

مَدْرَسَةُ الْإِسْكَنْدَرِيَّةِ الْفَلْسُفِيَّةِ

"التَّارِيخُ الْحُضَارِيُّ وَالْجَوَارُ الْقَافِيُّ"

"بَيْنَ الْفَلْسُفَةِ وَالدِّينِ"

دُكْتُورُ

مُحَمَّدٌ مُحَمَّدٌ أَبُو قَحْفٍ



"مدرسة الإسكندرية الفلسفية"
"التاريخ الحضاري والحوار الثقافي"
"بين الفلسفة والدين"

دكتور
محمد محمود عبد الحميد أبو قحف
أستاذ الفلسفة وتاريخها - كلية الآداب
جامعة الزقازيق

الطبعة الأولى

٢٠٠٤ م

الناشر
دار الرفقاء لدنيا الطباعة والنشر
تليفاكس : ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكندرية

"بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ"

"وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَسْرُونَ وَمَا تَعْلَمُونَ .

وَالَّذِينَ يَكْفُرُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ

"شَيْئًا وَهُمْ يَخْلُقُونَ"

"بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ"

(سورة النحل آية ٢٠، ١٩)

... ابنتي .. مى ...

من وحي أفكارك ...
كان هذا الكتاب ...

بابا ...

إِهْدَى

إلى الصابرين المرابطين
إلى الصامدين في وجه الغاشميين
إلى أبناء فلسطين الأحرار المناضلين
إلى أخي النبيل / دكتور عبد السلام أبو قحف
كم كنا ؟ وكيف أصبحنا بعون الله العظيم ؟
إلى زوجتي ... كم تشوقت ... كم عانيت
إلى ولدي احمد و محمد
إلى ابنتي الرقيقة الصافية مى
حبي وشوقى الدائم
تذكيرا بمجد غابر و مستقبل
شرق و سعيد

محمد محمود أبو قحف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى أَشْرَفِ الْمُرْسَلِينَ سَيِّدِنَا وَنَبِيِّنَا مُحَمَّدَ بْنَ
عَبْدِ اللَّهِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى الْهُوَ وَصَحْبِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ وَسَلَامٌ
ثُمَّ أَمَّا بَعْدُ

قَالَ تَعَالَى "يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتَى خَيْرًا كَثِيرًا"
صَدَقَ اللَّهُ الْعَظِيمُ سُورَةُ الْبَقْرَةِ (٢٦٩)

"مقدمة"

تناول من خلال هذا البحث بالتحليل والتركيب "مدرسة الإسكندرية الفاسفية" – التاريخ الحضاري والحوار الثقافي بين الفلسفه والدين" ونحاول أن نكشف لأول مرة في تاريخ الفكر الفلسفى والحضارى عن صفحات مشرقة ولمحات مضيئة بزغت فى فجر التاريخ الإنساني الحضاري والتى وغيرت على ثلاثة عصور متالية مرت بها الإسكندرية كمدينة عريقة ومدينة فلسفية وعلمية لها خطراها وجلالها في العصر البطلمي اليوناني الهليني والروماني الهلينستي بالإضافة إلى العصر الوسيط المسيحي والفتح العربي والإسلامي.

أقول .. كانت الإسكندرية ، وبعد أن أشار الإسكندر الأكبر المقدوني ذلك الفتى السياسي العجيب في تاريخ الفتوحات الإغريقية ، وبعد أن تم تأسيسها على يد بطليموس الأول (سوتير) المنفذ عام ٣٢٣-٢٨٤ ق.م واستقام جثمان الإسكندر بعد وفاته ودفنه في مقبرة بها – بحيله وذكاء عجيب من قائد بطليموس الأول – مدينة مقدسة – يأتي إليها العلماء والباحثون وال فلاسفة من كل صوب - وحدب - للتلقى أصول العلوم والفنون والفلسفة ، وبعد إنشاء متحفها ، ومكتبتها ، أو ما يعرف بالموسيون دار ربات الفنون – أضحت محطة انتظار الناس جميعا ، تلاقت بهذه المدينة جميع الأجناس البشرية كمدينة مفتوحة دون تمييز بين الأجناس والبشر ، وامتزجت بمدارسها ومتاحفها العلوم والثقافات والديانات المختلفة وظهرت نزعات فلسفية دينية توفيقية وتلقيفية - للتفريق بين التيارات الثقافية والفلسفية اليونانية وبين

الديانات اليهودية (الفيلونية) - والغنوسيات - الهرمية ، بالإضافة إلى النزاعات الأفلاطونية والرواقية والفيثاغورية واليسوعية .

إذن .. فالإسكندرية غدت وريثة العلوم والفنون والثقافات الفلسفية والأدبية اليونانية ، ومثلت مدرسة أثينا بعد أن هجرها الفلاسفة وأقدين منها ومستقدمين إلى الإسكندرية يضاف إلى ذلك نشأة العلوم واستقلالها - وبصفة خاصة في العصر الإسكندرى المتأخر .

فشهدت الإسكندرية - ظهور وتأسيس العلوم الرياضية والهندسية ، وعلوم الفلك والجغرافيا والموسيقى والكيمياء . والعلوم العملية الأخرى كالطب والفسيولوجيا والتشريح والعلوم المائية والدراسات على الأحياء المائية والنباتات .. الخ.

ومما يلفت النظر - أن الإسكندرية - ومدرستها الفلسفية وعلومها جذبت انتباه الكثير من العلماء - والمؤرخين الباحثين من العرب والمستشرقين ، وظهرت عنها عدة كتبات - تتحدث عن مجدها الثايد والغابر . بالإضافة إلى تحديد المعالم الحضارية الأخرى كالفنون ، التركيب الاجتماعي والنظم الإدارية والتخطيط العمراني والتجارة ومختلف الأعمال الأخرى التي راجت بها ، وكانت مصدر جذب من جميع الجهات ، حيث كانت توافر بالإسكندرية الأعمال المناسبة وتحقق بها بغية المهرة من العمال والفنانين .

فالإسكندرية في عصورها الثلاثة - كانت مصدر إشعاع حضاري وثقافي وفلسفي وديني - ومركزاً عظيماً من مراكز الثقافة والتجارة ، ولعل عبقرية المكان والذي حظيت به الإسكندرية مستمد من عبقرية مكانة مصر في عصورها الفرعونية ، قد أتاح الفرصة لكي تصبح مدينة عالمية تبشر من خلالها بتلاقي وتزاوج الحضارات والثقافات اليونانية الإغريقية الهلينية مع الثقافات والحضارات والديانات الشرقية والمصرية أيضاً . وفي أوقتها الثقافية والعلمية وبمكتباتها ومتحفها - عرفت ديانات المصريين القدماء " عبدة رع ، وأمون وحورس " وكذلك عرفت ديانات اليونان وألهتهم وملائكة هوميروس وعرفت المسيحية في عصرها

الروماني والبيزنطي .. شهدت الإسكندرية إذن – حواراً ثقافياً ، وفلسفياً ، ودينياً.

وقدّمت على اثر ذلك حركات التوفيق بين الدين والفلسفة ، وأخذت الثقافات الشرقية من ثقافات اليونان ، وتأثّرت ثقافات الإغريق اليونان وفلاسفتهم بغضّociات الشرقي ، وديانته وثقافاته. وظهرت الروح الصوفية الشرقية اثرها في عقلانيات اليونان وفلاسفتهم النظرية المينايزية. ونتج عن هذا المزيج العجيب هلينستية يونانية عجيبة.

وإذا كانت مدرسة الإسكندرية شهدت حواراً فلسفياً ودينياً منذ البدايات الأولى للاحتكاك بين الدين والرواقد الأفلاطونية والرواقية والفيثاغوريّة الجديدة ممثلاً ذلك عند فيلون philon من ٤٠-٥ مـ. فإن هذه المدرسة ساهمت أيضاً في مهمة الحوار والتوفيق بين التيارات الأفلاطونية ومزيجها الرواقي وفيثاغوري وبين الفكر المسيحي – ممثلاً في آباء الكنيسة الشرقية – وكل من كليمانت وأوريحين وكذلك الفكر الإسلامي فيما بعد ممثلاً عند الفلاسفة الإسلاميين والاشراقين من الصوفية.

يضاف إلى ذلك ما كان له رامسة الإسكندرية وغضّociاتها من اثر كبير في توجيه التفكير الفلسفى والصوفى عند كثير من المذاهب الدينية الشرقية منذ القرنين الأول والثانى بعد الميلاد ممثلاً ذلك في اليهودية ، والطوائف المسيحية والإسلامية وبصفة خاصة من يمثلون النزعات الصوفية والاشراقية وبعض الفلاسفة الإسلاميين من أمثال السهروردى المقتول ، وصدر الدين الشيرازى وأخوان الصفا وابن سينا وابن طفيل وغيرهم لهذه الأسباب – أو غيرها – اندفعت بحماس الباحث المدقق الواثق من أدوات البحث العلمي الصحيح – إلى تناول هذه الفكرة أو هذه المسألة – فقد وجد الباحث لديه الرغبة الأكيدة للكشف عن هذه الجوانب المضيئة لمدرسة فلسفية عريقة في تاريخ التفكير الفلسفى الإنساني ، وبصفة خاصة جوانب الحوار والجدل المتبادل بين التيارات الثقافية والدينية المختلفة في هذه المدرسة وأروقة الدرس والبحث فيها.

وقد استخدمنا في هذا البحث . المنهج التحليلي التركيبى – المقارن وذلك بتناول الأفكار وتتبعها في مصادرها وتحليلها وإعادة صياغتها بطريقة منهجية دقيقة حتى يتحقق الغرض المنشود من هذا البحث.

ومن الجدير بالذكر .. اتنا تتبعنا بعض الأفكار والافتراضات الكاذبة والخاطئة - شأن ما شاع بين بعض المؤرخين المغرضين - بأن العرب حرقوا مكتبة الإسكندرية - واستطعنا الاستدلال على دحض هذا الافتراض الكاذب من خلال مصادر البحث العلمي الدقيق والاستعانة بالوثائق العلمية المختلفة ، وإثبات مدى تسامح العرب والمسلمين الفاتحين لمصر والإسكندرية عام ٦٤١ م. وأن مدرسة الإسكندرية الفلسفية العلمية - ظلت قائمة بمكتبتها أو ما تبقى فيها من أوراق البردي والمخطوطات والوثائق والجواجم الإسكندرانية إبان الفتح العربي لمصر - وبعد فتح الإسكندرية وفي عهد الحكم الأمويين - بل انتقلت العلوم المختلفة إلى سائر البلاد العربية والإسلامية وترجمت علومها إلى اللغات السريانية والعربية. وقد تتبعنا خطوات البحث والدراسة في هذا الموضوع من خلال الفصول التالية:-

الفصل الأول : الإسكندرية - النشأة والتطور الحضاري والتراكمي.

الفصل الثاني: مدرسة الإسكندرية- الحوار الفلسفي والديني (عند فيلون السكندرى ٥٠ م) .

الفصل الثالث: الأفلاطونية الإسكندرانية بين الفكر المسيحي والإسلامي.

الفصل الرابع: هرامة الإسكندرية بين الأفلاطونية والمذاهب الدينية.

ونحن بهذه الدراسة التحليلية التركيبية ، عسى أن نكون قد أضفنا فكرة جديدة ، تكشف عن الجوانب المضيئة والمشروقة لجوانب التفكير الفلسفى ، والمزاج التراكمي والحضارى لمدرسة الإسكندرية القديمة وتدلل بما لا يدع مجالا للشك على عبرية المكانة العلمية والفلسفية والحضارية لمصر الإسكندرية فى عصر يها البطلمى والروماني وحتى الفتح العربى الإسلامى لمصر عام ٦٤١ م ولا ندعى اتنا وصلنا بذلك حد الكمال ، فإنما الكمال لله تعالى وحده ، لكنها محاولة لإضافة لبنة جديدة في حقل البحوث والدراسات الفلسفية ، وتوارد على فكرة حضارية واضحة وهي أن مصر هي أم الحضارات الإنسانية في عصر يها الفرعونى والإسكندرى ، واستطاعت مصر بعبريتها المكانية والزمانية الفريدة ، أن تصبح بوتقة تتصهر من خلال مدنها

المختلفة سواء مدينة (منفيس- أو طيبه ، أو نقرطيس- صالحجر أو الإسكندرية.) جميع الديانات المصرية القديمة ، واليهودية وال المسيحية والإسلامية فضلاً عن ديانات الإغريق والهنود والفرس ، وتمتزج خلالها الحضارات ، وتحاور الثقافات بطريقه فريدة لم تشهدها مدينة يونانية أو شرقية غيرها .

فإذا كانت مصر (هة النيل) كما صرحت هيرودوت ، فإلتني أقول (أن الإسكندرية هبة الحضارة والثقافة والفلسفة والعلوم - في عصورها الثلاثة ؛ الإغريقي الهيليني - الروماني الهليني - العربي الإسلامي) .. هذا .. (وبالله التوفيق وعلى الله قصد السبيل)

" نسأل الله تعالى أن يرزقنا ثواب هذا العمل خيراً "
" في الدنيا - ومغفرة في الآخرة - انه نعم المولى ونعم النصير "
" وأخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين "

طنطا في / ٠٠٢٠٠٣ م عصر يوم الثلاثاء
الموافق / ٠٠١٤٢٤ هجرية

دكتور: محمد محمود عبد الحميد أبو قحف
أستاذ الفلسفة وتاريخها
كلية الآداب جامعة الزقازيق

"الفصل الأول"

"الإسكندرية"

"النشأة والتطور الحضاري والثقافي"

"الفصل الأول"

"النشأة والتطور الحضاري والثقافي" "الإسكندرية .."

تمهيد:-

الإسكندرية _ مدينة عريقة _ لاتقل أهمية وأصالحة حضارية وثقافية وعلمية عن سائر المدن اليونانية والإغريقية - منذ نشأتها - بإشارة من الاسكندر الأكبر وتأسيسها على يد بطليموس الأول "سوتير" ٣٢٣-٢٨٤ ق.م إذ أصبحت منذ ذلك التاريخ وريثة الثقافة والعلوم اليونانية ، وقد كان الهدف من وضع هذه أن تكون ملتقى الحضارات والثقافات والعلوم. وتصبح عاصمة لمصر البطلمية. ثم الرومانية بعد ذلك ولذلك كانت مدينة مفتوحة على سائر الشعوب والأجناس المختلفة. من الجدير بالذكر - أن نشير في هذه المقدمة التمهيدية - أن البطالمية لم يالو جهدا في تأسيس المدارس العلمية والفلسفية وإنشاء المتاحف أو دار ربان الفنون وتزويد كلتيهما بالمؤلفات والمخطوطات العلمية ولائف أوراق البردي وغير ذلك.

وقد جذبت الإسكندرية أنظار المؤرخين وال فلاسفة والباحثين والعلماء من كل جهات العالم القديم. لما للإسكندرية من موقع ممتاز على حوض البحر المتوسط كملتقى لجميع الحضارات بالإضافة إلى النمط الاجتماعي والإداري المنسق مع مكانتها كمدينة عالمية في بلاد الشرق المتاغريق.

وسوف نتناول خلال هذا الفصل تحليل الجوانب الحضارية والثقافية والعلمية وامتداجها بالإضافة إلى تحليل العلاقات الثقافية والدينية وأثارها الفلسفية ومدرستها العالمية. وتؤكد على دحض فكرة حريق مكتبة الإسكندرية إبان الفتح العربي. والإسلامي.

أولاً : الإسكندرية - مكانتها في التاريخ الحضاري والثقافي :

الإسكندرية أهم المدن المصرية وأعظمها ، عندما أشار الإسكندر الأكبر المقدوني - ذلك الغلام السياسي العجيب ، بانشائها ، تلك المدينة العظيمة ، التي اخترطت فيها الأجناس ، والتي ورثت فيما بعد ثقافة مصر ، وفلسطين ، واليونان . وأصبحت بحق ؛ ملتقى العالم كله^(١) !

لقد فتح الإسكندر الأكبر المقدوني (٣٢٣) ق.م - مصر ، ويمثل فتح الإسكندر لمصر ٣٢٣ ق.م نقطة تحول كبيرة في تاريخ مصر بصفة عامة ، "إذ عندها ينتهي تاريخ مصر الفرعونية ، ويبداً تاريخ مصر اليونانية الرومانية والأحداث التاريخية لا تحدث فجأة ، وإنما تكون نتيجة لعوامل ومقومات تسبقها وتنتهي إليها"^(٢) ولم يأت اليونان الإغريق إلى مصر مع الإسكندر للمرة الأولى بل أن العلاقات بين الدولتين كانت مستمرة من كلا الجانبين ، وإذا ما تتبعنا الأحقبات التاريخية ، من خلال المكتشفات والاكتشافات الأثرية ، وما دون في أوراق البردي المصرية ، والتي عثر عليها في جذر البحر المتوسط وفي كريت ، تثبت لنا هذه العلاقات المستمرة خلال التجارة المتبادلة ، للسلع والخدمات الأخرى وأهمها تجارة القمح وأوراق البردي كأدوات للكتابة ، بالإضافة للمزاج الثقافي والديني وذلك منذ عصر الأسرات أو ما قبلها "كما أن القارب ازداد أكثر في عهد الدولة الحديثة"^(٣) في مصر ، فالنقوش المصرية القديمة تمثل وفداً من أهل كريت يقدمون لفرعون المصري "تحوتيس" الثالث أواني فضية ، سباتك من البرونز كهدايا للملك المصري من أجل تحسين العلاقات والتبادل التجاري مع مصر ، وفي آثار شبه

(١) للمزيد - ول دبورانت - قصة الحضارة - ج ٢ (المجلد الأول) - الشرق الأدنى ص ٤٧ - ص ٤٨ سرجمة محمد بدراز - طجامعة الدول العربية ١٩٧١ م.

(٢) دكتور - مصطفى العيادي - مصر من الإسكندر الأكبر حتى الفتح العربي - ص ٧ سط - مكتبة الأنجلو المصرية .

(٣) المصدر السابق - ص ٨ .

الجزيرة اليونانية ذاتها ما يثبت أن تجارة مصر وصلت إلى الأسواق والمدن اليونانية الهامة – وهكذا ^(١).

فمصر كانت محطة أنظار ملوك اليونان وأباطرة الرومان ، كما كانت أيضاً مطمعاً للغزاة الآخرين من الفرس والحيثيين والهكسوس منذ القدم ، وقد تحقق حلم اليونان ، عندما سنت الفرصة أمام هذا الفاتح العظيم .

كان الاسكندر الأكبر ، سياسياً ماهراً، بقدر ما كان نابغة يحسن معاملة الناس وكسب ودهم ، ولذلك تشير معظم المصادر التاريخية ، إلى رحلات الاسكندر للأماكن المصرية المقدسة ، واحترامه للديانات والآلهة المصرية . فقد زار معبد الإله "باتاح" وقدم القرابين للآلهة ، ويقال أن الاسكندر نصب فرعوناً حسب التقاليد الدينية المصرية ، وبعد ذلك أقام مهرجاناً موسيقياً رياضياً حسب التقاليد اليونانية ، والتي خرج الاسكندر بشراً بها و يقدم لها إلى بلاد الشرق . ^(٢)

ثم اتجه الاسكندر وبعض رجاله إلى الشمال الغربي في زيارة معبد الإله "آمون" في واحة سيوه ، فتخاذلوا الفرع الكانوبي (رشيد الآن) من النيل حتى الساحل ، ثم تتبعوا الساحل غرباً حتى وصلوا قرية تعرف باسم (راقوده) ، وتواجهها في البحر المتوسط جزيرة تعرف باسم (فاروس) كما تقع إلى الجنوب منها بحيرة ماريا (ميريوط) ، هناك قرر الاسكندر تأسيس مدينة "الإسكندرية" وأمر بأن تتخذ عاصمة لمصر . وتعتبر هذه المدينة أعظم وأخلد أعمال الاسكندر الأكبر في مصر . كما أصبحت من بعده مركزاً ورمزاً لحضارة العصر الذي ابتدأه الاسكندر . ^(٣)

وهناك قصة شبه أسطورية تروى عن الاسكندر تلخصها " انه بعد فتحه لمصر عمل الاسكندر مشروع لبناء مدينة عظيمة يملأها باليونان ، ويعطيها اسمه قدر مساحتها وعمل رسماً لها حسب رأي مهندسيه ، إذ جاءه في النوم حلم غريب ، رأى فيه شيئاً ليپض الشعر ، جليل الخلقة ، يقترب منه وينشده تلك الأبيات :

(١) للزيادة من التفاصيل – المصدر السابق – ص ٨ ، وما بعدها .

(٢) المصدر السابق – ص ١٩ ، ص ٢٠ .

(٣) نفس المصدر – ص ٢٠ .

في وسط البحار التي تسبح مصر فيها ، قامت جزيرة فاروس الدائمة الصيت . فأفاق من نومه وجرى لرؤيه تلك الجزيرة فاعجب الاسكندر بتلك الجزيرة التي كانت على هيئة لسان ارض ، طولها اكير من عرضها ، وهي قائمه بين البحر وبين بركة من الماء (بحيرة مريوط الان) ، وأمر الاسكندر بعمل رسم للمدينة الجديدة ، ولم يكن في يد المهندسين قطع طباشير للرسم ، فاخذوا بعض دقيق القمح وعملوا به الرسم على الأرض على هيئة هلال ، وفوجئ هؤلاء بعدد من الطيور بمختلف أنواعها تتدفع وتلتهم الدقيق الذي عمل به الرسم ، وعندئذ اضطراب الاسكندر ، و لكنه اطمأن بعد ذلك عندما قال له الكهنة .. ان مدینته (أي الإسكندرية) ستكون غنية بمختلف الشوار ، وستطعم عددا كبيرا من الناس . فأمر المهندسين بالشروع في البناء علي الفور " ^(١) " .

لكن هذه القصة علي طرائفها ، فهي تشير إلى ما لهذه المدينة الجديدة من أهمية كبيرة في تاريخ الحضارة والثقافة اليونانية والرومانية فيما بعد ، ولما لمواقعها من أهمية كبيرة ، كمصدر للتتبادل التجاري والفكري والثقافي في تاريخ بلاد الشرق . وكونها همزة وصل بين الحضارات الهلينية البطلمية ، الرومانية الهلينستية وبين ديانات وثقافات المصريين والشرقيين بصفة خاصة .

ومهما يكن من الأمر ، فإن كان يغلب على الظن أن مدينة الإسكندرية لم يبدأ بناؤها أثناء حياة الاسكندر لأن شغله بأمور أخرى لمواصلة الفتح لبلاد الشرق الفارسي وزيارة المعابد .. الخ وأن بطليموس الأول (٣٢٣-٢٨٤) ق.م في تحديد موقع الإسكندرية ، وعهد إلى (كليومنيوس التراطيسى) بمهمة الإشراف على الخزانة والشئون المالية والإدارية بمصر بالإضافة إلى مهمة الإشراف على بناء مدينة الإسكندرية الجديدة ^(٢) .

ولعل اسم كليومنيوس التراطيسى يقترن بتأسيس مدينة الإسكندرية في مرحلتها الأولى وكان من أوائل مواطنيها ، فحين عهد إليه الاسكندر بمهمة الإشراف على

(١) دكتور نجيب بلدي - تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية - ص ٣٩ ، ص ٤٠ - ط دار المعارف بمصر ١٩٦٢ م.

(٢) دكتور مصطفى العيادي - مصر من الاسكندر الأكبر حتى الفتح العربي - ص ٢٢ .

بناء المدينة ، أمر بان تكون عاصمة لمصر ، وقد جعلها كليومنيوس فعلاً مركزاً للنشاط التجاري ، رغم أن مباني الإسكندرية العظيمة لم توجد إلا بعد أن أنشأ البطالمة دولتهم ، ومما لا شك أن الإسكندرية منذ نشأتها الأولى احتلت مكانة "نقارطيس" كمركز للتبادل التجاري مع اليونان^(١) والدليل على ذلك أنه في عام ٣٢٦ ق.م أي بعد تأسيس المدينة بخمس سنوات ، كان بها داراً لصك العملة ، تصدر عنها عملة الإسكندرية المشهورة في كميات كبيرة باتفاق تمام ورافقى . وعلى الرغم من ذلك فإننا نقرر أن البطالمة هم الذين منحوا الإسكندرية شخصيتها التاريخية التي عرفت بها على مر العصور.^(٢)

هذه هي البدايات الأولى لنشأة وتأسيس الإسكندرية ، ولكن هذه المدينة سوف تشهد إزدهاراً حضارياً وثقافياً وفلسفياً عظيماً فيما بعد في عهد البطالمة والروماني ، لكن الواضح أن البدايات الأولى كانت مضيئة وتبشر بهذا الازدهار ، وإذا كان الفضل في هذا يرجع بدرجة كبيرة إلى بطليموس الأول (سوتير - المنقذ) ٢٨٤-٣٢٣ ق.م ، ثم الحكماء البطالمة فيما بعده ، فان بطليموس الأول وهو أحد قواد الإسكندر الأكبر كان يتمتع بذكاء وفطنة عالية ، بالإضافة إلى شيء من الحزم وقوة الإرادة ، والتصميم على العمل والإنجاز منذ اللحظة الأولى لأهمية مصر والإسكندرية ، وتصميمه على ضرورة أن يكون حكم هذا الإقليم من نصبيه دون غيره من سائر قواد الإسكندر ما ذكره أكثر المؤرخين في تاريخ الحضارة اليونانية من قصة دفن جثمان الإسكندر بالإسكندرية ، وصناعة تابوت لرفاته من الذهب وبناء مقبرة عظيمة لدفن الإسكندر الأكبر بها.

(١) نقارطيس : مدينة تقع على الفرع الكافوني للنيل (رشيد الآن) على بعد قريب غرب العاصمة صالحجر ، وأصبحت نقارطيس المركز الرئيسي للتجارة اليونانية في مصر وتشبه بعض الشبه الإسكندرية أو لآخر أيام البطالمة وكان معبدها الرئيسي يسمى بحق هلينيون مزياناً بهدايا من مدن كثيرة – نظرنا جورج سارتون – تاريخ العلم – جـ ١ – ص ٣٨٢ - ط دار المعارف ١٩٧٦م.

(٢) دكتور مصطفى العيادي – مصر من الإسكندر الأكبر حتى الفتح العربي – ص ٢٦ ، ص ٢٧ .

فالشهرزوري - يشير في قصة طويلة لا تخلو من المواقف والحكم ، والمزاج الأسطوري - إلى وفاة الاسكندر - ودفنه بمقبرة بالإسكندرية نستخلص منها عبارات قليلة - إذ يشير إلى أن المنجمين بشروا ب نهاية انتقامه ملك الاسكندر ، وأنه يموت على أرض من حديد تحت سماء من ذهب . وبينما يسير ذات يوم قادماً من فتح الصين ، وببلاد المشرق رعف رعفاً عظيماً ، فضعف ومال على فرسه فنزل قواهه وفرشو له درعه ، وظللوه من الشمس بترس من ذهب ، فلم يرئ ذلك قال : هذا أوان مني .. وكان مرضه بقوس واشتد بشهر زور ، ومات بروقاد ، وكان قد أوصى إلى جنته تكفن ، وتوضع في تابوت من ذهب ويحمل إلى الإسكندرية قبوراً فحمل تابوتة إلى الإسكندرية .. وحضر وفاته الحكام ونطقوا بالحكمة والموعظة ، ثم دفن التابوت بالإسكندرية " (١) .

هذه القصة على طرائفها ، وبغض النظر عما يلم بها من فلوكوريات وإشارات لشخصية الاسكندر ذي القرنين الوارد ذكره في القرآن الكريم (٢) والذي شاع بين المؤرخين الإسلاميين والشريقيين بصفة عامة ، تختلف بما ورد عند المؤرخين المحدثين في تاريخ الحضارات اليونانية لكن مغزاها يتطرق مع ما سبق أن افترضناه حول دفن جثمان الاسكندر الأكبر بالإسكندرية ، ولكن بحيلة وذكاء وفطنة من بطليموس الأول ، وذلك لكي يكسب الإسكندرية عاصمة الحكم البطلمي أهمية ، وتكون بمثابة مركز يحج إليه اليونانيون ويزورونه بين الحين والآخر . وتكتسب الإسكندرية مكانة في القدس .

وعلى ذلك يذهب المؤرخون المحدثون في تحليل هذه الظاهرة الفريدة في تاريخ الحضارات الإنسانية .

فعدنما توفي الإسكندر الأكبر فجأة ، كان الأمر بيد كبار قواهه وأعوانه في الحملة

(١) الشهر زوري (شمس الدين) - تاريخ الحكام (نزهة الأرواح وروضة الأفراح) - ص ٢٢٨ ، ص ٢٣٠ - تحقيق دكتور عبد الكريم أبو شويرب - ط جمعية الدعوة الإسلامية العالمية ١٩٨٨ م .

(٢) قوله تعالى " ويسألونك عن ذي القرنين قل سألهوا عليكم منه ذكر ، إنا مكنا له في الأرض وآتيناه من كل شيء سبيا ، فاتبع سبيا ... " سورة الكهف - آية ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٥ .

