلسفة، ج2، ص312-313.

(46) نفسه، ص313.

(47) انظر: Clement: Op. Cit., B. II – Ch. II, pp. 311-314.

(48) برييه: نفس المرجع، ص314.

(49) ; Clement: Op. Cit., B. II – Ch. II, p6

وبرييه: نفسه، ص314.

(50) Osborn E. F.: Op. Cit., p. 122.

(51) انظر: يوسف كرم: نفس المرجع، ص272.

(52) Clement: Op. Cit., B. V – Ch. VI – Ch. XII.

وانظر أيضًا: يوسف كرم: نفس المرجع، ص273.

(53) راجع صفات الإله عند أفلاطون في كتابنا: الألوهية عند أفلاطون، ص232 وما بعدها.

(54) انظر: Osborn E. F.: Op. Cit., p. 122.

(55) انظر: Clement: Op. Cit., pp. 311-314.

وأيضًا: Osborn E. F.: Ibid.

(56) Ibid.

(57) Ibid.

(58) يوسف كرم: نفس المرجع السابق، ص273؛ وراجع أيضًا:

Clement: Op. Cit., B. VI – Ch.X, pp. 322-324.

(59) انظر: رأفت عبدالحميد: نفس المرجع السابق، ص26-27.

(60) ول ديورانت: قصة الحضارة، ج3، م3، الطبعة الثالثة 1973م، ص313.

(61) نفس المرجع السابق، ص309.

(62) انظر:

The Encyclopedia Americana International, U. S. A., 1972, Vol. 20, p. 866.

(63) انظر: تفاصيل علاقة أوريجين بديمتريوس أسقف الإسكندرية في: رأفت عبدالحميد، نفس المرجع السابق، ص27-29.

(64) انظر: رأفت عبدالحميد، نفس المرجع السابق، ص312.

(65) يوسف كرم: نفس المرجع، ص275.

(66) تذكر الموسوعة الأمريكية هنا أن ديمتريوس قد مات في عام 231م، وقد نعم أوريجين آنذاك بالهدوء (Ibid)، فهل كان إفلات أوريجين من قبضة ديمتريوس نتيجة لموته؟!

(67) رأفت عبدالحميد: نفس المرجع، ص28.

(68) انظر: Copleston: Op. Cit., p. 41.

(69) ول ديورانت: نفس المرجع، ص312.

(70) نفسه، ص312-313.

(71) انظر: رأفت عبد الحميد، نفس المرجع، ص29-30؛ وأيضًا: Copleston: Op. Cit., p. 41.

(72) نقلًا عن: ديورانت، نفس المرجع، ص310.

(73) يوسف كرم، نفس المرجع، ص275.

(74) ديورانت، نفس المرجع، ص310.

(75) يوسف كرم، نفسه، ص216-275.

(76) وكان مما قاله كلسوس في هذا الكتاب في إطار هجومه الساخر على الكتاب المقدس: «إنه من السخف أن يظن أنه حين يأتي الله بالنار كما يفعل الطهاة سيحترق بها سائر البشر ولا يبقى إلا المسيحيون وحدهم، لا الأحياء منهم وحدهم بل أيضًا ما ماتوا منذ زمن طويل، فيقوم هؤلاء من قبورهم في الأرض بأجسامهم التي كانت لهم قبل الموت. الحق أن هذا هو أمل الدود!.. وليس في وسع المسيحيين أن يقنعوا بهذه العقائد إلا المغفلين الأراذل ضعاف العقول من العبيد والنساء والأطفال ماشطي الصوف والأساكفة والقصارين أجهل الناس وأسافلهم وكل من هو مذنب آثم أو أبله أضله الله سواء السبيل».

[نقلًا عن ول ديورانت: نفس المرجع، ص297].

(77) انظر: ديورانت: نفس المرجع، ص296-298؛ وأيضًا: يوسف كرم، نفس المرجع، ص276.

(78) انظر: Enc. Americana, p. 867.

(79) ديورانت: نفس المرجع، ص310.

(80) أوريجين: في المبادئ، نقلًا عن: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص276.

(81) أوريجين: نفس المصدر، ك1 – ف3، نقلًا عن برييه: نفس المرجع السابق، ص316.

(82) نفسه، ك2، ف3-8، نقلًا عن برييه: نفس المرجع السابق، ص316-317.

(83) انظر: ديورانت: نفس المرجع السابق، ص30.

(84) انظر:

Cantor (N.): Medieval History: The Life and Death of a Civilization, New York 1963, p. 72.

نقلًا عن: رأفت عبدالحميد: نفس المرجع السابق، ص30.

(85) انظر:

Origen: On The First Principles, B. III Ch. V, in «Greek and Roman Philosophy «, pp. 328-334,

وكذلك: يوسف كرم: نفس المرجع السابق، ص277.

(86) انظر: برييه: المرجع نفسه ، ص315-316؛ وراجع: أوريجين: في المبادئ، ك2 – ف3، 4.

(87) انظر: برييه: نفس المرجع السابق، ص316؛ وراجع: أوريجين: ضد كلسوس م 4 - ف18.

(88) انظر آراء أوريجين في هذه الموضوعات في:

Op. Cit., Ch. VI pp. 335-342 ;

وانظر كذلك: يوسف كرم: نفس المرجع السابق، ص278-279.

(89) انظر: يوسف كرم: نفس المرجع السابق، ص277.

(90) نفسه، ص278.

(91) نقلًا عن: يوسف كرم: نفسه، ص281.

(92) نفسه.

(93) نفسه، ص283.

(94) انظر: أميرة مطر: الفلسفة عند اليونان، دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة، بدون تاريخ، ص427.

(95) أثناسيوس هو أحد أساقفة الإسكندرية المشاهير الذين لعبوا دورًا خطيرًا في تاريخ المسيحية وخلافاتها الفكرية حول طبيعة المسيح.

[انظر: ما كتبه عنه رأفت عبدالحميد في الجزء الثالث من كتابه: الدولة والكنيسة، فقد خصص هذا الجزء للحديث عنه].

(96) انظر: رأفت عبدالحميد، نفس المرجع السابق، ص31.

(97) الآباء الكبادوكيون نسبة إلى كبادوكيا في آسيا الصغرى وهم جريجوري أسقف نازيانزا، وجريجوري أسقف نيسا، وباسيليوس أسقف قيسارية.

[انظر: رأفت عبدالحميد: نفس المرجع السابق، هامش ص31].

(98) نفسه، ص31.

الفصل الخامس

الاتجاه التوفيقي الديني

التيار التوفيقي الهرمسي

تمهيد:

تختلف الآراء والروايات اختلافًا شديدًا حول هرمس والهرامسة والمؤلفات الهرمسية؛ فالروايات العربية القديمة تقول إن هرمس هو النبي إدريس عليه السلام – النبي المثلث بالنبوة والحكمة والملك1. وأحيانًا تميز هذه الروايات بين ثلاثة حكماء باسم هرمس وتعزو لكل منهم خصائص واضحة؛ أولهم هرمس الهرامسة وهو الذي اعتبروه سليل كايو مارت واعتبروا أنه هو نفسه أخنوخ وإدريس وأنه هو الذي تنبأ بطوفان نوح وسنفصل الحديث عنه بعد قليل. أما هرمس الثاني فهو هرمس البابلوني وقد عاش في بابل بعد الطوفان وكان أستاذًا ضليعًا في الطب والفلسفة وطبائع العدد فأحيا حركة العلم والفلسفة بعد عهد الطوفان، وإليه يرجع الفضل في إعادة بناء بابل بعد حكم نمرود وفي نشر العلم، وكان كذلك أستاذًا لفيثاغورس.

أما هرمس الثالث أو ما يدعونه هرمس المصري فولد في صنفس قرب الفسطاط وكانت مركزًا للعلم قبل الإسكندرية، وقد وضع كتابًا عن الحيوانات وكان أستاذًا في علوم الطب والفلسفة والكيمياء القديمة، وهو الذي استنبط أعياد استهلال القمر ودخول الشمس في كل دوائر البروج وفي القرانات السعيدة في علم التنجيم وكان أستاذًا لأسكليبيوس2.

أما المؤلفات الحديثة فتتحدث فقط عن النصوص الهرمسية وتختلف بعد ذلك حول تاريخ كتابة هذه النصوص مجهولة المؤلف؛ فبينما يرى جرانت Grant أن هذه النصوص إنما تعود إلى ما بين القرن الثاني والرابع الميلاديين3، يرى آخرون أنها تعود إلى فترة ما بين منتصف القرن الأول إلى نهاية القرن الثالث الميلادي4. وهناك رأي ينسب هذه النصوص إلى هرمس – طوط الإله المصري للحكمة والفنون، وهذا ما كان سائدًا منذ أواخر القرن الرابع الميلادي بين الإسكندرانيين، حيث اعتبرت هذه النصوص في رأي مؤلفي ذلك الوقت حاوية للاهوت المصري والفلسفة المصرية، وقد ترجمت من اللغة المصرية إلى اللغة اليونانية بفضل كهنة مصريين تعلموا اليونانية5. ويناقض هذا الرأي تمامًا رأي آخر يرى أصحابه أنه ليس هناك على الإطلاق ما يدل على وجود تأليف باللغة المصرية القديمة نسبت في عهد الفراعنة إلى الإله هرمس هذا، بل ليس هناك ما يدل على أن المؤلفات الهرمسية – التي وصلتنا – كانت موجودة في العصر البطلمي إلا إذا استثنينا بعض أجزائها الخاصة بالتنجيم وبالكيمياء، أما الأجزاء التي تهتم بالقضايا الفلسفية والإلهية فلا يمكن إرجاعها إلى ما قبل القرن الثاني الميلادي6.

أعتقد أن هذا التضارب في الروايات، وخاصة بين الروايات العربية القديمة وروايات المحدثين، إنما يكشف عن أن المؤلفات الهرمسية رغم أنها كتبت باليونانية واللاتينية في الإسكندرية[7] في القرون الميلادية الأولى، إلا أن أصولها ترجع إلى ما قبل الميلاد بقرون عديدة؛ فقد تكون تلك المؤلفات ذات أصول دينية تناقلها الأتباع شفهيًا، واختلط فيها المعتقدات الدينية المصرية الشعبية بالمعتقد الديني للنبي إدريس الذي هو هرمس في بعض تلك الروايات، واختلط كل هذا التراث الديني فيما بعد بالآراء الفلسفية الأفلاطونية والفيثاغورية التي تلقفها أتباع الهرمسية الدينية في الإسكندرية، وصنعوا من خلالها تلك التوليفة التوفيقية فيما سمي حتى الآن بالنصوص أو المؤلفات الهرمسية التي اختلط فيها العلم بالدين بالفلسفة بالسحر والتنجيم والنزعة الصوفية.

وبالطبع فإن الناظر إلى هذا المزيج الفكري الموجود في المؤلفات الهرمسية لا يجد له أصلًا إلا في العصر الإسكندري في بيئة الإسكندرية الفكرية في القرون الثلاثة الأولى للميلاد، ومن ثمّ فليس غريبًا أن نجد معظم الآراء الحديثة تتجه إلى الإقرار بأن تاريخ كتابة هذه المؤلفات لا يعود إلى أبعد من القرن الأول الميلادي!

وفي اعتقادنا أن هذه المؤلفات بما اشتملت عليه من مزيج فكري – ديني فريد
لا يمكن أن تكون وليدة عصر الإسكندرية في القرون الميلادية الثلاثة الأولى فقط، بل هي تشي بأن أصولها أبعد من ذلك بكثير، وليست الروايات القديمة – حتى في صورتها الأسطورية الغامضة – ببعيدة عن التصديق؛ فالمعروف أن التراث الفكري والديني لمصر القديمة كان تراثًا خصبًا ومتنوعًا ظهر فيه ديانات متعددة كان أشهرها ديانة أمون، وديانة آتون التي أسسها أخناتون كما ظهرت فيه الديانات السماوية التي ربما بدأت بديانة إبراهيم عليه السلام الذي مر على مصر واستقر بها فترة، ولقد استمر التراث الديني السماوي يتواصل في هذه المنطقة حتى ظهور موسى ومعروفة قصته مع فرعون مصر في الديانات السماوية الثلاث الكبرى. وليس غريبًا في إطار ذلك أن يربط المؤرخون والشراح بين هرمس والنبي إدريس وهو أحد الأنبياء المذكورين في القرآن الكريم، وربما جاء هذا الربط من سمو التعاليم التي نسبت إلى هرمس القديم الذي يبدو أنه كان الجد الأول لهرامسة الإسكندرية الذين ورثوا هذه التعاليم ودونوها بلغتهم المصرية القديمة أو باللغة اليونانية، وقد بقت النسخة اليونانية سواء كانت هي الأصل أو كانت هي الترجمة التي قام بها بعضهم لنقل هذه النصوص إلى اللغة الشائعة في ذلك العصر.

وعلى كل حال، فإن هذا يدعونا إلى التساؤل حول الأصول القديمة لهرامسة الإسكندرية أو للهرمسية عمومًا؟!

أولًا: الأصول القديمة لهرامسة الإسكندرية

تشير الروايات اليونانية إلى هرمس باعتباره إلهًا إغريقيّا يمثل أحد الأرباب الاثني عشر أرباب الأوليمب وكانت على التعاقب: زيوس، هيرا، بوسيدون، ديميتر، أبوللون، أرتميس، هفايستوس، أثينا، بللاس، آريس، أفروديت، هرمس ثم هستيا.

وقد ورد ذكر هذه المجموعة الكبرى من الأرباب عند شاعر اليونان الكبير هوميروس الذي عاش في حوالي القرن العاشر أو التاسع قبل الميلاد. وتشير الموسوعة البريطانية المعاصرة أيضًا إلى هرمس Hermes باعتباره أحد الآلهة الإغريق؛ فهو ابن زيوس Zeus ومايا Maia، ويحتمل أن يكون اسمه مشتق من اللغة اليونانية Heima التي تشير إلى كومة من الحجر[8]. ويتفق برنارد ماندلبوم B. Mandelbowm فيما كتبه في الموسوعة الأمريكية مع ما ورد في الموسوعة البريطانية، ويضيف أن هرمس كان يعتبر لدى الإركاديين القدامى إلهًا للبقر والخراف، ثم تغيرت صورته فأصبح إلهًا للسفر والتجارة والربح كما لو كان رسولًا للإله زيوس[9]. وهذه الصورة الأخيرة هي التي وردت في أشعار هوميروس؛ حيث إن الإله «زيوس» أرسل الإله «هرمس» لإحضار «أوديسيوس» من جزيرة كاليبسو، فكان «هرمس» الإله وبيده عصا كان يحمل بها النوم إلى أعين الناس أو يقود بها أرواح الموتى التي مسكنها في عالم الآخرة[10].

لكن كل هذه الآراء والروايات تتضاءل قيمتها إذا ما تذكرنا رأي هيرودوت المؤرخ اليوناني الشهير الذي قال نقلًا عن الكهنة المصريين: «إن المصريين كانوا أول من سمى الآلهة الاثني عشر بألقابها وأن اليونانيين نقلوا ذلك عنهم»[11]. وقد قال هيرودوت أيضًا في موضع آخر «لقد جاءت أسماء الآلهة كلها تقريبًا من مصر إلى بلاد اليونان»[12].

وعلى الرغم من أن د. أحمد بدوي ينكر ذلك في تعليقاته على الترجمة العربية، ويتهم هيرودوت «بالخلط وسوء الفهم»[13]، ويرى أنه لا يمكن تصديق أقواله إلا في حالة أن يكون الإغريق الذين سبقوه إلى مصر قد كانوا يطلقون على معبوداتها أسماء نظرائها في بلادهم[14]. إلا أننا نعتقد أنه يمكن الاستناد على رواية هيرودوت في التوفيق بين الروايات العربية القديمة عن هرمس وبين الروايات الحديثة التي ترى فيه مجرد إله من آلهة الإغريق!

فليس من المستبعد في اعتقادنا أن يكون هرمس الذي تشير الروايات العربية القديمة إلى أنه النبي إدريس، هو نفسه الذي ألهه المصريون بعد ذلك وحرفوا اسمه فأصبح هرمس، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن هذه عادة مصرية أصيلة عادة تأليه الأفراد، خاصة إذا كانوا بهذا السمو وهذه الرفعة وتلك المكانة؛ فقد كان إدريس كما تقول تلك الروايات العربية القديمة هو «النبي المثلث بالنبوة والحكمة والملك». وبالطبع فإنه ليس من المستبعد ولا من الغريب في إطار ذلك أن تنتقل عبادته من مصر إلى بلاد اليونان كما حدث مع معظم الآلهة اليونانية أو كلها على حد تعبير هيرودوت.

وإذا كان ذلك كذلك، فمن هو هرمس الذي تناقلت أخباره تلك الروايات العربية القديمة، وما هي تعاليمه؟!

إن هرمس أو ما يلقب بهرميس الهرامسة الذي هو إدريس عليه السلام قد ولد بمصر[15] في مدينة منف. وهو باليونانية «أرميس» فقيل « هرمس». ومعنى «أرميس» عطارد. ويسمى أيضًا عند اليونانيين «طرميس» وعند العرب «إدريس» وعند العبرانيين «خنوخ»، وهو ابن يارد ابن مهلائيل ابن قينان بن أنوش بن شيث بن آدم عليه السلام. وكان قبل الطوفان الذي غرّق الدنيا وهو

الطوفان الأول كان بعده طوفان آخر غرّق أهل مصر فقط. وكان في بداية أمره تلميذًا لغوثاديمون المصري، وكان غوثاديمون أحد أنبياء اليونانيين والمصريين. وهو وراني الثاني عندهم وإدريس أوراني الثالث عليه السلام. وتفسير اسم غوثاديمون «السعيد الجد»16.

إن هرمس جد الهرامسة الأول إذن مصري الأصل والمولد، وإن عرفه اليونان كما عرفه العرب واليهود، ويبدو حسب الرواية السابقة أن كلًّا منهم عرف باسم مختلف. وتحدد الرواية مولده وحياته بحادثة لا يعرف تاريخها بالضبط17، وهي حادثة الطوفان الأول. وربما كانت هذه إشارة إلى «طوفان نوح» الذي ذكر بالقرآن الكريم لأنه كان – كما تشير تلك الرواية – قبل طوفان آخر أغرق أهل مصر فقط.

ومما يجدر الانتباه إليه في تلك الرواية أنها تشير إلى أحد معلمي هرمس وهو غوثاديمون الذي هو أحد أنبياء اليونانيين والمصريين، وإن كان اسمه فيما يبدو مشتق من لفظين يونانيين Agathos وتعني سعيد أو خير وDaimon، وتعني بخت أو قدر أو جد أو إله أو قوة إلهية18. وإن كان ثمة تناقض في تلك الرواية التي تشير إلى الأصل المزدوج لمعلم هرمس بينما هرمس مصري المولد فقط وربما لم تكن لمصر علاقة ببلاد اليونان في ذلك الزمن القديم جدًا قبل ظهور نوح عليه السلام.

على كل حال، ربما يزول بعض الغموض في هذا الأمر إذا ما استكملنا تلك الرواية التي تشير بعد ذلك إلى أن هرمس خرج من مصر ودعا كل الخلائق لعبادة الله، إذ يقول المبشر بن فاتك: «وخرج هرميس عن مصر، ودار الأرض كلها وعاد إلى مصر ورفعه الله إليه بها. قال تعالى: (وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا) (مريم: 57) وذلك بعد اثنتين وثمانين سنة، ودعا الخلائق من أهل سائر الأرض إلى الباري عز وجل باثنين وسبعين لسانًا، وآتاه الله الحكمة فكلمهم بلغاتهم المختلفة وعلمهم وأدبهم وبنى لهم مائة مدينة وثماني مدن عظيمة أصغرها الرها. وكان أول من استخرج علم النجوم وأقام لكل إقليم سنة تليق بهم وتقارب آراءهم. وخدمته الملوك وأطاعه أهل الأرض كلها وأهل الجزائر التي في البحار، وخدمه أربعة ملوك. وكل واحد منهم ولي بأمره عليه السلام الأرض كلها؛ فأولهم أيلاوس وتفسيره الرحيم والثاني ابنه آوس، والثالث اسقلفيوس والرابع آمون وهو ابسيلوخش»19.

تتلخص حياة هرمس إذن في أنه كان نبيّا حكيمًا مهتمّا بالعلم وبالعلوم المختلفة، وكان داعية لكل ذلك في أهل الأرض جميعًا بعشرات اللغات واللهجات التي كان يعرفها. فماذا عن جوهر التعاليم التي كان يقدمها للآخرين ويدعو إليها؟

إن جوهر تعاليمه الدينية كانت بالطبع الدعوة إلى دين التوحيد، بالإضافة إلى الدعوة إلى حياة أخلاقية تقوم على «الزهد في الدنيا والعمل بالعدل وطلب الخلاص في الآخرة»20، وكذلك باتباع عادات وتقاليد معينة في الطهارة والحياة ككل تتفق مع ما نزلت به إلى الأرض الديانات المنزلة الكبرى.

أما اهتماماته وتعاليمه العلمية فكانت كثيرة ومتنوعة؛ فيذكر القفطي واليعقوبي وابن أبي ٍايبعة أنه «أول من تكلم في الجواهر العلوية وحركات الأفلاك»21، كما أنه حسب رواية الشهرستاني هو

«الذي وضع أسامي البروج والكواكب السيارة ورتبها في بيوتها وأثبت لها الشرف والوبال، والأوج والحضيض، والمناظر بالتثليث والتسديس والتربيع، والمقابلة والمقارنة، والرجعة والاستقامة، وبيّن تعديل الكواكب وتقويمها»22.

أما مؤلفاته، فقد نسب إليه ابن النديم مجموعة من الكتب في تلك العلوم المختلفة؛ ففي علم الفلك والنجوم نسب إليه كتاب تسيير الكواكب، وكتاب عرض مفتاح النجوم الأول، وكتاب طول مفتاح النجوم الثاني، وكتاب قسمة تحويل سني المواليد على درجة درجة، وكتاب المكتوم في أسرار النجوم ويسمى قضيب الذهب23. أما في الكيمياء والصنعة فقد نسب إليه عدة كتب منها: كتاب الأدخيقي، وكتاب أرمنيس تلميذ هرمس، وكتاب الأسرار، وكتاب إلى طاط في الصنعة، وكتاب الذهب السايل وكتاب الهاريطوس، وكتاب هرمس إلى ابنه في الصنعة24.

ويتضح من تلك القائمة من المؤلفات المنسوبة إلى هرمس أنها قد تداخلت فيها التعاليم الدينية بالتعاليم الفلسفية، وقد اختلط هذه وتلك ببعض المعارف العلمية في ميادين الفلك والتنجيم والكيمياء.

وفي ضوء ذلك نستطيع أن ندرج أن الأصل الحقيقي للمؤلفات الهرمسية لا يعود إلى العصر السكندري فقط كما ادعى المؤلفون المعاصرون، بل ربما يعود إلى عصر متناه في القدم؛ وقد استطاع أحد الباحثين ويدعى «ريتزنشتين» أن يثبت أن المؤلفات الهرمسية بشكلها الحالي (أي بالوحي الذي أتاحه الله لابنه أو لمريده) قد ترجع إلى عصر متناهٍ في القدم نوعًا؛ أي إلى العصر اليوناني أو السابق لليوناني، بل إنه قد توصل إلى اكتشاف نظرية قديمة جدّا من نظريات الكهنة المصريين عرفت عن طريق أحد النقوش التي يرجع عهدها إلى القرن الثامن قبل الميلاد، وقد ورد في هذه النقوش الشكل الأول للعلم الإلهي الهرمسي. ويستخلص من هذه النظرية أن اللوغوس «فتاح» بعد أن نظم العالم عاد إلى الله الأسمى بحكم أنه مشترك معه في الجوهر أو العنصر، وكذلك الأمر في المؤلفات الهرمسية فإن العنصر الخالد يتحد بالعنصر الفاني، ثم بفضل معرفته ذاته التي يصل إليها عن طريق الوحي يتحرر من العنصر الفاني ويصعد إلى الأب25.

ثانيًا: مميزات المؤلفات الهرمسية

على كل حال، فإن المؤلفات الهرمسية بصورتها الحالية قد كتبت على صورة المحاورات الأفلاطونية، وقد بدا فيها نوعان من الهرمسية: هرمسية «شعبية» وتعالج التنجيم والعلوم السرية الأخرى، و» التعاليم» الهرمسية التي اختصت بالفلسفة واللاهوت26. لقد كتبت على هيئة «أقوال» في شكل مجموعات، كل مجموعة «أقوال» منها تختص بموضوع معين يكون إما مرتبطًا بعلم النجوم أو بعلم الكيمياء، أو يكون مرتبطًا بالفلسفة والدين27.

ويثير البعض مشكلة حول من كتب هذه المؤلفات؟! هل هم مصريون عرفوا اللغة اليونانية واتصلوا بالثقافة اليونانية اتصالًا وثيقًا أم هم يونانيون تمصروا وتعلموا صياغة آرائهم في قالب مصري شرقي؟!28

ويحاول البعض حل هذه المشكلة على أساس الفصل بين ما كتب في هذه المؤلفات من «أقوال» في التنجيم والكيمياء السحرية وبعض المظاهر السطحية ونسبتها إلى التعاليم الدينية الشرقية المصرية، وبين ما كتب فيها من تعاليم فلسفية نظرية ونسبتها إلى أصول يونانية29.

