الباب السادس

الفلسفة والدين

(من القرن الأول للميلاد إلى القرن السابع)

---

١٠٠ — تمهيد :

ا — رأينا فى الباب السابق أن الفلسفة اليونانية نفذت إلى الشرق . وفى الوقت الأخير الذى نؤرخه فى هذا الباب نحن فى العالم اليونانى الرومانى المنبسط حول البحر المتوسط من فارس إلى المحيط الأطلسى ، مركز الحضارة العالية فى المعمورة وقلبها النابض . كانت حملة الإسكندر على الشرق قد أظهرت اليونان على ثقافات لم يعرفوها من قبل إلا لماماً ، ونشرت ثقافتهم فى بلاد ظلت بمعزل عنها إلى ذلك الحين . فلما دانوا للرومان ودان الشرق ، اتحد الشرق والغرب فى دولة واسعة اختلطت فيها الحضارات وتمازجت . كانت هذه الدولة رومانية الهيكل يونانية الروح ، فكانت اللغة اليونانية بمثابة لغة دولية إلى جانب اللغات المحلية ، يتكلمها الشرقيون فى بلادهم وفى مختلف أنحاء الإمبراطورية الرومانية ، ويعرفها الخاصة من الرومان أنفسهم لأنها كانت لغة العلم والأدب الرفيع ، حتى لقد كتب بها الإمبراطور الفيلسوف مرقس أوريليوس أفكاره وخواطره الفلسفية . وكان لقيام تلك الإمبراطورية أثر بعيد المدى بالإضافة إلى الأديان ومنها المسيحية ، هو زوال عهد المدن المستقلة ، فزال معه التقيد القديم بديانة الآباء والأجداد ، وأصبح الناس وإذا هم أعضاء فى امبراطورية بعد أن كانوا مواطنين فى مدينة ، أحرار فى اختيار من يطمئنون إليهم من الآلهة المحليين والأجانب ، وما يروقهم من العبادات أيًّا كان مصدرها ؛ فأضحت الديانة أمراً شخصياً بعد أن كانت تقليداً وطنياً ، وأضحت الدعوة مستطاعة قابلة للاستجابة .

ب — فى هذا الوسط تحولت الفلسفة إلى الدين والتصوف بتأثير الشرق فى رجالها من اليونان ، وبفعل الشرقيين أنفسهم من وثنيين ويهود ومسيحيين الآخذين من الثقافة اليونانية بنصيب . ففى القرن الثانى قبل الميلاد نهضت الأفلاطونية فى عدة مدن بين أهل

الطبقة الراقية . وفى القرن التالى نهضت الفيثاغورية وأقام بعض أتباعها المعابد ، ورتبوا لهم طقوساً ترمز إلى معانٍ فلسفية . واختلطت النزعتان عند كثير من المفكرين ، وتأثرتا بالديانات الشرقية . وفى القرنين الأول والثانى للميلاد زاد الإقبال على كتب أفلاطون ووضعت عليها الشروح ، وبالأخص على « تيماوس » وقام الجدل فيما يذكر هذا الكتاب عن أصل العالم ، فكانت الكثرة على أن العالم عند أفلاطون قديم ، وكان اليهود والمسيحيون على أنه حادث مصنوع . وسنفصّل القول فى مختلف وجوه هذه الحركة ، وبخاصة فى الإسكندرية التى خلفت أثينا كمركز للفلسفة ، واكتظت بالعلماء .

ح — واستمر العمل فى العلوم والصناعات . نذكر من رجال القرن الثانى للميلاد ، ثاون الأزميرى ، واقلاديوس بطليموس ، عرضا العلم فى الصورة التى كان قد بلغ إليها فى عصرهما . والثانى مشهور بكتاب « المجسطى » (بكسر الميم والجيم وتخفيف الياء) وهو أول كتاب دوّن كل فروع علم الفلك القديم . نقل إلى العربية وكان المرجع الأكبر فى هذا العلم . واللفظ اليونانى « مجسطوس » يعنى العظيم ، وترجمة العنوان الكامل « التصنيف التعليمى العظيم[1] » . — وتقدم الطب كذلك ، ورجاله فرق : منهم المقلبون أتباع أبقراط ، ومنهم التجريبيون ، ومنهم الانتخابيون ؛ وأشهر هؤلاء جالينوس البرغامى ، اشتغل أيضاً بالمنطق وجعل أشكال القياس أربعة على حسب مكان الحد الأوسط فيه (٥٥ ب) ولخص محاورات أفلاطون ، ونقل السريان والإسلاميون تلخيصاته . — وتقدمت الجغرافية بالرحلات ، وأشهر رجالها استرابون وأبليونوس الكبير . وشاع التنجيم والسحر والكيمياء بين العلماء والفلاسفة . وبالجملة تكونت العلوم فى هذا الدور ، وبقيت كتبها معتبرة يتناقلها الشرقيون والغربيون إلى النهضة الحديثة .

---

(١) انظر نللينو : علم الفلك ، تاريخه عند العرب ص ٢٢١ — ٢٢٤ .

الفصل الأول

الغنوصية

١٠١ — تعريفها :

ا — هى شيعة دينية فلسفية متعددة الصور ؛ تمثل ميول العصر خير تمثيل ، ويدل اسمها على مبدئها وغايتها . إن اللفظ اليونانى « غنوسيس » يعنى « معرفة » . فمبدؤها أن العرفان الحق ليس العلم بوساطة المعانى المجردة والاستدلال كالفلسفة ، وإنما هو العرفان الحدسى التجريبى الحاصل عن اتحاد العارف بالمعروف . وأما غايتها فهى الوصول إلى عرفان الله على هذا النحو ، بكل ما فى النفس من قوة حدس وعاطفة وخيال . فالغنوسية صوفية تزعم أنها المثل الأعلى للمعرفة ؛ وترجع بأصلها إلى وحى أنزله الله منذ البدء وتناقله المريدون سراً ، وتمد مريديها بكشف الأسرار الإلهية وتحقيق النجاة . فكان العامة منهم يؤخذون بسحر طقوسها ، وكان الخاصة يتعلقون بتعاليمها النظرية . هذه التعاليم مزيج من الآراء والأساطير التى كانت شائعة حينذاك ، وكان المهد عهد تخير بين الآراء وتوفيق بينها بعد تعارف الشعوب واختلاطها . فكانت الغنوسية تعدو على الأديان والمذاهب بالتأويل والتحوير ، مدعية تحويلها إلى معنى أعمق . فعلت ذلك مع الأديان الوثنية ومع اليهودية فالمسيحية ، فتفرقت فرقاً كثيرة فى أنحاء العالم اليونانى الرومانى .

ب — آراؤها الرئيسية المشتركة بين جميع الفرق ترجع إلى ما يأتى : فى قمة الوجود الله الموجود المفارق اللامدرك ، السكون ، الهاوية . صدرت عنه أرواح يسمونها أيونات وأراكنة ؛ صدرت زوجاً فزوجاً ، ذكراً وأنثى ، متضائلة فى الألوهية كلما ابتعدت من المصدر . أراد أحدها أن يرتفع إلى مقام الله ، فطرد من العالم المعقول . من هذا الأيون أو الأركون الخاطئ صدرت أرواح شريرة مثله ، وصدر العالم المحسوس الذى لم يكن ليوجد لولا الخطيئة ، لأنه عالم شر ونقص ، صانعه شرير ، والمادة المصنوع منها رديئة . وذلك الأيون هو الذى حبس النفوس البشرية فى أجسامها ، فكون الإنسان . ولكن النفوس تتوق إلى النجاة : نجاة فى الحياة الماجلة من الجبرية المسيطرة على العالم السفلى بتأثير النجوم ، ونجاة فى الحياة الآجلة بالرغم من كيد الشياطين . غير أن الناجين قليل ، فإن الناس طوائف

ثلاث متمايزة بالطبيعة لا بالنية والإرادة فحسب : الطائفة الأولى الروحيون ، وهم من أصل إلهى يكفل لهم النجاة ، أولئك هم الغنوسيون صفوة البشر ؛ والطائفة الثانية الماديون مركبون من المادة ، وهى تعوقهم عن الصعود فوق العالم السفلى ؛ والطائفة الثالثة الحيوانيون يؤلفون طبقة وسطى قابلة للارتفاع والسقوط ، لنجاة والهلاك . ووسيلة النجاة قهر الجسم واطراح كل ما يثقل النفس ويمنعها من البلوغ إلى المقر الروحانى النورانى الذى هبطت منه . هذا فى رأى فريق ، بينما فريق آخر أطلق العنان للشهوة بحجة أن الجسم شىء دنيء عديم القيمة لا حساب له .

٣ ١٠ — أصلها :

ا — ليس من اليسير أن نتبين أصول هذا المذهب إذا ذكرنا أن أصحابه أفلاطونيون فى جملتهم : فهو محاولة لتفسير الشر والنجاة منه ، وكانت مسألة الشر الشغل الشاغل للأديان الشرقية ، والمحور الذى تدور عليه ، وكلها تبين أنها جازعة من الشر ، متشبعة بفكرة التطهير والتكفير . وكانت الثنائية الفارسية قد ظنت أنها وفقت إلى الحل المنشود بالقول بالإلهين الواحد خيّر والآخر شرير . وكان اكسانوقراطس (٤٨ ب) عرض تأويلا ثنائياً لمذهب أفلاطون ، فوضع مبدأين أولين ، أحدهما خيّر سماه « الواحد » والآخر شرير سماه « الاثنين » . ولكن الغنوسيين رأوا أن الشر لا يمكن أن يكون ماهية أولى مقابلة لماهية الخير سواء بسواء ، وقد قال أفلاطون إن الكمال أول والنقص تضاؤله ، فوقفوا عند ثنائية نسبية لا تقول بمبدأين متكافئين ، بل تعتبر صانع العالم المحسوس إلهاً ثانوياً صار شريراً بإرادته بعد أن كان خيراً بطبيعته ، فكانوا هنا متابعين أفلاطون من ناحية منحرفين عنه من ناحية : فإن أفلاطون يُرجع تنظيم العالم المادى إلى صانع هو عنده أدنى من المثال الأعلى فيما يلوح إذ أنه يصوره يتأمل المُثل ويصنع الأشياء على غرارها ، ولكنه يجعل هذا الصانع خيّراً ويجعل صنعه فيضاً من خيره ، حتى إذا ما أراد أن يبين أصل الشر عزاه إلى خطيئة ارتكبتها النفس فى حياتها الأولى الروحية الخالصة — غير أن خطيئة النفس لا تفسر سوى شرها هى ، والمطلوب تفسير الشر كله ، وهو يبدو ملازماً للعالم المحسوس ، فوضعوا الخطيئة فى إله أدنى وجعلوا منه صانع العالم . بذلك نزهوا الله عن الدنس بمماسة المادة ، وعن نسبة الشر إليه ، ووضعوه فى مكان قصى لا يدركه الفكر ، وإنما تبلغ إليه النفس بالجذب أو بإشراق فجائى ، وقد قال أفلاطون عن مثال الجمال إنه لا يوصف ، أى لا يضاف إليه

محمول ما ، وعن مثال الخير إنه لا يوصف إلا سلباً ، ولا يتبيّن إيجاباً إلا بضرب من التمثيل الناقص .

ب — ولكنهم وجدوا الفراغ عظيماً بين الله والعالم ، إن تركوه على حاله استحال رجوع النفس إلى الله لبعد الشقة عليها ، فاحتاجوا إلى أن يملؤوه فقالوا بالأيونات تصدر عن الله مترتبة ، وكان أفلاطون قد قال بآلهة الكواكب ، فتوفر لهم بذلك علة لعالم المادة ، وسلسلة من الوسطاء بين النفس والله : تنجو النفس بوساطتهم ، فتجتاز أفلاك السيارات السبع ، وتقول « كلمة السر » لكل أيون تصادفه ، وتتحول إلى صورته ، حتى تبلغ غاية المطاف . وقد كان القول بالوسطاء شائعاً ، وكان البعض يسميهم « مُثلاً » أخذاً عن الأفلاطونية ، والبعض يسميهم « كلمات » تشبيهاً مع الرواقيين الذين كانوا يعنون بها القوى الطبيعية الكبرى ، والبعض يسمي الكلمات في « الكلمة » ؛ وفيلون اليهودي الإسكندري يدعوهم بالقوات أو بالملائكة ، وغيره يدعوهم بالجن . ولم يقتصد الغنوسيون في عدد الوسطاء وفي تصور أسمائهم ، فبذلوا خيالاً خصباً في تكثيرهم وفي نسج القصص الغريبة الغامضة عنهم وعن العالم والنفس ، على ما كان يفعل سائر الوثنيين بالإضافة إلى آلهتهم . وسنرى أمثلة من ذلك عند الكلام على الغنوسية المسيحية .

الفصل الثانى

اليهودية والفلسفة اليونانية

فيلون الإسكندرى

(٣٠ قبل الميلاد — ٥٠ بعده)

١٠٣ — حياته ومصنفاته :

ا — هو أكبر ممثل للفكر اليهودى المثقف باليونانية فى ذلك العصر . وقد كان بين اليهودية والوثنية اتصال وتفاعل . فمن جهة ، كان من الوثنيين من يخصون « العلى » إلٰه اليهود بعبادة إلى جانب عبادتهم لآلهتهم ، وكان آخرون يعتنقون عقائد اليهودية ويختلفون إلى معابدها ، وآخرون يدخلون فى الملة اليهودية . ومن جهة أخرى ، كان اليهود يتأثرون بالفلسفة اليونانية . أعلاهم شأنا وأعظمهم نفوذاً فى إخوانهم يهود الإسكندرية ، وكانوا يؤلفون جالية غنية زاهرة آخذة بحظ كبير من الثقافة اليونانية ، حتى إنهم لم يكونوا يقرأون التوراة إلا فى الترجمة اليونانية المعروفة بالسبعينية[1] ، وكانوا يضيفون إليها مثل ما للأصل من كرامة وعصمة . ولكن كان منهم الكفار أضلتهم السفسطة اليونانية فأعرضوا عن الله وشريعته . وكان آخرون يدينون بدينهم ويتحللون من قيود الشريعة بالتأويل المجازى . على أن كثرتهم بقيت مستمسكة بدينها القومى ، أمينة لأوامره ونواهيه . وكانوا كثيرى التأليف يذيعون باليونانية معتقداتهم وآمالهم فى كتب يعزونها إلى أسماء معتبرة من قدماء الشعراء والفلاسفة . وقد ضاع معظم هذه الكتب ؛ غير أن ما بقى منها يحمل الدلالة الكافية على أهم التيارات الدينية والفلسفية بينهم .

ب — وفيلون أشهر هؤلاء المؤلفين . كان كبير القدر فى قومه . ومما يذكر عنه أنه فى أواخر أيامه ذهب فى وفد إلى روما يشكو معاملة الحاكم الرومانى على مصر لأهل ملته . وهو أيضاً لم يكن يعرف العبرانية ، فقرأ التوراة باليونانية ، وشرحها بهذه اللغة ، قاصداً إلى

(١) هى أقدم الترجمات وأشهرها . قام بها فى القرن الثالث قبل الميلاد ، تلبية لدعوة بطليموس فيلادلف ، اثنان وسبعون عالماً من يهود مصر . وهذا العدد هو أصل التسمية .

أن يبين لليونان أن فى التوراة فلسفة أقدم وأسمى من فلسفتهم ، على ما كان قد حاوله غيره من إخوانه فى الدين . وهو يدمج فى شرحه الضخم آراء الفلاسفة مبعثرة من غير ترتيب ، ولا يعنى بتلخيص آرائه وتحديد معانى ألفاظه ، بل لا يعجم أحياناً كثيرة من الجمع بين آراء متنافرة . وهو يقارب بين بعض الأفكار اليونانية وأقوال التوراة ، ولكنه يعترف للمفكرين اليونان بالابتكار والعبقرية . ومن بعده صارت فكرة أخذ اليونان عن التوراة مألوفة بين اليهود والمسيحيين . وهو لا يفصل بين الفلسفة والدين ، ولكنه يتخذ الدين أصلاً ، ويشرحه بالفلسفة ، ويعد له بها غير مرة . على أنه دوّن بعض الكتب الفلسفية البحتة ، مثل كتاب « فى دوام العالم » وآخر « فى العناية » .

١٠٤ — التأويل الرمزى :

ا — كان يهود الإسكندرية يشرحون التوراة شرحاً رمزياً ، على غرار شرح الفيثاغوريين والأفلاطونيين والرواقيين لقصص الميثولوجيا وعبادات الأسرار . التوراة فى جملتها تاريخ بنى إسرائيل وما أصابوا من نعم حين كانوا يرعون شريعة الله ، وما عانوا من نقم حين كانوا يعصونها : فقالوا إنها تمثل قصة النفس مع الله ، تدنو النفس من الله بقدر ابتعادها عن الشهوة فتصيب رضاه ، وتبتعد منه بقدر انصياعها للشهوة فينزل بها سخطه وكانوا يؤولون الفصل الأول من سفر التكوين مثلا بأن الله خلق عقلا خالصاً فى عالم المثل هو الإنسان المعقول ، ثم صنع على مثال هذا العقل عقلا أقرب إلى الأرض (هو آدم) ، وأعطاه الحس (وهى حواء) معونة ضرورية له ، فطاوع العقل الحس وانقاد للذة (الممثلة بالحية التى وسوست لحواء) فولدت النفس فى ذاتها الكبرياء (وهو قايين) وجميع الشرور ، وانتفى منها الخير (وهو هابيل) وماتت موتاً خلقياً . وعبور البحر الأحمر يؤول بأنه رمز لخروج النفس من الحياة الحسية ؛ وسبعة أغصان الشمعدان ، بأنها رمز للسيارات السبع ؛ والحجران الكريمان اللذان يحملهما الكاهن الأكبر ، بأنهما رمز للشمس والقمر أو لنصفى الكرة الأرضية ؛ والآباء الذين يعود إليهم إبراهيم ، بأنهم رمز للكواكب ، أو للعناصر الأربعة ، أو للمثل ؛ والفصح بأنه رمز لترك النفس للجسم وشهواته ؛ وشجرة الحياة فى الفردوس الأرضى ، بأنها رمز لأعم الفضائل وهى الطيبة ؛ واقتران إبراهيم بسارة ، بأنه رمز لاتحاد الإنسان الصالح بالفضيلة . وغير ذلك كثير .

ب — يصطنع فيلون هذا الضرب من التأويل ، غير أنه يقف فيه عند حد ، ويقبل

المعنى الحرفى ، لإيمانه الوطيد بالله وشريعته وبالتقاليد القومية ، وإن كان يتابع الفلسفة أحياناً على خلاف قصد الشريعة . وهو يصطنع أيضاً الرمز العددى المأثور عن الفيثاغورية القديمة والجديدة ، فيقول مثلا إن الواحد غير منقسم ، فهو صورة العلة الأولى وموجد النفس والحياة ، وإن الاثنين منقسم ، فهو مبدأ الشقاق وأخو الشر ، وهكذا . واتجاهه العام فى شرحه للشريعة هو دفع المعنى الخلقى بإزاء المعنى الحرفى ، أو نقل الثانى إلى الأول أحياناً : فيرى فى الطقوس الدينية علامات على الشروط الخلقية اللازمة للعبادة ، وفى تحريم الحيوانات النجسة وجوب قمع الشهوات الرديئة . ومثل هذا النقل ينزع عن الشريعة صفتها الظاهرية أو المدنية ، ويحولها إلى قانون باطن . وقد استبعد فيلون من اليهودية كل طموح سياسى ، وقال إن اليهودى يهودى ديناً لا جنسية ، ويجب عليه أن يكون مواطناً فى البلد الذى يقيم فيه . ونقل الوعود الإلهية الواردة فى التوراة بخيرات دنيوية ومستقبل سعيد لشعب إسرائيل إلى وعود بخيرات روحية للنفس الصالحة وبسيادة الشريعة على العالم ، حتى التئام شمل اليهود فى بلد واحد بعد توبتهم ، يؤوله بمعنى اجتماع الفضائل فى النفس وتناسقها بعد ما تحدثه الرذيلة من تشتت . والمسيح عنده بمثابة الحكيم الملك عند الأفلاطونيين والرواقيين ، يفرض سلطانه بصفاته الخلقية ليس غير ، من وقار يوحى بالاحترام ، وهيبة توحى بالخوف ، وإحسان يوحى بالمحبة .

١٠٥ — الوجود :

ا — تصور فيلون للوجود مزيج من العقيدة اليهودية والفلسفة اليونانية . فالله عنده مفارق للعالم ، خالق له ، معنى به ، ولكنه من البعد عما يدركه العقل بحيث لا نستطيع أن نعلم عنه شيئاً آخر . فكل ماورد فى التوراة من تشبيه يجب أن يؤول بحسب هذا الاعتبار . وليس الله عنده إله إسرائيل فحسب ، وإنما هو إله العالم أجمع ، وأسماؤه تدل على الكلية ، فهو الموجود ، والموجود حقاً ، وهو العلة الأولى ، وأبو العالم وملكه ونفسه وروحه . فإن صادف قول التوراة «إله إبراهيم وإسحق ويعقوب» أول إبراهيم بالعلم ، وإسحق بالطبيعة ، ويعقوب بالزهد ، بحيث لا تدل الأسماء الثلاثة إلا على مصادرنا الثلاثة لمعرفة الله . وهو يسمى الله شمس الشمس ، والشمس المعقولة للشمس المحسوسة ، أخذاً عن أفلاطون ؛ ويتابع أفلاطون فى قوله إن الله صنع العالم لمحض خيريته ؛ ثم يجاوز جميع فلاسفة اليونان فيقول : « لو أراد الله أن يدين الناس بلا رحمة لقضى عليهم بالهلاك ، لأن أحداً منهم لا يستطيع بنفسه أن يجرى

شوطه كاملا دون أن يسقط ولو عن غير قصد . لذا يجمع الله الرحمة إلى العدالة لكى يخلّص الناس وهو لا يرحم بعد الإدانة ، ولكنه يدين بعد الرحمة ، لأن الرحمة عنده سابقة على العدالة » .

ب — غير أن علية الله عنده نوعان : علية مطلقة وأخرى نسبية ، تبدوان فى هذه العبارة : « إن الله لم يخرج الأشياء إلى النور فحسب ، ولكنه صنع أيضاً الأشياء التى لم تكن من قبل ، وهو ليس صانعاً فقط ، ولكنه خالق » يريد أن العالم المعقول خلق من العدم ، فإن الأرواح خلو من المادة ، ولدها الله كما يلد العقل أفكاره ؛ أما العالم المحسوس فنتيجة تنظيم الله لمادة سابقة ، أو نتيجة فعل وسطاء بين الله والمادة ، كما يذهب اليه أفلاطون . ويعلل فيلون هذه التفرقة بأن الخلق صادر عن قدرة الله وعن خيريته ، فلا يخلق من الله وحده إلا الموجود الكامل بقبول هذه الخيرية . ويقول إن الله حين قال « لنصنعن الإنسان على صورتنا ومثالنا » خاطب وسطاءه ووكل إليهم صنع الجزء الفانى من نفسنا على النحو الذى صنع هو به الجزء الناطق ، لأن الإنسان مزاج من خير وشر ، والله منزه عن الشر ، فكان لا بد ممن يصنع مبدأ الشر فى الإنسان من دون الله . ولكن فيلون يفترق عن الأفلاطونية والفنوسية فى أنه يجعل المخلوقات التى هى أدنى من الإنسان مصنوعات لله ، لأنها ليست بذات أخلاق ، والشر هو الشر الخلقى . — ومن الوجهة الروحية علية الله مباشرة وغير مباشرة : بين الإنسان العاجز والله العلى لا بد أيضا من وسطاء ، فإن النفس لا تستطيع الوصول إلى الله دفعة واحدة ، فتتدرج فى صعودها إليه . دعا فلاسفة اليونان هؤلاء الوسطاء آلهة وأبطالا ، ودعاهم موسى ملائكة أى رسلا ، فكان أكثر توفيقاً إذ أنهم يبلغون أوامر الله إلى أبنائه ويحملون صلوات الأبناء إلى الله .

ج — الوسطاء طبقات : الوسيط الأول هو « اللوغوس » أو الكلمة ابن الله نموذج العالم . ويليه الحكمة ، فرجل الله أو آدم الأول ، فالملائكة ، فنفس الله ، وأخيراً «القوات» وهى كثيرة من ملائكة وجن نارية أو هوائية تنفذ الأوامر الإلهية . على أن هناك نصوصاً تشعر بأن الوسطاء ما هم إلا وجهات مختلفة للعلية الإلهية ، وأنهم إنما يتمايزون فى الذهن فقط ، ويرمزون إلى آثار الله أو حالات النفس . وقد أطال الباحثون النظر فى أقواله عن اللوغوس لقرب عهده من المسيحية واحتمال تأثيره فى القديس يوحنا الإنجيلى (١١ ج) . ولكن هذه الأقوال متعددة متباينة : فاللوغوس تارة الوسيط الذى به خلق الله العالم ، كما يصنع الفنان بآلة ؛ والذى به نعرف الله ؛ والذى يشفع لنا عند الله ؛ وهو طوراً ملاك الله الذى ظهر

للآباء وأعلن إليهم أوامر الله ، على ما تذكر التوراة ؛ وهو مرة قانون العالم وقدره ، على مذهب هرقليطس والرواقيين ؛ ومرة أخرى ابن الله البكر ، ومرة ثالثة مثال الإنسان أو الإنسان الأعلى ، إلى غير ذلك من الصور . وما نقوله بصفة قاطعة هو أنه لا يوجد عند فيلون قول بالثالوث ، ولا قول قريب منه ؛ وإذا كان يسمى الكلمة إلهاً في بعض المواضع ، فذلك منه تمشياً مع الكتاب المقدس ، دون أن يدرك كل مدلول التسمية ، بل إنه يجتهد في تخفيف مدلولها فيقول « يمكن تسميته بإلهنا نحن الناقصين » و « بإله ثانوي » وهو إلى ذلك يطلق التسمية على موجودات هي عنده أقل استحقاقاً لها من اللوغوس ، كالعالم والكواكب ، على ما يفعل فلاسفة اليونان . فاللوغوس وسيط بين الله والعالم « ليس غير مولود كالله ، ولا مولوداً كالبشر » ولكننا لا نتبين طبيعة هذا التوسط . والنظرية برمتها تنطوي على تناقض : إذا كانت المسافة بين الله والخليقة غير متناهية ، فأي وسيط يستطيع الوصل بينهما ؛ إذا كان إلهاً ، فإن هو أيضاً فوق متناول الخليقة ؛ وإذا كان مخلوقاً كان الله فوق متناوله ؛ لذا كان فهم العقيدة المسيحية في الكلمة على طريقة فيلون معارضاً للمسيحية .

