

مدرسة الإسكندرية الفلسفية

أ. د. مصطفى النشار

مقولات كثيرة ينبغي أن نعيد النظر فيها مثل أن طاليس هو أول الفلاسفة وأن اليونان هم من أنشأوا الفلسفة والعلم على غير مثال سابق ! وأن فلاسفة الإسلام ليسوا إلا مجرد شراح للفكر اليوناني وناقلين له ! ... إلخ .

ومن هذه المقولات التي تتردد لدى من يؤرخون للفلسفة أيضاً مقولة أن الإسكندرية كانت موطن ظهور وانتشار ما يسمى بالأفلاطونية المحدثة !! وهذه المقولة الشائعة هي ما دعيتي إلى كتابة كتابي عن " مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية " ، للرد عليها وتفنيد مزاعم أصحابها ورد الأمر إلى أصحابه . فالإسكندرية في اعتقادي كانت موطناً لمدرسة فلسفية جديدة ضمت العديد من التيارات التي شغل فلاسفتها بالتعبير عن نوع من الفلسفة التوفيقية لم يكن لليونان عهد بها .

ولكي ندرك تميز هذه المدرسة واختلافها عن مثيلاتها اليونانية في ذات العصر يجب أن نبدأ من النظر في ظروف المكان والزمان والبيئة الفكرية التي انطلق منها أعلامها .

إن أول ما يتبادر إلى الذهن هو ما يردده المؤرخون عادة حول أن الإسكندرية مدينة يونانية أسسها الإسكندر الأكبر والبطالمة من بعده وسكنها اليونانيون واستوطنها العلماء اليونان الذين توافدوا على الإسكندرية من مختلف بقاع العالم اليوناني . والحقيقة في اعتقادي تبدو إذا ما طرحنا هنا تساؤلات أبرزها : هل كان

لهذه المدينة وجود قبل الإسكندر ؟ وهل كان كل سكانها من اليونانيين ؟ إن المنطقة التي أسست عليها المدينة الجديدة كانت منطقة ذات تاريخ عريق ومعروف حتى عند اليونانيين ؟ فأسماء جزيرة " فاروس " التي وردت في قصائد هوميروس و " راقوتيس " التي ذكر إسترابون أنها كانت محطة لبعض صيادي السمك من المصريين . و " راقودة " التي أسس الإسكندر عليها المدينة الجديدة كانت معروفة قبل مجيئه إلى مصر ، كما أنها كانت فيما يقول المؤرخون بمثابة المنفذ الرئيسي بين مصر وممالك البحر المتوسط ، وكانت مركزاً تجارياً هاماً مع بلاد الإغريق في عصر الأسرات السادسة والعشرين والتاسعة والعشرين والثلاثين (١) .

أما عن سكان المدينة الجديدة في عهد البطالمة فكانوا خليطاً من أجناس مختلفة بلغ عددهم في عام ٢٠٠ ق.م حسبما يقول ديورانت حوالي أربعمائة ألف أو خمسمائة (٢) ، كان معظمهم من الوطنيين المصريين وطبقة حاكمة قليلة العدد من المقدونيين واليونانيين ، بالإضافة إلى جالية يهودية كبيرة بلغت حوالي خمس السكان ، وبعض السوريين والعرب والهنود والفرس (٣) .

ويمكن للباحث من خلال ماتوارد من تأكيدات المؤرخين أن يلاحظ على هذه التركيبة السكانية والتفاعلات التي جرت بينهم ما يلي :

أولاً : أن الجالية اليونانية التي كانت موجودة لم تتجح في صبغ باقي الجاليات بصبغتها الخاصة فقد احتفظ الجميع بشريقتهم في كل شيء رغم التنافس الذي نشب بين هذه الطوائف من السكان . فمثلاً على الرغم من أن طائفة اليهود كانت ثقيلة الوطأة على المصريين واليونانيين معاً لبراعتهم الاقتصادية والتجارية وعنصريتهم الدينية وانعزالهم الاجتماعي إلا أنهم (أي اليهود) حاولوا التخفيف

من ذلك بتعلم اللغة اليونانية والتحدث بها كما سعوا إلى ترجمة كتابهم المقدس إلى اليونانية . وإذا كان المصريون قد انحازوا إلى اليونانيين في الإحساس بمدى وطأة هذه الطائفة اليهودية وما تسببه من قلق ، فإنهم قد انحازوا لليهود ضد اليونانيين فيما هو أخطر وما هو أهم ، ألا وهو رفضهم معاً لعملية الأغارقة التي حرص الغزاة اليونان على فرضها على المصريين سواء كانوا من الوطنيين العاديين أو من العبرانيين المنتمين للطائفة اليهودية .

ثانياً : أن عملية الأغارقة التي حرص عليها اليونانيون لم تتجح لعدة أسباب منها أن المصريين خارج الإسكندرية وداخلها قد عضوا بالنواجذ على دينهم وعلى لباسهم وعلى أساليبهم التي ورثوها من أقدم الأزمنة . ومنها أيضاً أن اليونانيين كانوا يرون أنهم فاتحون وليسوا كغيرهم من الخلق فلم يهتموا بتعلم لغة المصريين وفرضوا لغتهم ، فضلاً عن أن قوانينهم لم تكن تعترف بالزواج بين المصريين واليونان مما جعل التداخل الاجتماعي والتداخل الثقافي صعباً للغاية ^(٤)

ثالثاً : بناء على ما سبق يمكن أن نلاحظ مع ديورانت " أن الغلبة لم تكن في الإسكندرية آخر الأمر للصبغة اليونانية " ^(٥) بل كانت الغلبة في الواقع لتمصير كل ما هو يوناني ليس فقط على الصعيد الثقافي والفكري ، بل أيضاً على الصعيد السياسي وهذا ما يؤكد ويله صاحب " معالم تاريخ الإنسانية " حيث يقول " الحق أن القول أن مصر هي التي غلبت البطالمة سياسياً وضمتهن إليها أدنى إلى الصواب من القول بأن المقدونيين هم الذين سادوا مصر وحكموها لأن ما حدث في الواقع " كان عودة إلى الأفكار السياسية المصرية أكثر منه محاولة لصبغ حكومة البلاد بصبغة هيلينية فلقد أصبح بطليموس هو الفرعون الملك الإله كما أن

نظامه الإداري كان امتداداً للتقاليد القديمة من عهد بيبلي وتحتمس ورمسيس ونخاو " (٦) .

على كل حال فإن اليونانيين والبطالمة قد حاولوا جهودهم على الصعيد الثقافي في أن يحققوا السيادة للفكر اليوناني وذلك حينما أسسوا " الموسيون " الذي كان بمثابة معهد للعلوم أو نواة لجامعة متكاملة استهدفت منذ البداية نشر الثقافة اليونانية في العالم الشرقي . وكذلك حينما أسسوا تلك المكتبة الضخمة التي ضمت حسب الحصر الذي قام به كاليماخوس حوالي مائة وعشرون ألف لفافة في مختلف فروع المعرفة والثقافة .

وبالطبع فقد كان لهاتين المؤسستين فضل كبير في ازدهار الإسكندرية كعاصمة فكرية نافست أثينا المركز التقليدي للفكر في ذلك الزمان . والحقيقة أن الإسكندرية بهاتين المؤسستين قد فاقت أثينا نظراً لذلك التكامل الذي تحقق بوجودهما معاً ؛ فقد كان الموسيون بمثابة المركز للبحوث التجريبية وأن لم يغفل القائمون عليه الدراسات الأدبية ، بينما كانت المكتبة هي مركز الدراسات الإنسانية بما اشتملت عليه من مصادر المعرفة الأساسية لهذه الدراسات وأهم نصوصها ومراجعها في ذلك العصر .

وقد يقول قائل هنا أن إنشاء البطالمة لهاتين المؤسستين وازدهار العلم بهما يؤكد السيادة الفكرية لليونانيين الذين كانوا هم القائمين على هاتين المؤسستين وكانوا هم الذين استقدموا الشخصيات اليونانية الشهيرة في التخصصات العلمية المختلفة . وهؤلاء العلماء اليونان كانوا هم بالطبع الأساتذة الذين علموا وأجروا التجارب واستخرجوا النتائج العلمية الباهرة التي ساهمت في تقدم العلوم في العصر الإسكندري !!

