تمهيد
لتاريخ مدرسة
الإسكندرية وفلسفتها

د. نجيب بلدي

◆ المؤلف: دكتور: نجيب بلدي

◆ العنوان: تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها

◆ طبعة آفاق الأولى 2018

◆ تصميم الغلاف: عمرو الكفراوي

◆ مستشار النشر: سوسن بشير

◆ المدير العام: مصطفى الشيخ

رقم الإيداع:

٢٠١٧ / ١٧٦٨٢

الترقيم الدولي: ISBN

978 - 977-765 - 127 - 1

جميع الحقوق محفوظة. لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه. أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات، أو نقله بأي شكل من الأشكال دون إذن مسبق من الناشر.

All rights are reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form, or by any means without prior permission in writing from the publisher.

Afaq Bookshop & Publishing House

1 Kareem El Dawla st. - From Mahmoud Basiuny st. Talaat Harb
CAIRO – EGYPT - Tel: 00202 25778743 - 00202 25779803 Mobile: +202-01111602787
E-mail:afaqbooks@yahoo.com – www.afaqbooks.com

١ شارع كريم الدولة- من شارع محمود بسيوني - ميدان طلعت حرب- القاهرة - جمهورية مصر العربية
ت: ٢٥٧٧٨٧٤٣ ٠٠٢٠٢ - ٢٥٧٧٩٨٠٣ ٠٠٢٠٢ - موبايل: ٠١١١١٦٠٢٧٨٧

تمهيـــد

لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها

تأليف

دكتور / نجيب بلدي

آفاق للنشر والتوزيع

بطاقة الفهرسة

إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية

إدارة الشئون الفنية

بلدي، نجيب.

تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها

تأليف: دكتور/ نجيب بلدي

ط1 القاهرة – دار آفاق للنشر والتوزيع – 2018

192 ص، 20 سم.

رقم الإيداع 17682 / 2017

الترقيم الدولي 1 – 127 – 765 – 977 – 978

1 – فلسفة

2 – بلدي، نجيب.

مقدمة

مما يلاحظه مؤرخ الفلسفة في العصر القديم، اختلاف العبارتين «مدرسة الإسكندرية» و«فلسفة الإسكندرية». فالعبارة الأولى، أشد إبهامًا، وأكثر لبسًا من الثانية. إذ بينما كان لأفلوطين، ممثل فلسفة الإسكندرية، تاريخ محدد، فيما يتعلق بحياته وتعليمه وكتبه، فلا يمكن تقرير ذلك عن مدرسة الإسكندرية. فقد قامت بتلك المدينة أكثر من مدرسة واحدة: هناك «متحف» الإسكندرية أو معهدها العلمي، ونصيب الفلسفة فيه كان قليلًا ضئيلًا، ثم هناك عدة مدارس، قامت لتعليم الفلسفة بالإسكندرية وتتابعت مدة أربعة قرون، وانتهت إلى قيام المدرسة المسيحية (didascalée) على يد أوريجين في القرن الميلادي الثالث، وتختلف هذه المدارس فيما بينها: فلبعضها صفة تعليمية واضحة، وللبعض الآخر صفة إرشادية تلقينية -إن صح القول- أكثر وضوحًا.

ومع ذلك، فيجب ألا يخيل إلينا، أن معنى «فلسفة الإسكندرية»

خلو من الإبهام، وإن كان أقل لبسًا وإبهامًا من معنى «المدرسة». فإن صح أن هذه الفلسفة لا تكتمل إلا عند أفلوطين، وأن أفلوطين مثلها للاحقين، فأفلوطين لم يقم بالإسكندرية طوال حياته، ولم ينشئ فيها مدرسته، ولا كون فيها تلاميذه، ولا أعد فيها دروسه، تلك الدروس التي تحولت على يد فورفيريوس إلى كتاب «التساعيات».

ومن أجل هذا اللبس المزدوج، بصدد المدرسة والفلسفة، فضلنا أن نكتفي بتمهيد، نعالج فيه الأحداث التي سبقت نشأة مدارس الإسكندرية من جهة، والتحول الفكري الذي سبق فلسفة أفلوطين، وأعد قيامها من جهة أخرى.

وليست المعالجة الأولى دون الثانية في الأهمية، هذا لأن الأحداث المذكورة مليئة بمعان فلسفية ضمنية، كان لها أثرها في المدارس الفلسفية، وفي تطورها حتى العصر الذي سبق أفلوطين، قبل أن يترك مدينة الإسكندرية.

ومعروف أن بطليموس خليفة الإسكندر، هو مؤسس «المتحف»، بينما كان تأسيس المدينة راجعًا إلى الإسكندر ذاته. فإن وجبت الإشارة إلى بطليموس، عند بداية الكلام عن الإسكندرية ومدارسها، وجب أولًا الكلام عن الإسكندر، وذلك لا لأنه أنشأ مدينة الإسكندرية فحسب، بل لأن إنشاءها عنده، كان

من مظاهر مشروع حضارة جاوزت في أهميتها الحضارة البطلمية. إن هذا الإنشاء كان إعدادًا لحكمة جديدة، هي حكمة الإسكندرية وفلسفتها.

نبدأ إذن بالإسكندر، ثم نتكلم عن الإسكندرية، ومن بعد ذلك، عن «مدرسة الإسكندرية»، وعن التحول الفكري الذي أدى إلى ظهور فلسفة الإسكندرية، على أن نرجئ إلى كتاب آخر البحث في طبيعة هذه الفلسفة ذاتها.

الإسكندر

الإسكندر

إن العصر الذي نريد دراسة نواحيه الفكرية بوجه عام، ونواحيه الفلسفية بوجه خاص، يصح تسميته عصر الإسكندر؛ هذا العصر الذي يمتد في الزمن من القرن الرابع قبل الميلاد حتى نهاية القرن الثالث الميلادي، عندما ظهرت بوادر انتصار الدين المسيحي، في النواحي السياسية والاجتماعية أيضًا.

والإسكندر مسؤول عن معاني هذا العصر وقيمه؛ وبدون الإسكندر، بدون شخصيته، وقوته الفكرية والروحية، لما قامت لهذا العصر قائمة في تاريخ الفكر. الإسكندر مسؤول عن التحول الروحي الذي أدى، في نهاية الأمر، إلى نشأة حكمة الإسكندرية وفلسفتها.

إنا نرمي في هذا الفصل إلى تكوين فكرة عن الإسكندر، أو بعبارة أدق إلى تكوين معنى الإسكندر ذاته، بفضل التاريخ، وبفضل تحليل نفسي اجتماعي للإسكندر، وللمجتمع الذي عاش فيه،

والأحداث التي التقى بها، أو تمت على يده؛ ثم بفضل البحث في فروض بشأن الإسكندر، يؤيدها التاريخ والتحليل المذكوران.

عندما نتكلم عن التاريخ بصدد الإسكندر، فإننا لا نقصد المستندات التاريخية وحدها، أي مستندات لها مفهوم موضوعي واقعي محدد. ويبدو أن المؤرخين أنفسهم من القدماء والمحدثين[1] لم يكتفوا في تكوين فكرتهم عن الإسكندر، بالاعتماد على المستندات التاريخية وحدها. وقد اختلط تاريخ الإسكندر منذ بدايته بعوامل جاوزت التاريخ والطبيعة، بعوامل خرافية، أسطورية، أو قصصية على الأقل. ولا مفر لنا من الاعتماد على القصص، علاوة على المستندات التاريخية، ما دمنا لا نرمي إلى كتابة تاريخ الإسكندر، بل إلى تبين معناه فحسب. ولا يمكننا الاستغناء عن فحص تصورات الناس عن الإسكندر منذ العصور القديمة، حتى إذا دخل في تلك التصورات عوامل لا يمكن بحثها بالطرق التاريخية المعروفة. ففي الإسكندر، باعتراف المؤرخين

(١) راجع بنوع خاص «حياة الإسكندر» لبلوتارك، و «تاريخ الإسكندر» لأريانوس. ومن الكتب الحديثة الثلاثة الآتية:

W.Tarn: ***Cambridge Ancient History*****, vol. VI, chapters 12, 13.**

U. Wilken: ***Alexandre Le grand. trad. de l'allemand*** **(Paris 1952).**

P. Jouguet: ***Trois Etudes sur l'Hélléenisme*** **(Le Caire 1944).**

A.J. Festugière; ***Les dieux d'Epicure*** **(Paris 1946) 1-24.**

أنفسهم، قوة غير اعتيادية، قوة خارقة، معنوية وروحية، لا تمهدنا إلى فهمها المستندات الموضوعية، بل قد يعيننا في ذلك البحث في التصورات التي كونها الناس عن شخصيته. وهذه القوة هي في أصل تحول روحي دام سبعة قرون من الزمن، وانتهى بإنشاء حكمة الإسكندرية، حكمة نرى ما يدل على استمرارها وثبات آثارها عند الإنسان المفكر حتى اليوم.

تحتوي الفكرة الشائعة عن الإسكندر عوامل ثلاثة على الأقل: أولها أنه كان فاتحًا عظيمًا؛ ثانيها أنه عمل بفتوحاته على نشر الحضارة الإغريقية، خارج بلاد اليونان، في حوض البحر المتوسط، ثم في الشرق الأدنى والأقصى بعد ذلك، أي على وجه التقريب في العالم المتمدن كله، كما كان معروفًا في هذا الوقت؛ وثالثها وأخيرها، أنه كانت له في الحكم سياسة، ترتبط بهذا الفتح لبلاد العالم، وبهذا النشر للحضارة اليونانية فيها.

لنتبين أولًا معنى «الإسكندر الفاتح». يحمل هذا المعنى عاملين مرتبطين فيما بينهما أشد الارتباط: عامل الحرب، وعامل البطولة. فمعنى الإسكندر الفاتح هو بالضبط معنى المحارب البطل.

لننظر أولًا للإسكندر كمحارب، راجعين إلى بعض المواقف التي يذكرها بلوتارك في «حياة الإسكندر». ولنبدأ بقصة اختياره

لحصانه الشهير «بوسيفال». وكان هذا الحصان عنيدًا صعب المراس، عجز عن إخضاعه أبرع فرسان مقدونية. ولكن الإسكندر -وكان عمره دون السادسة عشر- أخضعه من أول مرة ركبه، وجرى به دون هوادة أو تعثر. ثم أخذه فيما بعد، واستصحبه في أصعب المواقع الحربية. وعندما تقدم الحصان في السن، كان يقتصر على استخدامه في بداية المعركة.

ولبلوتارك رواية جميلة لمعركة «جوجاميل» التي انتصر فيها الإسكندر على الفرس، يبدؤها هكذا:

«كان الإسكندر يراعي سن حصانه، فلا يأخذه إلا في ساعة المعركة، يركبه عندئذ، ثم يعطي الإذن ببداية الهجوم. وركبه الإسكندر في هذا اليوم ذاته، وخطب طويلًا في جنده، وكانوا يصيحون أن يلقي بهم على العدو».

ثم يقول بلوتارك:

«عندئذ أخذ الإسكندر رمحه بيده اليسرى، ورفع يمناه إلى السماء سائلًا الآلهة حماية اليونان وتشديد عزائمهم. وكان كاهنه أريستاندر بجانبه، لابسًا رداءه

الأبيض، يعلو رأسه تاج ذهبي، وهو يشير أمام الجند إلى نسر طائر فوق رأس الإسكندر بقليل، يرشده إلى مكان العدو»[١].

في هذا الوصف لبلوتارك، تظهر لنا بداية المعركة كما لو كانت بداية حفل ديني، وكما لو كان الإسكندر يقوم بشعائر دينية.

وسنرى أن الإسكندر «شعائري» بدائي في جميع أعماله، لا في الحروب وحدها. فعندما نقول عن الإسكندر إنه «محارب» نقصد أنه حقق أنموذج المحارب ومثاله على حد قول أفلاطون[٢]. ومعنى هذا أنه لم يحارب كإنسان يريد الإغارة على الغير، وضم ممتلكات الغير إلى ممتلكاته، ولم يحارب لينتقم. كانت حروبه أفعالًا إيجابية أولى، ولم تكن استجابات أو ردود فعل. وإن صح أنه اعتقد مدة ما أنه يحارب لاحتلال أراض جديدة يضمها لعرش أبيه، أو أنه ينتقم لليونان الذين قهرهم دارا الأول وأنزل بهم هزيمة منكرة، ومثل بأديانهم ومعتقداتهم، إن صح ذلك عن حروبه الأولى، فهذا غير صحيح فيما بعد، خاصة عندما وجد نفسه وجهًا لوجه أمام

---

(١) «حياة الإسكندر» فقرة ٤٦.

(٢) راجع محاورة «أقراطيلوس» ٣٨٧ أ - ب. وتعليقات مرسيا إلياد

Mircea Eliade: ***Le Mythe de l'Eternel Retour*** **(Paris 1949). 63-70.**

جثمان دارا الثاني المقتول[1]. عرف عندئذ، أنه حارب منذ البداية واستمر يحارب، لا لاحتلال أراضي الأجنبي ولا للانتقام. إنه كان يريد الحرب فقط؛ كان محاربًا قبل كل شيء.

والآن نتساءل: وما المحارب الذي لم يكن إلا محاربًا، والذي حقق في حياته «مثال» «المحارب»؟ وما هو «المثال» الذي أراد أن يحققه الإسكندر؟ ثمة علاقة وثيقة بين هذا «المثال» والزمن الواقعي والتاريخ. وإلا ما كان هناك تأثير ما للمحارب المثالي، ولا معنى للاقتداء به، ولا للحرب ذاتها. حيث إن في مرور الزمن وتحوله انحرافًا عن المثال الأعلى وإضعافًا لتأثيره، فالمحارب «المثالي» لا يمكن أن يكون في بحر الزمن ومجراه، بل في بدايته؛ ولا بد أن يبدأ الزمن به وعنده. بل لا بد أن يكون في بداية العالم، وأن يبدأ العالم به وعنده. ولا بد إذن لمن يقتدي به أن يقتدي به في هذه الناحية بالذات، أي أن يعيد زمنًا أول، وتاريخًا وعالمًا بأكملهما؛ لابد أن يكون المحارب المثالي «فاتحًا» للزمن، بادئًا للتاريخ والعالم[2].

والآن نتساءل: وكيف تتم تلك البداية وذلك الفتح؟ أو بتعبير

---

(١) ولكن: الإسكندر الأكبر

U. Wilicken: ***Alexandre le Grand.*** **156-158.**

(٢) راجع في كل هذا كتاب إلياد، وخاصة ١٧ - ٨٠.

M. Eliade: ***Mythe de l'Eternel Retour*** **(Paris 1949) 17-80.**

آخر: كيف يتم اقتداء الإسكندر بالمحارب المثالي؟

واضح أن المحارب كمحارب، هذا الذي يحتذي المحارب المثالي، يجب عليه أن يكون محاربًا أولًا، أي أن يكون البادئ. والبادئ في الحرب هو المهاجم، هو الذي لا ينتظر أن يغير عليه الآخر، وهو الذي لا يحارب الآخر دفاعًا عن نفسه. وإنا لا نعرف للإسكندر حربًا دفاعية بحتة أو موقف مقاومة سلبية إزاء عدو من الأعداء. وقد كان في حروبه كلها بادئًا مهاجمًا فحسب، سواء كان ذلك في حروبه مع القبائل البربرية في شمال مقدونية، أو مع اليونان في الجنوب، أو بنوع خاص في حروبه مع فارس والهند. ثم تتضمن فكرة المحارب المثالي أن يبدأ الحرب مع محارب مثله وفي مرتبته، أن يكون عدوه ندًّا له ونظيرًا، في الظاهر على الأقل. وهو لا يكون محاربًا إذا حارب عدوًّا ضعيفًا، أو أمة مسالمة لا تريد الحرب، أو إذا اكتفى بحروب صغيرة لا ترمي إلى فتح العالم عاجلًا أو آجلًا. لذلك وجب ألا نعتبر ذا قيمة حربية عظمى، غزوه لمصر أو استيلاءه على مدينة صور رغم حصار دام أشهرًا، أو غزوه لشمال فارس من أجل استكشاف بحر قزوين ومعرفة حدوده. إنه محارب حقيقي في حروبه مع فارس والهند. وهناك عامل ثالث في معنى «المحارب»: أن يتغلب على عدوه العظيم ويقهره قهرًا نهائيًّا. فلا يعقل أن يتعرض لهزيمة أو

يتوقع هزيمة. بل لا يعقل أن يتراجع أو يساوم في حربه مع العدو، أو يصغي لأي نصح بالمساومة. وهذا بالضبط معنى رد الإسكندر على بارمنيون قائد جيوشه في الحرب مع فارس، عندما نصحه هذا الأخير بقبول شروط العدو قائلًا: «لو كنت الإسكندر لقبلت»؛ فيرد عليه الإسكندر قائلًا: «وأنا لو كنت بارمنيون لقبلت»[1]. وهذا أيضًا معنى تعنيفه لجنوده، عندما كانوا يترددون في المضي معه في حرب فارس، أو في حرب الهند.

واضح أن إرادة الإسكندر الاقتداء بالمحارب المثالي حاضرة في وعيه الظاهر والباطن. يشعرنا في كل لحظة، بأنه يعمل كالمحاربين «القدماء»، ويعتبرهم هو وجنوده، مثله ونماذجه.

ومن هم هؤلاء المحاربون القدماء؟ هم «الأبطال»، سواء كانوا آلهة في الأصل أو بشرًا ألهوا لبطولتهم. البطولة إذن ومعنى المحارب المثالي شيء واحد. ولكن البطولة ليست معنى مجردًا؛ إنها حقيقة واقعية تاريخية مرتبطة بتاريخ الإسكندر. لفكرة «الأبطال» وتأثير واقعي في حياة الإسكندر وأعماله.

يقول بلوتارك: «ثابت أن الإسكندر ينزل لأبيه من هرقل، وذلك عن طريق كارانوس، ولأمه من أشيل، وذلك عن طريق

(١) بلوتارك: فقرة ٤١.

نيوبتوليم»[1].

أما أشيل، بطل «الإلياذة»، وأشجع رجال اليونان في زمنه، فقد عرف بشجاعة خارقة منذ صغره. كان بطل اليونان في حربها مع طروادة، قضي على هكتور قائد العدو وابن ملكهم. أما هرقل، فهو من أبطال الأساطير اليونانية القديمة، ولد لزيوس إله الآلهة، ولألكمين **Alcméne**. واشتهر بشجاعته في القضاء على أفظع الأهوال. وإن كان أشيل بطل حرب ونضال بالمعنى الضيق، فهرقل حقق البطولة بمعنى أوسع وأعمق. جمع إلى شجاعة الحرب قوة الفضيلة ذاتها.

ويبدو أن الإسكندر كان يفكر في مثال «أشيل» منذ حداثة سنه. تلقي دروس أرسطو في «الإلياذة»، وتوطدت عنده إرادة الاقتداء بأشيل. ويحكى أنه عندما اقترب من شاطئ آسيا لفتح بلاد الفرس، وقف من أعلى سفينته، وأخذ بدروعه، وألقى بها على رمل الشاطئ صائحًا: «أيها الإله، امنحني هذه القارة كلها بدروعي هذه»[2]. ثم قذف هو بنفسه، وراء تلك الدروع، دلالة على صدق عزيمته. وكانت زيارته الأولى في آسيا لمقبرة أشيل، ووقف عندها إجلالًا وقدم الضحايا للآلهة.

---

(١) بلوتارك: فقرة ٢. ونيوبتوليم هذا هو ابن أشيل؛ قتل بريام، ملك طروادة ووالد هكتور.
(٢) ولكن ٩٠.

ولكن الإسكندر عمل سنوات نضجه على الاقتداء بهرقل. ففي مصر اقتدى بهرقل في استشارة الإله آمون، قبل بداية مشروعاته العظمى. وعند جبال الأوروس بالهند، عندما شاهده جنوده يأخذ معقلًا منيعًا في قمة تلك الجبال، اعتقدوا أنهم على قمة جبال القوقاز، حيث أنقذ هرقل «بروميثيوس» من الموت. كذلك عندما انتهى الإسكندر من حملة الهند، أقام اثنى عشر محرابًا للآلهة بالقرب من مجرى نهر الكنج، الذي اعتقد الناس أن مصبه في المحيط هو طرف الأرض الشرقي. عمل ذلك اقتداء بهرقل الذي أقام اثنى عشر عمودًا، على قمة مضيق جبل طارق، طرف الأرض الغربي[١].

وكانت هناك مناسبات عظمى للاقتداء بهرقل، انتهزها الإسكندر عندما أتم انتصاراته على جميع أعدائه. طلب عندئذ من جنوده اليونان تمجيده إلى حد التأليه. وإن قيل إن هرقل -علاوة على بطولته- كان نفسه من دم الآلهة، وجب أن يقال أن الإسكندر كان ملكًا وابن ملك. والملوك عند قدماء اليونان جديرة بالتأليه، إذا أتت بجلائل الأعمال[٢].

نعم. إننا لا نتبين هذه المعاني للإسكندر في وضوح كامل إلا

---

(١) ولكن ١٩٢.

(٢) جوجيه ٣٢ - ٣٣.

P. Jouguet: Trois Etudes sur l'Héllenisme. 32-33,

في السنوات الأخيرة من حياته، وبعد إتمام انتصاراته كلها. غير أن فكرة صلته الشخصية بالآلهة، بدأت تختمر في نفسه، منذ أن اعتبره المصريون فرعون، ومنحوه أسماء فرعون الإلهية، وأهمها ثلاثة: «حورس، أو الأمير القوي، حامي البلاد من هجوم الأعداء»؛ «صديق آمون»؛ «ابن رع»[1]. وتحولت الأسماء الإلهية حقائق، عندما زار الإسكندر معبد آمون في واحة سيوة، وأراد استطلاع الإله في مستقبله، فسمع صوت الإله يناديه -وهو ما زال على عتبة الباب- «يا ابن آمون- سلامًا» [2].

ثمة فرق واضح بين الأسماء الإلهية بفرعون مصر، وبين هذه المناداة الشخصية للإله، والخاصة بالإسكندر وحده، لا سيما إذا فهمنا أن آمون إله سيوة هذا، ليس إله المصريين، بل هو إله اليونان، وأن اليونان كانوا يعتبرونه «زيوس» نفسه إله السماء في اسم مصري، وأن معبد آمون هذا كان معبد المستعمرين اليونان في برقة.

ويبدو أن الإسكندر لم يعمل على استخدام اسم أبيه، إلا في مناسبات نادرة، كالصلاة في سبيل انتصار عظيم يتوقعه، أو مشروع يرجو تحقيقه. وكانت أعظم المناسبات تلك التي أعلن فيها إرادته لتوحيد شعبي فارس واليونان لحكم العالم كله.

---

(١) جوجيه ١٥ - ١٦.

(٢) بلوتارك فقرة ٣٨.

هذه خطوة خطيرة من جانب الإسكندر لا يمكن فهمها فهمًا تامًّا إلا بعد الكلام عن العاملين الثاني والثالث في معنى الإسكندر الذي نريد تبينه، نقصد العامل الحضاري والعامل السياسي.

ولنتكلم الآن عن نشر الإسكندر للحضارة اليونانية.

قد تم انتشار الحضارة اليونانية بفضل الإسكندر، بكيفية لم يكن لها مثيل فيما مضى. تم هذا أولًا بانتشار اليونان خارج بلادهم، إلى الجنوب والشرق، ثم إلى أقصى الشرق، ثم كان بافتتاح مدن يونانية خارج بلاد اليونان؛ وكان ذلك أخيرًا بانتشار الثقافة اليونانية والعلم اليوناني، على نحو أثَّر في غير اليونان تأثيرًا عظيمًا.

انتشر اليونان في آسيا الصغرى وفي برقة حتى جنوب إيطاليا، ابتداء من القرن السابع قبل الميلاد، وذلك على هيئة مستعمرات افتتحوها، واتخذوا منها مرافق للاتصال التجاري بينهم وبين وطنهم الأصلي وبينهم وبين البلاد الأخرى. وما لبثت تلك الثغور أن ازدهرت ونمت في العمل والثروة. تفتحت عقول اليونان إلى المعرفة، حتى اكتشفوا مبادئ العلم الرياضي ومبادئ الفلسفة. ابتدأ العلماء في المستعمرات اليونانية، ونزحوا منها إلى أثينا.

ثم ضعفت مستعمرات آسيا الصغرى، من بداية القرن الخامس قبل الميلاد، عند قيام دولة الفرس من جديد، وإغارتها المستمرة

على المستعمرات، وتنكيلها باليونان ومعابدهم وشعائرهم الدينية.

ودعا كل هذا اليونان في بلادهم إلى التفكير في استعادة قوتهم بآسيا ومستعمراتهم فيها. ولكن الشقاق المستمر بينهم أعجزهم عن ذلك وأضعف استقلالهم. تنبهوا عندئذ إلى أمرهم، وحاولوا إيجاد وسيلة للتحرر، وكان من أبرعهم الخطيب الأثيني الشهير أيزوقراطوس. قام هذا الرجل، وكتب إلى فيليب والد الإسكندر خطابًا، بدأه بذكر إعجابه بملك مقدونية، ثم مضى في أسلوب لبق لطيف، يسدي إليه نصحًا يفيد منه فيليب لو اتبعه، ويفيد اليونان أيضًا. وكان النصح مزدوجًا: أولًا أن يسهم فيليب في تحقيق اتفاق اليونان بوجه عام، والمدن اليونانية الكبرى فيما بينها بوجه خاص، اتفاقًا من شأنه أن تجتمع كلمة اليونان كلهم، في ولاء كامل لملك مقدونية؟ ثانيًا أن يعمل على قيادة اليونان إلى تلك الحرب التي يتوقون إليها، الحرب مع فارس، واسترداد مستعمراتهم، والانتصار على العدو انتصارًا كاملًا، يعود بالمال والسلطان على فيليب نفسه[1].

ولم يفت هذا الأخير شيء من سذاجة مراسله، الذي تخيله أداة لإتمام وحدة اليونان، وتحقيق آمالهم في الاستعمار. ولكنه فهم

(١) ويلكن: ٤٥ - ٤٦.

مع ذلك أن عليه الجمع بين اليونان والمقدونيين في جيش واحد، يقضي على مملكة فارس، ويخلي سلطانها إلى المقدونيين. أما تحالف اليونان فيما بينهم، فلم يعمل فيليب على تحقيقه بالطرق السلمية كما نصحه بذلك أيزوقراطوس. بل اتجه إلى تحقيقه بأيسر الطرق وأفيدها له: فقضى بقوة جيشه على مدن اليونان واستقلالها قضاء نهائيًّا، وأرغمها على قبول حلف -هو حلف كورنثة في عام ٣٣٤ ق.م- وأصبحت فيه جميع تلك المدن ما عدا إسبرطة خاضعة لسياسته[١]. ثم ابتدأ يفكر في غزو آسيا، ولكنه قتل تاركًا لابنه ممتلكاته ومشروعاته.

عمل الإسكندر على تحقيق تلك المشروعات، ونجح فيها أعظم نجاح: فلم يكتف بغزو آسيا الصغرى، تبعًا لإرادة والده الأصلية، بل استمر في الفتح حتى بلاد الهند كما هو معروف.

وسؤالنا الآن: ما مغزى تلك الفتوحات من وجهة الحضارة الإغريقية؟

للإجابة عن هذا السؤال، علينا أن نرجع إلى التربية التي تلقاها الإسكندر من معلمه أرسطو الفيلسوف. وقد كان لتلك التربية نتائج عظمى إذا قورنت بقصر المدة التي استغرقتها بالفعل. وقامت

(١) ويلكن: ٥٤ - ٥٧.

مظاهرها في نواح ثلاث: أدبية وعلمية وحضارية. فقد أنمى أرسطو في نفس تلميذه شغفًا عظيمًا باللغة والآداب اليونانية، إلى حد أن أخذ الإسكندر على نفسه مهمة نشر ذلك الأدب، وتلك اللغة، خارج بلاد اليونان. ثم غرس فيه حب العلم والبحث العلمي الطبيعي، إلى الحد الذي جعله فيما بعد يجمع، إلى مشروعاته الحربية والسياسية، محاولات هامة في البحث الجغرافي والعلمي بوجه عام. أما من الناحية الحضارية، فقد وطد أرسطو في نفس تلميذه إرادة رفع العلم اليوناني مع العلم المقدوني في جميع البلاد التي فتحها.

وقد طالع الإسكندر مع معلمه أكبر أعمال الأدب اليوناني، وشغف بالمسرحيات، وخاصة بمسرحيات أوربيدوس. وكانت أهم مظاهر تلك التربية الأدبية مطالعته مع أستاذه «إلياذة» هوميروس، وكأن أثرها في نفسه عظيمًا جدًا: فقد وطدت عنده الثقة بصلته الشخصية بهؤلاء الأبطال، الذين أشاد هوميروس بذكرهم، وخاصة بأشيل. وكان الإسكندر يحمل دائمًا «الإلياذة» معه، يرجع إليها عند القيام بجميع مشروعاته الكبرى، حتى قيل إنه استلهم في اختيار موقع الإسكندرية هذه الأبيات لهوميروس:

وسط البحار العظيمة التي تسبح مصر فيها،

قامت جزيرة فاروس، ذائعة الصيت[1].

وقيل أيضًا إنه نظم المعارك التي انتصر فيها على أعدائه، تبعًا لتصميم أبطال هوميروس لمعاركهم.

أما من الناحية العلمية، فقد أثرت تربية أرسطو في نفس الإسكندر تأثيرًا ملحوظًا. وإنا نعلم أنه اصطحب في فتوحاته الآسيوية، أكبر ممثلي العلم والأدب في عصره، وبعض الفلاسفة أيضًا، ومن بينهم بيرون **Pyrrhon** الفيلسوف الشاك. وإنا نجد الإسكندر يرسل أثناء إقامته بمصر، رجالًا يحاولون اكتشاف منابع النيل، وأسباب فيضانه. ثم نجده يدرس مع بعض علمائه بالهند طبيعة التربة وخصائص الأشجار والأعشاب التي لم يعرفها أهل اليونان. وعندما غزا شمال فارس اتجه إلى بحر قزوين، ليعرف إذا ما كان هذا البحر بحيرة كبيرة مغلقة، أم جزءًا من المحيط. كذلك عندما انتهى من غزو الهند -وهو في طريق عودته- سمع بوجود نهر عظيم يصب في الناحية الشرقية من المحيط -وهو نهر الكنج- فرأى أن يتجه إليه مع جنوده، وأن يستقل عند وصوله إليه السفن، لعلها تبلغ به إلى مصب النهر العظيم، طرف المحيط الشرقي، وربما طرف الأرض الشرقي أيضًا. ولكن جنود الإسكندر رفضوا

(١) بلوتارك: فقرة ٣٥.

السير معه في هذا المشروع رفضًا قاطعًا، هدد بقيام تمرد وعصيان في جيشه كله. فاضطر إلى التراجع، إنما بعد أن شيد اثنى عشر محرابًا، عند المكان الذي كان يعتزم القيام برحلته منه، كما ذكرنا.

واستمر الإسكندر في دراساته واكتشافاته هذه، فكلف صديقه نيارك بأن يتابع شاطئ البحر من مصب السند إلى الشمال، على أن يستمر هو على البر مع جنوده، يستكشف البلاد الخاضعة له. فاخترق الإسكندر هضاب الهند وفارس، دارسًا معالمهما، حتى التقى شمالًا بصديقه نيارك بالقرب من شاطئ الخليج الفارسي. ثم فكر بعد ذلك في الاستمرار في مشروعاته الاستكشافية الملاحية هذه، فرأى أن يوجه حملتين تقومان من مصب دجلة والفرات على الخليج الفارسي: إحداهما تدور حول الشاطئ العربي حتى مضيق باب المندب، ثم تتجه شمالًا في حوض البحر الأحمر حتى تبلغ مصر، والأخرى تنزل بعد المضيق جنوبًا، وتطوف بالقارة الأفريقية، ثم تعمل على الاتجاه شمالًا حتى تبلغ باب هرقل. وقد نجح المشروع الأول بالفعل، أما المشروع الثاني، فلم يستمر فيه هؤلاء الذين كلفوا به.[1].

وتدل استجابة الإسكندر لتعليم أرسطو على أمرين: إفادته من

(١) ويلكن: ١٩٠ - ١٩٢.

هذا التعليم، وتأثره بمبادئ أرسطو العلمية بوجه عام، وبمعلوماته الجغرافية بوجه خاص. فمحاولات الإسكندر الجغرافية، كما رأينا، تضمنت التسليم باعتقاد أرسطو لوجود بحر عظيم يحيط بالأرض كلها، وبقيام النهاية الشرقية للأرض في بلاد الهند. ولكن جميع تلك المحاولات تضمنت دلالة أخرى. فهي كانت عند الإسكندر صادرة عن إرادة البحث عن مجهول غامض، لا يرضيها فتح بلاد جديدة، أو اكتشاف معالم جغرافية معينة، إرادة قوية مستمرة[١].

أما فيما يتعلق بالناحية الحضارية، فكانت أعمال الإسكندر ابتكارات خاصة به وحده. فهو لم يكتف بإرجاع المستعمرات اليونانية القديمة لأصحابها من اليونان، ولم يكتف بإنشاء مستعمرات جديدة، بل عمل طوال فتوحاته على إنشاء مدن وراء مدن. حتى فاق عددها السبعين، وأطلق عليها جميعًا اسمًا واحدًا: الإسكندرية[٢].

