فلسفة الدين اليهودى

فلسفة الدين اليهودى

فيلون السكندرى

فهرسة أثناء النشر / إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية، إدارة الشئون الفنية

علي، حمادة أحمد
فلسفة الدين اليهودي
نيو بوك للنشر والتوزيع
14 × 20 سم
تدمك: 9789776519466
رقم الإيداع: 2016/27828
1 ـ اليهودية ـ فلسفة
أ ـ العنوان

دار النشر:	**نيو بوك للنشر والتوزيع**
عنوان الكتاب:	**فلسفة الدين اليهودي ـ فيلون السكندري**
الكاتب:	**د. حمادة أحمد علي**
رقم الطبعة:	**الأولى**
تاريخ الطبع:	2017

جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة للناشر

NEW BOOK
نيو بوك للنشر و التوزيع

ويحذر طبع، أو تصوير، أو ترجمة، أو إعادة تنضيد للكتاب كاملًا أو جزئيًا، أو تسجيله على أشرطة كاسيت، أو إدخاله على الكمبيوتر، أو برمجته على أسطوانات ضوئية، إلا بموافقة الناشر الخطية الموثقة

6 **عمارات الدفاع الوطني حدائق القبة ـ القاهرة**
تليفون: 01092673274
newbooknb@gmail.com

فلسفة الدين اليهودى

فيلون السكندرى

دكتور
حمادة أحمد على

NEW BOOK
نيو بوك للنشر و التوزيع

المحتويات

مقدمة 9

مدخـــــــل: فيلون السكندرى 15

أولًا ـ حياة فيلون 15

ثانيًا ـ مؤلفاته 20

ثالثًا ـ منهجـه 27

تعقيب 44

الباب الأول: مفهوم العالم

تمهيد 49

الفصل الأول: خلق العالم 51

تمهيد 51

أولًا ـ الأصول الفلسفية والدينية لتفسير خلق العالم 51

ثانيًا ـ الخلق المتدرج العالم 56

ثالثًا: المؤثرات الأفلاطونية فى خلق العالم 75

تعقيب 84

الفصل الثانى: أبدية العـــــالم 85

تمهيد 85

أولًا: أهمية أبدية العالم 86

ثانيًا: معنى العالم والفساد 89

ثالثًا: نقد فيلون للسابقين 91

رابعًا: علل فساد العالم 98

خامسًا: الأبدية بين الزمن وعوامل فساد العالم 103

سادسًا ـ نقد مبدأ النار فى أبدية العالم 110

تعقيـــب 116

الباب الثانى: مفهوم الألـوهيـة

تمهيـــــــد 119

الفصل الأول: الله ـ ماهيته وصفاته 121

تمهيد 121

أولًا ـ الوحدانية 122

ثانيًا ـ ماهية الله 136

ثالثًا ـ وجود الله 139

رابعًا ـ اللاهوت السالب والموجب (فى الصفات) 145

تعقيب 158

الفصل الثانى: اللوجوس والوسطاء 161

تمهيد 161

أولًا ـ مفهوم اللوجوس فى الفكر الدينى اليهودى 162

ثانيًا ـ اللوجوس عند فيلون 170

ثالثًا ـ الوسطاء 193

تعقيب 206

الباب الثالث: التصوف والأخلاق

تمهيد 211

الفصل الأول: التصوف 213

تمهيد 213

أولًا ـ المعرفة الصوفية ووحدة الوجود 215

ثانيًا ـ الزهد والمجاهدة 236

ثالثًا ـ مصادر التصوف الفيلونى 248

تعقيب 257

الفصل الثانى: الأخلاق 259

تمهيد 259

أولًا: الضمير 260

ثانيًا: مصادر نظرية فيلون فى الضمير 279

ثالثًا: الوصايا العشر 285

تعقيب 305

الخاتمة 307

المصادر والمراجع 313

أولًا: المصادر الأجنبية 313

ثانيًا: المراجع العربية والمترجمة إليها 315

ثالثًا: المراجع الأجنبية 322

رابعًا: الرسائل العلمية 325

خامسًا: دوائر المعارف والمعاجم العربية 325

سادسًا: دوائر المعارف والمعاجم الأجنبية 325

مقدمة

مرت الفلسفة اليونانية بمراحل ثلاث هى المرحلة الفيزيقية: التى حاولت أن تصل بما هو محسوس إلى علة غائية سبب هذا الوجود وتباينت فيها ردود الأفعال، ودل هذا التباين على نشوء عقل ينظر إلى العلة الأولى لهذا الوجود متمثلة فى المرحلة الثانية عند أفلاطون وأرسطو حيث تباينت مرة أخرى التفسيرات العقلية، ورغم تباين هذه الردود، إلا أنها أصبحت مصدرا لحكمة عقلية حتى يومنا، حيث خضعت للتأويل والتحقيق والتدقيق، ثم يلى هذه المرحلة مرحلة جديدة ثالثة يمكن أن نصفها ـ إن جاز التعبير ـ مرحلة التوفيق والتلفيق، التوفيق بين ما جاء به الدين الشرقى من ناحية والحكمة اليونانية من ناحية أخرى، والتلفيق بين الحقيقيتين، وقد احتلت مدرسة الإسكندرية فى هذه المرحلة مكانة متميزة كما هو واقع عند فلاسفتها أوريجين، كلمينت، أفلوطين، برقلس وعلى رأس هؤلاء الفلاسفة يأتى فيلون كفيلسوف يونانى يهودى يحاول ان يوفق بين الموروث اليونانى بما جاء فى فتراته الثلاث المتعاقبة وبين الدين اليهودى ومن هذا المنطلق جاء موضوع هذا الكتاب «فلسفة الدين اليهودى عند فيلون السكندرى».

وتكمن أهمية الكتاب فى أن فيلون موضع البحث يمثل أحد دعائم مدرسة الإسكندرية القديمة، ناهيك عن أنه ليس أبرز مفكرى اليهود فى الإسكندرية فحسب، بل فى تاريخ الفلسفة اليهودية قاطبة، وبجانب ثراء هذه الشخصية يأتى ثراء الموضوع ذاته فلسفة الدين لأنه يتعرض لمسألة جد

خطيرة هى مسألة التوفيق بين النص الدينى و الموروث اليونانى، حقا،هناك دراسات عديدة حاولت أن توفق بين النص الدينى المسيحى والعقل فى الدراسات المعاصرة عند بولطمان وبول تلش وغيرهما، إلا أن نفس الدور قام به فيلون فى التراث الكلاسيكى وهو يتعامل مع النص الدينى التوراتى اليهودى، والدراسات فى هذا المجال، أعنى، الفلسفة اليهودية مقلة فى جامعتنا، وهذا يرجع إلى الموروث الثقافى من ناحية، والسياسى من ناحية أخرى.

هناك بعض الدوافع وراء اختيار هذا العنوان أولها: تراكم الدراسات اليونانية على الفترة الهيللينية على أفلاطون وأرسطو وقصورها فى الفترة الهيلنستية خاصة فى اكتشاف الفكر الدينى سواء كان يهوديًا أو مسيحيًا باعتباره لاهوتًا، أعنى، دينًا قائمًا على الوحى، ولا يرفض وجود العقل إما مفسرًا أو مأولًا. وثانيها: قصور الدراسات المعاصرة ـ خاصة العربية فى دراسة فيلون، فإن ما يذكر فى لغتنا عنه لا يمثل فكرة مكتملة عن مذهبه، علاوة على ذلك أن ما كتب من جانب باحثينا مرده إلى تاريخ الفلسفة لا للمصدر إذا استثنينا الترجمة العربية للدكتور محمد يوسف موسى لكتاب إميل برهييه: الآراء الدينية والفلسفية لفيلون السكندري. وثالثها: ترجمة العهد القديم ـ الترجمة السبعينية ـ فى ظل موقفين متعارضين وهما اكتمال العقلية اليونانية من ناحية، وظهور المسيحية، وفى ظل هذين الموقفين المتعارضين خرج فيلون بتوراة مفلسفة، أعنى، استخلص من الدين اليهودى والعقل اليونانى مطلقًا يرده إلى الدين.

والدراسة تستخدم بحكم طبيعتها منهجا تحليليا مقارنا حيث إن الهدف منها كشف وتحليل فلسفة الدين عند فيلون، ومن أجل البحث عن المنهجية التى يقوم عليها مذهبه، إضافة إلى ذلك وضعت الدراسة على عاتقها حل الإشكاليات التى تقتفيها فلسفة الدين عند فيلون وهى على النحو الأتى:

أولًا: وهى إشكالية تدور حول المنهجية التى اتبعها فيلون فى فكره الدينى هل كان فيلسوفا عقليا مؤمنا بما جاء فى الموروث اليونانى أم أنه رفضه فى مقابل الدين، وإن كان مؤمنًا بالدين فأى دور كان يقوم به هل دوره قائما كمفسر للدين أم مأولًا له أم أنه لم يكن هذا أو ذاك؟ أعنى، هل ربط فيلون الشريعة اليهودية بالفلسفة وأدخل الغنوصية إلى الدين أم كل ما يحاوله هو تفسير الكتاب المقدس فحسب؟

ثانيًا: كيف تصور فيلون العالم؟ هل كان تصوره أفلاطونيًا صرفا؟ وإن كان أفلاطونيًا هل مزج فيه تيارات هيللينستية كالأبيقورية والرواقية أم كان تصوره للعالم مستقى من الكتاب المقدس؟.

ثالثًا: هل العامل قديم أزلى؟ أم أنه مخلوق كأى مخلوق للرب؟ وإن كان قديما هل قابل للفناء أم أنه غير قابل؟ وإن كان مخلوقًا فهل يعنى كأى جسم مخلوق للرب؟

رابعًا: على أى كيف تصور الله؟ هل يمكن تحديد ماهيته أو صفاته أو البرهنة على وجوده بالعقل أم يقتصر الأمر على الوحى فحسب؟

خامسًا: كيف صاغ فيلون مفهوم اللوجوس اليونانى بشكل يتلاءم مع الدين اليهودى؟ هل اللوجوس مجرد وسيط بين الله والإنسان أم أنه يتخذ معانى ميتافيزيقية أبعد مما تصور فلاسفة اليونان؟

سادسًا: كيف يمكن لفيلسوف عقلانى أن يقيم صوفية قائمة على الروح ووحدة الوجود والمعرفة الحدسية والمجاهدة وغيرها من المفاهيم الصوفية؟.

سابعًا: كيف انعكست نزعتة الصوفية على فلسفة الأخلاق؟ هل استطاع أن ينشأ ضميرًا مؤسسًا على الدين بعيدا عن الوثنية العقلانية اليونانية؟

وبناء على هذه الإشكاليات التى تطرحها الدراسة قسمت الخطة إلى مقدمة ومدخل وثلاثة أبواب، يسبق كل باب تمهيد، ثم اتبعت الدراسة بخاتمة.

وأما المقدمة وقد قمت فيها بالتعريف بالكتاب وتوضيح أهميته، والإشارة إلى المنهج المستخدم فى إعداده كما عرضت فيها للتساؤلات التى حاولنا الإجابة عليها من فكره.

وأما المدخل وعنوانه «فيلون السكندرى حياته ومؤلفاته» وقد تناول فيه الباحث بالدراسة الموضوعات الآتية:

أولًا: حياته.

ثانيًا: مؤلفاته.

ثالثًا: منهجه.

أما الباب الأول وعنوانه «مفهوم العالم عند فيلون» فيشتمل على فصلين:

أما الفصل الأول وعنوانه «خلق العالم» فقد تناولت فيه الموضوعات الأتية:

أولًا: الأصول الفلسفية والدينية لتفسير خلق العالم.

ثانيًا: الخلق المتدرج للعالم.

ثالثًا: المؤثرات الأفلاطونية فى خلق العالم.

وأما الفصل الثانى وعنوانه «أزلية العالم» عرضنا فيه الموضوعات الأتية:

أولًا: أهمية أزلية العالم.

ثانيًا: معنى العالم والفساد.

ثالثًا: نقد فيلون للسابقين.

رابعًا: علل فساد العالم.

خامسًا: الأزلية بين الزمن وعوامل الفساد.

سادسًا: نقد مبدأ النار.

وأما الباب الثانى وعنوانه «مفهوم الألوهية» فيشتمل على فصلين.

أما الفصل الأول وعنوانه مشكلة الألوهية» فقد تناولنا فيه الموضوعات الأتية:

أولًا: الوحدانية.

ثانيًا: الماهية الإلهية.

ثالثًا: وجود الله.

رابعًا: اللاهوت الايجابى والسلبى للصفات.

وأما الفصل الثانى وعنوانه «اللوجوس والوسطاء» فقد طرحنا فيه الموضوعات الأتية:

أولًا: اللوجوس فى الفكر اليهودى.

ثانيًا: اللوجوس عند فيلون وينقسم وجوده إلى دورين الكوزمولوجى والأخلاقى.

ثالثًا: الوسطاء عند فيلون وينقسم إلى النقاط الآتية:

1 ـ الحكمة الإلهية. 2 ـ الإنسان الإلهى.

3 ـ الملائكة. 4 ـ الروح الإلهى.

وأما الباب الثالث وعنوانه «التصوف والأخلاق» فيشتمل على فصلين:

أما الفصل الأول وعنوانه «التصوف» وطرحنا فيه الموضوعات الأتية:

أولًا: المعرفة الصوفية ووحدة الوجود.

ثانيًا: الزهد والمجاهدة.

ثالثًا: مصادر التصوف الفيلونى.

وأما الفصل الثانى وعنوانه «الأخلاق» فقد تناول فيه الباحث بالدراسة الموضوعين الآتيين:

أولًا: الضمير.

ثانيًا: الوصايا العشر وتنقسم إلى مجموعتين.

1 ـ المجموعة الإلهية.

2 ـ مجموعة التأملات الإنسانية.

أما الخاتمة فقد دونت فيها أهم النتائج التى أنتهى إليها الكتاب.

مدخـــــــل

فيلون السكندرى

(حياته، مؤلفاته)

أولًا - حياة فيلون

لا نعرف كثيرًا عن المظاهر الشخصية لفيلون، وتاريخ ميلاده على حد سواء مع موته غير يقينى[1] وهو على النقيض من الفترة التى كان يعيش فيها ونعرف عنها الكثير، وتلك الفترة من المحتمل أن تكون بين 15–20 ق. م إلى 50 –45 بعد الميلاد، وهذا التحديد لميلاده ووفاته جاء من جودنو Goo-deanugh [2] وهو قابل لتحديد أخر من جانب كوبلستون حيث يرى أنه ولد حوالى 25 ق. م ومات فى وقت لاحق على عام 40 ق. م[3]. وأما برهيية فيحدد فترته فيما بين عامى 40 م و40 بعد الميلاد.[4] وبجانب هذه التحديدات هناك تحديدات أخرى لا قبل لنا بها أتتنا من قبل مؤرخى الفلسفة.

(1) Norman Bentwih: Philo, Judaeus of Alexnderia Harvard university press, th3, edition, New york 1907, p 15.

(2) E, R Goodenough: by light,The Mystic Grospd of Hellanistic Judaism, wen Haven, Yale univerasity press, New york, 1935. p 75.

(3) F. coplston, History of philosophy, Vol, part 1 (Greece and Roman, New york, 1962, p 219.

(4) أميل برهيية: الآراء الدينية والفلسفية لفيلون السكندرى، ترجمة د. محمد يوسف موسى ـ مكتبة مصطفى البابى الحلبى ـ مصر 1954 ص 266.

وعلى أية حال، فمن المؤكد رغم تضارب الروايات حول عام مولده وعام وفاته أنه عاش فيما بين منتصف القرن الأول قبل الميلاد، ومنتصف القرن الأول الميلادى، وأنه بلغ إزدهاره بين طائفة بالإسكندرية فى عصر الإمبراطور كاليجولا[1].

عاصر فيلون مسيح الناصرة والقديس بولس[2] والقديس يوحنا بابتست John Baptist، ورغم معاصرة بولس لفيلون لم يذكر بولس فيلون على الإطلاق، أو أن فيلون يذكر المسيحية فى أى من أعماله[3]. ولم يكن فيلون معروفا حتى القرن السادس عشر لولا أن الكنيسة المسيحية قد احتفظت بأعماله حيث إن «باستنين» صنف أعماله تحت عنوان فيلوبيشوب Philo Bishop، حيث تأثر من أباء الكنيسة كل من كليمنت وأوريجين وأمبراوز بفيلون فى طريقته المجازية واستخدموا بعض المفاهيم التى استخدمها مثل الحكمة أو اللوجوس والإيمان.

ودُرس فيلون فى الأبحاث التاريخية الحديثة كأحد مصادر الفلسفة اليونانية، أو أنه يأتى فى المرحلة الثانية من التاريخ اليهودى، أو أنه يعبر عن بواكير الفلسفة المسيحية، ولكن فى الفترة المعاصرة يدُرس حينما تذكر مفاهيم كاللوجوس أو العالم الأفلاطونى فى الدراسات العبرية، أو عندما يذكر التنوع المختلف الذى ينعكس على العهد الجديد، ونهايةً عندما نتحدث عن العلاقة فى العصر الهيللينستى وبداية الفلسفة المسيحية([4]).

---

(1) د. مصطفى حسن النشار: مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية، دار المعارف الطبعة الأولى القاهرة 1995 ص 75.

(2) Colson: introduction of Colson on work of Philo of Alexanderia, vol 9, Harvard university press, New york, 1962, pp 106 -108.

(3) Brogen: Philo of Alexanderia for has time, Leiden, Brill publisher, 1997, p286, and see, also, Goodenagh, op, cit, p 80.

(4) Goodenaugh; op cit p 50.

وقد لجأت المسيحية إلى دراسة لاهوته، لأنه يؤكد فى أبحاثه العديد من المفاهيم التى تدرس فى المسيحية، وهذا يتضح من المبادئ التى تبناها، لدرجة يمكن يطلق عليها المعاصرين (بفيلونية أفلاطون أو أفلاطونية فيلون Philo- Platons or Platon- Philoises) ونتيجة لهذا الاتجاه يمكن الحديث عنه كأحد الأفلاطونيين المحدثين. حيث إن الفلسفة التى يتبناها يونانية بجانب الوحى الممثل فى الكتاب المقدس، وعادة ينقل عديد من آراء أفلاطون المأخوذة من الشرق[1].

وهناك قصة تكاد تجُمع عليها تواريخ الفلسفة ويؤكدها هو ذاته[2]، وهى أنه بعث من قبل اليهود وأخيه ألكسندر إلى السفر إلى روما ليطالب بحقوق اليهود المضطهدين، وهذا كان واجبًا نحو المجتمع اليهودى وليس منصبًا تقلده[3].

ويتبع فيلون أسرة غنية جدًا فى الإسكندرية[4] أخوه ألكسندر ليماخوس كان رئيسًا للجالية وكان جامعًا للضرائب، ويقال أن زوجته «أجريبا» قبرصية، أنجب ألكسندر كلاديوس الذى تخلى عن لقب إمبراطور كما أنه أنجب ابنان أخران: وهما ماركوس يوليوس ألكسندر، والأخر يدعى تيبريوس يوليوس ألكسندر[5]. وقد حاز ألكسندر ليماخوس شقيق فيلون على ثقة ماركو انطونيو فنصبه حاكمًا على منطقة الدلتا، ووهب له حديقة أخته الثانية أنتينا ـ أم كلاديوس الأمبراطور الرومانى[6].

(1) Norman Bentwich: op, cit p, 20.

(2) Philo: on the Embassy to Gaius, the work of Philo, translated by Colson Harvard university press, New york, 1962. volx, chxv, 52, p 80.

(3) Goodenaugh: op, cit p 53.

(4) Harry, Awolfson: Philo Judeaus, in the Encylopaeia of philosophy, vol 6, New york, 1972, p 151.

(5) N, Bentwich: op, cit, p 22.

(6) Loc. cit.

يذكر أن فيلون كان متصلًا بابن أخته تيبريوس، لأنه اشترك معه فى كتابين[1]، الأول كتاب العناية، حيث ناقشا فيه هل العالم محكوم برعاية الرب؟ تلك المشكلة التى شكك فيها تيبريوس، والثانى عن الحيوان وقد ناقشا فيه هل للحيوان عقل؟ ويناقش فيلون فيه قضايا طرحها تيبريوس.

وعلى النقيض من هذه الخلفية للثروة والعائلة نجد فيلون يتحدث عن الثروة والهوية، حيث يحدثنا عن ذاته بأنه رجل فقير[2] ولكن مثل هذه الأقوال لا تأخذ كتعبيرات عن الفقر الشخصى له كى تساير المأثور فى محتواه المتعدد[3].

نشأ فيلون فى جو دينى، فكان شديد الوفاء لشعبه، ولكنه أفتتن بالفلسفة اليونانية، فجعل هدفه فى الحياة أن يوفق بين الكتاب المقدس وعادات اليهود من جهة، والآراء اليونانية وبخاصة فلسفة أفلاطون «أقدس القديسيين» من جهة أخرى، وكان يكتب باللغة العبرية بأسلوب لا بأس به، ولكن أسلوبه فى اليونانية بلغ من الجودة حدًا جعل المعجبين به يقولون: إن أفلاطون كان يكتب كما يكتب فيلون[4]. ورغم عن حبه الشديد لدينه إلا أن أحبار اليهود لم يكونوا راضين عن تفسيراته المجازية للكتاب المقدس، لظنهم أن هذه التفسيرات قد تتخذ حجة لنبذ الطاعة الحرفية للشريعة اليهودية، وكانوا يرتابون فى عقيدة الكلمة، ويعدونها ارتدادا عن عقيدة التوحيد، كما كانوا يرون فى هيام فيلون بالفلسفة اليونانية نذيرًا بضياع ثقافتهم، وفقدان

(1) introduction Colson: op, cit, p ix.

(2) Philo: (on the special laws) vol vii, op. cit, ch 2, p 20 يذكر أميل برهييه أن هناك شك فى نسبة كتاب العناية إلى فيلون، أنظر إميل برهيية المرجع السابق ص 10.

(3) Goodenough: op, cit, p 85.

(4) ول ديورانت: قصة الحضارة، المجلد السادس (قيصر والمسيح) ترجمة محمد بدران، طبعة مكتبة الأسرة. القاهرة، 2001 ص 103.

الجزء الأكبر من خصائصهم العنصرية، وما ينشأ عن هذا وذاك من اختفاء يهود الشتات فى بقاع الأرض، وقد عجب أباء الكنيسة المسيحية بورع هذا الرجل اليهودى المنبعث عن تفكير عميق، وكثيرًا ما كانوا يلجأون إلى آرائه وتعبيراته المجازية ليردوا بها على من يتصدون لنقد التوراة العبرية، وانضموا إلى جماعة العارفين ـ هى طائفة من المسيحيين يعتقدون بأن الخلاص يكون عن طريق المعرفة لا عن طريق الإيمان ـ ورجال الأفلاطونية الحديثة فى القول بأن رؤيا الله الصوفية هى أسمى ما تصل إليه المحاولات البشرية، ولقد حاول فيلون أن يوفق بين اليهودية والفلسفة الهيللينية، فمن وجهة النظر اليهودية فقد أخفق فى مسعاه، وأما من وجهة النظر التاريخية فقد أفلح، وكانت ثمرة فلاحه هى الإصحاح الأول من إنجيل يوحنا[1].

وإذا تحدثنا عن تعليمه نجد أن الاتجاه العام للثقافة اليونانية الرومانية كان يحكم أراء فيلون حيث ساد نظام تعليمى يسمى «بالباديا العام. وهذا التعليم يمثل اللبنة الأولى لفلسفة فيلون التى أصلها فى الفكر الدينى اليهودى[2].

وهناك أقوال عدة ترى أو تقُرأ فى كتابات فيلون أنه سعى نحو التعليم العام ـ الباديا ـ ويؤكد ويلفسون Wolfson أن فيلون لم يعهد إلى مثل هذا التعليم اليونانى الرومانى بحجة أن اليهود لا يذهبون إلى الأوثان ليتلقوا منهم العلم رغمًا أن هذا التعليم كان مقبولًا لدى اليهود الأغنياء[3]. يبدو أن ويلفسون

---

(1) نفس المرجع ص 105. عندما يتحدث «ول ديورانت» أن نتيجة فلاح فيلون هو الإصحاح الأول من إنجيل يوحنا «يقصد يوحنا عندما يفتتح أنجيله» فى البدء كان الكلمة والكلمة أو اللوجوس هى من القضايا التى تناولها فيلون وترسخت عند الأباء الأول مثل أوريجنت وكيلمنت ولامبراوز ويوحنا (الباحث).

(2) Sanddmel: Philo of Alexanderia; An introduction, Oxford university press, New york 1979, p 21.

(3) A-Wolfson: Philo; 2 vols, Harvard university press, New york, 1947 vol 1- pp; 5-10.

هنا جانبه الصواب لأن أثر هذا التعليم يظهر جليًا على كتاباته، ويبدو أنه تلقى العلم من الجمنيزيم، فكتاباته خير دليل على أنه قد تلقى هذا العلم ليس لذكره أسماء الفلاسفة إنما لتأثره بأفلاطون والفيثاغورية المحدثة، وقام ويلفسون نفسه بعمل حصر لهؤلاء الفلاسفة الذين وجدهم يربون على ثلاثة وعشرين فيلسوفًا.

تعلم فيلون فى المدرسة اليونانية الشعر اليونانى والخطابة والرياضة والهندسة والموسيقى والعلوم الطبيعية، ومن يقرأ كتابه خلق العالم يجد كل هذه العلوم، وقد اختار من الأدب اليونانى أرفعه لدرجة يمكن أن نقول فيها أنه كتب فى الأدب أفضل من الإغريق أنفسهم[1].

ونهاية إن تعليم فيلون كرجل متدين ارتبط باليهودية والفلسفة، وما يدلل على ذلك أن اهتماماته الفلسفية الواسعة ارتبطت بتأويل الشريعة الموسوية بجانب التجربة الصوفية التى خاضها عن طريق نشاطه التأويلى، فتصوفه وذهابه إلى الحج إلى أورشليم كمضحى ومصلى، دليل على ارتباطه بدينه اليهودى إلا أنه فى آرائه الدينية يظهر كشخص فريسى Phariswee لأن هناك بعض الأسس التى أختارها فى التأويل المجازى ربما قد تكون مستعارة منهم[2].

ثانيًا ـ مؤلفاته

النسخ الوحيدة المعروفة لنا هى نسخة D. yong C. ونشرت 1884، وهذه النسخة بها مزايا، ولكن تحتاج إلى تصحيح، كما أن بها عبارات

(1) نقلًا عن Corise: Histore de Littérature, vol5, p 425 N, Bentwich: op. cit, p 71.

(2) N, Bentwich, op, cit, p 71.

يونانية تجعل القارئ يمل من قراءة فيلون، وهناك نسخة ترجمها لفيف من الأساتذة، وأشرف عليها cohon كوهين وهى باللغة الألمانية وظهرت بعد وفاة كوهين، وهى نسخة ممتازة لأنها بها تدوين فى هوامشها لأعمال أفلاطون وفلاسفة متأخرين عليه، وهى بلا تعليقات على النص مما يجعل القارئ لا يتفاعل مع النص الفيلونى، فهى دائما ما تظهر اقتباسات أفلاطون وتكثر من ذكر الرواقيين، وهذه الاقتباسات غير كاملة وبعيده عن النص، وهذه الطبعة أشرف عليها بجانب كوهين «وندلاند» wendland وحاول مانجى mangers (1) أن يصلح منها كثيرًا، وطبعت فيما بين 1914– 1896،(2) وبجانب هاتين النسختين هناك نسخة مترجمة عن النص اليونانى وهى باللغة الإنجليزية لكولسون F. H. Colson وهذه النسخة عاونه فيها «وتيكر» Whitaker حيث إنه قام بإعداد الهوامش وشارك فى ترجمة الجزء الأول منها المعنون بكتاب خلق العالم وكتاب التأويل المجازى فى أجزاءه الثلاثة. ولقوة هذه النسخة التى نشرها Colson فى 1962، اعتمدنا عليها فى إعداد هذا البحث وقسمت طبعة Colson أعمال فيلون إلى عشرة مجلدات بالإضافة إلى مجلدين يعدان تتمة للعشرة.

واختلف التقسيم لأعمال فيلون بين المفكرين فمنهم من يقسمها على أساس فكر فلسفى والأخر على أساس نضجه العقلى، والبعض لا يأخذ بهذا أو ذاك ويقسمها على أساس دينى بحت.

لكن الأفضل كما رأى «ماريان» Marian أن نقسمها إلى ثلاث مجموعات على النحو الأتى:

---

(1) colson: introduction on the workes of philo of Alexanderia, volii, p VIII.

(2) Loc cit.

المجموعة الأولى:

وهى إعادة صياغة لنصوص التوراة وهى إبراهيم Abraham، والوصايا العشر De Decalogo ويوسف De Josepho، حياة موسى De Vita Mo-sis، خلق العالم De opifico، الثواب والعقاب De praemilis et poenis، والقوانين الخاصة (الشريعة الخاصة) De specialibus legibus، والفضيلة De virtuti bus.

وبجانب هذه الأعمال هناك بعض الأعمال التى تناولت سفر التكوين وهى الزراعة DeAgricultrura، الملاك (شرابيم) De cherubim أرتباك الألسن Linguarum De comfussione، الشر يهاجم الخير Qoud Deteri-us potiori insidiari soletilis set، الشكر De Ebrietate الصعود والهبوط De Fuga etinvetione، على اليهود (سفارة اليهود) De legation ad Gaiium والتأويل المجازى (تأويل الشريعة) Legum Allegoriae، هجرة إبراهيم، De Migratione Abrahamo، تغير الأسماء Quod Deus immu-tabilis site عمل نوح De plantatione، نفى قابيل De posteritate caini، من الوريث Quis Rerum Divinarum Heres، ثبات الرب، تضحية قابيل وهابيل De sacrificiis Abelis et caini الرزانة De sobrietate، الأحلام De sommiis، وقد يتبع هذه الأعمال أيضًا تسؤلات وإجابات على سفر التكوين، وتساؤلات وإجابات على سفر الخروج Quaestions et solu-tions in Genesin, Quaestiones et solutionsin Exodus (بجانب بعض الفقرات المحفوظة فى النسخة الأرمينية فقط).

المجموعة الثانية:

ضمت المجموعة الثانية كتاب دراسات تمهيدية De Congressu, quae-rendae, Erudition is, gratia أو هل يملك الحيوان عقلًا (وهو محفوظ

فى النسخة الأرمينية ويسمى فى اللاتينية بكتاب الحيوان De Animalibus، ومختصرات لكتاب الرب De Deo والمحفوظة أيضا فى النسخة الأرمينية وهى تأويل للإصحاح الثامن عشر من سفر التكوين وتابعة لتأويل الشريعة.

المجموعة الثالثة:

وهى المجموعة التاريخية وهى تشمل كتاب تبشير لليهود Hypothetica or Apologia pro Judeaus ويرجع لملخصين اقتبسا بواسطة إيسيبوس Eusebius الأول: وهو ملخص الخروج Exdous الذى يعطى استنتاجات للشريعة اليهودية أو ملخص للشريعة اليهودية، والثانى، عن الماهيات، وهى مقالات دفاعية مثل البعثة و إلى جيوس De legatione ad Gtaium فلاكوس Flaccus، والحياة التأملية De vita comtem plativa وكل هذه الأعمال معادلة لتفسيرات فيلون لنصوص التوراة(1).

وهذه التقسيمات إلى مجموعات ثلاث هى تقسيمات جزافية فكتاب التأويل المجازى أو تأويل الشريعة اليهودية هو بحث فلسفى جاد يشتمل على نصوص سفر التكوين ويحوى ثمانين فصلًا، وهو يوازى جزءًا كبيرًا من أعماله كالأحلام ويعقوب ويوسف، أعنى، أنه يوازى هذه الكتب فى التفسير(2)، وهذا ما حدا بكوهين وماسبيو Cohon and Masseibeau أن يدخلا هذا المؤلف ضمن المجموعة الثانية من تقسيمهم لأعمال فيلون إلى أعمال فلسفية محضة، وكتابات فى شروح التوراة، وكتابات فى التبشير، حيث جمعت طبعتهم كتاب التأويلات المجازية، وهو لا يبدأ بكتاب خلق العالم opifico mundi، بل بالكتاب الأول من المجازيات، ويحتوى على

(1) Marian: Philo of Alexandria internet Encyclopedia of philosophy, hittp:// www. socinion in www. philo of Alexanderia. com, p 4.

(2) Peder Borgen: Philo of Alexanderia, Brill publisher, Leiden 1999, p 20.

جميع الرسائل التى نشرت فى الجزء الأول من طبعة مانجى Mangy ص 699–42، وقد سبق هذا الكتاب بكتاب مفقود Heyamaron وموضوعه خلق العالم فى ستة أيام، وهو يجارى ترتيب سفر التكوين، مع بعض ثغرات ترجع بلا ريب إلى فقد فى النص الأصلى[1].

وهناك بعض الأعمال يشكك فى صحتها إلى فيلون والتأكد من صحتها أمر معقد فيما يختص فقط ببعضها، ولكنه ليس كذلك فيما يختص بالأساسى منها، ولم يتجه الطعن إلا فى هذه الرسائل الفلسفية وهى:

1 ـ عدم الفساد (أبدية العالم) L incorraptibilite

2 ـ حرية الحكيم La Liberté du sage

3 ـ العناية La providence

4 ـ الحياة التأملية La vie contenplative [2].

وقد ضمت القائمة السابقة ثلاثة أعمال من هذه الأعمال، ولم تتضمن كتاب حرية الحكيم وربما قد يرجع التشكيك فى نسبة كتاب العناية لفيلون حيث كان ردًا لأبن أخيه تيبريوس حين ناقشه فى مسألة هل العلم محكوم برعاية الرب[3]، أما الشك فى كتاب أزلية العالم كما رأى «راؤول اسكراستن» Roal Skarsten. إلى عدم تشابه الأسلوب الذى كتبت به أعمال فيلون بجانب أسلوب الخلق فى سفر التكوين الإصحاح الأول، والسفر الأول الذى فسره فيلون فى كتابه أزلية العالم[4]. ونعتقد أن هذه أسباب غير كافية

---

(1) إميل برهيية: المرجع السابق ص 9.

(2) نفس المرجع ص 10.

(3) Introduction of Colson, pix.

(4) Roal Skarsten: Foatter peoblemet ved De Aerterniate Mundi Copus Philonicum, university of Bergen: 1987, p 217, Qoating from, preder Borgen, op, cit p25.

من «راؤول» حيث كتب فيلون ما يربو على 48 ثمانية وأربعين بحثًا غير ما فقد، فهل يتبع فيلون فى كل هذه الأبحاث نموذج System واحد فى كتاباته، لذلك أن مسألة نسبة هذه الأعمال إلى فيلون أو عدم نسبتها شىء غير ميسور لنا الآن[1]. ويجب أن ننوه هنا إلى أن الطبعة التى اعتمدت عليها قد قسمت أعمال فيلون كالأتى:

Volum

I – on the creation فى العالم

– Alleggorical interpertation التفسير المجازى

II – on the cherubim (الملاك شرابيم)

–on the sacrifices of Abel and cainوهابيل قابيل تضحيات –the worse attacks theBetter الشر يهاجم الخير – the posterit and Exile of cain نفى قابيل

III –on the unchangeableness of God ثبات الرب

– on Husbandrt الفلاحة –

– on Noahs Work as plantoer (عمل نوح كمعمر كفلاح)

– Drunkenness السكر

– on sobriety الرزانة

IV – On the confusion of tongues أرتباك الألسن

– on the Migration of Abraham هجرة إبراهيم

(1) N, Bentwich: op, cit, p 35.

– who is Hier من الوريث – on the preliminary studies (تمهيدية أزلية) V – on fligt and finding الهبوط والصعود – on the change of Names تبدل الأسماء

– on Dreams الأحلام

V1– on Abraham إبراهيم

– on Josephيوسف

– Mosesموسى

V11–on the Deca logue الوصايا العشر

– on the special laws 1–111الشريعة الخاصة1–3 –

V111–on the speciallows 1vالشريعة الخاصة

– on the virtuesالفضيلة – on Reward and punishments الثواب والعقاب

IX –Every Good Man is freeكل إنسان خير حر – on the complative lifeالحياة التأملية – on the Eternity of the worldأبدية العالم

– flaccusفلاكوس – Hypothetica التبشير لليهود – on providence العناية

X – on the Embassy to Gaius البعثة إلى جيوس – General index to volumes1–xفهرس للمجلدات من1–10

بالإضافة إلى مجلدين يعتبران تتمة للأعمال وهى

XII–Questions and Answers onGenuesis تساؤلات وإجابات على سفر التكوين

XII–Questions and Answers on Exodus تساؤلات وإجابات على سفر الخروج[1].

ثالثًا. منهجه

يعد فيلون السكندرى من أكبر ممثلى الفكر اليهودى المثقف باليونانية فى عصره[2]. لدرجة أنه لم يجيد اللغة العبرية، فقرأ التوراة باللغة اليونانية وشرحها باللغة نفسها، قاصدًا أن يبين لليونانيين أن فى التوراة فلسفة أقدم وأسمى من فلسفتهم[3]. فى حين أن الفكر الهللينى قد بلغ ذروته فى إنتاج فلسفة عقلية، كما أنه نجح فى صنع عمق حقيقى فى جوهر اللاهوت العبري. فقد اعتبر فيلون نفسه قويم الرأى حيث قبل معصومية موسى، ولم يشك أن العهد القديم هو الوحى المباشر والنهائى لمعرفة حقيقة الرب، وفى الوقت ذاته فإن موسعيته بتاريخ فلسفة اليونان وتعليمه قاده نحو سالفيه لرسم موازنة بين الفكر الهيللينى والفكر العبرى، مطورًا التأويل المجازى لحديث الأنبياء، ولم يقتصر على أفلاطون والفيثاغورية الجديدة ولكنه أمتد إلى المفكرين الأُول والمعاصرين له من رواقية وشكاك[4]. وهذا التوفيق جعله يتمتع بمكانة فكرية هامة فى مدرسة الإسكندرية باعتباره رائدًا للدراسات التوفيقية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية، وباعتباره أول من حاول

(1) وضع كلسون F, Colson هذه القائمة بعد تقديمه لكل مجلد من المجلدات الأثنى عشر مع ذكرها ما يوازيها من طبعة Cohn من ناحية التصنيف (الباحث).

(2) Horatio, W, Dresser: Ahistory of Ancient and Meievad Philsophy. Oxford university press. New york 1985 p 179.

(3) أ/ يوسف كرم. تاريخ الفلسفة اليونانية. لجنة التأليف والترجمة والنشر. الطبعة الخامسة. القاهرة 1966م. ص 26.

(4) B. A. G; Fuller: Ahistory of philosophy, Revised edition, New york. 1945. p 301.

بوضوح إثبات وحدة الحقيقة رغم اختلاف مظاهرها من ناحية الدين أومن ناحية الفلسفة[1].

وإضافة إلى ذلك فهو فيلسوف يهودى جمع بين الفلسفة واللاهوت ويعد لاهوتيًا أكثر مما يعد فيلسوفًا، لأن الأصل عنده لم يكن الفلسفة وإنما كان الدين ولأول مرة سنجد النزاع القوى بين الفلسفة والدين، أو بين العقل والنقل، عند أول الأديان السماوية الثلاثة، ونعنى الدين اليهودى[2].

وإن فيلون رجلًا لاهوتيًا ارتبطت يهوديته بالفلسفة، وما يدلل على ذلك اهتماماته الفلسفية الواسعة التى ارتبطت بتأويل الشريعة الموسوية. بجانب التجربة الصوفية التى خاضها عن طريق نشاطه التأويلى[3].

لكن رغمًا من هذا كله، فهل كونه لاهوتيًا أو مساحة الفكر الدينى لديه كانت سابقة، أعنى، أن الدين عنده غاية وليس وسيلة، فهل زاد فيلون هنا مزية عمن سبقه؟ والإجابة هى بالطبع بالإيجاب، حيث إنه بهذا النهج امتاز عمن سبقه من المفكرين اليهود، فإننا نجد لديه لأول مرة الحقيقة الدينية قد وضعت فى صيغة فلسفية، والمبادئ العقلية الصرفة التى تقوم عليها الحقيقة الدينية، كما نجد المعارضة بين ما يقتضيه العقل وبين ما أتى به النقل واضحة مشعورًا بها كل الشعور. فقد كان التفكير اليهودى فى الإسكندرية إلى ما قبل ذلك التاريخ لا يكاد يتجاوز هذه التأثيرات البعيدة التى غزت الإسكندرية فى

---

(1) د/ مصطفى النشار: مدرسة الإسكندرية. الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية. ص 75.

(2) د/ عبد الرحمن بدوى: موسوعة الفلسفة. الجزء الثانى. المؤسسة العربية للدراسات والنشر،الطبعة الأولى. بيروت 1984 ص 220.

(3) Young: The introdction of C. D Young and D. M. scholer The works of Philo of Alexanderia, to English version. Notre Dam press, 1854. p ii.

ذلك العصر، مما أدى إلى قيام نهضة فى الفكر اليهودى فى الإسكندرية كان مظهرها الأول ترجمة التوراة إلى اللغة اليونانية[1].

ولكن الشخصيات التى عنيت بالوقوف موقفًا خاصًا إزاء هذه الحقائق التى أتت بها الفلسفة اليونانية لم تكن بذات قيمة كبيرة، ولذا جاءت أبحاثها أقرب ما تكون إلى اللاهوت والكلام منها إلى الفلسفة بالمعنى الصحيح، وإنما نجد ذلك ممثلًا لأول مرة عند فيلون الذى استطاع أن يجمع الثقافة اليونانية ـ بين الفكر اليهودى الذى كان يؤمن به إلى جانب هذا إيمانًا كبيرًا، فلم يكن له حينئذ أن يرفض الواحد لحساب الآخر، وإنما كان ممثلًا لذلك النوع من الفكر الذى هو خليط بين الفلسفة والدين أو بين التفكير العقلى والفهم النقلى، مما يجعل لفيلون فى هذا الباب أهمية خاصة، خصوصًا إذا لاحظنا أننا نستطيع أن نعده النموذج الأعلى لكل تيار فكرى سار فى الاتجاه، مما سنراه واضحًا كل الوضوح فيما بعد، سواء فى الفلسفة المسيحية أو فى الفلسفة الإسلامية[2].

ويقول جريتس Graets فى هذا الصدد[3] فى عبارات تؤكد الحقيقة التى نتناولها وهى «أن نشأة فيلون ككيان دينى جعل منه شخصًا محبًا معجبًا

(1) هذه الترجمة تسمى الترجمة السبعينية. septante وهى أول ترجمة، وهى باللغة اليونانية، ويرجع تاريخها إلى القرن الثالث قبل الميلاد. وقد قام بها يهود الإسكندرية. وعلى نصها اعتمد كتاب العهد الجديد وقد ظلت معتمدة حتى القرن السابع بعد الميلاد، والنصوص اليونانية الأصلية. التى يستخدمها عمومًا العالم المسيحى هى المخطوطات المحفوظة باسم codex Vatcanus فى الفاتيكان وCodex Sinaticus المحفوظة بالمتحف البريطانى ويرجع تاريخ المخطوطين إلى القرن الرابع. انظر موريس بوكاى: القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، دراسة فى الكتب المقدسة فى ضوء المعارف الحديثة. دار المعارف. القاهرة. د. ت. ص 18-19.

(2) د/ عبد الحمن بدوى: المرجع السابق ص 220.

(3) A, Greats: History of Jews. Vol 1, Phila, Notre Dam, 1891, p 185.

بالفلسفة الإغريقية. جاعلًا من حبه وإعجابه هدفا وهو محاولة التوفيق بين الكتاب المقدس وعادات اليهود من جهة، والآراء اليونانية من جهة أخرى. ولكى يصل إلى هدفه رأى أن الشرائع والعقائد فى العهد القديم ذات معنيين: فالأول مجازى، والآخر حرفى.

وهذه الطريقة المجازية التى استعملها فيلون قد عرفت عند فلاسفة المسيحيين والمسلمين، إذ ساد الاعتقاد بأن الكتب السماوية إنما تخاطب الناس جميعا العامة منهم والخاصة، أما الخاصة فيأخذون بتأويل المعانى(1).

وإذا كان فيلون قد اضطر إذن إلى الأخذ بهاتين الناحيتين، فإنه كان يشعر شعورًا قويًا واضحًا بالتعارض بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية العقلية، فما السبيل للتخلص من هذا التعارض أو القضاء عليه؟ أو ما السبيل لبيان ما هنالك من تشابه قوى بين الفلسفة اليونانية والديانة اليهودية؟ وجد فيلون أمامه طريقين: الأول الاعتقاد بتأثير الديانة اليهودية فى كل التفكير اليونانى، ثم تفسير النصوص الدينية من ناحية أخرى تفسيرًا يتلاءم مع الحقائق التى أتت بها الفلسفة اليونانية، أى اتخاذ طريق التفسير الرمزى فى النصوص الدينية. فمن الناحية الأولى يقول يرى فيلون أن الأصل فى كل تفكير كائنًا ما كان الديانة اليهودية، فهى التى أثرت فى كل تفكير، سواء كان تفكيراً يونانيًا أم غير يونانى، ولا نستطيع أن نجد مكانًا على الأرض فى كل عصر من العصور لم يتأثر بهذه الديانة ولا يجد فيلون حرجًا فى أن يقول إن مذهب هيراقليطس فى الأضداد قد أخذ مباشرةً عن «سفر التكوين» كما أن الصورة التى تجدها فى قصة أيوب. وهكذا نجد باستمرار أن الفلاسفة اليونانيين فى كل أفكارهم قد تأثروا تأثرًا كبيرًا بالتفكير اليهودى الممثل فى النصوص الدينية اليهودية الباقية(2). ولكن كى يفلح هذا المنهج، ولكى يكون فى وسع

(1) F. Copleston: A History of philosophy. Vol1. pp 219-20

(2) د/ عبدا لرحمن بدوى. المرجع السابق، ص 221.

فيلون أن يبين أن كل الأفكار اليهودية توجد فى الفلسفة اليونانية[1]. كان عليه أن يفسر النصوص الدينية تفسيرًا رمزيًا على أساس أنها تحتوى على الأفكار التى أتت بها الفلسفة اليونانية، وبمنهج التفسير الرمزى يستطيع أن يبين هذه الحقيقة، وهى أن الأفكار اليهودية توجد بتمامها فى الفلسفة اليونانية، بطريقة واضحة مفصلة، وكل ما هناك من فارق، إنما هو فى صياغة الحقيقة الدينية، وهذا المنهج الخطر فى استعماله والذى يستعين به دائما رجال الدين فى كل لحظة يجدون فيها النص الدينى لا يتلاءم فى حروفه ومعانيه الظاهرية مع ما يؤدى إليه التفكير العقلى، هذا المنهج قد استخدمه أو أساء استخدامه فيلون إلى أقصى حد. وهو يشبه النص بالجسم، والمعنى الرمزى بالروح، ويستطيع الإنسان أن يأخذ بواحد من الأثنين، فهذا لا قيمة له فى الواقع فى نظر فيلون. كما نراه يميل إلى الأخذ بالمعنى الرمزى أو الروح، على حساب الأصل الذى يؤخذ مباشرة من النص بحرفيته. فهو إن كان قد شعر بتعسف شديد، بل وأحيانا كثيرة من مغالطة ظاهرة واضحة، نجد أنه مع ذلك يأخذ بهذا المنهج الرمزى فى كل شىء تقريبا لأنه مضطرًا إلى هذا لما يوجد من خلاف بين الفكر اليونانى والأقوال اليهودية، وهولا يعتمد فى هذا فقط على تأويل الألفاظ بحسب اللغة التى كتبت بها، بل وعلى تأويل الألفاظ بحسب لغات أخرى، فنراه ـ مثلًا – يفسر اشتقاق بعض الألفاظ العبرية عن طريق ألفاظ يونانية والألفاظ العبرية لا صلة لها مطلقًا من ناحية الاشتقاق بين هذه الألفاظ اليونانية والألفاظ العبرية، بل وأكثر من هذا يذهب إلى اتخاذ

---

(1) حيث إن فيلون يرى أن موسى أعطى خلاصة الحكمة، ولكونه مقدس رفعها إلى أعلى عليين والجزء الأساسى منها جعله فى المعرفة التقليدية وقد يصوره على أنه أفضل الفلاسفة. أنظر Philo. on Creation. Eenglish Translation by F, H, Colson, vol1, Harvard university press, 1962, chll 8, p 9.

أنظر Philo. Allegorical interprtation English translation by F, H Colson, vol 1 Harvard university press, 1962, chv, p 235.

الترجمة الخاطئة لبعض نصوص التوراة كأساس لهذا المنهج الرمزى، لأنه يجد فى هذه الترجمة ما يعينه أكثر على تطبيق هذا المنهج، فليس بغريب إذًا أن ينظر إلى هذه الترجمة اليونانية على أنها أصح من الأصل العبرى[1].

لكن هذا المنهجية تفرض علينا تساؤلًا هل يعد فيلون من الأفلاطونيين وخاصة الأفلاطونيين المتوسطين ـ الأفلاطونية المتوسطة؟ والإجابة من جانب T. H, Tobin بالسلب حيث إن فيلون لا يعد متوسطًا، وذلك لأنه أراد أن يقيم وجهة نظر شاملة عن العالم اليونانى، وفى نفس الوقت يؤكد سمو اليهودية ـ فوق كل فكر ـ حيث رأى ذاته مفسرًا للكتاب المقدس اليهودى، وهو يعكس رواسخ الأفلاطونية المتوسطة.

ويؤكد ديلون Dillon [2] هذه الحقيقة وهى أن فيلون استخدم مصادر الأفلاطونية والفيثاغورية والرواقية حيث حاجته إليها، إلا أن سترلنج Sterling يرى أنه أفلاطونى عارض الكتاب المقدس. مفضلا استخدام الأفلاطونية المتوسطة فى تأويله

وبعيدًا عن ما يراه كل من Dillon sterling وTobin و أنه من الأفلاطونية المتوسطة أو ليس منها إن ما يهمنا هنا هو أن فيلون استخدم فى طريقة منهجه الأفلاطونية المتوسطة (الوسطي) وهو كفيلسوف سكندرى يجمع فى منهجه جانبين تتميز بهما مدرسة الإسكندرية، وهما: التوفيق والتلفيق، فالتوفيق الانتخاب Ecleticism وهو الجمع بين الآراء والمذاهب المختلفة ومحاولة التوفيق بينهما لتكوين مذهب واحد متماسك الأجزاء، فمذاهب مدرسة الإسكندرية ومذاهب الفلاسفة العرب الذين حاولوا التوفيق بين الفلسفة

(1) T, H, Toin: study philonica Annual, op, cit, volv, 1993 p 147.

(2) Dillon: The Middle platonists, study of platonsim 80 B. c to 320 A D Leiden, 1970, p 155.

اليونانية والشريعة الإسلامية وكذلك مذهب فكتور كوزان من فلاسفة القرن التاسع عشر، أما التلفيق Syncretism فيقابل التوفيق وهو بمثابة نزعة بعيدة عن الروح النقدية وترمى إلى جمع مصطنع بين أشتات من أفكار ودعاوى غير ملائمة لتكوين مذهب واحد كالغنوصية والمانوية والفارق بين التوفيق والتلفيق هو أن الأول فى بواطن الأمور ويحرص على التنظيم الدقيق، أما الثانى فيقتصر على النظر فى ظواهر الأشياء نظرًا سطحيًا(1).

والمنهج التأويلى المجازى عند فيلون السكندرى الذى ادخله فى فلسفته والذى ـ أيضًا ـ قد احتمل التوفيق والتلفيق، كما هو سائد عند فلاسفة مدرسة الإسكندرية لم يكن بشئ جديد قد أضافه هو من أفكاره وإنما هذه المنهجية كانت موجودة قبل فيلون، وكانت تستخدم بطريقة أو بأخرى لتأويل الأسطورة اليونانية، وإذا نظرنا مليًا إلى مثل هذه الأبعاد، أو إن شئت، فقل الأصول اليونانية للتأويل المجازى فإننا نراها تتلخص فى ثلاثة أصول وهى الأورفية(2) والرواقية، وفلاسفة اليهود قبل فيلون.

1 ـ التأويل الأورفى:

ترى الأورفية أن الإنسان مكون من عنصر إلهى وعنصر أرضى، وأن اتباع بعض الطقوس الخاصة بالطهارة يؤدى إلى خلاص النفس مما يسمونه «عجلة الميلاد» أى عودة الروح إلى بدن إنسان أو حيوان فإذا ما تحررت

---

(1) د/ جميل صليبا المعجم الفلسفى، الجزء الأول، دار الكتاب اللبنانى بيروت 1982م، ص 336 وأنظر أيضًا المعجم الفلسفى، معجم اللغة العربية، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، 1979م ص 54.

(2) الأورفية هى نحلة دينية تنتسب إلى أورفيوس وهو شاعر وموسيقى وواعظ دينى من تراقيا، وهذه النحلة كانت سرية. لا يعرف على وجهة التحديد نشأتها ولكنها كانت موجودة فى القرن السادس ق. م. أنظر د/ أحمد الأهوانى: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط. دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، القاهرة 1954. ص 27,28. وأنظر أيضا أ/ يوسف كرم المرجع السابق ص 61.

النفس أصبحت مرة أخرى إلهية، وتمتعت ببركة إلهية دائمة[1]. والأكثر من ذلك فإن النحلة استندت فى تأويلها الرمزى على مبدأ الزهد فالخمر عندهم مجرد رمز، كما كان رمزًا أيضًا بالنسبة للعقيدة المسيحية فيما بعد، والشكر الذى كانوا ينشدونه هو حالة الوجد، أعنى، حالة الإتحاد مع الله[2].

وتعاليم الأورفية على هذا النحو كانت ذات صبغة عقلية وروحية، وقد أعاد إحياءها «هوميروس» وقد تركت أثرًا فعالًا فى الشعراء والمفكرين اليونانيين، بل يمكن القول بأنها قد وجهت الفلسفة وجهتها الروحية على أيدى فيثاغورث وأفلاطون[3]. هذان الفيلسوفان اللذان لهما عظيم الأثر على فيلون محل الدراسة كما سنرى.

وصفوة القول هو أن الأورفية تركت أثرًا فعالًا فى مجال التأويل الرمزى، فالتعاليم الأورفية تشتمل على عديد من الأساطير الدينية والأخلاقية، وكانت الأساطير رموزًا لحقائق مختلفة عند الأورفية، والوصول إلى المعنى الباطن والحقيقة العميقة للأسطورة لا تتسنى عندهم لغير الروحانيين، الذين يتبعون الطقوس الخاصة بالطهارة، ومن هنا كانت الحقيقة وقفًا على عدد قليل من الروحانيين والحكماء الذين يستطيعون الوصول إليها عن ـ طريق التأويل الرمزى[4]. على نحو ما فعل فيلون فى منهجه الدينى.

2 ـ التأويل الرواقى:

استعملت الرواقية منذ نشأتها هذه المنهجية بشكل مبالغ فيه فانتشر التأويل المجازى فى كل الأوساط والبيئات، حيث حاول أصحاب

---

(1) د. محمد فتحى عبدالله: النحلة الأورفية، أصولها وأثارها فى العالم اليونانى، مركز الدلتا للطباعة والنشر، الإسكندرية، 1990، ص 1.

(2) نفس المرجع: ص 5.

(3) نفس المرجع: ص 30.

(4) أميل برهيية: الأراء الدينية والفلسفية لفيلون السكندرى، ص 66.

الاتجاهات الفلسفية المختلفة بواسطة التأويل أن ينسبوا مذاهبهم إلى هوميروس. لدرجة يمكن أن نقول فيها أن منهجية التأويل التعسفية لدى هوميروس قد طغت على معظم المذاهب الفلسفية[1]. حيث جعل أصحاب التأويل المجازى من هوميروس رواقيًا يأول الطبيعة تأويلًا مجازيًا. وفى مكان أخر نراه سياسيًا يؤكد سمو الملكية، وهو أيضا فيثاغورى، يدلل ما للعدد (ثلاثة) من منزلة واعتبار. وما يدلل على انتشار منهجية التأويل أن المدارس الفلسفية اعتمدت عليه فى نشر أفكارها. حتى كان فى وسع المدارس المعارضة لها لأن ترد عليهم بنفس المنهج التأويلى، ومن هنا فإن بعض الرواقيين الذين نظروا إلى هوميروس كأستاذ للأخلاق نراهم لا يأولون كتاباته مجازيًا، بل يأخذونها حرفيا بعد أن يحذفوا منها ـ بواسطة الطريقة المجازية ـ الأوصاف التى لا يمكن قبولها[2]. وذلك حتى لا يفسحوا لمعارضيهم فى الفكر المجال للرد عليهم بنفس طريقة التأويل.

وقد أتخذ التأويل المجازى عند الرواقية ـ على حد تعبير د. مرحبا ـ[3] من الشخصيات والقصص الأسطورية التى نقلها الشعراء فى قصائدهم موضعًا له، واعتمد الرواقيون على التأويل المجازى الرمزى فى تفسيرهم للأساطير اليونانية وعقيدة الآلهة فى الديانة الشعبية، وإن كان هذا هكذا، فإن الرواقيين نظروا إلى الآلهة الشعبية التى تتكلم عنها الأساطير اليونانية باعتبارها رموزًا إلى وقائع طبيعية مثل «هستيا» (التى هى عندهم رمز الألهه الموقد) أو بوسيدون (الذى هو عندهم رمز للإله البحر) ويأخذ الرواقيون على عاتقهم

(1) نفس المرجع: ص 62.
(2) نفس المرجع: ص 64- 5.
(3) د. محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، الطبعة الأولى. بيروت 1970م، ص 222.

تفسيرًا لأدق تفاصيل الأساطير الشعبية تفسيرًا مجازيًا باعتبارها رموزًا إلى وقائع طبيعية بالاستناد إلى مذهبهم فى التأويل[1].

ونهاية لا يعنى أن ما ذكرناه عن منهج التأويل عند النحلة الأورفية أو الرواقية أنهما فحسب اللذان استخدما المنهج التأويلى، فمعظم التيارات اليونانية حاولت أن تستخدم هذا المنهج، لكن ما يحسب لهما، أنهما قد استخدما المنهج على نطاق واسع، على خلاف أفلاطون الذى لم يستخدم الأساطير بالطريقة التى عرفها أصحاب المجاز، ففى رأى أفلاطون يجب أن تلجأ الفلسفة إلى الأساطير لتلتمس فيها العون فى المسائل التى لا يمكن أن يصل العقل فيها إلى معرفة الحقيقة تامة، فيضطر للاقتناع بما يلوح منها من ظنون، بينما فى رأى أصحاب المجاز، يستخدم المجاز فى المواضيع التى لا يستطيع العامى أن يصل فيها للحقيقة، فحينئذ ينبغى تغطية هذه بحجاب لا يمكن أن يكشف إلا للروحانيين[2].

هذه النظرة البسيطة من جانب أفلاطون للتأويل. لا يمكن أن نعتبر فيلون فيها متأثرًا بأفلاطون، إن موطن التأثير بين فيلون وأفلاطون ليس فى المنهجية هذه، إنما على حسب رؤيتى لمؤلفات فيلون وعلى نحو ما سنذكر فيما بعد أن التأثر الحقيقى يكمن فى استعارة المصطلحات من ناحية وتقمص روح مذهب أفلاطون من ناحية أخرى.

إن التأثر الجلل والحقيقى فى منهجية فيلون على فكرة الدينى يبدو أنه قد أتى من بنى جلدته وهم اليهود، وعلى الأخص يهود الإسكندرية. حيث أتاحت لهم الشريعة الموسوية بما فيها من تشبيهات ترقى إلى مستوى الأسطورة إلى استخدام المجاز أو التأويل المجازى.

---

(1) اميل برهييه: تاريخ الفلسفة، الجزء الثانى (الفلسفة الهلينيستية والرومانية). ترجمة د/ جورج طرابيشى ـ دار الطليعة للطباعة والنشر الطبعة الأولى ـ بيروت 1982، ص 70.

(2) نفس المرجع. ص 67,68.

3ـ التأويل المجازى لدى اليهود قبل فيلون

لقد أتخذ التأويل عند فلاسفة اليهود قبل فيلون منحًا جديدًا يختلف عن الاتجاهين السالفين ـ الأورفية والرواقية ـ حيث وجد مطيته فى ألفاظ التوراة التى تميل فى ظاهرها إلى المشابهة بين الإله والإنسان، فما يعرف للإنسان فى بيئة يوازى فى الحقيقة ما للإله الذى لا يشاهد ولا يرى. وقد تلخص عملهم على خلق فكرة للإله تعلو على الحس بتأويلهم للنصوص التى يفهم منها شبه بين الإله فى العهد القديم(1).

ويعنى ذلك أن هناك محركًا أو ديناميكية دفعت اليهود، هذا المحرك يعتبر دينيا منطلقا من تشبيهات العهد القديم من ناحية وهذا على ـ حد اعتقادى ـ محركًا ظاهريًا يكمن خلفه عدم السقوط فى براثن اليونانية وهذا محركًا أخر ـ باطن ـ ولكن المحرك الظاهرى كى يعمل فلا بد من طريق أو منهجية يسقط بها الشبه عن ذاته. خاصة وأن الفلسفة اليونانية تعد فلسفة وثنية، وهذه المنهجية كانت بمثابة الضالة التى وجدها اليهود، أعنى، أن هذين المحركين بمثابة قطبين ـ أحدهما ظاهرى إيمانى، والآخر، باطنى، وهو الفلسفة اليونانية.

والاتصال بينهما ـ التوراة والفلسفة اليونانية ـ قائم على أن الفلسفة اليونانية هى الأساس، والتوراة تمثل الأسرار والتأمل بالنسبة لفلاسفة يهود الإسكندرية. وكان المعتقد أن للتوراة معنيين: أحداهما حرفى، والآخر مجازى، ولا سبيل إلى الوقوف على المعنى المجازى إلا عن طريق التأويل وإطراح المعنى عن الأساطير، وبذلك يمكن التخلص من صعوبات المعنى الحرفى(2).

---

(1) إميل برهيية : الأراء الدينية والفلسفية لفيلون السكندرى، ص 66.

(2) د. على سامى النشار: نشاة الفكر الفلسفى فى الإسلام ـ الجزء الاول ـ دار المعارف الطبعة ـ التاسعة، القاهرة، 1982، ص 73,74.

ولم يقتصر التأويل عند اليهود للنصوص أن يكون على منوال هوميروس ولكنه تعدى ذلك، حيث أنهم يؤولون التوراة تأويلًا رمزيا، ويستخرجون منها مذهب أفلاطون قائلين بأن أفلاطون لم يكن يتكلم سوى باللغة اليونانية، ولذلك لم يكتف اليهود بدراسة شروحها اليونانية[1]، أعنى، القطب الإلحادى بالنسبة لهم.

لكى يتضح التأويل فى الفكر الدينى لديهم إليك بضرب أمثلة على ذلك وهى أن الإله خلق عقلًا خالصا فى عالم المثل هو الإنسان المعقول، ثم صنع عقلا أقرب إلى الأرض هو آدم، وأعطاه الحس وهو حواء، فتولد النفس، فطاوع العقل الحس وانقاد وراء اللذة (الممثلة بالحية التى وسوست لحواء) فولدت النفس فى ذاتها الكبرياء وهو قابيل، وانتفى منها الخير وهو هابيل، وماتت موتا خلقيا، وكذلك يأولون عبور البحر الأحمر بأنه رمز خروج النفس من الحياة الحسية، وكذلك تأويل سبعة أغصان الشمعدان بأنها رمز للسيارات السبع، والحجرين الكريمين اللذين يحملهما الكاهن الأكبر بأنهما رمز الشمس والقمر ولنصف الكرة الأرضية، وتأويل اقتران إبراهيم بسارة بأنها رمز لإتحاد الإنسان بالفضيلة، وغير ذلك من التأويلات التى لا يمكنهم حصرها فهذه هى التيارات الثلاثة التى كان لها النصيب الأكبر على منهجية فيلون فى التأويل المجازى، إلا أن ماريان Marian قد يرد هذا المنهج إلى تيارات متعددة أخرى بجانب هذه التيارات حيث اتبع المأثور اليونانى عند ثيوجين روجيم Theagenes of Rhegium (النصف الثانى من القرن السادس فبل الميلاد) حيث استخدم «ثيوجين» هذا المنهج فى دفاعه عن لاهوت هوميروس ضد منتقديه، قائلًا: إن أساطير الألهة تكافح (تناضل كل من يسبها، وأن أسماء الألهه وضعت لتدل على ما تكنى النفس، فأثينا

(1) د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى، الجزء الثانى (أرسطو والمدارس المتأخرة، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الرابعة، الإسكندرية 1980، ص 321.

ترمز إلى التفكير Reflection وأفروديت ترمز إلى الرغبة desire وهرمس تشير إلى الخطابة. وتأثر كذلك أنكساجوراس Anaxagoras الذى شرح القصائد الهوميرية وجعلها دلالة للفضيلة وللعدل، ثم تأثر أيضا بروديكوس الخيوسى السوفسطائى Prodicus of ceas معاصر سقراط الذى فسر أيضا القصص الهوميرية، حيث جعل شخصياتها ترمز لجواهر طبيعية قائمة عليها حياة الإنسان. فديمترى يشير إلى الخمر، ديونسس يرمز إلى الماء وبوذدنيوس إلى النار، وإضافة إلى ذلك جعل تأويلة موازيا لهيرقليطس أو أنه إعادة صياغة مسرحية السحب لأرستوفان التى استطاع أن يواجه الفضيلة والرذيلة على صورة أمرأتين.

كما أنه استخدم تأويل أنتستينس الكلبى Antisthenes cynic (معاصر أفلاطون) وديوجين الكلبى، ذلك الـتأويل الذى طورته الرواقية وجعلته فلسفيا وهى تفسر قصائد هوميروس وفيلون أخذ هذا المأثور القديم وطوعه فى كتاباته بنفس المنهجية التى أول بها بلوتارخ plutrach الأسطورة المصرية معطيا لها أسماء ومعانى[1]. ولكن باختلاف أن فيلون يدافع عن التأويل الحرفى لفكره الدينى ـ للتوراة ـ حين يناقش قضايا مثل الختان Circumcision [2] أو السبت The sabbatth [3] ففى هذه الطقوس يصر على استخدام التفسير الحرفى.

كل هذه التيارات التى يرويها ماريان، ويرى فيها أن فيلون كان متأثرًا بها

(1) Marian: The internet Encyclopedia of philosophy, p 8.

(2) Philo. on Migation of Abraham (De Migraio Abrahami) Theworks of Philo Translated by Colson. voliv, Harvard universty press, New York, 1962, chXVI, 89, P 183.

(3) Philo: on The special LowsI, The works of Philo Translated by Colson vol, IV, Harvared university press, 1962, ch 1, 1, p 11.

ما هى إلا إعمالات عقلية أو أنها تدلل على عادة بشرية عند الناس فلا يعنى أن كل من يأول أسما ورد فى قصة أو رواية أو أسطورة أن فيلون كان متأثرا به، لأن فيلون لم يكن بالشخص الحاوى لكل الثقافات السابقة، وخاصة فى ثقافة متعددة الأطراف كالثقافة اليونانية، والواضح أمامنا أنه كرجل يتحدث عن المفهوم الفلسفى كان ملمًا بتاريخ اليهود، وخير دليل على ذلك كتابه سفارة اليهود، De legatio ad Gaium ناهيك عن الأعمال المأخوذة من الأدب العبرى حيث يربط فيها الفلسفة بالفكر الدينى، وخاصة الفلسفة الهللينستية اليهودية. أو ما كتبه فلاسفة اليهود، فهو يتحدث بلسان عصره بمعنى عقلى[1]، وليس بلسان الهيللينة إننا سوف لا نذهب إلى القول بأن فيلون لم يقرأ حتى أفلاطون ـ على حد تعبير «رونيا»ـ [2]إنما كان إبنا لعصره متلونا بروح العصر، والدليل على ذلك أن منهجيته فى التأويل فى بعض الأبحاث مالت إلى الحرفية وقد يرجع هذا إلى التيارات السياسية فى هذه الأثناء، فالقارئ البسيط يلاحظ أن أعماله اشتملت على عنوانين سياسية لكى تعرض على العامة، ومنها كتاب الزراعة.

De Agricultura وكتاب ارتباك الألسن De Confusion Linguarum ولكن الجزء الأخير من أعماله مال إلى الصلاة وقراءة الكتاب المقدس[3].

يتعامل فى الجزء الأخير من أعماله بنفس طريقة الحاخام حيث يستقى تعليمه من الكتاب المقدس ليس لأنه يتمسك به، وإنما يريد أن يضفى على فلسفته نوعا من السلطة الألهية كالحاخام[4]، ويعلن أن كل اسم فى الأسفار

(1) Norman Bentwich; Philo Juddeaws of Alxeandria, p 20.

(2) D, T, Runia,Philo of Alexandera, and The Timaeus of Plato, part 1 vu Boekhandel, 1983 p 322.

(3) Norman, p 42.

(4) Philo of Alexandeeria, De Abraham, The works of Philo, Translated by Colson, Harvard university press, 1962 vol, vi, ch III, 20, p 10.

الخمسة له معنًا رمزيًا عميقا ويرمز لقوة، فأسماء أبناء يعقوب تعد نماذج لصفات أخلاقية، وهذه الصفات تصنع الإنسان الجيد والوطن العظيم، فرابين Reuben رمزا لنفاذ البصيرة، وسيمون Simeon رمزا للقراءة (التدبر)، وجوده Judah موضع ثناء الرب.

وهذا الطرح الذى ربما تدلل فحواه على أننا قد عارضنا به مارتن فى رد التأويل المجازى إلى فلاسفة يونانيين مغموريين قد حاولنا فيه أن نقدم لوجهين يعيش بهما فيلون فى تأويله، الوجه الأول، هو الوجه الذى يستخدم فيه التأويل بعيدا عن الطقوس التى تمثل أساسا للفكر اليهودى، أما الوجه الأخر، الذى يستخدم فيه فيلون الجانب الحرفى الذى قد يصدم بالسياسة من قريب أو بعيد.

إن كان ذلك كذلك، فإنه لا يدافع عن تأويله للشريعة إلا لإثبات فكرة روحية من الوحى لا لتغيير قيما، والمفاهيم التى يتعرض لها ليس من ذاته، وإنما هى معانٍ مفترضة من الوحى، وعندما يعطى تأويلا فلسفيا ـ يقحم الفلسفة ـفإنه يعطيها كضيف إبراهيم الممثل فى الملائكة الثلاثة أو كنظرية للنفس الإنسانية عن وجود الرب(1). إن كانت هذه هى أصول التأويل ودعائمه عند فيلون، هنا يتسائل القارئ وأين الجديد الذى قدمه فيلون للمنهجية، أو بعبارة أخرى، أين فيلون من هذه المنهجية؟ إن إدراك الجديد أو ما قدمه فيلون فى هذا الصدد يتمثل فيما نعرضه له من موضوعات فى الفكر الدينى وطريقة استخدامه لهذه الألة، أن ما يمكن أن نعرض له هنا ونحن على أعتاب الفكر الدينى عنده، أن هناك نسبية فى التناول. حيث إن فيلون لم يعلن عن خطة محكمة يلتزم بها فى التأويل، فتأويله يتنوع بين اللاهوت والميتافيزيقا والأخلاق، والجزء الأكبر منه يميل إلى الفلسفة فى عرض قصة النفس البشرية من آدم إلى إبراهيم(2).

(1) Ibid, chIV, 30, p 12.

(2) Noman Bentwich, p 57.

يتضح منهج التأويل المجازى فى أعماله التى وصلت إلى مرحلة النضج. حيث استجلى كل الغموض الذى اكتنف منهجه، فتأويله لا يزيد عن أنه تجريبى كتب بروح الحكيم، لم يلق إعجابًا من جانب اليهود ولكن حتى يتصل بالرب، تلك المرحلة وصل فيها إلى التصوف الذى لا يزيد عن أنه طريق صحيح نحو الفضيلة(1).

كى نتفادى المشكلة التى توجه الباحث فى البناء التأويلى لفيلون فى ظل التحليل المفصل لأعماله المختلفة كما لاحظ «نيبكروتزاكى» Nip-kiprowtzky (2) هو أن نتقرب على القدر الممكن من فيلون مثل المجرب ملاحظًا التطبيق الفعلى، وفى نفس الوقت يعد قائمة لأعمال الذين سبقوا فيلون، لأنه دائما يحاول أن يوظف تأويلهم فى أعماله.

لا يعنى Nikiprowetzky بمعنى التجريبية التى يتعامل بها الباحث مع فيلون أن يقف بلا رأى أو أنه يقف على خط مستقيم مع تأويله لأن ذلك قد يقوده إلى مشكلات أبعدها أن يخرج عن إطار النص المأول. ولكى نفهم منهجية فيلون أو نفهم التأويل يجب أن نراعى أربعة أشياء على حد تعبير «رانا» وهى:

1 ـ أولوية نص الكتاب المقدس. The primacy of The bibcal text

حيث لاحظ فيلون نفسه معلقاٍ على الكتاب المقدس، وأخذ على عاتقه شرح المعنى الحاضر فى النص الموسوى، ذلك المعنى الموضوع على درجات متعددة، ولا يركز فيلون إلا على المعنى العميق، أو المعنى الفلسفى للنص من الكتاب المقدس ولا يخرج عن إطاره.

(1) Ibid; p 59.

(2) Nipkiprowetzky. Le exegese de Philo d' Alexanderie an essay an HYP53, p. 10.

2 ـ إبهام النص الكتابى The opacity of bibcal text

حيث إن النص دون أى تأويل مقبول ولكنه موجود بطريقة خفية cryp-tic ومن ثم يحتاج إلى شارح أو معلق، والتأويل يجب أن يكشف الأسرار التى تحيط ما بخارج النص، واضعًا أمامه كل المحاولات التى حاولت أن تفسر، وإن احتاج النص إلى معنى فلسفى عميق، فلابد أن يعود إلى المفاهيم والأفكار الفلسفية أخذًا من المصدر الأصلي.

3 ـ خلاصة النص الفيلونى

وهو التأويل الذى يعطيه فيلون للنص المقدس والذى يفصح لنا عما يفكر فيه القارئ، وهذه مهمة تعلو على التأويل أو تفسير النص، لذا من الخطأ أن ننساق وراء تفسيرات فيلون سواء أكانت لغموض وتعقيد بناءه أم إعادة بناء نظريته الفلسفية السطحية أو لمحتواه مهما كان السبب.

4 ـ بساطة النص الفيلونى The modesty of Philonic Text

لم يقصد فيلون أن يعطى تفسيرا وصفيا للمعنى الموسوى الخفى، وإنما يريد أن يعطى معنا فاضلًا بنفس الكيفية التى أتى بها النص ذاته، فتأويله دائما يعود إلى العنصر الشرطى المؤقت ـ ويسمح دائما بعمل نص أخر مأولًا سواء من عنده أو من عند السالفين عليه، لذا فظاهرة تعدد التأويل أو عدم شمولية التأويل مشهورة فى كتابات الدارسين اليهود، والأكثر من ذلك أن التأويل الجزئى للنص المقدس غالبا ما يتأثر به حتى لو كان محددا بمحتواه، فالنص الواحد قد يعطى معنيين مفسرين معتمدا على المحتوى.

هذه هى العناصر الأربعة التى حددها «رونيا» لتفسير التأويل الفيلونى وهى عناصر متدرجة تبدأ من الأعلى إلى الأدنى حيث إن النص عند فيلون يبدأ بتفسير فلسفى، ثم كشف الأسرار عن النص إلى فهم نفس القارئ ـ الدخول فى ذات القارئ ـ إلى أن تنتهى بإعطاء معنى أخلاقى يتلاءم مع النص الموسوى.

وهنا نتساءل هل هذه المنهجية التى عرضها لنا عن تأويل فيلون تتناسب مع القارئ الحديث؟ والإجابة هى أن هذه المنهجية لا تتواكب مع روح العصر ولنضرب مثلا بمدى اقتناع اسبتيوزا بهذه الطريقة أو المنهجية حيث يرى أن هذه المنهجية ضارة وغير نافعة ومنافية للعقل، والطريقة المثلى عنده هى أن يعرض الاقتناع الفلسفى مع التعليم الكتابى، أفضل من أن يأخذ من الفلسفة ما تحوية ويربطها بالكتاب المقدس، حيث إنه يقتنع بما يقف عليه الكتاب المقدس، لأن هذا الكتاب أكثر من مسألة تذوق، ربما يكون قد يتناسب التأويل المجازى مع العصر الذى كان يعيش فيه حتى القرن السادس عشر، إلا أن هذا المنهج لا يساير حياتنا، فالكتاب المقدس ليس كتاب أخلاقى عظيم فحسب، بل مستوى من الحقيقة يخالف ما نعرفه نحن على مستوى الحس[1].

إن كان ذلك كذلك، من وجهه نظر اسبنيوزا فى التأويل المجازى التى تحرص على قدسية النص فما بالنا بلاهوت بولطمان المعاصر حين حاول إعادة صياغة ما هو مقدس حتى يواكب حياتنا المعاصرة، حيث إن النص المقدس بشكله الحالى يعد مغلق للإنسان المعاصر[2].

تعقيب

يعد فيلون السكندرى فيلسوفًا يهوديًا ولد فى عصر المسيح وعاصر الآباء الأول، ولكن لم يعرفهم أو حتى لم يدرك المسيح والدليل على ذلك

---

(1) Norman Bentich, op, cit, p 70.

(2) لإلقاء المزيد على لاهوت بولطمان. أنظر د. وهبه طلعت أبوالعلا: جذور إلحادية فى لاهوتيه، الجزء الثانى، دار الهدى المنيا، 1998. حيث يناقش الباحث الأصول الوجودية فى قراءة اللاهوت عند الفيلسوف المعاصر ـ بولطمان ـ وهو يمثل وجهة نظر مناقضة لاسبنيوزا فى قدسية النص الدينى.

أعماله التى لم يذكر فيها أى منهم، وأعتقدت الكنيسة المسيحية أنه أحد الأباء فأحتفظت بأعماله، وهو شخصية مفقودة فى تاريخ الفلسفة حتى القرن السادس عشر الميلادى.

ألف فيلون ما يزيد على ثمانية وأربعين بحثًا فى الدين والفلسفة وأبحاثه يمكن أن تقسم إلى ثلاث مجموعات، المجموعة الأولى، مجموعة تفسير لنصوص المقدسة، والثانية، المجموعة الفلسفية، الثالثة، المجموعة التاريخية وهى مجموعة تبشرية لليهود، والمجموعات الثلاث فى مجملها تتبنى الفكرى الدينى اليهودى، ولا ينجو أى من أعماله حتى المجموعة الفلسفية والتاريخية من الحديث عن القضية الأساسية وهى الدين.

أتخذ فيلون منهجًا لنفسه وهو المنهج التأويل المجازى والموجود عند هزيود والرواقيين واليهود السابقين عليه، ولكن تناوله لهذا المنهج يعد تناولًا جديدًا، حيث إن النص الدينى عنده له أربع درجات فى تناوله وهى أولوية النص إبهامه، مجمله، بساطته.

الباب الأول

مفهوم العالم

تمهيد

يتناول هذا الباب خلق العالم وأزليته، وينقسم إلى فصلين: الفصل الأول بعنوان «خلق العالم» ويتعرض لضرورة الأخذ بالفلسفة والدين لتفسير العالم، حيث لا يوجد حدًا فاصلًا بينهما، فالحكمة برمتها ترد إلى الدين، لأن كل ما جاء به العقل قد أتت به الشريعة وقد أعطى موسى الحكمة والشريعة معًا. وقد جاء خلق العالم عنده على مرحلتين: الأولى وهى العالم المعقول، الثانية، العالم الحسى، وسواء كان فى العالم المعقول أو المحسوس فقد جاء الخلق متدرجًا من اليوم الأول حتى اليوم السادس إلى أن أستراح الرب فى اليوم السابع، ولم يخلو هذا التفسير من المؤثرات الأفلاطونية والصيغ اليونانية.

أما الفصل الثانى بعنوان «أزلية العالم» وفيه يحدد فيلون مفهوم العالم والفساد، ويوضح فيه موقفه من الأزلية، حيث يرى أن العالم مخلوق وغير قابل. ثم يتعرض فيه لنقد السابقين عليه موضحًا أنه لا يوجد علة من أى نوع يمكن أن تفنى العالم لأن الله أولى له العناية. وهذه المفاهيم التى يتعرض فيها لخلق العالم وأزليته تكشف عن تصوره الفكرى الدينى اليهودى للعالم من ناحية، ونقد الموروث اليونانى من ناحية أخرى.

الفصل الأول

خلـق العالــم

تمهيد

يحاول فيلون أن يضع مفهومًا مغايرًا لخلق العالم، يختلف عن الرؤية اليونانية للخلق، تبدو هذه المحاولة فى وضع الخلق فى إطار فلسفة الدين، وقد يتبع هذه المحاولة ثلاث إشكاليات، الأولى: كيف استطاع فيلون أن يفسر أسفار الكتب المقدسة من خلال الفلسفة، أو بعبارة أخرى، كيف وضع فيلون مفهومًا فلسفيًا من التوراة يرتد به إلى الدين مرة أخرى؟ الثانية: على أى كيف كان الخلق؟ هل كان فيضًا أم نظامًا معقولًا على غرار الأفلاطونية؟ أم أنه مزيجًا تلفيقيًا من الفلسفة اليونانية عامة؟ الثالثة: إن كان فيلون أفلاطونيًا فماذا يعنى تدرج خلق العالم عنده، أعنى، خلق العالم على درجات ست على نحو ما جاء فى الكتاب المقدس.

وعلى غرار هذه الإشكاليات قسم الفصل إلى العناصر الآتية:

أولًا: الفلسفة والدين لتفسير العالم.

ثانيًا: الخلق المتدرج العالم.

ثالثًا: المؤثرات اليونانية على مفهوم الخلق.

أولًا ـ الأصول الفلسفية والدينية لتفسير خلق العالم

يضع فيلون حديثه عن العالم فى بداية أعماله فى الجزء الأول الذى

يجمع عنوانين أولهما: خلق العالم de opificio mundi أو on the account of the world›s creation given by moses خلق العالم طبقا للتوراة، والأخر: وهو التأويل المجازى legum allegoria أو allegorical interpre-tation of genesis 11 التفسير المجازى لسفر التكوين 1 و2. وقد اتبع هذا الجزء بتتمة SUPPLEMENT بعنوان تساؤلات وحلول على سفر التكوين QUAESTIONES ET SOLUTIONES IN GENESis بالإضافة إلى هذه العناوين التى ضمت حديث فيلون عن العالم، فإن حديثه عن خلق العالم لا يمكن أن يحصره عنوان معين، لأن خلق العالم عنده نواة لفكره الدينى أو إن جاز التعبير ـ أساس فلسفة الدين عنده ـ فكل قضية تلقى بظلالها على فيلون يتلازم معها الطرح التقليدى وهو خلق العالم.