والحقيقة أنه لا يجوز مثل هذا الفصل لأن تلك التعاليم جميعها اختلط بعضها بالبعض سواء في الجانب العلمي أو في الجانب الفلسفي؛ فقد امتزج بهما ذلك الطابع السحري الروحي الذي كان يمثل أحد الخصائص العامة ليس لهذه المؤلفات وحدها، بل لكل ما كتب في مدرسة الإسكندرية عمومًا. فالمؤلفات الهرمسية قدمت مزيجًا فكريًا انصهر بداخله العناصر الدينية والعلمية والفلسفية الشرقية بمثيلتها اليونانية، خاصة من فلسفات أفلاطون والرواقية والفيثاغورية المحدثة. وأيًا كان أصل من كتبوا هذه المؤلفات في العصر الإسكندري، فقد صاغوا في الأساس التعاليم المصرية القديمة في إطار من ثقافة العصر الشائعة وهي الثقافة اليونانية. وإن كنت أرجح أن من كتب هذه المؤلفات مصريون، وخاصة أن هذه المؤلفات يسودها الروح الشرقية الإيمانية الصوفية ممزوجة بتعاليم علمية وفلسفية ودينية غامضة، وذلك على الرغم من وجود ذلك التقدم العلمي الهائل الذي تحقق في بداية العصر الإسكندري على يد علماء اليونان.

ولعل البعض يتساءل الآن: إذا كانت هذه المؤلفات تحمل هذا الطابع الديني المصري القديم ممزوجًا بالتأثر ببعض الفلسفات. فلماذا لم نضع الهرامسة ضمن التيار التوافقي الديني في مدرسة الإسكندرية؟!

وللإجابة على هذا التساؤل يجدر بنا أن نلاحظ أن المؤلفات الهرمسية – رغم التشابه بينها وبين مؤلفات هذا العصر – قد تميزت بطابعها الديني والفلسفي الخاص؛ فعلى الرغم من أن الهرامسة يلتقون مع فيلون مثلًا في محاولتهم إنشاء فلسفة دينية إلهية متأثرة ببعض الآراء الأفلاطونية والرواقية والفيثاغورية المحدثة إلا أنهم يمتازون عن هذا التيار الديني الذي يمثله فيلون بمميزات عديدة منها:

أولًا: أنهم قدموا تفكيرًا إلهيًا غير مرتبط بدين من الأديان، فقد قدموا فلسفة دينية مستقلة عن أي من الأديان المعروفة، ومن ثمّ فمحاولتهم هذه كانت أقرب إلى محاولة أفلوطين، منها إلى فلسفة فيلون الدينية المرتبطة بالديانة اليهودية.

ثانيًا: أنهم قدموا في مؤلفاتهم تلك – على حد تعبير بريه – نوعًا من الدين الكوني المطبوع بطابع روحي، استعيض فيه عن عبادة الأشياء المحسوسة كالشمس بعبادة مثيلاتها المعقولة30.

ثالثًا: أنهم امتازوا عن فيلون – حسب تعبير نجيب بلدي – بتوجيههم للتفكير نحو الحياة الدينية الإلهية بصورة أكثر وضوحًا وصرامة؛ فتفكيرهم تأمل كما ستكون فلسفة أفلوطين، تأمل في الإله يحاول أن يصبح رؤية للإله والحقيقة الإلهية، وإن لم يقم هذا التأمل عندهم إلا على أنقاض الفلسفة والنقد الفلسفي31.

ثالثًا: الفلسفة الهرمسية:

أ) مفهوم الحكمة عند الهرامسة:

إن مفهوم الهرامسة للحكمة أو للفلسفة يختلف عن مفهومها لدى فلاسفة اليونان سواء من الأوائل أو من المتأخرين؛ فبينما كانت الحكمة عند الطبيعيين الأوائل تتمثل في النظر والمشاهدة العلمية للطبيعة وجمع الخبرات عنها بهدف تفسيرها وفهمها باستخدام هذه الخبرات الحسية وإخضاعها للتحليل العقلي، وبينما كانت الفلسفة عند فلاسفة اليونان الكبار سقراط وأفلاطون وأرسطو تتمثل في التأملات العقلية الخالصة وتقديمهم تفسيرات مجردة مليئة بالتصورات العقلية التي تفسر كل شيء من الطبيعة إلا الأخلاق والسياسة، وبينما نجد أن مفهوم الفلسفة قد تطور في العصر الهللينستي لدى الأبيقورية والرواقية لتأخذ الفلسفة طابعها العملي الذي يستهدف تصالح الحكيم مع واقعه وانسجامه مع نفسه ومع الآخرين سواء كانوا من البشر أو حتى من الكائنات الحية الأخرى، فإنا نجد أن مفكري العصر الإسكندري ومنهم الهرامسة قد طوروا مفهوم الحكمة ليأخذ طابعًا شرقيّا أصيلًا. فقد رأى الهرامسة أن الحكمة تكمن في السعي الدائب إلى الحصول على حكمة إلهية دينية تحقق الخلاص للنفس بمحاولة الاتحاد بالإله الذي هو مبدأ وجود الإنسان ومنتهى غايته.

وقد يقول قائل هنا: ألم يكن أفلاطون وفلاسفة الرواق يستهدفون هم أيضًا الاتحاد بالإله في فلسفاتهم؟!

والحق أن هذا القول صحيح في مجمله، لكن حين ندقق نلاحظ الفرق الواضح بين فلسفة كل من أفلاطون والرواقية في دعوتهم إلى الاتحاد بالإله كل حسب منطق فلسفته، وبين فلسفة الإسكندرانيين وخاصة الهرامسة؛ فخلاص النفس عند الأخيرين قائم على الاتحاد بالإله بالمعنى الديني للاتحاد وليس بالمعنى الفلسفي. إن خلاص النفس عند الإسكندرانيين الهرامسة قائم على وحي من عند الإله[32]، وهذا ما تؤكده المؤلفات الهرمسية التي ترجع إلى العصر السكندري كما يؤكده قول هرمس الهرامسة «لم يكن البشر ليهتدوا إلى معرفة عظمة الله لولا أن عرفهم أنفسهم وهداهم إلى عبادته بالوساطة من أنبيائه وحملة وحيه المختارين المصطفين الناطقين روح القدس، المرشدين إلى تقوى الله وسبيل طاعته، الموقفين لنا على حدود أوامره وزواجره وحفظ نواميسه وسننه والسلوك في مذاهب رضاه المؤدية إلى الحياة الدائمة والنعيم المتصل»[33].

إن منتهى الحكمة عند الهرامسة هو ذلك الاتحاد بالإله اتحادًا عرفانيّا غنوصيّا بمساعدة الأنبياء والمرشدين، وإن كانت هذه المساعدة لا تمنع من التجربة الروحية الغنوصية الفردية، فهذه العرفانية الروحية ذات طابع صوفي واضح عند الهرامسة.

ب) نظريتهم في النفس: طبيعة النفس وأصلها الإلهي:

إن مفهوم الحكمة ذات الطابع العرفاني عند الهرامسة يعتمد على إدراك خاص لمفهوم النفس ومدى قدرتها على معرفة ذاتها ومدى قدرتها على الخلاص؛ أي على مدى استطاعتها الاتحاد بالإله.

ولقد اتبع الهرامسة أسلوبًا تقريريّا في الحديث عن طبيعة النفس وغايتها؛ فالمسائل المتعلقة بالنفس عندهم ليست موضع نقاش، ثم اقتناع عقلي، بل هي حقائق تقرر وتقبل عن إيمان وثيق يعبر عنه بلغة أسطورية ذات طابع اعتقادي ديني وليس بلغة الحجة والبرهان34.

إن طبيعة النفس وحقيقتها عند الهرامسة لا تتكشف إلا حينما تعي النفس حقيقة حلولها في الجسد، فهذا الحلول هو الذي يجعلها تتأمل وتدرك أصلها الإلهي، وهو الذي يدفع بها بعد معرفتها لأصلها إلى البحث عن مصيرها في هذه الحياة الفانية وعن مصيرها بعد الموت؛ أي بعد أن تترك هذا الجسد35.

ولا أدري هل نقارن هذا بما ورد لدى أفلاطون في محاورة «فايدروس» التي تتحدث عن الأصل الإلهي للنفس ورحلتها في العالم السماوي وسقوطها منه وحلولها في الجسد، وبما ورد لديه أيضًا في «فيدون» التي تتحدث عن مصير النفس بعد خروجها من سجنها في الجسد36. أم أن الأصح أن نرد ما ورد فيها إلى أصله الشرقي فيما تلقاه أفلاطون من تعاليم دينية وفلسفية سرية في معهد «أون» المصري القديم الذي أثبتت الأدلة أنه تعلم فيه37. ومن ثمّ فلا تجوز مثل هذه المقارنة بين ما يقوله الهرامسة وبين ما قاله أفلاطون ما دمنا لا نستطيع حسم موضوع تاريخ المؤلفات الهرمسية. وحتى إذا ما كنا نتحدث من خلال النصوص التي عرفت في العصر الإسكندري، فربما كان أصلها كما أوضحنا فيما سبق أقدم بكثير من هذا العصر. ولذلك فربما يكون الأكثر صحة في اعتقادي هو ألا نقارن بالطريقة التقليدية (أي بيان التأثير والتأثر)، بل من خلال إدراك أن هذه الأفكار وردت لدى أفلاطون كما وردت لدى الهرامسة، أو لدى الهرامسة ولدى أفلاطون دون أن نقطع بترتيب زمني معين يسبق فيه أحدهما الآخر!!

على كل حال فإن التشابه بين المذهبين في النفس شديد الوضوح، فالنفس عند أفلاطون كما عند الهرامسة مختلفة في طبيعتها عن الجسم، وهي بالتالي ذات طبيعة روحية تشي بأصلها الإلهي السماوي، وهي أيضًا واستكمالًا لتميزها غير معرضة للفناء بعد الموت؛ إذ إن أصلها الإلهي سيقودها حتمًا إلى العودة – بعد خروجها من الجسم – إلى ذلك العالم الإلهي الخالد الذي أتت منه وهو مصدرها38.

وبالطبع فإن التشابه الواضح بين المذهبين لا يعني التطابق بينهما؛ إذ إن أسلوب العرض عند الهرامسة مختلف عنه عند أفلاطون والأفلاطونيين المعاصرين للهرامسة؛ فبينما يعرض الأفلاطونيون لنظريتهم في النفس بطريقة منهجية تبدأ من سقوط النفس من العالم العلوي وبيان أسباب ذلك إلى بيان مصير النفس بعد حياتها الدنيا في الجسم أي بعد موته، نجد أن الهرامسة يبدأون بعرض مشكلة التجسد وينتقلون بعد ذلك إلى عرض أسطورة سقوط النفس محاولين في ذلك التوفيق بين مذاهب مختلفة متناقضة، ومتجهين في نهاية الأمر إلى موقف يقترب في فحواه وصورته من الموقف الذي سيتخذه أفلوطين بعد ذلك.

إن التلميذ – في النصوص الهرمسية – يبدأ بأن يضع أمام المعلم سؤالًا يطرح مشكلة التجسد بصورة مميزة حينما يسأله: «لماذا يجب أن يكون الإنسان قائمًا في المادة بدلًا من أن يعيش في سعادة إلهية دائمة؟»[39]. وتظل هذه المشكلة هي الهاجس الذي يراود النفس الإنسانية ذاتها حينما نجدها – في موضع آخر من النصوص الهرمسية – تشتكي إلى العالم السماوي بؤسها وعذابها في سجن الجسد قائلة: «أيتها السماء، منبع وجودنا، أيها الأثير، أيها الهواء.. أيها النور الذي لا ينطفئ للشمس والقمر، أيها الأخوة الأشقاء، أنتم الذين انفصلنا عنهم وتحملنا البؤس والشقاء بانفصالنا عنهم وبالحلول في هذه الثياب الحقيرة الرذيلة. إننا نناشدكم ونسألكم: ما الإثم الذي ارتكبناه، ما هذا الإثم الذي استحق عذابنا الحاضر»[40].

إن الذي يقارن بين تلك الفقرة من النصوص الهرمسية وبين ما كتبه أفلوطين في مطلع المقال الثامن من التساعية الرابعة[41]، يكتشف كيف مهد الهرامسة لنظرية أفلوطين في النفس ولنظرية الصوفية في الاتحاد بالإله Extasis.

وإذا ما عدنا إلى تساؤل التلميذ الهرمسي وتجاوزنا طرحه مشكلة التجسد، وحاولنا أن نتلمس الإجابة عليه من النصوص الهرمسية، سنجد أنها تشير إلى أن السبب الحقيقي لوجود الإنسان قائمًا في المادة هو خطيئة النفس ذاتها؛ فإثم النفس يعبر عنه نزولها من العالم الإلهي الذي كانت سعيدة فيه بتأمل الإله، فنزولها من العالم الإلهي يعني أنها أثمت وأخطأت، وقد دفعها إلى هذا الإثم إثم السقوط حسد «الإنسان الكامل» – وقت أن كان في العالم الإلهي – لأعمال الإله الخالق ورغبته في الاقتداء به فقد جعله هذا يرغب في معاينة المزيج الناري الذي صنعت منه المخلوقات، وعندما دفع التطلع الإنسان إلى دائرة النار التابعة للوجود العلوي فدخل فيها ولمسها انكسرت تلك الدائرة فسقط الإنسان فورًا إلى العالم الأسفل مارّا بالأفلاك السبعة، وقد التقط عند مروره بتلك الأفلاك السبعة صفة كل منها حتى بلغ في نزوله مستوى فلك القمر، فشاهد صورته في مرآة «الطبيعة Physis» وشاهدت الطبيعة صورته، فشغف كل منهما بالآخر، وعشق الإنسان الطبيعة واتحد بها. ومن هذا الاتحاد ولدت الكائنات السبعة الأولى كل منها ذكر وأنثى متحدان، ثم انفصل الرجل عن المرأة. ومن هؤلاء الرجل والنساء الأوائل ولدت الخليقة الإنسانية كلها[42].

ذلك هو تصور الهرامسة لمسألة سقوط النفس إلى هذا العالم المادي وبداية الخليقة، وواضح أنهم يصورون ذلك على نحو أسطوري مختلف بعض الشيء عن الأسطورة الأفلاطونية الشهيرة التي رسم أفلاطون معالمها في محاورة «فايدروس» حول سقوط النفس إلى العالم المحسوس؛ تلك التي يصور فيها النفس أشبه بطائر له أجنحة وهي تسير في الموكب الإلهي للنفوس تتبعه في دورانه، إلا أنها حينما تفقد توازنها تتكسر أجنحتها وتسقط إلى العالم الأرضي في أجسام البشر[43]. وبالطبع فإن الاختلاف هنا بين الأسطورتين يؤكد ما سبق أن أكدنا عليه من أن آراء الهرامسة لها أصولها ومصادرها الشرقية المختلفة عن الصياغة العقلية التي حاول أفلاطون أن يؤطر به أسطورته حول النفس، فضلًا عن أن الأسطورة الهرمسية تتسق مع ما أشرنا إليه عن اهتمامات الهرمسية القديمة بعلم الفلك.

ولنلاحظ كذلك أن سقوط النفس عند أفلاطون إنما يعد شرّا مطلقًا، بينما هو عند الهرامسة لا يعد كذلك بالضبط؛ فقد حاول الهرمسي في النص السابق أن يخفف من شرية هذا السقوط على أساس ربطه برغبة النفس في «الافتداء بالإله». فرغبة الإنسان في الخلق لا يجب القطع بأنها شر مطلق أو إثم بالمعنى الكامل ما دامت مدفوعة إلى ذلك برغبتها في الاقتداء بالخالق؛ وطالما أن فعل الخلق إن لم يكن فعل الإله الأول فهو فعل ابنه وعقله وكلمته؛ أي فعل كائن مشابه له كل المشابهة، فلا عجب إذن في أن يرغب الإنسان – وهو ابن العقل الإلهي – في الاقتداء به.

جـ) نظريتهم في النفس: مهام النفس في الدنيا ومصيرها بعد الموت

ولننتقل الآن بعد معرفتنا بالأصل الإلهي للنفس وسقوطها إلى هذا العالم، إلى التساؤل عما ينبغي على النفس أن تقوم به في حياتها الدنيا؟!

والإجابة عن هذا التساؤل ترتبط عند الهرامسة بإدراك النفس لطبيعتها وأصلها؛ فطالما أدركت النفس ذلك أدركت على الفور أن غايتها الحقيقية هي العودة إلى ذلك العالم السماوي الذي أتت منه مرة أخرى، ومن ثمّ فإن عليها في هذه الحياة الدنيا أن تسعى إلى الخلاص. وفي هذه الكلمة «الخلاص» يتلخص كفاح النفس وعملها الدؤوب في هذه الحياة.

وبالطبع فإن الإنسان لا يستطيع إدراك هذه المهمة، ولا يبدأ في العمل من أجلها إلا حينما يبلغ سن القدرة على الاختيار والتمييز؛ فهو حينما يبلغ هذه السن يبدأ في الإقبال على كل ما من شأنه أن يوطد الإيمان في نفسه حتى يمكنها في النهاية أن تتعرف على الإله والاتحاد به، حتى تلقى المصير الحسن وهو «الخلاص» من ربقة الجسد.

لكن لا يتوقف واجب النفس – نفس المريد الهرمسي – عند حد الإيمان والعمل الفردي بموجبه، بل من واجبها أيضًا التبشير بهذا الإيمان والدعوة إليه؛ فواجب المريد الهرمسي في هذه الحياة واجب مزدوج؛ الإيمان والشهادة والتبشير بهما44. وفي ذلك يقول هرمس الهرامسة: «لا تمل مع الهوى وحلاوة الدنيا الصادة لك عن الشغل بمعادك، فتكون كالغريق المشتغل عن التدبير لخلاص نفسه بحمل بضاعة ثقيلة قد اغتر بحسنها وهي سبب عطبه»45.

إن مهمة الإنسان إذن في هذه الحياة إنما هي الإكثار من أعمال الإيمان لتحقيق غاية الخلاص للنفس. وقد لخص هرمس الهرامسة أعمال الإيمان هذا في قوله:
«اجمعوا بين محبة الديانة والحكمة، وقفوا نفوسكم على تعليمها، وإن قدرتهم على أن يكون زمان مقامكم في هذه الدنيا مصروفًا بأسره إلى ذلك دون غيره فافعلوا ومتى كنتم بهذه الصفة سهل عليكم ما يصعب على غيركم»46.

وقد أوضح بعض تفاصيل ما يقصده بالديانة والحكمة التي يدركها المريد ويعملها لغيره ويبشر بها في قوله: «أول ما يجب على المرء الفاضل بطباعه، المحمود بسنته المُرضي في عادته، المرجو في عاقبته: تعظيم الله عز وجل وشكره على معرفته، وبعد ذلك فللناموس عليه حق الطاعة وله

والاعتراف بمنزلته، وللسلطان عليه حق المناصحة والانقياد، ولنفسه عليه حق الاجتهاد والدأب في فتح باب السعادة ولخلصائه عليه حق التحلي لهم بالود والتسارع إليهم بالبذل، فإذا أحكم هذه الأسس لم يبق عليه إلا كف الأذى عن العامة وحسن المعاشرة وسهولة الخلق»47.

وقد أفاض هرمس الهرامسة في أقواله التي تحض المريد على التبشير بما لديه من علم فقال: «من منع ما عنده من علم والأدب للصالحين قوَّى بذلك أجهل الأشرار، ومن منع العلم لمستحقه منعه الله منفعته في الدنيا والآخرة»48. وقال أيضًا لا يبخل بالعلم على مستحقه إلا جاهل قليل العلم، إن لم يكن قليل العلم فهو دنيء الهمة حَسَّاد». وقال كذلك «من جاد بالعلم والحكمة فهو أفضل ممن جاد بالمال وأبقى لذكره لأن المال يفنى والعلم يبقى»49.

إن آداب هرمس الهرامسة حسب الروايات العربية توضح بصورة جلية مهام المريد في هذه الحياة50، وهي مهام إن قام بها خير قيام تحققت له السعادة في الدنيا والآخرة، والسعادة عند الهرامسة تعني الخلاص المرتبط بنيل الثواب الأخروي. فالنصوص الهرمسية تربط بين مصير النفس الطيبة والثواب والنعيم، فالهرمسي دائمًا يتحدث عن «الثواب وحده، فيصف صعود النفس إلى العالم العلوي ومرورها بالأفلاك السبعة، وتركها عند كل فلك لتلك الصفة التي اتخذتها في سقوطها، ثم يصف مجاوزة النفس للفلك السابع حتى بلوغها الثامن وهو فلك الملائكة والمثل، عندئذٍ تستقر النفس مدة ما تقنع أثناءها بالتعرف على أمثالها، ثم تصعد فوق الفلك الثامن ذاته حيث القوى الإلهية فتصبح هي أيضًا قوة إلهية»51.

ذلك هو الطريق الذي ترسمه النصوص الهرمسية لخلاص النفس الطيبة والثواب الذي تلقاه في العالم الإلهي. وبالطبع فإن هذا المصير مرتبط كما قلنا بإدراك النفس لطبيعتها من جانب، ولدورها في الحياة الدنيا من جانب آخر، ودورها في هذه الحياة إنما يتلخص حسب تلك النصوص الهرمسية – سواء في رواياتها العربية القديمة أو الأجنبية الحديثة – في معرفة الإله حق المعرفة.

د) معرفة الإله والصوفية الهرمسية:

إن معرفة الإله عند الهرامسة لا تكون بالطرق المعرفية التقليدية التي أشار إليها فلاسفة اليونان، خاصة وأن هؤلاء الفلاسفة ركزوا على أن معرفة الإله إنما تكون من النظر في مصنوعاته، كما أن معظم براهينهم على وجود الإله إنما تدور في فلك المعرفة العقلية للإله عبر النظر في الطبيعة. لقد كان الأمر هكذا عند أفلاطون كما عند أرسطو، وإن كانت المعرفة العقلية للإله عند الأول تختلف عنها عند الثاني؛ فأفلاطون كان أقرب إلى الطريقة الهرمسية، خاصة وهو يعلن في «الجمهورية» أن معرفة الإله «مثال الخير» أو «مثال المثل»، إنما تتم بطريقة حدسية مباشرة يأخذ فيها الفيلسوف بسلب الصفات عن الإله فهو أسمى من أن يوصف بصفات إنسانية محدودة52.

أما الهرامسة، فإن معرفة الإله عندهم وإن بدأت من هذه الطريقة الأفلاطونية الآخذة في سلب الصفات عن الإله، فإنها تتجاوز ذلك لتصل عندهم إلى حد نفي الصفات كلية عنه؛ فالسلب عندهم يقوم على «أن كل تقرير خاص بالإله يقوم على أساس سلب وإنكار ونفي؛ فعندما نقرر أن الإله خيرٍ

وأنه الخير المطلق فإننا نفعل ذلك لأننا نريد نفي الطبيعة الجسمانية عنه، فهي ما يعارض إطلاقًا الخير بمعناه الكامل، وعندما ننفي عن الإله كل حد وكل ماهية وبالتالي كل اسم، ونقول إنه لا حد له ولا ماهية ولا اسم، فإننا نفعل ذلك أيضًا على أساس جسماني؛ أي أنها معرفة خاصة بالجسماني وتناسبه؛ لذلك وجب أن نقول إن الإله مجهول Agansôtos، وإن التصوف أو الدين الحقيقي هو اعتراف بإله مجهول Théo Agnôstos قاصدين قبل كل شيء أنه ليس جسمًا، قاصدين نفي الطبيعة الجسمانية عنه»53.

إن هذه المعرفة التي تقوم على السلب إنما هي في الواقع معرفة إيجابية، فمن أجل أن يعرف الهرمسي طبيعة الإله حق المعرفة وهو مدرك تمام الإدراك أن الإله
لا يمكن أن يكون جسمًا، فليس أمامه إلا أن ينفي عنه أي صفة جسمانية بمعنى أن ينفي عنه كل الصفات التقريرية الإنسانية لأن كل ما يقرره الإنسان إنما هو مرتبط بصورة من الصور بلغته ذات الطابع الحسي، والإله لا يمكن أن تشوبه شائبة من المحسوس أو من الجسماني، ومن ثمّ فإن الهرامسة حينما يأخذون في سلب هذه الصفات الجسمية عن الإله إنما يقررون في الواقع أنه «اللاجسماني»، فإن كان لابد من حد نحد به الإله فليكن «أنه الحد الذي لا حد له أو الكائن الذي يحوي كل شيء ولا يحويه شيء، الدائرة التي تحيط بكل شيء ولا يحيط بها شيء»54.

إن المعرفة بهذا المعنى الصوفي عند الهرامسة لا تخرج عن كونها فكرًا، لكنه فكر من نوع خاص، إنه ذلك الفكر الذي يخرج من ذاته الإنسانية بسرعة تفوق سرعة أمرك لعقلك أن يفكر. إنه ذلك الفكر الذي يمكنه الخروج من ذاته للاتحاد بالإله Extasis، ومن ثم يفقد الفكر الإنساني هنا ذاتيته ليحل محله الفكر الإلهي نفسه، فالإله فكر خالص ولكنه ليس كالفكر الإنساني القائم على النفي والإنكار أو التجريد الذي لا يكون إلا بعد بذل الجهد للتحرر من قيد الحسي والاستدلال العقلي، بل هو «قوة» فعلية إيجابية متحققة. إنه «القوة» ذاتها وغاية هذه المعرفة العرفانية الصوفية هو أن تحل هذه القوة محل الفكر الإنساني، بل محل الوجود الإنساني كله55.