وإن لم يبق بعد مضي الزمن من تلك المدن إلا مدينتنا، وإن لم يجاوز إنشاء تلك المدن بعض الأسوار فيها، وترك بعض المستعمرين يتمون فيها البناء، فإن لإرادة الإنشاء هذه من جانب

(١) ويلكن: ٧٦.

(٢) مرسيا إلياد (Mircea Eliade): ٢٧.

الإسكندر، ولتكرارها، ولإطلاق اسم واحد على كل مدينة حديثة، إن لهذه الإرادة مغزى عظيمًا، يتميز به الإسكندر عن اليونان الذين أنشأوا مستعمرات يعيشون فيها ويتجرون. إنها تدل على عقلية بدائية عند الإسكندر. فإرادة إنشاء المدن وتحويل مناطق البدو إلى مناطق حضرية، هي رمز في العقلية البدائية على إرادة إنشاء العالم الجديد تتم وتتحقق، كما تم إنشاء عالمنا ابتداء من السديم اللامحدود الذي صدر عنه. وإن هذه الإرادة متفقة تمام الاتفاق مع ذكرناه عن إرادة الفتح عند الإسكندر.

ومع ذلك فلفتوحات الإسكندر، خارج بلاد اليونان، مغزى حضاري عملي واضح، وهو تحقيق أحلام أيزوقراطوس صديق أبيه من ناحية، والعمل بدروس أرسطو معلمه من ناحية أخرى. فإحياء المستعمرات اليونانية القديمة وإنشاء المدن الجديدة، بل مرور جيوشه واستقرارها في معظم تلك المناطق التي فتحها، من آسيا الصغرى شمالًا ومصر غربًا حتى الهند جنوبًا وشرقًا، إن كل هذا أدى إلى شيوع العادات والتقاليد الإغريقية، واتخاذ الأجانب لها، وتطبعهم بها، وأدى إلى تطور الفنون الجميلة، وفن المعمار بنوع خاص، لا في مصر وحدها، بل في جميع البلاد حتى فارس والهند. وأدى أخيرًا إلى انتشار اللغة اليونانية وشيوعها خارج بلاد اليونان

ذاتها. فبدأ يتكلم بها أهل البلاد أنفسهم. ونلاحظ أن الإسكندر، بعد انتهائه من حملة فارس، وعزمه على مزج الشعبين الآسيوي واليوناني، عمل على تيسير هذا المزج بتعليم الفرس لغة اليونان. فأرسل إلى بلاد اليونان آلافًا من أبناء ضباط الفرس ليتعلموا اللغة ويتثقفوا بأدبها.

وإذا كانت فتوحات الإسكندر مصحوبة بتأسيس المدن، فتأسيس المدن ذاته أدى إلى إنشاء المدارس والمعاهد العليا، كما تم في مدينة الإسكندرية على نحو ما سنرى. وإنا نعرف أن الإسكندر قد اصطحب، علاوة على العلماء الطبيعيين الذين درسوا معه المعالم الجغرافية للأراضي التي فتحتها، عددًا من الأدباء والشعراء، أدى مرورهم إلى قيام شيء من الثقافة الأدب، في المستعمرات اليونانية القديمة، وفي المناطق الجديدة المفتوحة. ونتيجة كل ذلك، أن اللغة اليونانية لم تعد لغة المستعمرين وحدهم، بل أصبحت اللغة الثقافية العالمية، واللغة المشتركة، الشائعة في الوقت ذاته.

وإن كان أدب كل أديب يوناني فيما مضى منطبعًا بلهجته الأصلية، دوريًّا كان أم إيونيًّا أم أثينيًّا، فقد قامت من عهد الإسكندر لهجة واحدة للكتب الأدبية، هي اللهجة الأتيكية (Attique) نسبة

لأتيكا، أي منطقة بلاد اليونان القائمة حول أثينا، وأصبحت اللهجة الشائعة المشتركة بين جميع اليونان المتعلمين المثقفين من اليونان، أيًّا كان أصلهم، ومن غير اليونان أيضًا[1].

غير أن أهم مظهر ثقافي لفتوحات الإسكندر، هو انتقاله من الغرب إلى الشرق، وفتحه الطرق والمسالك بين الغرب والشرق، وإعداده تلك السياسة التي سنراها، سياسة المزج بين شعوب الشرق والغرب، أو على الأقل بين أهم شعوب الغرب، شعب مقدونية، وأهم شعوب الشرق، شعب فارس، ثم تمهيده، بانتقالاته وبسياسته هذه، إلى تنقل معاني الإنسانية وتحركها، من الغرب إلى الشرق، ومن الشرق إلى الغرب، وإعداده لمحاولات في التقريب بين معان تختلف اختلافًا جوهريًّا، لمحاولات إن انتهت بالفشل والإخفاق، فهي دلالة على إرادة تنقل في نفس الإسكندر، وعلى نوع من القلق، حاول مجاوزته والقضاء عليه بمواصلة التنقل والفتح.

لننظر الآن إلى العامل الرئيسي الثالث في معنى الإسكندر، وهو عامل سياسة الحكم، تلك السياسة التي كانت مرتبطة أشد الارتباط بالعاملين السابقين، بعامل الفتح وبعامل نشر الحضارة اليونانية.

---

(١) راجع ألفريد وموريس كروازيه: «تاريخ الأدب اليوناني» المجلد الخامس ١ - ٢٣.
A. et M. Croiset: Histoire de La Littérature Grecque, V-23.

لكي نتبين معنى المشكلة السياسية، وكيف تم حلها على يديه، يجب أن نميز بين مراحل ثلاث لتلك المشكلة، أو مستويات ثلاثة لحلها، إن صح التعبير. فهناك المرحلة المقدونية اليونانية، المرتبطة أساسًا بتنصيب الإسكندر ملكًا على مقدونية بعد مقتل أبيه فيليب. ثم هناك مرحلة السياسات المختلفة، المرتبطة بخروج الإسكندر من بلاد اليونان، وفتحه لإفريقيا وآسيا، ثم هناك مرحلة أخرى أخيرة، تتبين في شيء من الوضوح بالقرب من نهاية حياته، وهي مرحلة وحدة الحكم للعالم، كما اعتقد البعض.

أما فيما يتعلق بالمرحلة اليونانية المقدونية للحكم، فيجب النظر إلى مشكلتها من شقيها، اليوناني والمقدوني. فمن الشق اليوناني، يمكن القول إن المشكلة غير قائمة بوجه عام، وذلك باستثناء أوجه خاصة، أشرنا إلى بعضها فيما سبق. فالإسكندر ورث حكم فيليب في صورته الأصلية، أي أنه أصبح بعد مقتل أبيه ملك مقدونيا، مع ما يلحق بهذا الملك من قيادة الحلف الكورنثي[1]، أي الحلف بين مدن اليونان عدا إسبرطة، وما تقتضيه تلك القيادة من اتخاذ مسؤوليات كاملة في السياسة الخارجية، والمسؤوليات الرئيسية في حكم المدن اليونانية ذاتها، بعد استشارة مجلس الحلف الكورنثي.

(١) انظر ص ١٦ - ١٧.

وهناك أمثلة على انحراف الإسكندر عن واجبه، في عرض المسائل اليونانية على هذا المجلس، كقراره في إرجاع المنفيين اليونانيين إلى مدنهم الأصلية، بالرغم من أنهم كانوا خارجين على القانون، وكطلبه من الجنود اليونان تقديم التحية الفارسية -تحية السجود- أو واجبات التأليه، بعد انتصاراته على العالم الآسيوي كله. ولم تكن معارضة اليونان قوية جدًّا، في معظم الأحوال.

ولكن إن قلنا إن المشكلة السياسية تكاد تكون غير موجودة بالنسبة إلى اليونان، فليس الأمر كذلك بالنسبة إلى المقدونيين عامة، والجيش المقدوني خاصة، لا سيما إذا أخذنا في الاعتبار أن تنصيبه لم يتم إلا بعد موافقة الجيش عليه وانتخابه له، حسب عادة المقدونيين. وقد استمرت العلاقات بين الملك وجيشه سهلة طيبة، في بداية حروبه وفتوحاته، أي ما دام الجيش سائرًا وراء قادته وملكه من فتح إلى فتح، وانتصار إلى انتصار، وما دام الأمر خاصًّا بالقضاء نهائيًّا على شوكة العدو الفارسي، سواء كان ذلك من أجل المضي مع الإسكندر في الغزو، إلى أقاصي فارس والهند، أو من أجل الرحلات الاستكشافية البحتة، التي لم ير المقدونيون لها ضرورة، كرحلة بحر قزوين، أو رحلة نهر الكنج. ثم اشتد التذمر، عندما طلب الإسكندر من جنوده المقدونيين واجب التحية

الفارسية، تحية السجود. فكان موقفهم رفضًا قاطعًا. وبلغ التذمر أوجه، وأصبح تمردًا وعصيانًا، عندما عين ضباطًا من الفرس في جيشه، معاملًا إياهم على قدم المساواة والمقدونيين. وقد تعرض الإسكندر إلى انتقاد شديد من جانب هؤلاء. واضطر إلى أخذ بعضهم بالعنف، والبعض الآخر بالقتل والتعذيب.

أما إن نظرنا إلى مشكلة الحكم، بالنسبة للأمم التي آلت إليه بفضل الغزو والفتح، وجدنا الإسكندر يتبع في حكم تلك الأمم سياسات، يتفق كل منها والتقاليد الخاصة بكل أمة على حدة. ففي مصر مثلًا، أصبح الإسكندر فرعون. والفرعون إله حسب تقاليد المصريين في الحكم. ثم عمل على أن يكون له ممثل مقدوني يحكم البلاد حكمًا مركزيًّا. وعين للإرادة المدنية لمصر العليا ولمصر السفلى، حاكمين مصريين، يعاونهما في الشؤون الحربية قائدان مقدونيان، ثم عين لإدارة إقليمي الحدود، يونانيًّا من بلاد اليونان للإقليم الغربي، ويونانيًّا من مصر للإقليم الشرقي. أما الإدارة المالية التي تتبعها إدارة جني الضرائب، وهي من أهم إدارات البلاد، فقد تركها للمصريين. في كل ذلك، يظهر الإسكندر حريصًا بقدر الإمكان على مراعاة تقاليد البلاد وشعور سكانها.

والأمر مماثل لذلك في الدول الآسيوية. فعندما تم انتصاره

على دارا ملك الفرس في معركة جوجاميل، اتجه إلى بابل واتخذها عاصمة لحكمه في فارس، وأحرق عاصمة دارا، وهي مدينة برسيبوليس، علامة على انتهاء جميع الحروب الانتقامية.

وعندما واجه جثمان دارا المقتول، أعلن نفسه خليفة لدارا، أي ملكًا على الفرس. أخذ خاتم دارا واستخدمه في جميع شؤون الدولة. ما عدا ما كان متعلقًا بالمقدونيين واليونان. واتبع في حكم فارس ذاتها نظامًا مماثلًا لذلك الذي اتبعه في مصر، فعين في كل إقليم حاكمًا فارسيًا -أي بلغة الفرس شتربة- على أن يعينه في الشؤون الحربية قائد مقدوني. كذلك كان الأمر في بلاد الهند: أبقى في شمالها الملك فور الذي كافحه بشجاعة فائقة، وعين في باقي الأقاليم حاكمًا من الهنود، يعاونه مقدوني للشؤون الحربية[1].

ولا شك أن زواجه من روكسان بنت ملك بكتريا، بعد انتصاره الكامل على دارا، كان له أثر عظيم في توطيد أسباب الوئام بينه وبين الشعوب الآسيوية، وكان تمهيدًا لخطوة تفوق الخطوات السياسية التي ذكرناها حتى الآن.

هذه الخطوة تقوم في المزج بين الشعبين الرئيسين: شعب إيران وشعب مقدونية. نراه في عام ٣٢٤ ق.م. يقيم حفلًا كبيرًا،

(١) ويلكن: ٢٤٧ - ٢٥١

يتزعمه هو، ويحيي فيه زواجه الجديد من أميرة فارسية هي بنت دارا، ويحيي مع زواجه هذا زواج صديقه القديم هفايستون من بنت دارا الأخرى، ويحتفل في الوقت ذاته بزواج ثمانين ضابطًا مقدونيًّا، من بنات كبار قادة الفرس ونبلائهم. وكان عمله هذا باكورة عقود زواج من نفس النوع، قيل إن عددها لم يقل عن عشرة آلاف[١].

غير أن سياسة المزج هذه بين الشعبين كانت كذلك فاتحة للخطوة النهائية، خطوة تحقيق حكم سياسي واحد للمقدونيين والفرس. أعلن ذلك الإسكندر في حفل عظيم أقامه بمدينة أوبيس بالقرب من بابل، حيث جلس المقدونيون والفرس حول الملك جنبًا إلى جنب، ومع ممثلي سائر الدول والشعوب المحكومة، في عدد لا يقل عن تسعمائة فرد. ورفع الإسكندر كأسه ليشرب نخب هذه الوحدة في الحكم، وهذا الاتحاد بين الشعبين، وشرب معه في ذات الكأس بعض كبار المدعوين. ثم قدم الإسكندر الأضحيات إلى الآلهة، تمجيدًا لهذه الخطوة الخطيرة، يعينه في التقدمة كهنة من اليونان والمقدونيين وكهنة من فارس، في حفل رائع صلى فيها الإسكندر خصيصًا لتلك الوحدة [٢].

---

(١) ويلكن: ٢١٢.

(٢) ويلكن: ٢٢٤.

هذه هي الخطوة النهائية، فيما يظهر، لسياسة حكم الإسكندر. وكان أساس اتخاذه لها إيمانه بعظمة الأمة الفارسية وبضرورة إشراك أهل الفرس أنفسهم في حكم بلادهم. واضح إذن أن اتخاذ الإسكندر لهذا الخطوة أمر سياسي قبل كل شيء. لذلك نفهم أن يتردد أولريخ ويلكن (Ulrich Wilcken)، وهو أكبر مؤرخي الإسكندر في العصر الحاضر في اعتبار هذا العمل وحده تمهيدًا لإقامة دولة عالمية واحدة، أساسها وحدة العقل في العالم كله، كما رأى الفلاسفة الرواقيون، أو أساسها وصية المحبة التي قال بها السيد المسيح[1].

ولكن لعل هذا التردد من جانب ويلكن غير مبرر تبريرًا كاملًا، ولعل الاكتفاء بالقرارات السياسية الصريحة التي اتخذها الإسكندر ووقف عندها، لا يؤدي إلى فهم الإسكندر فهمًا كاملًا. ورأينا أنه لا بد من اعتبار الإسكندر في مواقفه، ولا بد من اعتباره أيضًا في حركته؛ وإن كان موته -وهو ما زال في ريعان الشباب- سببًا لتحديد تصورنا للإسكندر، ولشخصيته وآثارها. ورأينا مع ذلك أن اعتبار مواقفه النهائية، وآخرها الموت، لا يمكن أن يكون مفتاحًا لفهم شخصيته. فالإسكندر كما يظهره التاريخ في حركة مستمرة،

(١) تارن: W.W. Tarn: Cambridge Ancient History VI, 437.

لا يقف موقفًا إلا ليتعداه، مستمرًا في حركته ما استطاع الاستمرار.

ولا شك أن ويلكن محق في تحديد معنى الخطوة النهائية لسياسة الإسكندر، هذه الخطوة التي أقدم عليها قبل أن يموت بمدة وجيزة. غير أن ويلكن نفسه نبه إلى مشروعات أخرى قامت في عقل الإسكندر تالية للخطة السياسية السابقة، وإلى مشروعات عاجله الموت قبل إنجازها، بل قبل أن يبدأ فيها. وقد يؤدي اعتبار هذه المشروعات، إلى التفكير في أن الإسكندر، لما كان يقف عند الفتوحات التي أتمها، ولما كان يقف عند الخطوات السياسية التي أقدم عليها، لو أتيحت له حياة أطول.

وقد أشرنا فيما سبق إلى أول هذه المشروعات، وهو الطواف حول شواطئ بلاد العرب ابتداء من الخليج الفارسي، بعد أن انتهى من الطواف حول شواطئ الهند وفارس، من مصب السند حتى مصب نهري دجلة والفرات. وثابت أن الطواف حول بلاد العرب، لم يكن في نية الإسكندر فتحًا أو غزوًا أو تمهيدًا لفتح أو غزو، إنما كان استطلاعًا ورغبة في الاستكشاف العلمي الجغرافي. ولعله كان أيضًا تمهيدًا لتيسير العلاقات الاقتصادية بوجه عام.

كان غرضه أن تمر سفنه بالمحيط مقتربة ما أمكن من الشاطئ العربي، حتى تبلغ، بعد الوقت، هذا الجزء من المحيط الذي تتجه

عنده شمالًا، وتتخذ طريق البحر الأحمر، إلى أن تبلغ حدود مصر، ثم تقترب من أراضي الدلتا. ويغلب أيضًا أنه كان يفكر في أن تتخذ بعض سفنه الأخرى، بعد اجتيازها الشاطئ العربي، الاتجاه إلى جنوب المحيط، محاذية لشاطئ أفريقيا، ثم متجهة إلى الشمال حتى تبلغ باب هرقل أي مضيق جبل طارق[1].

وكان مما أوصى به الإسكندر، أن تبحث سفنه حول الشواطئ العربية عن أماكن ترسو عندها، كما أوصى بذلك الذين أرسلهم من هند إلى فارس. وقد بدأ فعلًا طواف بعض سفنه من الخليج الفارسي حول الشواطئ العربية. وبلغ بعض هذه السفن مضيق باب المندب، واتجه شمالًا في البحر الأحمر حتى بلغ مصر، وإن كان كل ذلك قد تم بعد وفاة الإسكندر.

ثم كانت هناك مشروعات أخرى تفوق هذه في أهميتها، وتشير إليها أوراقه الخاصة، التي درست بعد وفاته بمدد طويلة أو قصيرة. وأهم هذه المشروعات، عمل الاستعدادات لبناء سفن حربية كبيرة، لا يقل عددها عن الألف، وذلك لتنقل من موانى آسيا الصغرى ومصر جيوشًا تغزو جنوب إيطاليا، وصقلية، وقرطاجنة، وإن أمكن ما وراء هذه المدينة شمالًا. وثابت أن الإسكندر حاول

(١) ويلكن: ٢٢٧.

الحصول على كتاب قيم في جغرافية صقلية ليتبين الأماكن الهامة لتلك الجزيرة[١].

كان الإسكندر يرى إذن أنه بعد الانتهاء من فتح الشرق، وبلوغ الطرف الشرقي من الأرض، يمكن إتمام فتح الغرب، حتى بلوغ الطرف الغربي للأرض. وكان قد حاول فيما مضى بلوغ الطرف الشمالي الشرقي من المحيط، عندما عمل على دراسة بحر قزوين، وعلى معرفة ما إذا كان هذا البحر بحيرة كبيرة أم جزءًا من المحيط، متبعًا في كل هذا تعاليم أرسطو، وجامعًا في كل هذا بين البحث العلمي والبحث عن المجهول.

أما عما كانت تؤول إليه أعماله وسياسته بعد ذلك الفتح، وبعد الاتصال بالأراضي المجهولة، فمما لا يمكن التكهن به. ولكن لا شك أن شيئًا من أفكاره في الحكم وتنظيمه له، لربما كان يتعرض لبعض التغير. ولعل الإسكندر كان يفكر عندئذ في نقل عاصمة دولته من بابل إلى الإسكندرية[٢].

نعم في كل هذا تكهنات وافتراضات لا طائل تحتها من الناحية العلمية، ولكنها تفيدنا على الأقل في تتبع هذا السعي الذي كان دأب

(١) ويلكن: ٢٢٨.

(٢) ويلكن: ٢٣٣.

الإسكندر وراء المجهول، وهذه الرغبة القوية العنيفة وراء الغيب، والتي لاحظها عنده المؤرخون القدماء[1]، بل معاصره وأصدقاؤه أيضًا.

ولا شك أن فتوحات الإسكندر مهما تتسع وتعظم، ما كانت وحدها تستطيع إرضاء هذه الرغبة أو تهدئتها، أو إيقافها عند حدها. بل لا نظن أن تغير سياسته وتحولها، من تحقيق اتحاد الفرس والمقدونيين إلى مشروع وحدة شعوب العالم كلها تحت رياسته، لا نظن أن هذا كان يوقف هذه الرغبة عند حدها، ما دام الفتح يدعو إلى الفتح، وما دامت سياسة الحكم تابعة لضرورات هذا الفتح، وما دام الفتح ذاته سعيًا وراء الغيب، أكثر منه غزوًا أو سيطرة أو طموحًا إلى مجد دنيوي.

هناك غموض إذن في شخصية الإسكندر لا مجال لإنكاره. ولعل هذا الغموض هو الذي دفع بأصحاب الأساطير والقصص، والمؤرخين القدماء والمحدثين أنفسهم، أن يأخذوا باعتبارات غير المستندات، التي تظهر «مواقف» الإسكندر، ولا تعتبر حركته أو مشروعه الكامل. ولعل هذه الشخصية، وما يعتريها من غموض، هو ما جعل للإسكندر قصة لها منزلة من الدين والعقلية الدينية، ولها منزلتها أيضًا من تصورات النفس وأحلامها ورغباتها الدفينة

العميقة. وربما كان هذا هو ما دفع بهؤلاء الذين يدرسون التصورات الدينية وطبيعتها وتكوينها، ثم لهؤلاء الذين يدرسون الشخصية ومراحل تطورها، إلى دراسة تلك القصة. وإن كان الأمر كذلك، وإن كان «أنموذج» الإسكندر، كما يقولون، هو موضوع دراسة علم الأديان المقارن[١] وموضوع دراسة علم النفس التحليلي[٢]، فليس من التورط في شيء، أن نعتبر الإسكندر نفسه، من العوامل الهامة التي أثرت في تحول الفكر الإنساني في العصر القديم، هذا التحول الذي سنعالج فيما بعد ميدانًا من أهم ميادينه.

ولا يمكن أن نخوض في دراسة منزلة الإسكندر من التصورات الدينية، أو من علم النفس التحليلي، ويكفينا أن نلخص من قصص الإسكندر ما يعيننا في الناحيتين، تمهيدًا لدراستنا للتحول الروحي، الذي تم فيما بعد بمدينة الإسكندرية، تلك المدينة التي كانت ستصبح عاصمة الإسكندر، لو أتيح له إتمام مشروعاته.

ورأينا أن مشروعات الإسكندر في فتح الغرب بعد الشرق، هذه المشروعات كما تكشفها لنا المستندات، وأوراق الإسكندر نفسه

---

(١) تارن: ٤٣٥ - ٤٣٦. ثم فستوجيير: Festugière: Epicure et ses Dieux, 23-24.

(٢) كارل جوستاف يونج:

K.G. Jung: Psychology and Alchemy (London 1953). 355-356,

K.G. Jung: psychology of the Unconscious (1951) Ch. 4.

بعد وفاته، تهدف في وضوح يلازمه بعض الغموض، إلى تملك زمام العالم كله. غير أن تصور الإنسانية للإسكندر بعد وفاته لم يقف عند هذا بالضبط، بل اتسع وكبر وأصبح بذلك أكثر غموضًا، أو أكثر غرابة على الأقل. فالقصص يذهب إلى أن الإسكندر جاوز في رحلته الشرقية بلاد الهند إلى التبت والصين، حتى وصل إلى أقصى الأرض من محيط كبير ليس المحيط الهندي إلا جزءًا منه، واكتشف مكان ميلاد الشمس وشروقها، ثم اتجه -فيما بعد بحر قزوين- شمالًا وتوغل في روسيا، حتى بلغ المياه المتجمدة حيث اكتشف موضع اختفاء الشمس.

ولدينا تعبير عن هذه القصة في تاريخ الطبري. يقول:

«واستعمل الإسكندر على مملكة دارا رجالًا من أصحابه، وسار قدمًا إلى أرض الهند، فقتل ملكها وفتح مدينتها، ثم سار منها إلى الصين، صنع بها كصنيعه بأرض الهند، ودانت له عامة الأرضين وملك التبت والصين. ودخل الظلمات مما يلي القطر الشمالي، والشمس صوبه في أربعمائة رجل، يطلب عين الخلد، فسار فيها ثمانية عشر يومًا، ثم خرج ورجع إلى العراق، وملك ملوك الطوائف، ومات في

طريقه بشهرزور.

وكان عمره ستًا وثلاثين سنة في قول بعضهم، وحمل إلى أمه بالإسكندرية»[1].

وإن كانت قصة الطبري تحتمل تأويلًا رمزيًّا كهذا الذي سنجده عند مؤرخي علم الأديان المقارن، فهي تشير أيضًا إلى احتمال تأويل رمزي آخر؛ تأويل كهذا الذي اتخذته مدرسة علم النفس التحليلي عند كارل جوستاف يونج (Karl Gustave Jung)[2].

فعلماء تاريخ الأديان، ومن أخصهم رايزنشتين، درسوا ما يسمونه «ديانات الأسرار»، التي انتشرت بنوع خاص في بداية العصر الميلادي، أي في ذلك العصر الذي بدأ فيه تحول أدى إلى تفكير مدارس الإسكندرية، وإلى فلسفة الإسكندرية ذاتها. وينبه دارسو الأديان في هذا الوقت، إلى الشعائر الخاصة بمريدي الأسرار في ديانة إيزيس، تلك الشعائر التي خرجت من مصر، وانتقلت إلى آسيا الصغرى، وإلى أنحاء العالم الروماني كافة حتى روما. ويبدو أن المريد في شعائر التلقين هذه يستعد سنوات، وعندما يتم استعداده -ولا قبل ذلك وإلا هلك- يبدأ بالتطهر بالماء، ثم ينتقل

(١) تاريخ الطبري (دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٦٠) الجزء الأول ص ٧٠١.

(٢) راجع كتاب رايزتشتين.

R. Reitzenstein: Die Hellenistichen Mysterien religionem (1927).

إلى معابد مظلمة تحت الأرض وبحارها، ثم يختفي وربما يموت أيضًا. ولكن يظهر بعد ذلك في ضوء وهاج مرتديًا الثوب المقدس، وفي يده شعلة نار يخرج بها على الملأ، وقد نال الحياة الأبدية[1].

ولا شك أن المريد قد يكون بذلك قد وصل إلى عين الخلد، التي تكلم عنها الطبري، وسماها القصص البابلي عين الحياة. وهذا القصص هو في الأغلب مصدر الطبري.

وهناك في تاريخ الإسكندر وقصصه ما يدعونا إلى اعتبار الإسكندر، كما لو كان «مريدًا»، يخرج من حفلات التلقين، وهاجًا مثل الشمس، لاسيما أن الإسكندر كان يتطلع في دعائه وصلواته إلى إله السماء والشمس، إلى زيوس أولًا، ثم إلى آمون -زيوس ثانيًا، بعد ما أسماه هذا ابنه، ويكون الإسكندر على هذا أنموذجًا لهؤلاء الذين ابتدأوا بالإسكندرية ذاتها يتطلعون في صلواتهم وتصوفهم إلى السماء والشمس، إلى إله السماء والشمس. ويكون أنموذجًا أو

---

(١) راجع تارن: W.W. Tarn: Hellenistic Civilisation (London 1930) 332-333. ويذكرنا هذا الموقف بكلمات سانت بوف (Sainte-Beuve) الناقد الفرنسي الشهير لصديقه بودلير Baudelaire الشاعر، عند صدور «أزهار الشر» Les Fleurs du Mal لبودلير. يقول سانت بوف جادًا متهكمًا:

«ليس المجال مجال مدح وثناء، بل مجال لوم وتعنيف. ولو تنزهت معك يومًا من الأيام على شاطئ البحر وفوق صخرة من كبار الصخور، لحاولت أن أقذف بك في مياه البحر، لتسبح في تيارها حتى تبلغ الشمس»

على الأقل سابقة أنموذجية للهرامسة الذين سنتكلم عنهم، والذين يعتبرون غاية التصوف والدين «إنارة» النفس بواسطة إله السماء.

ومن المعقول جدًّا أن نعتبر الإسكندر مسئولًا عن هذه الحركات الدينية التصوفية، التي قامت في أوائل العصر الميلادي، والتي صدرت أولًا عن مدينة الإسكندرية. وذلك لا لأنه أسس تلك المدينة فحسب، ومهد بذلك التأسيس إلى الربط بين الفكر اليوناني والفكر الشرقي، ولا لأنه حول أنظار اليونان من دياناتهم وآلهتهم إلى ديانات وآلهة أخرى، بل لأن الإسكندر كان قبل كل شيء -بشخصيته وبإيمان أصدقائه ورفقائه به، ثم بإيمان الإنسانية في الشرق والغرب بعد موته- قوة مسيرة للتاريخ. هذا لأنه -علاوة على قدرته على تغيير مجرى الأحداث- أصبح بعد موته، شخصية أنموذجية ومثالًا تتطلع إليه العقول، وتستلهمه وتقتدي به. أصبح قطب جاذبية معنوية، يجر العقول إليه والمفكرين، كما كان «إله» معلمه أرسطو قوة تجذب إلى ذاتها العالم كله في تغيره وحركته، وتفسر ذلك التغير وتلك الحركة.

أما إن نظرنا إلى تأويل علم النفس التحليلي للشعائر الدينية التي ذكرناها، ولما شابهها في التصورات الدينية الأخرى، وما ماثلها في قصص الإسكندر نفسه، وجدنا أن هذا العلم يكشف لنا عملًا

يماثل تلك التصورات عند الشخصيات التي يعالجها من مرضى وأصحاء، وخاصة عند هؤلاء الذين يبحثون عن تكامل شخصيتهم. فكثيرون من المرضى يحلمون بتجوال يصل بهم إلى منبع ماء يقفزون فيه، ويسبحون حتى يبلغوا موطن الشمس[1]. وتكون هذه الأحلام علامة على تطور الشخصية نحو اكتمالها: فصورة الشمس في الحلم علامة على البحث عن التكامل؛ أما اكتشاف الشمس عند غروبها، أو عند شروقها، فعلامة على الوصول.

ولعل هذا هو ما يرمز إليه قصص الإسكندر الذي اعتمد عليه الطبري. ولعل هؤلاء الذين لا يبحثون عن حقائق التاريخ وحدها، ولا يقفون عند «مواقف» كبار الشخصيات، بل ويحاولون تصور هذه الشخصيات في حركة مستمرة نحو قطب قد لا تبلغه قبل الموت، لعلهم يتصورون الإسكندر على أنه رمز، ورمز أنموذجي على هذه الشخصيات وتنقلاتها في أثناء الحياة، نحو هدف لا يمكن أن يصيبه. ولعل الإنسانية في نهاية العصر القديم، في سعيها إلى سعادة قصوى، قد قبلت ضمنًا تلك الشعائر، التي ازدهرت في العصر السكندري، على أنها رموز لتجوال النفس وتنقلها المستمر.

---

(١) كارل جوستاف يونج:

K.G. Jung: The Integration of Personality (London 1950), 139- 141.

K.G. Jung: Psychology of the Unconscions (London 1951) 119- 121.

وكان هرمس حسب قول القفطي رجلًا «من حكماء مصر، وكان فيلسوفًا جوالًا في البلاد».

وربما كان قلق النفس هذا، الذي اجتمع عند الإسكندر، مع رغبة مستمرة في البحث عن المجهول، ومع قوة شخصية خارقة، وربما كان هذا القلق في أساس شخصيته الإسكندر.

وقد ذكرنا فيما سبق أن من الافتراضات التي تؤيدها أوراق الإسكندر الخاصة، ما أدى بالمؤرخين إلى الاعتقاد أن مدينة الإسكندرية كانت ستصبح مركزًا للحكمة ولفتوحاته لو أتيحت له حياة أطول. ولهذا الاعتقاد أهمية كبرى في نظرنا. فالإسكندرية لم تصبح قط عاصمة العالم بعد وفاة الإسكندر ، وإن أصبحت من أهم معاقل الحضارة فيه، تشترك في ذلك مع موانئ آسيا الصغرى حتى قامت روما، وأصبحت المركز السياسي للعالم كله. غير أن الإسكندرية قد أصبحت، في عصر روما ذاته، مركزًا، أو وسطًا للتنقل بين الشرق والغرب، لا للتنقل التجاري الفعلي، بل لتجول معنوي روحي، بين رغبات النفس العميقة بوجه عام. وإن كانت مدينة الإسكندرية مركزًا للتنقل والتحول أيضًا، فلأنها كانت مركز قلق نفسي مستمر. وربما كان هذا القلق الذي يدل عليه قصص الإسكندر، وتاريخه قبل قصصه، هو ما حاولت مدارس الإسكندرية

القضاء عليه أو تهدئته، قبل أفلوطين.

أما أن يكون أفلوطين، فيلسوف الإسكندرية، قد آثر ترك الإسكندرية التي تعلم الفلسفة فيها، وسافر منها إلى الشرق لتعلم فلسفاته، كما قال فورفيريوس[1]، ثم ذهب بعد ذلك إلى روما، دون المرور بالإسكندرية، ودون الرجوع إليها؛ أي أن يستقر بروما، وينشئ فيها مدرسته، ويكون فيها فلسفة تعلي معنى التحول، وتقضي عليه وعلى القلق معًا، إذا أمكن القضاء على التحول والقلق، فذلك أمر له دلالته الكبرى. ودلالته فيما يتعلق بالماضي على الأقل، وبأسباب التحول في الماضي، وفي تاريخ الإسكندر، أي أن الإسكندر فكر قبل وفاته في الذهاب إلى الغرب حتى روما، أي إلى تلك المدينة التي اعتبرها أفلوطين مركز الاستقرار والثبات، خمسة قرون بعد الإسكندر.