وعلى غير عادتنا بالفكر يستهل فيلون خلق العالم على أساس وضوح الشريعة الموسوية، «لأن الرب أعطاها صريحة وبدون تزيين وكساها أفكارا لا لها علاقة بالمسائل المعقدة أو الملبدة بالضباب، أو التى تخفى الحقيقة فى الخيال. حيث ازدرى موسى التعاليم التى تتجنب إجتهادات الفلاسفة والأخرى التى تكون مليئة بالأخطاء. ثم استهل شريعته باستهلال مؤثر جدا، وأحجم على نحو مفاجئ عما يمكن تجنبه من هذه التعاليم، ثم أعد العقول لتقبل هذه الشريعة والعيش فى ظلها، وامتنع عن اختلاق الأسطورة، أو ما يكتسب من تأليف الأخرين»(1). وهذا الاستهلال قد يثير الإعجاب لأنه حكم قبلى يفرض أن هناك إنسجاما لاهوتيا وضعه الرب بين الشريعة والعالم من ناحية و بين العالم وإعمال العقل من ناحية أخرى. وهنا يقدم فيلون تقرير ينفى التناقض بين الشريعة والعقل. وإن كنا قلنا على غير العادة، لأن المتعارف عليه أن يحاول الفيلسوف أن يقدم مجموعة من المقدمات التى يناقش بها قضاياه ثم يصل بتحليل مقدمات النسق الفلسفى إلى نتيجته. لكن

(1) Philo: On The Creation, Ch 1, 1, 2 P 7.

فيلون هنا على عكس المتوقع تماما، لأن الطرح المسبق لعدم التناقض بين الشريعة والعقل يوضح منهجية فيلون فى الاستعانة بالفلسفة اليونانية وعلى الأخص محاورة تيمايوس، والفكر العبرى من الكتاب المقدس، كأساس يعتمد عليه فى تفسير الخلق، وجاء ذلك عند فيلون على مستويين، الأول: وهو الأسلوب العبرى، والثانى: التأمل المجرد فى الفلسفة اليونانية[1] وهذا الانسجام الذى سنراه على المستويين الموسوية من جهة والأفلاطونية من جهة أخرى فى خلق العالم شكل أساسا لمستقبل الفكر المسيحى خاصة عند أوريجين وكليمنت[2].

هذا الربط الفيلونى بين الفلسفة والدين يبين دور الفيلسوف الذى هو أشبه بدور العارف الدينى أو المتصوف الساعى إلى إدراك الحقيقة الإلهية وبين رجل الدين المخلص الذى يسعى إلى تأويل النص الدينى تأويلًا عقليًا[3].

ويحار الباحث فى فكر فيلون هل هو فيلسوف يتناول الدين تناولًا فلسفيًا عقليا بحيث يمكننا ان نعتبره أحد فلاسفة الدين ـ إن جاز التعبير ـ أم هو رجل يحاول بكل ما يمتلكه من قوة الدليل العقلى أن يدافع عن دينه وأن يفسره تفسيرا فلسفيا لاهوتيا فى عصر كانت الثقافة السائدة فيه هى الفلسفة؟! وهذا ما تحاول الدراسة أن تكشف عن ماهيتة.

---

(1) Daviad Runia ; The Internet Encyclopedia Of Philosophy, File; // D: / Resource Pages For Philo Of Alexenderia. Htm. P 2.

(2) لتقفى الأثر الفيلونى على الفكر المسيحى وخاصة أوريجين: أنظر مسعود عطا إبراهيم: تصور الالوهية لدى فلاسفة مدرسة الاسكندرية، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية البنات جامعة عين شمس 2005، ص 86.

(3) د/ مصطفى النشار: مدرسة الاسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية، دار المعارف، الطبعة الأولى، 1995، ص 59.

إن الحقيقة عند فيلون إذا كانت واحدة من الدين أو الفلسفة لا يمكن أن يكون أحد طرفيها كافيا لتفسير الخلق لأنه على حد تعبيره «لا يوجد كاتب فى الشعر ولا فى النثر يمكن أن يتناول بإنصاف الحقيقة، أو يحمل أفكار ذات مغزى عن خلق العالم Cosmos لأن ذلك يفوق قدرتنا الكلامية أو السماعية، والوجود أسمى وأجل من أن ينظم على اللسان أو السمع الفانى، ....، إلا أننا يجب أن نغامر حتى ولو لم يكن فى قدرتنا، وينبغى أن نجلب الأشياء من مخزوننا ونذكر ما وصل إليه العقل البشرى بتوقه وحبه للحكمة.

فما يحفره النحات graver ويكون صغيرًا جدًا قد يأخذ صورًا عديدة وربما قد تكون الشريعة قد سجلت روعة خلق العالم فتتجاوز ما استجلبناه من أنفسنا»[1].

وهنا يقرر فيلون أن القدرة البشرية محدودة ومقصورة على السمع والبصر والعقل «وهذه الحواس عاجزة عن إدراك خلق العالم لأنها تدرك ما هو أدنى، أو ما تعيشه فى اللحظة وهى غير قادرة عن أن تنظم كما تنظم فى الشعر والنثر نسقًا كاملًا عن قصة الخلق فبعضهم لعجزة يندهش بالعالم أكثر من خالق العالم، ويرون أنه بلا بداية أو نهاية، وهذه دوجماطيقية متعصبة ـ مغالطة شديدة ـ تفترض عدم القدرة فى الله. ويوجهنا فيلون ان نكون على النقيض من هؤلاء حين نتعجب من هذه القدرة التى تنسب لله كصانع وأب لهذا العالم، وألا نعزو مثلهم خلق العالم إلى السحر»[2]. وفى هذه الحالة يجب ان نرتمى فى أحضان الدين لأن موسى أعطى خلاصة الحكمة ورفعها فى أعلى عليين، وجعل الجزء الأساسى منها فى طبيعة المعرفة التقليدية، وإدرك أن العالم يتضمن جانبين: أحدهما علة فاعلة، والأخر، موضوع

(1) Philo: on the creation, op. cit. ch 1 - 2, 6, p 8.

(2) ibid: ch2. 2. 7 p 8.

منفعل[1]، والعلة الفاعلة تكون خالصة وتتجاوز المعرفة والخير والجمال فى ذاته، والجانب المنفعل غير قادر على الحياة والحركة فى ذاته، إنما توضع فيه الحركة والأشياء ويحيا عن طريق العقل، ويصبح كالتحفة التى يصنعها صانع ماهر، أعنى، هذا العالم. وهذه العلل تؤكد أن العالم لم يبن على محو اللاشعور، الذى لا غنى عنه ـ العناية الإلهية ـ وكى نقف على السبب الذى يظهر لنا الوجود، فلابد أن نرجع إلى الأب أو الصانع، لأننا كما نعلم أن هدف الأب فيما يتعلق بذريتة أو الصانع فيما يتعلق بعمله اليدوى أن يصونه أو يحفظه بأى وسيلة، وكى يصونه ينبغى ألا يترك إرثه يضيع أو يأذيه أحد، لأن الرب يؤكد برغبة حاتمة أنه يحمى الإنسان[2].

وينتقل فيلون فى النص السابق إلى قضية أخذت سياقها الفكرى من القضية الأولى ـ التوفيق بين الفلسفة والدين فى خلق العالم كمقدمة للحديث عن الخلق ـ وهى التفرقة بين جانبين من الوجود، وجود الرب كعلة فاعلة

(1) إن تصور فيلون للعالم بأنه يحوى جانبين أحدهما علة فاعلة والأخر موضوع منفعل هو فكرة أرسطية سيطرت على فلسفة الطبيعة عنده خاصة فى مفهومى الحركة والنفس ونظرية العلية. ففى الحركة يؤكد وجود طرفين للتغير والحركة، طرف متقبل وطرف مؤثر فاعل، ومبدأ الحركة أن يكون الفاعل مختلفا عن المنفعل أو هى قابلية الانفعال بشىء أخر تقتضى دائما الاشارة إلى طرف سالب وطرف موجب، فقوة الطبيب مثلا تقتضى وجود طرفين طرف يشفى وطرف أخر يتقبل الشفاء انظر :Aristotle: The works of Aristotle, Metaphysics, Transalted into English Editorship W.D.Ross, Greet Books of western world, vol 2, ed by :R. Mhutchins publisher, chicago, 1952, b 1019 - 1020 p42 وفى النفس حين يعرفها بأنها كمال أول لجسم طبيعى إلى ذى حياة بالقوة وهو يحتمل ثلاث درجات للوجود وجود بالقوة ووجود بالفعل الاول أول درجات تحقق الوجود بالفعل ووجود بالفعل الثانى وهو أعلى درجات تحقق الوجود. انظر أرسطو: كتاب النفس. ترجمة د/ احمد فؤاد الأهوانى والأب جورج قنواتى، دار المعارف، القاهرة، 19-45 ب 8، 1، 412، 25.

(2) Philo: on the creation. op. cit. ch 1v. 18. p 17

ووجود العالم كموضوع منفعل، وهذان الجانبان غير منفصلين عن بعضهما البعض، إنما بينهما حالة من الاتصال تبدو فيما أسماه علاقة الصانع بعمله. فعلاقة الجانب الفعال وهو الرب والمنفعل وهو العالم بما فيه الإنسان هى حفظ الرب للعالم والإنسان لأنه صنعة يده. وهذا يفرض دربا من الالتزام من جانب المنفعل، وهو أن يعرف علة وجوده أو الذى شكله ومن لم يعرف هذا الالتزام فإنه يقيم الفوضوية فى مملكة العالم، وبناء على هذين الجانبين اللذين فرضا من جانب فيلون فإن العالم عنده طبقا لفكره الدينى مكون من جانبين أحدهما مرئى والأخر مدرك بالعقل، وكما هو موضوع للعقل مأخوذ من سفر التكوين، وهذا يعنى أن للعالم بداية، وهذه البداية تدلل على عظمة الرب grandeur.

ويجب أن نلاحظ جيدًا أن سرد هذه القضايا وإن كانت هذه القضايا لها أبوابها الخاصة بها فى فكره فهى تعبر عن رغبة فيلون فى وضع إطار نظرى يبرر به تعانق فكره الدينى مع فكره الفلسفى لإظهار مفهوم خلق العالم.

وقد حاول فيلون الاستعانة بالفلسفة اليونانية وخاصة محاورة تيمايوس لأفلاطون والفكر العبرى فى الكتاب المقدس كأساس يعتمد عليه فى تفسير الخلق وجاء ذلك على مستويين: الأول، النظام العبرى الأسطورى، والثانى، وهو التأمل الموجود فى الفلسفة اليونانية، ومعنى ذلك أنه حاول عمل انسجام بين الموسوية والأفلاطونية فى خلق العالم، مفسرًا للقصة الواردة فى الكتاب المقدس ومستخدما المفاهيم والمقولات اليونانية، وهو ما شكل أساس للفكر المسيحى فى العصر الوسيط وآباء الكنيسة الأُول مثل أورجنت وكليمنت بعد ذلك.

ثانيًا ـ الخلق المتدرج العالم

عرض فيلون لنشأة العالم عرضًا تاريخيًا يسيطر عليه الأسلوب النثرى

فهو يبدأ بشرح سفر التكوين[1] الذى يتحدث عن خلق العالم بداية من الظلمة إلى اليوم الثانى حتى اليوم الذى استراح فيه الرب. وإن كان سفر التكوين فى مجمل ظاهره يدلل على خلق العالم. إلا أنه عند فيلون أخذ منهجًا جديدًا يحاول أن يرسخ به أوليات الفكر الدينى اليهودى، لأن خلق العالم يعد المدخل الحى لفهم الألوهية. أعنى ليس الغرض من تفسير فيلون لنشأه العالم ذاته، إنما محاولة لترسيخ مفهوم أعمق من ذلك وهو الألوهية من جانب وعلاقة الألوهية بالعالم من جانب أخر.

ويجب أن نلاحظ أن سفر التكوين وحدة تاريخية مترابطة معا. تبدأ بخلق العالم ولا تفصل بين التاريخ والإيمان، لأنه لا انفصال بين الأحداث التاريخية والعقيدة الإيمانية. إنما هناك ارتباط بين النظرة اللاهوتية للتاريخ والنظرة اللاهوتية للاعتقاد[2]. فتاريخ هذا الشعب لا يتجزأ من كلمة الله، ويمثل تدبيرًا إلهيًا فائقًا لأصل خلاص البشرية كلها. حيث يبدأ التاريخ

(1) دعى سفر التكوين فى العبرية «بى راشيت وهى الكلمة الأولى فى السفر وهى عبرية وتعنى» فى البدأ «وتسميته التكوين عن السبعينية، وتعنى الأصل أو بداية الأمور وفى الإنجليزية generation ومنها generate بمعنى يلدأو يولد أو يتتج وgeneration بمعنى توليد أو نسل أو ذرية أو نشوء وهكذا جاءت نفس الكلمة فيأول أية فى إنجيل متى the book of generation of gensus وهى اليونانية.

ويقع هذا السفر ضمن الأسفار الخمسة من العهد القديم .Pentateuch وقد أستخدم هذا الاسم فى المسيحية منذ عصر مبكر. حاول بعض الدارسين أن يربط بين الأسفار الأربعة الأولى فى وحدة واحدة معًا تحت اسم Tetrateuch إذ نظروا إلى سفر التثنيه بكونها أشبه بمقدمة لتاريخ إسرائيل منذ بدأ دخوله إلى الموعد (سفر يشوع)، بينما حاول البعض ضم سفر يشوع إلى الأسفار الخمسة لتكوين وحده واحده بين الأسفار الستة الأولى باسم octateuch لتشمل التاريخ حتى بدأ عهد الملوك، ولكن لا يزال الفكر التقليدى الأصل يسود على الباحثين فى الربط بين الأسفار الخمسة الأولى كأساس تاريخ يقام عليه شعب الله.

(2) انظر القمص / تادرس يعقوب ملطى: سفر التكوين. الناشر كنيسة الشهيد مار جرجس باسيورتنج. الطبعة الأولى، الإسكندرية، 1983 ص 27، ص 8.

بخلق الإنسان الذى انتهى إليه الخلق عند فيلون وظهر الإنسان كنتاج لله على الأرض وما تحتها وفوقها وما فى أعماقها.

حيث إن هذه الملاحظة يجب أن تدرك جيدًا على حد تعبير ديمديموس الضرير[1]. إن غاية الوحى من الحديث عن الخلق هو تصحيح الأفكار الخاطئة التى تسربت إلى إسرائيل فى هذا الشأن من العبادات الوثنية المصرية وغيرها. وهو يحاول أن يحدثنا عن الخلق كصديق لتفهم عمل الله الخلاصى. فالوحى الإلهى لم يهدف إلى عرض لاهوتيات وفلسفات خاصة بالخليقة وإنما أراد أن يدخل بنا إلى الخالق الذى يهتم بتجديد الخليقة بعد فسادها[2].

واعتقد أن فيلون كان يدرك جيدا هدف الوحى الالهى، إلا أن المؤثرات اليونانية والشرقية بجانب ظهور المسيحية كانت عصا ثقيلة على رأس فيلون. وهذه الجوانب نفسها وجهته إلى الفلسفة حتى يضاهى ما وصلت إليه من عقلانية. وقد أتجه فيلون ذاته للفلسفة من منطلق أن موسى أُعطى خلاصة الحكمة (الفلسفة)[3].

إن العالم فى سفر التكوين خلق فى ستة أيام[4] ليس لأن الرب يحتاج إلى وقت لهذا العمل. لأننا نعتقد أن الرب خلق الأشياء فى أن واحد مع ملاحظة أن كلمة كل تشمل نتاج الفكر التى خلقها. ويؤكد فيلون على هذه الحقيقة باللجوء إلى بعض الصيغ الرياضية التى تبين أن العدد ستة الذى ذكر فى السفر عدد مناسب لهذه الآية. فكلمة ستة أيام ذكرت لأن الأشياء كى تأتى إلى الوجود تحتاج إلى أمر، والأمر يستلزم عدد، ومن بين الأعداد التى

(1) Jerome: Gerome Bbibical, oxford University press. New York, 1956. p 8.

(2) القمص/ تادرس يعقوب ملطى، المرجع السابق، ص 29.

(3) philo: On the creation, ch 11, 8, p 8.

(4) سفر التكوين، 1/6.

فى قوانين الطبيعة، والعدد المناسب لهذا النتاج هو 6، لأننا لو بدئنا بالعدد واحد الذى يعد كاملا فإن الوجود يعادل منتجات هذا الرقم (3 x 2 x 1) وإذا جمعته (3 + 2+ 1) كان الناتج ستة. فنصف الوجود ثلاثة والجزء الثالث اثنين والجزء السادس هو واحد[1] وهذا التأكيد ناتج عن مؤثر أفلاطونى فى محاورة الجمهورية الفقرة 546 .viii. ويجد صداه عند القديس أوغسطين فى مدينة الله de civitate dei, bk. xi. ch 30. وإذا كانت الصيغة الرياضية التى يؤكد بها فيلون أهمية العدد ستة صيغة بسيطة ألا أنه يصيغ واحدة أكثر تعقيدًا فى نهاية بحثه عن الخلق فهو يقول (إذا ضاعفنا العدد 2 ستة مرات نحصل على العدد 64 وكذلك العدد 3 ستة مرات نحصل على العدد 729. ومن ثم يمكن الحصول على العدد 64 بضرب (4 x 4 x 4) وأيضا بضرب العدد(8 x 8) ويسرى هذا النسق على العدد 729 الذى يمكنه الحصول عليه بضرب العدد 9 x 9 x 9 وكذلك بضرب العدد 27 x 27 إلى أن نصل إلى العدد 4096 ويمكن الحصول عليه بتربيع العدد (6x64) 64 ويمكن الحصول عليه من تكعيب العدد 16 x 16 x 16) 16)[2].

---

(1) Philo: on the creation, ch III, 13, p 13.

(2) Ibid. ch xxx. 96 p 77.

يرى فيلون أن قيمة العدد ستة تتضح من خلال رقمين هما 2، 3.

فالرقم 2 إذا ضاعفناه 6 مرات حصلنا على 64 كالأتى:

x 2 = 4, 23 = 2 x 2 x 2 = 8, 24 = 2 x 2 x 2 x 2 = 16 25 = 2 x 2 = 22 ,2 = 21

2 x 2 x 2 x 2 = 32, 26 = 2 x 2 x 2 x 2 x 2 x 2 = 64 إذا ضاعفنا العدد 64 الناتج عن مضاعفة العدد 2 حصلنا على 4096. تربيعه أو تكعيبية كالأتى: بالتربيع 64 x 64 = 4096 or (64)2 = 4096 by squar

بالتكعيب x 16 x 16 = 4096 or $(64)^3$ = 4096 by cubic 16

والعدد 3 إذا ضاعفناه حصلنا على 729 كالأتى:

x 3 = 9, 33 = 3 x 3 x 3 = 27, 34 = 3 x 3 x 3 x 3 = 81 3 = 3,32 = 31

x 3 x 3 x 3 x 3 = 243, 36 = 3 x 3 x 3 x 3 x 3 x 3 = 729 3 = 35 «الباحث».

ومعنى ذلك أن العدد 6 عدد كامل ويجمع فى طبيعته كل من الذكر والأنثى فالمفرد يحتاج إلى أخر يكمله فالرجل تكملة المرأة. والرجل (الفردى) مبدأه الأساسى أن يبذر والمر أه تستقبل البذور، فالعدد 3 عدد مفرد متواز مع العدد 2 ونتاجهم العدد 6 الذى يمثل الوجود التام لكل أشياء الوجود المتجانسة معه، بقدر ما تكون فى ذاتها موجودات انطلقت من الاقتران معًا. لذا ينبغى أن تدرك الرقم المخترع، أعنى الأول المفرد وما يحويه[1].

مجمل القول هو أن العدد 6 عددا كاملا من الناحية الرياضية وإذا كان هو كذلك عند فيلون فهو كاملً من جميع النواحى سواء كانت أنطولوجية أو بيلوجية. حيث إن الوجود يحمل جانبين السالب والموجب (الذكر والأنثى) أحدهما يمثل العدد الفردى وهو الرجل والأخر يمثل الزوجى وهو المرأة. ويمكن أن ننظر إلى الوجود على أنه مكتمل من هذه الناحية لأن العدد 2 والعدد 3 ممتزجان ومتجانسان وهذه الكيفية تؤدى إلى العدد 6 العدد الكامل.

لكن إذا كان الله قد خلق العالم فى ستة أيام فهل هذا الخلق كان خلقًا أفلاطونيًا على مثال أو نموذج سابق وخاصة أن الفيلسوف محل الدراسة يعد أفلاطونى المذهب أم أنه خلق مبدع من عدم؟ وإن كان هو كذلك فعلى أى كيف كان هذا الخلق من العدم عنده؟.

والإجابة على هذا التساؤل عند فيلون ضربت الاحتمالين السالفين فالله خلق وصنع الأشياء التى لم تكن من قبل[2]. لأن الرب هو الرب god being god فالصورة الجميلة لا يمكن أن تكون نتاج من نموذج سابق، فالرب حينما خلق العالم المرئى شكله تماما بنظام يستخدم فيه نموذج كلى أو الروحية

(1) Ibid: ch 111, 14, p 13.

(2) أ/ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 25.

فى خلق العالم المادى كخلق متأخر. والصورة الفعلية المبكرة تلاحظ كموضوعات للإدراك فى ذاتها كأنواع احتوت على موضوعات عاقلة[1]. فذلك يعنى أن الله قد خلق العالم من العدم ولكن قد سبق العالم المدرك أو العالم المادى الحسى عالم عقلى، ويرى يوسف كرم[2] أن فيلون يعنى أن العالم المعقول الذى سبق العالم المادى خلق من عدم، ولده الله كما يلد العقل أفكاره، أما العالم المحسوس فنتيجة تنظيم الله لمادة سابقة، أو نتيجة وسطاء تفعل بين الله والمادة، كما يذهب إليه أفلاطون. ويعلل فيلون هذه التفرقة بأن الخلق صادر عن قدرة الله وخيريته، فلا يخلق من الله وحده إلا الموجود الكفيل بقبول هذه الخيرية. ويقول إن الله حين قال « لنصعن الإنسان على صورتنا ومثالنا » خاطب وسطاء ووكل إليهم صنع الجزء الفانى من نفسنا على النحو الذى صنع هو به الجزء النطقى لأن الإنسان مزاج من خير وشر، والله منزه عن الشر، فكان لابد ممن يضع مبدأ الشر فى الإنسان من دون الله. ولكن فيلون يفترق عن الأفلاطونية والغنوصية فى أنه يجعل المخلوقات التى هى أدنى من الإنسان مصنوعات لله، لأنها ليست بذات أخلاق، والشر هو الشر الخلقى ومن الوجهة الروحية علية الله مباشرة وغير مباشرة: بين الإنسان العاجز والله العلى لابد أيضًا من وسطاء، فالنفس لا تستطيع الوصول إلى الله دفعة واحدة، فتدرج فى صعودها إليه. ودعا فلاسفة اليونان هؤلاء الوسطاء آلهة وأبطالًا، ودعاهم موسى ملائكة ورسلًا، فكان أكثر توفيقًا إذ أنهم يبلغون أوامر الله إلى أبنائه ويحملون صلوات الأبناء لله.

وهذا يدلل على أن الرب خالق للأشياء المعقولة أو الخيرة فهو ينكر أن يكون لأحد نصيب فى خلقه لطبيعة هذا الوجود الذى يملك فى ذاته الخير والخوف والحب وقادر على تيسير كل الأشياء، ولكونه فى ذاته، فهو بلا

(1) Philo: on the creation, ch 1v, 16, p 15.

(2) يوسف كرم : المرجع السابق، ص 250.

نظام، بلا كيفية بلا عقل، بلا شبه، وملىء بعدم الترابط، واعتلال العدالة، واللانسجام، ولكنه قادر على أن يتحول أو يتغير للأفضل ليكون النقيض الفعلى لكل هذه الأشياء السابقة كالنظام، الكيف، الحياة، التطابق، الذاتية، الشبه، العدل، الانسجام إلى أن تصل إلى أى صفة تدل على نموذج جيد[1] وإن كان يوصف الرب عند فيلون بهذه الصفات السلبية السابقة التى يمكن أن يحولها إلى صفات إيجابية كما فى النص السابق. فهنا لا نستطيع أن نفهم ما ذهب إليه يوسف كرم من أن الله لا يخلق الشر لأن طبيعته خيره، ولكن يوكل به وسطاء ـ سوف نعلن عنهم أثناء الدراسة ـ لخلقه، بل الأكثر من ذلك إذا رجعنا إلى عليّة الوسطاء يكون الرب، فمن الأجدر هنا أن نقول إذا كان الرب يوصف بصفات السلب فلما لا نرد مصدر الشر إلى ذاته خيرًا من توكيل الشر إلى وسطاء فيكون الرب بذلك متفردًا فى خلقه للشر والخير معا دون ند أو وكيل أو وسيط سوف نتعرف إلى دوره فى ثنايا الدراسة.

إذن العالم عند فيلون خلق من العدم وهو ما يوافق وجهة النظر الدينية اليهودية فى الكتاب المقدس، إضافة إلى أنها لا تنفصل أيضا عن الاحتمال الثانى وهو تصور الخلق على النظام الأفلاطونى حيث إن الصورة الأولى فى عقل المهندس الذى يجمع فى عقله كل أجزاء المدينة كالمعابد، الملاعب، الأسواق، الموانئ، .... إلخ، ونوعية المبانى المقامة، وبعد أن يدرك ذلك فى عقله soul يظهر فى الشمع. ويحمل أشكال الموضوعات المتعددة التى صنعها فى عقله عن المدينة وبهذه القدرة الفطرية للذاكرة يستعيد الصور المتعددة لهذه المدينة ويختم نماذجه بالتمييز بينها. كالنحات الجيد الذى يبنى مدينة من حجر، مركزا عينيه على نموذجه واصفا الموضوعات المرئية والعقلية، مطابقا كل حالة للأفكار العقلية. فتفكيرنا عن الله فى خلق الله كذلك عندما خلق المدينة أو الكبتول أدرك قبلًا نماذج أجزاءه. وخارج هذه النماذج صنع عالمًا من التأمل مدرك فقط بالعقل، ومن ثم كان العالم

(1) Philo: on the creation, ch Iv, 23, p 19.

الذى يمكن أن ندركه. وكذلك المدينة التى صممها عقل المهندس مسبقا ليس لها مكان سوى عقل الله divine Reason لم يشأ الله أن تكون[1].

وهنا يستفيد فيلون جيدًا من الفكر الأفلاطونى ففكرة الشمع والخاتم هى فكرة أفلاطونية مردها إلى محاورة السوفسطائى[2] ووجه الاستفادة أن فيلون وظف هذه الفكرة لإثبات ما قبلية العالم أو خلق العالم فى العقل قبل الخلق المادى من العدم. ولم تقتصر الاستفادة على الفكرة فحسب إنما وصلت إلى أن يتبع المصطلح الأفلاطونى لأنه استخدام كلمة soul بمعنى عقل أى بالمعنى اليونانى الذى اعتاد أن يستخدمه أفلاطون فى حين أنه فى مواضع أخرى يستخدم كلمة reason أو mind إلا أنه استبدل مصطلح المثال بمصطلح عالم الأحدية notic world.

ورغم أن فيلون سار على درب أفلاطون فى تشبيه الخالق بالصانع أو المهندس وكان ذلك فهما حرفيا للديمورج demiurge الأفلاطونى ليحل المبادئ السامية محل عالم المثل، إلا أنه حل هذه المشكلة حيث إن عالم المثل ليس له وجود سوى عقل الرب الذى نظم العالم، وقد أكد هذا الحل حينما وضع أمامه ثلاثة قضايا الأولى: أن عالم المثل ما هو إلا العقل الذى خلقه الرب والرب، والثانية: أن القضية واضحة بمثال الإنسان الصانع، والثالثة: أن فيلون يعلن أن هذا المثال ليس من اختراعه إنما هو موجود فى كلمات موسى فى التكوين[3] [4].

---

(1) Ibid: chv, 20, p 17.

(2) plato: sophist. Translated into English and introduction by F.M. Cornford under adress "the theory of knowledge" Routlege, London, 1968.

(3) g. c. m. van winden: the world of ideas in philo of Alexanderia, an essay in vigiliae christianae editors in chife, A. F. G. klign. and others, e. g. brill. Leiden, 1983 pp 210 - 11.

(4) يفهم منه ان الله خلق الإنسان على صورة الرب بعد صورة الرب أو بعبارة أخرى انه

إذن فيلون لم يتنصل من يهوديته ولا من أفلاطونيته حينما قرر أن العالم مخلوق من عدم وهذا الفهم كان مفروضا علينا من قبله لأن هناك عبارات لا تفهم إلا على هذا الكيف كقوله مثلا: الإله لم يخرج الأشياء من الظلمات إلى النور فقط، ولكن ما كان منها غير موجود سابقًا قد خلقه أيضًا، لذا فهو ليس صانعًا فحسب بل خالقًا أيضا[1]. أو أنه يقول: أن الإله خلق مع الأجسام المكان والزمان[2].

ومجمل القول هو أن فيلون يميز بين دربين من الخلق أو الإيجاد ويشير إليهما حين يميز الإنسان المثال الذى أوجده الله، من الإنسان الأرضى الذى صنعه فالإيجاد أو الخلق يكون عن مادة أو فى مادة، ولكن هذه المادة ليست موضوع إيجاد. حيث يبقى الأثر أو العمل الإلهى هو دائمًا عمل الديمورج. وإذا كانت هناك كائنات بلًا مادة كالمثل وهى العقول المحضة، فهذه الكائنات بلا مادة وهى من عند الله بلا أم أى بدون مادة، ولهذا السبب يمكن إطلاق كلمة خلق من عدم على هذه الكائنات المعقولة وحدها، ولا يمكن تصور كلمة خلق إلا بوجود مثل أو أفكار فى عقل الله[3].

والملفت للانتباه فى هذا المجمل من نظرية الخلق من العدم عند فيلون ليس النظرية ذاته، لأن النظرية ليست بجديدة على العقل البشرى ولو بحثنا فى تاريخ الفكر السابق على فيلون لوجدنا كثيرين انطلقوا من مفهوم الخلق من العدم، ولكن الجديد عند فيلون الذى أدخله للفلسفة ليس الخلق أو

صورة الصورة an image of an image وتعنى ان العالم المرئى صورة لصورة الرب أو ان العالم المرئى خلق بعد صورة الرب «عقل الله» على حد تعبير فيلون «الباحث».

(1) Philo: on Dreams1, the workes of philo translated by colson harvard university press, 1962, volLv, ch XIII, 76 p 337 .

(2) philo: de confusing, the workes of philo translated by colson harvard university press,1962,voLiv,chXXVII, 136,p83

(3) أميل يرهييه: الآراء الدينية والفلسفية لفيلون السكندرى، ص 118.

الإيجاد من العدم وإنما الإيجاد على درجات مختلفة وبواسطة كائنات وسطاء بينه وبين العالم[1].

وهذه الدرجات فى الخلق قد أتت على مراحل متفاوتة أراد أن يوضح بها فيلون أن الخلق لم يأت اعتباطًا أو أنه مسألة مفاجئة، إنما الخلق طبقًا لفكره الدينى استلزم مجموعة من الاستعدادات مثل المائدة التى يعد عليها الطعام قبل أن تأكل الناس، وأيضا كالممثل المسرحى أو الرياضى قبل أن يعرض المشهد المؤثر على الجمهور، إنه يستعد لذلك بعمل مجموعة من العروض التى تسبق المشهد[2]. حيث إن الخلق بدأ من الأقل درجة إلى الأعلى درجة فى طبيعته وينتهى بأفضلها جميعًا، وهو عبارة عن تطور طبيعى، يبدأ من شيء فقير جدًا إلى منتهى التطور، أعنى، يبدأ من الظلمة إلى الإنسان كالبذور تكون لا شيء وفى النهاية تعطى ثروة عظيمة فى مرحلة النضج[3].

هذا التدرج قسمه فيلون إلى ست مراحل أو درجات طبقًا لتفسيره للكتاب المقدس، ويدل هذا ضمنًا على أن مفهوم التدرج فى الخلق لم يكن نابعًا من الفلسفة اليونانية عنده لأن الشريعة واضحة، إنما حاول أن يعطى لهذا الوضوح نزعة فلسفية تضاهى ما وصل إليه العقل اليونانى منطلقًا من أن موسى قد أعطى الحكمة. واضعين فى الاعتبار أن كل مرحلة أو تدرج يمثل يوم من الأيام الستة فى الكتاب المقدس، لأن الرب خلق العالم فى ستة أيام[4]

(1) نفس المرجع، ص 120.

(2) Philo: on the creation. ch. xxv. 77, p 61

(3) لا يقصد فيلون هنا أن هناك طفرات تطور طبيعى حدثت فى العالم كما يقول دارون فى نظرية النشوء والتطور وإلا كان ذلك مخالفا لفكره الدينى. إنما قصد ان هناك خلق متدرج للعالم بدا من لا شيء منتهيا إلى المطلق الذى يستفيد من كل الأشياء المخلوقه سلفا عليه الذى يعنى به هنا الإنسان. الباحث.

(4) لان الرب خلق العالم فى ستة أيام واستراح فى اليوم السابع. «فأكملت السموات والأرض وكل صنعها. وفرغ الله فى اليوم السابع من عمله الذى عمل، فاستراح فى

وإذا أردنا أن نعرض لهذا التدرج للخلق عند فيلون السكندرى طبقًا لفكره الدينى سيكون عرضًا موجزًا، حيث إنه أطنب كثيرًا فى هذا العرض لدرجة أنه من كثرة الإطناب ضاعت منه الفكرة الأساسية وتداخلت المراحل مع بعضها البعض. ويجب أن نلاحظ أن التدرج فى الخلق عنده كان تدرجًا فى العالم المعقول أو فى النموذج الذى وضعه الله فى عقله، وكل تدرج من هذه التدرجات فى هذا العالم يوازيه تدرجًا آخر فى العالم الحسي.

1 ـ التدرج الأول (اليوم الاول)

بدأ فيلون تدرجه فى خلق العالم بافتتاحية سفر التكوين «فى البدء خلق الله السموات والأرض»[1] رائيا أن كلمة البدء لا يقصد بها النظام العددى فعندما يقول موسى «فى البدء خلق» تساوى الأول خلق السموات[2] ويعنى ذلك أن البدء «لا يقصد به إطارا زمنيا والا كان للبدء بداية ونهاية، وهكذا تكون لهذه البداية بداية وتدخل فى سلسلة لا متناهيه من البدايات، لكن البدء هنا يعنى حركة أولى لا يقصد بها الكم زمنيا. كالقول: بدء الحكمة مخافة الله» وأيضًا لا يعنى وجود زمن فى بداية الحركة للعمل، إنما يؤكد انتزاع فكرة الأزلية، فمع عدم وجود زمن لكنه وجدت بداية قبلها إذا كان العالم عدما[3] كما قلنا أن العالم عنده مخلوق من العدم من قبل. وإذا قلنا على

اليوم السابع من جميع عمله الذى عمل، وبارك الله فى اليوم السابع وقدسه، لأنه فيه استراح من جميع عمله الذى عمله الله خالقا». الكتاب المقدس. سفر التكوين. 2 / 7

(1) سفر التكوين 1/ 1.

(2) Philo. on the creation. op. cit. ch vii. 27 p 23

(3) القمص / تادرس يعقوب ملطى. المرجع السابق ص 41، يرى القديس اوريجين فى كتابه عظة على التكوين ان هذا تفسيرا حرفيا لكلمة البدء لأن التأويل يقتضى ان يكون البدء فى كلمته ـ المسيح ـ كما يقول الانجيلى يوحنا « فى البدء كان الكلمة، والكلمة عند الله، وكان الكلمة الله، هذا كان فى البدء عند الله ـ كل شىء به كان وبغيره لم يكن شىء مما كان (يوحنا: إصحاح أول 30) فالكتاب لا يتحدث عن بداية زمنيه، إنما

عكس فيلون أن البداية تعنى زمنا فإن ذلك يطرح بفكر أزلية العالم عرض الحائط كما سنوضح فى الفصل الثانى من هذا الباب.

تبع خلق السماء أن يخلق الرب النور الذى جاء من العالم المعقول الذى أقامه الرب فى عقله الكلى وحجب عن الظهور قبل وجود الظلمة لأنه سوف يخضع للتغير طبقًا لضرورة خروج العالم من المعقول إلى المدرك الحسى. فالنور مادة ملتهبة من الضوء المعقول الذى سبق خلق الشمس التى عندما خلقت اختفت الظلمة بطريقة عكسية، وقد تصور فيلون أن هناك حالة صراع أبدى بين النور والظلمة[1] والضرورة تحتم عليه أن يقضى على حالة الصراع الأبدى بينهم بوضع فاصل بينهم وهو الصباح والمساء ـ ولا يعنى ذلك أنه يفصل بين النور والظلمة ولكنه يضعهم فى علامات محددة كى يقضى على امتدادهم ([2]).

عن البداية التى هى الملخص، إذ به صنعت السموات والأرض. انظر العظة الأولى من عظات على التكوين لأورجين origin: homilies on genesin, the writing and homilies translated by Toseph Bingham, in "intiquities of the christin church" (origins ecclesiasticace) vol 5. London 1836. hom 1

(1) هناك روايات كثيرة عن خلق العالم عند الديانة الأورفية ولكن أهم رواية تذهب إلى ان المبدأ الاول وهو الزمان «كرونوس» نشأت معه الضرورة وهى القضاء والقدر فسيطر على العالم. وأنجب الزمان الهواء الأثيرى والظلام، وعمل بيضه فى الهواء الأثيرى فانقسمت فخرج منها فانس phans المضىء وعند انقسام البيضه صارت نصفين الاول السماء والأخر الأرض، ويعد فانس المضىء أو النور خالق الكون ومن أسمائه زيوس، وديونيسيوس (الخمر) وايروس (الحب)، وبان pan (التناسل)، وميتس metis (العقل) انظر Socratic philosopher, - freeman. Ancilla to the pre 10 - oxford, 1966. pp 9

وانظر أيضا د. محمد فتحى عبدالله: النحلة الأورفية: أصولها وأثارها فى العالم اليونانى، ص 5.

(2) Philo: on the creation, op cit. ch v 111. 3i p 25.

ويمكن أن نستنتج بعض النتائج من النصوص التى وردت عن تفصيل هذا النور. فالنتيجة الأولى: أن النور المتجسد فى الشمس والقمر والنور لم يأت من عدم أو من الظلمة إنما أتى من العقل لأنه موجود منذ الأزل. النتيجة الثانية: أن الصراع بين النور والظلمة صراع من أجل السيادة. النتيجة الثالثة: أنه مع قدوم النور بدأ الزمن لذا قال الرب فى التوراة فكان يوما واحدا[1].

ويحيلنا فيلون هنا إلى تساؤل نتج عن ملاحظته للكلمة فكان يوما واحدًا ولم يقل فكان اليوم الأول على غير ما سيقال فى المراحل الآتية اليوم الثانى والثالث،...... الخ ويرى أن هذه التسمية تسمية ناجحة ومتوافقة وتدل على الوحدة ومتناغمة مع الأعداد من ناحية أخرى[2]، كما أنها ترجع إلى تفرد العالم المعقول، وبذلك تأخذ نسب طبيعى للعدد واحد[3]. وكلمة يوم فى الإصحاح الأول من سفر التكوين إنها لا تعنى يومًا زمنيًا يحصر فى 24 ساعة إنما تعنى حقبة زمنية قد تطول إلى ملايين السنوات، فالشمس والقمر وبقية الكواكب لم تكن بعد خلقت حتى المرحلة الزمنية الرابعة، وبالتالى لم يكن يوجد من قبل زمن مثل الذى تخضع له الآن، كما لم يكن للعالم نهار وليل بالمعنى المادى الملموس[4].

---

(1) Ibid: chix 34 -. p 27.

(2) Ibid: chiv, 16, p 15.

(3)Ibid. chix. 36, p 27 .

(4) وردت كلمة يوم فى الكتاب المقدس بمفاهيم متعددة، فأحيانا يقصد بها الأزل حيث لا توجد بداية، كقول الأب للابن: «أنت إبنى انا اليوم ولدتك» (مز 2: 7)، اع 13: 32، عب 1: 5 كما قيل عن الله: «القديم الأيام» (د 71 :1) بمعنى الأزلى. وجاء عن «اليوم» بمعنى الأبدية التى فوق الزمن كالقول: «يوم الرب» (اع 2 :20)، أى مجيئه الأخير حيث ينتهى الزمن. انظر القمص/ تادرس يعقوب ملطى. المرجع السابق ص 39 ـ 40.

ونهاية، اعتمد فيلون فى هذه المرحلة على الرواية الكهنوتية[1] [2] التى تبدأ بالقول «فى البدأ خلق الله السماوات والأرض» أو «خلق ألوهيم السماوات والأرض» كما فى الرواية السبعينية المترجمة عن اليونانية غير معتمد على روايتين أخريين يسردهما معظم مؤرخى الفكر الدينى اليهودى وهى الرواية اليهودية التى تبدأ بـ «هذه مبادئ السماوات والأرض إذ خلقت يوم صنع الرب الإله الأرض والسماوات» والرواية الألوهية التى تبدأ ـ حسب ما وصل إلينا من أعماله ـ لتاريخ إسرائيل مع الجد الأكبر لهذا الشعب إبراهيم (ف12) على خلاف روايتى اليهودى والكهنوتى اللتان تبدأن بنشأة العالم ووجود الإنسان[3].

2 ـ التدرج الثانى والثالث (اليوم الثانى والثالث):

بدأت المرحلة السابقة بخلق السماء والنور وهذا الخلق كان ضروريًا

(1) هناك أربعة مصادر أو روايات لنصوص الكتاب المقدس جمعها باحثى القرن التاسع عشر وهى مصادر مقبولة وتسمى بالأسماء الأتية : الوثيقة اليهودية، والوثيقة الألوهية، وسفر التثنيه، والنص الكهنوتى. وقد افلح الباحثون فى إعطائها أعمارا:

(أ) تقع الوثيقة اليهودية فى القرن التاسع قبل الميلاد (وقد حررت فى مملكة الجنوب).

(ب) اما الوثيقة الالوهميه فهى لقرب تاريخا بقليل (وقد حررت بإسرائيل).

(جـ) وأما سفر التثنيه فينتمى إلى القرن الثامن قبل الميلاد فى رأى ادفن جاكوب، وهناك بحاثه آخرون، مثل الأب ديفو، يرزن انه ينتمى إلى عصر جوزياس (أى القرن السادس قبل الميلاد). انظر...موريس بوكاى: القران الكريم و التوراة والإنجيل دراسة الكتب المقدسة فى ضوء المعارف الحديثة. دار المعارف القاهرة 1983 ص .29.

جان باتيرو: ولادة اله التوراة والمؤرخ. ترجمة عبد الهادى عباس ـ جهاد الهواش، دار الحصاد للنشر والتوزيع والطباعة، سوريا، دمشق، الطبعة الأولى 1999م. ص 155.

(2)

(3)

لأنه مع خلق السماء وجد الزمن، وهو الفاصل بين النور والظلمة، وقد فعل الخالق كذلك بعصمته وجلال عقله، وما للسماء من قيمة عقلية تحتلها من بين الموضوعات العقلية الأخرى. وبدأت بعد ذلك مرحلة تالية وهى اليوم الثانى للخلق و يشهد هذا اليوم نزول الماء إلى الأرض وامتزاجه بالطين، لذلك يمكن أن نطلق على هذه المرحلة إن جاز التعبير ـ مرحلة الامتزاج ـ لأن الماء شق طريقه فى جميع الأنحاء كما يتشبع الإسفنج بالماء والرطوبة، فتكونت المستنقعات والأرض الرخوة وامتزج الماء والأرض وأصبحا كتلة واحدة من العجين، أعنى، عنصرًا واحدًا دون تميز لأجزائه المفردة. وأمر الرب المياه المالحة التى علة قاحلة ـ مصدر قحل ـ للأشجار والمحاصيل وطفقت إلى نفس المستوى التى عليه الأن. وبدأت اليابسة فى الظهور، وعملت الرطوبة كماسك للأجزاء المنفصلة كى تمنع الأرض من أن تجف كلية أو أن تصبح غير منتجة. كالأم التى تمنح الذرية(1).

إذا كان الماء قد هطل على الأرض فبالتالى فقد أنبتت العشب والمراعى الحية ومع التحول تغيرت أنواع الأعشاب مع اختلاف الزمن، ثم فسر ذلك عملية نمو الأعشاب بشكل وكأنه يقودنا من البداية (بداية البذر) بسرعة إلى النهاية ويضع النهاية كالفنان الذى رسم طريقة للبداية، فالنهاية عنده مخرج للبداية، وهذا المخرج يتكرر مرة ثانية، كما تضع البذور فى ذاتها ويأتى النبات بداية مخرج للنهاية beginning of the end والشيء الملفت للنظر فى هذه المرحلة، هو التأويلات الجنسية المتعددة ومنها. الأول: تشبيه الأرض الرطبة بالأم التى تعطى الذرية. الثانى: أن الأرض لها عروق مربوطة مثل النهدين. الثالث: تشبيه الأرض بالمرأة الحبلى التى تخرج من بطنها بذور بقائها حيث ترجع البذور من نقطة بدئها، مانحةً الأنواع بالفناء، صانعًا منها حصصا للوجود الأزلى.

(1) Philo: on the creation, ch. xx11, 43, p 33.

وهذه البذور التى لا تنتهى بنضجها ما هى إلا تعبير أنكساجوراس. حيث يعتقد أن الأشياء متباينة فى الحقيقة كما تبدو، وأن قسمة الأجسام، بالغة ما بلغت، تنتهى دائما إلى أجزاء مجانسة للكل: تنتهى إلى لحم فى اللحم، وإلى عظم فى العظم، فلا تلاشى القسمة أبدًا طبيعة الشيء المقسوم،......، وإذا كان الوجود لا يخرج من اللاوجود ـ باتفاقهم جميعًا ـ فكيف يخرج الشعر من اللاشعر، واللحم مما ليس لحمًا[1] أو كقول أرسطو أن الكون ظهور عن كمون، والفساد كمون بعد ظهور دون تغير فى الكيفية[2]. وقد تداخلت هذه المرحلة أو الدرجة مع الدرجة التى تليها لدرجة أننا لا نستطيع أن نفصل بين الأثنين.

3ـ ا لتدرج الرابع (اليوم الرابع):

انتهت المرحلة الثالثة أو التدرج الثالث بحقيقة هى أن الأرض اكتملت والسماء بجمالها العقلى لم تزل فى العقل. وإن كان لا يعنى ذلك أنه وضع السماء فى مكانة أقل من الأرض لكون الأرض سابقة فى الخلق على السماء أو أن السماء فى مرتبة ثانية. إنما الأرض اكتملت بالماء والعشب والحيوانات وغيرها من الموجودات الحسية لكى يقضى على شكوك الدين الظاهرى لدى الإنسان. ذلك الدين الذى يتعلق بالمحسوس[3]. إذا كانت الدرجة الأولى من الخلق قد شهدت الخلق العقلى للسماء إلا أن فيلون بفكره الدينى يرى أن هذه المرحلة سوف تشهد إعادة تنظيم السماء وتزينها حيث خرجت من الحيز المعقول إلى الحيز المدرك الحسى، وقد يرجع ذلك الإخراج إلى أن العقل يدرك الموضوعات الروحية اللامادية، والرب

---

(1) ا/ يوسف كرم. المرجع السابق ص 41: 42.

(2) أرسطو. الكون والفساد. ترجمه إلى الفرنسية بار تملى سنتهيلر، تعريب د. أحمد لطفى السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1932م، م، ف 1.

(3) philo: on the creation, ch, x1v, 45 p 35.

لا يريدها كذلك إنما يريدها مرئية لنور العين الذى يدرك الأجسام حتى يؤمن الإنسان بوجود خالق. وإن كان فيلون قد أخرجها من حيز العقل فلا يعنى ذلك قصور العقل ولكن بأن نعمة العقل ليست عند كل البشر والعين أو الإدراك الحسى نعمة شائعة لدى الجميع وقد يرتد فيلون فى هذه الدرجة إلى أفلاطون حيث تضرب الفكرة هنا بجذورها إلى محاورة تيمايوس[1]. وهو يقول عندما نور النهار تيار البصر، ويقع ذاك الشبيه على الشبيه فيتكاثف ذلك النور وينشأ وينطبق على خط الناظرين المستقيم جسم واحد مؤتلف.

إن فيلون هنا صبغ النور الحسى بصبغة عقلية، حيث يتبع لأمر إلهى روحى، فالرب خلق الأجسام السماوية وخلق حواسنا على وعى بها وقد يخدم هذا النور أغراضًا وهى إعطاء النور ذاته لإنارة العالم من جهة أولى، وليكون علامات من جهة ثانية، و لتثبيت فصول السنة من جهة ثالثة أى مقياس للزمن لتحديد فصول السنة من شتاء وصيف وربيع وخريف. وليل ونهار، جاعلًا الليل ملكًا على النجوم والكواكب، والنهار سيدًا على الشمس وهذه القسمة دليل بين لما ذكره الرب فهو وبمفرده جعل النهار قسمة للشمس ونصف للزمن، والليل قسمة للقمر[2].

4ـ التدرج الخامس (اليوم الخامس):

أن الأرض والسماء نظمًا جيدًا. فالأرض فى اليوم الثالث والسماء فى اليوم الرابع، ووضع الخالق على عاتقه تشكيل السلالات المائية فى اليوم الخامس، معتبرًا هناك قرابة بين الحيوانات والعدد خمسة، ومن ثم فقد قام كل أنواع السمك وكل أهوال البحر (حيوانات غير سوية البنيه. sea mon-

(1) أفلاطون محاورة تيمايوس و اكريتيس. ترجمة الأب ـ فؤاد جورجى بربارة. تخطيط وتقديم ألبير ريفو. منشورات وزارة السياحة والثقافة والإرشاد القومى. دمشق. 1968 فقره 45 d.

(2) Philo: on the creation, ch xv11, 53 p 41.

sters) لتكون لها بنية. وشمل هذا الخلق أنواع الأسماك التى تعيش فى القاع والمرافىء والتى تعيش على وجه الأرض، والتى تعيش فى المياه الراكدة الحبيسة. واتبع ذلك الخلق خلق الطيور.

وغلب على هذه الكائنات السالفة الذكر جانب الجسم على الروح أو قل قد غلب عليها مبدأ الحياة، وهى فى طريقها كانت حيوانات وغير حيوانات، أو موجودات بلا حيله، وبقوة الحركة دبت فيها بذور مبدأ الحياة[1].

وهذا التفصيل ليس من بنات أفكار فيلون ذاته، وإنما هو تفسير للنص التوراتى «لتخرج الأرض ذوات نفس حية كجنسها»[2] وإن كان هذا النص يفوق هذا التفصيل الجزئى الذى عرض له فيلون، حين يعلن ضمنا عن بداية خلق الأنفس الحية. فكل ما عرضنا له من درجات فى الخلق لم يشر إلى وجود النفس الحية فكل ما أتى من تجهيزات فى الخلق قدم به إلى المنتهى وهو خلق النفس الحيوانية فى الأسماك والطيور وهى كما يخبرنا فيلون غلب عليها الجانب الجسدى.

5 ـ التدرج السادس (اليوم السادس):

هذه المرحلة يمكن أن نطلق عليها بلغة هيجل مرحلة المطلق. حيث يصل الخلق فيها إلى مرحلة الاكتمال أو قل على حد تعبير فيلون مكافأة للخلق حيث خلق فيها الإنسان ووهب العقل وهو مبدأ الحياة لمبدأ الحياة فى ذاته وهو الإنسان أى عين العين، حيث خلقه الرب على صورته وعلى شبهه[3] ولا يعنى ذلك أن الرب على صورة إنسان، فليس جسم الإنسان يشبه الله، ولكن الشبه هنا يخص العقل ذلك العنصر المالك للروح، وقد خلقه

(1)Ibid: ch xxi. 66 p 51.

(2) سفر التكوين: 1 /24.

(3) نفس المرجع: 1 /26.

الرب على هذا الكيف حتى يقود الإنسان إلى معرفته، وإذا كان الرب قد كرم الإنسان على لسان موسى متجليًا ذلك فى تعبيره عندما وصل إلى خلق الإنسان فقال «دعنا نعمل الإنسان على صورتنا وشبهنا» فكلمة «دعنا نعمل» let us هنا تعبير يوضح أنه أخذ به الآخرين كموضوعات تابعة.

إذن من الواضح إن الإنسان جاء فى نهاية الخلق، «ولم يضن الرب عليه من الهبات واهبًا له العقل وهو أفضل العطايا، ومانحًا له كل وسائل الحياة كى يتوق إلى معرفته أو أن يتوق إلى ما هو فإن أى الإنسان إلى الأبدى الخالد وهو الرب»[1].

ويمكن أن نلخص ذلك فى عبارة جاءت فى اللاهوت الشرقى فى القرون الأولى وكررها كثيرًا من الآباء المسيحيين وإن كان بأسلوب مختلف: (صار الله إنسانا، لكى يصير الإنسان إلهيا)[2].

وبهذا التدرج سداسى المراحل يكون قد أتم الرب خلقه طبقًا لما رآه فيلون السكندرى. حيث بدأ الخلق عنده من العدم ثم خلق العالم المعقول وترتيبه فى عقل الخالق كمرحلة أولى واتيان الأرض وإنباتها كمرحلة ثانية وثالثة، وخلق السماء المادية وتزينها بالنجوم والكواكب كمرحلة رابعة، وخلق ذوات الأنفس الحية من الأسماك والحيوانات كمرحلة خامسة. وتنتهى هذه المراحل بمرحلة خلق الإنسان كمرحلة سادسة أو أخيره ولذلك قد يكون أتم الرب خلقه للعالم بالتدريج ثم يستريح فى اليوم السابع ويجعل هذا اليوم عيدا للعالم ككل وليس عيدًا لمدينة أو قطر بمفرده فحسب[3].

والملاحظ فى هذا التدرج أنه بُدئ من عدم ثم مرحلة أرقى فأرقى حتى

---

(1) Philo:. on the creation, chxxiv, 75, p 59. & ch xxv, 77, p 61.

(2) نزار محمود: الإله الإلحاد المعاصر، دار الحكمة، بيروت 1968 ص 19.

(3) Philo. on the creation. chxxx & ch 89. p 73

أن يصل قمة التدرج وهو الإنسان الذى يشبه الإله فى عقله لا فى جسده، ولا يعنى ذلك أن هذا التطور تطورًا بيولوجيا كما جاء فى نظرية نشوء الأحياء عند أنباذوقليس[1] كفكر كلاسيكى أو نظرية النشوء والارتقاء عند داروين كفكر حديث. إنما التطور هنا أو التدرج جاء ثيولوجيا مستقى من خلال الفكر الدينى اليهودى الممثل فى الكتاب المقدس من ناحية، وإضافةً مزيجا من الفلسفة اليونانية عليه من ناحية أخرى. لدرجة يمكن أن نقول فيها أن هذا التدرج فى الخلق ما هو إلا تيمايوس مصغرًا نسبة إلى محاورة تيمايوس لأفلاطون، وهو ما سنوجه إليه بحثنًا.

ثالثًا: المؤثرات الأفلاطونية فى خلق العالم

إن أثر تيمايوس عند فيلون يعد تأثرًا عميقًا، ويمتد إلى معظم كتاب خلق العالم عند فيلون de oficio mundi، خاصة إذا استقطبنا الاعتبارات الرياضية أو رجعنا إلى الأصول الفلسفية والعلمية فى تكوين محاورة تيمايوس وتعاليمها التى تحتل مكانًا فعليًا فى فلسفة فيلون عن الخلق والتفاعل بين الحوار الأفلاطونى وكتاب خلق العالم عند فيلون تفاعلًا يثير الانتباه ويطرح تسائلا. هل فيلون هنا فى هذه المسألة كان مفسرًا أم ناقلًا أم تابعًا؟ والإجابة على هذا التساؤل تقتضى منا البحث فيما كتب فيلون عامةً أو ما يخص خلق العالم فى أبحاثه المتناثرة. لأن التأثر بأفلاطون لم يكن قصرًا على كتاب خلق العالم فحسب وإنما امتد إلى خمسة أبحاث أخرى وهى التأويل المجازى clegum allegbriae و من الوريث quis rerum diviner،

(1) وانظر أيضا شارل فرنر. الفلسفة اليونانية. ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار الأنوار، بيروت 1968. ص 45.

And see also/ Burnet:. Early Greek philosophy, 3rd. edition. London. 1920. p 73.

وفى الزروع أو المزرعة، العناية، أبدية العالم de planttatime de aeterni-tate mundi،

1 ـ خلق العالم

وسنعرض لبعض هذه المؤثرات فى هذه الأبحاث. ولكن هناك بعض الخطوط العامة استعارها فيلون من أفلاطون فى هذه الأعمال وخاصة بحثه عن خلق العالم. وهى كالتالى:

أولى هذه الخطوط العامة هى اللغة: حيث يعتبر فيلون مدينًا لمحاورة تيمايوس فى اختيار مصطلحاته الفلسفية والتى وظفها مع النص الموسوى فى معظم الحالات. وسارت فى معظم كتاباته، وهذه الطريقة كانت شائعة لدى فلاسفة العصر الهلنيستى وقد يتضح استعمال هذه المصطلحات فى اليوم الرابع والخامس والسادس فى عملية الخلق فى كتاب خلق العالم(1).

أما الثانى وهو الخيال. اقتبس فيلون من أفلاطون خياله الواسع ومنها على سبيل المثال القدرة الخلاقة للديمورج، وهبوط النفس، وثلاثية أبعاد النفس، ونضالها ضد الإنفعالات passion ولا يعنى ذلك الخيال تزيين، ولكنه لعب دورًا أساسيًا فى الترميز للقضايا الفلسفية التى أضفاها على فكره الدينى.

أما الثالث الأغراض التأويلية. التى استمدها فيلون لشرح النص المقدس لاعتقاده أن كليهما ـ النص الدينى والنص الفلسفى ـ لأفلاطون يدوران فى فلك واحد، أو أنهما على حد سواء(2).

(1) Douwe Theunis Runia: philo of Alexanderia and the Timoeus of plato, boekhandel edition. Amaster Dam university. 1938. pp 332- 33.

(2) Ibid. p 341.

ورغم هذه الملاحظات العامة لم يهدف فيلون إلى كتابة خلق العالم كما هى عند أفلاطون من منظور فلسفى بحت. لأن الصفة الأساسية التى تحكم عمله هى نتائج مترتبة على النص الدينى الموسوى، والتفاسير المفصلة للأحداث المتعددة التى عرضنا لها سابقًا والتى تصف ما أوحى به إلى موسى رغمًا من كل أوجه الاتفاق الفلسفية التى توجد فى النص الفيلونى، وسياق الأدلة هنا أن فيلون لم يتبع محاورة تيمايوس فى الحديث عن خلق العالم ولم يتحدث عن تركيبة النفس والجسد التى تعرض لها أفلاطون فى بداية حواره[1]. أضف إلى ذلك أن العالم الواحدى عند فيلون noetic world الذى خلق فى اليوم الأول يسير بنفس المستوى على خط مستقيم فى اليوم الثانى، وهكذا دواليك حتى اليوم السادس الأخير، وأن المدينة الأحادية التى خلقها خالق واحد لتدل على واحديته ذكرت باختصار مجحف على عكس أفلاطون التى شغلت عنده حيزا كبيراَ، بل والأكثر من ذلك أن المدينة السماوية التى عرض لها أفلاطون فى محاورة تيمايوس لم تذكر عند فيلون إطلاقًا.

وإذا كانت هذه بعض النقاط الفاصلة بين أفلاطون وفيلون إلا أن هناك مبدأً جديدًا إضافة فيلون وينم عن فكره الدينى وهو مسألة خلق العالم من عدم حيث إن فيلون رأى كما ألمحنا من قبل أن العالم مخلوق من عدم إلا أن التميز الذى وضعه أفلاطون لا يساوى تمامًا الخلق من العدم، إذ أن الفلسفة اليونانية كلها لم تعرف ذلك الخلق من العدم، وهذا واضحًا لدى جميع الفلاسفة اليونانيين[2].

(1) أفلاطون: محاورة تيمايوس 31_ d ص 217.

(2) د. مصطفى حسن النشار: فكرة الألوهية عتد أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الاسلامية والغربية، مكتبة مدبولى، القاهرة، 1984 ص 197.

يجب ان نلحظ جيدا أن الحديث عن خلق العالم عند أفلاطون يقتضى الحديث عن مدى حدوث العالم أو أزليته وهو ما تركه أفلاطون بدون حل إلا ان أرسطو فى كتابه

لكن ما يؤخذ على فيلون فى هذه المؤثرات هو جانب منهجى يتفق فيه الباحث مع جودنو goodenough [1] هو أن عمل خلق العالم عند فيلون يعد عملا صعبا، وذلك واضح من خلال الجهد الذى يمكن إدراكه، ومن التفاصيل التى تندرج تحت هذا الخلق، وإمكانية إيجاد تكامل لهذه التفاصيل، ونسقه الخفى أو المنهجية الخفية التى تطرح حلولا فلسفية فى تفسيراته لدرجة أن الحكم فيها يتطلب جهدًا من جانب القارئ الذى يتركه فيلون فى ظلام تام، دون أن يفسر أو أن يكشف عن منهجيته، ففى الفصل 5 ـ 12 يضع منهجًا صحيحًا فى التكوين ويعرضه تمامًا ويدافع عن عالم الواحدية فى الفصل 25 ـ 16 ويرجع مرة أخرى لمكونات العالم الواحدى (المثالى) فى الفصل 35 ـ 29، ذلك مما دعى ولفسون wolfson يثير الشك حول مدى نسبة هذا البحث إلى فيلون.

2 ـ المؤثرات الأفلاطونية فى كتاب التأويل المجازى:

العلاقة بين كتاب خلق العالم والأبحاث التى تلته فى باقى أعمال فيلون

السماع الطبيعى يرى ان الأقدمين جميعا ما عدا أفلاطون اعتقدوا أن الزمان قديم اما هو فقد جعله حادثا، إذ قال انه وجد مع السماء وان السماء حادثه، وقد مر بنا ورأيناه يصنع دورا خاضعا للآلية البحتة قبل تدخل الصانع فيكون مقصودة على الأقل أن العالم حادث فى الزمان من حيث الصورة، وإذا اعتبرنا قوله ان النفس الكونية سابقه على جسم العالم، وأنها مصنوعة لزم أن جسم العالم مصنوع أيضا وان العالم حادث مادة وصوره، وإذا أخذنا عبارته «العالم ولد وبدا من طرف أول» بحرفيتها على ان تلاميذه الأولين ومن جاء بعدهم من الأتباع عارضو أرسطو فى أجراءه الكلام على ظاهره، وقالو أن تيمايوس قصة وأن للقصة عند أفلاطون حكما غير حكم الحوار والخطاب، وأن الغرض من تصويره العالم مبتدئا فى الزمان ومن قوله «قبل وبعد» سهولة الشرح فقط، وما عرضه أفلاطون فى تيمايوس لم يكن مذهبا فلسفيا أو لاهوتيا. انظر ا / يوسف كرم: المرجع السابق ص 78 ونظر ايضا د / مصطفى النشار: المرجع السابق ص 204.

(1) Goodenough(E.R): Introduction to philo jaedus, New haven, Yale, 1941,p45.

مثل كتاب التأويل المجازى وهو عبارة عن شرح وتفسير لكتاب خلق العالم وهو يمثل مشكلة كبيرة للباحثين[1] وواضح جدًا أن فيلون يرصد فيه قصة الخلق الموسوية كامتداد لنهاية سفر التكوين مبتدء بالإصحاح الثانى السطر الأول، ولا يحتوى على قصة آدم وحواء غير أنه معنونًا بها، وعلة ذلك أن الإشكالية تعلو على عقولنا والمحور الأساسى الذى يناقشه كتاب التأويل المجازى هو مسألة تأويل النفس ـ وهى مشكلة تتعلق بالإنسان المكون من النفس والجسد.

القسم الهام من هذا الكتاب الذى يتضح فيه التأثير هو ذلك القسم الذى يجعل فيه النفس مصدرًا للتأويل مضيفًا إليها نوعًا من الاعتقاد الفلسفى بإشارات توازى ما وجده فى سفر التكوين الإصحاح الثانى والرابع، وما يوازيها فى مسألة الخلق وطريقة عمل النفس فى تيمايوس 41 .c – 44 [2].

إذا كان فيلون فى كتابه خلق العالم يستنتج مكانة الإنسان كعالم أصغر macrocosm ويصف بناءه كمخلوق مركب من النفس والجسد ومرتشدًا بالعقل فإنه يركز فى كتابه التأويل المجازى على العالم الأصغر ويعرض للديناميكية التى هى نتيجة لبناء الإنسان كجزء عاقل فى النفس يقذف بالمشاعر التى تزود بالإحساس وتضاد المشاعر التى تنتج عن ارتباط الجسد، بمعنى أن الإشكالية تنتقل من انثربولوجيا دراسة الإنسان إلى أن تأخذ حيزًا أخلاقيًا[3].

وقد فهم فيلون بشكل متواز العناصر الأسطورية التى لا يمكن إنكارها

(1) D. T. Runia: op. cit. p 33.

(2) لمزيد من التوضيح انظر تيمايوس من الفقرة 40 .a حتى 45 .d حيث يشرح أفلاطون لمسألة اتحاد الروح والجسد وما يحدثه الإحساس من اضطرا بات للجسد، وكيف تتدرك الحواس الأشياء طبقا لمبدأ الشبيه يدرك الشبيه (الباحث)

(3) Philo: Allegorical Interpretation 1, ch 11, 29 p 165.

فى فلسفة أفلاطون فى مسألة هبوط النفس الهابطة (النازلة) وقصة آدم وحواء. وإن كانت قصة الخلق عند فيلون لا تشير إلى أحداث مرتبطة بالزمن فحسب ـ محددة فى زمن illo tempore ـ فهى توضح ما يعادلها فى المشاعر الإنسانية ـ وإن جاز التعبير ـ إنها تتعمق فى خلجات النفس وهو ما نسميه الآن بعلم النفس.

وإن شئنا خلاصًا من هذه المقارنات أو التأثيرات فإن ذلك يحتاج النظر والتمحيص فى المنهجية التى اتبعها فيلون مستخدمًا كل مصادره التأويلية وقدرته على استثمارها بشكل متوازٍ، بالإضافة إلى توظيف علم النفس الأفلاطونى وكل مظاهر الطبيعة فى محاورة تيمايوس فى تفاصيلها المتعددة بالقصص الكتابى Biblical narrative [(1)].

3 ـ كتاب الزروع de plantatione

على النقيض من كتاب الخلق يصف هذا الكتاب العالم ككل وفكرة النموذج المضروبة مثلًا فى عقل الله تأخذ جانبًا، والتأكيد على وصف العالم بهذا الوصف الذى يفوق مسألة الخلق. فالخالق أنشأ النظام من لا نظام ورسخ العناصر الأربعة ـ النار والماء والهواء والتراب ـ فالعالم يمكن أن يكون كاملًا إذا صنعت أجزائه من عناصر كاملة أو إذا استخدمت العناصر الأربعة بأكملها فى بنائه.

ولكن السؤال هنا يطرح ذاته، لماذا لم يتحدد العالم تدريجيا فى محاورة تيمايوس ويأخذ منه ويضفى عليه من خلال تطور العالم الرواقى. حيث

(1) D. T. Runia: op. cit, p 334.

وإذا أراد القارئ مزيدا من المقارنات أو تكوين رؤية شامله للمؤثرات الافلاطونيه على فيلون السكندرى يرجع إلى الدراسة المتعمقة «لرنا» المكونة من جزأين وقد ذكرناهما فى الهامش سابقا لأن هذه الدراسة تحاول ان تكشف الجانب الدينى عند فيلون فحسب (الباحث).

حفظت العناصر الأربعة مكانها فى العقل الرياضى كما فى محاورة تيمايوس ولكن حفظت مكانها فى العقل الألهى الذى ركز نفسه بين العناصر الأربعة، وأخذ وظائف أعلى من نفس العالم الأفلاطونى، وأشرف على العناصر الأربعة من دائرة التغير، من ثم حولها كما فعل أفلاطون إلى جنس الحيوان الذى يسكن العناصر.

استمد فيلون هذا المخطط من تيمايوس[1] مضيفًا أن ميلاد المخلوقات النارية إلى السماء، والديمون أو الشيطان أو الملائكة إلى الهواء. فالعالم عند أفلاطون ينحو نحو الكمال وأخرهم حياة المثل التى تنتمى إلى عنصر الأرض حيث يسكن الإنسان والحيوان، مستعيرًا الكلمات المشهورة من تيمايوس[2].

ويؤكد فيلون أن الإنسان لا يكافىء أخيه الإنسان، إنما يناظر الله خالقه من اللوغوس المتوسط. ففعل الإنسان يمكن أن يتجاوز رابطة العالم متجها نحو الله كمخلوق غير خالق كما هو فى الكتب المقدس[3].

إن البناء الرئيسى لمحاورة تيمايوس شجع فيلون أن يحل الإنسان فى الإطار الكوزمولوجى ثم يستمر ليحلل التطور الأخلاقى والسيكولوجى ـ أعنى، أن حركة الفكر أو phyto- cosmological يحاول فيلون أن يصف به المذهب الكونى عند أفلاطون ويتوسط به آراء بوذدونيس posidonius فى تقديم صورة علمية يرتد بها إلى فكر أفلاطون[4].

ونهاية الحديث عن المنهج ونظام الكتاب يظهر فيلون مقربًا لمنهجية

(1) أفلاطون: تيمايوس فقره c39

(2) نفس المرجع: فقره 90 a ـ 91 e.

(3) D. t. Runia: op. cit. p 334.

(4) Ibid. 335.

اليونان فى فلسفته عن العالم فقد يذهب أكثر من ذلك للقول بأن كتاب de plantation ما هو إلا تيمايوس مصغر أتى به فيلون(1) ففيلون تحرر كلية من الافتراضات التى يفترضها النص المقدس الذى يمتاز بصورته الغالبة متجها للتأويل المباشر لنصوص الإصحاح الأول 27:1 والإصحاح الثانى 7:2 حيث يقدمان لهذه الأغراض النسقية.

كما أنه استبق العصر الوسيط فى مزج المذاهب النسقية بمواضع الكتاب المقدس المتفرقة، تلك السمة التى ستسود فلسفة العصر الوسيط، خاصة فى الفصل الأول فقره 27 التى يعطى فيها انطباعًا مختلفًا عن المحتوى الذى يأوله و اعتاد أن يمارسه(2).

4 ـ كتاب من وريث الألوهية Quis rerum divinarum heres sit

وهذا البحث غنى فى فكره حيث يعرض لإمكانيات المنهج التأويلى، وخاصةً أنه يبدأ بقضايا فلسفية متعددة وعلاقتها بنص سفر التكوين الذى يتحدث فيه الرب إلى إبراهيم ويعده فيه بالبركة(3).

لذلك من السهل أن يتضح الارتباط بين الفكر الدينى عنده فى هذا البحث وبين مذاهب الفلسفة اليونانية، لدرجة يمكن أن تقول فيها أن فيلون قبل أن يكتب أبحاثه أعطى لنفسه كورسا منشطا فى قراءة الأعمال الفلسفية المفضلة لديه ومن بينها محاورة تيمايوس التى تشغل حيزًا كبيرًا فى الفلسفة(4).

---

(1) Philo: De plantation, volI, the workes of philo translated by colson harvard university press, 1962, ch 2. 27. p 20.

(2) Ibid: ch 1, 7, p 10.

(3) سفر التكوين الإصحاح الثانى، سطر 18.

(4) Philo: de plantation, ch 1, 7, p 10.

5ـ كتاب أبدية العالم:

فى بداية البحث تصريح لأهمية الحوار الأفلاطونى. لأن البحث هو تحديث لفقرتين فى محاورة تيمايوس[(1)] والنص المقابل[(2)] ففى وجهة نظر أفلاطون كما يرى فيلون أن العالم أزلى مستندا للفقرة 41a ـ b [(3)]. كما أنه يشير فيه إلى خمسة مذاهب، والنص المقابل doxography يعطى مفتاحًا لبناء العمل[(4)].

فضلًا عن ذلك فإن يرد فيلون آراءه فى خلق العالم ليس إلى أفلاطون أو هزيود وإنما إلى فكره الدينى الذى استقاه من موسى الذى سبق أفلاطون وهزيود، لأنه أكد فى سفر التكوين أن العالم خلق ولا يمكن أن يفسد ولكن فى الجزء الثانى من البحث يعكس ذلك بقوله العالم ليس مخلوق وغير قابل للفساد، ولا يمكن هنا أن نرى أن فيلون يحل وجهة نظره، إنما النقاش أو الفقرات التى يحويها الكتاب إعادة اكتشاف لتيمايوس[(5)] وهنا نرجع للتساؤل الذى سبق وأن طرحناه وهو هل أعمال فيلون مرجعيتها كاملة لأفلاطون، أم أنه مجرد واصف أو ناقد؟ هنا يمكن أن نقول على خلاف ما يثار بأتهام فيلون بأنه واصف أو ناقد، لأن فيلون لا يهدف أن يصيغ تفسيرًا لتيمايوس فى كل قضية يفسرها. فعلى سبيل المثال، وجهة نظر أرسطو فى أفلاطون التى انتقد

(1) أفلاطون. تيمايوس فقره 27 c - d وفقره 29 c - d.

(2) Philo: on Eaternity of world,the works of philo, Harvare university press 1962, volIX, ch 7. 34 p 209.

(3) النص الذى اعتمد عليه فيلون ويدل على أزلية العالم عنده يقول «يا آلهة من آلهة أخرى أن مبدعها وأبوها، إذ هى مصنوعات أحدثتها محبوكة لا تنفصم عراها ان لم اشأ ذلك، وأكيد كل ما ربط وركب يحل ولكن ابتغاء حل ما نظم ونسجم انسجاما بها فطابت حاله، وهو مبتغى الشرير». انظر محاورة تيمايوس 41 a.

(4) Philo: on Eaterinty, ch 20, 24 p 257.

(5) Goodenough (E.R): Op.Cit p 47 and see also D. T. Runia: op. cit. p 337.

فيها أفلاطون عن الزمن، ويجعل من أفلاطون قائلًا لحدوث العالم موجودة بالجملة فى أعمال فيلون، وبإيجاز، أن نقاشات فيلون جاءت دائمًا مدعمة لموقفه الدينى الذى يرى أن العالم أزلى قد خلق، بالإضافة إلى أنه يوضح الطريقة المثلى والمنهج الصحيح الذى يؤيد قضيته.

تعقيب

رأى فيلون أن هناك ضرورة لارتباط الفلسفة مع الدين ـ العقل والوحى ـ لتقديم نظرية كاملة عن خلق العالم، وهو فى نفس الوقت ينسب الحكمة كلها إلى موسى، لأن الله قد أعطى موسى الحكمة فكل حكمة لدى الفلاسفة هى حكمة تنسب إلى موسى، لأن حكمة الله سابقة على حكمة البشر.

جاء مفهوم الخلق عند فيلون متدرجًا على مرحلتين، فالله قد خلق العالم فى العالم المعقول أولًا ثم أخرجه إلى العالم المحسوس ثانيًا وعملية الخلق استمرت فى العالم المعقول من اليوم الأول حتى اليوم السادس، ولا يعنى ذلك أن الخالق محدد بزمن لأنه هو الذى خلق الزمان.

هذا التصور الدينى للخلق لم يخلُ من المؤثرات اليونانية، فقد تصور فيلون أن الله صانع كالصانع الأفلاطونى فى محاورة تيمايوس، وأحل الرب (يهوه) محل الإله أو الديمورج الأفلاطونى.

الفصل الثانى

أبدية العـــالم

تمهيد

تناولنا فى الفصل السابق خلق العالم من منظور دينى يهودى عند فيلون السكندرى، ذلك الخلق الذى جاء متدرجا من العالم المعقول إلى عالم الشواهد، أو بعبارة أخرى من العالم الواحدى المثالى إلى عالم التغير وإن كان هذا هكذا، فهل يعنى أن العالم يفسد أو انه زائل بلا رجعه؟ أم انه سائر فى الأبدية أو نحوها؟

والتساؤل السابق يقودنا ونحن نناقش مفهوم الأبدية عند فيلون إلى مجموعة من الإشكاليات التى يمكن أن نضعها على النحو الأتى، أولًا: هل الوازع الذى دفع فيلون لمناقشة مفهوم الأبدية دافعا دينيا أم انه دافعا فلسفيا محضًا أراد به أن يختلف عن الفلسفة اليونانية من ناحية، وفلسفة مدرسة الإسكندرية من ناحية أخرى؟ ثانيًا: هل يمكن أن نتطرق لمناقشة مفهوم الأبدية دون أن نحدد مفهومًا للعالم والفساد أو بلغه أرسطية للكون والفساد؟ أم أن الأمر على خلاف ذلك؟ ثالثًا: هل اختلف فيلون عن سابقيه؟ أم انه سار على نفس الدرب؟ رابعًا: إذا كان هناك عللا لفساد العالم فهل هى بحق قادرة على إفساده؟ أم أنها علل واهية لا تمثل قيمه نحو هدم المفهوم؟ خامسًا: ما العلاقة بين الزمن كملحق من ملحقات العالم بمفهوم الأبدية؟ سادسًا وأخيرًا: هل كشف مفهوم الاحتراق الرواقى عن الأبدية الفيلونية؟ أم

زاده غموضا والتباسا؟، وبناء على هذه الإشكاليات قسمنا هذا الفصل إلى ستة عناصر وهى:

أولًا ـ أهمية أبدية العالم.

ثانيًا ـ معنى العالم والفساد.

ثالثًا ـ نقد فيلون للسابقين.

رابعًا ـ علل فساد العالم.

خامسًا ـ الأبدية بين الزمن وعوامل الإفساد.

سادسًا ـ نقد مبدأ النار فى الأبدية.

أولًا: أهمية أبدية العالم

إن حديث فيلون عن أبدية العالم لا ينفك عن فكره الدينى، لأنه يدور حول مفهومه نحو العالم الذى يرتد بالطبع إلى الرب خالقه، وإن كنا سنتعرض له عند فيلون فإن تطرقنا له ليس من خلال مفهوم فلسفى بحت، إنما لإظهار فكرة دينية بلورها فى كتابه أبدية العالم Eternity of the world [1] ولا نعنى

---

(1) كتاب أبدية العالم من بين الأبحاث التى لا يعتريها الشك وذكر فى مجموعة إيسيبوس Eusebius، وذلك بدليلين أولهما دليل ظاهر وهو أن المفكرين يضعونه فى قائمة أعمال فيلون، وثانيهما ةهو دليل يتعلق بأسلوب ولغة الكتاب الذى حاول أن يحلله كومنت Cumont، الشك فى هذا الكتاب بكل تأكيد جاء مما كتبه برينز Bernays إلا أن ثقتنا بموثوقية هذا الكتاب لا تقل عن مدى نسبة كتاب «كل إنسان خير حر»Quod on ins Probus وكتاب «العناية» Providance فليس هناك سببا من قريب أو بعيد يرى رفض هذه النسبة إلى فيلون، الرفض الحقيقى الذى جاء به برينز هو أن فيلون فى صفحة 45 خرج عن الموروث اليهودى حين رأى العالم مثل اللهcosmos as God وحقا يقول برؤيتين فهو يقول بنجوم الآلهة، أو الموجودات الإلهية لكن الاهتمام الحقيقى بذلك أراد به أن يؤكد سيادة الآلهة، فمن غير المعقول أن ننسب الأجرام

بذلك أن الفكرة جاءت مكتملة فى هذا البحث عنده فحسب، وإنما هى فكرة دينية مرتبطة بمعظم قضاياه عن الدين فهى مرتبطة بخلق العالم من ناحية، وبالألوهية من ناحية أخرى، يرى فيلون أن أبدية العالم لها أهمية كبيرة واضعًا لنفسه منهجية يدفع بها أراء الفلاسفة ويدلل بها على خطئهم وعدم فلسفتها، أو أن أراءهم خيالات مرفوضة، لكنه لم يتطرق إلى كل الاختلافات التى عند معارضيه وقد بدأ مناقشة القضية بعرض أربعة مواقف تتعرض للمشكلة إلى أن ينتهى إلى مشروعه الأكبر وهو نقض الرواقية كمذهب مادى، ولم يكن هذا المشروع عفويا من جانب فيلون إنما هو رد فعل طبيعى من مفكر دينى، خاصة إذا علمنا أن الرواقية كانت رد فعل للأفلاطونية، حيث أنكرت المثل الأفلاطونية، ورأت أن الشئ لا يكون حقيقيا ما لم يكن جسمانيًا فكل ما له جسم من الأجسام وما ليس له جسم فلا وجود له، ولم تقف عند تجسيد العالم، فقد ذهبت إلى أن الله جسم، ولو كان الله لا جسميا فكيف يؤثر فى الأجسام التى يتألف منها العالم[1].

وإن كانت الرواقية تنظر هكذا إلى الله فلا بد وأن يكون المنطلق فى إثبات أبدية العالم عند فيلون منطلقا لاهوتيا جاء من تبنيه الاعتقاد بأن العالم مخلوق وغير قابل للفساد ويعبر عن ذلك فى عبارة مؤداها «خلق الرب

السماوية التى بلا عدد إلى العالم ذاته، حيث إذا أدركت هذه النجوم فى علاقتها بالرب كأحادية فهذا بالتأكيد يعرض مفهوم الواحدية Monotheism للخطر أن ما ورد فى هذه الصفحة هو عبارة جزئية وردت كإجابة عن تساؤل، وفيلون فى أعماله الأخرى يتفق على هذه القضية التى يتعرض لها فى هذا الكتاب وهى أن العالم غير مخلوق وغير قابل للفساد ولو تابع القارئ ما بعد هذه الصفحة سيرى ألوهية العالم حين يذكر أن العالم غير مخلوق وأزلى: انظر Colson:introduction of Eaternity de mundi, vol 9, op, cit, pp172-74

(1) د/ عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة، القاهرة 1971 ص 153.