والحقيقة أن ذلك كان هو القائم فعلا في بداية ازدهار الإسكندرية العلمي حيث استقبلت الكثير من العلماء المشاهير في مختلف التخصصات واحتضنت إبداعهم ووفرت لهم كل سبل التقدم المعرفي ، لكن علينا أن ندرك أن هذه النهضة العلمية البحتة التي غلبت فيها الروح اليونانية لم تدم طويلاً ؛ فالحقيقة التي يشير إليها معظم المؤرخين " أنه منذ أواسط القرن الثالث قبل الميلاد قامت مدرسة طبية تهمل الاهتمام بالأسس العلمية وتعنى قبل كل شيء بطرق العلاج والشفاء . . . ومنذ أواخر القرن الثالث - كما يضيف د. نجيب بلدي في " تمهيد لمدرسة الإسكندرية " - بدأت الدراسات الطبية والدراسات العلمية عموماً تتأثر بالفلسفة الرواقية بوجه خاص وأخذ الأطباء يرجعون إلى مبدأ الروح Pneuma الذي قال به الرواقيون والذي كان يرجع عندهم إلى فكرة الحضور الإلهي في العالم وانتشاره في جميع أجزائه . هذا الروح هو الذي يحيى البدن ويحقق بين أجزائه وحدة كاملة . . . ولذلك تكونت في الإسكندرية مدرسة طبية تلفيقية تجمع بين الدراسة العلمية وبين المبادئ الفلسفية الميتافيزيقية واستمر الأمر كذلك حتى عصر جالينوس في القرن الميلادي الثاني ^(٧) . وإذا ما عرفنا " أن عناصر الفلسفة الرواقية التي استخدمها هؤلاء الأطباء في تلفيقهم الطبي - كانت فيما يقول ديورانت آسيوية في أصلها وكان بعضها سامياً خالصاً وأن الرواقية في جوهرها ما هي إلا مرحلة أولية من انتصار الشرق على الحضارة الهلينية ^(٨) " لأدركنا أن علمية الاتجاه التي جاء بها اليونانيون قد بدأت تمتزج بصوفية الشرق تمهيداً لظهور ما ندعوه بمدرسة الإسكندرية الفلسفية . وهذا الامتزاج بين العلم والدين لم يقتصر على علم الطب بل امتد ليشمل كل العلوم . ولناخذ مثلاً آخر بعلم الكيمياء الذي تحول إلى مجرد عمل Opus والعمل كان يعني بوجه عام

آنذاك تحويل المعادن والمواد المختلفة فيما بينها وهو بنوع خاص تحويل المواد والمعادن الوضيعة إلى معادن وجواهر نفيسة وبوجه أخص تحويلها إما إلى ذهب أو إلى فضة ^(٩). والمثال الواضح على هذا الاتجاه الكيميائي الجديد نجده عند بولس المصري الذي كتب عدة مؤلفات أثناء القرن الثاني قبل الميلاد أهمها كان بعنوان " الطبيعة والتصوف " ^(١٠) . واستمر هذا الاتجاه لنجد خير مثال له لدى زوسيروس الذي عاش في نهاية القرن الثالث الميلاد متقللاً بين مصر التي ولد فيها وبين روما التي مارس فيها عمله ! فقد كتب هذا الرجل حوالي ثمانية وعشرين كتاباً في الكيمياء تختلط فيها الادعاءات الصوفية الدينية بقضايا علمية أو فلسفية غامضة ؛ حيث نجد عنده مثلاً أن المهارة الكيميائية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بما أسماه " الدين الباطن " وأن " العمل " الكيميائي لا يزيد عن كونه مجرد تلاوة " الرقي " في خلوة يبلغ المرید فيها حدّاً عظيماً من مراتب الحكمة والقداسة ^(١١) . إن تلك التطورات التي جرت على هذه العلوم إنما تعني ببساطة أن الروح الشرقية بطابعها الديني والصوفي قد تغلبت في النهاية على تلك الروح العلمية الوثابة التي بدت في بداية نشأة الإسكندرية وازدهارها العلمي . إن تلك التحولات التي جرت على العلوم في الإسكندرية قد أثرت وولدت البيئة الفكرية الجديدة التي ظهرت فيها ومعها الفلسفة السكندرية التي نحن معنيون بها .

ولعلنا قد وصلنا الآن إلى النقطة المهمة في حديثنا حيث ينبغي هنا أن يثار السؤال الهام عن ما المقصود بمدرسة الإسكندرية الفلسفية ؟! هل المقصود بها هو كل ما أنتجه الفلاسفة والعلماء الذين استوطنوا الإسكندرية ؟! أم المقصود بها هو ما أنتجه فقط من يدعون بالفلسفة الأفلاطونيين المحدثين ؟!

الحقيقة أنني أرى أنه لا هذا ولا ذاك ؟! ؛ فقد اختلف المؤرخون كثيراً حول ما يسمى بمدرسة الإسكندرية الفلسفية فقد اعتبرها كوبلتسون في تاريخه أنها أحد فروع الأفلاطونية المحدثه ، بينما ينظر إليها أفرون على أنها أحد قرواح الدراسات التي ظهرت في الموسيون ويخلطون بين العلم فيها والفلسفة . ومنهم ماطر Matter الذي يرى أن المدرسة قد توقف إبداعها في بقية العلوم منذ وقت مبكر بينما ارتفعت مكانة الفلسفة فيها منذ القرن الثاني الميلادي على يد أمونيوس ساكاس . وهناك من يعتبر أنها مجرد مرحلة من مراحل الفلسفة في العصر الهلنستي فهناك مرحلة هالينستية أثينية ومرحلة هالينستية إسكندرية على حد تعبير د. نجيب بلدي . ومن ثم فهو يرى أنها لم تكن أصيلة كل الأصالة ولم تكن مبتكرة لمعاني جديدة كل الجدة أو لمذاهب متكاملة . . وهكذا تعددت الآراء حول هذه المدرسة فالبعض يعترف بوجودها وإن كان يعتبرها امتداداً للفلسفة في العصر اليوناني . والبعض الآخر يخلط بينها وبين المدرسة العلمية التي ازدهرت وصاحبت ازدهار مدينة الإسكندرية ذاتها (١٢) .

وعلى كل حال فإنني أرى أن مدرسة الإسكندرية الفلسفية هي تلك المدرسة التي ظهرت في مدينة الإسكندرية في القرون الثلاثة الأولى للميلاد أو منذ منتصف القرن الأول قبل الميلاد حتى نهاية القرن الثالث للميلادي . وأن أهم أعلامها كانوا فيلون السكندري من اليهود وكلمنت السكندري وأوريجين السكندري من المسيحيين وأمونيوس ساكاس وأفلوطين من الفلاسفة الخالص بالإضافة إلى ممثل الهرمسية في الإسكندرية في تلك الفترة . وقد تحدد هذا الرأي في ضوء الاعتبار التالية :

أولاً : أننا نعتبر أنه بمجرد أن اكتملت إنشاءات مدينة الإسكندرية في عهد بطليموس الأول والثاني وخاصة مع اكتمال إنشاء المتحف (الموسيون) والمكتبة وبدء توافد العلماء والمفكرين والأدباء من مختلف أرجاء العالم القديم ، نعتبر أننا أمام عصر جديد للفكر بكل ما تحمله الكلمة من معان ؛ لأن البيئة الفكرية التي استجدت نتيجة توافد علماء من كل بقاع الأرض، وظهور أمثالهم من أبناء البيئة المحلية . قد اختلفت عن بيئة أثينا الفكرية حيث صار من المؤكد أن تختلط الأفكار وتتمازج الآراء وتتصهر الثقافات في هذه البيئة الفكرية الجديدة بيئة الإسكندرية . وعلينا أن نميز بعد ذلك بين القرون السابقة للميلاد وبين القرون الميلادية الثلاثة الأولى ، حيث كان الغالب في القرون السابقة للميلاد هو العلم والروح اليونانية ، وإن كانت قد بدأت تختلط كما أوضحنا فيما سبق بروح الشرق وطابعه الأصيل منذ النصف الثاني من القرن الثالث ، علينا أن نميز ذلك عما حدث في القرون الميلادية الأولى حيث ظهرت الديانة المسيحية في القرن الأول وتفاعلت مع ظهورها الجالية اليهودية التي بدأت تنافس المسيحية في محاولة للحفاظ على هويته الدينية والحرص على عدم ذوبانها في الديانة المسيحية . في الوقت الذي ظهرت وازدهرت فيه الكتابات الهرمسية لتمثل هوية أبناء البلاد الأصليين ، فالهرمسية تعود في أصلها إلى هرمس تحوت الإله المصري للحكمة والفنون، ونقلت نصوصها من اللغة المصرية الهيروغليفية إلى اللغة اليونانية بفضل كهنة مصريين تعلموا اليونانية . والمعروف فيما يقول د. نجيب بلدي أن النصوص الهرمسية قد احتوت على اللاهوت المصري والفلسفة المصرية القديمة

ثانياً : أننا نعتبر أن كل من ولد بالإسكندرية بعد تأسيسها وكل من وفد إليها وأقام بها وتلمذ على يد معلمها ومعهدا العلمي ومكتبها إسكندرانياً ينتمي إلى مدرسة الإسكندرية سواء كان منتصباً إلى إحدى مدارسها العلمية في العلوم المختلفة ، أو إلى مدارسها الفلسفية باتجاهاتها المتعددة . وإن كنا نرى أنه فيما يخص المدرسة الفلسفية بالذات ينبغي التمييز بين فلاسفة شرقيين مصريين أصلاً وأولئك هم من ولدوا في مصر وتعلموا بالإسكندرية مثل فيلون وساكاس وكلمنت وأوريجين وأفلوطين ، وبين آخرين قاموا بزيارات سريعة للإسكندرية ولم تطل إقامتهم فيها فلم يكونوا من أبنائها أو من أبناء مصر مثل يامبليمنوس وابرقلس ودمسقيوس . وهؤلاء لا يمكن أن نعتبرهم من مدرسة الإسكندرية حيث كان مرورهم بها للإفادة من معلمها والالتقاء بفلاسفتها وإذا ما وجدنا تأثيراً لديهم ببعض الفكر الإسكندري فإن ذلك أمر وارد في ظل عصر تداخلت فيه الثقافات وتلاحقت الأفكار .