ويعنينا الآن بعد أن انتهينا من دراسة الإسكندر أن نتبين الآثار الفعلية التاريخية لأعمال الإسكندر، في إنشاء مدينة الإسكندرية ومتحفها من ناحية، وفي تحول الفلسفة اليونانية من ناحية أخرى، كي نستطيع في النهاية أن نتبين معنى التحول الذي امتازت به مدينة الإسكندرية، وكان من البواعث الأساسية على قيام فلسفة الإسكندرية.

(١) راجع «حياة أفلاطون» لفورفيريوس: التساعيات: ١ : ١ : ٣.

الإسكندرية

الإسكندرية

ومتاحفها وعلومها

يروي بلوتارك:

«بعد فتحه لمصر، عمل الإسكندر مشروعًا لبناء مدينة عظيمة يملأها باليونان، ويعطيها اسمه. قدر مساحتها وعمل رسمتها حسب رأي مهندسيه. إذ جاءه في النوم حلم غريب، رأى فيه شيخًا أبيض الشعر، جليل الخلقة، يقترب منه وينشده تلك الأبيات:

في وسط البحار التي تسبح مصر فيهـــا،

قامت جزيرة فاروس الذائعة الصيت.[1]

فأفاق من نومه، وجرى لرؤية تلك الجزيرة، وهي تبعد مسافة ما عن مصب النيل، ويصلها اليوم بالشاطئ

(١) «الأوديسية» لهوميروس: النشيد الرابع، سطر ٣٥٤.

طريق عمل خصيصًا لذلك. فأعجب الإسكندر بتلك الجزيرة التي عملت على هيئة لسان أرضي؛ طولها أكبر من عرضها، هي قائمة بين البحر وبركة من الماء، وتنتهي بمرفأ كبير. فقال الإسكندر إن هوميروس العجيب في كل شيء، كان أيضًا مهندسًا بارعًا. ثم أمر الإسكندر بعمل رسم للمدينة الجديدة يتفق وموقعها. ولم يكن في يد مهندسيه قطعة طباشير للرسم، فأخذوا بعض دقيق القمح وعملوا به على الأرض السوداء رسم المدينة على هيئة هلال .... وبينما كان الملك يتأمل الرسم باغتباط، فوجئ بعدد هائل من كبار الطيور ومن مختلف أنواعها، تندفع كالنوء على ذلك الرسم وتلتهم الدقيق الذي عمل منه. فاضطرب لذلك الإسكندر، ثم اطمأن بعد ذلك عندما قال له كهنته إن مدينته ستكون غنية بمختلف الثمار، وإنها ستطعم عددًا كبيرًا من السكان. فأمر مهندسيه بأن يبدأوا العمل فورًا»[1].

اهتدى الإسكندر إذن إلى فكرته عن موقع المدينة وتصميمها

(١) بلوتارك: ٣٥ - ٣٦.

بوحي الشاعر اليوناني هوميروس الذي جاءه في الحلم وأخبره بهذا الحلم عن الموقع، فعمل الإسكندر بهذا الوحي على التو.

غير أن رواية بلوتارك هذه بالرغم من طرافتها، وما فيها من دلالة شخصية على الإسكندر، لا تعطينا فكرة واضحة عن الحقيقة التاريخية كلها. وهي أن الإسكندر كان قد عزم على تشييد المدينة لأغراض لا يشير إليها بلوتارك، وأهمها التبادل التجاري في هذا الجزء من البحر المتوسط، وأنه إذا اتفق مع مهندسيه على موقع المدينة وتصميمها بوجه عام، لم يبدأ بناءها بالفعل، ولم يشهد هو نفسه تلك البداية، بل رحل مع أتباعه وجنده إلى الصحراء لزيارة معبد آمون في سيوه، ثم اتجه فورًا بعد عودته من هذه الزيارة إلى فلسطين وسوريا ماضيًا في فتوحاته.

ويغلب على الظن أن مدينة الإسكندرية لم يبدأ بناؤها في أثناء حياة الإسكندر لانشغاله بأمور أخرى، وأن بطليموس الأول هو الذي شرع فعلًا في بناء المدينة. وقد اضطر بطليموس مدة ما إلى اتخاذ منفيس مقرًا لحكومته حتى إتمام بناء المدينة أو الجناح الملكي فيها على الأقل. وفي هذا الجناح أوصى بإنشاء المتحف «الموسايون» (**Mousaion**)، أي معبد ربات الفنون والعلوم **Mousai**. والمقصود هنا بكلمة «متحف» معهد للعلم والدراسة،

ألحق به معبد لتلك الربات، وذلك على مثال ما كان متبعًا في تشييد المدارس الفلسفية اليونانية.

وأنشأ بطليموس بجوار هذا «المتحف» بناءً آخر للمكتبة اتسع شيئًا فشيئًا حتى أصبح محتويًا على ما لا يقل عن مائتي ألف مخطوط، ثم اضطر بعدئذ إلى أن ينشئ مكتبة أخرى بالمدينة هي مكتبة «السرابيون» (serapeion) جمعت بين أنفس المخطوطات وأندرها ما لا يقل عن خمسين ألفًا. وأقام بطليموس على «المتحف» رئيسًا مسؤولًا أمامه، هو كاهن وظيفته الرسمية رعاية معبد الربات، ثم عين على الدراسات العلمية بالمتحف مشرفًا اختاره من كبار رجال العلم في هذا الوقت، كما أقام على المكتبة مشرفين من أعظم رجال الأدب أو التاريخ.

يقول استرابون في نص شهير:

> «المتحف جزء من القصور الملكية، وله ممر عمومي، ورواق فيه مقاعد، ودار متسعة بها مطعم لعلماء المعهد. يعيش هؤلاء حياة مشتركة، ويشرف على أمورهم وأمور المتحف ذاته كاهن يعينه الملك»[1].

(١) استرابون ١٧: ١ – ٨ طبعة لويب المجلد الثامن ص ٣٥.

كان علماء «المتحف» يعيشون فيه إذن معيشة مشتركة كرهبان دير من الأديرة، وكانت الحكومة تتكفل نفقات معيشتهم ونفقات المتحف كلها. وكان الملك مهيمنًا على شؤونه عن طريق راعيه، كما كان يتصل به اتصالًا مباشرًا، يزوره من حين إلى آخر، ويشارك العلماء في مناقشاتهم.

وقد اشتهر «المتحف» منذ نشأته تقريبًا بحلباته في المناقشة والجدال إلى حد أن الكتاب المعاصرين كان يتهكمون على علمائه، وعلى تفاهة عملهم.

فنجد الفيلسوف الشاك تيمون **Timon** يقول:

«في مصر الآهلة بالسكان عدد لا بأس به من الوراقين وقراء الكتب، يطعمون على نفقة الدولة، ولا هم لهم إلا الخصام حول أمور تافهة»[1].

ولا شك أن في هذه الكلمات مبالغة، ولكن فيها دلالة على أن «المتحف» لم يكن مجال بحث ودراسة علمية فحسب، بل كان أيضًا مجال الحديث والنقاش. وهذا ما جعله، علاوة على العلماء المقيمين به، متحفًا للزوار من العلماء الذين يحضرون

(١) نص مذكور في كتاب مارو:

H.I. Marrou: Histoire de l'Education de l'Antiquité (Paris 1950) p 250.

إلى الإسكندرية للاتصال برجال متحفها، ولاستخدام معاملها ومكتباتها، في جو من الحرية يشجعه الحكام.

كان المتحف أول منشأة علمية حكومية في اليونان ومستعمراتها. ولذلك صح مقارنته بجامعاتنا، لولا أنه لم يكن يضم فصولًا دراسية ولا يمنح شهادات، بل ربما لم يلق الأساتذة فيه محاضرات بالمعنى المفهوم. كان قبل كل شيء مقر علماء الإسكندرية وباحثيهم وملتقى العلماء والباحثين من مختلف الأقطار. يتصل بهؤلاء وأولئك الطلبة من مصر ومن بلاد أخرى، يستمعون إليهم في حلقات خاصة، ويتابعونهم في عملهم بالمعمل أو بالمشرحة أو بالمكتبة.

يشابه المتحف إذن جامعاتنا في أنه كان تابعًا للحكومة في ميزانيته وفي الإشراف عليه، وفي أنه كان يعد الطلبة لمستقبلهم العلمي والعملي. ولكنه يشابه أيضًا مدارس أثينا الفلسفية وحلباتها في الدرس والمناقشة، وفي أنه كان مفتوحًا لمختلف العلماء والزوار. ولذلك وجب عدم فصله عن المكتبة الملحقة به وعن «السرابيون» وغيرهما من المكتبات.

أمر لا شك فيه أن بطليموس الأول الذي شرع في بناء «المتحف» والمكتبات وتنظيمها، لم يتم مشروعاته، وأن ابنه

بطليموس الثاني، هو الذي فعل ذلك. وأمر مؤكد آخر أن بطليموس الأول كلف بالإشراف العلمي على «المتحف» ديمتريوس الفاليروني Demetrius de Phalére الذي كان مقيمًا بأثينا وتلميذًا لثيوفراسطوس، خليفة أرسطو في رياسة المدرسة. وكان ديمتريوس قبل مجيئه إلى الإسكندرية من كبار الساسة بأثينا اضطر إلى تركها لمهاجمة خصومه السياسيين له، والتجأ إلى الإسكندرية عند صديقه القديم بطليموس. فعهد إليه هذا بالإشراف على المتحف. ثم عهد بطليموس بهذا العمل ذاته إلى ستراتون اللمساقي، وهو تلميذ لأرسطو أيضًا، أشرف مدة على «المتحف»، ثم أصبح -بعد وفاة ثيوفراسطوس- رئيسًا للمدرسة المشائية بأثينا.

ودلالة هذا التعيين المزدوج واضحة بشأن المتحف وروحه العلمية واتجاه الدراسات فيه عند نشأته وتأسيسه. فقد أخذت المدرسة «المشائية» بعد وفاة أرسطو اتجاهًا علميًّا، فاهتم ثيوفراسطوس ببحوث علم الحيوان والنبات، وخصص ستراتون بحوثه في علم الطبيعة، عاملًا على توجيه هذا العلم توجيهًا «ميكانيكيًّا» ماديًّا، بخلاف أرسطو نفسه الذي غلبت على كتبه في «علم الطبيعة» الروح الميتافيزيقية.

وقد ارتبط العلم الرياضي بالمتحف منذ نشأته ارتباطًا وثيقًا.

كان ذلك في البداية على يد أوقليدس صاحب كتاب «الأصول»، والذي عاش وألف بمدينة الإسكندرية في عهد بطليموس الأول. وكان أوقليدس أرسطيًّا في منهجه، أي في إعطاء الصورة القياسية لبراهينه الهندسية. ولكنه أخذ الرياضة وتعلمها من الأفلوطينيين، واستمد منهم بعض قضاياها، كما استمد البعض الآخر من الفيثاغوريين. ويعتبر مؤرخو أوقليدس في العصر الحاضر[١] أجزاء كتابه كلها مقدمة لجزئه الثالث عشر، وهو الخاص بالأجسام الهندسية التي عنى أفلاطون بدراستها، وجاء ذكرها في «طيماوس».

ولا يمكن أن نؤكد أن أوقليدس كان أستاذًا بالمتحف، أو أنه درس به وقتًا ما. والأغلب أنه زاره واجتمع بأساتذته، ودرس الرياضة لبعض الطلبة. والموكد أنه ألف كتاب «الأصول» بمدينة الإسكندرية.

ومما لا شك فيه أن كبار علماء الرياضة في أثناء العصر البطلمي والعصر الروماني، زاروا الإسكندرية واتصلوا بالمتحف، وتعلم بعضهم، وعلم بعضهم الآخر فيه، أو في معاهد دراسية متصلة به. فأرشميدس صاحب المبدأ الشهير وأحد كبار علماء الميكانيكا، وممن اهتم بدراسة المنحنيات الهندسية في تغيرها

---

(١) راجع تاتون:

P. Taton: Histoire Générale des sciences (Paris 1956) I, 311.

المتصل، زار مدينة الإسكندرية، وأقام بها مدة طويلة في النصف الثاني من القرن الثالث قبل الميلاد، وأخذ العلم عن علمائها، ومن أخصهم كونون الساموسي، ودويزيتيه البيلوسي. ولا شك أنه اتصل أيضًا بأراطسثنيس العالم الفلكي والجغرافي، ومن مؤسسي علم التقويم. كذلك كان أمر أريستارخوس الساموسي، العالم الفلكي الكبير وتلميذ ستراتون، والذي درس كسوف الشمس، وتوفي في عام ٢٠٠ ق.م، والذي كان مهتمًا بدراسة الأشكال المخروطية. أما أراطسثنيس الذي ذكرناه، والذي كان مشرفًا على مكتبة المتحف، في أثناء حكم بطليموس سوتير، وكان من أعظم فلكيي وجغرافيي العصر، فسنرجع إليه عند كلامنا عن المكتبة وعن الدراسات المتصلة بها.

واضح إذن أن «المتحف»، وإن لم يكن دائمًا المركز الرسمي لجميع البحوث العلمية بمدينة الإسكندرية، كان -بفضل اهتمام المسؤولين به- سببًا من أسباب تقدم العلم بالإسكندرية، ووفود العلماء إليها.

أما التخصص الأصيل للمتحف -إن اعتبرنا هذا بصرف النظر عن المكتبة- فقد كان في بحوث علم الحيوان بوجه عام -وهي البحوث التي اهتم بها أرسطو وتلميذه ثيوفراسطوس- وفي

البحوث الطبية بوجه خاص. لذلك وجب بصدد «المتحف»، وبصدد مدرسة الإسكندرية بمعناها العام، الإشارة إلى العالمين اللذين ارتبط اسمهما بمتحف الإسكندرية، وذلك قبل جالينوس في القرن الثاني الميلادي.

تجدد علم الطب بالإسكندرية منذ عصر بطليموس الأول تجددًا كاملًا، على يد كل من هيروفيلوس وأراسستراتوس. واختص الأول منهما بالتشريح، وكان ذا عقل ملاحظ محلل ممتاز، فأسس دراسات التشريح العلمي بالإسكندرية، معتمدًا في ذلك على توفر الجثث التي يمكن تشريحها. أما الثاني، فقد اعتمد طبه على الفسيولوجيا بوجه خاص، وإن قد ابتدأ بالتشريح، وخاصة بالتشريح المقارن للإنسان والحيوان، وبدراسة قائمة على تشريح البدن الصحيح والبدن المريض، وكانت أهم اكتشافاته متصلة بالدورة الدموية. فهو الذي اعتبر القلب عامل حركة الدورة الدموية كلها. وهو الذي خمن اتصال العروق بالشرايين، عن طريق أوعية دقيقة كل الدقة. وقام بدراسات طبية لجهاز التنفس، والجهاز الهضمي بوجه عام، ولتركيب الألياف العضلية الهضمية بوجه خاص[1].

(١) Sarton: History of Science (Harvard 1959) II, 129-140
Taton: Histoire Générale des seiences I, 384-390.

لم تدم لفترة طويلة هذه المرحلة من العصر السكندري، الذي غلب على دراساتها الطبية الطابع العلمي البحت. فمنذ أواسط القرن الثالث قبل الميلاد، قامت مدرسة طبية تهمل الاهتمام بالأسس العلمية، وتُعنى قبل كل شيء بطرق العلاج والشفاء. واعتمدت على «التجارب» بالمعنى المعتاد، لا على المبادئ العامة التي أخذ بها أبقراط فيما مضى، ولا على الدراسات العلمية التحليلية التي قام بها كل من العالمين السابقين. واستمرت الدراسات الطبية مستقلة عن الدراسات العلمية البحتة، ومهتمة بطرق العلاج والشفاء كما تمدنا بها التجربة، حتى الوقت الذي تحولت فيه التجربة على يد علماء جدد إلى منهج تجريبي.

غير أن هذا المنهج ذاته لم يدم هو أيضًا مدة طويلة. فمنذ أواخر القرن الثالث قبل الميلاد بدأت الدراسات الطبية، والدراسات العلمية بوجه عام، تتأثر بالفلسفة وبالرواقية بوجه خاص، وأخذ الأطباء يرجعون إلى مبدأ «الروح» (**pneuma**)، الذي قال به الرواقيون، والذي كان يرجع عندهم إلى فكرة حضور العقل الإلهي في العالم، وانتشاره في جميع أجزاء العالم. هذا الروح هو الذي يحيي البدن، ويحقق بين أجزائه وحدة كاملة. غير أن المدرسة الطبية التي أخذت بمبدأ «الروح» هذا كانت ترحب في الوقت

ذاته بالدراسات العلمية والتشريحية والفسيولوجية السابقة. لذلك تكونت بالإسكندرية وبغيرها من المدن مدرسة طبية تلفيقية، تجمع بين طابع الدراسة العلمية والمبادئ الفلسفية الميتافيزيقية. واستمر الأمر كذلك حتى عصر جالينوس، في القرن الميلادي الثاني.

وقد كان لجالينوس أعظم الأثر، لا في عصره فحسب، بل في آسيا الصغرى التي ولد بها، وفي مصر التي جاء إليها ودرس فيها، وفي العالم الروماني الذي استقر فيه لممارسة الطب. بل استمر أثره هذا طوال العصور الوسطى الإسلامية والغربية، حتى نهاية القرن السادس عشر. فطب جالينوس، هو الذي قام عليه الطب المدرسي في الغرب وعند الغربيين، وهو الذي قامت عليه -عند العرب- شهرة «مدرسة الإسكندرية» كما أسموها. فكثير من كتاب العرب الذي يذكرون «مدرسة الإسكندرية»، لا يفكرون في الدراسات العلمية النظرية التي عملت بالإسكندرية، ولا يهتمون بالفلسفة وحدها، إنما يقرنون الفلسفة بالطب. هذا لأن الفلسفة والطب اجتمعا واتحدا عند جالينوس.

والكلام عن جالينوس ضروري لهذا السبب ذاته، أي للاتحاد بين الفلسفة والطب. وهذا الاتحاد هو ما تميزت به الإسكندرية بعد انتهاء الدولة البطلمية.

وقد ولد جالينوس[1] بمدينة فرغاموس بآسيا الصغرى، حوالي عام ١٣٠ م لأب مهندس بارع، وجه ابنه لدراسة الطب، بعد أن بلغ السابعة عشر. وقد استمر جالينوس يعمل في ميدان الطب طول حياته: يتعلم ويعلم ويعالج، حتى جاوز سنه الثمانين. وقد بدأ دراسته بمدينته، وجمع في تلك الدراسة، بين معارف أبقراط والمبادئ التجريبية. ثم سافر من مدينته إلى أزمير، فكورنثة، فالإسكندرية، حيث عاش فيها مدة طويلة، وحيث أتقن التشريح، وطرق الطب التجريبي، ودرس على فلاسفة ينتمون إلى مدارس مختلفة. وعندما رجع إلى فرغاموس، عين طبيبًا للمصارعين، ثم اللاعبين بوجه عام، واتقن عندئذ فن الجراحة. ثم انتقل إلى روما واتصل بقيصرها، وارتبطت حياته، من ذلك الوقت، بالبلاط الروماني والمجتمع الروماني، حتى وفاته. وكان طبيبًا بارعًا، ومعلمًا ممتازًا، ورجلًا ذا خلق كريمٍ، هادئ الطبع، معتدل المزاج.

ولم تقتصر دراسته على الطب والعلوم والفنون المتصلة به فحسب، بل جمع بينها كما ذكرنا وبين الفلسفة، بل يقال إنه درس

---

(١) راجع في جالينوس: ابن أبي أصيبعة: «عيون الأبناء في طبقات الأطباء»، الجزء الأول، الباب الخامس- راجع أيضًا مايرهوف: «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية» (ترجمة عبد الرحمن بدوي. القاهرة ١٩٤٦). ثم:

Taton: I, 395-401.

Sarton: Galen of Pergamus (Kensas. U.S.A. 1954).

الأدب والبلاغة أيضًا. وبدأ تأليفه، لا بالطب، بل بالفلسفة، فكتب في البرهان العلمي، ثم في انفعالات النفس، وطرق ضبطها. وكان تأليفه في ميدان الطب مرتبطًا أشد الارتباط بالفلسفة، وبالمنطق بوجه خاص.

وقد امتاز تأليفه في الطب بالجمع بين مختلف المذاهب السائدة في جميع المدارس الطبية اليونانية منذ أبقراط حتى عصره، كما أنه جمع في تأثيره بالفلسفة بين أرسطو وأفلاطون والرواقيون. ولكنه لم يكن ملفقًا فحسب، بل كان رابطًا مركبًا ومبتكرًا في ربطه هذا لمذهب متكامل في الطب. وكان يعمل بوجه عام على معارضة التفسيرات الميكانيكية لأحوال البدن من صحة و مرض، فيلجأ إلى العلل الغائية، كما كان يعارض منكري وجود الله والعناية الربانية. ولعل هذه المعارضة المزدوجة كانت من أسباب اعتماد الفكر الإسلامي والفكر المسيحي الوسيط على مواقفه في العلم، وذلك إذا أضفنا وضوح مبادئه وقوة استدلالاته من الناحية المنطقية. غير أن هذه الصفة الفلسفية المنطقية ذاتها، هي ما أدت به، في بعض الأحيان، إلى مناقضة التجربة والمنهج التجريبي الدقيق، وخاصة في نظريته للأمزجة والطباع، وهي التي جعلته يدخل في العلم نظرية أرسطو للنفس، ويوفق بينها وبين موقف الرواقيين من «الروح».

وهي التي انتهت به كذلك إلى أن يقرر في البدن قيام مبادئ وقوى، لا يمكن أن تصبح يومًا من الأيام موضع تجربة أو بحث علمي، قوى تفسر في نظره جميع ظواهر البدن، كل قوة منها خاصة بضرب معين من الظواهر، فقوة ممسكة وقوة جاذبة، وقوة محولة وقوة منومة... إلخ تلك القوى التي أثارت سخرية موليير **Moliére** وتهكمه في مسرحياته الشهيرة في أثناء القرن السابع عشر.

هذا الطب المدرسي الذي عاشت عليه القرون الوسطى، هو مظهر واضح نهائي لنزعة في التفكير، كانت شائعة منذ مدة كبيرة بين مراكز الحضارة والعلم في الجزء الشرقي من البحر المتوسط، وخاصة بمدينة الإسكندرية.

وإننا اخترنا جالينوس مثالًا على هذا النزعة، بالرغم من تأخره في الزمن، لأنها أدت عنده إلى نتائج نهائية قاطعة، يجب في نظره ونظر أتباعه التسليم بها. ولكن هذه النزعة التي اتجهت إلى اتحاد التفسير العلمي والتفسير الفلسفي، أو بعبارة أفضل إلى اختلاطهما وامتزاجهما، لم تكن ظاهرة في الطب وحده، بل قامت في العصر السكندري في مختلف الدراسات، فيما عدا الرياضيات وعلم التشريح. بدأ ذلك منذ القرن الثاني قبل الميلاد، أي منذ أن بدأت الفلسفة الرواقية تنتشر خارج بلاد اليونان.

قد كان علم الطبيعة قبل الكل متأثرًا بالروح الفلسفية التي أشاعتها المدرسة الرواقية. فبعد أن كان قد استقل عن الفلسفة، واتخذ منهجًا وضعيًا ميكانيكيًا على يد ستراتون اللمساقي، أصبح يقبل المبادئ الميتافيزيقية، ويدخلها في تفسير أبسط ظواهر الطبيعة وأهمها. فظاهرة مثل ظاهرة المد والجذر ترجع إلى نوع من «التعاطف» الكوني، أساسه حضور العقل الإلهي في العالم كله، وعمل هذا العقل على ربط ظواهر العالم فيما بينها. وإن صح تدخل مبادئ ميتافيزيقية كهذا المبدأ لتفسير ظواهر طبيعية بسيطة، فكم يجب بالأولى الاعتماد عليها في تفسير حركة الأفلاك، وربط هذه الحركة بأحداث العالم الجزئية، وبمصير كل إنسان وبحياته؟ هذا موضوع علم التنجيم، الذي ابتدأ يشيع عند يوناني الإسكندرية من القرن الميلادي الأول، والذي يبدو أنه حل عند بعض مفكريهم محل علم الفلك، أو اختلط به على الأقل.

أما الميدان الذي لم يبزغ فيه نور العلم على الإطلاق، والذي طغت عليه الفلسفة أيضًا، فهو ميدان الكيمياء. وقد أصبحت الكيمياء شائعة في الإسكندرية منذ عهد البطالمة حتى العصر الروماني. وكانت تعاليمها قائمة من ناحية على مبادئ ميتافيزيقية غامضة، ومتجهة من ناحية أخرى إلى السحر. فالمهم عند الكيميائي القديم

(alchimiste)، ليس البحث النظري العلمي، ولا التجربة المنظمة. المهم هو ما سماه المدرسيون «العمل» (opus). والعمل هو بوجه عام، تحويل المواد والمعادن المختلفة فيما بينها؛ وهو بنوع خاص، تحويل المواد والمعادن الوضيعة إلى معادن وجواهر نفيسة، وبوجه أخص تحويلها إما إلى ذهب وإما إلى فضة.

نجد هذا الموقف واضحًا كل الوضوح في المؤلفات المنسوبة إلى بولوس المصري، والتي كتبت في أثناء القرن الثاني قبل الميلاد، وأهم هذه المؤلفات كتاب عنوانه «الطبيعة والتصوف».

ويقوم «العمل» بالمعنى السابق على مبدأين رئيسين: أحدهما مأخوذ من الفلسفة الرواقية المعاصرة، والآخر صادر عن مذاهب الفلاسفة الطبيعيين الأوائل، السابقين على سقراط، من طاليس حتى إنباذوقليس وانكساغوراس. أما المبدأ الأول للكيمياء الإسكندرانية، فهو مبدأ التجاذب والتنافر، الذي يتآلف أو تنفصل بمقتضاه جميع الجواهر، أو الطبائع القائمة في العالم المادي. والتجاذب المذكور ليس إلا نوعًا من التأثير السحري، يتم بمقتضى المبدأ الفلسفي الرواقي العام الذي أشرنا إليه، مبدأ "التعاطف": فيقال إن طبيعة ما تسحرها وتفتنها طبيعة أخرى. أما المبدأ الثاني، فهو مبدأ وحدة المادة الأولى، ويسمح هذا المبدأ بتحول المادة - وهي خالية من

أي تعيين- إلى هذا الجوهر المعين أو إلى ذاك. والمادة الأولى هي الرصاص الذائب، أو ما يسميه كيميائيو هذا العصر «الأسود الأول». ولأجل تحويل جسم معين إلى ذهب أو فضة، يجب أولًا إرجاع هذا الجسم إلى المادة الأولى، وذلك بفضل عمليات أهمها التسخين والإذابة والإضافة والانتزاع. ثم يجب بعد ذلك أن نضيف إلى تلك المادة الأولى، أي كيفية من الكيفيات الشريفة النبيلة، فتصبح ذهبًا أو فضة حسب الكيفية المضافة. ولما كان أيسر هذه الكيفيات النبيلة اكتسابًا هو اللون - وكان المصريون القدماء أعلم الناس في فن صياغة المواد، وبنوع خاص في إكسابها اللون الأصفر الذهبي- اعتقد هؤلاء الكيميائيون السذج أنه يمكن أيضًا إكساب تلك المادة الكيفيات الأخرى التي تجعلها ذهبًا أو فضة، في تجاهل كامل للتركيب الداخلي للجسم وقواعد التفاعل الكيميائي فيه[1].

وإنا نجد تتمة هذه المواقف، التي تجمع بين الملاحظات والتجارب الساذجة والادعاءات السحرية، نجد تتمتها وتقويمها فيما بعد عند مؤلف ومعلم غريب الطور عاش في نهاية القرن الميلادي الثالث، بين مصر التي ولد فيها، وروما التي مارس فيها

(١) راجع: Festugière: Révélation d'Hermès Trismégiste (Paris 1943) I, 217-238.

علمه وعمله؛ هو زوسيوس[1]، الذي قيل إنه ألف ما لا يقل عن ثمانية وعشرين كتابًا في الكيمياء، تختلط فيها الادعاءات الصوفية الدينية، بقضايا علمية أو فلسفية غامضة. نجد عند هذا الرجل، أن الفن الكيميائي مرتبط ارتباطًا وثيقًا بما سمى «الدين الباطن»، وإن «العمل» عنده لا يزيد على تلاوة «رقايا» في خلوة يبلغ المريد فيها أعظم مراتب الحكمة والقداسة.

هذا طور عجيب من التفكير، يختلط فيه العلم بالسحر، وبالدين والفلسفة، هو تفكير أصبح شائعًا بالإسكندرية، ثم بين الإسكندرية وروما في أثناء عصر الإمبراطورية الرومانية، حتى سيادة الدين المسيحي على المجتمع سيادة كاملة.

تؤدي إذن متابعة العصر السكندري منذ نشأته، إلى ملاحظة أن الفكر الفلسفي -والفكر الفلسفي المشبع بالدين- قد تسرب إلى العلم، وتدخل في مجاله تدخلًا تدريجيًا، كان من شأنه أن أضعف شيئًا فشيئًا من صفات العلم، ثم من صفات التفكير الفلسفي ذاته. وهذا ما سيتبين لنا بوضوح كامل، عند معالجة التفكير الفلسفي، في أثناء العصر السكندري، وعند تحول التفكير بوجه عام في أثناء هذا العصر.

---

(١) Festugière I, 260-274.

غير أنه يجب علينا، قبل متابعة تحول التفكير الفلسفي هذا، فهم منزلة الفلسفة من تعاليم الإسكندرية بوجه عام، وتعاليم «المتحف» بوجه خاص. ولأجل ذلك يجب فهم طبيعة تلك الدراسات التي تدخل الفلسفة بينها أو التي تمت إليها بصلة وثيقة، أي الدراسات الإنسانية.

ولم تكن مصر عند افتتاح «المتحف»، وقبل افتتاحه، صاحبة فلسفة، ولم تقم بها مدارس فلسفية، كمدارس أثينا. ثم جاء «المتحف»، وغلب الطابع العلمي عليه، وعلى مختلف الدراسات بمدينة الإسكندرية. ظهر ذلك في الفلك، وفي العلوم الطبيعية. فكان «المتحف» في بدايته معهدًا، أو مجمعًا علميًّا، لا شأن له بالدراسات الإنسانية. ولكن مؤسسي «المتحف» والمشرفين عليه، تنبهوا إلى أهمية هذه الدراسات الأخيرة، وعرفوا أنه إن لم يتم القيام بها في «المتحف» ذاته، وجب أن يكون ذلك في منشأة ملحقة به. وكانت المكتبة هي تلك المنشأة التي اختصت بالدراسات الإنسانية.

وأهم ما يجب ذكره عن الدراسات الإنسانية، التي انحصرت عند البداية، في علوم اللغة والأدب والتاريخ، أن القائمين بها في المكتبة، عملوا على صبغها بالصبغة العلمية الموضوعية، كما عمل نظراؤهم في «المتحف»، على اتباع المنهج العلمي الدقيق في

دراساتهم. ولم يكن عملهم بالمتحف دون عمل نظرائهم هؤلاء، بل ربما فاقه أهمية وخطرًا، هذا لو اعتبرنا أن دراسات «المتحف»، والدراسات العلمية بوجه عام، كانت قائمة في بلاد اليونان، منذ قرنين من الزمن أو ثلاثة على الأقل. أما التوجيه الموضوعي لعلوم اللغة، ولدراسات الأدب والتاريخ، أما تنظيم الكتب والمراجع الخاصة بهذه الدراسات في المكتبة، فإنه أمر جديد أو يكاد يكون جديدًا، وذلك إذا راعينا نوع العمل الذي قام به رجال مكتبة الإسكندرية.

وكان أول منظم للمكتبة زينودوتس الأفسسي، وكان ميدان تخصصه ملحمتي «الإلياذة» و«الأوديسة» لهوميروس. عمل زينودوتس فيما يتعلق بهذين المؤلفين، على الجمع بين لفائفهما، وعلى التحقق من نصهما، وذلك ببيان ما أضيف في مخطوطاتهما إلى الأصل، وبتوضيح القراءات المختلفة لهذا الأصل. ثم عمل ثبتًا لأهم الكلمات الهوميرية، مفسرًا كلا منها أدق تفسير كما عمل على تبويب الملحمتين وتقسيمهما.

ويلي زينودوتس في المكتبة، كاليماخوس القورينائي المولود في ٣١٠ ق.م. والذي عمل ثبتًا لمحتويات المكتبة، يتكون من ١٢٠ لفافة. ولو لم تحترق هذه مع ما احترق من المكتبة، لعرفنا

محتوياتها من المخطوطات معرفة واضحة. وقد كان هذا الثبت مرجعًا مرتبًا حسب الموضوعات، ثم حسب أسماء المؤلفين ترتيبًا أبجديًّا، وكانت الإشارة فيه إلى كل مخطوط، تصحبها الملاحظات التاريخية والنقدية اللازمة. ويمكن -بسبب هذه الملاحظات القيمة، وبسبب ترتيبها حسب المخطوطات والمؤلفين- اعتبار الثبت المذكور نواة لتاريخ نقدي للأدب اليوناني[1].