العالم من ذاته لا من عالم أخر، فهناك ألاف يتسألون بشكل لا يقبل الجدل ما الذى يدفع الله لإفساد العالم؟ ولكى يكفوا عن أن العالم مصنوع أو بنى من عالم أخر فإن الأمر يتعلق، أولا: بطبيعة الرب التى دائما ما تريد أن تغير من الفوضى إلى النظام وليس من النظام إلى الفوضى، ثانيا: أن الرب سوف لا يسمح لذاته أن يغير عقله ومثل هذا التغير انعكاس لتغير مزاج النفس لا لذاته، ولا يمكن أن يسمح لنفسه أن تغير عقله، ومن الأجدر ألا يخلق عالمًا على الإطلاق، أو أن يحكم على عمله ليكون ملائما لذاته ـ يكون خلقه لذاته ـ فيبتهج لم أتم خلقه، ولو أن الرب خلق من عالم أخر ليحل محل اللاوجود فهذا العمل يعد بناء متعال، وكل هذه الافتراضات غير مرضية، لأنه لو كان سيئا فإن خالقه سيكون مثله، ولكن أعمال الرب شكلت بمهارة فائقة وليست عرضة للنقض أو الإدانة أو التصحيح، كما يقول:

«لا تفتقد المرأة الإحساس بالخير إلا عندما تختار الشر وتترك الخير Not even a woman so far lacks good sense as when the betters there to choose the worse».

وهذا يتناسب مع طبيعة الرب لأنه لا يعطى شكل لما لا شكل له ولا يستبدل الأشياء الجميلة بالأشياء القبيحة، فالرب لا يساوى ذاته إلا بذاته، ولا يسمح لذاته أن تخلق السيئ وتمتد إلى عمل الخير[1].

يعنى ذلك صراحة أن مسألة أبدية العالم هى مسالة لا تتعلق بالمنظور الفلسفى فحسب إنما تتعلق بمسألة طبيعة الله،ولما كان هذا هكذا، فلابد أن نضع أمامنا مفهوما محددا للعالم من خلال ما استوحاه فيلون من الشريعة اليهودية كما يدلل الطرح السابق عن أهمية أبدية العالم التى شكلت مفهوم الفكر الدينى عند فيلون السكندرى.

(1) Philo: Eternity of the world, ch 8, 41, pp 211 - 12.

ثانيًا: معنى العالم والفساد

حدد فيلون ثلاثة معان للعالم، الأول: وهو أن كلمة العالم cosmos or world تدل على كل نظام العالم مشتملًا الأرض والكواكب والحيوانات، والثانى: هو معنى يخص انكساجوراس Anaxagoras حين كان يحدق عينيه فى السماء فسأله شخص لماذا تعذب نفسك وتقضى الليل كله تحت السماء المفتوحة (الطل) فأجابه: بأنه يريد أن يجعلها ـ السماء ـ تتأمل العالم، والثالث: هو معنى يخص الرواقية التى تعنى بالعالم شىء موجود باستمرار وفى حالة احتراق كلى أو جوهر مقياس لحركاته[1].

وهذه التعريفات لا تعد تعريفات لكلمة العالم بالمعنى المفهوم للتعريفات الشيئية، حيث إن هذه التعريفات تركز على الجنس بنوعيه، بالإضافة إلى الصفات الجوهرية التى تميز النوع عن الأنواع الأخرى، إن ما أراده فيلون فى تحديده معان للعالم أن يحجم من المشكلة محل الدراسة ـ أبدية العالم.

واعتقد أن فيلون هنا جاء بمعنيين مناقضين لبعضهما البعض حيث إن المعنى الذى جاء به أنكساجورس جاء موافقا أو خادما للموضوع الذى سيناقشه، حيث إن انكساجوراس رأى أى جسم مادى فى الطبيعة جزء إلى أجزاء لا متناهية يظل محتفظا بنفس مادته، فالشعرة مثلا إذا قسمت جزأين يظلان من الشعر أيضا وإذا استمرت القسمة إلى مالا نهاية فان جميع الأجزاء تظل دائما من الشعر، ومعنى هذا إننا لن نصل إلى نقطة معينة تنقسم الشعرة فيها إلى أجزاء من الماء والهواء والتراب والنار كما قال ابنادوقليس وهذا معنى قوله فى فقرة (10) كيف ينشأ الشعر مما ليس شعرًا أو اللحم مما ليس لحما[2].

---

(1) Ibid: ch 1, 2 p 185.

(2) د/ أحمد فؤاد الأهوانى، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص 194.

يعنى ذلك أن أنكساجوراس سار على منهج يقول «ليس فى الطبيعة توالدا ما لم يكن موجودا من قبل ولا فناء لما هو كائن»(1) وهو النهج الذى رآه سابقه أنبادوقليس حينما رأى ليس هناك خلق physis لأى موجود من الموجودات الفاسدة كما لا يوجد لها نهاية بالموت، بل هو مجرد امتزاج لهذه الجذور الأربعة ـ الماء والهواء والتراب والنار(2)، وإن كان ذلك كذلك، فإن مذهب أنكساجوراس فى الخلق يوضح لنا سر عرض فيلون لرأيه فى تعريف العالم.

أما المعنى الثانى الذى رأته الرواقية لتحديد مفهوم العالم هنا فهو أن العالم شىء موجود ومستمر وفى حالة احتراق كلى ـ هو المعنى الذى يحاول أن يفنده فى ثنايا عرضه لمشكلة أبدية العالم، وهذا التعريف على حد تعبير ديوجين لارتوس تعبير يتوافق مع تعريف الزمان الرواقى(3).

وسنتعرض للحجج الفيلونية التى عارض بها الرأى الرواقى المادى على التفصيل، وذلك ليس عرضا أو تأصيلا للمذهب الرواقى ولكن لإيضاح مذهب فيلون فى أبدية العالم.

أما المعنى الثالث الذى يرى أن العالم يدل على نظام السماء مشتملا الأرض والكواكب والحيوانات هو التعريف الذى تبناه فيلون وسيقتصر الحديث عليه، حيث يقول فى عبارة مؤداها سوف أركز فى مناقشتى على المعنى الذى يرى أن العالم هو السماء والأرض والحياة فى ذاتها،أى من العالم الفانى إلى العالم الذى ينتقل إلى الوجود،أعنى،انتقال من وجود

---

(1) نفس المرجع ص 169.

(2) د/ أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى ـ القاهرة ـ 1968، ص 103.

(3) Diagene larece, Live of eminent philosophers, Translated by P, D Yunck Harvard University Press, Cambridge, 1972, vii, 66 p 114.

محتمل إلى وجود ممكن من لا شىء، لذا فإن أى شىء لا ينتهى أو يفسد إلى لا وجود existence_no thing is destroyed into non [1].

إذن نلاحظ أن المعانى الثلاثة التى عرض لها فيلون جاء أولها معبرا عن مذهبه، والثانى جاء مثاليا حين جعل السماء تتأمل العالم، والثالث جاء ماديا بحتا، وابتغى فيلون من التعريفات الثلاثة سبيلا،أعنى،تعريفا وسطا ما بين المادية وبين المثالية، وبجانب ما استقر إليه فيلون من تعريف للعالم فى النص السابق فان قراءة النص تضرب من العمق فى المذهب الذى يعتنقه فيلون فى أبدية العالم، وهو أن العالم بدأ من لاشىء إلى وجود ممكن، وكأنه يقول أن العالم خلق من عدم إلى وجود مدرك، وقد عرضنا فى الفصل السابق لمفهوم الخلق من العدم عند فيلون، ولتقفى هذا المفهوم عنده وضع فيلون نقدًا لاذعًا لأراء السابقين، لكى يدلل على فكره الدينى فى أبدية العالم قام بعمل دراسة تاريخية للفلسفة ولكن من ناحية فكرية،لأنه أحيانا يذكر اسم الفيلسوف وأحيانا يتغاضى عنه مقسما الآراء التى ستعرض إلى أربعة.

ثالثًا: نقد فيلون للسابقين

بادئ ذى بدء فإن فيلون بدأ نقده للسابقين عليه بأبيات من نصوص تراجيدية ترجع إلى أنباذوقليس ويرددها وكأنه لاهوتى معاصر يردد بعض آيات (ترانيم) من الكتاب المقدس كى يبدأ دفاعه أو مناقشته وهى عادة موجودة عند اللاهوتيين عندما يبدأون حوارهم فهو يقول:

لاشىء يأتى من لاشىء

شىء لم يسمع أو يرى ليكون

(1) Philo: Eternity ، ch11، 5، 189،

مايو جد لا يفنى كلية (بمعنى الكلمة للفناء)[1]

ويستند أيضا إلى القصيدة الآتية:

ما يولد لا يمكن أن يموت

ما يحدث أن تفنى أجزاءه من قريب أو بعيد

ويأخذ شكلا أخر[2]

الأبيات الأولى ينفى فيها عدم الخلق من لا شيء حيث لا يأتى شيء من لا شيء فكيف يكون اللاوجود وجودا، أعنى، أن العالم مخلوق من لا شيء، وهذا يعبر عن الشق الأول من مذهبه وهو أن العالم مخلوق، أما الأبيات الأخرى وهى كل ما يأتى إلى الوجود لا يمكن أن يفسد أو أن يموت، ربما قد يفنى جزء منه أو يأخذ شكلا أخر غير طبيعته، وهذا يفسر الشق الأخر من مذهبه، أعنى، أن العالم غير قابل للفساد.

ثم يضع فيلون بعد ذلك ثلاثة أراء تعرض لإشكالية أبدية العالم، الأول: منها يرى أن العالم غير مخلوق وغير قابل للفساد، والثانى: يرى أن العالم مخلوق وقابل للفساد والثالث: بنى رأيه من الرأيين السالفين فالعالم عنده مخلوق وغير قابل للفساد.

فالرأى الأول ينقد فيه الرواقيين وأرسطو، فالرواقيون اعتقدوا أن هناك

(1) هذه الآراء التى ذكرها فيلون ترجع برمتها إلى أنبادوقليس وهو وهو ينقلها دون أن يشير إليه، فقد ذكر أنبادوقليس فى الفقرة 11، 12 قوله «ما أحمقهم، وما أقصر بصرهم، إذ يظنون أن مالم يوجد من قبل يظهر إلى الوجود، وأن الموجود يفنى تماما (فقره 11)، وقوله أيضا» ولا يمكن بأى حال أن يظهر شيء إلى الوجود مما ليس بموجود، ولا أن يفسد ما هو موجود، فهذا أمر مستحيل، ولا يمكن سماعه، لأنه موجود دائما على أى وجه نتصوره (فقره 12) انظر د/ أحمد فؤاد الأهوانى: المرجع السابق، ص 166.

(2) Philo: Eternity, ch 2, 5, p 189.

عالم واحد فقط، علة وجوده الإله وليس علة فساده، وذلك نتيجة فعل النار التى تحل كل فى ذاته إلى عالم جديد مطابق لبنائه الهندسى الأول[1].

وهذا الرأى من جانب الرواقية فهو رأى فيلون يحمل معنيين: الأول أن العالم أزلى، والأخر أنه فانى، فقد ينظر إليه العالم ـ أزلى لأنه موضوع للاحتراق الكلى الذى لا يكف عن إعادة البعث ـ انه لا يفنى ـ وقد ينظر إليه انه فان لأنه لا يمكن إعادة بناءه من جديد.

أما أرسطو القائل بأن العالم غير مخلوق وغير قابل للفساد فقد وصفه بأنه ورع وتقى وقد شجب الإلحاد من جانب القائلين عكس رأيه، لدرجة أن أرسطو رأى أنه فى الماضى كان يخاف أن ينهار منزله من الرياح العاتية أو من إهماله الشخصى فيه، ولكنه ألان يخاف من هؤلاء المنظرين الذين يقولون أن العالم سيفسد[2].

ورغم هذا النقد الايجابى لأرسطو إلا أن فيلون قد أرجع هذا المذهب إلى الفيثاغورثية، لأنه قرأه فى كتاب فيثاغورث المعنون بطبيعة العالم ocellus

(1) ترى الرواقية أن العالم نشأ من النار الأولى فحول الله النار ماء، ولم تكن أجزاء الماء متجانسة الصفات، فرسب ما ثقل منها، ومن ذلك تكونت الأرض، وتبخر ما خفف منها فكان هواء، فخفف الهواء ورق حتى استحال أثيرا ونارا سماويه، وبعد ذلك امتزجت العناصر الأربعة (النار والهواء والأرض والماء)، ـ إن شئت ـ فقل النار عقل جرثومى أو «لوغوس سبرماتيتوس» يحتوى على جذور الأشياء، أعنى، هو أصل لمادة الأشياء وتصورها، أصل لنشوئها وتطورها، انظر د/ عثمان أمين، المرجع السابق ص 162 معظم الرواقيين ما عدا «بنا تيوس» يعتقدون بالرجعة الأبدية، أو العود الأبدى، أعنى، إن العالم لا يفنى بعد الاحتراق، إذ تكون الغلبة للأثير على العناصر الأخرى التى تخضع للناموس الإلهى، فينشأ بعد ذلك عالم جديد، ولكنه شبيه لسابقه من جميع الوجوه، فهو بمثابة البعث للعالم الأول، نفس المرجع ص 162 وانظر أيضا د/ أميرة حلمى مطر المرجع السابق ص 405.

(2) Ibid chiv, b, p 193.

lucanain حيث إن فيثاغورث لم يقر بما سبق فقط إنما يؤكد على أن العالم غير مخلوق وغير قابل للفساد، ولا ندهش من فيلون هنا حينما يرجح رأى أرسطو إلى الفيثاغورثية لأن الفيثاغورية عقيدة دينيه وليست مجرد فلسفه لتفسير الطبيعة بجانب أن فيثاغورث يميل إلى الاعتقاد بالخلود الأبدى للنفس، فالفلسفة التى قدمها هى مجرد نظر يهدف من ورائه تطهير نفوس أتباعه وحملهم على الإيمان بما وراء الطبيعة[1] وإن كان فيثاغورث هكذا فإن فيلون يميل إلى كل ما هو دينى ويفضله على من نعته بالورع والتقى وهو على غير دين،أعنى، أرسطو، وهذا النقد الذى وجهه للرواقيين على نطاق ضيق سيتبعه بحثا موسعا على حدة ينقد فيه المبدأ الرواقى فى العالم.

الرأى الثانى: وهو أن العالم مخلوق وغير قابل للفساد فينتقد فيه أفلاطون فى محاورة تيمايوس[2]، ويعرض لرأى أرسطو فى كتابه المسمى عن السماء حين نقد أفلاطون فقال أرسطو فى عبارة مؤداها «يرى البعض أن الفكرة الغامضة التى تمسك بها أفلاطون عندما تحدث فيها عن أن العالم مخلوق، لم يقصد أن العالم بدأ من وجود مخلوق فإذا تم خلقه فإنه سوف لا يتم تشكيله أفضل من الطريقة التى صنع بها أو التى يستخدمها هو، وذلك لان أجزاء العالم أدركت عند قدومها للعالم أو تغيرت»[3].

---

(1) د/ مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى، الجزء الأول السابقون على السفسطائيين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة 1998 ص 160.

(2) اعتمد فليون فى رأيه الثانى على النص الأفلاطونى القائل «يا آلهة من آلهة أنا مبدعها وأبوها، إذ هى مصنوعات أحدثتها محبوكة لا تنفصم عراها، الم أشأ ذلك، وبالتأكيد كل ما ركب يحل، ولكن ابتغاء حل ما نظم وانسجم انسجاما بهيا فطابت حاله، وهو مبتغى الشرير، ومن ثم بما أنكم محدثون لستم خالدين ولا صامدين كل الصمود، لا تفك عراكم، ومع ذلك لن تنحلو، وهذا أكيد، ولن تلقو مصير الموت لان إرادتى هى لكم رباط أعظم وأقوى من الربط التى سددتم بها عند مولدكم، فنعلمو الآن إذن ما أقول وأبين لكم» انظر أفلاطون محاورة تيماوس 41 a ص 241.

(3) Aristotle: de caelo, transnated by: j, l, stock, the works of Aristotle vol1, oxford, at the clarendon, press, London, 1947, ch 1, 10, 279 b, p 34.

وهذا النص الذى يعرضه فيلون لأرسطو يعبر عن رؤية ناقصة لأفلاطون لأن أفلاطون كما يرى فيلون يتحدث عن واجبات المبتكر كصانع أو كأب أو كصانع وهذا العالم فى أعماله نسخة محسوسة لبناء أو نموذج معقول، محتو فى ذاته كموضوعات حسية، هذه النماذج تحوى موضوعات عاقلة، مطبوعة تنطبع فيها الأشياء المحسوسة ـ لذا فالإدراكات الحسية كاملة كالموجودات التى فى العقل[1]، يعتبر هذا الموقف الذى اتخذه فى هذا الرأى موقفا إيجابيا نحو أفلاطون على عكس الجانب السلبى الذى اتخذه تجاه أرسطو والرواقيين، ولكن فيلون لم يتحر الدقة فى فهم نص أرسطو السابق حيث يرى جثرى GUTHRIE أن المقصود بكلمة البعض فى هذا النص ليس أفلاطون وإنما المقصود سمبليقوس SIMPLICIUS واكسينوقراط XE-NOCRATES وبعض الأفلاطونيين الآخرين[2].

الرأى الثالث وهو موقف تجاه هزيود الذى أطلق على العالم «أنه غير مخلوق وغير قابل للفساد، فهو غير مخلوق لأنه يقول فى البداية كانت المادة CHAOS، ومن ثم خلقت الأرض فكانت مقاما أمنا لكل شىء[3]، وغير قابل للفساد لأنه لم يعلن انه سيحل أو سيفسد، والمادة عند أرسطو مكان لان الجسد لابد له من مقوم يقف عليه، وهؤلاء على حق ولكن موسى الذى أعطى الشريعة لليهود سبقهم حين رأى أن العالم مخلوق وغير فانى وهو يبدأ بالقول» فى البدء خلق الله السموات والأرض مرئية بدون صورة[4] ثم يستمر فى القول حتى يصل «الليل والنهار والفصول والسنين والشمس والقمر، التى هى وظيفة طبيعية لقياس الزمن»[5].

---

(1) Philo: Eternity, chv, 6 p 5.

(2) Guthrie: AHistory of Greek philoshy, volvi combridge univesity press, 1995

(3) Aristotle, physics, translated by: R, p, hardie and R, k, Gaye, the works of Aristatle voli, London 1947, ch iv, 1, 208, P 29.

(4) سفر التكوين، 1/1.

(5) philo: Ėtarinty, chiv, 18 -19, P 197.

إن الرأى الثالث الذى يعرض له فيلون يحتوى على دوجماطيقية واضحة، حيث ذكر أن هزيود يرى أن العالم غير مخلوق وغير قابل للفساد، وفى نفس الوقت يرى أن هزيود جانبه الصواب،حيث إن قوله يتوافق مع الشريعة اليهودية التى أتى بها موسى، أو على وجه الأخص، مع السطر الأول من سفر التكوين الذى يرى أن العالم مخلوق «فى البدء خلق ألوهيم السماوات والأرض» فلا نستطيع هنا أن نفهم كيف يساوى الغير مخلوق الهزيودى بالمخلوق الموسوى؟ إن ذلك مناف للعقل.

ربما قد يرجع التقارب أو النقد الايجابى الذى يقدمه فيلون لهزيود علة أن هزيود أول من حاول أن يقدم تفسيرا لنشأة الكون أو الآلهة يقوم على نوع من السياق المنطقى والسببية، فالجزء يخرج من الكل، والسبب قبل المسبب، والأصغر يخرج من الأكبر، وعلى ذلك فقد أخرج الجبال من الأرض، والأنهار من المحيط، ولا شك أنها أول محاوله فى العلم الطبيعى(1).

قد يرجع هذا التقارب إلى فكرة السقوط أو التدهور المستمر للجنس البشرى والتى أشار إليها هزيود وهى موجودة فى الأساطير والدين والفلسفة، فمن ناحية تقول الأديان الكبرى بحياة أولى سعيدة (أدم فى الجنة) ثم الخروج أو السقوط كعقاب على الخطيئة ثم تتدهور الأمور حتى تقوم القيامة، وكذلك من ناحية أخرى،جميع الفلاسفة الثنائيين بعد هزيود مثل سقراط وأفلاطون(2) أشاروا إلى فكرة سقوط النفس من عالمها الأول الروحى السعيد وندمها على الحلول فى الجسد ثم طلبها النجاة أو الخلاص عن طريق صوفى روحى، حتى تنفصل عن الجسم وتنجو بعد الموت(3).

---

(1) E, zeller: outline of the history of Greek philosophy, translated by l, h, planet, dover publications, 13Th ed in new york 1980, p 26.

(2) انظر أفلاطون: محاورة فيدون، ترجمة د/ عزت قرنى، مكتبة الحرية الحديثة، الطبعة الثانية، القاهرة، 1979، 70 a، وأنظر أيضا محاورة مينون لأفلاطون، ترجمة د / عزت قرنى، دار النهضة العربية، القاهرة 1975، 81.

(3) E, Zeller: op, cit, p 27.

«بجانب تلك الديموجماطيقية التى أفترضتها ولم أجد لها حلا ولو بالسفسطة، نجد أن فيلون فى رأيه الثالث الذى يعرض له يقتبس من أفلاطون وظيفة الإجرام السماوية ـ الشمس والقمر، الليل والنهار ـ كمقاييس للزمن، حيث ذكر أفلاطون أن الزمن حدث مع الفلك»[1]، ربما يناقضنا البعض ويرى أن ربط الأجرام السماوية بالزمن شىء فطرى لدى الإنسان، فيتهمنا بأننا نقحم على الأمر ما ليس فيه، إلا أننا نقول لهؤلاء أننا بإزاء مفكر دينى لا يعطى ما للفلسفة للفلسفة وإنما ما للفلسفه للدين، أعنى، لا يوجد ما يسمى بموروث فلسفى، إن الموروث الفلسفى ألهمه موسى للفلاسفة، حيث إن موسى سبق الفلاسفة فى حكمتهم[2].

تلكم هى الآراء الثلاثة التى نقدها فيلون فالأول: هو الرأى الرواقى وأرسطو، فالرواقية جاءت بتصور عن أبدية العالم يحمل معنيين الأبدية والفناء معا، وأرسطو الذى رأى أن العالم غير مخلوق وغير قابل للفساد أما الثانى، فهو لأفلاطون حيث إن العالم مخلوق وغير قابل للفساد، والثالث، جسد موقفه تجاه هزيود، وهذه الآراء الثلاثة أمثله انتقائية تمثل صراع هيجليا بالمعنى المعاصر، إن كانت قد طرحت من جانب فيلون فإن هذا الطرح لا يكشف عن مضامين فكره الدينى فى أبدية العالم، حيث إن نقد هذه الآراء التى مثلت أمامنا لا تعبر عن خط مستقيم أو قاعدة أساسيه تنم عن فكرة، وإن كان هذا هكذا، فإن فيلون يحول أذهاننا بعد ذلك إلى دراسة أيديولوجية أكثر دقه وتفصيلا وهى مسألة علل فساد العالم.

(1) أفلاطون، محاورة تيمايوس، مرجع سابق c p 229 38.

(2) Philo, on the creation, ch ii, 8, p 9.

رابعًا: علل فساد العالم

طرحنا فيما سبق لموقف فيلون من بعض الآراء السالفة الذكر، إلا أن الإشكالية ـ أبدية العالم ـ تأخذ منحا جديدا فى هذا الطرح المعنون ـ بعلل فساد العالم ـ لأن فيلون سوف يناقش أيدلوجيات فكرية ويضرب فى المعتقد الدينى من العمق وهو يطرح علينا تساؤلا، هل يمكن أن تكون علة فساد العالم علة داخلية أو خارجية؟ أم أنه لا يفنى بهذا أو ذاك؟! وما الموقف الدينى أن كانت إحدى العلل هى مصدر فساد العالم؟

إذا جئنا للتساؤل الأول ـ هل يمكن أن تكون علة فساد العالم علة داخلية أو خارجية؟[1] ـ فإن الإجابة بالسلب من جانب فيلون فالعلة الداخلية أو الخارجية لا يمكن أن تؤدى إلى فساد العالم.

بداية أنكر فيلون ما يسمى بعله خارجية أو قوى خارجية، حتى وإن كان هناك قوى خارجية فهذه القوى عبارة عن خلاء أو صورة مجهولة للوجود لا يمكن أن تكون فاعلة أو منفعلة، وكذلك أنكر ما يسمى بعلة داخلية، لأننا هنا سنفترض أن الجزء أكبر من الكل، وأن العالم تستحث أجزائه، وأنه لا يستحث[2]، إن لم يكن العالم يفنى بهذا أو بذاك ـ عله داخلية أو خارجية ـ فهل يمكن أن يكون مصدر الإفساد ثنائى؟! إن مصدر فساد العالم لا يمكن أن يكون أيضا ثنائيا لأن الأشياء التى تكون لأحد المصدرين، تكون بالتأكيد

(1) العلة الداخلية لفساد العالم وهى تشبه الحديد والنحاس والمواد التى على شاكلتها والتى لا يمكن أنة تتلاشى فى ذاتها عندما تتعرض للصدأ، الذى يطفو حولها كالمرض، أما العلة الخارجية فهى كالمنزل الذى يتعرض للنار أو العنف كالبركان، الإنسان يمكن أن يتعرض لهاتين العلتين فيموت بعلة داخلية كالمرض، أو يموت بعلة خارجية كالموت والذبح والجوع، وكذلك العالم لو أنه يفنى فلابد وأنه يفنى من علة خارجية أو من مكونات ذاته Philo: EAtarnity, op, Cit, ch 5, 21, p199.

(2) Philo: Eternity, ch 5, 23, p 201.

موضع شك للأخرى، وبرهانا على ذلك، الثور والحصان والإنسان وغيرها من المخلوقات عرضة للقتل بأداة حديدية أو عرضه للموت بالمرض، ومن الصعب،بل من المستحيل أن نجد أى شيىء إذا وضعنا العلة الخارجية عله لفساد العالم، لأنه سيصعد برهان داخلى أو علة داخلية[1].

ذلك يعنى أن العالم لا يمكن أن يفنى بالعلة الداخلية أو الخارجية أو الاثنين معا لأن تنسيق العالم قد استوعب مكوناته، ولتأكيد ذلك لجأ فيلون إلى مصدرين، الأول وهو أفلاطون، و الثانى القانون الطبيعى، فأفلاطون يرى «لكى يكون العالم حيا ومتكاملا فى غاية التكامل مؤلفا من كامل الأجزاء ولكى يكون واحدًا فريدًا، إذا لم يتبق ما يمكن أن ينشأ عنه عالم آخر مماثل ولكى لا يشيخ ولا يقتل فإن عوامل الحرارة والبرودة، وكل العوامل الأخرى ذات المفاعيل العنيفة إذا أحدقت من الخارج بجسم مركب، ووضعته فى إناء فهى تفككه، وتجلب الأمراض والهرم، وتؤدى به إلى الدمار والبوار، ولهذا السبب هندس الإله العالم وجعله فريدا، شاملا، متكاملا، من جميع أجزاء العناصر، لا يهرم ولا ينتابه داء»[2].

إن كلام أفلاطون هنا بينه لعدم قابلية العالم للفساد، وهذا مرجعية أولى أو مصدر يستند إليه، أما المصدر الثانى، أعنى، القانون الطبيعى يستند إليه فى عدمية الخلق ويفند به القول القائل «إن ما يولد يموت»[3] ويمكن أن نفهم من القانون الطبيعى الارتباط العلى بين الميلاد والفساد، فالأشياء التى تفسد تحل مما ركبت منه، أعنى، أن الانحلال فى شروط التكوين، وهذا التكوين المضاد (المقلوب) قابله مقومات جمعت من الشروط غير طبيعية، فنحن مزيج من العناصر الأربعة (الأرض، الماء، الهواء، النار) التى

---

(1) Ibid: chvi, 25, p 203.

(2) أفلاطون، محاوره تيمايوس 32 ص 217.

(3) «ما يولد يموت» قول مجهول المصدر، «الباحث».

فى جملتها مكونات العالم[1]، ونحن اقتبسنا جزءًا يسيرًا منها، هذه الأجزاء مزجت وفقدت تركيبها الطبيعى[2] فالقانون الذى يحكم الفساد عندما تكون كل الأشياء فى حالة وجودها مجتمعة فإنها تكتسب شروط انحلالها فى استبدال نظامها الطبيعى وتأخذ طريقًا نحو وظيفة معكوسة لطبيعتها، لذلك تبدو أنها غريبة فى أرض غريبة،ولكن عندما تحل تعود إلى الشرط الخاص لطبيعتها، فإن ما ينبت من الأرض يعود إليها، الأثير يولد ويعود للقبه الزرقاء فى السماء، ولا شيء يولد يمكن أن يموت، فقد تشتت أجزاؤه من قريب أو بعيد، ويأخذ صورتة الخاصة[3].

الملاحظ هنا أن فيلون يستند إلى أفلاطون والأسباب العلية فى القانون الطبيعى لا ليؤكد فلسفة أبدية للعالم وإنما اختار من النصوص الأفلاطونية ما يؤكد أن الإله قد هندس العالم، واسرد القانون الطبيعى ليدلل على أن الإله أعطى العالم فى حال انسجام كلى، فكل شيىء وظف فى وظيفتة الطبيعية ليؤدى دوره كى يسير العالم نحو الأبدية، أو يكون العالم فى حاله ديمومة، لأن ديمومة العالم تعنى ديمومة الله، كما سنرى لاحقا، وإن كان ذلك كذلك، فإن فيلون هنا يريد أن يؤكد فكرة دينية وهى أن الله كاملا، والكامل لا يعطى نظاما ناقصا أو عالما به خرقُ طبيعيٌّ.

«إن الرب غرس فى الطبيعة غريزة أن تناضل كى تصون الشيء الذى له طبيعة، حتى وإن كانت قادرة على تحويله إلى شيء فان، فالأفعال الطبيعية

---

(1) Philo: on Dreams 1, ch 111, 15, p 303, and see also, philo: on moses I, chxx, 113, p333.

(2) Philo, Eternity, chiv, 28 p 205.

(3) هذا النص منقول من الرواقية، وعلى الأخص،كريسيوس يوريديس، وسكوتس امبريقوس، وقد تناقله كثير من المفكرين ومنهم كلمينت السكندرى وفيلون محل الدراسة (الباحث).

للشجرة موجودة فى الشجرة، وطبيعة الحيوان موجودة فى كل نوع للحيوان، فطبيعة العالم ترغب فى الاحتفاظ بالكل»[1] فالعالم من هنا غير قابل للفساد لأن الطبيعة التى حافظت عليه باستطاعتها أن تربطة.

هنا يرجع فيلون إلى محاورة تيمايوس ليؤكد أن الطبيعة كفيلة أن تجعل العالم أزليًا حيث يقول أفلاطون لا شىء يخرج من العالم، ولا شيىء يلجة من أى مصدر كان، إذ لم يلبث، ولا شىء (خارجا عنه)، فهو بذبوله يوفر الغذاء لذاته، وقد ولد عن قصد ليتأثر بذاتة فى ذاته، ويصنع كل شىء بذاته فى ذاته، لأن الذى ركبت عناصره، اعتقد، أنه خير له أن يكتفى بذاته من أن يحتاج إلى الأشياء الأخرى[2].

لم يكن أفلاطون فحسب من يقرر أن العالم يحافظ على ذاته من ذاته ولكن فيلون بأفلاطونيته يرجع دائما إلى نصوص أفلاطون متغاضيا عن من سبقه أو تلاه، فالحقيقة السابقة قررها هيرقليطس فى عبارة مؤداها «ما يوجد فينا شىء واحد، حياه وموت، يقظة ونوم، صغر وكبر، فالأولى من (الأضداد) تتحول وتصبح الأخيرة، والأخيرة تصبح الأولى»[3] ويعنى بذلك أن الصراع بين الأضداد فى الأشياء قائم على العدل، أعنى، صراعا ديناميكيا يتضمن توافقا خفيا للعالم، حيث إن «الائتلاف الخفى أفضل من الظاهر»[4] ـ على حد تعبيره، فالنظام الحالى للعالم يستمر على ما هو عليه طالما حدثت العدالة أو التوازن بين القوى المتصارعة، رغمًا من تشابه الفكرة التى يقررها فيلون بمثيلتها عند هيرقليطس ـ تلك الفكرة التى افترضناها ـ إلا أن هناك اختلاف جوهرى يرجع إلى علة هذا الكون، بين هيرقليطس و فيلون، حين

(1) Philo: Eternity, chvii, 38, p 211.

(2) أفلاطون، محاوره تيمايوس 33c -d p218.

(3) د/ أحمد فؤاد الأهوانى: فجر الفلسفة اليونانية، ص 120.

(4) المرجع السابق، ص 122.

يقرر هيرقليطس أن الكون ليس فى يد الإله إنه حدث صدفة خارج إرادة الآلهة أو البشر، ولا يتدخل فيه لا هذا ولا ذاك، وهو لعبة لقوى خفية سواء أوجدتها اعتباطا أو لم توجدها فإنها توجد كما قدر لها[1]، فالكون هنا حدث صدفه وليس للإله يد فى خلقة، وهذا القول ينافى ما رآه فيلون فالكون عنده بيدى مدبر حكيم هو الرب، وربما يكون هذا السبب الذى جعل فيلون يذكر رأى أفلاطون ولم يذكر المتقدمين عليه مثل هيرقليطس.

نستخلص من هذا كله أنه ليس هناك أى علة سواء أكانت علة داخلية أم خارجية أم كلتيهما معًا يمكن أن يكون عله لفساد العالم وذلك توافقا مع الموقف أو الفكر الدينى الذى رآه فيلون، وخاصة أن علاقة الرب بالعالم تكمن فى عدم تغيير قواعد الطبيعة وهو ما يكفل للعالم الوحدة السرمدية، وخاصة يكتمل فهم هذه العلاقة من خلال حرص الرب على إقامة هذه العلاقة، التى يشبهها فيلون بعلاقة الأب بأبنائه، أو يمكن أن تفوق علاقة الأب بأبنائه، حيث لا يرحم الأب أبناءه حين يخطئون، ولكن يتصف بالرحمة[2].

وهذه العناية الإلهية التى أولاها للعالم لا تفسده، والقول بان العناية تفسد فهذه شناعة، لأن العناية إذا كانت قابله للفساد، فالعالم بالطبع قابل للفساد[3]، أى أن هناك ارتباط علىّ بين عناية الرب من ناحية وبقاء العالم على سرمد يته من ناحية أخرى.

---

(1) د / على سامى النشار ود / أحمد محمود صبحى، نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان، منشاة المعارف الاسكندريةِ، 1964، ص 11.

(2) Philo: provdanceII,The works of Philo, Harvared university press, 1962, voL Ix, ch 3, 10, p 17.

(3) Philo: Eaternity, ch 10, 54, p 221.

خامسًا: الأبدية بين الزمن وعوامل فساد العالم

إذا كان نقد فيلون للسابقين لم يكشف عن نسق كامل لأبدية العالم، وإذا كانت العلل بنوعيها ـ الداخلية والخارجية ـ لا تفسد العالم وهى تتساوى مع النقد السابق فى عدم الكشف عن المضمون الحقيقى للأبدية، فإن علاقة الزمن والأبدية تمثل بعد جديدا يشترك مع الأبعاد السابقة لتكوين مذهبًا متكاملًا عن الموقف الدينى عند فيلون من الأبدية، ولا يعنى ذلك أن هذا البعد عن المشكلة ينفصل عن البعدين السابقين وإنما تتلاحم الأفكار وتتسلسل وتتداعى ـ على حد تعبير ـ هيوم إلى أن تصل إلى معنى كلى للأبدية من خلال الأبعاد الجزئية التى ناقشها فيلون.

إن العالم عنده مماثل فى ديمومتة للزمن، أعنى، إذا كان الزمان مخلوق فالعالم مخلوق أيضا، «لأن الزمن هو استنتاج من الأيام والليالى والشهور والسنين، حيث لاشيئ يكون منها بدون حركة الشمس وأفلاك السماء ككل[1] فمن هنا فسر الأشياء كمقياس للزمن فهو على صواب، فالعالم مماثل فى الأبدية للزمن و مصدره الأصلى»[2].

«ومن المستحيل أن نفترض أن هناك زمن عندما كان العالم، فالزمن لم يكن موجود، فالزمن بطبيعته ليس له بداية أو نهاية، ومعان مثل متى when أو كان was وغيرها تحوى فكرة الزمن، وبالتالى الزمان ليس موجودا فى ذاته عند وجود الزمن، لأن ما لا يوجد لا يتحرك، والزمن لم يظهر ليكون مقياسا لحركة الكون، ولا بد أن يكون الزمن موجودا منذ الأزل، لان ما يوجد منذ الأزل لا يكون عرضة للفساد[3].

(1) انظر أفلاطون فى محاورة تيمايوس، 38 c, p 229 حيث يرى أفلاطون «أن الزمن حدث مع الفلك، ليولدا معا وينحلا معا، والفلك هو كان وهو كائن وسوف يكون بلا انقطاع ما دام الزمن».

(2) Philo: Eternity, ch 10, 52, p 221.

(3) Ibid: ch 10, 53, p, 221 and see also, philo: on the creation, chvii, 29, 23.

إن الرب حين خلق العالم وقال على لسان موسى «فى البدء» لم يقصد تحديدا كرونولوجيا، إنما يقصد بها النظام العددى فعندما يقول موسى «فى البدء خلق» تساوى الأول خلق السماوات[1]، وعندما ذكر الرقم 6، لأن الأشياء لا تحتاج إلى زمن، إنما تحتاج إلى أمر، والأمر يستلزم عدد[2]، والزمن ليس سابقا للعالم، إنما بدأ فى وقت واحد مع العالم أو بعده،لأن الزمن يحدد بحركة العالم،والحركة لا يمكن أن تكون سابقة على الموضوع المتحرك فالغالب أن يظهر بعد العالم أو معه فى وقت واحد، إذن من الضرورى أن لا نجازف فى إثبات أقدمية ميلاد الزمن لأن ذلك يعد تطرفا بالمعنى الفلسفى[3].

وإن كان ذلك كذلك، فالزمن لا يمكن أن يكون أزليا كالعالم فهو إما أن يكون مساويا للعالم فى الخلق وليس سابقا عليه، وإما أن يكون مخلوقًا بعديًا للعالم، وإن كان هناك حجة على ذلك فإنها تظهر فى الحركة التى تعد ملحقة من ملحقات الزمن عند الفلاسفة كأرسطو والمشائيين وغيرهم، فالحركة عند فيلون كموضوع منفعل غير سابقة على الموضوع الفاعل، وهذا مما دعاه إلى انتقاد بعض الرواقيون الذين لا يفسرون الزمن كمقياس للحركة فى العالم الحالى إنما سلموا به فى الاحتراق الكونى[4].

ربما قد يتساءل الباحث إذا كان الزمان عند فيلون مخلوق مع العالم كافتراض قدمه من افتراضين ـ معه أو بعده ـ فلماذا لا يكون الزمان أزلى بجانب أبدية العالم؟ والإجابة هى أن فيلون لم يقدم خيارين كما يرى المتسائل إن فيلون عندما قال معه فإنما قصد خلق العالم والزمن فى اليوم

(1) Philo: on the creation, ch vii, 26, p 21.

(2) Ibid: ch 111, 13, p 13.

(3) Ibid: ch 111, 27, p 21.

(4) Philo: Eternity, ch 10, 54, p 221.

الأول من الخلق، حيث خلق الله (الرب) العالم الواحدى شبيه عالم المثل، وعندما رأى فيلون أن الزمن جاء بعد العالم قصد به خلق العالم المحسوس فى اليوم الرابع، الذى شهد خلق السماء وأجرامها، وإذا كانت أجرام السماء قد خلقت فمعنى ذلك بداية وجود الزمن، لأن الزمن نتيجة دوران الأجرام كالشمس والقمر، وبالتالى فالزمن مخلوق مع العالم المعقول، ومخلوق بعد العالم فى العالم المحسوس، وهذا التفسير يؤكد أبدية العالم وليس أبدية الزمن، إذا كان الزمن دليلًا على أبدية العالم فميلاد البشرية فى الزمن دليل أخر على الأبدية، لا يمكن أن نعزوا ميلاد البشرية إلى الأرض كما قال كريتلاوس الذى يوافقه فيلون فى قوله فى أزليه العالم ولا يوافقه على قوله بأنه إذا كان العالم مخلوق لكانت الأرض كذلك، ولو كانت الأرض مخلوقة فكذلك الجنس البشرى[1].

وهذا الاعتقاد يرى أن ميلاد البشرية من البشرية التى هى عمل متأخر للطبيعة، فى وقت مبكر، فهم البشرية صورة أصلية لأجيال الأرض،لأن الأرض أم لكل الأشياء، فالبشر كالأشجار ينبتون وينمون من الأرض، وهذا التصور تصور أسطورى ويمكن دحضه من جانب فيلون، فميلاد الإنسان الأول تبع فترات زمنيه ومقاييس عديدة ثابتة،لأن الطبيعة خلقت مراحل للزمن على سبيل ما يقال «ينمو» و«يموت»، والحد الأعلى لهذه المراحل مرحله الشباب وعندما يصل إلى هذه المرحلة لا يزيد تقدمه، أما من يعتقد انه يولد مكتمل النمو من أول وهلة فإنه جاهل بقانون الطبيعة، ومثل هذا الاعتقاد لا يرى أن الإنسان يمر بمرحلة الطفولة، الصبى، الشباب، والرجولة، إنما يعتقد أن الرجولة جاءت مرة واحدة، وهذا برهان مضاد للهرم والموت من جانبه، وهذا مناف للعقل، لأن ما هو ليس موضوع للزيادة ليس موضوعا للنقصان أيضا، وعملية التغير للرجولة هو موضوع للزيادة، والتغير من الرجولة إلى

(1) Ibid: chxi, 56, p223.

الهرم موضوعا للنقصان، ومن المعقول أن الشخص الذى يعفى من الفئة الأولى من التغير ينبغى ألا يكون موضوعا للأشياء التى تليها[1].

ويعنى ذلك، أنه إذا كان ميلاد البشرية من الطبيعة فإن ذلك يجعلها تنازع العالم فى الأبدية، وهى موجودات ثابتة، وخلقها من الطبيعة لا يجعلها موجودات فانية، على عكس ما يرى فيلون فى فكره الدينى أن الله حين خلق الإنسان خلقه على صورته أو شبيهه، وجعل الإنسان الفانى يدور حول الأبدى[2] فالإنسان ليس مخلوقا أزليا للعالم وإنما يخضع لتطورات الزمن من طفولة، شباب وكهولة، ثم يتبع ذلك الموت.

إن فيلون قد فهم خلق الإنسان ـ البشرية ـ من الطبيعة بمفهوم تطورى أو أرتقائى ولم يدرك المغزى الأساسى عند الرواقية ممثلة فى شخص كريتلاوس فهو أن الله روح العالم وهو نفس نارى لا صورة له ويتخذ صورة الأشياء كما يشاء، والله كامن فى الإنسان كمونه فى كل شىء[3]، ومادام الله هو نار أبدية وهو مبدأ فعال فإنه يجعل من الأرض مبدأ منفعل فيخرج الإنسان وبه جزء من الله أو جزء من النار الأبدية، ويصبح بذلك الإنسان أزلى، وما يوضح ذلك أن الرواقية ساوت بين الله والإنسان فى الكيف فكلاهما جسم، لأنه الله لو كان لا جسميا فكيف يؤثر فى الأجسام[4]، وبناء على ذلك فكون الإنسان مخلوق من الطبيعة عند الرواقية فإنه مخلوق من الله ـ النار الأبدية ـ ولا يمكن أن يفهم على نحو أرتقائى أو تطورى.

إذا كان الإنسان والكائنات الحية عرضة للعلل العارضة التى تؤدى بها للهلاك وهى المرض والهرم، الموت (العدم)، فإن العالم لا يمكن أن يكون

(1) Ibid: chxi, 60, p225.

(2) philo: on the creation, chxxi, 77, p 61.

(3) د/ عثمان أمين، الفلسفة الرواقية ص 181.

(4) نفس المرجع ص 153.

فريسة لأى منها، لأنه مركب من العناصر ككل، لذا لا يمكن أن يعانى من طغيان جزء على الأخر، أو أن يخرج جزء عن إطاره الذى حدده الرب له، فالعالم له سيادة تعلو عامل الزمن الذى تحدث فيه هذه العلل، فالعالم مكتف بذاته، ومفتقر إلى غيره، وطبيعة العالم مع طول الزمن age - long تستبدل النظام بالفوضى، والتوافق بعدم التوافق، والتوافق بالتضارب (الانقسام على الذات) من الوحدة إلى التجزئة(1).

وإذا كانت العلل العارضة التى لا تفسد العالم وعلى الأخص علة الهرم التى تتعلق بالزمن، فإن الرواقية تدفع بمنهجية أخرى لفساد العالم، وهى أن فساد العالم يأتى من ثلاثة أشياء، اللاعضوية، الإبادة التامة للصفات المنتشرة والاندماج، تلك الأشياء التى تحدث أثناء الاحتراق الكلى.

فالعضوية تعنى تفكك الوحدات أو الأجزاء الموجودة فى العالم، والإبادة للصفات تعنى هو أن تأخذ الصفات شكلا أخرًا غير شكلها، والاندماج يعنى أن تجمع الأشياء المتناثرة عن الإبادة.

وهذه الأشياء التى تحدث فى زمن الاحتراق الكونى عند الرواقية لا يمكن أن تكون أسبابا لفساد العالم، على حد اعتقاد فيلون، وذلك لأن العالم لا يتركب من وحدات منفصلة لأنه لو كان كذلك لكانت أجزاؤه مشتته والعالم غير ذلك، ولو كانت أجزاءه متصلة لكانت عرضة لأن تنحل أو تتجزأ، فالعالم ليس كأجزائنا الجسمية الفانية التى تفنى فى زمن معين، ولكن العالم منذ أن خلق وهو يسير حتى وقتنا هذا على مستقيم دون أن ينحل، أما كون العالم يفسد بالإبادة فهذا رأى مناقض للحقيقة، لأن الإبادة تكون فى المادة الناقصة وهى زيوس zeus (2) ولنفرض جدلا أننا سلمنا بأن الفساد

---

(1) Philo: Eternity, chxv, 75, p 237.

(2) عن كلمة زيوس عند الرواقية تعنى النار وهى الإله، انظر zeller: stoic, English translation, dover, publication, new york, 1985, p 228.

جاءنا من لا وجود فهذا يقودنا إلى أن كل الأشياء فسدت وربما تأخذ أو تتغير إلى شىء أخر، أما إذا قالت الرواقية أن الكل أبيد عن طريق الاندماج، فإننا نعتذر لافتراض شىء غير ممكن. ([1])

إن كان ذلك كذلك فإنه يقودنا إلى القول إذا كانت كل الأشياء أبيدت أثناء الأحتراق فماذا سيصنع الله أثناء هذا الزمن؟ هل سيتوقف عن العمل أو لا يفعل شيئا على الإطلاق؟ إن كنا نقول ذلك، فإن ذلك استدلال طبيعى لما يقولون.

إن الله عند فيلون «قدر كل الأشياء وأحاطها وهو أبُ لها، ومرشدُ لعجلة الحقيقة ـ عربة قديمة تجرها الخيول ـ وقائد للعالم، والمثبت للشمس والقمر والنجوم سواء الثابتة أو المعلقة، وكذلك الهواء، وكل أجزاء العالم الأخرى»[2]، وهو الذى يهيئ الطبيعة كى لا تتغير قوانينها عن طريق الوحدة السرمدية التى بثها فيها[3] حيث إن علاقة الصانع بعمله أن يصونه أو يحفظه بأى وسيلة ولا يترك إرثه يضيع أو يؤذيه أحد، وهو يؤكد دائما برغبة حاتمة أن يحمى العالم والإنسان بكافة الطرق[4].

لم تكن العناصر الثلاثة السابقة هى مبادئْ وحيدة لإفساد العالم، وإنما هناك أربعة مبادئ أخرى حاول فيلون أن يضعها تحت مجهر الفكر وهى: الإضافة، والطرح، الانتقال، والتحول، أما بالنسبة للإضافة فيتساءل فيلون هل يمكن أن يضاف شىء للعالم ليفسده؟ والإجابة من جانب فيلون بالسلب حيث لا يمكن أن يكون هناك شيئا خارج العالم أو من ذاته يضاف إليه لأنه كل شىء، وهذا الكل يحوى الكل، أما الطرح فيعنى أن كل شىء

(1) Philo: Eternity, ch xv1, 82, p 243.

(2) Ioc, cit.

(3) Philo: provdannce II, ch 3, p 461.

(4) Philo: on the creation, ch ii, 11, p 11.

طرح فى تحوله عالم مشابه للعالم الحاضر، وهذا مستحيل لأن أى جسم لا ينفصل عن المادة التى تليه ويخرج نطاق الكل، والتحول هو أن تتحول أجزاء العالم، وذلك أيضا مستحيل، لأن أجزاؤه لا يمكن أن تتحول أو تتغير، وذلك لأن الأرض فى أى مكان لا تقف فيها الجبال على الماء، ولا الماء على الهواء، ولا الهواء على النار، ومن الطبيعى أن العناصر الثقيلة ـ التراب والماء ـ تشغل موضع مركزى، فالتراب يميل وعائه للماء، والماء يطفو على السطح، زمن الطبيعى أيضا أن الهواء والنار مكانا أعلى مع الاختلاف، فالهواء وعاء لبقايا النار، والبقايا وعاء يحمل أعلاها[1].

يبدو ذلك رد فعل للرواقية القديمة التى تقول بوجود فراغ لا نهائى خارج الكون وفى هذا الفراغ ينحل فى الكون دوريًا عندما تأتى نوبات احتراق العالم، ذلك القول الذى عدل منه «بوذيدونيوس» وهو الرواقى ذو الاتجاهات الأرسطية، حيث حاول على العكس من ذلك جعل الفراغ محدودا: فلا يوجد حول الكون من الفراغ إلا القدر الضرورى لاحتواء المواد التى سينحل إليها الكون عند احتراق العالم، ومن الواضح للعيان أن هذا الموقف توفيق بين أراء الرواقية القديمة وأراء أفلاطون وأرسطو الذين أنكروا إنكارًا باتًا وجود فراغ فهما يعتبران أن التساؤل حول ما يوجد خارج السماء هو، بمعنى ما، سؤال بغير معنى، حيث إن الكون يحيط بكل شىء يوجد فى الزمان والماء، فالكون والكل شىء واحد عندهما، وخارج الكل لا يوجد شىء[2].

ويعنى ذلك أن فيلون فى إنكار الإضافة كان أرسطوطاليسيا وأفلاطونيا ومضاد للرواقية، أما رأيه فى التحول فهو لم يحد عن أراء الفلاسفة حين

(1) Philo: Eternity, chxxii, 115, p 265.

(2) أولف جيجن: المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية، ترجمه عن الألمانية د/ عزت قرنى ـ دار النهضة العربية، القاهرة 1976م ص 264 – 266.

وضعوا الأرض مركزا للعالم(1)، حيث إن الرأى القائل بأن الأرض تقع فى وسط الكرة التى تحيط بها السماء، ولم يحدث إلا نادرا أن ابتعد الفكر الفلسفى عنه، فهزيود وصف الأرض بأنها ثابتة وراسخة، وأنكسماندريس رأى أن الأرض ساكنة لأنها تقع فى مركز دائرة الكون تماما، فهى بالتالى تقع على أبعاد متساوية من كل جوانب محيط الدائرة، وهى بمعزل عن صدمة قد تحركها سواء إلى أعلى أو إلى أسفل، إلى اليمين أو اليسار، وكذلك الذريون رأوا أن عالم الكواكب يدور بسرعة عظيمة جدا، بينما يبقى وسط الدوامة، أى الأرض، ثابتا(2).

وهذا التساير مع الفلاسفة، أعنى، موافقة أفلاطون وأرسطو فى نقد الإضافة كعلة لفساد العالم، وموافقة كل من هزيود وأنكسماندريس وغيرهم ممن قالوا بثبات الأرض ومركزيتها كنقد للتحول كعلة أيضا لفساد العالم، هو محاولة من فيلون لتقريب ما أتى به العقل الهيلينى لإثبات فساد ما وصل إليه العقل الهيلنستى عند الرواقية من ناحية وإثبات القضية الأساسية وهى أبدية العالم التى قررها العهد القديم على لسان موسى من ناحية أخرى وقد قلنا من قبل أن فيلون حين يستعرض أراء الفلاسفة لا لإثبات مكانتهم وإنما لإدخال ما هو عقلى إلى ما هو نقلى عن موسى، وإن كان ما هو عقلى وما هو نقلى على السواء ينسب لموسى، لأن الله أعطى الحكمة كاملة له.

سادسًا ـ نقد مبدأ النار فى أبدية العالم

رفض فيلون المبدأ القائل بأن النار ستحل كل الأشياء أو أنها تحدث إعادة الميلاد rebrith وهذا الرفض جاء من منطلق دينى فى عبارة مؤداها

(1) Philo: Eternity, chxi, 63, p 227.

(2) أولف جيجن: المرجع السابق ص 246 - 266.

«إذا كانت المادة تبدل بواسطة النار، فالنار فى إبادتها لا تجد شيئًا أعلى منها تأكله، وإذا كانت النار تبقى على بذور التطور فى المستقبل فإن بناءها سوف يحفظ ولكن إذا كانت تفنى فإن بذور الفناء فى المستقبل سوف تلازمها، وإنها لوقاحةُ وتدنيس مزدوج، ليس للفساد المتنبأ للعالم فحسب، وإنما لإيجاد مسلك مع إعادة الميلاد، كما لو أن الرب يبتهج فى حالة الفوضى والخمول»(1).

وكى يبين فيلون سبب هذا الرفض الذى جاء لاعتقاد دينى وهو عدم تشبيه الله بالمتفرج حين يباد العالم بالنار، فإنه أعطى توصيفًا لتكوين النار من ثلاثة أشكال أو مراحل، فالنار تمر بمرحلة أو حياة الفحم Life Coal، ثم الأستعار The Flame، وأخيرًا التوهج Light ـ Fire، ففى حياة الفحم تحوى النار مادة أرضية، والإستعار وهو ما يصعد فى الهواء نتيجة ما تأكله النار، اما التوهج وهو ما ينتج عن الأستعار ويعطى الإدراك البصرى للعين لرؤية الأشياء الحسية، يمثل الأستعار حياة متوسطة بين حياة الفحم والتوهج، فإذا قلنا أن العالم فى الاحتراق أحلهم ـ الماء، الهواء، التراب ـ سوف لا يكون هناك فحم، لأن الكميات الكبيرة للمادة الأرضية التى هى مواد فى النار محتوية بها وسوف تظل ماكثة فيها، والماء والهواء والتراب سوف يحل إلى النار الخالصة والبسيطة، وبالتالى سوف لا يكون هناك استعار، لأن الأستعار مرتبط بالوقود، وعدم وجود الأستعار والفحم معًا يؤدى إلى عدم وجود التوهج، وإن كان هذا هكذا فالعالم لا يباد عن طريق الاحتراق وهو غير قابل للفساد، وإن كانت إبادتها ضرورية هكذا، فإن أى عالم آخر لا يمكن أن يأتى إلى الوجود(2).

إذا كان تقسيم النار إلى ثلاثة مراحل ـ حيوات ـ إذا سقطت منهم مرحلة

---

(1) Philo: Eternity, chxvii, 85, p 245.

(2) Ibid: Chxvii, 88, p 49.

كان نذيرًا بعدم الوجود أو عدم قابليته للفساد، فهذا يمثل سببًا للرفض، ولكن ذلك ليس كافيًا للإنكار عند فيلون وإنما هناك أسباب يمكن أن نمضى فيها قدمًا كالآتى:

1ـ عدم قبول الأزواج المتعارضة:

حيث إن الأزواج المتعارضة من المستحيل أن تجتمع فى عضوٍ واحد، فكيف يجتمع الأبيض والأسود، الصغير والكبير، الشاذ والسوى، أو ما شابه ذلك، فعندما يأخذ الاحتراق مكانه، فإن واحدًا من الأزواج المتعارضة سيوجد والآخر لا يوجد.

وهنا فيلون يكون منطقيًا فى عدم قبول هذه الأزواج بإقراره التقابل بالتضاد حيث إن الشيئين المتقابلين بالتضاد لا يصفان شيئًا واحدًا معًا وقد يرتفعان من الشئ الواحد فى نفس الوقت، فالشئ إما أن يكون أبيض أو أسود، وهو ما عبر عنه الفلاسفة المسلمون فى قولهم: أن الشيئين المتقابلين بالتضاد لا يجتمعان معًا وقد يرتفعان معًا.

وعندما تحل الأشياء فى النار عند فيلون كما نقد الرواقية سيبقى شيئًا منها مضئ أو باهت، وهذه الأشياء ـ المضئ والباهت ـ تنتج النار ولا يوجد شىء مضاد لها مثل الثلج، فكيف يتجاوز الأفضل، هنا تموج الفوضى الناتجة عن نظرية الاحتراق، فبدلًا من أن تتعايش الأزواج مع بعضها ويجمعها الترابط، فإنها تحمل الأبدية على فئة واحدة وتجعل الأخرى بلا وجود.

إذا كان العالم يفسد كما يقولون فإن فساده لا بد أن يكون بعلة أو بالرب، إلا أنه لا شىء يمكن أن يكون علةً للانحلال، ولا شىء يمكن أن يشمله الانحلال لأن ما يشمله أو يهيمن عليه بالتأكيد أضعف منه، ولذلك يسيطر عليه، أما كون الرب علة لهذا الإفساد فهذا يمثل أسوأ دناسة، لأنه يعمل على النظام والانسجام وليس الفوضى واللانظام واللانسجام[1].

(1) Ibid: chxx, 106, p 229.

يعنى ذلك أن النار لا يمكن أن تكن سببًا لفساد العالم، فالعالم يجمع متضادات، وكون النار لا تصنع تعايشًا مع الأضداد فهذا يسبب الفوضى واللانسجام، وفيلون هنا يقرر سببين يوضح بهما استحالة فساد العالم أولهما وهو العلة التى لا يمكن أن تفسد العالم سواءً كانت علة داخلية أو خارجية كما قررنا من قبل عندما تحدثنا عن علل فساد العالم، والثانى وهو الرب الذى لا يمكن أن يكون علةً لفساد صنعه الذى قرر أن يصون، وجعلنا للرب علة لفساد العالم يمثل إلحادًا أو تدنيسًا للألوهية.

2ـ عناصر العالم:

يقول فيلون «الذين يتحدثون عن البعث(الاحتراق، مبدأ النار) يثيرون الإعجاب لأن خطأهم لا يظهر من خلال عقيدتنا فحسب، وإنما من خلال مكونات العالم، العالم يتكون من أربعة عناصر، هى التراب والماء والهواء والنار فلماذا نعلى من النار ونؤكد أنها تنحل بمفردها؟، ولماذا أيضًا لا تنحل النار إلى الهواء أو الماء أو التراب وهذه العناصر تنأبدية؟، ولا أحد يعلن أن العالم يرد إلى أحد هذه العناصر الثلاثة، وتكون النتيجة الطبيعية أن تتحول النار إلى أثير[1].

إذا كانت العناصر الأربعة بلا روابط فإن ذلك يؤكد موت الألوهية كما يرى فيلون «لأن الروابط تؤكد المساواة فى تغيرها من حالة إلى حالة وعدم تغيرها يؤدى إلى الموت، فرحلة الحياة تبدأ من التراب الذى يتحول باختلاط الماء، والماء يتبخر إلى الهواء، والهواء يتكثف نحو النار، فطريق القاع يبدأ من القمة، فالنار تخمد بالهواء، والهواء يتكثف ليخمد الماء، والماء يتجمد ليتغير إلى تراب، ومن هنا قال هيرقليطس» موت النفس يكون ماء وبموت

(1) Ibid: chxxi, 108، p 261.

الماء يكون التراب[1] وهنا وصل فيلون إلى نهاية النهاية للهواء لأنه يصبح ماءًا ويتحول الماء إلى تراب، وعليه قد فهم النفس تنفس، ولا يعنى الموت عنده الموت العدم الكامل، بل تحول من عنصر إلى عنصر[2].

يعقد فيلون هنا مقارنة بين مذهبين يقرران مبدأ النار، الأول يرى أن النار ساكنة وهو المذهب الرواقى، والثانى الذى يرى أن النار مصدر التغيير ممثلًا فى هيرقليطس، فهيرقليطس يرى «أن النار تحيا بموت الأرض والهواء يحيا بموت النار والماء يحيا بموت الهواء والأرض تحيا بموت الماء»[3].

هذه المقارنة التى يعقدها فيلون تؤكد بما لا يدع مجالًا للشك تأييده لهيرقليطس، ويرجع هذا التأييد إلى أن النار عند هيرقليطس ليست مثابة نار محسوسة فحسب، بل هى مبدأ روحانى عقلى ميتافيزيقى، وفى نفس الوقت هى رمز للتغيير المستمر فى الوجود، وهى القانون والمقياس الثابت له أو هى اللوغوس الإلهى[4]، ذلك اللوغوس ينزل إلى منزلة الأبدية كما يقول هيرقليطس: «هذه الكلمة Logos أبدية»[5].

هذا التبنى أو التأييد من جانب فيلون لهيرقليطس مرده إلى موقف دينى قرره هيرقليطس وهو أن أبدية اللوغوس تعنى ضمنًا أبدية العالم القائمة على التغير، هذا الرأى الذى سنرى صداه على فكرة اللوغوس كوسيط ألهى أو ككلمة إلهية خالقة للعالم.

(1) وقع فيلون فى خطأ ظاهرى هنا، لأن هيرقليطس عنى بالنفس النار وليس الهواء، ولم يعتبرها من احد عناصر التأسيس، للمزيد حول هذا المبدأ أنظر Zeller: Pre-Socratics, Op, Cit p50

(2) Philo: Eaternity, chxxi, 112, p 63.

(3) د، أحمد فؤاد الأهوانى: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، فقرة (76-25) ص 105.

(4) د، أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان ص 60.

(5) د، أحمد فؤاد الأهوانى: المرجع السابق، فقرة (1-2)، ص 103.

3ـ بذور العالم:

«إن بذور العالم تختلف عن البذور الطبيعية، فإذا كانت بذور الأشجار فى الساق الذى ينتج الثمار بالجرثومة أو التلقيح أو عن طريق الجذر الذى يمكن من خلاله إعادة إنتاجها وتتوالى من جيل إلى جيل، وإذا كانت الحياة تدب فى الأشجار من خلال عاملين البذرة ذاتها، والعوامل الخارجية كالهواء والأرض التى هى بمثابة الرحم فإن بذور العالم تختلف عن هذه البذور لأن بذوره من ذاته التى لا تنمو تدريجيًا»[1].

وإذا أردنا أن نضع تطبيقًا لمذهب الاحتراق على العالم الطبيعى سنجد بذور الاحتراق الكلى ستبقى بمفردها، ولا شىء سيغذيها، لأن كل الأشياء التى تعطى الغذاء انحلت إلى النار، لذلك سيظهر العجز والنقص على أجناس العالم فى البعث ـ إعادة الميلاد ـ وستؤول البذور مجموعات متفاوتة نحو اكتمالها، ستجد بعد ميلادها قد فسدت، وهذا مناف للعقل، ولا يحتاج إلا الرفض[2].

ويرجع هذا الرفض إلى أن النار عندما تستقر فى وجودها ستطفأ ويسقط فيها الوجود، والعالم عندما يبنى من النار سيكون أوسع لأن مادته ككل ستنحل إلى أثير، وعليه قضيتهم بهذه المنهجية مستبعدة وغير يقينية، لأن اللانهائى خلاءُ خارج العالم، وعندما قبلت الرواقية هذا النوع من انتشار اللانهائى، فاللانهائى ليس بحيرة أو مكان لاستقبال الطوفان، فامتدادها يمكن تحديده فى الخلاء حتى لو كان ناميًا كالبذور، وهى فى انطفاءها سوف تصير إلى حالة المرض للهواء، والهواء سيصير إلى الماء، والماء سيكثف بسرعة ويتحول إلى رطوبة مستترًا فى عناصر الأرض، وهذه النتائج على النقيض حتى نقبلها[3].

---

(1) Philo: Eternity, chxix, 102, p 253.

(2) Ibid: Chxix, 99, p 255.

(3) Ibid: Chxix, 103, p 257.

تعقيـــب

تبنى فيلون مذهبًا يفضى بأن العالم أبدى معبرًا عن ذلك بأن العالم مخلوق وغير قابل للفساد، فهو مخلوق من الله وغير قابل للفساد لأنه يخضع لعناية الله، والقول بأن العالم يفسد أو مخلوق يعنى زوال العناية الإلهية، وهنا ظهرت أهمية هذا التبنى، حيث ربط الله وعنايته بفساد العالم.

وبناء على هذا التبنى للأبدية نقد فيلون أراء السابقين عليه، تلك الأراء التى ترى أن العالم يمكن أن يفسد بالنار فى الأحتراق الكلى للعالم ويخص ذلك فى نقده مبدأ النار عند الرواقيين، حيث لا يوجد علة داخلية أو علة خارجية يمكن أن تفنى العالم.

وإن كان فيلون قد لخص مجمل أرائه فى أبدية العالم فى كتابة « أبدية العالم » الذى يعد صحيح النسبة له لأن آراءه وأسلوب كتابته تتساير وباقى مؤلفاته، فإن هذا البحث يعد تاريخًا للفلسفة اليونانية يوازى فى أسلوبه كتاب الميتافيزيقيا لأرسطو.

الباب الثانى

مفهوم الألوهية

تمهيـــد

يتناول هذا الباب مفهوم الألوهية عند فيلون وينقسم إلى فصلين: الفصل الأول بعنوان «اللهS ويتعرض لمفهوم الله الواحد ومدى اختلافه عن الإله اليونانى فتصور الله عند فيلون تصور موحى به، يختلف عن استنتاجات العقل اليونانى، لأن الله بسيط وغير مركب ولا يمكن أن تسير عليه الحوادث وأن ماهيته لا يمكن تحديدها فهى كالروح تسير الجسد ولا ترى، ولا يعنى عدم إدراك الله توقف البحث عنه، فإن البحث عنه دائمًا ما يتبعه سعادة الإنسان، وإن كانت الماهية غير مدركة أيضًا، فإننا يمكن أن نستدل على وجوده من خلال برهانين وهما النظام والروح، وفى نفس الوقت الذى نستدل به على وجوده لا يمكن أن صفه بصفة إيجابية أو سلبية لأن صفاته هى ذاته.

أما الفصل الثانى وهو بعنوان «اللوجوس والوسطاء» تلك المفاهيم التى لا تنفصل عن مفهوم الألوهية، وإن كانت موجودة عند الفلاسفة السابقين على فيلون إلا أنها عنده تأخذ منحًا جديدًا، حيث يعمل اللوغوس كوسيط بين الله والعالم، وهذه الوساطة تقتضى دورين أساسيين يقوم بهما وهما الدور الكوزمولوجى والأخلاقى، ولم تقتصر الوساطة عليه فحسب إنما هناك وسطاء أخرين كالحكمة والإنسان والملائكة والروح الإلهى.

الفصل الأول

اللّه ـ ماهيته وصفاته

تمهيد

إذا كنا قد تناولنا فى الباب السابق مفهوم الخلق وأزليته، وقد اتضحت فيه بعض ملامح الإله الخالق وعنايته للعالم، إلا انه كان قاصرًا عن تحديد مفهوم شامل عن الله، لأن هذا المفهوم قد تدور حوله بعض الإشكاليات التى قد يثيرها على نحو غير مسبوق فى الفلسفة اليونانية، وقد وضعها فيلون نصب عينيه وحاول أن يجيب عنها ومن هذه الإشكاليات.

هل حول فيلون الإله اليونانى، أم جاء بمفهوم مغاير عن الفلسفة ينبثق عن يهوديته؟ وإن كان هذا المفهوم مختلفًا أو مغايرًا فهل تعنى هذه المغايرة مفارقة الموروث اليونانى أم ان الأمر خلاف ذلك؟

وإن كان فيلون يحاول تحديد مفهومًا أعمق عن الله. فهل يعنى ذلك تحديدًا لماهيته، أو إعداد براهين سواء كانت استدلالية أو حدسية لإدراك وجوده. فعلى أى نحو تخيل هذه الماهية والبراهين الدالة على وجوده؟

لم تكن هذه التحديدات كافية عند فيلون نحو تعميق المفهوم دون تحديد صفات الله، وهل هذه الصفات هى عين الذات أم منفصلة عنها؟ وهل هى على نحو الموروث اليونانى أم جاءت بشىء يوافق الموروث اليهودى؟

وبناء على هذه الإشكاليات قسم هذا المفهوم على النحو الأتى إلى أربعة عناصر وهى:

أولًا ـ الوحدانية.

ثانيًا ـ الماهية.

ثالثًا ـ وجود الله.

رابعًا ـ اللاهوت الإيجابى والسلبى (الصفات).

أولًا ـ الوحدانية

إن الأصول التى نبعت منها فكرة إله متنوعة بغير شك، فهناك الفكرة التى تربط بين الله والطبيعة، ونحن نصادفها فى قول طاليس إن العالم ممتلئ بالألهة، كما نظر إلى السماء قائلا: «هناك إله واحد» وهناك الفكرة القائلة بأن الله هو المبدأ المنظم للأشياء، والعقل الكلى المدبر الذى يتحكم فى الطبيعة. وفكرة انسكاجوراس عن الله كانت على نفس النحو، وربما قصد هذا المعنى أيضا بالنار عند هيرقليطس التى تنظم كل الأشياء تبعا لإيقاع معين وتمثل هذه الفكرة جانبا من جوانب الله، خالق العالم، كما جاء فى الكتاب المقدس[1]، والديمورج ـ الصانع ـ عند أفلاطون كان يتأمل المثل ويشكل المادة على غرار نماذجه الأبدية».

إلا أن التصور الأفلاطونى للإله جمع فيه تصورين له، ولقد سبق أن أشرنا إلى فكرة الصانع التى جاء ذكرها فى محاورة تيمايوس، وإن كان من السهل إدراك أن أفلاطون لم يعن بهذا الصانع أسمى مبدأ، ففوق هذا الصانع توجد

(1) جان فال: طريق الفيلسوف. ترجمة أحمد حمدى محمود. مراجعة د/ أبو العلا عفيفى، مؤسسة سجل العرب. سلسلة الألف كتاب القاهرة 1967. ص 61.

المثل التى يقوم الصانع بمحاكتها، نعم: هناك مبدأ أعلى عند أفلاطون. وهذا المبدأ هو الخير كما صوره فى الكتاب السادس والسابع من الجمهورية (الشمس المعقولة التى تعد علة نمو الأشياء وكذلك معرفتها. كما تعد الشمس الحسية علة كل نمو يحدث فى العالم؛ وعلة النور الذى ينيره)

وربما أمكننا القول بأن هـذين الإلهين اللذين تحـدث عنهما أفلاطون (المبدأ الأعلى والصانع) قد تم الجمع بينهما فى الفلسفتين اليهودية والمسيحية بعد أن أضيفت إليهما خصائص الله كما جاءت فى الكتاب المقدس؛ فالصانع الكلى فى نظر المسيحية هو أيضا مبدأ الخير ([1]).

وإن كانت هذه الفكرة قد تضمنت الثنوية فى محتواها، إلا أن فكرة أرسطو فى الكتاب العاشر من الميتافيزيقا([2])، تجعل أرسطو يؤمن بوجود جملة آلهة فى الأجرام السماوية، بينما هو أعتقد فى وجود إله واحد فى بعض فقرات قد أصبحت الآن من كتاباته الأولى، وناهيك عن التطور الهيلينى الذى أن يصل بمفهوم الواحدية عند اليهود، فكليانتس الرواقى يقول: بألا وجود لأى شيء مرذول فى بيت الإله زيوس، كما ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك وقال إن العالم عبارة عن كلمة نطقها الله، وأخيرًا بدأ العالم نبضة من نبضات النار الهيرقليطية، وعلى صورتها تمثلوا الله.

وعلى نقيض صورة الإله عند الرواقيين، كانت الآلهة التى تحدث عنها الأبيقوريون، فلم يقتصر الأمر على جعلها خارج العالم. ولكنها تميزت بعدم أكتراثها بما يدور فيه. فهى تحيا حياة هادئة فى الفضاء الذى يفصل بين الكواكب[3].

(1) نفس المرجع: ص 470.

(2) Aristotle: Metaphysics, translated into English editorship, w.d. Ross, in Great books of western world, vol; 2:R. mhutchins publisher, chicago, 1952, bx, ch11, 1053 b 95-15) p 580.

(3) جان فال: المرجع السابق، ص 471.

وهذا التطور الذى وجده مفهوم الإله فى كلتا الفترتين الهيلنية والهيلنستية. جاء متعدد الرؤى وممتزج بآراء تحمل الواحدية من ناحية والثنائية من ناحية أخرى، والأكثرية منه تؤمن بالتعددية من جهة ثالثة، إلا أن ما يلحظ فى التطور أنه أثبت وجود كائن أسمى أو، إن جاز التعبير، موجود لامتناه.

لا تعنى لامتناه بالكيف الذى يتصوره الدين أو فلاسفة العصر الحديث من فلاسفة الدين ـ له القدرة على التغيير وهو مرتبط ارتباط شديد بالعالم سواء خلقه أو موجود فيه كالبشر.

ووسط هذا الخضم وصل فلاسفة اليهود إلى التوحيد عن طريق الشريعة التى كافح اليونانيون من أجل الوصول إليه بالكاد، فاليونانيون كما رأينا بدأوا من الطبيعة المفارقة، ولكن اليهود وصلوا للميتافيزيقا بطريقة حدسية بمنهجية الشريعة وعن طريق أنبيائهم العبرانيين وصلوا للتوحيد، فالله التاريخى عندهم كان عالميا، وهو أب وخالق لهذا العالم[1].

ويرى «فلهاوزن»[2] wallousan أن التطور العقلى لليهود باتجاهه كى يصبح نقيا فى التوحيد تحرك بنفس اتجاه التفكير اليونانى فى تأمله الفلسفى للعالم. والاختلاف بين الأثنين مستويا فى النظرة الكلية أو للمفهوم aspect فالأول اليونانى يرى أنه قوة عالمية كلية غير شخصية، والثانى اليهود يرون الله فى علاقة مباشرة مع الإنسان الفردى، أعنى، أن الله عندهم شخص أو مشخص.

وهناك رؤية أخرى ترى فيها اليهودية أن التطور للوحدة unity عن طريق التضحية بالذات (الشخصية المضحية) فقط، وأن الأنبياء مفهومهم

(1) Bentwich: Philo Jaedus. P120.

(2) Caird (E.D): Evolution of Theolog in the Greek Philososphers, Glasgow, Maclehose, Jackson, Vol 1, 1923,p18.

عن الله كان خياليا أكثر منه عقلانيا يحتفظ بقرية عندما يتسع نفوذه his sway فإسرائيل فى الأصطلاح الفيلونى مثلا هو الإنسان الذى يرى الله، فعبقريته الدينية أعطت للعالم إله روحى وشخص، وكلاهما شخص ومتعال عن المفهوم الإنسانى، فالله بالنسبة لليهود ليس خالقا فحسب، وإنما هو أبا للعالم، وحاكم له، وهو الوحيد الذى يملأ فضاء العالم كما تملأ الروح الجسد[1].

وهذا التصور اليهودى لله سيطر على فيلون، لأن الله عند فيلون ليس خالقا للعالم فحسب وإنما أبُ له[2]، وهو الواحد والكل[3]، وهو أبدى فى السكون، ومن ثم فهو سابق على كل الأشياء، وقريب لكل موجود، رغم أنه بعيد فهو فى كل مكان، أعلى وخارج العالم، ومن ثم يملأ العالم بذاته[4].

لقد أراد فيلون أن يذهب بمفهوم الألوهية بعيدا أو عكس الاستنتاجات ومن هذا الاتجاه يمكن أن نكون لأنفسنا مفهوما عن الألوهية، رغما عن أنه غير ملائم لوجوده[5].

عندما تحدثنا عن مفهوم الخلق وأبدية العالم عند فيلون قد ظهرت بعض ملامح الإله الخالق أو الصانع أو المهندس الذى يصنع مدينة فى عقله ثم يخرجها إلى الوجود، ففى عقل المهندس، المعابد، الملاعب، الأسواق، وغيرها من مقومات المدينة، وتخرج هذه القوة النظرية إلى قوة عملية، فكذلك الله فهو كالمهندس الذى يضع العالم، وضع فى البداية نموذجه فى

(1) serechter: Aspects of Rabbinc theology, Oxford university press NewYork, 1955, p21. and see also Beutwich, op. cit. p125.

(2) Philo: Allegorical interpretation, ch v, 11, p 151.

(3) Ibid: chv 11. 14, p 155.

(4) Philo: the confusion of tongus, ch 11, 5, p 13.

(5) Caird: op. cit. p 35.

عقله ثم أخرجه فى ست أيام، وهذا التشبيه يتساوى والنحات الجيد الذى يبنى مدينة حجر مركزًا عينية على نموذجه، واضعا الموضوعات المرئية والعقلية، مطابقًا فى كل حالة للأفكار العقلية ـ التى توجد فى العقل[1].

وهذه النظرة إلى الله كما قلنا سلفا هى من جراء تأثير تيمايوس على فيلون، ولا غرابة أن نجدها عند ديكارت حيث تأثر بإيمانه المسيحى، فتصور الله على صورة الصانع الخير، الذى هو نقيض كامل (للشيطان الخبيث ma-lin genie الذى تخيله فى بداية تأملاته[2]، وهى نفس الصورة الحيوية وهو إله يتمتع بحياة أبدية، وكيانه مرتبط بكياننا الذى ترتبط فيه إدراكتنا الحسية بالأشياء المدركة. فهو يشبه صورة مركزة لديمومتنا وكل الديمومات فى آن أبدى واحد، إن أمكننا القول بوجود ما يدعى بالآن فى الأبدية[3].

وعلى غرار خيرية ديكارت التى تدلك على الوحدانية أو الفردانية، فإن الواحد أو الأب father أو الصانع maker لكل شىء عند فيلون «فهو خير، وبسبب هذه الخيرية أنكر أن يكـون لأحد من خلقـه نصيب لطبيعة هذا الوجود الذى يملك فى ذاته الخـوف، الحب، والقـدرة على تسيير الأشياء»[4].

عندما أراد الله أن يخلق العالم المرئى، شكله بنظام يستخدم فيه نموذجه الكلى « الله شبهه» أو الروحية فى خلق العالم المادى ولكى ندرك هذا العالم الروحى أو عالم الأفكار، فإننا نحتاج إلى الصور التى تدلل لنا عليه[5]. هذا العالم المرئى الذى يتخذه فيما بعد كدليل لوجود العالم.

(1) Philo: on the creation, chv, 21, p 17.

(2) جان فال: طريق الفيلسوف، ص 468 - 471.

(3) أندرية كرسون: برجسون، ترجمة د/ محمود قاسم راجعه د/ محمد محمد القصاص، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، بدون تاريخ، ص 79.

(4) Philo: on the creation, chv, 21, p 17.

(5) Ibid: ch iv, 17, p 15.

وإن كانت صورة الصانع الأفلاطونى قد انطبعت عند فيلون وقررها إلا أنه يذهب إلى أبعد من ذلك فالله ليس مجرد صانع فى غاية المهارة، ولكنه أب للأشياء التى أوجدها فى هذا الوجود(1).

«ورغمًا من أنه خالق كل الأشياء المخلوقة، وخالق كل الأشياء التى سبقت أبدًا، وحاكم كل الأشياء التى هى موضوع للحكم، لذا فإن معرفته كلية وهو فى الحقيقة الأب والخالق، والحاكم لكل الأشياء فى السماء وفى العالم ككل، والمستقبل برمته سواء طال أو قصر، لأنه هو خالق الوقت فهو أب لآبائه father of it`s fathers، الذى جعل أمه خلق الوقت فى العالم، لذلك يقف الزمن فى علاقة الحفيد مع الله، لأن العالم هو الأبن الأصغر لله، لأنه محسوس بالإحساس الخارجى، وهذا الأبن الوحيد لله يتحدث كأقدم من العالم ـ العقل هو الأبن الأكبر ـ وقد أخذ بالفكر حقوق البكورة Primagenture فالله فى واحديته قرر أن يبقى العقل معه، لذلك فهو الأبن الأصغر المرئى بالإحساس الخارجى وتحل فيه الحركة، التى تسبب طبيعة الزمن للإشراق فصاعدًا، فلا يوجد بما يسمى بالمستقبل عند الله، الذى لا تحده حدود الزمن بل الحدود له، وحياته ليست وقتًا، ولكن هو النموذج الأمثل للوقت، أزلى، وفى أزليته لا يوجد ماض أو مستقبل، ولكن كل شىء حاضر»(2).

وهذا النص من جانب فيلون يؤكد الأحدية فالله بالنسبة له «بسيط وليس مركبًا، لأن التركيب صفة من صفة الإنسان، حتى وإن جمع الله المركب فإنه لا يمتزج فالكأس فى يد يهوه ـ الرب ـ ملئ بخليط النبيذ غير المختلط(3)

(1) Philo: Allegorical interpretation, 18, p 157.

(2) Philo: unchangaeblness of God, the works of philo, voL, VII, Translation by colson Havad university press NewYork 1962, ch v1, 17 p19

(3) مزمور 9 - 75.

فالمخلوط غير مختلط، فالله يتصرف بذاته دون أن تأثر على طبعه فالله تحدث للواحد والأثنين وسمع الشبيه، وهو يشابه القوة غير المخلوطة، لأن القوة غير المخلوطة وحدة، والوحدة غير مخلوطة، أما كلمة الأثنين تشابه القوة المخلوطة، لأن لا الواحد ولا الأخر شىء بسيط[1].

كما أن النص ذاته يؤكد أن العالم لا يصل إلى الألوهية كما ادعى الرواقيون، فالعالم هو ابن أصغر لله، لأن العقل أو اللوجوس هو بمثابة الابن الأكبر، وأن ما يجرى على العالم من حالات الزمن، أعنى، حدود الزمن الموجود فى العالم من حاضر ومستقبل وماض لا تسرى على الله، لأننا لو افترضنا هذه الحدود فى الله فإنها تقضى على مفهوم الواحدية، فإن ما يسرى على العالم لا يسرى على الله، «فالله أعطى العالم للعالم ولم يعطه لنفسه، وهو فى غير حاجة له»[2]، وليس فى حاجة إلى تلك الأشياء التى يفرح حين يقدمها الإنسان إلى الله[3].