ويشرح المعلم الهرمسي هذه التجربة الصوفية الفريدة بقوله: «اعمل على أن تصبح أكبر فأكبر حتى يصبح مقدارك لا متناهيًا، وذلك بقفزة تحررك من جميع الحدود المكانية والزمانية، واعتبر أن لا شيء ممتنع عليك، اعتبر نفسك خالدًا وقادرًا على فهم كل شيء، كل فن وكل علم وخاصة كل كائن حي، ارتفع فوق كل علو.. وانزل تحت كل عمق.. تصور نفسك في كل مكان: على الأرض وعلى البحر وفي السماء، لم تولد بعد من بطن أمك، شاب، شيخ، ميت عائش بعد الموت! إن احتضنت بالفكر جميع هذه الأشياء معًا من أزمنة وأمكنة وجواهر وكيفيات ومقادير استطعت فهم الإله ومعرفته.. أينما سرت جاء الإله للقائك ومثل أمامك حتى في المكان الذي لا تنظره فيه، وحتى في اللحظة التي لا تتوقعه عندها نائمًا كنت أو مستيقظًا، مسافرًا على البحر أو على البر، الليل أو النهار، متكلمًا أو صامتًا فلا يوجد شيء إلا كان هو»56.

إن التجربة الصوفية عند الهرامسة تقوم على الاتحاد بالإله؛ حيث يذوب الوجود الإنساني كلية في الوجود الإلهي، فلا يصبح هناك في النهاية إلا «هو»، أي الإله.

والطريف أن هذه النغمة الصوفية في الفلسفة الهرمسية لم ترد فيما تناقلته عنهم الروايات العربية القديمة، وربما يرجع ذلك إلى تلك الروايات تناقلها ورواها فلاسفةوأئمة من غير المتصوفة! أضف إلى ذلك أنه كان من غير اللائق أن ينسبوا إلى هرمس الهرامسة «إدريس» بصفته نبيّا مرسلًا ما لا يمكن أن يصدر عن نبي؛ فلا يمكن أن تصدر هذه الأقوال التي تكاد توحد في لحظة النشوة الصوفية العرفانية ما بين الإنسان والإله، لا يمكن أن تصدر عن نبي!

إن الروايات العربية عن الهرامسة تفرق فيما يبدو بين هرمس الهرامسة «إدريس» وبين الذين تلقوا عنه من الهرامسة الصابئة؛ فهرمسية الصابئة فيها ما لا يتفق مع شريعة الإسلام؛ لأنها تستطيع أن تستغنى عن النبي (ونعني به الرسول الذي أتى بالشريعة)؛ حيث يعتقد هؤلاء الهرامسة الصابئة بصعود الروح إلى السماء، وهذا يبطل الاعتقاد بنزول الملاك ليوحي إلى النبي بالنص الإلهي57. ولذلك فقد أغفلت الروايات التي قدمها الأئمة من أهل السنة والجماعة هذه الأقوال الهرمسية الصوفية عن عمد وألصقتها بالصابئة.

وعلى كل حال، فإن هذه النغمة الصوفية في النصوص الهرمسية تؤكد بما لا يدع مجالًا للشك أصولها الشرقية القديمة. إن حديث هذه النصوص عن «الوحي» كان حديثًا يبدو فيه هذا الأثر الشرقي الواضح وخاصة الأثر الهندي البراهماني58؛ فالحي في لغة الهرامسة هو وحي «الميلاد الجديد»؛ أي الذي يصبح الإنسان بفضله كائنًا جديدًا تختفي فيه معالم الإنسانية ويحل فيه الإله حلولًا كاملًا. لقد تحول مفهوم الوحي الإلهي بالمعنى المعروف في الديانات السماوية إلى نوع من الإلهام الإلهي الذي ما إن يتحد به المريد ويكتشف من خلاله الحقيقة القصوى تنخلع عنه طبيعته الإنسانية ليحل محلها الطبيعة الإلهية.

وحينما يعيش المريد الهرمسي هذه التجربة الفريدة يكون قد ولد من جديد، وقد عبر الهرامسة الإسكندرانيون عن هذا «الميلاد الجديد» بصيغ وتشبيهات عديدة تأخذ رموزها ومفرداتها من ميدان «الحمل والولادة» فالميلاد يفترض عوامل أربعة: الرحم والولد والنطفة ثم المولود الجديد. أما «الرحم» فهو في تعبيرهم «الحكمة الروحية الصامتة» التي تعني أن المريد قد حصل على العلم اللازم، وأنه يحتفظ به في صمت كامل. أما «النطفة» فهي الخير الحقيقي أي جوهر الإله ذاته. أما «الولد» فهو إرادة الله؛ أي نعمته التي تقدرنا وحدها على تلقي الخير الحقيقي. أما «المولود الجديد» فهو المريد حينما يصبح ذلك الكائن الجديد المختلف كل الاختلاف، فقد أصبح بمشيئة الإله «ابن الإله» و»الكل في الكل»59؛ وذلك لأن المعرفة قد اكتملت لديه وأصبح من الواصلين.

ويبدو مما سبق أن التجربة الصوفية عند الهرامسة تتضمن أولًا: استعداد المريد لتلقي الوحي الإلهي عن طريق المعلم أو المرشد، وهذا الاستعداد لا يقتضي ممارسة شعائر دينية معينة، بل يقتضي إطالة التفكير والتأمل بغرض معرفة الإله وهذا لا يكون إلا بعد أن يكون المريد قد تطهرت نفسه وتحرر من الحس. وثانيًا: تلقي الوحي ذاته بالاتحاد بالإله حينما يفيء الإله على المريد بلطفه وكرمه ورحمته بتلك المعرفة فيكتسب المريد بذلك «الميلاد الجديد». وثالثًا: فترة صمت كامل تشير فيما يبدو إلى تمام العلم حيث يكون المريد آنذاك «حاضر في كل مكان، في جميع العناصر، في

جميع المخلوقات، وفي الزمن كله، يرى كل شيء، ويرى نفسه»60. ورابعًا: سماع النشيد، نشيد السماء الثامنة وهو النشيد الذي يتلوه المرشد على المريد فتتناوله القوى الإلهية وترقى به إلى السماء الثامنة ومنها إلى الإله الذي يتحد فيه فيتم خلاصه. وخامسًا: يلزم المريد بعد ذلك أن يوجه صلاة شكر للإله على هذه النعم الكبرى.

والجدير بالذكر هنا أن هذه الأمور الخمسةجميعًا تبدو متداخلة في التجربة الصوفية الهرمسية، وليست كالمراحل المعتادة في التجربة الصوفية الدينية التي يشير إليها متصوفة الإسلام مثلًا بالأحوال والمقامات. فالتصوف الهرمسي قد احتوى في ثنايا هذه التجربة على أشياء غريبة أقرب إلى السحر منها إلى الفلسفة؛ ذلك السحر المختلط بالمعارف الكيميائية السحرية، تلك المعارف التي تقوم على إيمان الهرامسة بأن حياة واحدة تسري في العالم كله، وإن كل شيء في العالم ممتلئ بالنفس حتى المعادن. ولا أدل على ذلك الخلط بين التجربة الصوفية وبين تلك المعارف الكيميائية السحرية الغامضة من أن تعبيرهم عن تحويل المعادن قد تضمن مثلما تضمنت تجربتهم الصوفية الصور والتشبيهات نفسها، تلك التي استمدوها من عالم الحمل والولادة61.

رابعًا: التأثير الهرمسي

لقد كان للمؤلفات الهرمسية وأصحابها تأثيرًا قويًا في فلاسفة الإسكندرية وعلمائها على حد سواء؛ فها هو زوسيموس أحد من تأثرو بالهرمسية في القرن الثالث الميلادي «يمزج الكيمياء السحرية في موقف ديني عام أطلق عليه البعض «الدين االباطني» وهو يقوم على شعائر سحرية وعلى تلقين طويل ينتهي فيه العالم الكيميائي إلى رؤية الإله والاتحاد به. ولقد أكد زوسيموس على أن التحول الكيميائي – الذي كان مفاده في ذلك الزمان تحويل المعادن إلى ذهب وفضة – لا يتم إلا بعد استعداد طويل وبعد القيام بالشعائر الدينية المطلوبة كلها»62.

ولقد أثر الهرامسة في معظم مفكري العصر السكندري، خاصة بتلك الدعوة التي أطلقوها عن سرية التعاليم، والتي عدت صفة بارزة في التعليم الفلسفي لدى أمونيوس ساكاس أستاذ أفلوطين بالإسكندرية، فقد أخذت تعاليمه صورة المبادئ الإرشادية التلقينية التي على التلميذ أن يعرفها، وأن يعمل بها دون أن يعلن عن فحواها للآخرين. أما تأثيرهم في أفلوطين نفسه، فهو واضح من ذلك التشابه القوي بين بعض تساعياته وبين النصوص الهرمسية في نواحي ومسائل عدة منها على سبيل المثال؛ تلك التجربة الصوفية التي يتحول فيها الإنسان المتلقي إلى وجود فكري إلهي خالي من أي مادة وأي جسم. لقد عاش أفلوطين هذه التجربة الهرمسية وعبر عنها بوضوح في كتاباته.

ولم يتوقف التأثير الهرمسي عند عَالَم الإسكندرية الرحب، بل تعداه إلى كافة أرجاء العالم فيما بعد. وربما يعنينا هنا أكثر بيان جوانب التأثير الهرمسي في العالم الإسلامي؛ حيث كان تأثيرهم خطيرًا بحق؛ ومن المعروف أن الشيعة هم أول من تأثروا بهرمس في الإسلام، ويتضح ذلك من الفلسفة النبوية عند الشيعة ومن نظريتهم العرفانية63.

ويبدو أن كل من تابعوا الفلسفة الأفلوطينية من المسلمين قد تأثروا في الأصل بالفلسفة الهرمسية، ويمكن أن نذكر منهم: «السهروردي»64 المتوفى عام 587هـ/1191م، و«ابن سبعين» المتوفى 669هـ/1270م. وهؤلاء من متفلسفة الصوفية المشاهير في الإسلام. وكذلك يمكن أن نذكر الفيلسوف الفارسي الشيعي «أفضل الكاشاني» الذي ترجم إلى الفارسية رسالة لهرمس65.

ويشير كوربان – وقد شغلته هذه القضية – إلى استحالة حصر أسماء المؤلفات التي تمثل التراث الهرمسي في الإسلام، تلك الرسائل التي تنسب إلى هرمس وتلاميذه أوستانس وزوسيموس، وإن كان يشير بالتحديد إلى مؤلفين كبيرين منهما، أولهما: كتاب «سر الخليقة» الذي تم تأليفه في عهد الخليفة المأمون، والذي يرجح أن يكون كاتبه مسلمًا مجهولًا، وإن كان قد وقعه باسم أبولونيوس الطواني. وثانيهما: كتاب «غاية الحكيم» الذي ينسب خطأ لمسلمة المجريطي المتوفى عام 398هـ/1007م66.

والجدير بالذكر أن التأثير الهرمسي في العالم الإسلامي لم يكن مقصورًا على الفلاسفة والمتصوفة فقط، بل امتد إلى العلماء، وقد كان أبرز العلماء الذين تأثروا بالتراث الهرمسي جابر بن حيان الذي تعد أبحاثه الكيميائية في جانب منها امتدادًا لأبحاث زوسيموس الهرمسي، فالعملية الكيميائية في نظر جابر تظهر وكأنها حالة مثالية من حالات التأويل؛ أي إخفاء الظاهر وإظهار الخفي. ويشرح جابر ذلك فيؤكد أن قياس طبائع الشيء (من حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة) هو في الآن نفسه قياس للكميات التي اختصتها منه نفس العالم؛ أي مدى شوق النفس لحلولها في المادة؛ ومن هذا الشوق الذي يحدو النفس نحو العناصر الطبيعية ينشأ المبدأ الذي هو في أصل الموازين.

ومن هنا يمكن القول إن جابر يرى أن تحول الأجسام مرهون بحول النفس المرتدة إلى ذاتها. والنفس هي عين المكان الذي يحدث فيه التحول، فالعملية الكيميائية على هذا النحو تظهر وكأنها عملية نفسية – روحية؛ إذ إن مراحل العملية المطبقة حقًا على مادة حقيقية ملموسة إنما ترمز إلى مراحل ارتداد النفس إلى ذاتها67.

وبالطبع فإن التأثير الهرمسي لم يتوقف عند مرحلة العصور الوسطى، فقد شهد العصر الحديث فلاسفة تأثروا بالتعاليم الهرمسية. وقد ضرب د. نجيب بلدي مثالًا واحدًا على هؤلاء الفلاسفة بالفيلسوف الإيرلندي الشهير جورج باركلي صاحب «الفلسفة اللامادية» الذي نشر في أواخر حياته كتابًا أسماه «السلسلة – Siris»، وقد انتقل في هذا الكتاب من علم الطبيعة إلى علم الكيمياء، ومنهما إلى علم النفس فالعلوم الدينية، وانتهى إلى عقيدة التثليث رابطًا في سلسلة واحدة بين أدنى مظاهر الوجود وبين أرقاها، بين أكثر العلوم مادية وبين أرفع المبادئ الروحية، وقد استشهد على تأييد موقفه بكتب المحدثين في العلم وبمؤلفات الأقدمين في الفلسفة والدين68.

(1) انظر: المبشر بن فاتك: مختار الحكم ومحاسن الكلم، تحقيق: عبدالرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية 1980م، ص11؛ وانظر كذلك: الشهرستاني:

الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، الجزء الثاني، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية 1975م، ص45.

(2) انظر: سيد حسين نصر: دراسات إسلامية، الدار المتحدة للنشر، بيروت 1975م، ص69؛ وراجع: ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء، القاهرة 1299هـ، ص16-17؛ وابن الأثير: الكامل، القاهرة 1312هـ، ص22-23.

(3) Enc. Americana, Vol. 14, p. 140.

(4) انظر: The New Encyclopaedia Britannica, Vol. 5, 15 th ed., 1991, p. 875

(5) انظر: نجيب بلدي: تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية، ص97.

(6) انظر: Festugier: Révékation, I, pp. 74-81؛ وكذلك: نجيب بلدي، نفس المرجع، ص97.

(7) انظر: هامش ص 71 الذي كتبه د. أحمد بدوي في: الترجمة العربية التي قام بها د. محمد صقر خفاجة لكتاب هيرودوت الشهير: هيرودوت يتحدث عن مصر، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص1987م؛ وانظر كذلك ما كتبه سليم حسن في: مصر القديمة، الجزء الثاني عشر، مطبعة جامعة القاهرة 1957م، عن «ديانة الإغريق»، ص540-542.

(8) انظر: Ency. Britannica, Vol. 5, p. 875

(9) Ency. Amer., Vol. 14, p. 140.

(10) انظر: سليم حسن، نفس المرجع السابق، ص542؛ وأيضًا: Enc.Americana, p. 140.

(11) هيرودوت: هيرودوت يتحدث عن مصر، الترجمة العربية لمحمد صقر خفاجة، ص70-71.

(12) نفسه، ص150.

(13) نفس المرجع السابق، هامش ص71.

(14) نفسه، هامش ص150.

(15) وإن كان ابن النديم في «الفهرست» يقول إنه من أصل بابلي، وإنه انتقل إلى مصر عند افتراق الناس عن بابل، وإنه ملك مصر، وكان حكيمًا فيلسوفًا، وأن الصنعة (أي علم الكيمياء) صحت له وله في ذلك عدة كتب.

[ابن النديم: الفهرست، تحقيق: ناهد عباس عثمان، دار نشر قطر بن الفجاءة، الطبعة الأولى 1985م، ص677].

والجدير بالذكر أن القفطي يذكر أيضًا هذه الرواية (ص3)، وإن كان يقول إنه ولد بمصر (ص22)، إلا أن معظم الروايات العربية القديمة تتفق مع رواية المبشر بن فاتك هذه؛ إذ يحكي القفطي واليعقوبي وابن أبي أصيبعة «أنه عاش في صعيد مصر قبل الطوفان وأنه جاب أقطار الأرض باحثًا عن الحكمة ثم رفعه الله إليه».

[انظر: أبو العلا عفيفي: فصوص الحكم للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، دار الكتاب العربي، بيروت الطبعة الثانية 1980م، ص45؛ وراجع: القفطي: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، دار الآثار للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت بدون تاريخ، ص2]. ولا ينبغي أن تمنعنا تلك الروايات المتضاربة التي ذكرناها في صدر هذا الفصل، والتي كانت تشير إلى ثلاث شخصيات باسم هرمس، من إدراك أن ما هو مشترك بين هذه الشخصيات الثلاثة من صفات خاصة ما يتعلق منها برجحان صفة الحكمة وكثرة ما اهتم به من علوم ترجح أن هذه الروايات – وإن تضاربت – بصدد أصل هرمس وتاريخ مولده ووفاته، فإنها تؤكد جميعًا قدم الوجود الهرمسي في مصر القديمة وعراقته الشرقية.

(16) المبشر بن فاتك: نفس المرجع السابق، ص7-8؛ وكذلك: القفطي: نفس المرجع، ص2-3.

(17) يجدر الإشارة هنا إلى أن البيروني قد ذكر بصورة غير مباشرة أن هرمس عاش في حدود سنة 3300 ق.م. [انظر: سيد حسين نصر، نفس المرجع السابق، هامش ص69].

(18) انظر: هامش ص8 من كتاب المبشر بن فاتك السابق الإشارة إليه.

(19) نفس المرجع السابق، ص8.

(20) نفسه، ص9.

(21) نقلًا عن: أبو العلا عفيفي: نفس المرجع السابق، ص45.

(22) انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاي، دار المعرفة، بيروت، ط1، ج2، ص45؛ وكذلك: القفطي: نفس المرجع السابق، ص3-4.

(23) ابن النديم: الفهرست، ص540.

(24) نفسه، ص678-679.

(25) بريه، فيلون السكندري، ص315-316.

(26) انظر: . Enc. Brit. P. 875

(27) انظر: نجيب بلدي، نفس المرجع السابق، ص105؛ وراجع ما كتبه سكوت Scott في تقديمه لأول طبعة محققة لهذه النصوص في: Hermetica I – IV, Oxford 1924-1936.

(28) انظر: Frstugiélation I, p. 86-87.

(29) انظر: نجيب بلدي: نفس المرجع السابق، ص98؛ وأيضًا: Enc. Brit., p. 875.

(30) بربيه، نفس المرجع السابق، ص206.

(31) نجيب بلدي: نفس المرجع، ص96-97.

(32) نفسه، ص107-108.

(33) نقلًا عن: المبشر بن فاتك: نفس المرجع، ص11.

(34) انظر: Frstugiélation: Révélation d'Hermès Trismégiste III, Paris 1950,p. 19-26.

نقلًا عن نجيب بلدي: ص110 من نفس المرجع السابق.

(35) انظر: نجيب بلدي، نفسه، ص111.

(36) انظر: أفلاطون: فايدروس أو عن الجمال، الترجمة العربية لأميرة حلمي مطر، نشره دار المعارف بالقاهرة 1969م؛ وأيضًا: أفلاطون: فيدون، الترجمة العربية لعزت قرني، نشره دار النهضة العربية بالقاهرة 1973م.

(37) انظر كتابنا: الألوهية عند أفلاطون، ص18.

(38) راجع محاوراتي أفلاطون «فيدون» و«فايدروس» في الترجمتين السابقتين؛ وأيضًا:

Hermès Trismégiste I-iv, Trans. Par Festugière. Budé, Paris 1945-1954.

(39) Hermès Trismégiste, II, p. 304 ;

وأيضًا: نجيب بلدي، ص112، من نفس المرجع.

(40) Ibid.

(41) انظر:

Plotinus: The Six Enneads, Trans. By S. Mackenna and B. S. Page in «Great Books of the Western World» Vol. 17, The University of Chicago, Thiritieth Printing 1988, En. 4, 8-1, p. 200.

(42) راجع: Hermès Trismégiste, I, 10-12 .

(43) انظر: أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، ص207؛ وراجع ترجمتها العربية لفايدروس، فقرة 248.

(44) انظر: نجيب بلدي: نفس المرجع، ص117.

(45) نقلًا عن: المبشر بن فاتك: نفس المرجع السابق، ص11.

(46) نفسه، ص13.

(47) نقلًا عن الشهر ستاني: نفس المرجع السابق، ص45.

(48) نقلًا عن المبشر بن فاتك: نفس المرجع، ص18.

(49) نفسه.

(50) المزيد من هذه الآداب التي يبثها هرمس للمريد في: ابن باحة: كتاب حكم الحكماء ونوادر القدماء والعلماء، الذي حققه د. عبدالرحمن بدوي في كتابه: رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي، نشر دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثالثة 1983م، ص267-269؛ وانظر كذلك: الشهرستاني، الملل والنحل، ص46-48؛ وكذلك القفطي: نفس المرجع السابق، ص5-6.

(51) نقلًا عن نجيب بلدي: نفس المرجع، ص117-118.

(52) انظر: كتابنا: الألوهية عند أفلاطون، ص173، 181، وص218 وما بعدها.

(53) راجع النصوص الهرمسية في: Fest. IV, p. 64؛ نقلًا عن نجيب بلدي: نفس المرجع، ص121-122.

(54) Ibid. pp. 72-75.

(55) انظر: نجيب بلدي: نفس المرجع، ص123.

(56) Ibid. pp. 155-156.

نقلا عن: نجيب بلدي: نفس المرجع، ص123-124.

(57) انظر: الشهر ستاني: نفس المرجع السابق، ص32-39؛ وانظر أيضًا: هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الأولى 1966م، ص198.

(58) لقد كانت الفلسفات الهندية خاصة البرهمانية تستخدم مفهوم «البراهمان» للدلالة على القدرة العليا المقدسة، بينما تستخدم مفهوم «اتمان Atman» للدلالة على الذات الروحية للإنسان. وكان من جوهر العقيدة الهندية أن البراهمان يسكن في قدس أقداس الإنسان أي في سويداء أعماقه، وهذه القوة الإلهية الكامنة في الروح الإنسانية تمكن اتمان من الاتحاد ببراهمان، وبذلك يتحقق الخلود. [انظر: علي زيعور: الفلسفات الهندية، دار الأندلس، بيروت، ط2، 1983م، ص78-79].

(59) راجع: Ibid., II. P. 201؛ وانظر أيضًا: نجيب بلدي: نفس المرجع، ص126.

(60) راجع: Ibid., II. P. 205؛ وانظر أيضًا: نجيب بلدي: نفس المرجع، ص127.

(61) انظر: نجيب بلدي: نفس المرجع السابق، ص129.

(62) نفسه، ص130.

(63) انظر: هنري كوربان: نفس المرجع السابق، ص198.

(64) وقد ورد ذكر هرمس في مؤلفات السهروردي؛ حيث أشار إليه في «مطارحاته» واعتبر أنه مصدر الحكمة التي انتقلت عن طريق اسكليبيوس وفيثاغورس وأفلاطون إلى اليونان. وعن طريق كابومارت وفريدون وكاي خسرو إلى الفرس لتعود فتتحد في غضون العصر الإسلامي بتعاليم مدرسة الإشراقيين. [انظر: سيد حسين نصر: نفس المرجع، ص70].

(65) انظر: كوربان، نفس المرجع، ص200.

(66) نفسه، ص201.

(67) نفسه، ص205-206.

(68) انظر نجيب بلدي: نفس المرجع السابق، ص136-137.

الفصل السادس

الاتجاه التوفيقي الفلسفي

تمهيد: الأصول الفلسفية لمدرسة ساكاس التوفيقية

يمثل التيار الفلسفي المحض في مدرسة الإسكندرية الذي نتناول أعلامه في هذا الفصل قمة النضج الفلسفي فيها. وأهم نقاط الاختلاف بين أعلام هذا التيار وبين أعلام التيارات التي عرضناها فيما سبق تتمثل في أن تلك التيارات كانت تحاول التوفيق بين الدين والفلسفة بشكل عام سواء كان الدين سماويّا أو غير سماوي. أما التيار الفلسفي المحض، فقد تميز بموقفه العدائي من الدين خاصة الدين المسيحي الذي بدأ ينتشر في الإسكندرية في ذلك الوقت. وإذا كان أعلام هذا التيار يشتركون مع أعلام التيارات الأخرى في الإسكندرية في الاهتمام بقضية التوفيق عمومًا، فإن التوفيق عندهم كان من نوع خاص؛ فقد كانوا يحاولون التوفيق بين الآراء الفلسفية اليونانية وخاصة فلسفة أفلاطون وبين ما توارثوه من التراث الفلسفي والديني الشرقي بمذاهبه وديانته المتعددة.

أما أهم أعلام هذا التيار فقد كان أمونيوس ساكاس الذي كان مسيحيّا وارتد عن المسيحية، وتلميذه أفلوطين الذي كان صديقًا لأوريجين المسيحي الإسكندري الذي تتلمذ معه على ساكاس وأصبح بعد ذلك أحد فلاسفة المسيحية المشاهير[1]. ولكن أفلوطين لم يأخذ عنه ولم يؤمن بالمسيحية، بل ظل وفيّا لآراء أستاذهما المشترك وعبر عن تجربته الفلسفية الخالصة في مدرسته الفلسفية التي أنشأها في روما بعيدًا عن الإسكندرية لأسباب سنعلمها فيما بعد.