والذين كان لكل منهم أطماعه وأماله ، وقليلاً منهم كان يؤمن بفكرة الاسكندر عن وحدة العالم ، ومبدأ العمل على مزج الحضارات بين الشرق والغرب ، لينتتج عن ذلك حضارة عالمية ، واحدة تجلب على الإنسانية السلام والرخاء ، لكن كان الاختلاف بين هؤلاء ظاهر ، وقد قسمت الإمبراطورية بين ثلاثة من قواد الاسكندر هم : برديكاس perdiccas Antigonus Antigonus (سوتير الأول ٣٢٣ - ٢٨٤ ق. م) وهو الذي كان يسعى للحصول لنفسه على إحدى الولايات ليستأثر بها ، ويؤسس فيها دولة مستقلة .^(١) وقد تحقق لبطليموس ptolemaeus الاستئثار بمصر ، حيث شرع على الفور ببناء الإسكندرية ، وفي هذا الصدد فان بطليموس وهو بقصد تأسيس دولة قوية مزدهرة في مصر ، وعاصمتها الإسكندرية عمل دائمًا على خلق مركز أدبي متقدّق لمقر هذه الدولة في مصر ، وسط العالم المتاغرِق ومن أهم مواقفه في هذا المجال ما يتصل بمسألة غير عادية والتصرف في جثمان الاسكندر بعد وفاته " فقد اجتمع قواد الاسكندر لدى وفاته في بابل ، وقرروا أن يتم دفنه في مقدونية ، وتم الاستعداد لذلك وجهزت العربية التي تحمل الجثمان وانطلقت في أواخر عام ٣٢٢ ق. م من بابل في طريقها إلى سوريا ثم مقدونية ، لكن بطليموس يقوم بحركة ماهرة مخادعة وينتقم سراً مع قائد الحامية ، وتكون النتيجة حين يصل الموكب به إلى مصر ، وفي مصر يتم دفن الجثمان في منف بصفة مؤقتة ، ثم ينقل بعد ذلك إلى الإسكندرية حيث يستقر دائمًا "^(٢)

ونحن كما أشرنا فيما سبق نستطيع أن ندرك المغزى الكامل لهذه الحركة من جانب بطليموس ، إذ نجح في خطته وأصبحت الإسكندرية التي اتخذتها عاصمة له ، تضم رفاة الاسكندر ، قاهر الإمبراطورية الفارسية ، مؤسس السيادة المقدونية ، رسول الحضارة الإنسانية الجديدة .

كانت الإسكندرية دون تزاع هي أهم المراكز والمدن سواء في عهد البطالمة

(١) دكتور - مصطفى العيادي- مصر من الاسكندر الأكبر حتى الفتح العربي ص ٢٩ .

(٢) دكتور لطفي عبد الوهاب - التاريخ اليوناني والرومانى - ص ٩٢ - ط وزارة التربية والتعليم - ١٩٨٨ م - كذلك المصدر السابق - ص ٢٣ .

الرومان التي جعلت منها من حيث الاسم وحدة سياسية تكاد تكون مستقلة عن باقي البلاد فأسموها الإسكندرية الواقعة على دخول مصر Alexandria ad Aegyptum ، وأطلقوا اسم المشرف على الشئون الدينية في مصر ، الكاهن الأعلى للإسكندرية ولمصر كلها ، وقد أعطى الرومان هذه الأهمية الأدبية للإسكندرية أيضا ، وكان يطلق على الملك البطلمي في كثير من الأحيان لقب " الملك السكدرى أو ملك الإسكندرية ، وقد كان الإغريق أو الرومان يتمتعون بحق المواطنة الاسكندرانية أو السكدرانية ، والتي كان لها ميزة خاصة في عهد البطالمه وكذلك أباطرة الرومان .^(١)

لكن ما هي المظاهر الحضارية والثقافية في الإسكندرية بعد تأسيسها على يد البطالمه كمدينة تشهد بعظمة التراث اليوناني الإغريقي والمزيج الحضاري الشرقي بتراثه المختلف .

اتجه البطالمه منذ ولادة بطليموس الأول عرش مصر ، واتخذ الإسكندرية عاصمه لها إلى جعل الإسكندرية مركزاً ثقافياً عالماً ، تلقى من خلاله جميع الرواقد الفكرية والفلسفية والعلمية اليونانية مع ما يناظرها من تراث علمي وثقافي وديني عند الشرقيين ، وقد تحقق ذلك على نحو آثار إعجاب الباحثين والعلماء المهتمين بتاريخ الثقافات والحضارات الإنسانية ، فمنذ عهد مبكر انتزعت الإسكندرية القيادة الثقافية الحضارية من العالم اليوناني الثنائي ، وقد وضع البطالمه في سبيل تحقيق ذلك بإنشاء دار خاصة للدراسة والبحث تسمى "الموسيون" Mausaiion و معناها (دار ربان الفنون) والحقوا بها مكتبة جمعوا فيها الكتب بكميات كبيرة بسخاء شديد .^(٢)

وقد اهتم ملوك البطالمه بجلب العلماء والمفكرين وال فلاسفة إلى الموسيون بالإضافة إلى الكتب والمخطوطات الأصلية من جميع أطراف العالم اليوناني ولم تقتصر مكتبة الإسكندرية على المصنفات اليونانية فقط ، بل شملت كثيراً من الكتب الأخرى مثل المصرية ، العبرية ، والآثورية ، والفينيقية وغيرها ، ولعل أهم مظاهر

(١) دكتور لطفي عبد الوهاب وأخرون - التاريخ اليوناني والروماني - ص ٢٢٥

(2)- E.A.passons: the Alexandria library london , 1952

هذه النهضة الثقافية أيضاً أنه توفر بمكتبة الإسكندرية مهمة نسخ المخطوطات ، ونشرها أو بيعها لسائر الأقطار الأخرى والأفراد في مصر ، وكان يتم تصديرها إلى المراكز الثقافية اليونانية الأخرى وإلى روما فيما بعد ، ثم تم بناء معبد "السرابيوم serapeiom" في الحي المصري بالإسكندرية ، والحق به مكتبة أخرى ، تضاف إلى ما سبق من مراكز الدراسة والبحث بالمدينة ، حيث جمعت هذه المكتبة بين أنفس المخطوطات ، وأندرها ما لا يقل عن خمسين ألف مخطوط ، ثم أقام بطليموس على "المتحف" وهو المسماى دار ربان الفنون أو الموسيقى - رئيساً مسنوأً أمامه ، هو كاهن وظيفته الرسمية رعاية معبد الربان ، ثم عبر على الدراسات العلمية بالمتاحف مشرفاً من كبار رجال العلم في عصره ، وأقام على المكتبة مشرفين من أعظم رجال الأدب والتاريخ.^(١)

وإذا كانت مصر بحكم عرقية مكانها بين دول العالم القديم أوجدت الصلات القوية بين اليونانيين والمصريين وشعوب أخرى المجاورة لها في أثناء حكم الأسرة السادسة والعشرين ، (في ظل أسرة صالاحجر - ٥٢٥-٦٦٣ ق.م ، وفي أثناء الحكم الفارسي (٥٢٥ - ٣٣١) ق.م فان هذه الصلة صارت أشد قوّة ووثوقاً بعد فتح الإسكندر لمصر - وتأسيس مدينة أو مدرسة الإسكندرية البطلمية - وكان من نتائج ذلك في صيغ الغرب اليوناني بالشرق ، وصيغ الشرق بالصيغة الغربية^(٢). وما يدل على نمو الحركات الثقافية في الإسكندرية أن العلماء استقدوا من الفرص الثقافية الهائلة التي أتيحت لهم ، فاقبلاً على الإسكندرية من كل موطن إما للانضمام إلى عصوية الموسيقى ، أو للدراسة والإقادة من مكتبتها الفنية ، وإذا باشر شعراء العصر يجتمعون في الإسكندرية من أمثال (كاليماخس ، ثيوكريتوس ، وأبولوتيس الروديسي) ، وقامت بينهم معارك ومناقشات أدبية ونقية مشهورة بين القديم والجديد ، وأصبح على كل مثقف وعالِم في كل فروع العلم أو الثقافة أن يلم بتطور الاتساع الأدبي والعلمي بالإسكندرية ، حتى اطلق على الأدب اليوناني

(١) دكتور - نجيب بلدي - تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية - ص ٤٠ ، ص ٤١ كذلك دكتور مصطفى العيادي - مصر من الإسكندر الأكبر حتى الفتح العربي ص ١٤٣.

(٢) جورج سارتون - تاريخ العلم - ج ١ ص ٢٤٧.

بأسره في هذه الحقبة اسم الأدب السكندري لشدة تأثير مدرسة الإسكندرية على الإنتاج الفكري والثقافي في العالم ، يضاف إلى ذلك أن أسس الدرس الأدبي على أسس علمية في الإسكندرية ، وساعمت دراسة المخطوطات ومناقشة ما تحويه من فنون وعلوم وأدب مختلف ومقارنتها بغيرها كذلك شر ملامح وقصص الأبطال ، ومنها ملامح هوميروس ، وتاريخ هيرودوت واعمال شعراء أثينا الكبار ، ولم يقتصر نصيب الإسكندرية في بناء الحضارة الإنسانية على الشعر والأدب والملامح والتاريخ فقط ، بل قامت حركات علمية . خطت بعلوم الرياضة والهندسة ، والفلك والطبيعة خطوات كبيرة^(١) .

ومما يلفت النظر حقا ، أن الإمبراطور هادريان (١١٧ - ١٣٨) م ثالث إمبراطور روماني يزور مصر ، عندما حضر إلى مصر في شتاء عام (١٣٠) م بعد أن طاف بيلا مصرية كثيرة - ذهب بعد رحلته إلى الصعيد إلى الإسكندرية - حيث أعلن رعايته للموسيون - والمكتبة ، وجلس مع العلماء والمتقين وال فلاسفة ، وتحدث إليهم^(٢) . وناقشهم فيما كانوا يتدارسونه ، كما زاد عددهم بإضافة عدد من العلماء إلى سجل علماء الموسيون أو المتحف وهذا مما عزز أهمية وعظمة الدور الحضاري لمدرسة الإسكندرية .

إذن ، فالإسكندرية كانت تعتبر أكبر ، وأشهر مراكز الثقافة والعلم والأدب في العالم منذ عصر البطالمة وحتى عصر الرومان حيث قصدتها العلماء والدارسين إما لينضموا إلى هيئة العلماء وال فلاسفة والمفكرين بالموسيون أو المكتبة أو ليقتربوا من معين التراث الفكري الإسكندرى على شتى صوره ، وعلى ذلك فان الإسكندرية كانت بمثابة جامعة كبيرة وفضلا عن كونها تقع في المكان الذي يضم ضريح الاسكندر الأكبر وعبدا سرابيس ، فان علماء هذه الجامعة وأمناء مكتبتها ينتموا إلى مناطق عديدة من العالم اليوناني المتاخرق ، فارستوفانيس أحد أمناء المكتبة ينتمي

(١) دكتور مصطفى العبدلي - مصر من الاسكندر الأكبر حتى الفتح العربي ص ١٤٤ .

(٢) المصدر السابق - ص ١٨٤

إلى (بيزنطة) وارستاخوس ينتمي إلى جزيرة ساموتراقيا - وافسوس - ومن بين علماء الجامعة نجد أبوللودروس المؤرخ والكاتب الاقتصادي وهو من أثينا ، ويأتي من ترافيا - ديونيسيوس أول العلماء الذين كتبوا قواعد نحوية محددة لغة اليونانية .^(١)

وفضلا عن كون الإسكندرية تمثل مركزا تجاريا ضخما وهاما في عصر البطالمية والرومان فيما بعد ، وتم بها العديد من مزاولة العمليات التجارية ، وكانت رابطا أساسيا وهمزة اتصال بين تجارة الشرق وببلاد البحر المتوسط ^(٢) فان الأمر الهام الذي يشكل خطرا أساسيا وحضاريا للإسكندرية هو أنها مدينة مفتوحة على مصراعيها لكافة الأجناس والشعوب من الشرق والجنوب وحتى الشمال والغرب . وكانها بوتقة انتصارات خلالها كافة الشعوب المحلية والوافدة والفاتحة أيضا ، وفي الإسكندرية تعارفت الشعوب ، وترأجحت الثقافات وذابت الفوارق وتبادلت الألسن باللغات المصرية الهiero-غليفية واليونانية الإغريقية ، والفينيقية الارمية ، والعبرية ولغة الأحباش الأثيوبيين وهكذا .

ولعل من بين الأمثلة ذات الدلالة هنا " أن اليونان واليهود قد التقوا في فلسطين وغيرها ، ولكن لم يكن بينهم من المودة ما ينتهي إلى تبادل الإعجاب والتنافس ، بل لم يكن من الممكن أن يجتمعوا في مالطة أو في نقرطيس ، كما فعلوا في الإسكندرية ^(٣) لقد بلغ الإعجاب والتنافس بين الحضارتين المصرية واليونانية حظا وفيرا تلاحظ بصفة خاصة في الفن ، إذ يستطيع أن يكتشف الآثار المصرية الفنية في كثير من الجوانب الفنية اليونانية .^(٤) ولم يكن من المستطاع اكتشاف ذلك لو لم تتعصب الإسكندرية دورها الهام بين الحضارتين ، والتبادل الفني بين المبدعين والفنانين المصريين واليونان . ويصور لنا بعض المؤرخين هذا المظهر الحضاري الاجتماعي التفافي بين الأجناس والشعوب في الإسكندرية ، إذ يستطيع أن تخيل

(١) دكتور لطفي عبد الوهاب - التاريخ اليوناني والروماني - ص ١١١ .

(٢) المصدر السابق - ص ١٢٠ .

(٣) جورج سارتون - تاريخ العلم . ج ١ - ص ٣٨٣ .

(٤) المصدر السابق - ص ٣٨٣ .

شوارع الإسكندرية وهي تغص بعديد من العناصر التي تضم اليونانيين الآتين من مختلف مناطق البحر المتوسط ، والإيطاليين والفينيقيين والأجنس والعرب والوافدين بالتربيه ، وسكنية والهنود والفرس ، وقد نستطيع أن نتصور المتجلو في هذه الشوارع وقد ترامت إلى لذته كافة اللغات واللهجات اليونانية ، وربما عدّ كبير من اللغات الآسيوية والأفريقية ..^(١)

وهناك فكرة جانبيّة لا نريد أن نتجاوزها ونحن بهذا الصدد ، وهي إلقاء الضوء على (بعض الجاليات والمصريين بالإسكندرية) ووضع هذه الجاليات - والتمتع بحق المواطنة .

الإسكندرية - كما نعلم مدينة ذات طابع عالمي خاص ، وهذا الطابع كان يختلف بالضرورة عن بقية المناطق المصرية ، ولعل هذا الطابع هو الذي أوحى إلى الرومان بأن الإسكندرية تمثل كياناً مختلفاً عن مصر ، فسموها الإسكندرية المتأخمة لمصر *Alexandria and Egyptian* بل نظروا إليها في عديد من الأحيان على أنها كيان مفصّل عن مصر تماماً^(٢) وفي تصورِي بعد تحليل وتأمل طويل لهذه الفكرة ، أن ذلك يرجع إلى عدة أسباب وعوامل جعلت من الإسكندرية كمركز للنشاء الحضاري والتكملي الفلسفـي ومصدراً من مصادر الأدب اليوناني الرفيع ، حيث يلتقي الشعراـء والأدبـاء والفنـانـين بالإضافة إلى مجموعة من الفلـاسـفة والمؤـرـخـين إما للتحـاور وتبادلـ الفكرـ إما لوضعـ المـبـادـيـ وـالأسـسـ الـعـلـمـيـةـ فيـ مـخـلـفـ العـلـومـ الـرـياـضـيـةـ وـالـهـنـدـسـةـ وـالـفـلـكـ وـالـطـبـيـعـيـاتـ وـالـتـوـجـهـاتـ الـدـيـنـيـةـ ،ـ الـمـيـنـافـيـزـيـقـيـةـ وأـمـرـوـرـ الـعـبـادـةـ وـالتـقـيـسـ الـمـسـتـمرـ لـلـآـهـةـ وـالـمـعـبـودـاتـ الـيـونـانـيـةـ أوـ الـمـصـرـيـةـ الـقـدـيمـةـ كـعبـادـةـ آـمـونـ ،ـ وـرـعـ ،ـ وـتقـديـسـ ضـرـيـحـ الـاسـكـنـدـرـ الـأـكـبـرـ وـالـذـيـ وـجـدـ لـهـ مـكـانـاـ بـهـذـهـ الـمـدـنـ الـجـدـيـدةـ .

ومن ناحية أخرى .. جعل الإسكندرية قاعدة علمية تفوق على ما عدّها من المدن المصرية الأخرى كنقراطيس (صا الحجر) وتحل محل مدرسة أثينا بعد أن هجرها الكثير من الفلسفـةـ وـالـعـلـمـاءـ وـالـفـكـرـيـنـ وـالـمـؤـرـخـيـنـ إـلـىـ الـإـسـكـنـدـرـيـةـ ،ـ وـهـذـاـ مـاـ حـدـثـ

(١) دكتور لطفي عبد الوهاب - التاريخ اليوناني والروماني - ص ٢٢ .

(٢) المصدر السابق - ص ١٢٣ .

بالفعل .. وهو ما سوف يظهر بصورة جلية وواضحة في الفصول القادمة ، كذلك فان الإسكندرية كانت مدينة مفتوحة على جميع الجنسيات والشعوب دون تفرقة في الجنس أو العنصر ، فاختلطت الأجناس وأمترجت التوجهات والأفكار ، وظهرت علاقات اجتماعية وسياسية جديدة تختلف عما كان في سائر المدن المصرية الأخرى كما أشرنا فيما سبق ، ومن الملفت للنظر هنا أن أحد الباحثين المحدثين استطاع أن يحدد من بين الجنسيات التابعة لهذه العناصر "ثمانية وخمسين جنسية على الأقل . من بينها نحو أربعين ينتمي أصحابها إلى المدن اليونانية المختلفة "^(١) والباقي ينتمي إلى جنسيات أخرى بالإضافة إلى المصريين .

ومن الجدير بالذكر ، أن المجموعات المتعددة من الأجناس تعبر عن أشخاص كانوا يفدون للإسكندرية إما للإقامة بها كأجانب يقيمون بها ، وإما كمبعوثون وآفدين للإسكندرية لحضور الاحتفالات بالأعياد البطلمية ، والتي كان البطالمية يقيمونها كل أربعة أعوام على نمط ما كان يفعله الإثنيون ، ويوجد بالمتحف الروماني بالإسكندرية الآن عدد من الأواني الجنائزية التي كان يودع بها رماد الجنث لبعض هؤلاء الذين كان يوافيهم الموت أثناء مقامهم في المدينة ، كذلك كان اعتماد ملوك البطالمية على الجنود المرتزقة بشكل متزايد له اثر كبير في تعدد هذه الجنسيات بالإسكندرية ، وقد كان هؤلاء الجنود والذين يشكلون حامية عسكرية قوية بالإسكندرية كحاصمة هدفاً لخصوم البطالمية ، يتحدون من عناصر وجنسيات ينتمون إلى اغلب المناطق في العالم المتاخر من "الأوريبيين والاسيويين " وكانوا يظهرون بأعداد كبيرة في شوارع المدينة . وقد قسم أحد المؤرخين اليونان الذين زاروا الإسكندرية – السكان بالمدينة في أواسط القرن الثاني قبل الميلاد إلى عناصر ثلاثة هي :

"المصريون ، الجنود المرتزقة ، ثم السكدريون ، وهم المواطنون الإغريق في الإسكندرية " ويمكن أن نضيف إلى هذا التقسيم عند "يوليبوس" عناصر وجنسيات أخرى مثل (المقدونيون ، واليهود) .. وهكذا ^(٢) .

(١) المصدر السابق - ص ١٢٣

(٢) المصدر السابق - ص ١٢١

لكن فكرة أخرى يمكن أن تضاف إلى ما سبق "وهي فكرة المواطننة" وهذه الفكرة تكشف الكثير من العوامل التي جعلت من الإسكندرية مدينة شبه منفصلة جزئياً عن سائر المدن المصرية في عصر البطالمة والرومان، فالمدينة كانت تقسم إلى عدد من الأحياء السكنية والتي يقطنها فئات المواطنين السكنتريين من اليونانيين والمقدونيّين وغيرهم.

فاليونان والمقدونيّون مثلاً كانوا يقيمون في الحي الملكي ، واليهود في حي الدلتا والمصريون يقطنون حي راقوده (كوم الشفافة الحالي) ، وحي فاروس (رأس التين – الأنفوشي الحالي).

ويبدو أن التقسيم الطبقي للمجتمع السكنتري كان يضم ثلاثة طبقات رئيسية وطبقتين فرعويتين ، أما الثلاث طبقات الرئيسية فهم : طبقة اليونان الإغريق وما يتبعهم من القواد والشخصيات ذوي المكانة العليا في الحكم والجيش من المقدونيّين ، وهؤلاء هم المواطنين السكنتريون الذين يتمتعون بحق المواطننة الحقة ، في الحقوق والواجبات السياسية والقانونية والاجتماعية والمكانة الأدبية ، ولهم سجلات تدون أسمائهم بها ، وتحدد أماكن تواجدهم ومساكنهم بالمدينة.

أما الطبقة الثانية : فهي طبقة المصريين ، والذين لم يطلق عليهم مواطنون سكنتريون ومن ثم لا يتمتعون بحق المواطننة – منذ فترة مبكرة من تاريخ التكوين السياسي والاجتماعي والأدبي للمدينة ، ولم تكن تدون لهم أسماء في السجلات التي وضعت لتحديد مكانهم ووظائفهم وحقوقهم المدنية والسياسية ، ولكن في الفترات التالية لم تكن تتنافى عنهم صفة المواطن السكنتري – حيث اكتشف أن عدم ذكر اسم الحي السكنتري بجانب صفة المواطن المصري بالمدينة – لسبب أو آخر ، حيث لم يكونوا قد سجلوا بعد في قوائم الأحياء – لا تعني عدم تمعتهم بحق المواطن – من الناحية المدنية والدينية والقانونية كذلك ثبت بالتحليل العلمي لبعض الوثائق ، أن المصريين الذين كانوا يقيمون في الإسكندرية – وإن لم يتمتعوا منذ البداية – بحقوق المواطننة السكنترية ، وإن لم يكن لهم كيان محلي خاص من الناحية المدنية باعتبارهم يتصفون بالرعايا الذين يتبعون بشكل مباشر الحكومة المركزية الممثلة في حاكم المدينة – وكانوا يشتغلون في بعض الحرف البسيطة ، إلا أنهم

(أي المصريون) ظلوا في مجموعهم محافظين على صبغتهم (الوطنية) – بعيداً عن أي مؤثرات الحياة والحضارة الإغريقية.

ومما يلفت النظر هنا ، أنه على الرغم من عدم تمتع المصريين بالمدنية بحق المواطنة الكامل منذ البداية في عصر البطالمة ، ومحافظتهم على صبغتهم القومية ، رغم ذلك ، فقد كان من بينهم أفراد استطاعوا أن يصلوا إلى مراكز اجتماعية متازة (مثل الكهنة) القائمين على عبادة (سرابيس). كما كان من بينهم من شغل وظائف مرموقة في البلاط الملكي البطلمي ، وبصفة خاصة أولئك الذين اصطبغوا بالحضارة الإغريقية.

أما الطبقة الثالثة : من أهل الإسكندرية – وكانوا يتمتعون ببعض الحقوق البسيطة دون حق المواطنة الكاملة – هم الجنود المرتزقة – الذين كان يجلبهم قواد الحملة الإغريقية من البطالمة – لاستعمالهم في القتال وضمن الحامية العسكرية بالمدينة. والذين كانت إقامتهم في المدينة مسألة مؤقتة ، مهما طالت مدة إقامتهم بها .

أما الطبقتان الفرعيتان (فيما أرى) فهما : طبقة (اليهود والفرس).

أما اليهود : فقد كان لهم حي خاص يعيشون فيه ، وينظر لنا المؤرخ اليهودي (جوزيفوس) – أن اليهود كانوا يتساوون مع المقدونيين ، ويضيفي عليهم صفة "السكندريين" ولكن يبدو أن اليهود كانت لهم جالية بالمدينة كما كان للمقدونيين ولم يصطبغ هؤلاء اليهود بصفة المواطنة الكاملة أو بصفة عامة ، وكان لليهود بالإسكندرية مجلس مكون من سبعين عضواً^(١). وأما الفرس : الذين كانوا من ضمن العناصر التي تكون منها المجتمع الإسكندرى ، فإنهم يأتون بعد الطائفة اليهودية ، ولانا أن نتصور أن بعضهم جاءوا قبل فتح الإسكندرية ، والبعض الآخر نزح للإسكندرية أثناء حكم الاسكندر أو أثناء حكم البطالمة سعياً وراء الفرص التي هيئت لها

(١) يبدو أن هذا المجلس كان يتكون من اثنين وسبعين يهودياً. يمثلون كبار علماء الدين اليهودي – الذين استقدمهم بطليموس الثاني فيلادلفوس لترجمة التوراة من العبرانية إلى اللغة اليونانية وذلك من عام ٢٨٥-٢٤٦ ق.م – وكان لهم مجلس محلي خاص بهم وبعض أماكن للعبادة وتمتعوا بالمواطنة – راجع دكتور مصطفى العيادي – مصر من الاسكندر ص ٦٢.

عاصمة البطالمية للمهاجرين من ذوي الكفاليات .^(١)

وإذا أضفنا إلى ذلك مراكز يتمتع بها ملوك البطالمية وأباطرة الرومان من هالة التقديس والعبادة على نمط فراعنة مصر السابقين وكذلك المجالس التشريعية للمدينة ونظم الحكم والإدارة وأنساقها، يتضح لنا مدى ما كانت تتمتع به الإسكندرية كمدينة عالمية خصوصاً هؤلاء لنظام الحكم والإدارة للإمبراطورية ومصدر إشعاع حضاري على نمط المدينة الدولة عند الإغريق - من قبل - ولتصبح بحق وريثة الحضارة والثقافة اليونانية بعد آثينا.

ويمكن أن نعطي جانباً مضيئاً آخر يضاف إلى ما سبقه في التاريخ الحضاري والتقافي للإسكندرية ، وهو ما يتمثل في الكشف والتلويه عن التيارات " الفلسفية الهلينية الهلينستية " وكذلك التيارات الدينية والتي اخْتَلَطَتْ وامتزجتْ وتحاورتْ في أروقة مدرسة الإسكندرية الفلسفية وانتجهتْ ما يُعرف بالفلسفة الإسكندرانية ، دون تفصيل إذ أننا نتناول هذه الفلسفة بالتفصيل في الفصول التالية ، ونضيف إلى ذلك التلويه بالجوانب الفنية والمعمارية ذات الصبغة الحضارية الإسكندرانية في عصورها البطلمية والرومانية .

وفيما يتعلق بالفكرة الأولى .. فقد شهدت الحياة الفلسفية والتقاليد في أروقة الإسكندرية بمدارسها الفنية (الموسيقى) دار ربان الفنون أو المتحف وكذلك المكتبة - السرایيون بالإضافة إلى الدروب والأزقة التي تتخلل الطرق البيانية بين هذه الأروقة الثقافية - عصرين متقابلين ، يشتملان تيارين ممزوجين متحاورين مختلطين - تقصد عصري الفلسفة الهلينية في رحاب الدولة البطلمية وعصير الهلينستية في رحاب الإمبراطورية الرومانية والتي نمحض عنها ما يُعرف في تاريخ التفكير الفلسفي والحضاري بالفلسفة الإسكندرانية وبدون الدخول في تفصيلات كثيرة ، وتعرifications متعددة مرجعين ذلك للالفصول القادمة ، نشير إلى هذه الفكرة ، وتبليورها في إيجاز واضح ، فنقول ..

(١) دكتور لطفي عبد الوهاب - التاريخ اليوناني والروماني - ص ١٢٦ .

وكذلك دكتور مصطفى العيادي - مصر من الإسكندر الأكبر حتى الفتح العربي ص ٢٢٣ .
- واماكن أخرى ص ٢٠١ - ٢٠٠ .

أن الإسكندرية احتوت تياري الفلسفة الهلينية وأصولها والهلنسية وتفاعلها مع التيارات الدينية والشرقية بصفة خاصة في عصورها المتأخرة .

والهلينية فيما يذهب بعض المفكرين والمورخين في التاريخ الحضاري اليوناني "تعني الفلسفة اليونانية الخالصة Hellenic philosophy وذلك في طورها الأول والثاني ،" وفي الطور الثالث يسمونها "هلينستية" Hellinistic philosophy لأنها لم تقتصر على اليونانيون وحدهم . بل أسلحتها شعوب تأثرت بهم وبحضارتهم - وكانت اللغة اليونانية هي لغة العلم والثقافة لديهم" (١)

وقد تطلق الهلينية - Hellenismus - والصفة منها Hellenistisch معناها على طراز اليونان - وطريقهم - على طابع الفكر والحضارة القديمة في العصر الذي بدأ من فتح الاسكندر الأكبر للشرق ، وانتهى بعصر الإمبراطور "أوغسطس" أي من عام ٣٣٦ حتى عام ٣٠ ق.م تقريباً.

ويمتاز هذا العصر بامتزاج الفكر اليوناني بالروح الشرقية وعنده يقول "ادوارد ماير" - إن الحضارة الهلينية تجاهل قدر المستطاع ذاتية الأمم واستقلالها ببعضها وتضع مكان ذلك الإنسانية ، التي تسود بينها المساواة ، وتغذيها ثقافة واحدة ، وهذه الثقافة وإن قامت على أساس الثقافة اليونانية القومية ، فإنها تمحو الطابع القومي ، وتريد أن تقيم مقامة عبادة الإنسانية عامة (٢) .

وإذا كان قد حدث خلط في المفاهيم واختلط لفظ الهلينية الإغريقية بمفهوم الهلينية الرومانية - بين المؤرخين وبعض الباحثين ، فإن الدراسات الحديثة استطاع الباحثون من خلالها التفرقة بين استخدام اللفظ الهليني في كلا العصررين ، فالعصر الهليني يقصد به عصر الإغريق - أما الهلينستي فيقصد به العصر الروماني - في تاريخ تطور وامتداد التفكير الفلسفى اليوناني حتى العصر الإسكندرى - أو الفتح العربي لمصر .