وهذا الاقتران بين مفهوم الأحدية وخلق العالم يدل على الدور المركزى لمفهوم الخلق، الذى جاء ممتزجًا بين تيماوس والكتاب المقدس، كمحاولة لجعل موسى مصدر الحكمة السامية، كما أنه يدلل على أن لاهوت فيلون معقد على خلاف ما يظن البعض، فقد استخدم فيلون فى الخلق كلمة الله oqeoj، وهذا التعبير يشير إلى قوة الله المبدعة (وهى من جذر الكلمة qe as - الموجود فى فعل Tiqhmi التى تساوى establish or place والاسم الثانى ظهر فى الجنة عندما وصفا فيها الرجل والمرأة ـ أدم وحواء ـ وهو الاسم الثانى الموجود فى العهد القديم اليونانى الذى يحدث للمرة الأولى وهو okurioj (لورد ويهود) ويمثل هذا الاسم القرار أو الإرادة، أو القوة

(1) Ibid: chxv11 - xv111, 77, p 49.

(2) Ibid: chxxiii, 85, p 53.

(3) Ibid: chii, 6, p 13.

الجزائية لله، وبواسطة هاتين القوتين يقف الله على الحقيقة المخلوقة، ولكن الله فى ذاته ليس له اسم بالمعنى الدقيق، فإنه يعلو فوق كل معرفة ووصف، إن الاسم الوحيد لله هو الذى كشف به نفسه لموسى على الجبل هو «أننى الواحد»، وهو ما يؤكده اليهودى على أحدية unicity الله «ليس لك آلهة أخرى سواى»(1).

و«يجب أن نلحظ جيدًا أن تأثر فيلون بمحاورة تيماوس الأفلاطونية، فى اتخاذ» «ديمورج» DEMIURGE يتأمل قبل وجود أى موجود ظاهر، يرجع إلى الله الواحد، على خلاف أفلاطون فالمثل أو الأفكار مستقلة عن أى إله يوجدهم. كما أن الله بوحدته عند فيلون ليس مجرد معرفة لمفهوم فلسفى مجرد، أو وجود مطلق، رغمًا من أنه كلمة متعال Transcandance، إنما هو موجود شخصى فى علاقة متبادلة مع الإنسان، ودلالة ذلك مزجه لله بالمذكر الشخصى التوارتى والمجرد الفلسفى المحايد(2).

وهذا المفهوم عن الألوهية عند فيلون بعيد عن كل تعيين أو تحديد، حيث إنه رفض مادية الأبيقوريين، وأكد أن الإله ليس له جسم يشابه الجسم الإنسانى ولا عواطف أو ميول أو أهواء، حيث إن الإله أسمى وأفضل من الخير نفسه، حيث إنه لا شىء يشبه الإله، والإله ليس شبيها بأى شىء يمكن أن يكون للوجوس المعقول، أعنى، من وجهة نظر فيلون ـ أن يجد صورته فى العالم المحسوس، ولكن الإله على الضد(3).

وعدم المشابهة بين الله والخلق يقودنا إلى إشكالية خلق الإنسان على شبهه والتى مؤداها إذا كان الله قد خلق الإنسان على شبهه فهل يعنى ذلك

(1) Daivd.T. Runia: philo, Alexandrain and Jewiidem Exegesis and philosophy study of Alexaneria, variorum, Aledershot 1990, p 9.

(2) Ibid: p 10.

(3) أميل برهبية: الأراء الدينية والفلسفية لفيلون السكندرى. ص 117.

مشاركة الله فى الوحدانية؟ إن الإجابة عند فيلون يعرضها لنا فى أكثر من موضع.

يقول فيلون: «أخبرنا موسى أن الإنسان خلق على صورة الله وعلى شبهه، ولا شيء خلق على الأرض شبه الله، والإنسان فى جسمه لا يشبه إنسان أخر، والله ليس فى صورة إنسان، وليس جسم الإنسان يشبه الله. ولكن ما يشبهه يخص العقل، العنصر المالك للروح، وكلمة صورة image استخدمت نموذج للعقل الفرد، وإن كان عقل العالم نموذج أصلى، فإن العقل فيهم جميعًا يأتى إلى الوجود بشكل متعاقب شكل صممه الله له كى يعرف الله ويكون مرجعه، لأن العقل البشرى يحتل مكانة فى البشر، وهذه المكانة هى الإجابة التى تدور حول الدور الذى يشغله الإنسان فى العالم»[1].

يقرر فيلون هنا أن هناك مشابهة بين الله والإنسان، وهذه المشابهة مفروضة عليه من النص التكوينى «دعنا نصنع الإنسان على صورتنا وشبهنا» و«خلق الإنسان على صورة الله». وهو فى نفس الوقت يؤمن بأحدية الله، أعنى أن هناك ازدواجية عند فيلون تعلن أن الإنسان شبيه بالله، وأنه واحد، ولكن هذه المغالطة يبررها فيلون بالنص السابق حين «يرى الإنسان شبيها لله من جهة العقل وليس الجسم، فالعقل غير مرئى، ويرى كل الأشياء، يدرك الجواهر ولا تدركه الجواهر، وهو يتأمل السماء وما يدور فى الأثير والبحر والجو، ويدرك تناغمها الموسيقى، متبعًا فى ذلك حب الحكمة الذى يقود خطواته، حاملًا هذا التأمل والتحديق بالنظر خلف حدود كل الأشياء المدركة بالحواس، مشيرًا إلى ما بها ثم يصل إلى العالم الواضح، وفى هذه العملية يرى العالم»[2].

هذا التبرير اللاهوتى الذى يبرر به مشابهة الإنسان لله فى العقل وعدم

(1) Philo: on the cration, chxxiii, 69, p 55.

(2) Ibid: chxxiii, 70, p 55.

مشابهته فى الجسم. يبدو فى اعتقادى، إنه يحتوى على مغالطة، لأن العقل الذى يحلق فى السماء وفى الأرض، وهو غير مرئى، هو عقل بشرى أرضى إلا أن فيلون فى موضع أخر يقرر أيضًا أن الإنسان الشبيه بالله ليس هو الإنسان الأرضى، وإنما ما هو شبيه بالله ـ الإنسان السماوى. حيث قرر فيلون نوعين من الإنسان، الإنسان الأرضى، وهو أنا وأنت والبشر. والإنسان الآخر، وهو آدم السماوى[1] الذى كان يسكن الجنة. فهو يقول: «أن هناك اختلاف شاسع بين الإنسان الذى شُكل والإنسان الذى أتى إلى الوجود مبكرًا على صورة الله، فالأول موضوع للإدراك الحسى ويشاركه فى الصفات، ويشتمل على نفس وجسم وجاء كختم أو نموذج لموضوع الفكر»[2]. وإن كان ذلك كذلك، فمن الأحرى أن يقول فيلون أن الإنسان خلق صورة لصورة تشبهه، وفى هذه الحالة يحتفظ بالواحدية. وهذه المسألة من نوعى الإنسان التى نتكلم عنها هنا باختصار نعرض لها فى اللوجوس الإلهى حين نتحدث عن «إنسان الله». تلك المسألة التى ظهرت مع الخلق والوسائط المتخللة فى العالم لفهم العلاقة بين الله والعالم.

أدرك فيلون هذه المغالطة وقدم لها حلًا أخر قائلًا: إن الشريعة تتحدث عن قضيتين هما. الأولى «أن الله ليس كالإنسان». والأخرى، أن الله كالإنسان[3].

---

(1) هناك نوعان من الإنسان. النوع الأول من الإنسان هو إنسان سماوى، والأخر، إنسان أرضى، الإنسان السماوى قد صنعه الله على صورته وهو خال من الفساد أما الإنسان الأرضى مصنوع من مادة متناثرة هنا وهناك يسميها موسى فى كتاب الشريعة «الطين» The clay، لهذا السبب الإنسان السماوى لم يصنع بل أخذ صورة الله، والإنسان الأرضى هو صنع يد الله، ولا يعد ابنًا لله، لأنه فى حقيقته قابل للفساد، وما قابل للفساد لا يمكن أن يكون قد نفخ فيه الله نفخة الحياة انظر Philo: Allegorical interpretaion, chxii, 32, p 167 and xx, 89, p 205.

(2) Philo: on the creation, chxlvi, 154, p 107.

(3) «ليس الله إنسانًا فيكذب ولا ابن إنسان فيندم هل يقول ولا يفعل أو يتكلم ولا يفى» سفر الأعداد 23/19.

«والقضية الأولى مؤكدة بالحقيقة التى لا يعتريها الشك. والأخرى مقدمة لاعتبارات كثيرة منها أن الإنسان دلالة لاعتباره ابن الله[1] أو يقال كذلك للسيادة والتحذير، وليس لأنه مشابه فى طبيعته لله. لأن البشر منهم من يخدم الروح، ومنهم من يخدم الجسد، ورفقاء الروح قادرون على أن يتحدوا بالطبيعة اللامادية، المدركة بالعقل فقط، ولا يقارن الله الحى بأى نوع من المخلوقات، وغير مرتبط بالصفات المميزة للبشر، وهؤلاء ينعمون فى سعادته وهنائه الكامل، لفهمهم وجوده، فهم سعداء بالمفهوم العادى لوجوده، أما الذين انغمسوا فى الجسد فهم غير قادرين على رمى عباءات اللحم، وغير قادرين على إدراك الطبيعة التى هى كل الطبيعة»[2].

وهذا يعنى أن فكرة الله كواحد يدرك كل شىء ويسبب كل شىء فكرة يهودية، ساهمت بها اليهودية فى الفكر، وهى تصور سامى لله، رغمًا عن تلك المشابهة التى حاول فيلون أن يضع لها حلًا فلسفيًا خوفًا من الوقوع فى براثن الإلحاد.

إن «الله وحيد، تعنى، أن الله لم يكن معه شىء عندما خلق العالم، أو عندما أتى بالعالم إلى الوجود، ولم يأخذ أحد مكانًا بجانبه، والتفسير الأفضل لذلك، الله وحيد وفى وحده، بمعنى أن طبيعة الله بسيطة وليست مركبة، وهو على خلاف الموجودات المخلوقة، فأنا على سبيل المثال، أشياء متكثرة فى واحد، فأنا نفس وجسم، والنفس بها أجزاء عقلانية وغير عقلانية، وكذلك الجسد يتكون من الحار والبارد، والثقيل والخفيف Light، الجاف

(1) وفى البرية حيث رأيت كيف حملك الرب إلهك كما يحمل الإنسان ابنه سفر الخروج 3 - 17.

(2) Philo: Unchangblness of God, chxi, 55, p37. and see also philo: Questions and answer on Genses, the works of philo, VOL, IX, Armnan text, translation by Colson, Harvrd university press, 1962, BI 55, p 33.

والرطب، ولكن الله موجود غير مركب، وحاو لأشياء متكثرة، ولا تختلط به، فما نضيفه لله من سمو أو دنو يتساوى وذاته. ولكن لا شيء يساوى أو يسمو لذاته، فالأحدية The one والموناد Monad مقولة محددة أو تستوفى لذاته فقط، لذا يجب أن نقول أن الله واحد ومستوى فريد للموناد، وإذا كانت الأرقام قابلة للعالم، فالله سابق على العالم وصانعه[1].

هذه الكلمات الأخيرة التى ساقها لنا فيلون هى تأكيد واضح للوحدانية، ولا نغالى إن قلنا إنها من أهم النصوص التى تأكد هذه الوحدانية، حيث يبنى الوحدانية على شاهد حسى أو مماثلة حسية مفرطة بين الإنسان المركب أو المتكثر والله الذى يتصف بنفس الصفة، ولكنه واحد ولا يتكثر أعنى، يحوى الكثرة وهو واحد.

ومن هذا المنطلق التوحيدى لله أنكر فيلون مبادئ التعددية، وعبارة الكون، ومالا روح فيه، فقد رفض، بل استنكر، ما يعبده البعض من العناصر الأربعة، وهى البحر، الهواء، النار، الأرض، والنقيض الأخر عبادة الشمس والقمر والكواكب، والنجوم السماوية، ولم يعبدو الله حاكم هذا الكون، والربان الذى يقود سفينة حياتنا إلى بر الأمان، وربطوا الكون بأسماء ابتدعوها فالأرض «بلوتو»، والبحر «بوسيدن»، وضعوا لها آلهة، الهواء «هيرا»، والنار «هيفاستيس»، والشمس «أبو للو» والقمر «أرتيمس»، والنجوم، أفروديت[2].

ولم يقتصروا ويكتفوا بإطلاق الأسماء فقد صنعوا لأنفسهم نظرية ترى أن الأسماء لها شقين: الأول سفلى، والأخر علوى، وهذه الأسماء تتبدل يومًا يلى أخر وتظهر من أعلى ومن أسفل[3].

(1) Philo: Allegorical interpretation 11, chi, 1-3, pp 225-27.

(2) Philo: Decolgue, the works of philo, VOL, VIII, translated by Colson, Havard university press New York, 1962. chxii, 53-54, p 33.

(3) Ibid: chx 11, 57, p 35.

وفى اعتقاد فيلون «أن الذين يعبدون الشمس والقمر والأسماء الأخرى هم بلا شك يعظمون من شأن هذه الأشـياء مثلما يعظمون الرعايا على الحاكم»[1].

«وهؤلاء ملأوا العالم بصور وأشكال مصنوعة من الخشب، والأشياء الأخرى التى صنعتها يد الإنسان فى الرسم والنحت، وعبادة هذه الأوثان قد فصلت الروح عن الجسد»[2].

وقد يرجع فيلون هرطقتهم لتخيلهم بأن الكون واحد، ولا يتغير[3]. أو لأنهم «يندهشون بالعالم أكثر من خالق هذا العالم، فيرون أنه بلا بداية أو نهاية، وهذا خطأ شديد لأنهم يفترضوا عدم القدرة فى الله»[4].

وهذا الخطأ يجعلهم مُدنسى الروح، بل مصابين بالجذام[5]. ويتساءل فيلون كيف يعبد ما به روح مالا روح فيه[6].

إن فيلون قد تحدث عن العالم كمخلوق لله ويتحدث عنه بعد ذلك عندما نتحدث عن اللوجوس كوسيط بين الله والإنسان لإدراك وجوده، فهو لا يزدرى العالم فى ذاته وإنما يزدرى عبادة أجزائه كالشمس أو القمر على اعتقاد أنها أجزاء كاملة فى ذاته، وإن كان ازدراؤه أشد لما هو منحوت أو مرسوم من أصنام كما فعل المصريون قائلا: «إن خطيئة من يعبدون الشمس والقمر أقل درجة من الذين أعطوا الحيوانات والأحجار أسماء ليعبدوها»[7].

---

(1) Ibid: chxiv, 66, p 39.

(2) Ibid: chiv, 67, p 41.

(3) Philo: Allegorical interpretation III, chii, p 309.

(4) Philo: on the creation, chii, 8, p 9.

(5) Philo: Allegorical interpretation 111, chiii, 9, p 305.

(6) Philo: Decolgue, chxiv, 68, p 41.

(7) Ibid: chxiv, 66, p 39.

ورغمًا من هذا الاستنكار أو الازدراء لآلهة الإغريق والمصريين «فقد تأثر فيلون بالصفات التى كانت تطلق على الآلهة الإغريق، فهو يسمى آلهة بالأعلى والأسمى مخلصًا ومنجيًا، حامل النصر، محسنًا وكريمًا، وهذه الصفات أكثر مطابقة لصفات الآلهة»(1). وهذه الصفات التى جاءت من الآلهة الإغريق وطابقها فيلون على الله أو التى جاءت من إنكاره لمبدأ التعددية أو تكثر الإلهه ساهمت بشكل ما أو بأخر فى ترسيخ مفهوم الوحدانية عنده.

«إن مفهوم الوحدانية الذى توصل إليه فيلون كان بداية لاهوت ناشئ من حكمة الأدب التوراتى، حيث إن اللاهوت تفكير حول الله تابع دائمًا لخطوات التعيين الدينى. فأولًا يرتفع الإنسان بحدسه إلى فكرة ألوهية ترضى عاطفته، ثانيًا: يستطرد ويسعى لتدبير الفكر من خلال تجربته بتحليل عمليات الله Prosesse of god «فأرنست رينان» Renan يعلن بأن التوحيد اليهودى استثنى أى علم لاهوتى حقيقى، لكن فى الحقيقة ظهر فى فلسطين والإسكندرية من القرن الثالث قبل الميلاد فكر يهودى أحد أهدافه تطوير نظرية لعمليات الله الواحد فى العالم المتكثر المادى، خاصة عند قبائل اليهود فى الأساطير الكوزمولوحية البابلية، وبدا لهم ربهم مرتفع خارج نطاق الإنسان، ونظروا للقوى كأداة لتجسير الخليج الواسع، وبقدر ما أحدث التوحيد من تعديل، فإنه أوقف ما لا يصدق وما لا يفهم من علاقة بين الله والإنسان(2).

ولما كان اللاهوت بحثًا فى العمليات الإلهية وهو ينشأ بعد ترسيخ مفهوم الوحدانية، أو بشكل عام عند تكوين المعتقد، فإن هذا الترشيح فى اعتقادى ناشئ فى كل حين ومعتقد بعد التحول عن المرحلة النصية للدين، لأن المرحلة الأولى وهى المرحلة النصية بما بها من نصوص قد تقتضى الإيمان

(1) أميل برهبية: الأراء الدينية والفلسفية. ص 110.

(2) Bentwich: philo jeadus, p 165.

والاستسلام بالنص لأنه موحى ليس من البشر، حتى وإن لم يكن موحى به كالبوذية والكونفشيوسية، وغيرها، فإن النص فيها فى علاقة مباشرة مع البشر، لا يقتضى من الإنسان إلا أن يسمع ويؤمن ويطبق. أما المرحلة الثانية. فيبدأ فيها التأثير فى التلاش، ويأخذ التأويل طريقه ومنهجه أعنى، يبدأ إعمال العقل لفهم النص. وهذا التأويل قد ينجح أو يفشل فى الوصول إلى المعنى الحقيقى، أو يستبدله بالمعنى الضمنى، أو بعبارة أخرى، تتحول الحقيقة المؤكدة إلى حقيقة جدلية، ومثالٌ لذلك ما حدث بين اليهود من اختلاف فى طبيعة الإله وعلاقته بالإنسان بين الفريسيين والصدقيون، أو ما حدث بين الأريوسية والأثناوسية فى ناشئة اللاهوت المسيحى، أو ما طرأ على الفرق الإسلامية حول طبيعة الله من تنزية بين المعتزلة والأشاعرة، وغيرهما من الفرق الكلامية.

وفيلون شأنه فى يهوديته شأن ما يسرده تاريخ الأفكار حول الله، أعنى، أن شأنه حين يناقش مفهوم الوحدانية أن يتساءل حول ماهية الله وصفاته ورؤيته بجوازها أو عدم جوازها، إلا أن فيلون حين يتحدث عن هذه النقاط فإنه يتحدث عنها كلاهوتى ناشئ. راسمًا بعد ذلك منهجًا عريضًا لطابور من اللاهوتيين حتى يومنا هذا.

ثانيًا ـ ماهية الله

شرح فيلون المسألة بإقامة فارق بين جوهر الله الذى لا سبيل إلى فهمه وبين أفعاله فى العالم، أى قدراته أو طاقاته، فكان هذا الحل مماثلًا لما قدمته الفلسفة أو كتاب الحكمة. إذ لا سبيل إلى معرفة كما هو بذاته يجعل فيلون الله يخير موسى «إن فهمى شىء أكبر من الطبيعة البشرية، وأكثر ما تحتويه السماء والكون » فلكى يكيف الله ذاته بما ينسجم مع عقولنا المحدودة فإن الله يتواصل عبر قدراته التى تبدو مساوية للمثل الأفلاطونية المقدسة، أنها

أسمى الحقائق التى يستطيع العقل البشرى استيعابها، فيراها فيلون فيضا من الله مثلما رأى أفلاطون وأرسطو الكون فى حالة فيض أبدى من العلة الأولى. فقدرتان من هذه القدرات لهما أهمية كبيرة، أسماها فيلون: قدرة ملكية Kingly تكشف الله فى ترتيب العالم، وأخرى هى قدرة على الخلق يكشف الله بها عن ذاته فى النعم التى يسبغها على البشرية[(1)].

إن طرحنا لماهية الله يمكن أن يطرح من خلال التساؤل الأتى ما ماهية الذات الإلهية؟ والإجابة على هذا السؤال عند فيلون كما طرحه «لا تحتاج إلى الاجتهاد، والسؤال ليس فقط صعب ولكن من المستحيل أن نجيب عنه، أن أى قطعة فنية تستوجب معرفة صانعها، فمن يستطيع أن ينظر إلى تمثال أو رسوم فنية دون التفكير فى النحات أو الرسام الذى صنع هذه القطعة الفنية، وكيف ننظر إلى الملابس دون أن نفكر فى النساج الذى صنع هذه القطعة، والسفينة بدون التفكير فى الذى شيدها، وإن كان هناك مدينة منظمة، فلابد وأن يكون حكامها أكفاء، فإذا نظرنا إلى كل ذلك أيقنا أن الكون بنظامه أوجده خالق، كالفن الذى يدل على مهارة صانعه»[(2)].

ولكن رغم صعوبة البحث فى الماهية إلا أنه يصر على الاستمرار لاكتشاف هذه الماهية « فنحن لا نستطيع بشىء مؤكد أن نحدد ما هى طبيعة النجوم فى جوهرها، ونستمر فى البحث لعشقنا إلى تعلم كل شىء رغمًا من أنه احتمالى، ورغمًا من أن الرؤية واضحة لله كما هى فى الحقيقة غير واضحة فهذا لا يمنعنا من الاستمرار فى البحث والسؤال، لأن البحث المستمر بدون الاكتشاف فى حد ذاته يجلب السعادة[(3)].

---

(1) كارين أرمسترونغ: الله والإنسان على امتداد 4000 سنة من إبراهيم الخليل حتى العصر الحاضر، ترجمة محمد الجوار، دار الحصاد للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، دمشق 1996، ص 80.

(2) Philo: Special laws, chvl, 33, 119.

(3) Ibid, chvll, 40, p 121.

يقع فيلون هنا فى تناقض حينما يقرر قدرة الرجل البسيط الذى لم يدرس الفلسفة ولكنه يتمتع بالعقلانية الفلسفية، فإنه يحلق فى الأرض والأعالى، يسافر عبر الهواء ويصطحبون معلمهم الشمس، ويجتهدون فى التأمل لإدراك طبيعة الكائنات[1].

وفى موضع أخر يقول «كيف يوجد أناس بسطاء يتأملون (يخمنون ماهية ـ جوهر) الله؟ وكيف وهم جهلة بطبيعة جوهر روحهم الخاصة؟! هل ـ حقًا ـ عندهم أى معرفة دقيقة عن روح الكون؟ وروح الكون طبقًا لتعريفنا الله».

خذ هذه الشمس المدركة بإحساستنا الخارجية. هل نراها بأى وسائل أخرى بمساعدة الشمس؟ وهل نرى النجوم بأى ضوء من النجوم وباختصار ألم يكن كل ضوء يرى كنتيجة للضوء؟ وبنفس الطريقة، الله ضوؤه محسوس لذاته، ولا أحد يشركه أو يساعده فى رؤية ذاته، ولا أحد قادر على أن يشارك فى الفهم الصافى لوجوده، فالله من الله، نور من نور[2].

يأتى هذا العجز من جانب الإنسان على إدراك جوهر الله عند فيلون، لأن الله نور من نور، ولا يدرك نوره إلا ذاته، هذه الصفات التى أثر بها على فلاسفة المسيحية والمسلمين على تعبير بيرنز Brans [3].

وعلى ذلك إن كان الله بهذه الماهية ـ نور من نور ـ «من يخاطر فى التأكيد بأن سبب كل الأشياء يكون جسمًا أو معنويًا، أوله كيفيات مميزة، أو ليس له كيفيات مميزة، وهل يخاطر لتأكيد أى شىء إيجابيًا حول ماهيته أو شخصه، أو دستوره، أو حركاته، هو فقط من يستطيع أن يأكد ذاته إيجابًا لأنه يملك معرفة من ذاته لا تحتمل الخطأ[4].

(1) Ibid, chvll, 37, 121.

(2) Philo: unchang bleness of God, chvii, 35-36, pp 27-28.

(3) Michael Barnes: Religion and Science, VOLl, secondedition Harvard university press, 1995, p 30.

(4) Philo: unchanaeg bleness of God, chvii, 34, p 27.

إن حديث فيلون عن الماهية الإلهية يؤكد أننا لا نستطيع أن نعرف عن الله كل شيء، وبالأحرى، نعرف القليل عنه من خلال شريعته لموسى، وأن إدراك جوهر الله مستحيل ولكن الخوض فى المستحيل متعه، لأنه يحقق السعادة. ومن أجل الوصول إلى المستحيل لابد وأن يحاول الإنسان فحص بناء الشيء المحسوس فى تجربتنا، وأن يكشف تكوينه الباطنى، وتبعيته العلية فى الوجود من حيث فعل وجوده العينى، وعلى هذا النحو نستنتج حقيقة القضية القائلة بوجود علة أولى فعلية خالصة لهذا الوجود. أعنى، من الممكن أن نحدد صدق قضايانا عند فيلون عن الله بإثبات صلتها العلية الضمنية بما نعرفه عن الكائنات المتناهية المركبة فى عالمنا.

ثالثًا ـ وجود الله

يدلل فيلون على وجود الله من ناحية فلسفية فهو يقول «كيف ندرك العلة الأولى؟ إن كل الموجودات والمخلوقات التى توجد على ظهر الأرض هى التى جعلتنا ندرك وجود الله، فأى شخص يبنى منزل بشكل متقن، ويراعى فيه البوابة، الجزء الخاص بالحريم، والجزء الخاص بالرجال، والمبانى الأخرى، ستكون عنده فكرة وهى أن الذى صنع هذا المنزل صانع ماهر، وكذلك السفن والمدن، صانعها صانع ماهر، فالسماء والكواكب والنجوم الثابتة التى لا تقبل التغير، وتتحرك بشكل متناسق، الهواء والماء اللذان يتدفقان بكثرة، والمخلوقات الحية الفانية والتى لا تقبل الفناء، والفاكهة والنباتات بأشكالها المختلفة، إنما هى من صنع صانع عظيم»(1) إن إدراك وجود الله فى حياتنا يتم من خلال أعماله التى ندركها نحن بأعيننا على الأرض، والعقل الطاهر الكامل هو العقل الذى يدرك وجود هذه المخلوقات ليس من خلال مفهوم الأشياء المخلوقة، بل يرفع عينيه إلى السماء ويتأمل

(1) Philo: Allegorical interpretation 111, chxxxll, 98-99, p 367.

فى هذه العجائب، أعنى من خلال صورة أبعد من الخلق، تتكون لديه رؤية للكينونة التى لم تخلق وهى الله، الخالق والصانع العجيب لهذا الكون[1].

ويعنى ذلك «أن الكون المرئى بما رتبه شُكل ليدرك به العالم الروحى أو عالم الأفكار، فإن صورة ـ العالم تدلل لفعل الله»[2] «لأن كل الخلق صورة مرئية لطبيعة مخفية أو نسخة من قدرة الله»[3].

وهنا يتساءل فيلون كيف يكون الإنسان صورة الله غير المنظور، ويدرك لوجود الله غير المنظور أيضًا؟ والإجابة أيضًا من جانب فيلون هى أن موسى قد تعلم ذلك بواسطة اتصاله بالوسائل الإلهية، وعلمنا كيف تكون هذه الوسائل، فالله الخالق خلق الجسد غير قادر بدون الروح أن يرى صانعه، والروح فقط قادرة على تصور وجود الله، وهذا سبب سعادتها وبركتها التى تحل عليها.

لقد نفخ الله فى هذا الإنسان وخلق له الروح من الأعالى فى ذاته، والله غير المنظور غرس فى الروح غير المنظورة التعرف على ذاتها إلى نهاية الحياة وهو ذاته أو صورته غير منظورة فى الإنسان الذى أوجد فيه الروح، لذا أخذت هذه الروح صفة الأبدية[4].

ويعنى ذلك أن الله لا يدرك وجوده إلا مثله أو شبهه ـ الروح ـ وكما أننا لا نعلم ماهية الله التى هى روح العالم كما أطلق فيلون من قبل على الله أنه روح الكون وهذه الروح تسير العالم كما أطلق فيلون من قبل على الله انه

(1) Ibid: chxxxll, 100, p 369.

(2) Philo: on the creation, chiv, 17, p 15.

(3) Philo: Life of Mosesl, the works of Philo,Translated by Colson, Harvared university press, 1962, 1voLvI, chxi, 60, p. 45

(4) Philo: The worse attacks the Better, The works of Philo, Harvared university press, 1962, voLII chxxiv, 86-87, p 261.

روح الكون وهذه الروح تُسير العالم، فإن مادة الروح لا يمكن أن يعلمها الإنسان فلا يمكن أن يقول أنها من النار أو الهواء أو الأرض أو أنها جسد أو شيء أخر غير جسدى، بمعنى، إذا كنا لا نعلم المادة التى صنعت منها الروح فلا نستطيع أن ندرك الله كوجود مادى[1].

وإذا كان الله قد علم موسى بالوسائل كيف يدرك وجوده فنحن نتساءل هنا على أى كيف هذا؟ أن فيلون يرى «أن الله وضع الصورة العامة للنموذج وجعلها تنطبع على عقل النبى، فرسم الوجود بدقة وصممه دون رؤية مادية، أو بدون مادة فى النوع الذى يظهر للعين، وإكمال العمل جعله مشابهًا للنموذج فالصانع أعطى تمثيل دقيق لانطباعات الجواهر المادية طبقًا لكل جزء فى النموذج»[2].

إذن هذه الوسائل علمها الله لموسى فحسب، لأنه إنسان خير أو نبى هذا من ناحية، أو أنه خلق الروح شبيه بذاته من ناحية أخرى، فإن هذا يقتضى التساؤل أيضاُ عن وسائل المعرفة عند فيلون ليس من منظورها العام، ولكن فى هذا الخصوص. أن فيلون يضع مستويات لإدراك وجود الله، المستوى الأول يدرك وحدة الله، والمستوى الأدنى يعرف اللوجوس كقوة منفذة Re-gent power وهذا المستوى لا يستطيع إدراك الحقيقة المعقولة[3] فالمستوى الأول هو الذى تعلم به موسى الحكمة. وتعلم به إبراهيم عندما هاجر من أرضه وعشيرته، وباركه الرب وبارك مباركيه ولعن لاعنيه[4] وهو نفس

(1) Philo: Allegorical interpret ation, chxxx, 93, 209.

(2) Philo: Life of Mosesll, the works of philo, VOL,VI,translated by Colson, Harvard university press, 1962, voLvI, chxvi, 76, p 487.

(3) Philo: Flight and finding, the works of philo, translated by Colson, Harvard university press,1962,voLv,chvlll, 44, p33, and see also philo:The Migration of Abraham, chxvlll, 101, p191.

(4) F.H. Colson: AnalyTical introduction on philo, The MigraTion of Abraham. P 10.

النبع الذى تعلم منه إسحاق الأشياء بالعقل والإحساس مخاطبًا الرب إياه «فليعطك الله من ندى السماء ومن دسم الأرض»[1].

وبعيدًا عن هذه الوسائل التى خصصنا لها عنصرًا فى التصوف عند فيلون فإن فيلون لم يقتصر على دليل النظام أو المشاهد الكونية، بل يذهب إلى أبعد من ذلك حيث يرى أن إدراك الإنسان للعدمية nothingness يرى فيه الله الفاعل لأنه مرتبط بإدراكنا الحسى[2].

ويبدو أن هذا الرأى من فيلون رد فعل لما جاء فى التراث القبالى[3] حيث إن الإله لا يخلق من العدم، وإنما صدرت عنه التجليات النورانية العشرة (سفيروت) التى تأخذ صورة آدم الأول أو القديم (أدم قدمون) أى أن صورة الإله هى صورة الإنسان، وتستقل التجليات العشرة تمامًا عن الخالق حتى أن يتحدث مع الشخصيات (التجلى العاشر)[4].

إن دليل النظام الذى يسوقه لنا فيلون هو دليل منتقى من الأداة السائدة فى العصر الهيلنستى، وصياغته هنا تتناسب والفكر الدينى عنده. «فقد وصلنا من العصر الهلينستى نظم عديدة لمختلف الإجابات على سؤال: كيف توصل البشر إلى مفهوم الآلهة، ويحوى أحد هذه النظم سبع طرق مختلفة: 1 ـ تأمل نجوم السماء 2 ـ تأليه الخبرات التى تحتاج إليها حياة الإنسان مثل القمح والنبيذ وغير ذلك 3 ـ تأليه كل ما هو مختلف وخطر 4 ـ وكذلك تأليه

(1) Philo: Flight and finding, chvlll, 44 p 33.

(2) Philo: Who is Heir, chxlll, p 69.

(3) القبالة هى: منظومة غنوصية سيطرت على اليهودية الحاخامية ابتداء من القرن الرابع عشر، ولا يوجد تعارض كامل بين اليهودية الحاخامية والغنوصية. أنظر عبد الوهاب المسيرى: الموسوعة اليهودية المجلد الخامس، الجزء الثالث «الفرق الدينية اليهودية»، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 2، القاهرة، 1991م ص 290.

(4) نفس المرجع: المجلد الخامس، الجزء الثانى، «المفاهيم والعقائد الإسلامية فى اليهودية»، ص 40.

العواطف (أفروديت، إيروس، وغيرها) 5 ـ تأليه مبادئ الأحداث والسلوك (الأمل، العدالة، القدر وغيرها) 6 ـ اختراعات الشعراء 7 ـ تأليه البشر الذين أدوا الخير لشعوبهم أو للبشرية جمعاء[1].

إذا أمعنا النظر فى الدليل الذى يقدمه فيلون لإثبات وجود الله أمكننا أن ندرك أن تصور الله منظمًا للعالم، أعنى، الانتقال من مشاهدة العالم إلى تصور وجود الله يضاف برهانين أحدهما سمى البرهان الكونى اللاهوتى والبرهان الثانى سمى البرهان الطبيعى اللاهوتى. أما البرهان الأول (وكان أرسطو أول من قدمه، ثم قام بتدعيمه بعد ذلك الفلاسفة المحدثون؟؟ فخلاصته أنه لما كان من المحتمل عدم وجود عالم، يتحتم وجود مبدأ يجعل عدم وجود محالاُ، هذا المبدأ هو الخالق العالم. وهو البرهان الذى يعتمد عليه بالقول بحدوث العالم. وربما صادفنا فكرة مساوية لذلك فى نظرية «وايتهد» القائلة بأن الله يختار من بين ممكنات ومن الوجود الفعلى للعالم يمكن الانتقال ـ كما ذكر وايتهد ـ إلى فكرة الكائن الحق الذى يجعل الممكنات تتحقق. وهو قول مماثل لقول «ليبنز» بإمكان الانتقال إلى فكرة الكائن الضرورى الذى يحقق نفس المهمة. أما البرهان «الطبيعى اللاهوتى» فإنه يعتمد على القول باستحالة أى تراجع إلى ما لانهاية. فنحن إذا حاولنا أن نبحث عن علة أى حركة فعلية، ثم حاولنا بعد ذلك البحث عن علة العلة، وهكذا فإننا نرى أنفسنا مضطرين إلى التوقف عند نقطة معينة وهنا سنصادف المحرك الأول الذى يعتمد فى حركته ـ كما ذكر أرسطو ـ على الجذب أكثر من اعتماده على العلة الفاعلة[2].

علاوة على ذلك إذا كان فيلون يرى أننا يمكن أن ندرك وجود الله خلال العالم، فهو لا يرفض أيضًا مفهوم الحدس أو يضع الاستدلال محل

(1) أولف جيجن: المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية، ص 330.
(2) جان فال: طريق الفيلسوف، ص 476.

الحدس إنما يجعل الحدس مفهومًا متعاليًا خاص بنوع معين من البشر وهم المتصوفون إن ما يحسب لفيلون فى هذا البرهان. أنه وضع قدمه بين اللاهوتين والفلاسفة القائلين بهذا البرهان.

والبرهان السابق يقودنا إلى برهان أخر وهو ما يمكن أن نسميه بالدليل الروحى أو الدليل الباطنى عند فيلون حينما يقول «إن البرهان الحقيقى البين هو أن الله يقع بين أيديهم، فهؤلاء يعيشون ويقومون بالممارسات الحياتية باستخدام الروح، وهم لا يستطيعون أن يدركوا الروح، التى تهب الحياة للجسد إن الذى أوجد هذه الروح فى أجسادهم هو الله، العظيم، المهيمن، الخالق، ورغمًا من ذلك فإن طموح الإنسان يصل إلى تمنى رؤية هذا الشىء، الذى لا يمكن أن تستوعب وجود بأى عين مجردة»[1].

وهذا البرهان يركن إلى دليل باطنى فى الإنسان أو، إن جاز التعبير، قياس الشبه ويعنى إذا كانت الروح هى سر الحياة أو واهبة الحياة وهى غير مرئية من جانب الإنسان. فبالأحرى أن يكون الله كذلك فهو سر الوجود وواهبه ـ حيث أعطى العالم للعالم ـ فهو موجود ولا نراه.

وخلاصة القول إن فيلون رأى أن هناك دليلين لوجود الله: الأول، هو دليل الكون اللاهوتى والأرسطى وهو يعترف بالرجوع إليه بقوله «فالبحث فيما هو مخلوق، يبدو لى، غير خاطئ فى حديث الأقدمين»[2] وهو نفس الدليل الذى استند إليه أفلاطون فى وجود الإله. وإن كان فيلون يخوض فى مثل هذا البرهان لتأكيد وجود الله فإنما يستند إليه من جانب فكرة الدين من ناحية، وخلع صفات الإله اليونانى من ناحية أخرى. الثانى وهو دليل الروح الذى يستعين فيه بما هو كامن داخل الإنسان للتدليل على ما هو غير مرئى،

(1) Philo: Decolgue, chxlll, 61, 37.

(2)Philo: on the creation, chv, 2, p19.

وجدية هذا البرهان تكمن أنه صياغة جديدة لفكر دينى يهودى أوحل ذاته فى التجسيم وخرج عن مفهوم الله الحقيقى هذا البرهان سيجد فيما بعد فى المسيحية رواده. وإن كان فيلون يتحدث عن دليل الروح فهو لا يتعمق فيه كثيرًا. فإن ما نراه عنده فى هذا البرهان هو مجرد لاهوت ناشئ.

رابعًا ـ اللاهوت السالب والموجب (فى الصفات)

يصف فيلون الله بالامتناهى، لأنه يشمل كل الصفات الكمالية الممكنة أو الموجودة، ولما كان من ناحية يشمل هذه الصفات اللامتناهية بدرجة لا متناهية. ولما كان العقل الإنسانى من ناحية أخرى غير قادر على إدراك اللامتناهى، لهذا كله لا نستطيع أن ندرك الله. ولهذا نجد فيلون من ناحية ينظر إلى صفات الله بوصفها أسلوبًا، ولكنا نجده من ناحية أخرى ينعت الله بصفات إيجابية[1].

قبل أن يعطى فيلون لاهوتًا صفتى سالبًا أو موجبًا يعرض لعدم إمكانيتنا أن نعطى الله اى صفة بأى كيف فهو يقرر فى أكثر من موضوع أن ماهية الله واحدة ومفردة، ولا يمكن أن يتبع لأى فئة، أو يمكن أن يوضع فى تصنيف للجنس والنوع. ولا يمكن أن تقول شيئا عن كيفياته ـ صفاته

وهذا القول من فيلون يساير ما رآه أبو نصر الفارابى حيث إن واجب الوجود بذاته[2] لا جنس له ولا فصل له ولا نوع له ولا ند له.

(1) د/ عبد الرحمن بدوى: خريف الفكر اليونانى، ص 94 وأنظر أيضًا د/ عبد الرحمن بدوى: موسوعة الفلسفة، الجزء الثانى ص 222.

(2) قسم الفارابى الموجودات على قسمين: ممكن الوجود وواجب الوجود. فهو يقول فى كتابة عيون المسائل: إن الموجودات على ضربين: أحدها إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود. والثانى إذا اعتبر ذاته وجب وجود ويسمى واجب الوجود. وإذا كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم عنه محال، فلا غنى لوجوده عن علة وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره. فيلزم من هذا أنه كان مما لا

واجب الوجود لا مقوم له ولا موضوع له ولا عوارض له وهو ظاهر.

ويعنى ذلك ان هناك نوعان من الصفات عند فيلون الصفات عند فيلون صفات إيجابية ـ اللاهوت الموجب للصفات ـ وهى صفات التشبيه التى تستخدم فى إثبات بعض الصفات الإيجابية إلى الله والتى تعد كمالًا فى مخلوقاته، والصفات الأخرى صفات السلب ـ اللاهوت السالب للصفات ـ وهى صفات تنزيه تقدر طريقها فى مخالفته ـ الله ـ للحوادث من أوجه النقص التى تنطوى عليها.

1 ـ الصفات الإيجابية:

هذه الصفات يجب أن يراعى فيها أولًا وقبل كل شىء أن تكون ممثلة لكمال الله إلى أعلى درجة[1]. وهى أساس للصفات السلبية، فتصور الصفات السلبية يأتى بناء على الإيجابية. ويمكننا عرض الصفات الإيجابية على النحو الأتى:

صفة العلم:

إذا وصفنا الله بالعلم فيجب أن يكون هذا العلم أعلى درجة من العلم و«هو الله ـ عليم بعلم أعلم به، ويفتح للأدب والعلم بمناهجه المباشرة، ومهما كان العلم متعاليًا من الأرض أو البحر فهو يحويه بمنهجه»[2].

يزال ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره. وهذا الإمكان إما أن يكون شيئًا فما لم يزال وإنما أن يكون فى وقت والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية فى كونها علة ومعلولًا ولا يجوز كونها على سبيل الدور، بل لابد من انتهائها إلى شىء واجب هو الموجود الأول أنظر أبو نصر الفارابى: عيون المسائل، مطبعة السعادة، القاهرة، 1325هـ ـ 1907م. ص 4.

(1) د/ عبد الرحمن بدوى، خريف الفكر اليونانى ص 96.

(2) Philo: on the creation, chxxiii, 70, p55..

وإن كان ذلك كذلك فإن فيلون فى نظريته للعلم يتساوى مع أبى الهذيل العلاف وابن رشد. فأبو الهذيل العلاف الذى يخالف غيره من المعتزلة يقرر «بأن الله عالم بعلم وعلمه ذاته، قادر بقدرة، وقدرته ذاته»(1). أما ابن رشد فيرى «أن وصف الخالق بصفة العلم على الله وإلى الإنسان بنفس المعنى. وإذا وصفنا الله بالعلم، فيجب الحذر من أن تنسب إليه هذه الصفة على النحو الذى نفعله بالنسبة إلى المخلوق فصفة الكمال إذا استخدمت فى وصف الخالق فمن الواجب أن تكون مجردة من كل ضروب النقص الخاصة بالمخلوق نفسه»(2).

وكذلك الله عند فيلون «ليس له صفات جزئية، إنما هو كالحكمة وليس فى شكل إنسان»(3). وهو خال من الصفات المميزة(4). ولا يمكننا أن نعطى عبارات سلبية أو إيجابية عن الله فمن، الجرئ الذى يمكن أن يؤكد أن الله جسم، أو أنه غير هيولانى incorporal، أو أنه له مثل هذه الصفات، أو ليس له من هذه الصفات؟ فهو فقط الذى يعطى لذاته صفات إيجابية لأنه فقط الذى يمتلك المعرفة الدقيقة لطبيعته(5). ولما كانت ماهية الله واحدة، فإن صفته يجب أن تكون كذلك، أعنى، كفعله As Acting. فمن الأخص أن ننسب لله أن يخلق، وهذه القدرة من الأصح أن لا تضاف إلى أى كائن مخلوق(6).

(1) الشهرستانى: الملل والنحل، الجزء الأول تحقيق أبى محمد ابن فريد، مكتبة التوفيقية. مصر، د.ت ص 44.

(2) د/ أحمد عبد المهيمن: نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربى، دار الوفاء، الطبعة الأولى، الإسكندرية، 2000، ص 233.

(3) Philo: Allegorical interpretation 1, chx, 36, p27.

(4) Ibid: ch 1, 3, p7 and see also. philo: on uncaneableness of God, chxi, 55 p37.

(5) Philo: Allegorical interpretation I1, chlxxiii, 206, p 441.

(6) Philo: on the cherubim, the works of philo, VOL, I, traanslation by Colson, Harvard university press,1962, chxxiv, 77, p55. "For it bleongs to God to act, and this we way not ascribe to any created being".

ورغمًا من أن هذه النصوص ترى استحالة إطلاق صفات على الذات الإلهية سواء كانت بالسلب والإيجاب وهى بشكل ما أو بأخر، تتشابه وموقف ابن حزم المفكر الإسلامى حين يقول «وأما إطلاق لفظ الصفات لله تعالى عز وجل فمجال لا يجوز لأن الله تعالى لم ينص قط فى كلامه المنزل على لفظه الصفات، ولا على لفظ الصفة»[1]. إلا أن النص الأخير عند فيلون يؤكد تمام التأكيد أن لله صفة تتساوى وفعله أعنى أن صفته هى فعله، وإن حاز التعبير إنه يفرق بين صفات الذات وصفات الأفعال على حد تقسيم الجرجانى[2] لفرق الكلام الإسلامية. حيث تعنى الصفات الذاتية هى ما يوصف الله بها ولا يوصف بضدها نحو القدرة والعزة والعظمة وغيرها، والصفات الفعلية هى ما يجوز أن يوصف الله بضدها كالرضا والرحمة والسخط والغضب ونحوها.

يبدو أن اتصاف الله بالعلم عند فيلون جاء كرد فعل لأرسطو «الذى يرى أن الإله عقل محض، مجرد من كل مادة، ولما كان هذا الإله عقلًا محضًا، وجب أن يكون عاقلًا، وينصب تفكيره على موضوع معين، ولكن ليس من الممكن أن ينصب على شىء خارج ذاته، لأن كل ما عداه ينطوى على النقص ومعنى ذلك أن أرسطو كان يرى أنه من الأفضل للإله أن لا يرى الأشياء الناقصة على أن يراها، لذا فهو يصف إلهه بأنه غريب عن العالم وجاهل به»[3].

---

(1) ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، الجزء الثانى، مكتبة ومطبعة محمد على صبيح وأولاده، القاهرة، 1964م، ص 121.

(2) الجرجانى: التعريفات، مطبعة مصطفى البابى الحلبى، القاهرة، د. ت (مادة الصفات الذاتية ومادة الصفات الفعلية).

(3) د/ محمود قاسم: نظرية المعرفة وتأويلها عند توماس الأكوينى مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى،القاهرة، 1969م، ص 140.

ب ـ صفة الخلق

تتكرر هذه الصفة عند فيلون فى كل أعماله، فهو يصف الله فى أكثر من موضع بأنه الخالق فهو يقول: «حقًا خالق العالم، منذ أن جلب الأشياء من حالة العدم التى كانت عليها»(1). وإن كان الإنسان يتساوى مع الله فى هذه الصفة فإن الإنسان لا يمكن أن يكون مساويًا فى الصفة، فهو خالق أو صانع ليس كالله «إذا كان كل شىء مخلوق ناقص ومع مرور الزمن يتم اكتماله وهذا يسير مع العالم وليس مع الله، فالرب خالق وليس مخلوقًا»(2) وهو فى كل الأشياء، وكل الأشياء فى الله، وهو المبدأ الوحيد للوجود، ممارسًا للعلية الدائمة، وهو دائمًا فى السكون Rest لأن قدرته معبرة عن وجوده إنه لم يكف عن أن يخلق، لأن الخلق صفة له، كما أن النار من صفتها أن تشتعل وتكون علة لذوبان الثلج(3).

وهناك سبيل أخر بين الخلق والخالق فى صفة الخلق حيث «أن الله يعطى شكلًا لما لا شكل له ويستبدل الأشياء القبيحة بالأشياء الجميلة، ولكى يكون العمل جميلًا، فإن صانع العمل يكون جميلًا أيضًا، والله لا يساوى ذاته إلا بذاته، ولا يسمح لذاته أن تخلق السيئ وتمتد إلى عمل الخير»(4).

إذن لله قوة خلاقة وهى صفة له، وقدرته الخلاقة تسمى الله طبقًا لما خلق ونظم وزين الكون(5). وهذه القوة الخلاقة هى علة فاعلة فى مقابل موضوع منفعل، والموضوع المنفعل ـ الكون المخلوق ـ هو شىء غير حى وغير قادر على الحركة بأى قوى طبيعية يمتلكها فحركته وتغيره وهبة حياته عن طريق العقل ـ اللوجوس»(6).

---

(1)Philo: life of Mosese 11, chxx, 100, p 499.

(2) Philo: Eaternity of world, chxiv, 70, p 233

(3) Philo: Allegorical interpretation 1, 3, p 9.

(4) Philo: Eaternity of the world, chviii, 43, p 213.

(5)Philo: Life of Mosese II, chxx, 99, p 497.

(6) Philo: On the creation, chii, 8, p11.

وهناك أسبقية للقوة الخالقة Greative power سبقًا منطقيًا على القوة المنفذة Regent power، ولو أنهما متعادلتان فى الزمن ستكون القوة الخالقة سابقة، لأن الملك لا يكون ملكًا إلا بوجود شعب.

هاتان القوتان منفصلتان بواسطة الله، والله وقوتاه واحد، ولكن تظهر للعقل الإنسانى مجموعة من ثلاثة Triad، الرب هو الأعلى والقوتان تتلوه لهذا السبب لا يمكننا أن نبتر الروح، ويمكن أن نراه يعلو هاتين القوتين التابعتين له، أعنى أن الله منفصل أو مميز عن كل شىء أخر، وعندما تحاول العين أن تدرك الله تظهر هذه القوى معه كالكهنة[1].

يميز فيلون هنا بين قوتين هما قوام الله حيث إن حياة الله بين القوة الأولى، الألوهية ـ القوة الخالقة. والقوة الثانية المنفذة أو ـ القوة الوصية على العرش. فبقوة الألوهية خلق كل شىء، وبالقوة المنفذة يحكم كل ما خلق.

ولم يقتصر فيلون على هاتين القوتين. فهناك قوى لله هذه القوى أربعة وهى قوة الألوهية، والثانية قوة الكلمة، الثالثة هى الرحمة، الرابعة قوة التشريع. وأعطى للوجوس حيز « فهو موجود أزلى فهو يوجد قبل كل شىء وهو قابل للألوهية لذلك يطلق عليه المولود الأول. وThe first Born وهو يزيد على أنه كيف أو قوة أو توصيف لله، إنه موجود أزلى يتعاقب وكأن له امتداد لدرجة أن فيلون وصف له عدد من الأسماء والوظائف، فهو الابن الأول للأب غير المخلوق، وأب هذا العالم خلقه ليكون الابن الأقدم، وفى نص أخر يطلق عليه موسى المولود الأول، الذى خلق ليحاكى سبيل أو طرائق الله»[2].

(1) Philo: On the cherubim, chix, 27-28, p 25. and see also Philo: on Abraham, ch xx, 82, p 51.

(2) Philo: The confusion of Tongues, chxiv, 63, p 45. and see also philo: Filght and finding, chxviii, 94-95, p 61.

وسبيلنا من هذا العرض للوجوس هو إبانة الاختلاف بين القوة الخالقة ـ الله، والقوة المنفذة وهى اللوجوس. وخاصة ونحن نتحدث عن صفة الخلق، فإذا كان الله خالق فإن فعله هو ذاته، حيث لا يوجد فرقٌ بين القوة الخالقة ـ الله ـ والله ذاته، فالفعل يساوى الذات. أما اللوجوس فهو قوة منفذة أو قوة تأديبية خلقها الله بالقوة الخالقة. بالإضافة إلى ذلك تظهر فى النص السابق النزعة الرواقية حيث ترى الرواقية العقل أو النوس nous ينتشر فى كل أجزاء العالم كما خلق فى نفوسنا. وهذا التأثير تأكيد من جانب فيلون على مظهر الله الذى يفوق قدراته ـ التى تفهم بها اللوجوس[1] ـ حيث لا يمكن أن نفهمه متعيناً فى مكان إنما هو موجود خالص. شكل كما شكلت الأنواع الأخرى من المخلوقات.

وإن كان فيلون يؤكد من خلال صفة الخلق الإيجابية على صفة سالفة وهى اللاتحديد للقوة الخالقة من ناحية والقوة المنفذة من ناحية أخرى، فإن هذا التحديد للامحدود كائن عند أفلاطون فى محاورة فيلبوس philebus، حيث يفرق أفلاطون من بين الموجودات ما هو محدد، وغير المحدد، وما هو خليط من الاثنين، وما هو علة للاختلاط، عندما يجتمع الأول المحدد وغير المحدد فى وحدة واحدة يطلق عليهما جسم. (عنصر العالم أو الإنسان. وعلى المستوى الكلى العالم). والمبدأ الرابع (ما هو علة للاختلاط) علة تنتج الاختلاط وكل يأتى من الاختلاط، وهذه العلة تنتج النظام والعقل والحكمة، وإذا فعلت على صعيد العالم أنتجت نفس العالم، وإذا فعلت على صعيد الإنسان كانت نفس الإنسان[2]. وهكذا توصف الحياة المثالية عند أفلاطون كما هى عند الأفلاطونى المتأخر ـ أفلوطين ـ متمثلة فى العقل أو النوس Nous.

---

(1) Philo: Life of Moses I, chL, 283, p 423.

(2) أفلاطون: فيليبوس، ترجمها وقدم لها أوجست دييس، ونقلها إلى العربية الأب فؤاد جرجى بربارة، منشورات وزارة الثقافة والسياحة، دمشق. 1968م (26أ)، ص 206.

وهنا يرى فيلون أن هناك قوتان أو مبدءان ميتافيزيقان هما العالم والإنسان، واعتبر فيلون هاتين القوتين مخفيتين فى الله تعالى Transeden-tal God، فالله المتعالى يفكر فى الكثرة كما فى الوحدة ـ God may be Thought as Multiplicity in unity [1].

ج ـ صفة الخير:

يصف فيلون الله بأنه خير «لأن كل ما فى العالم والعالم فى ذاته هبة ومنحه من النعمة الإلهية»[2]. فالله الواحد عندما شكل العالم فى عقله. صنعه بنفس النموذج فى العالم المادى «وهذا لا يقلل من خيريته، والله لما كان أبًا Father وصانعًا خلق كل شىء خير، وبسبب هذه الخيرية أنكر أن يكون لأحد من خلقه نصيب فى خلق الوجود»[3].

وإذا كانت صفة الخير يتساوى فيها الله والإنسان معًا إلا أن الخير عند الله هو ذاته يعطيه للإنسان الخير لا السيئ، «فالله يعطى إلهية النعمة لكل نفس بسيطة وليست مركبة، وهذه النعمة لا تفسد العاطفة القدسية لدى الإنسان، بل ختمه بها، ولكن العقـل الملئ بالممارسات المركبة والغريبة، فإنما ينسحب من أمام الله ولا يستحق نعمته»[4].

يعنى ذلك أن الله فى صفته الخير لا يعطيها إلا للأخيار، وأنها هى ذاته، فلا يعنى أنه خير، وألوهيته أو واحديته شىء أخر، فالخير هو الذات. والارتباط العلىَّ بين الخير والشر يقتضى الحديث عن الشر كمضاد للخير، ففيلون يرى أن الله مصدر الخير كما سبق فمن يكون مصدر الشر؟ يرى

(1) Philo: who is Heir, the works of Philo, Harvared university press, New York, 1962, voLIv, chxxxiv, 166, p 365.

(2) Philo: Allegorical interpretation 111, chv 111, 24, p 317.

(3) Philo: On the creation, chv, 21, p 19.

(4) Philo: Unchonagaebleness of God, chxx11, 103 p 61.

الدكتور عبد الرحمن بدوى[1]: «أن فيلون أنكر أن يفعل الله القبيح، فكل ما يفعله الله خير، وكل ما يصدر فى العالم من شر لا يمكن إضافته إلى الله، لأن ما هو خير لا يمكن أن يصدر عنه إلا الخير، إنما يصدر الشر عن عنصر مضاد» ولكننا لا يمكننا قبول مثل هذه الإجابة لأنها تعنى الاثنينية فى مذهب الألوهية عند فيلون، رغمًا من أنه واحدى كما رأينا، فكون الله مصدر الخير كله ولا يخلق الشر أو أن الشر لا يضاف إلى الله فهذا يعنى أن للخير إله وللشر إله أخر، وهذا خلف. ولكن الإجابة الصحيحة كما يراها فيلون نفسه هى: «أن الله كلى القدرة، يمكن أن يكون مصدر كل الشرور، ولكنه أراد الأفضل»[2]. ويؤكد ذلك بقوله: «أن الكل عمل النعمة الإلهية، ولا شىء يوحد فيه ـ سيئ لكن الله نظر إلى خيره الأزلى، واعتبر الخير وافق بركته وطبيعته الخيرة»[3].

وهذا الرأى التوفيقى لمشكلة الشر يمكن صياغته فى عبارة واحدة تتناسب مع الحديث فى الصفات الإيجابية ـ اللاهوت الإيجابى ـ هى أن الخير هو ذات الله والشر من الله وبهذا الرأى قدم فيلون حلًا للمسألة الأتية والتى ألهبت ذهن اليهود وهى كيف يكون يهوا ـ الله ـ صاحب القوى الخيرة خالقًا للشر الذى نراه فى العالم والضعف والشر الذى نراه عند البشر؟ ذلك السؤال الذى واجهه اليهودى بعد أن أكمل حدسه الدينى. وأصبح بداية للاهوت ناشئ. نرى صداه عند القديس أوغسطين عندما يحاول حل مشكلة صدور الشر وأنواعه الخلقية والطبيعية.

وهذا الرأى أيضًا حل فى اعتقادى للإشكالية التى يناقشها دارسو الفكر

---

(1) د/ عبد الرحمن بدوى: خريف الفكر اليونانى، ص 96.

(2) Philo: On Dreams 11, chv, 38, p 461.

(3) Philo: Allegorical interpretation pretation 111, chviii, 24, p 317.

الأفلاطونى وهى هل يمكن المساواة بين الخير والإله عند أفلاطون؟ منهم[1] من اعتقد أن الصانع أو الواحد ـ الإله ـ أقل مرتبة من الخير لأن مثال الخير هو واهب الصور وأعلى المثل التى يتمثلها الصانع، وبذلك رفضوا التوحيد بين الخير والإله لدى أفلاطون، والبعض الأخر[2]. رأى أن مثال الخير فى فكر أفلاطون مساوٍ للإله مرتكزًا على ما جاء فى محاورة السوفسطائى بنسب الحركة والحياة، النفس والإدراك إلى المثل. وفوق كل هذا يظهر فيلون كفيلسوف أفلاطونى ويهودى يؤمن بالوحدانية ليعلن أن الخير هو الذات أو أنه عين الذات. أعنى أن الخير ليس مفارقًا كموجود منفرد بذاته عن الله. إنما الخير هو الله والله هو الخير.

د ـ صفة القدرة:

ينظر فيلون إلى الله على أن له قدرة، «لأن الأصل فى الله دائمًا أن يفعل، وفعله يسود العالم أجمع»[3]. «فالله يسكن فى الأعالى، ويرى كل الأشياء وهو يخترق كل عمليات النفس، لأنه قادر بكل تأكيد على رؤية ما لا يراه الأخرون وهو يملك من علم الغيب ما لا يسمح لشيئ أن ينتهك حريته، ومن يحاول ذلك يتيوه فى فهمه، فلا شىء مجهول بالنسبة له أو يعجز عنه»[4].

«إذا ما أردنا أن نصون الفارق والهوة البعيدة بين الله وبين الحوادث أو المخلوقات ـ لا بد أن نتصوره بطريقة من شأنها أن تحول بيننا وبين النظر إلى هذه القدرة بوصفها علة باطنة فى الموجود، وإنما هذه القدرة عند فيلون قدرة عليا بها يتم حدوث الأشياء وتحركها وكل ما يجرى فى الكون من

(1) Burnet. J: Greek philosophy from Thales to plato, Macmillian and CO, LTD London, 1964, pp272-276.

(2) Ross (D): plato theory of ideas, clarendon press, Oxford, 1951 p 44.

(3) د/ عبد الرحمن بدوى: خريف الفكر اليونانى، ص 96.

(4) Philo: an unchangaebleness of God, chvi, 30, p25

أحداث. ولكن ذلك لا يتم مباشرة بأن تتصل هذه القوة العليا بالمخلوق، وإنما يتم ذلك عن طريق وسائط[1]. حيث أعطى للوجوس القوة المنفذة Re-gent power أو القوة التأديبية.

قد يتبادر إلى الذهن كيف يكون الله كلى القدرة كما يرى فيلون ويستعين بوسائط، أليس ذلك يشير إلى محدودية القدرة على الإله الخالق فى حكم الكون؟، فلو كان الله عنده كلى القدرة ما كان بحاجة إلى معاونة هذه الوسائط أليس ذلك انعكاس لعقائد الشرق الأذى القديم المتعلقة بألوهية الكواكب، حيث «كان القمر معبودًا رئيسيًا فى بلاد النهرين، والشمس معبودًا رئيسيًا فى مصر»؟

بلى إن ما رأه فيلون فى الوسائط ذات جذور شرقية، ولكن كون الله يعتمد على وسيط هو اللوجوس فلا يعنى أن الله عاجز عند فيلون «فالله الوحيد الذى يستطيع أن يبنى ويزرع فى الروح والأرض»[2]. وهذا اللوجوس هو عقل الله لا ينفصل عنه فعقله هو ذاته. على نحو ما سنطرح فكرة اللوجوس.

هـ ـ صفة الحياة:

يكرر فيلون صفة الحياة فى معظم أعماله فهو الحى موجد دعائم الحياة «إن المخلوقات يغلب عليها طابع الجسد على الروح، وهى فى طريقها للخلق كانت حيوانات وغير حيوانات، موجودات بلا حياة، وبقوة الحركة، فإن بذور مبدأ الحياة دبت فيها، بالنظر إلى الأبدية فقط»[3]. فالإنسان يأتى به الحياة إلى الحياة[4].

(1) د/ عبد الرحمن بدوى: المرجع السابق ص 96 - 97.

(2) Philo: Allegorical interpretation 1, chxvi, 48, p177.

(3) Philo: On the creation, chxxii, 66, 51.

(4) Philo: Allegorical interpretation 1, chiv, 10, p153.

وصفة الحياة التى يستعيض عنها فيلون لفظ الله هى هى الله، فالله حياة والحياة هى الله، وإذا نسبت إلى الإنسان فهى تختلف «لأن الإنسان هو الينبوع الذى يرسل منه الله كل الصفات الطيبة والأخلاقية، والله هو الينبوع الذى يشرب منه، فإنه يشرب من الحياة»[1].

«والله الحى لا يقارن بأى نوع من الكائنات المخلوقة، وغير مرتبط بالصفات المميزة للبشر»[2].

مجمل القول إن اللاهوت الإيجابى للصفات عند فيلون يؤكد الوحدانية فهو لا يفرق بين الذات والصفات، بل الصفات هى الذات، وهذا يعد ثورة على الموروث اليونانى فى الإله، حتى وإن وجد تشابهًا فى بعض ما نسبه فيلون على إلهه، وإن وجد تشابهًا فى الأفكار بين علم الكلام الإسلامى ولاهوت فيلون، فليس باستطاعتنا أن نقر بالتأثر الإسلامى بفيلون فالموضوع يحتاج إلى الدرس.

2 ـ الصفات السلبية

وهذه الصفات هى صفات تنزيه لله دائمًا مصحوبة بسلب فهو يقول: «ولكونه فى ذاته فهو بلا نظام، بلا كيف، بلا عقل، بلا شبه، ملئ بعدم الترابط، اعتلال العدالة، اللانسجام، ولكونه قادر فإنه يتحول إلى النقيض الأفضل، النظام، الحياة، التطابق، الذاتية، الشبه، العدل، الإنسجام، إلى كل الصفات التى تدل على أشياء إيجابية»[3].

إذن صفة السلب لا تعنى النقص فى الذات، ولا تمثل اختلافًا فى الله، وهو يقيم هذا السلب على الإيجاب، فإذا كان الله بلا كيف ففى ذهن فيلون

(1) Philo: Special laws 1, chlvi, 304, p 277.

(2) Philo: Unchanagaebleness of God, chxi, 52, p 37.

(3) Philo: On the creation, chv, 21, p19.

مفهوم عن الكيف، ولما كان هو كذلك فلا يمكن أن يكون لله كيف كالكيف البشرى، أو يكون له انسجام وعدل كالبشر.

وإذا كان فيلون يسلب كل صفة عن الله فإنه يتوقف عند صفة واحدة وهى الوجود، لأننا نعلم أنه موجود ولكن بلا كيف، ولا نستطيع أن نقول أنه غير موجود أولا وجود. فإذا كان من صفاته الوجودية. لأن كينونته موجودة إلى الأبد. لذلك يقول موسى «أنه هو الذى أكون[1]. أما الذين يتحدثون عن الله على أنه كائنًا لم يكن موجودًا، أو أنه سوف لا يكون، أو أنه كائن مثل أى، كائن فهذا تدنيس وإلحاد»[2]. ومن الصفات السلبية التى يمكن مناقشتها عند فيلون، أن الله لا متغيرًا، لا محدودًا.

الله لا يتغير ولكن كل الأشياء التى توجد فى الكون تتغير أو أنها قابلة للتغير نحو الأفضل، مثل الشمس، القمر، النجوم الكثيرة الموجودة فى السماء، فهى كما كانت لا تتغير[3].

وإذا كان هناك تشابه فى التغير بين الله والمخلوق، فلا يعنى ذلك التساوى بينهما، حيث يكمن الاختلاف هنا فى الإرادة، فإرادته فى التغيير هى ذاته، أما إرادة الأخر فهى غيره، وبلغة أرسطية فالأول علة فاعلة، والأخر موضوع منفعل. لأن الأول يتغير نحو الأفضل، والأخر قابل للتغيير نحو الأفضل. فهو يقول «كل المخلوقات قابلة للتغير، والله غير قابل للتغير وهو ثابت لا يتغير». أما اللامحدود «فالله فى ذاته ليس له حدود ولا مكان معين يسكن فيه، وهو مالك الكون، بلا بداية أو نهاية، يحتوى الأشياء، ولا يوجد ما يحتويه، وهو الكل وبالكل»[4]. وهو فى كل مكان، فى السماء، الأرض،

---

(1) سفر الخروج: 3 / 14.

(2) Philo: Decolgue, Chxxii, 58,p35.

(3) Philo: Special Laws I, chiv, 300, p 273.

(4) Philo: Allegorical interpretation 11, chxxiv, 94, p 285.

تحت الأرض فهو يقول ـ الله على لسان موسى ـ (ها أنا أنت أمامك)[1]، وهو موجود فى المخلوقات، لأنه سبب وجودها»[2].

هذه الصفات تأكد عدم مشابهة الله للمخلوق فهو اللامحدود مقابل المحدود، اللامتغير مقابل المتغير، وهذه ـ الصفات، بجانب الصفات الإيجابية تأكد وحدانية الله وبساطته وعدم تركيبه من هيولى وصورة، فهو أزلى لا يتغير، وهو «الواحد، لأن طبيعته بسيطة غير مركبة، وليست كطبيعة غيره من المخلوقات، أنه الخير الأعظم» وهو الشمس المعقولة، وهو المبدأ الأول للوجود، يتصف بكل الكمالات باعتباره العلة الفانية لكل الأشياء، ومصدر كل كمال نجده فى الأشياء المخلوقة»[3]. وإن كان فيلون قد انطلق فى حديثه عن الصفات من منطلق عدم تحديد ماهية الله بنفس المنطلق الأفلاطونى فى محاورة القوانين «لا يجب أن نجعل الإله الأسمى موضوعًا للبحث، لأن ذلك يعد من الضلال والفجور»[4] إلا أنه رأى إذا كان الخوض فى الصفات يؤكد ماهيته ووجوده فلا مضاد من ذلك.

تعقيب

قدم فيلون تصورًا متعاليًا لمفهوم الألوهية يرتكز على مناقشة النقاط التى أخضعناها للبحث، فالله بالنسبة له بسيط غير مركب، لأن التركيب صفة للمخلوق والله غير ذلك، فالله أيضًا ليس خالقًا للعالم فحسب، إنما هو

(1) سفر الخروج: 1/ 12.

(2) Philo: Allegorical interpretation 111, ch1, 3, p303

(3) رشدى حنا عبد السيد: فلسفة اللوغوس، نشر رابطة خريجى الكلية الأكليركية للأقباط الأرثوذكس، الطبعة الأولى، القاهرة، 1984، ص 42.

(4) Plato: Laws, Translated with an introduction By trevorj. Saunders, penguin Books, Reprinted, 1978, vii, (821) p 204.

أب له والعالم بمثابة الحفيد، وإن كان الله كذلك فهو بعيد عن كل تعيين أو تحديد وهذا المفهوم من جانب فيلون جاء رد فعل لمادية الرواقية التى رأت أن الإله ما هو إلا جسم يمكن يتجسد فى الطبيعة أو هو والطبيعة واحد.

ومن هذا المنطلق أنكر فيلون مبادئ التعددية اليونانية التى خلعوها على الآلهة ومبادئ التعددية فى الحضارة المصرية القديمة، ورغمًا عن هذا الإنكار استفاد فيلون من بعض الصفات اليونانية والمصرية التى نسبوها للآلهة فالله عنده (حامل النصر، منجيًا، محسنًا، كريمًا،....... الخ)

بناء على هذه الوحدة التى أضفاها لله رأى أن ماهية الله لا يمكن أن تحدد، فماهية الله لا يمكن أن تحدد، فماهيته هى ذاته، حيث إن فهم الله شىء أكبر من الطبيعة البشرية، وأكثر مما تحتوية السماء، والكون.

إذا كان الإنسان عاجزًا عن تحديد ماهية الله، فلا يعنى ذلك توقفه عن البحث، إنما يدرك وجوده من خلال العالم. من خلال برهانى النظام والروح، فكل نظام يدل على منظم له وكذلك الله والعالم، والروح التى تسير الجسد غير مرئية وكذلك الله.

إضافة إلى ذلك نعت فيلون الله بالصفات الإيجابية والسلبية، فالصفات الإيجابية لله أنه قدير وعليم، وحى، وقدرته وعلمه وحياته هى ذاته، أما الصفات السلبية فهى متناهى، لا محدود، لا متغير، وهى مبنية على إيجاب فى ذاته، فإذا كان الله بلا كيف، فكيفه فى ذاته على خلاف كيف الإنسان.

الفصل الثانى

اللوجوس والوسطاء

تمهيد

أراد فيلون أن يحيط بمفهوم الألوهية تنزيها، يحاول به أن يكشف عن أبعاد المفهوم فى الفكر الدينى الصحيح، والتناول السابق لهذا المفهوم لم يكن كافيًا لتوضيح مفهوم الألوهية والأمر قد يتجاوز ما تناولناه، فالله يعمل من خلال وسائط، هذه الوسائط هى التى تربط العالم بالله، والله والإنسان من ناحية أخرى، وقد تتعدد هذه الوسائط عند فيلون، بداية من المحور الأساسى للوساطة وهو اللوجوس، ثم تأتى بعد ذلك الحكمة، الإنسان الإلهى، الملائكة، الروح الإلهى وإنتهاءً بالقوى الإلهية التى تجسد صفات الله التى تحدثنا عنها سالفًا.

وهناك تساؤلات قد تحيط بهذه الوسائط التى تعمل بين الله والعالم وهى هل هذه الوسائط فكرة جديدة مستحدثة أتى بها فيلون لكى ينزه الله عن عمل غير الخير، أم المفهوم كان مطروحًا فى موروثه الدينى ممثلًا فى التوراة ويصبح عليه حديثه مجرد تفسير أو توضيح للنص الدينى اليهودى؟

إن كان هناك وسطاء، والله هو الخالق والمبدع لهذا العالم، فما دور هذه اللوغسات التى يتبناها فيلون فى فكره الدينى، هل تلعب دورًا كونيًا أم أخلاقيًا، أم الأثنين معًا؟

إذا كان هناك لوجوس يمثل محور أساسى للوساطة بين الله والعالم، فما

الداعى لوجود وسطاء عدة ـ الحكمة، إنسان الله، الملائكة، الروح، القوى الإلهية، هل لكل منها دوره، أم أنها تعمل كلها فى إطار واحد محدد؟

وعلى هذه التساؤلات يمكننا أن نقسم هذا الفصل إلى العناصر الأتية:

أولًا ـ مفهوم اللوجوس فى الفكر اليهودى.

ثانيًا ـ مفهوم اللوجوس عند فيلون وينقسم إلى عنصرين أحرين وهما.

الدور الكوزمولوجى للوجوس، والدور الأخلاقى للوجوس.

ثالثًا ـ الوسطاء عند فيلون، وينقسم إلى العناصر الأتية:

1 ـ الحكمة الإلهية.

2 ـ الإنسان الإلهى.

3 ـ الملائكة.

4 ـ الروح الإلهى.

أولًا ـ مفهوم اللوجوس فى الفكر الدينى اليهودى

إن فكرة اللوجوس لا تنفصل عن مفهوم الألوهية عند بنى إسرائيل على وجه العموم، وعند فيلون على الوجه الأخص، فعقيدتهم فى تصور الإله اصطبغت بصبغة تجسيمية بجانب ما علق عليها من تصورات وثنية[1].

وهذا التصور لمفهوم الإله لم يدم كثيرًا فقد تطور بعد الأسر البابلى

(1) عباس محمود العقاد: الله ـ كتاب فى نشأة العقيدة الإلهية. دار المعارف، الطبعة السابعة، القاهرة 1976م، ص 40 وأنظر أيضًا د/ أحمد شلبى ومقارنة الأديان، الجزء الأول، اليهودية، سلسلة مقارنة الأديان، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة العاشرة، القاهرة 1992م، ص 176.

فى القرن الخامس قبل الميلاد، حيث ارتفع الفكر الدينى بمفهوم الألوهية إلى أسمى مراتبها[1]، وإن كان ذلك كذلك فلا يعنى أن هناك جفوة بين الله ومخلوقاته حتى وإن كان لديهم نزعة عميقة نحو تشخيص الذات.

يعنى ذلك أن هناك قوة لها القدرة والفاعلية كى تسد الفجوة أو الهوة ليظل الله أو الرب (يهوه) محتفظًا بتنزيهه فى عليائه، وفى نفس الوقت يخلق العالم ويتصل به اتصالًا مباشرًا، إذن لا يصلح لأداء هذه المهمة سوى اللوجوس أو العقل الإلهى أعنى الكلمة الإلهية، دعامة اليهود الذين كانوا يعلمون أن كلمة الله هى ذاته[2] وهى تحمل صفة القدرة والفاعلية[3] وما يؤكد ذلك إذا قرأنا فى أسفار التوراة ما هو أتٍ.

ففى سفر المزامير «بكلمة الرب صنعت السموات»[4] وفى سفر اشعياء يقول الرب «هكذا تكون حكمتى التى تخرج من فمى لا ترجع إلى فارغة، بل تعمل ما سررت به وتنجح فيما أرسلت إليه[5] وفى سفر التكوين إذا أراد الرب شيئا يقول «كن فيكون»[6] هنا تتجلى حكمة الرب فى قوتها وفاعليتها فى خلق كل شىء فالرب أمر الأشياء أن تأتى إلى الوجود.

هذه النصوص التوراتية توضح أن هناك فكرة واضحة عن اللوجوس الذى نطق به الرب منذ بدء الخليقة الذى بواسطته خلقت السموات والأرض وسائر الكائنات، هذه الفكرة امتازت بأنها فكرة كوزمولوجية،

(1) د/ أحمد شلبى، المرجع السابق، ص 294.

(2) متى هنرى، تفسير إنجيل يوحنا، الجزء الأول، دار الكتاب المقدس، القاهرة 1968م. ص 50.

(3) Encyclapaedia Britannica. (logos) vol 17 William Benton, publisher, Great Book,London, 1952. p 20.

(4) سفر المزامير 33/6.

(5) سفر اشعياء 5/11.

(6) سفر التكوين 1/3.

أعنى، أنها تركز على جانب واحد وهو خلق العالم بواسطة اللوجوس أو جعل اللوجوس أو الكلمة وسيطًا بين الله (الرب) والعالم، والتوراة لم تقتصر على توضيح هذه الخاصية فحسب فقد أكد العهد القديم على وظيفة أخلاقية للكلمة.

وهو يقول «أن كلمة الرب مستقيمة وكل صنعه بالإيمان» ولأنه يحب العدل إذن فلابد أن تمتلئ الأرض من رحمة الرب[1] إلى أن أرسل كلمته لكى يشفى هذا الشعب[2] فالكلمة أو اللوجوس هنا يمكن اعتباره مقياسًا لأخلاقية الفعل بجانب أنه دافع للسلوك الإنسانى ـ وإن شئت ـ فقل إنه بمثابة قانون تشريعى يصنع معايير الصواب والخطأ لأفعال الإنسان، وما يؤيد سفر أشعياء[3] عن تطابق الشريعة مع كلمة الله التى يقضى بها بين الناس، هذا القانون التشريعى الذى هو قانون إلهى أو ناموسًا أوحى به الله إلى موسى وسائر بنى إسرائيل بطرق متعددة.

هاتان الخاصيتان ـ الكوزمولوجية، الأخلاقية ـ للوجوس حتى الآن لم تكن قد وصلت فى الفكر الدينى اليهودى للدرجة التى يمكن أن تقول فيها أن اليهود شخصوا الكلمة الإلهية، فإنها لا تعدو كونها قوة إلهية ليست مفارقة لله، حتى وإن كانت ذات فاعلية على المستويين الأخلاقى والكوزمولوجى.

وهذه فكرة العبرانيين عن اللوجوس استمدوها من العهد القديم الذى كان مدونًا باللغة العبرية (لغة بنى إسرائيل) وعندما أصبحت لغة منسية، قام مفكرى اليهود بترجمة العهد القديم إلى اللغة اليونانية، الترجمة السبعينية، وهى تشتمل على عدة أسفار لا توجد فى الأصل العبرى الذى وصل إلينا[4]

(1) سفر المزامير 31/4.

(2) نفس السفر 107/20.

(3) أشعياء 2/3.

(4) د/ على عبدالواحد وافى: الأسفار المقدسة فى الأديان السابقة للإسلام، طبعة نهضة

التى وردت فى بعض هذه الأسفار التى إنفردت بها الترجمة السبعينية فكرة واضحة عن الكلمة الإلهية، ففى أحدها يتكلم موسى مخاطبًا الرب بقوله لقد تكلمت من بدء الخليقة من أول يوم وقلت لتكن السموات والأرض، وكان كلمتك عملًا كاملًا، أما سفر الحكمة فيخاطب الرب باعتباره الواحد الذى صنع كل شيء بكلمته[1].

وهذه الفكرة عن الكلمة وإن كنا طرحناها سلفًا، إلا أن الملاحظ هنا أن مفهوم الحكمة أستبدل باللفظ الكلمة بشكل يوازى الكلمة اليونانية وأصبحت الفكرة أقرب لليونانية[2] وأصبح فى أذهان اليهود معنيان مترابطان عن اللوجوس المعنى التوراتى والمعنى اليونانى، وقد وحدت البدايات الأولى لهذا الارتباط فى سفر الأمثال لسليمان حيث نجد إشارات تضفى على الحكمة قوى سرية خلاقة أزلية، وقد تؤدى بنا إلى تصور الحكمة وكأنها ذات مميزة فيقول السفر «الحكمة هى شجرة حياة لممسكيها، والمتمسك بها مغبوط، الرب بالحكمة أسس الأرض، أثبتت السموات بالفهم، بعلمه أنشقت اللجج، وتقطر السحاب ندى»[3] فالحكمة هى التى هندست الخلق أو هى المهندس الإلهى الذى تحدث عنه أفلاطون فى محاورة تيمايوس[4] وعليه فهى مفتاح سعادة البشر لأنها أعظم فضيلة لقول سليمان «أقتن

مصر للطباعة والنشر، القاهرة، 1971م، ص 18.

(1) وليم بركلى: تفسير بشارة يوحنا، الجزء الأول،، دار الثقافة، الطبعة الأولى، القاهرة، 1993 ص 41.

(2) Encyclopaedie of Religion and Ethics,,, logos, edited Lay James Hasting vol 6,princeton press, 2nd edition, Newyork, 1937. p 335.

(3) الأمثال 3 / 18 - 20.

(4) The Jewish Enclopedia, wisdom vol 11 fun and wagn- Alls company. New york. 1935, p30

الحكمة، أقتن الفهم، أحفظه فإنه هو حياتك»[1] وبجانب هذه الصفة فإن سفر الأمثال يورد بأن الحكمة موجودة عند الله منذ الأزل باعتبارها صانعًا وباعتبارها أول عمل لله.

ومن هذا المنطلق بدأت الأسفار اليهودية المعروفة بأسفار الحكمة تضرب بهذه الفكرة من العمق فحكمة يسوع بن سيراح تقول «كل حكمة من قبل الرب، وهى معد إلى الدهر.... الحكمة خلقت قبل الجميع».

وتقول الحكمة هو (الإله) خلقنى قبل مبدأ الدهر.. وقد كنت أخدم أمامه أنا كالكرمة أفرغت نعمة، وازدهارى ثمر المجد والغنى، أنا المحبة الجميلة والتقوى والمعرفة والرجاء البار[2] وتقول الحكمة أيضًا «من فم العظيم الأسمى خرجت، وملأت الوجود كله بالضباب»[3] وتؤكد هذه النصوص سفر حكمة سليمان فهو يقول إنها (الحكمة) ومجد وقوة الله، وانبثاق بهاء من الله القادر على الكل، ومن أجل ذلك لن يسقط فيها شىء مدنس لأنها شعاع النور الأزل ومرآة بهاء التى لا كدر فيها... وهى واحدة وقادرة على كل شىء وثابتة فى ذاتها ومحددة الكل ومنتقلة إلى النفوس القديمة فى أجيال الأجيال وتجعل أحباء وأنباء الله[4] وتقول أيضًا حكمة سليمان معك حكمتك التى تعرف أعمالك، وكانت حاضرة حين خلقت العالم، وهى عالمة ما هو مرضى بعينيك وما هو المستقيم فى وصاياك، فأرسلها من السموات المقدسة وأبعثها من كرسى مجدك لكى تكون حاضرة معى وتتعب معى لأعلم ما هو المقبول عندك»[5].

هذه النصوص أوضحت أن الحكمة أو الكلمة الإلهية قوة أزلية خالقة

(1) الأمثال 4/5، 12/17 ـ نفس المرجع 8/22، 30/18 نفس المرجع 3/8 - 20.

(2) الأنبا اثناسيوس: تفسير إنجيل يوحنا ص 52 - 53.

(3) وليم باركلى: المرجع السابق، الجزء الثانى، ص 45.

(4) الأنبا أثناسيوس: المرجع السابق، ص 52.