ونحن وإن كنا نميل إلى اعتبار أن أمونيوس ساكاس وأفلوطين هما العلمان الكبيران على هذا الاتجاه الفلسفي المحض في الإسكندرية وبينهما بعض تلاميذ أمونيوس المجهولين من أمثال هيرنيوس Herenius الذي تذكره بعض الروايات كأحد ثلاثة كانوا من تلاميذ أمونيوس، لكننا لا نعرف عنه شيئًا محددًا، وكذلك من أمثال لونجينوس الذي عرف كدارس للنصوص[2].

ومع ذلك فربما نستطيع الإشارة إلى أن هذا الاتجاه التوفيقي الفلسفي في الإسكندرية له بعض الجذور التي قد ترجع إلى القرن الأول قبل الميلاد؛ فقد تحدث البعض عن يودورس الإسكندراني Eudorus of Alexandria الذي عاش في ذلك القرن حوالي عام 25 ق.م وانطلق في تعاليمه الفلسفية من قول أفلاطون في محاورة ثياتيتوس
[فقرة 176 ب]: إن هدف الفلسفة هو التشبه بالإله على قدر الطاقة الإنسانية. وقد استهل بانطلاقته هذه مرحلة الأخذ بمذهب الانبثاق عن الواحد الأول الذي سيصبح ركيزة أساسية في فلسفة أفلوطين[3] فيما بعد.

ولاشك أن هذا الفيلسوف الإسكندري، وغيره من الفلاسفة الذي شهدتهم هذه الفترة وإن كانوا من غير الإسكندرانيين، قد أثروا في فلسفة كل من ساكاس وأفلوطين.

ويمكن أن نشير في هذا الصدد أيضًا إلى أن من أهم الأسماء غير السكندرية التي ربما أثرت في التطورات الفكرية التي أنبتت فلسفة ساكاس وتلميذه، كان بلوتارخ
Plutarch of Chaeronea المتوفى عام 120م الذي كان بالإضافة إلى ما كتبه في «السير» فيلسوفًا تأثر في فلسفته بكل من أفلاطون الذي كان له شروحه الخاصة عليه، وكذلك تأثر بالفيثاغورية والمشائية والرواقية. وقد قال في فلسفته بتعالي الإله وتنزيهه عن خلق البشر الذي نسبه إلى النفس الكلية، ووضع سلسلة من الأرواح أو الشياطين Daemones كوسائط تتوسط بين الإله والعالم، واعتبر أن هذه الأرواح قسمان؛ أرواح شريرة وأرواح خيرة. وهو يثبت في كتابه عن إيزيس وأوزوريس أن أوزيريس يمثل مبدأ الخير وإيزيس مبدأ الشر. كما كان من آرائه أن النفس تنزع نزوعًا طبيعيّا نحو الإله والاتحاد به. ومن ثمّ فقد كان يقر ويؤمن بخلود النفس بعد تحررها من الجسد[4].

كما كان من هؤلاء الفلاسفة أيضًا البينوس Albinus الذي عاش في القرن الثاني الميلادي، وكان من الموفقين في فلسفته بين أفكار أرسطية وفيثاغورية محدثة فضلًا عن الآراء الأفلاطونية.

وقد ميز البينوس بين الإله الأول والعقل والنفس. وذهب إلى أن الإله الأول غير متحرك على غرار الإله الأرسطي، ولكنه ليس محركًا كما كان الأمر عند أرسطو. والإله عند البينوس لا يفعل في الكون مباشرة، بل بواسطة العقل الكلي والآلهة المولدة التي تتوسط بين الله والعالم. أما المثل الأفلاطونية فهي النماذج الخالدة القائمة في العقل الإلهي، وهي تمثل نماذج وعلل الأشياء الحسية[5].

وقد تحدث البينوس كذلك عن كيفية ارتقاء النفس درجات الجمال حتى تصل إلى معرفة الإله على غرار حديث أفلاطون في «المأدبة»، كما كان حديثه عن النفس الكونية مستمدّا من محاورة «طيماوس»[6].

وبهذا المزج بين عناصر من فلسفة أفلاطون وبين فلسفة أرسطو مهد البينوس الطريق لفلسفة أفلوطين مثله في ذلك مثل نومينيوس Numenius of Apamea الذي عاش في النصف الثاني من القرن الثاني الميلادي وكان أحد الفيثاغوريين المحدثين في ذلك العصر[7]؛ حين قدم نومينيوس فلسفة توفيقية مهدت الطريق لفلسفة أفلوطين في الفيض والصدور ولنظريته عن النفس والاتحاد بالإله[8].

وكان من هؤلاء الفلاسفة الأفلاطونيين غير الإسكندرانيين الذين مهدوا الطريق أمام التيار التوفيقي السكندري أيضًا أبوليوس Apuleius (125م) واتيكوس Atticus (176م) ومكسيموس الصوري Maximus of Tyre 180)م)، وقد تحدث الأخير عن رؤية الإله المتعالي من خلال التعلق بالجمال الذي لا يمكن للعين أن تراه، ولا يمكن للسان أن يتحدث عنه[9].

وأعتقد أن كل هؤلاء الفلاسفة الذي يحتاج كل منهم إلى دراسة مستقلة قد مهدوا جميعًا الطريق أمام ظهور التيار التوفيقي الفلسفي في الإسكندرية. ولاشك أن فيلسوفي الإسكندرية الكبيرين – ساكاس وأفلوطين – قد تأثرا بآراء هؤلاء الفلاسفة الذين كانوا بشكل عام امتدادًا للفلسفة الأفلاطونية. ولعل

الفارق الذي سنلاحظه بين فلسفات هؤلاء وفلسفة فيلسوفي الإسكندرية الكبيرين هو الانتماء الشرقي الواضح للأخيرين، وتأثرهما بالبيئة الفكرية لمدرسة الإسكندرية التي كانا من أهم أعلامها.

[1] أمونيوس ساكاس

أولًا: حياته

يعتبر أمونيوس ساكاس Ammounius Sacas بلا شك من أهم فلاسفة الإسكندرية، وإن كنا لا نعرف الشيء الكثير عن حياته وعن فلسفته. فنحن لا نعرف عن حياته سوى أنه ولد على الأرجح لأبوين مسيحيين، لأنه نشأ مسيحيًا كما تجمع على ذلك المصادر المختلفة منذ رواية فورفريوس10. والمعروف أنه ارتد عن المسيحية فيما بعد وتفرغ للفلسفة. ويبدو أنه كان قبل اشتغاله بالفلسفة يعمل حمالًا، وهذا ما يشير إليه لقبه «ساكاس»11.

ولا نعرف عنه بعد ذلك سوى أنه أصبح من معلمي وفلاسفة الإسكندرية في الفترة من عام 232 حتى 243 على أقل تقدير12. ويبدو أن هذا التحديد لتلك الفترة بالذات مرتبط بتتلمذ أفلوطين على يديه في تلك السنوات بالتحديد حسب رواية فورفريوس في ترجمته لحياة أفلوطين13.

ورغم أن المشهور أنه لم يكتب شيئًا، وأنه يؤثر التعليم الشفهي وأنه كان يعلم تلاميذه تعليمًا سريًا، وكان يأخذ عليهم عهدًا بالحفاظ على سرية التعاليم، إلا أن بعض المصادر تشير إلى أنه كان صاحب مؤلفات يذكرون من بينها رسالة بعنوان: Peri Omoiun 14.

ثانيًا: فلسفته

إن من الصعب جدًا التعرف على الآراء الفلسفية التي كان يلقنها أمونيوس لتلاميذه وترجع صعوبة ذلك إلى أن تعاليمه كانت على الأرجح شفهية، كما أن السرية التي فرضها أمونيوس على هذه التعاليم جعلت من غير الممكن أن نتعرف عليها إلا من أحد مصدرين؛ أولهما: كتابات تلاميذه من الفلاسفة الذين اشتهروا فيما بعد كأوريجين وأفلوطين. وثانيهما: كتابات بعض المؤرخين الذين أرخوا لحياة وفكر هذين الفيلسوفين، وكان لابد أن يتعرضوا لأستاذهما ساكاس، أو كتابات المؤرخين المتأخرين الذين تأخروا إلى حد لا يسمح لنا بالقول إنهم عرفوا مذهبه معرفة كافية. ومن هؤلاء المتأخرين نميزيوس Nemesius الذي كان مسيحيًا وتحدث عن تعاليمه في كتاب أسماه «في الطبيعة البشرية De Natura Hominis» وقد حاول في هذا الكتاب استغلال تعاليم ساكاس ليثبت بها فكرة مسيحية وهي فكرة وحدة الطبيعة الإلهية والإنسانية في شخص المسيح15. ومنهم أيضًا هيروقليس الذي حدثنا عن بعض أفكار ساكاس، وإن كان ذلك في القرن الخامس الميلادي، ولا وجود لدليل قاطع على أنه وسابقه نميزيوس كانا يقصدان بالفعل أمونيوس ساكاس16.

ورغم تلك الصعوبات التي تواجهنا في محاولة التعرف على آراء أمونيوس ساكاس، إلا أن المعلومات التي تناقلها المؤرخون وتلاميذه تشير إلى أن فلسفته لم تكن عقلية خالصة مثل المذاهب

الفلسفية لفلاسفة اليونان الكبار، بل كانت في أغلب الظن فلسفة تحاول المزج بين مطالب العقل ومطالب الروح، ويغلب فيها تحويل الآراء العقلية إلى طرق للسلوك الروحي. وهذه مسألة بدت واضحة في حياة ومذهب تلميذه أفلوطين؛ ومن ثمّ فالأغلب أنها كانت سمة مشتركة بينهما17.

ولاشك أنه يمكننا التيقن من هذا الاتجاه الروحي في فلسفة أمونيوس من تلك السرية التي فرضها على تعاليمه وأوصى تلاميذه بالالتزام بها، فضلًا عن أن هذا الاتجاه نحو الروحانية كان قاسمًا مشتركًا بين فلاسفة الإسكندرية في ذلك الوقت. وإن كانت سرية تعاليم ساكاس تشير إلى ميزة خاصة به ربما تعود في أصولها إلى تلك النزعات الدينية ذات الأصول التعبدية في مصر، والتي نجدها ماثلة في العصر السكندري، خاصة في النصوص الهرمسية التي أثرت في تعاليم ساكاس، كما أثرت في فلسفة تلميذه أفلوطين18.

ويمكننا أن نضيف إلى ذلك الطابع الروحاني الذي يميز فلسفة أمونيوس ويركز فيه على السلوك، أنه حاول أيضًا أن يقدم فلسفة توفيقية توفق بين آراء أفلاطون وآراء أرسطو. ويقال إنه قدم هذه الفلسفات التوفيقية في أهم النقاط التي تحدثوا فيها وأكثرها حيوية، وهي التي تتعلق بموضوعات الله والعالم والنفس.

ومن أهم الآراء التي نسبت إليه في هذا الصدد قوله: «إن الإله قد صنع العالم دون أن يستخرجه من مادة سابقة»19، ولا ندري أيعني بذلك: أن الإله قد صنع العالم من عدم مطلق أم صنعه من مادة صنعها هو؛ أي من مادة غير سابقة عليه؟، فإذا كانت الأولى أو الثانية فهو ليس من الموفقين بين أفلاطون وأرسطو في هذا الأمر لأن كليهما يؤمن بوجود المادة السابقة؛ فأفلاطون يرى أن «الصانع» يصنع العالم من مادة قديمة ومثال قديم، إذ يتلخص دور الإله الصانع في تشكيل المادة وفقًا للمثال وكلاهما قديم20. أما أرسطو فلم يختلف في ذلك كثيرًا عن أفلاطون؛ فهو يرى أن ثمة هيولي أولى تشكل منها العالم والأشياء، وتم ذلك عن طريق اتحادها بصورة ما، وهو من المؤمنين بقدم المادة والعالم دون شك21.

ومن ثمّ فإذا ما صح نسبة القول السابق إلى أمونيوس، فهو بلا شك لم يتأثر بما كتبه أفلاطون أو أرسطو مباشرة، بل ربما اطلع على تفسيرات غامضة وغير دقيقة، وكانت مثل تلك التفسيرات والشروح شائعة في الإسكندرية آنذاك.

أما الآراء التي نسبت إليه ونلمح فيها ذلك الطابع التوفيقي بين مذهبي أفلاطون وأرسطو وبين غيرهما من المذاهب الفلسفية الأخرى، فهي الآراء الخاصة بفهمه للعالم الطبيعي والأثر الإلهي فيه، فهو يرى أن الأجسام في هذا العالم الطبيعي خاضعة للأرواح. وهذا يعني في اعتقاده أن العالم إنما يتألف من مرتبتين؛ مرتبة «الأرواح» ومرتبة «الأجسام»، وإن كانت المرتبتان تكوّنان «كلًا واحدًا» مترابط الأجزاء بحيث تدبر كل سماء السماء التي تليها مباشرة؛ حيث إن لدى كل الموجودات شعورًا متفاوت الوضوح بما للحكمة الإلهية من تأمل سرمدي لمعانيها ويمكن أن يكون ذلك الشعور بمثابة انعكاس النظام الإلهي على عقول متفاوتة النورانية22. إن في هذا إيمانًا بنوع

من العناية الإلهية المنبثة في العالم الطبيعي عامة. وهذه العناية – عند أمونيوس – هي بمثابة سلطان أبوي للخالق على المخلوق. ومن مظاهر هذه العناية القدر الذي يبدو كنظام للعدالة مفروض من قبل هذه السلطة الأبوية أي سلطة الإله.

أما رأيه في النفس، فهي جوهر روحاني قائم بذاته ولا تتغير طبيعتها باتصالها بالجسم. وهو يفسر هذا الاتصال بأنه عبارة عن ميل من النفس نحو الجسم حتى تفعل فيه فعلًا شبيهًا بفعل الإله في العالم23.

ولعل في هذا التفسير ما يذكرنا بالآراء الهرمسية التي تفسر سقوط النفس إلى العالم لتحقيق نفس الغاية، إلا أن أمونيوس يرى – بالإضافة إلى ما سبق – أن النفس تتقمص أجسامًا بشرية على التوالي. وهو في هذا الرأي يبدو متأثرًا بآراء الفيثاغوريين وأفلاطون في التناسخ في الوقت الذي يبدو فيه مختلفًا مع المعاصرين له من فلاسفة الإسكندرية الروحيين.

والحق أنه يختلف أيضًا مع الفيثاغوريين وأفلاطون في اعتقاده بأن النفس لا تتصل بأجسام حيوانية وذلك لأنها في نظره نفس إنسانية، بينما كان فيثاغورس وأفلاطون وتلاميذهما قد اعتقدوا بإمكانية أن تتصل النفس بأجسام حيوانية غير إنسانية كنوع من العقاب لها على ما اقترفته من شرور وآثام في حياتها الإنسانية؛ فقد روى عن الأول أنه منع أحد الناس من ضرب كلبه؛ إذ تبين في نباح الكلب صوت أحد أصدقائه24. كما حدثنا الثاني بالتفصيل عن مصير النفس التي تتعلق في حياتها الإنسانية بالماديات، ورأى أنها ستولد من جديد في جسد آخر يوافق طبيعتها الشريرة. فالنفس الشهوانية الدنيئة ستولد في جسد حمار أو «حيوان على شاكلته»، أما النفوس غير المؤذية التي أهملت الحكمة فيناسبها جسد حيوان اجتماعي كالنحل أو النمل25.

وإذا ما أدركنا هذه الاختلافات بين الآراء التي نسبت إلى أمونيوس، وبين مثيلاتها عند معاصريه أوعند أفلاطون وأرسطو أو غيرهما من فلاسفة اليونان. إذا ما أدركنا ذلك، سندرك إلى أي حد كان أمونيوس أصيلًا في هذه الآراء، وكان مبشرًا بمولد فلسفة جديدة أصيلة – وإن جمعت بين دفتيها تراث الشرق وتراث فلاسفة اليونان معًا – هي فلسفة تلميذه اللامع أفلوطين.

[2] أفلوطين

تمهيد:

حينما نصل في الحديث عن مدرسة الإسكندرية إلى أفلوطين، فإننا نكون قد وصلنا إلى ذروة التفكير الفلسفي الإسكندري وقمة نضوجه، باعتبار أن أفلوطين في اعتقادنا هو خير من يمثل هذا العصر بكل ما فيه من تيارات فكرية متباينة الاتجاهات، متنوعة الآراء، مختلفة الأصول والمصادر.

ويخطئ حتمًا من يظن أنه بإمكانه فهم فلسفة أفلوطين أو حتى الدخول في عالمه الخاص من دون أن يكون قد اطلع على ذلك التراث الشرقي المختلط بعناصر الثقافة اليونانية في عالم الإسكندرية

الرحب، الذي تشكل عبر حوالي خمسة قرون قبل مولد أفلوطين.

وقد أفلح أحد الدارسين المعاصرين لأفلوطين حينما قال عنه «إنه قد غرف من معين هذا البحر الثقافي الإسكندراني وغرق فيه، إلى حد شعور قارئ تاسوعاته أنه يقرأ مزيجًا مهذبًا متجانسًا وطريفًا للعديد من تيارات الفكر التي كانت تعصف بالمجتمع الشرقي يومئذٍ. وإذا ما أضفنا إلى ذلك – كما سنوضح نحن حين الحديث عن حياته – مرافقته جيش الإمبراطور جورديان الزاحف نحو فارس بغية الاطلاع على ثقافة الفرس والهنود، ثم التقاءه بماني – على ما يظن بعضهم – الداعي إلى مذهب المانوية فهمنا أكثر فأكثر مصادر ثقافته الشخصية، وحصلنا على المنطلقات التي تنير دروب سعينا لفهم فلسفته»[26].

في ضوء ذلك ينبغي أن نؤكد ومنذ البداية على أصالة فلسفة أفلوطين وشرقيتها. وإن كان غالبية المؤرخين ينسبونه إلى الفلسفة اليونانية، ويعتبرونه آخر ممثليها الكبار، فإننا نعتبر أن هذا خطأ تاريخي ينبغي إعادة النظر فيه، لأن أفلوطين فيلسوف مصري المولد، إسكندراني التعليم، وإن كان قد نشر فلسفته في روما ولم يكتب إلا فيها، فقد كان هذا لأسباب خاصة سنعرضها بعد قليل.

أما إن قيل إن تأثره بالفلسفة اليونانية كان كبيرًا، فإن هذا التأثير لا يعني أن ننسبه إلى الفلسفة اليونانية. ففي اعتقادنا أن تأثره بالفلسفة اليونانية لم يكن بالصورة التي يضخمها المؤرخون للفلسفة اليونانية، بل كان تأثره بها في حدود ثقافة عصره؛ فلم يكن بوسعه
ولا بإمكان أي فيلسوف آخر أن يتفلسف في هذا العصر بعيدًا عن التأثر بالفلسفة اليونانية.

وبالإضافة إلى هذا، فإن الأفكار الأصيلة، والتي جعلت من أفلوطين أكبر فلاسفة عصره وأعظمهم، كانت ذات أصول شرقية واضحة كما سيتبين لنا.

لقد تميز أفلوطين عن فلاسفة عصره الآخرين بأنه استطاع بأصالة وبراعة فائقتين أن يوظف الفلسفة اليونانية، وأن يستخدمها لأغراضه الخاصة، فكان حينما يريد أن يدعم رأيه الخاص، يقدم دليلًا عليه من سابقيه، خاصة من أفلاطون أو من أرسطو أو من أي فيلسوف آخر من فلاسفة اليونان كهيراقليطس وبارمنيدس وانبادوقليس وانكساجوراس وبعض الرواقيين، وكان السبب المباشر وراء ذلك أن معظم تلاميذه في روما كانوا من اليونانيين الذين وفدوا إلى روما ليتتلمذوا على يديه، وكان أشهر هؤلاء فورفريوس صاحب المدخل الشهير إلى منطق أرسطو (ايساغوجي). ولما كان هؤلاء من ذوي الثقافة الفلسفية اليونانية سواء كانوا من الرومانيين أو اليونانيين، فقد كان على أفلوطين أن يقدم لهم أدلته من تراثهم الفلسفي اليوناني، وكان في ذلك شديد الذكاء حيث كان يؤكد لهم دائمًا أنه لم يأت بجديد، فهو يقول مثلًا في التساعية الخامسة وهو يتحدث عن الأقانيم الثلاثة وعن كيف أن العقل آت من الخير بالذات أو من الواحد، وأن النفس آتية من العقل «أن نظريته ليس فيها شيء جديد.. وليست هي وليدة اليوم.. لقد قيلت منذ زمن طويل ولكن دون تفصيل وما نحن إلا مفسرون هذه المذاهب القديمة التي تشهد بقداستها كتابات أفلاطون»[27].

وهو يستشهد بعد ذلك بآراء لبارمنيدس وانكساجوراس وهيراقليطس وانبادوقليس وأرسطو، ولا يجب أن تخدعنا مثل هذه الاستشهادات، فقد كان الغرض منها هو توصيل فكرة أفلوطين الأصلية إلى تلاميذه عبر تلك الاستشهادات عليها من تراثهم الفكري.

إن أفلوطين في تقديرنا فيلسوف مصري شرقي في المقام الأول. إنه ختام تلك السلسلة التي بدأت من بتاح حوتب في القرن السابع والعشرين قبل الميلاد مارّا بايبوور وأخناتون وامنموبي إلى الهرامسة28. وتستند وجهة النظر هذه على حجج عديدة تبدو من النظر في حياة أفلوطين وكتاباته، والنظر في فلسفته وأخيرًا النظر في تصوفه.

أولًا: حياته وكتاباته:

أصبح من المعروف حسب رواية فورفريوس Porphyry وتأكيدات المؤرخين أن أفلوطين قد ولد حوالي عام 204/205م بمدينة ليقوبوليس Lycopolis في أواسط مصر، وقد عني والديه بتنشئته وتثقيفه فذهب إلى المدرسة في عامه الثامن لتلقي العلوم الأولية. وحينما بلغ الثامنة والعشرين شعر برغبة شديدة في دراسة الفلسفة على يد مدرسي الإسكندرية من ذوي الشهرة الواسعة آنذاك، فذهب إليها وبعد فترة من البحث عن أستاذ يروي ظمأه إلى العلم، أرشده أحد أصدقائه إلى أمونيوس Ammonius وما أن استمع إليه حتى أعجب به، وظل يلازمه ويدرس عليه حتى بلغ التاسعة والثلاثين من عمره؛ أي حوالي إحدى عشرة سنة كاملة.

وقد أحس أفلوطين آنذاك بالحاجة إلى الاطلاع على مبادئ الفلسفة الفارسية والهندية، فانضم إلى حملة الإمبراطور جورديان Gordian التي كان يستعد لشنها على فارس. ولكن الحملة لم تكتمل حيث قتل الإمبراطور في إحدى المدن العراقية، فهرب أفلوطين بصعوبة إلى أنطاكية، ومنها ذهب إلى روما حينما تولى الإمبراطور فيليب وكان فيلسوفنا قد بلغ آنذاك الأربعين من عمره29.

وهنا نتوقف لنلاحظ عدة ملاحظات في غاية الأهمية، أولها: أن أفلوطين مصري المولد والنشأة، تعلم على يد أساتذة مصريين شرقيين سواء في مدينته الأصلية أو في الإسكندرية. وقد كان أمونيوس هو أستاذه المباشر الذي استطاع دون غيره أن يستبقيه في حضرته أحد عشر عامًا كاملة. ومما رواه فورفريوس عنه أنه كان مسيحيًا ارتد عن المسيحية، ورغم عدم معرفتنا الكاملة بتعاليمه لأنه كان يرى ضرورة بقاءها سرية وعاهد تلاميذه ومن بينهم أفلوطين على ذلك، إلا أننا نستطيع أن نستنتج من ذلك – كما أشرنا إلى ذلك سابقًا – أنها كانت تعاليم روحية أكثر منها عقلية، فقد كان هدفه قبل كل شيء هو أن يلقن تلاميذه طريقة روحية سامية في السلوك، فقد كانت تهدف – كما يقول برييه E. Breheir 30 – إلى تحويل الآراء المأخوذة من بقية المدارس إلى طريق للسلوك الروحي، وهي طريقة اشترك معه فيها بعد ذلك أفلوطين.

ولقد كان أمونيوس متأثرًا إلى حد بعيد بالمؤلفات الهرمسية القريبة جدًا من عصر أفلوطين والتي كان من صفاتها البارزة صفة «السرية» التي كانت طابع تعاليم أمونيوس. وقد أكد المؤرخون بناء

على ذلك على التشابه القوي في عدة نواح رئيسية بين التعليم الهرمسي وتعليم أفلوطين – عبر أمونيوس أستاذه – كما يظهر من التساعيات31.

وثاني هذه الملاحظات، تلك الرغبة الملحة في دراسة روافد الفلسفة الشرقية الأخرى غير الفلسفة المصرية التي عاش في إطارها، والتي بدت في انضمامه للحملة التي كان سيغزو بها الإمبراطور بلاد فارس. فقد أراد أن يتعرف ويطلع بصورة مباشرة على تلك الفلسفات. وقد كان يعيش حياة الزهد التي تذكرنا بحياة حكماء الشرق كزرادشت وبوذا، فلم يكن يعتد كثيرًا بالظروف المادية التي تحيط به، وكان يخجل من الحديث عن كل ما يتعلق بالجسد، فلم يكن يتحدث عن أسرته أو نسبه أو موطنه، كان كثيرًا ما يعترض بشدة على أن يجلس أمام مصور أو نحات32. وكان يرفض العلاج من مرض في أمعائه، كما كان لا يذهب إلى الاستحمام بالحمامات العامة مكتفيًا بتدليك جسمه بنفسه كل يوم في منزله33. كما أنه لم يخبر أحدًا مطلقًا بالشهر الذي ولد فيه أو يوم مولده34.