٦ ب — الحياة الروحية :

ا — على هذا التصور للوجود يقيم فيلون تصوره للحياة الروحية . إن غاية النفس عنده الوصول إلى الله والاتحاد به . ومعرفتنا لله على أربع درجات : معرفة ناقصة جداً تكتسب بالنظر في مصنوعات الله ، وعند هذه الدرجة يقف الأكثرون ؛ ومعرفة ترقى سلم الوسطاء ؛ وثالثة تدرك اللوغوس الوسيط الأعظم ؛ ورابعة تدرك الله ذاته ، وهي خاصة بأهل الكمال ، مثل موسى . وإنما تسرع النفس في صعود سلم الوسطاء حالما تتطهر بالزهد ، وعلى الأخص بالعبادة الباطنة . ويبدأ التطهير والصعود حين يعلم الإنسان بطلان المحسوسات وزوالها . ويدلل فيلون على هذا البطلان بحجج أنا سيداموس . فهو يستند إلى الشك ليضع الإنسان أمام عجزه ويدفعه صوب الله .

ب — وهو يلجأ إلى الشك مرة أخرى ليبين أن النبوة من لدن الله ، وأن المعرفة الإنسانية إذا زعمت تجاوز المألوف المحتمل من الأحداث إلى الإنباء بالغيب ، كانت باطلة ، لأن كل شيء مقدور لله ، فالله وحده يعلم المستقبل ، والله وحده يصنع المعجزات . ليست المعجزة معارضة لقانون الطبيعة ، فإن قانون الطبيعة هو العقل الإلهي ، وإنما هي معارضة

لتوقعنا ، وهذا التوقع قائم على الظنون التى نركبها عن مجرى الطبيعة والمستقبل ، فنرى هنا الإيمان بالقدرة الإلهية يميل بفيلون إلى اعتبار العلوم الطبيعية احتمالية ليس غير . وسيذهب غير واحد مثل هذا المذهب لنفس السبب ؛ نذكر الغزالى مثلا فى كتابه «تهافت الفلاسفة» .

ح — ولقد كان لفيلون أثر قوى : ففى القرون الأولى للميلاد استخدم نفر من المفكرين المسيحيين كتبه للوقوف على الفلسفة اليونانية ، وحاكى بعضهم منهجه فى شرح الكتب المقدسة ، وظنه بعض مؤرخيهم مسيحياً ؛ وفى العصر الوسيط دخلت قطع جديدة منه « المنتخبات » التى كانت شائعة .

الفصل الثالث

المسيحية والفلسفة اليونانية

(١) نشوء البدع

١٠٧ — اتصال المسيحية بالثقافة اليونانية :

ا — لما انطلق الحواريون يبشرون العالم بالوحي الجديد ، اصطنعوا واصطنع تلاميذهم اللغة اليونانية في الخطابة والكتابة ، في فلسطين وسوريا ومصر وآسيا الصغرى وشبه جزيرة اليونان . قدم بولس الرسول أثينا « فكان يفاوض اليهود والمتعبدين في المجمع ، ومن يوجد في السوق كل يوم . فباحثه قوم من الفلاسفة الأبيقوريين والرواقيين . . . وجاءوا به إلى محفل أريوس باغوس (المحكمة العليا) قائلين : « هل يكون لنا أن نعرف ما هذا التعليم الذي تتكلم به ؟ » فخطبهم « فلما سمعوا بقيامة الأموات استهزأ بعض منهم ، وقال غيرهم : « سنسمع منك عن هذا مرة أخرى » . وهكذا خرج بولس من بينهم ، ولزمه أناس وآمنوا ، منهم « ديونيسيوس الأريوباغي »[1] . وباليونانية كتب بولس رسالته إلى الرومانيين ؛ ثم كتب بها في روما رسائل عدة إلى الكنائس الشرقية ؛ وبها كتب مرقس إنجيله . كذلك كانت اليونانية لغة المسيحيين في الغرب ، وفي شمال أفريقيا ، فقد كانت غالبيتهم من المهاجرين الشرقيين ، واستمر الحال على ذلك زمناً طويلا ، فكانوا يعرفون اليونانية ، فاستخدمتها الكنائس ، ومنها كنيسة روما . ولم تحل اللاتينية محلها في الكتابة والعبادة والوعظ إلا في منتصف القرن الثالث ، إذ كتب الأفريقيون بها فتبعهم أهل روما وأهل غوليا ، وترجمت الكتب المقدسة من اليونانية ، وترجمت الكتب المسيحية المعتبرة .

ب — وقد اصطدم المسيحيون بالفلسفة اليونانية من أول أمرهم ، وما الشاهد الذي أوردناه مما جرى للقديس بولس في أثينا إلا واحد من شواهد عديدة . كان في ذلك المجتمع فلاسفة محترفون اضطلعوا بمهمة الوعظ والإرشاد . فكانوا يمضون ، بلحيتهم ورداتهم ، ينشرون تعاليمهم الخلقية في الأسر والجماعات ، كل بحسب مذهبه ، فيلتقي بهم المسيحيون

(١) أعمال الرسل ف ١٧ ؛ في الكتاب المقدس ، طبعة الآباء اليسوعيين ، بيروت ١٨٩٧ .

ويناقشونهم . وكان من بين المسيحيين جماعة آمنوا بعد فلسفة ، فكان طبيعياً أن يصدروا عن ثقافتهم السابقة فى تبيان عقيدتهم ونقد الوثنية ، فيوفق البعض إلى الحق ، ويضل البعض فتنشأ البدع ، وتقوم المناقشات الكلامية والكتابية لتحديد معالم الدين فى فوضى المذاهب والملل . وهكذا خلقت الفلسفة المسيحية منذ القرن الثانى .

ح — كانت المذاهب الفلسفية الكبرى أربعة : الأفلاطونية والرواقية والأرسطوطالية والأبيقورية ، مرتبة بحسب حظوتها لدى المفكرين المسيحيين لذلك العهد . أما الأفلاطونية فكانت المذهب المفضل عندهم ؛ عرفوها بوقوفهم على بعض محاورات أفلاطون ، وعن طريق مختلف الكتاب ، وبخاصة فيلون الإسكندرى . أجل كانوا يرفضون أقوالاً فيها تخالف إيمانهم وآدابهم ، مثل الشرك البادى فى جميع كتب الفيلسوف ، إذ تتحدث عن الله والآلهة والألوهية دون فارق ولا تمييز ، ومثل قدم المادة ، وقصر عمل الإله الصانع على تشكيلها وتنظيم العالم مستعيناً فى ذلك بآلهة أدنين . ومثل التناسخ ، وإلغاء الأسرة ، وتحديد النسل ، وإعدام الأطفال الضعاف والمشوهين . وكانوا يذكرون أن تلاميذ أفلاطون أسرفوا فى الرياضيات وفى الجدل العقيم إلى أن وقعوا فى الشك . ولكنهم كانوا يعجبون بنواحٍ أخرى ويستشهدون بها : كان يعجبهم القول بعالم معقول فوق العالم المحسوس ، وبإله هو الخير بالذات ، وشمس العالم المعقول ، وصانع العالم المحسوس بما فيه من خير وجمال ، وبنفس إنسانية روحية هابطة من العالم المعقول تائقة للعودة إليه ، وبتحقير الجسم والحياة العاجلة ، والإشادة بالزهد والتطهير والخلود والاتحاد بالله . وما زالوا يعتبرون الأفلاطونية أسمى المذاهب اليونانية وأقربها إلى المسيحية ، حتى إذا ما جددتها مدرسة الإسكندرية فى القرن الثالث متأثرة باليهودية والمسيحية ، استغلوا الأفلاطونية الجديدة أيضاً .

د — وأما الرواقية فكانوا ينكرون منها قولها بوحدة الوجود ، وبالمادية المطلقة ، والضرورة العاتية ؛ وفناء الشخصية بالموت ، وجواز الانتحار . وكانوا يأخذون على أصحابها تناقضهم فى تقواهم وهم لا يعترفون لله بوجود مفارق وشخصية مستقلة . بيد أنها كانت منذ البدء مدرسة فضيلة وإباء وتدين ، واستمسك رجالها بهذا الموقف وأمعنوا فيه ، فدعوا بحرارة إلى عبادة الله ومحبته ، وسموه أباً ، وحللوا الحياة الروحية تحليلا دقيقاً ، وفصّلوا القول فى الفضائل وأنواعها فى مختلف الظروف ، فزادوا من هذه الناحية أشياء كثيرة على الفلسفة اليونانية . وكانت الرواقية المذهب السائد فى روما أوائل المسيحية ، إذ كانت النفوس الكريمة تستقوى بتعليمها الترفع عن أحداث الزمان ، والاعتصام فى الإرادة الصالحة ، والتسليم

لأحكام القدر ، بينما كان الأباطرة يسرفون فى الاستبداد . وأقطاب الرواقية الرومانية ثلاثة هم : سنيكا (٤ قبل الميلاد — ٦٥ بعده) وأبيكتاتوس (٦٠ — ١٤٠) والإمبراطور مرقس أوريليوس (١٢١ — ١٨٠) ، والاثنان الأخيران كتبا باليونانية . وقد اقتبس المفكرون المسيحيون من الرواقية ، وخصوصاً فى الخلقيات ، وكان معظمهم قد تنصر بعد رواقية أو رواقية أفلاطونية ، وكانوا يعدون هاتين المدرستين ، لنزعتهما الروحية ، بمثابة المدخل إلى المسيحية .

هـ — وكان الحال على العكس بالنسبة للمدرستين الأخريين . فقد نفروا من الأرسطوطالية وهى لم تكن معروفة خارج مدارسها إلا من مختصرات شوهتها بما أغفلت من نظريات سليمة عميقة ، وما أبرزت من أقوال معارضة للمسيحية ، مثل أن المحرك الأول لا يحرك حركة فاعلية بل حركة غائية ، وأنه ليس خالقاً ولا منظماً للعالم ، ولكنه متوحد فى ذاته لا يعلم الموجودات ولا يعنى بها ، وأن العالم قديم ضرورى بمادته وصوره ، وأن هناك محركاً أول لكل فلك ، فالمحركون الأوائل والآلهة كثير ، وأن النفس الإنسانية صورة الجسم لا تقوم بدونه ، أو كذلك كان يقال لغموض كلام أرسطو فى هذه النقطة وما يتصل بها من نقاط ، وأن الفيلسوف ينكر على أفلاطون وضعه مثال الخير غاية قصوى للإنسان ، فيدع الأخلاق بغير أساس ، وأنه يحتم خيرات الجسم والخيرات الخارجية لتحقيق السعادة . يضاف إلى ذلك أن رجال المدرسة كانوا قد مالوا إلى العلم الطبيعى منذ الجيل الأول بعد أستاذهم ، فشاع عن أرسطو أنه « طبيعى » أو « ملحد » .

و — كذلك أجمعوا على نبذ الأبيقورية وازدرائها ، فقد كانت تؤلف الموجودات من ذرات مادية ليس غير ، حتى الآلهة والنفوس البشرية ، وتنكر الخلود ، وتقصر الحياة الإنسانية على طلب اللذة ، وكان أتباعها يسرفون فى هذا الطلب ، حتى صار لفظ « أبيقورى » عنواناً على الإلحاد والاستهتار .

١٠٨ — الغنوسية المسيحية :

ا — ما كادت المسيحية تظهر حتى تناولتها الغنوسية ، فتزيت بزيها ونافستها منافسة قوية من سوريا إلى روما ، فكانت خطراً كبيراً عليها طوال القرون الأربعة الأولى . كان أول ظهورها فى السامرة ، ثم فى الإسكندرية ، أى فى الأوساط التى كانت الغنوسية الوثنية ناشطة فيها بنوع خاص . ففى السامرة كان رجل اسمه سمعان يسحر ويدهش

الشعب ، ويعلّم ضرباً من الغنوسية ؛ كان على جانب من العلم ، يروى أشعار اليونان ويعرف فلاسفتهم وبخاصة أفلاطون ، ويعرف فيلون ويصطنع منهجه فى تأويل التوراة تأويلاً رمزياً . فجاء السامرة فيليب الرسول يبشر بالمسيح ، فلما سمعوا أقواله وعاينوا الآيات التى صنعها ، آمنوا واعتمدوا ؛ ودهش سمعان أيضاً لما كان يجرى من الآيات العظيمة ، فآمن واعتمد ولزم فيليب . ولما قدم بطرس ويوحنا عرض عليهما أن يبتاع منهما القدرة على منح الروح القدس ، فنهره بطرس قائلاً له إن قلبه غير مستقيم أمام الله ، وحثه على التوبة[1] . ولكنه استأنف دعايته ، وزعم أن الإله الأعلى أظهر نفسه للسامريين كأب فى شخصه هو ، وأظهر نفسه لليهود كابن فى شخص المسيح ، وأظهر نفسه فى البلاد الأخرى كروح قدس . وواضح من هذا أنه أراد محاكاة المسيح . وقد انتشرت شيعته وكانت حرباً على المسيحية ، تعتمد فى الأكثر على الخرافة والسحر فتروج عند العامة

ب — وفى القرن الثانى ظهر غنوسيون مسيحيون متفلسفون . أصابوا نجاحاً كبيراً ، فنهضت الكنائس بإشراف كنيسة روما توثق عرى الاتحاد بينها ، وتحدد عقيدتها ، وتفرض على طلاب المعمودية تعليماً مطولا دقيقاً لتحميهم من البدع بتفقيههم فى الدين . وأشهر هؤلاء الغنوسيين ثلاثة : باسيليدس ، وڤالنتين ، ومرقيون . باسيليدس علّم بدعته بالإسكندرية فيما بين سنتى ١٢٠ و ١٤٠ ، وڤالنتين ولد فى شمال مصر وتعلّم بالإسكندرية وعلّم بها ، ثم قصد إلى روما وأقام بها ثلاثين سنة (١٣٦ — ١٦٥) ، وهناك انشق عن الكنيسة وكوّن شيعته ؛ ومرقيون هبط روما من آسيا الصغرى حوالى ١٤٠ ، ولما شرع يعلّم أقلق بال الرؤساء ، فنشر رسالة يبين فيها معتقده ، فكانت سبباً فى فصله من الكنيسة ، فشايعته جماعة ، وتكاثرت فأنشأ كنيسة انتشرت انتشاراً سريعاً فى المسيحية كلها ، ودامت إلى آخر القرن الرابع . ويشترك هؤلاء الثلاثة فى قوة العاطفة الدينية ، وفى الجزع من سلطان الأهواء على النفس ، وفى تنصرهم لاعتقادهم أنهم يجدون فى النصرانية رضاء حاجاتهم العقلية والروحية ، ويتحررون من نير الأهواء ، وفى انقلابهم إلى الغنوسية .

ح — والغنوسيون المسيحيون بالإجمال يؤولون عقائد المسيحية تبعاً لمذهبهم ، ويصوغون أساطيرهم بألفاظها . فهم يقيمون الثنائية على ما يزعمون من تعارض بين التوراة والإنجيل ، إذ يقولون إن التوراة تصور إلهاً قاسياً جباراً ، بينما الإنجيل يكشف لنا عن إله وديع حليم خيّر للغاية . وذهب باسيليدس إلى أن إله العهد القديم ما هو إلا رئيس الملائكة الأشرار ؛ وألح مرقيون فى هذا المعنى وألف كتاباً أسماه « الأضداد » جمع فيه آيات

(١) انظر « أعمال الرسل » ف ٨ ، آية ٥ وما بعدها .

متقابلة فى معرفها ليستنتج منها تغاير الإلهين والشريعتين . إله العهد الجديد هو الإله الأعلى ، الاله الحق ، الاله الآب ، خالق العالم المعقول ، أبو المسيح وإله المسيحيين ، وإله العهد القديم صانع العالم المحسوس وإله اليهود عنى بهم وقهر أعداءهم من أجلهم . الأول يعلم العالم المعقول والعالم المحسوس وصانعه ؛ والثانى يجهل الأول جهلا تاماً ، فاستطاع أن يقول : أنا الإله الأوحد وليس فوق إله آخر ، ولم يعرف أنبياؤه شيئاً عن الإله الأعلى بما فيهم آخرهم يوحنا المعمدان ... الشريعة القديمة قائمة على أن العين بالعين والسن بالسن ، والشريعة الجديدة هى المظلة على الجبل . ولا صلة بين المسيح المخلّص وبين المسيح الحربى الذى وعد به أنبياء العهد القديم الناطقون عن وحى إلههم ، ولكن المسيح جاء لتحقيق رسالة معارضة للمسيحية التى ينتظرها اليهود . فكان الغنوسيون ينبذون التوراة نبذاً تاماً ، ويقبلون من بين الأناجيل والرسائل ما يروقهم ، ويحذفون مما يقبلون الفصول والآيات المناقضة لآرائهم .

٤ — أما صدور الموجودات عن الإله الأعلى ، فلهم فيه حكايات مطولة . يضع باسيليدس بعد (الآب) ثمانى مجردات مشخصة صدر بعضها عن بعض ، الواحد تلو الآخر ، منها الحكمة والعدالة والسلام ؛ ويقول إن الملائكة الأول الصادرين عن الحكمة صنعوا السماء الأولى ، والملائكة الصادرين عنهم صنعوا السماء الثانية ، وهكذا صنعت على التوالى ثلاثمائة وخمس وستون سماء ، وذلك هو السبب فى أن السنة تعد ٣٦٥ يوما ! ويذهب ثالنتين إلى أن الحياة الإلهية انتشرت بصدورات مزدوجة لا مفردة ، فيضع الشهوة فى الأيونات أو الملائكة يتزاوجون ويلدون أيونات أخرى فيها شهوة كذلك . والأيون الأخير « صوفيا » لما رأى أن الأيونات ولدت بالتزاوج ، وأن الآب ولد بمفرده ، أراد أن يحاكيه ناسياً أنه مخلوق وأن الآب غير مخلوق ، فولد شيئاً مشوشاً لا صورة له هو الذى عناه موسى بقوله « وكانت الأرض كدرة » ، فازعج العالم الإلهى لهذا المولود ، وتضرع الأيونات إلى الآب أن يتحنن على صوفيا ...

٥ — وأراد الآب أن يقضى على العمل المشئوم الذى عمله الصانع ، وأن يخلص الإنسانية التعسة التى لم يخلقها ، والتى لم تكن تعرفه فنزل المسيح من السماء . لم يولد من العذراء مريم ، بل ظهر تام التكوين ، وأخذ يعلّم ويعرّف الناس بالآب ، ولم يتخذ له جسما مادياً ، بل ظهر فى شبه جسم ، لأن المادة رديئة ، ولأنها ملك الصانع . ويختلف الرأى بين الغنوسيين : فيقول البعض إن المسيح لم يتألم ولم يمت ، ولكن الشيطان تألم ومات مكانه

وبصورته ، ويقول مرقيون : بل مات من أجل البشر ، فخردهم من سلطان الصانع . وكان بعضهم يضع المسيح فى مرتبة أدنى من الملائكة ، وبعض آخر يضعه فى مرتبة أعلى .

و — وافترقوا كذلك فيما يترتب على رداءة المادة واحتقار الجسم ، فذهب فريق إلى منع الزواج ، وذهب فريق آخر إلى إباحة جميع الأفعال ، وإعفاء النفس من تبعة ضعف الجسم . والزعماء الثلاثة الذين ذكرناهم كانوا على الرأى الأول ، فقال باسيليدس إن الشهوة الجنسية ، ولو أنها طبيعية ، إلا أنها ليست حاجة ضرورية ؛ ومنع مرقيون الزواج بغية العمل على انقراض البشرية بأسرع ما يمكن . ويتفقون جميعاً فى إنكار بعث الأجسام ، ويؤوله البعض بأن المقصود به المعمودية تبعث النفس الخاطئة من الموت الروحى إلى الحياة الروحية .

ز — وكان المسيحيون ينكرون كل ذلك أشد الإنكار ، كما كانوا ينكرون القضايا الأساسية فى الغنوسية ، وهى أن للعالم صانعاً مغايراً لله ، وأن للنفس حياة سابقة على الحياة الأرضية ، وأن الخطيئة الأصلية ارتكبت فى العالم المعقول ، وأن المادة رديئة بالذات ، وأن الأجسام لا تبعث . ولما كانت هذه القضايا أفلاطونية ، وكان الغنوسيون يستشهدون بأفلاطون فى صددها ، فقد دعاه بعض المسيحيين بأبى البدَع ، فى الوقت الذى كان فيه غيرهم يعتبره خير ممهد للمسيحية .

١٠٩ — المانوية :

ا — وفى القرن الثالث عادت النظرية الفارسية فظهرت بدعة مسيحية ثنائية صريحة ، هى المانوية نسبة إلى مؤسسها مانى بن فاتك . ولد مانى فى مملكة بابل حوالى ٢١٥ ، وكانت بابل أحد المراكز الجامعة للشعوب والديانات ، المواتية للتخير وتأليف المذاهب ، وكان أبوه فارسياً ينتمى إلى شيعة ثنائية ، فأنشأه عليها . قرأ مانى الكتب الدينية على اختلافها ، ومنها كتب الغنوسيين ، ولما بلغ الرابعة والعشرين ادعى النبوة وشرع يعظ ثم قصد إلى الهند وأعلن هناك « أمل الحياة » . ولما ارتقى شابور عرش فارس (٢٤١) استدعاه وأذن له أن يعظ فى أنحاء المملكة ، ولكن مذهبه لقى معارضة شديدة لخروجه على الزرادشتية . فأمر به الشاه بهرام بن شابور فأعدم سنة ٢٧٢ .

ب — قال مانى بما قال زرادشت عن أن للعالم مبدأين ، أحدهما نور والآخر ظلمة . ولكنه رمى إلى وضع دين جديد تتحد فيه سائر الأديان ؛ قال : « لقد اندمجت الكتب القديمة فى كتبى ، فتألفت منها حكمة كبرى لا نظير لها فى كل ما أعلن للأجيال السالفة » . هذا

الدين الجديد تغلب عليه المسيحية ، وقد قال مانى إنه رابع ثلاثة تقدموه : المسيح وزرادشت وبوذا ، ترجموا عن حكمة واحدة ، ويمتاز هو عليهم بأنه وعظ وكتب بينما هم اقتصروا على الوعظ . وهو يقدم المسيح على الاثنين الآخرين ، ويقول عن نفسه إنه « الفارقليط » الذى قال عنه يسوع : « حينما أذهب أرسل إليكم المعزى » أى الروح القدس . فهو يصل تعليمه بالمسيحية ، ويدعى أنه جاء بالوحى الذى وعد به يسوع تلاميذه ، وأنه خاتم المرسلين . ولكنه كان يتصرف فى الأناجيل على ما يروقه حذفاً وإثباتاً ، وكان يأخذ عن الأناجيل المنحولة التى كانت شائعة فى أيامه ، ويذهب إلى أن المسيح لم يولد ، بل جاء رجلا كاملا ، وأنه لم يمت على الصليب بل الذى صلب الشيطان . وكان يرفض العهد القديم ، ويتهكم على أنبياء إسرائيل ، ويحمل على اليهود — وكل ذلك مأخوذ عن الغنوسيين .

ح — والناس عنده طوائف ثلاث : طائفة الصديقين أو المختارين ، وهم أتباعه الأوفياء علماً وعملا ؛ وطائفة المستمعين (أو السمّاعين كما يقول ابن النديم فى الفهرست) وهم المعتنقون مذهبه غير العاملين به بعد ؛ وطائفة الخطأة ، وهم أهل الأديان الأخرى ، فالصديقون لا يتزوجون ، ولا يتولون منصباً عاماً ، ولا يحملون سلاحاً ولا يحاربون ، ولا يذبحون الحيوان ولا يأكلونه ، ولا يشربون الخمر ؛ هؤلاء تصعد نفوسهم إلى النعيم بعد الموت تواً . والسماعون يشاركون فى جميع الشعائر ، ولكنهم لا يقوون على القيام بسائر التكاليف ، غير أنهم ملزمون ، إن تزوجوا ، بالاقتصار على امرأة واحدة ، والاجتهاد فى أن لا يعقبوا من الزواج ، وبالإحسان إلى الصديقين تكفيراً عن تقصيرهم فى اللحاق بهم ؛ وهؤلاء تبقى نفوسهم بعد الموت فى هذا العالم ، فتدخل جسما آخر فآخر حتى تنتهى إلى جسم صديق ، وتلك هى المرحلة الأخيرة قبل الصعود إلى النعيم . أما الخطأة فهالكون فى جهنم .

ى — وكانت المانوية منظمة فى « كنيسة » على رأسها « الإمام » مقره بابل ، ويليه اثنا عشر معلّماً تشبهاً بالحواريين الاثنى عشر ، يليهم اثنان وسبعون أسقفاً ، فجماعة الكهنة والشمامسة . وكان لها « سران » يمنحان للصديقين : المعمودية والقربان . وكانت لها طقوس وأعياد : انتشرت فى الشرق حتى الصين ، وفى الغرب حول البحر المتوسط . فكانت آخر البدَع الغنوسية وأقواها وأدومها ، ثبتت إلى القرن الثالث عشر ، وكانت

لها فيه هبّة هائلة تهددت المسيحية فى إيطاليا وفرنسا . وكانت كتبها معروفة بالسريانية منذ القرن الرابع . ونقل عبد الله بن المقفع كتب مانى ، ولخص المؤلفون المسلمون أقوال المانوية ونقلوا قطعاً منها ، نذكر من بينهم ابن النديم فى كتاب « الفهرست » والشهرستانى فى كتاب « الملل والنحل » ؛ وتعد رواياتهم عنها أهم المراجع فيها لأن كتبها ضاعت جميعاً . وهم يتحدثون عن صرقيون أيضاً فى زمرة « أصحاب الاثنين » . وقد كان للغنوسية بالإجمال تأثير على الفلسفة ، فما لا شك فيه أن الأفلاطونية الجديدة آخذة عنها فى غير ما موضع ، مع هذا الفارق وهو أن أفلوطين وأضرابه فلاسفة يعولون على الاستدلال ، والغنوسيون واضعو أساطير يجرون مع الخيال .

الفصل الرابع

المسيحية والفلسفة اليونانية

(ب) المحامون عن الدين

١١٠ — تمهيد :

ا — هم طائفة من الكتاب قاموا فى مختلف البلدان يوجهون رسائل إلى الأباطرة يدافعون فيها عن الدين الذى اعتنقوه بعد أن شبوا على الوثنية والفلسفة ، ويحتجون على الاضطهاد ، ويلتمسون رفعه . وقد دعوا بالمحتجين أو المحامين عن الدين ، وجاءت احتجاجاتهم أول محاولة لنقد الفلسفة بالنقل الصرف وتمثيل الصالح منها . وهم فريقان : فريق يحمل على المذاهب اليونانية ، ويدلل على أنها مصدر البدع فى الكنيسة ، ويعارضها « بالحقيقة المسيحية » ؛ وفريق يعجب بالفلسفة اليونانية ، ويحرى ما بلغت إليه من حقائق أعلنتها المسيحية من جهتها ، ويخلص من ذلك إلى أنه لا تعارض بين الفلسفة والدين ، بل إن الفلسفة تمهد السبيل للدين ، فالاتفاق ممكن بينهما . هذان الفريقان سيظلان ممثلين بين المسيحيين ، ففى كل عصر سيلقى الفلسفة نقداً من البعض وتأييداً من البعض . ورجال الفريق الثانى هم الذين يهموننا بنوع خاص . وقد بلغ رجال الفريقين الاثنى عشر على الأقل ، صدرت دفاعاتهم أو احتجاجاتهم متتالية على طول القرن الثانى . وأشهرهم ثلاثة : اثنان يمثلان نزعة التوفيق بين المسيحية والفلسفة ، هما القديس جوستين واثناغوراس ؛ وواحد يمثل الهجوم العنيف على الفلسفة ، هو تاتيان . نجد عندهم جميع المعانى التى يشترك فيها الآخرون ، لذلك نقتصر عليهم ، سيما وأن المعروف عن الباقى قليل .