(5) نفس المرجع: ص 52.

ووجودها كان منذ البدء مع الله ومستقلة بوجودها، ولكنها ليست مساوية له فى الزمن أو المرتبة بجانب أنها أول مخلوق لله وصانعه كل شىء منذ الأزل والى الأبد، هى قوة كونية سرمدية تعد أساسًا للفضيلة والعقيدة والفن فى الإنسان[1] وإن كانت هى كذلك فهى الكنز الذى يقتنى البشر ليصبحوا أقرب الكل إلى الله، لأنها تجذب الجميع إلى الله[2] فالإنسان إذا حوى هذه الحكمة سيكون أعلم بمن يقربه إلى الله، وهذا العلم هو مفتاح النجاة وأثر من آثار الحكمة، وهذه النزعة تعد نزعة غنوصية واضحة.

وبهذا الفهم لطبيعة الحكمة يمكننا أن نقول أن الفكر الدينى اليهودى لم يقصد بالحكمة مجرد الصفة المعروفة، بل قصد التعبير عن شخصية إلهية مساويه لله تعالى فى السرمدية ولكنها دون الوجودية، بجانب أنها واسطة بين الله والعالم، وهذا الفكر يدلك عن مدى التقاء الوسط اليهودى وخاصة يهود الإسكندرية بالثقافة اليونانية وخاصة الأفلاطونية والرواقية، والتى سنراها فى تمعن عند فيلون، إذ تحت هذا التأثير اليونانى أصبحت الحكمة قوة إلهية مشخصة[3] هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أصبح هناك تطابقًا فى النصوص بين الحكمة والكلمة لأن كليهما محور الصلة بين الله والعالم، خاصة حين تقول حكمة سليمان «يا الله...... الذى صنعت كل شىء بكلمتك وهيأت الإنسان بحكمتك...» فالحكمة والكلمة هما واسطة الله بين خلقة ويقر بأن إرادة الله إلى قلوب الناس، وإذا أضفنا إلى تلك الفقرة الواردة فى سفر حكمة يشوع بن سيراج «من فم العظيم الأسمى خرجت» والفقرة التى فى حكمة سليمان «فأرسلها وأبعثها لكى تكون حاضرة معى لأعلم ما هو المقبول عندك» فإنا نستطيع أن نقول بأن الحكمة تتطابق مع

(1) Encyclapedia of Religion and E Thics,vol6, logos,. p 335.

(2) Encyclapedia of Britanica, vol 17, logos, p 21.

(3) Encyclopedia of Relgion, vol9, wisdom, p 52.

المظهر الأسمى وهو الكلمة الممثلة فى التوراة تلك المنحة الإلهية لبنى إسرائيل، وهذا التطابق هو عمل من أعمال الربانيين الذين يتكلمون عن القانون والشريعة باعتبارها شخصية ذات وجود إلهى سابق[1] فقالوا إنها شخصية تعمل منذ الأزل إلى جانب الله باعتبارها منبع الحياة والاستنارة فى الإنسان والأساس الخلاص فى لمن يريده حتى ولو لم يكن يهوديًا، كما اعتبرت التوراة هى الأداة التى خلق بها العالم، فيها ولأجلها خلق الإله العالم، ولذلك فهى أقدم من العالم، إنها الروح الحية للدنيا كلها وبدونها ليس للحياة دوام[2]، وهذه الفكرة كان الهدف منها الارتفاع بالتوراة إلى مستوى قانون الأمم الذى وضعه الرومانيون ذووا النزعات الرواقية.

هكذا تطورت فكرة اللوجوس أو الكلمة فى الفكر الدينى اليهودى فى الترجمة السبعينية اليونانية تلك الترجمة التى لم تسلم من الأثر الإغريقى، ورغم من هذا فإن هذا التطور لم يكن نهاية المطاف بالكلمة، فقد أخذت الكلمة منحًا جديدًا فى الترجمة الآرامية التى يطلق عليها «الترجوم» والتى تمت فى فلسطين فى الفترة بين القرنين الخامس والثانى قبل الميلاد[3] وقد ترجمت التوراة بهذه الترجمة فى وقت ساد على أفكار العبرانيين الإحساس بعظمة الرب، حيث تطورت فكرة الألوهية، فأصبح إلههم يسمو على أفكار البشر وتصوراتهم[4] حيث خشى أحبار اليهود أن تلصق بالرب الصفات المادية والتشبيهات الحسية، فعملوا على تخليص الذات الإلهية وتجريدها من الصور الجسمية التى توحد فى أسفار العهد القديم وخاصة الأولى منها، هنا التقى علم أو كلمة الرب «ميمارا» Miemara إذ كان هدف

(1) Encyclopedia Britennica, vol 17, logos, p21

(2) د/ أحمد شلبى: مقارنة الأديان، الجزء الأول، «اليهودية» ص 268.

(3) د/ على عبدالواحد، الأسفار المقدسة، ص 19.

(4) Encyclapedia Britanica, vol 17, logos.. p21

أحبار اليهود التعبير عن ذات الله باسم جديد بحيث لا يجوز ارتباط الصفات المادية والذات الإلهية تجنبًا للتعبيرات الجسمية[1] التى تؤدى إلى فكرة أكثر انحطاطًا وبدائية عن الألوهية، وبذلك يكون من الواضح أن الترجمة الآرامية للتوراة قد تمت تحت تأثير نزعة التوحيد الصارمة[2] التى كانت ترمى إلى إثبات التنزيه المطلق لله عن صفات المخلوقين، الأمر الذى جعل «ميمارا» تحل محل الرب عند اتصاله المباشر بالعالم والإنسان، وتكون بذلك مساوية للكلمة[3] كأقنوم إلهى يحفظ الصلة بين الله والمخلوقات.

يعنى ذلك أن «الميمارا» باعتبارها تعبير عن الذات الإلهية عند اتصالها بالعالم، إن عمل «الميمارا» يربط بين أفكار الخلق والتدبير الإلهى، ذلك العمل الذى كان ينسب إلى الله فى صلته المباشرة للمخلوقات، ثم نزه فيما بعد عنها وأضيعت «الميمارا» فعندما نطق الله الكلمة صنع العالم[4] فكانت «ميمارا» بمثابة «كن» التى هى تعبير عن الإرادة الإلهية، إنها أصبحت ترادف أمر الله أو مشيئته[5] وهنا تعنى أنها الحديث الإلهى الذى يظهر قوى الله فى العالم، وهى تعبير أيضًا عن إرادته الأزلية، وعلى هذا تظل علاقة الله بالعالم باعتبارها خالقه دون مساس بتنزيهه المطلق.

بجانب هذه الخاصية الكوزمولوجية التى تعنى الإيجاد والخلق والعناية، فإنها مكلفة بحماية من اجتباهم الله[6]، من الأباء والأنبياء، لأنها الحديث الموجه لهم[7] وأدى ذلك إلى القول بأن «المسيا» الذى يعنى المخلص

(1) Jewish Encyclopedia, vol7, Memra. p 325.

(2) Ibid:p 326.

(3) الأنبا أثناسيوس، المرجع السابق، ص 53.

(4) Encyclapedia Britanica,vol17, logos p 22.

(5) Encyclapedia Religion and EThics,vol6, logos, p 52.

(6) Encyclapedia Britanica, vol17, logos.. p 22.

(7) Jewish encyclopedia,,vol7, Memra. p 326.

المنتظر أو الملك لهم[1]، ربما قد يؤيد هذا الرأى إذا علمنا أن ثمة تفرقة فى الترجوم بين كلمة الرب «ميمارا» و«صوت الرب» صوت الميمارا[2] فكأن الميمارا هى ذلك النبى وتعاليمة هى صوت الميمارا، ولكن هذا الرأى هو نظرة مسيحية لهذه الفكرة اليهودية، خاصة وقد علمنا أن اليهود لم يجسموا الكلمة الإلهية بالقدر المعروف عند المسيحيون، كما أن «الميمارا» لم تكن أقنومًا إلهيًا بالمعنى الذى يقصده المسيحيون، وإنما كانت مجرد حيلة لاهوتية، تهدف إلى تنزيه الله، وبذلك ينجلى الخلط بين «المسيا» و«الميمارا» اليهودية.

ثانيًا ـ اللوجوس عند فيلون

إذا كنا تعرضنا لمفهوم الكلمة عند العبرانيين واليهود فلم يكن ذلك من عمل تاريخ الأفكار لعرض فكرة اللوجوس، وإنما عمل أردنا به بيان الأسس التى أعتمد عليها فيلون فى إظهار مذهب يعد متكاملًا فى مسألة تعد من أعمق وأعقد المسائل الدينية واللاهوتية، حتى يكاد لا يوجد باحث فى الفكر الدينى إلا وطرقها إما باحثًا فيها لبيان الجذور والأصول أو باحثًا عن مذهب يحاول به تفسير أو تأويل النصوص المقدسة، ولما كان اللوجوس مسألة معقدة فإننا سنتعرض لها عند فيلون من جانبين وهما (الجانب الكوزمولوجى والأخلاقى).

أولًا ـ الوجود الكوزمولوجى للوجوس:

أعتقد فيلون أن اللوجوس هو «إنسان الله» أو ظلال الرب الذى استخدمه

(1) متى هنرى: تفسير انجيل يوحنا ، ص 8.

(2) Encyclapedia of of Religion and E Thics,, Memra, p 53.

كأداة للخلق ونموذج لكل الخلق، خاصة عندما تحدث بصلئيل Pezabl فى سفر الخروج[1] حيث فسر بصلئيل كإنسان الرب فى ظله، وظل الرب هو عقله (لوجوسه) الذى يستخدم كأداة عند خلق العالم، وهذا الظل هو نموذج أو نموذج أصلى للأشياء، كما أن الله نموذج بذاته للصورة التى أطلق عليها موسى الظل، كما أن الصورة نموذج للأشياء عندما شرع الشريعة لبنى إسرائيل فقال الله خلق الإنسان طبقًا لصورة الله[2] كما ان الصورة شكلت طبقًا لله، كما أن الإنسان شكل طبقًا لهذه الصورة التى استقبلت صفات النموذج[3].

وكما رأينا فى الفصل الذى تحدثنا فيه عن خلق العالم أن نموذج الخلق عند فيلون جاء على غرار تيمايوس، لكن الخلق المباشر كوسيط ليس لله نفسه، كما هو فى تيمايوس عندما ينسب للصانع، لكن فيلون ينسبه للوجوس، فاللوجوس يتحول بطريقة غير متكافئة أو غير ظاهرة فى المادة التى سبقت الوجود التى يصفها فيلون بالتنظيم المفتقر للكيف والحياة، ومليئة بالفوضى، وهنا يقتبس فيلون فكرة الخلق الأفلاطونية، ولكن الجديد فى هذه الفكرة هو أن فيلون جعل العقل وسيطًا بين الله والخلق، هذا اللوجوس كان لا مستعينا قبل الوجود، لأن المادة السابقة على الوجود يمكن أن تقسم على أربعة حالات أو أنواع، وهذه الأنواع بدائية، أو هى مواد أولية لخلق العالم، خلقت فى العالم المعقول الذى سبق العالم الحسى.

---

(1) سفر الخروج 31/2.

(2) سفر التكوين 1/26.

(3) Marian Hillar: The logos and its function in writing of philo of Alexanderia, The Greek interpretation of hebrew my th fundatin of christianity. published in Journal from the redical re formatition. Atestimon to Bibical unitarian, vol 7, no.3, spring 1998 part, pp22-37, vol 7, no. 4, summer 1998, part 11.

ويؤكد فيلون ذلك «أن خارج هذه الماهية خلق الرب كل شىء دون حاجة لما يتعلق بذاته، لأنه ليس هناك قانونًا يحكم الحكمة، وبركة الرب اتصلت بالمادة التى كانت مشوهة وفى حالة فوضى، وخلقها بوسيط قواه الروحية، أو باسم خاص هو الفكر، وهو بذل ذلك فى كل الأجناس التى استقبلت هذا الاسم الخاص له».

يبدو فيلون متناقضًا عندما يقرر الأتى مع ما سبق «أن الرب أظهر الوجود الذى لم يوجد قبل الفعل ليس كصانع وإنما كخالق» وعندما يقرر أيضًا أن الله الذى خلق العالم ككل خارج الأشياء ولم يكن له وجود سابق ـ هنا يبدو أن فيلون لم يشر إلى خلق الله للعالم المحسوس من العدم، ولكن يشير إلى خلقة للصور العاقلة كسابقة على تأسيس العالم.

إن الله عند فيلون لم يبدأ الوجود بخلق العالم فى نفس اللحظة، ولكنه استدعاه من الأزلية، ويعنى ذلك أن فكر الرب عنده جاء متزامنًا مع خلق الآن.

الرب حينما نطق الكلمة فى نفس الوقت خلق، ولم يسمح لأى شىء لأن يأتى بين اللوجوس والفعل، لأن اللوجوس فعله)

نرى من ذلك أن مفهوم اللوجوس لم يأت كخلق منفصل وإنما عبارة عن وسيط أتت من ظلاله الأشياء، فكل الأشياء جاءت من طرفى اللوجوس من ناحية والعقل من ناحية أخرى، وكل الأشياء خلقت بين العقل واللوجوس.

وهكذا أى وصف للخلق فى معنى زمانه يعطى من جانب موسى، لا يؤخذ بمعنى حرفى، ولكن لابد من تأويل اللغة، أعنى، لغة الكتاب المقدس، وهنا يصور الرب المادة بواسطة فكرة وفكرة غير سابقة لخلقه، وذلك لا يكون فى زمن عندما خلق، فالأفكار فى ذاتها أخذت من البداية (بداية الخلق) لأن إرادة الرب لم تكن بعده، وإنما هى دائما معه، والحركات

الطبيعية لم تعط من الخارج[1].

إن اللوجوس فى علاقته بالأشياء يظهر كجوهر كلى تعتمد عليه الأشياء ورغم من هذا فهو ليس نموذجًا للأشياء فحسب وإنما هو القوة التى تنجيهم تحت اسم اللوجوس، بجانب أنه يفصل طبيعة الأشياء الفردية بعضها عن بعض وفقًا لخصائصه التى تربط بين المخلوقات من جهة وبين وحدتهم الروحية والجسدية من ناحية أخرى[2] ولكن كيف يتم هذا الدور فى الوساطة عند فيلون؟ إن فيلون يرى أن اللوجوس يمتد من مركزه إلى أقصى الروابط ثم يرجع مرة أخرى إلى مركزه، وتسيل طبيعته، فتلزم كل أجزاءه بسرعة، لأن الرب Father عندما خلقه شمله وجعله رابطًا لا ينكسر فى العالم، لذلك فهو يدرك كل الأرض، ولا يمكن أن يحل بالماء الذى يحتضنه، ولا يحل بالنار التى تشتعل بالهواء، ولا الهواء الذى يضرم من حديد بالنار، فالعقل الإلهى divine logos يقود نفسه من أجزاءه أو محتوياته، ومن هنا ينتج الانسجام[3].

يعنى ذلك أن اللوجوس رباط قوى للعالم أو أنه «مبدأ ثابت للعالم فى تحركه ذات اليمين وذات الشمال كمركب تتقاذفه الأمواج وهو يوزع الحظ والأقدار على كل شخص أو ناحية من العالم ليحفظ التوازن بينها، وذلك حسب قانون ثابت لا يتغير»[4] أنه يقبض ويمسك على الأشياء بكل أجزائها ويمنعها من الانحلال أو الافتراق، ويجعل هذا الرباط كقانون طبيعى فيها يصبه بقوته، فإنه لا يعانى من أجزاء العالم التى تختلف على طبيعته، لأنه سوف يجعلها كاملة وفى انسجام ووحدة، وبنفس الطريقة، بنفس عقل

(1) Marian Hillar. op. cit, pp 25-6.

(2) The Jewish Encyclopedia, vol x, philo, p 9.

(3) Philo, on Husbandry,chvi-x pp 35-37.

(4) Philo: on unchangbleness of God,chxxxiv, 173 176 -,p93 and see also de Joseph 11, vol vi, ch 7, 134, p63

الحكيم[1]، إذا كان اللوجوس يستطيع بقوته أن يربط بين المخلوقات، فإنه يفعل ذلك لأنه يحوى أجزاءها ويؤلف بينها ويمنعها من التفكك والانفصال[2] وهو يملأ ثنايا المادة، ويكون نسيج كل كائن، لأنه منتشر فى كل مكان[3]، وغير قابل للقسمة فهو يحكم الكون، فهو بمثابة الربان[4].

تقودنا هذه الصفات إلى تساؤل مؤداه، إذا كان للوجوس كل هذه الصفات ما الفرق بينه وبين الله؟ وإذا كانت له علاقة بالأشياء بهذه الطريقة فكيف تكون علاقته بالإنسان؟

يرى فيلون أن الله خلاف اللوجوس، لأن اللوجوس معقول يمكن أن يجد صورته فى العالم المحسوس، بينما الله على الضد من هذا، لا يمكن هذا فى حقه، لأنه لا شىء يشبه الله، والله ليس شبيهًا بأى شىء[5].

ورغم هذا فإن الله يختلف عن اللوجوس كما يقول فيلون، إلا أنه لم يكن واضحًا فى إظهار علاقة الله باللوجوس، فأحيانًا يلاحظ اللوجوس منفصلًا عن الألوهية Godhood، ويصفه بمصطلحات شخصية كوسيط، أو كمنفذ للفضيلة، الرسول، الكاهن الأعظم والملاك، والمولود الأول للرب، وأحيانًا أخرى يقل عن هذه المصطلحات الشخصية فيصفه بالصورة أو الظلال، أو يحتل مكانًا رفيعًا، ومرة أخرى كمساهم أو موضحًا للطبيعة الإلهية غير منفصل عن الموجودات التى يمتلكها، وفى أحايين كثيرة يبدو

(1) Philo: on flight and finding, vol v, ch xx, 112, p 71.

(2) Philo: Questions and answer on exdous 11,the works of philo, VOL,XII, translated by Colson,Harvard university press,New York, 1962, ch 118, p545.

(3) Philo: who is Heir,voliv, chxxxviii, 188, p 377.

(4) Philo: on dreamsI, volv, chxlii, 245, p 425.

(5) Ibid: ch x iii, 73, p 335.

الله بسيط فى أفعاله وأفكاره بالنسبة للعقل الإلهى[1].

إضافة لذلك يصف فيلون اللوجوس بأنه مساو للرب فى ثلاثة مواضع فى تعليق على سفر التكوين النص الأول ففيلون يرى أن الرب وحده هو الذى يقسم بذاته والرب فقط الذى يملك معرفة تركز على أفعاله، وليس فى استطاعة أى إنسان أن يصغ ذلك، فلا يمكن لأى إنسان أن يقسم بذاته، لأن الإنسان لا يملك أية معرفة يقينية حتى عن ذاته أو طبيعته، ويمكن أن نملكها إذا استطعنا أن نفهم اسمه، لأن لوغوسه يعد مفسرًا لإرادته، لأن الرب بالنسبة لنا كامل[2].

أما النص الثانى فيقول فيه فيلون «ما ينبغى علينا أن نقوله؟ أن هناك إله واحد حقًا، ولكن من يقولون بآلهة أخرى لفهمهم السيئ للغة الموجودة فى الكتاب المقدس، والتى تستخلص أن هناك إله حقًا، فالتعبير الموجود « أنا الرب» "am God" عندما تستخدم الكلمة بشكل غير دقيق كما وضعت فى النص، فإن التعبير سيعنى إله مرئى فى المكان، ولأن الله بسيط فإن ما يرى ليس الله، وإنما لوجوسه القديم، وإذا أعطاه أى شخص صفة سيسئ استخدام المصطلح لأن حياة الرب ليس طبيعة يمكن وصفها لأنه كائن It`s being.[3]

أما النص الثالث: «لماذا يقولون بآلهة أخرى، فهم يقولون أن الرب خلق الإنسان على صورته، وليس خلق بعد صورته، فالرب لا ينطق خطأ، فالأشياء الغائبة لا تشبه الأب Father خالق هذا العالم، وخلق الإنسان جاء من خلال نموذج ثان للألوهية، هو اللوجوس، فمن يكون هذا الكائن الأسمى إنه

(1) Fuller: History of philosophy, p 302.

(2) Philo: Allegorical interpretation 111. ch l xx 111. 205, p 443.

(3) Philo: on Dreams, ch xxxix, 292, p 219.

النفس العاقلة للإنسان»[1].

هذه النصوص الثلاثة تؤكد على إله واحد فعلًا هو الرب خالق هذا العالم، ويصعب على الإنسان أن يدرك طبيعته المتعالية، فلا يملك الإنسان إلا أن يقول أن الرب كائن (موجود) لأن اللوجوس يدلك على ذلك، ولما كانت طبيعته بهذا الكيف، أعنى، متعالية، والإنسان لا يتعلق إلا بما هو مدرك فقد خلق الرب ما هو مساو له ويحتل الدرجة الثانية فى الوجود، وكأن ما خلق هو اللوجوس، الذى أعطى له من صفاته.

رغم هذا التوصيف للوجوس يرى فيلون أن اللوجوس الإلهى (وهو مطابق للكلمة الموحى بها وللعبادة الباطنية) هو فكرة منحطة عن الإله، هو إله ثان يناسب غير الكاملين، اللوجوس ليس حديثًا أو صيغة يجب تجاوزها لنصل إلى الرؤية المباشرة للكائن، إنها أدنى من الله مرتبة كشأن حاسة السمع التى بها يصل إلينا ما يثقفنا من كلام، وأدنى من النظر الذى نرى به الكائنات[2] والوصول إلى اللوجوس الإلهى معناه الوصول إلى صيغة إلهية تعبر عن النفس عن الله، ونتيجة لذلك، ليس هذا معناه إدراك الله، ولكن رؤية أن الله بعيد جدًا عن الصيرورة، وإبراهيم فى بحثه عن الله، يقف حين قابل اللوغسات الإلهية، لأنه رأى أنه أنساق إلى طلب كائن ظل دائمًا على مسافة لا تنتهى[3] إن اللوجوس يفرق ويوحد الله والنفس معًا، إنه من ناحية، حد بين المحسوس والألوهية[4] وإنه من ناحية أخرى، يعد صلاة وعبادة، تستشفعنا وتضرعنا لدى الله[5] وباعتباره كاهنًا كبيرًا، إنه يصلى من

(1) Philo: Allegorical interpretion 1, ch x 111, 35-39, p 171.

(2) Philo: On Dream1,ch XXVI, 164, p 383.

(3) Ibid: ch xi, 66.p 329.

(4) Philo: on uchangaeblness of God,ch xvii, 79 p 49.

(5) Philo: on the scarifices of Abel and cain, the works of philo, VOL, II, trans-

أجل العالم كله الذى يحيط به كرداء له[1] ثم هذا اللوجوس بسبب اشتراكه فى أفكار طبيعية فإنه ليس التعليم الإلهى فقط، ولكنه الكائن القائم على المساتير نفسه تعبير من أذاننا إلى أعين أعنى يجعلنا نمر من الوحى المتعلم إلى الحدس المباشر[2].

إن «دين غير الكاملين» الذى تحدث عنه فيلون على ـ حد تعبير أميل برهييه[3]. يقودنا إلى لب أو قلب تفكير فيلون، حيث اشتغاله بدين يكون لمرضى النفس، «لهؤلاء الذين لا يزالون أيضًا تحت الإحساس والشهوة والهوى»[4]. أما الكاملون أمثال موسى، الذين لا يشعرون بعد بالهوى والرغبة، فإنه يمكنهم الاستغناء عن غوث اللوجوس وعونه، إنه الله نفسه الذى يعطيه الخير، بينما اللوجوس لا يعمل إلا تجنيبه الشر[5]، إنه يلوم وينصح[6] ويعالج[7] وأنه لا يستأصل الشهوات، ولكن له عليها هذا التأثير الملطف المهدئ الذى كان أفلاطون ينسبه للعقل.

وهذا الدور الذى يلعبه اللوجوس من التخفيف للعقاب لقوة الرحمة التى يمتلكها يمكن أن تفهم من خلاله علاقة اللوجوس بالإنسان خاصة وأنه نموذج فى عقل الإنسان، والتشابه موجود فى عقل الإنسان لأنه ظلال للعقل

---

lation by Colson Harvard university press,New york, 1962, ch xxxiv, 119, p 181.

(1) Philo, on dreamsI, ch xx 11, 142, p 373.

(2) loc, cit.

(3) أميل برهيية: الأراء الدينية والفلسفية لفيلون السكندرى، ص 148.

(4) Philo: on Dreams 1, ch xxiii, 148, p 357.

(5) Philo: Allegrical interpretion 111, ch lxii, 177, p421 and see also philo on flight and finding, ch xx, 107, p 67.

(6) Ibid: ch x1, 59 p 41 and also on dreams 1, chx11, 68, p 333.

(7) Philo: Allegoricol interpretion 111, ch lxii, 177, p 421.

Nous (الإنسان الأرضى) الذى يملك اللوجوس (الإنسان السماوى) لأنه نموذج، وهذا الأخير يؤدى مهمته وهى أنه مفرق وموحد ومفسر، وهو كمفسر يعلن ما يقرره الرب للإنسان، والعقل فى هذا الصدد يعد به كأنه نبى أو كاهن وبهذا يعد اللوجوس مخففًا للعقاب عن طريق قوة الرحمة التى يمتلكها، فهو له تصوف خاص يأثر به على النفس الإنسانية، حيث أنه ينيرها ويغذيها بالغذاء الروحى مثل المانا (Manna).

لقد حاولنا فى الصفحات السابقة أن نوضح بعض الخصائص الكوزمولوجية للوجوس الفيلونى وأوضحنا أنه وسيط بين الله والعالم فى احتوائه الكائنات حيث يفرقها ويوحدها فى آن واحد وهو منتشر فى العالم كله، وتلك الخصائص التى أعطاها له الرب جعلته مساو له فى القدسية ولكنه فى المرتبة الثانية، وهذه الخصائص التى حاولنا فيها إظهار كونية اللوجوس ذات أصول هيراقليطية فيثاغورية وأفلاطونية ورواقية وسنوضح كلًا منها على النحو الآتى:

1ـ الأثر الهيرقليطى

إن اللوجوس عند هيراقليطس هو مصدر المعقولية فى العالم، فإنه لا غرو أن يكون هو القانون الكونى الذى بمقتضاه تحدث العمليات الطبيعية كافة، تلك العمليات التى يحكمها عند هيراقليطس، مبدأ الصراع من أجل البقاء، وبذلك اللوجوس هنا قانون انسجام المتناقضات الذى يحكم الصراعات عن طريق العدالة السرمدية[1].

هكذا يفهم اللوجوس عند هيراقليطس باعتباره الحقيقة الكونية العامة التى يمكن أن يعبر منها بأنها القوة العاملة التى تسيطر على الكون وتدبره

(1) Chamber`s Encyclapedia, Oxford University Press, Cambridge, 1978, art, Heraclitus, p 114.

وتسرى فيه، وهنا نستطيع أن نخلص إلى أهم خصائص اللوجوس عند هيراقليطس فهو أزلى، حتى وإن كان مساويًا للعالم فى أزليته، إلا أنه أقدم منه بالذات والمرتبة إذ أنه المسيطر على هذا العالم والمدبر له، كما أنه لا يخضع للتغيرات الكونية، وإن كان هو مبدأ هذه التغيرات وأساس الانسجام الخفى الذى يكمن وراءها[1].

إذا كان هيراقليطس قد قال باللوجوس على أساس أنه القانون الذى تجرى على أساسه أنواع التغير المتضاد فى الوجود، وهو مبدأ الانقسام، وإن كان الانقسام بعد ذلك يصبح وحدة، إذا قال بفكرة «تقابل المتناقضين Coincidentia Oppositorum، إلا أن فكرة اللوجوس عند هيراقليطس لا تكفى كذلك لتفسير العنصر الجديد، الذى أدخله فيلون، وهو أن الكلمة عند فيلون أصبحت معقولة والمعقول ان هذه الحالة لا يمكن أن تستخلص مباشرة من التزاوج بين فكرة اللوجوس بوصفه المبدأ الحافظ للأشياء، واللوجوس بحسبانه مبدأ الفصل بين الأشياء، ولذا سنجد أن هناك عنصرًا ثالثًا مزدوجًا قد أثر فى فيلون فى فكرته عن الكلمة، وهذا العنصر الثالث المزدوج هو أفلاطون فى نظريته عن الصور، ثم الفيثاغورية المحدثة فيما يتصل بفكرة الواحد[2].

هذه الخصائص التى للوجوس الهيرقليطى تصنع نوعًا من التشابه بينه وبين لوغوس فيلون ولكن فيلون لا يذهب مع هيراقليطس إلى أقصى نظريته، فإن هيراقليطس فى نظريته فى اللوجوس يدعونا فى نهاية الأمر إلى القول بالاتحاد أو التقابل بين المتناقضات، ومن شأن هذا الطابع الجديد للوجوس، بوصفه مبدأ الانقسام، أن يجعل فى وسع الإنسان أن يقول بشىء

---

(1) د/ إبراهيم محمد تركى: الكلمة الإلهية عند مفكرى الإسلام، دار الوفاء، الطبعة الأولى، الإسكندرية، 2002، ص 24.

(2) د/ عبدا لرحمن بدوى: موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، ص 224.

من الهوية أو الامتزاج بين المخلوق والخالق.

لكن فيلون ينكر كل الإنكار قول هيراقليطس هذا، إذ يرى من غير المعقول أن يضاف إلى الشئ الواحد ـ وفى آن واحد ومن جهة واحدة ـ صفتان متناقضتان وبهذا يحتفظ فيلون لله بكل علوه[1].

وإضافة إلى هذا الاختلاف بين لوغوس فيلون وهيراقليطس فإن هناك اختلافًا أيضًا يعد جوهريًا وهو أن الإله الهيراقليطى هو مولود وغير مولود، مدبر وغير مدبر، وأن لوغوس فيلون « ليس غير مولود مثل الإله، ولا مولود مثلنا. «وإنسان الله» الذى ليس إلا مظهر اللوجوس، ليس ذكرًا ولا أنثى[2] كما يعتقد هيراقليطس.

2 ـ الأثر الأفلاطونى:

استعار فيلون من الأفلاطونية اللوجوس المبنى على فكر الفكر أو الفكرة النموذجية[3] بمعنى أنه تصور اللوجوس على أنه مستودع الصور والنماذج العليا التى على أساسها تنشأ الأشياء[4].

إذا كان الرواقيون يبحثون عن الموجود الأعلى فى علة بذرية تنمو على الطريقة التى ينمو بها الكائن الحى، وأفلاطون كان يرى ذات الكائن فى نموذج معقول، هو دائمًا نفسه، وليست الفكرة الأقل غرابة لفيلون أن يرى هذين التصورين المتعارضين، يتحدان ليكون عنهما عنصران ثالث جديد لنظرية اللوجوس، اللوجوس ككائن معقول[5].

إن اعتماد فيلون على هاتين الرؤيتين فى اللوجوس ـ الأفلاطونية والرواقية يعبر عن مشكلة وهى مدى التوفيق أو التلفيق عنده لهذا المفهوم،

(1) نفس المرجع، الجزء الأول، ص 224.

(2) Philo: on the creation. chxlv1, p 107.

(3) Philo: on the migration of Abraham, ch1, 18, p 452.

(4) د/ عبدالرحمن بدوى: المرجع السابق ص 225.

(5) أميل برهيية: المرجع السابق، ص 129.

إلا أن هذا يعالج عند فيلون دون أدنى صعوبة، حيث يعالج اللوجوس مثل العالم المعقول، هذا العالم ليس إلا لوجوس الله بوصفه الخالق فهو يقول تعليقًا على سفر التكوين (27–1) «لو كان الجزء صورة لصورة، فمن الواضح أن يكون الكل كذلك، ولو كان كل الخلق هو العالم الموضوعى (الخارجى) أمكن إدراكه بعقولنا (أعتقد أن ذلك أكبر من أى صورة بشرية) وهو نسخة للصورة الإلهية، وأن الخاتم Seal للنموذج الأصلى هو ما نلمحه بالفعل، وسيكون فعليًا حكمة الرب[1] ويعنى فيلون بذلك أنه مهما كانت العلاقات بين اللوجوس والعالم المعقول غير ثابتة، فإنه دائمًا النموذج المثالى للعالم المحسن.

يتضح الأثر الأفلاطونى على مفهوم اللوجوس من الناحية الكوزمولوجية عند فيلون حين يتحدث فيلون عن العالم المعقول كمركب من سبعة حدود وهى (السماء، الأرض، الهواء، الفراغ، مثل الماء، النفثة، النور) يمثل النور فيها الشمس المعقولة، نموذج للشمس المحسوسة[2] وفى موضع أخر تظهر السماء كحد سابع يقسم إلى جزئين متساويين مجموع الدوائر أو الكرات السماوية[3] تمثل «صورة اللوجوس الإلهى» وهذا التعبير «الصورة» قريب من مثال الخير الأفلاطونى، والخير دائمًا عند أفلاطون تقليد للوجوس، وليس اللوجوس نفسه، وهذا التوحيد لم يظهر فى رسالة خلق العالم، أو أنه يفهم كاملًا من خلال هذا البحث فحسب فهو يقول فى بحثه «من الوريث»: «انه يوجد ستة تقسيمات، واللوجوس القاسم هو الحد السابع الذى يقسم الثلاثيات»[4] فاللوجوس هو الحد السابع الذى يفصل القوى الستة الإلهية[5]

---

(1) Philo: on the creation, ch v1, 25, p 21.

(2) Ibid: ch v111,31, p 25.

(3) Philo: De cherbum, ch, 27, p 55.

(4) Philo: who is the Hier, ch xliv, 219, p 391.

(5) Philo: Questions and Answers in Exdous, 2, 68. p 56.

أو التدرج المعنوى للآباء الستة منذ إبراهيم، وموسى الذى يساوى اللوجوس هو أكملهم وسابعهم[1].

إن فيلون إذا كان قد رأى أن السماء بحدها السابع هى الصورة التى توازى مثال الخير عند أفلاطون، فعلى ذلك يمكن أن نعتبر أن كل الأشياء الموجودة يمكن أن تقسم إلى علة فاعلة وموضوع منفعل، والعلة الفاعلة هى لوجوس العالم، فهى صافية وغير مختلطة، وتعلوا على الفضيلة، وتعلو على العالم وتعلو حتى على الخير المجرد، والجمال المجرد، والموضوع المنفعل هو شيء غير حى، وغير قادر على الحركة بأى قوى طبيعية يمتلكها، فحركته وتغيره، وهبة حياته عن طريق العقل»[2] وهو يعطى انطباعا بأن وظائف اللوجوس مثل نفس العالم عند أفلاطون[3] فهذه بعض نقاط التشابه والاختلاف بين أفلاطون وفيلون، وعلينا أن ننتبه إلى فعل الوسيط عند فيلون وفعل الصانع فى محاورة «تيمايوس» فالصانع الأفلاطونى فى محاورة «تيمايوس» إنما هو الإله، بينما الوسيط عند فيلون ليس إلهًا وإن كان هو كلمة الله أو ابن الله أو أداة الله[4] وهذا القول من فيلون بوصفه وسيطًا يشبه به نظرية «نومينوس» الذى يمثل الفيثاغورية الجديدة فى سوريا فى خلق العالم، لأنه جعل العالم ليس من صنع الإله الأعلى، وإنما صنع الابن[5].

3ـ الأثر الرواقى:

لم يفصل الرواقيون بين الله والعالم، بل جعلوا الله، والعقل الكونى،

(1) Ibid: 2, 78, p 65.

(2) Philo: on the creation, ch11, 9, p 11.

(3) Marian hillar: the logos and it`s function, p 25.

(4) د/ مصطفى حسن النشار: مدرسة الإسكندرية القديمة، ص 67.

(5) E. Goodenough: introduction to to philo judes. p 83

المبدأ الفاعل فى الوجود، الذى يلتحم بالمادة المنفعلة السلبية كالسائل الأحيائى فى الكائن الحى، فيبدع كل الكائنات إذ يهبها صورها، وبتأثير من هيراقليطس المؤمن بالفعل الكونى، قالوا أن هذا المبدأ الإلهى هو النار التى تتكون، من تحولها بالذات، سائر العناصر الأرضية، أى الهواء والماء والتراب، لكن هذا الله ـ العقل، الحال فى الطبيعة والموحد للوجود بفعل وحدانية، ليس معقولا[1] على طريقة المعقولات الأفلاطونية، بل هو كائن «كلمة» فاعل باطنيًا فى الوجود، فينظمه ويوحده، ويرسم له تفاصيل مستقبلة كما أحدث فيه تفاصيل ماضية.

«وهذا ما يخضع الكون والإنسان لأحكام نواميس الضرورة، ويبطل الحرية الحقيقية والمصادفة العمياء، هذه المصادفة التى يستحيل وجودها كما يستحيل التأليف الفورى لكتاب ما بمجرد الرمى العشوائى على الأرض لكمية كبيرة من الأحرف الأبجدية.

كذا ملأ الرواقيون الهوة بين الله والعالم، ليؤدى بهم الأمر إلى إبطال الأقنومية الإلهية المستقلة والشخصية الإنسانية الحرة، فلم يشكل العقل الكونى عندهم بالتالى «الكلمة يساوى اللوجوس» المنبثقة عن الله كواسطة بينه وبين العالم»[2].

وإذا كان اللوجوس عند الرواقيين هو أحد الأسماء التى تتخذها الألوهية العليا، وهو السبب المشترك لكل أجزاء العالم، فهذا المفهوم أو التصور نجده حيًا فى كتابات فيلون، ولكن هذا اللوجوس مع الصفات التى له عند الرواقيين، ليس مع هذا فى كتابات فيلون الإله الأعلى، ولكنه الوسيط بين

---

(1) د. عبدالرحمن بدوى: خريف الفكر اليونانى، مكتبة النهضة العربية، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1970، ص99 .

(2) د. غسان خالد: أفاوطين رائد الوحدانية، منشورات عويدات، الطبعة الأولى، بيروت، 1983، ص 98.

الله والعالم[1].

وقد قبل فيلون من اللوجوس الرواقى أنه رباط الكائنات جميعًا، وأنه يحوى أجزاءها جميعًا، ويؤلف بينها ويمنعها من التفكك والانفصال، وهو يملأ ثنايا المادة ويكون منها نسيجًا لكل كائن، وهو منتشر فى كل مكان ومحتوى وغير قابل للقسمة، وهو بحكم الكون، لأنه بمثابة الربان[2].

لم يصل الحد بفيلون أن يأخذ هذه الصفات من اللوجوس الرواقى، ولكنه أستبدل الكلمة الإلهية أو اللوجوس بكلمة الحال، قاصدًا حل هذا التساؤل: ماذا يمكن أن يكون أساسًا للعالم؟ قائلًا «لا شىء مما هو مادى يمكن أن يكون من القوة بحيث يستطيع حمل ثقل العالم، ولكن هذا هو لوغوس، لوجوس الإله الأزلى الأبدى، الذى هو العماد الأكثر قوة ومقاومة ومكانة ـ للكون، إنه وهو محدود من المركز إلى الأطراف، ومن الأطراف إلى المركز، يقوم بالسير غير المرئى للطبيعة، جامعًا الأجزاء كلها ومؤلفًا بينها، إنه الرباط الذى لا يكسر لكل شىء، والذى صنعه الأب»[3].

ورغم أن فيلون استعار من الرواقية مفهومهم ـ اللوجوس، فى وحدة العالم والكون، إلا أن خطر هذا المذهب يكمن كما يرى فيلون «فى الفظاعة الأسطورية للاحتراق الكونى الذى يذهب بالتميز بين الكون والله، وبالتوازن الثابت بين أجزاء العالم[4]، هذا المذهب، مذهب الاختلاط والإلحاد وعدم التقوى، الذى كان مع هذا مذهب بعض اليهود[5].

(1) أميل برهيبة: المرجع السابق، ص 122.

(2) نفس المرجع، ص 127.

(3) Philo: on noah`s work as Aplanter, chx, 41, p 233.

(4) Philo: who is the Hier, chxlv4, 228, p 397.

(5) Philo: on the sqcrifices of Abel and Cain, ch 1 - 2, 232, p 320.

لم يفهم الرواقيون اللوجوس بمعنى عقلى، لأن المعقول بالمعنى الأفلاطونى أو الأفلوطينى لم يعترف به الرواقيون، ولكن فيلون يؤيد فهم الكلمة مفهومه على هذا الأساس، أى بحسبانها العلة الباطنة فى الموجودات، بنفس الأدلة التى يسوقها الرواقيون من أجل إثبات « الكلمة » فهو يقول، كما يقول الرواقيون، أن بالعالم خلاء، ولكن هذا الخلاء الذى يوجد فى العالم من شأنه أن يجعل ثمة هوات وانفصالًا وشقاقًا بين الموجودات، فما القوة التى تربط بين الموجودات المنفصلة فيما بينها وتجعلها مترابطة متحدة؟ لا يمكن فى هذه الحالة إلا أن نفترض قوة سائدة فى جميع الموجودات، من شأنها أن تربط بين جميع الأجزاء المختلفة للموجود، وهذه القوة هى «الكلمة» أو اللوجوس(1).

وخلاصة القول، هو أن الطبيعة الكوزمولوجية التى عينها فيلون للوجوس خليط من بعض المصادر اليونانية وهى على التوالى الهيرقليطية والأفلاطونية والرواقية، وهذه المصادر صبغت بشكل يتواءم أو يتلاءم مع الفكر الدينى عند فيلون، لأن فيلون فى هذه الصياغة إنما أراد أن يظهر عدم التعارض بين الفلسفة والدين، وجعل الفلسفة خادمة لفكره الدينى، وخاصة إذا علمنا أن كل ما جئنا به من نصوص لتوضيح اللوجوس وخصائصه أو مصادره، إنما جاءت شارحة للنصوص الدينية، وخاصة أن اليهود كانوا يمتلكون مفهومًا للكلمة كما أوضحنا سابقًا، هذا المفهوم مستقى من الكتاب المقدس، وإن كنا قد تحدثنا عن الطبيعة الكوزمولوجية للوجوس أو بيان موقعه من الوجود الحسى والوجود الإلهى، فهذا يقودنا إلى وظيفة أعلى يمثلها اللوجوس، وهى وجودة الأخلاقى.

الوجود الأخلاقى للوجوس:

(1) د/ عبدالرحمن بدوى: موسوعة الفلسفة الجزء الأول، ص 224.

لقد أعطى فيلون تصورًا كاملًا للعالم المعقول وعلاقته بالفضيلة ودور العقل فى تشكيلها، «فالله يصنع العقل فى وسط الفضيلة، لأن العقل يمثل الرجل الذى يعمل فى الحديقة أو العناية بالحديقة، فهو يقضى حياته فى العناية وليس شىء أخر، وهو غير قادر على زرع حتى لو حوض بجانب الهيكل، والله فقط هو الذى خلق الزرع، والتربة التى تخرج منها هذه الزروع، والعقل هو الذى يقوم بزرع الفضائل فى الروح»[1].

ويعنى ذلك أن للعقل دورًا فعالًا بوسطيته بين الإنسان والأرض والله، حيث أنه يزرع الفضائل فى البشر، وذلك لعجز الإنسان عن هذه الزراعة، وربما يكون هذا الدور الذى يلعبه العقل لجنوح النفس البشرية نحو الشر بطبيعتها ولما كانت النفس البشرية هكذا فكان لزامًا لوجود إله حاكم لجموح النفس البشرية، وهذا يدلك على الدور الأخلاقى الذى يلعبه اللوجوس، ولكن لا يمكن أن يظهر هذا الدور إلا إذا علمنا أنواع الفضائل، فالله إذا كان خلق حكمة أرضية، مطابقة للحكمة السماوية، مماثلة أو مطابقة تمامًا للوجوس المستقيم وللفضيلة، فإن هذه الفضيلة هى الفضيلة النوعية التى تنشأ عنها الفضائل الفعلية، والفضيلة الأرضية هى احتذاء النموذج أو المثال الأول الذى ليس إلا اللوجوس الإلهى أو الحكمة الإلهية، يجب إذن أن يكون هناك عالم معقول من فضائل عالم يكون نموذج الفضائل المحسوسة، عالم معنوى مثالى، نموذج للعالم الأخلاقى الأرضى.

وقد أعتقد فيلون أن الفضيلة المعقولة تعبر عن لوجوسات متعددة وهذه اللوجوسات هى رفقاء للوجوس المستقيم، وهى تمثل حدود أولية للفضيلة، وعندما يتحدث عن العدالة والاعتدال أو العفة، فإنه يذكر لوغوسًا للعدالة ولوجوسًا للاعتدال أو العفة[2].

(1) Philo: Allegorical interprationIII, ch xiv, 48-89. p 177.

(2) Ibid 111. ch 11, 8. p 305.

وهذه اللوجوسات هى مبادئ الفضيلة وهى تختلف عن الكلمة الإلهية التى لها نتيجة أخلاقية أيضًا، فهى دواء للشر إنها تزجر الشرير، ولا شىء من هذا فى اللوجوس الذى نتحدث عنه، إنه مبدأ الفضيلة، وليس مبدأ ترك الرذيلة، إنه يختلف كثيرًا عن اللوجوس القاسم (الكوزمولوجى) مبدأ الخير والشر معًا[1].

وهذه اللوجوسات تقوم بدور مكافئ للدور الكوزمولوجى الذى يقوم به اللوجوس، فاللوجوس فى الأخلاق له نفس الدور فى الطبيعة، وقد قدم فيلون تصورين لهذا الدور فالأول: أن اللوجوس المستقيم، الذى هو مبدأ الأخلاق تصوره على أنه ربان، أو كمخلوق أرضى مقابل للوجوس الإلهى المعقول الذى يعد نموذجًا له، والثانى: حين يرى أن اللوجوس الإلهى نفسه وليس الحكمة الأرضية هو الذى يقود «هاجر» ويجعلها ترجع عما كانت عليه.

وهذا الاختلاف بين اللوجوس الإلهى واللوجوس الأرضى فى إقامة الأخلاق قد قصد به فيلون توحيد اللوجوس، وهذا التوحيد له علته الدينية عنده على ـ حد تعبير أميل برهييه[2]. حيث إن توحيد اللوجوس المستقيم والعقل، أى جعلهما شيئًا واحدًا، يكون معناه إعطاء الإنسان القدرة على أن ينتج من نفسه كل فضيلة وكل خير، ويعنى ذلك إبعاد هذا اللوجوس عن الإنسان كمبدأ أعلى فترة عن الأتصال به، والذى يجب أن يرقى الإنسان نحوه، فالإنسان ليس موجودًا فى اللوجوس إلا بالقوة، ويكون متنافيًا للعقل حين يدرك أنه يستطيع أن يتأمل الوجود من ذاته، ولكن الكاملون حين يدركون اللوجوس الإلهى، لا يكون هناك من فوق بين النفس الكاملة واللوجوس، فهذه النفس لا تكون بعد محكومة باللوجوس، بل تصير هى نفسها لوجوس،

(1) أميل برهييه: المرجع السابق، ص 136.
(2) نفس المرجع، ص 137.

ولكى يكون التقدم أو السعى نحو هذا اللوجوس ممكنا، يجب أن يكون لدى الإنسان القوة وخاصة القوة العقلية، وأقل الأقطان والوصول إلى هذه القوة وأقل الدرجات فيها، الحكمة الإنسانية، وهذه الحكمة هى البذرة التى يوضع فيها الخير، ولم يحرم منها أحد[1] لأنها بمثابة المعرفة الفطرية المشتركة للخبر، التى لا تجعل ممكنًا أن يتعذر إنسان بالجهل عن أخطائه، فهى نفثة خفيفة، وليست النفثة القوية القادرة على تحريك الإنسان المثال، ولا معنى لها إلا بالنسبة إلى أصلها، أعنى اللوجوس الإلهى.

إن حديث فيلون عن العقل المستقيم والفضيلة لم يخلو من مؤثرات رواقية، فالفضيلة عن الرواقيين هى العقل الصريح، أعنى العقل الشامل السليم الذى يظل دائمًا متسقًا مع نفسه، وينتج عن «العقل الصريح» حياة متسقة مع نفسها، والرجل الحكيم الذى يسير حياته كلها وفقًا للعقل الصريح إنما يحيا وفقًا للطبيعة الخاصة والطبيعة العامة[2] وإذا كانت الرواقية ترى العقل الصريح هكذا فإن هذا المذهب الرواقى قد دخل كله دون تعديل فى كتابات فيلون دون أى نزعة أخلاقية، فاللوجوس المستقيم فى بعض الفقرات فى كتاب التأويل المجازى يساوى تمامًا الفضيلة، فيه تتم الأعمال الطيبة، فهو بذرة تنشأ منها الأعمال الخيرة، أو هى بمثابة قانون، أو ربان، والشخص الذى بلا لوجوس شخص سيئ وشخص شقى، ويتصرف ضد اللوجوس، أما من يمتلك اللوجوس فهو شخص منظم، وحكمته ثابتة، وهذا الكلام أيضًا ما رأته الرواقية، فالشخص الذى لا يسير وفقًا لمبادئ العقل الصريح ليس من مواطنى المدينة، إنما هو أجنبى عنها، وعلى خلاف مع الموجودات، وعلى خلاف مع نفسه، أما من يمتلك اللوجوس، أو يسير نحوه فهو من مواطنى المدينة، وهو يقبل طوعًا كل ما يأتى به القدر من

(1) Philo: Allegorical interpration, chx 111, 49, p 169.

(2) د/ عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، ص 200.

أحداث[1].

وإضافةً إلى ذلك فإذا كان فيلون قد رأى لكل فضيلة لوجوسها الخاص بها وهناك لوجوس أعلى يضمها، فإن الرواقية رأت أن العقل الصريح المستقيم هو المعيار الحقيقى الوحيد للخير والشر، وكل فعل يتم بمقتضى العقل الصريح هو «فعل صريح» أى فعل حسن: كالاعتدال والحكمة والشجاعة والعدل، وكل ما يتم دون العقل الصريح هو فعل قبيح كالجهل والإسراف والجبن[2] هذه بعض المؤثرات التى أثرت على فيلون من الموروث الرواقى فى فكرة وجود اللوجوس ككائن أخلاقى وبجانب هذه التصورات الرواقية فإن فيلون قد تأثر أيضًا بفكرة المثال الأفلاطونية، خاصة فكرته عن وجود حكمة سماوية وحكمة أرضية، وتقسيم الإنسان إلى إنسان سماوى مثالى وإنسان أرضى، ذلك الإنسان الذى يستقبل من الإنسان السماوى فضيلته.

ونهاية استقى فيلون فكرته عن اللوجوس من مصادر مختلفة، حاول أن يقربها إلى العقل، ويجعل منها فكرة فلسفية، أما من جهة صلة اللوجوس بالعالم، فنجد أن اللوجوس أشبه بمثل أفلاطون إذ هو النموذج الذى يخلق الله على مثاله، ويصفه بكل صفات الكمال من حق وخير وجمال، أما عن صلته بالله فهو واسطته إلى الخلق ورسوله إلى الناس، وهو أيضًا الذى ينتقل إليه تضرعاتهم فهو ابن الله ورسوله، وهو وسيلته فى خلق العالم[3]، كما أنه رابطة العالم ويتوسط امتداده فى الطبيعة،خلقه إله فى الأزل، وجعله رابطة لا تنكسر فى العالم، وتنتج الانسجام، متوسطًا بين الله والعالم، فهو مخلوق كالإنسان، وليس كالله فى وجوده، وهو سفير، وهو ليس بلا بداية ولا يولد

(1) نفس المرجع : ص 201.

(2) نفس المرجع: ص 211.

(3) د/ أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان، ص 420.

كالأشياء المحسوسة[1].

ومن خلال ما انتهت إليه فكرة اللوجوس عند فيلون فقد ظهرت كفكرة ممتزجة من الدين والتصوف، ووضح فيها أن اللوجوس هو الشخص الثانى للإله الواحد، كحالة خلاقة للرب السامى، ويليه لوجوسه، ولما كان هو كذلك، فهو غير مختلط بالأشياء المخلوقة، ولكنه يوزع على عدد لا متناه من الأجزاء فى الإنسان، وعلى هذا المنوال تنتقل معرفة اللوجوس الإلهى[2].

هذه الفكرة فى تدينها استعارت مبادئها من اللاهوت السكندرى ـ فكرة الحكمة كوسيط ـ ملاحظًا الحكمة كمبدأ أعلى نبع منه اللوجوس ومساويًا له أو نظير لها وجاء ذلك من خلال ربط اللوجوس بالكتاب المقدس، وأول هذه الأسس التى لاحظناها هو اعتماده على سفر التكوين (الإصحاح الأول ـ 27) حين أدرك علاقة اللوجوس بالرب[3].

ورغم أن هذه الفكرة ـ اللوجوس ـ قد ظهر فيها النزعة الدينية عند فيلون، إلا أن الأوصاف التى أطلقها على اللوجوس كلها أقرب إلى المجاز الخيالى أو الشعرى أكثر منها حقيقة عقائدية متسقة فى ذلك مع ما جاء فى اللاهوت اليهودى[4] فهو يسميه أبن الله الأكبر، وهذا اللوجوس مغمورًا بالنعم الإلهية: إنه رسول الله لدرجة أنه يظهر فى شكل إنسانى ويحدث الناس[5]، ولما كان هو أبنه البكر فإن الله أمطر عليه نعمة البكر الخالدة وهذا التعبير يجعلنا نتساق خلفه بأن هناك أبنًا شابًا لله وهو العالم.

وهذا التشخيص الممزوج بالشكل الأسطورى صنع هوة بين عنصرى

---

(1) Marian Hillar: the logos and it`s function,. p.35.

(2) IBID, P.37

(3) THE Jewish Encyclopedia, vol x, philo, p 13.

(4) د/ حربى عباس عطيتو: ملامح الفكر الفلسفى والدينى فى مدرسة الاسكندرية، ص 257.

(5) Philo: on Dreams 11, ch xx, 141 p 507.

تصور اللوجوس، فإن اللوجوس باعتباره قوة كونية، يشترك أو يتفق الله مع اللوجوس باعتباره حكمة إلهية، وبهذا المعنى، يحتفظ اللوجوس بدور أخلاقى فقط تقريبًا، وإنه على علاقة وصلة بالنفس الإنسانية أكثر منه بالخلق والإيجاد.

ولا يعنى ذلك أن بحث فيلون بلا فائدة، إنما تتجلى فائدته ليس فيما يختص بالمشكلة الميتافيزيقية لأصل الكائنات، فائدته فيما يختص بالإحساسات الدينية للنفس، نعرف لماذا طلب فى اللوجوس شيئًا أخر أكثر من الكلمة الموجدة، أو الخالقة للعالم، نعنى الكلمة التى تقود وتهدى وتلطف وتعزى نفس الذين لم يصلوا بعد إلى الكمال[1].

إن كانت الفائدة من اللوجوس عند فيلون فائدة أخلاقية تنصب على عملها كوازع دينى، فإن لها أثر عظيم على العقيدة المسيحية (على حد تعبير د/ أميرة حلمى)[2] لأن أثارها ظهرت فى انجيل يوحنا وهو الإنجيل الرابع الذى يرجح أن يكون قد كتب فى القرن الثانى الميلادى وتأثر كاتبه بفيلون، وإذا ذهب بعض المؤرخين الآخرين على العكس من ذلك إذ يرون أن فيلون هو الذى تأثر بالإنجيل الرابع.

ووجه التأثر عند المسيحية فى اللوجوس أنه أصبح أبن الله وصورته أو الروح المتعلقة فى الكون أو العالم والواسطة فى خلق العالم، وتشخيص الكلمة فى صورة المسيح، فبالأبن وعن الأبن فى الأبن ظهر كل شىء، إنه أول الموجودات، ويكاد يتفق مفهوم اللوجوس فى «أنجيل يوحنا» مع ما ذكره منها فيلون إذا استثنينا أن يوحنا يعنى بالكلمة الأقنوم الثانى، أو المسيح، بينما

(1) أميل برهيية: المرجع السابق، ص 156 - 157.

(2) د/ أميرة حلمى مطر: المرجع السابق، ص 420.

[*] إن أهم الكلمات الإفتتاحية لإنجيل يوحنا «فى البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله، كل شىء به كان، وبغيره لم يكن شىء مما كان فيه كانت الحياة، والحياة كانت نور الناس، والكلمة صار حسدًا وحل بيننا» يوحنا 1-1.

يطلقها فيلون ولا يحصر مدلولها فى شخص بعينه ولا يتصورها متجسدة فى إنسان من لحم ودم، غير أن تصور فيلون للوجوس كان شائعًا ومعروفًا لدى كتاب الأناجيل[1].

والفارق الكبير بين مفهوم فيلون للكلمة ـ اللوجوس ـ والمفهوم الإنجيلى إذ هو عند فيلون روح أدنى من الله، وسيلته العملية فقط، ثان بعده غير متحد به، يحمل البذور الإحيائية للوجود بمادته الأزلية الشريرة، بينما «الكلمة» عند يوحنا، ولدى سائر الإنجليين، كائن أقنومى، أبن وحيد لله، متحديه، وهو إله كما الروح القدس إله، ثلاثة فى وحدة إلهية سرية خالقة للوجود، فضلًا عن التحام هذه الكلمة بشخص تاريخى هو المسيح الإله المتجسد فى الزمان والمكان لخلاص البشر، وهذا ما ينفى صحة إدعاء د.عبد الرحمن بدوى أن يوحنا تأثر بفيلون[2] وما يثبت المنهل الأساسى لفكرة الكلمة بمعناها الدينى والفلسفى عند فيلون ويوحنا، كان الكتاب المقدس فى عهده القديم، فليس فيلون هو الذى أوحى ليوحنا، بل الكتابات الدينية اليهودية القديمة، التى جاهد فيلون ليوفق بينها وبين الفلسفة، والتى مهدت لرسالة المسيح، فجمع تعاليمها الإنجليون الأربعة مرقس ولوقا ومتى ولا سيما يوحنا[3].

ثالثًا ـ الوسطاء

إذا كان اللوجوس وسيطًا بين الله والعالم، فقد تحدث فيلون عن وجود سلسلة من الكائنات لها وظائف مشابهة، مثل الحكمة والروح الإلهى، وهذه الكائنات التى تعد وسيطة أيضًا لا يوجد لها خاصة تنسب إليها إلا وهى للوجوس الإلهى، وهو يضع ترتيب بينها وبين اللوجوس يوضح به درجتها

(1) د/ حربى عباس عطيتو: المرجع السابق، ص 257.
(2) د/ عبدالرحمن بدوى: خريف الفكر اليونانى، ص 97 - 98.
(3) غسان خالد: أفلوطين رائد الوحدانية، ص 101.

منه من العلو والدونية[1].

ويعنى ذلك أن الوسطاء كثيرون؟ أولهم ـ كما أشرنا فيما سبق «اللوجوس» نفسه أى كلمة الله أو ابن الله الذى يرى فيه الله نموذج العالم وعلى مثاله يخلقه، ويليه الحكمة الإلهية، ويليها رجل الله أو الإنسان الإلهى أو أدم الأول، ويأتى فى المرتبة الرابعة الملائكة وهى كائنات روحية غير جسمية، وفى المرتبة الخامسة النفس الإلهية أو الروح الإلهى،.......، ويأتى فى المرتبة الأخيرة ما أسماه فيلون «القوى الإلهية» وهى إشارة إلى كائنات كثيرة من ملائكة وجن نارية وهوائية تنفذ الأوامر الإلهية[2].

هؤلاء الوسطاء كما فرضنا سلفًا أن لها صفات مشابهة للوجوس،و ذلك يصنع نوعًا من اللبس والغموض بينها وبين الوسيط الأساسى وهو اللوجوس وهذا يتطلب منا أن نعرض لكل واحدة على حدة.

1 ـ الحكمة الإلهية

تعنى الحكمة الإلهية عند فيلون معانى متعددة حاول أن يضعها فى كتابه التأويل المجازى فى عبارة مؤداها «أن موسى فى كتاب الشريعة قد أوجد العديد من الأسماء للحكمة السماوية، فأطلق عليها صورة الإله، ورؤية الإله، وهى البداية، beginning [3].

وإضافة إلى هذه الأسماء فهو يساوى بينها وبين اللوجوس فى أكثر من موضع فهو يقول «لو كان هو العالم الموضوعى، أمكن إدراكه بعقولنا (ذلك أكبر من أى صورة بشرية) وهو نسخة للصورة الإلهية، ويتضح من هذا أن خاتم النموذج الرئيس هو ما نلمحه بالعقل، وهو سيكون حكمة الرب».

---

(1) أميل برهيية: المرجع السابق، ص 158.

(2) د/ مصطفى النشار، مدرسة الإسكندرية الفلسفية، ص 67.

(3) Philo: Allegorical interprtion 1, ch x iv, 43, 175.

وفى موضع أخر يرى فيلون «هذه الحكمة هى ميثاق الرب الذى يعطيه للحكيم لرجاحة عقل الذى يأخذ من اللوجوس الإلهى»(1) فالرب هو الذى يعطى هبة الرؤية(2).

هذان النصان يدلان على أن الحكمة واللوجوس لفظان مترادفان استخدمها فيلون دون أن يراعى الفروق التى للوجوس التى أوضحناها سلفًا وبين الحكمة فاللوجوس باعتباره وحيًا داخليًا لا يتفق مع الحكمة ولم يقتصر الخلط بين المفاهيم بين اللوجوس والحكمة على المترادفات فحسب، وإنما فى وظائف الحكمة ذاتها.

وهو يقول حين يصف الكاهن الأعظم الذى يقصد به الكلمة الإلهية فى عبارة مؤداها أن الكاهن الأعظم ليس إنسان، إنما هو الكلمة الإلهية المتحررة من الخطأ سواء القصدى وغير القصدى منه، فهو كالأب فى كل شىء وكأمه التى أوجدت العالم(3).

وهذا النص يوضح أن اللوجوس له دورُ كوزمولوجىُ فى خلق العالم فإن الحكمة هى أمُ لهذا العالم، ويتساوى دورها مع دور اللوجوس فى الخلق ويؤكد ذلك بأن الحكمة يمكن أن تقسم الأشياء الطيبة والخبيثة(4) أى أنها تقوم بدور القاسم أو الفارق الذى يفرق الأشياء ويوحدها وهو نفس الدور الذى يلعبه اللوجوس من قبل.

وقد يفرض التساؤل هنا نفسه إذا كانت الحكمة تلعب نفس الدور الذى يلعبه اللوجوس أو أن فيلون يتبادل بينها وبين اللوجوس المترادفات، فهل

(1) Philo: on dreams 11, ch xxxv1, 237, p 551.

(2) Ibid: ch xxxvi, 241, p 551.

(3) Philo: flight and finding, chxx,105-109, p 67.

(4) Ibid 1 ch xxxv, 194, p 117.

ذلك يعنى أن اللوجوس بلا قيمة؟ إن الحكمة تابعة للوجوس الإلهى، لأن اللوجوس الإلهى هو الذى يمدها بما هى عليه من تأكيد للحياة الأبدية، فحكمة الرب هى مبدأ الحياة الأبدية، وهى مبدأ الفضائل، التى تقود الإنسان إلى الحياة الأبدية.

والأمر قد يتعدى أنها مبدأ الحياة الأبدية، فإننا قد علمنا أن الحكمة أمًا ولكن هى أم لمن وما دامت هى أمًا فلابد وأن يكون لها زوجًا؟ إن هذه التساؤلات قد تجعل حديثنا أكثر شعرية أو أنه مملوء بالروح الميثولوجية عن الحكمة، لكن الأمر غير ذلك عند فيلون؟ فالحكمة هى الأم الأولى لكل الأشياء «the frist born mother of all things»[1] وهى زوجة الإله ونتج عن اتصالها بالإله العالم[2]، ولا يعنى أنها زوجة الإله، إنها أمرأة «إنها العذراء الصحيحة، وليست العذراء التى ينالها الدنس، بل العذرية نفسها»[3].

وهذه الزيجة العذرية بين الإله والحكمة ليست مزية للحكمة فإن اللوجوس قد اتحد من قبل بعذراء، كما اتحد الإله بالحكمة، فهو ككاهن أعظم لا يمكن أن يقترن إلا بعذراء لا تصير أمرأة مطلقًا، وتترك ما يقترن به النساء، وهذا يعنى أن العلاقة بين الإله والعذراء (الحكمة) هى تمامًا نفس علاقات اللوجوس بالنفس الطاهرة، أو يعتبر اللوجوس زوج الروح[4].

وبعيدًا عن هذا المجاز الشعرى الفيلونى فإنه أراد أن يقول أن الحكمة هى وسيط بين الله وعالمه ولكن درجة وساطتها تختلف عن درجة وساطة الإله واللوجوس، ورغم من ذلك، فهى ليست ببعيدة، وإنها مقترنة بالله كامرأة لها عذريتها لا يعتريها الدنس.

---

(1) Philo: Questions and answers on genesis, BIV,97, P 380.

(2) Philo: Who is the heir, CHXXV, 127, P 347.

(3) Philo: Questions and answers on exodus, b 2,3, p6.

(4) أميل برهيية: المرجع السابق، ص 165.

2 ـ الإنسان الإلهى:

لقد خلق الإنسان بعد أن أكتملت الأرض بأشيائها، وخلق على صورة الرب، وهو يقول فى عبارة مؤداها « أن الإنسان خلق على صورة الرب وعلى شبه كما أخبرنا موسى (Genis 126) ولا شيء على الأرض خلق على شبه الرب، والإنسان فى جسمه لا يشبه إنسانًا أخر، والله ليس فى صورة إنسان، ولا جسم الإنسان يشبه الرب، ولكن الشبه هنا يخص العقل، العنصر المالك للروح[1].

إذا كان الإنسان خلق على صورة الرب وهذا تفسير ما جاء للعهد القديم أى نابع من الفكر الدينى عند فيلون إلا أن فيلون يحاول أن يضفى فلسفة على هذا الموضوع أو يخرج عن نطاق الفكر التوراتى حيث يرى أن هناك أنواعًا للإنسان، حيث يوجد عنده للإنسان كما يقول: «النوع الأول هو الإنسان السماوى، والأخر الإنسان الأرضى، الإنسان السماوى قد صنعه الرب على صورته، وهو خال من الفساد، أما الإنسان الأرضى مصنوع من مادة متناثرة هنا وهناك، يسميها موسى فى كتاب الشريعة «الطين»، الإنسان السماوى لم يصنع بل أخذ صورة الرب، والإنسان الأرضى هو من صنع يد الرب، وهذا الإنسان الأرضى لا يعد إبنًا للرب لأنه قابل للفساد، ولا يمكن أن يكون قد نفخ فيه الرب نفخة الحياة[2].

وهذا النص يعنى أنه إذا كان هناك نوعان للإنسان فإن النوع الحقيقى هو ذلك النوع الذى أخذ صورة الرب، وهو ذلك النوع الذى نفخ فيه من روحه، وإن كان هو كذلك فالمقصود هنا هو الإنسان الإلهى الذى يلعب دور الوسيط كاللوجوس الإلهى.

(1) Philo: on the creation, chxxiii, 69, p 55 and see also, chvi, 25, p 21.

(2) Philo: Allegrical interpretion m chxii, 31, p 167.

«وهذه التسمية بالإنسان قد أطلقها الرب على الإنسان الذى صنعه بيده وناداه باسم «أدم» الذى يعنى الأرضى، فحين نذكر أدم فإننا نقر بأنه للإنسان المعرض للفناء، لأن الإنسان الذى على صورة الرب ليس عرضة للفناء، لأنه مخلوق غير أرضى، بل هو مخلوق سماوى»[1] هذا الإنسان يخصه الله لنفسه[2] لأنه غير فان، وهو يناسب طبيعة الرب غير القابلة للفناء، وإن كانت هذه تمثل فروق بين الإنسان الأرضى والسماوى (الإلهى) فإن هناك فرقًا جوهريًا يجعل الإنسان الإلهى وسيطًا للرب وهو « إن الإنسان الإلهى يتحلى بفضيلة الحكمة، والأخر - الأرضى - يمارس هذه الفضيلة[3].

والرب يزرع الفضيلة فى الإنسان الأرضى على وجه خاص، وللإنسان الإلهى بوجه عام، والرب يزرع هذه الفضيلة فى الإنسان الأرضى من خلال الإنسان الإلهى لأنه يتجلى بها، والأخر يحاول أن يمارسها، والرب رأس الحكمة والفضيلة[4].

وجعل الرب للإنسان السماوى الذى خلقه على صورته ومثاله[5] حيزًا فى منطقته الخاصة به والحارس الخاص به الذى يعتنى بالجنة، ومن هنا فهو لا يخطئ، أما الإنسان المصنوع - الأرضى - فلا يستطيع أن يفلح الجنة أو يزرعها أو يتحلى بالفضائل كالإنسان الإلهى، ولما كان الإنسان الأرضى غير فلاح أو حارس للجنة فكذلك يطرد منها - كآدم - وإضافة لذلك فقد خص الرب الإنسان الإلهى بثلاثة مواهب : الأولى، قدرة على الفهم وهى مثابرة فى العمل وقدرة على الحفظ، أما الثانية، قدرته على إدراك مكانه فى

(1) Ibid, ch,xxix, 91, p 207.

(2) Ibid: ch, xxvlll,88, p 205.

(3) Ibid, ch, xxv1, 80, p 199.

(4) Ibid: ch xxive, 76, p 197.

(5) Philo: Allegrical interpretainl11, ch 7, p 229.

الجنة، وإصراره على أداء الأعمال النبيلة، وتماسكه كحارس، ورجوعه للإدراكات المقدسة على الإنسان المصنوع الذى يستطيع أن يحفظ فى عقله فعله الأفعال النبيلة، الثالثة، قدرته على إدراك هاتين القدرتين، على عكس الإنسان الأرضى الذى لا يستطيع أن يدرك هذه القوى فيهرب من الجنة[1].

إذا كانت هذه الصفات والمزايا للإنسان الإلهى فى الفرق بينه وبين اللوجوس؟ إن الفارق الحقيقى بينه وبين اللوجوس «هو أن اللوجوس هو ظل الرب، أى كلمته، هذا الظل بمثابة مثال أو نموذج للمخلوقات التى سوف يصنعها الرب، وهذا الإنسان الأول صورة طبق الأصل من هذا الظل[2] إلا أنه أدنى منه فى الدرجة. وإذا كان الإنسان الإلهى الذى يأخذ بدوره الإنسان الأرضى، فهل مجرد متلقى من الإنسان الإلهى الذى يأخذ بدوره من اللوجوس؟ إن الإنسان الأرضى هو عقل متوسط قادر على الإختيار بين الخير والشر، ويكون بسبب اختياره إما فى الخلود وإما فى الفناء[3].

نستخلص من هذا كله أن هناك تباينًا فى فكرة الإنسان الإلهى يبدوهذا التباين بين كتابه رسالة فى خلق العالم، والثانى التأويل المجازى، فإن كان الإنسان الإلهى فى رسالة de opifico خلق العالم، هو فقط الإنسان المركب من جسم وروح، فإنه صار فى كتابة les Allegories، التأويل، الحكيم الكامل المثال الذى ليس فقط على غير اتصال بالمادة، ولكنه أيضًا مختلف تمامًا عن عقل الإنسان الأرضى، إن فيلون أستعاد الجانب الأكبر من هذه السمات، فيما يتصل بعلو العقل والحكمة، من أدم المولود من التراب، كما وصف فى رسالته عن العالم وفى مقابل هذا نجد آدم كما جاء فى كتاب التأويل مختلفًا تمامًا عن أدم فى رسالة خلق العالم، إنه صار العقل الأرضى

(1) Philo: Allegrical interpretail, chxvi, 54 - 55, p 181-182.

(2) Philo Allegrical interpretain 111,ch xxxi, 96 - p367.

(3) philo: on Husbandry, chIIX, 44 45 -, p24.

الذى يدخل فى علاقة مع المادة، الذى وإن كانت فيه أثار من النفخة الإلهية ـ ليس مهيأ من قبل بطبيعته للخير والشر، ويظهر أنه سلم للإنسان المثال (الإلهى) Anthropos بكل ضروب العلو التى كان بينها فى رسالة خلق العالم[1].

ولكن ما الدافع الذى دفع فيلون إلى تغيير وجهة النظر هذه؟ إن الأسطورة اليهودية عن آدم الأرضى والكامل، لا تتفق إلا قليلًا مع المذهب الأخلاقى التشاؤمى المقبول من فيلون، هذا المذهب الذى يجعل من الجسد أساسًا لكل ضروب النقص وكل الرذائل، وهذا السبب الذى جعل فيلون يرفض هذه القصة أو الأسطورة، ويضيف إلى الإنسان الإلهى كل ما لآدم من ضروب الكمال، وهذا ما تؤكده نصوص تساؤلات على سفر التكوين، حيث نجد توحدًا بين الإنسان الإلهى والإنسان الأرضى، ولكن الاتصال الذى له بالمادة جعل منه كائنًا غير كامل، لأن الأرض مكان للشقاء[2].

ومهما كان التباين والاختلاف فى تناول فيلون لمفهوم الإنسان عند فيلون، فإن مفهومه ينتهى إلى أن هناك نوعين من الإنسان، أحدهما الأرضى والأخر هو الإلهى الذى يساوى اللوجوس فى دوره كوسيط بين الله والخلق.

3 ـ الملائكة (الديمون)

تعد الملائكة (الديمون، والديمورج) هى الوسيط الثالث بعد الحكمة الإلهية والإنسان الإلهى، والوسيط الرابع إذا أضفنا إلى هذه الوسائط اللوجوس وإذا أردنا الوصول إلى ماهية هذا الوسيط، فإننا يمكن أن نتناوله من خلال طبيعتها ورؤيتها.

(1) أميل برهيية: المرجع السابق، ص 171.
(2) نفس المرجع، ص 172.

حدد فيلون طبيعة الملائكة فى شرحه للنص التكوينى[1] فى عبارات مؤداها الأتى «الهواء هو السلم الذى كان يحوى الملائكة، لأن الهواء يسرى على الأرض ويمتد إلى أعالى السماء فى كل الاتجاهات حتى فلك القمر الذى يصفه الفلكيون، فالهواء حاوى للأرواح (الملائكة) غير المادية، لأن الخالق وجد أنه من الأجدر أن يملأ العالم بموجودات حية، فالله وضع محيطًا للحيوانات على الأرض، والمخلوقات المائية فى البحر والأنهار، وفى السماء والنجوم، وكأنها ليست مخلوقات حية فحسب، كما قيل إنما عقل خالص، والجزء الباقى من العالم (universe) هو الهواء، ولدت حيوانات، وهل ذات جدوى أن تكون هذه الكائنات (الحيوانات) مدركة؟ فالنفس soul لا تدرك ومع هذا يمكن أن يكون الهواء حاويًا أو أكثر حفظًا للحياة، لأنه مبدأ الحياة، وذلك لأنه يتحرك وينشط الكائنات الأخرى، وهو مبدأ يربط الأشياء الساكنة، وهو مبدأ الأشياء التى تتحرك وليس بها انطباعات حسية.

من الغريب أن يعطى البعض طبيعة لمن يحرك الأجسام الأخرى ويرفض أن يعطيها للهواء الذى يحيط بكل المخلوقات، فهو ليس أرضًا مستأجرة ولكنه مدينة مملؤة بشعب صالح، هذا الشعب خالد أبدى، وله نفس غير فانية بقدر ما للنجوم.

بعض من هذه الأنفس (الملائكة) تتجه نحو الأرض لتكون رابطة فى الأجسام الفانية، وبعض منها يصعد ويرتد بحركة عكسية حسب الأعداد والفترات الزمنية المحددة بالطبيعة والقليل من هذا النوع يتشبث بطرق الحياة الفانية، وعلى العكس، الأخرى التى أدركت سفاهة الحياة وأطلقت على الجسد بأنه سجنًا ومقبرة للنفس، تهرب منه كما تهرب من السجن والمقبرة

(1) رأى حلمًا، وإذا سلم منصوبة على الأرض ورأسها يمس السماء، وهو ذا ملائكة الله صاعدة ونازلة عليها، وهو ذا الرب واقف عليها، فقال أنا الرب إله إبراهيم سفر التكوين، 25/ 12 ـ 13.

متجهة إلى أعلى على أجنحة نحو الأثير فى سبيل الخلود والأبدية، وأنفس أخرى هى الأفضل فى نقاءها وطهارتها، لما كان من حظها عدم إحساسها بالأشياء الأرضية، وهى تمكث من الله بمقام السمع والبصر، لذا فهى ترى وتدرك كل شىء، هذه الأنفس يطلق عليها الفلاسفة «الديمون» demons ويسميها الكتاب المقدس بالملائكة أو الرسل، التى تلبى إلى الأبناء حاجة الأب إليهم، وحاجتهم (الأبناء) إلى الأب، وقد شبهها الكتاب المقدس بصاعدة ونازلة لا لتعلن الرب لأنه مفتقر إلى العلم، ولكن لأننا نحن البشر نحتاج إلى وسطاء أو حكمة وما يمنحنا إياه الرب لا يمكن تقبله دون وسيط[1].

وهذا النص الفيلونى حدد طبيعة الملائكة فهذه الملائكة هى روح من نوعين من الأرواح، الأول هو ذلك الروح الذى يتشبث بالجسد الفانى ويراه مسكنه النهائى الأبدى، الثانى وهو ما يعنينا وهو الروح الصاعد النازل ما بين السماء والأرض لعدم تكيفه مع الأجسام الأرضية الفانية، تلك الأجسام التى تعد سجنًا للنفس أو للروح، وهذه الأرواح لما تخلصت من قبرها وسجنهًا سمت فى طهرها ونقاءها إلى أن تقيم بجوار الحق ـ الخالق ـ لا لحاجة الرب إليها وإنما لحاجتنا نحن إلى وسطاء تخبرنا بحاجة الرب إلينا وحاجتنا إليه.

ويعنى ذلك أن الوسط الذى يعيش فيه هذا الوسط لابد وأن يكون من طبيعته، فالماء ممثلًا فى الأنهار والبحار لا يتلاءم وطبيعة هذا الوسيط، والأرض وما يسكنها من أجساد سجنا له، إن ما يلاءم هذه الطبيعة هو الهواء، وقد حدد فيلون الهواء لأن الهواء لا يرى، رغمًا عن أنه مبدأ حى، فإن ما للهواء من طبيعة غير مرئية جعل الملائكة كذلك فى طبيعتها.

هذه الطبيعة التى أختارها الرب لهذه الملائكة هى طبيعة خيرة لأنه أطلق عليهم اسم «أبناء الرب» son of God لطبيعتهم غير الهوائية incorporeal، ولأنهم ليسوا بشرًا فانين، وإنهم روح بلا جسد، أطلق عليهم أبناء الرسل، ذلك الاسم الذى أعطاه موسى الأمين للبشر الخيرين، أما الآخرين الضعفاء

(1) Philo: on Dreams 1, chxxii, 135 143 -, pp 371-3.

والسيئين أطلق عليهم الأجسام bodies.[1]

هذه الملائكة أو الديمون ترى ما لا نراه نحن، فهى ترى الإله وترانا نحن ولكننا لا يمكننا رؤيتها لأنها ذات طبيعة هوائية، ولكن يمكن أن نراها فى صورة أشكال إنسانية، أو أننا نراها كنور أبهى من النار، كالنور الذى ظهر فى العليقة لموسى[2] حيث قال الرب لموسى «أن الرب الذى أراك فى مكان الرب»، يعنى أن الرب تجسد فى صورة ملاك، مثل هذا فالملاك ـ الوسيط ـ صورة الرب The image of God, his Angle the word[3]، ورغمًا من أن اللوجوس هو صورة للرب فهو كائن أدنى منه، وهو يساوى اللوجوس ككائن أدنى، بل هو أدنى من اللوجوس. وبعيدًا عن هذا الرؤية الحسية إن كانت فى النور الكائن فى العليقة أو أنه يظهر على شكل إنسان الملك يمكن أن يكون صوت أو آية من الرب، يهدى إلى الطريق المستقيم، ويتجلى ذلك حين قابل الملاك (اللوجوس الإلهى) عند مصدر البئر ونصحها للطريق القديم، وقال لها أنها غير شجاعة[4] ويبدو الملاك لها هنا صوت الشريعة، الصديق الناصح لهاجر، الذى جعلها تتحلى بالشجاعة لا ليلومها على الهروب[5].

إذن مسألة الرؤية للملاك (الوسيط) هنا مستحيلة عند فيلون ولكن يمكن تستحث من خلال الشريعة ذلك الصوت القادم من الرب وأن تحسها كالنور الذى ظهر فى العليقة ـ النار المتوهجة التى ظهرت لموسى ـ وقد يرجع ذلك لمسألة طبيعتنا البشرية الفانية التى تتكون من المادة، والطبيعة الملائكية

---

(1) Philo: Questions and ansewers on Genses, B11, 92, P 61.

(2) Philo: life of moses 1, ch xiv, 66, P 311.

(3) philo: on dreams 1, ch xl1, 239, p 423.

(4) «وقال يا هاجر حاريه ساراى، من أين أتيت والى أين تذهبين، فقالت أنا هاربة من وجه مولاتى ساراى، فقال لها ملاك الرب: أرجعى إلى مولاتك وأخفضى تحت يديها (سفر التكوين 16/ 8 ـ 10).

(5) philo: flight and finding, ch 1, 5, p 13.

التى تتكون من الأثير أو الهواء، وهذه الطبيعة التى تحيط به خلقها الرب فيه ليلعب دور المنوط به كوسيط يلعب دورين الأول « دورًا أخلاقيًا كالذى ظهر لهاجر لكى ينصحها بالرجوع إلى سارة كى يقودها نحو الفضيلة، والثانى: دورًا كوزمولوجيًا فى العالم خاصة حينما تغير اسم إبراهيم ويعقوب فعمل الملاك كعلة للانسجام فى العالم[1]. وهكذا يقوم الملاك بدوره كوسيط.

إن فكرة فيلون الدينية عن الملائكة الوسطاء نابعة من تأويله لأيات الكتاب المقدس وخاصة (سفر التكوين 13/ 28 و221 / 23 والمزمور 78 / 49) إلا أن هذه الفكرة أفعمت بالفلسفة فنجد صداها عند أفلاطون.

يرى أفلاطون أن العقل الذى يدرك الموجودات الخالدة هو نفسه خالد وإلهى[2]، وما يكون جوهر ذات كل منا ليس فقط مشابهًا للأشياء الإلهية، بل أنه كذلك كائن إلهى بالفعل[3] هو ديمون أو حتى يسكن الإنسان[4] وإضافة إلى ذلك فقد ميز أفلاطون فى محاورة تيمايوس بين الإله الذى صنع العالم وأيضًا فى الآلهة Deamons لهم وظيفة فى العمل، وقد قيل هذا فى إطار فكرة الصورة، فلو أخذت كمبدأ فلسفى الآن، فسيكون الإله خلق العالم، والموجودات العليا Higher beings ذات الطبيعة السامية التى ستساعده فى عملية الخلق[5].