ونجد من كبار منظمي المكتبة بعد كاليماخوس، أراطسثنيس القورينائي، الذي عاش في القرن الثالث قبل الميلاد، واشتهر بدراساته الجغرافية والفلكية وأدخل اعتبار الإحداثيات في قياس سطح الأرض الكروي. وعمله في المكتبة، وفي الجانب التاريخي منها بنوع خاص، لا يقل أهمية عن عمله في الجغرافيا والفلك. فهو من الذين أدخلوا فكرة التقويم في التاريخ. وإننا نعلم أن دراسة التاريخ القديم، قد تكون دراسة ميسورة إلى حد ما، إذا كانت قاصرة على دولة واحدة، كمصر أو فارس، فهي تعتمد عندئذ على تتبع الأسر المتعاقبة، إذا كان الحكم ملكيًّا، وعلى تتبع القضاة أو الحكام، إذا كان الحكم جمهوريًّا. ولكن التاريخ الدولي، تاريخ الحضارة الإنسانية، لم يصبح ممكنًا إلا بإدخال فكرة التقويم. وقد

(١) راجع جورج سارتون: «العلم القديم والمدنية الحديثة» ترجمة عبد الحميد صبره ٤١ - ٤٣.

أخذ أراطسثنيس فكرة التقويم من طيماوس الصقلي، الذي كان أول من اعتمد في تاريخ الأحداث على الحفلات الأولمبية للعب، وهي التي كانت تقوم كل أربع سنوات في ميعاد واحد على وجه التقريب، والتي أمكن تحديد بدايتها في عام ٧٧٦ ق.م. نعم، إن التقويم الأولمبي لم يدم طويلًا، وحل محله التقويم الروماني، الذي أعقبه وصححه التقويم الميلادي الكنسي. غير أن فكرة التقويم الأولمبي، التي تفترض حدثًا اجتماعيًّا يشترك فيه مع اليونان رجال أتوا من بلاد مختلفة خارج اليونان، وحدثًا يعرف له تاريخ محدد. إن هذه الفكرة لهي أول خطوة في سبيل التاريخ العلمي[١].

وفي مضمار هذه المحاولات الموضوعية لدراسة الإنسانيات، يجب أن ندخل المحاولات التي أنشأ عنها علما النحو والفقه. فقد كان الأدب اليوناني قائمًا مزدهرًا منذ عدة قرون، ولم يكن في ذلك محتاجًا إلى دراسات نحوية أو لغوية أو فقهية. ولكن دراسة الأدب وتفهمه في مجتمع كالمجتمع اليوناني السكندري، يريد أن يتثقف ويتعلم آثار بلاده، إن هذه الدراسة تنتهي بنشأة علوم النحو وفقه اللغة. وقد تم ذلك بالإسكندرية على يد المهتمين بأمر المكتبة، وبنوع خاص على يد أريستوفانيس البيزنطي من ناحية، وعلى

(١) راجع جورج سارتون: «العلم القديم والمدنية الحديثة» ترجمة عبد الحميد صبره ٤٣ - ٤٦.

يد أريستلرخوس الساموثراقي من ناحية أخرى. أما الأول فقد أدخل نظام النقط والشولات، والتمييز بين الوقفات المختلفة في المخطوطات، فأصبحت قراءتها وفهمها من الأمور الميسورة. أما الثاني فهو المبتكر الحقيقي لعلم النحو، وهو الذي ميز بين أنواع الكلم من اسم وفعل وصفة واسمي فاعل ومفعول وضمير وعلامة التعريف وحروف الجر والعطف. فتم على يده تحليل اللغة اليونانية، كما تم على يد هيروفيلوس الطبيب تقسيم البدن وتشريحه[1].

جميع هذه الأعمال أمور جديدة طريفة في تاريخ الفكر الإنساني، يتبين فيها طابع الإسكندرية وطابع متحفها ومدرستها الأولى، نقصد طابع المنهج والدراسات العلمية المنهجية.

ولا يمكننا أن ننسى في هذا المضمار المنهجي عملًا من أهم الأعمال التي تمت في العصر السكندري، وفي مدينة الإسكندرية بالذات، وهو ترجمة التوراة اليهودية من العبرية إلى اليونانية. فقد أم اليهود مصر من قبل حضور الإسكندر إليها. وزاد عددهم في عهد البطالسة، وازدهرت أعمالهم بفضل ما منحهم الحكام من امتيازات، ثم أصبحوا يعد استقرارهم في الإسكندرية، يجهلون لغتهم العبرية، ولا يتكلمون إلا اليونانية. فشعر رؤساؤهم بالحاجة

(١) Sarton: History of Science II, 150-156.

إلى ترجمة يونانية لكتابهم المقدس. وفهم الحكام من البطالسة أهمية هذه الترجمة من ناحية انتشار الثقافة اليونانية التي وقفوا على صيانتها ونشرها. فعمل هؤلاء وأولئك على احضار أكبر أحبار اليهود إلى الإسكندرية، وعلى أن يحضروا معهم أسفار التوراة من فلسطين؛ وباشر هؤلاء الأحبار عملهم بالإسكندرية حتى انتهائه. فتمت على يدهم -وكان عددهم اثنين وسبعين حبرًا- القراءة السبعينية للتوراة، المعتمدة حتى اليوم، والتي يفضلها البعض على سائر القراءات العبرية[1].

ينضم هذا العمل إلى الأعمال السابقة في إظهار روح هذا العصر، الذي امتاز كما ذكرنا بإدخال المنهج في الدراسات الإنسانية، ويصبغها بالصبغة العلمية الموضوعية. والآن ما شأن الفلسفة من كل هذا؟ إن ما يجب أن نقوله باختصار، هو أنها لم تكتسب في الإسكندرية الصفة العلمية التي اكتسبتها سائر الدراسات الإنسانية، ولم يكن لها أول الأمر علاقة مباشرة بدراسات «المتحف» أو المكتبة.

وقبل أن نشرع في دراسة التحول الذي أدى في نهاية الأمر إلى نشأة فلسفة الإسكندرية، يجب أن نعرف أن المدارس الفلسفية

(١) راجع سارتون: «العالم القديم والمدنية الحديثة» ترجمة عبد الحميد صبره ٤٨ - ٥٠.

كانت مزدهرة في ذلك الوقت في بلاد اليونان، بين أفلاطونية ومشائية ورواقية وأبيقورية، مع بعض فئات أخرى أقل أهمية في التأثير والانتشار. أما الإسكندرية، فكان متحفها مختصًّا بالعلوم، وكانت مكتبتها مختصة بالآداب. ويمكن أن نؤكد أن «المتحف» الذي أنشأ جملة كراس لأساتذة، لم ينشئ في البداية على الأقل، كرسيًّا واحدًا للفلسفة. ولكن هذا لا يعني أن الفلسفة لم تكن موجودة بالمرة في مدينتنا، ولو أن السبق فيها كان لعلوم أخرى. والأغلب أنه قد قامت بعد افتتاح المتحف -وفي القرن الثالث قبل الميلاد- مدارس خاصة للفلسفة، أو بعبارة أدق معلمون خصوصيون لها، بعضهم يمثل النزعة الأفلاطونية، والبعض الآخر المشائية، والبعض الثالث الرواقية. ثم يمكن أن نؤكد أنه منذ نهاية العصر القديم، وقبل ظهور المسيحية، قامت لليهود مدارس قريبة من مجتمعاتهم الدينية وكنائسهم، تدرس فيها مبادئ الفلسفة مع مبادئ الدين والعلوم الأخرى. وشاهدنا على ذلك فيلون السكندري الذي سيجئ ذكره فيما بعد، والذي عاش بالإسكندرية بين نهاية العصر القديم والنصف الأول من القرن الميلادي الأول. وأمر ثالث نؤكده هو أن الفلسفة اليونانية في هذا العصر الذي تشبعت فيه المدارس الفلسفية وتطاحنت، كانت مرتبطة بفنون الجدل والخطابة. وإن هذه الفنون ذاتها كانت تدرس بالمدارس الفلسفية

اليونانية كجزء من الفلسفة ذاتها[1]. وعلى ذلك، فمن الراجح جدًّا أنه في وقت ما -ولعل ذلك كان في القرن الأخير قبل الميلاد- قامت في «المتحف»، وفي المكتبة بنوع خاص، دراسات في الجدل والخطابة. ويؤكد المؤرخون أن كراسي للخطابة أنشئت بالمتخف في هذا الوقت تقريبًا، وهو وقت بداية العصر الروماني للحكم. ولم يكن الرومان أقل اهتمامًا من البطالسة باستمرار الدراسات في المتحف، ولعلهم زادوا في عدد الكراسي المنشأة به. أما ومدارس الفلسفة بأثينا كانت مهتمة بالخطابة والجدل، فالأغلب أنه تم في نفس الوقت تقريبًا إنشاء كرسي للفلسفة في «متحف» الإسكندرية، أو عدة كراس. وإنا نعرف على وجه الدقة أن الفلسفة في آخر القرن الميلادي الثالث كانت ممثلة بمدارسها الأربع: الأفلاطونية والمشائية والرواقية والأبيقورية، وأن فيلسوفًا مسيحيًّا، أصبح فيما بعد أسقفًا، كان يمثل الفلسفة الأرسطية في المتحف[2].

ولكن هذه الفلسفات التي كانت تعلم بالمتحف من على كرسي رسمي حكومي لم تكن بذات أهمية، إذا قورنت بالفلسفة

---

(١) راجع في موضوعات التعليم والتربية بالمدارس اليونانية كتاب بارو.

H.I. Marrou: Histoire de l'Education dans l'Antiquité (Paris 1948) 288-291.

(٢) راجع مارو: ٢٦٢ - ٢٦٣.

التي كانت تعلم بكنائس اليهود وبالمدارس الخصوصية التي زاد انتشارها بعد قيام المسيحية. ولا عجب أن يكون التعليم بتلك المدارس أكثر خطرًا من التعليم الفلسفي بالمتحف الذي كان يلتزم حرفية المذاهب الممثلة، والذي كان متصلًا بالجدل والخطابة. فقد كانت فلسفة «المدارس» ذات صبغة أخرى، صبغة شخصية تقوم على علاقة وثيقة بين المعلم والتلميذ، وكانت متصلة بالدين والنزعة الدينية أكثر مما كانت متصلة بالخطابة والجدل.

الفلسفة
من أثينا إلى الإسكندرية

الفلسفة من أثينا إلى الإسكندرية

للحضارة اليونانية عصر «هيليني» وعصر «هلينستي»: الأول عصر الحضارة اليونانية في نشأتها وتطورها ونضجها في بلاد اليونان ومستعمراتها بوجه عام، وحول أثينا بوجه خاص، بدأ قبل القرن السادس، وامتد حتى انتصار الدولة المقدونية على بلاد اليونان. أما العصر الثاني، فبدأ عند الإسكندر، وامتد عدة قرون بعده، وامتاز بانتشار الحضارة «الهيلينية» ذاتها، لا في بلاد اليونان ومستعمراتها فحسب، وإنما في حوض البحر المتوسط بين مصر وإيطاليا، وفي الشرق الأدنى من آسيا، وفي شرقها الأقصى أيضًا.

غير أنه إذا نظرنا إلى هذه الحضارة من جانب الفلسفة وحدها، وجب التمييز في العصر «الهيلنستي» ذاته بين فلسفة أثينا وفلسفة الإسكندرية، أو بعبارة أدق بين مدارس أثينا ومدارس الإسكندرية.

وقد استمرت المدارس الفلسفية الأثينية استمرارًا معترفًا به حتى عصر الدولة البيزنطية المسيحية، أي حتى القرن الخامس الميلادي. ولكن سلطة أثينا ذاتها، من الناحية الفلسفية، أخذت تضعف من أواخر العصر القديم، وذلك بعد انتشار الفلسفة وشيوعها وتنقلها في حوض البحر المتوسط بين آسيا الصغرى وروما. وكانت مدينة الإسكندرية مركزًا لهذا التنقل.

هناك إذن مرحلتان للفلسفة في العصر الهيلنستي: مرحلة هيلنستية أثينية، ومرحلة هيلنستية إسكندرانية. وغرضنا دراسة هذه المرحلة الأخيرة بوجه خاص. ولكن دراستها تقتضي متابعة تطور الفكر الفلسفي منذ نشأته ببلاد اليونان. ففلسفة الإسكندرية المعني الدقيق لم تكن أصيلة كل الأصالة، لم تكن مبتكرة لمعان جديدة كل الجدة أو لمذاهب متكاملة، وإنما امتازت بمظاهر أخرى لها طرافتها: فالإسكندرية كانت كما ذكرنا مركز انتشار المعاني الفلسفية وانتقالها، ومركز تحولها أيضًا. ومراكز الانتشار في الميدان السياسي. ثم إن للإسكندرية ميزة أخرى هي ميزة الجمع بين تلك المعاني التي ابتكرها فلاسفة أثينا، ثم ميزة الجمع بين المعاني الفلسفية من ناحية، والمعاني والقيم الدينية من ناحية أخرى؛ ميزة الجمع بينهما والتوفيق والتلفيق.

يطلق في العادة على فلسفة الإسكندرية اسم «الافلاطونية الحديثة». ويدل هذا الاسم على قيام عاملين أساسيين فيها: عامل فلسفي أفلاطوني أصيل، ثم عامل أو عوامل أخرى، بعضها فلسفي وبعضها غير فلسفي، أحدث في الزمن من العامل الأفلاطوني. ففلسفة الإسكندرية، كما ستتمثل بوضوح عظيم عند أفلوطين، تجمع عنده إلى فلسفة أفلاطون معاني من عند أرسطو، ومعاني أخرى من عند الرواقيين، بعضها قديم يرجع إلى وقت تأسيس الرواقية في القرن الثالث قبل الميلاد، وبعضها أقل قدمًا يرجع إلى تطور الرواقية في أثناء القرن الثاني قبل الميلاد. وفلسفة الإسكندرية هي في نهاية هذا الخط، الذي يمتد من أفلاطون وينتهي عند تحول الرواقية، مارًّا بأرسطو وبالرواقية في نشأتها. لذلك يجب، لفهم قيام فلسفة الإسكندرية، متابعة هذا الخط الطويل ذاته. ولكن العامل الأفلاطوني سابق في الزمن، ولأفلاطون «الإلهي» المنزلة الأولى من نشأة فلسفة الإسكندرية، من نشأة «الأفلاطونية الحديثة». فقد كانت فلسفة الإسكندرية قبل كل شيء فلسفة دينية إلهية ترجع إلى أفلاطون الإلهي، وبنوع خاص إلى فلسفته الإلهية الدينية، تلك التي عمل على بيانها في بعض محاوراته وأخصها «فيدون» «وطيماوس».

ولفهم هذا العامل الإلهي الديني الأفلاطوني وسيطرته على فلسفة الإسكندرية، لا بد من أن نتبين كيف أصبح هذا العامل عاملًا رئيسيًّا في فلسفة أفلاطون، إذا يبدو أن لذلك علاقة وثيقة بقيام فلسفة الإسكندرية وتطبعها بالطابع الأفلاطوني الإلهي.

وأفلاطون هو الفلسفة اليونانية كلها، إذ تجتمع عنده عواملها الأساسية التي ورث بعضها أو كلها عن سابقيه، فجددها تجديدًا كاملًا: فعنده العامل العلمي الرياضي الذي جاءه من يوناني آسيا الصغرى وجنوب إيطاليا، وعنده عامل الجدل والمناقشة الذي جاءه من زينون الإيلي والسوفسطائيين، ومن معلمه سقراط، وعنده العامل الديني الإلهي الذي جاءه من الأورفية والفيثاغورية. جدد أفلاطون هذه العوامل تجديدًا عظيمًا رائعًا.

وليس لنا أن ندرس، حتى في اختصار، الفلسفة اليونانية كلها في عواملها المختلفة، ولا حتى أن ندرس فلسفة أفلاطون. إنما غرضنا أن نتبين كيف أصبح العامل الديني رئيسيًّا في فلسفة أفلاطون، وفي الفلسفة اليونانية من بعده، وكيف تطور هذا العامل، فأصبح العامل الرئيسي في «الأفلاطونية الحديثة»، في فلسفة الإسكندرية.

أمر ثابت أن المدينة اليونانية منذ نشأتها حتى تدهورها وضعفها، كانت مرتبطة بدينها وآلهتها. فحياة اليوناني في عشيرته،

ثم في قبيلته، تعرف باتخاذها شعائر مشتركة بينه وبين أفراد عشيرته وقبيلته، وبارتباطها بنفس الأجداد والأبطال والآلهة. كذلك هو الأمر في المدينة عند اكتمال عقدها ونظامها: فاختيار القضاة والحكام لم يكن يستلزم أن يكون ميلاد الشخص وأبويه في المدينة فحسب، وإنما كان يستلزم كذلك اشتراك الشخص اشتراكًا فعليًّا في الشعائر الموجهة لهذا الإله أو ذاك[١].

والآلهة هي عماد الصلات بين أهل المدينة الواحدة: فأداء الشعائر يجمع بينهم في حفل واحد، وصلاة واحدة، وضحية واحدة. والآلهة حماة المدينة، يعتز بمعونتها ورعايتها، في ساعة الشدة كما في ساعة النصر.

ويبقى الدين ثابتًا فعالًا في معناه وصفاته الاجتماعية، حتى عندما تضعف المدينة، وتضعف ثقة العقول في آلهتها. ولكن سلطته على النفس وعلى التفكير الفردي والإيمان العميق هي التي تغيرت وتطورت[٢].

وكانت الفلسفة من أقوى عوامل هذا التغير والتطور.

قامت مظاهر التفكير الفلسفي الأول، لا في شبه جزيرة اليونان

---

(١) راجع Festugière: Epicure et ses Dieux (Paris 1946) p. 2

(٢) راجع نفس الكتاب ١٠ - ١١.

ذاتها، ولا في أثينا، وإنما في المستعمرات اليونانية بآسيا الصغرى أولًا، ثم بجنوب إيطاليا وصقلية ثانيًا. فكثير من أهل اليونان الذين لم تكن تكفيهم موارد بلادهم، نزحوا عنها وأنشأوا لأنفسهم مواطن جديدة ومجتمعًا جديدًا. وكان همهم التجارة والتبادل الاقتصادي. واليونانيون الخارجون من بلادهم، المتنقلون، متفتحون للعالم الخارجي من حولهم، يدرسونه لأغراض عملهم. ثم تتطور دراسة بعضهم، والمثقفون منهم، بإتقان طرق الملاحظة والاستدلال. هكذا كان أمر طاليس الذي أثبت تساوي المثلثات بعد قيامه بقياس المسافات بين المراكب المسافرة أو الراجعة وشاطئ المدينة. كذلك كان أمر فيثاغورس الذي أثبت قضيته الشهيرة بعد إمعان التفكير في فن المصريين المعماري، وفي هندستهم التجريبية العملية. وعلى هذا النحو، تم تحول الملاحظة الطبيعية وارتقاؤها إلى مرتبة العلم الرياضي.

ولكن هذا التفكير، الذي كان تفكيرًا عمليًّا رياضيًّا في الغالب، اتخذ منذ البداية، وعند طاليس نفسه، صفة التعميم والشمول، واتجه إلى البحث عن أصول العالم الطبيعي وعلله ومبادئه الأولى. فكان المبدأ في نظر البعض نارًا أو هواءً أو لا متناهيًا. ثم تبين بارمينيدوس أنه الوجود الواحد، وقرر انكساغوراس أن الوجود الواحد عقل

منظم.

طبيعي عندئذ أن يتأدى الباحث وتلاميذه إلى التساؤل عن آلهة المدينة وسلطتها في العالم وفي الأحداث السياسية المرتبطة بالعالم. وكان التساؤل عند بعض العقول مصدرًا لشك ملحوظ أدى إلى اتهام الفلاسفة الطبيعيين وتلامذتهم بخلق آلهة جديدة يتأملونها في السماء[1].

على أنه مهما يكن من أهمية هذا التفكير الذي نشأ في مستعمرات اليونان، فهو لم يرق إلى مرتبة الفلسفة الحقة، ولم تصبح مدن آسيا الصغرى أو إيطاليا أو صقلية المركز النهائي للفكر الفلسفي، بل كانت أثينا هي هذا المركز. وهذا واضح لسببين: أولهما أن الفلسفة ليست علمًا أو ملاحظة عملية، وليست هي مجرد تفسير قائم على العلم والملاحظة العملية، وإنما هي رد فعل واستجابة ثانية -إن صح القول- لتلك الملاحظة ولذلك التفسير، استجابة قائمة على النقد والتجليل. ولا يتم النقد إلا في مجتمع مهيأ له، أي مجتمع ديمقراطي يفترض حرية الفكر وحرية التعبير عنه. وكانت أثينا مركز ذلك المجتمع في بلاد اليونان كلها وفي مستعمراتها. والسبب الثاني هو أنه كان على اليونان أن يوطدوا موقفهم الاقتصادي، ويثروا

(١) راجع مسرحية «الأغيوم» ريستوفانيس.

بالتجارة حتى يتفرغوا لفنون الفكر والكلام، على أن تعينهم هذه الفنون ذاتها في أمور ثروتهم وتنافسهم التجاري، وفي قضاياهم المرتبطة بهذا التنافس التجاري، وبهذه الثروة التي تريد الازدياد يومًا بعد يوم. وأثرياء أثينا هم الذين جعلوا يبحثون عن معلمين لأولادهم، يهيئونهم لإتقان فنون الجدل والخطابة وما إليها. وكان ذلك في أثناء القرن الخامس قبل الميلاد.

فالفلسفة في نشأتها على الأقل هي من مظاهر ازدهار المدينة اليونانية، ومن علائم نضجها الكامل. نشأت من بين علوم الكلام، وإن تميزت منذ نشأتها هذه عن تلك العلوم. فالفيلسوف (**Philosophos**) صدر عن الرجل الماهر البارع (**sophos**) في الكلام، أو عن السوفسطائي (**sophistés**) الذي كان يعلم شبان أثينا الانتصار بالجدل والمغالطة، أو كان يعلمهم على الأقل السرعة في الرد وإفحام الخصم. ولم يدع سقراط لنفسه على معاصريه من السوفسطائيين مزية ما سوى أن علمه في الكلام والمناقشة كان يبغى الحقيقة والصدق وحدهما، بينما كان علمهم لا يعبأ بشيء من ذلك، وسوى أن حواره كان ينشد العدالة والخير وحدهما، بينما كان حوارهم فنًّا يقف عند إفحام الخصم والنجاح في قضية من القضايا.

كذلك كانت الفلسفة منذ ميلادها عند سقراط علم الصدق والعدالة. اقتضت من طلابها السعى بكل ما أوتوا من قوة وشجاعة إلى هذا الصدق وتلك العدالة. وأصبحت لذلك تمهيدًا وترويضًا لحياة عادلة للنفس ولثبات النفس في الصدق والعدالة. والسعي إلى عدالة النفس وفضيلتها وثباتها في الحق من الأمور الشاقة العسيرة. ظهر كل ذلك في حياة سقراط، وأدى إلى تحرره من عادات الناس بتلك المدينة الصاخبة بالكلام والنقاش، وإلى إصغائه إلى صوت الضمير وحده، وهو قد عرف في هذا الصوت صوت الإله ينبهه إلى ما ينبغي له تجنبه على الأقل.

«سقراط رجل يفسد الشباب، ويقول بآلهة جديدة ودين جديد». هذه هي دعوى الاتهام ضد سقراط في محاكمته الشهيرة.

والأمر البين منذ سقراط معلم أفلاطون هو أن الفيلسوف يتجه إلى إله جديد ودين جديد، أي إلى الاستغناء عن آلهة المدينة ودين المدينة.

وقد رأينا البحث الفلسفي الأول عند علماء آسيا الصغرى يفضي إلى التساؤل عن أمر هذه الآلهة. فكانت هذه هي الضربة الأولى الموجهة لدين المدينة. وكان موقف سقراط وأفلاطون من بعده، كما سنرى، الضربة الثانية.

أما الضربة الثالثة التي قضت على دين المدينة وسلطته على النفوس، فقد جاءت مباشرة من المدينة ذاتها ومما كانت تضطرم به من أحوال سياسية، ومما آلت إليه بعد قضاء فيليب المقدوني على سيادتها وحريتها. فأثينا، منذ أواسط القرن الخامس قبل الميلاد، في حروب مستمرة مع المدن اليونانية الأخرى، وخاصة مع إسبرطة، وهي في حرب وفتنة داخلية مستمرة بين أنصار أثينيين لإسبرطة من الطغاة -وبعضهم أصدقاء سقراط وأقارب أفلاطون نفسه- وبين الديمقراطيين الذين لا يبلغون في الحكم أي استقرار. والمدينة عاجزة أمام أعدائها الخارجيين من غير اليونان. يستمر هذا الأمر ثلاثة أرباع قرن حتى يقضي فيليب المقدوني على المدينة وسلطتها السياسية في عام ٣٣٦ ق.م.

لم يعد مجال للاحتكام إلى آلهة المدينة أو الاعتزاز بهم أو الاعتماد عليهم. وفي الأحداث دلالة واضحة على أنهم تركوا المدينة وشأنها. بهذا شعر الناس منذ أن توالت الهزائم على مدينتهم، وتوطد فيهم الشعور عندما زاد الاضطراب فيها وعمت الفوضي.

غير أن الشعور هذا لم يعق استمرار الشعائر، وهي جزء من حياة الدولة، ولكنه وجد تعبيرًا في تهكم الكتاب ومؤلفي

المسرحيات منهم بوجه خاص. فبعضهم كأوريبيدوس مثَّل سيطرة الطغاة والظالمين وانتصارهم على أهالي المدينة الأتقياء الوادعين، والبعض الآخر كميناندر **Ménandre** كان يتهكم على من يعتقد أن الآلهة تعبأ بالشؤون الخاصة بكل فرد في كل مدينة من المدن، وكان يرى أن السعادة كلها هي -بعد نبذ آلهة المدينة- في التعبد لكائنات أقدس منها، مثل الكواكب أو الأنواء أو النار. فهذه الأخيرة أشياء بينة ظاهرة لعيوننا وعقولنا، أثرها متجدد مستمر باق[1].

هذه الآلهة، آلهة السماء التي يشيد بها ميناندر، وهذا الدين الذي يصح تسميته دين السماء، هو ما نجد معناه واضحًا عند الرواقيين، وفي مدارس الإسكندرية. غير أن الذي مهد لنشأة هذا الدين وانتشاره في البحر المتوسط إنما هم سقراط وأفلاطون وأرسطو، وكذلك الإسكندر المقدوني.

قد تبدو إدانة سقراط وموته من علائم انتصار المدينة وانتصار تقاليدها وآلهتها، ومن مظاهر تغلبها على المفكرين والفلاسفة. والحق أن المسؤولين فيها من الحكام وممثلي الشعب، ومن الديمقراطيين بنوع خاص، كانوا ناقمين على الفلاسفة والفلسفة: على سقراط، ثم على أفلاطون بعد موت سقراط، لأنهما كانا من

(١) راجع Festugiére: Révélation d'Hermès Trismégiste (Paris 1949) II, 165.

أصدقاء الطغاة وأقربائهم، الذين حكموا أثينا بممالأة إسبرطة. ولعل إدانة سقراط راجعة إلى شعور الديمقراطيين الأثينيين، بأن سقراط نفسه لم يكن من أنصار الحكم الديمقراطي، وبأنه كان من المعجبين بإسبرطة. ويؤيد هذا الافتراض، موقف أفلاطون الذي اضطر إلى ترك المدينة عند وفاة صديقه، والذي أشاد بعد ذلك في كتبه السياسية بالنظم الإسبرطية.

أمر غريب أن تساهم المدينة بنظمها وعاداتها الديمقراطية في نشأة الفلسفة، أي في نشأة التفكير والانتقاد الحر، ثم أن تثور الفلسفة بعد ذلك على المدينة، وتنتقد النظم والتقاليد التي عملت المدينة على أساسها. والأدهى أن تقضي تلك النظم والتقاليد باحترام آلهة لم يكن من الممكن أن تنتصر لها الفلسفة وتدافع عنها.

وهكذا، فبعد أن مهدت المدينة لميلاد فلسفة، أخذت هذه في النمو بالرغم من اضطهاد المدينة لها، ومضت في التقدم حتى نالت لذاتها استقلالًا كاملًا. ثم تدهورت المدينة، وأدى هذا التدهور بالفلاسفة وبأفلاطون في مقدمتهم، إلى الاعتكاف وإلى التفرغ للفلسفة، والمضي في تفكيرهم حتى نهايته.

ويظهر رأي أفلاطون من الإله، ومن الدين بوجه عام، في مرحلتين متميزتين تمتد إحداهما من بداية تأليفه الفلسفي تقريبًا

حتى إتمامه كتابي «فيدون» و«الجمهورية»، وظهر في هذه المرحلة تحت تأثير سقراط، وبدأ تأليفه فيها متأثرًا بما وقع من ظلم على صديقه ومعمله سقراط. وتبدأ المرحلة الثانية بعد «الجمهورية» لتنتهي بكتابي «طيماوس» و«القوانين»، يراجع فيهما أفلاطون آراءه الأولى ويحاول إنشاء فلسفة إلهية ذات معان عملية، وإنشاء دين فلسفي يقوم بعد تدهور المدينة وتدهور دينها وآلهتها.

في المرحلة الأولى لفلسفة أفلاطون، تكون معرفة الإله بتطهير النفس من أدران البدن، وسلطان الحس والخيال. يبلغ الفيلسوف هذه المعرفة، بفضل جدل صاعد يترك فيه العالم المحسوس، ويرقى إلى مثل هذا العالم ومبادئه العليا في صورها الرياضية والميتافيزيقية، مبتعدًا عن المحسوسات، وعن العالم الواقعي المحسوس، وما فيه من حركة وتغير مستمرين، فيصل إلى ما وراء المثل ذاتها، إلى مبدئها الأسمى وأصلها المطلق، إلى الخير، إلى «الواحد»، حيث تستقر النفس وتثبت ثبوتًا نهائيًّا.

مرحلة أولى نعرف فيها الإله بالابتعاد عن العالم وعما فيه من تغير وحركة.

غير أن أفلاطون لم يبق عند هذا الموقف. وقد اتجه في النصف الثاني من تأليفه، إلى موقف إيجابي، يحاول فيه معرفة الإله، ابتداء

من العالم ذاته، في غير إنكار لخصائصه من تغير وحركة، موقف فيه إنشاء دين عالمي.

وقد يكون من الصعب بيان السبب أو الأسباب التي أدت بأفلاطون إلى هذا التغير الجوهري. ويعتقد البعض أن بواعث فلسفية بحتة، قد أدت به إلى مراجعة نظريته الأولى، في المثل وفي الجدل الصاعد، وإن هذه المراجعة، كان لها أثر محسوس، في مواقفه الأخيرة من معرفة الإله عن طريق العالم، ومن الدين العالمي. ويعتقد البعض الآخر، أن أفلاطون قد تنبه بعد مدة من التفكير، إلى ضرورة اتخاذ موقف عملي متكامل، في السياسة والدين وبصدد الإله. ومهما يكن من صواب هذا الرأي أو ذاك -وقد يكون كلاهما مصيبًا- فالأمر المهم، أن لأحداث أثينا، ولتدهور الموقف السياسي فيها، ثم لدعوة أفلاطون إلى صقلية للتدخل في شؤونها السياسية ولإقامة حكومة فلسفية بها، أن لكل هذا منزلة من تحول آراء أفلاطون، وأن كل هذا أدى إلى اتخاذه موقفًا إيجابيًّا عمليًّا، في الفلسفة والدين والسياسة، وإلى توطيد ثقته في التفكير الفلسفي، وفي مدى سلطة هذا التفكير على الحياة العملية.

في هذه المرحلة من حياته التي امتلك فيها أفلاطون ناصية فلسفته وتفكيره -ولعله كان قد تجاوز الخمسين من عمره- تبين له

أن مذهبه الفلسفي قد وقف حتى الآن، عند تقرير الفارق بين عالم منظور وعالم غير منظور؛ وقد آن له أن يلمح الرابطة بين العالمين، لا سيما إذا كان أحدهما يفسر الآخر ويحمل خصائصه. آن له أن يتعرف حدًّا وسطًا جامعًا بينهما، وأن يرى في النفس هذا الحد ذاته. فالنفس عندما تنأى عن الحواس وتدرك المُثُل تقترب من الإله ومن الخير، وتظهر مشابهة للمُثُل والخير والإله. ولكن النفس عائشة أيضًا مع الجسم والأجسام، عائشة في الجسم وفي العالم. وإن تساءلنا عن علة حركة هذا الجسم، الذي ترتبط النفس به في حياتها، وجدنا أنها لا يمكن أن تكون إلا النفس. ثم إن تساءلنا عن علة الحركة، في العالم كله وفي أفلاكه، وجدنا أيضًا أنها لا يمكن أن تكون إلا النفس. فالنفس في العالم، هي الكائن الوحيد الذي لا تقوم حركته على غيره من الكائنات، بل تقوم على ذاتها وفعلها الدائم: النفس محركة لذاتها. ولذلك كانت علة الحركة في جسمها وفي العالم كله[1]. ليست النفس هذا الوجود الفردي الزائل، الذي قد يرتبط مصيره أو قد لا يرتبط بحياة البدن الزائلة. هي الموجود الذي تقوم عليه حركة الجسم كله. عالمية غير فردية؛ كلية غير جزئية؛ مبدأ هذا العالم وحركته والتغير فيه. وتقوم بفعلها وحركتها

(١) راجع محاورة «فايد روس» ٢٤٥ د - هـ.

عند تأملها المثل وتعرفها إياها. فهي علة حركتها في ذاتها. وهي أيضًا علة حركة العالم الذي تديره وتسيره بفضل تأملها. ويؤيد علم الرياضيين للأفلاك هذا الرأي لسلطة النفس وقدرتها وعملها.