ثالثاً : إن ما يسمى لدى معظم مؤرخي الفلسفة بالأفلاطونية المحدثة كتعبير لديهم عن انبعاث الأفلاطونية في العصر الهلينيستي في مختلف أرجاء العالم القديم وخاصة في الإسكندرية أمر ينبغي في اعتقادي أن يعاد النظر فيه على أساس أن المدرسة الأفلاطونية " الأكاديمية " كانت لا تزال قائمة في مكانها الأصلي في أثينا وإن اتخذت في ذلك الوقت منحى جديد لدى زعمائها . ومع ذلك فإنه يمكن النظر إلى ممثلي الأفلاطونية في البلاد المختلفة على أنهم يمثلون فروعاً للأكاديمية . فالمد الأفلاطوني والتأثر بأفلاطون لم ينقطع حتى نتحدث عن انبعاثه من جديد فيما يسمونه بالأفلاطونية المحدثة أو الجديدة !! (١٣) . إن الأصوب في اعتقادي أن نسمى الأشياء بأسمائها ، فالأفضل أن نسمي هذه المدرسة التي

نتحدث عنها بمدرسة الإسكندرية الفلسفية خاصة وأنها انفردت بخصائص تميزت بها حيث اختلطت لدى أعلامها الفلسفة بالدين لدرجة امتصاص الدين والوحي لها إلى حد اتخاذ الفلسفة فيها الدين والوحي طريقاً للإعلام بخصائصها وأصولها وللبحث أيضاً عن تلك الحقائق والأصول . ومن جانب آخر فإن تأثر فلاسفة الإسكندرية بأفلاطون لا يجيز لنا أبداً أن نصفهم جميعاً بالأفلاطونيين أو أن نطلق عليهم " الأفلاطونيون الجدد " لأنهم في واقع الأمر لم يتأثروا بأفلاطون وحده من فلاسفة اليونان ، بل تأثروا كذلك بأرسطو ومن قبله بيارمنيدس وفيثاغورس ، ومن بعدهم جميعاً بالقلبيين والرواقيين إلخ .

والآن وبعد أن حددنا المقصود بمدرسة الإسكندرية الفلسفية وأدركنا بعض ملامحها ، يكون سؤالنا التالي عن التصنيف المقترح لاتجاهاتها والتيارات الفلسفية التي وجدت بها في القرون الثلاثة الأولى للميلاد .

وبالطبع فإن التحديد المكاني والزمني لهذه المدرسة يتحدد معه تلقائياً التيارات الفكرية التي يمكن أن يؤرخ لها في هذه المدرسة . إذ لا شك أن ظهور المسيحية وبداية انتشارها في الإسكندرية وما صاحبه من ازدهار للفكر اليهودي قد شكلا معاً أهم عوامل تميز البيئة الفكرية السكندرية حيث ظهر حينئذ التيار التوفيقي اليهودي الذي حاول أتباعه أن يوفقوا بين العقيدة اليهودية والفلسفة اليونانية وكان أهم أعلامه أريستوبولس وفيلون . كما ظهر كذلك التيار التوفيقي المسيحي الذي بلغ إزدهاره على يد كلمنت وأوريجين السكندريين .

وفي ذات الوقت ظهر أتباع الهرمسية على ساحة الفكر السكندري أحيوا آثار ونصوص الديانة الهرمسية القديمة وأعادوا اكتشافها وصياغة نصوصها ولعلهم

فعلوا ذلك في هذا الوقت بالذات ليواجهوا التيارات الدينية المستندة على الوحي الإلهي وأعني بهم اليهود والمسيحيين .

وكان من الطبيعي إزاء هذا التنافس بين التيارات التوفيقية الدينية سواء التي تستند على أديان سماوية أو التي استندت على ديانات تراثية قديمة ، أن يظهر تيار فلسفي محض ينافسها جميعاً . وقد تمثل هذا التيار في أمونيوس ساكاس الذي كان مسيحياً ارتد عن المسيحية . ومع ذلك قدم فلسفة تأويلية توفيقية ذات طابع ديني وصوفي وتتلذذ على يد كبير فلاسفة هذه المدرسة أفلوطين الذي واصل طريق أستاذه في تقديم فلسفة جديدة تمثل طريقاً للخلاص الفردي لا عن طريق الدين الخالص وإنما عن طريق التأويل العقلي وبدون التقيد بأسس عقيدة دينية معينة وعلى ذلك يكون التصنيف المقترح للاتجاهات الفكرية في مدرسة الإسكندرية الفلسفية على النحو التالي (١٤) .

أولاً : الاتجاه التوفيقى الدينى ويندرج تحته ثلاث تيارات فلسفية هي :

(أ) التيار التوفيقى الدينى اليهودى (أريستوبولس وفليون) .

(ب) التيار التوفيقى الدينى المسيحى (الفنوصيون - كلمنت - أوريجين)

(ج) التيار الهرمسي .

ثانياً : الاتجاه التوفيقى الفلسفى ونقصره على ما ندعوه بالتيار الفلسفى المحض .

وأهم أعلامه كما قلنا فيما سبق ساكاس وأفلوطين .

ولعل السؤال الآن يكون عن ماذا قدم هؤلاء الفلاسفة من آراء فلسفية وما هو الجديد الذي أضافوه على الفكر اليونانى الذى تأثروا به . أو بعبارة أخرى ما هو

الجديد الذي قدموه بحيث يمكن أن نعتبرهم كما قلنا فلاسفة ينتمون لمدرسة فلسفية جديدة وأصيلة ؟!

يحار المرء بين أمرين هنا ؛ فهل يقدم عرضاً لآرائهم الفلسفية على نحو يعرض لأهم هذه الأفكار ويقارن بين آرائهم المختلفة حول كل فكرة أو موضوع يتناولونه مثل مفهومهم للفلسفة ولدورها ، أو معنى التأويل عندهم أو رؤيتهم الميتافيزيقية للوجود والعالم أم لآرائهم حول موضوع النفس ومصيرها .. إلخ . أم يعرض لمفهوم كل تيار من هذه التيارات حول هذه الموضوعات على حدة خاصة وأن التمايز بينهم في بعض الأحيان كان كبيراً ! وقد رأيت أنه قد يكون من الأوضح والأفضل إتباع الطريقة الأخيرة حيث يمكن أن نكتفي بعرض ملخص مكثف لآراء أعلام كل تيار في الموضوعات التي شغلوا بها مع التركيز على بيان مواطن الأصالة والجدة في هذه الآراء .

* فبالنسبة للتيار التوفيقي اليهودي تجدر الإشارة إلى أريستوبولس الذي لا نعرف تاريخ حياته على وجه الدقة وإن كانت بعض المصادر تشير إلى أنه قد عاش في الإسكندرية في حوالي منتصف القرن الثاني قبل الميلاد ^(١٥) . كان أول الموفقين اليهود بين الشريعة الموسوية وبين الفكر اليوناني وإن مال إلى ترجيح كفة الدين على كفة الفلسفة نظراً لأنه اعتبر منذ البداية أن موسى هو الأستاذ لفلاسفة اليونان . ومع ذلك فقد حاول أن يتجاوز التفسير الحرفي للآيات المنزلّة وأن يستخدم التأويل العقلي ومن ثم فقد كان أول من أخضع اليهودية لأحكام العقل . وإن كانت محاولته قد جاءت بسيطة وبدائية كما يقول ماجد فخري في بحث له بعنوان الأصول الإسكندرانية للفلسفة العربية ^(١٦) ، فإن هذه المحاولة التوفيقية كانت هي التي مهدت الطريق الذي سار فيه بعد ذلك فيلون .

أما فيلون الذي عاش فيما بين منتصف القرن الأول قبل الميلاد ومنتصف القرن الأول الميلادي ، فكان أشهر فلاسفة اليهود السكندريين وصاحب أكبر محاولة توفيقية قدموها (١٧) .

ويتضح لنا مدى تميز فكرة التوفيقى بمجرد أن نعرف مفهوم الفلسفة عنده ودور الفيلسوف ؛ فمهمة الفلسفة عنده تنحصر في البرهنة على أن حقائق الكتاب المقدس والحقائق الفلسفية متوافقة ؛ فمنبعها واحد وهو الله . كما أن الفلسفة والدين معاً يقودان إلى معرفة الله (١٨) .