ب — وترجع المعانى التى طرقوها إلى ثلاثة كبرى : فقد نقدوا المعتقدات والأخلاق الوثنية ، وشرحوا الإيمان المسيحى ، وأشادوا بأخلاق المسيحيين . أما المعنى الأول فلم يأتوا فيه بجديد ، فقد كان اليهود سبقوهم إلى نقد الوثنية والدفاع عن التوحيد ، بل كان الفلاسفة الوثنيون أنفسهم حملوا على الخرافات الشعبية ، وكانت المدارس الفلسفية نقدت بعضها بعضاً فاستعان الكتاب المسيحيون بكل ذلك . وأما المعنيان الثانى والثالث ، فقد بذلوا فيهما مجهوداً

خاصاً : شرحوا عقائدهم بالأسلوب الذي أفادوه من ثقافتهم ، فوردت على أقلامهم ألفاظ وعبارات فلسفية ، وبخاصة أفلاطونية ورواقية ، رأوها صالحة لأداء مرادهم ولتأديته إلى الوثنيين من قرائهم ، فأدخلوا الفلسفة على الدين ، وكانوا يوفقون أحياناً فى تحويل اللفظ الفلسفى إلى الوجه الذى يتفق مع العقيدة ، ويقصرون أحياناً فيلتبس المعنى . هذا من جهة ومن جهة أخرى ألحوا فى بيان سمو الأخلاق المسيحية ، وأجمعوا على ملاحظة أن هذه الأخلاق تتألق على السواء فى المثقفين وفى الجهلاء الفقراء أصحاب الحرف اليدوية ، فى حين أن الفلسفة ، على اختلاف مدارسها ، بقيت مقصورة على نفر من الخاصة يحتقرون العامة ، ويدعونها إلى خرافاتها عامدين ، فلم تستطع الفلسفة أن تغير من أخلاق المجتمع ، واستطاعت المسيحية ، فكان ذلك دليلاً على قوة خفية كامنة فيها .

١١١ — القديس چوستين (١٠٣ — ١٦٧) :

ا — هو أشهر الثلاثة . ولد فى نابلس من أبوين وثنيين ، وكانت المدينة وثنية عامرة باليونان والرومان ، وكان فيها جالية يهودية . تثقف ودرس الفلسفة يحدوه « الشوق إلى معرفة الله » فطاف بمذاهبها حتى اطمأن إلى الأفلاطونية . ترك فلسطين وذهب إلى أفسس ، فأقام فيها مدة تنصر فى أثنائها ، حوالى سنة ١٣٠ على أبعد تقدير ، وشرع ينشر دينه بالخطاب والنقاش على ما كان مألوفاً . ثم قصد إلى روما ، وفتح فيها مدرسة ، وظل يعلّم إلى أن استشهد هو وستة من تلاميذه . والمظنون أن فيلسوفاً كلبياً هو الذى سعى بهم . وإنما يظن ذلك لما يروى چوستين فى أحد كتبه من أن الكلبى كان يناقشه فى حلقات علنية ويحمل عليه بين الجمهور ، وأنه كان يتوقع أن يبلغ أمره إلى الحاكم .

ب — وهو فى روما ، وفى أثناء الخمس عشرة سنة الأخيرة من حياته ، دوّن ثلاثة كتب تعتبر خلاصة تفكيره وتعليمه . الأول « احتجاج مرفوع إلى الإمبراطور انطونان وولديه (أحدهما مرقس أوريليوس) ومجلس الشيوخ والشعب الرومانى » . يفتتحه ببيان الغرض منه ، وهو إبراء ذمته بإثارة أولى الأمر وتحميلهم تبعة تقتيل المسيحيين ؛ ثم يحتج على الاضطهاد فيقول إن الحكام يقيمون الدعوى على المسيحيين لمجرد كونهم مسيحيين لا لاقترافهم ذنباً يعاقب عليه القانون ، وهذا ظلم صارخ . وينتقل إلى عرض العقيدة المسيحية والتدليل عليها . والكتاب الثانى احتجاج أيضاً وضعه بعد الأول بزمن وجيز ، بمناسبة استشهاد فريق من المسيحيين ؛ يعيد فيه احتجاجه ويكمل بعض النقط التى كان

قد عرض لها . والكتاب الثالث « حوار مع تريفون » يقص فيه تاريخ ثقافته الفلسفية واعتناقه المسيحية ، ويعود إلى عرض الإيمان المسيحى . وتذكر له كتب أخرى فقدت ، منها كتاب فى « الرد على البدع » وآخر فى « الرد على مرقيون » .

ح — صلته بالفلسفة اليونانية يُستدل عليها بأنه يذكر عدة محاورات لأفلاطون : الجمهورية ، تيماوس ، فيدون ، فيدروس ، فيلابوس ، غورغياس ، احتجاج سقراط . غير أنه لم يدرسها دراسة جيدة ، فإن معرفته بأفلاطون تبدو مختصرة ومختلطة بأفكار غريبة عنه أهمها أفكار رواقية ، وكانت الأفلاطونية تعلم على هذا النحو فى زمانه ، زمان التخير والتوفيق . وهو فى مواضع كثيرة يحذو حذو « احتجاج سقراط » ؛ وكتابه « حوار مع تريفون » حوار مروىّ كحوار « فيدون » ومهدى إلى صديق . وكان معجباً بموت سقراط . أما المذاهب الأخرى فكان ملماً بها ، وبالأخص المذهب الرواقى ، ولكن من غير تعمق .

ى — وهو يطرق مسائل فلسفية هامة ، فإنه يعنى ببيان الفرق بين المسيحية والفلسفة اليونانية ، كما يعنى ببيان وجوه الشبه بينهما ؛ يصنع ذلك فى معرض الدفاع عن المسيحيين إذ يقول : « إننا متفقون فى بعض النقط مع أفضل فلاسفتكم وشعرائكم ، وفى نقط أخرى نتحدث عن الله خيراً مما يتحدثون ، فلم تبغضوننا ؟ » ويسوقه الكلام فى النبوءات إلى البحث فى إمكان التوفيق بينها وبين الحرية : ويعود إلى مسألة الحرية بصدد الكلام على العناية الإلهية ومدى تدبيرها ، ويعالج مسألة العناية بمناسبة سؤال كان يتردد على الأفواه : لِمَ يسمح الله بالشرور التى تنزل بالمسيحيين ؟ ويبحث فى ماهية الله ومعرفتنا إياه ، وفى النفس وخلودها . غير أن بحثه فطير ، وتأليفه قليل الإحكام كثير الاستطراد ، بحيث يصعب تتبعه وتلخيص كتبه تلخيصاً يتمشى مع سياقها . ونحن نجتزىء ببعض مواقفه البارزة .

هـ — يعرّف الفلسفة بأنها علم الموجود والحق ، وبأن الغاية منها تحقيق السعادة . وإنما تتحقق السعادة بمعاينة الله ، الحق بالذات والخير الأعظم . هذا يبدو له معقولا ، وقدر تعلمه من أفلاطون وراقه منه . وهو يتناول نصاً من « فيدون » منصباً على معرفة المثل بالإجمال فيخصصه بمعرفة الله ويورده هكذا : « قال أفلاطون : إن عين النفس أعطيت لنا كى نستطيع أن نتأمل ذلك الموجود الحق الذى هو علة جميع الموجودات المعقولة ، والذى لا لون له ولا شكل ولا مقدار ولا شىء مما يدركه البصر ، ولكنه موجود يجاوز كل ماهية فلا يوصف ، وهو وحده جميل وخيّر بالذات ، يظهر فجأة فى النفوس الشريفة بسبب ما بينها

وبينه من شبه فى الطبيعة ، وبسبب شوقها إلى رؤيته[1] » . هذا النص أفلاطونى ما عدا العبارة الأخيرة عن الظهور الفجائى ، فإنها إضافة من الكاتب تعبر عن نزوعه الخاص ومذهبه المسيحى . فهو يقرر أن لنا ثلاثة علوم بالله : الأول طبيعى ، فإن « العقل يستطيع أن يعلم أن هناك إلهاً ، وأنه هو الموجود دائماً ، وهو هو دائماً ، وهو علة وجود ما عداه » . ولكن العقل يقف عند هذا الحد ، ولا تؤدى الفلسفة إلى معاينة الله ، ولم يعاين الفلاسفة الله ، لأن الإنسان لا يستطيع البازغ إلى تلك المعاينة بقوته البحتة ، وقد اعتقد فيثاغوراس وأفلاطون بالتناسخ ، فأفسدا معنى الخلود . — على أن الحياة الروحية لا تقنع بذلك العلم المجرد ، والنفس تواقة إلى أن تعلم الله كما تعلم شخصاً حياً لها به صلة ؛ ولقد تفضل الله فمنحنا علماً آخر بذاته ، إذ أظهر نفسه للأنبياء فعرّفونا به ؛ لم يتكلموا « بأسلوب برهانى ، بل كشهود للحق » فوصفوا الله ، بينما الفلاسفة لم يستطيعوا أن يقولوا عنه سوى أنه لا يوصف . غير أن هذا الوحى الخارجى الواصل إلينا من الأنبياء ليس يكفى ، بل يجب أيضاً استنارة النفس بالروح القدس ، وذلك هو العلم الثالث والأخير فى الحياة الدنيا . فالمسيحية هى الفلسفة الكاملة التى تحقق الغاية من الفلسفة .

و — بيد أن الفلسفة الإنسانية لا تخلو من الحق على نقصها . كيف وصل الفلاسفة إلى هذا الحق ؟ نجد عند جوستين رأيين فى الموضوع : رأى كان اليهود قد قالوا به وتناقله عنهم كثير من المسيحيين ، يُرجع وجوه الشبه بين الفلسفة والدين إلى أخذ الفلاسفة عن التوراة مباشرة أو عن طريق غير مباشر . يقول جوستين : « قال أفلاطون إن الله ، لكى يصنع العالم ، صور مادة غير مهيئة ، وهذا مأخوذ عن سفر التكوين . كذلك القول فى الاحتراق العام الذى يقول به الرواقيون ، فإنه مأخوذ عن موسى أيضاً . وكل ما قاله الفلاسفة والشعراء عن خلود النفس ، وعن الجزاء الذى يلى الموت ، وعن تأمل الأمور السماوية ، وغير ذلك من العقائد ، إنما تلقوا مبادئه من الأنبياء فاستطاعوا أن يتصوروه ويعبروا عنه » . وهو حين يعرض هذا الرأى يخرج منه إلى هذه النتيجة « لسنا نحن الذين ينقلون أقوال الآخرين ، ولكنهم هم الذين يحاكون ما نقول » . وهذه دعوى واهية لا سند لها ، وحجة مرسلة فى معرض الدفاع والمفاخرة . ومهما يكن ظن جوستين بها فإن رأيه الآخر نظرية عميقة تعترف للعقل الإنسانى بطبيعة ثابتة وقدرة على كشف الحق .

ز — هذا الرأى الآخر هو أن المسيح كلمة الله أو « اللوغوس » ينير العقول البشرية

(١) انظر « فيدون » ص ٦٥ (هـ) — ٦٦ (أ) .

منذ البدء ، فأخصبت بذوراً منه وامتدت إلى بعض الحقائق : « كل ما قاله الفلاسفة والمشرعون وما اكتشفوه من جميل ، إنما بلغوا إليه بفضل تأثير جزئي من اللوغوس . ولما كانوا لم يعرفوا اللوغوس بأكمله ، فقد أخطأوا أحياناً ، وناقض بعضهم بعضاً . فكل ما قيل من حق في كل زمن وفي الإنسانية جمعاء فهو يملكنا نحن المسيحيين » . ومن الحق الذي استكشف بالعقل الطبيعي « أن هناك إلهاً » كما أسلفنا ، وأن الخير والشر متغايران ، وأن العدالة والفضيلة جميلتان . ويترتب على هذا أن الإنسان مقيد بضميره ولو لم يبلغ الوحي إليه : « نقول إن المسيح ولد منذ مائة وخمسين سنة ، فيعترض علينا بأن جميع من سبقوه كانوا إذن غير مسئولين عن أفعالهم ، فنجيب أن المسيح هو المولود الأول من الله ، وأنه كلمته التي يشارك فيه الناس جميعاً ، فالذين عاشوا بحسب اللوغوس هم مسيحيون حتى ولو كانوا اعتبروا ملحدين ، كسقراط وهرقليطس وأمثالهما عند اليونان ، وإبراهيم وحنانيا وغيرهما عند البرابرة ، وهم كثير » . ويدلنا جوستين على علامة ظاهرة تعرف بها أحكام اللوغوس فيقول : « الذين عملوا الخير ، أي عملوا ما هو خير عند الجميع وبالطبع وداعماً ، هؤلاء محبوبون من الله وسيخلصهم المسيح يوم القيامة » . ويقول أيضاً : « لقد بين الله الخير والعدل في كل أمة . وإن كل أمة تعرف أن الزنا والقتل شر ، وقد يرتكب الجميع الشر ويظنون عالمين أنه شر ، اللهم إلا الذين استولى عليهم روح خبيث ، أو أفسدتهم التربية والعادات القبيحة ، فإنهم يفقدون المباني الطبيعية ، أو بالأحرى يحجبونها ، فإننا نراهم يأبون احتمال ما يفرضونه من شر على الآخرين ، ويلوم بعضهم بعضاً فيما بينهم وبين أنفسهم على ما يقترفون » .

ح — هذه النصوص على جانب عظيم من الأهمية ، فهي تبين لنا بجلاء في فجر المسيحية الموقف الحق من العقل والإيمان : العقل صادق في دائرة الطبيعة ، وآيته تلك الأحكام التي يصدرها بالطبع وداعماً فتجيء واحدة عند الناس جميعاً ، وتكفل الخلاص لكل ذي إرادة صالحة يهتدي بهديها ، والإيمان مكمل للعقل لا مبطل له ، لأن مصدرهما واحد . يضاف إلى ذلك أن هذه النصوص تقدم لنا مثالاً حسناً لما أشرنا إليه من اصطناع المسيحيين الاصطلاحات اليونانية وحملها على معان جديدة . فلفظ « لوغوس » وارد عند هرقليطس والفيثاغوريين والرواقيين وفيلون ، وقد اصطنعه يوحنا الإنجيلي ، ولكن اليونان عنوا به مبدأ معنوياً أو قانوناً عقلياً ، وعنى به فيلون موجوداً أدنى من الله ، وأراد به يوحنا شخصاً تاريخياً عرفه هو وأحبه وآمن أنه كلمة الله . وكذلك حال جوستين ، يقول اللوغوس ، ويعرض رأيه فيه بألفاظ رواقية ، والفرق كبير بين مقصوده ومقصود الرواقيين ، فاللوغوس عند هؤلاء مبدأ

مادى منبث فى العالم متحد به ، وهو عنده موجود روحى مفارق للعالم مسيطر عليه تجسد لتحرير البشرية من نير الخطيئة .

ط — وقد كان جوستين جديراً بإصابة مثل هذا التوفيق فى مواطن أخرى ، ولكنه قصر فيها وأخفق . فمن مواضع الضعف عنده كلامه فى الخلق ، فإنه يقول مرتين ، مرة فى سياق المقارنة بين سفر التكوين وتيماوس ، وأخرى فى سياق عرض التوحيد المسيحى ، « إن الله أخرج الكون من المادة الخاوية » — كما يقول أفلاطون فى محاورته — دون أن يذكر صراحة الخلق من العدم . ومن العسير أن نحكم إن كان قد اقتصر على التعبير عن فكره تعبيراً مقتضبا ، أو أنه لم يفطن إلى أهمية المسألة . ومنها أن النفس مادة لطيفة متشكلة بشكل الجسم ، تقول إنها لا جسمية أو تكاد تكون لا جسمية بالقياس إليه — وهذه فكرة مشتركة بينه وبين بعض المفكرين المسيحيين المعاصرين له : لم يبلغوا إلى فكرة الروح المحض وكان فى مقدورهم أن يبلغوا إليها لو أنهم تعمقوا فى دراسة أفلاطون . وفى موضع آخر يقرر أن خلود النفس منحة من الله ، ويعارض الأفلاطونيين بقوله : « لو كانت النفس خالدة بذاتها لكانت غير مخلوقة ، وهذا باطل لأن الله وحده غير مخلوق » يريد أن يقول إن ما لا نهاية له بذاته فلا مبدأ له ، ولكنه يخلط بين الخلود والسرمدية ، فقد تكون النفس حادثة وتكون مع ذلك خالدة بالطبع .

١١٣ — تاتيان (١٢٠ — ؟) :

ا — أشورى أو سورى ولد فى أسرة وثنية . تنصر وقصد إلى روما حيث تتلمذ لجوستين ، ثم علّم بدوره . ولكنه كان قليل الشبه بأستاذه ، كان ساذجاً نفوراً حاد الطبع . وبعد استشهاد جوستين غادر روما إلى الشرق ، وهناك انتقل من السّنّة إلى الغنوسية ، وأسس مدرسة

ب — هو معروف « بخطاب إلى اليونان » دوّنه قبل ارتداده وأودعه ترجمته وآراءه يقصد باليونان « الأمم » غير المسيحية ، أى أنه يقصد المعنى الدينى لا المعنى العنصرى . يقول فى ترجمته لحياته « عرفت فى حداثتى الفلسفات والأسرار الوثنية ، طوفت بكثير من البلدان ، وعلّمت مذاهبكم ، ووقفت على كثير من المؤلفات والمكتشفات » ، كان إذن جوّاب آفاق كسوفسطائيى عصره ؛ كان سوفسطائياً مال إلى الرواقية والكلبية ، وكانت هذه قد صارت قريبة جداً من تلك . ثم يقول : « ولكنى اشمأززت مما رأيت فى الوثنية من شمائر مخجلة ووقعت بين يدى « كتب بربرية » (هى الكتب المقدسة) أقدم من مذاهب اليونان وأسمى

من أن تقارن بأباطيلهم ؟ قرأتها ، فحملني على الإيمان بها بساطة أسلوبها ووضوح تفسيرها لخلق العالم ، وإنباؤها بالمستقبل ، ومبادئها العالية ، وتوحيدها ؛ كذلك راعتني أخلاق المسيحيين ، فانفصلت عن حكمتكم وكنت من أنبه ممثليها (!) » .

ﺟ — وهو لا يرى أي فضل لليونان ، فهم في نظره لم يبتكروا شيئاً ، لا في الفن ولا في الأدب ولا في الفلسفة ، ولكنهم قلدوا غيرهم ، وأخذوا عن موسى دون أن يعترفوا بهذا الأخذ : ما الفلسفة إلا نسيج من التقائض ، وما الطب إلا نوع من السحر ، وما الفن إلا تمجيد للدعارة وإفساد للنفوس . أما الفلاسفة فتهمون في أخلاقهم ، من ذلك أن أفلاطون كان نهماً ، وأن أرسطو تملق الإسكندر ، ذلك المجنون الهائج . . .

د — ومن الوجهة الفلسفية نجده يدافع عن التوحيد ، ويفند الشرك والحلول الرواقي ، وينتقد التنجيم والسحر والأسرار الوثنية . يستعير من الرواقيين بعض العبارات وبعض النظريات ، ولكنه يمدّلها حتى تطابق المسيحية . ويعرض عقيدة الكلمة على مبادىء جوستين ويذهب مثله ولعين السبب إلى أن النفس الإنسانية فانية بالطبع ، ولكنها تبعث ثم لا تفنى . وكلامه عن النفس والشياطين والمادة وأصل الشر ، يبين عن مبلغ صلته بالفلسفة ، وبالرواقية منها بنوع خاص ، بالرغم من حملته عليها ، كما يُبين عن ميل إلى الغنوسية التي انتهى إليها . وهو بالإجمال يؤكد العقائد المسيحية ولا يحاول البرهنة عليها ، يفاخر ويباهر أكثر مما يفلسف

١٣٣ — اثناغوراس :

ا — له « التماس من الفيلسوف المسيحي اثناغوراس الأثيني ، لأجل المسيحيين » مرفوع إلى الإمبراطور مرقس أوريليوس وابنه سنة ١٧٧ . وهو يطلب فيه الوفاق مع الإمبراطورية ، كما حاول جوستين ، ويرى بعكس تاتيان أن إغلاظ القول لا يفيد سوى زيادة الحقد . وكذلك شأنه في النظر ، فإنه يدل عن طيب خاطر إلى مواضع الاتفاق بين الفلسفة والإيمان ، ويناقش الوثنية مناقشة هادئة متزنة ، ويعلن أنه يخاطب الفلاسفة أولاً ، وأنه يحاول إقامة الحقائق الأساسية في الحكمة المسيحية بالاعتماد على أفلاطون ومدرسته ، كما يعتمد المرء على شهادة خصوم عدول . فقد كان يعتقد بقدرة العقل على استكشاف بعض الحقائق ، ولم يتهم اليونان بالأخذ عن التوراة ، وأفلاطون عنده أقرب الفلاسفة إلى الحق . وهو يرجع إليه بالأكثر ، ويورد نصوصاً من تيماوس وغورغياس وفيدروس والسياسي ، ويعرف احتجاج سقراط . ولكن يتعذر الحكم إن كان قرأ هذه الكتب ، أم استخرج

شواهده من المختصرات التي كانت متداولة . أما أرسطو ، فيلوح أنه كان يجهله تماما ؛ يذكره مرة فيقول : « أرسطو وأتباعه يقولون بإله واحد شبيه بموجود حي مركب من نفس وجسم ، جسمه عندهم العنصر الأثيري أي الأجرام السماوية ، ونفسه العقل المدبر لحركة الجسم دون أن تكون هي متحركة » . هذا الإله ليس إله أرسطو ، ولكنه إله كتاب « العالم » الذي عزي إلى أرسطو وضم إلى كتاب « السماء » ، وهو يرجع في الحقيقة إلى أرسطوطالي متأثر بالرواقية .

ب — أخص ما يذكر عن اثناغوراس كلامه في الله ، فهو يرى أن شعراء اليونان وفلاسفتهم فطنوا إلى إيمان المسيحيين بإله واحد خالق ، ولكنهم اختلفوا وتخبطوا فيما يختص بطبيعة الله ، لأنهم عولوا في هذا البحث على العقل وحده ، ولم يستضيئوا بوحي من عند الله . ويشير إلى الدليل على وجود الله بنظام العالم وجماله ، كدليل مدرك بالعقل الطبيعي . ثم يشرع في البرهنة على وحدانية الله ، فكان أول مفكر مسيحي حاول ذلك . يسوق دليلين : يرجع الأول إلى ما يأتي : الإله بسيط غير مركب ، لأن المركب يقتضي علة مركبة فلا يكون إلهاً . فإذا كان الإله بسيطا لم يمكن أن يكون آلهة عدة لوجوب تمايزهم بشيء مع اتفاقهم في الألوهية ، فيكون كل واحد منهم مركباً ، وهذا خلف . ويؤدي الدليل الثاني أن كل موجود فهو مخارق بفعل واحد بالضرورة .

ج — وجملة القول في « المحامين عن الدين » أنهم لم يكونوا فلاسفة إخصائيين ، ولا مفكرين عبقريين ، ولكنهم رجال مثقفون وجدوا أنفسهم بين الفلسفة والمسيحية فحسبوا المناسبة لتحديد الموقف في الصراع الفكري الذي كان ناشباً حولهم ، فشقوا الطريق إلى فلسفة جديدة . في ذلك تتحصر أهميتهم بالإضافة إلى تاريخ الفلسفة .

الفصل الخامس

المسيحية والفلسفة اليونانية

(ح) كليمان الإسكندرى

(١٥٠ — ٢١٧)

١١٤ — حياته :

ا — فى القرن الثانى عرفت الإسكندرية ، فيما عرفت من مدارس ، مدرسة مسيحية سُنية . بدأت متواضعة ، فكان الأستاذ يستقبل فى منزله كل طارق ، مسيحياً كان أو وثنياً ، ويعلم بلا أجر ؛ كان يعلم وحده أو يتخذ له مساعداً يتولى قسما من التعليم . وأغلب الظن أن التعليم كان فى بادئ الأمر دينياً صرفاً ، على ما كان الحال فى مدرسة چوستين بروما . ولكنه ما لبث أن اتسع شيئاً فشيئاً حتى احتوى الفلسفة والعلوم ، فكان البرنامج يبدأ بعلوم اللغة ، وينتقل منها إلى العلوم الرياضية والطبيعية ، ثم الفلسفة والأخلاق ، وينتهى بشرح الكتب المقدسة ؛ فأشبهت المدرسة المسيحية المدرسة الوثنية والمدرسة اليهودية ، وكانتا تتناولان المعارف جميعاً . ولم يكن من ذلك بد لتمام الإحاطة بالدين من جهة ولضرورة مقابلة الغنوسيين والوثنيين فى مستواهم من جهة أخرى . وكليمان أول أستاذ وصلتنا عنه أخبار مفصلة ، وحفظت لنا منه كتب ، بينما الأساتذة الذين سبقوه لم يبلغنا عنهم سوى أسمائهم .

ب — ولد كليمان وثنياً بالإسكندرية فى رواية ، وبأثينا فى رواية أخرى . ويخبرنا هو فى أحد كتبه أنه جال فى شبابه أنحاء فلسطين وسوريا واليونان وإيطاليا ، يتفرج على البلاد ويدرس على مشاهير المعلمين . فعرف الأسرار الوثنية ، والمذاهب الفلسفية ، وانتهى بتفضيل الأفلاطونية ، ثم لم يتحقق له فيها شىء من أمانيه الروحية ، فاعتنق المسيحية ، فهو إذن سلك نفس الطريق الذى سلكه چوستين وكثير غيرهما . وحوالى سنة ١٨٠ قدم الإسكندرية ولزم زعيم المدرسة المسيحية فيها إذ ذاك . وبعد عشر سنين أرسل أستاذه إلى الهند ، فتزعم هو المدرسة . وفى سنة ٢٠٢ صدر أمر إمبراطورى باضطهاد المسيحيين ، فكف عن التعليم ، ثم رحل إلى آسيا الصغرى وعمل على نشر الدين فى أرجائها وتوفى بها .

١١٥ — مصنفاته :

ا — وضع لتصنيفه برنامجاً منطقياً أبان عنه بقوله : « إن المرشد السماوى ، اللوغوس ، يسمى « الهادى » حين يدعو الناس إلى النجاة ، ويسمى « المؤدب » حين يعالج النفس ويهذبها ، ويسمى « المعلم » حين يلقنها الوحى . وهذه هى الطريقة المثلى التى يتبعها اللوغوس إذ يريد أن يحقق خلاصنا مرحلة بعد أخرى » . وهـذه هى الطريقة التى أراد كليمان أن يتوخاها فى الكتابة .