«نفس عالمية» تحرك العالم. نفس تتأمل المثل، عقل إذن ينظم العالم. إن هذه النفس هي إله العالم وقانونه ومبدأ الحياة فيه. أما النفس في حياتها الإنسانية، فوظيفتها مرسومة أمامها وكذلك مصيرها. عليها تأمل الأفلاك، ومعرفة حركتها ونظامها وقوانينها. ومصيرها تبعًا لهذا التأمل، هو محاكاة النفس العالمية، ومحاكاة العقل المدبر للعالم والمنظم له. تعرف الإله، فتتشبه به وتحيا حياة الآلهة[1].

هذه أصول الدين العالمي، الدين الفلكي السماوي.

وقد جاء أرسطو بعد أفلاطون، يؤيد معنى هذا الدين الفلكي السماوي، ويمهد بذلك لمدرسة الإسكندرية وأفلاطونيتها. كان من تلاميذ أفلاطون المفضلين، يلقبه المعلم «بالعقل»، ويعتز بآرائه، وحتى بمعارضته له. ابتدأ يؤلف أثناء حياة أفلاطون، ثم بعد وفاته، كتبًا في الأخلاق والفلسفة، امتازت بروعة الأسلوب وجماله، لم يبق منها إلا شذرات متفرقة بين كتب العصر السكندري، يشيد فيها

(١) راجع «طيماوس» ٩٠ أ - هـ.

بعظمة التأمل والمشاهدة. يرى في التأمل الفضيلة العليا التي يجب على الإنسان أن يتحلى بها، فضيلة تسمو على جميع فضائل العمل والسياسة[١].

استمرت هذه المعاني الأفلاطونية، في فكر أرسطو، رغم تطوره، ثم برزت كاملة في أنضج مؤلفاته: في كتاب «الأخلاق» من ناحية، وفي سفر «اللام»، من كتاب «ما بعد الطبيعة»، من ناحية أخرى. ففي الجزء العاشر من «الأخلاق»، يقرر أرسطو عظمة التأمل، وسموه على سائر الفضائل، وأن الفيلسوف يحيا حياة الآلهة، إذا قام مثلهم بتأمل الموضوعات الأزلية، أي الأفلاك في دورانها المنتظم. وفي سفر «اللام»، من كتاب «ما بعد الطبيعة»، يبين أن حركة العالم تقوم على حركة الأفلاك العليا، وأن حركة هذه الأفلاك تتم بجذب «المحرك الأول» أو الإله لها.

في مؤلفات أرسطو الأولى والأخيرة، دلالة واضحة على عظم تأثير أفلاطون فيه، وعظم تأثير أفكار أفلاطون في مستقبل الدين العالمي الفلكي.

غير أن هناك ناحية أخرى في تفكير أرسطو، كانت ستصبح

---

(١) راجع في هذا: Jaeger (W.): Aristotle (Oxford 1934) ch. 4.
Festugière: Révélation d'Hérmès Trismégiste (Paris 1949) II, 168- 187.

عقبة في سبيل انتشار فكرة الدين العالمي، الذي يعلو على دين المدينة وآلهتها، لولا تدخل الأحداث التي تمت على يد الإسكندر المقدوني، ولولا تحول الفكر اليوناني بعد هذه الأحداث، وتحت تأثيرها.

وقد رأينا أرسطو معلم الإسكندرية، يربي تلميذه على الاعتزاز ببلاد اليونان وحضارتها، وعلى رفعها فوق سائر أمم الأرض، التي لم تهيأ في نظره للحكم الديمقراطي، والتي لا يمكن أن تعامل هي وشعوبها على قدم المساواة وشعب اليونان، تلك الشعوب التي يجب أن تخضع في نظر أرسطو للحكم الاستبدادي.

وقد رأينا الإسكندر يتخذ شيئًا فشيئًا سياسة مختلفة كل الاختلاف عن سياسة معلمه، أدت به في نهاية الأمر إلى فكرة المزج بين شعبي اليونان وفارس، وإلى إرادة إشراك الاثنين في حكم واحد، لا امتياز فيه لأحدهما على الآخر. وكانت علامة تلك الإرادة، الصلاة التي رفعها الإسكندر للآلهة في «أوبيس»، بالقرب من مدينة بابل في الحفل الذي افتتحه بأضحيات قدمها كهنة الفرس وكهنة اليونان معًا.

وقد ثارت عليه فكرة المزج هذه قادته من المقدونيين، وكادت تؤدي إلى حركة عصيان في جيشه. غير أن هذه الفكرة لم تكن بالفكرة

الجديدة عنده، ولعلها كانت ترجع إلى الوقت الذي أقام في أثنائه في مصر وقدم فيه الأضحيات لآلهتها، وانتهى بزيارة معبد آمون في سيوة، حيث نال لقب ابن الإله آمون. وربما لاحت له عندئذ فكرة إله واحد، يحكم السماء والأرض، وجميع الناس على حد سواء، وفكرة دين واحد يجمع بين شعوب الأرض كافة. وبلوتارك، الذي يصف زيارة الإسكندر إلى معبد آمون في سيوة، ينقل خبرًا مؤداه أن الإسكندر كان قد اجتمع في مصر برجل من كبار مفكريها، وأعجب برأي لهذا المفكر، بأن الإله هو ملك الناس أجمعين، ما دامت الفئة الحاكمة فيهم صادرة عنه وحاملة لطبيعته. ويضيف بلوتارك لذلك «أن الإسكندر نفسه عبر عن هذا الرأي تعبيرًا فلسفيًّا، فقال إن الإله أب مشترك لجميع الناس، وإن كان يعتبر الفاضلين من بينهم أبناءه الأخصاء»[1].

وقد لا يكون لهذا الخبر الذي نقله بلوتارك أي نصيب من الصحة، لولا تأيده بموقف الإسكندر عندما عارض رأي أرسطو نفسه، الذي نصحه في خطاب له، أن يعمل على التمييز بين اليونان وسائر الشعوب التي فتح بلادها. فكان رأي الإسكندر حاسمًا بأن التفرقة بين الناس لا بد أن تقوم على أساس فضائلهم ورذائلهم

(١) بلوتارك: فقرة ٢٧.

وحدها[١].

لم يكن الإسكندر صاحب فلسفة جديدة أو دين جديد. ولم يعمل على نشر آراء معينة فلسفية أو سياسية أو دينية. إنما كانت فتوحاته، كما رأينا، إيذانًا بفتح عصر جديد تنتشر فيه حضارة اليونان وفكرهم وفلسفتهم، وتختلط الحضارات المختلفة، وتختلط تلك الشعوب والأمم فيها بينها. ورأيناه يستقر في أواخر حياته بالقرب من مدينة بابل، متخذًا هذه المدينة عاصمة لدولته. ولو لم يجئ موته مبكرًا، لربما أدت به فتوحاته في الغرب، بعد الشرق، إلى أن يتخذ مدينة الإسكندرية حاضرة لملكه. وإن صح ذلك، وجب أن نأخذ بصحة الرأي القائل بأن الإسكندر قد مهد الطريق بأفعاله وفتوحاته، إلى التحول الفكري والعملي الذي سينتهي إلى فلسفة الرواقيين في المدينة العالمية[٢]، والدين العالمي، تلك الفلسفة التي سنجد آثارها واضحة في مدرسة الإسكندرية.

ولهذا التحول أعراض ومراحل نبه إلى أهمها المؤرخ الإنجليزي المعاصر وليم تارن **William Tarn**، في بحث قدمه إلى

---

(١) **Festugière: Révélation d'Hermes Trismégiste II, 189.**

(٢) وكان هذا رأي تارن، كما ذكرنا في صفحة ٢٦:

W.W. Tarn: Cambridge Ancient History Vi, 437.

المجمع البريطاني في عام ١٩٣٣ [١]. وكان رأي تارن أن كلمات الإسكندر عن إله هو أب لجميع الناس ولأفاضلهم بوجه خاص -إذا صحت نسبتها إليه في نصها أو في مضمونها على الأقل- لها صدى واضح عند ثيوفراسطوس تلميذ أرسطو وخليفته في رياسة المدرسة، والذي قال «إن اليونان والشعوب التي تسمى بربرية هي جميعًا من عنصر واحد، وإن أهل هذه الشعوب أقارب يرجعون إلى أصل واحد وإله واحد هو إله الأرض والسماء معًا»[٢].

ويستشهد تارن بعد ذلك بمشروع لأيكزارك **Alxarque**، شقيق كاساندر **Cassandre** المقدوني، وهو ابن أنتيباتير **Antipater**، نائب الإسكندر في مقدونيا. رأى أليكزارك أن ينشئ، في جزء من جزيرة أتوس التي منحها إياه شقيقه، مدينة صغيرة سماها أورانوبوليس، أي مدينة السماء، أرادها أن تكون مدينة عالمية مصغرة، وسمى سكانها الأورانيين، أي أولاد السماء. ورأى أن يتخذ لتلك المدينة لغة عالمية. وكان يبدأ خطاباته إلى الملوك بالعبارة «سلامًا يا حكام الإخوان». ذلك ما دام جميع مواطني العالم

---

(١) **W.W. Tarn: Alexander the Great and the Unity of Mankind (Proceedings of the British Academy, XIX, 1933) 1- 50.**

(٢) راجع **Tarn: 20 -22**

أبناء السماء وبالتالي إخوة فيما بينهم[١].

ويذكر تارن أخيرًا فكرة لأيفيميروس **Evéhmère** من أتباع كاساندر المذكور، مؤداها أن للآلهة أصلًا واحدًا: كانوا بشرًا، وأصبحوا آلهة لبطولتهم. وكان أقدم هؤلاء الأبطال رجلًا اسمه أورانوس، كان يعمل كل يوم على ارتقاء جبل من الجبال، لكي يتأمل من قمته السماء وأفلاكها. وعندما عرف هذه الأفلاك، وتبين حركاتها، ونظام تلك الحركات، رأى أن يقدم لها القرابين والأضحيات. وهكذا بدأ الدين دينًا فلكيًّا، وكان أول الآلهة ومثالهم الأعلى أورانوس، أي السماء والأفلاك مجتمعة. ويدل هذا الموقف في نظر تارن على أمرين: أولهما أن آلهة المدينة اليونانية كانوا في ذلك الوقت في تدهور مستمر، وإلا لما صرح أحد المقربين من الحكم بهذا الرأي الذي يقرر لآلهة اليونان أصلًا بشريًّا. والأمر الثاني هو أن فكرة إله للسماء، يكون أول الآلهة وأعظمها، كانت فكرة سائدة في هذا العصر، خارج محيط الفلاسفة والمفكرين المتخصصين أنفسهم[٢].

مهد الإسكندر إذن بفتوحاته وآرائه، إلى نشر الفكرة الصادرة

---

(١) راجع **Tarn: 22**

(٢) راجع: **Tarn: 45- 46**

أصلًا عن الفلاسفة، وخاصة عن أفلاطون وأرسطو، والقائلة بأن الإله الحق هو العقل المنظم للأفلاك ولحركاتها. ومهد أيضًا إلى الفكرة المتفرعة منها، فكرة مدينة عالمية، تضم جميع الشعوب، على حد سواء، تحت لواء قانون واحد وحكم واحد، حكم هذا الإله. هذه الفكرة الثانية التي لا نجدها عند الفلاسفة السابقين على الإسكندر -وكانوا يميزون بين شعب اليونان وبقية الشعوب- والتي نجدها واضحة صريحة في المدرسة الرواقية، وعند مؤسسها زينون، قد مهد لها الإسكندر بفتوحاته وبرأيه في مزج شعبي اليونان وفارس، وابتدأت تتأيد عند ممثلي الإسكندر، ثم تنتشر شيئًا فشيئًا في العالم اليوناني في ذلك الوقت.

ثم جاء زينون وأسس المدرسة الرواقية في النصف الأول من القرن الثالث قبل الميلاد، وصاغ هاتين الفكرتين في صورة واضحة نهائية. ولدينا نص من كتاب مفقود له عنوانه «الجمهورية»، كان من أول ما كتبه، يعبر فيه تعبيرًا أوضح ما يكون عن فكرة المدينة العالمية. ويقول فيه إنه «يجب علينا ألا نعيش على هذه الأرض، موزعين بين مدن وأحياء مختلفة، متفرقين يتبع كل منا قانون مدينته وحدها؛ بل يجب علينا أن نعتبر جميع الناس رفاقًا لنا ومواطنين، وأن نعتبر الحياة شيئًا واحدًا مشتركًا بين جميع الناس، والعالم

واحدًا، وأن نسير جميعًا وفق قانون واحد»[١].

ويقوم هذا الاتحاد في نظره على الرأي القائل بأن كل إنسان يحمل في نفسه شيئًا من هذا الإله الذي يحكم العالم ويحييه بناره، بل إن العقل الإنساني ذاته ليس إلا شرارة من النار الإلهية، التي عمل العالم بفضلها ونظم، والتي تسري بين جميع الكائنات، تحييها وتربط بينها وتجعل منها عالمًا واحدًا[٢].

واضح لأول نظرة أن زينون لم يأت بجديد في الفلسفة عندما قرر هذين الرأيين، وأن الطريق إلى تقريره هذا قد مهد له من قبل: فأفلاطون وأرسطو أرجعا وحدة العالم ونظامه إلى عقل منظم يتأمل المُثُل، والإسكندر مهد إلى فكرة المدينة العالمية. أما فكرة النار الإلهية، وهي تعبير زينون عن العقل (Logos) الإلهي، فهي راجعة إلى هيراقليطس الأفسسي الذي قررها في الفلسفة اليونانية في نهاية القرن السادس قبل الميلاد. وإن صح أن هذه الفكرة موجودة في الدين الفارسي، وأن هيراقليطس نفسه استعارها من الفرس، بل إن الرواقيين -وكان كثير منهم آسيويي الأصل- أخذوها من هيراقليطس ومن الفرس أيضًا، فالحقيقة أنهم صاغوها في صورة

---

(١) راجع: Festugière: II, 270- 271

(٢) نفس الكتاب ٢٧٢.

فلسفية واضحة، عاملين على ربطها بأفكار هراقليطس من ناحية، وعلى التعبير عنها في لغة أفلاطون من ناحية أخرى[1].

ليس الجديد في تعبير زينون عن هذه الآراء، ولا حتى في الربط بينها، وفي صياغتها في نسق فلسفي جديد. إن الجديد هو في سلطة المعلم الرواقي، تظهر في تأثير تعاليمه وانتشارها بين الناس، في ذلك الوقت، وفي تلك الملابسات، التي أصبحوا فيها لا يستطيعون الاستناد إلى مجتمع قوي، وإلى مدينة قوية. إن الجديد لهو في قدرة هذا المعلم على إعطاء الناس مبدأ للعمل والحياة الأخلاقية في هذا الوقت العصيب.

ولإيمان زينون بوحدة الإله وبوجوده في جميع النفوس على حد سواء، نتائج هامة بصدد الحياة الدينية والتقوى. يقول زينون في كتاب «الجمهورية» الذي ذكرناه: «إنه لا يجب صنع هياكل أو تماثيل للعبادة. فليس المعبد ذاته شيئًا نفيسًا أو مقدسًا. إن الإله قائم في العقل وحده، ولا يجب عبادته إلا في العقل».

وهناك تعبير عظيم عن هذا الإيمان في نشيد كليانت الشهير، والمعروف بالنشيد «إلى زيوس». يبدأ بالأقوال:

«إني أحييك،

---

(١) Rivaud: Histoire de la Philosophie (Paris 1948) I, 360-362.

أي زيوس. أنت الذي يخلق الطبيعة ويحركها بقانون واحد!

يا أعظم الكائنات! أنت الذي نناديه بمختلف الأسماء!

أنت الكائن الأزلي التام القدرة!

كل إنسان يستطيع أن يخاطبك، ولا يخل بذلك في تقواه.

منك صدرنا جميعًا،

نحن القادرون وحدنا على تسمية الأشياء ..»

أنت الذي يخلق الطبيعة ويحركها بقانون واحد!

ويقول في نهايته:

«أنت المانح كل خير!

نج الناس من شقاء الجهل،

أيها الآب!

أبعد الجهل عن قلوبنا، وقدرنا على الحكم الصائب.

لنستطيع أن نمجدك كما يليق بك.

ونتغنى بأفضالك على الدوام.

فليس شرف أعظم للآلهة والبشر،

من التغني بقانون العالم الأوحد.

هذا على الدوام وعلى النحو اللائق»[١].

هذا مثال موجز من التقوى الجديدة التي نشرها الرواقيون الأوائل في وقت ضعفت فيه «المدينة اليونانية» وضعفت ديانتها وسلطة آلهتها.

غير أن الروح الدينية التي تغلغلت في التعليم الرواقي، اتخذت مظهرًا جديدًا، وذلك عندما تدهور هذا التعليم، في مبادئه النظرية الأولى على الأقل. ونلحظ تطور الرواقية، فيما أطلق عليه المؤرخون اسم «الرواقية الوسطى»، التي قامت في بلاد اليونان وخارجها، منذ القرن الثاني قبل الميلاد، حتى اتخذت الفلسفة الرواقية مركزها الرئيسي بمدينة روما في القرن الميلادي الأول.

وهناك اسم قرنت به هذه «الرواقية الوسطى»، وهو اسم بوسيدنيوس[٢]. وقد حاول بعض المؤرخين أن يرجعوا إلى هذا الرجل، لا تطور الرواقية وحدها، بل تطور الفلسفة اليونانية كلها أيضًا، وانتقالها من العصر اليوناني الأثيني إلى العصر السكندري. غير أنه من الصعوبة بمكان، أن نؤكد تاريخيًّا، أن ما ينسب إليه من

---

(١) راجع ترجمة هذا النص بالفرنسية في كتاب Festugière المذكور سابقًا II, 311, 313

(٢) راجع فيه E. Bevan: Stoicies et Sceptiques (Paris 1936) P. 90-115

آراء، لا يرجع حقيقة إلى مفكرين عاشوا قبله من أفلاطونيين أو رواقيين، أو إلى مؤلفين كتبوا بعده، ولم يرغبوا في نسبة تلك الآراء لأنفسهم، أو حتى ذكر أسمائهم.

والأغلب أن مذهب بوسيدونيوس، إن كان له مذهب، ليس إلا مظهرًا لتطور تعليم الفلسفة كلها، في حوض البحر المتوسط، وانتشاره بفعل فتوحات الإسكندر، بعد أن كان قاصرًا على بلاد اليونان، أو حتى على أثينا وحدها. ومن شأن تطور هذا التعليم وانتشاره، واعتباره أساسًا لثقافة رجال البحر المتوسط، أن امتزجت فيه عناصر فكرية، كانت من قبل منفصلة أو مستقلة على الأقل.

ومهما يكن من «تاريخية» مذهب بوسيدونيوس، فقد ارتبطت فيه فلسفة زينون بآراء أفلاطونية، بعضها من «طيماوس»، والبعض الآخر من «فيدون»، ثم بآراء ومواقف خارج الفلسفة كلها. واتخذ المذهب صيغة جديدة، سيكون لها شأنها، في مؤلفات السكندريين الذين سنتكلم عنهم.

ومن الأمثلة الواضحة على هذا التطور، تأويل المذهب لمبدأ زينون الشهير القائل بوحدة العالم في العقل الإلهي. ففي العالم كله حياة صادرة عن الشمس، أو في لغة الرواقيين عن «النار الإلهية». وبمقتضى هذه النار ثمة علاقات مستمرة بين أجزاء العالم، حتى

بين ما كان أبعدها في المسافة؛ لا بين العقول وحدها، بل فيما بين الأجسام، وفيما بينها وبين العقول أيًّا كانت. هناك «تعاطف» كلي عالمي يقوم بمقتضى هذه النار الإلهية. ويؤدي هذا التعاطف إلى تفسير عدة ظواهر كظواهر المد والجذر، ثم كظواهر يكشف عنها السحر والتنجيم وحدهما. فالسحر قائم على إمكان تأثير متبادل بين أجزاء العالم، والتنجيم على إمكان تأثير الأفلاك في مصير الناس.

ومن أهم آثار هذا «التعاطف» اعتبار الآلهة والأديان مظاهر لدين أصلي واحد، يتخذ عدة أسماء وصفات، وإن كان لا يتغير في أساسه. هذا الدين هو عبادة المبدأ الإلهي الساري في العالم كله.

لدينا هنا تطور للفكر الديني اليوناني سيبلغ ذروته بمدينة الإسكندرية.

وكان الإسكندر، وهو مؤسس مدينة الإسكندرية، هو الذي مهد إلى انتقال الفكر اليوناني، وانتشار الفلسفة اليونانية كلها.

مدرسة الإسكندرية
وفلسفتها

مدرسة الإسكندرية وفلسفتها

يطلق الفلاسفة ومؤرخو الفلسفة في الغرب اسم فلسفة الإسكندرية واسم مدرستها على هذا التفكير الذي اتخذ أقوى مظاهره وأوضحها عند أفلوطين، مؤلف «التساعيات» التي نشرها بعد وفاته تلميذه فورفيريوس، في نهاية القرن الميلادي الثالث.

وإن كان البحث في أساس هذه التسمية ومبرراتها مما يجاوز غرضنا في الوقت الحاضر، فأمر معلوم أن أفلوطين ولد على الأرجح بصعيد مصر عام ٢٠٣ م، وتعلم الفلسفة بالإسكندرية عندما بلغ عمره ثمانية وعشرين عامًا، وبقي بتلك المدينة حتى سن الثامنة والثلاثين لا يفتتح فيها مدرسة، ولا يضم إليه تلامذة، بل لا يرسم لنفسه خطوط مذهب فلسفي شخصي. وترك أفلوطين الإسكندرية في هذا السن الناضج مقتفيًا آثار العاهل الروماني جورديان، الذي سافر إلى الشرق عازمًا على غزو مناطق نائية لفارس والهند، وقُتِلَ قبل أن يحقق شيئًا من مشروعه. فاضطر أفلوطين إلى العودة، ولكنه

مد رحلته في البحر المتوسط حتى روما عاصمة الإمبراطورية، دون أن يمر بالإسكندرية في طريق عودته، ودون أن يرجع إليها مرة واحدة حتى وفاته في عام ٢٧١ م. وفي روما افتتح مدرسته في عام ٢٥٨ م، وأقبل عليه فيها التلاميذ من المتخصصين في الفلسفة، ومن غواتها وعشاقها أيضًا. وألقى دروسه، وابتكر منهجه في التعليم. واتخذ مذهبه في الفلسفة، إن صح أن له مذهبًا. وكانت «التساعيات» هي الصيغة النهائية التي وضعها فورفيريوس لهذا التعليم وتلك الفلسفة، بعد وفاة أفلوطين.

واضح إذن أن الإسكندرية لم تكن مقر مدرسة أفلوطين، وأنه لم ينشئ فيها منهجه أو فلسفته، بل إنه لم يفكر في أثناء إقامته بها في المشروع الفلسفي الذي انتهى إلى «التساعيات». ولذلك لا بد لدارس أفلوطين وفلسفة الإسكندرية ومدرستها من أن يتساءل: ولماذا سميت فلسفة أفلوطين باسم فلسفة الإسكندرية أو باسم مدرسة الإسكندرية؟ وماذا يكون معنى عبارة «مدرسة الإسكندرية وفلسفتها»؟ وما علاقة أفلوطين بتلك الفلسفة وتلك المدرسة؟

أسئلة ثلاثة هامة لن نعالج منها في هذا الكتاب إلا السؤال الثاني الخاص بمدرسة الإسكندرية. غير أن هناك أمرًا واضحًا محددًا تحديدًا تاريخيًّا بصدد العلاقة بين أفلوطين والإسكندرية، وهو

أن أفلوطين تعلم الفلسفة بالإسكندرية على يد رجل اعتبره معلمًا عظيمًا، وأخلص له إخلاصًا كاملًا حتى نهاية حياته، بدليل أنه حقق وعده له بعدم الإعلان عن مذهبه في الفلسفة ومنهجه فيها، وكان أمونيوس هو هذا المعلم. وإنا نعرف من فورفيريوس أن أفلوطين أخذ عن معلمه الطريقة المثلى لدراسة أفلاطون وشرح فلسفته، وهي طريقة تفسير النص في موضوع معين، على ضوء نصوص أفلاطون الأخرى في ذات الموضوع. ولدينا في «التساعيات» أمثلة واضحة على هذه الدراسة التي تلقاها أفلوطين.

كان هناك إذن بالإسكندرية، وقبل أفلوطين، تعليم للفلسفة الأفلاطونية في مرحلة عظيمة من التقدم والتعمق. ويدل هذا على أن التعليم المذكور لم يكن وليد الساعة، وأنه كانت هناك تقاليد سابقة موطدة في الدراسات الفلسفية بوجه عام، وفي دراسة أفلاطون بوجه خاص.

وقد رأينا فيما سبق أن الدراسة بالمتحف كانت علمية في بدايتها، ثم شملت بعد ذلك فنون اللغة والأدب والخطابة، وأن الفلسفة دخلت المتحف في وقت لا يمكن تحديده بالضبط، وإن كان على كل حال لاحقًا للوقت الذي أصبحت فيه الفلسفة مع غيرها من العلوم والفنون جزءًا من برامج تعليم الشبيبة اليونانية وتربيتها،

لاحقًا للوقت الذي انتشرت فيه المدارس اليونانية الثانوية والعالية في حوض البحر المتوسط. والأمر الذي لا شك فيه، هو أن الانتشار كان معاصرًا لانتشار الفلسفة في حوض البحر المتوسط، أي بعد قيام المدرسة الرواقية وتطورها. والأغلب أن هذا الانتشار قد تم في نهاية القرن الثاني قبل الميلاد، عندما اتخذت الفلسفة الرواقية مع بوسيدونيوس[1] وغيره من الرواقيين صبغة تلفيقية واضحة جمعت مع عناصر الفكر الرواقي عناصر أفلاطونية أصيلة. والمعروف أن الرومان منذ استيلائهم على مدينة الإسكندرية شجعوا الدراسة بالمتحف كل التشجيع، وأنهم أضافوا إلى كراسي الأساتذة فيه، كراسي خاصة بالفلسفة اليونانية في مدارسها الأربع: الأفلاطونية والمشائية والرواقية والأبيقورية. هذا علاوة على مدارس خاصة بتعليم الفلسفة، قامت بالإسكندرية قبل العصر الميلادي ذاته.

فابتداءً من نهاية العصر القديم -وربما كان ذلك في أواسط القرن الثاني قبل الميلاد- وطوال القرنين الميلاديين الأول والثاني، لدينا دلالات واضحة على قيام مدارس يديرها معلمون خصصوا لها أنفسهم وحياتهم كلها. في هذا الوقت قامت بالإسكندرية مدارس

(١) راجع في هذا:

A. Rivaud: Histoire de la Philosophie (Paris 1948) I, 441- 445.

تعلم الفلسفة الأفلاطونية، وتحيي في عقول الشباب الاهتمام بهذه الفلسفة، واستمر هذا الإحياء حتى بلغ أسمى مرتبة عند أمونيوس، معلم أفلوطين في القرن الميلادي الثالث. وأدى هذا الإحياء منذ بدايته تقريبًا إلى نشأة مفكرين ربما لم يكونوا فلاسفة بالمعنى الدقيق، وإن كانت لهم أصالة واضحة في تفكيرهم هذا، وفي إفادتهم بفلسفة أفلاطون التي تعلموها بالمدرسة، وفي توجيههم لتلك الفلسفة إلى أغراض لم تكن كلها فلسفية. وإنا نقصد في هذا الفصل الكلام عن ممثلين لهذا التفكير السكندري، الذي قام بين نهاية العصر القديم ونهاية القرن الميلادي الثاني، والذي مهد -مع تعليم أمونيوس- لقيام فلسفة أفلوطين في القرن الثالث. نقصد الكلام من ناحية عن فيلون اليهودي السكندري الذي توفى في عام ٤٠ م، ومن ناحية أخرى عن المفكر أو المفكرين الذين اشتركوا في إعداد المؤلفات الهرمسية، والتي كتب أغلبها في النصف الأخير من القرن الميلادي الثاني.

أما عن فيلون اليهودي، فليست هناك ضرورة للدخول في تفاصيل تفكيره الديني، لا سيما أن نصيبه في التمهيد لفلسفة أفلوطين كان بطبيعة الأمر أقل من نصيب الهرامسة، وأن هذا التفكير يخرج عن مجال تأثرها بالمسيحية. إنما نريد أن نبين شهادته على

قيام تعليم فلسفي بالإسكندرية في وقته، وقبل وقته، ومدى إفادته الشخصية من هذا التعليم.

يشهد فيلون أنه أحب الفلسفة منذ صغره وأول تعلمه لها، وأنه درس علوم النحو واللغة، لا لمجرد دراستها في ذاتها، ولا من أجل الخطابة، كما كان يفعل جميع رجال عصره، بل من أجل الفلسفة التي تمهد لها تلك العلوم. ويشهد كذلك بأنه بقي مغرمًا بها طوال حياته، يسعى إلى تلقي معانيها، والبحث في تلك المعاني، كلما أتاحت له الفرصة ذلك[1].

ويتبين من كلام فيلون أن الفلسفة التي عشقها، والتي أراد أن يوجه حياته إليها، هي الفلسفة الأفلاطونية بوجه خاص، وإن كان قد تعلم أصول غيرها من الفلسفات. ويبدو أنه أخذ عدة دروس في الفلسفة، وخاصة في آراء الفلاسفة السابقين، لا الأفلاطونيين وحدهم، بل المشائين والرواقيين أيضًا. وقد يتعذر على المؤرخ أن يقرر ما إذا كان فيلون قد درس هذه الآراء مع معلمين للفلسفة وتاريخها، أم أنه قد أخذها عن ممثلي المذاهب الفلسفية، المعاصرين له بمدينة الإسكندرية. وما يمكن أن نقرره على الأقل هو أن فيلون قد اتخذ في كتبه، موقف مؤرخ الفلسفة من ناحية، أو بعبارة أدق

(١) راجع: Festugiére, Révélation II, 5, 1

موقف الملاحظ الموضوعي للفلسفات الحديثة والمعاصرة، يسجلها ويشرحها ثم يرجئ النظر فيها ومناقشتها؛ وأنه اتخذ من ناحية أخرى موقف الناقد لها، أو على الأقل، موقف الإنسان الذي له رأي خاص بصدد المسائل المناقشة، والذي يعمل طاقته على التوفيق بين هذا الرأي الخاص وما يظهر لعقله أنه أصوب التعاليم الفلسفية. وحيث إن هذا الرأي الخاص هو اعتقاده بصحة الكتاب المقدس، وبوحدة الله المطلقة، وتنزهه عن العالم، وإن هذا التعليم الفلسفي هو التعليم الأفلاطوني، فموقف فيلون هو باختصار موقف الذي يعمل على التوفيق بين الإيمان والفلسفة الأفلاطونية، وعلى التعبير بلغة الفلسفة الأفلاطونية عن الإيمان الديني[1].

وإنا نجد عنده كما ذكرنا إشارات إلى فلسفات ثلاث على الأقل، وهي: الأفلاطونية والأرسطية والرواقية. نجد إشارات إلى معان أرسطية متأثرة بالأفلاطونية، أي إلى تلك التعاليم التي رأينا أرسطو يتخذها، وهو أشد تأثرًا بأفلاطون، أو إلى فلسفة تلاميذ لأرسطو، تأثروا أشد التأثر بكتاب «طيماوس» لأفلاطون. ثم نجد إشارات إلى معان رواقية، امتزجت امتزاجًا شديدًا بالمعاني الأفلاطونية، كتلك التي يقال إن بوسيدونيوس اتخذها. ثم إلى فلسفة أفلاطونية،

(١) Festugière II, 553.

امتزجت أشد الامتزاج بتطور الرواقية، وأولت تعاليم «طيماوس»، على ضوء فلسفة زينون الرواقي، إلى فلسفة أفلاطونية تؤمن إيمانًا وثيقًا بحضور الإله في العالم وبعنايته الربانية[١].

وهناك بعض الغرابة في موقف فيلون من الفلاسفة السابقين عليه: فهو من ناحية، يقرر في موضع ما حلولًا معينة لمشكلات معينة، ويتخذ نقيض هذه الحلول لنفس المشكلات في موضع آخر، وكأنه نسي ما قرره فيما سبق، أو كأنه تعمد التناقض. ثم نجده من ناحية أخرى، يميز بين ما يجب التمييز بينه من الفلسفات والمواقف المختلفة: فلا يخلط بين رواقية تقرر العناية الربانية وأرسطية تنكرها، أو بين أفلاطونية تعترف بنشأة العالم وأرسطية تقرر قدمه، أو بين رواقية تقرر قابلية العالم للتدهور والانحطاط وأفلاطونية تنكر فساده وتعرضه لأي شر[٢].

إنه من ناحية يسجل ما تعلمه واستمع إليه، شاهدًا على الفلسفات السابقة عليه والمعاصرة له، وهو من ناحية أخرى يميز بين تلك الفلسفات، ويعمل ضمنًا على تصويب واحدة منها على الأخرى.

---

(١) راجع J. Daniélou: Philon d'Alexandrie (Paris 1958) 57- 75

(٢) Daniélou: 58-63.

إن فيلون شاهد على فلسفات معاصرة، أو على الأقل على تعليم فلسفي معاصر، وعلى مدارس فلسفية معاصرة بمدينة الإسكندرية ذاتها.

ثم إن فيلون متجه إلى الأفلاطونية، مصدق لها متأثر بها. إنما يجب أن ننتبه إلى أن أفلاطونية فيلون لم تكن أفلاطونية بحتة، لم تكن أفلاطونية محاورات أفلاطون، كما ستكون أفلاطونية أمونيوس معلم أفلوطين. إنها بقيت إلى حد بعيد مصطبغة بعوامل رواقية، كتلك التي أشرنا إليها بصدد بوسيدونيوس.