وفى ضوء ذلك يحدد فيلون دور الفيلسوف ؛ فالفيلسوف الحقيقي في نظره هو الذي يسير في طريق المعرفة الروحية لله ؛ لأن الله هو الملك الأول والوحيد للعالم ولأن الطريق الملكي الذي يقودنا إليه هو الفلسفة (١٩) .

إن المنهج التوفيقى لفيلون أساسه الربط بين الفلسفة والدين ؛ بين دور الفيلسوف الذي هو أشبه بدور العارف الدينى أو المتصوف الساعى إلى إدراك الحقيقة الإلهية وبين رجل الدين المخلص الذي يسعى إلى تأويل النص الدينى تأويلاً عقلياً . إن هذا المنهج التوفيقى عند فيلون يقوم على أساس اعتقاده بأن الحقيقة واحدة . وهو في بحثه عن هذه الحقيقة الواحدة لا يرى فرقاً جوهرياً بين الطريق الدينى والطريق الفلسفى وإن كان أميل إلى الاعتقاد بأن الدين هو الأصل وأن الفلسفة ينبغي أن تكون شارحة ومفسرة له (٢٠) .

ولذلك اتبع فيلون منهج التأويل الرمزي للنصوص الدينية وكان منهجاً استخدمه يهود عصره في الإسكندرية . وإن كان التأويل عنده قد اختلف بعض الشيء عنه عند معاصريه ؛ فقد حاول في تأويله أن يخرج أعظم ما في النص الدينى من دلالات وإيحاءات قد تخفى على أصحاب التفسيرات الأسطورية .

وأن يجعل هذا النص من خلال التأويلات العقلية له شريعة عامة لا تختص بمكان دون مكان أو بزمان دون زمان على حد تعبير برييه في كتابه " الآراء الدينية والفلسفية لفيلون السكندري " (٢١) . لقد حاول أن يخلص الشريعة اليهودية من كل طابع سياسي وتحولها إلى شريعة أخلاقية (٢٢) . لقد كان اتجاهه العام في التأويل هو وضع المعنى الخلقي بازاء المعنى الحرفي أو نقل الثاني إلى الأول أحياناً ؛ فقد كان يرى في الطقوس الدينية مثلاً علامات على الشروط الخلقية اللازمة للعبادة . كما كان يرى في تحريم الحيوانات النجسة دلالة على وجوب قمع الشهوات الرديئة .

ومن خلال هذا المنهج التأويلي قدم فيلون ميثافيزيقاه التي تدور حول الله وعلاقته بالعالم من منظور ديني وفلسفي في آن واحد . فانه عنده هو نقطة البداية التي ينبغي أن يبدأ منها كل من أراد إدراك حقيقة الوجود والعالم . وقد وصف فيلون الله مستخدماً بعض التشبيهات الأفلاطونية مثل الشمس المعقولة والحيز الأول لكن الجديد عنده أنه حاول سلب الصفات عن الله وإبعاد مفهوم الله عن أي تحديد أو تعيين . وقد رسم طريق معرفة الله من خلال تأويله لبعض آيات الكتاب المقدس وأكد على ضرورة أن تتدرج النفس في صعودها إليه باعتبار أن غاية النفس هي الوصول إلى الله والاتحاد به ، ومادام الله كائناً فوق العقل وفوق الفكر فلا يمكن أن نعبر عنه ولا أن نصل إليه إلا عن طريق الانجذاب Ecstasy ويصف فيلون تجربة الانجذاب التي تتمزج فيها المعرفة بالعبادة بطريقة لا يمكن أن تكون على حد تعبير برييه إلا تجربة باطنية لاهوتية (٢٣) .

إن حياة الإيمان عند فيلون هي حياة الانجذاب طريقاً للوصول إلى قوة عليا تحل محل الحياة التي نحياها . وهذا النوع من المعرفة الإيمانية يجعل من الفلاسفة

مجرد طريق يعلمنا الورع . كما يجعل من الأخلاق مجرد عبارة باطنية أساسها أن الإنسان يعرف الأصل الإلهي لفضائله ومن ثم فهو يقدم كل سلوكه الأخلاقي وفضائله كقرايين خالصة لله . . . وما هذه العبارة الروحية التي قال بها فيلون إلا ميراث بعيد من كتاب " الموتى " أساس العقائد المصرية الدينية القديمة على حد تعبير ببيه (٢٤) ؛ ففي الفصل الخاص بمشهد الحساب توجد الفكرتان التكميليتان اللتان تتكون منهما العبارة الفيلونوية التي هي عبارة عن تطهر أخلاقي وتحول إلى كائن إلهي لنتيجة طبيعية لذلك . . . فالمتموفي بعد اجتيازه محنة الحساب يصبح هو نفسه مماثلاً لله ويكتسب قوة الكلمة الخالقة . وهذا يطابق ما جاء في نص غامض لفيلون يقول فيه : أن العقل المطهر هو وحده القادر على حمل اللوجوس الإلهي (٢٥)

أما بالنسبة للتيار التوفيقي المسيحي فقد بدأ بظهور الغنوصية المسيحية في القرن الثاني الميلادي بالإسكندرية على يد ثلاثة هم باسيليدس وفالنتينوس ومرفيون . وقد كان الأول داعية أخلاقي ركز في فلسفته على حل مشكلة الشر ويبدو أنه كان متأثراً بالزرادشتية حيث مال إلى القول بأن العناية الإلهية لا علاقة لها بالشر . وقد أقام مذهبه الثنائي متأثراً بزرادشت وأفلاطون أيضاً لكنه أقام هو وأقرانه من الغنوصيين ثنائيتهم على ما يزعمون من تعارض بين التوراة والإنجيل ، إذ قالوا إن التوراة تصور إلهاً قاسياً جباراً بينما يكشف الإنجيل عن إله وديع حلیم وخير للغاية . وعلى هذا الأساس فسر باسيليدس الشر على أنه يرتد إلى إله العهد القديم الذي وصفه بأنه رئيس الملائكة الأشرار . وقد اشتط الغنوصيون في تأويلاتهم المتأثرة بالفلسفة اليونانية وبفلسفات الشرق القديم ، والمشوبة بعاطفة دينية مشبوبة

وإن لم تكن مسيحية خالصة . ولذلك واجهت أفكارهم ردود فعل عنيفة من قبل المسيحيين وحكم على تعاليمهم بالهرطقة (٢٦) .

ويبدأ الفكر المسيحي التوفيقي الحقيقي لدى كلمنت الذي كان ينتمي إلى مدرسة عرفت في الإسكندرية باسم مدرسة الموعظين التي ذاع صيتها باعتبارها مدرسة المدافعين عن الدين . وقد بنى كلمنت فلسفته التوفيقية على أساس أن الفلسفة سلاح ضروري لمعلمي الكنيسة للرد على خصومهم والدفاع عن العقيدة كما اعتبرها سبيل المسيحية كي تخطوا إلى الأمام في ثوب عقلاني ، بل أنه اعتبرها هدية الإله لأنها السبيل إلى تنقيف العالم الوثني من أجل المعرفة الحقّة للمسيح والمسيحية .

" إن الفلسفة كانت قبل مجيء الرب - فيما يقول كلمنت - ضرورية لليونانيين كي يمارسوا العدالة وقد أصبحت الآن باعثة وحاضرة على التقوى . أصبحت بمثابة تهديد ضروري لأولئك الذين يصلون إلى الإيمان عن طريق الاستدلال والبرهان . . . إنها كانت بمثابة المعلم أو المؤدب للعقلية اليونانية مثلما كانت الشريعة بالنسبة لليهود هي بمثابة إعداد لهم ليكونوا مسيحيين . إنها كانت بمثابة الإعداد الجيد الذي عبد الطريق أمام الإنسان ليلبغ الكمال في المسيحية (٢٧) . إن كلمنت إذن يقدر الحقيقة التي تتفق مع عقيدته المسيحية ولا يهمله من أي مصدر جاءت . ولذلك كان يقدر آراء أفلاطون الملهم الذي قال بآراء كثيرة تتفق مع ما جاء به الرب . ويقدر كذلك فلسفات الرواقيين وخاصة فيما يتعلق بتحليل الفضائل والرذيلة . ومع تقديره لهؤلاء الفلاسفة وفيلسوف الإسكندرية اليهودي فيلون الذي كان مصدره الأساسي في معرفة آراء فلاسفة اليونان الكبار ، إلا أنه يعتبر أن الفلسفة ليست فقط الأفلاطونية أو الأرسطية أو الرواقية أو غيرها ولكنها ما

قيل من كل هؤلاء ويقود إلى التقوى والإيمان أما ما قيل ويقود إلى المادية واللذة والإلحاد فإنه ينتقده ويمقتّه ويستبعده (٢٨) .