(1) philo: on the change of names, the works philo, Harvared university press, New York, 1962, voLv, ch x111, 87, p 185.

(2) أفلاطون: محاورة فيدون، ترجمة د/ عزت قرنى، دار النهضة العربية، القاهرة، 1973م، فقرة (580 أ).

(3) the dialogues of plato, translated to english with analysis and introduction by, B. Jowett, vol v (the laws) the rd, ed, oxford university press, London, 1931, 959B

(4) أفلاطون: محاورة تيمايوس، 90 أ ـ حـ .

(5) Bosanquet (bernard): A com paniont to plato`s republice, rivingtons, Londo,

إن الديمون أو الديمورج عند أفلاطون رمز مجازى وهو ليس إلهًا خالقًا متغيرًا عن العالم، ولا شك أنه يرمز إلى عقل مقدس يعمل من أجل غايات خيره، ويكتشف العالم عن عمله، مثل هذا العقل ليس نتاجًا عارضًا لحركات جسمية عمياء، لا هدف لها، ولكن إذا كان هذا العقل ليس إلهًا مستقلًا عن نموذجه وجوهره، فأين نجده؟ رفض أفلاطون الإجابة عن هذا السؤال حين يقول من الصعوبة بمكان أن تعرف هذا العالم، وإذا عرفنا فيستحيل الكشف عنه لكل الناس(1).

يتضح من هذا أن أفلاطون قد توصل إلى فكرة الوسيط ممثلة فى الديمون أو الديمورج أو الصانع الوسيط للإله وهو يختلف عن خالق العالم، إلا أنه لم يحدد طبيعة هذا الديمون خاصة حينما توقف تحديد مكانه، تلك المهمة التى أجاب عنها فيلون من خلال تأويله للنصوص الدينية، وأضفى عليها بعض من فلسفة أفلاطون، ولم يكن هذا ما ميز فيلون فحسب، إن إضافة فيلون فكرة العبادة الداخلية والروحية التى يقوم بها الملائكة، لا توجد فى أى مؤلف أغريقى عرف لنا الديمون، وهذا سببُ عند «لوكين» لكى نقبل أن ما رآه فيلون عن الملائكة L`angeologie قد تأثر بمؤثرات يهودية خالصة، فالملاك الكاهن، وخاصة الرئيس، لا يكون إذًا شيئًا أخر غير ميكائيل لدى اليهود الفلسطنيين(2).

4ـ الروح الإلهى:

إن الروح الإلهى عند فيلون هو الوسيط الرابع، الذى يجسد العلاقة بين الله والعالم، مقيدًا بالنص التوراتى «وكانت الأرض خربة وخالية، وعلى

4 TH EDTION, 1952, P 15

(1) F.M.Cornford:from religion to philosophy, Haper, Torch Books, NewYork, 1957, p42.

(2) أميل برهيبة، المرجع السابق، ص 183.

وجه القمر ظلمة وروح الله يرف على وجه المياه»[1] هذا الروح التوراتى قد صنع منه العلم، ولا يستطيع أن يدركه العقل رغمًا من أنه غير مادى، وإن كان فى قدرته إدراك فلماذا لم يدرك مادته التى صنع منها[2].

وقد تأتى الروح بمعنى النفخ أو النفثة فكلمة «نفخ فيه» تعادل قد أعطاه الروح والحياة، فالله يعرض قوته من خلال تلك النفخة التى بسببها دخلت الروح للإنسان، ولما كانت الروح فى الإنسان استطاعت أن تدرك الله»[3] ويعنى ذلك أن هناك ترادفًا بين الروح الإلهية النفثة الإلهية فالروح فى الإنسان ما هى إلا مرحلة للنفثة الأولى التى نفثها الله للإنسان عند خلقه ولولا ذلك لأصبح الإنسان جسدًا فقط لا يستطيع أن يدرك الله، فالروح هنا تعمل دور الوسيط بين الله والإنسان وعالمه، وهنا نلاحظ أن الروح الإلهية أو النفخة الإلهية كانت للإنسان الأرضى، وليس الإنسان السماوى، وذلك يرجع إلى أن الله يريد للإنسان الأرضى الخير والصلاح فى أفعالهم.

إن السابق يقودنا إلى الدور الأخلاقى الذى وضعه فيلون للروح حيث يقول فى عبارة مؤداها «أن الإنسان الذى بلا روح عند الله هو الإنسان الذى يرتكب الخطايا والأخطاء[4] ويعنى أن الإنسان صاحب الخطيئة لا يمكن أن تقوم فيه الروح بدور الوساطة فيه أو أن تؤدى دورها فى إدراك العلاقة بين الله والعالم.

من هنا يأتى التميز بين نوعين من الروح، بين روح وروح عقلية الأولى المشتركة بيننا وبين الحيوانات، مادتها الدم، وهى فكرة مستمدة من إحدى فقرات التوراة (ll, 17 lev.) وهى أيضا مستمدة من نظريات يونانية والثانية

(1) سفر التكوين 1 /2.

(2) Philo: Allegorical interpretion 1, chxxix, 94, p 209.

(3) Ibid: chxiii, 38, p 171.

(4) Ibid: chxiii, 39, p 171.

مادتها النفثة، والنفثة نفسها ليست «من الهواء المتحرك، ولكنها الخاتم والطابع من القوة الإلهية، التى يسميها موسى بإسمها الخاص، صورة» وتكون النفثة، على نحو ما صدرت، صدرت روحية ورجعت إلى أصلها[1].

ونخلص من ذلك أن الروح أو النفخة الإلهية، وسيطًا بين الله والإنسان، وهذه الوساطة الروحية نجد أثرها عند الرواقيين، حيث يراها الرواقيون الحلوليون مشتقة من الجوهر العام للأشياء المشتركة بينها جميعًا، وأنها فى رأيهم إلهية من ناحية ذاتها، وإذا جمعنا هذه الفكرة إلى تنزه الله نرى من اللازم وضع هذه النفثة أو الروح خارج الإنسان، وإلا خلطناه بالإله ومن جهة أخرى، فإن نصوص التوراة التى أستند إليها فيلون ليست كافية لولادة نظرية فى الروح الإلهى، إنها بالأحرى مشتقة من التجربة الدينية الداخلية التى تحول العقل، الذى كان يعتبره الفلاسفة الإغريق استعدادًا قابعًا دائما فى النفس، إلى حالة عارضة من حالاتها[2].

تعقيب

إن مفهوم الألوهية لا يمكن أن يدرك بدون مفهوم اللوجوس الإلهى عند فيلون، حيث أنه لا ينفك عنه. فاللوجوس بمثابة الإبن البكر لله، واذا كان هذا المفهوم ليس بجديد، لأنه موجود فى الفكر الدينى العبرى، أعنى، فى موروثه الدينى كما تحدثت عنه الأسفار المقدسة تحت أسم الكلمة أو الحكمة، ولم يكن وجود اللوجوس مقصورًا على الفكر الدينى اليهودى فحسب، إنما جذوره ترجع إلى هيراقليطس والرواقيين.

إن اللوجوس عند فيلون هو نموذج الأشياء ـ النموذج الأصلى للأشياء.

(1) أميل برهيبة: المرجع السابق، ص 185.

(2) نفس المرجع ص 185 - 186.

وهو ظل الله، لأن الله صورته هى ذاته، وقد حدد له وظيفتين، الأولى: وهى الوظيفة الكوزمولوجية التى تخلق العالم، لأن العالم صورة فى العقل الإلهى وهذه الوظيفة التى حددها فيلون هنا كانت لها جذورها الأصيلة عند هيراقليطس وأفلاطون والرواقيين. أما الوظيفة الثانية، فهى الوظيفة الأخلاقية حيث يتوسط اللوجوس بين الإنسان الأرضى والله، وهو يزرع الفضائل فى البشر، لعجز الإنسان عن تكوين فضيلة، وجعل لكل فضيلة لوجسها الخاص بها، وهذه اللوجسات تقوم بدور مكافئ للدور الكوزمولوجى للوجوس. وهذا المفهوم عن اللوجوس فى مجمله مثل خطوة نحو تطور المفهوم فى تاريخ الفكر الإنسانى.

إذا كان اللوجوس يقوم بدور الوساطة بين الله والإنسان، إلا أنه يوجد وسطاء مختلفون عند فيلون أقل منه فى الدرجة وترتيبهم على النحو الأتى (الحكمة الإلهية،الإنسان الإلهى ـ إبن الله، الملائكة ـ كائنات روحية، الروح الإلهى ـ النفس الإلهية).

الباب الثالث

التصوف والأخلاق

تمهيد

يتناول هذا الباب مفهوم التصوف والأخلاق وينقسم إلى فصلين: الأول بعنوان «التصوف» ويتعرض فيه للمعرفة البشرية غير اليقينية لأنها معرفة قائمة على العقل أو على اليقين الإلحادى، وهى حالة شك قدمها فيلون فى المعرفة البشرية لأنه يعتقد أن المعرفة الحقيقية هى تلك المعرفة التى نحصل عليها من خلال الإتحاد مع الله أو فى وحدة الوجود، ولكى نصل إلى هذه الدرجة من التصوف فلابد من المجاهدة من خلال ثلاثة مراحل متعاقبة وهى ضبط النفس، الفرار أو الهروب، العزلة.

أما الفصل الثانى بعنوان «الأخلاق» ويتعرض لمفهوم الضمير والوصايا، فالضمير يمثل علاقة كائنة بين الله والإنسان، وهو فى نفس الوقت يقدم لمفهوم الفضيلة ويسير فيه فيلون بعض المعانى كالأمل والتوبة أو الندم. أما الوصايا فهى الوصايا العشر اليهودية التى تقدم مفاهيم أخلاقية يهودية، وتنقسم إلى مجموعتين المجموعة الأولى وهى المجموعة السيادية التى تتعلق بالعلاقة الكائنة بين الإنسان والله، والمجموعة الأخرى وهى مجموعة التحذيرات التى تبدأ كل وصية فيها بالتحذير.

الفصل الأول

التصوف

تمهيد

إذا كان تصور فيلون للألوهية جاء مخالفًا لتصور فلاسفة اليونان، لأن تصوره انصب على تبنى المذهب الواحدى القائم على النص التوراتى المقدس، هذا التصور الذى وصل إليه فيلون كان مدعاة لأن يتبنى نزعة قائمة على المذهب الواحدى وهى التصوف القائم على الزهد فى التصوف، فهل هذه النزعة نحو المذهب الواحدى تختلف عما سبقها من حالات التصوف اليونانى القائمة على العقل؟

وإن كانت هذه الحالة مختلفة عما سبقها فهل هى روحية تزدرى العقل، أم أنها تشابه من سبقها فى عقلانيتها؟ وهل كونها روحية يقتضى أن تقوم على الشك فى العقل؟ أو أن كونها عقلية يقتضى الشك فى الروحية؟ فأى السبيلين قد اقتفى فيلون؟

وإن كان هناك عناصر للتصوف من معرفة، ووحدة وجود وزهد، ومجاهدة، فهل هذه العناصر توافرت فى تكوين التصوف الفيلونى، وإن كانت موجودة فهل هى أصيلة أم أن مرجعيتها إلى سلفها اليونانى؟

إن هذه التساؤلات قسمت التصوف عند فيلون إلى العناصر الآتية:

أولًا ـ المعرفة الصوفية ووحدة الوجود.

ثانيًا ـ الزهد والمجاهدة.

ثالثًا ـ مصادر التصوف الفيلونى.

إن غاية الفلسفة عند فيلون أن تكون مؤدية إلى الخلاص. والخلاص هنا يجب أن يفهم بالمعنى الدينى، أعنى، تخلص المتناهى من حالة التناهى للوصول على حالة اللاتناهى، وهو ما سيعبر عنه فى المسيحية فيما بعد بفكرة الخلاص من الخطيئة. وإذا كانت تلك غاية الفلسفة، فعليها أن تبين لنا الطريق المؤدى إلى هذا الخلاص. وهذا الطريق هو إمكان عودة الفانى إلى حالة اللاتناهى، ويمكن أن يسلك فى مرحلتين: مرحلة الشك، ثم مرحلة التصوف، وكل تصوف من هذا النوع: إنما تسبقه دائما حالة شك، ويكاد يكون كل تصوف ظهر حتى الآن أن يقوم على هذا الأساس، أى على أساس فكرة الشك. وذلك أن الإنسان فى نظرية المعرفة، إنما عليه أن ينظر فى نفسه، فإدراك المرء لذاته، هذا القول الذى قاله سقراط، يجب أن يكون نقطة البدء فى كل تفسير فلسفى، وحينما يبحث الإنسان فى ذاته، يجد أنه قابل لكثير جدًا من الأغلاط، فالحواس تخدع الإنسان، والمعرفة اليقينية لا سبيل إلى الوصول إليها، وبإيجاز المعرفة غير ممكنة[1]، وكل ما نصل إليه هو اقتناعنا بأن اللذات الإنسانية فانية متناهية، كلها نقص، وكلها شر. وكذلك ستصل إلى هذا عينه بالنسبة على بقية الأشياء، وحينئذ ندرك أن هذا الألم وهم، وأنه لا قيمة اطلاقًا لأى شيء موجود به، أو بعبارة موجزة ندرك أن العالم زائل وفان ومتناه، فيدفعنا هذا البحث عن وسيلة «للخلاص»، لأننا لم نفعل هذا فى الواقع، ولم نقل به، إلا لكى يكون وسيلة لتحصيل «الخلاص» وتحصيل «الخلاص» إنما يتم بأن يتجه الإنسان إلى التشبه بالله: ذلك أنه يجب على الإنسان من أجل أن يتخلص من الحال التى هو عليها أن يفنى بنفسه فى الله،

(1) د/ عبد الرحمن بدوى، خريف الفكر اليونانى، ص 103.

فلا يمكنه أن يجد الخلاص إلا بالفناء فى حصن الألوهية، وهذا الفناء يتم عن طريق التصوف ولا سبيل إلى إدراكه إلا بإدراكه مباشرة، لأن الإنسان يظهر أمام الإنسان مباشرة، ودون حاجة إلى وسائط. ولهذا نجد فيلون لا يعطى أى قيمة للمعرفة ذات الوسائط. وإنما يريد أن يدرك الله مباشرة، وهذا الإدراك لله مباشرة إنما يتم عن طريق التجربة الصوفية، ففى حالة الوجد الصوفى يستطيع المرء أن يعاين الله[1].

هذه المشاهدة الإلهية من قبل الإنسان كما قلنا يمكن أن تأتى من طريقين الأول وهو الشك، وهذا الشك هو يتبع بالضرورة لنظرية المعرفة أو الأبستمولوجيا فلكى تحقق معاينة حقيقة لله فلا بد من معرفته، وعلى أى طبيعة تكون هذه المعرفة هل حسية، عقلية صرفة، أم أنها تأخذًا بعدًا أخر وهو الحدس، وهذا الطريق يتبع حتمًا إلى الطريق الثانى للتجربة الصوفية عند فيلون وهو التصوف، الذى يعد سلوكًا عمليًا. ويمكن أن نقسم التجربة الصوفية عند فيلون إلى عنصرين الأول ويتضمن المعرفة الصوفية ووحدة الوجود، والثانى الزهد والمجاهدة.

أولًا ـ المعرفة الصوفية ووحدة الوجود

هذا البعد هو بحث فى حالة اليقين الالحادى، أعنى، إيمان فلاسفة اليونان بالعقل فى حين أنه لا يواكب اليهودية، هذا اليقين الذى حاول أن يشيد فيلون على أنقاضه صرح الإيمان بالله. لأن الفكرة العامة والسائدة فى الفلسفة اليونانية كانت إقامة معرفة حقيقية على القوى الذهنية الإنسانية. وإذا صح أنهم كانوا ينقدون أحيانًا قيمة هذه القوى، فلم يكن الغرض من ذلك هو البحث عن مصدر آخر للحقيقة، بل يستنتج ـ على نقيض ذلك ـ من هذا النقد

(1) د/ عبد الرحمن بدوى: موسوعة الفلسفة، ج1، ص 227.

أن الوصول إلى الحقيقة ضرب من ضروب المحال، بل إن الحقيقة نفسها لا وجود لها. ومثل هذه الحالة من التفكير عند فيلون يمكن أن نطلق عليها مذهب اليقين الالحادى(1).

حاولت الفلسفة اليونانية بالعقل أن تبحث موضوعات ميتافيزيقية كالألوهية وتوسعت فى استخدام العقل، فالأبيقورية أنكرت كل عمل إلهى، معتقدة أن كل شىء فى العالم قد حدث من تلقاء نفسه، وعلى نفس الدرب بروتاجوراس فى عبارته الشهيرة الإنسان «مقياس كل شىء» التى قصد فيها، أن العقل يمنح الإنسان كل شىء، فهو يمنح الحواس إحساساتها، ويمنح نفسه الفكر(2).

لا يريد فيلون أن يقع فى الدوجماطيقية لأنه يؤمن بقيمة العقل بجانب الشرع ولكن يريد أن يؤكد أن ما رآه الفلاسفة اليونانيون فى العقل كوسيلة للخلاص هو منهجية فاسدة « لأن المعقول والإدراك الحسى الجيد يعرف بطريقين، أولهما: الله، والآخر الإنسان، والمعقول والحسى يمتد فى قوى الإنسان فالتشابه Likeness والنماذجs Form والصور Images موجودة فى الإنسان، ولكن الله يحوى النماذج الأصلية لها، والنماذج الواضحة للأشياء المظلمة، أو الأشياء التى لم تولد، أو التى لم تخلق، وهو ـ الله ـ يربطها بذاته دون أحد(3).

إن العقل الذى عول عليه فلاسفة اليونان «قد أطلق عليه المشرع النبع، والحواس هى أوجه الأرض، فالعقل بمثابة النبع يروى الحواس، والأدوات الحسية ثلاث. يقع الإدراك الحسى فى الوسط، والعقل والأدوات الحسية

(1) أميل برهيية: الآراء الدينية والفلسفية لفيلون السكندرى. ص 268.

(2) نفس المرجع: ص 269.

(3) philo: Questionas and answer on Genses 1, 54, p 32.

يحتلوا الأطراف والعقل لا يستطيع أن يعمل فى إطار الإدراك الحسى إذا لم يرسل الرب الأداة الإدراكية مثل المطر، ونجد أن العقل والأداة الشعورية يمارسون أدوار متبادلة للعطاء، فإن إحدى هذه الأدوات تكون على استعداد فى أن تكون مادة للإدراك الشعورى»[1]. ويعنى ذلك أن العقل بمفرده لا يستطيع أن يعمل بمفرده أو من تلقاء ذاته كما رأت الأبيقورية، إن للعقل عند فيلون موجه أو صانع له من خلاله يعمل، هذا الخالق قد يضع له الوسط الإدراكى الذى يعمل من خلاله، وقد يلجأ إلى التأويل المجازى. للتساؤل القائم على سفر التكوين[2] الذى مؤداه (لماذا تذوقت المرأة الشجرة وأكلت من فاكهتها وتبعها الإنسان؟ إن المرأة رمزًا للإحساس والرجل رمزًا للعقل، فمن الضرورى أن يكون الإحساس قد أتى من اتصاله بالإدراك الحسى، وبمشاركته للحس، تصل الأشياء إلى العقل، لأن الحس يتحرك عن طريق الموضوعات والعقل يتحرك بالحس[3].

يرى فيلون فى هذا النص منظومة واحدة للإدراك وهى العقل والحس ويمثلها بآدم وحواء اللذين أكلا مما حرمه الله عليهما، وهذه التبعية من جانب آدم ترمى إلى أن العقل إذا تبع الإحساس يتجه نحو الخطيئة فإتباع الإحساس قد يؤدى إلى الهلاك.

وهذا يقودنا إلى أن فيلون يرى أن كلا من العقل والحس لا يؤديان إلى الحقيقة الكاملة، إن الحقيقة الكاملة عن إله متعالٍ قد أتت من الكتاب المقدس والفهم الكهنوتى، إن المفاهيم الإغريقية الأفلاطونية قد رأت أن هناك إله متعالٍ ولكن على خلاف معناه، أعنى، على خلاف ما جاء فى

(1) philo: Allegorical intenpertaim 32, p 167.

(2) يقول سفر التكوين 3 /3 «أما ثمر الشجرة التى فى وسط الجنة، فقال الله لا تأكلا منه، ولا تمساه لئلا تموتًا».

(3) philo - Questens and answers on Genses 1, 37, p 23.

الموروث اليهودى، فالكتاب المقدس يرى أن الله يحل فى المادة والطبيعة، أما الفلسفة فتختلف حول وجود الله، هذا الوجود الذى جعلته محددًا، فأصبحت طبيعة الله لا يمكن إدراكها للإنسان، إن ماهية الله خلف أى تجربة إنسانية أو معرفة، لذلك لا يمكن أن نضعه فقط بنسبته إلى موضوعات حسية مدركة، أو نضعه كمطابق للعالم الحسى، لأن الله وحيدًا فى وجوده، ووجوده هو ماهيته[1]. فقد قرر فيلون فى أكثر من موضع أن ماهية الله واحدة ومفردة، ولا يمكن أن تتبع لأى فئة، أو نضع الله فى تصنيف للجنس والنوع، لا يمكن أن نقول شيئًا عن كيفياته «لأن الله ليس له صفات جزئية، إنما هو كالحكمة، وليس فى شكل إنسان».[2] وهو خال من الصفات المميزة[3]. وخلاصة القول إننا لا يمكننا أن نعطى عبارات سلبية أو إيجابية عن الله «فمن الجرئ الذى يمكن أن يؤكد أن الله جسم، أو أنه غير هيولانى incor-poral، أو أن له مثل هذه الصفات، أو ليس له من هذه الصفات؟ فهو فقط الذى يعطى لذاته صفات إيجابية لأنه هو فقط الذى يمتلك المعرفة الدقيقة لطبيعته»[4].

ولما كانت ماهية الله واحدة فإن كيفيته (صفته) يجب أن تكون كذلك والتى يشير إليها فيلون كفعله As Acting، فمن الأخص أن ننسب إلى الله أن يخلق، وهذه القدرة يمكن أن نضيفها إلى أى كائن موجود[5]. وتعبير فعل الله يتشابه وفكره الذى يكون لوجوسه[6]. فالله مخفى وحقيقته توضح

(1) Philo: on un changeableness of God, chxxxiv, 160, p 91.

(2) Philo: Allegorical intenpertaim, ch x III, 36, p 171.

(3) Ibid: chxv, 51, p179 and see also on un changeablaness of God. Chxi, 55, p37.

(4) Allegorical intenpertaim 3, chLxxm, 206, p 441.

(5) Philo: ON CHERUBIM, CHXXIII, 77, P 55.

(6) Philo: provdance 1, ch, 7, p455. and see moses 1 / chLi, 283, p 423.

باللوجوس (صورة الرب)[1]. أو العالم المحسوس الذى يعود للوجوس، ذلك النموذج أو فكر الفكر. وبذلك تستطيع أن تدرك وجود الله وليس ماهيته.

من هنا يمكننا أن نقول أن العقل اليونانى عاجز عن إدراك الله أو ليس فقط العقل اليونانى، بل العقل اليهودى أيضًا عاجز عن إدراك ماهية الله، لأن ماهية الله لا يمكن أن تدرك، لأن ماهيته لا يدركها إلا هو، وما يدرك من خلال العقل اليهودى الذى يعتمد على النصوص المقدسة وجود الله وليس ماهيته.

وإن كان هناك إدراك حقًا لوجود الله فإنه قائم على إدراك اللوجوس ذلك الوسيط الذى على صورة الله، وليس إدراك وجود الله ذاته.

وهذا يعنى استحالة معرفة الله من خلال العقل اليونانى أو الموروث اليهودى فما يصل إليه فيلون من حيث نقده أو شكه فى اليقين الإلحادى اليونانى انتهى به بالقول باستحالة المعرفة اليقينية لله.

لا نفهم من هذا أيضًا أن المعرفة اليقينية مستحيلة بالمرة، إنها مستحيلة «لأنها لا توجد قوة تفهم فى أى مخلوق فان. وأن غرض فيلون ليس التدليل على أن الحقيقة لا وجود لهاأبل إنها ليست فى المنطقة الأرضية، أى فى الإنسان الأرضى. وهذا الإنسان عاجز عن الوصول إلى الأشياء المعقولة، فإن تفكيره يعتريه ضعف من جراء كثرة التأثيرات. فالحكمة الإنسانية ممتزجة وضعيفة، مما يجعلها ضعيفة، وعاجزة عن رؤية أى كائن رؤية مميزة، ويمتزج فيها الخطأ، كاختلاط الظل بالنور[2].

(1) Philo: on Dreams, chxl, 239, p423, and sea also confusion of Tongus, chxxv111, 147-148, p89-90.

(2) Philo: Questions and answers on Genses B1, 11, p7.

وتصل درجة الشك فى العقل عند فيلون إلى منتهاها فى نص مؤداه « الوجدان الذى فينا عبر عنه موسى تحت اسم قابيل، حيث إن قابيل يمتلك العقل عنده كل العالم، فكيف وهو لا يعرف ذاته، أو الوجود الحقيقى، ومن ثم لو أن الأشياء تعتمد على الإحساس وقدرته على ربط الموضوعات بالإحساس، فيعنى ذلك أنها يمكنها أن تخبرنا عن كيفية امتلاكها للقوة التى من خلالها تتجنب الخطأ فى النظر أو السمع أو بعض الاحساسات الأخرى تلك الأخطاء التى دائما ما توقعنا فى أفعالنا مهما كانت دقة الأعضاء التى تقوم بذلك، ولكى تحرر أنفسنا من مصادر الضعف والخداع، فذلك من الصعب أو من المستحيل، وهناك أشياء لا حصر لها داخل أنفسنا وخارجها من الأشياء الفانية هى علة تنتج الآراء الخاطئة. ومن الحماقة أن درجة التباهى تصعد وتحمل إلى أعلى الدرجات فى معتقدات العقل، فمعتقدات العقل ترى أن كل الأشياء ما هى إلا ممتلكات لنفسها[1].

ذلك يعنى فى مجمله إلى أن العقل والحواس لا تقدر على شىء، وكل ما يحدث فى الطبيعة من تغير لا يرجع إلا لخالقه، الذى خلق العالم ثم استراح لا لعناءه من الخلق، وكون أن السماء والكواكب تتغير وتصنع الفصول شتاء، وصيف وخريف وربيع، فهذا التغير لا يرجع لذاتها، أى أنها تضع التغير من ذاتها أو من عقولها، إن هذا التغير من قبل الخالق الذى صنعها[2].

وهذه العبارات تحمل فى معناها الكلى نزعة شكية نابعة من تجربة دينية تحاول أن تؤسس حياة دينية باطنية أو ما يسمى بالتصوف، الذى كعادتنا نجده فى تاريخ الفكر البشرى دائما ما يبدأ بمثل هذه الحالة ـ حالة الشك.

تلك الحالة انتهت كما رأينا إلى أن الإنسان ليس مالكا لعقل أو إحساس

(1) Philo: Cherubim. Chxx, 65. 49. p 56.

(2) Ibid: chxxv1,88, p 61.

قادر على إدراك كنه هذا الوجود،» إنما الإنسان مجرد منتفع بهذه الأشياء ـ العقل والإحساس. حتى الجسد ليس مملوكًا لنا، لأننا لا نعلم من أين أتى وإلى أين يذهب، فالمراحل التى يمر بها فوق مستوى عقلنا، وحتى النفوس لا نملكها لأننا لا نعلم متى اكتسبناها، أقبل مولدنا؟! إننا لم نكن موجودين، أبعد موتنا؟! لكننا سنعود فنولد مرة أخرى، أفى أثناء حياتنا؟! لكنها تأمرنا أكثر مما تطيعنا، وطبيعتها الدقيقة تجعلها تتخلص من قبضة الجسد إذا أردنا الحد من نشاطها. أما العقل، فالخطأ والجنون يدلان على أنه يفر من قبضتنا. وأخيرا، فإن الكلام يمكن أن يصاب بمرض، والإحساس يدفعنا إلى المحسوسات أكثر مما نقوده نحن، وهكذا نجد جميع قوانا الذهنية تفر من قبضتنا فلا سلطان لنا عليها»[1].

هذه النظرة الشكية تعنى ضمنًا أن كل ما سوى الله فهو عدم فالإنسان عدم، لا شىء، والعالم، بل الوجود ككل لا شىء بجانب الله وهذه النظرة التى تعنى أن كل ما هو موجود عدمًا قد قصد منها أن يتجاهل الإنسان ذاته، «لأن من يتجاهل نفسه يعرف الله»[2]. والإيمان الحقيقى بالله هو أن نعرف أن كل شىء يتغير، وأنه هو وحده الذى لا يتغير[3].

إنها حالة من الاتحاد بين الإنسان والله، أو أنها حالة فرار من الذات إلى الله. هذه الحالة يمكن أن يصل إليها الحكيم، الذى يكشف الله له الحجاب الذى يخفى فيه الحقيقة[4].

هذه الحالة إن كانت حالة من الاتحاد مع الله، فإن الحكيم يمكن أن يصل إليها، وهؤلاء الحكماء قليلون كإبراهيم وموسى، وهم أصدقاء الله،

(1) Ibid, chxxx11, 113, p 75.

(2) Philo: on Dreams, chx, 60, p 327.

(3) philo: Allegorical interprtion 11, chxx11, 89, p 281.

(4) Philo: on change of names, ch xxx 111, 178, p 233.

يصلون إلى هذه المرتبة بعقولهم الإلهية، وليس العقل المرتبط بالجسد، هذا العقل هو جزء خالد، وخاوى من المادة(1).

كليم الله موسى حاول أن يبدل الشك بالإيمان عن طريق كلامه للرب، وشك موسى لم يكن شكًا مذهبيًا وإنما حالة من حالات الزهد فى الدنيا، لأن شكه لم يمتد للسان أو حتى فمه وإنما كان يجول فى خلده(2). وإبراهيم الحكيم أيضًاَ سار على نفس الدرب من الشك الذى سار إليه موسى لكونه جسد فانى، ولكن الله قذف فى قلبه الإيمان، وتحول هذا الشك إلى الإيمان،لأن الشك لا يمكن أن يجتمع مع الإيمان(3).

إن شكهما ـ موسى وإبراهيم ـ يعنى ضمنا أن هناك علاقة خاصة بين ما بهم من حالة شك وبين الخالق، فكون موسى وإبراهيم لا يعبران عما بداخلهما والله يكشف ما بداخلهما ويهدى إليهما الإيمان، فذلك تعبير عن علاقة داخلية بين الله والذات، أعنى، بين الذات التى تهب نفسها لله من ناحية، والله الذى يهديها للإيمان من ناحية أخرى.

هذه العلاقة مرحلة تحول عند فيلون، خاصة وإذا علمنا أن فيلون بدأ بالشك فى وسائل المعرفة من عقل وإحساس بعد أن بين الارتباط الوطيد بينهماأهذا الشك الذى عنى مجمله أن المعرفة البشرية نوع من الاستحالة ما دامت هذه الوسائل غير ممكنة. وهى نتاج الإنسان أو أنها خاصة للإنسان، هنا يتحول الإنسان إلى عدم إن لم يمكنه إدراك الوجود الأسمى. وليس كل البشر على هذا المستوى من العدم، فهناك حكماء أو أنبياء توصلوا إلى هذا الإدراك من عبادتهم الداخلية. وأصبح لدينا مسلمة يقينية أن الوسائل

(1) Philo: Allegrorical interpretion 1, ch xx v1, 82, p 201.

(2) Philo: on change of names, ch xxx 111, 178, p 233.

(3) Ibid: ch x x x v, 186, p 237.

الإدراكية من إحساس وعقل عاجزة عن إدراك الله، وهذه المسلمة مسلمة نظرية تعبر عن تجربة داخلية عند فيلون ولا تلغى كيان الإنسان.

فالتجربة الدينية التى تمثلها العبادة الداخلية عند فيلون تحاول أن تستبدل كل ما هو شعائرى يمثل فى حركات منظورة أو محسوسة إلى حركات باطنية قائمة على صلاة الشكر التى وضع قوانينها فى بحثه عن «تضحية قابيل وهابيل»[1] هذه الصلاة هى علاقة بين الله والنفس.

وتتجسد هذه التجربة عند فيلون فى قوله «إذا أراد الإنسان أن يسعى وراء الرب، فأنه يجب أن يخرج من سجنه الجسدى، وإذا احتفظ بالسلاسل التى يقيدها له الجسد فإنه يتخلى عن إلهه وصانعه، فالإنسان الذى يخفى نفسه ويتخلى عن الفضيلة فإنه يلجأ إلى نفسه وعقله ليكون ملجأ له، وهنا مصدر يأسف له،وأن الإنسان الخير الذى عنده فضائل حسنة، يحاول الهروب من نفسه ويلجأ إلى الرب»[2].

وأن الذى يسكن الجسد من المحتمل أن يكون فى شركة مع الله، ويكون ذلك ممكنًا إذا استطاع أن يخرج من الجسد بواسطة الله. كإسحاق الذى ترك كل شىء وأخذ يتأمل فى مجد الرب[3]، هذه الشركة مع الله خير من الشركة مع العقل الذى لا يستطيع أن يساعد نفسه[4].

بناء عليه فإن التجربة الباطنية عند فيلون تقرر الهروب من الجسد، وهو يساير أفلاطون حين يرى أن الجسد سجن النفس، ولكى يصل الإنسان إلى الخلاص فأمامه الاتحاد مع الله الذى يأتى من الهروب[5] وهو ما سيقيم

(1) Philo: on the scarifes of Abel and cain, chxiii,52, p 133.

(2) Philo: Allegorical interpretion 111, chxv, 58, p 333.

(3) Ibid: chxiv, 43, p 329.

(4) Ibid: chx, 32, p 323.

(5) Philo: Questions and answer on Genses, B11, 69, p 161.

عليه فيما بعد مذهبًا فى الأخلاق وفى نفس الوقت يقتضى الهروب أن يكون عبادة قائمة على التأمل.

نتساءل هنا ما طبيعة هذا الاتحاد، أو بتعبير أخر، ما طبيعة العلاقة الداخلية بين الله والإنسان؟ إن فيلون يقرر أن العلاقة بين الله والإنسان ـ الإنسان الحكيم على وجه التحديد أو الأنبياء أو الذين اتجهوا فرارا إلى الله ـ هى علاقة صداقة بين الله والحكيم، الذى يهدى كل شىء إلى الله لأنه مصدر كل شىء[1]. وهو مصدر النعمة الإلهية التى تكون عللاً للأشياء[2]. والإنسان الحقيقى الذى يسعى لاكتشاف طبيعة كل الأشياء ويجعلها جلية بالنسبة له، لأن كل الأشياء هى عمل النعمة الإلهية، فالنعمة الإلهية هى التى وهبت الجنس البشرى بعد صورته[3]. لأن كل شىء فى العالم، والعالم فى ذاته هبه ومنحه من النعمة الإلهية[4]. فالله كلى القدرة، يمكن أن يكون مصدرًا لكل الشرور. ولكنه أراد الأفضل[5]. فالكل عمل النعمة الإلهية، ولا شىء يوجد فيه سيئ[6]. لكن الله نظر إلى خيره الأزلى، واعتبر الخير وافق بركته وطبيعته الخيرة، يعنى فيلون بذلك «أن الله فى كل الأشياء وكل الأشياء فى الله، والله هو المبدأ الوحيد للوجود sole principle of being ممارسا للعلية الدائمة، وهو دائمًا فى السكون Rest، لأن قدرته معبرة عن وجوده «إنه لن يكف عن أن يخلق، لأن الخلق صفة له، كما أن النار من صفتها أن تشتعل، وتكون علة لذوبان الثلج»[7].

(1) Loc. Cit.

(2) Philo: on uncheableness of God, ch vi, 23, pp 21-23.

(3) Philo: on the creation of world, ch1, 5, p 9.

(4) Philo: Allegroical interpretion 111, chv111, 24, p 317.

(5) Philo: On Dreams 11, chv, 38, pp 459, 461.

(6) Philo: Allegrorical interpretion 111, ch v111, 24, p 317.

(7) Bentwich : philo Jedeaus, p 71, and see also. philo: Allegorical interpretin 1, ch1, 3, p 149.

والأكثر من ذلك أن كل الأفعال الإنسانية هى عمل مباشر لله، فهو يسمد الفضيلة بإرسال البذور من السماء[1]. فهو يبدأ الحكمة فصاعدًا من العقل الإنسانى.

إن الحكيم عند فيلون أدرك بشعوره الداخلى هذه النعمة الإلهية وأنه سبب هذا الوجود، وهذا الشعور قد عقد لسانه، وجعله لا يستطيع أن يتجه إلى الله إلا بالكلام الداخلى، لأنه بأية حرية وبأية جراءة يتحدث إلى الله؟ إن الحديث الصريح مع الحكماء لا يليق إلا بالحكماء، وإذا كان الإنسان لا يشعر بما يوجب لوم نفسه، فهو يجرؤ على الكلام، أما الشرير فخليق به أن يصمت. إذًا نفس الحكيم لا تتكلم، بل ترفع صوتها إلى الله، بصراحة لا يجرؤ الإنسان على إبدائها فى حضرة ملك من الملوك، ولا غرو، فالصراحة لائقة بين الأصدقاء، والحكيم هو صديق الله. لكن هذه الصراحة لا تمحو الخشية أو الخوف أو الارتعاد، فالله رؤوف رحيم، لكنه فى الوقت نفسه، سيد قدير رهيب. ورغم قوله: «لا تخف» لموسى، فإن قوته تثير الرعدة فى الإنسان. هل ستمر النفس، إذًا، بأدوار خوف وصراحة متناوبة؟ كلا، فالشعوران يمتزجان داخليًا ويتناسقان عند الحكيم. وأين يمكن أن يولد، إن لم يكن عند أحد اليهود، ذاك الاتحاد الوثيق بين حنان الصديق، والارتعاد أمام العلى القدير؟ وهكذا لن يوفق الإنسان بملاقاة الألوهية. بارتفاع الذات المشوب بالكبرياء، بل، على نقيض ذلك، بإذلال النفس والتواضع والإدراك بأن الإنسان من طين وتراب[2].

إن هذه العلاقة الباطنية فى المعرفة الإلهية لا يمكن أن يقوم بها العقل الفخور بذاته ـ العقل اليونانى ـ إنما ترتبط بالعقل الخالص الطاهر، أى العقل الذى تخلص بتأمله من الهيولانية إلى أن أرتقى إلى الألوهية، فأصبح

(1) Philo: on Noah’s work as Aplanter, ch ii, 7, p 10.

(2) أميل برهيية: الآراء الدينية والفلسطية لفيلون السكندرى، ص 298.

عقلًا إلهيًا محضًا، لأن العقل وإن كان مرتبطًا بالجسد فهو عاجز عن العبادة الباطنية[1]، فالعقل الإلهى خدم الله بكل صفاء، لذلك نال شرف الألوهية، فأصبح عقلًا إلهيًا.

وقد جاء ذلك تأويلًا مجازيًا من جانب فيلون عند تفسير النص المتعلق بسفر اللاويين «لا يكن إنسان فى خيمة الاجتماع من دخوله للتكفير فى القدس إلى خروجه، فيكفر عن نفسه وعن بيته وعن كل جماعة إسرائيل»[2] فالكاهن عند ما يدخل قدس الأقداس Holy of Holies فلم يكن إنسانًا، لكن فى حركات نفسه وجسمه يظل إنسانًا. فالعقل عندما يتجه إلى الله بنقاء لا يصبح إنسانًا ولكن إلهيًا وينزلق إلى مخلوقات السماء، أو إلى جنة الأرض إذ جسده مازال متعلقًا بالمحسوس. لذلك قال «إلى خروجه» خروجًا من سجن الجسد أو الكذابين حيث توجد الاحساسات المدنسة أو كلمات السوفطائيين لذلك قاده الرب خارج ذاته، وخارج الاعتقاد المحسوس، وإدراك ذلك بفطنه[3].

إن العقل الطاهر ـ الإلهى ـ هو العقل الذى يدرك وجود المخلوقات ليس من خلال الأشياء المخلوقة، بل يرفع عينيه إلى السماء ويتأمل منها العجائب، ومن خلال الصورة التى هى أبعد من المخلوقات، تتكون لدية رؤية للكينونة التى لم تخلق وهو الرب، لأنه هو الخالق والصانع لهذا الكون،..، وهذا العقل هو موسى الذى يقول «أظهر نفسك لى، ودعنى أراك، حتى أستطيع أن أراك Manifest Thy self to me, let me see Thee, That, lmay know Thee[4] أنا لا أريد أن تظهر لى من خلال الأشياء التى فى الأسماء أو

(1) Philo: on Dreams, chxxvi, 161, p 381.

(2) سفر اللاويين: 16 / 17.

(3) Philo: Who is Hier, chxvl, 84, p 325.

(4) سفر الخروج : 33 / 13.

فى الماء أو فى البحر، أو بأى مخلوق أخر على الإطلاق، لأننى أؤمن بأنك الرب، والتفكير فى الأشياء المخلوقة سرعان ما ينحل ويزول، ولكن التفكير فى الرب مستمر ودائم وساكن إلى الأبد، لهذا السبب نادى الرب موسى من خلال شجرة العليقة»[1].

ويعنى ذلك ان العقل الإلهى هو عقل خاص، أو ملكية خاصة للحكماء أو الأنبياء الذين منهم علمه، لأنهم أمنوا أيما إيمان بأن المخلوق زائل والله والفكر فيه أبدى لا يمكن أن يزول، ولما كان ذلك كذلك، وجب على موسى أن تتوق روحه إلى ما هو أبدى وسرمدى، لأنه يهبه الخلاص، ويجعله خلاصًا لبنى إسرائيل، وهذه العبارة الروحية قائمة على علاقة داخلية بين الذات والفانى الذى تحول إلى عقل إلهى، والله ذاته الذى يهب هذا العقل كماله. وبذلك يصير العقل الإلهى ابنًا لله. صائغا ذلك فى عبارة مؤداها «الله أحيانًا يسمى الملائكة أبناء الرب The son of God [2] لأنها صنعت من اللامادية (الروح) وليس من إنسان فان، وهى أرواح بلا جسد، ولكن موسى الأمين أعطى لفظ أبناء الإله» للأتقياء والأخيار، أما الضعفاء والشريرين فقط أطلق عليهم أجسام[3] كما يؤكد ذلك فى كتابة «ارتباك الألسن» أن الذين

---

(1) Philo: Allegoricl interpretion lll, chxxxvll, 100-103, p 369.

(2) إن لفظ أبن الإله يقابله فى العبرية (بن إلوهيم) وهى عبارة تشير إلى:
1 ـ كل البشر باعتبار أن الإله هو أب لكل الناس (ثنية 3/6).
2 ـ أعضاء جماعة بن إسرائل الذين يشار إليهم فى سفر الخروج باعتبارهم «إسرائيل ابن البكر «خروج 4/22، وفى سفر التثنية باعتبارهم» أولاد لعرب إلهكم 14/11.
3 ـ الملائكة وتكوين 6/2 -4 الانقياء والعادلين فى الترجمة السبعينية فقط. راجع د/ عبد الوهاب المسيرى «الموسوعة اليهودية ـ المجلد الخامس. الجزء الثالث» الفرن الدينية اليهودية حتى القرن الأول الميلادى. «باب ابن الإله».
وهذا الاستخدام للفظ قد استخدمه فيلون فأطلقه على الملائكة عند ما تحدثنا عن الوسطاء وهذا يستخدم فيلون المصطلح الوارد فى الترجمة السيعنية. (الباحث).

(3) Philo: Question and answers on Genses, B1, 92, p 61.

يعيشون فى معرفة الواحد ـ الإله ـ من الأفضل ان نطلق عليهم «أبناء الإله» كما سلم موسى بذلك «أنتم أولاد للرب إلهكم» Ya are sons of The lord God [1] و«الإله الذى ولدك» God who begat thee [2] أليس هو أباك؟ is not he himself thy father [3] وهذه النفس الطيبة استحقت من الله أن تكون أبناء له ولكنها تأخذ مكانها تحت المولود الأول للرب وهو الكلمة أو اللوغوس، الذى يحتفظ بقدمه من بين الملائكة، فالإله فى البدء وكلمته، والإنسان بعد صورته، وهو إسرائيل، وإذا لم نكن أسوياء كأبناء للرب، فإننا سنكون أبناء لصورته الحسية»[4].

وهذا النص يدل على مكانة الإنسان الحكيم أو العقل المادى الذى تحول إلى عقل إلهى ثم صار ابنًا لله وبنوته المتبنية من الله لا تعنى انه يساير اللوجوس أنه أدنى منه فى الدرجة وهو فى المرتبة الثانية بعد الألوهية، فالإله أولًا ثم الحكمة (اللوجوس) ثانيًا، والإنسان الحكيم ثالثًا. وهنا ينسب فيلون الخيرية أو الحكمة إلى بنى إسرائيل حيث خصهم بذلك كى يكونوا أبناء للرب، وهنا يخيرهم فيلون إما أن يكون أبناء للرب فى صورته الإلهية، وإما أن يكونوا صورة للإحساس.

لابد أن نلحظ هذه التتابعية التى نسير بها لكى نكشف بها مفهوم المعرفة الصوفية عند فيلون حتى وصلنا إلى هذا المطلق ـ إسرائيل، العقل الإلهى. الذى يمكنه المعرفة الحقيقية. فبداية أنكر فيلون مبدأ اليقين الإلحادى الذى قصد به العقل اليونانى كعقل يفتخر بذاته للوصول بالحقيقة، ثم يثبت بعد ذلك عجز الإنسان إلى أن وصل به كمفهوم عدمى، إلى أن يصل

(1) سفر التثنية ـ 14 / 1.

(2) نفس السفر ـ 32 / 18.

(3) نفس السفر 32 / 6.

(4) Philo: On the confusion of tongues, chxxvlll, 145-146, p 189.

مفهوم الحياة الباطنية التى تعتمد على العقل أيضًا، ولكن أى عقل؟ ذلك العقل الإلهى ـ الإنسان الحكيم. ولكن هنا ربما يتسائل البعض ألم يعنى أن الإنسان عندما يصير عقلًا إلهيًا هو أن الإله قد حل فى الإنسان، أو كما يقال فى اللاهوت المسيحى أن اللاهوت قد حل فى الناسوت ـ الله قد حل فى الإنسان. ألم يعنى ذلك أن هناك حلولية كامنة فى الفكر الدينى لفيلون؟ حيث يرى أن العالم بأسره (الإنسان والطبيعة)، يرد إلى جوهر واحد أو مبدأ واحد كان فى المادة مصدر بقاءها وحركتها، هذا المبدأ أو الجوهر يسميه دعاة وحدة الوجود الروحية «الإله» فيحل الإله فى الإنسان، ثم يحل فى بعض ظواهر الطبيعة، ثم يحل فيها جميعًا بغير استثناء حتى يصبح حالًا فى كل شىء ـ الإنسان والطبيعة ـ كامنًا فيه، ويصبح الإله والعالم وكل الوجود وحدة واحدة لا وجودًا مستقلًا للواحد عن الأخر، أى أن الإله يصبح متوحدًا ومترادفًا مع سائر مخلوقاته، لا وجود له خارجها، ومع هذا يظل محتفظًا باسمه وهذا ما نشير إليه «بحلولية ظلال الإله» حيث نمحى الثنائيات فى الكون إلى حد بعيد، ولا يبقى منها سوى الظلال والألفاظ، وتختفى إمكانية التجاوز، ولا يبقى سوى وهم التجاوز وهذه هى وحدة الوجود الروحية. ثم يفقد الإله اسمه ويطلق على المبدأ الواحد عبارات مثل «قانون الحركة» أو «قوانين المادة» فتحمى الثنائيات تمامًا، بما فى ذلك الثنائيات اللفظية، وتسود الواحدية ويزول وهم التجاوز وننتقل من وحدة الوجود الروحية إلى وحدة الوجود المادية، وما نسميه «حلولية» موت الإله «أو حلولية بدون إله»[1].

إن الحلولية التى أرادها فيلون لا تعنى الحلولية المادية التى تعنى موت الإله. إنما أراءه قادته إلى وحدة روحية تتساير و روح التجربة الباطنية التى يعيشها.

---

(1) د/ عبد الوهاب المسيرى: المرجع السابق، «مادة وحدة الوجود». ص 252.

هذه الوحدة التى لها مردودها اليونانى عند أكسنيوفان الذى لم يعتقد أن العلم شىء والله شىء أخر يحكمه وهو منفصل عنه، بل إنه وحد بين الله والعالم، هذا العالم منبعث عن العالم ومختلف عن كافة الآلهة الذين كان يعتقد فيهم البشر[1] وكما تقول د/ نازلى إسماعيل[2] إنه لم يكن موجودًا بل إن مذهب ـ أكسنيوفان ـ أقرب إلى شىء من الحلول.

وقد سار بهذا المنطق فيلسوف الوحدانية ـ بارمنيدس ـ بالقول بوجود واحد فقط، فكان بذلك فيلسوف الوجود المحض، ومنشئ الفلسفة الأولى. أو الميتافيزيقا فى الفكر الفلسفى اليونانى[3] والشذرتين التى عند بارمنيدس دليل كافٍ لدلالة الوحدة عنده حيث يقول اللاوجود لا يمكن ان يعبر عنه ولا أن يفكر فيه «والفكر والوجود شىء واحد، وهذا هو المبدأ الأساس لكل فلسفة بارمنيدس، والذى يعنى أن الفكر عند بارمنيدس ليس أى شىء يدور فى عقول البشر الفانيين، وعلى الأخص، ليس الظنون بل هو الفكر اليقينى الذى يعبر عن الحقيقة، أى الفكر المتسق، المتسق مع ماذا؟ مع الوجود لأن معنى هذه العبارة فى الأغلب هو أن الوجود هو الذى يحدد للفكر قواعده، ان الوجود هو حقيقة الفكر، هو الحقيقة التى يعبر عنها الفكر، وهكذا فإن هناك علاقة اعتماد كامل من جانب الفكر على الوجود، فليس هناك فى الفكر شىء إلا وكان فى الوجود[4].

وعند ما انتقلت الفكرة إلى البحث فيما وراء الطبيعة. والبحث عن المثل

---

(1) Zeller: outlin of the History of Greek philosophy, p 45.

(2) نازلى إسماعيل: تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة 1980، ص 30.

(3) د/ محمود حمدى زقزوق: دراسات فى الفلسفة الحديثة، دار الفكر العربى، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1993 ص 113.

(4) د/ عزت قرنى: الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة 1979، ص 60.

العليا والعالم الروحى فى عهد سقراط وأفلاطون بصفة خاصة. وانتهى الأمر إلى أن عالم المثل هو العالم الحقيقى وأن هذا العالم الحسى إن هو إلا عالم الخيال أو مظاهر لذلك العالم الحقيقى كما نعرف ذلك فى الفلسفة الأفلاطونية، ومن ثم أدى الأمر إلى نتيجة لتلك الأبحاث إلى الوحدة بين العالم المثالى، والعالم الطبيعى، وعدم التفريق ببين الله والطبيعة، فالطبيعة هى الله والله هو الطبيعة[1].

نستطيع من ذلك ان نخرج من فلسفة أفلاطون بنظرية فى الاتحاد. فالخير عند أفلاطون هو الواحد. وهو واحد لأنه خالق كل شىء يصدر عنه. وإذا أردنا أن نصل إليه، فكل شىء يساعدنا فى الوصول إليه. ذلك يكون عن طريق البعد عن المحسوسات التى تحجب عنا مثال الخير، ولكى نصل إلى مثال الخير أيضًا لابد من أن نحظى بتدريب عقلى أخلاقى فضلًا عن اتباع نظام للمجاهدة والتطهر لكى نصل على مثال الخير بالذات[2].

من هنا فإن أفلاطون يعد من أصحاب نظرية الاتحاد. فوحدة الوجود عند الفلاسفة يقول فيها أفلاطون: «إن الموجود المطلق لا يمكن بأى حال أن يعيش وحده،ولذلك يفيض من ذاته موجودات أخرى[3].

أما أفلوطين فقد ينسب إليه قوله: «ربما خلوت بنفسى وخلعت بدنى، وصرت كأنى جوهر مجرد بلا بدن، فأكون داخليًا فى ذاتى باهتًا، فأعلم أنى جزء من أجزاء هذا العالم الأعلى الفاضل الشريف. كما أخبر عن نفسه

---

(1) د/ عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية فى الإسلام. مكتبة الحرية، القاهرة 1985, 135.

(2) د/ محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى، ج 1، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون دار الجامعات المصرية. الطبعة الخامسة، الإسكندرية، 1974م، ص 192.

(3) د/ عبد البارى محمد داود: الفناء عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى «دراسة مقارنة». الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى، القاهرة 1997م، ص 63.

قائلًا: فإذا استغرقنى النور والبهاء، لم أطق على احتماله، ولا الصبر عليه، فارتددت عاجزًا من النظر إليه، وهبطت من العقل إلى الفكر والرؤية، فإذا صرت فى عالم الفكر والرؤية حجبت الفكر عن ذلك النور والبهاء وحالت بينى وبين الأوهام، فأبقى متعجبًا كيف انحدرت من ذلك الموضع الشاهق العالى الإلهى، مع العقول فوق العوالم كلها، حتى صارت فى موضع البهاء والنور والسناء مجتلبة الذى هو علة كل نور وبهاء، وسبب كل دوام وبقاء(1).

ناهيك عن هذا كله فإن الفلسفة الرواقية قد جعلت وحدة الوجود فلسفة مادية. فعلاقة الله بالعالم، علاقة النفس بالجسم، فالنفس منتشرة فى كل البدن ولكن لها مكان معين تسيطر منه على البدن كالقلب مثلًا. وكذلك الله فهو موجود فى كل العالم، ولكن بمكان معين يسيطر منه على العالم كله.

من هنا لا نستطيع أن نقول أيضًا أن هناك فارقًا بين الله والعالم فهذا التمييز نسبى، فهو تمييز بين ما هو إلهى بطريقة مباشرة، وما هو إلهى بطريقة غير مباشرة، لكن الشيئين لهما طبيعة واحدة إلهية فكلاهما واحد وموجود يتخذ جزء منه صورة العالم ويتخذ الأخر صورة الإله الصلة المتحركة(2).

إن الرجوع إلى مصادر نظرية الاتحاد ـ وحدة الوجود ـ عند فيلون ليس من قبيل سرد لتاريخ الأفكار، إنما يدلل على أصول النظرية من جهة. كما أنه يدلل على الاختلاف بين رؤية الفلاسفة الذين ذكرناهم ـ اكسينوفان، بارميندس، أفلاطون، أرسطو ـ من ناحية أخرى. فالفلسفة اليونانية وثنية تصدر من العقل لا عن الوحى ـ ما أطلقنا عليه عند فيلون اليقين الإلحادى.

إذن وحدة الوجود لدى الفلاسفة الذين سبقوا فيلون تعد وحدة وجود

(1) هنرى وانلى توماس: المفكرون، «من سقراط إلى سارتر» ترجمة عثمان نويه، دار الهلال القاهرة 1977 ص 68.

(2) د/ محمد على أيوريان. تاريخ الفكر الفلسفى، الجزء الأول، ص 284.

فلسفية وهى بشكل ما أو بأخر تختلف عن وحدة الوجود عند الصوفية، فهيعند فيلون تتساوى ووحدة الوجود عند ابن عربى فى إطارها العام بعيدًا عن التفاصيل الموجودة عند كليهما. لأن ابن عربى يرى أنها حال يتحقق فيه الصوفى من اتحاده الذاتى بالحق. هذا يحدث إذا حصل الوفاء، أى إذا تم الفناء على وجهه الأكمل. فإن فناء الصوفى عن نفسه ليس أمرًا سلبيًا محضًا وليس أمرًا عدميًا، بل يعقبه «بقاء»، أى بقاء بالحق. وكل فناء غير هذا ناقص لا يؤدى الغرض المقصود منه. ولهذا كانت عاقبته الخسران المبين[1].

ورغم من أن شك فيلون انصب على الشك الكلى المعرفى ـ شك ينكر كل صورة من صور المعرفة، ويأخذ مفهوم المعرفة بصورة عامة، وليس شكًا فى الحقيقة ـ ينكر الحقيقة ذاتها. وذلك الشك الذى يمكن فهمه على وجهين. الأول: إنكار وجود حقيقة موضوعية مستقلة عن اعترافنا الشخصى. الثانى: استبقاء مفهوم الحقيقة، ولكن ليس بوصفه مفهومًا موضوعيًا، وإنما بوصفة مفهومًا نسبيًا له اعتباره بالنسبة للفرد المفكر فقط[2].

إن كان شك فيلون شكًا كليًا معرفيًا فى اليقين الإلحادى، إلا أن نظرية الاتحاد عنده بنيت على هذا اليقين. وإن كان هو كذلك، فإنه فى تصوفه. يعد من متفلسفى الصوفية، وزاهدًا فى يهوديته.

هذا الشك الذى يمكن أن يقارن وفيلسوف العصر الحديث، اسبنيوزا ـ يهودى زاهد ـ حيث إن نقطة انطلاق فكر اسبنيوزا تتمثل فى مفهوم الجوهر.

(1) ابن عرابى: فصوص الحكم، الجزء الثانى، تحقيق وتعليق د. أبو العلا عفيفى، دار إحياء الكتب العربية، مكتبة البابى الحلبى القاهرة. 1365 هـ 1946م، ص 40. وانظر أيضًا أستاذنا الدكتور أحمد محمود الجزار: الفناء والحب الإلهى عند بن عربى، دار نهضة الشرق حرم جامعة القاهرة، 1990م حيث وضع مكانًا فى دراسته لا يمكن إغفاله فى التفريق بين وحدة الوجود من المنظور الفلسفى والصوفى.

(2) د/ محمود زقزوق: المرجع السابق ص 62.

ولا ينبغى أن نفهم الجوهر هنا بمعنى المادة، كما يمكن أن يعتقد المرء ذلك فى الاستعمال اللغوى اليومى، فاسبنيوزا يقصد بالجوهر ذلك الواحد، أو اللامتناهى الذى يقف تحت أو وراء كل الأشياء، ذلك الذى يوحد فى نفسه كل الوجود، فهو الحقيقة الأساسية الثابتة.

ويمكن تعريف الجوهر أيضًا بأنه «ما هو فى ذاته ومتصور بذاته، أى ما معناه غير مفتقر لمعنى شىء آخر يكون منه» فهو علة ذاته، يستمد وجود من ذاته، وليس هناك وجود خارج ذاته.

إذا أدركنا مفهوم الجوهر على هذا النحو، نجد أنه يساوى مفهوم الله، ويساوى فى الوقت نفسه أيضًا مفهوم الطبيعة: وهكذا نجد المعادلة التالية فى بداية أفكار اسبنيوزا: الجوهر ـ الله ـ الطبيعة.

هذه الأفكار التى توحد بين الله و الطبيعة على هذا النحو هى بعينها مذهب وحدة الوجود الذى يجعل الله والعالم حقيقة واحدة. وخاصة أنها أتية من مفكر يهودى. لا نقول أن هناك تأثير فيلونى على هذه الآراء، إلا أنها بطريق أو بأخر تتساوى مع أفكار فيلون اليهودى، ربما قد يرجع ذلك أن المرجعية الدينية عند كليهما واحدة، أعنى أن الكتاب المقدس بما فية هو القائد لوحدة الوجود[1].

من خلال عرض نصوص فيلون التى تحدد وحدة الوجود هناك نص فيلونى قد يلقى ما طرحناه عرض الحائط حين يؤكد فى تعليقه على نص سفر يشوع[2] «عندما يدخل الكاهن قدس الأقداس لا يكن إنسان، فمن يكون إذا: إن لم يكن إنسانًا؟ أهو الله؟ أننى لم أقل ذلك أننى أؤكد على موسى

(1) نفس المرجع ص 114.

(2) ولا يكن إنسان فى خيمة الاجتماع من دخوله للتكفير فى القدس إلى خروجه فيكفر عن نفسه وعن بيته وعن كل جماعة إسرائيل (سفر اللاويين 16 / 17).

النبى عندما كان يمكث فى مصر، ولقب برب فرعون[1]. ومن ثم ليس إنسانًا. والبعض ينساق وراء التطرف الذى فى عقله أو الذى يسير إليه»[2].

هذا النص يتعارض مع ما أسلفنا من نصوص. وخاصة وقد إخصعناها للتحليل العقلى. الذى قرر فى منتهاه بالقول بالحلول عند فيلون، إلا أن فيلون، يقرر هنا أنه لم يقصد هذا الحلول الذى يقرره العقل، إنما قصد بالإنسان الإله موسى الذى كان ربًا لفرعون فى مصر طبقا لسفر الخروج[3]. وهنا لا نستطيع أن نفهم على أى كيف نفهم صورة موسى كرب لفرعون. حيث إن فرعون هو الذى كان حاكمًا لمصر وليس موسى. ربما كان يقصد الربوبية الايمانية لموسى لكل الشعب. وإن كان ذلك كذلك، فإن المسألة هى مسألة إيمان، وإن كانت مسألة إيمان فإن فيلون يأسس الإيمان على التعقل، وهو يساير فى ذلك ما جاء فى سفر أشعياء «إن لم تؤمنوا فلن تفهموا» فإن الذى لا يؤمن لا يشعر بموضوع الإيمان، والذى لا يشعر لا يفهم، إن الشعور بالشيئ يفوق مجرد. سماع الحديث عنه.

ويترتب على ذلك أسبقية فيلون للقديس أوغسطين فى مبدأه الذى يرى أن الإيمان شرط للتعقل ـ آمن كى تتعقل[4]. وهو فى ذلك يتبنى لاهوتًا صوفيًا قائما على أن العلم بالله وبالأمور الإلهية علمًا ذوقيًا، أى تجربة شعورية ممنوحة من الله. فهو بموضوعه وبوسائله علم فائق للطبيعة، لأن الإنسان بعقله لا يبلغ بقوته الطبيعية إلى طبيعة الله، ولكن الله هو الذى يجذب إليه

(1) فقال فرعون لموسى انظر أنا جعلتك إلهًا لفرعون وهارون أخوك يكون نبيك (سفر الخروج. 7 / 1).

(2) Philo: on Dreams 1, chxxv111, 189, p 529.

(3)

(4) أ/ يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط، دار الكاتب المصرى، القاهرة، 1946، ص 85.

الإنسان ويرفقه إلى بهائه الذى لا يدركه العقل، وإنما يحسه القلب ويحبه ويعبده. ولأجل الاتحاد بالله يجب المران بلا انقطاع على التأمل الصوفى، يجب إطراح الحواس والأفعال العقلية، والذهاب بقوة فائقة للطبيعة إلى الموجود الدائم وراء كل ماهية وكل فكر[1].

وخلاصة القول أن النص الأخير الذى ينفى فيه القول بالاتحاد أو تأليه الإنسان ليس كافيًا لنفى مفهوم وحدة الوجود عنده، أو بعبارة أخرى، لا يوجد تعارضًا بين هذا النص والنصوص التى تؤكد أن الله والطبيعة جوهرا واحدا وليسا جوهرين متمايز أحدهما عن الآخر. أحدهما عقلى متناه هو الإنسان والآخر عقلى غير متناه وهو الرب.

ثانيًا ـ الزهد والمجاهدة

إن الإنسان عند فيلون مركب من الروح Soul والجسد، الجسد مرتبط بالمادة، والروح متصلة بالله. حتى يكون الاختيار فى الحياة[2]. وهو بذلك اما أن يجذب إلى الأرض الشهوانية، وإما أن ينجذب نحو الله والروحانية. وكلا الطريقين يصنع الإنسان. فالأول يصنع إنسانًا ملحدًا، والآخر يصنع إنسانًا يفنى ذاته فى الرب. والطريق الأول عند فيلون مستهجن لأنه مبنى على الرغبة واللذة والشهوة. لذلك نقد فيلون كل من هذه المكونات الشهوية، معتبرًا الرغبة خطيئة مدمرة.

والرغبة عند فيلون هى فعل قصدى، حاول أن يفسرها فى الوصايا العشر The Decalogue. وهى بمثابة الوصية الأخيرة «فهى خطيئة مدمرة، وعندما تنتشر تهز الروح، وتجعل منها روحا مريضة، وهى على عكس الانفعالات

(1) نفس المرجع. ص 55.

(2) Encyclopedia Judica vol 3: philo, p 414.

الشريرة التى تحدث بدون قصد فينا،ولكن الرغبة تتواجد فينا بشكل متعمد»[1].

وهى بمثابة الومضة أو الضوء الذى يومض فيقع على العين، فيثير العين، وهذه الإثارة للنفس تسمى متعة، وتصور لنا أنها جيدة، يحاول الإنسان أن يحصل عليها ويرشد نفسه نحوها ويتحمل المتاعب، والمشقات، وقد تفقد العين قوتها ويضعف إبصارها بسبب التحملق المستمر والمكثف على هذا الشىء [2].

هذا التحديد لمفهوم الرغبة يبدو كما اعتقد على عكس طبيعتنا البشرية فالمعروف أن الرغبة فطرية لدى الإنسان، وما دامت هى غير مكتسبة فإذًا هى غير قصدية على عكس ما يرى فيلون، أما الانفعالات الشريرة فهى قد تخضع لتكوين الطبيعة البشرية فهى إما قصدية وتكون داخلة فى طبيعة البشر أى من أصل تكوينهم المكتسب من المجتمع، وإما أن تكون غير قصدية، فبعض الناس يفعلون الشر دون أن يدركوا أنه شر، ويفاجئون عند لومهم على هذا الفعل الغير قصدى.

إن الفعل القصدى مدمر ومن يسيطر عليه يبدو متعطشًا إلى المزيد، ولا يمكن أن يكون راضيًا بما حصل عليه، إن رغبة هذا الإنسان تبدو كمرض يشبه الإعاقة التى لا نستخدم فيها القواطع ـ المشارط ـ إنما علاجها يكون بلا جروح، ففحصها يكون عقليًا وفلسفيًا مثل الطبيب الناجح. هذه الرغبات المتوهجة ستدمر كل شئون الحياة عند النفس البشرية، فلا شىء يجابه الرغبة المكبوتة، حين ترى طريقها للحرية فجأة فإنها تنتشر كالنار فى الهشيم»[3].

---

(1) Philo: The Declogue, chxxv111, 142, p 77.

(2) Ibid: chxxviii, 147-148, pp 79-81.

(3) Ibid: chxxviii, 150-151, pp 81.

إن هذه الأفعال القصدية هى بمثابة مرض يمكن كبحه أو علاجه. وكبحه لا يكون محسوسًا وإنما هو عقلى كما يفعل الطبيب، لأنها لو تركت هكذا بلا علاج فإنها ستدمر الإنسان ذاته ثم العالم بعد ذلك لأنها ستخرج من حيز المكبوت إلى الحرية.

ويمكن أن يكون طريق معالجة هذه الرغبات هو سلوك عملى يدخل إلى حيز الممارسة العملية عن طريق المجاهدة « لأن كبح اللذة هو الوسيلة الوحيدة للحصول على البركات، ولكونها صفة شريرة ومدمرة، فهى غير مقدسة لأنها تعيق الأخلاق[1].

وإن كانت الرغبة هكذا مدمرة وغير مقدسة فهى شهوة تعيق الروح فى اتحادها بالله، والروح عند فيلون إلهية، فإذا اختلط مفهوم الروح بالرغبة، فهو كفيل بأن يقطع صلتها بالرب. وكان لزامًا على من يريد أن يتصل بالله أن يقطع أوصال رغبته وشهواته.

«إن من يتمسك بالشهوات أو برغباته فإنه يرى أن هذا الانغماس شىء جيد. إن هذا الإنسان هو الإنسان الأرضى الذى جل همه أن يجمع الثروات ويصبح ثرى، أما الإنسان الذى يرى أن الثروة ضرورة فى حياته وليست غاية، وليست جزءًا من حياته فهو الإنسان الناضج ـ الالهى ـ إن من يتمسك بالشهوة عبدًا للرغبة ومنجرفًا نحوها، وإن كان عاشقًا للشهوة الجنسية فهو عبد للجنس، ويمكن أن نصفه بالجبن، لأنه بدد حياته فى عبادة الرغبات، ولم يفنيها فى عبادة الله، ويزهد فيه كالإنسان الإلهى»[2].

إن مفهوم الرغبة الذى تناوله فيلون هنا ركز على جانب واحد من الرغبة حيث إن الرغبة يمكن أن تتفتق عن اتجاهين: أولهما الرغبة التى تعنى التوق

(1) Philo: The special laws 1, ch xxviii, 151, p 185..

(2) Philo: Allegorical interpretion ch vi, 20-21, p 239.

إلى الله، أعنى، الزهد كى نصل إلى الله، والأخر الرغبة أو الميل نحو الأشياء الحسية كاللذة الجنسية أو الطعام والشراب، وفيلون هنا قد ركز على الجانب الثانى من الرغبة للمناقشة الذى بكبحه واستئصاله يمكننا أن نصل إلى الجانب الثانى للرغبة وهو الزهد فى الله.

لم يقتصر فيلون على مفهوم الرغبة وهو يتحدث عن مفهومه الزهدى ليذهب لمناقشة أكثر عمقًا وهو يتحدث عن اللذة. وحديثه عن اللذة يعد نظرًا لظروف واقعه الفكرى. إما رد فعل للرواقية. ذلك المذهب المادى الذى يقرر «الحياة وفقًا للطبيعة»، أو أنه تيار مضاد للمذهب الأبيقورى، أو أنه يسير مع الاتجاه الكلبى الزهدى الذى لا يولى اهتمامًا للحياة. فهو بشكل أو بأخر هو نتاج تيارات فكرية طوقت ذهن فيلون. فإلى أى حد هو يختلف معها أو يتفق؟ الإجابة على هذا التساؤل تضعنا أمام تساؤل أخر وكيف تصور فيلون اللذة أولًا؟

إن الإجابة على التساؤل الثانى حاول فيلون أن يجمعها فى كتاباته عن التأويل المجازى، وإن ما وحد فى مؤلفاته عن هذا المفهوم هو مترادفات أو شروح لما تضمنه هذا المفهوم فى هذه الكتابات.

خاصة وهو يفسر النص التوارتى «وعلى بطنك تسعين»[1] يرى أن السعادة الناتجة عن اللذة لا تتبع الكائنات الساكنة وإنما نتبع للكائنات الحية، فالاستعار فى حركته يختلف عن التوهج Blazing، فالعاطفة تتحرك داخل النفس دون أن تعتد بسكون النفس، فالنبى لا يساير الذين يقولون أن اللذة ساكنة فهى ليست حجرًا ويعنى ذلك أن اللذة ليست سكونًا إنما كائن حى يتشابه فى وجوده والحية التى تسعى على بطنها لا تعرف السكون، وهذه

(1) وقال الرب الإله للحية، لأنك فعلت هذا ملعونة أنت من جميع البهائم ومن جميع وحوش البرية على بطنك تسعينً سفر التكوين 3 /14.

الحية هى وحواء واحد[1]. وإن كان ذلك كذلك فإن حواء هى اللذة بما يظهر على جسدها من مثيرات.

والمرأة التى خلقت من ضلع آدم. التى أطلق عليها فيلون اللذة. «كانت إدراكًا خاملًا وعندما ملأت باللحم أصبحت فى حالة نشاط دائم»[2].

ولما كانت هى كذلك سميت بالمرأة، وكل شىء مدرك يسمى امرأة[3] نعنى أن كل شىء مدرك إدراكًا شعوريًا يمكن أن يحمل استثارة لذية فقد خلق الله المرأة وبها قوتين متدرجتين الأولى العقل والأخرى الأعضاء الحسية، وخلق فيها على ذلك الملذات الحسية والروحية، والروح فيها تجمع هاتين القوتين المتدرجتين الكامنتين معًا فى نفسها، والسبب فى ذلك، هو أن الملذات كالحية تتغير وتتحرك[4].

وتسيطر المدركات الحسية على تلك القوة الموجودة فى المرأة على عقلها وإن كانت مدركاتها الحسية تسيطر عليها فهى تتساوى والحية، والحية أخبث مخلوقات الله[5].

ونخلص من هذا إلى أن فيلون أنزل المرأة بمداركها الحسية منزلة دانية وساواها واللذة التى تغرى الإنسان، لأن حواء أخرجت آدم من الجنة كما أن اللذة تخرج العقل من ثباته الصحيح أو الحالة المستقيمة التى يكون فيها. جاعلًا من ذلك التشبية، صفات للذة، وهى أن اللذة خبيثة كالحية الملعونة، وأنها ملعونة أيضًا كالحية أحط مخلوقات الله، وهذه الصفات تجعل من اللذة كائن حى يتحرك وليس ساكنًا، لأنها إذا كانت ساكنة فإنها لا تغرى

(1) Philo: Allegorical interpretion iii, ch lv,160, pp 407 - 409.

(2) Philo: Allegorical interpretion ch xii, 43, p 251.

(3) Ibid: chxv. 53, p 257.

(4) Ibid: chxviii, 72, p 269.

(5) Ibid: chxviii, 73, p 271.

الإنسان وتخرجه من حالة الصواب الذى عليه. وهذا يعنى ضمنًا أن اللذة مبدأ مادى منبوذ لدى فيلون، يتساوى به فيلون مع المذهب الكلبى.

هنا تظهر ضرورة الزهد والتصوف عند فيلون، من حيث تخليص القوتين الكامنتين فى الإنسان من هذه الشرور، «ويكون الزهد من جانبين الأول: الزهد الجسمى الذى يركز على العفة، لأن الجسم مرهون بالإحساسات والثانى: يكون الزهد الروحى، حيث يركز العقل تحليلاته على الخير الحقيقى[1]. «كإسحاق» الذى تخلى عن ذاته وقدم نفسه للرب، من خلال اعترافه بالعرفان وهذا الاعتراف والعرفان يدلل على أن العقل يتجه نحو الله الذى يهبه هذا العرفان، فهو قد أعطاه من قبل إسحاق إلى إيشكار»[2].

واعتراف إسحاق للرب لم يكن إلا لعلمه أن الانغماس فى الملذات يؤدى للموت، لأن الرب يرسل الحيات المميتة التى تلدغ ممن ينغمسون فى شهواتهم ومن لم يستطيعوا أن يقدموا عرفانًا للرب وشكرًا، فإنهم يذهبون إلى موسى لكى يصلى من أجلهم كى يبعد الرب عنهم الحيات المميتة[3].

ويرى فيلون أن الخطايا التى وقع فيها هؤلاء يتم تطهيرها من خلال حية أخرى مضادة إلى الحية التى كلمت حواء فى الجنة لكى تأكل من شجرة الخير والشر بالتحديد هذه الحية هى مبدأ ضبط النفس، لأن ضبط النفس يكون دائما مضاد للذات، هذه القابلة للتغيير تدفع عن نفسها الملذات عدوتها لذا يطلب الله من موسى أن يضع له حية تخصه هو وليس لأحد أخر فيقول له الرب: «اصنع لنفسك حية»، لا أحد يملكها، لأنها ستكون حية برونزية............، والإنسان الذى يشبه الحية لا يموت، بل يعيش فى

(1) Philo: on Dreams 1, chv111, 46, p 219.

(2) Philo: Allegorical interpretion1, ch xxvi, 83-84, p 203.

(3) Philo: Allegorical interpretion11, ch xx, 80, p 275.

حد ذاته حقيقة لا ريب فيها، لهذا السبب عندما يلدغ الإنسان بسم الحية الماكرة التى تتمثل فى الملذات والشهوات الجسدية، فالحية التى رأتها حواء وكلمتها، رأت بواسطة الروح ضبط النفس والتحكم فى الذات التى تتمثل فى الحية التى صنعها موسى من البرونز، من خلال رؤية ذلك، رأى موسى محبة الله له[(1)].

إن التطهير أو الخلاص من الملذات عند فيلون كما ذكر يتم بمناقض للملذات أو بحية، وكان فيلون قد ذكر أن الملذات هى حيات، فماذا يعنى ذلك عنده، إنه يعنى أن ما هو مضاد للمذات لا بد وأن يكون كائنًا حيًا مثله، فالفضيلة ـ الحية المضادة للمذات ـ هى كائن حى أيضًا. ويجب أن لا يختلق علينا كون حواء هى اللذة وهى حية وفى نفس الوقت حية مضادة للحية الأولى. إن فيلون يحدد هنا بجلاء أنها رأت بالروح أن تضبط النفس بنفس الكيفية التى صنعها موسى لنفسه من حية برونزية. ولكنها لم تفعل واقتربت من الشجرة وأغوت آدم للأكل منها.

لقد أدرك موسى بزهده تبنى حية برونزية وكان نتيجة هذا التبنى أنه أدرك محبة الله، وقد اختار لنفسه طريقًا سميًا، وإذا كان موسى قد نجح فى ذلك فإن « هناك نفوس أخرى قد تحلت بضبط النفس والتحمل وأدركت وجود الله فى نفوسها إلا أنها تحولت إلى الطريق الأدنى وهم بذلك يميلون إلى الاتجاهات المعاكسة لدرجة أن موسى يتسائل قائلًا من الذى نجاك وقد قادك من هذه الأهوال والوحوش حيث توجد العقارب والحيات اللادغة المميتة. من الذى نجاك من الجفاف حيث لا يوجد ماء، من الذى صنع لك نبع المياة فى الأحجار الصلبة، من الذى ساعدك على الهرب من مصر، وأنزل عليك المن والسلوى من السماء. وقد فضلت الملذات والانغماس فيها على الطريق الأسمى، أعنى طريق من وهبك كل ذلك»[(2)].

(1) Ibid: chxxi, 83-87, pp 277-79.

(2) Ibid: chxxii, 88, p 281.

«إن الإنسان الذى يتعرض للأماكن الموحشة يقابل الحيات القاتلة والمميتة. هذا الإنسان الذى انغمس فى الملذات التى تؤدى إلى الموت، هذا الإنسان ليس له علاج إلا ضبط النفس التى يتمثل فى الحية التى صنعها موسى من البرونز، أما من تعرضوا للشتات فعلاجهم هو الكلمة الإلهية[1]».

ونخلص من هذا أن ضبط النفس يجب أن يكون هو المسيطر على الروح، لأن طريقها ملئ بالمكاره التى تحيط بها، فطريق الحية البرونزية قليل من يخوضه ويعبروا إليه، أما طريق الرذيلة فهو غير صالح للعبور.

ويشبه فيلون الرذيلة بالخيل، وليس الرذيلة فحسب، بل الحياة الفانية والدوافع الإنسانية التى تحس على الرذيلة، فالرذيلة كالخيل تملك أربعة أرجل دوافعها مليئة بالشرور والوحشية مؤيد بذلك ما جاء فى سفر التكوين «يلسع عقبى الفرس» حيث تلدغ شريعة ضبط النفس الدوافع الشريرة. و«الخيال» فى حد ذاته هو الإنسان أو العقل الذى يعتمد على الدوافع الشريرة، تلك الدوافع التى تسقط إذا تعثرت، أما الدوافع التى لا تتعثر فيجب على الإنسان اتباعها والسير خلفها. إن العقل عندما ينغمس فى الملذات والشهوات، وهنا لا بد أن يقرر الإنسان الهروب من تلك الشرور والرذائل. وهذا الهروب هو خلاص من الرب ويجلب البركات الإلهية، والإنسان باتباعه الرب يلقى بالخيل والخيال فى البحر، لأن الخيال بمثابة الشخصية المعدية التى يجب أن تكون فى البحر، حتى لو استطاع أن يهرب من تحت الماء، والخيال الذى يركب الخيل الجامح ويقع منه فهؤلاء الذين ينغمسون فى الرذيلة، والأول على ذلك أنه يدعى الخيال، أما الأخر فيدعى راكب الخيل. إن وظيفة الخيال أن يهذب حصانه، أما الراكب فهو لا يعبأ إلا بأن يحمله هذا الخيل فقط، فالخيال الذى يكبح

(1) Ibid: chxxiii, 92, p 283.

هذه الدوافع لا يبقى فى الملذات، بل يهرب منها وينتظر خلاص الرب، السيد على هذا الكون».

إن فيلون هنا يقرر طريقًا أخرًا للخلاص من اللذة أو الرذيلة ـ الخيل ـ وهو الفرار أو الهروب من هذه الشرور، وهذا الهروب يمثل طريقًا ثانيًا بجانب طريق ضبط النفس، وقد سبح فيلون بخيالنا فى استعارات لها مدلولات رمزية قصد منها تأويل ما ورد فى الكتاب المقدس وجاء هذا الفرار كطريق نهائى إذا لم يستطيع أن يتحكم الإنسان فى ضبط ذاته، والملاحظ أن هذين الطريقين المبتدعين من جانب فيلون يرميان إلى هدف واحد وهو الوصول إلى الحية البرونزية التى يمتلكها موسى، أعنى، الفضيلة المضادة للرذيلة، كما أن هذين الطريقين هما هبة من الله، فالحية البرونزية التى تحاول ضبط النفس هبة من الله لموسى والفرار أيضًا هبة من الله للخيال الذى يحاول أن يهذب فرسه[1]. وإن كان ذلك كذلك فإن الوصول إلى الزهد يأتى بقرار داخلى من الإنسان، أو إيمان بأن الله هو خالق العالم، وإذا استطاع ذلك فإن الله يلهمه الحية البرونزية التى علمها موسى، والتى يصلى بها موسى لخلاص البشر.

فالهروب يعنى عنده أيضًا صعود الإنسان خطوة من الروابط الأرضية ليغادر أرضه ويتجه بكل حواسه ومشاعره وكل قواه، وهذا ما يجعل فيلون مختلفًا عن الرواقية، فنفس الإنسان عندهم كالجزء الإلهى[2].

ويتجسد الهروب عند فيلون فى يعقوب الذى هرب من وجه «لابان» ناحية جلعاد[3] فالهروب هنا هروب من طريقة التفكير التى تحكمها الأعضاء

(1) Ibid: chxxvi, 102 107 -, pp 289-291.

(2) Encyclopedia Judica: philo, p 413..

(3) فسرقت راحيل أصنام أبيها. وخدع يعقوب قلب لابان الأرامى. إذ لم يخبره بأنه هارب. فهرب هو وكل ما كان له أرقام وعبر النهر وجعل وجهه نحو جبل جلعاد. سفر التكوين 31 / 21-19.