أما ثالث هذه الملاحظات، فتتعلق بالتساؤل عن السبب وراء هروب أفلوطين إلى أنطاكية ثم ذهابه إلى روما؟! وأهمية هذا التساؤل تكمن في أن الكثيرين من المؤرخين يؤكدون يونانية أفلوطين بالنظر إلى أنه تفلسف في روما، كما أنه لم يكتب إلا هناك وفي أواخر حياته35.

إن السبب الحقيقي وراء ذهاب أفلوطين إلى روما واستقراره بها هو أنه ربما أحس أنه قد تلقى من أمونيوس كل تعاليمه، أنه لم يعد بحاجة إلى مزيد منها. كما أن سببًا آخر ربما كان هو السبب الأهم وهو أن أفلوطين وفاء منه لأستاذه قد رفض العودة إلى الإسكندرية كي لا يؤسس مدرسة تنافس أستاذه أمونيوس36، ففضل التوجه إلى روما وكانت منارة ثقافية كبرى مثلها مثل الإسكندرية، وربما يكون من أسباب ذلك في اعتقادنا أنه قد فضل الذهاب إلى روما لينشر فلسفته الخاصة ذات الطابع الشرقي في ذلك المجتمع ذي الثقافة اليونانية، فقد كانت الإسكندرية تعج بالمعلمين من كافة المدارس الفلسفية والمتعلمين الذين صهرت بداخلهم التعاليم الشرقية بالتعاليم اليونانية. وربما أراد أفلوطين أن يؤسس مدرسته الفلسفية في معقل من معاقل الفلسفة اليونانية لينشر فلسفته الشرقية هناك. وليس أدل على ذلك من أن أفلوطين قد بدأ تدريسه بقراءة نصوص فلاسفة الإسكندرية وخاصة نصوص نومنيوس، وهو من أشهرهم، وكان يميل إلى المذاهب الشرقية الدينية واعترف بنبوة موسى والمسيح، كما أنه صاحب القول المشهور: «إن أفلاطون لم يكن إلا موسى يتحدث اليونانية»، وكانت فلسفته كما كانت فلسفة أفلوطين تستهدف طمأنينة النفس وسكينة القلب قبل كل اقتناع عقلي37.

ولنلاحظ بعد ذلك ملاحظة أخيرة، هي أن أفلوطين بدأ حياته في روما وقد بلغ الأربعين من عمره؛ مما يوضح أنه كان آنذاك قد بلغ درجة عالية من النضج، فقد تشكل فكره واكتسبت فلسفته إطارها المحدد من بيئته الشرقية المصرية، ولا ينفي هذا بالطبع ما بداخل هذا الإطار من مؤثرات يونانية شاعت في الإسكندرية، وكل ما حدث بعد ذلك من تطور فكري لأفلوطين كانت نتيجة تلك المناقشات التي أدارها مع تلاميه من المتأثرين بالفلسفات اليونانية، وغلب على تلك المناقشات بالطبع محاولة أفلوطين التوفيق بين فلسفته الخاصة وتلك الفلسفات. فقد تشكلت فلسفة أفلوطين إذن في بيئتها

الشرقية الأصيلة قبل أن يبدأ في كتابتها في العام الأول من حكم جالينوس Gallienus؛ أي وهو في التاسعة والأربعين من عمره[38]، وذلك بعد إلحاح من تلاميذه الرومانيين.

ولعلنا نجد فيما قاله فورفريوس عن كتابة أفلوطين لمقالاته ما يفيد في تأكيد ذلك؛ حيث إن النظر في المقالات الواحد والعشرين التي كتبها قبل أن يلتحق فورفريوس بالمدرسة يوضح لنا أنه كان مشغولًا بمشكلات فكرية كانت هي الشغل الشاغل لفلاسفة الإسكندرية، فقد كتب عن الجمال، عن خلود النفس، عن جوهر النفس، عن العقل – الصور – الوجود، عن هبوط النفس إلى الجسم، عن الواحد، عن هل كل النفوس واحدة؟ عن الواحد وعن أصل ونظام الموجودات، عن أرواحنا الحارسة، عن الأقانيم Hypostases الثلاثة، عن الفضائل[39]... إلخ.

وحينما استقر فورفريوس في روما وأخذ يلح على أفلوطين لمواصلة الكتابة بدأت مرحلة جديدة من كتاباته أخذت طابعًا جديدًا، حيث نلاحظ فيها بداية اهتمامه بمشكلات الفلسفة الأرسطية، ويبدو أن ذلك كان بتأثير فورفريوس؛ حيث كتب عن العقل، وعن الواقع والوجود، ومشكلة الوجود بالقوة والوجود بالفعل، وعن النفس، وعن التأمل وإن كان يبدو في كتاباته في هذه المرحلة أنه لا يزال مشغولًا بفكر الإسكندرية فكتب «الرد على الغنوصيين Against the Gnostics»، كما كتب عن الأعداد، وعن الإرادة الحرة، وعن العالم، وعن أنواع الوجود[40]. وقد كتب أفلوطين هذه المقالات – كما يقول فورفريوس – أثناء السنوات الست التي قضاها معه في روما، وقد أخذ موضوعاتها من المشكلات التي أثيرت من وقت لآخر أثناء مناقشاته ومقابلاته في المدرسة[41].

أما كتابات أفلوطين في الفترة الأخيرة من حياته، والتي تمت بعد مغادرة فورفريوس روما وذهابه إلى صقلية Sicily ، والتي يقول فورفريوس أن أستاذه أرسلها إليه هناك، فقد كانت عن السعادة، عن العناية الإلهية، عن معرفة الأقاليم، عن الحب، عن طبيعة الشر، عن النجوم، عن الوجود الحي[42]. وهي كما يبدو من عناوينها تمثل عودة إلى نقطة البدء؛ إذ يغلب عليها انشغاله بمشكلات أخلاقية ذات طابع صوفي. فقد تطورت فلسفة أفلوطين إذن تبعًا لمراحل حياته كما بدا هذا من تطور كتاباته، فقد شهدت مرحلة وسطى تمثل فيها بوضوح انشغاله بالفكر الأرسطي على وجه الخصوص، ولكنه كان قبل وبعد هذه المرحلة هو الفيلسوف المصري السكندري الذي شغلته مشكلات عصره الفكرية، وعبر عنها ببراعة فائقة عن طريق مزيج فريد صبغه بشخصيته الفكرية المستقلة عن كل من تأثر بهم.

ثانيًا: فلسفته الميتافيزيقية

إن فلسفة أفلوطين رغم تنوع وجهات النظر إليها، ورغم عزف صاحبها على أوتار عديدة، هي فلسفة البحث عن الوحدة، البحث عن الوحدة خلف الكثرة الظاهرة، والبحث عن كيفية صدور الوحدة عن الكثرة. ولذلك كان حديث المؤرخين عن فلسفته حديثًا يميزون فيه دائمًا بين طريقين؛ طريق صوفي صاعد تصعد فيه النفس من الكثرة المتمثلة في ظواهر العالم المحسوس إلى الوحدة المتمثلة

في الواحد أو المطلق. وطريق فلسفي هابط تهبط فيه من الوحدة إلى الكثرة، من وحدة المطلق إلى العقل الكلي إلى النفس الكلية، ثم إلى كثرة ظواهر العالم المحسوس مرة أخرى.

ولقد كثر حديث المؤرخين للفلسفة عن أصول الفلسفة الأفلوطينية، فقالوا إنه قد أخذ فكرة البحث عن الوحدة من الفكرة الفلسفية التي كانت شائعة عن وحدة الوجود، فقد كان لدى بارمنيدس فكرة مماثلة43. وهو ربما أخذها عن الرواقية44. ولكن الحق الذي يشهدون به أن فكرة وحدة الوجود عنده مختلفة عن الفكرة الإيلية، فالطابع العام لنظرة بارمنيدس إلى الكون يختلف كل الاختلاف عن طابع مذهب أفلوطين، فصورة العالم عند الأول سكونية، فالكون لديه يكون كلًا متجانسًا لا تنوع فيه ولا تدرج. أما عند أفلوطين فصورة العالم حركية متدرجة45. كما أن فكرة أفلوطين مختلفة عن مثيلتها عند الرواقية، فقد كانت وحدة الكائن عند الرواقية تفسر على أساس وجود مبدأ فعال روحاني يسري في الكائن يكسبه التماسك والوحدة. أما عند أفلوطين فإن أساس الوحدة هو التأمل، فإن تأمل الكائن لما هو أعلى منه في الوجود والوحدة يضفي عليه وجودًا ووحدة. فالقول بأن الوحدة هي مصدر الوجود يعني أن الفكر والتأمل هو مصدر الوجود46.

إن وحدة الوجود عند أفلوطين متميزة تمامًا عن مثيلاتها عند الفلاسفة سواء من السابقين له أو اللاحقين عليه، فهي وحدة وجود حية ديناميكية صدورية فيضية وقد أفلح زيللر حينما سماها Dynamic Pantheism 47. إن العالم كما يصوره ينبثق كنوع من الفيض التدريجي عن الحياة الإلهية التي تنبثق أصلًا عن الواحد دون أن تنقص من ذاته شيئًا، والتدرج في مراتب الكمال لا يعني أن نقصًا يشوب العقل الكلي أو النفس الكلية باعتبارها أقانيم العالم المعقول، بل على العكس، إن كمال الأقنوم السابق يصب في الأقنوم اللاحق باعتبار أن كل أقنوم لاحق في نظر أفلوطين هو لوجوس Logos للسابق عليه؛ أي أنه صورة صدرت عنه متمثلة في وجود أدنى من وجوده لكن كمال هذا الوجود الثاني مرتبط بكمال الوجود الذي صدر عنه؛ حيث يربط بينهما تأمل اللاحق للسابق باستمرار. فالعقل Nous يتأمل المطلق الذي صدر عنه، والنفس الكلية تتأمل العقل الذي صدرت عنه. وهكذا يظل التأمل هو جوهر الوحدة بين أقانيم العالم المعقول لدى أفلوطين، كما أنه أساس وحدة العالم المحسوس أيضًا رغم كثرته الظاهرة.

وقد قيل أيضًا إن أفلوطين قد استعار التمييز الأفلاطوني الشهير بين عالمين، العالم المعقول والعالم المحسوس، وأن فلسفته من هذه الناحية لم تكن إلا صدى لفلسفة أفلاطون. والحق أن وجهة النظر هذه لها ما يبررها؛ نظرًا لأن أفلوطين نفسه قد حاول إسناد رأيه ذلك إلى أفلاطون، كما حاول بيان أصل نظرته التثليثية للعالم المعقول من فلسفته، فقد اعترف بأن نظرته التثليثية تلك للعالم المعقول (الواحد – العقل – النفس) ليست جديدة، بل هي أفكار تعود في أصلها إلى أفلاطون، فهو يعتبر الكائنات ثلاثة: الخير الأسمى وهو الحقيقة الأولى، العقل وهو الوسيط الإلهي (الديمورج)، ثم النفس في المرتبة الثالثة48.

ولكن إن شئنا الدقة، فهذا تفسير أفلوطيني لفكرة أفلاطونية. وقد تكون الفكرة في أصلها مستمدة من التراث الشرقي؛ حيث كثر الحديث فيه عن ثالوثات، فملحمة جلجامش البابلية مثلًا والتي عثر عليها

في خرائب نينوي تتحدث في لوحتها الأولى عن «الثالوث المقدس آنو، وانليل، وايا». وهناك الثالوث الإلهي المصري الشهير «إيزيس وأوزوريس وحورس». لقد عرفت فكرة الثالوث بوضوح في عصر أفلوطين، فهناك عقيدة الثالوث المسيحية، وهناك الاجتهادات اللاهوتية التي ظهرت في الإسكندرية في القرون الثلاثة الأولى للميلاد لتفسير هذه العقيدة، ولاشك أنه قد تأثر بهذه الاجتهادات وعلى رأسها اجتهاد زميله أوريجين الفيلسوف المسيحي[49].

ولاشك أن هذا الثالوث الأفلوطيني يختلف اختلافًا بينًا عن الثالوث المسيحي أو الثالوثات الشرقية القديمة. فأفلوطين أقام هذا الثالوث في عالمه المعقول (المطلق
– العقلي الكلي – النفس الكلية) على أساس عقلاني بحت، وبمقتضى فلسفته الفيضية الجديدة. أما بالنسبة للتأثير الأفلاطوني هنا فهو في اعتقادنا ضئيل، ضئيل، ففكرة أفلوطين عن أقانيم العالم المعقول، ثم صدور العالم المحسوس عن تأمل النفس للأقنوم الأعلى عن طريق ما يسميه أفلوطين بمبدأ الطبيعة الذي يحوي الأصول أو المبادئ البذرية الأولية Logois Spermatichoi لكائنات العالم الطبيعي، مختلفة أشد الاختلاف عن العالم المعقول الأفلاطوني، فمضمون ذلك العالم عند أفلاطون هو المثل. وهذه المثل عنده تشكل عالمًا متميزًا ووجودًا مستقلًا عن العالم المحسوس من جهة، وعن الإله من جهة أخرى، فمنها وبواسطة فاعلية الصانع تتشكل جميع كائنات العالم الطبيعي؛ حيث يتخذ الصانع من المثال نموذجًا يحتذيه حينما يصنع كائنات هذا العالم المحسوس، والتي هي في النهاية مجرد ظلال باهتة لمثلها الكائنة في العالم المعقول[50].

أما العالم المعقول عند أفلوطين فهو يتمثل في تلك الأقانيم (المبادئ الثلاثة) التي ترتبط ببعضها ارتباطًا لا ينفصم، كما أنها ترتبط بالعالم المحسوس ارتباطًا يشكل جوهر عقيدة أفلوطين في وحدة الوجود، وذلك عن طريق فكرته الأصلية عن الفيض.

وهنا نتوقف لنوضح أصول هذه الفكرة التي ميزت بشكل حاسم بين ميتافيزيقا أفلوطين وميتافيزيقا أفلاطون. لقد رأى أرمسترونج Armstrong ردها إلى الرواقية وكذلك رأى ريفو Rivaud؛ فقد رأى الأول أن الخلفية الفكرية التي كانت لدى أفلوطين حينما قال بتلك الفكرة هي خلفية رواقية، وبالذات في المبدأ الرواقي المتأخر حول انبثاق العقل عن تصور إلهي أساسه النار المادية[51]. بينما رأى الثاني أن ثمة تشابهًا بين طبيعيات الرواقيين وبين فكرة الفيض الأفلوطنية بالنظر إلى فكرة الرواقيين عن نارزيوس الكائنة في كل الأشياء، وامتداد العناية الإلهية لديهم في أقل الموجودات الطبيعية شأنًا[52].

ولسنا بحاجة إلى بيان تهافت هذه الأفكار، ففكرة أفلوطين عن الفيض تنأى بنا تمامًا بطبيعتها عن ذلك التصور المادي للخلق عند الرواقية. كما تنأى فكرة أفلوطين عن العناية الإلهية عن الفكرة الرواقية؛ حيث إن الاتصال بين المطلق والأشياء عنده يكون اتصالًا أساسه التأمل المستمر الذي إن ميز بين الكائنات معقولة ومحسوسة؛ من حيث مراتب الوجود فهو لا يميز بينها كثيرًا من حيث ما فيها من ألوهية مستمدة من كونها فيضًا عن المطلق (الواحد).

إننا إذا أردنا البحث عن مصدر لهذه الفكرة، فلابد من العودة إلى التراث الشرقي الذي كان سائدًا في الإسكندرية. وأول ما يقفز إلى الذهن حينذاك هو المصدر الغنوصي حيث قال الغنوصيون بأن الأشياء «تصدر» عن الواحد في نظام تنازلي حتى نصل إلى المادة53. وإن كان التشابه واضحًا بين الفكرة الأفلوطينية والفكرة الغنوصية، فإن الفكرة الغنوصية رمزية غامضة، فهم لا يوضحون كيفية ذلك الصدور، بل يلجأون على طريقتهم الرمزية الأسطورية فيصورون المسألة كالولادة تمامًا54.

أما فكرة أفلوطين كما توضحها نصوصه فهي قائمة على أساس «أن الواحد كامل لأنه لا يبحث عن شيء، ولا يملك شيئًا، وليس بحاجة إلى أي شيء»55. ولأنه كامل كمالًا مطلقًا يفوق كل تصور فهو «قدرة خارقة»56، وهو لا يستطيع التقوقع داخل ذاته، وإبداعه يحدث بالضرورة57. وهكذا يبدع الإله الوجود بالفيض وهو كالنبع الذي يفيض بمياهه على الأنهار كلها، ولكنه مع هذا لا ينضب أبدًا58. إذن جوهر عملية الفيض هو الكمال المطلق للواحد، ذلك الكمال الذي من فرط لا نهائيته يصدر عنه غيره بالضرورة، وهذه فكرة غير مسبوقة بأي صورة من الصور. ومن جانب آخر، فإن عملية الفيض، والتي تعني ضرورة الإيجاد أو الخلق أساسها عملية أخرى هي التأمل؛ حيث إن أول ما يفيض عن الإله (المطلق) الواحد هو «الحياة اللا محدودة» التي ما إن تفيض حتى ترتد إليه وتتأمله فتتخذ لها حدّا أو صورة، وتصبح آنذاك كائنًا معينًا ذا كثرة في وحدة هي العقل59. فكأن التأمل هنا هو المرادف للإيجاد أو للخلق؛ حيث صدر العقل عن المطلق نتيجة التأمل، كما تصدر النفس الكلية عن العقل نتيجة تأمله للمطلق، وكذلك تنشأ كائنات العالم المحسوس نتيجة تأمل الوجود الأدنى للنفس أو ما يسميه أفلوطين مبدأ الطبيعة الذي هو «صورة ثابتة وليس مركبًا من مادة وصورة، كما أنه ليس بحاجة إلى العنصر المتغير أي للمادة»60. وإذا ما سألنا كيف تنتج الطبيعة كائناتها؟ لأجابت إن كان لها أن تسمع أو تجيب: «إن كل ما يحدث في الوجود هو موضوع لتأملي الصامت، وهو يناسب طبيعتي التي صدرت عن التأمل، والعنصر الذي يتأمل فيَّ ينتج موضوعًا للمتأمل»61.

وهذه الفكرة الفريدة عن المرادفة بين فعل التأمل والخلق ليس لنا أن نشبهها بأي فكرة يونانية سابقة. صحيح أن أفلاطون وأرسطو قد أعليا من شأن التأمل، فجعله أفلاطون هو وسيلتنا لحدس عالم المثل والارتفاع منه إلى حدس مثال المثل (الإله – مثال الخير)62. وقد جعله أرسطو هو المهمة الأولى والأساسية للفيلسوف، فيه نصل إلى معرفة الإله، وبه نصل إلى حدس المبادئ الأولى، إنه الفعل الأكثر كمالًا، وهو الفعل الأكثر قداسة وألوهية من بين أفعال البشر63. لكن هذا الإعلاء من شأن التأمل كان عند فلاسفة اليونان مقصورًا على اعتبار أنه فعل من أفعال الإنسان، وهو مقصور على الفيلسوف فهو وحده الذي يحقق أسمى مرتبة للتأمل الإنساني، وهو الذي يتشبه في هذا بالإله.

وفي اعتقادنا، أن الأصل الأوحد لهذه الفكرة الأصلية عند أفلوطين هو النص المنفي (نسبة إلى مدينة منف) المنفية حول تفسير نشأة العالم الطبيعي عن الإله بتاح الذي كان لسان الآلهة وقلبهم؛ حيث يقول كهنة منف في ذلك:

[إنه هو «القلب» الذي يسبب ظهور كل (رأي) يتم، أما اللسان فهو الذي يعلن ما يفكر فيه القلب. وهكذا تم تشكيل جميع الآلهة.. وفي الواقع ظهر جميع النظام الإلهي بواسطة ما فكر فيه القلب وما أمر به اللسان.. (وهكذا نال العدل كل من) فعل الشيء المرغوب فيه، (عوقب) الذي يفعل الأمر غير المرغوب فيه، وأعطيت الحياة لمن يؤمن بالسلم وأعطى الموت للخاطئ. وهكذا تم كل عمل وكل مهنة، وعمل الأذرع، وحركة الأرجل، ونشاط كل عضو في الجسم حسب الأمر الذي فكر فيه القلب والذي جاء عن طريق اللسان، والذي يعطي قيمة لكل شيء]64..

وهكذا نرى مدى بيان هذا النص لتلك الأسطورة – التي يرجع تاريخها لألفي عام قبل نشأة الفلسفة اليونانية – لكيف أن ثمة عقلًا مسيطرًا خالقًا، عقل تصور مظاهر الطبيعة ثم أبدعها عن طريق ذلك التعقل وهذا التأمل. ولنلاحظ كيف عبر هذا النص بوضوح عن نفس فكرة أفلوطين التي تقول «إن كل الموجودات تصدر عن التأمل». وتزداد هذه الأسطورة أهمية حينما نجد أنها تعبر عن فكرة أفلوطين عن اللوجوس Logos التي تحير المؤرخون في البحث عن أصلها لديه؛ حيث إن بعضهم فسرها على أنها تعني المبادئ باعتبار أن أشياء العالم الطبيعي تصدر – كما قلنا – عن طريق ما سمي لديه Logoi Spermatichoi أي المبادئ البذرية. وقد ردوا هذه الفكرة إلى أصل رواقي؛ حيث إن الفكرة التي لدى الإله عن الأشياء والتي يسعى إلى تحقيقها بخلق هذه الأشياء هي أنها بذرة يتولد عنها ذلك الشيء بالضرورة. ومن هنا أطلق الرواقيون على هذه الأفكار الفاعلة التي تنتج عنها الأشياء اسم «المبادئ البذرية»65.

ولكن هذا الاصطلاح عند أفلوطين كان يستخدم بالنظر إلى «مبدأ الطبيعة» الذي يحوي تلك الأصول البذرية، ليوضح أساس الاتصال بين العالم المعقول والعالم المحسوس، باعتبار أن النفس الكلية تنطوي على كل المبادئ التي هي أصل نشأة الموجودات الحسية. وهو إن تأثر في الأخذ بهذا المبدأ بالرواقيين، فلا يجب أن نغالي في هذا الاتجاه حيث إن فكرة أفلوطين عن اللوجوس مختلفة عن الفكرة الرواقية، فالفكر الرواقي فكر تمتزج فيه المادة بالعقل امتزاجًا لم يكن يرضى عنه أفلوطين، وقد نقدهم كثيرًا في هذا الشأن.

ولقد قال أفلوطين نفسه موضحًا ما يعنيه أن «قوام هذا القانون (الذي تخضع له كل الموجودات) هو المبادئ البذرية الصادرة عن العالم المعقول، والتي هي علل كل الكائنت وعلل حركات النفوس وقوانينها»66.

إن الأشياء في تصور أفلوطين قد تشكلت من فيض إلهي، وليست تلك الأصول البذرية إلا أفكارًا عقلية Noemata؛ بحيث تكون هي القوة المصورة للموجودات والتي تضفي عليها أشكالها وصورها المستمدة من العقل. وهذا التفسير يقرب الصلة بين فكرة أفلوطين وما ورد في الأسطورة المنفية للخلق، فالعالم قد نشأ عن كلمة إلهية أساسًها تفكره وتأمله ورغبته في الإيجاد، فكان الإيجاد. إن الشبهة المادية هنا غير موجودة كما كانت عند الرواقية، فالمادة عند أفلوطين كما في النصوص المصرية القديمة لا تبدو إلا في الشيء المحسوس نفسه. أما الأصل البذري عند الرواقيين ففيه من المادة بقدر ما فيه من العقل، وهذا ما سبق أن أكدنا رفض أفلوطين له.

إضافة إلى ما سبق، فإن فكرة أفلوطين عن «الطبيعة» مختلفة عما تصوره فلاسفة اليونان، فهو كا يقول انج Inge قد أضاف معنًى جديدًا للطبيعة؛ فحياة الطبيعة عنده هي ارتفاع إلى أعلى وصعود نحو أنواع أرقى من النشاط، بينما كانت لدى الفلاسفة السابقين إما مجموع ا لذرات الكونية كما قال الذريون، أو المادة الحية بعناصرها الأربعة كما قال الطبيعيون الأوائل67.

ورغم طرافة هذه المقارنة من انج، إلا أننا نؤكد على أن اختلاف فكرة «الطبيعة» عند أفلوطين عن مثيلتها لدى فلاسفة اليونان لا يبدو من هذه الزاوية فقط؛ حيث إن أفلوطين لم يسر في نفس الطريقة الذي سار فيها فلاسفة اليونان في تصورهم لفكرة الطبيعة. ومن هنا فلا وجه للمقارنة بينه وبينهم، فالحقيقة أنه لم يكن ينظر للطبيعة كما كان هؤلاء ينظرون إليها بوصفها مجموع الموجودات، بل كان يفهمها دائمًا على أنها جوهر، أنها وجه من أوجه النفس الكلية أو قوة من قواها. وهذا ما يؤكد بصورة ما قوة الشبه بين فكرته عن الطبيعة والفكرة المصرية القديمة عنها. إنها عند المصريين صورة إلهية بدت كثرتها المادية حسب الأمر الذي فكر فيه القلب (أي العقل)، والذي جاء عن طريق اللسان كما يقول النص المنفي. أما عند أفلوطين، فقد بدت هذه الكثرة المادية بفعل تأمل «الطبيعة» نفسها – بوصفها الدرجة الأدنى من النفس الكلية – للأقنوم الأعلى.