ويتفق معه أوريجين السكندري الذي عاش فيما بين عامي ١٨٥م ، ٢٥٤م وكان أعظم المسيحيين شهرة في زمانه (٢٩) ؛ فهو رغم قراءته لكل كتب الأقدمين (يقصد فلاسفة اليونان) إلا أنه انتهى من كل ذلك إلى ما بلوره في كتابه " عن المبادئ الأولى " انتهى إلى " أنه حيث تكون العقيدة واضحة وصريحة يجب الاستمسك بها ونظمها في مجموعة متسقة يبرهن على أصولها بالعقل ، وحيث العقيدة غير صريحة أو حيث لا عقيدة فالباب مفتوح أمام العقل للمناقشة والتحصيل (٣٠) . إنه يفهم إذن أن مهمة الفلسفة تكمن فيما تقدمه من خدمة التوضيح والتنظيم ! وقد استخدم أوريجين التأويل المجازي أيضاً لخدمة الدين ؛ حيث كان يرى أن عبارات الكتاب المقدس لها معنيان : أحدهما ظاهري حرفي والآخر عميق روحي وبينما يتوقف العامة عند الأول فإن العارفين يغوصون ليدركوا الثاني (٣١) .

وبالطبع يمكننا هنا القول أنه إذا كانت هذه هي مهمة الفلسفة عند كلمنت وأوريجين ، تلك المهمة التي تقتصر على دعم الدين وانتقاد مخالفيه من خلال البرهان الفلسفي والتأويل العقلي فإن كل ما يترتب على ذلك عندهم حتى ولو جاء في بعض الأحيان بنتائج لم ترض عنها الكنيسة يكون في مجمله دعوة إلى أعمال العقل الفلسفي في خدمة الدين . فلقد ناقش أوريجين موضوع النفس ومصيرها ، وموضوع حرية النفس وموضوع العلم الإلهي وغيرها من الموضوعات من منظور عقلائي يستند على ما جاء به الكتاب المقدس .

إن ذلك يتأكد أمامنا بما لا يدع مجالاً للشك أنه من قبيل تسطيح الأمور وتسميتها بغير أسمائها أن نطلق على هؤلاء الفلاسفة من يهود ومسيحيين اسم " الأفلاطونية المحدثه " أو أن نعتبرهم بأي صورة من الصور امتداداً للفكر اليوناني !

* ولا يختلف الأمر كثيراً حينما نتوقف عند الهرامسة ؛ فقد عرفنا من قبل أن المؤلفات الهرمسية تعود في أصولها الأولى إلى التراث المصري القديم ، تعود إلى هرمس طوط الإله المصري للحكمة والفنون . وهذه المؤلفات رغم الخلاف على تاريخ كتابتها وتدوينها ^(٢٢) ، ورغم تشابهها مع مؤلفات العصر السكندري ، قد تميزت بطابعها الديني والفلسفي الخاص .

إن الهرامسة على الرغم من أنهم يلتقون مثلاً مع الفكر الفيلونسي في محاولتهم إنشاء فلسفة دينية إلهية متأثرين ببعض الآراء الأفلاطونية والرواقية والفيثاغورية ، هذا إذا أخذنا بالرأي القائل بأن المؤلفات الهرمسية قد كتبت فيما بين القرنين الثاني والرابع الميلاديين ، أقول رغم أنهم يلتقون مع الفكر الفيلونسي في ذلك إلا أنهم يمتازون عنه بأمور عديدة منها :

أولاً : أنهم قدموا تفكيراً إلهياً غير مرتبط بدين من الأديان المنزلة ، وثانياً : أنهم قدموا في مؤلفاتهم - على حد تعبير برييه - نوعاً من الدين الكوني المطبوع بطابع روعي استعريض فيه عن عبادة الأشياء المحسوسة كالشمس إلى عبادة مثيلاتها المعقولة ^(٢٣) . وثالثها : أنهم امتازوا عن فيلون - حسب تصور د. بلدي - بتوجيههم التفكير نحو الحياة الدينية الإلهية بصورة أكثر وضوحاً وصراحة ^(٢٤) . فتفكيرهم تأمل في الإله تغني فيه ذات الإنسان في الذات الإلهية .

فالتجربة الصوفية عند الهرامسة تقوم على الاتحاد بالإله حيث يذوب الوجود الإنساني في الوجود الإلهي ، فلا يصبح هناك في النهاية إلا "هو" أي الإله .

وفي ضوء هذه الأمور يفهم الهرامسة مفهوم الفلسفة أو الحكمة ، فالحكمة تكمن في ذلك السعي الدائب إلى الحصول على حكمة إلهية دينية تحقق الخلاص للنفس بمحاولة الاتحاد بالإله الذي هو مبدأ وجود الإنسان ومنتهى غايته . وفي هذا الإطار دارت فلسفتهم الدينية حول النفس طبيعتها ومصيرها وحول معرفة الإله (٣٥) .

إن التجربة الصوفية عند الهرامسة تتضمن أولاً : استعداد المريد لتلقي الوحي الإلهي عن طريق المعلم أو المرشد . وهذا الاستعداد لا يقتضي ممارسة شعائر دينية معينة بل يقتضي إطالة التفكير والتأمل بغرض معرفة الإله وهذا لا يكون إلا بعد أن يكون المريد قد تطهرت نفسه وتحرر من الحس . وثانياً : تلقي الوحي ذاته بالاتحاد بالإله حينما يضيء الإله على المريد بلطفه وكرمه ورحمته بتلك المعرفة فيكتسب المريد بذلك " الميلاد الجديد " . وثالثاً : فترة صمت كامل تشير فيما يبدو إلى تمام العلم حيث يكون المريد آنذاك " حاضراً في كل مكان ، في جميع العناصر ، في جميع المخلوقات وفي الزمن كله ، يرى كل شيء ويرى نفسه " ، ورابعاً : سماع النشيد نشيد السماء الثامنة وهو النشيد الذي يتلوه المرشد على المريد فتنتاوله القوى الإلهية وترقى به إلى السماء الثامنة ومنها إلى الإله فيتم خلاصه ، وخامساً : يلزم المريد بعد ذلك أن يوجه صلاة شكر للإله على هذه النعم الكبرى (٣٦) .

والجدير بالذكر أن هذه الأمور الخمسة جميعاً تبدو متداخلة في التجربة الهرمسية . كما أن التصوف الهرمسي قد إحتوى في ثناياه على أشياء غريبة أقرب الى السحر منها الى الفلسفة ، ذلك السحر المختلط بمعارف كيميائية سحرية : تلك

المعارف التى تقوم على إيمانهم بأن حياة واحدة تسري فى العالم كله وأن كل شئ فى العالم ممتلئ بالنفس حتى المعادن (٣٧) .

* وإذا ما إنتقلنا من الهرامسة الى الإتجاه التوفيقي الفلسفي الذي تزعمه ساكاس وكان أهم أعلامه أفلوطين . فإننا نكون قد وصلنا إلى قمة التفكير الفلسفي في مدرسة الإسكندرية الفلسفية حيث كان أفلوطين بلا شك أعظم الشخصيات الفلسفية في هذا العصر .

أما ساكاس فلا نعرف عنه الشئ الكثير (٣٨) ، فقد كان يؤثر التعليم الشفاهي لدرجة أنه أخذ على تلاميذه عهداً بالحفاظ على سرية التعاليم . وقد حاول فيما يروى عنه أن يقدم فلسفة توفيقية توفق بين آراء أفلاطون وآراء أرسطو في أهم الموضوعات الفلسفية حيوية وهي الله والنفس والعالم . ومع ذلك فقد اختلف معهم . ومن أهم الآراء التي نسبت إليه قوله " أن الإله قد صنع العالم دون أن يستخرجه من مادة سابقة " (٣٩) . وإذا صح ذلك فإنه قد خالف في ذلك كلاً منهما ولم يتأثر بما كتبوه . أما رأيه في النفس فهي أنها جوهر روحاني قائم بذاته ولا تتغير طبيعتها باتصالها بالجسم وهو يفسر هذا الاتصال بأنه عبارة عن ميل من النفس نحو الجسم حتى تفعل فعلاً شبيهاً بفعل الإله في العالم . وهو في هذا الرأي أقرب إلى الهرمسية منه إلى أفلاطون أو إلى أرسطو . ومن آرائه التي نلمح فيها الطابع التوفيقي قوله أن الأجسام في هذا العالم الطبيعي خاضعة للأرواح . وهذا يعني أنه يعتقد أن العالم إنما يتألف من مرتبتين ؛ مرتبة " الأرواح " ومرتبة " الأجسام " وإن كانت المرتبتان تكونان " كلاً واحداً " مترابط الأجزاء بحيث تدبر كل سماء السماء التي تليها مباشرة حيث أن لدى كل الموجودات شعوراً متفاوت

الوضوح بما للحكمة الإلهية من تأمل سرمدى لمعانيها ويمكن أن يكون ذلك الشعور بمثابة انعكاس النظام الإلهي على عقول متفاوتة النورانية^(٤٠) .

وربما نجد في هذا الرأي الأخير الأساس لفلسفة أفلوطين الداعية إلى وحدة الوجود الديناميكية التي تتبدى كثرة الأشياء فيها بالتأمل ، وتبدو الوحدة في الكثرة أيضاً عن طريق التأمل . وإن كان التأمل الأول غير الثاني !