الحسية، فعلى سبيل المثال، إنك إذا رأيت شيئًا جميلًا وأصبحت أسير هذا الجمال، فقد يكون لك ذلك سبب عثرة، وتهرب من المنظر دون أن يعلم بك أحد، ولا تجعل عقلك يفكر مرة أخرى بهذا الشىء، لأن التفكير المستمر فى شىء يجرح العقل، ويأتى به إلى الدمار، وهذا المبدأ يساير أى نوع من الانجذاب، الذى يمكن الوصول إليه بأى عضو من أعضاء الحس الموجودة فى الإنسان. لذلك تهرب من هذا الانجذاب خوفًا من أن تشعر أن هذا الشئ هو إلهك، فالعقل لا يحب أن يكون عبدًا للأعضاء الحسية الخارجية، لذا وجب عليك أن تهرب(1).

واضعون فى الاعتبار أن هروب يعقوب قد اجتاز فيه النهر نحو الجبل «جبل جلعاد»، هذا العبور هو هروب يعقوب من أعضائه الحسية، وإغراق كل الدوافع الخبيئة فى الإنسان، وجعل الله وجهته قبل الأماكن العالية، حيث تكون الفضيلة حيث يقول الرب «جبل جلعاد المرتفع» وهذا الجبل يعنى «هجرة الشهود»، لأن الله جعل الروح تهرب وتهاجر من تلك الدوافع الشريرة التى تتجسد فى شخصية لابان. التى سرقت الدوافع الجيدة من يعقوب(2).

يعنى ذلك أن الروح إذا تحررت خلصت عنها الشرور والرذيلة، وتحرر الروح يتبعه بالطبع تحرر العقل من الرذيلة والشرية، فإذا استطاع الإنسان أن يطلق سراح الروح فإنه يخرجها من سجنها الذى يعد الإنسان لها، فكثير من البشر جعل روحه عرضة للاستمتاع بالموسيقى والآلات، وبل والأكثر من ذلك جعلوا لكل عضو متعته التى يسجن فيها.

وإذا كان هروب يعقوب قد رُمِز له مجازيًا وهو التخلص من رجس

(1) Philo: Allegorical interpretion 111, chv, 16-17, p 311.

(2) Ibid: ch 111, 81, p 218..

الرذيلة والشهوات الفانية، فإن وجهته لم تكن إلى الأماكن العالية فحسب إن وجهته كانت نحو الخلاص «من الآلهة التى صنعت من المعادن والتى نهى عنها موسى، لأن هذه الآلهة تدمر الإنسان، وتنشر الرذيلة، فأنت تقرأ فى الكتاب أنهم أعطوا يعقوب آلهة غريبة كانت بين أيديهم، إلا أن يعقوب رفض الخضوع لهذه الآلهة، فالناس يصنعون من ملذاتهم أصنامًا يعبدونها»[1].

إن اللذة هنا عند فيلون تتحول إلى إله لمن يعتنقها، والخلاص الحقيقى هروب الروح مما يُعبد من آلهة، إن الروح التى نجحت هى الروح التى تجرأت وهربت ووقفت أمام الرب ولم تهرب منه.

وهذا يعنى أن هناك نوعين من الهروب عند فيلون، الهروب الأول، الذى تحدثنا عنه ـ هروب الإنسان من اللذة والرذيلة، والهروب الثانى هو الهروب من الرب، وهو محاولة هروب الإنسان من الرب لكثرة ذنوبه، ولتماديه فى الرذيلة كهروب آدم وحواء فى وسط الجنة لأكلهم من شجرة الجنة[2]. والإنسان الذى يريد أن يهرب من الرب، يرى بعقله إنه قادر على الهروب، إن هذا العقل فى حد ذاته هو الحية بالنسبة للروح، فالإنسان الذى يهرب من الله يلجأ إلى نفسه، إن العقل الذى يحاول أن يهرب من الرب يعتقد أن الله لم يخلق وأنه ليس سببًا فى وجود أى كائن، وأنه هو سبب ذاته، لأنه استطاع أن ينتج الفنون والعلوم[3].

وثنائية الهروب هذه تعنى ضمنًا ثلاثة أنواع من العقول. الأول وهو العقل الكونى الذى نظم العالم وخلقه عند فيلون مشابهًا فيه العقل الكونى الرواقى. العقل الثانى، الذى يغتر بذاته وهو لا يستطيع أن يساعد نفسه، ذلك

---

(1) Ibid: chv111, 24, p217 and see also, chxv, 47, p 333..

(2) فاختبأ آدم وأمراته من وجه الرب الإله فى وسط شجر الجنة سفر التكوين 3 / 8.

(3) Ibid: chix, 31-32, p321 and see also, chxiv, 44, p 331.

العقل الذى يحاول أن يهرب من الرب، وهو يتخلى عن الفضيلة ويخفى نفسه من الرب، وهذا العقل الذى يُأسف له لإلحاده، أما العقل الثالث، وهو الذى يتحلى بالفضيلة ويهرب من نفسه لكى يلجأ إلى الرب الإله.

العقل الأول لا مجال للخوض فيه لأنه الله الخالق، والعقل الثانى هو العقل الطاغية الذى يسبب المتاعب والألأم للروح والجسد لأنها تقع تحت إغوائه لها[1]، أما العقل الثالث فهو العقل الذى يرى كل المخلوقات نعمة من الرب والنعمة تخص الرب وحده، وهى صفة من صفاته، وقد يجسد هذا المعنى للعقل نوح، ذلك الإنسان البار، الذى لا تعتريه الخطيئة فيغضب الرب منه، وإن هو كذلك فهو القائد البار الذى يقود سفينة الحياة نحو المبدأ البار، على اختلاف الإنسان الطاغية الذى يقود نحو الحروب[2].

وقد يجسد العقل الثالث بجانب نوح ـ الإنسان البار ـ عقل موسى الذى يدرك من خلال وجوده المخلوقات لا من خلال الأشياء المخلوقة، بل يرفع عينيه إلى السماء، ويتأمل العجائب من خلال صورة أبعد من صورة الخلق، وتتكون لديه رؤية لكينونة الإله الخالق والعقل الكونى، حيث قال موسى أظهر نفسك لى، دعنى أراك حتى أراك، لا أريد أن تظهر لى فى الأسماء ـ الأشياء المخلوقة. لأن التفكير فى الأشياء المخلوقة سرعان ما ينحل وينزوى، أما التفكير فيك لا يزول إنه أبدى، فظهر له الرب خلال شجرة العليقة[3].

ولما كان العقل الطاهر ـ الثالث ـ يقدر الإله فإنه يفتح له الخزائن المليئة بالأشياء الطيبة. لأن روحه توجهت إلى الاتجاه الصحيح فى خطواتها، أما

(1) Ibid: chxxiv, 80, p 353.

(2) Ibid: chxxvi, 82, p 355.

(3) Ibid: chxxxiii, 101-103, p 368.

العقل الملحد ـ الثانى ـ فهو عقل ملعون ويستحق أن يعاقب ونطلق عليه الحية ـ الحية بمعناها الخبيئة ـ لأن الحية بمعناها البرونزى قد أعطيت لموسى. وهذا العقاب من الله للعقل الثانى لأنه روح تقدم كل مصادر الشهوة بدلًا من أن تقدم الفضيلة، فهو يستخدم كل المقومات لإنتاج هذه الشرور والرذائل(1).

ونهاية، فإن هناك ثلاثة عقول، العقل الأول هو العقل الذى يهب القوة والنعمة للعقل الثانى والثالث، اللذان يعدان متضادان بعضهما البعض فالأول منهما ملحد والأخر مؤمن، وعليه فكلاهما يُعطى حية تتناسب وصفاته فالملحد يطلق عليه الحية الخبيئة التى تسعى على بطنها، لأن مركز الشرور فى البطن والمؤمن يسمى بالحية البرونزية لأنه يحاول أن يدرك الطريق الصحيح نحو الإله. وهذا التصنيف الذى وضعه فيلون للعقول قد نتج عن نوعى الهروب ـ الهروب بالمعنى الأول. الهروب من الرب ـ والهروب الثانىـ الهروب إلى الله. وهذا الهروب الأخير مثل طريقًا جديدًا للخلاص بجانب الطريق الأخر وهو ضبط النفس. وهذه الأبعاد فى مجملها كونت طريقًا يهوديًا فلسفيًا جديدًا نحو الخلاص. ومدى تجديدها وجديتها يمكن أن يلحظ من خلال الرجوع أصول التصوف الفيلونى.

ثالثًا ـ مصادر التصوف الفيلونى

1 ـ أفلاطون

إن فلاسفة اليونان الأفلاطونيين والمشائيين انقسموا حول هذين المذهبين فى ارتباط النفس بالجسد. فالأفلاطونيون يسيرون مع أفلاطون الذى يصور وجود النفس فى الجسم بوجود الربان فى السفينة، والمشائيون

(1) Ibid: chxxxviii, 114, p 377.

ينحو نحو أرسطو الذى يرى أن النفس تتصل بالبدن اتصالًا جوهريًا، كاتصال الصورة بالمادة، أى اتصال غير عرضى[1].

وبناء على هذا التقسيم فإن فيلون انحاز إلى التيار الأفلاطونى فالنفس عنده كما شبهها عند نوح ـ المبدأ البار ـ القائد البار الذى يقود السفينة نحو الخلاص، على اختلاف العقل الطاغية الذى يقود النفس نحو الهلاك[2].

ناهيك عن أن فيلون قد استعار التشبيه الأفلاطونى الذى يرى أن الجسد سجن النفس حيث رأى أفلاطون بشكل أسطورى أن النفس نقطة اتصال بين عالمين هما: عالم المثل أو المعانى الثابتة الدائمة الذى هبطت منه، وعالم الحس أو الجسد الذى تحاول الخلاص منه كما يحاول السجين الفرار من سجنه[3]. وأن ما تشعر به الروح فى أثناء وجودها فى الجسد رغبة أو خشية أو ألم ولذة ليس راجعًا إلى طبيعتها الحقيقية، وإنما إلى شعورها بأنها سجينة، وإلى رغبتها عن البقاء فى سجنها، وإلى عجزها عن الفرار منه. وإن كانت النفس عاجزة عند أفلاطون للفرار من الجسد فإن النفس ـ الروح ـ يكمن خلاصها عند فيلون كما قرر فى ضبط النفس والفرار من الجسد وقد استطاعت النماذج التى قدمها فيلون من الفرار من السجن ـ الجسد. لقد قرر أفلاطون واجب النفس والتى أكرهت على الهبوط إلى أحد الأجسام أن تعمل ما استطاعت على تطهير نفسها من الأدران التى تلحقها بسبب وجودها فى ذلك السجن الذى يعد قبرًا لها. وليس للنفس أن تندب حظها. فلئن كانت نفسه، بهبوطها من حياتها السماوية، فما عليها إلا أن تخفف من

(1) د/ محمود قاسم: فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الرابعة، القاهرة، 1969م ص 150.

(2) Philo: Allegorical interpretion 111, chxxvi, 82, p 355.

(3) د/ محمود قاسم: المرجع السابق ص 34، وانظر أيضًا أفلاطون: الجمهورية ـ ترجمة د/ فؤاد زكريا ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة، الكتاب العاشر.

سوء حظها بالعمل الصالح فى أثناء هذه الحياة الدنيا، حتى تعود مطهرة إلى سمائها[1].

وإن كان هذا الرأى ذا مسحة دينية تتساوى مع ما جاء به الدين السماوى إلا أنه يقرر استحالة تخلص النفس من الجسد. وكل ما يمكن أن تقوم به عملية تلطيف وتخفيف، وإن كان فيلون قد تأثر بهذه المسحة إلا أنه يسخرها تسخيرًا دينيًا كاملًا حين يقرر خلاص النفس خلاصًا نهائيًا من الجسد وتحول هذه الأنفس إلى عقول إلهية. أو أنه يفرض طريقًا خاصًا للمؤمنين الخلص الذين يستطيعون أن يتخلصوا من شهواتهم.

2 ـ الكلبية

إن الزهد عند الكلبية ممثلة فى شخص «انتستين»[2] يتجسد فى الجانب العملى، أعنى، السلوك، وليس النظر، لا يحتاج إلى هبة إلهية أو علم إنما هو ثمرة التعود والممارسة Askesis. وهذا الطريق هو الطريق الوحيد إلى السعادة، وهو الطريق الذى لا يجب أن نلقى به مهما كانت الأحوال، وأن علينا أن نخص أنفسنا بأسوار قوية من الفضيلة[3]. حقًا إنها دعوة زهد تفضى إلى عدم الاكتراث بما فى الحياة أو عدم الاهتمام. أعنى أن المذهب الكلبى يرتكز على جانبين الأول: اللذة كمصدر للشرور والرذيلة، والثانى: محاولة ضبط النفس السلبى.

وقد اتبع فيلون ذلك المذهب الذى يرى أن اللذة مبدأ الشرور، واتبع أيضًا مجاهدة النفس، ولكن ليس من جانب سلبى.

---

(1) د/ محمود قاسم. المرجع السابق، ص 36.

(2) انتستين Antisthenes: هو تلميذ مباشر لسقراط وكان على الخصوص، تلميذًا للسوفسطائيين، وخاصة حورحياس وربما تتلمذ على «ويقريقرطس» وكان لا يزال حيًا، فيما يبدو، سنة 366 ق.م. البير ريفو: الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها، ترجمة د.عبد الحليم محمود، أبو بكر ذكرى، مكتبة دار العروبة، القاهرة، 1958، ص 113.

(3) ألبير ريفو: الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها: ص 114.

ورغم هذه المسايرة أو الأتباع، إلا أن ذلك لا يعنى المعية، لأن منهجية المعالجة قد اختلفت، لأن الكلبية فى زهدها تطرفت فى كبح اللذة، بأمثلة من شواهد تاريخ الفلسفة، وهو يضع صورة للفيلسوف الكلبى تعنى ضمنًا عدم الاكتراث ـ أشعث أغبر، لحيته مرسلة، وشعره منفوش، لا بيت له، ولا يثقل كاهله بأى متاع يفيض عن الحاجة، لا مهنة له، وهو يهب أمواله، ويكتفى بطلب كسرة خبز عند الجوع[1]. وقد عكس فيلون هذه الصورة من الزهد فى عبارة مؤداها: أن ما نجده من سلوك احتقار من سكان المدينة، برفضهم الأشياء، ما هو إلا ممارسة دجل Imposture، ويظهرون للعديد أنهم محبون، ولكنهم واقعون فى شرك الحقارة[2].

إن الذين يزاولون هذا الزهد ـ الكلبيون ـ يحاولون تجاوز حدود الحياة الفانية، واتخاذها حجة للفراغ، والراحة لم يكسبوها بغير هذا الطريق. ذلك لأن الفضائل التى يتظاهرون بها لا يمكن أن تعرف إلا فى أعاصير الحياة العاملة. فكيف نعرف هل أتت حقيقة تحتقر الثروة، إذا كنت لا تستعملها؟ وكيف نعرف إذا كنت إنسانًا ودودًا لطيف إذا كنت تعيش على هامش المجتمع؟[3].

وحول فيلون هذا النقد لخدمة فكره الدينى نحو إقامة تصوف حقيقى قائم على الدين لا على الذات كما هو عند الكلبيين، فكل من المجاهدة وضبط النفس والفرار كانت مفاهيم تسعى إلى معرفة موجود أسمى هو الله أى أنها تسعى للخلاص، شيء لامتناهى، أما الكلبية كما اعتقد فيلون ما هى إلا مظهر من مظاهر الحياة التى تفضى إلى عدم الاكتراث بملذات الحياة، بعبارة أخرى إن فيلون حول مفهوم عدم الاهتمام الكلبى إلى اهتمام نحو تصوف قائم على الدين.

---

(1) نفس المرجع ص 114.

(2) أميل برهيية: الأراء الدينية والفلسفية لفيلون السكندرى. ص 215.

(3) د/ أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان. ص 386.

3ـ الأبيقورية

يعتبر تصوف فيلون رد فعل للأبيقورية التى ارتكزت على جانبين أيضًا الأول: تتبنى فيه نظرية عن اللذة تفضى إلى نزعة حسية فى المعرفة، والأخر النزعة المادية فى الطبيعة تنتهى فيه إلى الخلو من الهموم والوصول إلى حالة «الأتراكسيا» التى يبلغها الفيلسوف عندما تتوفر له الرؤية العقلية الصحيحة عن الأشياء[1].

إن أبيقور يقول: إن مقياس الخير هو اللذة ومفارقة الألم، وهذا شىء لا حاجة بنا إلى البرهنة عليه، فالطبيعة فى كل أنواع ـ سلوكها تكشف عنه. وإذا كنا فى حاجة إلى البرهنة، فيكفى أن نشاهد سلوك الإنسان فى كل أدوار حياته من ميلاده حتى الموت، فإنا سنجد قطعًا أن الإنسان يرمى دائمًا إلى تحصيل اللذة وتجنب الألم،فالأصل إذًا فى كل أخلاق خيرة أن تتجه نحو تحصيل اللذة والابتعاد عن الألم[2].

لقد تبنت الأبيقورية مفهوم اللذة، وجعلت اللذة مفهومًا مستقرًا أو ساكنًا، ومخالفة لذلك يرى فيلون «أن هذه اللذة لا وجود لها، لأنها تتعامل مع اللذة ككائن ميت، وقد رأينا أن اللذة عند فيلون هى كائن حى[3]. وهذه اللذة بهذا المفهوم قد تبلد الإحساس أو تمحوه محوًا تامًا»[4].

وعندما تحولت الأبيقورية من الموضوع إلى النقيض، أعنى، من اللذة إلى شجبها على يد «ديون خريزستوم» بعد نصف قرن، نجد فيلون يتفق مع ما جاء به «ديون» من أن اللذة من أعداء الإنسان، فهى الوحش الأشد مراسا

(1) د/ عبد الرحمن بدوى: خريف الفكر اليونانى ص 61-60.

(2) نفس المرجع ص 114.

(3) Philo: Allegorical interpretion 111, chliv, 160, p 407.

(4) Ibid: chlxiv, 183, p 425.

من الجميع، الماكر الدقيق وهى تجعل الإنسان وحشًا. كما جاء فى خرافة سيرية لهوميروس، إنها متنوعة ومتعددة الأشكال، فيجب الفرار منها إلى أبعد مدى ممكن، ومما تجدر ملاحظته أن الفرار من اللذة فى نظر فيلون، هو فى الوقت نفسه فرار خارج العالم المحسوس، وبذلك وضع فوق المذهب الكلبى مذهبًا متعلقًا بالمعرفة التصوفية[1].

ولا يعنى ذلك أن هناك توافقًا ما بين الأبيقورية وفيلون فكلاهما يعبر عن اتجاه معاكس للأخر. فالأولى تعبر عن مذهب اللذة الأنانى، حيث يقوم بتقييم السلوك من خير وشر، صواب أو خطأ بالقياس إلى الفاعل، أى على مقدار ما يجلبه الفعل من لذة أو ألم للفاعل شخصيًا، فالذاتية أو الأنانية[2] Egoism هى بمثابة شهوة جامحة فى حب الذات أو مغالاة فى تقديرها. هذه اللذة أنكرت الكليات[3]، وكل ما للإنسان من غاية هو اللذة الحسية الفردية[4].

وصحيح أن فيلون اتفق مع «ديون» فى تطوره الفكرى نحو كبح اللذة أو الفرار منها أو نبذ مبدأ الأنانية أو الأثرة، أعنى، أنه اتفق معه حين أحل الإيثار محل الأثرة، إلا أن فرار اللذة عند «ديون» لا نعرف له نهاية، هل هذا الفرار خوفًا من الألم، وإن كان كذلك، فلا يعد ايثارًا، وإن كان غير ذلك فهو يعد ايثارًا مقياسًا بفيلون عندما وضع نهاية للفرار وهو ملجأ الله، أو فناء المتناهى فى اللاتناهى.

---

(1) اميل برهبية / المرجع السابق ص 334.

(2) د/ حربى عباس عطيتو. ملامح الفكر الفلسفى عند اليونان. ص 364.

(3) انظر للباحث رسالة ماجستير غير منشورة بعنوان مفهوم المعنى الكلى عند أفلاطون وأرسطو وأثره على وليام الأوكامى. بكلية الآداب. جامعة المنيا. 2003 حيث يناقش فيها بعض المذاهب التى تنكر الكليات كالسوفسطائية التى تعد اتجاه سلبى نحو تطور هذا المفهوم ص 19.

(4) Diogeon Lartus, Lives of Eminent philosophers,2vol,Translated by T.D. Yock, Harvared univeresity press, Cambridge, 1972, 11, 66.

وبعيدًا عن هذا كله، إن الأثر الأعظم على فيلون من الأبيقورية يظهر من رأى أبيقور الذى مؤداه «أن الإحساس متى تكرر أحدث فى الذهن معنى كليًا أثبتناه فى لفظ. ولما كان هذا المعنى الكلى صادرًا عن الإحساس، فهو صورة حقيقية مثله وبعد أن يتكون يبقى فى الذهن «فكرة سابقة» نطبقها على الجزئيات كلما عرضت لنا فى التجربة. فهو يسمح لنا بأن نسأل مثلا: هذا الحيوان الماشى أهو فرس أم ثور؟». وهو الذى يسمح لنا بأن نصدر أحكامًا تجاوز التجربة الراهنة[1].

أخذ فيلون هذا المضمون الأبستمولوجى وسخره فى عبارة مؤداها. إذا رأيت شىء جميل وأصبحت أسير هذا الجمال حتى يكون سبب عثرة لك، فإنك تهرب من هذا المنظر دون أن يعلم بك أحد، ولا تجعل عقلك يفكر مرة أخرى بهذا الشىء، لأن التفكير المستمر فى شىء يجرح العقل، ويأتى به إلى الدمار[2]. وهذه العبارة تعنى ضمنًا أن المعنى الكلى عند فيلون قد يكون سلاحًا ذا حدين، إما أن تكون مسايرته مشجعًا للشهوة حيث تختزن الخبرات السيئة فى العقل فتقود نحو الرذيلة فتمدمرة، وإما أن تقوده نحو التأمل أو تقويم الحياة الباطنية، حيث تختزن النماذج الزهدية فى الذهن وتكون مشجعًا لتكرار هذه النماذج. التى تختزن فى الذاكرة، لأن الذاكرة بمثابة الوعاء الذى يحتفظ بكل الأشياء، وللإنسان قدرتان، القدرة الأولى الذاكرة، والثانية قدرة التجميع، تأتى الذاكرة فى المرتبة الأولى، والتجميع فى المرتبة الثانية، ويمثل الذاكرة «أفرايم»[3].

ونهاية إن ما ذكر من أثر أبيقورى فى تصوف فيلون قد واجه اتفاق واختلاف، صحيح أن الأبيقورية دعوة للذة، ولكن فيلون لا ينكرها، فالرغبة

(1) أ/ يوسف كرم. تاريخ الفلسفة اليونانية. ص 215 - 216.

(2) Philo: Allegorical interpretion 111, chv, 16, p 311.

(3) Ibid: ch xxix, 91, p 363.

عون مفيد للحياة بشرط أن تكون مقصورة على ضروراتها، وبشرط ألا تضطر العقل إلى الحكم بأن موضوعات الشر هى خيرات، وصحيح من جهة ثانية أنه اتفق مع «ديونS فى كبح اللذة والفرار منها، إلا أن فرار «ديونS كان فى الذات، وفرار فيلون كان نحو اللامتناهى، وصحيح من جهة ثالثة، أن أبيقور أوعز بنظرية للمعرفة لفيلون ـ المعنى الكلى ـ إلا أن فيلون جعل لها مسارين الأول: نحو الرذيلة، والأخر: نحو الفضيلة.

4ـ الرواقية

اتبع فيلون النظرية الرواقية فى تعريفه الرغبة ـ الشهوة ـ حيث تتولد الرغبة فينا بلا قصد، وهى الشىء الذى يبدو لعقلنا أنه جيد، وأن من تسيطر عليه الرغبة يبدو متعطشًا للمزيد. هذه الرغبة تشغل المرتبة الأولى من الشهوات لأنها وحدها التى تأتى من داخل النفس، بينما تأتى الشهوات الأخرى من الأشياء الخارجية، وهى تفرض على النفس عذاب تنتال Tantale، وهى سبب الآلام والضغائن العائلية والمناقشات الداخلية والحروب[1].

وإذا كانت الرواقية نزعة مادية صرفة، إلا أن اتجاههم المذهبى الأخلاقى العام يميلون إلى الزهد على النحو الكلى[2]. هذا الزهد الناتج عن عدم الاكتراث. أو أنه زهد قائم على اللامبالاة التى ترى أن العالم خاضع للضرورة أو للقضاء والقدر. ولكن تلك الضرورة ليست عمياء، بل هى قانون «اللوجوس» فكل شىء دبرته العناية على أحسن ما يكون[3]. ولا مجال للتحدث عن الحرية بمعنى الخروج على ما تقتضيه الطبيعة فسواء رضى الإنسان أو لم يرض، فهو لا بد سائر بحسب ما تقتضيه الطبيعة. والأحمق

(1) Philo: The Decalouge, chxxviii, 142-153, pp 17-83.

(2) د/ عبد الرحمن بدوى: خريف الفكر اليونانى. ص 38.

(3) د/ عثمان أمين: فلسفة الرواقية ص 156.

والحكيم كلاهما يسيران إلى نتيجة واحدة، أما الفارق بين الأحمق أو الجاهل وبين الحكيم، فهو فى موقف الحكيم بالنسبة إلى الأشياء الطبيعية وأحداث الكون، وموقف الجاهل من هذه الأشياء، أما الحكيم فيعلم طبيعة الأشياء وتبعًا لهذه الطبيعة يسلك بأن يوفق بين حساسيته ونيته وحالته الباطنة، وبين ما تقتضيه طبائع الأشياء، فيحدث نزاع بين حساسيته وبين عقله، ولكن على الرغم من هذا النزاع فإن العمل الخارجى هو دائمًا ما تقضيه طبائع الأشياء[1].

ويعنى ذلك أن الزهد الرواقى كائن فى عدم الاكتراث بما هو موجود أو بعبارة أخرى، هو مسايرة الطبيعة بما تقتضيه، وقد استعار فيلون فى زهده واضعًا صفة جديدة له وهى الفرار من الملذات، لأن عدم الاهتمام ـ عدم الاكتراث ـ على هذا النحو شرط السعادة والحياة الفاضلة، كما أن الخبز والماء هما شرطا الحياة العادية[2].

ولم يقتصر التأثير الرواقى على فيلون على هذه المسألة فحسب، إنما يظهر التأثير الحقيقى فيما شرحناه من قبل عن وحدة الوجود عند فيلون.

صرح الرواقيون بأن الله والطبيعة شىء واحد، هو تجلى العقل الكلى «اللوجوس». والكون هو تطور العقل الجرثومى الذى هو كالبذرة الأصلية للأشياء، وذهب الرواقيون مع هيرقليطس إلى أن اللوجوس نار أو نفس، وإذن فهو مادى، ولكنه مادة عاملة ذات مقاصد وغايات، والجوهر عند الرواقيين روح ومادة متحدتان اتحادًا كاملًا فهو مادة روحية أو روح مادية[3]. ومن هذا المنطلق برر فيلون أخذه بنظرية وحدة الوجود الرواقية. حيث إن المذهب الرواقى بهذا الشكل يعد مذهبًا واحديًا وليس ثنائيًا، فنفس الله

(1) د/ عبد الرحمن بدوى. المرجع السابق ص 40.

(2) Philo: Allegorical interpretion 111, chxl iii, 129, p 387.

(3) د/ عثمان أمين: المرجع السابق ص 155– 156.

وجسمه لا يفترقان، وجميع عناصر العالم مظاهر فى النار الأولى. فمن النار التى هى لوجوس نشأ كل شىء وإليها يعود كل شىء لينشأ نشأة جديدة. ولكن أخذه بهذه النظرية لم يجعله كالرواقية. لأن خلق الأشياء من النار والعودة إليها يقضى على نظرية أزلية العالم عنده. إنما أخذه لهذه النظرية اقتصر على اللب ـ جعل واحدية بين الله ممثلًا فى النار عندهم والعالم ـ أى أنه جعله خادمًا لله الخالق من المنظور الواحدى اليهودى.

تعقيب

رغم إيمان فيلون بالفعل اليونانى وما وصل إليه من استنتاجات، إلا أن هذا العقل عجز عن إدراك اللامتناهى حيث يصفه فيلون باليقين الإلحادى وصل إلى ذلك من خلال حالة تصحب أى تصوف، إن المعرفة اليقينية عند فيلون هى المعرفة الحدسية التى يتحد فيها الإنسان مع الله أو فيما نطلق عليه بوحدة الوجود، تلك الوحدة التى استخلصها فيلون ممن سبقوه، هنا نرى تحولًا للوحدة من الإطار النظرى الفلسفى مذهبًا عمليًا مبنيًا على الدين، ورغمًا من صعوبة الوصول إلى هذه الوحدة إلا أن الحكماء يمكن أن يصلوا إليها لأنهم أصدقاء الله كإبراهيم وموسى وإسحاق وهؤلاء قد وصلوا إلى هذه المعرفة لأنهم تخلصوا من السجن البشرى ـ الجسد.

ولا يعنى ذلك أن المعرفة قصرًا على أصدقاء الله فحسب، إنما يمكن للبشر أن يصلوا إلى وحدة الوجود عن طريق الزهد والمجاهدة، وقد يأتى ذلك بهجر اللذة والرغبة والمتعة، تلك المصطلحات التى حددها فيلون وميز بينها، وهذا التمييز من جانبه جاء رد فعل للمادية الرواقية، فاللذة عند فيلون هى عبارة عن حية تتميز بالحياة وهجرها يتم بحية مضادة لها وهى الفضيلة ـ الحية البرونزية، وأوضح فيلون منهجية تبنى الحية البرونزية، ضبط النفس، ثم يأتى فى المرحلة الثانية الفرار أو الهروب، وأخيرًا العزلة.

حاول فيلون فى تصوفه أن يدمج بين التصوف اليونانى رغم إلحاده وبين تصوفه كتجربة دينية ذاتية، ونجد عنده التيار الأفلاطونى، حيث إن الجسد سجن النفس، والتيار الكلبى التصوفى حيث محاولة ضبط النفس السلبى، وهجر اللذة، أو فيما يطلق عليه عدم الاهتمام الكلبى، والتيار الأبيقورى عند «ديون»، والتيار الرواقى فى تعريف اللذة والشهوة.

الفصل الثانى

الأخلاق

تمهيد

إن الأخلاق تدرس ما يكون عليه السلوك الأخلاقى أو ما ينبغى أن يكون عليه السلوك، ويعنى ذلك إنها علما عمليا، ونظريا فى نفس الوقت لأن ما ينبغى لا يمكن أن يتحقق فى عالمنا، ولا يمكن فى نفس الوقت أن نضع الأخلاق أيضا موضع اليوتوبيات ـ المدن الفاضلة ـ بعيدة التحقق.

وعلى هذه الجدلية حول علم الأخلاق سارت الفلسفة، فالفلسفة اليونانية كانت تنظر إلى الأخلاق من وجهة نظرية دون العمل، أعنى، أن الأخلاق عند فلاسفة اليونان كانت أخلاق نظرية أكثر منها عملية وهنا تكمن التساؤلات حول الأخلاق عند فيلون السكندرى كفيلسوف يونانى ويهودى فى نفس الوقت.

هل سار فيلون على نفس المنهجية اليونانية أو بعبارة أخرى، من المعروف أن فيلون متبعا للأفلاطونية وأحد روادها هل سار فيلون على نفس الدرب الأفلاطونى أم جاء بمفهوم مغاير للأخلاق؟

هل ساد فلسفته الأخلاقية عناصر جديدة كالضمير والخير والشر وغيرها من المفاهيم التى تشكل فلسفة الأخلاق الحديثة والمعاصرة؟

وإن كان مذهبًا مغايرًا فى الأخلاق فهل اتسق مع يهوديته أم كان مفهوماً

مفارقًا للدين، وخاصة أننا نعلم أن الدين من الضرورى أن يحتوى على أخلاق قائمة على الجزاء والثواب، فالدين اليهودى يشتمل على وصايا عشرة تكون فى مجملها قانونًا أخلاقيًا، فهل استفاد فيلون من هذا الموروث الدينى؟

وبناء على هذه التساؤلات فإن الفصل يحتوى على العناصر الأتية:

أولًا: الضمير ويشتمل على تعريف ووظيفة الضمير، مراحل الخلاص، التوبة، الندم، الأمل وغيرها من المفاهيم التى تكون الضمير.

ثانيًا: مصادر نظرية فيلون فى الضمير.

ثالثًا: الوصايا العشر الأخلاقية، التى تفتقت إلى مجموعتين الأولى المجموعة الإلهية، والثانية المجموعة التى تخص التعاملات الإنسانية.

أولًا: الضمير

إن الأحكام الأخلاقية تنصب على الفعل الإرادى voluntary action أى أن الشىء الذى "لا يراد is not willed" لا تكون له خاصية أخلاقية، على سبيل المثال، قد تدمر كتلة صخرية مندفعة من أعلى جبل قرية فى السفح أو قد ينقذ وابل من المطر شعبًا من المجاعة، ولكن هذين الفعلين لا يمكن القول بأنهما فعلان أخلاقيان شرًا أو خيرًا، لأن هذين غير مرتبطين بالإرادة الإنسانية والفعل الإنسانى، وبنفس الطريق نجد أنفسنا لا نقوم أفعال «النمور» أو الخيول أخلاقيًا، لأننا نعتبر أن أفعالها مجرد أفعال غريزية لا تملك حرية الإرادة، ولكن عندما تطرى هذه الأفعال أو نستهجنها فإننا نفترض أنها إرادية بالتشبيه إلى الفعل الإنسانى، فالحكم الأخلاقى لا ينصب على جميع الأفعال أو جميع الموضوعات بل يكون منصبًا فحسب على السلوك الإنسانى Human Conduct [1].

---

(1) Lillie.w: An introduction to Ethics, university paperback, 3rd ed, London, 1967, p 84.

من هذا المنطلق تفتقت النظريات الخلقية فى تفسير السلوك البشرى إلى مجموعتين رئيسيتين: أحدهما النظرية المعيارية، والأخرى النظرية غير المعيارية ـ التقريرية، وانقسمت المعيارية إلى نظرية قائمة على الذات، والأخرى قائمة على الموضوعية، أما غير المعيارية فيمكن أن نميز فيها، النظرية المنطقية الأخلاقية، نظرية الحس المشترك، والنظرية الطبيعية والوضعية (الوصفية)[1].

وإن كانت نظريات الأخلاق على هذا التباين فأين موضع فيلون منها، إن أخلاق فيلون مبنية على ما وصل إليه من تصوف وزهد مرتبط بالحياة الإنسانية، ذلك التصوف الذى بنى عليه السلوك الإنسانى، وإن كان ذلك كذلك فإن نظرية فيلون الأخلاقية ـ إن جاز التعبير مؤقتًا ـ تتبع النظرية الموضوعية التى تفتقت من النظرية المعيارية، هذه النظرية الموضوعية تقسم إلى ثلاث نظريات:

الأولى: النظرية الحدسية The intutive theory، والثانية: النظرية اللاهوتية theological Theory، والثالثة: نظرية الملاحظ المثالى Ideal observer theory [2].

وقد وضع فيلون كفيلسوف أخلاقى معيارى، لأن موضوعية الأخلاق عنده تكمن فى ارتباطها بالله وكونها لا تنطوى على حكم شخص تتدخل فيه الذات الإنسانية، ولكونية هذا الربط بين الله والسلوك الإنسانى «فإن النظرية الأخلاقية عند فيلون نظرية لاهوتية المضمون، تربط القيمة الأخلاقية بالقيمة الدينية، وتبدو فيها القيمة الأخلاقية وقد احتوت داخل النسق الدينى، وذلك

(1) د. رمضان الصباغ: الأحكام التقويمية فى الجمال والأخلاق، دار الوفاء، الطبعة الأولى، الإسكندرية، 1998، ص 224.

(2) نفس المرجع: ص 234.

على أساس أن الدين يشمل مجالًا أوسع مما تشمله الأخلاق، وأن الخبرة الدينية الانفعالية تسمو على الخبرة الأخلاقية، وأن الدين يجد تمركزه حول الله بينما تجد الأخلاق تمركزها نحو الإنسان: الذى يعتبر مخلوقًا أبدعه الله(1).

واتساقا مع هذا فإنه لا يكون ممكنًا بالنسبة لشخصين أن يقول أحدهما عن فعل ما أنه خيرًا أو «صائب» أخلاقيًا، بينما يقول أحدهما عنه «شر» أو «خاطئ» أخلاقيًا، بينما يقول أحدهما عنه شرًا أو «خاطئ» أخلاقيًا دون أن يكون فى ذلك وقوع فى التناقض، لأنه لو كان أحدهما سليمًا فى اعتقاده، الله رغب منا أن نفعل هذا الفعل على هذا النحو، فليس ممكنًا أن يعتقد الآخر أن يكون الله رغب منا أن نفعل نفس الفعل على نحو أخر، لأن هذا يعنى أن الله يريدنا أن نفعل فعلين متناقضين، وهذا محال، بناء على هذا التقرير الأولى للأخلاق عند فيلون يمكن تلمس ذلك من خلال فحص عناصر النظرية الأخلاقية عند فيلون بادئين ذى بدئ بالضمير.

الضمير عند فيلون يعبر عن علاقة كائنة بين الله والإنسان وهى علاقة الإتحاد التى اعتقدها فيلون فى تصوفه، أو أنها ضمير مبنى على علاقة داخلية، أوجزها فيلون فى كتابه «أرتباك الألسن» هذه العلاقة كامنة فى النفس التى تبيح لذاتها عمل الأثم وتؤدى إلى قوله بحماقة، أننى حر فى الحماقة، حقًا إنه شىء مضنى للنفس حين تعانى من هذه الحرية المزعومة، وبالطبع وهى تحت هذه السلطة من الصعب قيادتها وجعلها بسيطة وسلسة(2).

«والحماقة هنا لا تقتصر على استخدامهم فكرهم المخجل فحسب، وإنما بإتباعهم الرفقاء فى الخطيئة، فهم يحاولون بكل ما أوتوا من قوة استخدام احساساتهم التى تؤدى إلى الرزيلة»(3).

(1) Harrison Jonthan,op.cit, p50.

(2) philo: on confusion of tongues, chxxxx11,165, p101.

(3) ibid: ch xx111,110, p 71.

ويعنى ذلك عند فيلون أن النفس بإحساساتها الطبيعية سيئة وشريرة فالشر صفة خاصة للإنسان[1]، وهذا الشر هو طبيعة إرادته للإنسان السيئ الذى يعيش فى الخطيئة كأنها بلدًا له، وبل والأكثر من ذلك يعد هذه الخطيئة فضيلة لأنها ترضى إحساساته ويتمرن عليها، أو على حد قوله «إنه يسعى نحو الشر لاكتشافه»[2].

وإن كان الشر خاصة للنفس الإنسانية فهل يعنى ذلك أن الشر كلية مقصود أو أرادى عند البشر؟ إن فيلون يرفض أن يكون الشر كلية مقصود أو إرادى عند الإنسان، لأن هناك خطايا غير مقصودة، هذه الخطيئة لا تعد خطيئة بالمعنى المفهوم للخطيئة، فهو يقول فى عبارة مؤداها وهو يفسر التكوين[3] «لكى تكون سليم فى العقل تتبع اللوجوس حين تقع فى الشر بدون إرادتك أو معرفتك، لأن من يقع فى الشر بإرادته يكون محزونًا Grieved ويجب أن نميز أيضًا بين هؤلاء ومن يقعون فى الخطأ، وهم لا يعرفون الشريعة أو أنهم يفعلون ضد الألوهية Diety»[4].

وإن كان هناك ثلاثة أنواع للخطيئة ـ الشر. الأولى: الشر الإرادى، والثانى: اللاإرادى، الثالث: الشر الناتج عن الجهل بالشريعة فإن إرادة أو عدم إرادة الشر مرتبطة بالنية أو الضمير، الذى بشكل ما أو بأخر مرتبط بالتحليل السيكولوجى للطبيعة البشرية. حيث إن الطبيعة البشرية تجنح نحو الشر، لأن مجموعة الأهواء والشهوات تدفع الإنسان نحو الرزيلة.

وإن كانت الطبيعة البشرية قد خلقها اللهإلا أن الله (قد خلق الإنسان

---

(1) philo: on unchangablness of God, chxv,71, p 46.

(2) philo: on confusion of tongues, chxv11, 75, p 51.

(3) فقال له الله فى الحلم أنا أيضًا علمت أنك بسلامة قلبك فعلت هذا وأنا أيضا مسكتك عن أن تخطئ إلى لذلك لم أدعك تمسها « سفر التكوين، 20 /6.

(4) philo: Questions and ansewers, Biv, 65, P 344

السيئ بغضبه ـ عن طريق الغضب، والإنسان الخير خلق من نعمة الله، لذا يقول موسى: أن نوح وجد نعمة فى عين الرب يهوه[1].

هنا نميز فى الضمير نوعين من الطبيعة البشرية من حيث ارتباطها بالألوهية، أعنى، أن هناك مبدأين هما الحب والخوف، المبدأ الأول: هو الحب الذى يولد التقوى وهو من الشريعة، فمن يقتحم الله ويصونه فى ذاته، تكون محبته طبيعية من الله، أما من لا يسيرون مع الشريعة فإنهم يخافون منه[2] بمعنى أن من يجعل الله فى قلبه ويصونه بالشريعة فإنه يظهر حبه له، أما من لا يصون الله فى قلبه فإنه يهرب منه، ولا أحد بالطبع كما يرى فيلون يهرب منه.

وحب الله للعبد وحب العبد لله جدير بأن يتجلى اللوجوس فى قلبه، وتجلى اللوجوس فى القلب يعنى وجود الإلهى، وهنا يظهر مفهوم الضمير عند فيلون وهو الوجود الإلهى فى النفس، الذى يعد أحد المظاهر المتعددة للوجوس الإلهى فهو يقول الإنسان السيئ من يعتقد أن بإرادته يمكن أن يمتلك الفضيلة، إنها تعطى باللوجوس الإلهى، ولكن الشخص السيئ يقحم ذاته، ويتفحص، وينسب الامتلاك لذاته أو لشخص أخر، وليس للوجوس إن هذه النفس القبيحة تمكث حياتها فى الظلام والليل والنوم العميق، وأى جزء منها لا يستيقظ على الإطلاق[3].

وهؤلاء ـ من يصرون على الشر الإرادى فى ضميرهم يعتمون ضوء العقل ويجعلون العتمة تغلب عليه بإتباعهم رفقاء الظلام، بعد أن أصبحوا منتصرين، ويربطون بين أنفسهم والعواطف الفاسقة والمخنثة effeminate

(1) philo: on unchangaeblness, chxv, 72, p 46.

(2) Ibid ; chxv,73, p 47.

(3) Questiones and ansewer Gen, Bivm b2 - p342

وانظر أيضا، سفر التكوين 20 / 4

التى أطلق عليها النبى «بنات الإنسان»[1] وهم يحملون الأطفال إليهم وليس لله وإن ما ينسب إلى الله هو الفضيلة الكاملة، ولكن هؤلاء النسل القريبون من الضعف يبدو أن ضعفهم غير منظم، وإن هو كذلك فهو مكتسب فهو يذبل ويا لهول عقلى. إنهم ينسبون ولادة الأفكار إلى أنفسهم»[2].

إرادة الشر فى الضمير عند فيلون وإن كانت مبنية على القصد، فإن علة هذا القصد إرادة الكبرياء من جانب الإنسان السيئ الذى ينسب أفكاره إلى بناته وليس إلى بنات الرب، dautgher of God، هذا الكبرياء يكشف عن عجز بنات الإنسان، مقابل بنات الرب، أعنى عجز الفانى، الذابل مقابل الثابت، المنير.

وعلى عكس إرادة الشر فى الضمير يأتى الجانب الأخر من الضمير وهو حكمة الله الذى يمكن أن يفسر فى «هانا» حيث إن تفسير الاسم هو نعمتها فهى عندما كانت «حبلى» Pregnant تسلمت البذرة الإلهية بعد أن أكملت عملها ولدت Broughtforth ودعته صموئيل، وردت هذا الاسم إلى الله لأنها استقبلته منه وردته إلى الله الخالق (المعطى)، ولم ترده إلى أى شىء

(1) مصطلح بنات الناس (الإنسان) استخدمه كمصطلح مضاد (لبنات الرب) وهذا التقابل بين المصطلحين عبر عنه أوغسطين فى كتابه (مدينة الرب) فقد ميز بين مدينتين الأولى المدينة الأرضية ويجسدها المصطلح الأول، والثانية المدينة السماوية ويجسدها المصطلح الثانى، المدينة الأولى تمثل جماعة الأشرار المرتبطين بالأرضيات، والأخرى جماعة المؤمنين المرتبطين بالسموات، أنظر القمص/ تادرس يعقوب ملطى، التكوين ن ص 99 «وهاتان المدينتان تلتقيان فى الحياة الراهنة ويشارك أعضاء المدينة السماوية فى مزايا المدينة الأرضية وأعبائها، ولكن الاختلاط ظاهرى بالرغم من هذه المشاركة، وذلك بأن الخبرات المادية من أهل المدينة الأرضية، غايات يتنازعون عليها ويستمتعون بها لذاتها، وعند أهل المدينة السماوية هى رسائل يستخدمونها لصيانة حياتهم وتحقيق الغاية الحقد التى هى الفضيلة والكمال الروحى» انظر يوسف كرم / تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط، ص 46.

(2) Philo: on unchangablness of God, ch1, 3, p11.

خير يتبع ذاتها ولا يتبع النعمة الإلهية، حين قالت: «أعطيته لك بملك إرادتى»[1] وهذا التعبير هنا استخدمته كتعبير مواز لـ «أنا أعطيته لك، لأنك أعطيته لى» كما قال موسى «كل لهم قربانى طعامى مع وفائدى (ثمارى) رائحة سرورى، تحرصون أن تقربوه لى فى وقته»[2] فأى مخلوق يمكن يقدم بامتنان إلى الأخر إلا مع الله[3] فالله ليس فى حاجة إلى تلك الأشياء التى هى ملكه، ولكن يجلب لنا الأشياء التى هى ملكه، وإحسانه إلى بشريتنا. رد الفعل على ذلك يجب أن مساويًا لفعل الله، وهو أن يحاول أن يصل الإنسان بامتنان الله عليه إلى تطهير نفسه من الخطيئة وينقى نفسه من الذنب، ونغسل أنفسنا من كل الأشياء التى تلطخ حياتنا من ادراكات، أو أفعال مشينة.

صحيح أن هذه العبارات تضعنا أمام موقف يرى أن هناك حالتين من الضمير أحدهما يفتخر بذاته وينسب إليها الأفعال، أو أنه ضمير ملحد فى حالة عدم تحلية بالتوبة والندم وضمير يؤمن بأن كل ما أوتى من عطايا فهى تنسب إلى الرب إلهه ويردها إليه بملك إرادته، وكلا الضميرين يعملان بملك الإرادة مع اختلاف نوعى الإرادة، فالإرادة الأولى من ذات الإنسان السيئ والإرادة الأخرى هى إرادة الإنسان الخير. وكلتا الإراديين مصدرًا من الذات، إذن فما الاختلاف بين هاتين الإراديين ما دام مصدرهما واحد، وخاصة إذا علمنا أن الله خالقُ لهذه الذات، هل هذا يفرض التناقص فى ذات الله؟ بالطبع أن الإرادة الشريرة خلقها الله عند فيلون أو جعلها كذلك لأنها افتخرت بذاتها، ولما كانت هى كذلك استوجبت غضب الله عليها. والإرادة الخيرة لما شكرت عطايا الله وردت هذه العطايا له استوحيت اللوجوس، وقد ضرب لنا مثلًا على الإرادة الخيرة فى «هانا» التى قدمت «صموئيل» هدية للرب التى أهداها إياها.

(1) صموئيل الأول، 28 / 1.

(2) سفر الأعداد، 28 / 2.

(3) Philo: on un chang ablness of God, ch11, 3, p 13.

لكن الذهن لا يمكن أن يقف عند ذلك التعليل الذى يقدمه فيلون عن مصدرية الإرادة فى الضمير الإنسانى، إن السببية قد تأخذنا إلى أبعد من ذلك أعنى، أن هذه المصدرية تستوقفنا إلى القول بالجبرية عند فيلون فكونى شرير وأنى مخلوق للرب ـ فإن مصدر الشر ليس ذاتى، أو ضميرى أنا، إنما مصدر الشرية هنا هو الخالق، وكونى خير، فإنى مصدر الخيرية أيضًا ليس ذاتى، أو ضميرى أنا، إنما مصدر الخيرية هو خالقى الذى خلقنى على صورته كما يرى فيلون، وكما نقل من العهد القديم، فهل حقًا فيلون كان يرى أن أفعال الضمير هى جبرية.

بالأحرى قبل أن نحكم على جبرية إرادة الضمير عند فيلون، لابد وأن نعلم أن فيلون كان يرى إن الإنسان لا يكون خيرًا على الإطلاق، أو شريرًا على الإطلاق، أو بعبارة أخرى أن الإنسان لا يطلق إلى الخيرية الكاملة أو الشرية الكاملة، وتحدد طبيعته من خلال ميوله نحو الشر أو الخير، فالخير تسيطر عليه الطبيعة الخيرة، والشرير تسيطر عليه الطبيعة الشريرة(1).

والشرية غير الكاملة للإنسان تصنع الأمل للإنسان حتى يتقدم أخلاقيًا. ومن أجل غرس الأمل فإنه أصدر فتوى بدخول قدس الأقداس على غير طهارة فهو يقول «من الوقاحة أن تتخيل أنه غير قانونى أن تدخل المعبد إذا لم تغسل جسمك وتجعله طاهرًا، ولكن يمكن للشرير أن يضحى أو يصلى ومازال قلبه ملوثًا وملطخًا، فالمعابد ليست إلا أحجار وخشب، مواد بلا حياة،..............(2) والأمل كما يعرفه فيلون هو توقع السرور، والسرور هو توقع الخير.

كما أن الأمل عند فيلون «بذرة ناقصة عند الإنسان أو مفهوم ناقص

(1) Philo: Allegorical interpretion III, 34, p 327.

(2) Philo: Questiones and anseweres on Gen., B1, 79, P 49.

ومعيب، ويرجع ذلك إلى إرادته الناقصة فهو يريد ولا يملك، يريد الخير، ولا يملكه، وهو ليس الخير كاملًا، وإنما هو البذرة التى غرسها الله فى الأرض للتخفيف من أحزاننا»[1].

وهذا الأمل أولى خطوات التخلص من الضمير السيئ لأنه بداية الخلاص، وهو إحساس بالخطيئة، وهو يحمل دلالة سيكولوجية عند فيلون، أو بعبارة أخرى، طريقة من طرق العلاج السيكولوجى المعاصرة، لأنه كما يرى علماء النفس أن أول طرق العلاج النفسى هو الاعتراف بالمرض. والخطيئة عند فيلون بمثابة مرض عضال. وكون الإنسان يعترف ويشعر بالذنب فإنه يضع الأمل أمامه كخطوة للوصول إلى الخير وكما يرى فيلون «عندما يكون عقل الإنسان نقيًا ولا يستقبل أى انطباعات للشر سواء كانت منطوقة فإنه ينال الأمل والسعادة، وهى خلود حقيقى، ولكن حين يتحول إلى الشر يأخذ نفسه للهاوية، راغبًا فى الحياة الفانية، ويفشل فى الوصول إلى الحياة الأبدية، فيكون الشر له غاية ويؤدى به إلى التعاسة»[2].

نلاحظ هنا أن فيلون يؤكد على أن يكون التوجه بالأمل إلى العقل أعنى، إلى علاقة داخلية، يتوجه فيها الإنسان إلى الله. حقًا إنها علاقة غير مبنية على المظهر، ليست مبنية على الاغتسال والطهارة ودخول المعبد، هذه العلاقة الداخلية التى ينزلها فيلون على العقل، تجعل الضمير حكم صادر عن العقل، أو أن الضمير فى جوهره عقل، وعقليته تتجلى فى الوجود الإلهى.

وهذا التعريف يتساوى مع ما وصل إليه معجم «لا لاند» حيث إن الضمير الأخلاقى خاصية للعقل فى إصدار أحكام تلقائية ومباشرة على

(1) Philo: Reword and punishment, the works of philo, VOL VIII, translation by Colson Harvrd university press,New York,1962, chii, 12, p 319.

(2) philo: Questiones and answer on Gen, Bi, 55, p 321.

القيمة الأخلاقية لبعض الأفعال الفردية المعينة، وهو حين يتعلق بالأفعال المقبلة، فإنه يتخذ شكل صوت يأمر وينهى، وإذا تعلق بالأفعال الماضية. فإنه يترجم عن نفسه بمشاعر السرور (الرضا) أو الألم (التأنيب). وهذا الضمير يوصف تبعًا للأحوال المختلفة ـ بوصف: الواضح، الغامض، المريب المخطئ.......إلخ[1].

إن الأمل الذى هو أولى خطوات يقظة الضمير «هو أولى الصور الحيوية التى غرسها الخالق فى النفس العاقلة، وهو الأساس الحيوى للحياة التى تقودنا فبالأمل يستخدم الحر يديه لكى يكسب المال، ويعبر الربان بسفينته أعالى البحار، والرجل الطموح يخوض الحياة السياسية ومشاركة الشعب، إن الأمل يحدث توافق بين الطبيعة ونماذج الحياة المختلفة، سواء كانت التأملية أو العملية التى تصنع إنسانًا سعيدًا».

أما من يبدون حذرهم، ويتعلقون بأمل تأكيد الذات أكثر من التقوى ويعتبرون أنفسهم مصدرًا للإنجاز، فكل هؤلاء مدانون، إن من يستحق الثناء من يضع الأمل فى الله، الذى يقدم التاج للفائز، فالحياة مزيج بين الفناء والخلود، واضعين فى الاعتبار أن «اينوش» Enos [2]ـ أخنوخ ـ الذى أعنى به الأمل ليس مطلقا، لأنه لا يوجد إنسان مطلق لا يضع أمله فى الله»[3].

ووضع الأمل فى الله هو تحول عن المفهوم الرواقى الذى عاصره فيلون

---

(1) د/ عبد الرحمن بدوى: الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية، الكويت، 1979، ص 49.

(2) يتعامل فيلون هنا مع مفهوم الأمل مطلقًا عليه معنا مجازيا «أخنوخ»: الذى ذكر فى سفر التكوين 5 / 24 «وسار أخنوخ مع الله ولم يوجد لأن الله أخذه» وقد استخدم فيلون نفس اللفظ فى كتابه إبراهيم ليدل على الانتقال عن الرذيلة إلى الفضيلة، (الباحث).

(3) Philo: Reward and punishment, chii, 11-15, pp 321.

فمفهوم الأمل يقابله مفهوم الثقة عند الرواقيين[1]. الذى يؤدى أيضًا إلى السرور والاختلاف بين المفهومين ـ الأمل، الثقة ـ أن فيلون يضع الأمل فى الله، وهو فطرى لدى الجميع، ولا يوجد إنسان مطلق لا يرجو الأمل فى الله. أما الرواقية التى أحلت الثقة كمفهوم مقابل للأمل فإنها ترى أن الأمل فى «الحكيم» لأن الحكيم عندهم بمثابة شخص معصوم: يحسن جميع ما يفعل، وأتفه أفعاله جديرة بالثناء هو شخص لا سلطان للأهواء والانفعالات على نفسه. وهو ظافر، عالم، فاهم للأشياء جميعًا: لا يحمل للأحداث عبئًا، ولا يلقى إلى هموم الزمان بالًا. لا حاجة به إلى الأشياء، ولا رغبة له فيها: هو كالنازح الغريب، لا يكترث لمدح أو ذم، يقود الآخرين ولا يقودونه، وهو الحكيم الحق، وخليق به المجد والتبجيل»[2]. ويظهر من ذلك أن الأمل الذى هو بداية تخلص الضمير من الشر يأتى من سلطة خارجة عنه، أنها سلطة قادمة من اللاهوت تختلف عن تلك الرؤى الحديثة للضمير، فأصحاب المذهب التجريبى يرجعونه إلى التجربة مع خلاف فى تحديد العوامل التى تسهم فى تكوينه. فجيرمى بنتام الذى يرفض الاعتراف بوجود مبدأ الضمير نهائيًا، وجون ستيوارت مل الذى جعله يتجسد فى الشعور بالألم عند عصيان الواجب، وهو عنده يقوم على أفكار وصور تتداعى معه وتقترن به، مرجعها على التعاطف الوجدانى والحب والخوف خاصة مع الوجدان الدينى فى مختلف صوره. أما أصحاب نظرية التطور فيرجعون الضمير إلى التطور الآلى، وأصحاب الوضعية المنطقية قد رفضوا رد الضمير إلى فطرة البشر، وانكروا عمومية أحكامه، وأرجعوه إلى المجتمع الذى اعتبروه المصدر الوحيد للقيم. وأصحاب التفسير الذاتى أو الطبيعى

(1) د/ توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها. دار الثقافة للنشر والتوزيع. الطبعة الخامسة. القاهرة، 1985 ص 383- 391.

(2) philo: Reward and punishments, chii, 15, p 521.

وعلماء النفس، فقد عرضوا الضمير للتحليل النفسى لتفسيره، واتجهوا على أحكامنا الخلقية، وحاولوا ردها إلى أصولها عند الفرد، واتفقوا مع أقرانهم من الأنثروبولجين إلى رد الضمير إلى أسباب نفعية، فالفعل الذى أثبتت التجربة أنه مفيد لصاحبه، بمعنى أن يحقق له الهناءة أو الشهرة أو الثروة أو نحوها يكون خيرا، وعلى عكسه الحال فيما نسميه شرا، وبمرور الزمن ينشأ ما سموه بالغريزة التى تدفع صاحبها إلى استحسان فعل واستهجان آخر دون تفكير فى نتائج كل منهما، ولا يبحث فى الأصول التى صدر عنها»[1].

إن ما يوافق مفهوم فيلون فى إرجاعه للضمير إلى السلطة الخارجية بجانب أنه تحول داخلى أولًا، أعنى، تحول داخلى صادر من سلطة خارجية. هو نظرية (بتلر). «الذى يرى أن أوامر الضمير صوت الله، حيث قيل إنه اقترب بهذا من اتجاه متأخرى رجال اللاهوت، الذين قالوا إن الأخلاقية تقوم على إرادة الله المطلقة، وما أراده الله فهو خير، حتى لو أراد بنا أن نبغضه!»[2].

وبعيدًا عن هذه المقارنات التى لا تنتهى، فقد انتهينا إلى أن الأمل هو أولى خطوات الضمير للتخلص من الشرية. وهذا يقودنا إلى الخطوة الثانية للتخلص من الشرية فى الضمير وهى التوبة أو الندم.

والتوبة عند فيلون «تأتى بعد نصر الأمل، وهى المعركة الثانية، وهى التحدى، وليس من طبيعتها أن تبقى بلا حراك أو تغيير، وتمتلك فجأة بالشوق نحو الأفضل، بترك الاشتهاء الفطرى والظلم، ومتخذة طريقًا جديدًا لعدم الإسراف ـ تكون مقتصدة»[3].

(1) Ibid chiv, 26, p 327.

(2) Ibid: chiii, 19, p 323.

(3) Philo: Questiones Answers an Exdous, B1, 16, p 20.

وهذه التوبة ـ المرحلة الثانية فى نقاء الضمير ـ سابقة على الكمال، «كالتغيير من المرض إلى النقاهة التى هى أدنى من الصحة الدائمة، فإن ما هو مستمر وكامل فى الفضيلة يكون قريبا من القوة القدسية، ولكن الشرط الذى يتم به المضى قدما يكون مباركًا مباركة للنفس الخاشعة، التى تكف عن مساعيها الطفولية، بمزيد من الفكر والعاطفة، ساعية بحاله من هدوء النفس، التى تكتسبه من خلال معرفته بالخير»[1].

يتضح من ذلك أن التوبة ليست هى نهاية الخلاص أو أنها بداية الخلاص إنما هى تحول وتغيير من نظام أسوأ فى الحياة إلى نظام أفضل، إنها مبدأ عبر عنه موسى فى «أينوس» وعبر عنه اليونانيين فى المنعم Gracious، إنها حالة تعبر عما جاء فى النص التوراتى «أن أخنوخ سار مع الله، ولم يوجد لأن الله أخذه» والأخذ عند فيلون هنا بمثابة النقلة حيث لا تأخذ الكلمة بالمعنى الحرفى، وهذه النقلة أو التغيير لا يحدث من خلال الإنسان إنما تغيير من الله الذى يغير كل شىء، ذلك التغيير الذى يعجز عنه الكهنة، وأخذ أخنوخ من قبل الرب يعنى أن أخنوخ تغيرت إرادته بقوة خارجية، وليس تغييرًا من ذاته.

والتوبة الحقيقية ـ غير المتعمدة ـ التى تحدث كنقلة لا إرادية من جانب الإنسان، تعبر عن مبدأ الاقتصاد فى الرذيلة، فالنفس الشريرة تكون منغمسة فى الملذات والرذائل الحسية والعقلية، عندما يشرق إليها الأمل من الله ـ كقوة خارجية ـ مبدأ النفس فى التخلى عن الرذائل، أعنى، تقتصد من الرذيلة، لأن مصدر الرذيلة مازال موجودًا فيها، فلا يعنى التخلى عن الملذات الحسية قتل الإدراكات الحسية، ولا يعنى الاقتصاد من اعتقادات العقل الملحدة أنها تقضى على ملكة العقل. فالتوبة قائمة على مبدأ الاقتصاد فى الحس والفكر معًا.

(1) أميل برهبية. الأراء الدينية والفلسفية لفيلون السكندرى، ص 384.

وبناءً على ذلك ميز فيلون بين نوعين من التوبة أولها جدير بالثناء والآخر رذيل، اما النوع الأول فهو التوبة اللانهائية، إنها ذهاب بلا رجعة. ذهاب إلى الصفاء، ولا رجعة إلى الرذيلة، والنوع الثانى، التوبة المؤقتة وهى ردة من قذفوا من الفضيلة إلى الرذيلة مرة أخرى، وهؤلاء غير جديرين بالثناء.

وهذان النوعان يمثلان منهجين مختلفين. أحدهما لا يمكن الوصول إليه وهو التوبة النهائية، لأننا بشر متعلقون بالإدراكات الحسية، التى تتعلق بعالم الحدس، و أن فيلون قصده هنا أننا لا يمكن أن نسلم بوجود توبة نهائية بمعنى تصوفى بحت، والذى يحملنا على هذا الاعتقاد، هى الصورة التى رسمها للتائب «إدريس» حيث فسر عبارة الكتاب المقدس: «لم يجدوه» بمعنى أن الذى انتقل إلى الحكمة بوساطة التوبة يصبح قط فى عالم الحدوث. فالإنسان التائب كالزاهد، موجود فى الظلمات وفى النور فى آن واحد.

ويعنى ذلك إذا سلمنا برأى فيلون فى التوبة النهائية سواء بمعناه المطلق الذى قصده أو المعنى الذى أوله إميل برهييه وقصد به حالة الزاهد، فقد يترتب على ذلك أن حالة الضمير الخيرة لا يمكن الوصول إليها، فالضمير كحالة باطنة فى الإنسان متعلقة بالأحداث، والحدث دائمًا ما يؤدى إلى الردة ـ أو العودة إليه مرة أخرى.

ورغم التوبة النهائية ليست مطلقة إلا أنها جديرة بالثناء عن النوع الثانى ـ التوبة المؤقتة ـ الغير جديرة بالثناء. لأنه شتان بين شخصين يقفان أمام الرب، الأول لا يريد أن يرتكب أى جريمة جديدة، وسعى لغسل آثامه القديمة، فهو يجئ أمام الرب فرحان. الثانى، يأتى بدون النية وهو ملوث، يبقى بعيدًا، ولم يستطيع الهروب منه، وإن حاول أن يهرب منه فإنه سيقع فى عذاب الضمير، الذى يكون يقظًا فى أماكنه السرية[1].

(1) Philo: on unchangablness of God, chiii,13, P17.

إذن الموقف الأول ـ موقف من يقف أمام الرب توبة نهائية ـ مرغوب، ويجب السعى نحوه، « وأن من سقطوا فى الذنوب التلقائية، ويتطهرون منها، فإن الله يخلط عدالته برحمته، ورحمته سبقت عدالته فإن نوح وجد نعمة فى بصره ـ الله ـ بينما كانت البشرية تنتظر العقاب بجحودها، وكما يقول منظم الأناشيد «أغنيتى ستكون من الرحمة والحكم»[1]. لأن الله لو حكم الجنس البشرى بدون الرحمة، فإنه سيدينهم جميعًا[2].

يعنى ذلك أن الله لا يخلط فى حكمه (فالكأس فى يد يهوه ـ الرب: ـ ملئ بخليط النبيذ غير المختلط)[3]. فالمختلط غير مختلط، وهذه العبارة قيلت بشكل يوافق الفلسفة الطبيعية، كما أنها متوافقة مع ما قيل من قبل، لأن الله يتصرف بقوته دون أن تؤثر على طبعه[4].

«تحدث الله للواحد والأثنين، وسمع الشبيه، وهو يماثل القوة الغير مخلوطة، لأن القوة الغير مخلوطة وحدة، والوحدة غير مخلوطة»[5].

وهذه العبارة اللاهوتية المعقدة من جانب فيلون، تعنى أن قوى الله متمايزة رغم اختلاطها، فماهية الأشياء فى عقله دون أن تختلط فالرحمة والعدل قوتين متغايرتين ككأس النبيذ المخلوط بأنواع مختلفة. إلا أن ما بالكأس من رائحة تميزه، وكذلك فظهور رحمته كسابقة على حسابه فهى نتائج أو أفعال تستحث من الله ـ إن جاز التعبير.

وهذه المعانى التى ترغب فى التوبة تسعى لتأكيد الألوهية وصفاتها من ناحية، وتأكيد ذاتها من ناحية أخرى، فالله خلق العالم ـ ابنه الأصغر ـ ويعلم

(1) المزمور الأول. 100.

(2) Ibid, ch x Vi,75, p 47.

(3) المزمور التاسع: 75.

(4) Ibid, ch x vII,77, p 49.

(5) Ibid, ch x vIII, 82, p 151.

أن الإنسان سيفعل السوء، ولكنه شرع التوبة ليعرفه بها. فإن التوبة إن لم تشرع فإن العالم سيؤول إلى الفساد ـ هذا على عكس عناية الله للعالم ـ فتخيل أنت عبدًا فعل ذنبًا ولم يجد توبة!! ويمكننا بذلك القول بأن مفهوم الخلاص منصبًا على الأمل والتوبة ومرهون بأزلية وعناية الله للعالم.

ورغم هذا الاقتران والمشروعية ـ ضرورة التوبة. إلا أنها لا تأتى ببساطة فهى محفوفة بالمصاعب والعقبات؛ وإن هى كذلك فلا بد وأنها تحتاج إلى دعم وقوة خارجية. هذه السلطة الخارجية هى سلطة اللاهوت على الضمير.

ولكن سقوط السلطة الخارجية على الضمير، أو كون الضمير قوة لاهوتية كامنة فى الإنسان، فذلك «موقوف بإنجاز عملين ليس فيهما اختيار. الأول، المقام الجديد، الثانى، حياة العزلة. لأن الله يقول «لأخنوخ» تمرد على الجسد ليرتبط بالروح، وعبارة «لا يوجد لأن الله أخذه» تشير بكلمة الأخذ هنا إلى المقام الجديد. أما كلمة «لا يوجد» فتشير إلى حياة العزلة.

إن الإنسان إذا أقبل فعليا لازدراء السعادة، ورغب فى الخلاص، فإنه يأخذ مكانًا فوق العاطفة، لذا وجب أن يعد لتغيير الإقامة، ويفر من المنزل والوطن والأقرباء والأصدقاء بلا رجعة»[1].

«والجيد من يرغب فى الخلوة، ويهرب عن أعين الناس، ويحبونه، ويتجنب ما يعتنقه السواد الأعظم[2].

«والجيد أيضًا من يمكث ذاته فى بيته ولا يخرج بالكاد إلى عتبة داره، وإن خرج يتفادى الحشود التى تجئ لزيارته، ويجعل مسكنه خارج البلاد[3].

(1) Philo: Rewards and punshments, chIII, 17, p 323.

(2) Ibid: chIv, 22, p 325.

(3) إن الحياة التى افتراضها فيلون من الناحية النظرية قد ترجمها ديكارت عمليًا قائلاً. «حملتنى تلك الرغبة عن الابتعاد عن جميع الأماكن التى قد ألقى فيها بعض من

«إن من يعيش على هذا النمط، من الصعب أن تجد له مقام، لأنه مهاجر، من الجهل إلى العلم، ومن الحماقة إلى الحكمة، ومن الجبن إلى الشجاعة، ومن المعصية إلى التقوى، بالأحرى، من الحزن إلى السرور المؤدى إلى الاعتدال، من التعقيد vangloriousness إلى شيء أرفع مما يمتلكه أحد أفراد العائلة الإمبراطورية المالكة[1].

وقد خصص فيلون مكانًا ليس بهين يناقش فيه حياة الصحراء ـ حياة العزلة ـ وتغير المقام فيها. بادئًا بتساؤل مؤداه لماذا اختار النبى موسى الصحراء الموحشة لكى ينشر بها الشرائع والقوانين؟.

وجاءت الإجابة بأن المدن مليئة بالشرور والانحلال الأخلاقى، وانتشار عبادة الأوثان، فكل شيء فى المدن فى طريقه إلى الانحطاط، فقد أصبح المنافقون والمراءون هم المسيطرون[2].

إن الإنسان الذى يقطن المدينة لا يحصل على الشريعة إلا إذا سكن بعيدًا عن هذه المدن المدنسة، وبعد أن تزول الخطايا والشرور،أى فترة طويلة من الزمن، بهذه الطريقة، يحافظ الأطباء الأكفاء على مرضاهم، ويعالجون أمراضهم، وهكذا رأى موسى كحكيم أن يقود الشعب الإسرائيلى بعيدًا. عن المدن الفوضوية إلى الصحراء لتطهير نفوسهم من الخطايا، وبعد ذلك بدأ

يعرفوننى، وساقنى إلى أن أخلو هنا، فى بلد وطد فيها الحرب طول الحرب نظمًا ثابتة حتى أن الجيوش التى يحتفظ بها فى ذلك البلد كأنها تستخدم إلا فى أن ينعم الناس بثمرات السلام فى كثير من الطمأنينة. وحيث استطعت ـ وسط شعب كبير حجم النشاط يعنى بشئونه أكثر مما يستطلع شئون الآخرين، كل ذلك دون أن أحرم نفس رخاء المدن الغاصة بالنازلين ـ أعيش منفردًا ومنعزلًا كما لو كنت فى أقصى الصحارى» أنظر ديكارت: مقال عن المنهج، ترجمة محمود الخضيرى، دار الكتاب العربى، القاهرة، 1968. ص 46.

(1) Philo: Rewards and punshments, chiv, 24, p 327.

(2) Philo: The Decalogue, chi, 3, p 7.

فى إعداد الطعام، وأنواع التغذية المناسبة لعقولهم التى تتمثل فى كلمات الرب وشرائعه»[1].

وصفوة القول بأن الضمير يمكن أن يتخلص من الذنب ببارقة الأمل والتوبة وهما قوتان خارجتان من الإنسان، وقد تفتق عن التوبة نوعان. أحدهما نهائية والأخرى مؤقتة، الأولى غايتها الوصول إلى الكمال، ولما كان هدفها كذلك فإنها استوجبت شرطين أحدهما إحلال المقام والأخر الخلوة والعزلة، وهذان الشرطان يمثلان بجانب السلطة الخارجية كفاح الضمير للوصول للخلاص من الأثم. وهذا الكفاح يقودنا إلى طرق جانب أخر فى الضمير عند فيلون ألا وهو وظيفته. فما وظيفة الضمير؟.

للضمير عند فيلون وظيفة ثنائية الأبعاد، فإنه يقوم بدور المقوم الداخلى للإنسان من خلال الثواب والجزاء أولًا، واللوم ثانيًا.

والبعد الأول ـ الثواب والجزاء ـ فيه يقوم الضمير بدور القاضى أو الحاكم وهو تابع لتقدم الإنسان فى الفضيلة، فعند الشرير الضمير ليس غائبًا بحال من الأحوال، ومعرفته للخير تزيد خطيئته، وربما بدا مظهر الشرير مبتسما مسرورًا، لكنه فى قرارة نفسه يشعر بالفزع من العقاب الذى ينتظره والذى بينه له الضمير، وهو يعلم رغم أنفه أن جميع الأعمال البشرية تحت مراقبة قوة أعلى منها[2].

والبعد الثانى وهو اللوم. صاغه فيلون على الطريقة الرواقية، «فالنصيحة أو اللوم يظلان وظيفة الحكيم. فهو يضع فى فم موسى وفى فم الآباء اليهود، وأحيانا فى فم الله نفسه، مقالات لوم ونصح ووعظ».

ولكن فكرة فيلون عن اللوم لا تقف عند هذا الحد، وإنما ينسب

---

(1) Ibid, chII, 13, P 11.

(2) أميل برهييه. المرجع السابق. ص 379.

اللوم أيضًا إلى الضمير الداخلى، إلى النفس، نفس الدور الذى كان ينسبه الرواقيون إلى الحكيم، فالإنسان يجد فى ذاته جميع هذه النصائح والمواعظ وفنون اللوم، حتى إذا سكت الحكيم أمام الأثم مجاملة له، فإن ضمير هذا الأخير سيؤنبه على ما اقترف من إثم. وقد يرجع ذلك إلى الوجود الإلهى فى النفس، لأن الضمير ما هو إلا تجلى للوجوس»[1].

إن وظيفتى الضمير عند فيلون كما نرى مفروضتان من سلطة خارجية أيضًا. وإذا قسناه بما جاد به الفكر الفلسفى نجد أنها تتساوى ونظرية الضمير عند «بتلر». وعندما نركز على «بتلر» لنقارنه بفيلون، هنا، فإن مرده إلى أن «بتلر» رد الضمير إلى سلطة خارجية أيضًا وهى سلطة اللاهوت على الضمير.

الضمير عند «بتلر» يقوم بهداية الناس إلى الطريق السوى الذى ينبغى أن يسلكوه، بل يلزمهم بأتباعه وعدم تجنبه، إذ أن له وظيفتين: الأولى، القدرة على التروى والتبصر عند تقييم الأفعال الإنسانية والحكم على مدى خيريتهم وشريتهم، وإذا كنا نستخدم كلمات التعبير عن الصواب والخطأ والخير والشر والنافع والضار، فإننا نميز بالنظر العقلى بين معانيها ومعانى كلمات أخرى ترتبط بها وتختلف عنها مدلولا، والملكة التى تقوم بهذا التمييز هى الضمير الذى يميز بين الخير والشر كما تميز العين بين الأبيض والأسود، وهو لا يتسرع فى إصدار أحكامه على الأفعال، بل يتريث حتى يعرف بواعثها وظروفها وملابساتها، وإمكانات صاحبها حتى ليفرق بين تصرف المعتوه وتصرف العاقل، ويميز فى حكمه بين سلوك الطفل وسلوك الراشد. وهلم جرا، ومعنى هذا أن الضمير لا يغفل فى أحكامه مسألة الجزاء والاستحقاق، وهذه تقتضى التريث لمعرفة ظروف الفاعل وملابسات سلوكه.

---

(1) نفس المرجع، ص 41.

أما وظيفة الضمير الكائن فتتمثل فيما تهيأ له من نفوذ وسلطان على الإنسان، إذ ليس الضمير مجرد ملكه تدرك و تعقل وتتأمل، ولكنه مع كفالة حرية الإنسان فى التصرف يميل إلى الخير ويغرى بفعله، ويضيق بالشر وينفر من اقترافه، وفى طاعته راحة وطمأنينة، وفى عصيانه إثارة القلق والضيق، والإنسان فى الحالين حر فيما يأتى أو يتجنب من أفعال، ومن هنا كانت التبعة الخلقية، وبهذه السلطة التى تهيأت له يحدد لبقية عناصر الطبيعة البشرية مجال نشاطها حتى يؤدى كل منها. وظيفته فى قسط واعتدال، وبه يبطل الإنسان من حدة أنانيته، ويقصد المتصوف عن المغالاة فى إهمال نفسه وإغفال صحته والاستهانة بتهذيب شخصيته وتوسيع مداركه، وإن قليل من الناس من تطغى خيرتيه حتى تطمس صوت أنانيته، وبهذا الأتزان تستقيم الفضيلة وتتحقق السعادة[1].

من هذا يتضح أن وظيفتا الضمير عند «بتلر» و«وفيلون» تتساويان فى نتيجة ما تحدثه وظيفتا الضمير عند كليهما، إلا أن الهوة شاسعة، وذلك لأن «بتلر» يضع مساحة من حرية الإرادة للضمير عندما يقيمه على العقل، وهو فى نفس الوقت يرده إلى سلطة خارجيةأعلى عكس فيلون الذى يرى أن الضمير كلية يقام على السلطة الخارجية وهى اللاهوت ـ الضمير المتأله.

ثانيًا: مصادر نظرية فيلون فى الضمير

مما لا شك فيه أن فيلون قدم مفهومًا للضمير مغايرًا لمن سبقه من فلاسفة اليونان، ولا يعنى أن تقفينا للجذور أننا نرد النظرية الفيلونية إلى الأصول اليونانية فهناك شذرات ـ حقًا ـ مدلولها ينم عن وجود ضمير، عند فلاسفة اليونان، وهى ترجع إلى أبعاد عقلية على اختلاف مفهوم الضمير

(1) د/ توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها ص 378.

عند فيلون، حتى وإن كان هناك تشابها بينهما فى العقلانية لا يمكن أن نرده لفلاسفة اليونان، إنما هناك تأثير وتأثر يمكن أن نوضحه على الآتى:

بادئ ذى بدء نرى المدرسة الفيثاغورية تنطق بوظيفة الضمير عند فيلون فيقول فيثاغورس: «لا تدع النعاس يستولى على جفنيك قبل أن تفحص بعقلك جميع الأعمال التى قمت بها النهار كله. أسأل نفسك: ما الخير الذى صنعت؟ ما الذى قصرت عن أدائه؟ ماذا أهملت فعله مما أمرت به، فإذا انتهيت من الحكم على العمل الأول عن أعمالك فانظر فى سائر الأعمال واحد بعد واحدًا: وإذا وجدت أخيرًا أنك مذنب فعد على نفسك باللائمة والعذاب، وإذا وجدت أنك أحسنت صنعًا فاغتبطه وافرح»[1].

وهذا القدر من محاسبة النفس وتأنيب الضمير عن الفيثاغورية قد نجد صداه عند فيلسوفنا فى الوظيفة الثانية للضمير وهى ـ اللوم ـ وقد يرجع ذلك إلى «أن الفيثاغورية قد تنبت اتجاهًا دينيًا تطلب فيه الخلاص والتطهير والتصفية ـ اتجاه تلفيقى من فيثاغورس يرد عجلة الميلاد عند الأورفية»[2].

وإن كانت الرواقية قد حاولت أن تصل إلى حل للإشكالية التى مؤداها: هل يستطيع أن يصل الإنسان بملكاته إلى السعادة، فيبرأ من الشرور التى تساور حياته الباطنية، كالخطأ وزعزعة الإيمان والأسف والندم والحزن والجهل، والشرور الخارجية كالفقر والمرض والبؤس والإهانة والأذى والتشهير؟!

عالج الرواقية هذه المشكلة فانتهوا إلى حلها حلًا عقلانيًا فقالوا: إن سعادة الإنسان لا تخضع للظروف التى تحيط به، وإنما تتوقف على حالة

(1) د/ عادل العوا: المذاهب الأخلاقية، الجزء الأول، مطبعة الجامعة السورية، دمشق، 1958. ص 28.

(2) د/ أحمد فؤاد الأهوانى: فجر الفلسفة فى اليونانية ص 78.

فى النفس، للإرادة سلطان عليها، فليست الأشياء الخارجية هى التى تؤثر بذاتها فى وجودنا الباطنى، وإنما المؤثر الحقيقى هو استعدادنا النفسى الذى يجعلنا نحيا فى هذه الظروف ونحكم عليها أحكامًا تقويمية، أعنى، أن نصفها بالحسن أو القبح، بالخير أو بالشر.

ويقول ابكتيتوس أيضًا: «إن الذى يصيب الناس ويؤثر فى حياتهم ليست الأشياء نفسها، بل آراؤهم عن الأشياء، فلو كان سقراط يرى الموت شرًا فأقدم عليه غير مبالٍ»[1].

الرواقية فى هذه المعالجة رأت حلًا عقليًا قائمًا على الحياة وفقًا للطبيعة. وتحرير الإنسان من مشكلة القدر أو الأشياء الخارجية، وبنت الأخلاق على الحياة الباطنية التى انعكست برمتها على لاهوت الضمير عند فيلون متخذة شكلًا أو ثوبًا جديدًا مخالفًا لما رآه الرواقيون وهو ثوب الدين أو الموروث اليهودى المقدس من ناحية، والتأويل الرمزى القائم على صيغ يونانية من ناحية أخرى، أعنى، أن ذلك الشكل الذى قدمه فيلون عن الضمير مبنىُ على الحياة الباطنية ـ حقًا ـ ولكنه جديد فى محتواه، لأن الحياة الباطنية ممثلة فى الضمير مبنية على الدين مخالفة منه لما حاولت أن تجعله الرواقية غير منسجم مع الرغبة فهم يقولون «لا تجعل الأمور تسير منسجمة مع رغبتك، وإنما حاول أن ترضى بما يقع، فإنك إذا فعلت تنعم بالسلام الداخلى، أقنع ازهد[2] ويرى فيلون أن نذهب إلى حياة العزلة إلى الصحراء كى نخلص الضمير من العالم الخارجى.

وهذا التناظر يمثل دربين من الفلسفة الأخلاقية فالأول العيش فى العالم

(1) د/ عثمان أمين: الفلسفة الرواقية. ص 162.

(2) أندرية كريسون: المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة، د/ عبد الحليم محمود ود / أبو بكر ذكرى طبعة مكتبة الأسرة، القاهرة، 2004، ص 148.

الخارجى مع عدم الاكتراث به، والثانى يقرر الهروب منه، وكليهما ينشد حالة واحدة وهى راحة الضمير، وكليهما أيضًا مختلف فالأول يعتمد على العقل، أعنى، معايشة العقل للواقع، والأخر، يعنى أن الخلاص يكون مع مخلوق أخر هو الوحى أو الشريعة. ورغمًا عن هذا الاختلاف فإن الدرب الثانى ليس مفارقًا للأول فإنه يأخذ منه صيغة وتعبيراته لتكون نشئًا أخلاقيا متكاملًا بين العقل والوحى.