إنه يقرر صراحة أنه مع الأفلاطونيين، عندما يرون أن للعالم نشأة وميلادًا، وأنه ليس بذاته معرضًا للفساد والانحلال، ثم يضيف أن هذا كان أيضًا رأي موسى النبي. إنه يحس إذن اتفاقًا ضمنيًّا بين الأفلاطونيين ودين التوراة.

ويبدو من الصعب لأول وهلة أن نتبين من أين جاءته فكرة هذا الاتفاق. وإنه من الصعب على كل حال أن نقبل أنه اختار الأفلاطونية من بين المذاهب الفلسفية، بعد دراسة موضوعية لها، وبعد مقارنتها بسائر المذاهب. والأغلب أنه كانت هناك تقاليد قائمة بصدد هذا الاتفاق، معلومة ومقبولة في المجتمع الإسرائيلي السكندري الذي عاش في أرجائه فيلون وتربى فيه.

يمكننا إذن أن نخمن على الأقل بصدد أصل الأفلاطونية التي تنادى بها فيلون، ورأى فيها اتفاقًا مع معتقدات العهد القديم للكتاب المقدس، أنها أفلاطونية بعض المترجمين الاثنين والسبعين لكتب العهد القديم، أو هي بتعبير أدق، أفلاطونية بعض الأحبار اليهود الذين ألفوا باللغة اليونانية وبمدينة الإسكندرية بعض أسفار العهد القديم، وخاصة بعض الأسفار المنسوبة إلى سليمان الحكيم، وبوجه أخص سفر «الحكمة» ذاته.

وتدلنا مطالعة هذا السفر الأخير على احتكاك الوسط اليهودي السكندري بوسط الثقافة اليونانية، واطلاع بعض الأفراد على الآثار الفلسفية لتلك الثقافة، وخاصة على آثار الفلسفتين الأفلاطونية والرواقية. أنها تظهر استخدام مؤلف كتاب «الحكمة» للغة فلاسفة اليونان في المسائل المتعلقة بالنفس وخلودها، وبالعالم وأصله الإلهي، كما تظهر تأمينه على تلك الفلسفات. وربما وجب القول إن مطالعة أفلاطون، أو الاطلاع على الأقل على آرائه بصدد النفس، كما كانت مسجلة في مختارات ومختصرات معاصرة لمؤلف سفر «الحكمة»، قد أيدت عند هذا المؤلف أمله في خلود النفس، وإن لم يكن هذا الخلود من معتقدات اليهود القديمة، كما أن مطالعة الرواقيين أو مختارات من كتبهم بصدد العالم ومنزلة الإله أو

الحكمة أو العقل الإلهي من نشأة العالم، قد ثبتت لغة اليهود وأوضحتها عند التعبير عن أصل العالم وخلقه. وحيث إن آراء أفلاطون بصدد النفس وخلودها هي آراء محاورة «فيدون»، وإن آراء الرواقيين، بصدد أصل العالم والعقل الإلهي، مستمدة في أصلها من «طيماوس»، فيمكن القول بوجه عام، إن هاتين المحاورتين هما في أصل التعليم الفلسفي الذي ناله مؤلف كتاب «الحكمة»، بل إن هاتين المحاورتين أو مختارات منهما، أو مختصرات لهما على الأقل، في أصل ما يمكن تسميته في ذلك الوقت القديم مدرسة الإسكندرية وفلسفتها[1].

وواضح لمن يطالع أن هاتين المحاورتين أو مختارات منهما أو مختصرات لهما، أن شيئًا من هذا في أصل التعليم الفلسفي الذي تلقاه فيلون.

إلا أنه واضح في الوقت ذاته لمن يطالع فيلون أن كل هذا لم يؤثر وحده في فيلون، ولم يساهم وحده في نشأة آرائه، بل إن تلك المساهمة كانت محدودة. وكما رجع مؤلف كتاب «الحكمة»، الذي اتخذ في بعض الأحيان لغة الفلاسفة ومعانيهم، إلى وحي التوراة وأسفاره الموسوية الأولى بوجه خاص، كذلك كان الأمر

(١) راجع: Festugière: Révélation II, 383-385.

فيما يتعلق بفيلون. ففيلون إذ هو يتفق مع فلاسفة اليونان، وخاصة مع أفلاطون والرواقيين، بصدد مواقفهم من الله وعلاقته بالعالم، فإنه كان يستمد إلهامه الأخير والأساسي من العهد القديم للكتاب المقدس، وخاصة من سفري التكوين والخروج. إنه كان يطالع كتب الفلاسفة بعقل المؤمن، ويغطي -إذا صح القول- أحداث الوحي والإيمان بمعاني الفلاسفة، رابطًا بين النوعين من المعاني ربطًا عجيبًا، مؤلفًا هذا التأليف الذي عرف فيما بعد باسم التأليف أو التأويل الرمزي.

إن مطالعته لطيماوس وللكتب الرواقية هيأته للتأمل في الكون والأفلاك، لمشاهدة هذه الأفلاك، والإعجاب بها وبما بينها من علاقات ونظام ثابت عجيب. علمته نظام العالم، وأن هذا النظام معقول، يقوم بالضرورة على عمل عقل منظم عظيم. إنها هيأته لمعرفة العلل والأسباب الحقيقية. وهيأته في نهاية الأمر لمعرفة الله.

ولكن معرفة الأفلاك، إذ تمهد الطريق لإثبات وجود الله، فهي لا تعلمنا بما هو، بماهيته وجوهره. أنها تبقى على عتبة الباب، وعلى عتبة باب مغلق. ويبقى الله ذاته «مجهولًا».

في تأمل الأفلاك فضائل، ولكنها فضائل محدودة. وفيه خطر

واحتمال شر أو خطأ بصدد الدين والله. وإن هؤلاء الذين تأملوا في الأفلاك، ووقفوا في معرفة الله عند هذا التأمل، بالغوا كل المبالغة في تأمل الأفلاك، إلى حد تأليه الأفلاك ذاتها وعبادتها[1].

وكان هذا علم «الكلدان» اتخذه فيلون رمزًا على علم الفلكيين. بل هذا هو علم الفلاسفة الذين رأيناهم يقفون عند تأمل الإله والعقل الإلهي في الأفلاك ونظامها. ولكن التفكير الصادق، ولكن الوحي، ولكن التفكير الذي يقوده الوحي ويهديه، هذا التفكير يترك عالم الأفلاك ويتجه إلى عالم آخر. إن هذا التفكير لا يقف عند الإله الذي يقره الفلكي، إنه يبحث عن إله لا يعطيه النظر إلى الأفلاك.

ومن عرف هذا، فقد فهم معنى التوراة، وفهم بنوع خاص دعوة الله لإبراهيم في سفر «التكوين»، أن يترك بلاده وأهله، ويرحل إلى بلاد أخرى، أن يترك بلاد الكلدان، ويرحل إلى بلاد حران. وفي نظر فيلون، ليست بلاد حران إلا رمزًا على طريق فلسفي آخر، غير طريق المنجمين وعلماء الفلك وفلاسفته، طريق جديد نلقى فيه الله أو نقترب فيه منه على الأقل. إن حران رمز للنفس الإنسانية، للإنسان الذي يحاول معرفة الحقيقة الإلهية بالتحرر من النظر إلى العالم الخارجي. وإن رحلة إبراهيم من بلاد الكلدان إلى بلاد حران لهي

(١) Festugière I, 568- 575.

رمز لمحاولة الإنسان التحرر من الإحساس وأدرانه، والتطهر من الأجسام والبدن في سبيل معرفة الحقيقة الإلهية[1].

وإن مطالعة «فيدون» توجهنا إلى ضرورة القيام بهذه المرحلة لكي يعرف الإنسان ذاته ويحتقر العالم والأجسام.

ولكن هناك فيما بعد معرفة الله عن طريق الأفلاك، وفيما بعد معرفته عن طريق النفس، معرفة لله أعمق وأبعد، معرفة هي «رؤية» الله ذاته. وفيما بعد حياة إبراهيم في بلاد الكلدان، وبعد رحلته إلى حران، هناك رؤية موسى على قمة الجبل. هذه الرؤية هي ما يصبو إليه عقل الفيلسوف الحقيقي.

وهي ما كان يصبو إليه فيلون.

فبعد علم الطبيعة والأفلاك، علم النفس في حقيقتها. وبعد مشاهدة الأجسام، تطهير النفس من الأجسام. وبعد العلمين، رؤية أو محاولة للرؤية، اتجاه إلى تصوف.

ويبدو أن فيلون حاول هذه الرؤية، أو أنه بحث عن السبيل إليها. ويبدو أنه وجد لمحاولته هذه تشجيعًا: في الفلسفة أولًا، وفي الفلسفة الأفلاطونية بوجه خاص، ثم في مطالعة «الكتاب» والعمل

(١) نفس المرجع: Festugière, II 570-571, 576-578.

على شرحه وتفسيره في ضوء مطالعة الفلاسفة، وأفلاطون بوجه خاص، ومحاورتي «طيماوس» و«فيدون» بوجه أخص. ولكنه وجد مشجعًا فعالًا نحو المعرفة الحقة، ونحو التصوف الحق. إنه وجد مثالًا عمليًّا حيًّا على هذه المعرفة، أو على محاولة بلوغها واكتسابها عند جماعة يقول عنهم إنهم كانوا عائشين بالقرب من الإسكندرية، وبجوار بحيرة مريوط، جماعة من الناس وهبوا حياتهم لمعرفة الله، وعملوا على التطهر من كل شيء عالمي في سبيل تلك المعرفة.

«إن بيوتهم غاية في البساطة، لا متباعدة كل التباعد ولا متقاربة كل التقارب. في كل منها صوامع، يعمل كل واحد منهم على الانفراد فيها لممارسة شعائر الحياة الكاملة. يعتكفون فيها للتفكير في الله. ويصلون إليه في اليوم مرتين: مرة في الصباح ومرة في المساء. فعند طلوع الشمس يلتمسون أن تمتلئ قلوبهم بنوره السماوي، وعند غروبها يلتمسون أن تتحرر من وطأة الإحساسات والمحسوسات ليتفرغوا كلية للحقيقة الكاملة»[1].

من هم هؤلاء الذين يتكلم عنهم فيلون في عدة مواضع من كتبه؟

يغلب على الظن أنهم جماعة من أتقياء اليهود مارسوا حياة

---

(١) راجع: Daniélou: 17

الزهد والعبادة في أماكن معينة من فلسطين، ثم في مصر بالقرب من الإسكندرية. ويرجح بعض المؤرخين أن منهم خرج هؤلاء الذين اكتشفت مخطوطاتهم أخيرًا في قمران بالقرب من البحر الميت، ومنهم أيضًا خرج بعض تلاميذ المسيح[1]. ومهما يكن من هذه الافتراضات، فإن رهبان فيلون كانوا يمثلون في نظره محاولة أنموذجية للتأمل الديني، ذلك التأمل الذي ينتهي عند الرؤية، وعند الذوق أيضًا. لذلك اعتبرهم في نهاية المطاف الإنساني، في غاية الرحلة التي تبدأ بالأفلاك وتنتقل إلى النفس.

وإن ما يعنينا هنا بصدد هؤلاء الرهبان هو أنهم استرعوا اهتمام مفكر فيلسوف، عاش بالإسكندرية في أوائل القرن الميلادي الأول ودرس الفلسفة بمدارس الإسكندرية، واعتنق الأفلاطونية التي كانت تعلم فيها في ذلك الوقت. وإن ما يعنينا أيضًا هو انتهاء الفلسفة عند هذا المفكر السكندري إلى التصوف والرؤية، واتجاه الفلسفة في نهاية الأمر عنده إلى التصوف والرؤية.

وهذا ما نجده بالضبط عند أفلوطين، الذي درس الفلسفة بالإسكندرية واعتنق فيها الأفلاطونية، ووجه الفلسفة كما سنرى نحو التأمل والرؤية، وجعل الرؤية قوام الفلسفة ذاتها[1].

---

(١) Daniélou 50-53.

ولكن هذا لا يعني أن فيلون أثر في أفلوطين أو تفكيره، أو أن مؤلفاته مهدت لتفكير أفلوطين وفلسفته. وإنما هذا يعني أن تفكير فيلون في مراحله المختلفة مظهر أول وثمرة أولى للتعليم بالإسكندرية، مظهر لما يمكن أن نسميه مدرسة الإسكندرية.

غير أن هناك مظهرًا ثانيًا أهم للتعليم الفلسفي بالإسكندرية، ولما يمكن تسميته في شيء من التبسيط «مدرسة الإسكندرية»، نقصد التفكير المنسوب إلى هرمس، هذا التفكير الذي نجد التعبير الكامل عنه في أثناء النصف الأخير من القرن الميلادي الثاني في المؤلفات الهرمسية.

يلتقي مؤلفو الكتب الهرمسية مع فيلون في محاولتهم إنشاء فلسفة إلهية دينية، وذلك تحت لواء الأفلاطونية وبإلهام منها. ويلتقون معه في قيام التيارين الفلسفيين الأفلاطونيين الذين ذكرناهما، في تفكيرهم: تيار التأمل في الإله عن طريق العالم، وتيار التأمل فيه عن طريق الابتعاد عن العالم، وإن كان التيار الثاني أقوى عندهم من الأول. ويلتقون معه بنوع خاص في توجيه الفكر الفلسفي نحو العبادة والتصوف والرؤية.

ويمتاز الهرامسة على فيلون بأن تفكيرهم يفترض علمًا بالفلسفة الدينية أبعد، ودراية بالفلسفة الأفلاطونية أوفى وأعمق، وإن لم

يكن هذا العلم الفلسفي، وإن لم تكن هذه الدراية بالأفلاطونية نتيجة مجهوداتهم الفلسفية ذاتها، بل مظهر تقدم التعليم الفلسفي بالإسكندرية، وتقدم مدارس الإسكندرية ذاتها، نحو تلك المرحلة التي بلغتها في عصر أفلوطين.

ثم يمتاز الهرامسة على فيلون بأنهم لم يسمحوا في الحقيقة -وإن كان الظاهر غير ذلك- لعوامل غير عوامل التفكير اليوناني، أن تؤثر في محاولتهم صياغة تفكير ديني. إنهم حاولوا تفكيرا إلهيًّا غير مرتبط بدين من الأديان، تفكيرًا دينيًّا مستقلًا عن الأديان. ومحاولتهم، من هذه الناحية، أقرب من محاولة فيلون إلى فلسفة أفلوطين، الذي عمل صراحة، معنى ونصًّا، على إنشاء فلسفة كاملة بعوامل من التفكير الفلسفي اليوناني وحده، وبعوامل أفلاطونية أصيلة.

ويمتاز الهرامسة أخيرًا على فيلون بتوجيه التفكير نحو الحياة الدينية الإلهية أوضح وأكثر صراحة، وبتوجيه نحو الرؤيا أكمل وأتم من توجيه فيلون. امتازوا بتوجيه لا يترك مجالًا لأي نوع آخر من التفكير. فتفكيرهم تأمل كما ستكون فلسفة أفلوطين، وتأمل في الإله يحاول أن يصبح رؤية للإله والحقيقة الإلهية، وإن لم يقم هذا التأمل عندهم إلا على أنقاض الفلسفة والنقد الفلسفي، وإن لم يتم

هذا التوجيه عندهم إلا على أنقاض الفلسفة والنقد الفلسفي، وإن لم يتم هذا التوجيه عندهم إلا بعد التضحية بما لم يضح به فيلون، وبما صمم أفلوطين في عزيمة صادقة أن يقيم عليه تأمله ورؤياه أيضًا، أي بالتفكير الفلسفي.

وإنا نريد هنا دراسة المؤلفات الهرمسية، لأنها شاهدة على التعليم الفلسفي بالإسكندرية، وعلى قيام فكر بالإسكندرية خارج هذا التعليم المدرسي، ولأنها تمهيد لفلسفة أصيلة أتت بعدها، وكان صاحبها من مدينة الإسكندرية ذاتها، نعني فلسفة أفلوطين. مع ملاحظة أن تلك المؤلفات ربما لم تكن الوحيدة في أثناء هذا العصر، أثناء القرن الميلادي الثاني، بمدينة الإسكندرية.

لذلك يجب في كلامنا عن هذه المؤلفات الابتداء بالجو العقلي الذي نشأت فيه، ثم الانتقال إلى ما يميزها في أسلوبها وتأليفها، قبل أن ندرس رسالتها الفلسفية الدينية.

منذ أواخر القرن الرابع الميلادي كانت المؤلفات الهرمسية تنسب إلى هرمس - طوط، الإله المصري للحكمة والفنون، وكانت في رأي مؤلفي ذلك الوقت حاوية اللاهوت المصري والفلسفة المصرية، ترجمت من اللغة المصرية إلى اللغة اليونانية بفضل كهنة مصريين تعلموا اليونانية.

والحقيقة أنه ليس هناك بالإطلاق ما يدل على وجود تأليف باللغة المصرية القديمة نسب في عهد الفراعنة إلى الإله هرمس هذا، بل ليس هناك ما يدل على أن المؤلفات الهرمسية التي في أيدينا كانت موجودة في العصر البطلمي إلا إذا استثنينا بعض أجزائها الخاصة بالتنجيم وبالكيمياء. أما الأجزاء التي تعنينا، والتي تهتم قبل كل شيء بالمسائل الفلسفية والإلهية، فلا يمكن إرجاعها إلى ما قبل القرن الميلادي الثاني[١].

وعبثًا نبحث عن عامل لاهوتي أو فلسفي مصري بحت في تلك المؤلفات فلا نجد -فيما عدا الأقوال الخاصة بالتنجيم والكيمياء السحرية - إلا بعض مظاهر سطحية للتعاليم الدينية الشرقية. أما المحتوى الفكري النظري، فهو مستمد كما سنرى من أصول يونانية. لذلك يخلص المؤرخون إلى أن مؤلفي هذه الكتب -باستثناء محتويات هذه في التنجيم والكيمياء- هم إما مصريون عرفوا لغة اليونان واتصلوا بثقافاتهم اتصالًا عميقًا وثيقًا، وإما كانوا -وهو الأرجح- يونان تمصروا وتعلموا صياغة آرائهم في قالب مصري شرقي[٢]. إلا أنه يجب علينا أن نلحظ مرة أخرى أن هذا المظهر

---

(١) راجع Festugière: Révélation (Paris 1943) I, 74-81

(٢) نفس المرجع: Festugière: Révélation (Paris 1941) I, 86-87

المصري، أو الشرقي بوجه عام لا يختص بالمؤلفات الهرمسية وحدها؛ إنه موجود في مؤلفات العصر كله، وخارج الإسكندرية ذاتها. لذلك يجب أن نميز باختصار صفات هذا العصر، وجوه المعنوي العام.

يمتاز كتاب هذا العصر بعدم الأصالة، أو بتعبير أدق، بعدم الادعاء لأصالة علمية أو فلسفية. وهم على ذلك يريدون العودة إلى القديم، وإلى المؤلفين القدماء وتقاليدهم، يعتمدون على آرائهم، ويستندون إلى مثالهم ويحاولون الاقتداء بهم. وكلما كان المفكر أبعد قدمًا عظمت قيمته في نظرهم واشتد اعتمادهم عليه. فأفلاطون، وخاصة في كتابه «طيماوس»، هو معلمهم ومرشدهم وموضع التقدير منهم، لاتصاله بمصر والشرق عامة، ولاعترافه بسبق الشرق وعظم تقاليده الدينية. إنه في نظرهم أفلاطون الإلهي.

وفيثاغورس أيضًا معلمهم، بل له السبق على أفلاطون: فهو أقدم منه وأكثر اتصالًا بالشرق وأديان الشرق. إنه مفكر وفيلسوف عظيم، وإنه نبي أيضًا[1].

أما وقد جاء الأنبياء من الشرق، من مصر، وفلسطين وبلاد

(١) نفس المرجع 14-18

العرب، وفارس والهند، فكتاب هذا العصر يعتزون بالشرق وأنبيائه، ولا يجدون لآرائهم وفلسفتهم والفلسفة كلها، تدعيمًا أعظم من ربطها بالشرق وأنبيائه[١].

وطريق الأنبياء إلى المعرفة والحقيقة ليس طريق الاستنباط والاستدلال، وليس طريق البحث الطويل الذي يعترضه التردد والشك، والذي قد لا يتأدى إلى نتيجة ما. إنه طريق التقرير الحاسم النهائي. وهذا التقرير تعبير عن حقيقة عرفها النبي من الإله مباشرة، سواء لأنه أملاها عليه، أو لأن الإله نفسه ظهر للنبي في النوم أو في اليقظة وأعلمه بتلك الحقائق[٢].

كان هذا اعتقاد رجال العصر. ولذلك كثر في مؤلفاتهم ذكر رؤى الناس للآلهة في أثناء النوم، ودعواتهم إلى الآلهة أن تظهر لهم. وكثرت إشاراتهم إلى طرق السحر في دعوة الإله.

اختلطت الفلسفة إذن واصطبغت بالدين والوحي، وارتبطت بهما إلى حد امتصاص الدين والوحي لها، وإلى حد اتخاذها الدين والوحي طريقًا للإعلام بحقائقها وأصولها، وللبحث أيضًا عن تلك الحقائق والأصول. إيمان إذن وصلاة ودعاء، وسحر إذا

---

(١) I, 19-28

(٢) I, 45- 60

لزم الأمر، بدلًا من بحث أو استدلال. ثم اختلاط للدين والفلسفة معًا بالعلم.

وقد يبدو هذا أمرًا غريبًا بعد ما ذكرناه عن تقدم العلوم ابتداءً من إنشاء الإسكندرية ومتحفها، واستقلال العلوم لا عن الدين وحده، بل عن الفلسفة أيضًا، استقلالًا يكاد يكون تامًّا. ولكنا لاحظنا أن العلوم التي استقلت هي الرياضة والطبيعة الرياضية من ناحية، والعلوم الطبية من ناحية أخرى.

واستمرت الرياضة في استقلالها. وانتقدها -بسبب هذا الاستقلال- كتاب العصر السكندري المتأخر انتقادًا شديدًا، لاعتقادهم أنها تبعد الإنسان عن الإله والتقوى. أما علم الطبيعة في صفته التجريبية غير الرياضية، فقد دخل كما ذكرنا، منذ القرن الثاني قبل الميلاد، تحت تأثير الفلسفة الرواقية، التي أدت به إلى تفسير ظواهر المد والجزر بمبدأ «التعاطف» العالمي. أم الطب فبعد مدة ارتبط في أثنائها بمدينة الإسكندرية بالتشريح العلمي وبعلم الأعضاء، أخذ منذ أواخر العصر القديم، يدخل تحت تأثير الفلسفة الشكية، فأصبح طبًّا تجريبيًّا، طب خبرة و«وصفات» عملية. ثم اتخذ منذ أوائل القرن الميلادي الثاني، تحت تأثير جالينوس، صبغة فلسفية، وظهرت فيه آثار الفلسفة الرواقية ونظرياتها في الغائية

والعناية الربانية.

ولكن هناك علمين نالا اهتمامًا خاصًّا من رجال الإسكندرية في هذا الوقت وقبله، وأخذا مكانًا في الكتب الهرمسية. ويمكن القول إن ثانيهما نشأ بالبلاد المصرية منذ عهد قديم، نقصد علمي التنجيم والكيمياء. أما التنجيم، فإن كانت نشأته الأولى في بلاد آشور وفارس، فإنه انتقل إلى مصر عند سيادة هذه البلاد عليها. ويرجح أن الكهنة المصريين استأثروا بهذا العلم منذ البداية ونسبوه إلى آلهتهم، وبالأخص إلى الإله هرمس. ثم تجدد علم التنجيم، وتوطد بفضل المذهب الرواقي، الذي يقرر وحدة العالم وارتباط أجزائه كلها فيما بينها ارتباطًا تامًّا. ومن شأن هذه الوحدة التي نادى بها الرواقيون أن يتأثر ما تحت فلك القمر بما فوقه والعكس، إلى حد أن يظهر تأثير الأفلاك، لا في الأحداث ذات الصفة العامة وحدها، بل في جميع الأحداث الضرورية الجزئية أيضًا. ويتخذ هذا الترابط والتأثير مظاهر إنسانية تجعل من النجوم آلهة ذات هيئة وطباع بشرية، وتجعل تأثير النجوم في أحداث هذا العالم وفي حياة البشر، كما لو كان تأثيرًا للآلهة ذاتها. ولا عجب بعد ذلك في أن تصبح الهندسة ذاتها، التي كانت تهيمن فيما مضى بقوانينها الثابتة على علم الفلك، متأثرة بدورها بهذا العلم، عندما اتخذ الصفة التشبيهية

الإنسانية، وأن يكون للأشكال الهندسية ولقوانين التغير المكاني معان وأسماء مستمدة من علم النفس. ثم لا عجب بعد ذلك في أن ينتهي علم التنجيم بالتأثير على الطب، وأن يكون للتعاطف والتنافر السائدين في العالم الأعلى علاقة وثيقة بالعالم الأرضي. وأن تتخذ تلك العلاقة مظاهر طبية عملية، ما دامت العلاقة لا تقتصر على النجم والإنسان المتأثر به، بل تقوم أيضًا بين النجم والأجسام الأرضية المشاركة والمشابهة له في التأثير[١].

وكان علم التنجيم هذا، في علاقته بعلوم نظرية كالفلك والهندسة، مذكورًا مدروسًا في المؤلفات الهرمسية، وفي أقدم أجزائها، أي قبل العصر الميلادي ذاته.

كذلك كان علم الكيمياء، الذي تكلمنا فيما سبق عن أطواره ومراحله، وانتهائه عند هرامسة القرن الميلادي الثاني، إلى اتخاذ صورة دينية تصوفية، كان لها أعظم الأثر في تطور هذا العلم عند أكبر معلميه في القرن الميلادي الثالث، عند زوسيموس[٢]، وسلطة زوسيموس في العلم والسحر قائمة معترف بها طوال العصر الوسيط كله.

---

(١) Festugière: Révélation I, 89-101

(٢) Festugière: Révélation I, 260-282

هذه هي مظاهر الفكر اليوناني في مؤلفات القرن الميلادي الثاني، وهي نفس المظاهر التي نجدها في المؤلفات الهرمسية: اعتماد العقول على المفكرين القدماء، وخاصة على أفلاطون وفيثاغورس؛ اعتبار تفكير هؤلاء القدماء صادرًا عن الشرق وأنبيائه؛ تفضيل الوحي والإلهام على البحث العقلي والاستدلال في معرفة الحقيقة؛ خلط العلم بالفلسفة وكليهما بالدين، والبحث عن علم هو في الوقت ذاته «عمل» أو يؤدي إلى عمل مباشر. وبوجه عام إحلال السحر محل العلم، والإيمان بالوحي الإلهي محل الثقة في العقل وطرقه، والعلم ومفاهيمه.

مؤلفات إذن طابعها ديني، أو بعبارة أدق، طابعها اختلاط الميادين، وانتقال العقل فيها من ميدان إلى آخر، انتقالًا ييسره الدين والوحي والإيمان، وبدافع من الدين والوحي والإيمان.

وسؤالنا الآن: وما سبب هذا التحول للفكر اليوناني في نهاية العصر الهيلنستي، في مرحلته الثانية كما قلنا، في مرحلته الإسكندرانية؟ ما الذي جعل الفلسفة اليونانية، بعد أن كانت فلسفة عقل نظري، ثم أصبحت فلسفة عقل عملي، أن تصبح في نهاية الأمر فلسفة دينية وتفكيرًا دينيًّا؟

هناك سببان لذلك مرتبطان فيما بينهما أشد الارتباط: أولهما

تعب العقل بعد هذه القرون الطويلة من البحث الفلسفي والعلمي، وشعوره بالعجز عن الإتيان بجديد أو اكتشاف جديد، أو حتى عن الاكتشاف بوجه عام. ولتعب العقل هذا وانتهائه إلى العجز سبب واضح، هو أن هذا العقل اليوناني الذي ظهرت أعظم آثاره في فلسفتي أفلاطون وأرسطو من ناحية، وفي العلم الرياضي من ناحية أخرى، لم يعد يستطيع التقدم على الإطلاق، لأنه كان بطبعه ونشأته عقلًا استدلاليًّا استنباطيًّا ليس إلا، وإنه لم يهتد إلى الطريق الوحيد للاكتشاف والتقدم[1]، طريق المنهج التجريبي المنظم، هذا المنهج الذي رسم خطوطه الفلاسفة والعلماء المحدثون من جاليليو إلى بسكال إلى نيوتون. أما العقل اليوناني فبعد أن صال وجال في ميدانه الخالص، وفي دائرته المحدودة، وبعد أن تبين معالم وجود يخضع للعقل، ومعالم علم يخضع للعقل أيضًا، بعد كل هذا أصبح قادرًا على الجدل والكلام فحسب.

أما السبب الثاني لتحول الفكر اليوناني، فهو احتياج النفوس، بعد إخفاق العقل هذا، إلى إيمان يضفي عليها الحياة[2]. ولعل هذا الاحتياج لما كان يبلغ مرتبة التعبير الصريح، ولما كان يبحث عن

(١) نفس المرجع I. 7-9

(٢) نفس المرجع I. 12- 17

إرضاء في الدين والوحي، إن لم تكن العقول قد لمحت، ولو عن بعد، هذه الأديان والمعتقدات والشعائر التي تؤتي أصحابها بعض الرضى أو ظواهر منه على الأقل. وعلى ذلك، فيصح القول إن اختلاط اليونان بالشرق وبالتفكير الشرقي، هو الذي أشعرهم بذلك الاحتياج، وهو الذي قادهم في نهاية الأمر إلى الحل الديني. غير أن هذا القول يلزمه توضيح مزدوج: فمن ناحية، لم يكن هذا الشعور بالاحتياج ناتجًا عن عمل الشرق على التأثير في الغرب، عن محاولة أصحاب الوحي إكراه أصحاب العقل، بل كان ناتجًا عن عجز الفلسفة اليونانية في أسلوبها القديم الأصيل، عن إرضاء رغبات نفوس قلقة، لا تجد مدينة أو آلهة أو ديانات تعتمد عليها. وكان هذا القلق بعيد العهد، يرجع إلى مغامرة الإسكندر العجيبة لفتح الشرق، ويرجع بالتالي إلى إرادة ضمنية غير صريحة عند اليونان أنفسهم، الذين قبلوا دعوة الإسكندر إلى السفر، ثم إلى الاختلاط، إرادة لها أصداء في أدبهم وفلسفتهم. ومن ناحية أخرى، فالارتباط بين العقل والوحي، الذي تم لإرضاء العقول، في القرن الميلادي الثاني، لم يأت في صورة ارتباط بوحي معين، لم يأت كما كان الأمر عند فيلون، في صورة انسجام الفلسفة اليونانية مع الوحي اليهودي مثلًا. كلا! لم تكن العقول التي نقصدها، والتي تتمثل بنوع خاص في المؤلفات الهرمسية، تبحث عن الاتحاد بدين معين، ولم تبلغ

بالفعل دينًا معينًا. كان هؤلاء المفكرون يعتمدون بنوع خاص على الفلسفة اليونانية، كما كانت تعلم في مدارس الإسكندرية، في هذا الوقت. غير أن هذه الفلسفة قد تحولت عندهم -بتأثير شعورهم بعجز العقل النظري- إلى تفكير من نوع جديد، إلى تفكير ليس هو بالضبط فلسفة، وليس هو دينًا من الأديان. هذا هو تفكير «مدرسة الإسكندرية»، في القرن الميلادي الثاني، إن صح الكلام عن مدرسة. أو بعبارة أدق، هذا هو تفكير عقول الإسكندرية، خمسين سنة تقريبًا، قبل الوقت الذي قام فيه أمونيوس بتعليم الفلسفة بالإسكندرية لتلاميذ أخصاء، نعرف منهم هذا الذي لقب فيما بعد فيلسوف الإسكندرية، وهو أفلوطين.

ولنحاول الآن بيان أسلوب هذا التفكير كما يتمثل في المؤلفات الهرمسية، ودلالة هذا الأسلوب من الناحية الفلسفية الدينية.

في عام ١٩٢٩ أصدر العالم الإنجليزي سكوت **Scott** أول طبعة محققة لنص الكتب الهرمسية[١]. ثم جاء العلامة فستوجير (**Festugière**) في عام ١٩٤٦، فبدأ بإصدار طبعة جديدة لجميع المؤلفات المنسوبة إلى هرمس مع بعض تنقيحات هامة، وترجمة

(١) **Hermetica I-IV (Oxford 1924-1936).**

فرنسية لها[1].

وإن نظرنا بوجه عام إلى النصوص الهرمسية وجدنا أنها مجموعات لما يسمى باليونانية logos: والترجمة الحرفية لهذه الكلمة هي «قول» أو «قول العقل». فالمؤلفات الهرمسية هي إذن مجموعة «أقوال» أو بعبارة أصح مجموعة لمجموعات «أقوال». وتمتاز هذه المجموعات بأن كلا منها عدة «أقوال» حول موضوع معين، يكون إما مرتبطًا بعلم النجوم وإما بعلم الكيمياء، هذا فيما يتعلق بأقدم «الأقوال» زمنًا، أو بالفلسفة والدين، فيما يتعلق بأحدثها. وهذه الأقوال الأخيرة هي التي تعنينا هنا.

وقد يطول كل من هذه «الأقوال» وقد يقصر. وقد تظهر لنا «الأقوال» مشتتة غير منسجمة. غير أن هذا التشتت كثيرًا ما يكون سطحيًّا، وكثيرًا ما نجد بين «أقوال» مجموعة واحدة، عاملًا ضمنيًا يضم المعاني المتفرقة.