ب — جاء كتابه « الهادى » شبيها برسائل المحامين عن الدين ، يخاطب فيه الوثنيين بقصد أن يهديهم إلى الإيمان . يقول لهم : « إنكم تؤمنون بأقاصيص غاية فى الغرابة ، ولا تؤمنون بالحق الذى نعلنه . إن كلمة الله المقولة منذ البدء رنت فى الأسماع حديثاً باتخاذها اسماً جديداً هو اسم المسيح » . ثم ينتقد تعدد الآلهة والأسرار والقرابين والأصنام . على أنه يعترف بأن الفلاسفة والشعراء ، وبخاصة أفلاطون ، قد أدركوا بضع حقائق بإلهام من اللوغوس الإلهى ، وأخذ عن التوراة .

ح — وكتاب « المؤدب » مؤلف من ثلاث مقالات ، الأولى فى شخص المؤدب ، والثانية والثالثة فى تعليمه . مؤدبنا هو ابن الله فى صورة بشرية ، هو مثلنا الأعلى يجب علينا الاقتداء به ؛ وهكذا يصطنع كليمان « التشبه بالله » الذى وجده عند أفلاطون ، ولكن بمعنى جديد هو تكوين الإنسان الظاهر والباطن على صورة المسيح . أما المقالتان الباقيتان فليس فيهما إلا ما هو معلوم من الأخلاق العملية .

د — وكتاب « المعلم » كان يرمى به إلى تعليم المسيحيين الحقيقة الكلية ، ولكنه لم يدوّنه . وإنما بقى لنا منه كتاب باسم « الطنافس » قد يكون المادة التى أعدها لكتاب « المعلم » وألقاها دروساً شفوية ، فإنه عبارة عن مذكرات جمعها دون ترتيب فجاءت منوعة كوشى الطنافس ، وهو فى مجموعه كتاب أخلاق المسيحى الكامل بعد « المؤدب » الذى هو كتاب الأخلاق العادية . و « الطنافس » سبع مقالات تلحق بها رسالة فى المنطق باسم « الطنفسة الثامنة » .

١١٦ — دفاعه عن الفلسفة :

ا — كان كليمان أول مفكر مسيحى اشتد وأسهب فى تحبيذ الفلسفة ؛ وكان إلحاحه رداً على حركة قوية قامت ضدها فى أنحاء الكنيسة ، إذ نهض الشعب المسيحى يندد بالبدَع ويحمل

الفلسفة تبعتها ، وينعت الفلسفة بأنها « بدعة أثيمة ابتدعها الشيطان الخبيث لتسميم حياة البشر » ، ويتظلن باللاهوت العلمى ورجاله ، ويدعو إلى الإيمان الساذج . وكان الخلاف بين الخاصة والعامة على أشده بالإسكندرية ، فصمد له كليمان ، وأيد موقفه بكل ما أوتى من بيان نراه يقول مثلا : « كيف نُمنع من الكتابة فيخلو الجو لمؤلفى القصص الدنسة والملحدين ؟ » وأيضا : « يروى بعض الناس ، ممن يظنون بأنفسهم الذكاء ، الاقتصار على الإيمان ، والانصراف عن الفلسفة والعلوم ؛ هؤلاء مثلهم مثل من يأبى تمهيد الكرم ، ويريد أن يجنى منه عنباً » . أجل إنه يصرح بأن الفلسفة ليست وسيلة محتومة للمرء ذى الإرادة الصالحة لكى يؤمن ، فقد آمن كثيرون بدونها . ولا للمؤمن لكى يتذوق الحقائق الموحاة ، فإنه فى كل عقل رشيد ناضج ، ولو كان أمياً ، تسطع فلسفة طبيعية تصلح أساساً للإيمان ، ولكنها حد أدنى ، والفلسفة العلمية تفحص عنها وتعلنها وتؤيدها . ولهذه الفلسفة العلمية فوائد جزيلة .

ب — « فقبل مجىء الرب كانت الفلسفة ضرورية لليونان كى يمارسوا العدالة ، وهى الآن مفيدة للتقوى ، وهى تمهيد ضرورى للذين يأتون إلى الإيمان عن طريق الاستدلال . إن الله مصدر كل حقيقة ، ولكن من الحقائق ما يصدر عنه بصفة أولية ، مثل حقائق العهد القديم والعهد الجديد ، ومنها ما يصدر عنه بصفة ثانوية مثل الحقائق الفلسفية . على أن من الراجح أن الله نفسه أعطى اليونان الفلسفة ربما يدعوهم إلى الإنجيل . وفى الواقع لقد كانت الفلسفة بين اليونان بمثابة المؤدب ، على ما كانت الشريعة بين اليهود . إن الفلسفة هى « العهد » الخاص باليونان ، وأساس الدين المسيحى » . هذا نص جامع لمزايا الفلسفة ، وكان كليمان يتوخى من اصطناعها فى الدين أغراضاً عدّة : كان يريد أن يبين للوثنيين أن عقيدة المسيح لا تقل شأناً عن أى علم إنسانى ؛ وكان يريد أن يدحض الغنوسيين ، ولم يكن ذلك ليتسنى له بغير معارضة فلسفتهم الباطلة بالفلسفة الحقة ؛ وكان يرى أن واجب المسيحى المثقف نحو نفسه يقضى عليه بالتفقه فى الدين ، وأن الفلسفة خير أداة لتحقيق هذه الغاية . وفى بيان هذه النقطة الأخيرة يذهب إلى نوع من الغنوسية لا بأس منه على العقيدة ، ولكنه يقتضى شديد الحذر . فقد كان تسرب شىء من اعتقاد الأوساط الغنوسية بالإسكندرية إلى المدرسة المسيحية بها ، فكان طلابها يتعلمون حال دخولهم أن الحياة المسيحية تدرجٌ فى تلقى العلم الإلهى ، وكان برنامجها يرتبهم ويرتب المسيحيين بالإجمال طائفتين : السذّج والكمّل ، وكان هؤلاء يغالون فى التعالى على العامة ، ويقولون بوحى

شخصي يفيض على المسيحي العالم معرفة بحقائق الإيمان غير مكتسبة بالنظر العقلي وممتنعة على العامة . غير أن كليمان كان يصحح هذه النزعة باعترافه أن الفلسفة ليست ضرورية للإيمان ، كما أسلفنا ، وأن المرء يصير مسيحياً كاملاً حال المعمودية ، وأن الإيمان الأول لا يختلف ماهية عن كماله وتمامه . فنحن هنا بإزاء غنوسية حريصة على الاستمساك بالسنة والطاعة للكنيسة .

ح — وإذا سألنا كليمان : ما الفلسفة ؟ أجاب « إنها ليست كل ما قال فلاسفة اليونان ، ولكنها كل ما قيل من حق في أي مذهب كان » . والأفلاطونية عنده خير المذاهب ، وأفلاطون « صديق الحقيقة الملهم من الله ، أو الذي يكاد يكون ملهماً » . يقصد أفلاطون صاحب تلك الآراء المتفقة مع المسيحية والتي يصطنعها هو بالفعل ؛ وهو ينقل عنه نصوصاً مطولة ، ومصدره الأكبر كتب فيلون . ثم هو يفيد مما وجد عند الرواقيين من تحليل دقيق للفضائل والرذائل ، ويلطف من شدتهم ، وينبذ سائر آرائهم . أما أرسطو ، فلم يعرفه إلا بالواسطة ، وبواسطة سيئة نقلت إليه أن أرسطو طبيعي يجعل من الله نفس العالم ، ويقصر العناية الإلهية على العالم العلوي حتى فلك القمر ، فرأى تناقضاً بين هذين القولين ، لأنه إذا كان الله نفس العالم ، فيلزم أن العناية شاملة للعالم أجمع . وقد أخذ عليه أيضاً تحتيمه خيرات الجسم والخيرات الخارجية لتمام السعادة ، وقال إنه مدين لأستاذه أفلاطون بأحسن أفكاره . أما أبيقور فهو أمير المادية والإلحاد ، مؤله اللذة ، لا يستحق غير الازدراء . وكذلك المذاهب الطبيعية التي سبقت سقراط ، فإنها فلسفة مشوهة فاسدة . وهكذا لم يمد إلمام كليمان بالفلسفة اليونانية ما كان متداولاً في أيامه ، فكان مجال تخيره « لكل ما قيل من حق في جميع المذاهب » مقصوراً في الواقع على الأفلاطونية والرواقية .

١١٧ — الله والنفس والأخلاق :

ا — ومما يلفت النظر من بين أفكاره الفلسفية أقواله في الله والنفس والأخلاق . فهو يرى أن كل عقل مستقيم في نفس فاضلة يؤمن بوجود الله . الإيمان بالله نتيجة استدلال واضح سريع بآثار الله في العالم وفي النفس : أما في العالم ، فإن النظام يدلنا على ضرورة المنظم ، كذلك تدلنا القوى الفعالة في الموجودات على ضرورة علة فاعلية أولى . وأما النفس الإنسانية ، فهي مرآة الله بما اختصت به من عقل وإرادة . ويلح كليمان في إثبات وحدانية الله ضد الثنائية الغنوسية ؛ ويرجع دليله إلى أن الله هو الموجود الكامل ، وأن كمال الوجود لا يكون إلا في واحد .

ب — أما ماهية الله ، فيمتنع علينا تعريفها ، لأن الله « ليس جنساً ولا نوعاً ولا عدداً ولا عرضاً ولا موضوع أعراض ولا كلياً من الكليات . لاينبغي تسميته « بالكل » كالواقيين ، بل يجب القول إنه أبو عموم الأشياء . ولا ينبغي البحث فيه عن تركيب وكثرة إذ لا قسمه في الواحد . وإن قلنا عنه إنه لا متناهٍ ، فليس يكون معنى ذلك أنه كمية لا تُعبر ، بل إنه ما لا امتداد له ولا شكل ولا اسم مطلقاً . وإن دعوناه الواحد والخير والروح والكائن والآب والله والخالق والرب ، فليست هذه الألفاظ أسماء له ، ولكن لامتناع الاسم الحق نستعمل هذه التسميات الجميلة لكي يستطيع عقلنا التفكير في الله دون خطأ . فلسنا هنا بإزاء علم برهاني ، فإن مثل هذا العلم يصدر عن مقدمات هي أسبق وأوضح من المعلوم ، وليس قبل الموجود اللامخلوق شيء . وإنما ينكشف المجهول الإلهي لعقلنا بفضل نعمته وبفضل كلمته » .

ج — يظن كليمان النفس الإنسانية مادية ، ولكنه يجعلها لطيفة إلى حد بعيد « حتى ليقال إنها لا جسمية » ويضعها فوق الماديات جميعاً لما تمتاز به من فكر وإرادة يؤهلانها لإدراك الله ومحبته . وكذلك يتصور الملائكة والشياطين ، مما يدل على أنه هو أيضاً لم يكن واقفاً على دقائق الفلسفة الأفلاطونية ، وهذه نقطة ضعف تفوّت عليه البرهنة على خلود النفس بروحانيتها ، فلا يقدم سوى دليل « خارجي » مستمد من أبدية العقاب والثواب المذكورة في الكتب المقدسة ، ثم لا يقيم الدليل على وجوب أبدية الجزاء .

د — وأساس الأخلاق عنده أن في كل إنسان قوة طبيعية للحكم فيها ، بالمعنى الذي أوردناه عن العلم بوجود الله . هذه القوة مشاركة في الكلمة الإلهية . فتبدأ الحياة الخلقية باتباع أحكامها وحسن استعمال الحرية ، ثم تتربى في النفس فضائل متساندة متشابكة تصل في النهاية إلى تكوين الغنوصي الحق ، وهو ذلك الذي « يلبي دعوة الله ، ويسير إلى معرفته تعالى لا عن خوف من ضر ولا عن طلب للذة ، فإنه لا ينظر إلى شيء من ذلك ، ولكنه ينجذب بحب الموجود الجدير بالحب . . . ولو جاءه الإذن من الله أن يفعل المحظور مع الأمان من العقاب ، بل مع التوكيد بأنه إن فعل نال سعادة المختارين ، فلن يقبل أن يحيد عن حكم العقل القويم بعد أن اختار الجميل بذاته المحبوب لذاته » . هذا إيجاز للحياة الخلقية يبين المبدأ والوسط والنهاية ، ومبلغ الإيمان بالعقل . على أن الوصول إلى قمة العرفان لا تكفي له القدرة الطبيعية ، ولكنه يستلزم النعمة الإلهية .

الفصل السادس

المسيحية والفلسفة اليونانية

(ء) أوريجين الإسكندرى

(١٨٥ — ٢٥٤)

١١٨ : — حياته :

ا — هو تلميذ كليمان ، حضر عليه فى صباه ، ثم حصّل علمه بنفسه ، ففاق أستاذه عمق فكر ووفرة إنتاج وبعد أثر . وهو أول مسيحى أراد أن يرسم الحدود بين العقل والوحى ، ووضع كتاباً فلسفياً بحتاً ضمّنه مذهباً فى الوجود طغت عليه الأفكار اليونانية فأزاغته عن الدين فى غير ما مسألة . ولد بالإسكندرية فى أسرة وثنية ما لبثت أن تنصرت ، فإن اسمه متصل بالميثولوجيا المصرية ، ومعناه « ابن هوروس » أو « عطية هوروس » ، ولكن المحقق أنه نشأ على المسيحية . كان أبوه مثقفاً يقتنى مكتبة حافلة بالمؤلفات ، فتعلم أوريجين الكتاب المقدس عليه ، وأخذ عن كليمان العلوم والفلسفة . وكان فى السابعة عشرة لما عصف بالكنيسة المصرية ذلك الاضطهاد الذى اضطر كليمان لوقف تعليمه ومغادرة مصر ، فاعتقل أبوه فيمن اعتقل ، وأراد هو أن يلحق به فأمسكت به أمه بكل ما أوتيت من قوة ، فبقى على مضض ، وكتب إلى أبيه رسالة حارة يحثه فيها على الثبات ويقول : « لا تتخذ طريقاً آخر من أجلنا » . وأعدم أبوه وصودرت أملاكه ، ولزم هو أمه وأخوة ستة أصغر منه .

ب — وجد المدرسة المسيحية قد خلت من أستاذها والتلاميذ ، فأعادها من تلقاء نفسه ، فأقره الأسقف وأمره أن يحل محل كليمان ، فاضطلع بذلك المنصب الخطير وهو فى الثامنة عشرة ، فأصاب كثيراً من النجاح . وبعد اثنتى عشرة سنة قصد إلى روما ، ولكنه لم يطل المكث فيها ، فعاد إلى الإسكندرية ، فتقاطر إليه التلاميذ من المدارس الفلسفية والفرق الغنوسية . وشغل بمسألة البعث ، وكانت مثار خلاف شديد بين الكنيسة من جهة ، وبين الوثنيين والمسيحيين المبتدعة من جهة أخرى ، فدوّن فيها رسالة ، ولكنه شعر

بالحاجة إلى الاستزادة من الفلسفة ، فذهب إلى المدرسة الوثنية ، وكان يعلّم فيها حينذاك ، أى حوالى سنة ٢٢٠ ، أمونيوس ساكاس ، أحد مؤسسى الأفلاطونية الجديدة ، كما سنذكر فى الفصل التالى ، فأخذ عنه ، وعرف عنده أفلوطين . ويلوح أن كل ما أفاده منه هو التأثر بالوجهة المخالفة المسيحية من الأفلاطونية ، فإن ثقافته الفلسفية ، كما تبدو فى كتبه ، لا تمتاز بشىء من الدقة أو السمة على ثقافة كليمان ، وآراؤه فى أرسطو والرواقيين وأبيقور هى الآراء التى ذكرناها عن أستاذه ، أو لعله أعرف بأرسطو شيئاً قليلاً ، وقد كان أمونيوس يعنى به ويحاول التوفيق بينه وبين أفلاطون .

ح — ومضت اثنتا عشرة سنة أخرى ، وإذا بالوالى الرومانى على جزيرة العرب يستقدمه إليه ليتعلم منه المسيحية ، فيلبى الطلب . ولما عاد إلى الإسكندرية وجدها فى محنة شديدة من الاضطهاد ، فقصد إلى فلسطين ، فطلب إليه أسقف أورشليم وأسقف قيصرية أن يشرح الكتب المقدسة فى الكنائس ، ففعل . ثم رجع إلى الإسكندرية ، ولكن أسقفها حظر عليه التعليم لانحرافه عن العقيدة ، وأيد الأسقفان التاليان هذا الحظر ، مع أنهما كانا من تلاميذه ، فرحل إلى فلسطين . وفيما هو هناك شب اضطهاد هائل سنة ٢٥٠ ، فاعتقل وعذب عذاباً أليماً احتمله بشجاعة فائقة ، ولكن صحته تأثرت تأثراً بليغاً ، فتوفى بمدينة صور . وكان قد أعلن عن رجوعه عن الآراء التى غيرت السلطة الدينية عليه .

١١٩ — مصنفاته :

ا — كان أوريجين كاتباً خصباً . دوّن مؤلفات ضخمة لم يبق منها سوى الثلث تقريباً . ومعظمها شروح على الكتب المقدسة . فى هذه الشروح كثير من العلم والتحقيق ، وألوان مختلفة من الكتابة على ما يقتضى المقام أو يوحى به ، مع كثير من الإطناب والاستطراد ، وهما آفتا المعلم يريد أن يرسخ الفكرة فى العقول ، وأن يبين العلاقات بين الأفكار أو الأشياء مهما بعدت . ولكى يحقق نصوص الكتب المقدسة ومعانيها تعلم العبرية ، وقابل بين الترجمات اليونانية بعضها وبعض ، وبينها وبين الأصول ، ودوّن ذلك فى صحائف مقسمة إلى أنهر بعدد النسخ . وقد فقدت هذه الصحائف ، ولو قد بقيت لكانت مرجعاً نفيساً .

ب — والكتاب الفلسفى الذى أشرنا إليه اسمه « المبادىء » ، صنفه بعد الفراغ من الاستماع إلى أمونيوس ، فيما بين سنتى ٢٢٠ و ٢٢٥ ، وعرض فيه مذهباً كاملا قائما على العقل فحسب . يقول فيه إنه تحرر من « الفلسفة الدنيوية » وإنه لا يرجع لغير « مذهب

المسيح » ولا يذكر أفلاطون ولا أحداً من فلاسفة اليونان ، والحقيقة أن للفلسفة فى الكتاب أكبر نصيب ، ويتبين ذلك من وجهين : الواحد أنه كثيراً ما يقدم المناقشة العقلية على الحجج النقلية ، والآخر أنه يصطنع آراء يونانية مخالفة للدين ، ويحاول تحويل الدين إليها أو تنقيحه بها فالكتاب تأمل فلسفى فى العقائد . والمقصود باسم « المبادئ » الحقائق الأساسية ، وأيضاً بدايات الأشياء أو مصادرها ، أى أن الكتاب « قصة إلهية » تروى صدور الكائنات عن الله ، فانصرافها عنه ، فهبوطها ، فعودتها إليه .

ح — وصلت كتاب يمت إلى الفلسفة بصلة ، هو «الرد على كلسس» دوّنه سنة ٤٢٨ ، أى فى أواخر حياته . كان كلسس من عمال الدولة الرومانية ، وكان واسع الاطلاع فى الأدب والفلسفة ، غيوراً على تقاليد الإمبراطورية وقوانينها . ألف كتاباً أسماه « القول الحق » هاجم فيه اليهودية والمسيحية هجوماً عنيفاً ، ترجع أسلحته فيه إلى ثلاثة : افتراء على موسى والأنبياء والمسيح ، وسوء فهم للكتب المقدسة ، وحسبان الأساطير الغنوسية عقائد مسيحية . فلما اطلع عليه أوريجين ألفاه كتاباً سخيفاً لا يستأهل الرد « وأعمال المسيح تدافع عنه بما فيه الكفاية ، كما تدافع عنه سيرة أتباعه » . ولكنه عاد فكتب . ومن كتابه نعرف كتاب كلسس إذ أنه ضاع ، فهو يورد أقواله بحروفها فى معظم الأحيان ويرد عليها ، فنرى شعوره بما للمسيحية من أسس عقلية يتضح ويتبين بدافع النضال عنها .

١٣٠ — قصة الخلق والمعاد :

ا — فى مقدمة كتاب « المبادئ » ، يبين أوريجين الحد الفاصل بين الفلسفة والدين فيقول : حيث العقيدة واضحة صريحة يجب الاستمساك بها ونظمها فى مجموعة متسقة يبرهن على أصولها بالعقل ؛ وحيث العقيدة غير صريحة ، أو حيث لا عقيدة ، الباب مفتوح أمام العقل للمناقشة والتحصيل . ثم يشرع فى التمييز على الوجه الآتى : إله العهد القديم وإله العهد الجديد إله واحد من غير شك ، فالغنوسيون خارجون على العقيدة الثابتة . أما روحانية الله فلم تعرّف بعد ، ولكنها ثابتة . الحرية والتبعة الشخصية والثواب والعقاب الأخرويان أمور ثابتة . أما أصل النفس فمسألة ما تزال معلقة . الملائكة موجودون ، ولكن أحداً لم يبين بوضوح وقت خلقهم ، ولا كنه طبيعتهم . والشياطين موجودون كذلك ، ولكن طبيعتهم غير معينة بوضوح ، على أن الرأى الغالب هو أن إبليس كان ملكا فتمرد وأغوى ملائكة آخرين . العالم مخلوق ، وله بداية ونهاية ، ولكن الكنيسة لا تقول بوضوح ما ذا كان قبله

وماذا سيكون بعده . أما إن كان للكواكب نفوس أم لا ، فأمر غير مقطوع به . . وبعد هذا التمييز يتبين فهم العقائد على حقيقتها ، وحل المسائل الحرة بالحكم السديد ؛ وتلك مهمة « الروحيين » الحاصلين على النفوسية أو « العرفان » بالمعنى الذى سادفناه عند كلمان ، فإنهم ينفذون إلى المعانى الخفية ، لا كالمؤمنين البسطاء الذين يقفون عند حرف الكتابة ، ويتصورون الله والملائكة والبعث والنعيم والجحيم تصوراً مادياً . وأدر بجين يأخذ على عاتقه أن يعرض تأويلا المسيحية أعمق من التصوير الذى كان شائعاً بين عامة المؤمنين ، وإليك هذا التأويل :

ب — يقول سفر التكوين : « فى البدء خلق الله السموات والأرض » . وليس يعنى ذلك « فى بدء الزمان » بل « فى المبدأ » أى فى « الكلمة » ، فإن الله ثابت لا يتغير من لا خلق إلى خلق ، ولا من خلق إلى لا خلق ، ولكنه يزاول قدرته ويجود بخيريته منذ الأزل ، وسيستمر على ذلك إلى الأبد : إن الله ملك الوجود ، فكيف يمكن أن يبقى بلا رعية وقتاً ما ؟ منذ الأزل خلق الله الأرواح ، وسيحفظها إلى الأبد ، لأنه ثابت فى ماهيته وتدبيره كما قلنا . ولا حرج من أن تكون الأرواح أزلية أبدية كالله ، فإنها تختلف عنه بأمرين جوهريين : أحدهما التغير وإمكان التقدم والتأخر فى الصلاح ، إذ أن المخلوقات حاصلة على الخير لا بذاتها بل كعرض منضاف إلى ماهيتها ، فزواله عنها ممكن ، وذلك أصل الشر ، والله برىء منه . الأمر الثانى هو أن الله روح محض ، بينما الأرواح المخلوقة متصلة جميعاً بأجسام تميزها بعضها من بعض .

حـ — خلق الله الأرواح متساوية كاملة كما تقتضى العدالة الإلهية ؛ وإنما حدث التفاوت عن حريتها . روح واحدة انتفعت خير انتفاع من حالة الكمال الأولى ، فاتحدت بالله واستحقت أن تصير نفس المسيح وأن تعصم من كل زلة . أما سائر الأرواح فقد تراخت فى تأملها الله ، وعادت على ذاتها تلتذ بها . وتفاوتت فى التراخى والالتذاذ ، ففقدت من كمالها بقدر تراخيها ، فصار بعضها ملائكة ، وبعضها شياطين ، وبعضها نفوساً بشرية . وفقدت هذه النفوس أجسامها التى خلقها الله فى الأصل للأرواح جميعاً ، تلك الأجسام اللطيفة النيرة الطيعة ، واتصلت بالأجسام المعروفة فى تجربتنا ، تتفاوت نقصاً وكثافة وجموحاً بتفاوت الخطيئة الأصلية ، فانحط العالم ، ودخلته المصائب والآلام .

د — على أن الخلاص ما يزال ممكناً ، لأن النفس الساقطة ما تزال محتفظة بحريتها . أجل إن حريتها منقوصة بالخطيئة الأصلية ، ولكنها باقية وقادرة على استعادة كمالها الأول ،

والترقى من حال النفس إلى حال الروح . وليس يتقرر مصيرها عند الموت وإلا لكان معنى ذلك أنها فقدت حريتها ، والحرية خاصية لازمة للكائن العاقل لا تنفك عنه . فالأرواح الساقطة على الممرم تحتفظ بحريتها بعد الموت ، وتستطيع النهوض من كبوتها ، حتى إذا ما عادت جميعاً إلى طهارتها الأولى ، تلاشى العالم المحسوس المخلوق لتطهيرها ، وانتظمت مادته عالماً آخر تبعاً لسقطة أخرى ، وهكذا . بحيث إذا رجعنا إلى الكتاب المقدس ووجدناه ينص على أن للعالم أولاً وآخراً ، فهمنا ذلك عن عالمنا الراهن ، وعن كل عالم من العوالم المتعاقبة منذ الأزل ، لا عن الخلق نفسه ، فإن الكتاب المقدس يتحدث أيضاً عن « سماوات جديدة وأرض جديدة » يعنى أن المادة تتحول من عالم إلى آخر مختلف . نقول « مختلف » ونريد أن العوالم المتعاقبة ليست متماثلة كما ارتأى القائلون بالدور أو بالكور من اليونان ، ولكنها متباينة وخاصة من جراء الحرية ، فإنها تمنع التكرار ، ونحن المسيحيين نعلم بالإيمان أن تجسد المسيح حَدَثٌ فذّ لا تكرار له .

هـ — هل تتعاقب العوالم إلى غير نهاية ؟ يقول أوريجين إن المسألة عسيرة ، وإنه لا يتناولها إلا بخوف وحذر . وهو إنما يتناولها لاعتقاده أن الإيمان يتركها مفتوحة ، ولا يدعى تحديد الإيمان بصددها ، بل يعالجها من قبيل المناقشة الحرة ليس غير . ففى بعض المواضع نراه يميل إلى الرد بالإيجاب ، تمشياً مع قوله بثبات الله ، وقوله إن الحرية خاصية جوهرية للروح ، وإن المخلوق الحر عرضة للسقوط دائماً . ولكنه فى مواضع أخرى يقول بالخلاص العام ، مستنداً إلى أن الحرية هى للتدرج نحو الكمال لا للنكوص عنه ، وأن الروح التى تعود إلى الله تمنعها المحبة من الانصراف عنه والسقوط ، إذ « أن قوة المحبة تجذب إليها كل شىء مع بقاء الحرية » بحيث تنتهى الأرواح جميعاً بالعصمة فى المحبة ، والاستقرار فى السعادة . ولكن ألم تكن الأرواح فى الأصل متحدة بالله ؟ فكيف سقطت ، وما الذى يمنع من تجدد سقوطها ؟ غير أن أوريجين يقدم اعتباراً آخر دينياً ، هو أن افتداء المسيح يعم المخلوقات العاقلة بلا استثناء ، ويستحق لكل روح نعمة الاحتفاظ بالكمال بعد استعادته ، ويحقق الملكوت الإلهى .