وحيثما نصل في حديثنا عن مدرسة الإسكندرية الفلسفية إلى أفلوطين ، نكون قد وصلنا إلى ذروة التفكير الفلسفي فيها . وفي نفس الوقت نكون قد وصلنا إلى قمة " الإثارة " في الحديث عنها ؛ إذ لا يزال غالبية المؤرخين ينسبون أفلوطين إلى الفلسفة اليونانية ويعتبرونه آخر ممثليها الكبار !

والحقيقة التي نراها واضحة هي أنه فيلسوف مصري شرقي . إنه في رأينا ختام تلك السلسلة التي بدأت من بتاح حوتب في القرن السابع والعشرين قبل الميلاد المارة بابيور وإخناتون وأمنموبي إلى الهرامسة إلى أفلوطين ! وحجتنا في ذلك تستند على النظر في حياته وفي فلسفته على حد سواء .

أما عن حياته فمن المعروف أنه ولد حسب رواية تلميذه اليوناني فورفريوس في حوالي ٢٠٤ / ٢٠٥ م بمدينة ليتوبوليس في أواسط مصر وقد عني والداه بتثقيته وتثقيفه فذهب إلى المدرسة في عامه الثامن لتلقي العلوم الأولية . ولما بلغ الثامنة والعشرين شعر برغبة شديدة في دراسة الفلسفة على يد فلاسفة الإسكندرية ، فذهب إليها وأرشده أحد أصدقائه إلى ساكاس وما أن استمع إليه حتى أعجب به وظل ملازماً له ودرس على يديه حتى بلغ التاسعة والثلاثين من عمره . وقد أحس أفلوطين حينذاك بالحاجة إلى الإطلاع على مبادئ الفلسفة الفارسية والهندية فانضم إلى حملة الإمبراطور جورديان التي كان يستعد لشنها على فارس . ولكن

الحملة لم تكتمل حيث قتل الإمبراطور فى إحدى المدن العراقية . فهرب أفلوطين إلى أنطاكية ومنها ذهب إلى روما وكان آنذاك قد بلغ الأربعين من العمر . وبالطبع يمكن للمرء أن يلاحظ بسهولة أنه مصري المولد والنشأة ، وأنه قد تربى وتعلم فيها إلى سن الأربعين .

كما يمكن أن نلاحظ شغفه بالتوسع فى دراسة روافد الفلسفة الشرقية الأخرى خاصة الفارسية والهندية من منابعها الأصلية فى فارس والهند . ولعل الملاحظة الأكثر أهمية هنا هي التساؤل عن سبب هروبه إلى أنطاكية ثم إتجاهه إلى روما وعدم عودته مرة أخرى إلى الإسكندرية ؟!

والحقيقة أنه ذهب إلى روما واستقر فيها لسبب شخصي مذهبي ؛ أما الشخصي منه فيتعلق أنه كان قد استفد كل أغراضه من تعلمه على يد أستاذه ساكاس ، ولم يكن هناك المزيد الذي يمكن أن يحصله عنه لو أنه عاد إلى الإسكندرية . أما المذهبي فإنه ربما قد أحس أنه يجدر به وقد بلغ الأربعين من عمره أن يكون له مدرسته الخاصة وتلاميذه المستقلون .

ولما كان شديد الوفاء لأستاذه فضلاً عن أنه تعهد مع بقية التلاميذ بعدم إفشاء الأسرار والتعاليم . فلم يشأ أن يعود ويؤسس مدرسته هذه فى الإسكندرية ذاتها . ولذلك فقد فضل الذهاب إلى روما معقل الفكر اليوناني فى ذلك الزمان ليؤسس مدرسته هناك وليبشر بفلسفته الجديدة التي كان يستحيل عليه أن يعلنها فى الإسكندرية (٤١) .

إنّ لقد ذهب أفلوطين إلى روما بعد ما نضج وتبلورت رؤيته الفلسفية في إطار بيئته السكندرية الشرقية . وليس هناك مجال للاحتجاج على يونانيّته بأنه قد تقلّس في روما وكتب فلسفته هناك . فهذا ليس المبرر الكافي لنسبته للفلسفة اليونانية . أما إن قيل أنه قد شهد هو نفسه بأنه لم يأت بجديد حينما قال في التساعية الخامسة " أن نظريته ليس فيها شيء جديد ... وليست هي وليدة اليوم ... لقد قيلت منذ زمن طويل ولكن دون تفصيل وما نحن إلا مفسرو هذه المذاهب القديمة التي تشهد بقداستها كتابات أفلاطون " (٤٢) .

إن قيل ذلك نقول إن أفلوطين كان في ذلك شديد الذكاء حيث استطاع بأصالة وبراعة فائقتين أن يوظف الفلسفة اليونانية وأن يستخدمها في أغراضه الخاصة فكان حينما يريد أن يدعم رأيه الخاص يقدم دليلاً عليه من سابقه خاصة من فلاسفة اليونان . وبالطبع فإن السبب المباشر في ذلك أن تلاميذه كانوا من اليونانيين والرومانيين الذين كانت ثقافتهم الفلسفية يونانية . فضلاً عن أنه حينما يقول ذلك فإنه لا يقصد تحديداً فلاسفة اليونان بل ربما قصد في النص السابق فلاسفة مصر القديمة ؛ فهم الذين قدموا المذاهب التي تشهد بقداستها كتابات أفلاطون .

أضف الى ذلك أنه لو دققنا النظر في ما قاله فورفريوس عن كتابات أفلوطين سنجد أن ما كتبه من مقالات قبل التحاق فورفريوس بمدرسته أو بعد انتقاله إلى أثينا ، كانت مقالات توضح بما لا يدع مجالاً للشك أنه كان مشغولاً فيها بالمشكلات الفكرية ذاتها التي شغل بها فلاسفة الإسكندرية مثل الجمال ، وخلود النفس ، وهبوط النفس الى الجسم ، والواحد ، والأرواح الحارسة ، والأقانيم ، والفضائل ، وطبيعة الشر ، وعن النجوم والوجود الحي ، ... إلخ . أما

المقالات التي كتبها في حضور فورفريوس فقد بدا فيها اهتمامه بمشكلات الفلسفة الأرسطية ، حيث كتب عن العقل وعن مشكلة الوجود بالقوة والوجود بالفعل وعن النفس . وإن كان لا يزال مشغولاً حتى في هذه المقالات بفكر الإسكندرية حيث كان من بينها الرد على الغنوصيين ، وعن الإرادة الحرة وعن أنواع الوجود . وعلى كل حال فإن المهم هو مضمون هذه المقالات جميعاً ، فقد كانت في مجموعها تعبر عن معالم فلسفة جديدة أصيلة هي فلسفة البحث عن الوحدة خلف الكثرة الظاهرة ، والبحث عن كيفية صدور الكثرة عن الوحدة .

وقد قيل إنه أخذ " وحدة الوجود " عن الفلسفة اليونانية ، فقد كان لدى بارمنيدس فكرة مماثلة وكذلك كان لدى الرواقية نفس الفكرة . لكن الحقيقة أن فكرة أفلوطين مختلفة عن الفكرة الإيلية ، فالطابع العام لنظرة بارمنيدس الى الكون يختلف كل الاختلاف عن طابع مذهب أفلوطين ؛ فصورة العالم عند الأول سكونية ، فالكون لديه يكون كلاً متجانساً لا تنوع فيه ولا تدرج ، أما عند أفلوطين فصورة العالم مركبة متدرجة من الواحد الى العقل الكلي الى النفس الكلية الى مبدأ الطبيعة فعال الأشياء الحسية . وكذلك فإن فكرته مختلفة عن مثيلتها لدى الرواقية ، فقد كانت وحدة الكائن عندهم تفسر على أساس وجود مبدأ فعال روحاني يسري في الكائن فيكسبه التماسك والوحدة . أما عند أفلوطين فإن أساس الوحدة هو التأمل فإن تأمل الكائن لما هو أعلى منه في الوجود والوحدة يضيفي عليه وجوداً ووحدة . فالقول بأن الوحدة هي مصدر الوجود يعني أن الفكر والتأمل هو مصدر الوجود (٤٣) .

إن وحدة الوجود عند أفلوطين تتميز بأنها وحدة وجود حية ديناميكية صدورية - فيضية كما أسماها بحق زيلر (٤٤) . إن العالم عند أفلوطين ينبثق كنوع من

الفيض التدريجي عن الحياة الإلهية التي تتبثق أصلاً عن الواحد دون أن تنقص من ذاته شيئاً .

والتدرج في مراتب الكمال لا يعني أن نقصاً يشوب العقل الكلي أو النفس الكلية باعتبارها أقانيم العالم المعقول ، بل على العكس فإن كمال الأقنوم السابق يصب في اللاحق باعتبار أن كل أقنوم لاحق إنما هو لوجوس Logos للسابق عليه أى صورة صدرت عنه متمثلة في وجود أدنى من وجوده .. وهكذا .