بماذا تمتاز «الأقوال» الهرمسية؟ وما دلالتها بالضبط على التعليم والمدارس بالإسكندرية في هذا الوقت؟

إن قارنا هذه «الأقوال» بما نعرفه من المؤلفات الفلسفية في العصر اليوناني القديم، وجدنا أنها تشابه هذه بعض الأحيان،

(١) Hermès Trismégiste I-IV (Budé-Paris 1945-1954).

وأنها تختلف عنها أغلب الأحيان. فالقول الهرمسي، ليس محاورة كمحاورات أفلاطون. وإن كان كثيرًا ما يبدأ بنقاش أو حوار صغير، فعامل الجدل العقلي غائب فيه. وليس «القول» مع ذلك «درسًا» بالمعنى الأرسطي، كالدروس التي عملت منها كتب أرسطو المعروفة: هذا لأن «الدرس» الأرسطي علاوة على احتوائه عامل الجدل والمناقشة، يرمي إلى البرهان والإثبات. ومع ذلك فالقول الهرمسي «درس» بمعنى أنه موجه إلى طلبة ومستمعين، وإن كان عددهم أقل من طلبة أرسطو، وكانوا من نوع يختلف كثيرًا عن طلبة أرسطو ومستمعيه. ثم ليس القول حديثًا كأحاديث أبيكتيت الرواقي الذي عاش في القرن الميلادي الأول، لأن هذه الأحاديث ترمي بلهجتها والأسئلة التي تتتابع فيها إلى إيقاظ المستمعين من غفوتهم، وإلى تنبيههم إلى حقائق في أنفسهم قد نسوها. أما «القول» الهرمسي فلا تهكم فيه، ولا يتضمن تنبيهًا «قويًّا» للسامع. إنه بالعكس يفترض في السامع تهيئًا للإصغاء والتأمل الروحي، واستعدادًا للعمل بما يرشده إليه المعلم.

يبقى إذن أن نقرب «القول» الهرمسي من أحاديث أفلوطين، كما سجلها فورفيريوس في «التساعيات». ففي «التساعيات، يبدأ أفلوطين إما بنقاش صغير، وإما تعليق على قول أرسطو أو أفلاطون؛

ثم يعمل تدريجيًّا على توجيه السامعين إلى الحقائق العليا التي يقوم عليها الوجود. كذلك يفعل الهرمسي. غير أن هناك فارقًا واضحًا: فبينما كان أفلوطين يعتمد على رياضة عقلية، توجهه هو وتلامذته إلى معرفة عقلية لتلك الحقائق، فالهرامسة يعتمدون على تهيئة روحية، وإرشاد روحي ينتهي عند التلاميذ ومعلمهم بصلاة شكر.

غير أن هذه الفوارق ذاتها تدل على وجود عامل أساسي مشترك بين جميع المؤلفات الفلسفية اليونانية القديمة، والمؤلفات الهرمسية، وهو اعتمادها كلها على تعليم شفوي يعطيه المعلم للتلاميذ. ومع ذلك فالمدرسة الهرمسية -إن كان لها وجود حقيقي- مدرسة خاصة لا يمكن أن يؤمها جميع من يطلبون الثقافة أو العلم. والدرس الهرمسي، كما تدل عليه «الأقوال»، لا يعطى في قارعة الطريق، أو في قاعة للمحاضرات، بل لا يعطى في فصل مدرسي بالمعنى المعتاد. إنه يفترض مجتمعًا محدودًا جدًّا منعزلًا، إنه يفترض خلوة لا ندوة. والخلوة تكون في العادة بين معلم أو مرشد، ومريد. والأقوال الهرمسية التي في أيدينا تشير إلى وجود مستمع آخر، أو مستمعين اثنين، علاوة على غياب المريد ذاته. وقد يعطي المعلم الدرس إلى أحد هذين المستمعين، في حالة غياب المريد، ثم يعطي هذا المستمع مذكرة عن الدرس، يستلهمها منه

التلميذ الغائب[١].

وقد قام العلامة الألماني ولهلم بوسيت بأبحاث هامة جدًّا عن المدارس التي قامت في نهاية العصر الهيلنستي بين الإسكندرية وروما[٢]، وعرض فيها إلى المؤلفات الهرمسية، وإلى غيرها من المؤلفات المعاصرة، وانتهى إلى أن جميع هذه المؤلفات تحمل دلالات واضحة على قيام عدة مدارس فلسفية خاصة في هذا الوقت -أي في القرن الميلادي الثاني-، لبعضها اتجاه روحي ديني ظاهر. وتعتمد تلك المدارس في اختلافها، على تقاليد مشتركة، أهمها التمييز بين درس شفوي يلقى على تلميذ أو تلاميذ، ومذكرة مكتوبة لهذا الدرس، وكتاب كامل يفصل تلك المذكرات، ويجمعها فيما بينها[٣]. والغالب أن المؤلفات الهرمسية التي في أيدينا هي آثار لكتب كاملة، كانت التعبير النهائي عن تعليم كان بإرادة أصحابه خفيًّا، «باطنيًّا».

علينا أن ننظر الآن إلى الفحوى الفكري الفلسفي لهذا التعليم. ويظهر لنا الطابع العام لهذا التعليم، إذا قارناه بالفكر الفلسفي

---

(١) Festugière: Révélation II, 36-38.

(٢) W. Bousset: Judisch- Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom Göttingen 19150.

(٣) راجع الكتاب الأخير ص ٧.

اليوناني في عصره الذهبي، عند سقراط وأفلاطون وأرسطو، ثم إذا قارناه بالفكر اليوناني في عصره الفضي، إذا صح القول، أي في المدارس الرواقية والأبيقورية.

فالفلاسفة اليونان الأوائل، كانوا يبدأون بمناقشة مختلف الآراء، ثم يوجهون المناقشة والتجربة الإنسانية، ومختلف الدراسات العلمية والفنية، إلى حكمة هي نظر ومشاهدة فحسب. أما الرواقيون والأبيقوريون، فكانوا يهدفون إلى حكمة عملية أفلاطونية، تتحقق بها وفيها الفضيلة والسعادة وتتحدان. أما مفكرو العصر السكندري، فهم يهدفون إلى حكمة إلهية دينية تحقق خلاص الإنسان باتحاده بالإله، مبدأ وجوده وحياته.

حكمة هي نظر ومشاهدة؛ حكمة هي عمل وفضيلة وسعادة؛ حكمة فيها خلاص النفس باتحادها بالإله.

وقد يبدو الفارق طفيفًا بين النوع الثاني من الحكمة والنوع الثالث. وقد يبدو معنى السعادة غير مختلف اختلافًا كبيرًا عن معنى خلاص النفس. ثم لا شك أن الرواقيين وأفلاطون من قبلهم كانوا أيضًا يهدفون إلى الاتحاد بالإله. غير أن الفارق واضح كل الوضوح، بين النوعين الأول والثاني للحكمة والنوع الثالث: فخلاص النفس عند السكندريين قائم على الاتحاد بالإله، بالمعنى

الديني للاتحاد، لا بالمعنى الفلسفي، قائم على وحي من عند الإله، بينما كانت السعادة والحكمة مرتبطتين بالعقل والمعرفة والتفكير العقلي للإنسان، عند الأفلاطونيين والرواقيين أيضًا.

تغير إذن في معنى الحكمة. وسيتبين لنا فيما بعد أن قيام فلسفة أفلوطين مرتبط أشد الارتباط بهذا التغير.

وإذا كان التفكير يهدف قبل كل شيء إلى حكمة يتحقق بها خلاص النفس واتحادها بالإله، فهذا التفكير يدور حول مسألتين رئيسيتين، مسألة النفس، ومسألة الإله. وتقوم الحكمة الجديدة في معرفة النفس التي تبحث عن خلاصها، ثم في معرفة الإله الذي يتم خلاص النفس باتحادها به. وهي لذلك معرفة من نوع خاص، تتعلق من ناحية بمعنى الخلاص، ومن ناحية أخرى بالإله المحقق لهذا الخلاص. وهي لذلك معرفة دينية. فحكمة الهرامسة وغيرهم من المعلمين المعاصرين، مرتبطة في أسلوبها وجوها الروحي، بالأديان التي سادت حوض البحر المتوسط في ذلك الوقت، من وثنية وإسرائيلية ومسيحية، بأديان الخلاص. وهي لذلك معرفة دينية. فحكمة الهرامسة وغيرهم من المعلمين المعاصرين، مرتبطة في أسلوبها وجوها الروحي، بالأديان التي سادت حوض البحر المتوسط في ذلك الوقت، من وثنية وإسرائيلية ومسيحية، بأديان

الخلاص. ولذلك وجب تسمية هذه الحكمة والمعرفة التي تهدف إليها باسم المعرفة «الغنوصية» «Gnosis»، وهي المعرفة التي كانت تهدف إليها الفرق الدينية في هذا الوقت[١].

نحن إذن أمام سؤالين:

كيف تعرف النفس ذاتها، معرفة تمهد إلى خلاصها؟

كيف تعرف النفس الإله، معرفة يتم بها خلاصها؟

والأمر الذي يجب أن نقرره مباشرة بصدد السؤال الأول هو أن النظرية الهرمسية للنفس، ليست جديدة في مادتها وفحواها على الفلسفة اليونانية بوجه عام، وعلى الفلسفة الأفلاطونية بوجه خاص، وذلك بالرغم من التحول الفكري الذي أشرنا إليه، بل إن هذه النظرية أفلاطونية في فحواها، إذ عملنا على مقارنتها بالتعاليم والمؤلفات الممثلة للأفلاطونية في عصر الهرامسة أنفسهم.

وقد درس فستوجيير مسألة النفس هذه فيما تبقى لنا من مؤلفات الأفلاطونيين المعاصرين للهرامسة، والسابقين لهم مباشرة كمؤلفات البينوس، ودرسها عند اللاحقين للهرامسة، مثل نومنيوس الآسيوي، وترتوليان الروماني، ويمليخوس اليوناني[٢].

(١) Festugière: Révélation d'Hermès Trismègiste III (Paris 1950) Prèface.

(٢) Festugière: Révélation III, Préface et 1-3.

وبين دين جميع هذه المؤلفات، بما فيها المؤلفات الهرمسية، لأفلاطون ولمحاورته «فيدون» بنوع خاص.

وأوضح فستوجير معالم تلك الأفلاطونية التي دخلت في تعاليم الهرامسة وتغلغلت في علاجهم لمسألة النفس. وبين الاتفاق الكامل بين التعاليم الهرمسية والمؤلفات السابقة، فيما يتعلق بعرض المسائل وترتيبها وحلولها الرئيسية، وأن الاختلافات الرئيسية بينها راجعة إلى الجو الروحي الذي درست فيه المسائل، وإلى أغراض هذه الدراسة وأسلوبها. وتنحصر تلك الاختلافات في أمرين رئيسيين: أحدهما، أن الإجابات الهرمسية على المسائل المتعلقة بالنفس، ليست موضع نقاش ثم اقتناع عقلي، بل هي حقائق تقرر وتقبل عن إيمان وثيق. والثاني أنها لا تتخذ صيغة الاستدلال والبرهان، بل لغة الأسطورة وصيغة الاعتقاد الديني[1].

عرض واحد إذن المسائل الخاصة بالنفس عند الهرامسة وعند سابقيهم المباشرين، ومعاصرهم ولاحقيهم من الأفلاطونيين، بل حل واحد في فحواه لتلك المسائل. ثم اختلاف في أسلوب المعالجة وغايتها.

بين جميع هذه المؤلفات الأفلاطونية، والمؤلفات الهرمسية،

(١) نفس المرجع ١٩ - ٢٦.

اتفاق في تقسيم المسائل الرئيسية المتعلقة بالنفس، وفي ترتيب تلك المسائل وهي أربع: طبيعة النفس وأصلها؛ حلول النفس في الجسم، مصير النفس في حياتها البدنية، عودة النفس إلى أصلها واتحادها بالإله[1].

وفي الكلام عن طبيعة النفس في أصلها، الموقف واحد من الناحية الموضوعية. ولكن الجو الروحي مختلف، وكذلك أسلوب العرض ذاته. فعند الأفلاطونيين نجد الحجة المعروفة -من وقت أفلاطون- على الأصل الإلهي للنفس: فالنفس مخالفة للبدن في أفعالها وطبيعتها، مستقلة عنه. إنها غير معرضة مثله للانحلال والموت. إنها إذن من أصل إلهي. بدلًا من هذا العرض الذي يتخذ عند الأفلاطونيين صيغة القياس، ويعتمد على المقدمات، نجد الهرامسة يعتمدون على الأساطير، فيصفون ميلاد إنسان سماوي كامل، مشابه من جميع الوجوه لأبيه السماوي، ومتمتع بجميع مزايا الإله. ثم نجد تلميذ الهرامسة يؤمن بتلك الأسطورة، ويتعرف عندئذ عدم تعرض النفس للانحلال، وخلودها[2].

ويبدو الموقف الهرمسي بكل قوته في المسألة الثانية من مسائل

(١) نفس المرجع ٢ - ٤.

(٢) نفس المرجع ٢٣ - ٢٤.

النفس، في مسألة التجسد. وهذه مسألة المسائل تتضمن الأولى أو تقتضي وضعها: فوعي النفس بحلولها في الجسم، هو الذي ينبهها إلى أصلها الإلهي، وهو الذي يدفع بها، بعد معرفتها لأصلها، إلى البحث عن مصيرها في هذه الحياة الدنيا، وعن مآلها بعد الموت، وهو الذي يوجهها نحو الأساطير الخاصة بالتجسد، نحو تصديق بعضها دون البعض الآخر. ولعل التعبير الهرمسي عن وعي النفس هذا، كان أقوى التعبيرات الأفلاطونية عن مسألة النفس، إذا استثنينا أفلاطون نفسه وأفلوطين.

فبينما يصف الأفلاطونيون المعاصرون للهرامسة حال النفس في تأثيرها بالأجسام بوجه عام، وبالجسم الذي حلت فيه بوجه خاص، مكررين أقوال أفلاطون في محاورتي «فايدروس» و«فيدون»، بصدد سقوط النفس من العالم العلوي، وفقدانها الصفة الملائكية في هذا السقوط، واعتمادها في أثناء هذه الحياة على التذكر، لغاية الاتصال الجديد بالعالم العلوي؛ وبينما يعرض هؤلاء الأفلاطونيون المواقف الفلسفية المختلفة، من سقوط الجسم وأسبابه، عرضًا موضوعيًّا بحتًا، نجد الهرامسة يضعون مشكلة التجسد في أسلوب رائع، وينتقلون بعد ذلك إلى عرض أسطورة سقوط النفس، محاولين في هذا العرض، التوفيق بين مواقف

مختلفة متنافرة، ومتجهين في نهاية الأمر، إلى موقف يقترب في فحواه أشد الاقتراب من موقف أفلوطين.

يضع التلميذ للمعلم السؤال الآتي: «ولماذا يجب أن يكون الإنسان قائمًا في المادة، بدلًا من أن يعيش في سعادة إلهية؟»[١].

وفي موضع آخر من المؤلفات الهرمسية، نطالع شكوى الأنفس عندما علمت أنها في هذا العالم مدانة محكوم عليها: تقول: «أيتها السماء، منبع وجودنا؛ أيها الأثير، أيها الهواء ... أيها النور الذي لا ينطفئ للشمس والقمر، أيها الإخوة الأشقاء، أنتم الذين انفصلنا عنهم، وتحملنا البؤس والشقاء بانفصالنا عنهم، وبالحلول في هذه الثياب الحقيرة الرذيلة: إننا نناشدكم ونسألكم: ما الإثم الذي ارتكبناه؟ ما هذا الإثم الذي استحق عذابنا الحاضر؟»[٢].

واضح أن كاتب هذه السطور يحاول صياغة مشكلة التجسد في صورة تجمع بين الأسطورة والشعور الحي، ممهدًا بذلك لأفلوطين الذي صاغها في صورة تجربتنا الشخصية، في عبارة شهيرة من «التساعيات» الرابعة؛ يقول فيها:

---

(١) راجع المؤلفات الهرمسية في طبعة Budé: Hermès Trismégiste (Paris 1945-1954) IV, 11.

(٢) راجع الطبعة ذاتها II, 304

«كثيرًا ما تيقظت، فألفيت نفسي، أحاول الفرار من جسمي، غريبًا عن كل شيء سوى نفسي، وفي أعماقها أشاهد جمالًا رائعًا. فأتيقن عندئذ من عظم مصيري، ويبلغ نشاطي أعظم مبلغ. إني متحد بالكائن الإلهي، أستقر فيه، فوق جميع الكائنات. غير أني أهبط بعد برهة، ومن العقل أنتقل إلى الفكر والاستدلال؛ فأتساءل: وكيف يتم هذا السقوط؟ وكيف تحل النفس أبدًا في بدن من الأبدان؟»[1].

يضع أفلوطين أسئلته إذن في ذات المعنى الذي يضع فيه الهرامسة أسئلتهم. ويبين أفلوطين أن معلمه أفلاطون لا يعطي إجابة واحدة، بل إجابتين مختلفتين يبدوان في الظاهر على الأقل، متناقضتين. فهناك كما ذكرنا إجابة محاورات «فيدون» و«فايدروس»، و «الجمهورية». وهي تنص على أن النفس سقطت إلى عالمنا هذا، وأن عليها أن تعمل بأسرع ما تستطيع على الصعود إلى العالم العلوي، وذلك بإماتة البدن، وبالنأي عن العالم والأجسام والمحسوسات. ثم هناك إجابة «طيماوس»، التي تنص على أن النفس جعلت لتأمل العالم، ومعرفة ما فيه من نظام وقوانين، وهي

(١) أفلوطين: «التساعيات» ٤: ٨: ١

بالتالي متهيأة لمعرفة الإله مبدأ العالم وخالقه.

إن نظرنا الآن إلى الهرمسية -وهي سابقة لأفلوطين- وجدنا عندها اتجاهًا واضحًا نحو الموقف الأول، موقف «فيدون»، الذي يمكن اعتباره تشاؤميًّا بوجه عام. غير أننا نجد مع ذلك في بعض النصوص الهرمسية صدى واضحًا للموقف الثاني، لا سيما أن هذا الموقف امتزج بالموقف الرواقي وتأثر به، قرونًا قبل الهرمسية. نجد في تلك النصوص الفكرة القائلة بأن الإنسان يكمل العالم ويتوجه ويزينه، وذلك لا بحضوره فيه فحسب، بل بعنايته به أيضًا وباهتمامه[1]، وبذلك يجب أن نعتبر أن الإله هو الذي أرسل الإنسان إلى العالم ، وـن الإنسان أطاع أمرًا إلهيًّا بنزوله إلى العالم. أو قد يكون أن الإنسان نزل إلى العالم بمحض إرادته لا بضغط من الإله أو نتيجة لإثم ارتكبه[2].

عدا هذه الإشارات الوجيزة، فالموقف الهرمسي تأثر أشد التأثر بالتيار الأفلاطوني التشاؤمي الذي نجد مبدأه في محاورتي «فيدون»، و«فايدروس»، ونهايته عند الأفلاطونيين المعاصرين للهرامسة. غير أن أفلاطون لم يكن صريحًا في اعتبار التجسد عقابًا على إثم ارتكبته

(١) المؤلفات الهرمسية II, 306

(٢) راجع Festugière III, 76

النفس. والأغلب أنه كان يعتبر التجسد عاقبة لا عقابًا، ونتيجة لا لفعل ارتكبته النفس، بل لمركزها في العالم العلوي ومنزلتها فيه. كذلك لم يكن موقف جميع الأفلاطونيين واضحًا كل الوضوح. فكثير منهم كان يعتبر التجسد عقابًا. ثم كانوا يختلفون بعد ذلك في تأويل معنى العقاب، فيرى بعضهم -والنصوص الهرمسية لا تتابع هذا الرأي إلا في النادر- أن النفس أثمت في السماء، فعوقبت على إثمها هذا بأن أرغمت على السقوط إلى العالم، وعلى الاتحاد بالمادة. وكان إثمها تطلعًا، أو ربما كان تطفلًا وقحًا لمحاولة معرفة سر الخليقة؛ ثم كان إثمها في محاولة الاقتداء بالإله، والعمل على الخلق مثله، وكان أخيرًا في العمل على التنقل بين مختلف المخلوقات. كل هذا عملته النفس الإنسانية بدلًا من أن تقف عند مركزها من العالم العلوي، وتقوم بالعمل الموكول لها، أي عبادة الإله والثناء عليه[1].

أما البعض الآخر -ومعظم النصوص الهرمسية تتابع هذا الرأي- فيرى أن النفس أثمت بنزولها ذاته وسقوطها من العالم، الذي كانت فيه تتأمل الإله، سقوطًا أدى بها في نهاية الأمر إلى العالم المادي. ولكن كيف أمكن أن تأثم النفس، وتريد هذا السقوط،

---

(١) نفس المرجع Festugière III, 83-85

والابتعاد عن الإله، وهو الخير المطلق؟ وكيف تريد الاقتراب من المادة والاتحاد بها، وفي هذا شر جسيم؟ يرى الهرامسة مع بعض الأفلاطونيين، أن الدافع لهذا السقوط حسد «الإنسان الكامل»، لأعمال الإله الخالق، ورغبته في الاقتداء بالإله، رغبة أدت به إلى معاينة المزيج الناري الذي صنعت منه المخلوقات. فعندما دفع التطلع الإنسان إلى دائرة النار التابعة للوجود العلوي، فدخل فيها ولمسها، انكسرت تلك الدائرة، فسقط الإنسان فورًا إلى العالم الأسفل، مارًّا بالأفلاك السبعة، وملتقطًا عند مروره بتلك الأفلاك السبعة، صفة كل منها ورذيلته، حتى بلغ في نزوله مستوى فلك القمر، فشاهد صورته في مرآة «الطبيعة» (**physis**)، وشاهدت الطبيعة صورته، فشغف كل منهم بالآخر. وعشق الإنسان «الطبيعة» واتحد بها، ومن هذا الاتحاد، ولدت الكائنات السبعة الأولى، كل منها ذكر وأنثى متحدان، ثم انفصل الرجل عن المرأة. ومن هؤلاء الرجال والنساء الأوائل، ولدت الخليقة الإنسانية كلها[1].

هذا ملخص قصة سقوط الإنسان إلى الأرض. ويمكن فهم معانيها فهمًا واضحًا بملاحظة كيف حاول الهرمسي تجنب تأويلها متشائمًا كل التشاؤم.

---

(١) راجع المؤلفات الهرمسية I, 10 - 12

فبصدد رغبة الإنسان في الخلق، لا يجب القطع بأنها شر مطلق، أو إثم بالمعنى الكامل، ما دامت تحمل ضمنًا إرادة الاقتداء بالخالق. وفعل الخلق إن لم يكن فعل الإله الأول، فهو فعل ابنه وعقله وكلمته، أي فعل كائن مشابه له كل المشابهة. ولا عجب بعد ذلك في أن يرغب الإنسان -وهو ابن العقل الإلهي- الاقتداء بفعل الإله. ولكن الخلق مرتبط بالمادة، وإرادة الخلق أدت بالإنسان إلى الانزلاق إلى المادة حتى الاتحاد بها، وفي هذا الشر كل الشر. ثم إن تلك الإرادة، تبعد الإنسان عن فعله الأساسي، المتعلق به في العالم العلوي، وهذا الفعل هو معرفة الإله حق المعرفة وعبادته.

وقد يقال إن الإنسان أراد السيادة على العالم، وإن في هذه الإرادة إثمًا عظيمًا. ولكن النصوص الهرمسية لا تجزم بأن تلك الإرادة ذاتها إثم، وإن كانت ترى في رغبة السيادة على عالم مادي نوعًا من التدهور[1].

وقد يقال أخيرًا إن السقوط إثم، والاستقرار في العالم إثم أكبر منه وأخطر. ولكن الهرامسة يرون بعد أفلاطون أن السقوط بما كان أمرًا لا مفر منه، وأن الإله لا بد قد سمح به لما قد ينجم عنه من

(١) نفس المرجع الأخير III, 90

خير. وأن الإنسان- وإن تدهور وانحط عند سقوطه- ليستطيع بعد ذلك عمل بعض الخير في هذا العالم. إنه يستطيع على الأقل إيجاد كائنات إنسانية مثله، تحمل بعده في العالم المادي علامات الحقيقة الإلهية[١].

وتدل هذه الآراء وما يماثلها على أن التيار التشاؤمي الذي يرى في أي ارتباط بالمادة وبالعالم شرًّا مطلقًا، وفي الخلق ذاته إثمًا، أن هذا التيار ليس قائمًا بمفرده وفي إطلاقه عند الهرامسة، كما أنه لم يكن كذلك عند أفلاطون، ولن يكون كذلك عند أفلوطين. ليس الخلق شرًّا كما ادعت بعض الديانات الشرقية، وليس العالم المخلوق كله شرًّا ما دام يحمل شيئًا من معالم الإله[٢].

وعلى هذا النحو يتفق المعلم الهرمسي مع الفلسفة اليونانية برمتها، وكما نجدها خاصة في كتاب «طيماوس» لأفلاطون، وفي مؤلفات أرسطو المتأثر بالأفلاطونية، وفي التعاليم الرواقية، ثم عند الأفلاطونيين المعاصرين للهرامسة. إنه يتفق مع تلك الفلسفة، في اعتبار العالم كله، وجودًا تغلب عليه صفات النظام والخير والجمال.

---

(١) المرجع السابق III, 95

(٢) «التساعيات» ٢ : ٩ : ١٦.

بقيت الآن مسألتان من مسائل النفس، يجب الإشارة إليهما فقط، ما دام حلهما مرتبطًا بمعرفة الإله. وهما مسألتا مصير النفس في هذه الحياة، ومصيرها بعد الموت.

فبصدد المسألة الأولى، يكتفي الأفلاطونيون، معاصرو الهرامسة، بإحصاء الآراء المختلفة للفلاسفة، من سقراط حتى الرواقية، في موضوع الخير الأسمى، الذي يجب أن تحققه النفس. أما الهرامسة، فيقررون أن مصير النفس، التي تريد الخلاص، قائم على عملها الخاص بها في الحياة، وهو معرفة الإله. ولكن الإنسان لا يعزم على القيام بهذا العمل عزمًا نهائيًّا إلا في سن الاختيار والتمييز، وهو سن لا يمكن تحديده تحديدًا زمنيًّا دقيقًا. وعلى كل حال، فعندما يبلغ الإنسان هذا السن، يتعرف عمله الخاص به، فيقبل عليه، ويوطد نفسه على إتمامه، ويحث سائر الناس على الاقتداء به. أو بعبارة أخرى، عندما تؤمن النفس بمصيرها الإلهي، لا تقف عند ذلك، بل تبشر الآخرين بإيمانها، وتقضي بقية حياتها في التبشير به. وعلى ذلك كان واجب المريد الهرمسي مزدوجًا في هذه الحياة: الإيمان والشهادة[1].

تبقى مسألة النفس بعد هذه الحياة. وفيها يكتفي الأفلاطونيون

---

(١) راجع Festugière, III, 22

بإحصاء آراء الفلاسفة فيما يحدث للإنسان بعد موته. فيميزون بين الآراء التي تنص على عقاب النفوس الآثمة، وتلك التي تقضي بتطهير بعض النفوس على الأقل، ثم تلك التي تربط مصير النفس الطيبة بالثواب والنعيم. أما الهرمسي، فيتكلم عن الثواب وحده. فيصف صعود النفس إلى العالم العلوي ومرورها بالأفلاك السبعة. وتركها عند كل فلك، لتلك الصفة التي اتخذتها في سقوطها. ثم يصف مجاوزة النفس للفلك السابع حتى بلوغها الثامن، وهو فلك الملائكة والمثل. عندئذ تستقر النفس مدة ما تقنع في أثنائها بالتعرف على أمثالها. ثم تصعد فوق الفلك الثامن ذاته، حيث القوى الإلهية، فتصبح هي أيضًا قوة إلهية[1].

هذا باختصار الموقف الهرمسي من معرفة النفس، وهو مرتبط بنظرية الهرامسة في معرفة الإله. تلك المعرفة التي فيها خلاص النفس، أي مصيرها في هذه الحياة الدنيا ومآلها في الآخرة.

بصدد معرفة الإله، لا بد من مراعاة اتجاهي أفلاطون اللذين أشرنا إليهما آنفًا: اتجاه أول يتخذه في محاورات «المأدبة»، و«الجمهورية»، و «فيدون» بنوع خاص، واتجاه ثان في «طيماوس»، لا يقل عن الأول وضوحًا. اتجاه إلى معرفة الإله عن طريق النفس

(١) نفس المرجع III, 19- 20

وحدها، في ابتعادها عن العالم وعن طرق معرفة العالم، وفي تحررها الكامل من البدن. ثم اتجاه إلى معرفة الإله عن طريق العالم ومشاهدته والتأمل فيه. ولا شك أن الذي يتابع اتجاه أفلاطون الأول ليلمح عنده محاولة النفس الحصول على معرفة للإله تفوق الحس والعقل معًا، على معرفة صوفية، إذا صح القول.

وقد رأينا الفلسفة اليونانية بعد أفلاطون تميل ميلًا ظاهرًا إلى الاتجاه الثاني. ثم يقوم بعض التغير عندما تدخل الفلسفة الأفلاطونية في عقلية رجل مثل فيلون السكندري، كان بحكم نزعاته الشخصية، وبحكم بيئته ومركزه الاجتماعي والتيارات الدينية المعاصرة، متجهًا نحو تفكير صوفي يرقى من أعماق النفس إلى إله يفوق العالم ويجاوزه. ويظهر هذا التطور واضحًا في القرن الميلادي الثاني الذي عاش وشاهد الحركات الغنوصية. مسيحية كانت أم إسرائيلية أم يونانية، تلك الحركات التي ترمي إلى تقرير ثنائية في العالم، بين نفس إلهية، ومادة كلها شر. ولا شك أن الفكر الهرمسي الديني كان ينضم إلى فريق الثنائيين المتشائمين، لو أنه كان فكرًا متماسكًا تماسكًا منطقيًّا كاملًا، ولو أنه لم يحمل، مع عدم تماسكه هذا شيئًا من فلسفة أفلاطون الأصلية، التي اتخذت كما رأينا الاتجاهين، واتخذتهما في أثناء تطور فلسفي طويل الأمد.

والأدلة واضحة على أن أفلاطون نفسه اعترف من ناحية بقدرة

العقل على الاستدلال على وجود الإله بمشاهدة العالم، وعلى تبين علامات عنايته بالعالم. واعترف من ناحية أخرى، بأن الإله أو الخير المطلق هو فوق الحس والعقل، فوق المحسوس والمعقول؛ فوق الماهية الوجود، وبأنه في ذاته ليس موضع ظن أو اعتقاد، أو استدلال، أو حد، أو تعريف. ثم هناك إشارات في محاورتي «المأدبة»[١] و«الجمهورية»[٢]، وفي «الخطاب السابع»[٣] بنوع خاص إلى طريق لمعرفة الإله، يفوق طرق العقل بمعناه المعتاد، ولا تبلغه النفس إلا بعد رياضة طويلة، تمارس في أثنائها مختلف أفعالها من ظن وتخمين، واعتقاد واستدلال، وتقارن بين تلك الأفعال، تنقد تارة شهادة بعضها بالرجوع إلى أحكام البعض الآخر، وتجمع تارة أخرى بين تلك الشهادات والأحكام، حتى يتسنى لها في نهاية الأمر، وفي لحظات نادرة من الحياة، أن تلمح، ولو عن بعد، شيئًا من هذا الخير المطلق الذي هو مبدأ العقل والماهية والوجود.

لذلك نجد أفلاطون يثبت في النفس قدرة غير الحكم، وغير التفكير بمعناه المعتاد، قدرة على اختراق حجب الحس

---

(١) «المأدبة» ٢١٠ - ٢١١.

(٢) «الجمهورية: ٥٠٩ ب.

(٣) راجع هذا الخطاب في مؤلفات أفلاطون الكاملة في طبعة **Budé** المجلد الثالث عشر صفحات أفلاطون من ٣٤١- ٣٤٤.

والاستدلال، قدرة على الحدس والرؤية. ومن المشكوك فيه أن يكون أفلاطون قد مارس تلك القوة الفائقة، أو لمح بفضلها شيئًا من الخير المطلق. ولكن لا شك في أن الأمل كان عنده معقودًا، في أنه سيقوم في يوم من الأيام مفكر، يستطيع ممارسة الحدس والرؤية، وذلك بالاعتماد على الطرق الفلسفية الأفلاطونية، وعلى ثقة أفلاطون بالنفس وبإلهيتها. وأننا نعرف أن أفلوطين، تلميذ الأفلاطونية في القرن الميلادي الثالث، كان هو هذا المفكر.

ولم يكن موقف الهرامسة واضحًا دائم الوضوح، متماسكًا أشد التماسك. ولا تخلو كتبهم من التنويه في مواضع منها بقيام معرفة للإله بطريق مشاهدة مخلوقاته، ومن إنكار في مواضع أخرى لأي معرفة للإله تعتمد على الحس، أو حتى على العقل. ثم لا تخلو مواضع أخيرة فيها من تنويه بقيام معرفة تفوق الحس والعقل، معرفة غامضة سرية عجيبة[1].

وليس هذا بالمستغرب من جماعة وقفوا أنفسهم لتبشير بعض الأخصاء بطريق الحياة والخلاص، لا لتعليم الفلسفة أو تثقيف العقول.