و — ذلك تصور أوريجين للخلق والمعاد ، ولا نظننا بحاجة إلى التنبيه على أنه مخالف المسيحية فى نقط عدة . فى القول بقدم العالم ظنا منه أن حدوث العالم يستلزم التغير فى الله ، وفى القول بسبق وجود نفس المسيح والنفوس البشرية بالإجمال ؛ وفى وضع الخطيئة الأصلية فى حياة سابقة ؛ وفى العدول عن اعتبار الحياة العاجلة امتحاناً نهائياً ، ومد زمن الامتحان إلى ما بعد الممات ؛ وفى إنكار أبدية الجحيم بقوله بالخلاص العام ، الشامل للشياطين أيضاً .

ولا شك أن نصيب الأفلاطونية والفنوسية فى هذا التصور أكبر من نصيب المسيحية ، وهذا مثال آخر من أمثلة طغيان الفلسفة على الدين وتشويه مساله . ولكن أوريجين لم يكن مجرد ناقل ، ففى تضاعيف مذهبه هذا تحقيقات فلسفية كان الباعث عليها تجاور المسيحية والفلسفة اليونانية فى عقل واحد ، فجاءت شيئاً جديداً يجب أن نظهره . فلنعد إلى النقط السالفة نستخلص ما يؤيدها أو يصاحبها من فلسفة شخصية .

١٢١ — الله :

ا — يذكر أوريجين أن لنا طريقين إلى إدراك وجود الله ، هما العالم الخارجى والضمير . ولكنه يكتفى بالإشارة إلى هذين الدليلين ، فلا يبرهن على إمكان العالم ، ولا على تعلق الضمير بمشرّع وديان . وهو يهتم بتحديد فكرتنا عن الله أكثر من اهتمامه بالبرهنة على وجود الله والله عنده روح محض كما تقدم ، لا يشبهه فى ذلك مخلوق . وإذا كان الكتاب المقدس يضيف إلى الله صفات ، فيدعوه أو يشبهه بالنار أو بالنفس أو بالنور ، فيجب أن نحمل هذه الألفاظ وأمثالها على المعنى الرمزى لا المعنى الحرفى ، « من عادة الكتاب المقدس استخدام لفظ نفس أو لفظ روح للدلالة على ما هو ضد الثقل الجسمانى وما نسميه نحن معقولا » . لو كان الله جسميا لكان متغيراً . ولو كانت روحانيته من جنس روحانية عقلنا لكان ناقصاً ولم يكن الله . الله إذن روح عاقل حر غير منظور ، أسطع من الشمس إلى غير حد ، والشمس أسطع ما نشاهد ، وأكمل من عقلنا ، وعقلنا أكمل ما نعرف . والله من ثمت مستقل كل الاستقلال عن الزمان والمكان وكل حد مادى . وهو فوق جميع معقولاتنا من حقيقة وحكمة ونور وحياة وجوهر وعقل ، فإن الله ، لما كان روحاً كاملا أو كمال الروحانية ، فهو كمال هذه المقولات إلى حد يمتنع علينا إدراكه والتعبير عنه .

ب — والله خالق ، وخالق منذ الأزل . ويعتبر قول أوريجين بقدم المادة وحدوث العوالم متتالية ، توفيقاً بين الكتب المقدسة والتصور اليونانى ، وبخاصة تصور أرسطو وإسناده قدم الحركة إلى قدم فعل المحرك الأول واستحالة التغير فيه . ولكن السنة المسيحية تأبى تأويل عبارة الوحى بهذا المعنى ، ولا ترى أن حدوث العالم يستتبع حدوثاً وتغيراً فى الله . بل تقول إن الإرادة الإلهية قديمة مثل الله وإن مفعولاتها هى الحادثة . ولم يفطن أوريجين إلى أنه يجعل الخلق ضرورياً لا حراً ، مع أنه يسلّم بأن الله حر فى أن يخلق العالم على صورة دون أخرى ، فكيف لا يكون الله حراً فى أن يخلق أو لا يخلق ؟ وحين يقول إن الله ملك الوجود

ولا بد له من رعية فليس قوله بالمنتج ، إذ ما دام الله كاملا فهو لا يزيد بشيء آخر ، ولا ينقص بعدم شيء ؛ ويسمى ملك الوجود على كل حال باعتباره حاصلا على كمال الوجود ، قادراً أن يوجد .

جـ — على أن أوريجين ينبذ رأى فلاسفة اليونان إذ يقضون بإزاء الله مادة غير مخلوقة ، ويقرر أن هذا الرأي عديم الجدوى معارض لسمو الله . أما أنه عديم الجدوى فلأن القائلين به يسلّمون بعدم كفاية الصدفة فى تنظيم العالم ، ويرون ضرورة القول بالصانع ، فالذى يمنعهم من التسليم بخلق المادة والذى يستطيع تنظيمها يستطيع خلقها ؟ وأما أن ذلك الرأى معارض لسمو الله فلما يترتب عليه من أنه لولم توجد المادة لما صار الله صانعاً ولا أباً ولا محسناً وهذا باطل ، فليس الله بحاجة إلى شيء لكى يصنع ، وليس يمكن إخضاع تدبيره لشرط سابق . ويرد أوريجين على القائلين بافتقار كل صانع إلى مادة يصنع منها ، بأن هذا التشبيه لا يجوز هنا ، وبأنه يجب تطهير هذه الصورة الساذجة عند الكلام عن الله . وعلى ذلك فليس يعنى قدم المادة أنها موجودة دون فعل الله ، بل إنها مخلوقة من العدم دون ابتداء . بيد أنها متناهية من حيث القدار ، فإن عدداً لا متناهياً بالفعل مناقض للعقل ، فى حين أن وجودها منذ الأزل وإلى الأبد غير مناقض ، لأن العدد هنا ليس تاماً بالفعل بل متعاقباً .

١٢٣ — الإنسان :

ا — يمتاز أوريجين على المفكرين المسيحيين الذين سبقوا بنا للآن بفهم صحيح لروحانية النفس واستدلال عقلى عليها . فالنفس الإنسانية عنده لامادية بالمرة ، ويتبين وجودها باعتبار موضوعات الفكر ، وكيفية إدراكنا إياها ، كما جاء عند أفلاطون وأرسطو يقول : لو لم تكن لنا نفس روحية فكيف كنا ندرك الأمور السامية السيرة ، وكيف كنا نحكم عليها ؟ هل التذكر وتأمل اللاّجسميات وظيفة جسمية ؟ وماذا نقول فى تعقلنا عقائدنا الإلهية ، وهى لا جسمية كما هو معلوم ؟ ومن يذكر اللون فى معرض الكلام عن النفس وطبيعتها وأفكارها ؟ إذن فليس يمكن أن تكون النفس إلا روحية وليس هناك ما يمنع من وجود الأرواح التى تتحدث عنها الكتب المقدسة .

ب — ومن أخص خصائص النفس الناطقة الحرية . وقد رأينا أوريجين يفسر بالحرية تفاوت الأرواح ، ويستبقيها لها إلى الأبد . وهو يعرض للتدليل عليها ، ولتحديد العلاقة بينها وبين سبق علم الله بالمستقبلات والعناية الإلهية ، فيعالج مسائل لم تعرفها الفلسفة

اليونانية ، وآثارها المسيحية . أما دليله على الحرية ، بعد شهادة الكتب المقدسة ، فهي شهادة الوجدان إذ يظهرنا على أننا نسيطر على تصوراتنا ، ونقدر لها قيماً ، ونختار ما نراه الأصلح من بينها ، ثم نفعل وفقاً للاختيار . والاختيار مسبب دائماً ، وهو فعلنا الخاص . وإذا قال قائل إن المؤثرات الخارجية قاهرة ، فليفحص انفعالاته يرَ أن هناك قبولاً منه لمؤثر من تلك المؤثرات التي تتنازعه . ليس من الحق ، ولا من النبل ، أن ننفصل من ضعفنا ونلقي التبعة على الأحداث الخارجية كأننا نحن قطع من خشب أو أحجار لا تتحرك إلا من خارج .

ح — كيف التوفيق بين حرية الإنسان وسبق علم الله بالحوادث والأفعال ؟ أجل إن الله ، وهو الموجود اللامتناهي ، يعلم كيفية استعمالنا الحرية علماً مؤكداً ، ولكن الحرية لا ينالها من ذلك أي أثر ، فإن الكائن العاقل لا يجبر ضد حريته ، إذ أن الجبر بالإضافة إليه يعني تحول طبيعته ، وهذا محال . وإذا انزعج إنسان ظاناً أن الضرورة قد تغلغلت في الأشياء من حيث إن الله لا يخطىء في علمه بالمستقبل ، أجبناه أن الله يعلم ضرورةً أن فلاناً سيريد الخير أو الشر ، لكن لا بإرادة ضرورية . فالحرية مصونة ، والله لا يقيدها سلفاً . ولكنه ، وهو الخير بالذات ، يوجه الجميع للخير بفعل مستقل شامل هو العناية ، ويدع لكل أن يطاوع التوجيه أو يتأبّى عليه . ولو لم يكن الحال كذلك لأضحى الأمر والنهي ، والوعد والوعيد ، أموراً غير مفهومة ، ولأضحت الحياة الدينية عقيمة . أما استشهاد الفنوسيين ببعض الآيات في تأييد دعواهم بأن من النفوس الخير بالطبع والشرير بالطبع ، فليس يجديهم شيئاً ، بل إن تلك الآيات ترتد عليهم . أجل إننا نقرأ في التوراة قول الله : « سأقسي قلب فرعون » و « سأنتزع قلوبهم الحجرية وأضع فيهم قلوباً لحمية » ، وقول بولس الرسول « إن الله يحدث فينا الإرادة والفعل » ، وأمثال هذه العبارات كثير ، ولكن لو صحت دعوى الفنوسية لما احتاج الله أن يقسي القلوب أو يلينها ، وأن يصفح أو يعاقب ، ولما كان له أن يأمر أو ينهى . ولا ننسى ، فوق ذلك ، أن النفوس البشرية تهبط هذا العالم وقد قدمت في حياتها السابقة أفعالاً تتفاوت خطورة ، وإذن فقد أحب الله يعقوب وأبغض عيسى قبل أن يولدا ، بسبب ما سبق منهما في العالم العلوي . فعدالة الله فوق كل شبهة ، ومعاملته لنا تابعة لاستحقاقنا . وهذه النقطة الأخيرة خاصة بأوريجين يحاكي فيها أفلاطون ، وقد اعتقد مثله بحياة للنفس سابقة على اتصالها بالجسم ، فقد أراد أفلاطون أن يحل هذه المسألة : كيف نفسر ميلاد النفوس غير متساوية دون المساس بعدالة الله ؟ فذهب إلى أن النفوس هي التي تختار مصيرها قبل الميلاد (٤٠ د) .

و — وإذا كانت طبيعة النفس تقتضي الحرية ، فهي تقتضي كذلك الخلود ، فإن بينها وبين الله والجواهر الدائمة شبهاً ، من حيث إنها تشارك في وظائفهم الروحية من تعقل وإرادة فهي إذن تشارك طبيعتهم ، وهي إذن خالدة . الوظيفة تدل على الطبيعة ، وتدل الطبيعة على المصير . وهذا أحد أدلة أفلاطون على الخلود في « فيدون » ويعرض أوريجين دليلا آخر فيقول : الإنسان نازع طبعاً لتجاوز الحقائق الناقصة المكتسبة في الحياة الراهنة ، وهذا النزوع هو الذي يحركنا إلى طلب الحق وعمل الخير ، فيجب أن نحصل على الحقيقة الكاملة في حياة أخرى ، وإلا كان هذا النزوع غير معقول لانعدام سببه وغايته .

١٢٣ — المعاد :

ا — هل تخلد النفس مفارقة أم تستعيد جسمها ؟ كان الأفلاطونيون ينفرون أشد النفور من قول المسيحية بالبعث ، لأنهم يعتبرون الجسم شيئاً رديئاً ، واتصال النفس به عقاباً ، وحياتها معه سجناً تتوق للهرب منه ، أما أوريجين فقد افترق عنهم من وجهين : الوجه الواحد أن الجسم عنده من صنع الله ، فليس الجسم شيئاً رديئاً بالذات ؛ والوجه الآخر اعتقاده أن كل روح فهي متصلة بجسم تتميز به ، فلم يشق عليه أن يعتقد بالبعث ، بل رأى من العدل أن يخلد الجسم مع النفس بعد أن كان آلتها في الخير وفي الشر ، في العفة وفي العذاب من أجل الدين والاستشهاد في سبيله ، أو في الخطيئة بأنواعها . وحاول أن يجيب عن أسئلة المسيحيين : هل يكون الجسم المبعوث عين الجسم السابق بكل مادته ، أم جسماً آخر ، وكيف يكون هذا الجسم الآخر ، وما العلاقة بينه وبين النفس ولم يسبق لها اتصال . فلاحظ أولاً أن كل جسم حي ، نباتاً كان أو حيواناً ، فهو يتجدد باستمرار بالتمثيل والإفراز ، ويشبه النهر فلا تبقى مادته هي هي يومين اثنين ، ومع ذلك يبقى الشخص هو هو ، فيحتفظ الجسم بشكله وبمميزاته ، فنرى مثلاً آثار جروح الطفولة ، وبعض علامات أخرى كالشامات تستمر طول الحياة . فليس من الضروري ، ولا من الممكن ، أن تعود إلينا جميع الذرات التي تدخل في تركيب جسمنا الحالي ، وهي كثيرة جداً تؤلف أجساماً عديدة ، بل يكفي أن تحل النفس في مادة لها الصورة الجسمية الخاصة بها .

ب — كيف تتحقق في المادة تلك الصورة الجسمية ؟ تتحقق بفعل مبدأ شبيه بالمبدأ الذي يُحيي حب القمح المتعفن في جوف الأرض ، وينميه سنبلة بشكل خاص وحجم خاص فليست السنبلة هي الحبة ، ومع ذلك هي منها . كذلك في الإنسان قوة طبيعية أو « بذرة

أصلية » تعطى الجسم صورته وتحفظها له بالرغم من تغير المادة ، وتبقى بعد الموت وتفوز على الموت فتؤلف جسماً جديداً مما يتوافر لها من ذرات . فأوريجين يفسر بقاء الصورة الجسمية فى الحياة الماجلة بنظرية البذرة الأصلية هذه ، المستمدة من الرواقية ، ولم يكن يعرف أو لم يكن يعتنق نظرية أرسطو فى اتحاد النفس بالجسم اتحاداً مباشراً يجعله جسماً حياً وجسماً معيناً ؛ ويفسر أيضاً بعث الجسم تفسيراً طبيعياً دون التجاء إلى المعجزة ، فلا ينفر الفلاسفة . ويذهب إلى أن الجسم سيكون مناسباً للحياة الجديدة ، سيكون جسماً روحياً أى نورانياً بعيداً عما نعهده فى المادة من كثافة ونقص . ولا صعوبة فى ذلك ، فإن المادة مرنة تنتقل من حال إلى حال . ألسنا نرى الخشب مثلاً يتحول ناراً ، والنار تصير دخاناً فهواء ؟ ومادة جسم الإنسان تابعة لحال النفس ، وتستطيع النفس أن تعدّل فى الجسم وفى وظائفه ، وكل تقدم فى الحياة الروحية فهو يروض الجسم ويجعل منه آلة أطوع فأطوع ، والأعضاء آلات النفس تابعة لحاجاتها ، فإذا ما فرغت حاجة النفس منها زالت أو تطورت تبعاً للبيئة الجديدة ؛ ففى العالم الروحى يدق الجسم ويلطف ، فيعتاد أن يرى ويسمع أشياء كانت تفوته فى الحياة الأرضية . إن الحالة الكثيفة التى هى حالة جسمنا الآن نتيجة تناقص القوة الروحية فى النفس ، ولكن إذا عادت النفس إلى اتحادها الأول بالله ، فإن الجسم كله يعاين الله ويسمعه ويدركه .

حـ — وتقوم السعادة الأخروية فى معاينة الله ، لا فى لذة حسية أية كانت . ويروق أوريجين أن يتخيل ترحال الأرواح على نسق الغنوسيين ، فيمثلها تخلص من المادة شيئاً فشيئاً ، وتجتاز السماوات سماء بعد أخرى ، فتعرف الكواكب ، ثم ترقى إلى معرفة غير المنظورات ، وترقى فى هذه حتى تصل إلى المرحلة الأخيرة وهى تأمل الله . كذلك الشقاء الأخروى معنوى كله ، إذ ليس الجزاء ثأراً موقعاً من خارج ، ولكنه نتيجة لازمة عن الخطيئة لزوما طبيعيا . إنما يتوخى الله من العقاب العلاج والإصلاح ؛ فالعقاب الذى ينزله بالخاطىء هو أن يجعله يستحضر فى ذاكرته خطاياه كلها دفعة واحدة ، فتشعل هذه الذكرى ضرباً من الحمى تولد فى نفسه مثل ما يولد بعض الأهواء العنيفة من شهوة هائجة وغيرة ملحّة وحزن عميق . وثمت مصدر آخر للحزن والألم ، هو شعور الخاطىء بالحرمان من الله وفقدانه خيره الأعظم وغايته القصوى . فما من سبب لعذابه إلا هو ، هو الذى يتهم نفسه فى الدعوى القائمة فى ضميره ، وهذا الاتهام هو « النار التى لا تنطفىء » و « الدود الذى لا يموت » الوارد ذكرهما فى الكتاب المقدس . ولكن أوريجين ارتأى وجوب البعث

بسبب أن الجسم آلة النفس فى الخير والشر أثناء الحياة الأرضية ، فكيف لا يشرك الجسم فى العقاب ؟

٥ — وقد رجع عن هذه الآراء ، ففى مقدمة المجلد الخامس من شرحه على إنجيل يوحنا يدفع من نفسه ما وجه إليه من مآخذ بعد كتاب « المبادئ » والشروح السالفة ، فينكر القول بأن الحياة الأرضية عقاب ، وبأن للنفس وجوداً سابقاً عليها ، وبأن الحرية باقية إلى غير نهاية ، وبأن الخلاص سيكون كلياً يشمل إبليس والخاطئين جميعاً . ومما لا شك فيه أنه كان صادق الولاء للكنيسة ، شديد التمسك بالإيمان ، متوجهاً بكليته نحو الحياة الروحية : دل على ذلك بحياته كلها ، وخاصة بما احتمل من اضطهاد فى أواخرها : ولكن اختلط عليه الأمر بين الفلسفة والدين ، ولم يوفق إلى تعيين الحدود بينهما . وقد أجمل ذلك فورفوريوس تلميذ أفلوطين حيث قال : « إنه كان مسيحياً فى سيرته ، أما فى المعتقدات الخاصة بالإلهيات فكان يونانياً ، وكان ينقل فن اليونان إلى الخرافات الأجنبية » يعنى المسيحية . على أن أوريجين لم يكن يونانياً صرفاً فى الإلهيات ، وقد مر بنا أكثر من شاهد على معارضته لليونان فى نقط أساسية . ولم تحل تلك المعارضة ، ولم يحل رجوعه عن آرائه المنكرة ، دون قيام خصوم يحملون عليها ، وأتباع يؤيدونها فى الإسكندرية وفلسطين وآسيا الصغرى . ولكن لم يظهر بين هؤلاء وأولئك مفكرون مبتكرون ، وكان معظم همهم جميعاً موجهاً للناحية اللاهوتية .

الفصل السابع

الأفلاطونية الجديدة

١٢٤ — نومنيوس :

ا — بعد وفاة أفلاطون أخذ أتباعه يكوّنون « لاهوتاً » على مذهبه ، وما زالوا يعملون حتى أنضجوه وأتموه فى القرنين الثانى والثالث للميلاد . ويمكن تعريف هذه الأفلاطونية الجديدة بأنها محاولة لوضع فلسفة دينية أو دين مفلسف . هى مذهب قام على أصول أفلاطونية وتمثل عناصر من جميع المذاهب ، فلسفية ودينية ، يونانية وشرقية ، بما فى ذلك السحر والتنجيم والعرافة . غير أن رجاله حرصوا على الاحتفاظ بالروح اليونانى خالصاً ، أى بالعقلية العلمية التى تنظر إلى الوجود كأنه هندسة كبرى ، فتستبعد منه ، بقدر المستطاع ، الممكن والحادث ، وتخضعه للضرورة . وبذا يعارضون الديانات جميعاً ، ومنها اليهودية والمسيحية مع تأثرهم بها ؛ ويعارضون أفلاطون نفسه فى تصويره الصانع يتدخل تدخلا شخصياً طوعاً لخيريته ، وينظم العالم وفقاً للمثل ، فيتوخى غايات ، ويخلق الزمان ؛ ويقولون بوجوب تأويل القصص الأفلاطونية إلى ما ترمز إليه من المعانى الفلسفية (٤٠ و) . والأفلاطونية الجديدة سورية اسكندرية أثينية .

ب — نومنيوس (من أهل القرن الثانى للميلاد) أشهر الأفلاطونيين السوريين ، وهو يعد زعيم المذهب ، وإن كان بعد فيثاغورياً جديداً أيضاً ، وقد كان له مقام كبير عند الأفلاطونيين الجدد فى القرن الثالث . كان يجل « حكمة اليهود » ويدمجها فى تعليمه بتأويلها تأويلاً رمزياً . وعنى بحياة المسيح ، وأوّلها كذلك تأويلاً رمزياً . وهو الذى دعا أفلاطون « موسى الأتيك » و« موسى يتكلم اليونانية » واعتبره نبياً . وضع كتاباً فى « مذاهب أفلاطون السرية » شرح فيه قصصه عن النفس فى فيدروس وفى الجمهورية . وهو يذهب إلى أن ليس يليق إضافة صنع العالم إلى الإله الأعلى ، وإنما هو الابن أو الصانع الذى نظم الكتلة المادية مطاوعة لخيريته ؛ يتأمل النموذج تارة ، ويتحول عنه طوراً لكى يحرك الفلك فيصير حينئذ النفس الكلية . والمادة أصل الشرور والمفاسد والضرورة العمياء . فالوجود منقسم إلى مملكتين : مملكة العناية ، تشمل الأرواح العاقلة ؛ ومملكة المادة ، يسودها

الجبر بتأثير الكواكب . فليس الشر والنقص من الله . وعلم الله قاصر على الأحداث الضرورية

١٢٥ — أمونيوس ساكاس (١٧٥ — ٢٥٠) :

ا — هو أبرز أفلاطوني الإسكندرية فى النصف الأول من القرن الثالث . ولد من أبوين مسيحيين ، ونشأ مسيحياً . كان حمالاً (وهذا معنى لفظ ساكاس المضاف إلى اسمه) فلما تفلسف ارتد عن المسيحية . ولسنا ندرى عنه شيئاً كثيراً ، فإنه لم يدون آراءه ، ولم يصلنا تفصيلها ، وكان يفرض على تلاميذه كتمان تعاليمه تقليداً للأسرار اليونانية . وإنما يقال بالإجمال إنه كان يحاول التوفيق بين أفلاطون وأرسطو « فى أهم النقط وأكثرها ضرورة » وهى : الله والعالم والنفس . وترجع آراؤه فى هذه النقط الثلاث إلى ما يأتى :

ب — صنع الله العالم دون أن يستخرجه من مادة سابقة . وفى العالم الأجسام خاضعة للأرواح بحيث يتألف من المرتبتين كلٌ مترابط الأجزاء ، وبحيث تدبر كل سماء السماء التى تليها مباشرة ؛ فإن للموجودات جميعاً شعوراً متفاوت الوضوح بما للحكمة الإلهية من تأمل سرمدى لمعانيها ، أو هو انعكاس النظام الإلهى على عقول متفاوتة النورانية . فالعناية الإلهية هى ما للخالق على المخلوق من سلطان أبوى ؛ والقدر هو نظام العدالة اللازم من هذا السلطان أما النفس فهى جوهر روحى قائم بذاته ، فلا تتغير طبيعتها باتصالها بالجسم ، وهذا الاتصال عبارة عن ميل منها إلى الجسم وفعل فيه شبيه بفعل الله فى العالم ، وهى تستطيع أن تتقمص أجساماً بشرية على التوالى ، ولكنها لا تتصل بأجسام حيوانية لأنها إنسانية . — هذه الأقوال وغيرها مما قد يذكر له لا تغنى فى إيقافنا على مذهبه . ولا شك أن أوريجين أخذ عنه بعض الآراء ، وأن أفلوطين كان أقرب إلى مقاصده ، وقد صنف رسائل عديدة حُفظت لنا كلها فأغنت عن جميع المحاولات التى سبقته .

١٢٦ — أفلوطين (٢٠٥ — ٢٧٠) :

ا — ولد فى ليقوبوليس من أعمال مصر الوسطى . ولا نعرف شيئاً عن أسرته « لأنه كان يخجل من وجوده فى جسم ، ويأبى أن يذكر شيئاً عن أهله ووطنه » كما يقول فورفوريوس تلميذه والمترجم لحياته . تثقف فى مدينته على أستاذ كان يعلّم القراءة والكتابة والحساب والأجرومية ، ويشرح الشعراء . وفى الثامنة والعشرين قصد إلى الإسكندرية ، وأخذ يختلف إلى أساتذتها ، فلم يرقه منهم أحد حتى قاده صديق إلى أمونيوس ، فلما استمع إليه قال :

« هذا هو الرجل الذى كنت أطلبه » ولزمه إحدى عشرة سنة . ثم أراد أن يقف على الأفكار الفارسية والهندية ، فالتحق بالجيش الرومانى المجرد على فارس ، ولكن هذا الجيش ، بعد أن طرد الفرس من سوريا ، انهزم فى العراق ، فلجأ أفلوطين إلى أنطاكية ، ثم رحل إلى روما وهو فى الأربعين ، وأقام بها حتى وفاته . وكان مجلسه بها حافلا بالعلماء وكبار رجال المدينة ، حتى تتلمذ له الإمبراطور وزوجته ، لسمو روحه وعظيم حكمته فى إرشاد مريديه فى الحياة الروحية . وكان قد طلب إلى الإمبراطور إعادة بناء مدينة خربة لكى يعيش فيها مع أصدقائه عيشة الفلاسفة ، وكان يريد تسميتها « بلاتونو بوليس » ولكن المشروع لم ينفذ .