(١) دكتور محمد علي أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفى (أر سطو والمدارس المتأخرة) جـ ٢ - ص ٢٥٢ - ط دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ١٩٨٩ م.

(٢) دكتور عبد الرحمن بدوى - التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - ص ٤ (هامش) - ط دار القلم ووكالة المطبوعات بالكويت - ١٩٨٠ م.

وعلى ذلك فان طابعه صار طابعا مزدوجا ، او مزيجا من طابعين مختلفين ، تبعا لما كان بين العقليتين اللتين تناولته في عصرين متلاحقين من اختلاف التوجيه ، وفي النظرة إلى الحياة ، ومن ثم فالعصر الهليني الإغريقي : يقصد به الزمن الذي كان فيه التقاسف الغربي (اليوناني) وقفا على العقلية الإغريقية . وذلك منذ القرن السادس أو الخامس إلى آخر القرن الرابع ق.م ، وتقع في مدارس الطبيعيين الأوائل اليونانيين أو الآيلين ، والفينيغورين ، والسووفسطائيين ، كما نقع فيه مدارس سocrates ، وأفلاطون ، وأرسطو.^(١) ويعتبر هذا العصر الهليني هو عصر الحضارة اليونانية – وتياراتها الفلسفية في نشأتها وتطورها ونضجها – في بلاد اليونان ومستعمراتها بوجه عام ، وحول أثينا بوجه خاص – منذ أو قبل القرن السادس ق.م وامتد حتى انتصار الدولة المقدونية على بلاد اليونان بأسرها ^(٢) .

ومما لا شك فيه أن الطابع الهليني الإغريقي – يختلف عن الطابع الهليني (الهلينستي) الروماني- المتأخر.

ومن أهم هذه الاختلافات أو المميزات – أنه تعبر عن روح الثقافة اليونانية الخالصة – التي هي نتاج العقل اليوناني المجرد ، كذلك تعدد المذاهب والمدارس الفلسفية واختلافها حول مبادئ الكون وجود وظهور روح الحرية الفكرية – ووضع قوالب التفكير الفلسفية المجردة ، ومحا.OutputStreame في الوجود – والطبيعة والمتافيزيقا والأخلاق والسياسة والمعرفة – والتمييز بين مباحث التفكير النظري والعملي ، وشروع روح النقد والتحليل المنهجي الدقيق لمباحث التفكير والفلسفة ، والحفاظ على ذاتية العقل والفكر اليوناني ، والاعتزاز بمبدأ المواطننة الإغريقية او اليونانية ، مع محاولة تصصيل العلوم والباحثين الفلسفية ، وإكسابها ذاتية الأمة اليونانية الفنية.

(١) دكتور محمد البهي – الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي – ص ١٣٠ - ط دار الكاتب العربي – القاهرة – ١٩٦٧ م.

(٢) دكتور نجيب بدلي – تمهيد لتاريخ مكتبة الإسكندرية – ص ٦١.

مع الإقلال بقدر المستطاع من تسرب الآثار الشرقية – أو الامتزاج بالديانات الشرقية وما تحتويه من سحر وتصوف وفلكلور ، ولكن هذا الطابع الهليني الإغريقي ، لم يستمر طويلا إذ ربما انتظره عصر آخر ، جاء في أعقابه ، شهد تطورا خطيرا ، وانتشار للهلينية في ربيع الشرق والغرب على السواء ، امتنجت الثقافات وتلاقت الفلسفات والديانات ، واقترب العقل الهليني الإغريقي اليوناني شيئاً فشيئاً من التراث الشرقي – دياناته وسحره وفلكلورياته – فلاحتذب العقل اليوناني روح الشرق ، وأخلاقه ومعرفه . ومن هنا بدأ عصر هليني آخر وهو ما نطلق عليه – العصر الهليني بعد فتوحات الإسكندر الأكبر ، وغزواته الحربية – الثقافية الحضارية لبلاد الشرق في الثالث الأخير من القرن الرابع ق. م ، وتحقيق حلمه الكبير في تحقيق وحدة العالم اليوناني الغربي – والعالم الشرقي – وتوحده في ثقافة واحدة . في ظل العبرية اليونانية الفاتحة ، والذي من أجله خطط لإنشاء مدينة الإسكندرية ، تحمل اسمه تربط بين الشرق والغرب وتحقق هذه الوحدة عبر البحر المتوسط .

إذ .. نحن على اعتاب – عصر آخر جديد – وثقافة متطرفة ومشبعة بآثار الشرق وتراثه القديم والمعاصر – وهو عصر الهليني الرومانية . وفي هذا العصر تفلسفت فيه العقليّة الإنسانية في ظل الإمبراطورية الرومانية ، وفيما تركه الإغريق للإنسانية من تراث فلسي – يبتدئ من أواخر القرن الرابع قبل الميلاد – إلى منتصف القرن السادس في بيزنطة ورومما – وإلى منتصف القرن السابع في الإسكندرية ، وإلى القرن الثامن في سوريا والعراق ، في مدارس الراها ، ونصيبين ، وانطاكية – أي إلى عهد الترجمة عند العرب والمسلمين .

وتجدر بالذكر أن عددا كبيرا من المدارس والشخصيات ذات المكانة العلمية والفلسفية ظهرت في هذا العصر ، بالإضافة إلى الشراح والتعليقين ، ونزرعات التوفيق بين الآراء والمذاهب والأفكار والديانات المختلفة – يهودية – مسيحية – هرمسية وغيرها ومن هذه المدارس : الرواقية ، والأبيقورية – والشكاك والفيثاغورية الحديثة ، والأفلاطونية المحدثة ، والغنوصية العرفانية – ومدرسة الإسكندرية الفلسفية – بروافدها وتياراتها المختلفة والممتزجة .

مما لا شك أن هذه المدارس الفلسفية ، و تيارات الغنوصية و نزاعات التوفيق والمزج بين التيارات والأفكار الفلسفية وبين العناصر الدينية الشرقية تلاقت ، واقتربت في مدرسة الإسكندرية وقد لعب منهج التأويل دورا هاما واضحا في سياق هذه التوجهات جميعا ، ففي أروقة الإسكندرية – الموسيون – المتحف – المكتبة – عرفت – ودرست محاورات أفلاطون ، وسocrates ، وطبيعتي ومتافيزيقا وعلوم ارسطو ، والأخلاق والمعرفة الأفلاطونية ، والسقراطية ، والأرسطية ، والرواقية والفيثاغورية . وقد كان لمحاورات فيدون وطيماؤس ، الجمهورية ، وتراث الرواقية والفيثاغورية الجديدة .. خطرها على فيلون السكندرى (١) ولاهوتي المسيحية وأباء الكنائس الشرقية والإسكندرانية ، بالإضافة إلى الهرامسية المصرية الإسكندرانية اليونانية . وغير ذلك مما سوف نزيد في توضيحه وشرحه في الفصول القادمة .

نحن إذا أمام عصرين لهما خطراهما وجلاهما – في تاريخ الحضارات والثقافة الإنسانية ، ثقافة تعبير عن المبادئ والأصول والقواعد والذاتية اليونانية الخالصة – هلنية اغريقية ، كلاسيكية تهم بالإنسان – حياته ، وفضائله ، ومعرفته بالحقيقة وسائلها ، العقل ، المجرد ، ثقافة الأوائل سocrates ، أفلاطون ، ارسطو ، ومدارسهم . ثقافة عصر تميز بالبحث عن الحقيقة بتفكير عميق متافيزيقي حينا ثم عملي أحيانا أخرى عبرت عنه الأفلاطونية الأكademie – واللوقيوم الأرسطية وما تبع ذلك من

(١) من الجدير بالذكر هنا أن الطريقة المزاجية في تأويل النصوص الدينية ، والتوفيق بين مصطلح ديني وآخر فلسفى ، وشرح النصوص في ضوء نظريات ومعانى الفلسفة – عرفت في أروقة مدرسة الإسكندرية . وقد كان للفلسفة الهلنية أثر كبير على فيلون (م ٥٠) philon من الإسكندرى من هذه الناحية – التي كانت منتشرة انتشارا واسعا في الإسكندرية – قريبا من عصر فيلون متصلة في تذوق لها أكثر ، وفي خطوة لها أكبر مما كانت لها في أي بيضة أخرى – ثم أنها في هذه البيضة – وتحت تأثيرات مختلفة ، صيغة تتراء إلى الدين – أكثر مما تتراء إلى الفلسفة – إذا فالمعینين الأكثر أهمية لهذا الاتجاه الطريقة المجازية (أي التأويل المجازي) في الإسكندرية في الحالات الهلنية . كان فيلون نفسه ، وهكذا لعبت الإسكندرية دورا هاما في ترسیخ هذه الطريقة لدى الفلاسفة واللاهوتيين .. نظرنا : اميل بريهيه – الآراء الدينية والفلسفية لفيرون السكندرى – .

تلاميذ ومتكلمين تابعين ، وثقافة ثانية " هلينستية " - تمثل تطور فكري جديد - فكر فلسي عملي ، يتناسب مع تطور الظروف والأوضاع السياسية والاجتماعية والحضارية الجديدة - والتي كانت بحاجة إلى الاستقرار ، " إذ عرف فلاسفة العصر الهلينستي - خطورة سيطرة الفكر الإنساني ، وأثروا طريقة عملية سريعة لتحقيق أهدافهم سعياً للاستقرار الفردي والجماعي^(١) - لقد انتهى عصر الاستقرار السياسي (المدينة الدولة) - وجاء عصر الانفتاح على العالم باسره أصبح الإيمان بنظرية العالمية أكثر جاذبية في ظل الإمبراطورية اليونانية - الرومانية - المترامية الأطراف - اختلطت الشعوب وامتزجت الثقافات وتحاورت الحضارات - احتاج الفلسفه إلى التفكير العملي - أصبحت النظرة العلمية أكثر اقتراباً من عقول الفلاسفة والمفكرين أكثر من ذي قبل ، احتاج الأمر من المفكرين والفلسفه في العصر الهلينستي - إلى تصصيل القيم والمبادئ الأخلاقية ، والسياسية ، وأصبح على الفيلسوف أن يمد الفرد بلائحة من السلوك - يوجه حياته العملية والاجتماعية ، فأصبح المجتمع بحاجة إلى تحديد وتجسيد المعايير الأخلاقية ، والدينية ، والسياسية ، بالإضافة للاهتمام بالعلوم العملية ، كحاجة الإنسان في هذا الفترة للراحة النفسية ، والطمأنينة ، الداخلية إذ ينشد الفرد السعادة - ساعياً وراء اللذة ، أو التماساً لأيسر الطرق للحصول على السعادة الفردية^(٢) بالانغماس في حياة المتعة الجديدة ، أو الإشباع العقلي والروحي ، والاتجاه نحو المادة حيناً ، أو استئهام حياة الروح في الدين أو العقل أحياناً أخرى .

وهكذا .. جاءت هذه الثقافات وعبرت الحدود والموانع - عبر الحدود الشمالية الغربية وعبر البحر المتوسط " إلى مدينة الإسكندرية " - وأصبحت الإسكندرية ملتقى هاتين الثقافتين الإغريقية والرومانية - ثم البيزنطية ، واندمجت بتراث الديانات الشرقية من خلال الموسيون - المتحف - دار ربان الفنون - والمكتبة -

(١) دكتور نوال الصايغ - المرجع في الفكر الفلسي - ص ١٠١ - ط دار الفكر العربي ١٩٨٨ .

(٢) دكتور عبد الرحمن بدوي - خريف الفكر اليوناني - ص ٧ - ط دار القلم بيروت ١٩٧٩ م (نقل هذا الرأي عن أشبنجلر) عن تصوره للفكرة " التصور الكاذب " في الهلينية .

و عبر السراييون - ودهاليز وازقة لروقة مدرسة الإسكندرية الفتية في عصرها - المتاغرق الأول ، في عصرها الروماني - وحتى الفتح العربي الإسلامي في القرن السابع الميلادي وفي بحث "كارل هيزش بكر" يشير لما للهلينية الرومانية "الهلينسية" - من أثر كبير في الحضارات الشرقية - والإسلامية العربية - عندما اصطدم تراث الأوائل في الشرق بأفكار جديدة" (١) - وربما يشير "بكر" بهذه العبارة - لما كان للمدن المصرية من أثر في حمل تراث الهلينية إلى بلاد الشرق - فقد ثبت من خلال بعض الوثائق والمصادر في تاريخ "الهلينية" أن مدينة نقرطيس - صاحب الحجر "حملت لواء الهلينية قبل الإسكندرية" - التي اتخذت فيما بعد عاصمة للعالم الهليني - خلال عصر بدأ بسقوط الإمبراطورية الفارسية على يد الإسكندر الأكبر - واختتم بغزو الرومان لحوض البحر المتوسط " (٢)

إذن - فالإسكندرية - مدينة أصبحت عاصمة الإمبراطورية - وتعتبر مدينة حملت لواء الهلينية بعد مدينة نقرطيس " بل وباعتبارها تمثل المركز التجاري والفكري للعالم ، وحلت محل أثينا في مجال المهن والفنون - وغدت مجالاً متسعًا لمن يعمل مهندساً أو طبيباً أو يشتغل أديباً ، أو عالماً ملحاً بالمتحف ، وهو معهد البحوث الذي تقوم الدولة بتمويله (٣) .

ومن خلال ما سبق يتضح لنا - حقيقة لها أهميتها - وهي أنه كان من ثمرة الرواقد والأفكار الفلسفية الهلينية الإغريقية - أفلاطونية وارسطوية - وفيثاغورية ورواقية - بالإضافة إلى تيارات الفلسفة الهلينية - الرومانية - وروافدها وشروط المعلقين والمسؤولين من الأفلاطونيين المحدثين - وفيثاغوريين - والأرسطيين المشائين والفيلونية اليهودية السكتنترية ، ولأهوتي المسيحية فلاسفتها بالإضافة إلى

(١) كار هيزش بكر - تراث الأوائل في الشرق والغرب " بحث مشور ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية " ص ٦ - ترجمة دكتور عبد الرحمن بدوي - ط دار القلم بيروت ١٩٨٣ م

(٢) أرنولد تونبي - تاريخ الحضارة الهلينية - ترجمة رمزي جرجس - صقر خفاجة - ط مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٣ م .

(٣) المصدر السابق - ص ١٤١ .

المزيج الغنوسي والهرميسي – أن ظهرت وشاعت ما يسمى "بفلسفة الإسكندرية – أو فلسفة الإسكندرانيين" .

وفلسفة الإسكندرية – لم تكن أصيلة كل الأصالة ، ولم تكن مبتكرة لمعانٍ جديدة كل الجدة ، أو لمذاهب متكاملة ، وإنما امتنعت بمظاهر أخرى لها طرائفها ، فالإسكندرية كانت مركزاً للانتشار وانتقال المعانٍ الفلسفية وتحولها أيضاً ، في ميدان الفكر والثقافة والعلوم ، كما لا تقل كذلك عن ميدان الانتشار والاتصال السياسي والاجتماعي – يضاف إلى ذلك أن للإسكندرية ميزة لها خطرها وجلالها . وذلك بالجمع بين المعانٍ والمذاهب الفلسفية التي ابتكرها فلاسفة آثينا وبين المعانٍ والقيم الدينية ، والتوفيق أو التلقيق بينها ، وقد عرفت فلسفة الإسكندرية من ناحية أخرى باسم "الأفلاطونية المحدثة" كما تتمثل عند فلاسفة الإسكندرية أمونيوس ساكاس ، وتلميذه أفلوطين – ثم مدرسته من بعده ثم تجمع فلسفة الإسكندرية بالإضافة إلى ذلك ، عناصر ومعانٍ أرسطو والرواقية – بعضها عناصر قديمة ، والأخرى عناصر بعد مرحلة التطور الفكري في القرن الثاني ق. م ، وفلسفة الإسكندرية . قبل كل شيء فلسفة دينية إلهية – ترجع إلى أفلاطون الإلهي من خلال محاورتي فيدون وطيماؤس (١) .

وكما ذكرنا من قبل ، فإن فلسفة الإسكندرية مزيج من الروافد الفلسفية الإغريقية والهيلينستية والرومانية والدينية الفيلونية اليهودية بالإضافة إلى المسيحية اللاهوتية والروحية العقلية من خلال كلاً من كليمان (٢١٥ م) وأوريجين (٢٥٤ م) وغنوسيات الهرامسة : وسوف نوضح تلك المذاهب وتفاعلاتها الفلسفية المختلفة في الفصول القادمة .

لم تكن الإسكندرية مصدراً من مصادر الإشعاع الفكري والفلسفي ، أو مركزاً من مراكز اللقاء والحوار الثقافي بين الدياناتحسب ، بل كانت مدينة الفن ، والتشييد والبناء ، ومصدر التجمع السكاني والطائفي من مختلف بلدان العالم الهليني اليوناني ، وجمعت بين الفنون الهلينية اليونانية والرومانية ، وبين فنون الشرق المتاخر .

لقد قدر للإسكندرية أن تزدهر ، وتحول إلى مدينة كبيرة ، تضم بين سكانها نسبة

(١) دكتور نجيب بدلي – تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها – ص ٦٢ وما بعدها .

كبيرة من اليونانيين ، ولم يحدث في التاريخ أن شيدت مدن بهذه الكثرة ، كما لم تصب أي من المدن الجديدة التي أنشأت في مختلف العصور وفي شتى البقاع ، هذا القدر من النجاح الذي نالته المدن الهلينية (١) .

وتشير المصادر من ناحية أخرى إلى أن الإسكندرية كانت مدينة مفتوحة أمام المهاجرين الهلينيين ، ولم يرید الاشتغال بالمهن والفنون والتجارة ، فقد حلت الإسكندرية محل "أثينا" في شتى مجالات الفنون (٢) .

ويضاف إلى ذلك أن الإسكندرية - كانت تتيح للأفراد ممارسة شتى المعارف والفنون دون اضطهاد - أو مصادرة لحرفيتهم ، إذ كان يسع مواطن المدن والدول التي ظلت تكافح للاحتفاظ بسيادتها ، إذا ما شعروا بأن المطالب التي تفرضها دولهم عليهم ، تتجاوز حدود الطاقة ، أن يهاجروا إلى الإسكندرية وقد كان للفرد أن ينعم في المدن الهلينية (مثل الإسكندرية) بكل مباحث الحياة التي يتمتع بها الفرد في ظل المدينة الدولة (٣) .

لقد كانت الإسكندرية ، تأبى الاستسلام للمصير الذي ألت إليه بعض الدول الأخرى . فلم تكن عاصمة سياسية لدولة مستقلة (دولة البطالمة) ذات سيادة ، بيد أنها كانت تجد بقائماً عاصمة تجارية ، وصناعية ، وعلمية للعالم الهليني باسره (٤) . ازدهرت شتى فنون الصناعة والتجارة بالإضافة إلى الفنون العمارة وأصناف التشييد والزخارف والأبنية المختلفة ، في الإسكندرية ، منذ أن تم تحطيطها وظهرت الرسوم الفنية الرائعة والنقوش المعبرة عن تاريخ حضاري فني جميل ويحق لنا أن نذكر بعض الأمثلة وآثارها الفنية على ما سواها من فنون أخرى .

لعل من أهم ما يتبدّل إلى الذهن عن آثار الإسكندرية المعمارية الحضارية ما يُعرف "بالمِنَارَة" التي اكتسبت شهرة عالمية وأصبحت علامـة بارزة في تاريخ الإسكندرية الحضاري والمنارة بناها بطليموس الأول (سوتير) أو المنقذ في الشمال

(١) أرنولد تويني - تاريخ الحضارة الهلينستية - ص ١٤٦ .

(٢) المصدر السابق - ص ١٤١ .

(٣) نفس المصدر السابق - ص ١٣٧ ..

(٤) المصدر السابق - ص ١٦٠ .

الغربي من جزيرة فاروس " تلك الجزيرة التي بني عليها مدينة الإسكندرية البطلمية " كما أشرنا فيما سبق ، وهذه المنارة شهيرة وتعتبر التموج الذي شيدت على مثاله جميع المنارات الأخرى في العالم ، وبعدها الجميع إحدى عجائب الدنيا وقد بقيت قائمة بعد الفتح العربي بعده قرون وقد أطلق عليها كتاب العرب اسم منارة او " المنار " وتذكر الروايات أنها بناية رحبة شاهقة من الحجر الأبيض مربعة الشكل ضخمة التركيب ، تقوم عليها كثلة من الأجر والملاط على هيئة البرج المتناثن الشكل يستدق شيئاً فشيئاً إلى أن يصبح برجاً مستديراً تتوجه قبة يختلف الرواية في مقدار ارتفاعها وتذكر الروايات أن الزلزال خربتها ، لكن تم ترميمها في العصر الإسلامي لكن يظهر أن أجزاء كبيرة منها سقطت ثم تقوضت تماماً بعد ذلك في عام ١٨٨٢هـ ، شيد قابيسي على أنقاضها قلعته المشهورة (١)

من الجدير بالذكر أن طريقة بناء المساجد في إفريقيا تشبه الطريقة التي بنيت بها المنارة إذ تشير بعض المصادر إلى أن " مسلمي إفريقيا تأثروا في تحظيط المآذن بمنارة الإسكندرية ذات الأركان الأربع " .. وهكذا (٢) .

من الجدير بالذكر أننا إذا ما تتبعنا جوانب التشييد والبناء ورسم سوراً ع الإسكندرية في عصرها الحضاري بالإضافة إلى وسائل الاستحكامات الأخرى يدل على تاريخها الحضاري المعماري بمدينة " تشكل مركزاً حضارياً في العالم القديم " (٣) بالإضافة إلى وسائل التعمير العلمي والتقاويفي في عصورها الأولى وعلى سبيل المثال - لا الحصر - قامت المدينة على قطعة من الأرض مستطيلة الشكل تحظط بها أسوار ظلت قائمة إلى عام ١٨١١م ، وت تكون هذه الأسوار من جدار خارجي يبلغ ارتفاعه عشرين قدمًا وخلفه من معظم الجهات سوراً

(١) دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الثالث - ص ١٧ - إعداد إبراهيم زكي خورشيد ، وأحمد الشنتاوي وأخرون (مادة الإسكندرية) - ص ٣٢٤ - ط دار الشعب ١٩٣٦م .

(٢) ولد دبورانت - قصة الحضارة - ص ٢ : ٢٤٣ - ترجمة محمد بدран (عصر الإيمان) - المجلد الرابع - ط جامعة الدول العربية - ١٩٧٤م .

(٣) دكتور أحمد الشامي - الحضارة الإسلامية (انتشارها وتأثيرها في الحضارة الأوروبية) - ص ١٥٤ - ط مطبعة الهدى بمصر ١٩٩٨م .

خارجي أكثر ارتفاعاً وسمكاً يبتعد عن الأول من ٢٠ إلى ٢٥ قدم ، وتقوم على كل من السورين أبراج كثيرة ، من الوسائل الأخرى التي تحصنت بها مدينة الإسكندرية في حصرها الحضاري القديم – وجود خندق عميق يملاً بماء النيل وقت الحاجة وكان للإسكندرية أبواب كثيرة منها : باب البحر ، يوصل إلى اللسان ، وباب رشيد ، وباب السدرة في بداية الطريق إلى المغرب ، والباب الأخضر المؤدي إلى المقابر ، وقد تم ترميم هذه الأبواب والأسوار في عهد السلطان الظاهر بيبرس ، وكذلك في عام ١٣٠٢ هـ - ١٧٠٣ م ، وأصلحت هذه الأبراج في عهد السلطان الغوري .

وكل هذه منشآت مثال عجيب من وسائل التحصين قديماً وفي العصور الوسطى الإسلامية ، وما زال هناك برج "الروماني" حتى الآن بالقرب من سكك حديد الرمل .^(١)

ومن خلال كتابات الرحالة والمؤرخين – نستطيع أن نستشف وصفاً عاماً للإسكندرية وتحطيط شوارعها .. فقيل أنها خططت تحطيطاً منتظماً ، فهي عبارة عن ثمانية طرق مستقيمة ، تقطعها ثمانية طرق أخرى على زوايا قائمة ، وكانت جميع طرقاتها فوق ذلك مستقيمة ممتدة ^(٢) على عكس الطرق الملتوية والdroب المنعطفة المألوفة في المدن والبلاد الشرقية ، وكانت تقوم في شوارعها الأعسة ، من الرخام الذي كان يستعمل في البناء ، ووُجِد في المدينة طريق تجاري مصنوع من الرخام كله ، وتميز الأعمدة والأحجار التي تزيّن الشوارع والطرق والمباني بالضخامة ، وبالارتفاعات الشاهقة ، وبيدو فيها دقة الصنعة وجمال الألوان وتنوعها

(١) دائرة المعارف الإسلامية - ج ١٧ مجلد (٣) - ص ٣٢٥ .

(٢) يشير مؤرخوا الحضارة اليونانية الرومانية إلى هذا النمط في تحطيط المدن اليونانية والتي كان تحطيط الإسكندرية على نمطها "إذ أن التخطيط الهندسي المنظم الذي تقاطع فيه الطرق طولاً وعرضًا في زوايا قائمة ، وتوجد فيه الساحات بشكل منتظم عند تقاطعات الطرق الرئيسية قد شاع في المدن اليونانية ، والتي تأسست في العمالك المترافقه (الهلينستية) - التي قامت على أثر تقسيم إمبراطورية الإسكندر الأكبر منذ بداية القرن الثالث ق. م - دكتور لطفي عبد الوهاب - اليونان " مقدمة في التاريخ الحضاري " - ص ٢٦٥ .

، مما يدل على براعة الفن الإسكندرى وروعه البنايات والتشييد . ويقال ان بعض هذه الأعمدة كانت تشبه الزمرد والبعض الآخر يشبه العقيق وكلها مصقوله تتنز فىها الصانع ، وتذكر المصادر ايضا : انه كان بالمدينة حدائق من الكروم ، وشجر الجميز ، بالإضافة إلى قنطر مستندة على عمود بعضها فوق بعض ، ثلاث طبقات فوق بعضها .

ومن خلال هذه النظرة الشاملة - نستطيع أن نحدد المعالم الأثرية الحضارية الإسكندرانية في عصورها القديمة والوسطى - فمن الإثريات القديمة - عمود السواري - أو عمود بومبي - دقليانوس - ولا يزال هذا الأثر القديم قائماً في مكانه إلى الآن - ثم مسلتا كلويوبترا ^١ نقلت هاتان السلطان للأسف الشديد إلى إنجلترا في لندن الآن ، وكذلك مسلة أخرى في أمريكا - ثم القيصرون - كان معبداً ثم أصبح بعد ذلك الكاتدرائية البطريركية والتي تسمى باسم القيصرية ثم يوجد بقائها السراليون - وهو عبارة عن عدد كبير من الأعمدة تعرف بسواري سليمان - وأشار بعض المؤرخين والأثريين إلى وجود - قبة خضراء رائعة - وتمثل ضخم من النحاس - كان يقوم على صخرة ناتئة في البحر (١) وقد تعدد التأثير الفني الإسكندرى وأثر في فنون الهند والبوذية . (٢)

وَمَا لَا شَكَ فِيهِ أَنَّ الإِسْكَنْدَرِيَّةَ قَدْ حُظِيتْ بِمَجْمُوعَةٍ كَبِيرَةٍ مِّنَ الْكَنَاسِ الْمُسِيَّحِيَّةِ، تَبَدُّلُ عَلَيْهَا الْفَخَامَةُ، وَنَقْوُشُهَا بَدِيعَةٌ – تَدَلُّ عَلَى مَا شَهَدَتْهُ الإِسْكَنْدَرِيَّةُ مِنْ مَعْمَارٍ دِينِيٍّ وَكَنَائِسِيٍّ لَهُ دَلَالَةٌ فِي التَّارِيخِ الْحَضَارِيِّ الإِسْكَنْدَرِيِّ – نَذَرُ مِنْهَا – وَكَمَا جَاءَ فِي بَعْضِ الْمَصَادِرِ – الْكَنِيسَةُ الْبَطْرِيرِكِيَّةُ وَالَّتِي بُنِيتَ لِحَيَاءِ لِذِكْرِ الْقَدِيسِ "مِيَخَائِيلٍ" ، وَكَنِيسَةُ الْقَدِيسِ مَرْغَرِتَةِ وَكَنِيسَةُ الْقَدِيسِ يُوحَنَّا ، وَكَنِيسَةُ الْقَدِيسِ كُوزِّمَاسِ ، وَالْقَدِيسِ دَمْيَانُ ، وَالْقَدِيسَةِ مَارِيَ دُورِتِيَا ، وَالْقَدِيسِ إِثَّا سِيوُسْ ، ثُمَّ تَوَجَّدُ كَنِيسَةٌ

^{١)} المصدر السابق - ص ٣٢٥ ، ص ٣٢٦ .

(٢) لمزيد من التفاصيل - أرنولد تويني - تاريخ الحضارة الهلينية - ص ٢٤٨ ، ص ٢٤٩ وما بعدها . "تشير هذه المصادر : أن التأثير الفني أصبح واضحاً على التمثال والمعابد اليونانية والهندية وما يبدو من نقوش وزخارف وطريقة البناء والرسوم - إذ عبرت هذه المؤشرات الفنية الحضارة عبر الحدود والبحار إلى بلاد "الشرق والنهض" .

يونانية أخرى هي كنيسة القديس ساها ، كذلك توجد كنيسة القديس "مرقص" العظيمة ، التي تضم رفاته - وهي توجد على مسافة بسيطة من الباب الشرقي . أما فيما يتعلق بما بناء المسلمين في الإسكندرية بعد الفتح العربي (عام ٦٤٢ م) - فإن ذلك يدل على عظمة وأهمية هذه المدينة في التاريخ الحضاري المصري والعربي أيضا ، فقد اهتم العرب بالقلاع والقواعد ، والأبراج والحصون التي كانت قائمة بالإسكندرية ، واستطاعوا إما إعادة ترميمها ، وإما إلى إقامة مباني وحصون قلاع فوق أنقاض بعضها .