وقد قيل أيضاً أنه أخذ التمييز بين العالمين ؛ المعقول والمحسوس من أفلاطون وأن فلسفته من هذه الناحية ليست إلا مجرد صدق لفلسفة أفلاطون . والحقيقة أن أفلوطين رغم استعماله للإصطلاحات الأفلاطونية إلا أن العالم المعقول عنده ليس مكان المثل بل هو الأقانيم الثلاثة (العقل - النفس - ومن قبلهما المطلق) . كما أن العلم المحسوس ليس مجرد ظل باهت للعالم "المعقول كما عند أفلاطون . وإنما هو عند أفلوطين إمتداد لوجود العالم المعقول وفيض منه .

أما فكرة الثالوث التي زعم البعض أيضاً أننا ربما أخذها عن أفلاطون أيضاً ، فإنها في الواقع فكرة شرقية قديمة ، فالفكر الشرقي كثرت فيه صور " الثالوث " فهناك الثالوث المصري القديم (إيزيس - أوزيريس - حورس) ، وهناك الثالوث البابلي المقدس (أنو وانليل وإيا) . وهناك كذلك عقيدة الثالوث المسيحية (الأب - الابن - الروح القدس) . وهناك الاجتهادات اللاهوتية التي ظهرت في الإسكندرية لتفسير هذه العقيدة ومن بينها إجتهد زميله أوريجين الفيلسوف المسيحي حولها (٤٨) .

والحقيقة التي ينبغي أن تلفت انتباهنا هنا هي استخدام أفلوطين لفكرة " الفيض " أو " الصدور " وهى فكرة لا مثيل لها مطلقاً في الفكر اليوناني . وهى أساس تميز

ميتافيزيقا أفلوطين والمعبرة بوضوح عن أصلته وهي الفكرة التي أثرت بعد ذلك أبلغ التأثير في الفلسفة طوال العصور الوسطى . وإذا ما أردنا البحث عن مصدر لهذه الفكرة فلن نجد إلا المصدر الغنوصي الشرقي حيث إن الغنوصيين قالوا بأن الأشياء " تصدر " عن الواحد في نظام تنازلي حتى نصل الى المادة ! وإن كانت الفكرة الغنوصية غامضة لا يتضح فيها كيفية هذا الصدور حيث يعبرون عنه بفكرة رمزية هي فكرة الولادة . فإن فكرة أفلوطين أتت واضحة جلية حيث أن المطلق من فرط كماله الذي فاق كل تصور لا يستطيع التوقع داخل ذاته ، فإبداعه يحدث بالضرورة . فجوهر عملية الفيض عند أفلوطين هو الكمال المطلق للواحد ذلك الكمال الذي من فرط لا نهائيته يصدر عنه غيره بالضرورة (٤٩) .

وقد قيل أيضاً أن فكرة التأمل عند أفلوطين مأخوذة عن الفكر اليوناني ، والحقيقة أن التأمل فكرة أعلى من شأنها كل من أفلاطون وأرسطو ولكنها قصراها على الإنسان وإعتبارها أخص ما يخص المعرفة الإنسانية . بينما نجد أفلوطين يكسب هذه الفكرة أبعاداً جديدة لم تخطر على بال أحد . فالتأمل عنده يرادف فعل الخلق أو الإيجاد حيث يصدر العقل الكلي فعلاً عن المطلق نتيجة التأمل ، كما تصدر النفس الكلية عن العقل الكلي نتيجة تأمله للمطلق .. وهكذا .

ولا نجد مثيلاً لهذه الفكرة الأفلوطينية أيضاً إلا في الفكر المصري القديم خاصة في النص المنقّى الذي يفسر فيه كاتبوه نشأة العالم الطبيعي عن الإله " بتاح " نتيجة ما فكر فيه القلب (العقل) وما أمر به اللسان (٥٠) ، فكان الخلق كان نتيجة تأمل العقل ونطق اللسان وهكذا نستطيع أن نفعل دائماً مع مواطن الأصالة في فلسفة أفلوطين حيث نجد أن ميتافيزيقاه مبنية على أسس فلسفية جديدة هي في الواقع جماع لتأثره ببيئته الفكرية الشرقية الأصيلة وقدرته الفائقة على

الإستفادة من هذه الأفكار القديمة فى بناء رؤيته المحكمة لفلسفة واحدة ترى الوحدة فى الكثرة ، وترى الكثرة فى الوحدة وتكشف عن ذلك عبر إصطلاحات جديدة كل الجدة هى " الفيض " و " التأمل " و " الأقانيم " وغيرها .

أما التصوف الأفلوطيني فهو الدليل الأقوى والأنصع على أنه ما كان يوماً فيلسوفاً يونانياً ولم يكن يريد أن يكون ! فأفلوطين الذي عاش حياته زاهداً لدرجة تذكرنا بحياة حكماء الشرق السابقين أمثال زرادشت وبوذا ، حيث لم يكن يعتد مطلقاً بالظروف المادية التي تحيط به ويخجل من أى حديث يتعلق بالجسد ويرفض الحديث عن أسرته أو نسبه ويعترض بشدة على أن يجلس أمام مصور أو نحات ... كما كان يرفض الذهاب للعلاج من مرض فى أمعائه ، ويرفض الذهاب للإستحمام فى الحمامات العامة مكتفياً بتدليك جسده بنفسه كل يوم فى منزله (٥١)

هذا الفيلسوف الذى عاش هذه الحياة الزاهدة كان من الطبيعي أن يعيش التجربة الصوفية بكل معانيها لأن معرفة الإله عنده لا يمكن أن تكون فقط كما كانت عند أفلاطون بحدس عقلى يصعب التعبير عنه أو كتابته ، بل إنها معرفة أساسها الإتحاد به ؛ فهى معرفة " لا تتم بالعلم ولا بالحدس العقلى ، بل تتم بحضور أسمى من العلم " إنها معرفة " تخرجنا من اللغة وتوقفنا للتأمل كأنها تدل الذى يريد التأمل على الطريق " فالواحد رغم حضوره الدائم " ليس حاضراً إلا للذين يستطيعون قبوله وأعدوا أنفسهم بحيث ينضافون إليه ويحتكون به بتشبههم به ، إنهم حاصلون على قوة من جنسه آتية منه (٥٢) .

إن هذه المعرفة بالإله إذن إنما هى معرفة تتم فى صورتها الكاملة إذا ما عاش الإنسان تلك التجربة الصوفية التي تغنى فيها ذاته فى ذات الإله . وهى حالة عبر

عنها أفلوطين بنفس الطريقة التي عبر بها عنها الهرامسة حينما وصفوا حالة خروج الإنسان من ذاته Ecstasis وإتحاده بالإله Enosis حيث يختفي الوجود الإنساني ويحل محله الوجود الإلهي (٥٣) .

وبعد هذه الإطلالة السريعة على فكر فلاسفة مدرسة الإسكندرية يجدر الإشارة الى أن هذا الفكر السكندري قد خرج من دائرة الإسكندرية ليشتع أثره في أنحاء العالم القديم . وقد بدأت موجة الإشعاع الفكري للإسكندرية منذ رحيل أفلوطين عنها الى روما . وعلى امتداد القرنين ونصف القرن التاليين بدأت فلسفته تفعل فعلها في العالم سواء على الصعيد الفلسفي البحت حيث تجد تلاميذه أمثال فورفريوس الصوري (القرن الثالث وبداية الرابع قبل الميلاد) وبامبليخوس (٢٧٠ - ٣٣٠ م) وابرقلس (٤١٠ - ٥٤٨ م) يقدمون فلسفات حاولت التوفيق بين فكر أفلوطين وفكر فلاسفة اليونان التقليديين خاصة أفلاطون وأرسطو . وكذلك كان لفلسفة أفلوطين وفلاسفة الإسكندرية أكبر التأثير على الفلسفات الدينية طوال العصور الوسطى سواء في الفلسفة الإسلامية أو في الفلسفة المسيحية . فالنزعة التوفيقية التي شغلت فلاسفة الإسلام والمسيحية كانت في واقع أمرها إمتداداً للنزعة التوفيقية التي سادت مدرسة الإسكندرية . أما الطابع التوفيقي الذي ميز فلاسفة الإسكندرية الخالص (ساكاس وأفلوطين) ، فقد كان يمثل - على حد تعبير د. ماجد فخري - العلامة الفارقة للفلسفة العربية الإسلامية التي لم تستطع تقبل مبدأ التعدد أو الاختلاف من جراء إستغراقها المفرط في مفهوم الوحدة ليس من نواحيها الفلسفية واللاهوتية فقط ، بل أيضاً من نواحيها السياسية والزمانية (٥٤) .

وليس من قبيل المبالغة أن نقول في الختام أن تأثير فلاسفة الإسكندرية قد فاق بكثير تأثير أفلاطون وأرسطو على الفلسفة في العصور الوسطى وليس أدل على ذلك من أن تأثير الأخيرين لم يفعل فعله في هذه العصور إلا عبر نصوص فلاسفة الإسكندرية ومن تأثروا بهم .