ب — ولم يشرع فى الكتابة إلا حوالى الخمسين ، لما ألح عليه تلاميذه ورأى هو بعض تلاميذ أمونيوس قد تحللوا من عهدهم ونشروا آراءهم . كان يكتب أو يملى على عجل رسائل متفاوتة الطول هى صورة لتعليمه الشفوى . وكان تعليمه شرحاً على نص لأفلاطون أو لأرسطو أو لواحد من شراحهما أو على قضية رواقية أو على دعوى شكية ، أو جواباً عن سؤال ، أو رداً على اعتراض ، أو تعقيبا على رأى . فليست رسائله عرضا منظما لمذهبه ، ولكنها سلسلة محاضرات لتوضيح نقط خاصة بالرجوع إلى مذهب أفلاطون . فجاءت كل رسالة عبارة عن مجمل المذهب منظورا إليه من وجهة خاصة ، وأشبه شىء بالعظة الدينية ترد فيها العقائد بمناسبة موضوع معين ، وكانت هذه الطريقة مألوفة عند المسيحيين وعند الفلاسفة الوثنيين الذين ندبوا أنفسهم مرشدين ومصلحين . فالرسائل تعتبر كشكول العصر القديم بما فيه من فلسفات وديانات وسحر وتنجيم وعرافة وعلم طبيعى . والموضوعات المأثورة هى أقوال أفلاطون فى الخير والجمال والحب والجدل كما وردت فى المقالتين السادسة والسابعة من الجمهورية وفى المأدبة وفيدروس وتيماوس . والموضوع الرئيسى النجاة : نجاة النفس من سجنها المادى ، وانطلاقها من عالم الظواهر إلى موطنها الأصلى عالم الوجود والحقيقة . والمنهج تارة الجدل الصاعد ، وطوراً الجدل النازل .

ح — وبعد وفاته جمع فورفوريوس الرسائل ، وكانت أربعا وخمسين ، وقدم لها بترجمة لحياة أفلوطين ، ووزعها على ستة أقسام فى كل قسم تسع رسائل ، فسميت بالتساعيات ، وقد قال فى ذلك : « لم أر من المناسب أن أرتبها مختلطة حسب أوقات صدورها . ولكنى وزعتها إلى ست تساعيات تكريما للعددين الكاملين ستة وتسعة ، فجمعت فى كل تساعية الرسائل التى تعالج نفس الموضوع ، واضعا دائما فى الأول أقلها أهمية » . ويمكن أن يقال إن التساعية الأولى خاصة بالإنسان ، والثانية والثالثة بالعالم المحسوس ، والرابعة بالنفس ، والخامسة بالعقل ،

والسادسة بالوجود الدائم أو العالم العلوى . وقد بقيت جميعاً .

١٢٧ — منهجه الصاعد :

ا — « أين ينبغى الذهاب ؟ إلى الخير وإلى المبدأ الأول . وهناك سبيلان للذين يصعدون : الأول يبدأ من أسفل ؛ والثانى سبيل الذين وصلوا إلى العالم المعقول ، فواجبهم أن يتقدموا فيه إلى قمته » [1] . فإذا نظرنا فى الموجودات ، رأينا أنها هى ما هى بالوحدة . الجيش والجوقة والقطيع لا توجد إن لم تكن جيشاً واحداً وجوقة واحدة وقطيعاً واحداً . والبيت والسفينة أيضاً لا يوجدان إن لم يكونا حاصلين على الوحدة . والمقدار المتصل حالما يقسم فيفقد صفة الوحدة يتغير وجوده . وكذلك الحال فى النبات والحيوان : كل منها جسم واحد ، فإذا تجزأ فقد الوجود الذى كان له ، وصار إلى موجودات أخرى كل منها موجود واحد . توجد الصحة حين توجد وحدة التنسيق فى الجسم ؛ ويوجد الجمال حين تجمع الوحدة بين الأجزاء ؛ وتوجد الفضيلة فى النفس حين يبلغ اتحاد أجزائها إلى الوحدة والتوافق . والنفس هى التى تصنع الجسم وتعطيه الصورة والنظام ، فترد الكل إلى الوحدة . وما يقال عن الموجود الجزئى يقال عن العالم فى جملته : إن علة النظام فيه نفس كلية ، ولكنها أكثر وحدة من النفوس الجزئية ، فإن كل موجود إنما هو واحد بقدر ما يحتمله وجوده : كلما قل وجوده قلت وحدته ، وكلما زاد وجوده زادت وحدته . على أن النفس بالإطلاق متكثرة ، فيها قوى عدة ، قوى الاستدلال والاشتهاء والإدراك مجموعة فى وحدة . فالنفس ، وهى موجود واحد ، وهى تدخل الوحدة فى الموجودات ، ليست عين الوحدة ولكنها تشارك فى الوحدة ، أى أنها تقبلها من فعل موجود آخر . هذا الموجود أشد وحدة من النفس الكلية ، هو العقل الكلى الحاوى فى ذاته جميع مثل الموجودات . إن المعقولات مترابطة متضامنة ، وتقتضى عقلاً كلياً يحويها ويدرك ترابطها . ولكنه ليس الحد الأول ، فإنه موجود عاقل ، ولا يخلو موضوع تعقله أن يكون إما هو نفسه ، فيكون مزدوجاً لا بسيطاً ؛ أو مغايراً له ، فيكون الموضوع أعلى منه وسابقاً عليه . فنرتقى إلى الواحد بالذات ، وقد تدرجنا فى الوحدة من البعيد إلى الأقرب فالأقرب . هذا الحد الأول ، يجب أن نتأمله بالعقل الصرف . فما دام قبل العقل الكلى ، فهو ليس عقلاً ، فإن العقل موجود معين ، والحد الأول متقدم على كل موجود ، فهو برىء من كل صورة ، حتى الصورة المعقولة ، إذ أنه لما كانت طبيعة الواحد مولدة للكل ، فهى ليست شيئاً مما

(١) الرسالة الثالثة من التساعية الأولى ، ف ١ .

تلك . وإذا كنا نقول إنه علة ، فمعنى ذلك أننا حاصلون على شيء منه ، بينما هو باق فى ذاته ، وليس شيئاً من الأشياء التى هو علتها . فيجب أن ننفى عنه فعل التعقل والفهم ، تعقل ذاته وسائر الأشياء .

ب — إذا أردنا أن نتأمله فلا ندع فكرنا يسرع إلى خارج ؛ إنه حاضر لمن يستطيع مماسته ، غائب عمن لا يستطيع . ليس يمكن التفكير فى موضوع إذا كنا نفكر فى آخر ؛ فيجب أن تكون النفس خلواً من كل صورة لكيلا يمنعها مانع من أن تمتلىء وتستنير بالموجود الأول . لننزل العالم الخارجى ، ولنتوجه بكليتنا نحو الداخل ، ولنجهل كل شيء حتى كيف نحن الذين نتأمل ، وبعد الاتحاد به ، لنذهب ونقل للآخرين ، إن استطعنا القول ، ماهية الاتحاد هناك ؛ أو لنمكث ، إن أردنا ، فى تلك المنطقة العلوية ، فهذه حال الذى أدمن التأمل . إذا عرفت النفس ذاتها ، وعرفت أن حركتها الطبيعية حركة دائرية ، لا حول نقطة خارجية ، بل حول المركز ، وأن المركز أصل الدائرة ، فستدور حول المركز الذى خرجت منه ، وستتعلق به . إننا فى حالتنا الراهنة جزءان ، جزء يمسكه الجسم (كما لو كانت قدمانا فى الماء ، وباقى الجسم فوق) ؛ فنرتفع فوق الجسم بجزئنا الذى لا يسبح فيه ، ونرتبط بوساطة مركزنا بالمركز الكلى ، ونجد فيه راحتنا . إن الموجود المتعقل حاضر لدى موضوعه بفضل نسبة مشابهة ومشاكلة ، وهو يرتبط به بسبب اشتراكهما فى الطبيعة . الأجسام يمنع بعضها بعضاً من الاشتراك فيما بينها ؛ أما الموجودات اللاجسمية فليس يعوقها الجسم ، وليس يباعد بينها المكان ، بل التغاير والاختلاف ؛ وحين يزولان ، وتصير الموجودات غير مختلفة ، تصير حاضرة بعضها لدى بعض . وإذن فهو حاضر دائماً ، لأنه لا يتضمن أى اختلاف ؛ ولكننا لا نحضر لديه إلا حين يزول منا التغاير . إنه لا يميل إلينا بحيث يحيط بنا ، وإنما نحن الذين نميل إليه ونحيط به . وحينما نكف عن الإحاطة به ، يحل بنا الدمار الكلى ، وننعدم من الوجود ؛ وحينما ننظر صوبه ، فتلك غايتنا وراحتنا . فى هذه الحياة العاجلة نستطيع أن نراه وأن نرى أنفسنا ، بقدر ما يمكن الحصول على مثل تلك الرؤية ، نرى أنفسنا ساطعين نوراً ، مليئين نوراً معقولا ، أو بالأحرى نصير نحن نوراً خالصاً ، وموجوداً خفيفاً غير ذى ثقل ، نصير إلهاً متقداً حبا ، إلى أن نعود فنسقط تحت الثقل ، وتذبل تلك الزهرة . تلك حياة الآلهة والبشر الإلهيين السعداء : أعنى التحرر من أشياء هذه الدنيا ، والضيق بها ، والهرب وحدنا إليه وحده .

حـ — وتلك نظرية أفلوطين فى الجدل الصاعد إلى المبدأ الأول ، وفى عودة النفس إلى

هذا المبدأ ، أوردناها بعبارات رسالة « فى الخير بالذات أو فى الواحد » التى هى التاسعة من التساعية السادسة ، والتى هى أوضح وأشهر الرسائل الخاصة بهذا الموضوع ، لكى نقدم مثالاً على طريقته فى التأمل والكتابة ؛ إنه يبين التدرج فى الوحدة تبعاً للتدرج فى الوجود ، وكان الرواقيون قد سبقوه إلى ذلك حين قالوا إن تفاوت الموجودات فى الوجود تابع لدرجة توترها واتحاد أجزائها : ففى الأسفل الأشياء المؤلفة من أجزاء منفصلة بالفعل كالجبس ، وفوقها الأشياء التى أجزاؤها منفصلة بالفعل ، ولكنها متلاصقة كالبيت ، ثم المقادير المتصلة وليست أجزاؤها منفصلة بالفعل بل بالقوة فقط ، ثم الأحياء ، وبالخصوص الأحياء الذين يحققون كمالهم القائم فى الصحة والقوة . وينكر قول الرواقيين أن اتحاد أجزاء المادة يتم بمادة ، ويقول إن من شأن المادة التفكك والتشتت ، وإنه يجب تصور وحدة الموجود على مثال وحدة العقل والعلم ، فإن العلم واحد مع تألفه من قضايا كثيرة ، إذ أن كل قضية فهى تحتوى على سائر القضايا بالقوة ، فأجزاء العلم متحدة غير منفصلة بفضل وحدة العقل الذى يدركها ، فالنظر فى معنى الموجود وفى ضرورة وحدته ، يؤدى بنا من الجسمى إلى اللاجسمى ، أى أن علة الوحدة فى الموجود الأدنى هى تأمله المبدأ الأعلى ، فإن كل موجود إنما يحصل على صورته بتأمله مثاله المعقول ، والطبيعة كلها تتأمل النموذج الذى تحاول أن تحاكيه ، وهو العقل الكلى . ولا يقف أفلوطين عند النفس ، لأنها كثرة قوى فهى مفتقرة إلى مبدأ أعلى يفسر وحدتها . ولا يقف عند هذا المبدأ الأعلى ، لأنه كثرة مُثل . فيصل إلى مبدأ أول عاطل من المعقولات ومن التعقل كى يكون بسيطاً تام البساطة ، ولكنه يفهم البساطة فهما رياضيا ، ويتصور الموجود الأول كما نتصور النقطة الرياضية . ولو رجع إلى أرسطو لوجد عنده أولا وجوب إضافة العلم لله ، إذ أن سلب العلم عن الله يعنى جعله كالنائم ، ومن ثمت أقل الموجودات حكمة وكرامة ، وأن مبدأ التعقل الروحانية ، والله روحى إلى أقصى حد ، فهو عقل ؛ ولوجد ثانياً أن العلم الإلهى لا يستتبع ازدواجا فى الله (٧٤ ز) .

٤ — وأما تصوفه ، على سموه وحرارته ، فموضع نظر كذلك . إن اتصال النفس بالواحد فى مذهبه ، لا يتم بحدس عقلى ، من حيث إن المعيّن هو الذى يمكن أن يكون موضوع إدراك ، والواحد غير معيّن . إن الاتصال بالواحد ضرب من « التماسّ » لا يستطيع الإبانة عنه إلا الذين يذوقونه وهم قليل ، وهو نادر عندهم ، وأفلوطين نفسه لم يبلغ إليه سوى أربع مرات فيما يروى فورفوريوس نقلا عنه (فى ف ٢٣ من ترجمته له) . وماذا عساهم أن يقولوا وهذا الاتصال عبارة عن فقدان شعورنا فى اللاشعور الإلهى ؟ وكيف يكون فقدان الشعور سعادة ؟

وكيف يكون الأول الواحد موضوع سعادة وهو لا يدرك ولا يذاق ؟ إن الجذب الأفلوطيني لا يختلف في شيء عن غيبوبة فقراء الهنود ، وما أبعدها عن السعادة التي ينشدها الإنسان ! وثمت نقطة أخرى : إن هذا التصوف يعتمد على قوة النفس ذاتها ، وإن حب الإنسان الصاعد لا يقابله حب نازل من لدن الله ، والواقع أنه لن يكون اتصال إلا بتنزل من الله وتفضل ، لأنه هو الذي يستطيع عبور المسافة اللامتناهية التي تفصل بينه وبين النفس ، أما النفس فلا تستطيع ؛ ولكن مثل هذا التفسير يفترض في المبدأ الأول إدراكاً وإرادة ، وأفلوطين يرفض هذا الافتراض ؛ والقول بإمكان الوصول إلى الله بقوتنا الذاتية ، يلغي تلك المسافة اللامتناهية ، فيجعل الواحد ومعلولاته في جنس واحد ، أي يجعل المعلولات مظاهر الواحد ، فتقع في وحدة الوجود ، وأفلوطين يرفضها كذلك ، وإن يكن مسوقاً إليها من ناحية القول بأن صدور المعلولات هو صدور ضروري ، فلا تكون إلا من جنس المبدأ الصادرة عنه .

١٢٨ — منهجه النازل :

١ — « كيف يأتي إلى الوجود ، من الواحد كما هو في نظرنا ، كثرة ما ؟ وكيف لم يبق الواحد في ذاته ؟ » إن الواحد غير متحرك ، إذ ليس خارجه حد يتحرك إليه . فإذا جاء شيء بعده ، فلا يجيء الشيء إلى الوجود إلا إذا كان الواحد متجهاً إلى ذاته أبداً . ويجب القول أن ما يأتي من الواحد يأتي منه دون حركة ، دون ميل ، دون إرادة . وماذا نتصور حوله إذا كان ساكناً ؟ نتصور إشعاعاً آتياً منه وهو ساكن ، كما يتولد من الشمس الضوء الساطع المحيط بها وهي ساكنة دائماً (من جهة الماهية في عرف القدماء) . على أن كل موجود ، ما دام في الوجود ، يحدث بالضرورة حوله ، من ذات ماهيته ، شيئا يتجه إلى خارج ويتعلق بقدرته الراهنة ؛ هذا الشيء بمثابة صورة الموجود الحادث منه ؛ فمثلا النار تولد الحرارة ، ولا يحتفظ الثلج بكل برودته ، والمشمومات خاصة شاهد على ذلك ، فما دامت موجودة انتشرت منها رائحة هي شيء حقيقي يستمتع بها كل الجيرة . يضاف إلى ما تقدم أن كل موجود يصل إلى كماله يلد . وإذن فالموجود الكامل دائماً يلد دائماً ؛ يلد موضوعاً سرمدياً ، يلد موجوداً أدنى منه ، ولكنه الأعظم بعده . هذا الأعظم بعده هو العقل الكلي الذي هو كلمة الواحد وفعله وصورته . ولكن الواحد ليس عقلا ، فكيف يلد العقل ؟ ذلك بأنه يرى باتجاهه إلى ذاته ، وهذه الرؤية هي العقل (الكلي) .

ب — وفى العقل أيضاً توجد وحدة . ولكن الواحد قدرة محدثة لجميع الأشياء ؛ فيتأمل العقل جميع الأشياء التى فى قدرة الواحد ، فينقسم على نحو ما تبعاً لهذه القدرة ، وبغير ذلك لا يكون عقلا . إنه يستمد من ذاته ضرباً من الشعور بما له من قدرة أن يلد بذاته ماهية وأن يحد الموجود بالقدرة الآتية له من الواحد ، فيرى أن الحياة والتعقل والأشياء جميعاً تنشأ من أنه ينقسم ابتداءً من الواحد غير المنقسم . لذا كانت هذه الأشياء ماهيات ، إذ أن كلاً منها له حد وضرب من الصورة . فالعالم يحدث يلد معه جميع الموجودات ، ولكنه يتلقاها إن جاز هذا التعبير ، ويستبقيها فى ذاته ، ويمنعها من الهبوط فى المادة والتكثر ؛ ويلد النفس الكلية ، إذ أن الموجود التام يلد بالضرورة . إن العقل الكلى يحوى فى ذاته جميع الموجودات الخالدة فى سكون سرمدى . لِمَ يحاول التغير ما دام خيّراً ؟ إلى أين يذهب ما دام حاصلا على كل شىء ؟ ولمَ يحاول الاستكبار ما دام كاملا ؟ ولكن وحدته ليست كوحدة الواحد الأول . إن للتعقل علة مختلفة عنه ، ولا يوجد تعقل دون تغاير وذاتية وحركة وسكون : الحركة من حيث إن هناك تعقلاً ، والسكون لأجل أن يبقى التعقل هو هو ، والتغاير لكى يكون هناك عاقل ومعقول ومعقولات متمايزة فيما بينها ، أما إذا حذفنا التغاير كانت الوحدة اللامتميزة والسكوت ؛ وأخيراً الذاتية من حيث إن الأشياء المعقولة وحدة بالذات ، وأن فيها جميعاً شيئاً مشتركا ، وفصلها النوعى هو التغاير . من كثرة هذه الحدود يولد العدد والكم ؛ وخاصية كل موجود الكيف . ومن هذه الحدود معتبرة مبادئ تأتى سائر الأشياء .

حـ — والنفس الكلية كلمة العقل الكلى وفعله ، كما أن العقل الكلى كلمة الواحد وفعله ، وكما أن الكلمة الملفوظة صورة الكلمة الباطنة . ولما كانت النفس الكلية صورة العقل الكلى ؛ فهى تنظر صوبه ، كما ينظر العقل الكلى صوب الواحد كى يكون عقلاً . كل موجود مولود يشتاق إلى الموجود الذى ولده ويحبه ؛ فالنفس الكلية متحدة بالعقل الكلى ممتلئة منه ، مستمتعة به وهى تتعقل ، إذ أنها حين تنظر إليه تحصل فى باطنها على معانيها ولكنها من جهة أخرى متصلة بما يأتى بعدها ، أو بالأحرى هى أيضاً تلد موجودات أدنى منها . هى التى خلقت جميع الحيوانات بأن نفخت فيها الحياة ، الحيوانات التى تغذيها الأرض والبحر ، والتى فى الهواء والكواكب الإلهية فى السماء ، خلقت الشمس والسماء الواسعة ، ووضعت فيها النظام ، وأعطتها حركة دائرية راتبة . أما كيف توفر الحياة للعالم ولكل من الموجودات ، فنستطيع أن نتصوره إذا افترضنا أن كل ما يحيط بنا قد سكن ، الأرض والبحر والهواء والسماء ، وتخيلنا فى هذه السماء الساكنة نفساً آتية من خارج ، تنساب

فيها ، إن جاز هذا التعبير ، وتفيض فيها ؛ تدخلها من كل صوب وتنيرها ، توقظها من سكونها وتمنحها الحياة ، كما تنير أشعة الشمس سحابة قاتمة فتجعلها ساطعة ذهبية . فالسماء واحدة بقدرة هذه النفس ، الحاضرة كلها فى كل مكان ، والتى تحركها كلاً وتفصيلاً حركة سرمدية . وبهذه النفس العالم إلٰه ، والشمس والكواكب ، لأنها متنفسة . وإذا كان فينا شىء إلهى ، فبسبب هذه النفس[1] .

٤ — كيف تصدر الموجودات الأرضية عن النفس الكلية ؟ تفيض النفس الكلية النفوس الجزئية دون أن تنقسم إلى أجزاء . أما الفوارق بين النفوس الجزئية فى الخُلق والأفعال المروية ، فناشئة من أجسامها ، ومن حياتها السابقة (على ما قال أفلاطون : ٤٠ ﻫ) . ولكن إذا اعتبرنا طبيعة النفس بالإجمال ، رأينا الفوارق ناشئة من أنه ، ولو أن جميع النفوس هى جميع الأشياء ، إلا أن كل نفس فهى مطابقة للقوة الفعالة فيها : فواحدة متحدة الآن بالمعقولات ، وأخرى متحدة بها بالمعرفة فقط ، وأخرى بالشوق . وكل نفس ، إذ تتأمل أشياء مختلفة ، تصير ما تتأمله . ولكنها كلها تؤلف مجموعة منوعة منظمة[2] . وتفيض النفس الكلية الهيولى ، وأصولاً بذرية (٩٤ ب) تعمل فى الهيولى وتصورها دون علم ، كما يطبع الخاتم صورته فى الشمع ، أو كما يعكس الشىء صورته فى الماء . هذه الأصول مطابقة للمثل التى فى العقل الكلى ، فهو الذى يعطيها للنفس الكلية ، فتوجد فيها لا على ما للمثل فى العقل الكلى من وحدة وبساطة ، بل بأجزاء متمايزة لم تنبسط بعد فى المكان ، ولم تنم بعد فى الزمان ، فإذا ما اتحدت بالهيولى أوجدت الأشياء التى فى المكان والزمان . فليست الأصول البذرية مجرد معان فى النفس الكلية ، ولكنها قوة طبيعية موجدة . ذلك بأنه من الخلف إرجاع وجود العالم وتكوينه إلى الاتفاق أو الصدفة ؛ إن النفس الكلية تدبر الكون وفق العقل بأن تشرق عليه هذه الأصول البذرية . إن ما له قيمة فى البذرة ليس هو الرطوبة ، بل ما لا يرى فيها ، أعنى عدداً وأصلاً بذرياً ، والعدد صورة . فالأصول البذرية تدفع بالكائن إلى تحقيق ماهيته وكماله ، فإذا تعسَّر كانت المادة هى السبب بعدم مطاوعتها

---

(١) الرسالة الأولى من التساعية الخامسة « فى الأقانيم الثلاثة التى هى مبادئ » . غير أن أفلوطين يبدأ من النفس الجزئية ، ثم يرتقى منها إلى النفس الكلية ، فإلى العقل الكلى ، فإلى الواحد . وقد عكسنا هذا الترتيب ، كما فعل هو فى الفصل العاشر الذى يلخص الرسالة .

(٢) الرسالة الثالثة من التساعية الرابعة ، ف ٨ . — وإلى مثل هذا التصور بالضبط سيذهب ليبنتز فى طبيعة النفوس (« الموناذات ») وفى الفوارق التى تميزها .

للمثال والنموذج[١] . وحين يحل الأصل البذرى فى الهيولى يُحدث الجسم ، فإن الجسمية صورة أو بذرة ؛ ثم يضاف إلى الجسم صور العناصر ، وإلى هذه الصور صور أخرى ، حتى ليتعذر استكشاف الهيولى وهى محبوسة تحت هذا القدر من الصور . فكل شىء هو كله صورة ، إذ أن نموذجه صورة ، وهو جملة صور[٢] . — والنور الصادر عن جسم هو فعل الجسم المنير يظهر فى الخارج . والنور الذى فى أجسام منيرة بذاتها هو ماهية من جهة صورتها وحين يمتزج بالمادة يحدث اللون . فيجب اعتبار النور موجوداً لا جسمياً ولو أنه فعل جسم ؛ هو طبيعة سابقة على الجسم ، قائمة بنفسها ؛ وليست خاصة بجسم ، ولكن الأجسام تشارك فيها دون أن ينفصل النور أو ينقسم . والنور ينتشر انتشاراً آنياً فى خط مستقيم[٣] .

هـ — لما كانت جميع الأشياء صادرة عن موجود واحد ، كانت مترابطة متطابقة ؛ ولما كانت جميع الأحداث متناسقة ، كان بعضها علامات على بعض ، وأمكن التنبؤ بهذه تبعاً لتلك . إن بين الأشياء المتشابهة توافقاً ، وبين الأشياء المتضادة تنافراً : المحبة والكراهية ، أى التجاذب والتدافع ، يعملان فى الكون . وفوق ذلك عدد كبير من القوات المختلفة تساهم فى وحدة الكون . فالساحر لا يفعل إلا أن يصل بالتماس بين موجودات مرتبطة فيما بينها بالطبع ، سواء أكانت أجساماً أو نفوساً ، وهذا أصل بعث الحب بالسحر . إن الأشكال التى يستخدمها الساحر ، والأوضاع التى يتخذها هو ، قوى خاصة ؛ فهو يجذب إليه هذه القوى ويركزها فى نفسه ؛ وهو يتصرف فى الأشياء لكونه يجريها فى مجاريها ، ويعرف وسائل نقل قوة من هذه القوى إلى شىء مغاير . هذه الوسائل هى الصلاة والتعزيم مرتلاً حسب قواعد الفن وأقوال معينة وأفعال معينة . فكل ما يصدر عن السماء بهذه الوسائل ، لا ينبغى أن يضاف إليها ، بل إلى طبيعة الفعل الذى تقوم به[٤] . فالعرافة والسحر علمان طبيعيان .

و — أما الحرية الإنسانية ، فلا تتأثر بحركة السماء ، فإن هذه الحركة إنما تساهم فى الأحداث

---

(١) الرسالة الثالثة من التساعية الثانية ، ف ١٦ — ١٧ ؛ والرسالة الثانية من التساعية الثالثة ، ف ١ ؛ والرسالة الرابعة من التساعية الرابعة ، ف ١٦ ؛ والرسالة الأولى من التساعية الخامسة ، ف ٥ . فى المرجع الأول ، وفى مواضع أخرى ، يقول أفلوطين عن هذه الأصول : إن « العقل الكلى يعطيها للنفس الكلية ، والنفس الكلية تعطيها للنفس العالمية بالإشراق عليها ، والنفس العالمية تحدث الأشياء » فيضع نفسين كليتين خلافاً لما يقول فى نصوص أخرى .

(٢) الرسالة السابعة من التساعية الثانية ، ف ٣ ؛ والرسالة الثامنة من التساعية الخامسة ، ف ٧ .

(٣) الرسالة الخامسة من التساعية الرابعة ، ف ٧ ؛ والرسالة الرابعة من التساعية السادسة ، ف ٨ .

(٤) الرسالة الرابعة من التساعية الرابعة ف ٣٨ و ٤٠ .