فالحصن الذي وصف بالمناعة ، والذي كان البحر يغمره من الجهة الغربية على الركن الشمالي الغربي للإسكندرية ، ظل قائما ، يرجع إلى القرن الثامن الميلادي ، كذلك القلعة القديمة - والتي ترجع إلى ما قبل الإسلام ، كان بها دار الإمارة ، التي بناها العرب الأولون ، وقد بني سلاطين المماليك دارا للسلطنة بالإسكندرية ، على شاطيء البحر بها أعمدة كثيرة من المرمر المتنوع الأشكال ، وأبهاء مرصوفة بالرخام ، وأقيم بالإسكندرية أيضا دارا للصناعة والأسلحة ، وأماكن للعبادة كالمساجد والمصليات ، منها : مسجد عمر بن العاص ، أو المسجد الغربي ، أو المسجد السبعيني ، ويعرف بمسجد ألف عمود وعمود ، وهناك مسجدا آخر شيد بدر الدين الجمامي عام ٤٧٧ هـ ، ١٠٨٤ م ، والذي يعرف الآن بمسجد "الطارين" وربما كان يمن كنيسة القديس أثاسيوس القديمة ، وشيد ابن طولون مسجدا على جزيرة فاروس ، ووُجدت بعض المساجد الأخرى التي نلمح عليه بعض المسميات اليونانية واليهودية كمسجد موسى ، ومسجد سليمان ، ودنيال ، والخضر - الذي ما زال قائما حتى الآن كذلك مسجد ذي القرنين ، أو الإسكندر ، .. إلخ .

وقد وصف الرحالون والمؤرخون مدينة الإسكندرية أنها مدينة رائعة الجمال ، منيعة التحسين ، فاقفة النخافة ، معنى بأمرها ، وتدل الوثائق الأوروبية على معلومات تبرهن على ما كانت عليه الإسكندرية من عظمة ، (١) بغض النظر قليلاً مما مررت به المدينة من ظروف واضطرابات شأنها شأن جميع المدن الكبيرة على مر العصور - منذ العصر الهليني اليونيسي وحتى العصور الرومانية والبيزنطية

والفتح العربي والإسلامي في العصور الوسطى .

ولعل المظاهر الحضارية في الإسكندرية تبدو واضحة من جانب آخر في مجال الصناعة والتجارة .. كانت الإسكندرية مشهورة بصناعة النسيج ، ووصف منسوجاتها بالجودة ، كانت تصدر إلى جميع البلاد ، منها المنسوجات الكتانية ، ونظام التطريز ، كما كان بالإسكندرية مراكز لبيع الحرير ومن الجدير بالذكر أن جزءاً كبيراً من المنسوجات التي كان يقدمها البابوات إلى الكنائس الإيطالية في القرون السابع وحتى العاشر الميلادي قد صنعتها صناع الإسكندرية – يضاف إلى ذلك أن الإسكندرية كانت سوقاً للمنتجات المصرية ، محصولات البلاد الهندية مثل التوابل وجوز الطيب وغير ذلك ، إلى جانب ذلك وجد بالإسكندرية أسواقاً لبعض الأحجار الكريمة كاللؤلؤة والعقيق ، وكانت الإسكندرية ميناء تجارياً مشهوراً على مر العصور .. ربط بين حوض البحر المتوسط وبين البحر الأحمر عن طريق بعض القنوات الملاحية التي كانت تصل بين الإسكندرية ونهر النيل والبحر الأحمر عن الطريق البري ، وينذكر في التاريخ الحضاري الإسكندرى أنه كان بالمدينة تجارة كثيرة ومتعددة بين جميع الجنسيات والبلدان مثل "البندقية" ، "جنوه" وغيرها من المدن الإيطالية والأسبانية ، وجدير بالذكر أنه كان بالإسكندرية أماكن خاصة بكل جنسية من التجار لسكن فيها أو للإقامة ، بالإضافة إلى القنواطير لكل جالية أجنبية ، إذ كان لأهل بيزا ، ومرسيليا ، وجنوه قنواطير خاصة بها ، وكذلك ظهرت المعاهدات التجارية ، الرسوم الجمركية وتقديرها ، وأبرمت العقود ، وأنشأت الهيئات بالميناء لتسهيل الأعمال التجارية ، أو الفصل بين ما يحدث من منازعات مختلفة (١) .
هكذا نجد مدى التطور الحضاري مع المزاج البشري من مختلف الجنسيات في مدينة الإسكندرية .

ويكفي أن نقول أن الإسكندرية أصبحت أكبر مركزاً للصناعة والتجارة في الإمبراطورية الرومانية بأسرها ، وجاء في نص ، يصف الحياة الحضارية

(١) المصدر السابق – ص ٣٣١ ، كذلك دكتور لطفي عبد الوهاب – التاريخ اليوناني والروماني – ص ١٢٠ ، ص ١٢١

والصناعية بالإسكندرية بهذه العبارات " أنها مدينة غنية تتمتع بالثروات ، والرخاء ، ولا يوجد بها عاطل عن العمل ، فالبعض يعمل في صناعة الزجاج ، وآخرون يعملون في صناعة البردي ، وكثيرون يعملون إما في صناعة النسيج أو أي حرف أخرى ، حتى أصحاب العاهات من العجزة والخصيان والعميان كلا له عمل ، حتى الذين فقدوا أيديهم لا يقضون حياتهم عاطلين ، هناك الجميع يعبدون إله واحد هو المال ، وهذا إله يعبده المسيحيون واليهود ، وكل طائفة أخرى في الواقع " .^(١) وما سبق يتوضح لنا أن الإسكندرية في العصرين البطلمي ، الروماني – البيزنطي شكلت نسيجاً حضارياً متوازناً ، فكريًا وعلمياً وعملياً ، بما يشهد لهذه المدينة بالأصلة الحضارية على مر العصور ، وسوف يتضح لنا هذا بصورة عملية دقيقة في الفصول القادمة .

ثانياً : مدرسة الإسكندرية بين المزاج الثقافي واستقلال العلوم :-

الفكرة الرئيسية التي نريد دراستها في هذا المجال – تتعلق بنشأة العلوم واستقلالها في مدرسة الإسكندرية في عصرها البطلمي والروماني – ومدى ما وصل إليه النشاط العلمي لدى علماء الإسكندرية – بعدما نقضت أيديهم عن التصورات الميتافيزيقية والدينية ، ولكن وجدنا أنه لا مفر من البحث والتحليل في بعض الجوانب الفكرية والفلسفية التي شكلت مزيجاً عجيباً تميزت به مدرسة الإسكندرية الفلسفية – إذ لا مفر لأي باحث من التقرب في معترك الحياة الثقافية والتىارات الدينية قبل البحث في العلوم الرياضية ، والطبية ، والفالك والهندسة والجغرافيا والطبيعة والكيمياء .. وغير ذلك من أصناف النشاط العلمي ، ولكن البحث في هذا المزيج الثقافي .. يكون بصفة عامة – مرجئين تفصيلات البحث إلى الفصول القادمة .

(١) دكتور – مصطفى العلادي – مصر من الإسكندر الأكبر حتى الفتح العربي – ص ٢٥٣ – نقا
عن -

You can see , A. c. Johnson, and Lewis,Byzantine Egypt , Economic studies , p.p , 325 Princeton , 1949 .

فإسكندرية لم تصبح عاصمة للعالم بعد وفات الإسكندر الأكبر ، وإن أصبحت من أهم معاقل الحضارة فيه ، تشتهر في ذلك مع موانئ آسيا الصغرى ، حتى قامت روما ، وأصبحت المركز السياسي للعالم غير أن الإسكندرية قد أصبحت مركزاً للتحول الثقافي والمعنوي والروحي - في العالم كله (١) وبصفة خاصة في العصر الروماني الهلينيستي .

وإذا كان البطالمة - اهتموا بان تكون الإسكندرية مركزاً ثقافياً عالمياً ومصدراً من مصادر الإشعاع الثقافي والعلمي - في عالم جديد - فإنه قد تحقق لهم ذلك بالفعل ، ففضلاً عن تحقيق البطالمة لدور البحث العلمي وتوفير وسائله المختلفة - بإنشاء الموسيون - (دار ربان الفنون) سوالحقوا بها مكتبة كبيرة ، حيث جمعوا بها المخطوطات - وأوراق العلوم المختلفة بكميات هائلة ، وإطلاقهم مسميات علمية على هذه الأدوار العلمية "المتحف" وهو يعني متحف العلم والدراسة - كذلك إنشاء مكتبة "السرابيون" ، فإنهم فتحوا الإسكندرية - ومدارسها وأروقتها لاجتذاب المفكرين وال فلاسفة من كافة بلاد اليونان - الإغريق ، وكذلك الشعوب الأخرى - وجلعوا من الإسكندرية وريثة العلوم والفنون وعناصر الفلسفة والثقافة في العالم الإغريقي - لذلك نجد تبادل الثقافات والعلوم والفنون المختلفة - وتحاورها وامتزاجها في أروقة الإسكندرية - بالإضافة إلى عملية التوفيق بين الآراء والمذاهب الدينية من يهودية و مسيحية ، وهرامسية ومصرية - وأسيوية .. وغيرها وبين المذاهب والتيارات الفلسفية من أفلاطونية ، ورواقية وفيثاغورية جديدة ومشائنية أرسطية بالإضافة للأفلاطونية الحديثة ، وهكذا أصبحت الإسكندرية ملتقى التيارات الفلسفية والدينية على اختلاف أشكالها وأنواعها ونوازعها - وحتى لا تقع في تكرار ما سبق أن عرضناه وما سوف نعرضه في الفصول القادمة - نقتصر هنا - وقبل الدخول في مناقشة مسألة "استقلال العلوم" - على فكرة تلخيص ما لدينا من نقطة تحول عميقة وهي : ظهور نزعة "التفويق والتلتفيق بين المذاهب والأراء الفلسفية والدينية" في هذه المدرسة العريقة - وهذا كتمهيد - لنزعة الاستقلالية العلمية فيما بعد - ظهرت الحركات التوفيقية والتلتفيقية في أروقة مدرسة الإسكندرية كتيارات فكرية وثقافية من

(١) دكتور نجيب بلدي - تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية - ص ٣٥ .

ناحيتين رئيسيتين ، أولاهما أنه بعد أن استقرت النظريات الفلسفية والأفكار الثقافية والأدبية اليونانية - ووضع مبادئ النظر الفلسفى وتحددت معالمه في دراسة وتقسيم الوجود ، والطبيعة ، والمتافيزيقا والأخلاق ، بالإضافة مجمل المبادئ السياسية والاجتماعية على يد فلاسفة اليونان الأوائل من الطبيعيين واللسقراطيين - وأفلاطون وأرسطو - المجموعة الرواقية والأبيقورية ومن سبقهم من الفيثاغوريين ، وتقل هذا التراث الفلسفى برمته لدراسته في أروقة مدرسة الإسكندرية فقد ظهرت مجموعة من المفكرين وال فلاسفة - الذين عكفوا على شرح وتحليل هذه النظريات الفلسفية - والمقارنة بينها - فاحتاج هؤلاء الشرح والمعلقون والدارسون لأصول المذاهب الفلسفية اليونانية إلى عملية التوفيق بين النظريات والمذاهب الفلسفية لتقريب بينها - وتوقف الحركة الثقافية في مدرسة الإسكندرية في عصرها الهلينستي عند هذه النقطة بالذات ، وانصب ذلك فيما عرف - بالأفلاطونية المحدثة ، والفيثاغورية الجديدة - بالإضافة إلى المشائبة الأرسطية ، وغموصيات الرواقية والهرامسة ، ولعبت شخصيات فلسفية كبيرة وفرة دورا في هذا المجال - مثل آمونيوس ساكاس ، وتلميذه أفلوطين ، وفورفوريوس الصورى ، وبامبليخوس ، وإبروقلس ويحيى النحوي وغيرهم ، وقد انحصر ذلك في ثلاثة مدارس كبيرة أحدها : مدرسة الإسكندرية (١) إلا إننا لا نجزم بإضافات إيداعية وفلسفية جديدة تضاف إلى النظريات الفلسفية السابقات .

أما الناحية الثانية : فإنه في خلال العصر الهلينستي أو الروماني الإسكندرى ازداد التحام الثقافتين الشرقية واليونانية ، وتدخلت مكونات كل منها مع الأخرى ، فأصبح الشرق هيلينيا والعالم الهيليني شرقا ، ولذلك نلاحظ استبدال العقل الفلسفى ، بالهامات الوحي وأحوال النفس ، ومراسم الدين وطقوسه ، والاتجاه إلى المطلق الغيبي الذي يدرك بالشعور والوجود ، كذلك ذابت الفلسفة الهيلينية اليونانية في محيط الدين الواسع والضخم - في مجال الميتافيزيقا ، والمعرفة ، والأخلاق والسياسة ، وعلى ذلك شهد في هذا الوسط اتجاه بعض الفلاسفة للجمع بين الفلسفة والدين -

(١) من هذه المدارس : المدرسة الصورية وكان زعيمها بامبليخوس - ومدرسة أثيناوس زعيمها (إبروقليس - وتمسطيروس)

كما عبر عنه الفيلسوف الرواقي "يوزيدوبينوس" ، في نطاق الرواقية ، (١) وبناءً على ذلك فإن عملية التوفيق والتلبيق في الإسكندرية ، ظهرت بصورة واضحة في الأوساط الدينية والغنوصية - وبصفة خاصة عند فيلون السكندري ، وتطور فيما بعد عند لاهوتى فلاسفة المسيحية .

لقد حدث بعد أن انتشرت الثقافة اليونانية في مصر عن طريق مدرسة الإسكندرية أن أقدم فيلون - على تفسير التوراة مستخدماً أساليب وأفكار الفلسفة اليونانية ، وكذلك ظن بعض المؤرخين الفلسفية أن الفلسفة اليونانية مستمدّة من تعاليم التوراة ، أو من الدين المصري القديم ، إذ تجد "تومنيوس" الفيثاغوري يشير إلى أن أفلاطون ليس سوى موسى ينطق باليونانية ، أي أن فلسفة أفلاطون مستمدّة من التوراة ، ولا شك أن هذا الخلط الملحوظ إنما يرجع إلى الأحكام التلبيقية (أو التوفيقية فيما بعد عند فيلون السكندري) - والتي كان مصدرها الأول مدرسة الإسكندرية في عهدها المتأخر . (٢) ومن الجدير بالذكر أن فيلون السكندري قد ادعى هذا الادعاء في نزعته التلبيقية التلبيقية ، وكما عرضنا فيما سبق - فإن هذا الفيلسوف اليهودي السكندري - اصططع هذه الطريقة لشرح نصوص التوراة في ضوء التأويل والمجازات الفلسفية ، لغويًا ، وأصطلاحياً ونعطي مثالاً واحداً هنا ، يضاف إلى ما سبق من أمثلة للمزيد من الإيضاح والتحليل الفكري والفلسفي .

فقد حاول فيلون اليهودي المتهلن - التوفيق بين التوراة السبعينية وبين الأفكار السائدة في عصره ، بادخاله تحريفاً شعرياً الجوهر على المعنى الحرفي للتوراة : مثال ذلك أن الأباريق والطسوت وغيرها في الأثاث والمتناع الموجودة بهيكل سليمان ، كانت عنده بمثابة ما للروح النقيّة من فضائل وسجايا (٣) وهذا اتجهت الدراسات والبحوث الفلسفية في هذا الطريق التوفيقية والتلبيقية في العصور الهلينistica الإسكندرانية -

(١) دكتور محمد على أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفي - ج ٢ (أرسطو والمدارس) - ص ٢٥٣

(٢) دكتور محمد علي أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة اليونانية) ج ١ (من طاليس إلى أفلاطون) - ص ٢٢ ، ص ٢٣ - ط دار النهضة العربية - بيروت ١٩٧٦ م .

(٣) موسى (هـ سانت لـ ب) - ميلاد العصور الوسطى - ص ٤٠١ ، ص ٤٠٠ ، ترجمة عبد العزيز جاويد - ط المجلس الأعلى للفنون والأداب والعلوم الاجتماعية - القاهرة ١٩٦٧ م

الأمر الذي أدى إلى نوع من الانقسام التقليدي بين عناصر التفكير الفلسفية الخالص ، وما يتبعه من الاتجاهات العلمية . وبين الاتجاهات الثقافية القائمة على نزعات التوفيق بين النظريات والأراء المختلفة .

ومن هنا بدأت العقول المفكرة تتجه إلى اجتذاب النظريات العلمية ووضع أساس البحث العلمي ومناهجه - باستقلالية عن تيارات التوفيق التي لا تعبر عن فكر فلسطي نقى وخالص من الخلط والتشويه .

وينا على ما سبق . فإن الإسكندرية في عصر البطالمية ، كانت ملحاً للعلم والعلماء ، كما كانت مركزاً للتجارة العالمية ، فقد انشأ البطالمية فيها متحفاً علمياً جاماً لم يكن له مثيل في العالم القديم ، وقد تقاطر عليه العلماء من كل جنس ترعاهم الدولة ، وتجزل لهم العطاء ، وقد خصصت في هذا المتحف حديقة لدراسة علم النبات ، ومجموعة حيوانية كبيرة يدرسها علماء الأحياء ، ووجد مبني خاص للتشريح ، ومرصد للمفكرين ، كذلك عرفت الإسكندرية في الفترة الأخيرة من العصر الهليني نشاطاً علمياً ملحوظاً ، حيث ظهرت وجوه علمية عديدة ، ومن هذا ، وتلك . نستطيع أن نقول - أن مدرسة الإسكندرية قد التزمت جانب دراسة العلوم بصفة عامة ، والرياضيات ، ومارسة الطب القديم والفالك وعلوم الهندسة وغيرها بصفة خاصة ، مع الاهتمام الشديد بالمنطق الأرسطي - كاداه للاستدلال العقلي في مجال العلوم ، بالإضافة للشرح والتعليق على مؤلفات أرسطو وأفلاطون - (١) - علماً بأن دراسة علم الفلك اليوناني - قد استكمل واستقل عن علم الفلك البابلي - ونضجت دراسة هذا العلم في مدرسة الإسكندرية (٢)

كان المتحف أول منشأة علمية يونانية بالإسكندرية - في عهد البطالمية ويعتبر قبل كل شيء مقراً للعلماء الإسكندرية ، وباحتياها من مختلف البلدان يجتمعون في حلقات خاصة يتابعون العلماء ، ويستمعون إليهم ويناقشون بالعمل ، أو بالمسرح ، أو بالمكتبة . ومن ضمن هذه المظاهر العلمية الحضارية بالإسكندرية أيضاً .. إن هذا

(١) دكتور محمد علي أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفي - (ج ٢ لرسطو والمدارس المتأخرة) - ص ٣٦٦ ، ص ٣٤٩ .

(٢) دكتور محمد علي أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفي - (الفلسفة اليونانية) - ج ١ - ص ٣٥ .

المتحف كان يعد الطلبة لمستقبلهم العلمي والعملي ، بما يشبه مدارس أثينا الفلسفية ، وكان هذا المكان مفتوحاً لمختلف العلماء والزوار . ولم يكن مقصولاً عن المكتبة ، أو عن السرابيون .. وجدير بالذكر أن بطليموس الثاني - بن ديمتريوس الفاليروني Demetrius de Phalere المشائنية الأرسطية اتجهت اتجاهها علمياً خاصة بعد وفاة أرسطو .^(١)

لقد ارتبط العلم الرياضي بالمتحف - منذ نشأته ارتباطاً وثيقاً ، على يد "إقليدس" صاحب كتاب الأصول منذ عهد بطليموس الأول ، وإن كان إقليدس إرسطيا في منهجه في إعطاء الصورة القياسية لبراينه الهندسية ، لكنه تعلم أيضاً من الأفلاطونيين ، واستمد قضاياها الأخرى من الفيتاغورية ، وقد ثبت أن إقليدس زار الإسكندرية واجتمع مع بعض العلماء ، ودرس الرياضة الطلبة ولف كتابة الأصول بالإسكندرية أيضاً .

ومن الجدير بالذكر أن "أرشميدس" صاحب قانون الطفو - وأحد كبار علماء الميكانيكا - زار الإسكندرية ، وأقام بها مدة طويلة منذ منتصف القرن الثالث قبل الميلاد ، ثم أخذ العلم من علمائها وأخصهم "كونون الساموسى" ، "والبيلوسي" وأخذ علوم الفلك والجغرافيا عن "أراتستيس" ، وعرف علم التقويم كذلك كان "ستراتون" الذي درس كسوف الشمس وتوفي عام ٢٠٠ ق. م،^(٢)

وجدير بالذكر أن رسالة إقليدس في علم الرياضيات - استمرت في الإسكندرية ، فقد وضع "بايوس" الإسكندرى - وهو من علماء القرن الثالث ، شروحاً على إقليدس ، وبطليموس - في الرياضيات ، سميت بالجامع في الرياضيات ، عبارة عن ثمان مقالات في العلوم الرياضية استطاع خلالها أن يحل كثيراً من المسائل الهندسية والميكانيكية يقول "سارتون" في تاريخ العلم "أن كتاب الجامع كنزاً من الكنوز ، ويعتبر أقصى ما بلغته الرياضيات الإغريقية الإسكندرانية .

ثم ظهر علم رياضي آخر بالإسكندرية هو "سيرنيوس" في القرن الرابع ، وقد

(١) دكتور نجيب بدوي - تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية - ص ٤٣ .

(٢) المصدر السابق - ص ٤٤ .

كان مصر يا إغريقا ، درس ونبغ بالإسكندرية ، حيث وضع شرحا على "القطوع المخروطية ، والإسطوانات والمخروطات "ثم ظهر من علماء الإسكندرية ، "ثاون وابنته " هوبياتيا " حيث حقق كتاب إقليدس في الأصول ، وكتب شرحا على المخططي وأتم ما وضعه بطليموس من الكسور الستينية ، ووضع هوياتيا شرحا جديدا على المخططي ، والقسمة الستينية وتوفيت عام (١٥٤م). (١)

ومن الجدير بالذكر هنا - أن أمونيوس بن هرمياس - في أوائل القرن السادس أحياء مدرسة الإسكندرية الرياضية . بعد استشهاد هوبياتيا عام ٤١٥م ، وكان عالما عظيماً قسم الرياضيات إلى أربعة فروع رئيسية وهي : الأرثماططي ، والهندسة ، والفلك ، والموسيقى ، ومن أعظم الرياضيين في هذه الفترة الأخيرة بالإسكندرية أيضا ، " سمبليقيوس " إذ كتب شرحا على أرسطو تحتوي على فترات كثيرة تتصل بالmekanika والفلك ، ولعل أهم علماء الإسكندرية بعدهما استقلوا بالعلوم عن نطاق الفلسفة والميتافيزيقا .. هم : بايوس ، وسيرتيوس ، وثاون ، وهوبياتيا ، وبركليس . وإن كان سباقهم علماء كبار كما أشرنا : إقليدس ، صاحب كتاب الأصول في الهندسة ، وبطليموس الفلكي ، وأرشميدس - صاحب قانون الطفو المشهور (٢)

كانت النهضة العلمية بالإسكندرية - نهضة شاملة - امترجت فيها العلوم الإغريقية ، بالمصرية ، بالبابلية - ظهرت الاكتشافات علمية ذات قيمة كبيرة . - بعدها نقض العلماء أيديهم عن التصورات الميتافيزيقية والتتصوفية اللاهوتية المترجلة ببعض التصورات الإسطورية الغنوصية الفلكولورية أحيانا كثيرة ، فقد تفرغ العلماء كثيرا إلى الاكتشافات العلمية في العلوم المختلفة - من الرياضيات - إلى الهندسة إلى الفلك ، إلى الجغرافيا ، إلى الموسيقى ، إلى الطب والتشريح ، والعلوم العملية الأخرى الحيوانية والنباتية - والمائية . ويشير جورج سارترن - على سبيل المثال إلى اتجاه الفلكيين في رصد السماوات ، وقياس الأرض ، ثم توصل إقليدس إلى ما يسمى

(١) دكتور عبد الحليم منتصر - تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقديمها - ص ٣٢ ، ص ٣٢ - طدار المعارف ١٩٦٩م .

(٢) لمزيد من التفاصيل - المصدر السابق - ص ٣٤ ، ص ٣٥ وما بعدها - كذلك يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ٢٣٠ - ط بيروت بدون تاريخ .

، بالهندسة المستوية من مثلثات ومتوازيات ، وما يسمى بالجبر الهندسي ، وهندسة الدائرة ، والأشكال المنتظمة الكثيرة الأضلاع كما توصل أيضاً إلى نظرية الأعداد ، والمتوازيات الهندسية ، والجذور والأشكال المجمدة المنتظمة .

ومما لا شك أن كتاب "المجسطي" وهو كتاب في علم الفلك لبطليموس وقد كان مصرياً إغريقياً ، أدى إلى مكتشفات جديدة . أفادت الأجيال العلمية اللاحقة على عصره ، وتدوّلت دراسته وشروحه بالإسكندرية ، حيث ابتكر كثيراً من الأدوات والآلات الخاصة بعملية الرصد أو الأرصاد ، وفي شروح لفروض الفلكية ، وحساب المثلثات ، وقياس الأمتار ، وطول السنة ، وحركة الشمس ، وطول الشهر ، والنظرية الخاصة بالقمر ، الأساطر لاب ، وقياس أقطار الشمس والقمر ، وظل الأرض ، والمسافة بين الشمس والأرض ، والكسوف الشمسي ، والخسوف القمري ، والنجوم والثوابت ، وال مجرات وحركات الكواكب السارية وأبعادها من الأرض ، وأزمنة دورانها ودوراتها ، ودراسات أيضاً على المجموعة الشمسية : الزلة وعطاءه والمشترى وزحل ، وباختصار يعتبر كتاب المجسطي حاوية للمعارف الفلكية .. يضاف إلى ذلك أن كتاب "الجغرافيا" لبطليموس أيضاً ومعناه الجغرافيا عند الجغرافيين والفلك عند الفلاكيين ، فقد كان المجسطي - معادل - للجغرافيا . وبهذا الكتاب دراسات عميقة عن الجغرافيا الرياضية ورسم الخرائط ومقدار الأرض ، والمعنورة ، وطرق الرسم على الخريطة وبين أطوال وأعرض الأماكن من خلال جداول تحتوي على ما يقرب من ٨٠٠٠ مدينة ونهر ، وبه وصف العالم الممتد من ٢٠ ذرجة جنوباً إلى ٤٦ درجة شمالاً ، ويضاف إلى ذلك بعض الفروض في "علم البصريات" والذي يشير إلى مسائل الانعكاس والانكسار - بطريقة تجريبية بدعة (١) .

وقد لعب علم الطب دوراً كبيراً في مدرسة الإسكندرية ، منذ عصر بطليموس حتى العصور المتأخرة ، وقد ارتبطت دراسة الطب في العصر الإسكندرى بالبحوث الأخرى التي تتصل بعلم الحيوان ، والنباتات - الفسيولوجية أو التشريحية ، وتشير

المصادر العلمية – إلى بعض هؤلاء الباحثين في الإسكندرية في العصور المتقدمة : وقبل جالينوس ، من أمثال " هيروفيلوس " والذي اختص التشريح وأسس دراسات التشريح العلمي بالإسكندرية ، معتمداً في ذلك على توفر مجموعة من " الجثث الإنسانية " والتي كان يمكن تحريرها ، وكذلك " وارأسترانتوس " – والذي اعتمد في علمه الطبي على الفسيولوجيا بوجه خاص ، قام بالتشريح أيضاً على الإنسان بمقارنته بالحيوان ، ودراسة البدن الصحيح والبدن المريض ، واكتشف بعض الأمور المتعلقة بالدورة الدموية ، واعتبر القلب عامل حركة الدورة الدموية بالجسم ، وأشار إلى اتصال العروق بالشرايين عن طريق الأوعية الدموية الدقيقة ، وقام بدراسات طيبة على الجهاز التنفسي ، والجهاز الهضمي ، وتركيب الألياف العضلية (١) .

وقد استمرت الدراسات الطبية – تهتم بطرق العلاج والشفاء فيما بعد ، وربما أخذت ببعض النظريات الفلسفية ، والرواقية فيما يتعلق برجوع بعض الأطباء إلى الاعتقاد في " مبدأ الزوح " الذي قال به الرواقيين – والذي يعني : فكرة حضور العقل الإلهي في العالم ، وانتشاره في جميع أجزاء العالم ، والذي يحيي البدن ، ويحقق الوحدة بين أجزائه وحدها كاملاً . وقد ظهرت على إثر ذلك مدرسة طبية بالإسكندرية تنتزع عنها نزعة تلقيفية إذ تجمع بين الدراسات العلمية ، وبين المبادئ الفلسفية الميتافيزيقية ، حتى عصر جالينوس في القرن الميلادي الثاني (٢) .

ومن الجدير بالذكر – أن جالينوس – الذي اشتهر في تاريخ العلوم الطبية كان لطريقته أثرٌ بالغ وشهرة واسعة في الدراسات الطبية الإسكندرانية ، بالإضافة إلى امتداد هذا الأثر في العصور الوسطى بين الأوساط الإسلامية والعربية والأوروبية .

وقد اهتم علماء وأطباء العرب بمجموعة الطبية (٣) وطريقته في التشخيص والعلاج

(١) المصدر السابق – ص ٤٥ – كذلك :

Sarton, History of science , p , 129 N, 11 , Harvard 1959.

(٢) المصدر السابق – ص ٤٦ .