ولم تكن مسألة التأثير الرواقى على فيلون قصرًا على هذا فحسب وإنما ما رأه سينكا فى امتحان الضمير يمثل شكلًا أخر من التأثير نجد صداه فى مفهوم التوبة عند فيلون فهو يقول: «إن بذل الجهد من شيم الكرام، يعنى خاصتهم وصفوتهم، وأن الشرف الصحيح هو الذى يناله الإنسان بنبل قلبه وعظمة نفسه»، وقولة إنه ينبغى علينا أن نعد الكلمات صراعًا مستمرًا، وأن نخضع أنفسنا الاختيار باطنى دقيق، فننظر كل مساء كيف أنفقنا ساعات نهارنا، سنذكر بأنه لا شىء ناج من رقابة الضمير الذى يقف لنا بالمر صاد، ويحكم على ما نفعل، وأن الآلهة شهود على أفكارنا وخواطرنا، رقباء على كلامنا وأخلاقنا(1).

وهذا الاختبار الذى يقدمه لنا سينكا لامتحان الضمير، والذى بشكل ما يتوازى مع محاسبة النفس عند فيتاغورث، يعنى ضمنًا، أن الضمير يقوم بوظيفة أساسية وهى اللوم، كما أنه لابد وأن يجعل حالة الصراع قائمة داخليا، لأن استمرارية الصراع الداخلى عند الإنسان تعنى يقظة الضمير وهذه الحالة من الصراع الداخلى هى تلك الحالة التى كان ينشدها فيلون، واستحال عليه أن يجدها فى حياة المدينة وقرر الفرار نحو العزلة وتغيير المقام الموجودين فى شروط التوبة عنده.

(1) نفس المرجع: ص 189.

ناهيك عن هذا كله أن التأثير الحقيقى للرواقية يبدو عند فيلون فى إحلال خصائص الحكيم الرواقى على النفس الإنسانية، فإذا كان الحكيم الرواقى ينصح أو يلوم أو يحفز الإنسان، فإن النفس ممثلة فى الضمير تقوم بنفس الدور الذى يقوم به الحكيم(1). أو بعبارة أخرى، إذا كان الحكيم الرواقى يمثل سلطة خارجية تقوم العالم الداخلى عن طريق اللوم والنصح، فإن الضمير عند فيلون يقوم بنفس المهمة من اللوم والنصح، ولكن بسلطة خارجية تختلف تمامًا عن سلطة الحكيم الرواقى، أعنى، الوجود الإلهى فى الضمير أو اللوجوس اللوام(2).

وإذا كانت نتائج اللوم عند الحكيم الرواقى تؤدى إلى «عدم وجود الاضطراب» أو حالة الطمأنينة، والاتزان الأخلاقى لنفس قد رضيت عن ذاتها، ورضيت عن الأشياء، أو هدوء العقب، أو ما يسميه «ديكارت» الرضا، ويسميه «اسبنيوزا» الغبطة، وإن لم يكن هو السعادة الكاملة فهو على الأقل يحوى أحد عناصرها الجوهرية(3). فإن نتائج الضمير عند فيلون «هى الانتقال من الصفة إلى الاستعداد الثابت، الذى يعد بمثابة انتقال من العمل الصالح الذى يتم سريعًا إلى الحالة الدائمة غير القابلة للفناء التى يجب أن تلد شبيها بها»: أو كما يقول بلغة أفلاطونية انتقال من المحسوس إلى المعقول.

وإن شئنا خلاصًا من الحديث عن التأثير الرواقى عند فيلون، يمكن أن نقول أن فيلون وظف بعض المفاهيم الرواقية الأخلاقية عن السعادة أو العيش وفقًا للحياة والتى تؤدى بدورها: على عدم الأكتراث من الحياة، إلى العيش وفقًا للضمير ـ الضمير الإلهى الذى يعمل وفقًا لإرادة الله، فهو من الله وبالله يعمل يدور يعمل من أجل الوصول إلى الكمال.

---

(1) أميل برهبية، المرجع السابق. ص 38.

(2) Philo: Qucstiones and answeres on Gen, B4, 62, p 295.

(3) أندرية كريسون: المرجع السابق ص 140.

أما التأثير الأبيقورى يظهر على فيلون من تمييز «أبيقور» بين اللذات، حيث ميز بين نوعين من اللذات، الأول من شأنه الحركة، والأخر من شأنه السكون والطمأنينة، أما ما من شأنه الحركة هو تعودنا على تسميته لذة: لذة الأكل، لذة الشرب، لذة النكاح، أما ما من شأنه السكون والطمأنينة فهو نوع أخر: (انعدام الألم) وانعدام الألم تمتع، فالحياة لذاتها فى الواقع لطيف، وأن من يعيش بمعزل عن الآلام يعيش فى متعة عظيمة.

ويذهب أبعد من هذا، إلى أن عدم الألم ليس مجرد تمتع فحسب، وإنما هو تمتع بلغ القمة. ويؤكد ذلك بنص صريح «أليس من الحق أن الهدف لكل أعمالنا إنما هو الهرب من الألم والقلق، حتى إذا ما وصلنا إلى ذلك، تخلص الإنسان من كل بواعث الاضطراب تخلصًا واعتقد ـ لذلك ـ أنه مغمور فى محيط من النعيم»[1].

تأثر فيلون فى ذلك يرجع إلى الهروب من الإدركات الحسية، والهروب من حياة المدينة نحو الشر، إلا أن انعدام الألم عند الأبيقورية قصد منه الحصول على اللذة مفاداة للألم، إلا أن انعدام الألم عند فيلون هجر اللذة تمامًا والعيش فى الحالة الرهبانية.

ويمكن أن نقول من خلال هذا التأثير أن مصادر نظرية الضمير قد تنوعت عند فيلون ممثلة فى فيتاغورث وأبيقور وسينكا وابكتتيوس، ولا يعنى ذلك، أنها نظرية غير جديرة بالاحترام، حتى لو احتوت على هذه المصادر من قريب أو بعيد، لأنها أخرجت الخلاص من الإطار النظرى إلى الحياة العملية، ولأنها أيضًا أسست ضميرًا مبنيًا على اللاهوت.

(1) نفس المرجع ص 131.

ثالثًا: الوصايا العشر[1]

---

(1) وردت فى سفر التثنية، عبارة «عسيرت هادبروت»، أى «الكلمات العشر» التى كتبت على لوحى حجر حيث يقول «وأخبركم بعده الذى يأمركم أن تعملوا به الكلمات العشر وكتبه على لوحى حجر» (تثنية 13-4) ووردت العبارة نفسها تقريبًا فى سفر الخروج «فكتب على اللوحين كلمات العهد الكلمات العشر» (28-34)، وفى اللغة الإنجليزية أحيانًا بين تعبير Ten commandments وكلمة Decalouge: فتستخدم العبارة الأولى «تنطبق باسم الرب إلهك لأن الرب لا يبرئ من نطق باسمه باطلًا» احفظ يوم السبت لتقدمه كما أوصاك الرب إلهك سنة أيام تشتغل وتعمل جميع أعمالك فى ستة أيام (14) وأما اليوم السابع فسبته للرب إلهك لا تعمل فيه عملًا ما أنت وابنك وابنتك وعبدك أمتك وثورك وحمارك وكل بهائمك ونزيلك الذى فى أبوابك لكى يستريح عبدك أمتك مثلك (15) واذكر انك كنت عبدًا فى أرض مصر فأخرجك الرب إلهك من هناك بيد شديدة وذراع ممدودة لأجل ذلك أوصاك الرب إلهك أن تحفظ يوم السبت (16) أكرم أباك وأمك كما أوصاك الرب إلهك لكى تطول أيامك ولكى يكون لك خير على الأرض التى يعطيك الرب إلهك (17) ولا تقتل (18) ولا تزن (19) ولا تسرق (20) ولا تشهد على قريبك شهادة زور (21) لا تشته أمره قريبك ولا تشته بيت قريبك ولا حقله ولا عبده ولا أمته ولا ثورة ولا حماره ولأكل ما لقريبك. (سفر الخروج 5 - 10: 21) «تنطبق باسم الرب إلهك لأن الرب لا يبرئ من نطق باسمه باطلًا» احفظ يوم السبت لتقدمه كما أوصاك الرب إلهك سنة أيام تشتغل وتعمل جميع أعمالك فى ستة أيام (14) وأما اليوم السابع فسبته للرب إلهك لا تعمل فيه عملًا ما أنت وابنك وابنتك وعبدك أمتك وثورك وحمارك وكل بهائمك ونزيلك الذى فى أبوابك لكى يستريح عبدك أمتك مثلك (15) واذكر انك كنت عبدًا فى أرض مصر فأخرجك الرب إلهك من هناك بيد شديدة وذراع ممدودة لأجل ذلك أوصاك الرب إلهك أن تحفظ يوم السبت (16) أكرم أباك وأمك كما أوصاك الرب إلهك لكى تطول أيامك ولكى يكون لك خير على الأرض التى يعطيك الرب إلهك (17) ولا تقتل (18) ولا تزن (19) ولا تسرق (20) ولا تشهد على قريبك شهادة زور (21) لا تشته أمره قريبك ولا تشته بيت قريبك ولا حقله ولا عبده ولا أمته ولا ثورة ولا حماره ولأكل ما لقريبك. (سفر الخروج -5 10: 21).

عادة للإشارة إلى ما يسمى بالوصايا العشر التى وردت فى سفر الخروج (1-20) أو سفر التثنية (11-5)، أما كلمة العبارة الثانية فتشير إلى الشيء نفسه فى هذه الصيغة أو الصيغ الأخرى التى وردة فى العهد القديم، وهى كثيرة ومتنوعة، ولكن التعبيرين كثيرًا

إن المذهب الأخلاقى عند فيلون لا يمكن أن يستقيم على العلاقة الداخلية فحسب، وإنما هناك تشريع إلهى يحكمه يمكن أن يوجز فى الوصايا العشر التى أتى بها الكتاب المقدس فهو يرى «أن المصدر الحقيقى لكل هذه الشرائع هو الرب، وأن الإيمان والتدين هما المصدر الحقيقى للأخلاق»[1].

وقد استخلص فيلون من الشريعة التوراتية الوصايا العشرة ليصنع منها مذهبا أخلاقيا دينيًا، بالإضافة إلى ما بناه من نظرية فى الضمير وقد يرجع فيلون هذا المذهب الشرائعى إلى أسباب عدة كالآتى:

السبب الأول: لهذه الوصايا «هو أن الله أراد أن يعلم من يقرأون الكتاب المقدس درس عظيم وهو كيف يكون مطيعًا للشريعة، وليس الإنسان فحسب، بل كل الأمة وكل العالم، فهو عندما يمدح الإنسان الصالح يقول أنا هو ربك بالرغم من أنه رب كل العالم».

والسبب الثانى: أن الرب يؤكد أن ما يتحدث به للفرد الواحد المنفصل بذاته ليس ملزمًا للفرد ذاته فقط إنما ملزمًا للجموع الغفيرة، وأن حديثة المفصل للإنسان يكون للطاعة لأن يمكث فى الحشود لا يسمع النداء الأخلاقي. «

السبب الثالث: أنه يريد من الملوك وهؤلاء المتغطرسون لا يكرهون شخص بعينه، ويحاول أن يدرس فى مدرسة الشريعة الإلهية، ويتخلص عن غطرسته وفكره ويستبدلها بالعقل والعقلانية، لأن الله الخالق المتواضع وملك الملوك وأله الإلهه وخالق الكون لا يمكن أن يكره حتى أوضع

ما استخدما بشكل يفيد الترادف وهذه الوصايا كما وردت فى سفر التثنية «واصنع إحسانا إلى ألوف من محبي وحافظى وصاياى» تنطبق باسم الرب إلهك لأن الرب لا يبرئ من نطق باسمه باطلاً» احفظ يوم السبت لتقدمه كما أوصاك الرب إلهك 134 سنة أيام.

(1) Philo: The Declogue, chxll, 52, p 33.

الناس، ولكن يدعو هذا الإنسان أن يستمع لهذه الشريعة المقدسة كما لو كان هو الضيف الواحد، ومن أصله فرح الرب وأعد الفرح له»[1].

والأسباب الثلاثة فى مجملها تؤكد قوة الوازع الدينى أو قدرة الله فى إعطاء شريعة للإنسان تكون ملزمة له، ما أنها تؤكد أن محور تفكير الرب هو الإنسان، فإنه لا يفرق بين الإنسان كما يضع الملوك، كما أن هذه الأسباب دعوة نحو الأخلاق المثلى موجهه للملوك كى يقتضوا بالرب خالق العالم، ويعلم الإنسان أن الله يحب الكمال، فهو إله الأصحاء وليس المرضى ولذا فإن طبيعة الرب تصدر وصايا خالية من أى عقاب للبشر، ويريد من البشر أن يختاروا بدون الشعور بالخوف، «وينطق بالوصايا العشر فى شكل محرمات بسيطة دون توقيع أى عقاب مثلما يفعل مشرعو القانون ضد من يخرقون القانون والشريعة البشرية»[2].

قسم فيلون هذه الوصايا إلى مجموعتين كل مجموعة تتكون من خمس شرائع فالمجموعة الأولى تدعى بالمجموعة السيادية وهى (ألا نعبد غير الرب، لا يعبد الإنسان الأصنام، لا تقسم بالله باطلًا، تقديس يوم السبت، طاعة الوالدين)، والمجموعة الثانية وتدعى بالتحذيرات (لا تقتل، لا تزن، لا تسرق، لا تشهد زورًا، وكليهما يؤدى إلى سعادة الحياة ويهدفان إلى طريق واحد وهو سير النفس على الطريق بلا عوائق) وهى تبدأ من الوصايا الأقوى فى الإثم إلى أقلها، أى أنها تتدرج من الوصية الأولى التى لا يستقيم الدين بدونها وتنتهى بهجر الرغبة. وقد صاغ فيلون من عرضة لهذه الوصايا مذهبًا أخلاقيًا قائمًا على الدين.

(1) ibid: chx,37-40, p 25.

(2) ibid: ch x x x lll, 176, p 93.

المجموعة الأولى:

الوصية الأولى والثانية:

تدور هذه الوصية حول عدم عبادة الأوثان وعبادة الرب، أى أنها تنهى عن عبادة الأوثان وعبادة الرب الواحد بدلًا من التعددية وهاتين الوصيتين لا تنفصلان عن مفهوم الألوهية الذى ناقشناه سابقًا. ولكنه يحاول هنا أن يرسى دعائم المذهب الأخلاقى، وخاصة أن الأخلاق لا تستقيم بعيدًا عن اللاهوت، فالأخلاق مبنية على الإيمان بإله واحد.

وهاتان الوصيتان هما نقد لمنطق الإلحاد الكامن فى البشر الذين يعبدون أسماء أسموها بأنفسهم فعبدوها «عبدوا الأرض وأطلقوا عليها الإله «بلوتو» وأطلقوا على البحر الإله «بوسيدون» وعبدوا الهواء «هيرا»، والنار «هيفاستيس»، والشمس أبوللو، والقمر «أرتيمس»، وكذلك النجوم «أفروديت»[(1)] وهؤلاء ملئوا العالم بصور وأشكال مصنوعة من الخشب، وغير هما مما صنعت يد الإنسان من رسم ونحت وعبادة هذه الأوثان فصلت الروح عن الجسد ودنست صورة الله الأبدية.

إن هؤلاء مثل قائد المركب الذى يغيب من سفينته، وتفقد المركب اتجاهها وتسير بشكل عشوائى بلا هدف محدد، وكذلك النفس البشرية التى بدون مرشد يرشدها إلى الصواب تتخبط فى الحياة[(2)].

وإن كانت أدلة من يعبدون الأصنام هى أنه لا يوجد سبب مادى ـ أو برجماتيًا ـ إن جاز التعبير ـ على التسليم بوجود الإله الذى يقيم الأخلاق فى الإنسان أو بعبارة أخرى، أنه لا يوجد سبب غير مرئى أولا شعورى خارج نطاق ما تراه العين، إلا أن الإثبات الحقيقى لوجود الله يقع بين أيديهم،

(1) Ibid, ch x ll, 54, p 33 .

(2) ibid: chx iv, 68, p 41.

إن كان هؤلاء يمارسون شئون حياتهم من خلال الروح وهم لا يستطيعون إدراك هذه الروح واهبة الحياة للجسد، إن الذى أوجد الروح فى أجسادهم هو الله(1).

ويعنى ذلك أن فيلون يستند فى تأكيده الإيمان كمقوم للأخلاق ذلك الإيمان الذى لابد وأن ينبع من الإيمان بألوهية الصانع لهذا العالم. وفى هذا الصدد يستند إلى الدليل الكامن ـ الروح ـ للوصول على الذاتية المطلقة ـ الله وهذا الدليل الذى أبدعه فيلون لإثبات اللامتناهى الله ـ سيكون مسارًا لجدل الفلاسفة فى العصور الوسيطة والحديثة إلى أن يلقى حتفه على يد كانط(2).

إن من يصنعون الصور والنحوت يقدمون صلواتهم لتلك الصور التى قد صنعوها وكان من الأجدر أن يقدموا الولاء والطاعة إلى أيديهم التى صنعت

---

(1) ibid: chx iii, 61, p 37.

(2) حيث يرجع «كانط» الأدلة النظرية على وجود الله إلى أنماط رئيسية ثلاثة: الحجة الوجودية (الأنطولوجية) القائمة على فكرة الكائن الأكمل، والحجة الكونية (الكسمولوجية) القائمة على الإمكان، والحجة الفيزيائية ـ اللاهوتية المستمدة من الشواهد على نظام الكون. وهو يثبت استحاله تقرير على وجود الله من تحليل فكرة ماهيته، وهذا ما يحاول الدليل الوجودى أن يفعله، ثم يذهب بعد ذلك إلى أن الجهد الذى نبذله للوصول إلى الله بأن نبدأ من الأشياء العرضية (الممكنة) ومن النظام الكونى خليق بأن يفشل، اللهم إلا إذا لجأنا أخيرًا إلى فكرة الكائن الأكمل، ولكن هذا معناه أن الدليلين الثانى والثالث يعودان إلى الدليل الأول، وبالتالى يشاركان فى عيبه الباطنى وعلينا كى نثبت إثباتًا صارمًا أن الكائن الضرورى موجود كامل كمالاً لا متناهيًا، وأن منظم العالم عقل لامتناه، علينا لكى نثبت ذلك أن نضع حلقة مثالية خالصة تتصل بفكرة الموجود الأكمل. وهكذا نجد أن الدليل الأنطولوجى يمكن وراء الأدلة الأخرى، وأنه يفسدها بصورة جذرية، فلا وجود إذن لدليل نظرية صحيح على وجود الله، انظر جيمس كولينز: الله فى الفلسفة الحديثة، ترجمة د/ فؤاد كامل، الناشر مكتبة غريب، القاهرة، 1973م ص 253.

تلك الصور إن كانوا يعتقدون أن ذلك حبًا للذات، أو بالأحرى يقدمون الطاعة والاحترام إلى الأزميل، المطرقة، القلم، أو الأدوات الأخرى التى قد استخدموها فى صنع هذه التماثيل[1]. «لأن الصانع أسير لما يصنع فى الزمن لأنه أكبر من الشئ الذى يصنع، وإن هؤلاء كانوا مصرين على خطيتهم، وجب على النحاتين والرسامين ان يعبدوا أنفسهم، ويقدموا لهم التكريم والتبجيل».

إن هذه الكلمات التى يقدمها فيلون هنا هى ثورة على المنطق المناقض للذات، أو قل ـ إن شئت ـ إنها ثورة على الأخلاق لقيام الأخلاق، أعنى، أنها ثورة لها مبررات وهى قيام الأخلاق على الدين بدلًا من قيام الأخلاق على الذات، حقًا: من يقرأ ذلك يجد أن فيلون يحاول أن يؤسس الأخلاق على ما ينبغى أن يكون عليه الفعل الأخلاقى، لأن من غير الأخلاقى أن يعبد غير الله.

إن هذا النقد الحاد لم يسير على عموميته عند فيلون فقد خص به «المصريين الذين صنعوا لأنفسهم آلهة، آلهة خاصة بهم إضافة للأصنام الخشبية والصور، فقد كانوا يعبدون الحيوانات كالثيران، الحدأة، والحملان، واخترعوا لتلك الحيوانات قصص وحكايات أسطورية، لربما قد عبدوها لمنفعتها، كحيوانات منزلية،أو لحراثتها الأرض، أو أنها تكسبهم بصوفها»[2].

وإذا كانت الأشياء تحسب بنتائج أفعالها فإن نتائج فعل الله على الإنسان أكثر بكثير مما يتوقع الإنسان لأن « من يعبدون هذه الأصنام أكثر تعاسة من الأصنام التى يعبدونها[3] «لأن هذه الأشياء صماء وليست سببًا للسعادة،

(1) Ibid: chx v, 72, p 43.

(2) Ibid: chx v,77, p 45.

(3) Ibid: chx,vl, 81, p 47.

بل هى سببًا للتعاسة، وإن كانوا يتمتعون بالسعادة المطلقة فإنهم يتمتعون بالسعادة بأعين لا ترى وأذن لا تسمع، وأنف لا تشم، أو فم لا يتذوق ولا يتكلم، وأيادى لا تأخذ ولا تعطى»[1].

مما سبق يتضح أن الوصية الأولى والثانية تعلن عن مبدأ أخلاقى عند فيلون مؤداه أن الإيمان بالله وعدم عبادة الأصنام هو المبدأ الأول لقيام الأخلاق وهذا الإيمان هو المصدر الوحيد لقيام السعادة، أما الإلحاد فيعنى الوقوع فى الشر والتعاسة، وإذا استمر الملحدون على ما هم عليه فإنهم يفقدون بصيرة عقولهم بشكل متعمد، فإنهم فشلوا فى الحقيقة الواضحة التى يمكن أن يعرفها أى طفل[2].

الوصية الثالثة:

هذه الوصية تقول: (لا تحلف باسم الرب كذبًا)، ولكى تدخل فى المذهب الأخلاقى قام فيلون بتحليل عقلية «القاسم أو الحالف» فإن الإنسان قد يحلف كذبًا ليحفظ ماء وجهه أو ليخفى عمل شرير[3] أن النفس التى تكذب تملك عقلًا لا يتمتع بالسلام وملئ بالبلبلة والتوهان وعدم التركيز، وهو دائمًا فى حالة اتهام ويعانى من التوبيخ، إن النفس يراقبها نفس بطبيعتها تميل إلى القيم الأخلاقية وتكره الشر، وتقوم بدور القاضى، وإذا قامت بهذا الدور تجعل النفس تجمل ذاتها، أى أن هذه النفس ـ القاضية ـ تحذر النفس من أن تسير فى مسارها وإذا استطاعت التغير فإن النفس تفرح وتنعم بالسلام وإذا فشلت فى التغيير فإنها تعلن الحرب عليها»[4].

ويعنى ذلك أن من النفس الحالفة نفس مشوشة وشريرة، وما يجعلها

(1) Ibid: chx v, 74, p 43.

(2) bid: chx iv, 70, p 49.

(3) Ibid: chx,ll, 87, p 51.

(4) Loc. cit.

تحلف هو أنها تحاول أن تخفى عملًا لا أخلاقيًا مستتر أو أنها تحاول إقناع الأخر عن طريق القسم، وافترض فيلون وراء النفس نفسًا أخرى تعمل كنفس ضابطة إذا حاولت أن تقوم الإنسان فى قسمة يشعر الإنسان بالسعادة وإن أخفقت يشعر الإنسان بالذنب، لأنه لا يريد أن يظهر بمظهر المخطئ فى نظر القانون[1].

إن الإنسان الذى يقسم عند فيلون «يحاول أن يجعل الله شريكًا له فى هذا القسم، لأنه يعتقد أن الرب لا أحد من البشر يلومه، بل إذا كان هذا القسم الكاذب منه فإن الجموع ستلومه ويكون فى نظرهم كاذب ويستحق العقاب، ولكن هذه الأفكار ولا تعبر عن شىء غير والإلحاد وعدم التدين»[2].

ولا يستطيع فيلون هنا أن يفهم كيف يشرك الإنسان الرب فى الكذب؟!» إذا كان صديقك يرفض أن يشاركك فى هذا العمل ـ الكذب ـ ويندم على أنه ربطته بك صداقة ويهرب من وجهك، فبالأحرى، أن تخجل من نفسك عندما تطلب هذا الشئ من الله صانعك وعلة وجودك فى الحياة، فهل تفعل هذا مع العلم بأنه يسمع ويرى؟ أم أنك تفعل هذا ولا تعلم وتجهل ذلك؟ فإن كنت لا تعلم فهذه جهالة، وإنك ملحد، وأنت تعلم أن الإلحاد هو أصل كل الشرور[3].

ومن أجل هذا الجهل بالقسم كذبًا يُفصل فيلون أنواع القسم، «فالقسم لا يكون بالقسم واللسان فقط، ويمكن أن يكون عن طريق ضميرك فتقول: (تعالى يارب وأشهد معى فى هذا العمل الكاذب واشترك معى فى عمل الشر) وتحلف باسم الرب كذبًا، لأنك تعتقد بهذا القسم أنك تحتفظ بماء

(1) philo: on special lawsll, chlll, ll, p 313.

(2) Ibid: ch lll, 12, p 313.

(3) philo: Decalogue, xvlll, go, p 51.

وجهك، ولكى تخفى عمل شرير بحلفائك القسم كذبًا فإنك تصل إلى قمة الإلحاد»[1].

صحيح أن فيلون هنا يجعل القسم الكذب يصل إلى مرتبة الإلحاد، ووصل به هذا الحد من التشدد فى الأحكام أنه لم يكتف بالحالة الظاهرة فى القسم الكاذب، ولكن هناك حالة أخرى باطنة قائمة على الضمير يحاول أن يشرك فيها الكاذب الله فى كذبه.

رغم هذا كله فإن فيلون يضفى مشروعية للقسم، حيث «لا يجب أن يكون الحلف كذبا طالمًا يتعلق بموضوعات لها منافع للإنسان وللشعب أو المصالح الخاصة، أو كإرشاد للحكمة والعدالة والبر، أما إذا كانت أهداف هذا القسم غير خيرة وتخدم الشر فإن الدين يمنعنا من أن نستخدم هذا القسم، لأن البعض يحلف بشكل عشوائى لتغطية أفعالهم الشريرة كجرائم الزنى والقتل، والسرقة والاغتصاب، ويعتقدون أنهم بمنأى عن العقاب»[2].

ونستخلص من هذه الوصية أن الحلف بالكذب هو عمل غير أخلاقى وهى وصية من صميم الدين، وتفرق بين المتدين وغير المتدين، أو بعبارة أخرى، تميز بين المؤمن والملحد. ونتيجة هذه اللاأخلاقية أن يأتى «العقاب من الرب أو من الإنسان، فإذا كان الجزاء من الرب، فإنهم يعانون طيلة حياتهم، إما إذا كان من الإنسان فهو إما الجلد أو الموت، والموت أقصى أنواع العقوبات، ويكونوا محظوظين إذا كان الجلد، على أن يكون الجلد فى مكان عام على مرآة من الكل»[3].

---

(1) Ibid: ch XvIII, 91, p 53.

(2) philo: special laws, ch iv, 13, p 313.

(3) ibid: ch vI, 28, p 323.

الوصية الرابعة:

الوصية الرابعة تلقى الضوء على تقديس اليوم السابع ـ تقديس السبت ـ حيث خلق الله الكون فى ستة أيام واستراح فى اليوم السابع ليتأمل صنعة يده، وإن كانت ظهرت قبل ذلك الأهمية الكوزمولوجية لليوم السابع حين تحدثنا عن خلق العالم. إلا أن فيلون يرى فى تقديس يوم السبت جانب أخلاقى. هذا الجانب يتجلى فيما يأتى فى عبارة مؤداها «إن الله الأبدى قد استراح فى اليوم السابع من صنع يديه، فبالأحرى أن يتوقف الإنسان عن طلب المزيد من الأشياء الضرورية فى حياته ويأخذ راحة من متطلباته. إن هذا اليوم أقدس يوم عند الله، وتقديس هذا اليوم هو أعلى درجة من درجات التدين، إن الكتاب المقدس يحثنا على أن نتبع الله، ففترة الأيام الست هى فترة العمل التى خلق فيها العالم، من البديهى أن نأخذ هذه الفترة كنموذج لنا أيضًا فى حياتنا العملية، ونأخذ اليوم السابع لدراسة الحكمة وتقويم الذات، إذًا لا نهمل الحياة بشقيها العملى والتأملى، فكليهما محور الحياة، ويجب أن يظلا محفورين فى قلوبنا موضع العقل لا القول»(1).

يعنى ذلك أن هناك دلالة ضمنية أخلاقية ليوم السبت عند فيلون قائمة على جعل الله نموذجًا للأخلاق فإذا كان قد استراح فى اليوم السابع فجدير بالإنسان أن يتخلق بأخلاق النموذج. وإذا كان النموذج فى اليوم السابع يتأمل ذاته، فعلى الإنسان أيضًا أن يقوم ذاته بعد ست أيام متواصلة. لأن الهدف من اليوم السابع كما يقول فيلون: «هو أن يستريح الإنسان من العمل ويجدد نشاطه كالرياضى الذى يحصل على قسط من الراحة ليجدد نشاطه، لقد أعطى الله الإنسان هذا اليوم لممارسة أنشطة منها دراسة مبادئ الأخلاق»(2).

---

(1) philo: Decalogue, ch xx, 100-101, p 57.

(2) philo: Special lawsII, chxvI, 60-61, p 345.

وقد يذهب فيلون أكثر من ذلك حين يقرر «بأن يوم السبت لم يشرع للإنسان فحسب، إنما شرع يوم السبت أيضًا لراحة الماشية وللعبيد، لأن العبيد ليسوا عبيدًا بالطبيعة، والحيوانات من عبيد الإنسان خلقت ولديها استعداد فطرى لخدمة الإنسان»[1]. وهذه النظرة الأخلاقية من جانب فيلون نظرة أخلاقية كونية تنبع من مذهبه الإنسانى الذى يرى أن الحيوان حياة تريد الحياة وسط حياة تريد الحياة.

من خلال هذه النظرة الأخلاقية ليوم السبت يتفتق عن هذه النظرة ثلاثة مفاهيم: الأول، مفهوم الخلق، الثانى، المفهوم الاجتماعى والإنسانى، الثالث، مفهوم التحرر من العبودية بخروج بنى إسرائيل، فالمفهوم الأول قد أكد خلق العالم وقدرة الله، والثانى قد رسخ المفهوم الاجتماعى والإنسانى للسبت فى قلب اليهودى من خلال تلك المشاعر والأحاسيس الدافئة التى تمتلك فى هذا اليوم. فى إحساسه القوى بالمشاركة الجماعية، وحثه على البر والإحسان، والميل إلى فعل الخير، وحماية الضعفاء والفقراء والمظلومين والمضطهدين. والمفهوم الثالث رسخ فيه فيلون مفهوم التحرر من العبودية، وهو لا يعنى العتق من العبودية ولكن الرحمة بها، حيث لم يخلق العبد عبدًا[2]. وقد استفاض فيلون فى المفهومين الآخرين فى كتابة «الشريعة الخاصة» لتأكيد أهمية يوم السبت الأخلاقية.

الوصية الخامسة:

وهذه الوصية هى أخر وصايا المجموعة الأولى، وهى تنظر فى طاعة الوالدين على أنه «التدين الحقيقى وأهم عناصر الأخلاق، لأن الوالدين هما

---

(1) Ibid. chxvI, 70, p 351.

(2) The universal Jewish: Volg, KTAV publishing House inc, New York, 1969, p295

خدام الرب فى مهمة إنجاب الأطفال ومن لا يكرم الخادم لا يكرم الرب. بعض النصوص الجريئة تبجل الوالدين كأنهما ألهه لأنهما يتشبهان بالرب الخالق سبب وجود هذا الكون، فهما يوجدان الإنسان إلى العالم»[1].

«إن الوالدين من خلال طبيعتهما عند فيلون يقفان على الحدود بين الجانب الأبدى والجانب الفانى من حيث الكينونة، فهما كائنات فانية بسبب صلتهما بالإنسان والحيوان ولكونهما عرضة للفناء وفساد الجسد، وهما أيضًا ذوا طبيعة أبدية لتوالدهما الذى يربطهما بالرب سبب هذا العالم».

بعض الناس يرتبطون بجانب واحد من هذين الجانبان ـ الفانى أو الأبدى ويتجاهل وجود الأخر ويحاولون أن يفضوا رغباتهم عن طريق صداقات مع الآخرين غير مدركين الجانب الأبدى للوالدين إن من يسير فى الجانب الفانى لفض رغبته يسير فى طريق عدم التقوى، ويمضون قدمًا نحو الحيوانية. وهم أعداء لتلك الوصايا التى أعلنها موسى، ومدانون من محكمتين الأولى، المحكمة الإلهية فهم يدانون بالالحاد وعدم التدين، والثانية، المحكمة الإنسانية وهم مدانون فيها بالوحشية وعدم الإنسانية[2].

وبعيدًا عن الحياة الأبدية والفانية صاغ فيلون مثلًا من الطبيعة يلزم الإنسان على احترام والدية مجسدًا العلاقة بين الأبناء والأباء فى الطيور «تلك الطيور تتجمع لأنها فى حاجة إلى والديهم، فى المقابل الطيور الصغيرة تطير بحثًا عن الطعام وتعود به إلى العش لتغذية والديهم الذين تقدموا بالسن، ويرون من الواجب أن يردوا الجميل إلى والديهم، فهذه الطيور بدون معلم، تستخدم غريزتها فى رد الدين لبعضهم البعض، أرى أن الإنسان أمام هذا المثل يتوارى خجلًا ويخفى وجهه، خاصة من لا يحترمون أبائهم»[3].

(1) philo: Decalogue, chxxiii. 120. p 67.

(2) Ibid: chxxii, 108-110, p 61 -30

(3) Ibid: chxxiii, 117, p 67.

هذا النموذج الطبيعى الذى صاغه فيلون لاحترام الوالدين نموذجًا أخلاقيًا من الطبيعة، لا يخفى داخله عودة الأخلاق إلى الدين، حيث يرد الأخلاق إلى الغريزة التى فطرها الله فى الطيور، لأنه يرى أن الطيور بلا معلم. إن كانت الأخلاق كذلك عنده، فإنه يصيغ مثالًا جدليًا من الطبيعة، جديرًا بالإنسان أن يتوارى منه خجلًا، وهو فى هذا الصدد، يختلف عن رسو حينما رد الأخلاق إلى الطبيعة، وحاول أن يخرج الإنسان إلى الحالة البدئية لتعديل الأخلاق، والاختلاف بين فيلون ورسو يبدو فى هذه الحالة. فى أن فيلون يرد الأخلاق إلى الشريعة والفطرة التى تحمل بدايات الشريعة، أما رسو فإنه يرد الأخلاق إلى الحالة البدئية، الحياة البدائية الأولى حيث كان يعيش الإنسان بلا تقدم ولا علوم مرتكزًا على معادلته الفلسفية القائلة «كلما زادت الفنون والعلوم زادت الرذائل». أعنى، أن رسو قصد أن الأخلاق تتم أو تصل إلى حالة الاكتمال إذا عادت إلى الطبيعة الأولى[1].

وهذا الاختلاف يحمل فى باطنه تشابهًا بين القطبين ـ فيلون ورسو ـ حيث قرر فيلون سلفًا أن حياة المدن مليئة بالرذائل والشرور، وحاول الناس أن يعبدوا أعمال أيديهم وعقولهم أو ما أنتجت عقولهم من فنون وآداب، وقرر الهروب من هذه الحالة إلى الصحراء لتلقى الشريعة وخلاص النفس[2].

وبهذه الكلمات تكون طاعة الوالدين سلوكًا أخلاقيًا منبعه الدين عند فيلون حتى وإن ساق له أمثلة من الطبيعة، وهذه الوصية كمثيلاتها السابقة تقديس يوم السبت، القسم باسم الرب كذبًا، وهجر عبادة الأوثان وعبادة الله الواحد. تمثل عبادة، أو نظام أخلاقى ينظم العلاقة بين الله والإنسان من ناحية وبين الإنسان والكون من ناحية أخرى. ويترتب على هذه العلاقة

(1) د/ محمد حسين هيكل. جان جاك رسو: حياته وكتبه ـ دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة. 1978. ص 67.

(2) philo: Decalogue, chi, 7, p 9.

المزدوجة لطاعة الوالدين «ثوابان أو جائزتان هما امتلاك الإنسان للقيم الطيبة، والثانية هو الخلاص من الموت بأن يمنحه حياة أبدية»[1].

المجموعة الثانية:

هذه المجموعة تنظم الشريعة الكونية بين الإنسان والإنسان والإنسان والكون. وهى مجموعة من النواهى والتحذيرات موجزة فى خمسة وصايا (لا تزن، لا تقتل، لا تسرق، لا تشهد زورًا، لا تشته). ومجملها يبنى مذهبًا أخلاقيًا على الدين وهى على النحو الأتى:

الوصية الأولى: (لا تزن)

جاءت هذه الوصية فى المرتبة الأولى على حد تعبير فيلون «لأن المتعة هى قوة تسيطر على كل سكان العالم، ولا أحد يستطيع أن يهرب من هذه الجريمة أو الخطيئة، فإن مخلوقات الأرض والسماء والماء تتعامل معها باحترام لأنها من صنع الطبيعة، وتتعرض للنقد إذا انحرفت عن مسارها الطبيعى»[2]. فى شكل الزنى.

وسبب هذه الرغبة أو المتعة هو «الجسد الذى يجب أن يلام على هذه الرغبة الشديدة للجنس وليس الروح. لأن الجسد يحتوى كمية كبيرة من النار وهى السائل المنوى، تلك النار التى تحرق المادة وتحتاج إلى المزيد فى الأعضاء التناسلية. وتكون مسئولة عن الحساسية الشديدة فى الانغماس فى الزنى»[3].

هذا التصرف المشين ـ الزنى ـ يدمر الجسد والروح معًا، ويجعل الإنسان يتخلى عن كل قيم الحياء، هذه الشهوة تأكل كل شىء فى حياة الإنسان مثل النار التى لا تخمد، بل فى حالة استعار دائم.

(1) philo: Special lawsii, chxi- vii, 262, p 471.

(2) philo: Special laws III, chii, 9, p 479.

(3) Ibid: chii, 10 11 -, p 421.

وخطورة هذه الجريمة اللاخلاقية يكمن فى أنها لا تقتصر على الزانى فقط إنما تعلم شخص أخر كيف يرتكب الخطيئة، لأنها لا تتم إلا بطرف أخر لتنفيذ العمل المخجل، أحد الطرفين يمثل المعلم، والأخر يمثل التلميذ، الذى هدفه أن يثبت أقدامه فى الخطيئة والتورط فى الزنى. والزانية لا يفسد جسدها فقط، بل روحها بشعورها بالاغتراب عن زوجها وكرهها نحوه، ونبذه عن حياتها، وهذا السلوك ـ الزنى ـ يؤدى إلى مشكلات ثلاث وهى الزوج الذى يعانى فى إيمانه لعدم زواجه الشرعى الذى يهدف منه إنجاب الأطفال، أو أنه أصبح غير قادر على التمسك بوعوده، والمشكلة الثانية، هى الزانى والزانية فى انغماسهم فى الشهوات التى قد تمتد إلى أشخاص آخرين أو الأقارب. والمشكلة الثالثة، هى الأطفال نتيجة هذا الزنى، وخاصة الزانية إن كانت غير ظاهرة، فإن حقيقة هذا الطفل لم تعرف، ولا يعرف الزانى الطفل نتيجة الزنى، كالرجل الأعمى الذى لا يعرف مكائد هؤلاء الزوانى فيكون مجبور على رعاية أطفال هؤلاء الزوانى كما لو كان من لحمه ودمه[1].

ومكمن الخطورة هنا كما يعرض له فيلون يظهر من أن الزنى تدمير للأخلاق عامة فهو تدمير للذات نابع عن الأثرة وإرضاء الشهوة أو الرغبة، كما أنه تدمير للأخر لأنه يقع بين طرفين، وتدمير أيضا للنتيجة وهو الطفل السفاح، إلا أن الغريب فى هذه الخطورة أن يتحدث فيلون عن الاغتراب، لأن مفهوم الاغتراب مفهوم متقدم على فيلون، والاغتراب[2] الذى عُنى به هو الاغتراب الدينى أو الانفصال عن الله، وفى هذا الإطار يمكن العودة

(1) philo: Decalogue,ch xvlll, 6o, p 51.

(2) هنا استخدامات كثيرة للفظة الاغتراب. فلها استخدام نفسى واجتماعى ودينى، فالنفسى والاجتماعى يتعلق بما يحدث للفرد من اضطرابات نفسية تجعله فى غربة عن الآخرين، ويرتبط هذا المفهوم بالاغتراب الاجتماعى، لأن المغترب نفسيًا مغترب اجتماعيًا، مغترب عن ذاته وعن الآخرين. انظر د/ أمل مبروك، مشكلة الإنسان فى الفكر المعاصر، دار الوفاء. الطبعة الأولى، إسكندرية 1999م ص 108.

ـ بظاهرة الاغتراب إلى أفكار العهد القديم فى سفر التكوين. خاصة فى الدراما الإنسانية المتعلقة بخلق آدم وانفصال حواء من أحد ضلوعه والهبوط من الجنة إلى الأرض[1]. حيث تلتقى بأول اغتراب فى الكون أو على وجه الدقة، أول انفصال وأول ثنائية حقيقية. فحواء هى جزء من آدم لكنها غدت الآن جزءًا منفصلًا، وبمعنى آخر جزءًا مغتربًا.

إن فيلون هنا يمثل لحظة حاسمة فى تاريخ الوجود الإنسانى، خاصة وأنه قد استخدم لفظة الاغتراب وقد عنى بها الخطيئة sin. «وقد جاءت الكلمة فى الترجمات والشروح اللاتينية للكتاب المقدس، وبخاصة العهد الجديد وفى المواضع التى تتناول فكرة الخطيئة بوجه خاص. والخطيئة بحسب التصور الدينى فى الكتاب المقدس ليست مجرد تعدى على شريعة الله وأحكامه وإنما هى فى جوهرها انفصال عن الله»[2].

وإن كان فيلون يرى أن خطيئة الزنا تدميرًا للذات، ومن يقوم بها على وعى بذاته أو بفعل الزنا متعمدًا فإن ذلك الوعى يضع ذاته وسط وجود يتعلق بالخطيئة أى إنسان يعى الانقسام العميق داخل ذاته، أو بعبارات كيركجاوردية ـ نسبة إلى كيرجارد ـ «يقف الإنسان وحده بسبب الخطيئة أمام الله. وهذا الوعى قد يكون موضوعًا للعظة والعبرة ويمكن أن يكون موضوع تأمل صامت يقوم به ويضعه وجهًا لوجه أمام ذاته الخاصة. والإنسان قبل الخطيئة ليس أنا ولا يصبح أنا إلا فى الخطيئة وبواسطة الخطيئة»، كما يقول كيركجورد: عندما تدرك الذات أنها موجودة أمام الله فإنها تصبح لا متناهية، وفى هذه الحالة تعرف أنها خاطئة[3].

---

(1) philo: Decalogue, chxxiii - chxxiv, 125 130 -, p 67-69.

(2) د. محمود رجب: الاغتراب، سيرة مصطلح، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة، 1986 ص 38.

(3) ريجيس جوليفية: المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى جان بول سارتر، ترجمة د/ فؤاد كامل، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1982، ص 20.

ورغمًا من هذا الوعى بالذات فى حالة الاغتراب عند فيلون فإن الإنسان يرتكب الخطيئة، فإنه يرتكب الزنا فى الخفاء، وهو لا يدرك أن ما يفعله فى الخفاء يدركه الرب، فالله يدرك وعى الذات بالذات والخفاء[1].

وبعيدًا عن هذا العذاب الذاتى ـ انفصال الذات عن المجتمع وعن الله ـ فإن العذاب الدينى أو الجزاء فى الشريعة اليهودية هو الرجم حتى الموت أو اللعنة[2].

وقد ساق فيلون نموذجًا لهذه اللعنة ممثلًا فى الفارسيين والقدماء اليونانيين الذين مارسوا جريمة الزنى، أن جعلهم الله فى حالة حرب ضد أنفسهم وضد الآخرين، وقد وازى فيلون بين انغماسهم فى الشهوة مع انغماسهم فى الحملات الحربية والمعارك الدائمة[3].

ونهاية فإن هذه الوصية ـ لا تزن ـ صاغها فيلون ما بين الجزاء والثواب، وأثارت فى جنباتها مدلولات إنسانية تغيب عن الفلسفة اليونانية ـ الاغتراب الدينى ـ وقد تعرض فيلون لجريمة الزنا بإطناب فى كتابه الشريعة الخاصة متحدثًا عن أنواع الشذوذ والزواج وقوانين الزواج بقدر يهم دارس الفكر العبرى لا الفلسفة.

الوصية الثانية: (لا تقتل)

يقول فيها فيلون «إن الطبيعة قد جعلت الإنسان متميزًا عن الحيوان بأنه اجتماعى، وأعطته الحق فى تكوين صداقات تميزه عن باقى الكائنات بالفعل، هذا الرباط الذى يقود الإنسان نحو تبادل المشاعر، وأن الإنسان الذى يقتل أخر يخرق قانون الطبيعة، بالتأكيد، هو مذنب بتدنيس هذا الجسد

(1) philo: Special laws III, chx, 52, p 509.

(2) Ibid: chiii, 13, p 481.

(3) Ibid: chiii, 18, p 485.

المقدس، لأنه قضى على الروح أقدس ما أعطاه الله للإنسان........، فالروح بالتحديد أقدس ما يمتلكه الإنسان فى حياته، فهى تتشبه بالسماء، وهى أطهر كائن فى الوجود، فالإنسان بهذه الروح على صورة الله فى الأرض»[1].

ويعنى ذلك عند فيلون أن القتل عمل لا أخلاقى ويمثل خروج عن مسار الطبيعة، لأن القاتل فى نظر الشريعة هو الذى يرتكب القتل فى النفس البشرية وهذا الفعل انتهاك لحرمة الشريعة، وربما يكون أسوأ الانتهاكات[2].

وهذا الفعل اللأخلاقى عند فيلون لا بد أن يكون جزاءه من جنس عمله «فمن يرتكب هذا السلوك المشين يعاقب بالموت، وهو يستحق الموت ألف مرة، فالجريمة غير قانونية، ولكن العقاب قانونى بدرجة كبيرة»[3].

«ومهما هرب القاتل فإنه لا يستطيع أن يهرب من المحكمة الإلهية، فهذه المحكمة تكشف عن الدوافع والنوايا الخفية للقاتل، والرب يملك أن يعفو عنه بعدله»[4].

الوصية الثالثة: (لا تسرق)

السرقة عند فيلون هى « حب امتلاك الغير الذى يمتد إلى ما لا نهاية ومن يسرق لا يكترث بالعقاب لأنه يعتقد أنه فوق القانون، فالسارق فهم عقلية مسيطرة تحب أن تكون فى مركز القوة، ويحدوه حب الطموح والسيطرة على الآخرين، لما كان الأمر كذلك فإن الإنسان يجب أن يتعلم من السنوات الأولى أن لا يسرق من الآخرين، مهما كانت السرقة صغيرة فى نظر الطبيعة كبيرة»[5].

---

(1) philo: Decalogue, chxxv, 133 134 -, p 73.

(2) philo:special laws iii, chxv, 82, p 527.

(3) Loc cit.

(4) philo: On Numbers, chxxxv, 6, p 111. and see also, special laws iii, chxxi, 122, p 553.

(5) philo: Decalogue, chxxvi, 137, p 75.

ويدلل مفهوم السرقة عند فيلون كوصية بأنها عمل لا أخلاقى وهى مضادة للطبيعة أو الغريزة أو الفطرة التى أوجدها الله.

الوصية الرابعة: (لا تشهد الزور)

قد نهى الرب عند ارتكاب هذه الخطيئة لأن من يقسمون زورًا يخفون الحقائق، وهم مذنبون ومضادين أيضًا للطبيعة، بإفسادهم الحقيقة التى أغلى ما يملك الإنسان فى حياته، والتى بمثابة الشمس التى تضئ ما يخفيه الظلام، فالشاهدين الزور يحلفون أنهم سمعوا ورأوا وما سمعوا وما رأوا، وهم يرتكبون خطيئة من أكبر الخطايا، خاصة وإذا علمنا أن القسم هو أداة المحلفين للفصل فى الدلائل، وبناء عليه تصدر الأحكام، إن هذا السلوك الأخلاقى يصل فى مرتبته إلى الإلحاد وعدم التدين، لأنهم يحلفون بالصدق وهو كذبًا مستخدمين الخداع، وهو سلوك متعمد من جانبهم[1].

الوصية الخامسة: (لا تشته)

هذه الوصية تنهى الإنسان فى الانغماس فى خطيئة الرغبة وهى خطيئة مدمرة بشكل مخيف، لأن كل العواطف ـ الانفعالات ـ الشريرة التى للروح والتى تثير الروح تهزها من مكانها الطبيعى وتجعل منها روح مريضة، والأخطر من هذه الانفعالات الشريرة الرغبة، لأن الانفعالات تتواجد فى أنفسنا دون قصد، ولكن الرغبة توجد فينا بشكل متعمد[2].

وهذه الرغبة تبدو لعقلنا أنها شىء جيد، يوقظ النفس وهى فى حالة الراحة فهى مثل الضوء الذى يقع على العين، فيقوم بإثارة العين، وهذه الإثارة للنفس تسمى متعة. فعندما يدخل الشر للنفس أو الروح، فإنه يملى

(1) ibid: chxxvii, 140 141-`, p 77.

(2) Ibid: ch xxxiii, 142, p 77.

الروح بالحزن والكآبة والإحباط. حتى وإن اقترب الشر منا فإنه يثير القلق والخوف والحزن[1].

وهنا يقرر فيلون أن الاشتهاء لا أخلاقى أيضًا، ولكنه فى نفس الوقت يفرق بين مصطلحات ثلاثة يمكن أن تتشابه مع بعضها البعض، فهناك فارق بين الانفعال الذى ينتج دون قصد والرغبة التى تنتج عن القصد، وهناك فارق أيضًا بين الرغبة والمتعة. وهو فى هذا الصدد يأسس نظرية فى الانفعالات حتى وإن كانت بسيطة المدلول.

ونهاية الوصايا العشر التى صاغها فيلون فى مذهب أخلاقى دينى يهودى قد انقسمت إلى وصايا إلهيه تدور حول أحكام الرب، وتعلن أنه من الأخلاقى أن يكون هناك حاكمًا واحدًا يقود العالم وهو خالق له ومن الإلحاد وعدم التدين الإيمان أو الاعتقاد بغير ذلك، أعنى أن هذه المجموعة من الوصايا تدور حول مذهب واحدى ـ هو الله ـ وتنبذ الكثرة أو التعددية التى اختلقها العقل البشرى وعبدها. أما المجموعة الثانية فهى تدور حول ما يقترفه الإنسان مع الإنسان ويسيئ به إلى الرب.

وكلتا المجموعتين جاءتا شاملتين كمقولات أرسطو، حيث لا يوجد شىء فى الطبيعة إلا ويشترك فى هذه المقولات[2].

إن من يتبع هذه الوصايا هو الإنسان المتدين والتقى والأخلاقى لأنه متأكد أنه ينال بركات الرب، وحفظه له من الشرور، وهو أما أنه يحصل على الجائزة أو أنه قد حصل عليها[3].

وعلى عكس الإنسان المتدين، الإنسان الذى لا يتبع الوصايا فقد اتهمه

(1) Ibid: ch xxx iii, 143, p 79.

(2) Ibid: chviii, 31, p 21.

(3) philo: The worse Attackt the Better, ch xxii, 120, p 283.

فيلون بالإلحاد، ومرد هذه التهمة إلى أن الوصايا العشر الأخلاقية هى وصايا إلهية تصل إلى حد الاعتقاد بالألوهية، فالشخص اللاأخلاقى فى نظر فيلون شخص ملحد وغير متدين. وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على أن فيلون قد أسس الأخلاق على الدين، مع ملاحظة أن الأخلاق الفيلونية أخلاق عملية بعيدة كل البعد عن أخلاق النظر ـ النظرية اليونانية. فهو على خلاف كل القضايا السابقة يحاول أن يبعد الأخلاق اليونانية عن مذهبه الأخلاقى.

تعقيب

تعد فلسفة فيلون الأخلاقية تحولًا جديدًا فى الأخلاق قياسًا بما عليه فلسفة الأخلاق اليونانية، فإذا كانت فلسفة الأخلاق عند اليونان قد أرتبطت بالطبيعة وتوقفت على الجانب النظرى بإستثناء الإتجاه الرواقى والأبيقورى إلا أن فلسفة الأخلاق عند فيلون لا تنفك عن تصوفه أو الحياة الباطنية الداخلية، أعنى، الحالة الصوفية التى وصل إليها وإذا كان أرسطو قد رأى أن الأخلاق ممثلة فى الفضيلة التى هى الوسط العادل ـ وسط بين طرفين ـ وعند أفلاطون تتمثل فى المثال، إلا أن فيلون بأفلاطونيته يختلف عن السابقين لأنه تعلق بعالم المعقول أكثر عقلانية من أفلاطون، فالعالم المعقول عنده يرتبط بالألوهية ـ حالة الإرتباط بين الإنسان والله بمفهومه الواحد، أعنى، أن الأخلاق جاءت عنده مبنية على الدين.

ورغم أنها فلسفة جديدة فى مضمونها من حيث إحتوائها على فكر دينى أخلاقى من الموروث اليهودى إلا أن عباراتها جاءت فى صيغ يونانية يغلب عليها الطابع الفلسفى المجرد من جهة والتأويل الرمزى من جهة ثانية، وخاصة الشروح المطولة التى قدمها فى كتاب الوصايا العشر، وكتب الشريعة الثلاثة، والمجازيات الثلاث.

إن تأسيس الأخلاق على الدين عند فيلون ممثل فى جانبين: الأول

هو الضمير الذى يمثل علاقة داخلية كائنة بين الله والإنسان، وما يتبع هذا الضمير من مفاهيم كالأمل والتوبة اللذين يمثلان طريقًا للخلاص، الثانى، مجموعة الوصايا العشر التى تنقسم إلى مجموعتين: المجموعة السيادية (ألا نعبد غير الله، لا يعبد الإنسان الأصنام، لا تقسم بإسم الرب باطلًا، تقديس يوم السبت، طاعة الوالدين). والمجموعة الثانية، مجموعة التحذيرات (لا تقتل، لا تزن، لا تسرق، لا تشته، لا تشهد زورًا).

الخاتمة

يمكن أن نستخلص من هذه الدراسة بعض النتائج الهامة التى توصلت إليها، وهى على النحو الأتى:

أولًا: يعد فيلون أحد فلاسفة العصر الهلينستى، الذين عاشوا فى مدينة الأسكندرية، ولكونه كذلك لقب «بفيلون السكندرى»، ولكونه أحد دعائم الفكر الدينى اليهودى أطلق عليه «فيلون اليهودى»، لم يكن معروفًا حتى القرن السادس عشر لولا أن الكنيسة المسيحية قد احتفظت بأعماله، ظنًا منها أنه أحد أباء الكنيسة بجانب أوريجين وكيلمنت وأمبراوز. ولا ترجع أهمية فيلون لكونه يهوديًا فحسب، بل يمكن أن نعده أحد مصادر التأريخ للفلسفة اليونانية بجانب أرسطو وديوجين لارتوس.

ثانيًا: تنوعت الأبحاث الفيلونية ووصلت إلى ما يربو على ثمانية وأربعين بحثًا، ولا يضاهيه من فلاسفة اليونان سوى أفلاطون و أرسطو فى غزارة ما كتب ويمكن أن تقسم هذه الأبحاث إلى ثلاث مجموعات، الأولى: هى إعادة صياغة لنصوص التوراة، الثانية: الأبحاث الفلسفية، الثالثة: المجموعة التاريخية، وهى أبحاث تبشيرية لليهود. وأبحاثه على الإجمال جاءت خادمة لقضية واحدة وهى إبراز الفكر الدينى اليهودى من ناحية، وتطويع العقل اليونانى لخدمة الشريعة الموسوية حتى وإن كانت هذه المنهجية جديدة فى محتواها وتستوجب غضب اليهود ذاتهم خوفًا من هجر النص الحرفى من ناحية أخرى.

ثالثًا: استخدم فيلون فى أعماله منهج التأويل المجازى الذى وجده عند الأورفية والرواقية واليهود السابقين عليه، إلا أن المنهج ذاته وجد منحًا جديدًا عنده للاعتبارات التى أولاها للنص المقدس، أعنى، تعامله مع النص المقدس على أربع درجات وهى، أولوية النص، إبهامه، مجمله، بساطته. وبهذه الرباعية نصب فيلون نفسه مُأولًا للكتاب المقدس، إلا أن هذه المنهجية التى تبناها مازالت الدراسات قاصرة عن حل إشكالية ارتباطها بالفلسفة اليونانية، وإن كانت الدراسة قد اقتربت من هذا المنهج، فهذا الاقتراب بمثابة الاقتراب التجريبى ملاحظًا للتطبيق الفعلى، انطلاقا من الاتفاق العام بين فيلون وأفلاطون.

رابعًا: قدم فيلون نظرية جديدة لخلق العالم تستقى مبادءها من الكتاب المقدس بتأويل نصوصه أولًا، ثم صياغة هذه النصوص فى قالب عقلى ثانيًا منطلقًا من ضرورة التحام الدين مع الفلسفة، معتبرًا أن خلق العالم جاء على مرحلتين: الأولى، وهى خلق العالم فى المعقول، والثانية خلق العالم فى المحسوس (المرئى)، وفى كلتا المرحلتين جاء الخلق متدرجًا من اليوم الأول حتى اليوم السادس إلى أن استراح الرب. وقد سيطر على فيلون نموذج محاورة تيمايوس الأفلاطونية بأسطوريتها، ولم يتوان فى أن يأخذ نفس مصطلحاتها كالصانع أو الديمورج والختم ـ ختم الشمع. مقدمًا بذلك فكرة دينية عن الخلق تلتحم فيها الأسطورة والعقلانية الأفلاطونية.

خامسًا: رأى فيلون أن العالم أبدى وهذه الأبدية تعنى عناية الله للعالم فالعالم مخلوق وغير قابل للفساد، فهو مخلوق على مثال الخلق الذى يفنى، وغير قابل للفساد بأى علة من علل الفناء ولتأكيد هذا المفهوم حدد فيلون مفهوم العالم والفساد، وهذا التحديد تطلب نقد السابقين عليه، ونقده هذا يعد تأريخًا للفلسفة اليونانية، إلا أن تأريخه يعد تأريخًا ظاهريًا يفتقد الفهم العميق الذى يكمن خلف الفكر اليونانى. ولتأكيد هذا المفهوم أيضًا حدد

فيلون مفهوم العلة وعدم قدرتها على فناء العالم، سواء كانت علة داخلية أو خارجية، مسقطًا بذلك المفهوم الرواقى فى الأحتراق الكونى ـ أو مبدأ فناء العالم عن طريق النار. إلا أن علة تبنى فيلون للأزلية جاءت من منطلق فكرى دينى بحت وهو أن العناية الإلهية للعالم لا يمكن أن تفسد، فإذا كانت العناية قابلة للفساد، فالعالم قابل للفساد، أعنى، أن هناك ارتباط علىَ بين أزلية العالم وعناية الله التى تعنى وجوده وما يترتب عليه من تجليات.

سادسًا: كون فيلون مفهومًا عن الإله ينبثق عن يهوديته من ناحية والعقل اليونانى من ناحية أخرى، أى أنه جاء بمفهوم يتذبذب بين التوفيق والتلفيق متطرقًا لمعنى الوحدانية والصمدانية التى تكتنف الله، وعدم مشابهته للمخلوق ومنكرًا للتعددية، وللتدليل على هذه الفكرة رأى أن ماهية الله لا يمكن أن نحيط بها علمًا، فجوهر الله هو ذاته، إن كل ما نستطيع أن نخوض فيه عن الله أن ندلل على وجوده من خلال برهانين أولهما برهان النظام، والأخر برهان الروح، وهذه البراهين تأتى من خلال أفعاله التى نعرفها من الموجودات، وإن كان الله يتساوى مع المخلوق فى هذه الأفعال إلا أن فعل الله مختلف عن فعل الحوادث ـ الإنسان. ونشأ من خلال ذلك اللاهوت الإيجابى واللاهوت السالب للصفات. فاللاهوت الايجابى يصف الله بأنه عليم وقدير وخالق وحى. وعلمه وقدرته وخلقه وحياته هى ذاته، أعنى، أن الذات عنده هى الصفات. ويتساوى فى ذلك مع فكر المعتزلة. أما اللاهوت السالب، فيعنى تنزيه الله بصفات السلب كقولنا لا متناهى، لا متغير، لا محدود، وهذه صفات لا تعنى النقص فى الله، لأن هذه الصفات تقام على صفات الإيجاب، فإذا قلنا أن الله بلا كيف، فإن الله كيفه فى ذاته. ومن خلال هذا المفهوم عن الله استطاع فيلون أن يكون لاهوتًا جديدًا عن الله فى عصر ساد فيه التقليد، وهو فى نفس الوقت يعد بذرة أو أساس لمسائل لاهوتية ملتهبة فى العصر الوسيط وحتى يومنا هذا.

سابعًا: لم يكتمل لاهوت فيلون عند تحديد مفهوم الله فحسب، إلا أن هناك ملحقات لا يمكن تصور الله بدونها. هذه الملحقات يمكن رؤيتها فى اللوجوس، ذلك المفهوم اليونانى، الذى وجد لغة جديدة عما كانت عليه عند هيرقليطس والرواقيين أو «الممرا» أو «الميسا» عند اليهود، ويمكن رؤية اللوجوس من خلال وظيفته الكوزمولوجية والأخلاقية. فالأولى تحاول أن تربط بين الله والإنسان والثانية تربط بين الإنسان والإنسان كسلوك يمكن أن يزرعه اللوجوس فى الإنسان، لأنه ـ الإنسان ـ عاجز عن زراعة الأخلاق لذاته، ولما كانت الفضائل مختلفة كالذروع، فإن فيلون جعل لكل فضيلة لوجوس خاص بها.وإذا كان اللوجوس يعمل كوسيط، إلا أنه لم يكن الوسيط الوحيد فهناك وسطاء آخرين أقل منه فى الدرجة وترتيبهم كالأتى (اللوجوس «ابن الله»، الحكمة الإلهية، الإنسان الإلهى «إنسان الله»، الملائكة «كائنات روحية»، والروح الإلهى.

ثامنًا: تبنى فيلون تصوفًا مبنيًا على نقد اليقين الإلحادى اليونانى فإذا كان فيلون مؤمنًا بالعقل اليونانى، إلا أنه فى هذا الموضع انقلب إلى النقيض رائيًا: أن المعرفة الحقيقية لا يمكن اكتسابها عن طريق العقل، إنما هى عمل النعمة الإلهية، والتى يمكن أن يتحد فيها الإنسان مع الله فيما أسماه بوحدة الوجود أو حالة الإتحاد تلك الحالة المستعارة على الموروث اليونانى التى تطورت عند فيلون فأصبحت حالة خلاص يفنى فيها العبد فى الله وإن كانت هذه حالة خلاص، فإن هذا الخلاص يمكن الوصول إليه بواسطة ضبط النفس، والفرار أو الهروب الذى جاء عنده على معنيين: الأول، الهروب أو الفرار إلى الله، الثانى، الفرار من الله، وقد رجح فيلون كفة المعنى الأول، وقد يتم هذا المعنى عن طريق العزلة التى يمكن أن ينشدها الإنسان فى الصحراء بعيدًا عن المدن والحشود البشرية، وهذه العزلة مثلت بجانب الفرار وضبط النفس طريقًا أخر للخلاص، ويمكن إدراكها كطريق مكمل لها.

تاسعًا: قدم فيلون فلسفة جديدة فى مضمونها، من حيث احتوائها على فكر دينى يهودى أخلاقى من الموروث المقدس. إلا أن عباراتها جاءت فى صيغ يونانية يغلب عليها الطابع الفلسفى المجرد من جهة والتأويل الرمزى من جهة أخرى، وخاصة الشروح المطولة التى يقدمه فى كتابه الوصايا العشر والمجازيات الثلاث التى يؤسس فيها فيلون الأخلاق على الدين، ممثلة فى جانبين: الأول، الضمير كعلاقة داخلية كائنة بين الله والإنسان، مهما ساءت هذه العلاقة بالشر من جانب الإنسان فيمكن إصلاحها بالأمل، والتوبة أو الندم. اللذان يؤديان إلى النقاء والفضيلة. الثانى، وهو الوصايا العشر وانقسمت إلى مجموعتين المجموعة الأولى، وهى المجموعة السيادية (ألا نعبد غير الله، لا يعبد الإنسان الأصنام، لا تقسم بالله باطلًا، تقديس يوم السبت، طاعة الوالدين). المجموعة الثانية وهى مجموعة التحذيرات (لا تقتل، لا تزن، لا تسرق، لا تشته، لا تشهد زورًا).

وأخيرًا: لا تعنى هذه النتائج أن الدراسة قد امتلكت ناصية لغة فيلون لأن تحديد معجمية فيلون تحتاج إلى مزيد من الدراسات، إنما حاولت الدراسة أن تتلمس الطريق نحو صياغة أقرب المفاهيم إلى الإدراك، وخاصة ونحن نتعامل مع فكر دينى يهودى له حدوده التى تميزه عن الأفكار الدينية المسيحية والإسلامية أو غيرها مما أعتقد البشر.

المصادر والمراجع

أولًا: المصادر الأجنبية

The Works of Philo Translated from Greek to English by F. H. Colson, M.A., And The Revison by G. H. Whitaker,, William Heinemann LTD, Cambridge, and Harvard University Press, 1962.

Volum

I- On the creation

Alleggorical interpretation

II- On the cherubim

On the sacrifices of Abel and cain

The worse attacks theBetter -

The posterit and Exile of cain

III- On the unchangeableness of God

On Husbandry

On Noah`s Work as plantoer

1V- On the confusion of tongues

On the Migration of Abraham

Who is Hier

V- On fligt and finding

On the change of Names

On Dreams

V1- On Abraham

Moses

V11- On the Deca logue

On the special laws 1-111

V111- On the special laws 1v

On the virtues

On Reward and punishments

IX- Every Good Man is free

On the contemplative life

On the Eternity of the world

On providence

X- On the Embassy to Gaius

Supplement

1- Questions and Answers on Genuesis

11- Questions and Answers on Exodus

ثانيًا: المراجع العربية والمترجمة إليها

أ ـ المراجع العربية

ابن حزم: (1) الفصل فى الملل والأهواء والنحل، الجزء الثانى مكتبة ومطبعة محمد على صبيح وأولاده، القاهرة 1964م.

ابن عربى: (2) فصوص الحكم، الجزء الثانى، تحقيق وتعليق د/ أبو العلا عفيفى، دار إحياء الكتب العربية، مكتبة عيسى البابى الحلبى، القاهرة/ 1365هـ ـ 1946م.

أبو ريان: (د. محمد على): (3) تاريخ الفكر الفلسفى، أربعة أجزاء الجزءان الأول والثانى، الجزء الأول «الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون»، دار الجامعات المصرية ـ الطبعة الخامسة الإسكندرية،1974م.

الجزء الثانى (أرسطو والمدارس المتأخرة دار المعرفة الجامعية، الطبعة الرابعة، الإسكندرية 1980م).

أبو العلا (د. وهبه طلعت: (4) جذور الحادية فى مذاهب لاهوتية، الكتاب الثانى ـ بولطمان، دار الهدى 2002م.

اثنا سيوس (الأنبا): (5) تفسير انجيل يوحنا، دار الكتاب المقدس الطبعة الأولى، القاهرة، 1975م.

إسماعيل (د. نازلى) (6) تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة الحرية، القاهرة 1980م.

أمين (د. عثمان): (7) الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة، القاهرة 1971 م

الأهوانى (د. أحمد فؤاد(8) فى عالم الفلسفة، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة د. ت.

فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، القاهرة 1954م

بدوى (د. السيد محمد): (11) الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، دار المعارف، الإسكندرية 1967 م.

بدوى (د. عبد الرحمن) (12) الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية الكويت، 1979م.

: خريف الفكر اليونانى، مكتبة النهضة العربية، الطبعة الثالثة، القاهرة 1970 م.

بركلى (وليم): تفسير بشارة يوحنا، الجزء الأول، دار الكتاب المقدس، الطبعة الأولى، القاهرة 1993 م.

بوكاى (موريس): القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، دراسة فى الكتب المقدسة فى ضوء المعارف الحديثة، دار المعارف، القاهرة، د.ت

الجرجانى: التعريفات، مطبعة البابى الحلبى، القاهرة، د.ت.

الجزار (د. أحمد محمود): الفناء والحب الإلهى عند ابن عربى، دار نهضة مصر، القاهرة، 1990م

خالد(د.غسان): أفلوطين رائد الوحدانية، منشورات عويدات الطبعة الأولى، بيروت 1983م.

داود (د. عبد الباري): الفناء عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى «دراسة مقارنة» الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى، القاهرة 1997م.

رجب (د. محمود): الاغتراب، سيرة مصطلح، دار المعارف الطبعة الثانية، القاهرة، 1986م.

زقزوق (د. محمود حمدى): دراسات فى الفلسفة الحديثة، دار الفكر العربى، ط3، القاهرة 1993م.

شلبى (د. أحمد): مقارنة الأديان، جـ1، اليهودية، سلسلة مقارنة الأديان، مكتبة النهضة المصرية، ط1992 ،10م

الشهرستانى: الملل والنحل، جـ1، تحقيق أبى محمد محمد بن فريد، المكتبة التوفيقية. مصر، د.ت

الصباغ (د. رمضان): الأحكام التقويمية فى الجمال والأخلاق، دار الوفاء ط1، الإسكندرية، 1998م

الطويل (د. توفيق): فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار الثقافة للنشر والتوزيع،ط 5 القاهرة 1985م.

عبدالله (د. محمد فتحي): النحلة الأورفية، أصولها وآثارها فى العالم اليونانى، مركز الدلتا للطباعة والنشر، الإسكندرية 1990م.

عبد السيد (رشدى حنا): فلسفة اللوغوس. نشر رابطة خريجى الكلية الأكليركية للأقباط الأرثوذكس، ط1، القاهرة، 1984م.

عبد المجيد (د. محمد بحر): اليهودية سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية، عدد 20، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، 2003م

عبد المهيمن (د. أحمد): نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربى، دار الوفاء ط1، الإسكندرية، 2000م.

عبد الواحد (د. على): الأسفار المقدسة فى الأديان السابقة للإسلام، طبعة نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، 1971م.

العقاد (عباس محمود): الله، كتاب فى نشأة العقيدة الإلهية، دار المعارف ط 7، القاهرة، 1970م.

العوا (د. محمد): المذاهب الأخلاقية، جـ1، مطبعة الجامعة السورية، دمشق، 1958م.

قاسم (د. محمود): فى النفس والعقل لفلاسفة الأغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، ط4، القاهرة، 1969م.

---------------- نظرية المعرفة وتأويلها عند توماس الأكوينى، مكتبة الأنجلو المصرية، ط1،القاهرة، 1969م.

قرنى (د. عزت): الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، 1979م.

كرم (أ. يوسف): تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر ط5، القاهرة، 1966م

------------------ تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط، دار الكاتب المصرى، القاهرة، 1946م.

مبروك (د. أمل): مشكلة الإنسان فى الفكر المعاصر، دار الوفاء، الطبعة الأولى، الإسكندرية 1999م.

محمود (د. عبد القادر): الفلسفة الصوفية فى الاسلام، مكتبة الحرية، القاهرة، 1985م.

محمود (د. نزار): الإله الإلحاد المعاصر دار الحكمة، ط1 بيروت 1968م.

مرحبا (د. محمد عبد الرحمن): من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، ط1، بيروت، 1970م.

مطر (د. أميرة): الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، ط1، القاهرة، 1968م.

ملطى (القمص تادرس يعقوب): تفسير سفر التكوين، الناشر كنيسة الشهيد مار جرجس باسبورتنج، ط، 1الأسكندرية، 1983م.

النشار (د. على سامي): نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام،جـ1، دار المعارف، ط9، القاهرة، 1982م.

نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان، منشأه المعارف، الإسكندرية، 1964م.

النشار (د. مصطفى حسن): تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى، جـ1 (السابقون على السوفسطائيين) دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1988م.

------------------ فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الإسلامية والغربية، مكتبة مدبولى، القاهرة، 1984م.

------------------ مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية، دار المعارف، ط1، القاهرة، 1995.

هيكل (د. محمد حسين): جان جاك روسو، حياته ومؤلفاته، دار المعارف، ط3، القاهرة، 1978م.

ب ـ المراجع المترجمة إلى العربية

أرسطو: الطبيعة، جزاءن، ترجمة (اسحاق ابن حنين) تحقيق د. عبد الرحمن بدوى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1954م.

------------ الكون والفساد، ترجمه إلى الفرنسية بارتلمى سنتهيلر، تعريب د. أحمد لطفى السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1932 م.

------------ كتاب النفس، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهوانى ومراجعة الأب جورج شحاته قنوانى، دار المعارف، القاهرة، 1937م.

أرمسترونج (كارى) الله والإنسان على امتداد 4000 سنة من إبراهيم الخليل حتى العصر الحاضر، ترجمة محمد الجوار، دار الحصاد للنشر والتوزيع، ط1، دمشق، 1996م.

أفلاطون: محاورة تيمايوس وأكريتلاوس، ترجمة الأب فؤاد جرجى بربارة، تحقيق وتقديم ألبير ريفو، منشورات وزارة السياحة والثقافة والإرشاد القومى، دمشق، 1968م.

------------ محاورة الجمهورية، ترجمة وتقديم د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1973م.

------------ محاورة فيدون: ترجمة د. عزت قرنى، مكتبة الحرية الحديثة، ط2، القاهرة، 1979م.

------------ (فيليبوس) ترجمها وقدم لها أوجست دييس ونقلها إلى العربية الأب جرجى بربارة، منشورات وزارة الثقافة والسياحة، دمشق، 1968م.

------------ محاورة مينون ترجمة د. عزت قرنى، دار النهضة العربية، القاهرة، 1975م.

برهيية (أميل): الأراء الدينية والفلسفية لفيلون السكندرى، ترجمة د. محمد يوسف موسى، مكتبة مصطفى البابى الحلبى، القاهرة، 1954م.

------------ تاريخ الفلسفة، جـ2، الفلسفة الهللينستية والرومانية، ترجمة د/ جورج طرابيشى، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1982م.

بوتيرو (جان): ولادة إله التوراة والمؤرخ، ترجمة عبد الهادى عباس، جهاد الهواش، دار الحصاد للنشر والتوزيع والطباعة، ط1، دمشق، 1999م.

توماس (هنرى وانلى): أعلام الفكر الأوربى، «من سقراط حتى سارتر» ترجمة عثمان نويه، دار الهلال، القاهرة، 1997م.

جوليفيه (ريجيس): المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى جان بول سارتر، ترجمة د. فؤاد كامل، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1982م.

جيجن (أولف): المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية، ترجمه عن الألمانية د. عزت قرنى، دار النهضة العربية، القاهرة، 1976م.

ديورانت (ول): قصة الحضارة، المجلد السادس (قيصر والمسيح) ترجمة محمد بدران، طبعة مكتبة الأسرة، القاهرة، 2001م.

ريفو (ألبير): الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها، ترجمة د. عبد الحليم محمود، د/ أبو بكر ذكرى، مكتبة دار العروبة، القاهرة، د.ت

فال (جان): طريق الفيلسوف، ترجمة د. أحمد حمدى محمود مراجعة د. أبو العلا عفيفى، مؤسسة سجل العرب، سلسلة الألف كتاب، القاهرة، 1967م.

فرنر (شارل): الفلسفة اليونانية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار الأنوار، بيروت، 1968م.

كرسون (أندريه): برجسون، ترجمة د.محمود قاسم، راجعه د. محمد محمد القصاص، مكتبة الأنجلو المصرية،القاهرة، د.ت

كولينز (جيمس): الله فى الفلسفة الحديثة، ترجمة د. فؤاد كامل، الناشر مكتبة غريب، القاهرة، 1958م.

ثالثًا: المراجع الأجنبية

Aristotle: De Caelo, Translated by: J.L .Stock, The works of Aristotle, Editorship, W.D.Ross voL1I, oxford, at The Carendon press, London, 1952.

---------------- Metaphysics, Translated into English Editorship W.D.Ross, in Great Books of western world, vol 2,ed by R. Mhutchins publishers, chicago, 1952.

---------------- physics, Translated by: R.P. Hardie and R.K.Gaye, The Works of Aristotle volI1, London, 1947.

Bosanquet (Berquet): Acompanion to Plato›s Republic Rivington, 4th edition,, London 1952.

----------------- Philo of Alexanderia An exagate for histime. Leiden, Brill publisher, 1997.

----------------- Philo of Alexandria, Leiden Brill publishers, 1999.

---------------- Early Greek Philosophy,Heinemann 3rd. Edition, London, 1920.

---------------- Greek Philosophy FromThales To plato, Macmillian and co, LTD, London, 1964.

Caird: Evolution of Theology. in Greek philosophy, Glasgwo, Maclehose, Jackson 1923.

Copleston: History of Philosphy, Vol1, Part2, (Greek and Roman). New York, 1962.

Cornford: Plato's Cosmology, Routledge and Kegan LTD, 4th edition, London, 1956.

Diagene Laretius: Lives of Eminent philosophers Translated by,T.D.Yock, 2vols, Harvared university press, Cambridge, 1972.

Dillon (N): The middle Platons, Study of Platonism 80 BC To 320 AD, Leiden, 1970.

Freeman (k) : Ancilla to The pre-Socratic philosopher, Oxford press,oxford 1966.

Fuller (B.AG): A History of Philosophy, Revised edition, NewYork, 1945.

Goodenough

(E.R): Introduction To Philo Jaedus. Oxford university press London, 1998.

------------------- Light by light. The mystic Gospel of Hellanistic Judaism, New Haven Yale University Press, 1935.

Graetz (A): History of Jews, vol1, Phila, Notre Dam, 1891.

Guthrie(w.k.c): History of Greek philosophy vol vi, Cambridge Univeristy Press, Re, ed. 1990.

Harrison (Jonthan): Ethical objectivism, in Encyclopedia of philosphy vol3, Macmillian company and free press, New York, 1972.

Harry(A. Wolfson): Philo Judeaus, in Encyclopedia, vol6, New York, 1972.

Horatio (w.Dresser): A History of Ancient and Medieval Philosophy, Oxford University Press, New york, 1985.

Jerome (saint): Bibical Commentary Oxford University Press, London 1956.

Lillie (W): An Introduction to Ethics University Paperback, 3rd edition, London, 1967.

Marian (Hillar): The Logos and its Function in Writing of Philo of Alexandria, The Greek Interpretation of Hebrew Myth and Function of Chrition, Published in Journal from The Redical Reformation, A Testimony To Bibical Unitarianism, vol7. No.3, spring, 1998, Part1, pp22-37. vol 7. No.4. summer 1998, part II. Pp 36-53.

Michael (Barnes): Religion and Science, vol1, second edition, Harvard university press, 1995.

Nipkiprowetzky: Le Exegese de philon de Alexanerie, essay de RHph53, 1973.

Norman (Bentwich): Philo Judaeus of Alexandria, Harvad university, 3rd edition, 1907.

Origen: Homilies on Genesin, The writing and Homeilies, Translated into English by Joseph Bingham in «Intiquities of The Christian church» (origines ecclesiatcace) vol5, London 183.

Plato: Laws, Translated with an introduction by trvo.J.Sounder, Penguin Books, eprinted London,1978.

----------------- Theatetus and Sophist, Translated into English and Introduction by F.M. Cornford under address the theory of knowledge,Routlege, London 1968.

Roal (Skarsten): Foafather problem ved de Aeternial Mudicorpus Philonicum, English Translation, university of Bergen, 1987.

Runia (Daivd.T): Philo of Alexanderia and Jews, idem, Exegesis and philosophy, study on Philo of Aleanderia, Varioum, Aledershot, 1990.

------------------ Philo of Alexanderia and Timaeus of Plato, 2 vol, vu, Boehandel, 1983.

------------------- The Strucure of Philos Allegorical Treatises, invigiliae christianae. E.J.Brill, Leiden 1983.

Sandmel(Hans): Philo of Alexanderia An Introduction, Oxford University, New york, 1979.

ToBin(T.H): Study Philonica Annual Vol5, Harvard Press, New York, 1993.

Van Widen: The World of Ideas in Philo of Alexanderia, an Essay in vigiliae christianae, Brill, Ledian, 1983.

Yong (C.D): IntroductionofC.Dyong andD.M.Scholer on works of Philo of Alexanderia.to English version NotreDam press,1854.

Zeller (E): outlines of the History of Greek Philosophy. Translated by L.H planet, Revised by Wilhelm Nehtle,Kegan Paul,13th, London, 1931.

------------------- Stoic, English Translated Dover Publication, New York, 1989.

رابعًا: الرسائل العلمية

إبراهيم (مسعود عطا): تصور الألوهية فى مدارس الإسكندرية القديمة، رسالة ماجستير غير منشورة. كلية البنات، جامعة عين شمس 2005م.

على (حمادة احمد): مفهوم المعنى الكلى بين أفلاطون وأرسطو وأثره على وليام الأوكامي. رسالة ماجستير غير منشورة،كلية الآداب جامعة المنيا، 2003م.

خامسًا: دوائر المعارف والمعاجم العربية

صليبا (د. جميل): المعجم الفلسفى، جـ2، 1، دار الكتاب اللبنانى، لبنان، 1982م.

المسيرى (د.عبد الوهاب): 2) الموسوعة اليهودية، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط1991 ،2م.

المعجم الفلسفى الصادر عن مجمع اللغة العربية: 3) تصدير د. إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، 1979م.

سادسًا: دوائر المعارف والمعاجم الأجنبية

1) William Benton Publisher, vol 17,Great Book, 1952.: Encyclopedia Britannica
2) Edited by James Hasting,vol6,vol9,princetonpress,2nd edition, New York, 1937.

:Encyclopedia of Religion and Ethics

3) Edited by Paul Edwards,2vols, Macmillan publishing co. And the free press, New York1972 :Encyclopedia of Philosophy
4) http:// www.socinion in www.philo of Alexanderia.com: Internet Encyclopedia of phylosophy
5) Vol2,vol7,vol10,vol11, Fank and wagnalls company. New York. 1940.: Jewish Encyclopedia
6) Vol 9, KTAV, publishing House, inc, New York, 1969. The universal Jewish