غير أن في هذه التنويهات المختلفة، دلالة على استناد المؤلفات

---

(١) راجع Festugière: Révélation IV, 54- 60

الهرمسية، والتعليم الهرمسي، إلى تعليم مدرسي، أساسه، أولًا نصوص أفلاطون، ثم تقاليد فلسفية منذ عصر أفلاطون، وتقاليد أفلاطونية، معاصرة للهرامسة أنفسهم. وهذه التقاليد كتلك النصوص، تتضمن التمييز المذكور آنفًا، والذي نجد آثاره عند الهرامسة، بين معرفة للإله تعتمد على الشواهد العالمية، ومعرفة له تجاوز الحس والعقل أيضًا بمعناه المعتاد، ولا تقنع بشهادتهما.

والنصوص الهرمسية بصدد المعرفة الأولى لا تحتمل أي لبس أو إبهام، إلا في تقارنها في بعض المواضع بنصوص خاصة بالمعرفة الثانية[1].

وهي لا تحمل -خارج لهجتها وأسلوبها- أي أصالة. كذلك هو الأمر، بصدد ضرورة مجاوزة حدود الحس والعقل لمعرفة الإله. أما عن طبيعة المعرفة الصوفية ذاتها، فالأمر ليس واضحًا كل الوضوح؛ هذا لأن النظرية الأفلاطونية للمعرفة الصوفية لا تكتمل إلا عند أفلوطين، ولأنها عند أفلاطون ذاته ترتبط بممارسة مستمرة طويلة لأفعال العقل من ظن وحكم ومقارنة واستدلال، ولأنها تحمل في نهاية الأمر دلائل واضحة على الثقة الكاملة بإلهية النفس الإنسانية، وبقدرتها الطبيعية على العودة إلى ذاتها، وعلى رؤية

(١) المرجع السابق IV, 60 - 62

الإله، دون إنكار لما فيها من قوى روحانية طبيعية، ودون الاعتقاد بضرورة خروج الإنسان كلية من نفسه، واختفاء معالم الإنسانية فيه، عند الاتحاد بالإله وحلول الإله فيه. ونجد هذا الاعتقاد بالذات في المؤلفات الهرمسية، كما نجد فيها محاولة لبيان طريق إلى معرفة الإله، لم يشر إليه أفلاطون ولا الأفلاطونيون على الإطلاق.

إن المنهج الهرمسي لمعرفة الإله يبدأ كما فهمته الفلسفة الأفلاطونية، بحركة سالبة نافية منكرة، بمعنى أن كل تقرير خاص بالإله يقوم على أساس سلب وإنكار ونفي، أو بعبارة أدق أنه يقوم على سلب أساسي واحد: فعندما نقرر أن الإله خير، وأنه الخير المطلق، فإننا نفعل ذلك لأننا نريد نفي الطبيعة الجسمانية عنه، فهي ما يعارض إطلاقًا الخير بمعناه الكامل. وعندما ننفي عن الإله كل حد وكل ماهية، وبالتالي كل اسم، ونقول إن لا حد له، ولا ماهية ولا اسم، فإننا نفعل ذلك أيضًا على أساس نفي الطبيعة الجسمانية عنه. هذا لأن معرفة العقل بالمعنى المعتاد، تعتمد كلها على أساس جسماني، أو هي معرفة متناسبة، والجسماني، هي خاصة بالجسماني. لذلك وجب أن تقول إن الإله مجهول **angôstos**، وإن التصوف أو الدين الحقيقي هو اعتراف بإله مجهول **théos angôstos**، قاصدين قبل كل شيء أنه ليس جسمًا، قاصدين نفي

الطبيعة الجسمانية عنه[١].

إلا أن هذا السلب الأساسي له معنى إيجابي واضح، أو بعبارة صريحة أن الصيغة السلبية للكلام عن الإله هي في الحقيقة صيغة إيجابية. وعلى ذلك وجب ألا نكتفي بنفي الطبيعة الجسمانية عنه، بل وجب أن نقرر أنه «اللاجسماني» **to asômatos**. وعلينا أيضًا ألا نكتفي بنفي الحد والتعريف والماهية عن الإله، ما دامت هذه الألفاظ تطلق على الأجسام، بل أن نقرر أنه حد لا محدود، ما دامت الأجسام حدودًا محدودة، أنه الحد الذي لا حد له، الكائن الذي يحوي كل شيء ولا يحويه شيء، الدائرة التي تحيط بكل شيء ولا يحيط بها شيء[٢].

ولكن: ما هذا الحد الذي لا حد له؟ هذا الكائن الذي يحيط بكل شيء دون أن يحيط به شيء؟ ما «اللاجسماني» ذاته؟ وهناك إجابة واحدة عن هذه الأسئلة، إجابة تعطيها إيانا التجربة الإنسانية، وهي أن هذا هو العقل أو الفكر **ho nous**، في أسمى مراتب العقل والفكر. إن الوجود الإلهي هو الوجود الفكري، في أسمى مراتب هذا الوجود.

---

(١) المرجع السابق IV, 64

(٢) المرجع السابق IV, 72-75

وإن صح هذا التفسير، فحركة النفس التي تفترضها المعرفة الصوفية، هي حركة تقرير وتقدم وإثراء، وذلك بعكس الأفلاطونية[1] التي تعتبر المعرفة الصوفية في نهاية حركة تجريد ونفي وإنكار، والتي تعتبر الاتحاد بالإله في نهاية حركة تجريد ونفي وإنكار. إن المعرفة الصوفية عند الهرامسة، إيجابية كما ذكرنا. إنها عملية إيجابية، إذا صح القول. إنها عمل وتحول. وإن الاتحاد بالإله هو بالذات تحول للوجود الإنساني إلى وجود جديد، إلى وجود فكري خالص.

ويمتاز الفكر مبدئيًّا بأنه أسرع الأشياء وأقواها

to takhutaton Kai dunatotaton

«ولو أمرت فكرك بالذهاب إلى الهند لوصل إليها بسرعة تفوق أمرك ذاته. ولو أمرته أن يطير إلى السماء طار إليها، ولما عاق طيرانه عائق»[2].

غاية التصوف إذن الخروج (**extasis**) من الحدود والمعاني الإنسانية، وهي مساواة الإنسان بالإله **exisasmos tô théô**. والإله فكر. ولكن الفكر الإلهي ليس كالفكر الإنساني، نفيًا أو إنكارًا أو

(١) أفلاطونية أفلاطون، وأفلاطونية أفلوطين.

(٢) المؤلفات الهرمسية IV, 157-155

تجريدًا، أو مجهودًا للتحرر من الحس والاستدلال. إنه قوة فعلية إيجابية متحققة. إنه «القوة» ذاتها. وغاية التصوف أن تحل هذه القوة محل الفكر الإنساني، محل الوجود الإنساني كله.

ويشرح الهرامسة هذا المعنى للتصوف في نص غريب:

«اعمل على أن تصبح أكبر فأكبر، حتى يصبح مقدارك لا متناهيًا، وذلك بقفزة تحررك من جميع الحدود المكانية والزمنية. واعتبر أن لا شيء ممتنع عليك. اعتبر نفسك خالدًا وقادرًا على فهم كل شيء، كل فن وكل علم، وخاصة كل كائن حي. ارتفع فوق كل علو، وانزل تحت كل عمق. اجمع في نفسك تأثرات جميع الكائنات: النار والماء، اليابس والرطب. تصور أنك في كل مكان: على الأرض وعلى البحر، وفي السماء؛ لم تولد بعد من بطن أمك، شاب، شيخ، ميت، عائش بعد الموت. إن احتضنت بالفكر جميع هذه الأشياء معًا، من أزمنة وأمكنة، وجواهر، وكيفيات، ومقادير، استطعت فهم الإله ومعرفته.... إن جهل الإله أفظع الرذائل. وبالعكس فالطريق المباشر إليه هو أن تصبح قادرًا على المعرفة،

ومريدًا لها، راغبًا فيها.

أينما سرت جاء الإله للقائك، ومثل أمامك حتى في المكان الذي لا تنظره فيه، وحتى في اللحظة التي لا تتوقعه عندها، نائمًا كنت أو مستيقظًا، مسافرًا على البحر أو على البر، في الليل أو النهار، متكلمًا أو صامتًا. فلا يوجد شيء إلا كان هو»[1].

غاية التصوف إذن تقارن وجودي يصبح الإنسان فيه الوجود كله، العالم كله، دون أن يختلط به. ويتم هذا التقارن، لا بتفكير (dianoia)، يبعد الأشياء عنا ويبعدنا عنها، يضعها في مكانها ويتركنا في مكاننا. إنه يتم بفكر (noûs) هو في الوقت ذاته وجود، وجود لطيف طاهر، خالص، لا يحتمل الحدود الزمنية والمكانية، والتأثر بهذه الحدود. وجود يحتضن جميع الأزمنة والأمكنة وجميع الأحوال الزمنية والمكانية[2] لا يصيبه في ذلك أي تناقض داخلي. وجود يحمل جواهر الموجودات المختلفة معًا، وكيفياتها المتباينة.

---

(١) المؤلفات الهرمسية I, 155- 156

(٢) لنذكر نصًّا رائعًا- في نفس المعنى- من مسرحية «شهر زاد» لتوفيق الحكيم:

«هي التي ما غادرت خميلتها قط، تعرف مصر والهند والصين، هي الصغيرة لم يكفها علم الأرض، فصعدت إلى السماء، تحدث عن تدبيرها وغيبها، كأنها ربيبة الملائكة، وهبطت إلى أعماق الأرض تحكي عن مردتها... ما سرها؟ أعمرها عشرون عامًا، أم ليس لها عمر؟ أكانت محبوسة في مكان؟ أم وجدت في كل مكان؟». «المنظر الثاني».

كل ذلك في تقارن واتحاد، لا في اختلاط.

هذه هي المساواة بالإله. عندئذ لا نبقى نحن، بل نصبح هو هو.

والسؤال الذي يبقى علينا أن نعالجه بصدد التصوف الهرمسي، هو: وكيف يصبح هذا ممكنًا؟ وكيف يصبح الفكر الإلهي ممكنًا لنا؟

كيف وبأي وسيلة يتم خروج الإنسان من نفسه ليتحد بالإله؟

والإجابة عن السؤال: يتم خروج الإنسان بدخول الإله فيه.

والإنسان الذي يدخل الإله فيه، هو المريد الذي يتلقى الوحي الإلهي عن طريق المعلم أو المرشد. هذا الوحي في لغة الهرامسة هو وحي «الميلاد الجديد» **he palingénésia**،[1]، يصبح الإنسان بفضله كائنًا جديدًا، تختفي فيه معالم الإنسانية، ويحل فيه الإله حلولًا كاملًا.

والمريد مستعد لتلقي هذا الوحي، بعد أن تم الآن تحرره من الحس، وفهم أن الإله هو الكائن «اللاجسماني».

ويفهم المريد لأول وهلة أن هذا الوحي ليس موضع نظر بحث، وليس صيغة معتقد من المعتقدات عليه أن يتلوها، أو أن

---

(١) المؤلفات الهرمسية **II, 200-201**

يفكر في معانيها. إنه إيذان بالتحول الفعلي والانقلاب، بداية «العمل» **praxis**، هذا العمل الذي يؤدي إلى خروج الإنسان من ذاته، وحلول الإله محله.

ويتخذ وحي «الميلاد الجديد» في صيغته تشبيهات صادرة عن ميدان الحمل والولادة. فالميلاد يفترض عن عوامل أربعة: الرحم، والوالد، والنطفة، ثم المولود الجديد. أما الرحم فهو في تعبير هرمس «الحكمة الروحية الصامتة». ويفترض هذا التعبير أن المريد قد حصل على العلم اللازم، وأنه محتفظ به في صمت كامل. أما النطفة فهي الخير الحقيقي، أي جوهر الإله ذاته. أما الوالد فهو إرادة الإله، أي نعمته التي تقدرنا وحدها على تلقي الخير الحقيقي. «بإرادتك اللهم استرحت، وبإرادتك شاهدت»[1]. فالميلاد الجديد لا يتم إلا بمشيئة الإله ورحمته ولطفه؛ لا باستحقاق الإنسان، ولا بتهيؤ طبيعته له. أما المولود فهو المريد الذي أصبح كائنًا جديدًا، مختلفًا كل الاختلاف عن القديم، الذي أصبح بمشيئة الرب: «ابن الإله» و«الكل في الكل»[2]. ويعترف هرمس نفسه بأنه قد أصبح في حقيقة ذاته كائنًا جديدًا، كائنًا روحيًّا خالصًا، لا لون له، ولا امتداد

---

(١) المؤلفات الهرمسية II, 208

(٢) المؤلفات الهرمسية II, 201

فيه. أصبح في ذاته الحقيقية كائنًا غير منظور لعين الجسم. وإذا رغب المريد في أن يصبح مثله، وفي أن يتحول، فعليه أن يريد ذلك، ويوقف نهائيًّا أثر الحواس في نفسه، ويتطهر من عواقب المادة وعقوباتها.

وبهذا تنتهي صيغة الوحي، وعندئذ يدعو هرمس المريد إلى صمت كامل، لحظة صمت إذن، يرتفع بعدها صوت هرمس قائلًا: «افرح الآن، فقد ولدت من جديد. وقد بعثت القوى الإلهية في نفسك عقلًا جديدًا».

فيجيب المريد بأنه يرى الآن لا بعين الجسد، بل بعين الفكر[١].

«أنا حاضر الآن في كل مكان، في جميع العناصر، في جميع المخلوقات، وفي الزمن كله. أرى كل شيء؛ وأرى نفسي»[٢].

ثم يسأل المرشد أن يتلو عليه نشيد السماء الثامنة، نشيد الملائكة والمثل التي تسبح الإله، نشيد تلك السماء التي تركها بإرادته، وهبط منها إلى عالم الأفلاك السبعة، ثم إلى الأرض التي تدنس فيها. يكفيه سماع النشيد لكي تتناوله القوى الإلهية وترقى به إلى السماء الثامنة، ومنها إلى الإله الذي يتحد به المريد، فيتم

(١) المؤلفات الهرمسية II, 203-204

(٢) المؤلفات الهرمسية II, 205

خلاصه[1].

ويعترف هرمس بأنه لم يحفظ النشيد، وبأن عليه أن يؤلفه من جديد، بإلهام القوى التي في نفسه. فيؤله ويتلوه على المريد الذي يستمع إليه في خشوع. ويعترف هذا بدوره بقيام القوى الإلهية في نفسه، فيصيح مغتبطًا: «قد أصبحت الآن قويًّا، واستنارت نفسي بفعل نشيدك»[2]. ويوجه إلى الإله صلاة شكر على هذه النعم.

ويعلن المرشد في النهاية أن «القول قد تم، والمعرفة اكتملت، والمريد أصبح من الواصلين»[3].

هذا هو بالإجمال الوحي الهرمسي الذي يمهد المؤمن إلى بلوغ نهاية المطاف. وفي هذا الوحي أمور ثلاثة رئيسية، يجب اعتبارها.

الأمر الأول، هو أن هذا الوحي لا يقتضي شعائر بالمعنى الصحيح. إنه يتضمن تجربة روحية باطنية، لها علاماتها وهي: الانتباه، الصمت، النشيد، الصلاة.

والأمر الثاني، هو موضوع الوحي، أي الميلاد الجديد للإنسان، ميلاد يتم بدخول «القوة» في نفسه. واضح أن هذه القوة لم تكن

---

(١) المؤلفات الهرمسية II, 200-207

(٢) المؤلفات الهرمسية II, 209

(٣) المؤلفات الهرمسية II, 209

في النفس من قبل، كائنة فيها، نائمة، يكفي للمرشد أن يوقظها في مريده، وأنها لا تحل في النفس بمقتضى أفعالها الطبيعية، ولا بمقتضى السحر. إنها هبة من الإله، ونعمة من لدنه، وعلامة على لطفه؛ شيء جديد على النفس، غريب عنها، يأتيها من الخارج، يدخل فيها، فيحولها إلى كائن جديد. يقول المريد إن هذه القوة تملأه نورًا، وتجعله يرى كل شيء ونفسه. هذه القوة هي كعقل جديد أو فكر جديد. ولكنها ليست فكرًا جردًا جدليًّا، منطقيًّا. إنها وجود ووجود فكري. إنها الفكر الإلهي، الذي يتحول إليه الوجود الإنساني.

والأمر الثالث والأخير، هي آثار الوحي. وهي خروج الإنسان من ذاته (**extasis**) واتحاده بالإله (**énôsis**)؛ اختفاء الوجود الإنساني، وحلول الوجود الإلهي محله. وقد رأينا التعبير الهرمسي عن هذه النتيجة.

> «ارتفع فوق كل علو؟ انزل تحت كل عمق.
> تصور أنك في كل مكان: على الأرض وفي السماء؟
> لم تولد بعد، في بطن أمك، شاب، شيخ، ميت، عائش
> بعد الموت».

وفي مكان آخر:

«إني أتصور الأشياء لا برؤية العين، بل بقوة الفكر. أنا في السماء، على الأرض، في الماء، في الهواء. أنا في الحيوانات، في النباتات. في بطن أمي، قبل ذلك، في كل مكان».

واضح أن التصوف الهرمسي احتوى عوامل غريبة، هي أقرب إلى السحر منها إلى الفلسفة. ولعله احتضن معاني مستمدة من عالم السحر، بعد أن أعلى قيمتها. وإنَّا نعلم أن النصوص الهرمسية الخاصة بالكيمياء سابقة بمدة طويلة لنصوص الدين والتصوف. وكانت هذه الكيمياء قد تأثرت بالفلسفة الرواقية الشائعة. ثم دخلت الكيمياء السحرية في التعليم الهرمسي المكتمل، عندما أصبح هذا فلسفة دينية، وعندما اتجه إلى المعرفة الصوفية. وقد أشرنا فيما سبق، إلى هذا التطور للكيمياء السحرية، من عصر بولوس المصري، في القرن الثاني قبل الميلاد، حتى عصر زوسيموس الذي تأثر بالتفكير الهرمسي الديني، والذي عاش في القرن الميلادي الثالث.

ومهما يكن من المعنى العلمي البحت لقضايا الكيمياء السحرية، فالنصوص الكيميائية التي احتوتها المؤلفات الهرمسية، تقوم على التعليم الرواقي القائل بمبدأ وحدة الكل، والذي يتلخص في أن حياة واحدة تسري في العالم كله، وأن كل شيء في العالم

ممتلئ بالنفس، وبأن في المعدن ذاته حياة[١]. وأمر غريب أن تتضمن هذه النصوص- وأحدثها يرجع إلى القرن الميلادي الثاني- صورًا وتشبيهات مستمدة من ميدان الولادة والحمل، وذلك عندما تعالج مسألة تحويل المعادن، كما لو كان هذا التحويل «ميلادًا جديدًا»[٢].

أما زوسيموس -وتأثره بالهرمسية معترف به- فهو يدمج الكيمياء السحرية في موقف ديني عام، في موقف هذا الدين الذي أسماه البعض «دينًا باطنًا». وهو دين يقوم على شعائر سرية، وعلى تلقين طويل ينتهي فيه العالم الكيميائي إلى رؤية الإله، والاتحاد به. وزوسيموس نفسه ينص على أن التحول الكيميائي -أي تحول المعادن إلى ذهب وفضة- لا يتم إلا بعد استعداد طويل وبعد القيام بالشعائر الدينية المطلوبة كلها.

ورأينا أنه يمكن اعتبار الكيمياء السحرية التي تتضمنها النصوص الهرمسية، ونصوص زوسيموس أيضًا، مظهرًا من مظاهر العقلية الإسكندرانية، التي تتمثل بنوع خاص عند الهرامسة، والتي ترمي إلى استشفاف الملامح الإلهية للعالم كله. إنها باختصار مرحلة نحو هذا التصوف الذي يهدف إلى اختفاء الإنسان القديم،

---

(١) راجع Festugière: Révélation d'Hermès Trismégiste 1, 236

(٢) راجع Festugière: Révélation d'Hermès Trismégiste 1, 220

وميلاد الإنسان الجديد،، بل إلى اختفاء العالم القديم كله، الذي كان واقعًا في أدران المادة والشر، وإلى ميلاد عالم جديد يتجلى فيه الإله.

ورأينا أيضًا أن التفكير الهرمسي كله تعبير مباشر أو غير مباشر عن تقوى صادقة تأخذ بالنفس، وتملأها كلها، وتوجهها نحو الحضور الإلهي.

«أينما سرت، جاء الإله للقائك، ومثل أمامك، حتى في المكان الذي لا تنتظره فيه، وحتى في اللحظة التي لا تتوقعه عندها، نائمًا كنت أو مستيقظًا، في البحر أو على البر، في الليل أو في النهار، متكلمًا أو صامتًا. إذ لا يوجد شيء إلا كان هو».

خاتمة

خاتمة

ما هي «مدرسة الإسكندرية»؟ ومتى قامت؟ وما علاقتها بفلسفة الإسكندرية؟ وهل هناك نوع من التفكير خاص بتلك المدينة، نشأ فيها أولًا، ثم انتقل منها في العصر القديم، وطبع بصفاته التفكير الإنساني، في العصور الوسيطة والحديثة حتى اليوم؟

إذا كان غرضنا استخلاص معنى لمدرسة الإسكندرية، قد يلقي ضوءًا على نشأة فلسفة جديدة هي فلسفة الإسكندرية، فلا بد أن نرفض مبدئيًّا موقفين متطرفين. أحدهما يقرر أن «مدرسة الإسكندرية» هي «المتحف». وهذا غير صحيح؛ لأن «المتحف» لم يكن مدرسة فلسفية، ولأن تعليم الفلسفة، لم يبدأ إلا بعد قرون من نشأته، ولأن نصيب الفلسفة فيه كان ضعيفًا بين سائر الدراسات. والموقف الثاني يقرر أن «مدرسة الإسكندرية» هي مدرسة أفلوطين، وهذا أيضًا غير صحيح؛ لأن أفلوطين أسس مدرسته بروما لا بالإسكندرية.

أمر لا شك فيه، هو قيام بعض مدارس خاصة بالإسكندرية لتعليم الفلسفة، وذلك مدة ما قبل بداية العصر الميلادي. وأمر مؤكد آخر، هو تأثر هذا التعليم بالفلسفة الأفلاطونية، وبأفلاطونية اصطبغت بالفلسفة الرواقية. وأمر مؤكد ثالث، هو اتصال هذا التعليم في الزمن، واستمراره حتى العصر الذي سبق أفلوطين مباشرة، وإعداده للجو العقلي الذي سينشأ فيه تفكير أفلوطين بمدينة الإسكندرية ذاتها.

أيكون المقصود إذن بمدرسة الإسكندرية هذا التعليم الفلسفي المتصل الذي استمر مدة طويلة، وتأثر بالفلسفة الأفلاطونية بمعناها العام؟ نعم قد تكون هذه هي الإجابة بالفعل، إذا كان من المتعذر علينا أن نهتدي إلى إجابة أكثر تحديدًا، وإلى علل تفسر قيام فلسفة أفلوطين، وإلى أقرب العلل لتلك الفلسفة زمنًا ومعنى.

ولعل الأمل في الاهتداء إلى هذه العلل، هو ما دفع بنا إلى دراسة التأليف الهرمسي، في الموضوعات الفلسفية والدينية. وقد انتهينا من ناحية، إلى أن نعتبر هذا التأليف الأخير -الذي يشهد على وجود تعليم فلسفي ديني خاص في القرن الميلادي الثاني- مما يمهد إلى فلسفة أفلوطين، تمهيدًا يكاد يكون مباشرًا، وإلى أن نعتبر من ناحية أخرى، هذا التأليف مظهرًا لنزعة فكرية، تجاوز الإسكندرية مكانًا،

والعصر القديم زمنًا، وتعمل على التأثير في مختلف مظاهر الفكر الإنساني حتى اليوم.

أما أسباب اعتبارنا الأول، فهي أولًا، أن التأليف المذكور قريب جدًّا في الزمن من عصر أفلوطين، قد لا يفصل بينهما إلا مدة خمسين سنة على الأكثر. وثانيًا، أن هذا التأليف يحمل من بين صفاته البارزة صفة «السرية»، التي نجدها في التعليم الفلسفي الذي تلقاه أفلوطين بالإسكندرية، على يد أمونيوس، والذي ترجح بدايته في أوائل القرن الثالث. قد كان هذا التعليم الفلسفي الأخير أقرب ما يكون إلى الإرشاد والتلقين يشترط فيه المعلم على التلميذ، ألا يعلن عن فحوى التعليم، كما بين ذلك فورفيريوس في ترجمته لحياة أفلوطين[1]. أما السبب الثالث فهو التشابه القوي في عدة نواح رئيسية بين التعليم الهرمسي وتعليم أفلوطين، كما يظهر في «التساعيات»، وذلك رغم عدم وجود دلالات كافية على مطالعة أفلوطين للمؤلفات الهرمسية.

ولسنا نريد الإفاضة في هذا الموضوع الذي نتركه حتى الكتابة في أفلوطين وفلسفته. غير أننا نستطيع من الآن أن نشير إلى صفتين مشتركتين بين التعليم الهرمسي وتعليم أفلوطين تجتمعان وتتحدان،

(١) «التساعيات» ١ : ١ : ٣.

الصفة الدينية والصفة الأفلاطونية. وقد رأيناهما في أساس التعليم الهرمسي وجوهره، وهما ثابتتان في فلسفة أفلوطين.

وقد رأينا الفلسفة اليونانية، والأفلاطونية بنوع خاص، تتحول، تحت تأثير عدة عوامل، إلى فكر ديني، تغلبت فيه صفة الإيمان على صفة البحث والمناقشة، وصفة الوحي على تعاليم العقل، والصيغة الأسطورية على «القول» الفلسفي. وقد كان التأليف الهرمسي في نهاية التحول الذي اختفى عنده التفلسف وحل محله التصوف. وكانت غاية التصوف، كما رأينا، أن يخرج الإنسان من نفسه، ليحقق مساواته بالإله. وتتم تلك المساواة عندما يصبح الوجود الإنساني وجودًا فكريًّا إلهيًّا.

ما يظهر لنا وما نريد توضيحه فيما بعد، هو أن التصوف الهرمسي -وخاصة هذه الناحية منه التي يتحول الإنسان عندها إلى وجود فكري إلهي- وراء فلسفة أفلوطين، ووراء العناصر التي أعدت مباشرة فلسفة أفلوطين، سواء كانت هذه العناصر قائمة في تعليم أمونيوس بالإسكندرية، أو كانت موجودة عند أفلوطين قبل أن يبدأ الاستماع إلى أمونيوس، أو كانت متضمنة في المطالعات التي عملها بعد ترك مدينة الإسكندرية. فهذا «الفكر» الذي قالت به الهرامسة، والذي يندمج فيه الوجود الإنساني، ويصبح فيه وبفضله

مقارنًا للوجود كله، هو «العقل» الذي تكلم عنه أفلوطين. ولم يكن «العقل» عند هذا الأخير قدرة على التحليل والتركيب والاستدلال، ولم يكن أيضًا قدرة على تحقيق الفضيلة والحكمة الفردية. إنه كان قبل كل شيء «العالم المعقول» كله، أو بعبارة أدق المعالم المعقولة للوجود، لوجود لا تنفصل فيه الأشياء بعضها عن بعض، ولا تتجزأ، لا تتغير ليختفي بعضها ويحل محله بعضها الآخر، كما هو الأمر في عالمنا هذا، بل وجود يخرج فيه الجزء من الكل ليعود إليه، وجود تكون فيه المظاهر الجزئية أصداءً ومرايا بعضها إلى بعض، واصداءً ومرايا للكل[1].

هذا ما لا بد من توضيحه فيما بعد، وهذا في نظرنا الثمرة الفلسفية الأولى للتعليم الهرمسي.

أما عن آثار هذا التعليم الهرمسي بعد أفلوطين، فأمر نفضل إرجاءه أيضًا. وهو جدير في نظرنا ببحث مستقل. ويكفينا الآن أن نذكر اسم هرمس، وأن نقرر أن التفكير الذي ارتبط به هذا الاسم، والمؤلفات المنسوبة له، أن كل هذا كان معروفًا عند العرب، وكان له تأثير خطير جدًّا في نشأة العلوم العربية، وخاصة في نشأة الكيمياء عند رجل مثل جابر بن حيان. ثم يكفينا أن نذكر من مفكري العصر

(١) «التساعيات» ٦ : ٨ : ٤؛ ٦ : ٨ : ٩؛ ٦ : ٧ : ١٢.

الحديث الفيلسوف الأيرلندي، جورج باركلي، صاحب الفلسفة «اللامادية»، والذي نشر في المدة الأخيرة من حياته كتابًا أسماه «السلسلة» (siris)، انتقل فيه من علم الطبيعة إلى الكيمياء، ومنهما إلى علم النفس، فالعلوم الدينية، انتهى إلى عقيدة التثليث، رابطًا في «سلسلة» واحدة، بين أدنى مظاهر الوجود وأرقاها، بين أكثر العلوم مادية وأرفع المبادئ الروحية، مستشهدًا على مواقفه بكتب المحدثين في العلم، وبمؤلفات الأقدمين في الفلسفة والدين.

وفي مثال باركلي دلالة على خطر التفكير الهرمسي، وعلى طبيعة هذا التفكير أيضًا. إذ لا يكفي لفهم الهرامسة، أن نعتبر نهاية رحلتهم، وهي المعرفة الصوفية، بل يجب علينا أن نعتبر الرحلة كلها وكيف تأدى المسافر فيها إلى هذه النهاية، وأي أمكنة اجتاز في أثناء رحلته، وكيف كان جو الرحلة. والأمر الواضح، أن الهرمسي رحالة بين مختلف العلوم والفنون، بين الطب والفلك والكيمياء، بين العلم والسحر والفلسفة، بين كل هذا والعلوم الدينية. إنه رحالة[1].. وإن كانت رحلاته عقلية روحية. إنه في رحلة مستمرة، في «خروج» مستمر. وقد عرفنا أن القوة المسيرة له في هذا «الخروج»، هي القوة الإلهية التي تدخل قلب المريد وتملأه نورًا، وتحوله إلى فكر وعلم

(١) يقول القفطي عن هرمس: «وكان فيلسوفًا جوالاً في البلاد».

وعرفان، أو على الأقل، إلى إرادة فكر وعلم وعرفان، تقضي على كل إرادة أخرى عنده.

وإنَّا نجد شيئًا من هذا عند باركلي، وإن كانت معالم الرحلة مختلفة، وإن كان باركلي نفسه رحالة حقيقيًّا، لا بالمعنى العقلي والفكري فحسب. فبعد أن بدأ حياته الفكرية معتكفًا منفردًا بنفسه، لينشئ مذهبًا ينكر فيه المادة والامتداد، ويقرر الفكر وحده، خرج إلى العالم، وعاش في المجتمع وتعلق به الناس إلى حد أن صاحبه البعض في رحلة طويلة إلى جزر أمريكية نائية، أراد أن ينشر فيها مذهبه الروحي. ثم رجع من تلك الجزر عند نفاد أمواله، وعين أسقفًا لمنطقة فقيرة بأيرلندا، تفشى فيها وباء من الأوبئة. وهناك وفق إلى علاج، تعلم أصوله الكيميائية بأمريكا، وفي مطالعاته لكتب الأقدمين، ومارس العلاج ونجح فيه نجاحًا طيبًا. فرأى لزامًا عليه، أن يؤلف كتابًا يمجد فيه الله ويشكره، ويوضح فيه الطريق إلى الخلاص.

هذا مثال واضح على تأثير نزعة للفكر الإنساني، كان التأليف الهرمسي بالإسكندرية مظهرًا لها، نزعة إلى الترحال، وإلى «الخروج»، منبعها، في رأي أصحابها، قوة الإله الروحية.

ولا مفر لنا في نهاية هذا الكتاب من التساؤل: وهل التعليم

الهرمسي و«مدرسة الإسكندرية» شيء واحد؟ واضح أنه مهما تكن الأسباب التي تدعونا إلى الإجابة عن السؤال بالإيجاب، فهذه الإجابة ليست حاسمة بالمعنى التاريخي، محددة كل التحديد، أو بعبارة أخرى، ليست هناك «مدرسة للإسكندرية» لها ما للمدارس الأثينية المعروفة من مزايا التحديد التاريخي والمكاني أيضًا. والتعليم الهرمسي الذي امتدت آثاره حتى أفلوطين، وبعد أفلوطين، لا يمكن فصله عن هذه الآثار ذاتها، ولا يمكن بالأولى فصله عن جميع مراحل التعليم الفلسفي السكندري السابقة، وعن عوامل التحول التي بدأت تعمل منذ عصر فيلون. ولكن عوامل التحول هذه لما كانت توجد، ولما كانت تؤثر بدون مركز للتحول قام قبل عصر الهرامسة وقبل فيلون، بدون الإسكندرية، وبدون الإسكندر مؤسس هذه المدينة، وقد علمنا من شخصيته ما يكفينا فهم تمهيده للتحول الفكري المذكور.

تدل «مدرسة الإسكندرية» على هذا كله. وهي تدل بوجه خاص على حركة فكرية، قامت بين ماض يوناني سكندري، ومستقبل روماني غربي، ومستقبل عربي شرقي، حركة مثلها التعليم الهرمسي، بمدينة الإسكندرية، في القرن الميلادي الثاني، أفضل تمثيل.

الفهرس

مقدمة	٥
الإسكندر	١١
الإسكندرية ومتاحفها وعلومها	٥٣
الفلسفة من أثينا إلى الإسكندرية	٨٣
مدرسة الإسكندرية وفلسفتها	١١٥
خاتمة	١٨٣