(٣) ثم نشر أجزاء ومقالات من هذه الجوامع الطبية – تحت عنوان جوامع الإسكندرانيين " كتاب جالينوس إلى غلوcon في الثاني لشفاء الأمراض " مقالتان شرح وتلخيص حنين بن إسحق المتطلب – تحقيق وتعليق دكتور محمد سليم سالم – ط الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٢ – وجدير بالذكر أن هاتين المقالتين في هذه الجوامع تتناول عدة موضوعات حيوية في الطب – كالاستدلال على الحمى الغب ، والربع والبلغ ، والقولنج وأسبابه الشيء ، والصداع والبحران والأورام وعلاجهما والخراجات والقرح والسرطان والجلام .. إلخ انظر ص ٣٨ : ص ٥١٩ .

والشفاء على حد سواء . فقد ولد جالينوس بأسيا الصغرى عام ١٣٠ م ، واشتغل بالطب طول حياته ، ثم سافر إلى أزمير ، ثم جاء إلى الإسكندرية – وعاش فيها مدة طويلة – حيث ألقن التشريح ، وطرق الطب التجريبي ، ودرس على فلاسفة ينتمون إلى مدارس مختلفة ، ولم تقتصر دراسته على علوم الطب والفنون المتصلة به فحسب ، بل جمع بينها وبين الدراسات الفلسفية ، ويقال أنه درس الأدب واللغة وعلوم البلاغة أيضا ، لذلك نجده قد كتب عن .. البرهان العلمي ، ثم انفعالات النفس وطرق ضبطها وارتبطت دراسته في الطب أيضا بالمنطق . (١)

كانت طريقة جالينوس مزيج فكري وفلسفي ومنطقي أيضا ، وتقوم طريقته على الربط المركب والمبتكر في منظومة طبية متكاملة . مثال ذلك .. أنه لم يكن يعتمد على التفسيرات الميكانيكية الآلية للبدن من حيث الصحة والمرض فحسب . بل يعتمد على العلل الغائية ، وكان يؤمن بالعلة الإلهية ، والعنالية الربانية – ولعل ذلك ما قربه من الفكر المسيحي والإسلامي – وحاز القبول لدى أطباء العرب والإسلاميين فيما بعد .

يضاف إلى ذلك ما ظهر عنده من نظريات فلسفية طبية ، مثل نظرية في الأمزجة والطابع ، والتي جعلته يدخل في العلم نظرية الرواقيين في الروح – لذلك انتهى جالينوس إلى تقرير أن في البدن مبادئ وقوى – قد لا تخضع للتقويم العلمي التجريبي ، هذه القوى التي تقوم بالبدن تفسر في نظره جميع ظواهر البدن ، من ناحية ظاهريتي القوى الجاذبة والممسكة ، والقوى المحمولة ، والمنومة (٢) وهذا . نجد أن هذه النزعة التي سادت بين مراكز الحضارة والعلم في الجزء الشرقي من البحر المتوسط – في الإسكندرية اتجهت إلى اتحاد التفسير العلمي والتفسير الفلسفي ، واحتلاطهما بل وامتزاجهما ، لم تكن قاصرة على الطب وحده ، بل ربما تطرقت إلى علوم أخرى مثل الطبيعة ، والكيمياء .. إلخ بل قامت في العصر السكندرى في مختلف الدراسات فيما عدا الرياضيات وعلم التشريح . (٣)

(١) دكتور نجيب بلدي – تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية – ص ٤٨ .

(٢) المرجع السابق – ص ٤٨ .

(٣) المصدر السابق – ص ٤٩ .

وعلم الطبيعة - كان متأثراً - بالروح الفلسفية في هذا العصر ، والذي شاعت فيه مبادى المدرسة الرواقية ، فبعد أن كان علم مستقل عن الفلسفة ، واتخذ منهاجاً وضعيماً ميكانيكياً على يد بعض علماء الطبيعة مثل "أستراتون اللمساتي" - أصبح يقبل مبادى ميتافيزيقية .. مثل ذلك ، أن ظاهرة المد والجزر ترجع إلى "التعاطف الكوني" "أساسه حضور العقل الإلهي" ، في العالم ككل ، ويحصل هذا التفسير إذا بمبادى الكون والوجود كله ، ويربط بين حركات الموجودات - والأفلاك ومصير الإنسان في حياته كلها ، إذا هو دخول في علم التجيم ، والذي بدأ يشيع عند يوناني الإسكندرية في القرون التالية (١) أما الكيمياء - فعلم ظل شائعاً في الإسكندرية ، منذ عصر البطالمة وحتى العصر الروماني وقامت تعاليم هذا العلم على مبادى ميتافيزيقية غامضة - ومزج من السحر والتجيم - وليس البحث فيه هو البحث العلمي النظري - بل هو العمل ، والذي يعني تحويل المواد والمعادن المختلفة فيما بينها - إلى مواد ومعادن نفيسة ، أو تحويلها إما إلى ذهب أو فضة ، وهكذا لعل أكثر هذه المبادى شيئاً مبدأ التجاذب والتناقض - وما يشملهما من تأثيرات سحرية .. بناءً على المبدأ الفلسفي الروaci المعروف مبدأ "التعاطف" فيقال أنه طبيعة ما تحررها ، وتنفتحها إلى طبيعة أخرى .. إلخ (٢)

هكذا نجد أنه قد حدث نوع من التجاذب بين التيارات الثقافية والميتافيزيقية الفلسفية وبين التفكير العلمي المنظم - فامتزجت المبادى الميتافيزيقية بالمبادى العلمية ، وظهرت بعض الاستقلاليات العلمية التي تقوم على مبادى خطوات أحياناً أخرى . خلال التطور العلمي والثقافي الإسكندرى .

بقيت نقطة واحدة ، نريد إلقاء الضوء عليها - في التطور الأخير للتاريخ العلمي لمدرسة الإسكندرية في عصرها المتأخر ، وقبل فتح العرب لمصر ، وهي أنه على الرغم من أن الإسكندرية التي ظلت على علاقة وطيدة مع آثينا إلا أنها تميزت عنها بطبع خاص ، في نشاطها الثقافي والحضاري ، بينما أوغلت مدرسة آثينا في التصور ، والعلوم الخفية - متأثرة في ذلك بالمدرسة السورية ، نجد مدرسة

(١) المصدر السابق - ص ٤٩ .

(٢) المصدر السابق - ص ٥٠، ٥١ .

الإسكندرية وقد التزمت جانب دراسة العلوم بصفة عامة ، والرياضيات بصفة خاصة ، وكذلك ممارسة الطب القديم مع الاهتمام الشديد بمنطق أرسطو كأداة للاستدلال العقلي في ميدان العلوم (١)

يضاف إلى ذلك أنه لما عصفت يد البلى " بمتحف الإسكندرية ، في القرن الثالث الميلادي ، وجدت مدارس لها مكتبات مثل "القيصرية" وقد نهبت عام ٣٦٦ م ، حين أحيل هذا المعبد إلى كنيسة ، ومثل هذا حصل لمكتبة "السيراپيون" - والتي قضي عليها عام ٣٩١ م في عهد "ثيوزوسيوس الأول" ، ولم يكن في الإمكان وجود مدرسة فلسفية أو مكتبة عامة بالإسكندرية في نهاية القرن الرابع الميلادي إذ أن التعصب الديني قد أشتد وطأته ، فجعل الحياة صعبة بالنسبة للمعلمين والطلاب الوثنيين ، ولكن فيما أشار ماسبيرو في كتابه "أوراق بردي يونانية من العصر البيزنطي" من وجود بعض المدارس والمكتبات واستمرارها - لأن أوراق البردي البيزنطية تتحدث عن متاحف للدراسة وأكاديميات في الإسكندرية - حوالي عام ٥٠٠ م ، وقد كان أمونيوس بن هرميسا تلميذ أير قلس واحد الأفلاطونيين المحدثين ، رئيساً لإحدى المدارس ، وكان العرب يعرفونه وكذلك تلاميذه منهم : سنيلقيوس ، ودمستقيوس ، واسقلقيوس ، وثيدوتوس ، ويحيى النحوي ، وقد كان زكريا المدرس أحد هؤلاء الطلاب أو المعلمين في نهاية القرن الخامس الميلادي وكذلك صديقه سويرس ، أما في النصف الأول من القرن السادس الميلادي - كان ليحيى النحوي شهرة كبيرة وواسعة كأكبر شخصية علمية بالإسكندرية ، وفي أوائل القرن السابع الميلادي ، كان أصطفين الإسكندرى - أو الإسكندراني - أكبر شخصية فلسفية وعلمية في بلاط الإمبراطور هرقل ، وأشهر المعلمين في الإسكندرية .

وإلى جانب هؤلاء العلماء - الفلاسفة الإسكندرانيون - تخرج في الإسكندرية - منذ القرن السادس الميلادي - الطبيب الفيلسوف "سرجيوس الرأس عيني" ، والطبيب أيتيوس Aetios الأمدي .

وفي أوائل القرن السابع الميلادي ، كان بالإسكندرية من الأطباء "بولس

(١) دكتور محمد علي أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفي - ج ٢ (أرسطو والمدارس المتأخرة) - ص ٣٤٩ ، ص ٣٥٠ .

الأجنبطي" ، وقد كان لكتب هؤلاء العلماء الفلسفية تأثير خطير في دراسات العلماء العرب الأولى .^(١)

ومن الجدير بالذكر أن المؤرخين العرب يتفقون في القول أنه في الإسكندرية - في العصر الهليني الأخير - قد ألف مجموعة كتب طبية ، وجوامع ١٦ لستة عشر كتاباً من كتب جالينوس . وهذه الجوامع تحتوي على - مقالات في التشريح ، والتشخيص وفي النبض أو هي جامع لكل منها ، واسم هذه - الجوامع كلها للمتعلمين وقد ترجمت إلى السريانية والعربية - وتوزعها حنين بن إسحق (١٩٤ - ٢٦٤) هـ وتلأمته ، وترجموها أول ما ترجموا (٢) وقد أشار ابن أبي أصيبيعة - نقاً عن أقوال أبي الفرج بن هندو - في كتاب " مفتاح الطبع " أن هذه الكتب التي اتخذها الإسكندرانيون من كتب جالينوس ، وعملوا لها جوامع وزعموا أنها تغنى عن متون كتب جالينوس ، وتفكي كلفة ما فيها من الجوامع .^(٣)

(١) دكتور ماركس مایر هو夫 - من الإسكندرية إلى بغداد (بحث في تاريخ التعليم الفلسفي والطبي عند العرب) - ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - ص ٤ - ترجمة دكتور عبد الرحمن بدوي - ط وكالة المطبوعات الكويتية ١٩٨٠ .

(٢) المصدر السابق - ص ٤ - كذلك نظرنا - جوامع الإسكندرانيين - كتاب جالينوس إلى غلومن (وهو صديق له) في الثاني لشفاء الأمراض - شرح وتأريخ حنين بن إسحق ، تحقيق دكتور محمد سليم سالم - ط الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٢م - وجدير بالذكر أن الإسكندرانيين اختاروا ستة عشر كتاباً من كتب جالينوس لتكون هي العمدة في دراسة الطب ، ويفضل بعض الباحثين والمحققين أن يطلقوا على هذه الجوامع اسم " منتخبات الإسكندرانيين " - المحقق ص ٣ ، وفي ص ٤ يذكر المحقق - نقاً عن ابن أبي أصيبيعة قوله : ووجدت بعض الكتب الستة عشر لجالينوس - وقد نقلها من الرومية إلى السريانية " سرجيوس - المتطلب وقد كان من أصحاب الطبيعة الواحدة توفي عام ٥٣٦ م ، كذلك نقلها من السريانية إلى العربية موسى بن خالد الترجمان - إلا أن الترجمة التي قام بها حنين بن إسحق كانت أكثر دقة من السابعين . نظرنا - تعليق - ص ٥

(٣) ابن أبي أصيبيعة - ج ١ - عيون الأنباء في طبقات الأطباء - ط مكتبة بيروت ١٩٦٥ م . كذلك ماكس مایر هو夫 - من الإسكندرية إلى بغداد - ص ٤٦ .

وليس هناك أدنى شك ، في أن وجود هذه الجامع وحدها دليل على أن حركة تدريس الطب بالإسكندرية ، كانت ولا بد أن تكون قوية ونشطة قبل دخول العرب مصر – ودخولهم الإسكندرية ، وفيما يشير بعض الباحثين المحدثين – أن الأكاديمية العلمية القديمة في الإسكندرية قد ازدهرت وظهر بها مبادئ جديدة لتدريس الطب – مستندة إلى آراء جالينوس الرئيسية ، يضاف إلى ذلك أن تلاميذ مدرسة الإسكندرية لخصوا كتابات قرن بها اسم أقراط وذلك في الفترة التي سبقت الفتح العربي الإسلامي .^(١)

وتشير مصادر المؤرخين للعلوم في الإسكندرية – إلى أهم الشخصيات العلمية الطبية ، التي حملت مشاعل العلوم الطبية وألفوا الجامع ورتبوا المقالات – الطبيبة لجالينوس ومدرسته .. فيذهب القبطي ^(٢) وابن أبي أصيبيعة ^(٣) : إلى القول " والإسكندرانيون هم الذين ربوا بالإسكندرية دار العلم ، ومجالس الدرس الطبي ، وكانوا يقرأون كتب جالينوس ، ويرتبونها على هذا الشكل الذي تقرأ اليوم عليه ، وعملوا لها نفاسير وجوامع تختصر معانيها ، ويسهل على القارئ حفظها ، وحملها في الأسفار ، فأولهم علي ما رتبه إسحق بن حنين : أسطفين الإسكندرى ، ثم جالينوس ، وأنقلائوس ، ومارنيوس وهو لاء الأربعه عمدة الأطباء الإسكندرانيين ، وهم الذين عملوا الجامع والنفاسير .^(٤)

ثالثاً : مدرسة الإسكندرية في ظل الفتح العربي الإسلامي :

الإسكندرية – هذه المدينة من أعظم مدايا الدنيا وأقدمها وضعا ، وقد بنيت غير مرة : أول ما بنيت بعد الطوفان في زمان مصرابين بن بيصر بن نوح عليه السلام ، وكان يقال لها إذ ذاك مدينة " راقوده " ، فلما كان في أيام اليونانيين جددتها الإسكندر

(١) دكتور ماهر عبد القادر – حنين بن إسحق (العصر الذهبي للترجمة) – ص ١٤ – طدار النهضة العربية – بيروت ١٩٨٧ م .

(٢) القبطي – أخبار الحكماء – ليبيترج – ١٣٢١ م .

(٣) ابن أبي أصيبيعة – طبقات الأطباء – ط بيروت ١٩٦٥ م .

(٤) ماكس ماير هوف – من الإسكندرية إلى بغداد ص ٤٨ ، ص ٤٩ .

الأكبر بن فيليبيش المقدوني ، الذي قهر دارا وملك ممالك الفرس بعد تحرير بخت نصر مدينة "منف" فعرفت به .

ومنذ جددها الإسكندر انتقل تحت المملكة من مدينة منف إلى الإسكندرية ، فصادر دار المملكة بديار مصر ، ولم تزل على ذلك حتى ظهر دين الإسلام ، قدم عمرو بن العاص بجيوش المسلمين وفتح الحصن والإسكندرية ، وصارت ديار مصر أرض إسلام فانتقل تحت الملك حينئذ من الإسكندرية إلى فسطاط مصر ، وصار الفسطاط من بعد الإسكندرية دار مملكة ديار مصر (١)

ومن الجدير بالذكر ، أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب . هو الذي أشار على ، عمرو بن العاص ، أن لا يتخذ من الإسكندرية مقرًا لولايته على مصر ، حتى لا يحول بينه وبين المسلمين حائل مائي أو طبيعي أو غيره .. ويوضح لنا ذلك من خلال هذا النص "فعن يزيد بن أبي حبيب أن عمرو بن العاص لما فتح الإسكندرية ، ورأى بيوتها وبناتها مفروغا منها ، هم أن يسكنها ، وقال : مساكن قد كفيناها ، فكتب إلى عمر بن الخطاب - رضي الله عنه يستأذنه في ذلك ، قال عمر بن الخطاب للرسول الموفد إليه : هل يحول بيني وبين المسلمين ماء؟ قال : نعم يا أمير المؤمنين إذا جري النيل .

فكتب عمر إلى عمرو بن العاص : "إني لا أحب أن تتزل بال المسلمين متزلاً يحول الماء بيني وبينهم شناءً ولا صيفاً"

فتتحول عمرو بن العاص من الإسكندرية إلى الفسطاط وقد كان الهدف الحقيقي من خلال هذه المشورة من الخليفة عمر بن الخطاب لقواده أن يكون هناك ترابط بين القادة والجنود الفاتحين ولا يحدث أي فاصل يحول دون هذا الترابط والتواصل مما نم عن عقلية العرب الجيدة ، والمنظمة . ولذلك نجد عمر بن الخطاب يقول لقاده الفاتحين في الشرق (سعد بن أبي وقاص) وفي الغرب (عمرو بن العاص) وهو نازل بالإسكندرية "الا تجعل بيني وبينكم ماء ، متى أردت ان اركب إليكم راحتي

(١) المقريزي (نقى الدين احمد بن علي) - خطط المقريزي - ج ١ - ص ٢٦٨ - ط بولاق عام ١٤٧٠ هـ

حتى أقدم عليكم ، قدمت " (١)

وفي قصة فتح العرب لمصر ، وللإسكندرية بصفة خاصة ، ما يشير إلى أن العرب لم يكونوا غزاة أو محتلين ، غاشمين ، بل كانوا فاتحين ، حيث تمثلوا الطرق المثلثة في طريقة الفتح ، دون ظلم لأحد ، أو إكراه على الدين ، أو الفكر أو الاعتقاد ، كانوا مسلمين إلا لمن أراد قتالهم ، مبشرين بالإسلام كدين جديد ينشر العدالة والمساواة بين كافة الناس ، لا فرق بين كبير وصغير ، ويشير المؤرخين العرب - وغيرهم : إلى قصة الفتح - تختصر فيها بعض الملامح المعاصرة عن النزعة الحضارية الإسلامية . يقول بن عبد الحكم

" يقال أن المقوس إنما صالح عمرو بن العاص ، لما فتح الإسكندرية ، حاصر أهلها ثلاثة أشهر ، واح عليهم فخافوه ، وسأل المقوس الصلح عنهم ، كما صالحه على القبط ، على أن يستتر رأي الملك (٢) وأشار بعض المؤرخين من ناحية أخرى إلى أن عمرو بن العاص حاصر الإسكندرية ثلاثة أشهر ثم فتحها عنوة - وهو الفتح الأول ، ويقال بل فتحها عمرو بن العاص لمستهل المحرم سنة ٢١ هجرياً ، ويقال أيضاً : إن عمراً كتب إلى عمر بن الخطاب كتاباً يخبره : أن الله فتح علينا الإسكندرية بغير عقد ولا عهد " ، فكتب إليه عمر - رضي الله عنه - ، يقبح رأيه ، ويأمره إلا يجاوزها - (٣) ومما لا شك أن في هذا الرأي ل الخليفة المسلمين عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - مجزئاً حضارياً .

وحتى لا نستغرق في قصص الفتح ، ولا نخرج عن نطاق بحثنا ، فقط نشير إلى

(١) المصدر السابق - ص ٣١١ .

(٢) المصدر السابق - ص ٣٠٢ - جدير بالذكر " في سنة ٦٤٥ / ٩٢٥ م فاجأ الأسطول البيزنطي الإسكندرية وتغلب على حاميتها العربية - وأسرع الخليفة عمر بن الخطاب إلى إرسال عمرو بن العاص إلى مصر وضرب عمرو الحصار على الإسكندرية وطال الحصار ولم يتمكن عمرو من اقتحام المدينة إلا بواسطة أحد المصريين الذي أرشده إلى أبواب الإسكندرية الضعيفة الحراسة فانقض عمرو بقواته على البيزنطيين وقتلو قائدتهم عمانويل وأحرزوا النصر عليهم ، دكتور احمد الشامي - الحضارة الإسلامية - ص ١٣١ .

(٣) نفس المصدر السابق - ص ٣٠٧ ، ص ٣٠٨ .

بعض اللمسات الحضارية والفكريّة الإسلاميّة ، ومنها أن من الأسباب والعوامل التّوّيّة - التي ساعدت العرب المسلمين على فتح الإسكندرية ، ما اشتهر عن العرب المسلمين من التسامح الديني ، وإقرار العدل ، ومقاومة الظلم ، ورد المظالم إلى أهلها ، في الوقت الذي شعر فيه المواطنون المصريون ، والأقباط بظلم وغبن الرومان لهم ، واضطهادهم الديني ، وحرمانهم من أبسط حقوق الإنسان أو الموانة ، فكانوا كأنّهم غرباء في وطنهم مصر والإسكندرية خاصة ، إذ كان لليونانيين والرومان فضلاً عن عناصر اليهود والمقدونيّين شأن المواطن ، والتمتع بحقوق المواطنين ، دون الأقباط والمصريين . وهذا ما تشير إليه كتب وأبحاث العلماء والمؤرخين في تاريخ الثقافات والحضارات الإنسانية (١) وفي بحث عن الإسلام والمسيحية في العصور الوسطى "يوضح الباحث مدى تمتع المسيحيين بالحرية والعدالة والمساواة في ظل الإسلام ففي بحث فكرة "المسيحيون في الأرضي الإسلامية" يقول الباحث "كان هناك مسيحيون يعيشون داخل الأرضي الإسلامية ، وكانوا في البداية لا يزالون يستخدمون اليونانية في الكتابة ، وقد رحب معظمهم بالعرب كمحررين ، إذ أنّ البطريّة الأرثوذكسيّة والقوّة الإمبراطوريّة البيزنطيّة ، كانتا ذات وطأة ثقيلة على القبط ." (٢)

(١) من الجدير بالذكر أن المؤرخين العرب والمسلمين اهتموا اهتماماً بالغاً بالإسكندرية وخاصة في المرحلة التي سبقت الفتح العربي والإسلامي لهذه المدينة . وبالإضافة إلى ما سبق في هذا المجال فإن المؤرخين أشاروا إلى هذه المرحلة والتي اتسمت باضطهاد الروم للمصريين ، بسبب اختلافهم معهم في المذهب الديني ، وكيف انتهى الأمر بهرب بنiamين اسقف الإسكندرية إلى الصحراء فراراً من بطش سلطان الروم ، وليتابع من مخبأ النّضال ضد أولئك المستعمرين الطاغة - دكتور إبراهيم العدوبي - غبن عبد الحكم " رائد المؤرخين العرب " ص ٨٠ - ط مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٣م .

(٢) رشا حمود الصباح - الإسلام والمسيحية في العصور الوسطى - بحث مشور " ضمن مجلة عالم الفكر " كتابات في الحضارة - ص ٧٠٢ - المجلد الخامس عشر عدد (٣) ديسمبر ١٩٨٤ بالكويت .

ومن ناحية أخرى - يشير باحث آخر - في تاريخ الحضارات - إلى هذه الفكرة الحضارية ، فيكون " يعتبر ميخائيل السوري بطريقه أنطاكية عام ٥٦٢ هـ - ٥٩٣ هجرية / ١١٦٦ م - ١١٩٦ م / من أهم المصادر السريانية ، التي اهتمت بالتاريخ الإسلامي ، إذ كتب كتابا في التاريخ الديني والمدني العام من أول الخليقة حتى عام ٥٩٠ هـ / ١١٩٣ م ، ألفه بالسريانية في عدة مجلدات .. يقول فيها عن الإسلام : أن ظهور الإسلام كان بداية لإنقاذ " الواقعية " من استبداد البيزنطيين الذين اضطهدوا النصارى المختلفين عنهم مذهبيا ، ويقول ميخائيل أيضا : أن الله عاقب الروم بظهور الإسلام ، لأن الله : لما رأى شرور الروم الذين لجأوا إلى القوة فنهبوا كناستنا ، وسلبوا أديرتنا في كافة ممتلكاتنا ، وأنزلوا بنا العقاب بغير رحمة ولا شفقة ، أرسل أبناء إسماعيل (عليه السلام) من بلاد الجنوب ليخلصنا على أيديهم من قبضة الروم .^(١)

بل ويشير الباحث إلى تمنع النصارى بحرية العبادة ، والرأي والفكر بالإضافة إلى إعادة ممتلكاتهم لحوزتهم الدينية وغيرها - فيقول : " لما سلمت المدن للعرب خصص هؤلاء لكل طائفة ، الكنائس التي وجدت في حوزتهم ، ومع ذلك لم يكن كسبا هنا أن يتخلص النصارى من قسوة الروم ، وأذاهم وحقنهم وتحمسهم العنيف ضد النصارى - الواقعية - وإن نجد أنفسنا في أمن وسلام ، ويروي ميخائيل السوري أيضا أن ما لحق بالنصارى ومزارعهم ومدنهم من بعض التدمير في بداية الفتوحات الإسلامية أمرا " طبيعيا " ، يرافق كل الحروب - ويقرر - أو يضيف إلى ذلك " انه بعد أن استقرت الفتوحات الإسلامية عادت الأمور إلى مجاريها الطبيعية ، وانتعشت الحياة الاقتصادية للنصارى وتعمدوا بكل حرفيتهم التي حرموا منها في أيام الروم أو البيزنطيين . "^(٢)

ومن هنا يتضح أن الفتح العربي الإسلامي لمصر والإسكندرية وسائر بلدان

(١) جاسم صكبان علي - التاريخ العربي والإسلامي خلال المصادر السريانية العراقية - (بحث منشور ضمن مجلة عالم الفكر) كتابات في الحضارة - ص ٦٩٦ ، (ص ٦٠) .

(٢) المصدر السابق - ص ٦٩٦ ، (ص ٧٠) .

الإمبراطورية الرومانية - البيزنطية - كان فتحاً عظيماً ، من مختلف الجهات ، وكان للإسكندرية أهمية كبيرة لدى الروم - البيزنطيين لذلك يذكر المؤرخون " انه حين غلت العرب على الشام - والإسكندرية - قال الملك - لمن غلبتنا على الإسكندرية هلكت الروم وانقطع ملوكها " .^(١)

وقد كان للإسكندرية أهمية حضارية كبيرة لدى الرومان والعرب فيما بعد ، فيذكر إن عمرو بن العاص - كتب إلى عمر بن الخطاب يصف له الإسكندرية - ومكانتها - من ذلك قوله " أما بعد فاني فتحت مدينة لا أستطيع أن أصف ما فيها ، غير أنني أصبت فيها أربعة آلاف بنتية ، باربعة آلاف حمام ، وأربعين ألف يهودي عليهم الجزية ، وأربعين ألف ملوك " وقال الذين ينظرون في الأهدية والبلدان وترتيب الأقاليم والأمسكار : انه لم تطل أعمار الناس في بلد من البلدان طولها بمريوط من كورة الإسكندرية .^(٢)

وقد اهتم المؤرخون - بدراسة الإسكندرية وأثارها الحضارية والثقافية واختصت الإسكندرية بوجه خاص - بعناية بعض المؤرخين المصريين الذين اهتموا بإحصاء فضائلها ، وما تمتاز به دون غيرها من المدن المصرية ، ومن بين المصنفات عن الإسكندرية كتاب " رسالة في فضائل الإسكندرية " حيث يشير مؤلفه إلى فتح العرب للمدينة وما اشتملت عليه من الفضائل ، فضل المراقبة فيها وأسوارها ومساجدها وكتاب آخر بعنوان " الدرة السننية في تاريخ الإسكندرية لمنصور بن سليم السكندري ت عام ٦٧٤ م ، وكتاب بعنوان " فضائل الإسكندرية " لأبي علي الحسن بن عمر بن الحسن الصياغ ، كذلك هناك كتابات أخرى لبعض العلماء المؤرخين المحثثين منها " كتاب تاريخ الإسكندرية وحضارتها في العصر الإسلامي^(٣) هذا عن التاريخ الحضاري والفتح العربي الإسلامي عن الإسكندرية - لكن ماذا

(١) المقريزي - الخطط - طـ ص ٣٠٥

(٢) المصدر السابق ص ٣٠٩ ، ص ٣٠١

(٣) دكتور السيد عبد العزيز سالم - التاريخ والمؤرخون ص ١٠٩ ط - مؤسسة شباب الجامعة - الإسكندرية ١٩٨١ م

عن : التاريخ الثقافي والعلمي لمدينة الإسكندرية ومدرستها الفلسفية والعلمية في ظل الفتح العربي والحكم الإسلامي لمصر ؟

أشرنا فيما سبق أن الإسكندرية - بعد تأسيسها بأمر من الفاتح الإغريقي الإسكندر الأكبر وعلى يد خليفة على حكم مصر بطليموس الأول "سوتير" أصبحت مدينة مفتوحة على جميع الجنسيات ، والعناصر البشرية المختلفة دون التمييز بين جنس وأخر ، وفيها ومن خلالها امتهنت الثقافات والأديان ، وتحاورت التيارات الفلسفية والدينية ، وتأسست على اثر ذلك مدرسة الإسكندرية في ظل ما أنشأه البطالمة من متحف ، ودار ربان الفنون ، ومكتبات ، وأروقة مدرسية ، أو ما يسمى بالموسیون ، والقىصرون ، السرايبون ، وكلها كانت تعبر عن نهضة ثقافية وحضارية عريقة وعميقة ، ومن خلال ذلك كله أصبحت الإسكندرية هي المدرسة الوحيدة في بلاد الشرق ورئة الثقافة والفلسفة اللاتينية والإغريقية وتمازجت التيارات الهلينية والهانستية الإغريقية والرومانية ، يضاف إلى ذلك أن السوريان هم الذين أخذوا الثقافة اليونانية من الإسكندرية وإنطاكيه ، ونشروها في الشرق ^(١) ومع هذا كله لم يحدث تخريب ، أو تدمير للإسكندرية أو مدرستها الفلسفية والعلمية في ظل الفتح العربي الإسلامي لمصر على يد عمرو بن العاص عام ١٤٠.