ولقد أقر أفلوطين نفسه بوجه الشبه بين ما قاله قدامى الحكماء وبين ما يقوله هو حول الطبيعة حينما قال: «إن القدامى من الحكماء، الذين أرادوا أن يتمثلوا الآلهة أمامهم بتشييد معابد وتماثيل، قد أحسنوا تفهم طبيعة الكون، فقد أدركوا أن من اليسير دائمًا جذب النفس الكلية، وأن من الأيسر ابقاءها بتشييد شيء يمكنه تلقي أثرها وقبول مشاركتها. والتمثيل التصويري للشيء ميال دائمًا إلى تلقي أثر نموذجه، فهو كمرآة تستطيع أن تتلقى صورته. وأن الطبيعة، ببديع صفاتها، لتفطر الأشياء على صورة الموجودات التي تملك صورة مطابقة لمبدأ يعلو على المادة. وهكذا جعلت الطبيعة كل شيء على صلة مباشرة بالألوهية التي تولد على مثالها، والتي تتأملها النفس الكلية وتسير في خلق الأشياء وفقًا لها فمن المحال إذن أن يوجد شيء لا يشارك في تلك الألوهية، ولكن لا يقل عن ذلك استحالة أن تهبط تلك الألوهية إلى عالمنا الأرضي»68.

ولاشك أن هذا اعتراف أفلوطيني واضح بالمصدر الحقيقي لفكرته الأصيلة عن الطبيعة، إنه الفكر المصري القديم الذي استطاع أن يعبر عنه تعبيرًا فلسفيًا أكثر نضجًا ونضارة. وإذا أنعمنا النظر فيما سيقوله أفلوطين بعد ذلك، واضعين في الاعتبار ما سبق ودون أن يقفز أفلاطون إلى مخيلتنا كالعادة، لازدادت دهشتنا من مصرية أفلوطين، فهو يضيف بعد حديثه السابق: «أجل، فالعقل الأعلى هو الشمس العاقلة، وتليه مباشرة نفس تعتمد عليه، مقرها في العالم المعقول كالعقل ذاته، غير أن النفس تهب الشمس المحسوس حدودها الخاصة التي تلائمها، وبتوسطها يتم الاتصال بين الشمس المحسوسة والشمس المعقولة، وينقل إلى الشمس المعقولة أماني الشمس المحسوسة بقدر ما تستطيع هذه أن تصل إلى الشمس المعقولة عن طريق النفس؛ إذ إنه لا شيء يبعد عن الآخر»69.

إن هذا التشبيه – تشبيه الشمس – الذي ظن المؤرخون أنه التشبيه الأفلاطوني، لهو تشبيه استقاه أفلوطين من أخناتون (الملك الفيلسوف)؛ حيث نقرأ في قصيدة أخناتون التي وجهها إلى قوة الشمس

(آتون)، باعتبارها رمز الإله الواحد لديه:

«أنت في السماء ولكن أشعتك فوق الأرض

أشعتك تنفذ إلى أعماق البحر الأخضر العظيم

أشعتك فوق ابنك المحبوب

ذلك الذي يجعل بأشعته الإبصار كاملا

إن مشاهدة أشعتك هي نفس الحياة في المعاطس

وطفلك (يعني الملك) الذي ولد من أشعتك

لقد سويته من أشعة نفسك

وحينما ترسل أشعتك فإن الأرضين تكون في فرح

أشعتك تشمل الأرضين وحتى ما صنعته

وسواء أكان في السماء أم في الأرض فإن كل الأعين

تشاهده دائمًا..

ويجعل كل البشر يعيشون»70.

والذي يقارن بين النصين يكتشف وجه الشبه بينهما، فأفلوطين يقرر أن ثمة شمسًا معقولة وأخرى محسوسة تتوسط بينهما النفس؛ حيث تبلغ الشمس المحسوسة رغبات الشمس المعقولة، وتنقل إلى الشمس المعقولة أماني الشمس المحسوسة. أما أخناتون، فهو الذي يقوم – باعتباره ابن الإله، ونبي هذا الدين ورسول الإله إلى البشر – بدور الوسيط؛ أي يقوم بدور النفس الأفلوطينية. وليس صعبًا أن ندرك مع ذلك وجه الاختلاف بين أفلوطين وأخناتون، إنه اختلاف المنطلقات، واختلاف الاصطلاحات، لكن المعنى الذي أرادا أن يعبرا عنه واحد، فهما قد أرادا أن يبينا الصلة الوثيقة بين الإله والعالم مستخدمين نفس التشبيه. ولا أغالي حينما أقول بعد ذلك، إن من الأهمية بمكان المقارنة بين وحدة الوجود الأفلوطينية القائمة على أساس الفيض، ووحدة الوجود الأخناتونية القائمة على نفس الأساس، وإن كان أخناتون لم يستخدم اصطلاح الفيض.

وإذا ما انتقلنا إلى نظرة أفلوطين للعالم المحسوس مبتعدين عما سبق أن بحثناه حول صلة هذا العالم بالعالم المعقول لديه، فسنجد أن كثيرًا من آرائه حول العالم الطبيعي والكواكب مستمدة من تأثره

الشديد ببيئته الشرقية المصرية بما فيها من احترام للسحر والتنجيم. ولا عجب فقد كان هذا أمرًا غير معيب في عصره ليس بالنسبة للعامة فقط من الناس، بل أيضًا بالنسبة للمثقفين منهم. كل الفرق أن الفئة الأخيرة كانت تحاول أن تأتي بتبرير لما تؤمن به. فقد حرص أفلوطين على أن يربط بين اعتقاده في التنجيم وبين فكرة النظام الكوني الدقيق، فدلالات النجوم في نظره أمر ضروري يقتضيه التسلسل العام للقوى الكونية، وليست النجوم إلا وسائط طبيعية تنقل بها القوى العليا إلى العالم. وبدون الارتباط التام بين كل أجزاء الكون لا يكون للتنبؤ أي معنى. فلما كانت الحركات المفردة في داخل العالم تتوقف دائمًا على الكل الشامل، ففي وسع المرء إذا عرف ما يتم في أهم أجزاء العالم من حركات أن يعلم ما يناظرها من حركات أخرى، وذلك مثلما يعرف الخير في الرقص إذا رأى موضعًا معينًا لأجسام الراقصين، ما يرتبط بهذا الوضع من حركات خاصة للأيدي والأرجل71.

ولنلاحظ كيف اقترن لدى أفلوطين هنا الاتجاه اللا عقلاني بالنظر العقلي الخالص، واختلط لديه نتيجة تأثره ببيئته الفكرية الشرقية، النظرة الدينية السائدة بما فيها من إيمان بالسحر والتنجيم بالنظرة الفلسفية الخالصة بما فيها من عقلانية ودقة في التحليل.

ثالثًا: تصوفه:

إن التصوف عند أفلوطين يمثل ببساطة طريقة صعود النفس الإنسانية ومحاولتها الدائبة للانفصال عن هذا العالم المحسوس لتتحد بالمبدأ الأعلى أو الأقنوم الأول من أقانيم العالم المعقول ألا وهو الإله. إنه انجذاب النفس الإنسانية ومحاولتها الاتحاد بأصلها الإلهي.

ويخطئ من يظن أن التصوف الأفلوطيني امتداد بأي شكل للنزعة الصوفية التي رأيناها في الفلسفة اليونانية بوجه عام أو للنزعة الصوفية عند أفلاطون بوجه خاص؛ تلك النزعة الصوفية عند أولئك الفلاسفة كان منبعها فلسفاتهم، فصوفية أفلاطون بدت حينما كان يتحدث عن معرفة الإله؛ حيث عبر عن تلك الدرجة السامية من المعرفة تعبيرات صوفية رمزية نلمحها هنا وهناك في محاورتي «الجمهورية» و«فايدروس». إننا نعرف الإله عند أفلاطون بحدس عقلي مباشر يعلو على مجرد الاستدلال على وجوده استدلالًا عقليًا.

أما عند أفلوطين فالأمر يختلف تمامًا حتى في هذه النقطة، نقطة معرفة الإله فعلى الرغم من أن أفلوطين أحيانًا ما يستعين بأقوال لأفلاطون في هذا الصدد، فإننا لا يجب أن ننخدع بذلك، فمعرفة الإله عند أفلوطين لا تكون فقط بحدس عقلي يمتنع قوله أو كتابته كما كان الأمر عند أفلاطون72. بل إنها معرفة أساسها الاتحاد به، فهي معرفة لا تتم
«لا بالعلم ولا بالحدس العقلي، بل تتم بحضور أسمى من العلم»، «إنها تخرجنا من اللغة وتوقظنا للتأمل كأنها تدل الذي يريد التأمل على الطريق «فالواحد رغم حضوره الدائم» ليس حاضرًا إلا للذين يستطيعون قبوله وأعدوا أنفسهم بحيث ينضافون إليه ويحتكون به بتشبههم به، إنهم حاصلون على قوة من جنسه آتية منه»73.

إذن، رغم التشابه بين وصف حالة المعرفة للإله عند كليهما، فإن لكل منهما اتجاهًا وغاية مختلفين؛ فمحاولة أفلوطين التسامي بالإنسان إلى درجة الاقتراب من الإله، بل والاحتكاك به، هي ترديد لصدى شرقي قديم، وإذا نظرنا في بعض أقواله لوجدنا ترديده لذلك الصدى، فهو بقوله مثلًا: «اجتهد في أن أرفع ما فيّ من ألوهية إلى ما في الكون منها»، وكأنه هنا كما قال أحد الباحثين إله صغير مغمور بإله كبير متعال، أو قل إنه إله كوني يتمحور حول إله إنساني صغير، ويغمرهما معًا إله كبير، وتشكل هذه الذاتيات الثلاثة مرتبة قيمية معينة من مراتب وجود الأحد الأزلي74.

ويتعمق لدينا الإحساس بشرقية النزعة الصوفية عند أفلوطين، حينما نتوقف عند اصطلاح Extasis الذي يعبر لديه عن حالة الاتحاد المطلق، حالة فناء ذات الإنسان في ذات الإله. فهي حالة عبر عنها الهرامسة حينما وصفوا حالة خروج الإنسان من ذاته Extasis واتحاده بالإله Enosis؛ حيث يختفي الوجود الإنساني ويحل محله الوجود الإلهي. وقد عبر مؤلفهم عن هذه الحالة بقوله: «ارتفع فوق كل علو، انزل تحت كل عمق.. تصور أنك في كل مكان: على الأرض، وفي السماء، لم تولد بعد، في بطن أمك، شاب، شيخ، ميت، عائش بعد الموت». وفي موضع آخر يقول: «إني أتصور الأشياء لا برؤية العين، بل بقوة الفكر. أنا في السماء على الأرض، في الماء، في الهواء، أنا في الحيوانات، في النباتات في بطن أمي، قبل ذلك، بعد ذلك، في كل مكان»75. بل إن ثمة تعبيرًا أوضح من ذلك التعبير الرمزي لديهم، حينما يقول مؤلفهم: «أينما سرت جاء الإله للقائك، ومثل أمامك حتى في المكان الذي لا تنتظره فيه، وحتى في اللحظة التي
لا تتوقعه عندها، نائمًا كنت أو مستيقظًا في البحر أو على البر، في الليل أو في النهار، متكلمًا أو صامتًا، إذ لا يوجد شيء إلا كان هو»76.

ولنقارن ذلك بما قال أفلوطين في مطلع المقال الثامن من التساعية الرابعة!:

« 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 فعلى هو أعلى درجات الحياة، وأتحد بالموجود الإلهي. وحين أصل إلى هذا الفعل، أثبت عليه من فوق كل الموجودات العقلية. ولكن بعد مقامي هذا مع الموجود الإلهي، حين أعود من معاينة العقل إلى الفكر الواعي، أتساءل: كيف يتم هذا الهبوط الحالي، وكيف أمكن أن ترد النفس إلى الأجسام ما دامت طبيعتها كما بدت لي، وإن كانت في جسم»77.

إن هذه الفقرة توضح دون أدنى شك مدى سمو التعبير الصوفي عند أفلوطين؛ حيث يكشف لنا فيها عن الطبيعة الحقيقية للنفس الإنسانية التي إن غيبت الجسم استطاعت أن تتحد بالوجود الإلهي. فالوجود الإلهي حاضر دائمًا كما أكد مؤلف الهرامسة، وما علينا إلا أن نحاول التعرف عليه بالتقرب إليه والتشبه به كما يؤكد أفلوطين. وهنا سنكتشف أنه في كل شيء، وأنه لا يوجد شيء إلا كان فيه كما أكد الهرامسة.

إن هذا الطابع المميز للتصوف الأفلوطيني يبدو حتى في جوانب كثيرة من فلسفته، ففلسفته صوفية أكثر من كون تصوفه فلسفيًا إن جاز ذلك التعبير. فإن نظرنا مثلًا إلى عقيدة أفلوطين حول خلود النفس، سنجد أن اسم أفلاطون يقفز إلى الذاكرة كالعادة، ولما كان أفلوطين لا يستطيع تجاهل براهينه، فقد استخدمها وأضاف عليها من روحه الصوفية الشرقية، فأنت – في نظره – لا تؤمن بخلود نفسك لأنك تراها مثقلة بالجسم ورغباته.. إن الوسيلة الوحيدة لإدراك طبيعة نفسك الخالصة هي أن تطهرها من التعلق بالجسم، وتدربها على التأمل الخالص للحقائق العليا التي هي واحدة منها، وعندئذٍ تصل النفس بهذه التنقية الصوفية إلى تأمل المعقولات، وحين تشاهد ذلك العالم الإلهي العلوي وتعلم أنها تنتمي في أصلها إليه توقن حقًا أنها خالدة، فالنفس «أشبه بذهب له نفس، ثم نفض عنه كل ما يعلق به من طين وبعد أن كان يجهل ذاته ولا يرى ما فيه من ذهب، أصبح يعجب بنفسه حين يرى ذاته بريئة عن كل شيء، ويعتقد بأنه ليس في حاجة إلى جمال مستمد، ففيه القوة الكافية إن ترك لذاته»[78]. وهنا لن نكون – في رأي أفلوطين – بحاجة إلى براهين عقلية واستدلال تدريجي لنثبت خلود النفس، بل يكفي أن تتأمل النفس ذاتها بعيانها الباطني لتدرك طبيعتها الحقة، التي هي من نوع إلهي لا يتطرق إليه الفناء. فالاستغراق في التأمل الصوفي وسيلة تثبت بها النفس خلودها.

ولم يتوقف أفلوطين عند صبغ البراهين الأفلاطونية بصبغته الصوفية الشرقية، بل قدم هو براهين دينية خاصة استمدها من المعتقدات الشائعة في عصره، فهو يرى أنه لو كانت النفوس فانية لما أمرتنا الآلهة بتهدئه نقمة النفوس التي أسيء إليها خلال حياتها، ولما دعتنا إلى تكريم الموتى وتبجيلهم، وأن النفوس التي رحل أصحابها لا تزال تؤدي إلينا النفع «وكم من نفس كانت من قبل في أناس، لا تكف عن أن تضفي الخير على الناس فتنفعنا بأن تعرفنا النبوءات، وتعلمنا كل الأشياء وذلك يثبت لنا أن بقية النفوس بدورها لن تفنى»[79].

والآن، وبعد أن تبين لنا صوفية فلسفة أفلوطين، لنا أن نتساءل عن تلك الخصائص الصوفية التي يمكن أن نضعه من خلالها ضمن المتصوفة؟!

إن المبادئ الأساسية التي اعتمدها المتصوفة قبل أفلوطين وبعده موجودة لديه كمبادئ محورية، فوحدة الوجود التي تبنتها الهرمسية المصرية واعتبرتها مؤدية إلى اتحاد الإنسان بالله ورؤيته إياه نورانيّا، والتي اعتنقها المتصوفة عامة من الهنود حتى المسلمين، شكلت لديه محورًا أساسيًا بالغ الأهمية.

أما المبدأ الصوفي الثاني، فهو الاتحاد بالله، الذي غالى المتصوفة الهنود في الاعتقاد به وشكل هدفا رئيسيًا من أهدافهم، كما كان كذلك لدى المتصوفة المسيحيين والمسلمين، فقد اعتنقه أفلوطين والتزم به في ناحية، واعتدل في أخرى، فقد اعتبر أن انطفاء الشعور بذاتيه الفرد وماديته منتهى العملية الاحتكاكية التي يرقى إليها الإنسان عند انبلاج الحضور الإلهي فيه، مؤكدًا حدوث هذه الرؤية الباطنية على غرار بعض المتصوفين المتطرفين. لكنه لم يجعل – مثل البراهمانيين الهنود – هذا الفناء نرفانيّا؛ أي لم يعتبر حصول الاتحاد ذوبانًا مطلقًا للشخص الإنساني في براهمان، بل جعلها اتحادًا بين راء ومرئي يحتفظ فيه كل منهما بهويته؛ لأنه حتى إذا ما أدى الجذب الصوفي إلى فقدان

الشعور بذاتية الفرد فإن هذا الأمر يؤدي كذلك إلى فقدان الشعور لديه بالذاتية الإلهية ككائن فرد قائم بذاته ليتساوى الاثنان، فلا يذوب الواحد على حساب الآخر، بل يتذاوبان في لقاء باطن يرفع الإنسان الزمني إلى الاحتكاك بالأزل، يبرز احتكاك الله الأزلي بعالم الزمان.

وقد كان للمعرفة الإشراقية – كأحد مبادئ المتصوفة التي مال إليها مفكرو الشرق القديم عامة، ولاسيما الفكر الهرمسي والتصوف المسيحي والإسلامي خاصة – نصيبًا وافرًا من إيمان أفلوطين، فقد كان مؤمنًا باحتواء المطلق للحقيقة الكلية على غرار ما يؤمن المتصوفة في اندفاعهم نحو الحقيقة العلوية الإلهية، لكنه لم يسحق الإنسان كما فعلوا، بل جعله صورة مصغرة ينضغط فيها العالم العلوي بمحتوياته المعقولة كافة، فتكون المعرفة الحقة نجاح الزاهد المتأمل في استكناه الثروة الكامنة في النفس80.

ومن ضمن تلك الخصائص الصوفية التي تمثلت بوضوح لديه، عقيدته حول «الحب الإلهي»، فقد اعتبره حافزًا باطنًا يستحث النفس لتعلو على الجسد طالبة المجال الإلهي أو «المحبوب الأوحد»؛ إذ يؤدي ذلك في النهاية إلى الاتحاد بالله حينما يشتعل الإنسان بحب الإله81.

إضافة إلى ما سبق، فقد امتلأت تساعيات أفلوطين بالاصطلاحات التي تخص المتصوفة ويكثرون من استخدامها، كالفرح الأقصى، والغبطة، والسكر، والعجز عن وصف ما جرى لحظة حدوث الرؤية، فضلًا عن الدعوة إلى تنكر النفس للأشياء الخارجية وغياب شعورها بالجسد تجاه الإله الذي هو الغاية القصوى للوجود82.

لقد كان أفلوطين إذن من أئمة المتصوفة83، فقد امتزجت آراؤه بالفرق الصوفية منذ عصره إلى يومنا هذا. ولم يكن تصوفه – كما قلنا من قبل – امتدادًا للنزعة الصوفية التقليدية في الفلسفة اليونانية، بل كان تصوفًا شرقيًا استقى مصدره الأصلي من روافد ثلاثة: الفكر المصري القديم، التيارات الفكرية التي سادت الإسكندرية في عصره، وكذلك روافد التصوف الهندي84.

ولقد كان بصوفيته هذه مؤثرًا أبلغ التأثير في كل من التصوف المسيحي والتصوف الإسلامي بعد ذلك.

(1) يجدر الإشارة هنا إلى أن بعض المؤرخين يشكك في أن يكون أوريجين هذا هو أوريجين فيلسوف المسيحية، وإن كان يعيش في نفس العصر. [انظر: إميل برييه: تاريخ الفلسفة، ج2، ص243 من الترجمة العربية]. وإن كنا نعتقد أنه هو أوريجين الإسكندري الفيلسوف المسيحي الذي بدا من دراستنا لآرائه أنه قد تأثر بالفعل بتعاليم ساكاس التي شاعت في الإسكندرية.

(2) انظر: برييه: نفس المرجع السابق، ص243.

(3) انظر: Copleston F.: History of Philosophy, Vol. I Part II, p. 196 ;

وأيضًا: ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العلم للملايين ببيروت، الطبعة الأولى 1991م، ص184.

(4) انظر: Copleston F.: Op. Cit., p. 198.

(5) Ibid. p. 199.

(6) Ibid.

(7) انظر: بعض التفاصيل عن نومينيوس وفلسفته في: Ibid. p. 192.

(8) انظر: Copleston F.: Op. Cit., p. 199.

وأيضًا: ماجد فخري: نفس المرجع السابق، ص185.

(9) انظر: Copleston F.: Op. Cit., p. 200.

(10) انظر: Lempriers Classical Dictionary, p. 38.؛ وأيضًا: يوسف كرم: نفس المرجع السابق، ص286؛ وكذلك: فؤاد زكريا في تقديمه لترجمته للتساعية الرابعة لأفلوطين، ص21؛ وإميل برييه: نفس المرجع السابق، ص243.

(11) انظر: Lemprier's Classical Dic., p. 36؛ ويوسف كرم: نفس المرجع، ص286.

(12) انظر: Ibid.؛ وأيضًا: برييه: تاريخ الفلسفة، ج2، ص243.

(13) Porphyry: On The Life Plotinus, The loeb Classical Library, London 1966, Eng. Trans., p.6.

وأيضًا:

Biographical Note of Plotinus in «Plotinus: The Six Enneads, Translated by S. Mackenna and B. S. Page, in Great Books of the Western World», 17, 13 Print., 1988, p. v.

(14) انظر: Lemprier's Classical Dic., p. 38.

(15) فؤاد زكريا: نفس المرجع السابق، ص20-21.

(16) إميل برييه: نفس المرجع السابق، ص243.

(17) انظر: Bréhier: Introduction Lère Ennèade, Paris 1924, p. IV.

نقلًا عن: فؤاد زكريا: نفس المرجع السابق، ص21.

(18) انظر: نجيب بلدي: نفس المرجع السابق، ص69؛ وأيضًا: غسان خالد: أفلوطين رائد الوحدانية، منشورات عويدات ببيروت، 1983م، ص20.

(19) نقلًا عن: يوسف كرم: نفس المرجع السابق، ص286.

(20) انظر: كتابنا: فكرة الألوهية عند أفلاطون، ص195 وما بعدها.

(21) انظر:

Aristotle: Physics, B.I – Ch 9-192 a Eng. Trans. By R. P Hardie and R. k. Gaye in «Great Books of the Western World», 8 (Aristotle), p. I, the University of Chicgo, Thirteith Printing 1988, p. 268.

(22) انظر: يوسف كرم: نفس المرجع، ص286.

(23) نفسه.

(24) أميرة مطر: الفلسفة عند اليونان، ص68.

(25) نفسه، ص208؛ وراجع: محاورة «فيدون» لأفلاطون (80-82).

(26) غسان خالد: نفس المرجع السابق، ص19-20.

(27) Plotinus: The Six Enneads, Translated by S. Mackenna and B. S. Page, Books, William Benton, Pubisher, Encyclopaedia Britannca, inc. 1952, Enn, 5 ch, 8-9 Eng. Trans., pp. 212-213.

(28) أكد الكثيرون أصالة المؤلفات الهرمسية ونسبتها إلى المصريين القدامى، فقد كانت مكتوبة باللغة المصرية القديمة (الهيروغليفية)، ثم ترجمت، فهي تنسب إلى هرمس – تحوت الإله المصري للحكمة والفنون، وهي حاوية للاهوت المصري والفلسفة المصرية، وترجمت من اللغة المصرية إلى اليونانية بفضل كهنة مصريين تعلموا اليونانية. [نجيب بلدي: تمهيد لتاريخ الإسكندرية وفلسفتها، دار المعارف بمصر، 1962م، ص97-134].

(29) Porphyry: On The Life Plotinus, The Loeb Classical Library, London 1966, Eng. Trans., p.9.

(30) Bréhier E.: Introduction Lère Ennèade, Paris 1924, p. IV.

(31) نجيب بلدي: نفس المرجع، ص134-135.

(32) Porphyry: Op. Cit., (1-10), p. 3.

(33) Porphyry: Op. Cit., (2-3-15), p. 5.

(34) Op. Cit., (2-30-40), p. 7.

(35) انظر ما قاله زيللر Zeller ورافيسون Ravisson حول ذلك في تقديم د. فؤاد زكريا لترجمته للتساعية الرابعة، المنشورة بالهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970م، ص28-29.

(36) Inge W. R.: The Philosophy of Plotinus, 3 rd Edition, London, 1939, vol. I, p, 116.

(37) فؤاد زكريا: تقديم ترجمته للتساعية الرابعة، ص 20.

(38) Porphyry: Op. Cit., Ch. 4 (5-20), Eng. Trans., p. 13.

(39) Op. Cit., Ch. 4 (25-65), Eng. Trans., p. 15-17.

(40) Op. Cit., Ch. 5 (35-55), Eng. Trans., p. 21.

(41) Op. Cit., Ch. 5 Eng. Trans., p. 24.

(42) Op. Cit., Ch. 6 (5-14), Eng. Trans., p. 29.

(43) فؤاد زكريا: نفس المرجع، ص39.

(44) أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة 1977م، ص437.