الهوامش

(١) أنظر : د. حسين الشيخ [دراسات فى تاريخ حضارة مصر الرومانية ، دار المعرفة

الجامعية - القاهرة ١٩٨٧م ص ١١٨] .

وكذلك : زكي على [الإسكندرية في عهد البطالمة والرومان ، مقال نشر بكتاب

أصدرته الغرفة التجارية بالإسكندرية عام ١٩٤٩م ص ٣٤-٣٥] .

(٢) أنظر : ول ديورانت [قصة الحضارة - الجزء الثالث من المجلد الثاني - حياة اليونان "

ترجمة محمد بدران " ، منشورات الإدارة الثقافية لجامعة الدول العربية

ط(٣)

١٩٧٣م . ص ٧٤] .

(٣) جورج سارطون : [تاريخ العلم (ج ٤) ترجمة لفيف من العلماء - دار المعارف

بالقاهرة ١٩٧٠م ص ٥٢] .

(٤) ول ديورانت [نفس المرجع السابق ص ٧٨] .

انظر أيضاً : د. سليم حسن [مصر القديمة (ج ١٤) - مطابع دار الكتاب

العربي

المصري بدون تاريخ ص ٧٩٥] .

- (٥) ول ديورانت [نفس المرجع السابق ص ٧٩] .
- (٦) هـ . ج . ويلز : [معالم تاريخ الإنسانية - المجلد الثاني - الكتاب الخامس
ترجمة
عبد العزيز توفيق جاويد - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ط (٣)
١٩٦٩م ص
٤٥٤ ، ٤٥٥] .
- (٧) د. نجيب بلدي : [تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية ، دار المعارف -
ص ٤٥ ، ٤٦] .
- (٨) ول ديورانت [نفس المرجع السابق ص ١٩٠] .
- (٩) د. نجيب بلدي : [نفس المرجع السابق - ص ٥٠] .
- (١٠) نفس هـ
- (١١) Festugière : Révélation D'Hermé s Thismégiste ,
Paris 1943 I , PP. 260 - 274
- نقلًا عن : د. نجيب بلدي نفس المرجع - ص ٥١ .
- (١٢) أنظر في عرض هذه الاختلافات بين المؤرخين [كتابنا : مدرسة
الإسكندرية الفلسفية
بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية - دار المعارف بالقاهرة ١٩٩٥م
-
- ص ٢٩ - ٣١] .
- (١٣) أنظر نفس المرجع السابق ص ٣١ - ٣٣ .
- (١٤) أنظر تفاصيل هذا التصنيف المقترح في كتابنا السابق ص ٤٩ وما بعدها .

Lemprier's Classical Dictionary Of Proper Names أنظر (١٥)
Mintioned In Ancient Authrs , Routledge & Kegan Paul LTD ,
LONDON 1972 , P. 77 .

(١٦) د. ماجد فخري : [الأصول الإسكندرانية للفلسفة العربية , بحث نشر بكتابه
" دراسات

فى الفكر العربي - دار النهار للنشر - بيروت ط(٣) ١٩٧٧م ص ٣٢] .
(١٧) أنظر عرضاً لتضارب الأقوال حول حياة فيلون فى كتابنا السابق الإشارة
إليه ص ٥٧ .

Richard A. Baer : [Philo's Use Of The Categories Male (١٨)
1970 , P.5] . And Female , Leiden E. J. Brill

bid , (١٩)
P. 16

(٢٠) يوسف كرم : [تاريخ الفلسفة اليونانية - دار القلم ببيروت - بدون تاريخ
ص ٢٤٨]

وأنظر أيضاً : د. عبد الرحمن بدوي [خريف الفكر اليوناني - مكتبة النهضة
العربية - القاهرة ط(٤) ١٩٧٠م ص ٩٣] .

(٢١) أميل ببيرييه : [الآراء الدينية والفلسفية لفيلون السكندري - ترجمة محمد
يوسف موسى وعبد الحليم النجار - مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده -
القاهرة ١٩٥٤م ص ٩٨-٩٩] .

(٢٢) أنظر يوسف كرم - نفس المرجع السابق ص ٢٤٩ .

(٢٣) أنظر كتابنا : [مدرسة الإسكندرية الفلسفية ص ٦٢ - ٦٣] .

(٢٤) برييه : [نفس المرجع السابق ص ٣١٤ - ٣١٥] .

(٢٥) نفســـــــــــــــــه .

(٢٦) أنظر بعض تفاصيل آراء هؤلاء الفلاسفة الثلاثة في كتابنا السابق ص ٨١

- ٨٥ .

وأيضاً في : يوسف كرم - نفس المرجع السابق ص ٢٥٥ - ٢٥٨ .

(٢٧) Clement Of Alexandria Dria Printed In “ Greek

And Roman Philosophy After

Aristotle , Edited By J.L. Saundres , The Free Prss , NEW-

UORK 1966 , P. 306 .

bid. , PP. 309 , (٢٨) انظر :

I 311 .

(٢٩) أنظر : [بعض تفاصيل حياة أوريجين السكندري في كتابنا السابق ص ٩٣

- ٩٥]

(٣٠) أوريجين : [في المبادئ ، نقلاً عن : يوسف كرم - نفس المرجع السابق

ص ٢٧٦] .

(٣١) أنظر : كتابنا السابق ٢ ص ٩٨ - ١٠٠ حيث نعرض لرأيه في فلسفة

التأويل .

(٣٢) أنظر : [في مناقشة أصل المؤلفات الهرمسية وتاريخ تأليفها في كتابنا

السابق الإشارة إليه ص ١١١ - ١١٦] .

(٣٣) أنظر : أميل برييه [نفس المرجع السابق ص ٢٠٦] .

(٣٤) د. نجيب بلدي : [نفس المرجع السابق ص ٩٦ - ٩٧] .

- (٣٥) أنظر : [عرضاً مبسطاً لمفهوم الحكمة عند الهرامسة ولرأيهم حول النفس - طبيعتها ومصيرها في كتابنا السابق الإشارة إليه ص ١١٨ - ١٢٣] .
- (٣٦) أنظر : [نجيب بلدي نفس المرجع السابق ص ١٢٧ - ١٢٩] .
- (٣٧) نفسه .

(٣٨) أنظر : [بعض لمحات عن حياة ساكاس فى Lemprier's Classical Dictionary, P. 36 - 38] .

- (٣٩) نقلاً عن : يوسف كرم - نفس المرجع السابق ص ٢٨٦ .
- (٤٠) نفسه .

(٤١) أنظر عرضاً لتفاصيل حياة أفلوطين إعتماًداً على رواية فورفريوس الصوري فى

كتابنا : مدرسة الإسكندرية الفلسفية ص ١٤٣ - ١٤٧ .

وراجع : [ProPhyry : On The Life Of Pltinus , The Loeb Classical Library , LONDON 1966]

Plotinus : The Six Enneads ,Translated By S. Mackenna (٤٢)

And B. S. Page , Great Books ,

William Benton Publisher , Encyclopaedia Britannica , inc. 1952

, Enn 5(1) , Ch. 8 - 9 , Eng.

Trans . P. 212 -213 .

- (٤٣) أنظر كتابنا : مدرسة الإسكندرية الفلسفية ص ١٤٧ .

وكذلك : [غسان خالد : أفلوطين - رائد الوجدانية ، منشورات عويدات ببيروت

١٩٨٣م ص ١٣] .

(٤٧) أنظر : Zeller (E) : Outlines Of The History Of Greek

Philosophy , Translated By Palmer L.r. ,Dover Publications , inc.
NEW-YORK , Thirteen ed. 1980 , P. 294 .

(٤٨) أنظر كتابنا السابق الإشارة إليه ص ١٤٨ .

(٤٩) نفسه : ص ١٤٩ - ١٥٠ .

(٥٠) أنظر ترجمة لهذا النص المنقّى فى : جون دلسون : الحضارة المصرية ،
ترجمة / د. أحمد فخري - مكتبة النهضة المصرية - ص ١١٨ . وأيضاً
برستيد : فجر الضمير ، ترجمة د. سليم حسن - مكتبة مصر ، بدون تاريخ ص
٥٣ وما بعدها وكذلك فى : د. عبد العزيز صالح : فلسفات نشأة الوجود فى
مصر القديمة مجلة " المجلة " عدد فبراير ١٩٥٩م ص ٣٣ وما بعدها .

Porphyrus : (٥١)

Op. Cit. , Eng. Trans P. 3-5-7 .

Plotinus : Op.Cit. , Enn. 6-9 (٥٢)

, Ch 4 , Eng. Trans. P. 236 - 237 .

(٥٣) انظر كتابنا السابق ص ١٥٥ .

(٥٤) انظر : نفس المرجع السابق ، الفصل السابع بعنوان " التأثير الفلسفى

لمدرسة الإسكندرية ص ١٦٥ وما بعدها .