وتجمع جميع المصادر العلمية والتاريخية من جانب المؤرخين والعلماء العرب والأجانب من المستشرقين وغيرهم ، قدماء ومحديثن على كذب وافتراءات القائلين بان العرب دمروا وأحرقوا مكتبة الإسكندرية ، أوقدوا على ما فيها من علوم وثقافات فلسفية .. ؟

بل تجمع المصادر التاريخية على أن مدرسة الإسكندرية الفلسفية والعلمية ظلت باقية في عصر الفتح العربي والإسلامي ، وفي عصر الخلفاء والحكام العرب من الأمويين ، بل وتنقى المصادر أن المخطوطات العلمية والفلسفية ، وأوراق البردي التي نجت من حرائق مكتبة الإسكندرية في عصر الرومان والبيزنطيين ظلت محفوظة في مكتبات ومدارس الإسكندرية في عصر الحكم العربي وتم ترجمتها

(١) دي بور - تاريخ الفلسفة في الإسلام - ص ١٩ ترجمة دكتور محمد عبد الهدادي أبو ريدة - ط مكتبة النهضة المصرية - ١٩٤٨ م.

ونقلها من اليونانية أو السريانية إلى اللغة العربية ، واستفاد بها علماء فلاسفة العرب والمسلمين في مدارس الشرق .

ومنذ البداية ، نشير إلى أنه "لما سلمت الإسكندرية للعرب عام ٢١ هـ = ٦٤٢ استفاد عدد كبير من اليونان من شروط التسلیم ، ولم يضيق العرب سکان هذه المدينة عند استيلانهم عليها ، كما أثنا لا نستطيع أن نسلم بصحبة القصة التي ترجم عن مكتبها العظمى قد أحرقت بأمر الخليفة عمر بن الخطاب في ذلك العهد ، كذلك لا نستطيع أن نؤكد أن العرب قتلوا سکان الإسكندرية أو أحرقوا الكناس ، أو هدموا الأسوار عام ٦٤٥م بعد غزو ماتویل للمدينة مرة أخرى وانتصار العرب عليه وإعادة فتح المدينة للمرة الثانية وهكذا " ^(١) كل هذا غير صحيح في رأي الكثير من المستشرقين والمؤرخين المنصفين ، إذ قد ثبت بالأدلة القاطعة "في القرن الأول الهجري كان ل الإسكندرية في نظر العرب أهمية كبرى ، باعتبارها قاعدة بحرية وكانت أهمية الإسكندرية بالنسبة للحكام العرب بأن والاها بالزيارة عمالبني أمية في مصر وولاتهم كذلك ظل النظام الإداري الروماني بالإسكندرية مدة غير قصيرة بدليل وجود العمال الرومانيون " ^(٢) .

ويعطينا "ويل بيورات" حواراً تفصيلاً عن هذه الناحية فيذكر "وكان المسيحيون اليعاقية في مصر قد قاسوا من جراء اضطهاد بيزنطية ، ولهذا رحروا بقدوم المسلمين ، وأعانتوهم على الاستيلاء على منفيس ، وارسلوهم إلى الإسكندرية ، ولما سقطت تلك المدينة في يد عمرو بعد حصار دام ثلاثة عشر شهراً عام ١٤١ ، كتب إلى الخليفة عمر بن الخطاب يقول : أما بعد فإني فتحت مدينة لا أصف ما فيها ، غير أنني أصبت فيها أربعة آلاف قصر ، وأربعة آلاف حمام ، وأربعين ألف يهودي ، عليهم الحزبة ، وأربعين ألف ملمع . للملوك " (٢) .

ثم يشير ول ديورانت إلى الحس الحضاري ، وحرية الفكر والاعتقاد عند العرب المسلمين فيقول "وحل عمرو بين العرب وبين نهب المدينة ، وفضل أن يفرض

(١) دائرة المعارف الإسلامية (مادة الإسكندرية) ص ٣٢٨.

(٢) المصدر السابق - ص ٣٢٨

(٣) ويل ديوانت *قصة الحضارة - (عمر الإيمان)* ج ٢ ص ٢٦١-٢٦٢ -ص ٢٦٢.

عليهم الجزية ، ولم يكن في وسعه أن يدرك أسباب الخلافات الدينية بين المذاهب المسيحية المختلفة ، ولذلك منع أعاونه اليعاقبة أن ينتقموا من خصومهم الملكانبيين ، وخالف عمرو بن العاص ما جرت عليه عادة الفاتحين من أقدم الأزمنة ، فاعلن حرية العبادة لجميع أهل المدينة ^(١) .

ثم يسيق لنا ويل ديوانت قصة ما زعم بها فرية من المؤرخين المتهاقنين غير المخلصين في البحث العلمي والذين لم يلتزموا الموضوعية في الحكم على طبائع الأحداث ثم يبين لنا بالأدلة الدامغة تهافت القصة "حرق العرب أو المسلمين لمكتبة الإسكندرية" ويلأمر من الخليفة عمر بن الخطاب فيقول في تساؤل الباحث المدقق "وبعد .. فهل أحرق عمرو مكتبة الإسكندرية؟" لقد وردت هذه القصة أول ما وردت في كتاب عبد الطيف / ١٢٣١ - ١١٦٢ / أحد العلماء المسلمين ، ثم أوردها لتفصيله لوفي "بار هبريوس Bar Hebrous" ١٢٨٦ - ١٢٢٦ / وهو مسيحي يهودي الأصل من شرقي بلاد الشام كتب باللغة العربية باسم أبي الفرج ، مختصر التاريخ العالم ، وقد جاء في روايته لهذه القصة أن رجلاً من أهل الإسكندرية يسميه العرب " هنا الأجروني" واسمها عند الغربيين Gahophilponus طلب إلى عمرو أن يعطيه ما في المكتبة من مخطوطات ، وكتب عمرو إلى الخليفة عمر بن الخطاب يستأذنه في هذا فرد عليه عمر كما تقول الرواية "أما ما نكرت من أمر الكتب ، فإذا كان ما جاء بها يوافق ما جاء في كتاب الله فلا حاجة لنا به وإذا خالفه فلا أرب لنا فيه وأحرقها" وتختر الأسطورة هذا الرد الأسطوري في أغلبظن إلى هذا الجواب القصير .. "حرقها لأن ما فيها كله يحتويه كتاب واحد هو القرآن" .

ويضيف المؤرخ بار هبريوس Bar Hebrous أن عمراً أمر بالكتب فوزع على حمامات المدينة لتؤخذ بها ، فما زالوا يوقدون بملفات اليردي والرق ستة أشهر /

. (٢) / ٦٤٢

(١) المصدر السابق ص ٢٦٢.

(٢) المصدر السابق - ص ٢٦٣

ويذهب ول دبورانت في تحليل هذه القصة لما يظهر تهافتا وتجني القائلين بها وينكر " ومن نقط الضعف في هذه القصة ، أن جزءاً كبيراً من هذه المكتبة قد احرقه المسيحيون المتحمسون في عهد البطريرك توفيلس عام ٣٩٢ م ، وان ما بقي فيها قد تعرض لإهمال المهملين ، وعداء الأعداء تعرضاً إلى ضياع معظمها قبل عام ٦٤٢ م ، كما أن أحداً من المؤرخين المسيحيين لم يشر بكلمة إلى هذا الحادث المزعوم في الخمسة عشرة العام الواقعة بين حدوثه وبين ذكره لأول مرة ، مع أن أحد هؤلاء المؤرخين وهو " أونكيوس " Eutychius . كبير أساقفة الإسكندرية في عام ٩٣٢ م ، قد وصف فتح العرب للإسكندرية بتطويل كبير . ولهذا فإن معظم المؤرخين يرفضون هذه القصة ، ويرون أنها من الخرافات الباطلة .^(١)

ومما يؤيد رأي دبورانت - في القول ببطلان قصة احتراق مكتبة الإسكندرية على يد العرب - ما ذهب إليه (بتلر) Butler - في كتابه فتح العرب لمصر - من إثبات تهافت هذه القصة ، إذ يقول " هذه الشهادة العلمية العظيمة التي تمنت بها جامعة الإسكندرية القديمة ، كانت تسندها مكتبتها الكبيرة ، والتي سبق أن أشرنا إليها - وعن ظروف القرن الرابع حين شن أسقف كنيسة الإسكندرية " ثيوفيلوس " أكبر حملة اضطهاد تعرض الوثنيون لها من أجل القضاء عليهم نهائياً . وكان من أكبر أهدافه القضاء على مدرسة الإسكندرية الوثنية ولذلك اتجه إلى تدمير المكتبة وحرقها باعتبارها أكبر مركز للثقافة الوثنية ، وتعتبر هذه الحملة أكبر كارثة حلت بمكتبة الإسكندرية ، ومن المحقق أن مكتبات المعابد الأخرى ملك اثنانها ، ولكن الثابت أيضاً أن بعض الكتب قد نجا ، وأن الإسكندرية استمرت مركزاً للمعرفة ، والتعليم في القرنين الخامس والسادس حتى الفتح العربي ، ولكن يبدو أن المكتبة المشهورة انتهت تاريخها أثناء اضطهاد " ثيوفيلوس " ، ولا نسمع عن وجودها بعد ذلك ، وليس هناك من سبيل إلى ادعاء وجودها ، أو أن العرب قاموا بحرقها بعد الفتح ، بل لعل هناك ما يثبت أن العرب سمحوا باستمرار التعليم القديم في الإسكندرية ، إذ حضر

(١) المصدر السابق - ص ٢٦٣

يعقب من "ايديسا" إلى الإسكندرية في سنة ٦٨٠ م ليتم تعليمه بها ".^(١) وببناء على ذلك ، فإن التعليم في مدرسة الإسكندرية بشتى صورة العلمية والدينية والتلقافية ظل مستمراً في ظل فتح العرب المسلمين لمصر منذ عام ٦٤٠ م ، وكما أشرنا فقد فتح عمرو بن العاص الإسكندرية عام ٦٤١ - ٦٤٢ م / كما تفيد المصادر أن خلفاء بنى أمية والعباسيون وأصلوا الدراسة والنظم التعليمية وشجعوا حركات الترجمة ونقل تراث الفكر الفلسفى والعلوم اليونانية إلى العرب والمدارس الإسلامية ، ويشير ول ديوارنت في عرض تاريخه للعلوم فيذهب إلى أن المسلمين لم يدخلوا في هذه القرون المجيدة من تاريخ الحياة الإسلامية جهداً في العمل على إيجاد الصلة أو التقاهم بين الثقافات اليونانية وبين الثقافات والعلوم العربية .

فقد أدرك الخلفاء العرب - تأخر العرب في العلم والفلسفة ، كما ادركوا ما خلفه اليونان من ثروة علمية غزيرة ، لقد كان بنوا أمية حكماء استرقوا المدارس الكبرى المسيحية ، أو الصائبة أو الفارسية ، قائمة في الإسكندرية ، وبيروت وإنطاكية وحران ، ونصيبين ، وجنديساپور ، فلم يمسوها بأذى .

وقد احتفظت هذه المدارس بأمهات الكتب في الفلسفة والعلم ، معظمها في ترجمة السريانية ، واستهوت هذه الكتب المسلمين العارفين باللغتين السريانية واليونانية وما ليست أن ظهرت ترجمتها إلى اللغة العربية على أيدي النساطرة المسيحيين أو اليهود ، وقد شجع الخلفاء والأمراء من بنى أمية وبنى العباس هذه الاستدانة العلمية المثمرة - بل وأرسل هؤلاء كالمنصور - والمأمون - الرسل إلى القسطنطينية وغيرها من المدن الهلينستية ، وإلى أباطرة الروم - يطلبون أن يمدوا لهم بالكتب اليونانية .^(٢)

(١) دكتور مصطفى العبادي - مصر من الاسكندر الأكبر حتى الفتح العربي - ص ٣٥٢ - ٣٥٣ كذلك .

A , J Buter ,The Arab Conquest of Egypt , p 401 , 1962

(٢) ول ديوارنت - قصة الحضارة (عصر الإيمان) ج ٢ - ص ١٧٧

إذن – فعن طريق استمرار التعليم – وترجمة العلوم – ونقلها إلى العرب – عرف العرب مدرسة الإسكندرية وطرق التعليم ومناهجه في أروقتها المختلفة – وعرف العرب وال المسلمين المحدثة ، والمشائبة الأرسطية ، والرواقيه وامشاج الفياغوريه الجديدة بالإضافة إلى الترجمات المختلفة لنصوص التوراة والأنجيل ، فضلا عن التيارات الهرمية والغنوصية الإسكندرانية وامتزاجها بالديانة اليهودية او الفيلونية ، وآباء الكنيسة المسيحية .. وهذا ما سوف تتناوله بالدراسة والتحليل في الفصول القادمة.

ويمكن أن نضيف إلى ما سبق – ما يؤكد أهمية ومكانة مدرسة الإسكندرية – ومكتبتها وعلومها عند العرب والمسلمين في ظل الفتح العربي ، وذلك من خلال خلاصة ما توصل إليه بعض المؤرخين والباحثين المستشرقين المحدثين – فقد ذهب ماكس ماير هوف إلى تأكيد ما ذهبنا إليه. إذ يرى أنه "من المؤكد أن مدرسة الإسكندرية كانت لا تزال قائمة وقت أن فتح العرب مصر ، فكانت تتبعاً لهذا المدرسة اليونانية الوحيدة في البلاد التي غزتها العرب في دفعتهم الأولى".

ومن المحتملظن أنها لابد أن تكون قد قامت بدورها في نقل العلوم إلى العرب ^(١). ثم يضيف فكرة أخرى ذات أهمية كبيرة تفيد أن حكاية حريق العرب لمكتبة الإسكندرية حسبها البعض حقيقة لاشك فيها مع أن الأخطاء التاريخية – في روایة ابن الققطي الطويلة تثبت أمام العين ^(٢)

ومن ناحية أخرى ، فإن ماير هوف – يشير بدقة واضحة إلى ما كان لمدرسة الإسكندرية العلمية من أهمية ومكانة في القرنين السادس والسابع " وهي فترة إيان الفتح العربي " – يقول " ولكن يبدو مؤكداً من الأخبار التي أوردها المؤلفون العرب – بعد تمحيصها ، أنه كانت هناك قبل دخول الإسلام مدرسة أو أكثر بالإسكندرية ، فيها كانت الفلسفة والطب يدرسان بصورة مدرسية واضحة ، فكان الدارسون يجتمعون في كل يوم على قراءة كتاب أو إمام منها وتقسمه ، وعلى هذا النحو بقيت

(١) دكتور – ماكس ماير هوف – من الإسكندرية إلى بغداد – من كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، - ص ٣٧ - ٣٨ .

(٢) نفس المصدر – ص ٤٣ .

الدراسة في الشرق والغرب ، طوال العصور الوسطى ، بل لا تزال باقية حتى اليوم في الشرق الإسلامي ، ويكتفى أن يدخل المرء مسجداً من هذه المساجد التي يعقد فيها حلقات الدرس ليرى أمامه الدراسة على هذه الصورة الموجودة بالإسكندرية . يقرأ التلميذ أمام أستاده قطعة من كتاب رئيسي ، وحينئذ يقوم الأستاذ الشرح وإلقاء الأسئلة ، (١) ثم يواصل مايرهوف تحليله لطريقة التدريس ونظم التعليم الإسكندرية – والذي ظل قبل وإبان وفي ظل الفتح العربي – فيشير : بأنه ليس من الممكن افتراض أن الحركة الدراسية قد توقفت لمدة طويلة ثم عادت من بعد في القرن السابع ، وإنما الأخرى أن يقال أن هذا النشاط وجد في القرن السابع كان استمراً لحركة العصر السكندرى الذهبي غير أنه صبغ بصبغة مدرسية شيئاً فشيئاً . (٢)

ومما يزيد الأمروضوحاً أن مايرهوف في بحثه عن مدرسة الإسكندرية وعلومها يعطي فكرة عن استمرار هذه المدرسة وعلومها في ظل حكم الدولة الأموية ، فيذكر أن عبد الملك بن أبي جر الكنانى – كان طبيباً عالماً ماهراً ، وكان في أول أمره مقيناً بالإسكندرية ، لأنَّه كان المتولى بالتدريس بها ، بعد الإسكندرانيين ، الذين تقدم ذكرهم ، ثم أن المسلمين لما استولوا على البلاد وملكوا الإسكندرية ، أسلم بن أبي جر الكنانى على يد عمر بن عبد العزيز ، وكان حينئذ أميراً قبل أن تصل إليه الخلافة ، وذلك سنت ٩٩ هـ ، ثم صار طبيباً لعمر بن عبد العزيز فيما بعد ، ويعتمد عليه في صناعة الطب ، وعلى ذلك فإن مدرسة الإسكندرية وجدت حتى بعد الفتح العربي ، وأنها انتقلت بعد مضي ٨٠ سنة تقريباً على الفتح العربي الإسلامي إلى الشرق الأدنى . (٣)

وخلالمة ما سبق ننتهي أن مدرسة الإسكندرية الفلسفية والعلمية ومخوطات مكتبتها أو ما بقي منها - مما حدث لها من تلف أو تدميراً وحريق في العصور السابقة على الفتح العربي والإسلامي لمصر والإسكندرية ، ظلت قائمة . ولم يتعرض لها العرب أو حكام المسلمين في أي عصر من العصور أبان الفتح العربي

(١) المصدر السابق – ص ٥١ ، ص ٥٢ .

(٢) نفس المصدر – ص ٥٣ .

(٣) المصدر السابق – ص ٦٤ ، ص ٦٧ .

أو بعده ، بأي إتلاف أو حريق .. وهذا ما تؤكده المصادر العلمية والتاريخية المختلفة - ويشير مايرهوف إلى خلاصة هذا الرأي في عبارة واحدة يقول " ينتهي حديث الروايات التي أوردها المؤرخون للعلوم الإسلامية ، عن استمرار مدرسة الإسكندرية الفلسفية المباشر في العهد الإسلامي تحت حكم الإسلام ، ولم يكن انفاقاً إن كانت معلوماتنا عن هذه الفترة كأحسن ما تكون " (١)

خاتمة " ونتائج "

ننتهي الآن من خلال هذه الدراسة التحليلية التركيبية للبدايات الأولى لنشأة الإسكندرية وتطور تاريخها الحضاري والثقافي والعلمي في عصرها الهليني الإغريقي اليوناني والهليني والروماني وفي ظل الفتح العربي الإسلامي إلى ما يأتى .
١- تعتبر الإسكندرية من أهم وأعظم المدن المصرية في عصرها اليوناني والروماني ، حيث امتنجت من خلال مدارسها العلمية والفلسفية ومتاحفها ومعابدها الثقافات اليونانية والشرقية وتعتبر مصدراً من مصادر الإشعاع الحضاري والروحي حيث تلاقت الديانات المختلفة وتجاورت مع التيارات الفلسفية من يهودية ، ومسيحية ، وغنوسيات هرميسية ومصرية قديمة مع تيارات الأفلاطونية ، والفيثاغورية ، والرواقية وغيرها ونشأت فلسفة توفيقية تأفيقية ، عبرت عن عصر إسكندراني ثقافي متاخر ، له أثره الواضح في الثقافات المسيحية ، والإسلامية في العصور الوسطى فيما بعد .

٢- أصبحت الإسكندرية وبعد تأسيسها كمدينة مفتوحة أمام جميع الأجناس البشرية ملتقى الحضارات والثقافات المختلفة بالإضافة إلى النشاط التجاري والفنى في حوض البحر المتوسط واعتبرها المؤرخون في تاريخ الحضارات الإنسانية وريثة المدرسة الأthenية الفلسفية ، والموانئ اليونانية التجارية حيث نشطت الحركات التجارية والعقود المالية وتنمية العناصر البشرية وقدراتها في مجال الأعمال المختلفة وظهور كثير من الصناعات لجميع الأفراد في المجتمع السكندري . وظهرت مجموعة من النظم الإدارية والأسواق الاجتماعية والسياسية ، والتخطيط الفنى المنظم للمباني والشوارع والاحياء السكنية ، ووضع نظم المواطنة - السكان القاطنين في الاحياء السكندرية ، مما يدل على الترتيب الحضاري ، وظهور النظم الإدارية وانتقالها من آثينا إلى الإسكندرية ، ولا نبالغ إذا قلنا أن الإغريق اليونان حاولوا تطبيق نظام المدينة الدولة بالإسكندرية ، كظل حضاري ثقافي إغريقي في الشرق .

٣- أتضح لنا مدى اهتمام ملوك البطالمية منذ عهد تأسيس الإسكندرية بإنشاء دور العلم والمدارس - فتم تأسيس المتحف - دار ربات الفنون . أو الموسيون ، ثم إنشاء المكتبة وتزويدها بالخطوطات وأوراق البردي التي تحوى نفائس العلوم والثقافة -

كذلك تم تعيين مجموعة من العلماء وال فلاسفة لرعاية هذه المكتبة والإشراف على البحوث العلمية في المؤسيون ، وظهرت بالإضافة إلى الرواقد الفلسفية والأدبية والثقافية ، مجموعة من البحوث والدراسات العلمية في مجال الطب ، والتشريح ، والفسيولوجيا ، ودراسات عن الحيوانات والنباتات والأحياء المائية ، وكان طلاب العلم والدراسة يأتون من كل المدن المصرية واليونانية والشرقية إلى الإسكندرية للتعلم ، واقتباس وسائل العلم المختلفة ، وفي ظل مدرسة الإسكندرية عرف المنطق الأرسطي طريقة التطبيق العملي في مجال العلوم الطبية والهندسية والرياضية .

٤- شهدت الإسكندرية - وبصفة خاصة - في عصرها المتأخر - العصر الهلينيستي الروماني - نهضة علمية كبيرة - حيث استقلت بعض العلوم العملية والتجريبية عن بعض التيارات الميتافيزيقية والعلوم الفلسفية أو النظرية ، فقد نفض بعض العلماء أيديهم قليلاً عن الفروض الميتافيزيقية - وتتناولوا أساس البحث العلمي بطريقة علمية عملية - فظهرت علوم عقلية تحليلية وعملية ، وظهرت قوانين علمية ساهمت في التطور العلمي في الرياضيات والهندسة والفلك ، والموسيقي ، والطب ، والجغرافيا ، والكيمياء ، والنجوم ، والتشريح ، والفسيولوجيا . وظهر ما يسمى بجوانع الإسكندرانيين - في مجال علوم الطب ، والشفاء والأدوية والأمراض .. إلخ . وقد شهد بذلك علماء العرب ومؤرخيهم ، وغدا لهذا التراث الفلسفي والعلمي في هذه العلوم والفنون أثره الواضح على اتجاه دراسات العلماء والمفكرين وال فلاسفة العرب والإسلاميين وغيرهم .

٥- نستطيع من خلال هذه الدراسة - دحض - الفكرة التي طالما روج لها بعض الفريدة الضالة من بعض المستشرقين والباحثين أو المؤرخين العرب قصيري النظر - وهي قولهم " بأن العرب أحرقوا مكتبة الإسكندرية وبأمر من الخليفة عمر بن الخطاب ، فقد أثبت الباحثون المخلصون من المستشرقين والعلماء المحدثين كذب هذا الافتاء ، مما لا يدع مجالاً للشك فالإسكندرية بمدارسها ومكتباتها وعلومها المختلفة ظلت قائمة في ظل الفتح العربي والإسلامي - وفي عصر الأمويين - وظهر بها مجموعة من العلماء وال فلاسفة في العصر الإسلامي استطاعوا نقل العلوم والفلسفة إلى المدن العربية والإسلامية كبغداد وأنطاكية - ومدن الشام الأخرى - وقد رجعنا للمصادر والوثائق العلمية المعتمدة في اللغتين العربية وال أجنبية .

ثُبَّت المُصادر والمُرَاجِعُ الْعَرَبِيَّةُ وَالْأَجْنبِيَّةُ

أولاً : المصادر والمراجع العربية :-

- ١- إبراهيم العدوي (دكتور) : ابن عبد الحكم (رائد المؤرخين العرب) - ط الأنجلو المصرية ١٩٦٣ م.
- ٢- ابن أبي أصيبيعة : عيون الأنبياء في طبقات الأطباء - ط مكتبة بيروت ١٩٦٥ م.
- ٣- أبو ريان (دكتور محمد علي) : تاريخ الفلسفة اليونانية - ج ١ (من طاليس إلى أفلاطون) - ط دار النهضة العربية بيروت ١٩٧٦ م.
- ٤- أبو ريان (دكتور محمد علي) : تاريخ الفكر الفلسفي ج ٢ (ارسطو والمدارس المتأخرة) - ط دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ١٩٨٩ م.
- ٥- أحمد الشامي (دكتور) : الحضارة الإسلامية (انتشارها وتأثيرها في الحضارة الأوروبية) - ط مطبعة الهدایة بمصر ١٩٩٨ م.
- ٦- أرنولد تويني : تاريخ الحضارة الهلينية - ترجمة رمزي جرجس ، مراجعة دكتور صقر خفاجة - ط الأنجلو المصرية ١٩٦٣ م.
- ٧- إميل برييه : الآراء الدينية والفلسفية لفليون سكنتري - ط الطبى بمصر ١٩٥٤ م.
- ٨- دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام - ترجمة دكتور محمد عبد الهاشمي أبو ريده - مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٨ م.
- ٩- رشا حمود الصباح : الإسلام والمسيحية في العصور الوسطى (بحث منشور ضمن مجلة عالم الفكر) كتابات في الحضارة المجلد الثالث عشر - عدد (٣) ديسمبر الكويت ١٩٨٤ م.
- ١٠- سارتون (جورج) : تاريخ العلم - ج ١ - ط دار المعارف ١٩٦٧ .
- ١١- سارتون (جورج) : تاريخ العلم - ج ٢ - ط دار المعارف ١٩٦٨ م.
- ١٢- سالم (دكتور السيد عبد العزيز) : التاريخ والموزخون - مؤسسة شباب الجامعة بالإسكندرية ١٩٨١ م.

- ١٣- الشهري (شمس الدين) : تاريخ الحكماء (نرفة الأرواح وروضة الأفراح) - تحقيق دكتور عبد الكريم أبو شويرب - ط جمعية الدعوة الإسلامية العالمية ١٩٨٨ م.
- ١٤- سكبان (جاسم) : التاريخ العربي والإسلامي (خلال المصادر السريانية العراقية) - بحث منشور ضمن مجلة عالم الفكر - كتابات في الحضارة - الكويت ١٩٨٤ م.
- ١٥- الصايغ (دكتورة نوال) : المرجع في الفكر الفلسفي - ط دار الفكر العربي - ١٩٨٨ م.
- ١٦- عبد الحليم منتصر (دكتور) : تاريخ العلم (دور العلماء العرب في تقدمه) - ط دار المعارف ١٩٦٩ م.
- ١٧- عبد الرحمن بدوي (دكتور) : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (الهوامش) - ط وكالة المطبوعات بالكويت ١٩٨٣ م.
- ١٨- عبد الرحمن بدوي (دكتور) : خريف الفكر اليوناني - ط دار القلم بيروت ١٩٧٩ م.
- ١٩- كارل هنرش بيكر : تراث الأوائل في الشرق والغرب (ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) ترجمة دكتور عبد الرحمن بدوي - ط وكالة المطبوعات بالكويت ١٩٨٣ م.
- ٢٠- لطفي عبد الوهاب (دكتور) : التاريخ اليوناني والروماني - ط وزارة التربية والتعليم ١٩٨٨ م.
- ٢١- لطفي عبد الوهاب (دكتور) : اليونان (مقدمة في التاريخ الحضاري) ط - دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية بدون تاريخ.
- ٢٢- محمد البهبي (دكتور) : الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي - ط دار الكتاب العربي - القاهرة ١٩٦٧ م.
- ٢٣- مصطفى العيادي (دكتور) : مصر من الإسكندر الأكبر حتى الفتح العربي - ط الانجلو المصرية بدون تاريخ.

- ٢٤- المقريزي (نقى الدين احمد بن علي) : خطط المقريزي جـ١ - ط بولاق ١٩٢٧هـ .
- ٢٥- ماكس ماير هو夫 من الإسكندرية إلى بغداد (بحث منشور ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) - ترجمة دكتور عبد الرحمن بدوي - ط وكالة المطبوعات بالكويت ١٩٨٠م .
- ٢٦- موسى (هـ ، سانت ، بـ) : ميلاد العصور الوسطى - ترجمة عبد العزيز جاويذ - ط المجلس الأعلى للفنون والأداب والعلوم الاجتماعية - القاهرة ١٩٨٧م .
- ٢٧- ماهر عبد القادر (دكتور) : حنين بن اسحق (العصر الذهبي للترجمة) - ط دار النهضة العربية بيروت ١٩٨٧م .
- ٢٨- نجيب بلدي (دكتور) : تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية - ط دار المعارف بمصر ١٩٦٢م .
- ٢٩- ول ديورانت : قصة الحضارة - المجلد الأول - جـ٢ (الشرق الأدنى) - ترجمة دكتور محمد بدران - ط جامعة الدول العربية ١٩٧١م .
- ٣٠- ول ديورانت : قصة الحضارة - المجلد الرابع - جـ١٣ (عصر الإيمان) - ط جامعة الدول العربية ١٩٧٤م .
- ٣١- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية - ط بيروت بدون تاريخ .
- ٣٢- دائرة المعارف الإسلامية - (المجلد الثالث) جـ١٧ - مادة (الإسكندرية) - زكي خورشيد ، احمد الشنتاوي وآخرون - ط دار الشعب - ١٩٣٦م .
- ٣٣- جوامع الإسكندرانيين (كتاب جالينوس إلى غلوقن في الثاني لشفاء الأمراض) - شرح وتلخيص حنين بن اسحق - تحقيق وتعليق دكتور محمد سليم سالم - ط الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٢م .