(45) فؤاد زكريا: نفس المرجع، ص438 نقلا عن إميل برييه:

Brehier E.: Histoire de la Philosophue, T. I. 2, p. 451.

وانظر كذلك: غسان خالد، أفلوطين رائد الوحدانية، منشورات عويدات ببيروت، 1983م، ص13.

(46) نفسه.

(47) Zeller E.: Outlines of the History of Greek Philosophy, Translated by Palmer L. R. Dover Publications, inc, New York, Thirteen ed. 1980, p. 294.

(48) غسان خالد: أفلوطين، ص142-143.

(49) نفسه.

(50) انظر:

Plato: Timaeus (pp. 30-34), English Translation by D. LEE, Penguin Books, London, 1976, pp. 42-46.

وكذلك: كتابنا: «فكرة الألوهية عند أفلاطون»، دار التنوير ببيروت، الطبعة الأولى 1984م، ص127-139.

(51) Armstrong A. H.: Preface of His English Translation to the Enneads, The loeb Edition, 1966, p. XVIII.

(52) Rivaud A.: Histoire de la Philosophie, T. I., Paris 1948, p. 524.

(53) عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، دار النهضة المصرية، الطبعة الأولى 1975م، ص119.

(54) نفسه.

(55) Plotinus: Enneads, 5 (2) Ch. I. Eng. Trans. By Mackenna, p. 214.

(56) Enn. 5 Ch. 16, p. 225.

(57) Enn. 4 Ch. 6, p. 203-204.

(58) Enn. 3 pp. 129 f.f.

(59) Enn. 6 Ch. 17, p. 330.

(60) أفلوطين: التساعية الثالثة، المقالة الثانية، نقلًا عن ترجمة: أميرة حلمي مطر بكتابها «دراسات في الفلسفة اليونانية»، دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة 1980م، ص93.

(61) نفسه، ت 3 – م4 – ترجمة أميرة مطر في نفس الكتاب، ص94.

(62) انظر:

Plato: Republic (pp. 510-511), Eng. Trans., by H. D. Lee, The Penguin Classics, London 1962, pp, 275-278.

وكتابنا: الألوهية عند أفلاطون، ص175-179.

(63) انظر: Aristotle: Metaphysics B.I. ; Ethics B. 10

وأيضًا: كتابنا: نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، مصر 1985م، ص122-130.

(64) جون ويلسون: الحضارة المصرية، ترجمة د. أحمد فخري، مكتبة النهضة المصرية، ص118؛ وأيضًا: برستد: فجر الضمير، ترجمة: سليم حسن، مكتبة مصر، ص53 وما بعدها؛ وكذلك: عبدالعزيز صالح: فلسفات نشأة الوجود في مصر القديمة، مقال بمجلة المجلة، فبراير 1959م، ص33 وما بعدها. وكذلك كتابه: الشرق الأدنى القديم، ط3، مكتبة الأنجلو المصرية، 1982م، ص88-89.

(65) فؤاد زكريا: نفس المرجع، ص140.

(66) أفلوطين: التساعية الرابعة، المقالة الثالثة، فقرة 15، ترجمة: د. فؤاد زكريا، ص141.

(67) Inge: Op. Cit., Vol. I. p. 153-155

(68) أفلوطين: التساعية الرابعة، م3 – فقرة 11، ترجمة: فؤاد زكريا، ص192.

(69) نفسه، ص192-193.

(70) انظر: الترجمة العربية لهذه القصيدة في فجر الضمير لبرستيد، ص313-314.

(71) فؤاد زكريا، نفس المرجع، ص79؛ وانظر: Enn. 4.41 Ch. 3.

(72) Plotinus: Enn. 6-9 Ch. 4, Eng. Trans., p. 236-237.

(73) Ibid.

(74) غسان خالد: نفس المرجع السابق، ص256.

(75) نجيب بلدي: نفس المرجع السابق، ص128-129.

(76) نفسه، ص130.

(77) أفلوطين، التساعية الرابعة م80، ص323 من ترجمة فؤاد زكريا.

(78) نفسه، ص319 من الترجمة العربية.

(79) نفسه، المقالة السابعة، فقرة 15، ص322 من الترجمة العربية.

(80) غسان خالد: نفس المرجع السابق، ص367-268.

(81) نفسه، ص269.

(82) انظر: Happold: Mysticism, Penguin Books, London. 1977, pp. 203-205

(83) عباس العقاد: الله، دار الهلال بمصر، سلسلة كتاب الهلال ، ص173.

(84) Happold: Op. Cit., p. 204

الفصل السابع

التأثير الفلسفي لمدرسة الإسكندرية

تمهيد:

لقد بدأ الفكر الإسكندري بمختلف اتجاهاته وتنوع اهتمامات فلاسفته يخرج من الإسكندرية ويشع أثره في أنحاء العالم القديم وفي عصر هؤلاء الفلاسفة أنفسهم؛ فقد تلقى عن فلاسفة الإسكندرية الكثيرون من فلاسفة العالم آنذاك؛ حيث كانت الإسكندرية تمثل المركز الرئيسي للإشعاع الفكري في ذلك العصر بعد خبو الإشعاع الفكري الأثيني وقبل أن يتألق نجم روما.

وقد بدأت موجة الإشعاع الفكري للإسكندرية، وأخذت فلسفتها تنتقل إلى أنحاء العالم القديم منذ رحيل أفلوطين إلى روما وإعلانه فلسفته المستقلة هناك. وعلى امتداد القرنين ونصف القرن التالية لموت أفلوطين بدأت فلسفته تفعل فعلها في العالم سواء على الصعيد الفلسفي البحت، أو بالتأثير على الفلسفات الدينية التي بدأت ازدهارها منذ ذلك التاريخ.

أولًا: فلسفة الإسكندرية تنتشر في العالم القديم

وعلى الصعيد الفلسفي بدأت فلسفة أفلوطين تتضامن شيئًا فشيئًا مع الديانات الوثنية التي بدأت تطوي صفحاتها وسط انتصار المسيحية المتعاظم على حد تعبير بريه[1]، والمعروف أنه كان لأفلوطين مذهبه الديني الذي تميز عن مذهبه الفلسفي، وكان لتمايزه هذا وجهان؛ أولهما: تأليه الموجودات السماوية (الكواكب)، وثانيهما: جملة من الشعائر الدينية والصلوات واستحضار النفوس والرقى السحرية[2].

ولقد ظهر بناءً على شيوع تلك الأفكار الأفلوطينية – الإسكندرانية ديانة توجه أتباعها بها إلى عامة الناس. وقد استندت هذه الديانة إلى المعتقدات الشائعة والأساطير المعروفة من الجميع، وإن تميزت عقائد هذه الديانة بالوضوح الذي يتمثل في وجود البرهان العقلي على صحة المعتقد.

وكان من جملة العقائد الأساسية لهذه الديانة الإيمان بقدم العالم، وهذا الاعتقاد بالطبع كان ضد المعتقد المسيحي القائل بخلق العالم. وقد برر أصحاب تلك الديانة إيمانهم بقدم العالم قائلين إن القول بخلق العالم يعادل التسليم بأن الكواكب ليست كائنات إلهية، ولقد كان تلاميذ أفلوطين من فورفريوس تلميذه المباشر وكاتب سيرته حتى ابرقلس الذي عاش في القرن الخامس الميلادي، دائمًا يكررون الحجة ذاتها ضد عقيدة الخلق؛ أن قدم العالم نتيجة ضرورية، وبالتالي أزلية لطبيعة الله الذي لا نستطيع أن نفترض فيه عدم الفاعلية إلا إذا افترضنا فيه عدم الكمال[3].

وتستند هذه الحجة بالطبع على نظرية أفلوطين في الفيض التي يرى فيها – كما عرفنا فيما سبق – أن الكمال الإلهي يعني بالضرورة الفيض بالموجودات، ومن ثمّ فهذه الموجودات تكون قديمة قدم الإله نفسه.

إن الفلاسفة فيما بعد أفلوطين قد تأثروا به تأثرًا شديدًا حيث أخذوا جميعًا بنفس المنهج الأفلوطيني الذي ركز على تأمل الوجود فوق المحسوس، وكان قصد هؤلاء الفلاسفة من هذا التأمل أن يعينوا صور هذا الوجود في ترتيبها الهرمي. وقد آمنوا جميعًا بنظرية الانبثاق والارتداد (الفيض)، بيد أن فكرهم اتصف مع ذلك بفروق عدة عن فلسفة أفلوطين، وتجسدت عبر هذه الفروق مدارس فلسفية مختلفة آلت القيادة فيها إلى شخصيات هامة من أمثال: فورفريوس، ويامبليخوس، وابرقلس وأخيرًا دمسقيوس الذي عاش في مطلع القرن السادس، وكان آخر معلمي الإسكندرية.

1) فورفريوس الصوري:

أما فورفريوس Porphyry الشهير بفروفريوس الصوري الذي عاش تقريبًا فيما بين عامي 233 و305م، فقد كان أشهر تلاميذ أفلوطين في روما «وكان صاحب فضل كبير على فلسفة أفلوطين؛ فهو الذي قام بتحرير التساعيات (أو التاسوعات) وكتابة حياة صاحبها، وبالإضافة إلى ذلك فقد كتب عن «أخبار الفلاسفة»، ووصل فيه إلى الحديث عن أخبار أفلاطون. وقد وصلنا من هذا الكتاب بعض الشذرات. وكان أهم مؤلفات فورفريوس بلاشك كتابه «المدخل إلى المقولات» الذي عرف في التراث العربي بـ «ايساغوجي»، وكان لهذا الكتاب في التراث السرياني والعربي أهمية كبيرة. وقد كتب فورفريوس أيضًا عن التنجيم في كتابه «المدخل إلى تنجيم بطليموس» الذي كشف عن اهتمامه وشغفه بالعرافة والتنجيم[4].

وعلى الرغم من أن اهتمامه هذا بالتنجيم والعرافة مأخوذ من أفلوطين، فإنه بالتأكيد قد أخذ عنه أيضًا اعتقاده بأن الرجل الحكيم بمنجاة من قوة الساحر. ولقد روى فورفريوس نفسه أن فيلسوفًا منافسًا لأفلوطين قد حاول أن ينال منه (أي من أفلوطين) بفعل السحر الخبيث، إلا أن نفثات السحر قد ارتدت إلى فاعلها لما كان يتمتع به أفلوطين من قدسية وحكمة. وعلى كل حال، فقد كان فورفريوس كما كان أتباع أفلوطين عمومًا – في نظر رسل – أكثر اعتقادًا في الخرافة مما كان هو[5]. كما كان فورفريوس أيضًا أكثر عداءً للمسيحية من أستاذه؛ وقد أثر عنه أنه أثناء إقامته في صقلية ألف حوالي خمسة عشر كتابًا ضد المسيحية[6].

وإذا ما انتقلنا إلى الحديث عن فلسفة فورفريوس، لوجدنا أنه قد حاول أن يضفي طابعًا دينيّا وعمليّا على تعاليم أستاذه أفلوطين الميتافيزيقية والصوفية؛ فذهب إلى أن غاية الفلسفة هي خلاص النفس عن طريق التطهير القائم على التعالي عن كل ما هو سفلي، والتوجه نحو العالم العقلي ومن ورائه نحو الواحد.

ولقد قسم فورفريوس الفضائل إلى نوعين؛ فضائل مدنية وهي الأدنى وتقوم على التوسط والاعتدال، وفي هذا النوع نجده متأثرًا بفلسفة أرسطو الأخلاقية، والمعروف أنه كان يدين بالولاء لفلسفة

أرسطو قبل تعرفه على أفلوطين وتتلمذه عليه.

أما النوع الثاني من الفضائل، فهي فضائل تطهيرية، وهي الأعلى والأهم وتقوم هذه الفضائل على قهر الشهوات، ولا سبيل إلى تحقيق ذلك إلا «التشبه بالإله» الذي دعا إليه أفلاطون في محاورة «ثياتيتوس».

وإذا ما تحقق للنفس التحلي بالفضائل المدنية وبالفضائل التطهيرية كان بإمكانها في مرحلة ثالثة أن تتوجه نحو العقل الإلهي. فالنفس لا تستطيع أن تحقق هذا الصعود نحو العقل الإلهي إلا إذا التزمت حياة الزهد والتقشف بالانقطاع عن الملذات والمأكولات الشهية واللحوم، فضلًا عن العفة الجنسية وسواها[7].

2) يامبليخوس:

عاش يامبليخوس Iamblichus بين عامي 270 و330م[8]؛ حيث يقال إنه علم في عهد ديوقليسيانوس (285-306م) وقسطنطين (305-338م)[9]. وقد كان في عصره أهم الأفلوطونيين – الأفلوطينيين، ويعتبره كوبلستون أهم أعلام المدرسة السورية للأفلاطونية المحدثة[10]، وقد تتلمذ على فورفريوس وكتب عدة مؤلفات كانت معظمها شروحًا على أفلاطون أو على أرسطو، وإن كان له مؤلفاته الخاصة في الدين والفلسفة والرياضيات منها كتاب الإلهيات الخلقتيسية الكاملة (نسبة إلى خلقيس من أعمال سوريا القديمة وهي المدينة التي ينسب إليها يامبليخوس نفسه)، ومنها رسالة في الحض على الفلسفة، وكتاب العلم الرياضي بالإجمال، وكتاب أسرار المصريين (أي معتقداتهم الدينية)، وكتاب جملة آراء فيثاغورس وكان كتابًا ضخمة لم يبق منه سوى رسالة عنوانها: إلهيات الحساب. وبالطبع فإن عناوين مؤلفاته تؤكد أنه كان في فلسفته ممن يمزجون الدين بالفلسفة بالعلم[11]، وكان ذلك بالتأكيد من تأثير العصر الإسكندري الذي تأثر يامبليخوس بأهم أعلامه.

لقد دفع في فلسفته بالنزعة الدينية في فلسفة معلمه فورفريوس خطوة جديدة في اتجاه ممارسة الطقوس والمعجزات ودمج آلهة بالديانات الوثنية وطقوسها في نظام أسطوري مبني على فلسفة أفلوطين إلى حد ما، وإن كان يمزج بينها وبين العقيدة التي مثلها كتاب شهير في تلك الفترة يدعى «الكلمات الكلدانية أو العرافات الكلدانية – Chaldean Oracles» وهو مملوء بالطقوس السحرية المفضية إلى التطهير فضلًا عما فيه من الإيمان بألوهية الكواكب وقدم العالم والإيمان بالسحر. ولقد سبق لفورفريوس أن استشهد بهذا الكتاب، وكان ينظر إليه نظرة احترام وتقديس بلغت حد القول إنه لن يؤسفه أن تحرق كل الكتب القديمة إذا ما استثنى منها «العرافات الكدانية» و» طيماوس» لأفلاطون[12].

ولقد كان يامبليخوس أيضًا من القائلين كأفلوطين بصدور الموجودات بعضها من بعض، وإن كان قد تميز عنه بأنه أكثر من مراتب الوجود وجعل في كل مرتبة ثلاثة حدود. كما أنه رأى أن تسمية أفلوطين للواحد بأنه «الخير بالذات» تعيين له، فوضع فوقه واحد غير معين أصلًا ووضع بعده

العالم المعقول فصاروا ثلاثة حدود13. والحقيقة أن أفلوطين هو الآخر كان يميل إلى عدم تعيين الإله الواحد؛ فقد كان يعتبره فوق كل الموجودات بما فيها الخير.

إن العالم المعقول عند يامبليخوس قد اشتمل على ثلاثة حدود هي: العقل والقدرة الإلهية والصانع. وبنفس الطريقة نظر يامبليخوس إلى النفس فقسمها إلى ثلاثة أقسام؛ نفس مفارقة للعالم. ونفسان آخران صدرتا عنه. أما العالم فيجري نظامه بواسطة ثلاث طوائف من الآلهة أو القوى: الملائكة والجن والأبطال. وقد أفاد يامبليخوس من هذا التكثير في المراتب وحدودها في أنه استطاع أن يجمع في مذهبه – حسب النهج التوفيقي الذي كان شائعًا في عصره – بين آلهة اليونانيين وآلهة الشرقيين، وحاول أن يؤولهم تأويلًا رمزيّا رياضيّا على النسق الفيثاغوري14.

ولقد كان أهم ما يميز هذه التأويلات اليامبليخية أنه قد بذل فيها جهدًا توفيقيًا ملموسًا أراد منه أن يهتدي إلى طريقة تجمع بين المنهج الأرسطي الذي يصنف مفهومات الصفات من الأعم إلى الأخص، وبين الجدل الأفلاطوني. وهي طريقة أتاحت له أن يهتدي في العالم المعقول إلى الأشكال الدينية الشديدة التنوع التي تمتاز بها الوثنية: الآلهة – الجن – الأبطال... إلخ، وأن يستنبطها ويعين مواضعها بدقة.

ومع ذلك، فإننا نجد أن توسيع هذا التصنيف الموروث عن أفلوطين قد أفقد فلسفة يامبليخوس تلك الحياة الروحية التي كانت تنبض بها التاسوعات الأفلوطينية.

3) أبرقلس:

أ) حياته وكتاباته:

يعتبر أبرقلس Proclus أحد أعلام الفلسفة في القرن الخامس الميلادي. وقد اعتبره كوبلستون أهم أعلام المدرسة الأفلاطونية المحدثة – فرع أثينا، فقد علم في هذه المدرسة بعد بلوتارخ الأثيني Plutarch of Athens. وقد عاش فيما بين عامي
410 و 548 للميلاد15 أو بين عامي 412 و 484 للميلاد في رواية أخرى16، وعلى كل حال فإن الفرق بين الروايتين ليس كبيرًا.

ويقال إنه ولد في القسطنطينية، وكان سليلًا لأسرة غنية من رجال القضاء. وقد ربَّى في البداية ليكون هو أيضًا أحد رجال القضاء، ولكنه صار عن ميل في نفسه فيلسوفًا. وقد تلقى دروسه في الفلسفة في الإسكندرية، ثم في أثينا حيث صار زعيمًا للمدرسة الأفلاطونية المحدثة هناك.

وقد عرف عن شخصيته أنه كان شخصًا متدينًا، وكان تدينه رغم تزمته متعدد الأوجه؛ فكان يحتفل في كل شهر بطقوس الأم الكبرى، ويراعي أيام المصريين المقدسة، ويصوم بانتظام، ويصلي كل يوم مشرقًا ومغربًا وظهرًا، ويبحث عن الآلهة الغريبة ليرفع إليها تسابيحه، ويزاول فن السحر والشعوذة الذي أخذ طرقه عن ابنته بلوتارخ التي كانت قد أخذته بدورها عن أبيها17.

وقد كتب أبرقلس مؤلفات كثيرة منها؛ عدة شروح على محاورات أفلاطون المختلفة مثل: طيماوس والقبيادس واقراطيلوس والجمهورية وبارمنيدس. ومنها أيضًا كتاب مطول في «الإلهيات الأفلوطينية» وآخر موجز في «مبادئ الإلهيات» وهو مؤلف من قضايا مبرهنة على طريقة أقليدس. وله أيضًا كتاب «العشرة شكوك الخاصة بالعناية» وآخر بعنوان: «في العناية وفي القدر» وثالث «في الشرور وقيامها بأنفسها». ولقد ضاعت أصول هذه المؤلفات الثلاثة الأخيرة اليونانية، ولم يبق سوى ترجمتها اللاتينية بقلم جيوم دي موربكي في القرن الثالث عشر18.

ولعل أشهر مؤلفات أبرقلس وأكثرها حظّا كان كتابه «مبادئ الإلهيات» الذي عرف أولًا في الأوساط العربية باسم «الإيضاح في الخير المحض»، وقد راج في الأوساط الفلسفية في العصور الوسطى تحت اسم كتاب العلل Liber de Causis، وكان الذي ترجمه عن العربية جيرارد الكريموني Gerard of Cremona المتوفى عام 1187م19. وقد نسب هذا الكتاب في العصور الوسطى خطأ إلى أرسطو، واعتبر من عمد إلهياته وعن طريقه دخل ابرقلس والأفلاطونية المحدثة في عهد مبكر جدّا التفكير الفلسفي في العصور الوسطى المسيحية20. ولم يعرف الغربيون أن هذا الكتاب لأبرقلس إلا حينما نقله بعد ذلك جيوم دي موريكي عام 1268م. ومن ذلك الوقت أصبح معروفًا أن كتاب العلل الذي كان ينسب لأرسطو ما هو إلا قسم من هذا الكتاب21.

ب) فلسفته:

إن الصورة الواضحة لفلسفة أبرقلس توجد في كتابه «مبادئ الإلهيات» الذي تبدو فيه براعته في المزج بين فلسفة أفلوطين وفلسفة أرسطو الذي تأثر بهما. وقد تميزت فلسفته عمومًا ببراعة منهجية ملحوظة22، ورغم تلك البراعة المنهجية التي بدت في فلسفته وفي مؤلفاته، فإن هذا لم يمنعه – كما أشرنا فيما سبق – إلى النظر بإجلال إلى المعتقدات الدينية والأساطير اليونانية والشرقية على السواء.

يؤمن أبرقلس في فلسفته بنظرية الفيض الأفلوطينية، فهو يؤكد في مطلع «مبادئ الإلهيات» إيمانه بوحدة المبدأ الأول، ويعزو صدور جميع الأشياء عن ذلك المبدأ الأول إلى لا تناهي كماله وقدرته على إشاعة الخير والوجود في كل ما دونه.

ومع ذلك فإن ميتافيزيقا أبرقلس تختلف عن مثيلتها عند أفلوطين في إيمان الأول بفكرة العلية التي تمثل حجر الزاوية في نظريته عن الوجود والفيض؛ وهو يقول في مطلع كتابه إن «كل علة أولية فهي أكثر فيضًا على معلولها من العلة الكلية الثانية. فإذا رفعت العلة الكلية الثانية قوتها عن الشيء فإن العلة الكلية الأولى لا ترتفع قوتها عنه، وذلك أن العلية الكلية الأولى تفعل في معلول العلة الثانية قبل أن تفعل فيه العلة الكلية الثانية التي تليه.. ونحن ممثلون لذلك بالإنية والحي والإنسان وذلك أنه ينبغي أن يكون للشيء إنية أولًا ثم يكون حيّا ثم يكون إنسانًا، فالحي هو علة الإنسان القريبة والإنية هي علته البعيدة، فالإنية أشد علة للإنسان من الحي لأنها علة الحي الذي هو على الإنسان»23.

وفي هذا النص تبرز محاولة أبرقلس التوفيقية بين فلسفة أفلوطين الفيضية وفلسفة أرسطو التي تعطي أهمية قصوى لموضوع العلية وتسلسل العلل، وهذا لا يعني فقدان أبرقلس للأصالة في فلسفته، لأنه إنما ربط بين هذين المؤثرين لصالح رؤيته هو، التي حاول فيها إضفاء الطابع العقلاني المنطقي على فلسفة أفلوطين الميتافيزيقية24.

إن أول المبادئ الصادرة عن الواحد عند أبرقلس سلسلة الآحاد التي تختلف عن الواحد الأول؛ من حيث إنها «مشاركة في الوحدة» وليست واحدة بذاتها، وهي عبارة عن مجموعة واحدة، وذلك وفقًا للمبدأ القائل بأن العلة الفاعلة من شأنها أن تولد الشبيه وليس العكس.

وإذا ما تساءلنا عن ماهية هذه الآحاد المشاركة للواحد الأول في وحدته، وجدنا أبرقلس يقول دون تردد: إنها مجموعة الآلهة الأسطورية، لأن من شأن الواحد أن يكون بحكم خيريته إلهًا، وكل من هذه الآلهة عبارة عن وحدة تامة تعلو على الوجود والحياة والعقل، ويستحيل إدراكها أو وضعها إلا من خلال الموجودات المشاركة لها في وحدانيتها أو المشتقة عنها خلافًا للواحد الأول الذي لا يدرك ولا يوصف بمعنى مطلق25. وهذه الآلهة تختلف مراتبها باختلاف قربها أو بُعدها عن الموجود الأول، وكذلك تتفاوت أفعالها وقواها بحسب قربها أو بُعدها عن الأول مع أنها تشاركها جميعًا في إيجاد الكائن الصادر عنها، وأول مبدأ يصدر عن الموجود الإلهي ويستمد الألوهية منه هو «الوجود to on» الذي يعلو على كل من العقل والحياة.

وعن هذا الوجود تصدر الطبيعة الجسدية بشكليها السماوي والأرضي حتى يتسنى للطبيعة الإلهية التي انبثقت الطبيعة السفلى عنها أن توجد على المستويات الثلاثة: الجسدية والنفسية والعقلية على سبيل المشاركة. ويوضح أبرقلس أن هذا التجلي للطبيعة الإلهية ضروري حتى يتسنى لقوى الآلهة وفعاليتها اللا متناهية أن تشيع في جميع مناطق الكون حتى الأدنى منها، وذلك من خلال سلسلة من الوسائط وأن تشتمل عنايتها جميع أنحاء الكون26.

ورغم أن «الواحد» يفيض بالوجود الذي يصدر بدوره كل شيء عبر سلسلة من الوسائط إلا أن هذه الكثرة المتسلسلة في العديد من السلاسل التي برع أبرقلس في تقديمها لا تنفي وحدة الواحد أو وحدة الوجود لديه؛ فمن جهة الواحد «فهو تلك الآنية المحضة، الواحد الحق الذي ليس في كثرة من الجهات»27. وهو «جوهر قائم ثابت بنفسه لا يحتاج في ثباته وقيامه إلى شيء آخر يقيمه؛ لأنه جوهر بسيط مكتف بنفسه»28.