على النحو الذى به تساهم الجسميات ، فتؤثر فى الكيفيات الجسمية من حرارة وبرودة ، وفى الأمزجة الجسمية الناتجة عنها . أما الخلق والفضيلة والعلم والاختراع ، فأمور مباينة للجسمية فكيف تصنعها الكواكب ؟ وكيف يكون للكواكب دخل فى الرذائل والكواكب آلهة ؟ إننا إذا اعتبرنا النفس فى ذاتها وفى غير صلتها بالجسم ، قلنا إنها ليست خاضعة للطبيعة أو الكواكب . أما إذا اتحدت بالجسم ، فقد صارت جزءاً من الطبيعة وعبدة للقدر الذى تساهم فيه الكواكب . فالأفعال الصادرة عن التأثر بالأشياء الخارجية ، والأفعال الرديئة ، ليست جديرة بأن تسمى إرادية . ولكن حين تسترشد النفس بالعقل المجرد ، فحينئذ يجب القول أن أفعالها متعلقة بها . ليس نظام العالم ، وجوداً بذاته ، ولكنه متعلق بالنفس المدبرة للعالم طبقاً للعقل . فليس للفضيلة سيد ، وهى تدخل أفعالها فى نسيج الكون لأن المحسوسات تابعة للمعقولات[1] .

ز — هذا التعليل يثير مسألة الشر : إن الجسم أخلاط وكيفيات محسوسة : فكيف يأتى منه الجهل ، وتأتى الرغبات الرديئة ؟ وإذا كانت النفس هى التى تصنع الشر بطبيعتها وأصلها البذرى ، كان الشر جزءاً من الوجود راجعاً إلى المبدأ الأول . حاشا أن يكون الأمر كذلك . (الغنوسيون والمانويون هم الذين رجعوا بالشر إلى إلٰه أعلى أو أدنى) . إن الواحد هو الخير بالذات المتعلقة به جميع الموجودات ، والعقل الكلى أول فعل للخير بالذات ، وخارج العقل الكلى وحوله تدور النفس الكلية : فإلى هنا لا يوجد الشر أصلاً . ولما كانت الأقانيم الثلاثة الكبرى هى الوجود الحق ، كان الشر فيما ليس يوجد ، أى فى الأشياء المشوبة باللاوجود ، وهى المحسوسات وكيفياتها ، وهى مشوبة باللاوجود لأنها صور متحققة فى مادة ، والمادة لا وجود ، هى فى ذاتها غير مصورة ، ومن ثمت غير معينة . فالشر عدم الصورة ، وعدم الحد أو الاعتدال ، والمادة عين جوهر الشر ، إذ أنه يجب أن يكون هناك شر بالذات يرجع إليه الشر كصفة ، كما أن هناك خيراً بالذات يرجع إليه الخير كصفة . وليست النفس شريرة بذاتها ، ولكن جزءها غير العاقل يجاوز الاعتدال أو يقصر دونه ، وجزءها العاقل مضطرب هو أيضاً تعنمه الأهواء من رؤية الحق والخير ، وتميل به نحو المادة . وإذن فالنفس الكاملة هى دائماً مفارقة ، لا تقارب ذلك الشىء الردىء الذى هو المادة . فللشر وجود ذاتى ، ولكنه ليس إلٰهاً أو نفساً ، وإنما هو المادة ، والشر الذى فى

---

(١) الرسالة الثالثة من التساعية الثانية ، ف ٩ — ١٠ — ١٢ — ١٣ والرسالة الأولى من التساعية الثالثة ، ف ٥ — ٦ — ٩ .

النفس يأتى من اتصالها بهذا الشر بالذات . ولما كانت المادة عنصراً ضرورياً فى نظام العالم لأنها آخر الصدورات وليس بعدها إلا اللاوجود المطلق ، كان الشر ضرورياً فى العالم كذلك[1] .

ح — هذى معالم مذهب أفلوطين . ويبدو المذهب محاولة منطقية جزئية لتفسير صدور الكثير عن الواحد ، أى لوضع الوجود فى صيغة علمية بحتة . وأفلوطين يعتمد على مبدأ كلى ثابت عنده يجعل من العالم عقلاً ومعقولاً ، فيقول فيما يقول : « إن جميع الموجودات تصدر عن تأمل ، وهى أنفسها موضوعات تأمل . . . كل شوق فهو شوق إلى المعرفة . . . التوليد يمضى من فعل تأمل وينتهى إلى صورة هى موضوع تأمل »[2] . وتبعاً لهذا المبدأ يقرر أن « لا شىء يجىء إلى الوجود ما لم يكن الواحد متجهاً إلى ذاته أبداً » . ولكن مامعنى هذا القول والواحد عنده لا يزدوج إلى متجه ومتجه إليه ، أى إلى عارف ومعروف ؟ فمن العبث أن يقول لنا أفلوطين إن العقل الكلى يصدر عن الواحد لأن الواحد « يرى » باتجاهه إلى ذاته . إن الواحد فى مذهبه لا يرى شيئاً ، وإذن يمتنع الصدور ويتعين الوقوف منذ المرحلة الأولى . ويضيف أفلوطين اعتباراً آخر حيث يقول : إن كل موجود فهو يلد بالضرورة ، ولا سيما الموجود الكامل ، وإن ما يأتى من الواحد يأتى منه دون حركة ولا ميل ولا إرادة وهذا يدل على أن الإصدار ليس فعلاً معقولاً ، وإنما هو « إشعاع » لا يوضحه أفلوطين بغير أمثلة مستمدة من المحسوسات ، أى من موجودات مختلطة بقوة تميل إلى الفعل ؛ أما الفعل المحض ، البسيط من كل وجه ، فكيف يشع عنه شىء ؟ أو بالأحرى : كيف يشع عنه شىء لا يكون هو هو ؟ فإنه إذا كان الصدور فعلاً طبيعياً ، كان الصادر كفؤاً للصادر عنه ، لا أدنى منه كما يقول أفلوطين ، وكانت النتيجة المحتومة وحدة الوجود . ولكن العالم أدنى من الواحد ، فهو ليس صادراً منه صدوراً طبيعياً . يبقى أنه صادر عن فعل حر ، وهذه قضية يرفضها أفلوطين بقوة ، ولكنها لازمة من وضع المسألة كما تقدم .

ط — أما باقى المسائل فلا نرى حاجة للوقوف عندها ، اللهم إلا المسألة الأخيرة ، مسألة الشر ، فإنها تتطلب بعض الإيضاح . يقول أفلوطين : لما كان الشر عدم الخير ، وكان الخير وجوداً ، كان الشر لا وجوداً ؛ ولما كانت المادة لا وجوداً أى غير معينة أو مصورة فى ذاتها

---

(١) الرسالة الثامنة من التساعية الأولى « فى الشرور ومصدرها » .

(٢) الرسالة الثامنة من التساعية الثالثة ، ف ٧ .

وكانت الصورة خيراً ، كانت المادة أو عدم الصورة هي الشر بالذات . والواقع أن المادة لا وجود نسبي من جهة ما هي موضوع غير معين بصورة ، ولكنها وجود بالإطلاق من جهة ما هي موضوع يقبل الصورة ويدخل في تركيب الموجود المحسوس . والوجود خير بقدر ما هو وجود ، وهذه قضية يقرها أفلوطين بعد أرسطو وأفلاطون ، فتكون المادة خيراً بقدر ما لها من وجود ، ولا يمكن تصورها شراً ، فضلاً عن تصورها الشر المطلق . ولم يفسر لنا أفلوطين كيف ينتهي الصدور عن الخير المحض إلى الشر المحض . إنه أخذ بالعقيدة الأورفية القديمة القائلة إن المادة شر ، والتي اصطنعها أفلاطون دون أن يجعل مع ذلك من المادة الشر بالذات ، من حيث إنه أضاف إلى النفس خطيئة ارتكبتها في العالم المعقول . ولو تدبر أفلوطين لرأى أن الشر بالذات ، الشر الذي كله شر ، لا يمكن أن يوجد . وإنما الذي يوجد شر جزئي أي عدم خير جزئي شأنه أن يوجد لموجود هو خير بما هو وجود ، كالصمم فهو عدم خير جزئي في الإنسان أو الحيوان الذي شأنه أن يسمع ، والإنسان أو الحيوان الأصم خير من جهة أخرى ؛ وإذا كان الموجود الملحوظ هو النفس ، كان الشر أو الرذيلة عدم خير في النفس شأنه أن يوجد لها وأن تطلبه بما هي نفس إنسانية . فأفلوطين يشخص الشر مثل الغنوسيين والمانويين ، كأنما كان لهذا اللفظ معنى محصل ، ومعناه في الواقع معدول ، أي أنه « لا خير » .

ى — وقد كان أثر أفلوطين متصلاً عميقاً . ترجمت بعض رسائله إلى اللاتينية في القرن الرابع ، فوجد فيها القديس أوغسطين عوناً كبيراً ، ووضع الأفلاطونية المسيحية . ونقل بعض السريان إلى لغته قطعاً من التساعيات الثلاث الأخيرة ، وجعل عنوانها « أوتولوجيا أرسطوطاليس » فنقلت إلى العربية بهذا الاعتبار فيما نقل من الكتب الفلسفية في العصر العباسي ، واصطنع الفلاسفة الإسلاميون ما جاء فيها من نظريات إلى جانب نظريات أرسطو . وفي العصر الوسيط اصطنع الغربيون كثيراً من نظرياته ، وجدوها في كتب القديس أوغسطين وفي كتب أخرى : منها نظرية الصورة الجسمية ، ونظرية تعدد الصور في الموجود الواحد بحسب درجته في سلّم المحسوسات ، ونظرية النور التي ألحقت بنظرية الإشراق الإلهي ، واستخدمها البعض في إقامة علم طبيعي رياضي يرد الأشياء إلى نور ينتشر في خطوط وزوايا . وتصور غير واحد منهم عقيدة الثالوث الأقدس على مثال تصوره لأقانيمه الثلاثة ، فخالفوا السنة المسيحية التي تعلّم أن الآب والابن والروح القدس أقانيم متكافئة في إلـه واحد . وفي عصر النهضة ترجمت رسائله كلها إلى اللاتينية ؛ فشاعت آراؤه ، ويمكن استقصاؤها عند كثيرين من الفلاسفة المحدثين .

١٢٩ — فورفوريوس (٢٣٣ — ٣٠٥) :

ا — ورد ذكره غير مرة فيما سبق . هو ملخوس السورى الملقب بفورفوريوس أظهر تلاميذ أفلوطين . ولد فى صور . وعرف أفلوطين فى روما سنة ٢٦٣ ، فلزمه ، واتبع طريقته وجذب مرة واحدة فى الثامنة والستين على ما يذكر هو . شرح محاورات أفلاطون الكبرى وشرح من كتب أرسطو المقولات والأخلاق والطبيعة والإلهيات . ووضع « المدخل إلى المقولات » أجمل فيه الكلام على طبيعة النفس والعالم المعقول أخذاً عن التساعيات . وكتاباً « فى الامتناع عن اللحوم » نزع فيه منزع الفيثاغورية . وآخر « فى أخبار الفلاسفة » لغاية أفلاطون ، بقى منه أجزاء . ولكنه مشهور بكتاب « ايساغوجى » أى « المدخل إلى مقولات أرسطو » (٥٧ د) . وكتب أيضاً ضد النصرانية ، ودافع عن السحر والعرافة والتنجيم ، وكانت الكنيسة تحاربها .

١٣٠ — يامبليخوس (٢٧٠ — ٣٣٠) :

ا — هو أظهر الأفلاطونيين السوريين فى القرن الرابع . ولد فى خلقيس من أعمال سوريا . وتتلمذ لفورفوريوس بعد أن أخذ عن تلميذ له اسمه أناتوليوس كان أرسطوطالياً ؛ فقد كانوا فى ذلك العصر يجمعون بين أفلاطون وأرسطو مع تغليب إحدى النزعتين بحسب المزاج الشخصى . دوّن يامبليخوس شروحاً على أفلاطون ، وشروحاً على أرسطو . ووضع من عند نفسه كتباً فلسفية ورياضية ودينية ، نذكر منها : كتاب الإلهيات الخلقيسية الكاملة — رسالة فى الحياة الفيثاغورية — رسالة فى الحض على الفلسفة — كتاب العلم الرياضى بالإجمال — المدخل لكتاب نيقوماخوس فى الحساب — كتاب جملة آراء فيثاغوراس ، وكان كتاباً ضخماً لم يبق منه سوى رسالة عنوانها إلهيات الحساب — كتاب أسرار المصريين ، أى معتقداتهم الدينية . ويتبين من هذه الأسماء أن يامبليخوس كان يمزج بين الدين والفلسفة والرياضة ، وقد كان هذا المزج مألوفاً فى عصره ، عصر اختلاط الشعوب وتفاعل المذاهب .

ب — قال بصدور الموجودات بعضها عن بعض ، ولكنه كثر مراتب الوجود ، وجعل فى كل مرتبة ثلاثة حدود . رأى أن تسمية أفلوطين للواحد بالخير بالذات تعيين له ، فوضع فوقه واحداً غير معيّن أصلاً[1] ووضع بعده العالم المعقول ، فصاروا ثلاثة حدود . ويشمل

(١) الواقع أن أفلوطين يقول أحيانا إن الواحد فوق الخير .

العالم المعقول ثلاثة حدود : العقل والصانع وبينهما القدرة الإلهية . ولما كانت الأفلاطونية تميز بين العقل الاستدلالى والعقل الذى يقدم مبادئ الاستدلال (٣٦ هـ و) فقد وضع فى المرتبة الثالثة العالم الاستدلالى يشمل الموجودات التى تستخدم الاستدلال ، وجعل حدوده الثلاثة : الأب والقوة والفهم . ويلوح أنه قسم كلا من هذه الحدود إلى سبعة أخرى . ثم يجىء عالم النفس ، وهو ينقسم أيضاً قسمة ثلاثية : فهناك نفس مفارقة للعالم ، ونفسان أخريان صدرتا عنها . أما العالم فيجرى نظامه بواسطة ثلاث طوائف من الآلهة أو القوات : الملائكة والجن والأبطال . ويفيد يامبليخوس من تكثيره لمراتب الوجود وحدودها بأن يجمع فى مذهبه بين آلهة اليونان وآلهة الشرقيين ، ويؤولهم تأويلاً رمزياً ، فيحاول أن يتصورهم بصور رياضية على نسق الفيثاغورية ، ويرتبهم ترتيباً غريباً .

ح — وعنده أن العقل الإنسانى قاصر عن إدراك ماهية الواحد الأول كما يقول أفلوطين ، وأيضاً عن إدراك ماهيات جميع الجواهر المفارقة . نحن نعلم وجودها فقط ؛ نعلمه بالفطرة قبل كل فحص ، فإن النفس مفطورة على هذا العلم كما أنها مفطورة على طلب الخير . ويتبين قصور العقل من وجهين : أحدهما أن كل علم فهو يقوم على تميز بين ذات عارفة وموضوع معروف ، وليس بيننا وبين الله تميز ، وإنما بيننا وبينه صلة مباشرة دائمة ، والوجه الثانى أننا فى المعرفة على العموم نثبت حداً من حدين متقابلين وننفى الآخر ، وصلتنا بالله فوق مثل هذ التقابل . ومع ذلك يمضى يامبليخوس فى الاستدلال بصدد الجواهر المفارقة لاستكناه ماهيتها وترتيبها . وهذا التناقض مشترك بين جميع رجال الأفلاطونية الجديدة الذين أرادوا أن يفلسفوا الدين .

١٣١ — أبروقلوس (٤١٠ — ٤٨٥) :

ا — نعود إلى أثينا بعد أن هجرناها زمناً طويلاً ، فنجد مدارسها دائبة على عملها ، والأفلاطونية الجديدة ناشطة فيها . أبروقلوس آخر وأشهر ممثليها . ولد بالقسطنطينية . وتلقى الفلسفة فى الإسكندرية ثم فى أثينا حيث صار زعيم المدرسة . صنّف كتبا كثيرة ، أهمها : شروحه على محاورات أفلاطون ، تيماوس والسياسى وبارمنيدس والقيبيادس وأقراطيلوس وشرح على « مبادئ » أقليدس الرياضى ، وآخر على « المجسطى » لبطليموس ، وكتاب مطول فى « الإلهيات الأفلاطونية » وآخر موجز فى « مبادئ الإلهيات » مؤلف من قضايا مبرهنة على طريقة أقليدس ، وكتاب « فى العشرة شكوك الخاصة بالعناية » وكتاب « فى

العناية وفى القدر » وكتاب « فى الشرور وقيامها بأنفسها » : هذه الكتب الثلاثة الأخيرة ضاعت أصولها اليونانية ، ولم يبق سوى ترجمتها اللاتينية بقلم جيوم دى مور بكى فى القرن الثالث عشر . وله كتب أخرى لا نعرف عنها سوى عناوينها ، أو إشارات إلى موضوعاتها .

ب — غلا هو أيضاً فى المزج بين الفلسفة والرياضيات . وكان هو أيضاً يجل إجلالاً كبيراً أساطير اليونان والشرقيين وعقائدهم . وقد حفلت بها كتبه ، كل منها فى موضع معين ، وكلها مرتبطة فيما بينها بجدل دقيق . والنقطة الجوهرية فى مذهبه أن كل حد من حدود الصدورات فهو قائم فى مبدئه ، ثم خارج منه ، ثم راجع إليه . ذلك بأن كلاً منها حاصل على شىء مشترك بينه وبين مبدئه المباشر طبقاً لمقتضى العلية ، وعلى شىء مباين يميزه منه . فبموجب الاشتراك يظل فى مبدئه ، وبموجب التميز يخرج منه ، وبموجب شوقه إلى الخير بالذات يتوجه صوب مبدئه أى يرجع إليه ، فكل حد ينقسم قسمة ثلاثية ، وهكذا فى إسراف كبير . أما وجود الشر فى العالم ، فلم يرده الآلهة . الشر ناشىء من نقص المراتب الوسطى والدنيا وقصورها عن قبول الخير الإلهى . وهذا النقص ضرورة ميتافيزيقية من حيث إن المنقسم والكثير يجىء بالضرورة بعد الواحد البسيط ، والمتحرك بعد الثابت ، والممتزج بعد النقى . ولا يمكن القول أن المادة رديئة وإضافة الشر إليها ، لأنها هى أيضاً خلقها الآلهة لضرورتها للعالم .

ح — ونجد عنده نظرية فى النفس وردت عند فورفوريوس ويامبليخوس وغيرهما ، ولكن يبدو أنه كان أكثر تعمقاً فيها وشرحاً لها . يذهب إلى أن وظيفة النفس إحياء الجسم — وهذه قضية أرسطوطالية — فيلزم أن يكون للنفس جسم دائم مثلها تؤدى فيه وظيفتها ، ومثل هذا الجسم يجب أن يكون أثيرياً أو نورانياً وسطا بينها وبين جسمها المادى ، كما يقتضى مبدأ التوسط أو التدرج المتصل ، وهو مبدأ أساسى فى الأفلاطونية الجديدة ، بل إن أبروقلوس يضع جسما آخر بين الجسم النورانى والجسم المادى تطبيقاً لهذا المبدأ : وهو يضيف إلى الجسم النورانى رؤية التجليات الإلهية التى تبدو لنا فى حالتى اليقظة والنوم ، لأنه يرى أن هذه الرؤية ليست من فعل الجسم المادى من حيث إن الآلهة لا ماديون . وهو يرى أن الجسم النورانى يسمح للنفوس بالتعارف ، وعلى نحو أوضح مما يسمح به الجسم المادى . وهكذا يبنى أبروقلوس نظرياته لتفسير المعتقدات القديمة .

ء — وقد كان له أثر ملحوظ فى إذاعة الأفلاطونية فى العصر الوسيط . فإن أسقفاً سورياً من أهل القرن الخامس أخذ عنه ونقل نصوصاً من كتبه وهو يسميه باسم موضوع ، وتسمى هو باسم ديونيسيوس الأريوباغى (١٠٧ ، ١) فوصلت مصنفاته إلى الغرب فى القرن

التاسع وترجمت إلى اللاتينية باعتبارها لتلميذ بولس الرسول ، فكانت مصدراً هاماً في الفلسفة واللاهوت ، ولم يشك أحد في صحة نسبتها حتى نقل جيّوم دي مور بكي كتب ابروقلوس في القرن الثالث عشر . ونقل السريان مختارات من « مبادىء الإلهيات » وأسموها « الإيضاح في الخير المحض » وأضافوها إلى أرسطو ، ثم نقلت إلى العربية ، فتلقاها الإسلاميون بهذا الاعتبار (ما خلا ابن رشد ، فإنه أظهر أرسطو على حقيقته ، إلا بعض تأويلات خاصة) وبدا لهم ما فيها ، وما في كتاب « أوثولوجيا أرسطوطاليس » (١٢٨ ى) من صوفية إشراقية تتمة طبيعية لكتب الحكمة الإنسانية ، فجاءت فلسفتهم مزيجاً من الأرسطوطالية والأفلاطونية الجديدة وهم لا يدرون . وفي القرن الثاني عشر نقل جيراردو دي كريمونا كتاب « الإيضاح » إلى اللاتينية ، ولما كان هذا الكتاب يدور على مبحث العلل ، عرف بكتاب العلل ، وتلقاه الغربيون على أنه لأرسطو ، حتى نقل جيّوم دي موربكي في القرن التالي كتاب « مبادىء الإلهيات » بأكمله ، فعرفوا حينذاك أن كتاب العلل جزء منه[1] .

هـ — وبعد وفاة ابروقلوس بأقل من نصف قرن ، أي في سنة ٥٢٩ ، أصدر الإمبراطور جوستنيان مرسوماً يحظر تدريس الفلسفة بأثينا ، فأغلقت مدارسها ، وكانت قد أقفرت من التلاميذ ، وتناقص عدد العلماء فيها . وكانت الإسكندرية قد فقدت مكانتها . فانتهت الفلسفة اليونانية عند هذا الحد . ولم يبق علينا سوى أن نقول كلمات في شراح لأرسطو يرجعون إلى هذا الدور الأخير ، وكان لهم فيما بعد أثر مذكور . فقد عرفهم الإسلاميون وتأثروا بهم ، وانتقل هذا التأثير إلى الغربيين بترجمة الكتب العربية إلى اللاتينية .

---

(١) انظر في كتابنا « تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط » (القاهرة ١٩٤٦) الصفحات المخصصة للترجمة من العربية واليونانية إلى اللاتينية .

الفصل الثامن

شراح أرسطو

١٣٢ — إسكندر الأفروديسى :

ا — ولد فى أفروديسيا من أعمال آسيا الصغرى . وتفقه فى الفلسفة على أساتذة أرسطوطاليين ، أشهرهم أرسطوقليس . وفيما بين سنتى ١٩٨ و ٢١١ علّم الأرسطوطالية فى أثينا ، فكان أكبر شراح أرسطو أثراً وأبعدهم صيتاً ، حتى لقبه خلفاؤه بأرسطو الثانى . قصد فى شروحه إلى تفسير آراء أرسطو وتبريرها أمام المدارس الأخرى ، وبخاصة الرواقية . ولكنه فى الواقع انحرف عن أرسطو فى مواضع هامة . أخصها متصل بمسائل النفس والعقل . ضاع شرحه على كتاب النفس لأرسطو ، وبقى كتاب له فى النفس هو الذى استخرج منه إسحق بن حنين رسالة « العقل والمعقول » التى كانت أصلاً نسج عليه الفلاسفة الإسلاميون نظرياتهم فى العقل .

ب — فى هذه الرسالة يميز الإسكندر أربعة عقول : أحدها العقل الهيولانى ، ويقول إنه يدعوه كذلك لأنه بالقوة كالهيولى ، وعقل بالملكة هو العقل الهيولانى وقد حصل على موضوع معقول ولكنه لا يتعقله بالفعل ؛ والعقل الفعال الذى يجرد موضوعات الإحساس من مشخصاتها المادية بفعل نورانى ، ويجعلها معقولة ، فيُخرج العقل الهيولانى من القوة إلى الفعل : وفى هذا التمييز يعبر الإسكندر بأسماء واضحة عما يقوله أرسطو بألفاظ غير واضحة ؛ وأخيراً يسمى العقل الفعال من جهة إخراجه العقل الهيولانى إلى الفعل ، بالعقل المستفاد ، أو أن العقل المستفاد عبارة عن حال اتصال العقل الهيولانى بالعقل الفعال .

حـ — إلى هنا لا نرى بأساً فى الأسماء ومدلولاتها . ولكن الإسكندر يشرح مذهب أرسطو فى النفس والعقل كما يأتى : النفس صورة الجسم ، وليس للصورة والهيولى فى المركب وجود خاص أو مفارق ، وجميع وظائف النفس مرتبطة بتغيرات عضوية ، فالنفس شىء من الجسم ؛ وعلى ذلك فالعقل الهيولانى فاسد بفساد الجسم ؛ أما العقل الفعال ، فلما كان هو الذى يجعل صور الماديات معقولة ، فيجب أن يكون معقولاً ، فهو مفارق وليس جزءاً من النفس ، ولكنه يفعل فى النفس من خارج ، هو الله العلة الأولى . (انظر ٦٩ ب ، ه و) .

١٣٣ — ثامسطيوس (٣١٧ — ٣٨٨) :

ا — ثقف بالقسطنطينية ، وعلّم بها وبمدن أخرى غربيها ، فأصاب شهرة واسعة ، ونال حظوة كبيرة لدى الأباطرة المسيحيين ، وبالأخص عند قسطنطين وتيودوس ، فتقلد مناصب سياسية عالية مع بقائه وثنياً . ولما تولى الإمبراطور جوليان وأراد بعث الوثنية ، كان من المحبذين المؤيدين . أما مصنفاته فقد ضاع كثير منها ، وبقى من شروحه على أرسطو : التحليلات الثانية ، السماع الطبيعى ، النفس ، السماء ، ومقالة اللام (وهى الثانية عشرة الخاصة بالإلهيات) من كتاب ما بعد الطبيعة .

ب — شرح أرسطو مع أنه كان أفلاطونياً جديداً ، أو كان يجمع بين أرسطو وأفلاطون ، ويرى أن مواضع الخلاف بينهما ليست شيئاً يذكر بجانب المواضع المشتركة ، ويستشهد أحياناً بأفلاطون ويناصره ؛ كما كان بعض أفلاطونيي الإسكندرية يناصر أرسطو أحياناً . فالعصر عصر تخير ، أو بالأحرى عصر توفيق يحاول أن يجمع بين مختلف المدارس اليونانية .

ح — ولثامسطيوس رأى معروف فى مسألة العقل : فقد ذهب إلى أن الحجج التى تضطر إلى اعتبار العقل الفعال مفارقاً ، تضطر إلى اعتبار العقل المنفعل مفارقاً كذلك ، من حيث إنه يعقل المعقولات ، فكلا العقلين مفارق دائم واحد بالإضافة إلى بنى الإنسان جميعاً . فابن سينا إذن من أشياع الإسكندر ، وابن رشد من أشياع ثامسطيوس .

١٣٤ — سمبليقيوس :

ا — تلقى الفلسفة بأثينا وبالإسكندرية . ولما أغلقت المدارس الأثينية (١٣١ هـ) رحل مع بعض رجالها إلى بلاد فارس ، فلقوا رعاية كبيرة فى بلاط كسرى أنوشروان صديق الفلسفة . وبعد أربع سنين حصل كسرى من الإمبراطور جوستنيان على الإذن لهم بالعودة إلى أثينا والإقامة فيها مع الاحتفاظ بمعتقداتهم ، فعادوا سنة ٥٣٣ .