ثانياً : المراجع الأجنبية :-

- 1- A, C, Johnson , and Lewis , Byzantine Egypt , Economic studies , 1949 .
- 2- A, J, Butler , The Arab Conquest of Egypt, 1962
- 3- E, A, parsons , The Alexandria library , london 1952

"الفصل الثاني"

"مدرسة الإسكندرية"

"وحوار الحضارات والثقافات الدينية"

"عند فيليون السكندري (٤٠٠ ق.م - ٥٠٠ م)"

"الفصل الثاني"

مدرسة الإسكندرية

وحوار الحضارات والثقافات الدينية

"عند فيلون السكندرى" (٤٠٥ م - ٤٠٥ م)

- تمهيد:-

نتناول من خلال هذه الدراسة التحليلية رواد الفكر الفاسفي والتراجمي والعلماني في مدرسة الإسكندرية وجوانب التأثير والتاثير بين هذا المزاج الفكري والتراجمي وبصفة خاصة المزاج اليوناني الأفلاطوني والفيثاغوري والرواغي وبين المذاهب والتيارات الدينية المختلفة . واليهودية بصفة خاصة ، إذ أن مدرسة الإسكندرية منذ نشأتها وفي متحفها ومكتبتها كانت يوتقنة انصهر من خلالها تراث اليونان الفلسفى وتراث الشرقيين متمثلا ذلك فيما أنتجه فيلون السكندرى من عناصر وتأويلات للتوفيق بين الفلسفة ونظرياتها ومصطلحاتها وبين المبادئ والحقائق الدينية في التوراة . والتي تدور الله المتعالى المتجلبي أشاره في الكون والوجود والنفس والحياة الروحية والمعرفي وغيرها وما يشمل ذلك من تأويلات رمزية للوسائط الروحية ولذلك فإن مدرسة الإسكندرية ورثت تراث الفكر اليوناني وعبرت أصدق تعبير عن تراث الإنسانية شرقاً وغرباً حتى الفتح العربي لمصر في القرن السابع الميلادي . وظلت روادها الفكرية والحضارية قائمة في الدولة الإسلامية وأثارها فيما بعد .

وقد حرصنا في هذا البحث على تناول الجوانب الأساسية التي تشكل حواراً تقاوياً وحضارياً بين رواد التفكير الفاسفي اليوناني وبين المذاهب الدينية الشرقية حرصاً منا على عدم الاستطراد اقتصرنا على نموذج واحد فقط يمثل هذا الحوار التقافي أو الحضاري وهو " فيلون السكندرى " philon (٤٠٥ م / ٤٠٥ م) .

وقسمنا هذا البحث إلى موضوعين أساسيين :

- أولاً : التراث التقافي ورواده الفلسفية والعلمية في مدرسة الإسكندرية

- ثانياً : بين التراث الديني والتفكير الفلسفى عند فيلون السكندرى .

- ثم خاتمة هي نتائج البحث تضم خلاصة ما توصلنا إليه خلال البحث .

- ثم قائمة بأسماء المصادر والمراجع العربية والأجنبية .

أولاً : التراث الثقافي ورواده الفلسفية والعلمية في مدرسة الإسكندرية :

إن حركة التاريخ وما شمله من تيارات ثقافية وفلسفية ودينية لا تعرف الحدود الجغرافية أو القومية أو الدينية إذ أن الحلقات الحضارة الإنسانية متصلة بعضها مع البعض الآخر منذ فجر البشرية حتى الآن . وإذا كان هذا ينطبق على كل المناطق بوجه عام ، فإنه ينطبق على المنطقة التي يوجد فيها المجتمع اليوناني بوجه خاص، إذ لا يمكننا إن نفصل بين هذا المجتمع وبين القارتين الآسيوية والأفريقية . فقد أخذ اليونان عن المصريين على سبيل المثال أولى مبادئ الطب والتسلیح ، وهي مبادئ لم يقتصر مجالها على الخبرة الناتجة عن الممارسة فحسب ، وإنما دونها المصريون في شكل قواعد علمية كما يظهر ذلك بوضوح في عدد من أوراق البردي التي ترجع إلى العصر الفرعوني ، كذلك أخذ اليونان عن المصريين المبادئ الأولى لفن النحت فجاءت التماثيل اليونانية نسخة من الاتجاه المصري .

"الوقفة المتصلبة ، والنظرية المتوجه للأمام ، والقدم اليسرى المتقدمة قليلاً عن القدم اليمنى ، كما أخذ الفانون اليونانيون منذ القرن السادس ق.م. عن معابد مصر عماره الأبهاء ، والأعمدة ." كما يتضح ذلك من مقارنة معبد الكرنك ، وبقايا معبد سقارة في مصر بمعبد " البارثيون " في آثينا . كذلك أخذ اليونان عن وادي الرافدين مبادئ الرياضيات والتنظيم العلمي لها ويتبين هذا في نظريات فيثاغورث الرياضة ، وكان للتأثير السوري والحرف الهجائية الفينيقية وحركات تشكيلها اثر على الحركات الصوتية اليونانية ، وقد كان لاكتشافات الأثرية للطراز المعماري لمجموعة التماثيل والمنمن التي تقع شمال غربي الجزيرة العربية والأردن مثل مدينة العلا ، ومخانير شعبية ، ومداňن صالح ومجموعة القوش على العمارات التقدية ببلاد اليمن وغيرها أثر كبير في توضيح ما كان للفن اليوناني من تأثير علي الشكل الثقافي والحضاري في هذه البلاد مما يوضح وبلغاء على التواصل الحضاري أو الثقافي بين الأمم والشعوب اليونانية والشرقية . (١)

إن الاتصال الذي حدث بين حضارات وثقافات اليونان وبين حضارات وثقافات الشرق الأدنى القديم لم يتوقف عند حد معين أو قرن معين فقد طور المجتمع اليوناني ما أخذه عن مجتمعات الشرق الأدنى من ثقافات أو رواد حضارية وفكرية فلسفية بل زاد عليه، وصاغ كل ذلك صياغة جديدة خلال القرنين (الخامس والرابع ق.م.).

(١) للمزيد من الدراسة انظر - دكتور لطفي عبد الوهاب - اليونان مقدمة في التاريخ الحضاري ص ٢٠ - ص ٢٢ - ط دار المعرفة الجامعية الإسكندرية بدون تاريخ .

ثم اكتملت الدورة الحضارية بعد فتح الإسكندر الأكبر لبلاد الشرق ، وعمل على
البقاء الحضارتين والمزج بينهما ، لكي تصبحا حضارة عالمية واحدة .

ولا ننكر ما كان للتأثير الحضاري والثقافي اليوناني على الشرق الذي تمثل في
جوانب العلوم أو الفنون أو الإدارة ، أو الفلسفة مما شكل حواراً ثقافياً وحضارياً
انصهر في بوتقة الفكر الفلسفى والثقافى والعلمى فى مدرسة الإسكندرية القديمة
بصفة خاصة ومكتبتها القديمة ، والتي كانت يونانية المورد والصبغة ، والشكل
والمحنوى والتي كانت تعتبر حتى الفتح العربى والإسلامى لمصر معبراً حضارياً
وثقافياً وفلسفياً للبقاء حضارة اليونان وثقافتهم وفلسفاتهم مع ثقافات وديانات الشرق
القديمة . (٢) بالإضافة إلى كون الإسكندرية مصدر إشعاع ثقافي يارز في منطقة
الشرق الأدنى ، في كل فروع العلم والفكر والفن والأدب والفلسفة لقرون طويلة .

لقد استمرت مدرسة الإسكندرية ومكتبتها في نشر الثقافة اليونانية في المنطقة ،
واستمرت في تأدية هذا الدور الذي شكل حواراً حضارياً ثقافياً ودينياً ، حتى العصر
الإسلامي ، حين بلغت حركة الترجمة من اليونانية إلى العربية في عصر الخليفة
العباسي المأمون ذروتها ، وانتقل هذا الإشعاع الحضاري والثقافي إلى بغداد لفترة
طويلة بعد مدرسة الإسكندرية .

ومما لا شك فيه أن ما أحدثته مدرسة الإسكندرية ومكتبتها من آثار ثقافية وحوار
فكري وفلسفي بين المذاهب الفكرية والدينية الشرقية أثر تأثير عميقاً على ما كان
يدور في أروقة المدارس الثقافية والعلمية في بغداد .

فقد استوعب العقل العربي والإسلامي الروافد الفكرية والفلسفية اليونانية و
حاول التوفيق بينها وبين الثقافات الإسلامية والعربية بمنهج حضاري لا عنصري أو
عرقي ، انتصح ذلك فيما تناوله فلاسفة ومفكري الإسلام والعرب في العصور
الوسطى الإسلامية سوا في بلاد الشرق متمثلاً بذلك عند الكلبي والفاربي وأبن سينا
والغالي ، وجماعة أخوان الصفا أو في بلاد المغرب العربي متمثلاً بذلك فيما أنتجه
أبن رشد ، وأبن باجه وأبن طفيل وكثير من الصوفية .

إذن نستطيع أن نقول ، كما كانت الإسكندرية مصدر للإشعاع الثقافي والحضاري ،
وبوتقة انصهرت فيها خلاصة الفكر الفلسفى اليونانى بروافده المختلفة من
أفلاطونية وارسطوية ورواقية وابيقرورية وفيثاغورية وغيرها ، فإنها شكلت حواراً

(١) "من المؤكد أن مدرسة الإسكندرية كانت لا تزال قائمة وقت أن فتح العرب مصر ، وكانت
نبعاً لهذه المدرسة اليونانية الوحيدة في البلاد التي غزاها العرب في دفعتهم الأولى ، ومن المحتمل
والظن إنها لابد أن تدون إنها قامت بدورها في نقل العلوم إلى العرب "ماكس مایر هوف - من
الإسكندرية إلى بغداد-ترجمة د عبد الرحمن بدوى (بحث منشور من كتاب التراث اليوناني في
الحضارة الإسلامية - ص ٣٧

ثقافياً وفلاسفيًا بين الرواقد والتيارات الفلسفية والثقافية المختلفة وبين التيارات والمذاهب الدينية من يهودية ، وهرمسية ، ومسحية ، و حتى العصر العربي الإسلامي .

نقول أيضًا " لم تكن الثقافة في الإسكندرية وليدة عصرها فحسب ، بل حصيلة تراكمات ثقافية وفلسفية متواصلة ومنحدرة من أصولها الأولية في العصر اليوناني الثاني . وبصفة خاصة بعد فتح الاسكندر الأكبر المقدوني لبلاد الشرق ، ومصر بصفة خاصة ، حيث أنشأ الإسكندر (في عام ٣٢٣) ق.م. مدينة الإسكندرية التي اختلطت فيها جميع الأجناس ، والتي ورثت فيها بعد ثقافة مصر وفلسطين واليونان" (١)

بعد وفاة الإسكندر عام ٣٢٣ ق.م.، ورث البطالمة عرش مصر ، ومن الصفحات المشرقة في تاريخ الأسرة البطالمية الاهتمام يجعل الإسكندرية مركزاً ثقافياً عالمياً ، بل تصبح بمكتبتها القيمة مجالاً خصباً لتجاوز التقاليف والحضارات المختلفة حيث التقت التيارات الفلسفية وأمشاجها المختلفة من أفلاطونية، ورواقية، وأبيقورية، ومشانية، وفيثاغورثية بالمذاهب الدينية من يهودية، ومسحية، وهرمسية فقد تلاحمت الثقافات وامتزجت بتلاحم عناصر وأجناس بشريية من مختلف الجهات الأفريقية، الآسيوية، واليونانية الأثنيني .

فكانت الإسكندرية بمتحفها ، ومكتبتها ، ومجامعها العلمية " دار ربات الفنون " مبنية على كل الجهات والثقافات المختلفة واحتلت الإسكندرية مكانة اثنين ، وأصبحت مزاراً عالمياً وحضارياً لكل الجهات والأجناس من مختلف الديانات ، وفيها التقت العناصر العبرانية اليهودية مع العناصر اليونانية والمصرية مع الآسيوية الفينيقية والسورية والأفريقية الأثينوبية . " لقد كانت الخطة التي أنتجها البطالمة في سبيل تحقيق هذه الغاية، إنشاء دار خاصة للدراسة والبحث أطلقوا عليها اسم "الموسييون" (٢) ومعناها دار ربات الفنون ، والحقوا بها مكتبة كبيرة جمعوا فيها الكتب بكميات هائلة ، بالإضافة إلى المخطوطات الأصلية من جميع أطراف العالم اليوناني حتى ليقال إن عدد لفائف البردي التي دونت عليها الكتب قد يبلغ (٧٠٠،٠٠٠) سبعمائة ألف ، ولم تقتصر هذه المكتبة على المصنفات اليونانية ، بل شملت كثيراً من الكتب غير اليونانية مثل المصرية، والعبرية، والاثينوبية، والفينيقية

(١) ول دبورانت - قصة الحضارة - المجلد الأول (الشرق الأدنى) - ج ٢- ترجمة محمد بدران - ص ٤٧ - ط لجنة التأليف والترجمة والنشر - جامعة الدول العربية القاهرة ١٩٧١ م.

(٢) يرجع الفضل في تأسيس الموسييون مكتبة الإسكندرية إلى بطليموس الأول " سوتير " الذي عهد إلى المفكر والسياسي الأثيني " ديمتريوس القالييري " بمهمة التصميم والتنفيذ من عام (٣٢٣ - ٢٨٤) ق.م - دكتور مصطفى العيادي - مصر من الاسكندر حتى الفتح العربي - ص ١٤٣ . - مكتبة الأنجلو المصرية بدون تاريخ .

وغيرها ، وقد توفر بالإسكندرية مهمة نسخ المخطوطات التي لديها وبيعها للأفراد في مصر و يتم تصديرها إلى مراكز الثقافة اليونانية المختلفة والتي روما فيما بعد ، وبعد بناء معبد "السرابيوم" في الحي المصري بالإسكندرية الحقن به مكتبة أخرى (١) لقد أصبح لدى علماء "الموسويون" مكتبة حوتا معظم تراث الإنسانية حينئذ ، وأفاد العلماء من كل موطن ، وفي الإسكندرية إمترجت الثقافات وتحاورت المذاهب وبيانات ، إذ نجد أن أشهر الشعراء والأدباء يجتمعون في الإسكندرية مثل كاليماخس ، أو أيلولوتيوس الروديسي ، وثيوكرينيوس ، وقامت بينهم معارك أدبية ، ونقدية مشهورة بين القديم والجديد ، ولقد أصبح يطلق على الأدب اليوناني بل والثقافة بأسرها باسم ثقافة الإسكندرية أو الأدب الإسكندرى (٢) .

ومما يلفت النظر أن علماء الموسويون والمكتبة توفرت على الأداب اليونانية الراقية ، وقاربوا بين المخطوطات والقراءات المختلفة ، وكانت لهم جهود قيمة في تحقيق ونشر ملاحم هوميروس وتاريخ هيرودوت واعمال شعراء آثينا الكبار ، كذلك نشطت الحركات العلمية والفلسفية من هندسة وفلك ، وطبيعتيات ، وخطوات كبيرة ، كانت أساساً للحركات العلمية والفلسفية العربية والأوروبية فيما بعد . (٣)

ومما يلفت النظر حقاً ، أن مدينة الإسكندرية وقد أصبحت في عهد البطالمة ملحاً للعلم ومركز للتجارة العالمية ، فقد تقاطر على متاحفها العلمية الكثير من العلماء وال فلاسفة والأدباء من كل جنس ترعاهم الدولة وتجلز لهم العطاء ، ولعلنا نجد من مظاهر النشاط العلمي والتراقي في هذه المكتبة أن بها جناحاً ضخماً يعد مركزاً للدراسات الأدبية والترجمة والتاريخ ، كما نلاحظ أن حركة الترجمة نشطت بصفة خاصة فيما كان يحدث من جدل لا هو تي بين أصحاب الأديان المختلفة ، فقد واجه اليونان أدياناً قديمة مثل اليونانية وعبادة آمون في مصر والدين اليهودي ، وأخيراً المسيحية التي كانت آخر حركة دينية واجهها الهلينيون في العصور القديمة ، وكان لهذا كله أثره الكبير في النشاط الثقافي الفلسفى ، والحوار الدائم المستمر بين هذه الرواقي المختلفة في مدرسة الإسكندرية وبعد فتوحات الإسكندر الأكبر لبلاد الشرق بصفة عامة ، ومن المعروف أن حركة الترجمة في الإسكندرية اتخذت حواراً فكرياً فلسفياً بصفة خاصة بعد ترجمة التوراة إلى اللغة اليونانية .

وفي ظل مكتبة الإسكندرية ، وضع إقليدس (ت عام ٢٩٠ م) كتابة المشهور "مبادئ الهندسة" ورسائله العلمية الأخرى مثل رسالة البصريات كذلك ألف بطليموس الفلكي كتاب "المجسطي" في مجال علم الفلك كذلك ظلت جغرافيا

(١) المصدر السابق ص ١٤٣ - ١٤٤ .

(٢) المصدر السابق ص ١٤٤ .

(٣) المصدر السابق ص ١٤٤ ، ص ١٤٥

بطليموس معترفا بها حتى العصور الأولى ، وعن طريقها عرف العالم كروية الأرض ، وقطبيها وخط الاستواء ، واختلاف مناخ الأقاليم على سطح الأرض . (١)

ولذا كانت التيارات الفكرية في القرن الأول والثاني الميلادي قد امتنجت وتعارفت وتحاورت وقد حدث هذا في ظل مدرسة الإسكندرية بأنه عصر التداخل والتلاقي والحوار بين حضارة الإغريق وحضارة الشرق ، وقد احتل فيه اليهود الإسكندرية وعلى رأسهم " فيلون الإسكندرى " مكاناً مرموقاً في بادئ الأمر ، ثم كان دور المسيحية ، وفي القرن الثاني ازدهر أدب وحوار المناقحين عن العقيدة المسيحية من أمثال بوسينوس ، وثاسيانوس ، وإرنايوس . (٢)

ولذا كان من أعظم مظاهر النشاط الفكري والعلمي والثقافي أن طغت في الإسكندرية شهرة المعهد الملكي للفنون والعلوم (المتحف) الذي أسسته الحكومة الピطمية ، واضطاعت بنفقاته ، على صيت معهد أرسطو باطنينا ، باعتباره المركز الهليني العالمي للدراسات العلمية واللغوية (٣) ، فإن ما قام به الإمبراطور " هادريان " كان شديد الحماس للحضارة اليونانية ، حيث زار " الموسيون " بالإسكندرية ، وشهد ندوات العلماء وال فلاسفة هناك ، بل واشترك في مناقشاتهم ، وبمناسبة هذه الزيارةالأمبراطورية للإسكندرية ومتاحفها أو مكتباتها ، ازداد عدد العلماء وال فلاسفة والأدباء والمتقين ، من جميع الأجناس والمذاهب ، وقام بتعيين كثير منهم ، ومنهم من كان من الفلاسفة المتوجلين الذين لا يقيمون في الإسكندرية ، فكانوا أشبه بأعضاء مراسلين للموسيون كما نقول الآن . (٤)

ومن الجدير بالذكر كما ذهب بعض المؤرخين أن الموسيون كان بمثابة أكاديمية للبحث بها قاعات يجمع فيها العلماء ، ويباحثون فيها ، وكان وثيق العلاقة بالمكتبة التي لشأها بطالمة ، ورعاها ملوكهم منذ الملك بطليموس الأول " سوتير " (٢٢٣ - ٢٨٤) ق.م. ، وحينما احترق جزء منها بسبب الحرائق الذي نشب في أسطول بوليوس قيسر في الميناء ، قرر أنطونيوس تقديم التعويض اللازم لكتلوباترا بإعادتها

(١) دكتور محمد علي أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفى - ج ٢ - ص ٣١٧ - ط دار المعرفة الجامعية الإسكندرية - ١٩٨٩ م

(٢) نجيب بر هيبة - تاريخ الفلسفة - ج ٢ (الفلسفة الهلينistica والرومانية) - ص ١٩٧ : ص ١٩٨ - ترجمة جورج طرابيشي - ط دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت ١٩٨٨ م

(٣) لرونالد تويني - تاريخ الحضارة الهلينية - ص ٢٣٩ ، ص ٢٤٠ - ترجمة رمزي جرجس ومراجعة الدكتور صقر خفاجة - ط مكتبة الأنجلو المصرية - ١٩٦٣ م.

(٤) دكتور مصطفى العيادي - مصر من الإسكندر الأكبر حتى الفتح العربي - ص ٢٦٩

(٢٠٠,٠٠٠) مائتي ألف مجلد من مكتبة "برغامة" في آسيا الصغرى . كذلك لم تقتصر الحياة العلمية والثقافية بالإسكندرية على الموسيون والمكتبة ، بل وجدت مدارس وقاعات للدراسة يدرس بها من يشاء من هؤلاء العلماء وكانت بمثابة ما يمكن أن نسميه الأن "بجامعة الإسكندرية" كذلك فإن الحياة الفكرية والثقافية بالإسكندرية كانت معقدة في بعض الجوانب نظراً لاصطدامها بالظروف أو بالمذاهب الدينية الجديدة . (١) الأمر الذي كان يستدعي حواراً مستمراً بين التيارات الثقافية والحضارية الوثنية والرومانية أو اليونانية وبين تيارات المذاهب الدينية المختلفة من يهودية وهرمسية ، ومسيحية كما سوف نوضح فيما بعد .

وإذا اتجهنا للكشف عن رواد الفكر العلمي والفلسفي في مدرسة الإسكندرية وخصائصه الفكرية ، فخير لنا أن نشير إلى ما أسمحت به العقول المصرية في مجال الثقافة والعلم في العصر الروماني ، فمن مصر نبغ كثير من المفكرين والعلماء وال فلاسفة منهم على سبيل المثال "أثينايوس" من نقرطيس ، وأفلاوطين من أسيوط وربما كان للمصريين علماء وفلاسفة وأصحاب ديانات ظهور حواري ومشاركة حضارية وثقافية في العصر الروماني "الهلينسكي" أكثر من العصر البطلمي والذي ظهرت خلاله حركات الأدب والفكر الهليلي لتركيز أصول الثقافات الهلينية اليونانية بعد فتح الإسكندر الأكبر لمصر وببلاد الشرق قاطبة .

وعلى سبيل المثال لا الحصر ، نجد في مجال العلم حافظت مصر على حمل مشعل التقدم ، وأشهر علماء هذه الفترة من غير منازع بطليموس الجغرافي والذي ذاع صيته أو شهرته بين علماء العرب فيما بعد الفتح العربي والإسلامي لمصر ، وهو من أبناء مصر في القرن الثاني الميلادي فيما ذهب بعض المؤرخين المحدثين (٢) ويعتبر قمة في علم الجغرافيا وكذلك الرياضيات وعلماء الفلك والطبع ، وامتازت بحوثه ودراساته عن ساقيه من اليونان لأن دراسته في الجغرافيا كانت على أساس رياضية ، وفلكية ، وعمل خريطة للعالم وضع عليها الأماكن والأقاليم بنسب وأبعاد صحيحة ، وبذلك كانت بحوثه ممهدة لعلوم الفلك والجغرافيا الحديثة ، وبالتالي ثابت أن الدراسات الفلكية قد استكملت في مدرسة الإسكندر (٣) أما في مجال الدراسات والبحوث الفلسفية ، فما من شك أن من أشهر ما تميزت به الإسكندرية في هذا العصر "الروماني" هو الحركة الفلسفية وما شهدته من حوار ثقافي فلسفى بين المذاهب الدينية وبين رواد التفكير الفلسفى الهلينستى اليونانى من روائية ولېفورية

(١) المصدر السابق ص ٢٦٩ : ص ٢٧٠ .

(٢) المصدر السابق - ص ٢٧٢

(٣) دكتور محمد علي أبو ريان - راجع تاريخ الفلسفة اليونانية ج ١ - ص ٣٥ - ط دار النهضة المصرية ١٩٧٦ م

وفيأغورية ومشائية وغيرها . فمثل هذه الحركات الفكرية والفلسفية لم تكن لاظهر بشكل واضح في العصور الأولى من عهد البطالمة خوفاً من انتشارها بل اشتد الجدل والنقاش وظهر الحوار الجاد بين التيارات الفكرية والثقافية المختلفة في العصر الروماني كما اشرنا سابقاً ، وإن لم يكن اباطرة الرومان أهل جدل وفلسفة بطبيعتهم لكنهم لم يحرموا الاشتغال بها ، ولم يضيقوا بها ذرعاً ، بل تعرف بعضهم على روادها ومنابعها ومذاهبها كالأبيقوريه والرواقية .. وغيرها . وفي الإسكندرية وجدت البيئة الصالحة لبث الأفكار والمذاهب الفلسفية والمزاج والحوار بينها وبين المذاهب والأفكار الدينية منذ القرن الأول الميلادي ، واستمر هذا الجدل والحوار بين الجانبين الفلسفي والديني في القرون الثلاثة الأولى الميلادية أيضاً

لعل أهم الديانات التي حاورت وعاصرت الحركات الفلسفية وتياراتها اليهودية والمسيحية ، لذا يعتبر فيلون اليهودي الإسكندرى الذي عاش في منتصف القرن الأول ق. م . والنصف الأول من القرن الأول الميلادي أول فيلسوف لا هو ت ديني في مدرسة الإسكندرية . إذ قام بمحاولة توسيع دينه للعقل الجديد مستعيناً بالفلسفة اليونانية على شرح الموسوية ، فهو يبدأ بموقف ديني ثم يتطرق منه إلى الدليل الفلسفي على صدق الدعوة الدينية . فقد كتب فيلون الإسكندرى شرحاً ضخماً على التوراة قاصداً أن يبين لليونان أن الكتاب المقدس يحتوى على فلسفة أقدم من فلسفتهم ، وأدمج في شرحة آراء فلسفية مختلفة المصادر من أفلاطونية ، ورواقية ، وفيأغورية ، وأرسطوطاليسيه (١) هذا إذا اعتبرنا فيلون (٢) اليهودي الإسكندرى شأ وعاش في بيته مصرية كما أن معظم المجالس اليهودية وفدت إلى مصر واستوطن بعضهم بعض الأماكن المجاورة للإسكندرية ، في الوقت الذي كانت الإسكندرية ممتدة على جميع الطوائف من شتى الأجناس من يونانية وفلسطينية وبهودية وأثيوبيه ولبيبة وسورية أو رومانية .

أما الفيلسوف الكبير الذي التحق بمدرسة الإسكندرية وتعلم الأصول الأولى للفلسفة الأفلاطونية بها فهو "أفلاطين" وهو مصرى الجنسية من أسيوط بصعيد مصر ، في القرن الثالث الميلادي وظهر في وقت اشتد الجدل والحوار بين الثقافات الوثنية متمثلة في الرواقد الفلسفية اليونانية وبين الدين المسيحي الجديد لذلك تصدى

(١) دكتور إبراهيم مذكور - د. يوسف كرم - دروس في تاريخ الفلسفة ص ٤٤ - ط لجنة التأليف والترجمة القاهرة ١٩٥٣ م

(٢) "أول عالم ديني اتخذ المنهج الرمزي في تفسير احداث العهد القديم ، وهو مفكر يهودي عاش في القرن الأول الميلادي بالإسكندرية ، وكان له تأثير كبير في توجيه تفسير آباء الكنيسة لكتب العهد القديم " نظرنا دكتور نجيب بدلي - الأصول الأفلاطونية "فيدون" - ص ٢١٢ - ط منشأة المعارف الإسكندرية ١٩٦١ م .

أفلاطين لحل مشكلة الدين عن طريق الفلسفة لذلك حاول الجمع بين الأفكار الفلسفية أو الأفلاطونية وبين الفكر الشرقي أو الديني متمثلاً ذلك بال المسيحية التي اعتنقتها وصار أحد أبنائها ، إذ تجده يعتمد على فلسفة أفلاطون والفيثاغورية الجديدة إلى جانب نظرية الفيض الإلهي الشرقي ، محاولاً الاتجاه إلى الواحد الأول ، ملتمساً الطريق الفيض الإلهي الإلهامي ، ومتشوّقاً إلى الوحدة الإلهية ، والاتحاد بالوحدة والانجذاب إليه . وفي هذه الفترة لم يكن كل من كليمنت ، وأوريجين ، الإسكندرانيان ، ببعدين عن معترك الحياة الفكرية والثقافية والجدل الدائم والمستمر بين التيارات الفلسفية والأفكار والمعتقدات الدينية المختلفة وبصفة خاصة الدين المسيحي ، والغنوصيات الهرمية التي كانت تعتلّج بها مدرسة الإسكندرية .

فقد حدثت محاورات وظهر جدل عقلي وديني بين هذه التيارات الفلسفية والغنوصية وبين المسيحية غير أن أهم الخصائص والمميزات التي تميزت بها مدرسة الإسكندرية في أفكارها وحوارها الفلسفي الفكري في مرحلتها والتي تسمى في تاريخ الفكر الإسكندرى " بمراحلة الهلينستية الإسكندرانية " المزاج بين الفكر التقافي والفليمي اليوناني وبين الروح الشرقية الدينية ، مع الإذعان لعوامل البساطة والسوء الأخلاقي ، وتمجد الروح الدينية والعقائدية ، والتوفيق بين التيارات الثقافية الواقدة والمحليّة لما فيه من آثار غنوصية ودينية ، وتقابل الشرق الديني الغنوسي بالغرب الهليني اليوناني في قاعات البحث والدراسة في معابد الإسكندرية وستاحفها " فاصطبغت اليهودية المسيحية بالصبغة اليونانية " . (١)

لقد أصبحت حصيلة التفكير الفلسفي والحوار الثقافي بالإسكندرية في عصرها ، مزيج من النزعة الصوفية والإلهية التي ترجع إلى أفلاطون الإلهي من ناحية (٢) وما ظهر من أفكار التطهير والخلاص عند الغنوصيين ، وارتباط الفلسفة بالتصوف والأساطير القديمة ، وظهرت آثار ذلك في العصور الوسطى عند القديس إنسُلَم (١١٠٩ م) حيث يقول " إن الإيمان ضروري للعقل وشرط لصحة التفكير ، أي أن الفلسفة وحدها لا تصلح لتفسير الوجود بل يجب أن تقوم على الأديان ، فالعقل ليس لديه القدرة وحده على البحث في المشكلات بدون سند من الوحي " . (٣)

(١) دكتور زكي نجيب محمود - احمد أمين - قصة الفلسفة اليونانية - ص (٢٣٨) - القاهرة ١٩٤٩ م .