ولذلك فقد نفى أبرقلس عن هذا الواحد الذي هو بمثابة العلة الأولى أي صفة وجعله أعلى من أن يوصف؛ فالعلة الأولى فوق الأشياء العقلية الدائمة وفوق الأشياء الدائرة، ولذلك لا تقع عليها الحواس ولا الوهم ولا الفكرة ولا العقل، وإنما يستدل عليها من العلة الثانية وهي العقل»29.

وإذا ما انبثق العقل عن الواحد عبر «الوجود» فإن سلسلة من العقول تنبثق بداخله، لكن بينما يتصف العقل الأول بالقدرة على إدراك ذاته فقط تدرك العقول الثواني ذاتها والمبادئ السابقة عليها أيضًا. وكل من هذه العقول الثواني عبارة عن مجموعة من المثل أو الكليات التي تحتوي العليا منها على

الكلي الأكثر عمومية (أي الأجناس)، بينما تحتوي الأدنى منها على الجزئي (أي الأنواع). ولنلاحظ هنا أيضًا أن هذه الكثرة من العقول والأجناس والأنواع «وإن اختلفت فإنها لا يتباين بعضها من بعض كمباينة الأشخاص، وذلك أنها تتحد من غير تفاسد وتتفرق من غير تباين؛ لأنها واحد ذات كثرة وكثرة واحدانية»30، أي أن الكثرة تكشف عن الوحدة وترتد إليها باستمرار، فهي حسب تعبير أبرقلس السابق «كثرة واحدانية».

ويلي سلسلة العقول سلسلة النفوس التي تصدر عنها وتشارك فيها «فإن العلة الأولى أبدعت آنية النفس بتوسط العقل»31، وكما أن العقل تصدر عنه النفس فإن الطبيعة تصدر عن النفس؛ لأن كل النفوس إنما هي مبدأ حياة وهي تشمل جميع المثل التي كانت كامنة في الكل الأول أصلًا، وتستخدم الأجسام المختلفة التي تستمد حياتها وحركاتها منها ابتداء من الجرم السماوي الأزلي، ونزولًا إلى عالم الكائنات والفاسدات التي تختلف حال النفس فيها باختلاف «الرداء المادي» الذي ترتديه. وكما أن النفوس تدخل هذه الأردية المادية فإنها يمكنها أن تعود إلى الصعود «بفضل تجردها من كل ما هو مادي واستعادة صورتها الأصلية»، «إن النفس تهبط من جراء مبادئ الحياة غير العاقلة التي اكتسبتها وتصعد بخلع جميع تلك القوى التي تنزع إلى الصيرورة الزمنية، والتي التصقت بها لدى هبوطها، وبالتطهر والتعري من كل تلك القوى التي كانت تخدم أسباب تلك الصيرورة»32.

ولقد توسع أبرقلس في تقسيمه لمراتب النفس، فهناك النفوس الإلهية، وهناك النفوس الحارسة ذات القوة العظيمة، وهناك النفوس الإنسانية، وداخل كل مرتبة من هذه المراتب الثلاثة للنفس تنطوي مراتب أخرى33.

ويعنينا هنا النفس الإنسانية التي يرى أبرقلس أنها تبلغ غايتها إذا ما أخذت في الصعود والارتداد نحو الواحد والاتحاد به. فالنفس بطبيعتها الأثيرية غير قابلة للانحلال تستطيع أن تدرك الموجودات الحسية إدراك السبب للمسبب ما دامت تلم بالمعاني العقلية للموجودات المادية بصورة غير مادية، كما تستطيع أن تدرك الموجودات العقلية، وهي في ذات الوقت قادرة على التجاوز والاتحاد بالمبدأ الأول34.

وبالطبع فإن من الواضح هنا تشبع أبرقلس بالروح الصوفية التي تميزت بها فلسفة أفلوطين، رغم محاولته إسباغ المنطق والعقلانية على فلسفته عن طريق مبدأ «العلية»، وتسلسل العلل وتحديد مراتب الوجود وسلاسله.

4) دمسقيوس:

لقد كان دمسقيوس Damascius آخر سلسلة طويلة من الفلاسفة العقليين الوثنيين، وقد ترأس المدرسة الأثينية حوالي عام 520م. وكان تلميذًا لمارينوس Marinus خليفة أبرقلس35. ويقال إنه توفي عام 553م.

ولقد تركزت فلسفته على تأكيد النزعة الإسكندرية الرئيسية الساعية لإثبات وحدة الفكر الديني والميتافيزيقي بأشكاله اليونانية والبابلية والمصرية36. وقد عرف دمسقيوس بمثل ما عرف به أبرقلس من ورع وتقوى.

ولقد كتب دمسقيوس عدة مؤلفات منها رسالة مطولة «في المبادئ» وكتاب بعنوان: «حياة إيزودورس». ومن هذا الكتاب الأخير تشع روح صوفية ورعة تميز بها دمسقيوس الذي رفض ذلك البنيان الهرمي الثابت لدرجات الوجود عند أبرقلس، وتحدث عن حياة روحية، وصوفية مستعرة تسعى نحو تجاوز «الواحد» المفارق المتعالي بوظائفه المحددة إلى ما فوقه، ذلك المبدأ الذي يفوق الوصف ويمتنع على الجميع. إن «المبدأ» الذي يتحدث عنه دمسقيوس ينبغي أن يكون خارج أي ترتيب هرمي وفوقه، وينبغي أن نمتنع عن نسبة أي نظام وأي تراتب هرمي إليه.

لكن هل معنى ذلك أن دمسقيوس يرفض ذلك النظام الهرمي للوجود كلية؟ الحقيقة أنه لم يفعل ذلك لأنه عاد إلى نوع من الاعتقاد بهذا التراتب الهرمي للوجود الذي يقف خارجه وفوقه ذلك «المبدأ الواحد» الذي يند عن الوصف؛ فذلك الواحد الذي يند عن الوصف يرتهن به وجود يند عن الوصف أيضًا لكنه بالتأكيد يصدر عنه!

إن كل ما هنالك أن لغة دمسقيوس تشوبها الروحانية أكثر، وترفض تلك الآلية المنطقية التي حصر فيها أبرقلس صوفية أفلوطين محاولًا تحجيمها وتحديد اصطلاحاتها37.

لقد كان دمسقيوس – على حد تعبير بريه – مفعمًا بالشك والريبة إزاء تلك الطريقة الآلية التي راجت مع يامبليخوس وأبرقلس في اتجاههما إلى تعيين المبادئ. وقد عاب عليهما كذلك ولعهما بالمشتقات والحديث عن مراتب الوجود وانبثاقاتها الكثيرة، وفضل على ذلك استخدام الحدس والمجاز في فهم الوجود ومراتبه.

ومع ذلك فقد قدم دمسقيوس تصورًا ثلاثيًا جديدًا غامضًا رأى أنه يتكون من حدود ثلاثة لكن لا ينال تثليثها من وحدتها هي: الثبات والانبثاق والارتداد، فالأول من هذه الحدود الثلاثة واحد – كل؛ واحد بذاته، وكل من حيث هو منتج للثاني. والثاني من هذه الحدود كل – واحد؛ كل باذته وواحد بفعل الأول أما الثالث فهو يأخذ من الأول الواحد، ومن الثاني الكل. ورأى أن كل واحد من هذه الحدود الثلاثة أشبه بمظهر أو وجه لوجود واحد38.

إن كل ما استهدفه دمسقيوس من هذا التصور الثلاثي الجديد على طريقته الحدسية المجازية هو تأكيد الوحدة في الكل، رغم أن الكل كامن في الواحد، فالوجود في حقيقته عنده واحد، وإن بدا بوجوه عديدة!

ثانيًا: تأثير الفكر الإسكندري في الفلسفات الدينية المسيحية والإسلامية

إن أهم أثر للفكر السكندري في اعتقادي كان ما امتد منه إلى الفلسفات الدينية طيلة العصور الوسطى؛ فقد أسلم الفكر اليوناني والفكر الشرقي في صورتيهما التي امتزجت في فكر فلاسفة مدرسة الإسكندرية، أسلم نفسه إلى فلاسفة الدين المسيحي وفلاسفة الدين الإسلامي ليشكلوا منه وعلى نهجه فلسفاتهم التوفيقية الشهيرة.

إن فلاسفة الدين المسيحي كانوا ينظرون إلى أفلوطين – على حد تعبير صاحب قصة الحضارة – على أنه مسيحي بلا مسيح رغم وثنيته. وقد قبلت المسيحية كل سطر من أسطره تقريبًا، وما أكثر صحائف أوغسطين التي تردد نشوة هذا الصوفي الجليل39. وعن طريق فيلون ويوحنا وأفلوطين وأوغسطين تغلب أفلاطون وأرسطو وتعمق تأثيرهما في أبعد أغوار اللاهوت الكنسي، وأخذت الثغرة القائمة بين الفلسفة والدين تضيق شيئًا فشيئًا ورضي العقل مدى ألف عام أن يسير في ركاب الدين40.

أما في العالم الإسلامي، فقد كان تأثير الفكر الإسكندري لا يقل قوة وأهمية عن تأثيره في العالم المسيحي؛ فالطابع التوفيقي الذي ميز فلاسفة الإسكندرية خاصة من شغلوا أنفسهم بالتوفيق بين فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو، كان يمثل – على حد تعبير ماجد فخري – العلامة الفارقة للفلسفة العربية الإسلامية التي لم تستطع تقبل مبدأ التعدد أو الاختلاف من جراء استغراقها المفرط في مفهوم الوحدة ليس من نواحيها الفلسفية واللاهوتية فحسب، بل من نواحيها السياسية والزمنية أيضًا41.

وقد لعب أفلوطين وأبرقلس في التأثير على الفلسفة الإسلامية الدور الأكبر لأنهما كانا من أصحاب نظرية الفيض أو الصدور التي قال بها الأول وأكدها الثاني وانتشرت من خلال كتابه «الخير المحض» الذي كان له تأثير ضخم فيما يبدو على الفارابي وابن سينا وكل القائلين بالفيض وبنظرية العقول.

إن تأثير مدرسة الإسكندرية في التراثين المسيحي والإسلامي كان هو الأساس الذي دفع جميع فلاسفة الدين من كلا الجانبين إلى التوفيق بين العقيدة الدينية وبين مذهبي أفلاطون وأرسطو؛ فالنزعة التوفيقية لفلاسفة الإسكندرية كما رأينا فيما سبق قد شملت فيما شملت التوفيق بين هذين المذهبين خاصة في مجال الألوهية، وهذا نفسه هو ما حدث لدى فلاسفة المسيحية والإسلام.

إن الدرس الأول في مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة كان الفضل فيه لفلاسفة مدرسة الإسكندرية؛ حيث شهدت الإسكندرية كما رأينا أول صور التوفيق بين الدين والفلسفة خاصة لدى فيلون اليهودي وأتباعه من ناحية، ولدى كلمنت وأوريجين المسيحيين وأتباعهما من ناحية أخرى.

وفي الحقيقة إننا لا يمكن أن نفصل بين هذه المحاولات الأولى للتوفيق بين الدين والفلسفة في الإسكندرية، وبين المحاولات التي ستشهدها القرون التالية، خاصة لدى القديس أوغسطين والقديس توما الأكويني وما بينهما من فلاسفة المسيحية، ولدى فلاسفة الإسلام بدءًا من الكندي وحتى ابن رشد مرورًا بالفارابي والغزالي وابن سينا.

ولعل ما يلقي الضوء أكثر على هذه المسألة هو تلك الترجمات الخاطئة التي قام بها المترجمون في العصور الوسطى، حيث نقلوا عدة نصوص لفلاسفة مدرسة الإسكندرية ونسبوها خطأ إما إلى أفلاطون أو أرسطو، وخاصة إلى أرسطو. ومن دون هذه المؤلفات المنسوبة خطأ إلى أرسطو «كأثولوجيا أرسطو طاليس» الذي كان في الواقع بعض تاسوعات أفلوطين التي ترجمها عبدالمسيح بن ناعمة الحمصي ونسبها إلى أرسطو تحت ذلك العنوان، وككتاب «العلل» الذي كان في الواقع جزءًا من كتاب «مبادئ الإلهيات» أو «الخير المحض» لأبرقلس ونسب خطأ إلى أرسطو.. أقول من دون هذه المؤلفات التي نسبت خطأ إلى أرسطو لم يكن ممكنًا لفلاسفة الدين من المسلمين والمسيحيين أن يوفقوا بين مذهبي الفيلسوفين اليونانيين في الإلهيات وبين الدين.

ولعل كتاب «الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو» الذي كتبه الفارابي وقام فيه بالجمع بين آراء أفلاطون وأرسطو والتوفيق بينهما وبين عقيدته الإسلامية، واعتمد فيه على تلك الترجمات الخاطئة، يعد أوضح مثال على مدى تأثير الفكر الإسكندري ودوره الخطير في التراث الفلسفي لدى المسلمين؛ ومن ثمّ لدى كل فلاسفة الدين في العصور الوسطى.

وليس من قبيل المغالاة أن نختتم هذه السطور السريعة عن هذا الموضوع – الذي يحتاج لدراسات كثيرة مستقلة – بالقول إن تأثير فلاسفة الإسكندرية قد فاق بكثير تأثير أفلاطون وأرسطو على الفلسفة في العصور الوسطى، وليس أدل على ذلك من أن تأثير الأخيرين لم يفعل فعله في هذه العصور إلا عبر نصوص الفلسفات الإسكندرانية.

* * *

(1) إميل برييه: تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني من الترجمة العربية، ص261.

(2) نفسه.

(3) نفسه، ص263.

(4) انظر: نفس المرجع السابق، ص296؛ وأيضًا:

Copleston (F.): Op. Cit., p. 217.

وكذلك: ماجد فخري: دراسات في الفكر العربي، ص36-37.

(5) برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الأول من الترجمة العربية لزكي نجيب محمود، ص432-433.

(6) Copleston (F.): Op. Cit., p. 218.

(7) Ibid., p, 217-218.

(8) Ibid., p. 219.

وأيضًا: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص298.

(9) برييه: تاريخ الفلسفة، ج2، ص269.

(10) Ibid.

(11) يوسف كرم: نفس المرجع، ص298.

(12) انظر: ماجد فخري: نفس المرجع السابق، ص202؛ وأيضًا: برييه: نفس المرجع السابق، ص266.

(13) يوسف كرم: نفس المرجع، ص298-299.

(14) انظر: نفس المرجع، ص299؛ وأيضًا: Copleston (F.): Op. Cit., p. 219-220 وانظر: نموذج لهذا التأويل الرمزي الرياضي الثلاثي عند يامبليخوس في: برييه: نفس المرجع السابق، ص273-274.

(15) Ibid. p. 221.

(16) إميل برييه: نفس المرجع السابق، ص274.

(17) انظر: نفسه، ص274-275؛ وأيضًا: يوسف كرم: نفس المرجع السابق، ص299.

(18) انظر: Copleston (F.): Op. Cit., p. 221.

ويوسف كرم: نفس المرجع السابق، ص299-204.

(19) انظر: ماجد فخري، نفس المرجع السابق، ص204.

(20) انظر: عبد الرحمن بدوي: الأفلاطونية المحدثة عند العرب، وكالة المطبوعات بالكويت، 1977م، ص1 وما بعدها.

(21) انظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، بيروت دار القلم، بدون تاريخ، ص130.

(22) انظر: عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الرابعة 1970م، ص120؛ وكذلك: اميل برييه: نفس المرجع السابق، ص275.

(23) أبرقلس: الخير المحض (مبادئ الإلهيات)، باب 1 فقرة 1 (أ – ب)، الترجمة العربية القديمة، تحقيق: عبد الرحمن بدوي في: الأفلاطونية المحدثة عند العرب، ص3.

(24) انظر: بحثنا دور فكرة العلية في ميتافيزيقا أبرقلس في كتابنا: دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية، ص160-170.

(25) انظر: ماجد فخري: نفس المرجع، ص204-205.

(26) نفسه، ص205.

(27) أبرقلس: نفس المصدر السابق (ب4 – ف4 ب)، ص6.

(28) نفسه، (ب14 – ف 15 أ)، ص16.

(29) نفسه، (ب5 – ف7 أ – 7 ب)، ص9.

(30) نفسه، (ب3 – ف3 ب)، ص5.

(31) نفسه.

(32) نقلًا عن: ماجد فخري: نفس المرجع السابق، ص206؛ وانظر:

Copleston (F.): Op. Cit., p. 222-223.

(33) انظر بحثنا: دور فكرة العلية في ميتافيزيقا أبرقلس بنفس المرجع، ص167، 168؛ وكذلك: Ibid. p. 223.

(34) انظر: ماجد فخري: نفس المرجع السابق، ص207-208.

(35) Copleston (F.): Op. Cit., p. 224.

(36) انظر:

Vachérot: Histoire Critique de I'Ecole d'Alexandrie, Paris 1946, Tom. I, p. 390-393.

(37) انظر: Copleston (F.): Op. Cit., p. 224.

(38) انظر: إميل برييه: نفس المرجع السابق، ص283.

(39) ول ديورانت: قصة الحضارة، الجزء الثالث من المجلد الثالث، الترجمة العربية، ص304.

(40) نفسه.

(41) ماجد فخري: الأصول الإسكندرانية للفلسفة العربية في كتابه: دراسات في الفكر العربي، ص36.

مؤلفات الأستاذ الدكتور/مصطفى النشار

1 - نظرية العلم الأرسطية - دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو، 1968م.

2 - فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، 1984م.

3 - نظرية المعرفة عند أرسطو، 1985م.

4 - فلاسفة أيقظوا العالم، 1988م.

5 - نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة - دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية، 1992م.

6 - نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفي باللغة العربية، 1995م.

7 - مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، 1995م.

8 - فلسفة التاريخ - معناها ومذاهبها، 1995م.

9 - التفكير الفلسفي للصف الثالث الثانوي الأدبي (بالاشتراك)، 1995م.

10 - التفكير المنطقي للصف الثالث الثانوي الأدبي (بالاشتراك)، 1995م.

11 - مكانة المرأة في فلسفة أفلاطون - قراءة في محاورتي «الجمهورية والقوانين»، 1997م.

12 - من التاريخ إلى فلسفة التاريخ - قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان، 1997م.

13 - المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، 1997م.

14 - مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، 1997م.

15 - مدخل جديد إلى الفلسفة، 1998م.

16 - الخطاب السياسي في مصر القديمة، 1998م.

17 - تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي (الجزء الأول) السابقون على السوفسطائيين، 1998م.

18 - ضد العولمة، 1999م.

19 - في فلسفة الثقافة، 1999م.

20 - تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون، 1999م.

21 - تاريخ الفلسفة القديمة من منظور شرقي (الجزء الثاني)، السوفسطائيون - سقراط - أفلاطون، 2000م.

22 - بين قرنين - معًا إلى الألفية السابعة، 2000م.

23 - رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة في القرن العشرين، 2002م.

24 - أرسطو طاليس - حياته وفلسفته، 2002م.

25 - أعلام التراث الفلسفي المصري (1) ذو النون المصري - رائد التصوف الإسلامي، 2002م.

26 - أعلام التراث الفلسفي المصري (2) علي بن رضوان وفلسفته النقدية، 2003م.

27 - أعلام التراث الفلسفي المصري (3) زكي نجيب محمود والحوار الأخير، 2003م.

28 - ما بعد العولمة - قراءة لمستقبل التفاعل الحضاري، 2003م.

29 - حقوق الإنسان المعاصر بين الخطاب النظري والواقع العملي، 2004م.

30 - الفكر الفلسفي في مصر القديمة، 2004م.

31 - ثقافة التقدم وتحديث مصر، 2004م.

32 - الفلسفة التطبيقية - الفلسفة لخدمة قضايانا القومية في ظل التحديات المعاصرة (تحرير)، 2005م.

33 - فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة، 2005م.

34 - التفكير العلمي - الأسس والمهارات (بالاشتراك)، 2005م.

35 - في فلسفة الحضارة - جدل الأنا والآخر - نحو بناء حضارة إنسانية واحدة، 2006م.

36 - الحرية والديمقراطية والمواطنة - قراءة في فلسفة أرسطو السياسية، 2008م.

37 - في فلسفة التعليم - نحو إصلاح الفكر التربوي العربي للقرن الحادي والعشرين، 2008م.

38 - العلاج بالفلسفة - بحوث ومقالات في الفلسفة التطبيقية وفلسفة الفعل، 2010م.

39 - الإنسان والحكمة والسعادة في الفلسفة اليونانية، 2010م.

40 - تاريخ العلم عند العرب، 2011م.

41 - أعلام الفلسفة - حياتهم ومذاهبهم، 2011م.

42 - مدخل إلى الفلسفة السياسية والاجتماعية، 2011م.

43 - مدخل إلى الفلسفة الشرقية القديمة، 2012م.

44 - فلسفة التاريخ: معناها ونشأتها وأهم مذاهبها، 2012م.

45- التفكير الفلسفي - الأسس والمهارات وتطبيقاتها، 2013م.

46- د. محمد مهران إنسانا وعالما وفيلسوفا (إعداد وتحرير وتقديم)، 2013م.

47- تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي - الجزء الثالث - أرسطو طاليس ومذهبه الفلسفي ونظرياته العلمية، 2013م.

48- تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي - الجزء الرابع - المدارس الفلسفية اليونانية في العصر الهللينستي، 2013م.

49- مبادئ التفكير الفلسفي والعلمي للصف الأول الثانوي بمصر، (بالاشتراك)، 2013م.

50- د. عبد الغفار مكاوي إنسانا وفيلسوفًا وأديبًا (إشراف وتحرير وتقديم)، 2014م.

51- الأورجانون العربي للمستقبل، 2014م.

* * *

المحتويات

الإهداء 5

تصدير . 7

مقدمة ... 13

القسم الأول

البيئة الفكرية العامة لمدرسة الإسكندرية

الفصل الأول: الإسكندرية.. المكان والزمان والحياة الفكرية

تمهيد ... 23

أولًا: الإسكندر والإسكندرية . 24

ثانيًا: تخطيط مدينة الإسكندرية وسكانها .. 27

ثالثًا: جامعة الإسكندرية القديمة (الموسيون) . 31

رابعًا: جامعة الإسكندرية القديمة (المكتبة) 36

الفصل الثاني: الخصائص العامة لمدرسة الإسكندرية الفلسفية

أولًا: تحديد المقصود بمدرسة الإسكندرية 41

ثانيًا: الخصائص العامة لمدرسة الإسكندرية الفلسفية 47

القسم الثاني

الاتجاهات الفلسفية في مدرسة الإسكندرية

مقدمة .. 65

الفصل الثالث: الاتجاه التوفيقي الديني

التيار التوفيقي اليهودي

تمهيد .. 69

[1] أريستوبولس الإسكندري . 72

[2] فيلون الإسكندري: . 75

أولًا: حياته ومكانته ومؤلفاته . 75

ثانيًا: فلسفته التوفيقية 76

ثالثًا: ميتافيزيقا فيلون 82

رابعًا: الأخلاق والحياة الروحية . 93

الفصل الرابع: الاتجاه التوفيقي الديني

التيار التوفيقي المسيحي

تمهيد ... 97

[1] الغنوصيون الإسكندرانيون . 99

[2] كلمنت الإسكندري: .. 107

تمهيد: مدرسة الموعظين أو المدافعين عن المسيحية .. 107

أولًا: حياته ومؤلفاته 108

ثانيًا: فلسفته التوفيقية ... 110

أ) الله: وجوده وصفاته 113

ب) طبيعة النفس الإنسانية والأخلاق 115

[3] أوريجين الإسكندري: . 117

أولًا: حياته ومكانته الفكرية ... 117

ثانيًا: مؤلفاته 120

ثالثًا: فلسفته: 123

أ) العلاقة بين الدين والفلسفة ... 123

ب) فلسفة التأويل ... 124

جـ) آراؤه في النفس والأخلاق والمصير ... 127

رابعًا: أثر أوريجين في الفكر المسيحي 131

الفصل الخامس: الاتجاه التوفيقي الديني

التيار التوفيقي الهرمسي

تمهيد ... 133

أولًا: الأصول القديمة لهرامسة الإسكندرية .. 136

ثانيًا: مميزات المؤلفات الهرمسية 141

ثالثًا: الفلسفة الهرمسية ... 144

رابعًا: التأثير الهرمسي 156

الفصل السادس: الاتجاه التوفيقي الفلسفي

تمهيد: الأصول الفلسفية لمدرسة ساكاس التوفيقية ... 161

[1] أمونيوس ساكاس: ... 165

أولًا: حياته .. 165

ثانيًا: فلسفته 166

[2] أفلوطين 170

تمهيد .. 170

أولًا: حياته وكتاباته ... 172

ثانيًا: فلسفته الميتافيزيقية ... 177

ثالثًا: تصوفه 188

الفصل السابع: التأثير الفلسفي لمدرسة الإسكندرية

تمهيد ... 195

أولًا: فلسفة الإسكندرية تنتشر في العالم القديم 195

1) فورفريوس الصوري 197

2) يامبليخوس 198

3) أبرقلس .. 201

أ) حياته وكتاباته . 201

ب) فلسفته 202

4) دمسقيوس 207

ثانيًا: تأثير الفكر الإسكندري في الفلسفات الدينية المسيحية والإسلامية .. 208

مؤلفات أ.د. مصطفى النشار ... 213

* * *