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 شىء 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 والنماذجForm s 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 لها بل 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 فلإنسان عدم، لا شيء، والعالم، بل الوجود ككل لا شيء 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 شيء 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 أيضًا 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 بينهما،هذا 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 برهييه: 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[4] know Thee 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 بارميندس 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 بارميندس، والذى يعنى أن الفكر عند بارميندس 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، بارمينديس، 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.

فلسفيةٌوهى 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.