ب — الباقى من شروحه على أرسطو : المقولات ، السماع الطبيعى ، السماء ، النفس وهى شروح نفيسة بدقتها العلمية ، وبما أثبته فيها من أقوال الفلاسفة الذين تقدموا سقراط وفقدت كتبهم ، وبخاصة فى الشرح على السماع الطبيعى . ومذهبه أن بين أفلاطون وأرسطو اتفاقاً تاماً فى النقط الجوهرية ، وأن التعارض بينهما يرجع إلى اختلاف الألفاظ ليس غير ، إذ كان هو أيضاً أفلاطونياً جديداً .

١٣٥ — يرحنا النحوى :

ا — يرجع إلى النصف الأول من القرن السادس م، أى أنه معاصر سمبليقيوس . اعتنق المسيحية بعد وثنية . شروحه على أرسطو : التحليلات الثانية (نشرتها أكاديمية برلين) والمقولات والعبارة والكون والفساد (يذكرها له ابن النديم فى « الفهرست ») .

ب — ومن عهده المسيحى بقى كتابان : الأول « فى قدم العالم » يعارض فيه هذه القضية ، ويحمل محاورة « تيماوس » على محمل تكوين العالم فى الزمان ، فيظهر إجلالاً كبيراً لأفلاطون ، ويورد الكثير من النصوص القديمة الخاصة بالموضوع ، ولا يورد من التوراة سوى بعض آيات متفرقة فى الكتاب ، ولكنه يزعم أن أفلاطون إنما استمد آراءه من التوراة ، ويقرب بينه وبين المسيحية ، فإذا تعذر التقريب حاول الاعتذار عنه . والكتاب فى جملته فلسفى يرمى إلى تأييد العقيدة بالعقل . فأخذه بعض المسيحيين على قلة عنايته بالتوراة ، فصنف كتاباً « فى صنع العالم » جعل فيه المحل الأكبر للتوراة ومفسريها من المسيحيين ، والمحل الأصغر للفلسفة اليونانية ، وردد قوله بأخذ أفلاطون وقدماء الفلاسفة عن التوراة .

* * *

١٣٦ — خاتمة الكتاب :

هكذا انتهت الفلسفة اليونانية بعد حياة استطالت أحد عشر قرناً ، وحفلت بأسمى وأبهى نتاج العقل . ولكنها بقيت بما هى فلسفة ، تناولتها عقول جديدة فى الشرق والغرب ، فاصطنعت منها أشياء ، وأنكرت أشياء ، وهى على الحالين تعتبرها أصلاً وتنهج نهجها ، على نحو ما رأينا فى الكلام على فيلون اليهودى وأوائل المفكرين المسيحيين : وما تاريخ الفلسفة بعد الآن إلا تاريخ تطور الفلسفة اليونانية عند الإسلاميين والمسيحيين . ولا شك أن الفضل الأكبر فيها يرجع إلى أفلاطون وأرسطو : فقد جاءت كتبهما من السعة والعمق والسمو بما لم يعرف عن غيرهما من السابقين واللاحقين ، ولولاهما لبدت المدارس السابقة أضأل من أن تكوّن فلسفة ، ولما وجدت المدارس اللاحقة فى أغلب الظن ، أو لوجدت هزيلة ضئيلة هى أيضاً . لقد وفق هذان الرجلان إلى أن يكونا القطبين اللذين يتردد بينهما العقل الإنسانى ، يميل تارة إلى هذا ، وطوراً إلى ذاك ، أو يقف بين بين . ولعل العقل الإنسانى لن يخرج عن هذه المواقف أبداً مهما تشكل تفكيره وتنوع ؟

مراجع

المراجع كثيرة للغاية فى اللغات القديمة والحديثة . وقد اقتصرنا هنا على بعض الكتب العربية القديمة، وعلى طائفة من الكتب الفرنسية والإنجليزية الحديثة ، يجد فيها طالب المزيد طائفة كبيرة مما أغفلناه .

١ — مراجع عامة

تاريخ اليعقوبى : الجزء الأول فيما قبل الإسلام وفيه فصل عن اليونان والجزء الثانى فى الإسلام حتى سنة ٢٥٨ هـ . ليدن ١٨٨٣ .

الفهرست لابن أبى يعقوب النديم ، أنهى تأليفه سنة ٣٧٧ هـ ليبزج ١٨٧٢ .

طبقات الأمم لصاعد الأندلسى المتوفى سنة ٤٦٢ هـ . بيروت ١٩١٢ .

الملل والنحل للشهرستانى ٤٧٩ — ٥٤٨ هـ . ليبسيك ١٩٢٣ .

إخبار العلماء بأخبار الحكماء لابن القفطى أو القفطى فقط . صنفه بعد سنة ٦٢٤ هـ مستعيناً بالفهرست وطبقات الأمم ليبسيك ١٩٠٣ .

عيون الأنباء فى طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة ، ولد بعد سنة ٥٩٠ هـ بقليل وتوفى سنة ٦٦٨ . وضع كتابه لأول مرة حوالى سنة ٦٤٠ ثم أعاد تصنيفه فزاد ونقح مستعيناً بكتاب القفطى ونشره سنة ٦٦٧ . القاهرة ١٨٨٢ وملحق ١٨٨٤ لمولر كونفسبرغ .

كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون لحاجى خليفة . ولد حوالى ١٠١٠ هـ بالقسطنطينية وتوفى سنة ١٠٦٨ . ليبسيك ١٨٣٥ — ١٨٥٨م والقاهرة ١٢٧٣هـ = ١٨٥٧ ، ١٨٥٨ . — ليست هذه الكتب مصادر بمعنى الكلمة لتاريخ الفلسفة اليونانية ، فإن هذا التاريخ قد تقرر بالرجوع إلى الأصول ؛ وفى الكتب المذكورة خلط كثير ، وتقديم وتأخير ، فتجب قراءتها بكل حذر . ولكنها هامة للوقوف على ما عرفته الإسلاميون عن هذه الفلسفة ورجالها ، وما وضعوه من مصطلحات فى نقلها .

Zeller (Ed.), The philosophy of the Greeks in its historical development, 1877—1897, 6 vol. — Outlines of the history of Greek philosophy, 13 ed. 19

Gomperz (Th.), Greek Thinkers, 1901—1905, 4 vol.—Les penseurs de la Grèce, 1908—1909, 3 vol.

هذه الكتب ألمانية الأصل. الأول أوسع المراجع وأكثرها اعتباراً . والثانى موجز . والثالث معتبر كذلك ، ولكن يشوبه إطناب واستطراد .

Benn (A.W.), The Greek philosophers, 1882; 2 ed. 1914.

Burnet (John), Greek philosophy. Part I : Thales to Plato, 1927.

توفى المؤلف قبل أن يصدر باقى الكتاب .

Robin (L.), La pensée grecque, 1923.

Bréhier (E.), Histoire de la philosphie, tome I, 1926.

ب — مراجع خاصة

١ — ما قبل سقراط

Rivaud (A.), Le prolbème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste, 1905.

Burnet (John), Early Greek philosophy, 4 ed. 1923.

A. Reymond فى هذا الكتاب ترجمة الشذرات الباقية من الفلاسفة الأقدمين . وقد نقله إلى الفرنسية بعنوان :

L'aurore de la philosophie grecque, 1919.

٢ — سقراط

Robin (L.), Les *Mémorables* de Xénophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate *(Anné philosophique*, 1910).— Sur une hypothèse récente relative à Socrate (Revue des Etudes grecques, XXIX, 1916).

Diès (Aug.) Autour de Platon, tome I, 1927.

فيه عرض ونقد لمختلف الآراء فى شخصية سقراط .

Taylor (A.E.), Socrates, 1932.

٣ — أفلاطون

Oeuvres complètes de Platon (texte et traduction), éditeés par l'Association Guillaume Budé, Paris. 1921 et suiv.

هـذه الترجمة تقوم بها طائفة من أساتذة جامعات فرنسا . وهى أوثق ترجمة . يزيد فى فائدتها مقدمات مطولة وشروح .

Diès (Aug.), Autour de Platon, tomo II, 1927.

Taylor (A. E.), 2d ed. 1929.

Robin (L.), Platon, 1935.

٤ — أرسطو

The works of Aristotle Oxford 1928 . . . . ترجمة علمية

Physique, trad. Carteron : 1926, 1931.

Métaphysique, 1932, 2 vol.; De l'Ame, 1934; De la Génération et de la Corruption, 1935; L'Organon, 6 vol., 1935 et suiv.; — Trad. J. Tricot.

ترجمة قيمة مع تعليقات مفيدة .

Ravaisson (F.), Essai sur la Métaphysique d'Aristste, 1er vol., 1836 (réimprimé en 1920). كتاب قيم مشهور

Hamelin (O.), Le Système d'Aristote, 1920.

كتاب وافٍ متين فيما تناوله من تحقيق مؤلفات أرسطو ومن عرض للمنطق والطبيعة . ولكنه يوجز علم النفس وما بعد الطبيعة فى صفحات ، ولا يتضمن الأخلاق ولا السياسة .

Ross (W.D.), Aristotle, 1923; trad. françoeise, 1930.

كتاب يلخص مؤلفات أرسطو تلخيصاً حسناً . صاحبه من كبار الإخصائيين فى أرسطو . وهو المشرف على ترجمة أكسفورد المذكورة آنفاً .

Robin (L.), Aristote, 1944.

٥ — الباب الخامس بالإجمال

Ravaisson (F.), Essai sur la Métaphysique d'Aristote, 2e vol.

٦ — إبيقورس

Trois lettres, Trad. O. Hamelin, Revue de métaphysique et de morale, 1920 tome XVIII.

Doctrines et maximes, trad. Solovine, 1925.

Lucrèce, De la Nature, texte et trad. par Ernout, 1920; commentaire par l. Robin, 1925—1926.

Lettres et pensées maîtresses, trad. Ernout dans le commentaire dijà mentionné de Robin, 1er volume 1925.

Bailey (C.), Epicurus. the extant remains, with short critical apparatus, transiation and notes, 1926.

Guyau (M.), La morale d'Epicure, 2 ed., 1881.

Joyau (E.), Epicure, 1910.

٧ — الرواقية

Bréhier (E.), Chrysippe, 1910.

Rodier (G.), Etudes de philosophie grecque, 1926 : Histoire extérieure et intérieure du stoïcisme, pp. 219—269; La cohérence de la morale stoïcienne, pp.270—308.

Brochard (V.), Etudes de philosophie ancienne et moderne, 1912 : La logique des stoïciens, pp. 221—281.

Hamelin (O.), Sur la logique des Stoïciens, Année philosophique 1902, p. 23 sqq.

٨ — الشكاك والأكاديمية الجديدة

Brochard (V.), Les Sceptiques grecs, 1887; 2e éd. 1932.

Robin (L.), Pyrrbon et le scepticisme grec, 1944.

٩ — فيلون

Philon, Allégories des Saintes Lois, édit. et trad. par E. Bréhier, 1908.

Bréhier (E.), Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, 2e éd., 1924.

١٠ — الغنوسية

Faye (E. de), Gnostiques et Gnosticisme, 2e éd. 1925.

١١ — المسيحية والفلسفة اليونانية

Festugière (A.), L'idial religieux des Grecs et l'Evangile, 1932.

Lebreton (J.), Histoire du dogme de la Trinité, 2 vol. 1927.

Puech (A.), Les apologistes grecs du IIe siècle, 1912.

Freppel (Mgr), Les apologistes chrétiens du IIe siècle, 2 vol. 1859—60.

Lagrange, Saint ustin, 1914.

Faye (E. de), Clément d'Alexandrie, 3e éd., 1906. — De l'originalité de la philosophie relligieuse de Clément dlAlexandrie, 1919.

Tolinton (R.B.), Clement of Alexaddria, 2 vol., 1914.

Bardy (G.), Chément d'Alexandrie, 1926.

Prat (F.), Origène, 1907.

Faye (E. de), Orlgène, 3 vol., 1923, 27, 28.

Bardy (G.), Origène, 1931.

Cadiou (R.) Introduction au système d'Origène, 1932. — La jeuness d'Origène, 1935.

١٢ — الأفلاطونية الجديدة

Plotin, Ennéades, Texte et trad. par E. Bréhier, 1924—1938.

عمل جليل ، كل رسالة مسبوقة بفصل يمهد لها ويعلق عليها .

Bréhier (E.), La philosophie de Plotin, 1931.

Whittaker (E.), The Neoplatonists, 2d ed., 1918.

Inge (W.R.), The philosophy of Plotinus, 1918.

١٣ — إسكندر الأفروديسى

Théry (G.), Alexandre d'Aphrodise, 1926.

قاموس الأعلام (١)

ابروقلوس : ٢٩٩ — ٣٠١
ابن رشد : ٣٠٣
ابن سينا : ٣٠٣
أبيقورس : ٢١٤ — ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٢٥ ، ٢٢٦ ، ٢٢٩ ، ٢٣٢ ، ٢٥٥
أبيكثاتوس : ٢٣٢ ، ٢٥٥
أثناغوراس : ٢٦٧
أرسطبوس : ٦٠ ، ٢١٣ ، ٢١٩ — ٢٢١
أرسطارخوس : ٢٥ ، ٢١٠
أرسطاطاليس : ١١٢ — ٢٠٩ ، ٢١١ ، ٢٥٥ ، ٣٠٢ — ٣٠٤
أرسطوفان : ٥٠ ، ٥٤ ، ٥٥
أرشميدس : ٢١٠
أرخاسيلاس : ٢٣٥
إسكندر الأفروديسي : ١١٩ ، ٣٠٢
أغريبا : ٢٣٩
أفلاطون : ٥٠ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٦٢ — ١١١ ، ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٣٠ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٤٦ ، ١٤٩ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٦٤ ، ١٧٤ ، ١٧٥ ، ١٧٩ ، ١٨٦ ، ١٩٣ ، ١٩٧ ، ٢٠٠ ، ٢٠٤ — ٢٠٥ ، ٢٠٨ ، ٢٤٢ — ٢٤٣ ، ٢٤٥ ، ٢٥٥ ، ٢٥٨
أفلاطونية جديدة : ٢٦٠ ، ٢٨٥ — ٣٠١
أفلوطين : ١١٦ ، ٢٧٥ ، ٢٨٦ — ٢٩٧
أقراطيلوس : ٦٢ ، ٧٥ ، ١٧٣
اقريسيبوس : ٢٢٣
أقلاينتوس : ٢٢٣
أقليدس (الميغاري) : ٥٨
أقليدس (الرياضي) : ٢١٠
أكسانوفان : ١٧ ، ٢٧ — ٢٨ ، ٣٤
أكسانوفون : ٥٠ ، ٥١
الفميون : ٢٥
أمونيوس ساكاس : ٢٧٥ ، ٢٨٦
أناسيداموس : ٢٣٧ — ٢٣٩ ، ٢٥١
أنبادوقليس : ٣٥ — ٣٧ ، ٤٨ ، ٧٥ ، ١٤٥ ، ١٥١ ، ١٨٢
انتستانس : ٥٩
انكساغوراس : ٣٥ ، ٤١ — ٤٣ ، ٧٥ ، ٨٠ ، ١٤٥
انكسيانس : ١٦
انكسيمندريس : ١٤ — ١٦
أوبوليدس : ٢١١
أوريبين : ٢٧٤ — ٢٨٤
أبليون : ٢٧ — ٣٤

بارمنيدس : ٢٧ ، ٢٨ — ٣٠ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٥٨ ، ٨٦ ، ١٢٤ — ١٣٥
بروتاغوراس : ٤٦ — ٤٨ ، ١٧٢ — ١٧٣
بطليموس : ٢٤٣
بيرون : ٢٣٤

ثامسطيوس : ٣٠٣
ثاوفراسطوس : ١١٣ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ، ٢٠٩

جالينوس : ١٢٤ ، ٢٤٣
جوستين : ٢٦٢ — ٢٦٦

ديوقريطس : ٣٨ — ٤١ ، ٢١٦
ديوجانس : ٢١٢

رواقيون : ٢٢٣ — ٢٣٣ ، ٢٥٥

زينون الإيلي : ٣٠ — ٣٢ ، ٣٨ ، ١٤٢
زينون الرواقي : ٢٢٣ ، ٢٣٠

(١) اقتصرنا على أهم الأسماء وأهم المواضع .

سقراط : ٥٠ — ٥٧ ، ٦٢ ، ٧٥ ، ٩٢ ، ٩٩ ، ١٩٧ — ١٩٨ ، ٢٣٢
سكستوس : ٢٤٠
سمبليقيوس : ٣٠٣
سنيكا : ٢٣٢ ، ٢٥٥
سوفسطائيون : ٤٥ — ٤٩ ، ٥٣ ، ٩٣ — ٩٤

طاليس : ١٢ — ١٤

عثمان أمين : ٢٣٣

غورغياس : ٤٨

فورفوريوس : ١٣١ ، ٢٨٧ ، ٢٩٨ ، ٣٠٠
فيثاغوراس : ١٧ ، ٢٠ — ٢٦ ، ٢٧
فيثاغورية : ٢٠ — ٢٦ ، ٣٠ ، ٦٦ ، ٧٥ ، ٧٩ ، ٢٤٣
فيلون : ٢٤٧ — ٢٥٢

قرنيادس : ٢٣٦

فوريناثيون : ٦٠ ، ٢١٣

كليبون : ٥٩ ، ٢١٢
كليمان : ٢٦٩ — ٢٧٣

لوقيبوس : ٣٨

مانى بن فاتك : ٢٥٨ — ٢٦٠
مرقس أوريليوس : ٢٣٢ ، ٢٤٢ ، ٢٥٥
مليسوس : ٣٣

نومنيوس : ٢٨٥

هبسياس : ٢١٣
هرقليطس : ١٧ — ١٩ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٤٨ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ١٣٥ ، ١٧١ ، ١٧٣ ، ٢٢٣
هزيود : ٤ — ٥ ، ١٧ ، ٢٨ ، ١٠١
هوميروس : ٢ — ٤ ، ١٧ ، ٢٨ ، ٦٨ ، ١٠١ ، ١٠٢

يامبليخوس : ٢٩٨ ، ٣٠٠
يوحنا النحوى : ٣٠٤

فهرس الكتاب

صفحة

تصدير ـ
تنبيهات ـ

مقدمة

الفكر اليوناني قبل الفلسفة

١ ـ العالم اليوناني ١
٢ ـ هوميروس ٢
٣ ـ هزيود ٤
٤ ـ الديانات السرية ٥
٥ ـ الحكماء ٨
٦ ـ أدوار الفلسفة اليونانية ٨

الباب الأول

نشأة الفلسفة النظرية

٧ ـ تمهيد ٩

الفصل الأول ـ الأيونيون

٨ ـ طاليس ١٢
٩ ـ انكسيمندريس ١٤
١٠ ـ انكسيمانس ١٦
١١ ـ هرقليطس ١٧

الفصل الثاني ـ الفيثاغوريون

١٢ ـ فيثاغوراس وفرقته ٢٠
١٣ ـ مذهبهم ٢٢
١٤ ـ علومهم ٢٤

الفصل الثالث ـ الإيليون

١٥ ـ اكسانوفان ٢٧

صفحة

١٦ ـ بارمنيدس ٢٨
١٧ ـ زينون الإيلي ٣٠
١٨ ـ مليسوس ٣٣

الفصل الرابع ـ عود إلى العلم الطبيعي

١٩ ـ أنبادوقليس ٣٥
٢٠ ـ ديموقريطس ٣٨
٢١ ـ انكساغوراس ٤١

الباب الثاني

نشأة الفلسفة العملية

٢٢ ـ تمهيد ٤٤

الفصل الأول ـ السوفسطائيون

٢٣ ـ نشوء السوفسطائية ٤٥
٢٤ ـ بروتاغوراس ٤٦
٢٥ ـ غورغياس ٤٨

الفصل الثاني ـ سقراط

٢٦ ـ حياته ٥٠
٢٧ ـ فلسفته ٥٢
٢٨ ـ محاكمته ومماته ٥٤

الفصل الثالث ـ صغار السقراطيين

٢٩ ـ ثلاث مدارس ٥٨
٣٠ ـ اقليدس الميغاري ٥٨
٣١ ـ انتستانس الأثيني ٥٩
٣٢ ـ ارستبوس القوريناني ٦٠

الباب الثالث

أفلاطون

الفصل الأول — حياته ومصنفاته

صفحة

٣٣ — حياته ٦٢
٣٤ — مصنفاته ٦٤
٣٥ — منهجه ٦٧

الفصل الثاني — المعرفة

٣٦ — الجدل الصاعد ٦٩
٣٧ — نظرية المثل ٧٢
٣٨ — الجدل النازل ٧٦

الفصل الثالث — الوجود

٣٩ — الله ٨٠
٤٠ — الطبيعة ٨٣
٤١ — النفس الإنسانية ٨٨

الفصل الرابع — الأخلاق

٤٢ — القانون الخلقي والطبيعة ٩٣
٤٣ — الفضيلة ٩٥
٤٤ — الأخلاق والجدل الصاعد ٩٧

الفصل الخامس — السياسة

٤٥ — المدينة الفاضلة ١٠٠
٤٦ — الحكومة المثلى ١٠٣
٤٧ — المدينة الإنسانية ١٠٨
٤٨ — خاتمة الباب الثالث ١١١

الباب الرابع

أرسطوطاليس

الفصل الأول — حياته ومصنفاته

٤٩ — حياته ١١٢

صفحة

٥٠ — مصنفاته ١١٤
٥١ — أسلوبه ومنهجه ١١٦

الفصل الثاني — المنطق

٥٢ — المنطق وأقسامه ١١٨
٥٣ — المقولات ١٢٠
٥٤ — العبارة ١٢١
٥٥ — التحليلات الأولى ١٢٣
٥٦ — التحليلات الثانية ١٢٨
٥٧ — الجدل ١٣٠
٥٨ — الأغاليط ١٣١

الفصل الثالث — الطبيعة

٥٩ — العلم الطبيعي وأقسامه ١٣٣
٦٠ — تجوهر الأجسام الطبيعية ١٣٤
٦١ — العلية والاتفاق ١٣٧
٦٢ — الحركة ولواحقها ١٤٠
٦٣ — قدم العالم والحركة ١٤٥
٦٤ — السماء ١٤٧
٦٥ — الكون والفساد ١٥٠

الفصل الرابع — النفس

٦٦ — تعريف النفس ١٥٣
٦٧ — النفس النامية ١٥٦
٦٨ — النفس الحاسة ١٥٧
٦٩ — النفس الناطقة ١٦٣

الفصل الخامس — ما بعد الطبيعة

٧٠ — وصف الكتاب ١٦٨
٧١ — ما بعد الطبيعة ١٦٩
٧٢ — الجوهر ١٧٣
٧٣ — القوة والفعل ١٧٥
٧٤ — الإلهيات ١٧٧

الفصل السادس — الأخلاق

٧٥ — الأخلاق ومنهجها ١٨٣

صفحة

٧٦ — غاية الحياة : بحث أول ١٨٥
٧٧ — الفضيلة ١٨٨
٧٨ — الإرادة ١٩١
٧٩ — الفضائل ١٩٣
٨٠ — غاية الحياة : بحث ثان ١٩٩

الفصل السابع — السياسة

٨١ — الأسرة ٢٠١
٨٢ — المدينة ٢٠٤
٨٣ — خاتمة الباب الرابع ٢٠٨

الباب الخامس

الفلسفة والأخلاق

٨٤ — تمهيد ٢١٠

الفصل الأول — المدارس السقراطية

٨٥ — المدرسة الميغارية ٢١١
٨٦ — المدرسة الكلبية ٢١٢
٨٧ المدرسة القورينائية ٢١٣

الفصل الثانى — أبيقورس

٨٨ — حياته ومصنفاته ٢١٤
٨٩ — المنطق ٢١٥
٩٠ — الطبيعة ٢١٦
٩١ — الأخلاق ٢١٩

الفصل الثالث — الرواقية

٩٢ — مؤسسو الرواقية ٢٢٣
٩٣ — المنطق ٢٢٣
٩٤ — الطبيعة ٢٢٦
٩٥ — الأخلاق ٢٢٩

صفحة

الفصل الرابع — الشكاك

٩٦ — الشك الخلقى : بيرون ٢٣٤
٩٧ — الأكاديمية الجديدة أو مذهب الاحتمال ٢٣٥
٩٨ — الشك الجدلى : أناسيداموس واغريبا ٢٣٧
٩٩ — الشك التجريبى : سكستوس ٢٤٠

الباب السادس

الفلسفة والدين

١٠٠ — تمهيد ٢٤٢

الفصل الأول — الغنوسية

١٠١ — تعريفها ٢٤٤
١٠٢ — أصلها ٢٤٥

الفصل الثانى — اليهودية والفلسفة اليونانية — فيلون الإسكندرى

١٠٣ — حياته ومصنفاته ٢٤٧
١٠٤ — التأويل الرمزى ٢٤٨
١٠٥ — الوجود ٢٤٩
١٠٦ — الحياة الروحية ٢٥١

الفصل الثالث — المسيحية والفلسفة اليونانية : (١) نشوء البدع

١٠٧ — اتصال المسيحية بالثقافة اليونانية ٢٥٣
١٠٨ — الغنوسية المسيحية ٢٥٥

صفحة

١٠٩ — الماتوية ٢٥٨

الفصل الرابع : (ب) المحامون عن الدين

١١٠ — تمهيد ٢٦١
١١١ — القديس جوستين ٢٦٢
١١٢ — تاتيان ٢٦٦
١١٣ — اثناغوراس ٢٦٧

الفصل الخامس : (جـ) كليان الإسكندرى

١١٤ — حياته ٢٦٩
١١٥ — مصنفاته ٢٧٠
١١٦ — دفاعه عن الفلسفة ٢٧٠
١١٧ — الله والنفس والأخلاق ٢٧٢

الفصل السادس : (د) أوريجين الإسكندرى

١١٨ — حياته ٢٧٤
١١٩ — مصنفاته ٢٧٥
١٢٠ — قصة الخلق والمعاد ٢٧٦
١٢١ — الله ٢٧٩
١٢٢ — الإنسان ٢٨٠

صفحة

١٢٣ — المعاد ٢٨٢

الفصل السابع — الأفلاطونية الجديدة

١٢٤ — نومنيوس ٢٨٥
١٢٥ — أمونيوس ساكاس ٢٨٦
١٢٦ — أفلوطين : حياته ومصنفاته ٢٨٦
١٢٧ — منهجه الصاعد ٢٨٨
١٢٨ — منهجه النازل ٢٩١
١٢٩ — فورفوريوس ٢٩٨
١٣٠ — يامبليخوس ٢٩٨
١٣١ — ابروقلوس ٢٩٩

الفصل الثامن — شراح أرسطو

١٣٢ — اسكندر الأفروديسى ٣٠٢
١٣٣ — ثامسطيوس ٣٠٣
١٣٤ — سمبليقيوس ٣٠٣
١٣٥ — يوحنا النحوى ٣٠٤
١٣٦ — خاتمة الكتاب ٣٠٤

مراجع ٣٠٥
قاموس الأعلام ٣٠٩
فهرس الكتاب ٣١١