(٢) د. نجيب بلدي - تمهيد لدراسة مدرسة الإسكندرية - ص ٦٢ - ط دار المعارف بمصر ١٩٦٢ م .

(٣) دكتور محمد علي أبو ريان - الفلسفة ومباحثها - ص ١٩ - ط دار المعرف ١٩٧٢ م

"الفكرة الرئيسية في مذهبة هو ضرورة تعلق الأيمان ، كما أشار إلى ذلك القديس أو غسطين من قبل " (١)

وإذا كان من ضمن مميزات أو خصائص الحوار الفكري الثقافي عملية الخلط والمزج بين الأفلاطونية والتراث الشرقي الديني فقد وجدت هذه التيارات الفلسفية في ظل مدرسة الإسكندرية قبولاً وإقبالاً من الكثرين ، وظهرت تأثيراتها في القول "بوحدة الوجود " (٢) لدى مفكري و فلاسفة وصوفية من اليهود والمسحيين وال المسلمين على حد سواء .

ومما لا شك فيه ، إن مدرسة الإسكندرية عندما أصبحت هي وريثة الفكر الفلسفي والحوار الثقافي والجدل الديني بعد مدرسة أثينا اليونانية ، اكتسبت طابعاً متطرفاً يجعلها تميزة عن سابقتها وهي الأفلاطونية المحدثة "الجديدة" والتي صبغت طريقة الجدل والحوار الفكري الثقافي بالميل إلى البساطة في الاتجاه الميتافيزيقي كما أن مبدأ الزهد فقد أهميته في الإسكندرية ، (٣) واتجه التفكير الفلسفي والحوار الحضاري اتجاهًا عملياً أكثر منه نظرياً ، بالإضافة إلى التزام الدقة والتحديد في البحوث الرياضية والطبيعية ، مع إهمال فكرة تعدد الإلهة ، وذريع الروح العلمية وحركاتها الدقيقة .

(١) د. يوسف كرم - تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط - ص ٨٥ - ط مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨١م

(٢) دكتور محمد الفيومي - التطور التاريخي لمعنى فلسفة - ص ١١٠ - مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٩م .

(٣) للمزيد نظرنا - دكتور محمد البهبي - الجانب الالهي من التفكير الإسلامي - ص ١٩٣ ، ص ١٩٤ - ط دار الكتاب العربي - القاهرة ١٩٦٧ م .

ثانياً : بين التراث الديني والتفكير الفلسفى عند فيلون الإسكندرى :

كانت الإسكندرية منذ عهد البطالمة وحتى عصر الرومان المتأخرة ، ملتقى الحضارات والثقافات الدينية والفلسفية ، واختلطت روادها المختلفة وامتزجت وأفاد كل راقد ديني من الآخر الفلسفي ، وقد لعبت اليهودية بتراثها وتوراتها دورا هاماً وحيوياً في هذا المجال ، وتمثلة في أشهر رجالها في هذا العصر وهو " فيلون " الإسكندرى ، وقد كان بالإسكندرية جالية يهودية تأدب بالأدب اليوناني ، حتى نسيت العربية وأهملتها تماماً، ولم تكن تقرأ التوراة إلا في ترجمتها اليونانية ، والتي تعرف بالترجمة السبعينية (١) وقد نبغ فيلون الإسكندرى (٣٠ ق.م. - ٥٠ بعد الميلاد) في هذا المجال ، وكتب شرحاً ضخماً على التوراة قاصداً أن يبين لليونان أن في الكتاب المقدس فلسفة أقدم وأسمى من فلسفتهم ، ودمج في شرحة آراء فلسفية مختلفة المصادر من أفلاطونية ن وأرسطوطاليسية ، ورواقية ، وفياغورية ، دون أن يعي بتحديد مقاصده وتلخيص أفكاره ، علي أننا قد نجد عنده فكرة الخلق والتوحيد والغاية الإلهية ظاهرة ، وهي فكرة غريبة عن الفلسفة اليونانية وروادها الكثيرة والمشتبعة . (٢)

لقد كانت للنطروف الفكرية والفلسفية التي هيئتها مدرسة الإسكندرية ومكتبتها العريقة مرتعاً خصباً للتلقيح الفكري والفلسفي للتراث الديني في عصر فيلون ، وظهرت الجاليات اليهودية وطوانفهم بالإسكندرية وقد ظهر هذا واضحاً فيما كان اليهود يقومون به من تأويل للتوراة أو نصوصها تأويلاً رمزياً ، ويستخرجون منها مذهب أفلاطون قائلين "بان أفلاطون لم يكن سوى موسى يتكلم باللغة اليونانية" ولم يكتف اليهود بمجرد قراءة التوراة وشروحها اليونانية بل أقبل معظهم على تعلم الفلسفة اليونانية و بذلك أصبحت للجالية اليهودية بالإسكندرية مكانة ثقافية كبيرة في عصرها الهلينستي المتأخر . (٣)

ومن الجدير بالذكر هنا أن هؤلاء اليهود وعلى رأسهم فيلسوف اليهودية الأكبر فيلون السكندرى ، اتخذوا من التأويل الرمزي لغة الحوار والتلاقي والتوفيق بين

(١) ذكر المؤرخون "أن فيلون حينما ذهب ليشكوا إلى الإمبراطور كاليجولا سوء معاملة الحاكم الروماني بمصر لليهود كان يقرأ التوراة في ترجمتها اليونانية المسماه "بالسبعينية" لجهله باللغة العبرية ، وكانت هذه الترجمة قام بها سبعون عالماً من علماء اليهود بالإسكندرية في عهد بطليموس فيلادلفوس (٢٨٥ - ٢٤٦ ق.م.) - دكتور محمد على أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفي - ج ٢ - ص ٣٢١ - يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ٢٤٧ .

(٢) دكتور إبراهيم مذكر - يوسف كرم - دروس في تاريخ الفلسفة - ص ٤٣

(٣) أميل بريهيه - تاريخ الفلسفة الهلينستية والرومانية - ص ٢٢٧ ، ص ٢٢٨

تراثهم الديني وتيارات الفلسفة المختلفة ومصطلحاتها في الإسكندرية ، وكان التأويل يأخذ طريقتين أساسيتين هما : تأويل مصطلح ديني بمصطلح فلوفي ، أو بشرح النصوص الدينية بالتوراة في ضوء النظريات والنصوص الفلسفية ، كما سترى .

وإذا ما أردنا توضيح هذه اللغة وهذا الحوار الفكري بين الجانبين فإن ذلك يتضح لنا من بعض الأمثلة :

(١) وأول حوار فلوفي ديني يجمع بين التراثين هي " فكرة الوساطة " إذ أن الفكرة الأساسية عند فيليون هي فكرة الله متعال مفارق للعالم وخالق له يديره عن بعد ، ويمارس الإله تدبيره وعنياته به عن طريق الوساطة ، كذلك النفس لا تعرف صفاته إلا عن طريق الوساطة التي تفصل بيننا وبينه ، ولكل وسيط دور يؤديه ، وتنقسم الوساطة نزواً إلى موجودات تتفاوت أنواعها ، والكلمة **Logos** هي الوسيط الأول ، وهي ابن الله ، الذي يخلق العالم بواسطته ، وتليه الحكمة ، ثم رجل الله آدم ، ثم الملائكة ، فنفس الله ، وأخيراً القوات وهي أعداد كثيرة من الملائكة والجن الهوائية والنارية التي تنفذ الأوامر الإلهية (١) وتبداً النفس الإنسانية رحلتها في العودة إلى مقام الألوهية بعد إدراكها المزوال المحسوسات وبطليانها ، فتعكف على العبادة والنسك والظهور ، وتنقل من وسيط إلى آخر حتى تصل إلى الوسيط الأول " أي الكلمة " الإلهية ، ثم ترقى بعد ذلك فتبلغ مقام الله بالذات ، وتتحدد به فيكون علمها به هو عين اليقين الذي يصل إليه الصوفية العارفون في حال الجنب والاتحاد بالله ، وعلى هذا فإن الحكم حينما يصل إلى هذا الحال ويصبح عقلاً مفارقاً يكون بدوره وسيطاً جديداً ينضم إلى طائفة الوسطاء التي ينبغي على النفوس الأخرى أن تعبر هي للوصول إلى الله ، بل يصبح العالم نفسه كأنكاس للنظام الإلهي وسيطاً آخر في طريق عبور النفوس إلى الله (٢) والواضح من خلال هذا الحوار الفكري التأثير العميق لل تعاليم الغنوصية والهرميسيّة التي ذاعت وانتشرت في مدرسة الإسكندرية ، بالإضافة إلى أن منهج فيليون في شرحه على التوراة فضلاً عن أنه أفلاطوني النزعة كما يبدو في وصفه لرحلة النفس إلى الله ، وربطه للنفوس بعالم الإلهية ، نجده يستعير من المذاهب الفلسفية فكرة الوساطة بين النفس والله ، وهي فكرة ذات ركيزة أساسية في مذهب " أفلوطين " . (٣)

(١) إميل برييه - تاريخ الفلسفة الهلينستية والرومانية - ص ٢٢٧ ، ٢٢٨ .

(٢) دكتور محمد علي أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفي - ج ٢ - ص ٢٢٣ ، وكذلك نظرنا - يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ٢٥٠ .

(٣) المصدر السابق - ٢٢٣ .

(٢) ويضاف إلى ما سبق من توضيح لهذا التلاقي والحوار الفكري بين فيلون بتراثه الديني وبين فكرة الوسطاء الأفلاطونية ، فإنه يستغير فكرة الإلهذا الطابع السامي من الرواقيين ، لذلك نجد صورة فكرية فلسفية أخرى عند فيلون في تصويره لإله تعالى لا تربطه بالإنسان صلة ما ولا تدركه سوى الأرواح المفارقة في حال الجذب أو الخروج ، وهذه الفكرة عن الله هي الله سادت فيما بعد في الفلسفة الأفلاطونية المحدثة وفي الفياغوريَّة المحدثة كما أن فكرة الله معقول ومتخالي يمثل إلى حد ما الطابع اليوناني الخالص ، أما فكرة الإله القريب الصلة بالإنسان ، والمحب له فهي التي بشرت بها المسيحية في وسط العالم الهلنستي عند ظهور السيد المسيح عليه السلام . (١)

وكما رأينا من خلال هذا النموذج الفكري عند فيلون ، نجد نماذج أخرى للحوار والتلاقي التقافي الفلسفي في طريقة التوفيقية والتافقية من خلال شرحه الرمزي على التوراة والذي يموج بالأفكار الأفلاطونية المختلفة بالآراء الفلسفية الأخرى والميتافيزيقية الأخلاقية والروحية والطبيعية والجدلية ، بالإضافة إلى مقتطفات أدبية متراكمة بدون أي ترتيب .

(٣) وقد يبدو لنا هذا النموذج من خلال تصوير فيلون **Philon "للوجود"** فهو مزدوج من العقيدة أو التراث الديني اليهودي والفلسفة اليونانية ، فالله عز وجل مفارق للعالم ، خالق له ، معنى به ، ولكن من بعد عما يدركه العقل ، بحيث لا نستطيع أن نعلم عنه شيئاً ، فالله تعالى هو الموجود ، وهو العلة الأولى ، وأبو العالم وملكه ونفسه وروحه ، ويشرح ما جاء في التوراة "إله إبراهيم ، واسحق ، ويعقوب بالرمز ، فينبعوا إبراهيم بالعلم ، وإسحق بالطبعية ، ويعقوب بالزهد ، بحيث تدل على مصادرنا للمعرفة بالله ، ويسمى الله تعالى شمس الشمس ، والشمس المعقولة للشمس المحسوسةأخذ عن أفالاطون ، ويستغير من أفالاطون قوله أن الله صنع العالم المحض خيريته" (٤) هذا ، وتلعب فكرة الوسطاء دوراً هاماً آخر في حوار فيلون عن "العلية الإلهية" فالعلية الإلهية مطلقة من ناحية الصنعة والخلق ، وأن العالم المعقول خلق من العدم ، وإن الأرواح خالية من المادة ، ولدها لدى الله كما يلد العقل أفكاره ، ونسبة من حيث أن العالم المحسوس نتيجة تنظيم الله لمادة سابقة ، أو نتيجة فعل وسطاء بين الله والمادة ، كما ذهب إلى ذلك أفالاطون . (٥)

(١) المصدر السابق - ص ٢٢٤ ، كذلك يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ٢٥٠ ، ص

(٢) المصدر السابق ص ٢٤٩ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٥٠

(٤) وفي حواره الفلسفي عن "الحياة الروحية" يرتفع فيلون أيضاً سلم الوسطاء في ثوب أفلاطون فيقول "أن معرفتنا بالله (عز وجل) على أربع درجات ، معرفة ناقصة تكتسب بالنظر من مصنوعات الإله ، ومعرفة نرتقي بها في سلم الوسطاء ، وثالثة ندرك اللوغوس Logos (الوسيط الأعظم) ورابعة ندرك الله ذاته ، وهي خاصة باهل الكمال، مثل موسى (عليه السلام) . وفي صعود النفس يشير فيلون إلى صعود سلم الوسطاء عندما تتطهر بالزهد ، وبصفة خاصة بالعبادة الباطنة ، (١) وتبدأ النفس الإنسانية رحلتها في العودة إلى مقام الألوهية بعد إدراكها المحسوسات وبطليانها (وقد استخدم فيلون حجج "أنا سيدا موسى" للاستدلال على ذلك فيشير إلى بداية التطهر والصعود حين يعلم الإنسان بطلان المحسوسات وزوالها . (٢)

لقد كان للطريقة المجازية تأثيرها الكبير عند فيلون ، وبصفة خاصة في حواره الفلسفي وعملية المزاج بين التراث الفلسفي والديني اليهودي في أروقة مدرسة الإسكندرية ، ويشير إذا ذلك "إميل برييه" فقد كان فيلون نفسه يعرف المجازات المشتركة للمدرسة الرواقية في كل تقاصيلها ، وطبق هذه الطريقة بمناهجها المختلفة على التوراة وأشخاصها (٣) فيما أشرنا إليه سابقاً ، كذلك نلاحظ أن تفكير فيلون الفلسفي لا يظهر بطريقة مباشرة ، ولكن في شكل تأويل دائم للنصوص التوراتية ، ولا يعني ذلك القول بالرأي أو الهوى بلا قواعد يسير وفقها ، لكنه في الحق يقوم أصلالة على تحديد فكرة بواسطة صورة من الصور الكلامية ، والصورة المجسمة عنده تعبر عن فكرة معنوية . والصور والمجازات تؤيد في أن تثير فيينا فكرة كنا لا نحسن بها لو لاها إلا بصعوبة وعسر . (٤)

(٥) ولعل النموذج الواضح عند فيلون في هذا الصدد ، يتضح من خلال موقفه إزاء القصص والشرائع التي تحتويها كتب موسى الخمسة ، والتي تتطوي على الحقائق عن الله والحياة الإنسانية والعلاقة بين الله والإنسان . إن هذه الطريقة المجازية أفادت فيلون في أن يجد الحكمة الإغريقية في الكتب اليهودية (٥) (أو التراث اليهودي بصفة عامة) .

(١) المصدر السابق - ص ٢٥٠ .

(٢) دكتور محمد علي أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفي - ج ٢ (أرسطو والمدارس المتأخرة) من ٣٢٣ .

(٣) إميل برييه - الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندرى - ص ٦٣ ، ترجمة دكتور محمد يوسف موسى - دكتور عبد الحليم النجار - ط الحلبي بمصر ١٩٥٤ م .

(٤) المصدر السابق ص ٦٠ . (٥) المصدر السابق ص ٦١ .

ويمكن إعطاء أمثلة موجزة تطبيقية لهذا النموذج من خلال استخدام فيلون للطريقة الرمزية المجازية في حواره الفكري لبعض الشخصيات أو القضايا التراثية اليهودية ومن ذلك تأويله "اجتماع شمل اليهود في بلد واحد يعبر عن قوميتهم بمعنى اجتماع الفضائل في النفس وتناسقها بعدها تحدثه الرذيلة من تشتت". (١) كما أن المسيح عنده بمثابة الحكيم الملك عند الأفلاطونيين والرواقيين .. إذ يفرض سلطانه بصفاته الخلقية من وقار يوحى بالاحترام وهيبته توحى بالخوف ، وإحسان يوحى بالمحبة . (٢)

وبهذا ذهب أفلاطون في وصفة لحاكم الفيلسوف ، الذي بين الصفات الخلقية والروحية ، والعقلية ، والصفات الحسية ، والذي يستطيع أن يوازن بين الحاجات الروحية والخلقية والعقلية والحسية في المجتمع أو الدولة .. (٣) لقد عشق فيلون الفلسفة في الإسكندرية ، وبصفة خاصة الفلسفة الأفلاطونية ، وإن كان لديه بعض العناصر الفلسفية من غيرها ، روائية ، وأرسطية ، وفيثاغورية ، وموقف فيلون كما هو واضح لنا مما سبق هو الموقف الذي يعمل على التوفيق بين الإيasan والفلسفة الأفلاطونية ، وعلى التعبير بلغة الفلسفة الأفلاطونية عن الإيمان القابي (٤) والغالب على تفكيره في عملية المزج والتوفيق بين التراث الديني اليهودي وبين الفلسفة ورؤاذه وخاصية الأفلاطونية ، الإغرار في المجاز والرمز ، وتتأويل الظاهر على الباطن ، كطريقة فنية وأداه من أدوات الحوار الفكري والفلسفي الذي ساد عزه وفي الإسكندرية والمثال على ذلك في خاتمانا لهذا الجانب ، ما ذهب إليه في "لحظة إبراهيم (عليه السلام) من بلاد الكلدان إلى بلاد حران ، لهي رمز لمحاولة الإنسان التحرر من الإحساس وأدراجه والظهور من الأجسام والبدن في سبيل معرفة الحقيقة الإلهية". إن مطالعة "فيدون" (٥) توجهنا إلى ضرورة القيام بهذه المرحلة لكي يعرف الإنسان ذاته ، ويحققر العالم الحسي والأجسام ، كما أن هناك معرفة بالله عن طريق الأخلاق والطبيعة فإن هناك معرفة أعمق وأعظم ، وهي عن طريق "النفس" معرفة الله أعمق وأبعد هي "رؤية الله ذاته". هي رؤية موسى على قمة

(١) المصدر السابق - ص ٣٠ - ٣١

(٢) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ٢٤٩

(٣) نظرنا - أفلاطون - محاوره الجمهورية - الباب الخامس والسادس ترجمة - هنا خياز - ط بيروت حدثة بدون تاريخ - كذلك إميل بريهية - الآراء الدينية والفلسفية لفيرون السكندري - ص ٣١، ٣٢.

(٤) دكتور نجيب بدلي - تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية . ص ٨٨

(٥) نظرنا أفلاطون - الأصول الأفلاطونية "فيدون ترجمة الدكتور نجيب بدلي ، علي سامي النشار - ط منشأة المعارف الإسكندرية ١٩٦١.

الجبن ، هذه الرؤية هي ما يصبووا إليها عقل الفيلسوف الحقيقي .^(١)
 فالسرج الفلسفى الأفلاطونى ، والفيتاغوري يتضح عند فيلوبون فى هذه الإشارات
 إلى الصعود إلى معرفة الله (عز وجل) عن طريق التطهر وتطهر النفس من أدران
 الأجسام والحواس ، والاستقرار الكامل في التطلع إلى الله لمعرفته ، فهذا اتجاه بلا
 شك صوفي ، تأويل باطنى .

(٢) يبدو أن فيلوبون كما اقترب من الأفلاطونية ، وامشاج الرواقية وتيارات
 الفيتاغورية بالإسكندرية ، فإنه كان معجبا ، وملما بطريقة جماعة من اليهود
 كانوا يعيشون بالقرب من الإسكندرية ، ويحوار بحيرة مريوط ، وهم "جماعة"
 من الناس وهبوا حياتهم لمعرفة الله وعملوا على التطهر من كل شيء عالمي في
 سبيل تلك المعرفة ، إن بيوتهم في غاية البساطة ، لا متبااعدة كل التباعد ، ولا
 متقاربة كل التقارب ، في كل منها صوامع ، يعمل كل واحد منهم على الانفراد
 فيها لممارسة شعائر الحياة الكاملة . يعتقدون فيها للتفكير في الله و يصلون إليه
 في اليوم مرتين ، مرار في الصباح ، ومرار في المساء ، فعند طلوع الشمس
 يتلمسون أن تمثلى قلوبهم بنوره السماوي ، وعند غروبها يتلمسون أن تتحرر
 من وطأة الاحساسات والمحسوسات ليقرعوا كلية للحقيقة الكاملة "^(٢) ويرجح
 بعض المؤرخين أن هؤلاء جماعة من اليهود مارسوا حياة الزهد والعبادة في
 أماكن معينة من فلسطين ثم مصر ، بالقرب من الإسكندرية ، واكتشفت
 مخطوطاتهم أخيرا بالقرب من البحر الميت ، ومنهم أيضا خرج بعض تلاميذ
 انسيليوس ^(٣) وعلى ذلك فإن هؤلاء في نظر فيلوبون "رهبان يمثلون في نظره
 محاولة نموذجية للتأمل الروحي الديني ، والذي ينتهي عند الرؤية ، وعند الذوق
 وقد اعتبرهم نهاية المطاف الإنساني في غاية الرحلة التي تبدأ بالأفلاك وتنتقل
 إلى النفس . انتهت الفلسفة عند فيلوبون من خلال ما سبق إلى التصوف والرؤية ،
 وهذا ما نجده عند أفلوطين السكندري الذي درس بالإسكندرية (٢٧٠ - ٢٠٥ م)

(١) لـزيد من التفاصيل - دكتور نجيب بلدي- تمہید لتاریخ مدرسة الإسكندرية ص ٩٢، ٩٣ ص.

(٢) اصدر السابق ص ٩٤

(٣) اصدر السابق ص ٩٤ - كذلك دكتور علي سامي النشار - نشأة التفكير الفلسفى في الإسلام -
 ج ١ ص ٦٦ - ط دار المعارف ١٩٨١ حيث ذكر (أن ظهور هذه المخطوطات ، وهي ما
 تعرف بوثانق البحر الميت منذ عام ١٩٤٨ وقد كشفت لنا الكثير عن حقيقة المذاهب اليهودية
 وصهر المسيح)

واعتنق فيها الفلسفة الأفلاطونية ، ووجه الفلسفة نحو التأمل والرؤوية وجعل الرؤوية قوام الفلسفة ذاتها ، (١) ولعل أول اتجاه نحو نظام لاهوتى للحياة الصوفية المسيحية كان يفعل الكتابات الأفلاطونية الإسكندرانية (٢) هذا يعني أن تفكير فيلون الإسكندرى ، وفلسفته ، وحواره الفكرى والرمزي المجازى ، ومحولته المزج والتوفيق بين التيارات الفلسفية الحية بالإسكندرية وبين التراث الدينى اليهودي ، يمثل ثمرة من ثمرات التفكير الفلسفى الدينى والحوار الفكرى الثقافى فى مدرسة الإسكندرية .

(١) للمزيد - راجع المصادرين السابقين - ص ٩٥ ، ص ٧٧

(٢) Encyclopedia Of religion -(Mysticism) – vol 9 - P 252

ثالثاً: خاتمة ونتائج

يتضح لنا من خلال هذه الدراسة التحليلية للكشف عن الجوانب الثقافية والحواري الحضاري بيت التيارات التفكير الفلسفى والعلمى وبين المذاهب والتىارات الدينية فى الإسكندرية ، متمثلاً ذلك فيما ظهر لدى فيلون السكندرى (٤٠ق.م. - ٥٠م.) من مزج فكري وحوار فلسفى بين الفكر الدينى اليهودى وبين تيارات الفلسفة الأفلاطونية أو الرواقية أو الفيٹاغورية الجديدة النتائج الآتية :-

- (١) إن مدرسة الإسكندرية ومذاهبها ومكتباتها العريقة تشكل بوتقة الفكر الإنساني التي انصرفت في داخلها عناصر التفكير الفلسفى والعلمى اليونانى وأمتدت بالعناصر والتىارات الفكرية والدينية الشرقية القديمة وأدى هذا الامتزاج الفكري إلى ظهور مذاهب وتيارات فلسفية ودينية تحاورت وتجادلت فيما بينها لاستخراج فلسفة إسكندرانية . تعتبر هي وريثة المدارس اليونانية ومدرسة أثينا بصفة خاصة وحملت وبالتالي مشعل الفكر الثقافي والديني حتى الفتوحات الإسلامية والعربية لمصر في القرن السابع الميلادي .
- (٢) كانت الإسكندرية ملتقى للثقافات والحضارات المختلفة حيث كانت الإسكندرية مدينة مفتوحة أمام جميع الجهات والجنسيات المختلفة فضلاً عن كونها مجالاً للنشاط التجارى كعامل من أهم عوامل التلاقي بين البشر فإنها كانت مصدراً للامتزاج والتلاقي بين ثقافة اليونان وفلسفتهم وبين ثقافات الشرق ودياناته المختلفة إذ التقى اليونان والأثينيون مع المصريين والأثيوبيين ، والفينيقيين والسوريين ، الليبيين وغيرهم من الأجناس الأخرى فضلاً عن اليهود أو العبرانيين ، وقد لعبت الأفلاطونية والفيٹاغورية والرواقية أدواراً هامة في الحياة الثقافية وتجادلت هذه التيارات الفلسفية مع التراث الدينى وغنوسيات الشرق ، وتبع عدد كبير من المفكرين والعلماء المصريين في ظل هذه المدرسة العريقة أمثل أثينا يوس من نقرطيس وأفلوطين من أسيوط ، وبطليموس الجغرافي . فضلاً عن فيلون السكندرى إذ اعتبرناه قام وعاش فترات طويلة بالإسكندرية يحاور ويناقش ويؤول التوراة في ظل تيارات الفلسفة الأفلاطونية والفيٹاغورية الجديدة والرواقية .
- (٣) لعب التراث الدينى اليهودى دوراً هاماً ومتكملاً في هذا الحوار الثقافى والفلسفى ، وعبر عنه فيلون السكندرى ، والذي نعتبره نموذجاً قوياً لهذا اللون من الحوار والمزج بين الفلسفة اليونانية وروافدها المختلفة وبين الدين اليهودى ، فقد حرص فيلون السكندرى على تأويل نصوص التوراة بكلماتها تأويلاً رمزياً مجازياً بحيث يقترب بها من المصطلحات والمفردات اللغوية اليونانية ، فضلاً

عن شرحها فلسفياً في ضوء النظريات الأفلاطونية تارة والفيثاغورية أو الرواقية تارة أخرى . هذا إذا علمنا أن التوراة قد ترجمت ترجمة كاملة إلى اللغة اليونانية فيما يعرف بالترجمة السبعينية ، وتكلم اليهود ومنهم فيلون بلغة اليونان بدل من لغة العبرانيين ، فقد كانت ثقافة فيلون أقرب إلى اليونانية منها إلى العربية ، لأنه كان يأخذ ثقافته مباشرة عن الترجم اليونانية للنصوص العربية أكثر من أن يأخذها عن الأصول العربية .

(٤) ومن خلال هذا الحوار الفكري والفلسفي بين التراث الديني والفلسفي بالإسكندرية والذي يمثله " فيلون السكندرى " يتضح أن فيلون السكندرى يحول وضع الحقائق الدينية في صيغة فلسفية وكذلك المبادئ العقلية التي تقوم عليها الحقيقة الدينية . وحاول أن يزيل المعارضة التي تتضمن ما يقتضيه العقل وبين ما أتي به النقل لذلك كان مؤمناً أشد الإيمان بالحقائق التقليدية ، وإلى جانب هذا كان شديد العناية بالفلسفة اليونانية ، وكأنه كان يريد أن يقول " إذا كانت التوراة تعبر عن الحقيقة ، فإن الفلسفة اليونانية أو روافدها المختلفة تعبر هي الأخرى عن الحقيقة ، فلا ضير على رجال الدين أن يأخذوا بكلتا الناحيتين الدينية والفلسفية . فإذا كان الدين هو الأصل ، فإن الفلسفة وسيلة لاكتساب هذه الحقيقة الدينية . (١)

(٥) لقد تجسد هذا الاتجاه في الحوار التقافي والفلسفي بين الفلسفة والدين في مدرسة الإسكندرية عند فيلون السكندرى من خلال بعض النماذج أهمها فكرة " الوساطة " بين الله والعالم والموجودات وتكون لنظرية " الكلمة " أثر كبير في هذا الحوار الأفلاطوني اليهودي بالإضافة إلى نموذج آخر وهو " فكرة الإله السامي " أو المتعالى وما بها أمشاج من الرواقية والأفلاطونية ، كذلك نموذج التأويل الرمزي لإبراهيم واسحق ويعقوب ، بالعلم ، والطبيعة ، والزهد بميشير إلى مصادرنا للمعرفة بالله عز وجل وتسمية الله تعالى بشمس الشمس والشمس المعقولة للشمس المحسوسة . مما يشير إلى المزج الأفلاطوني ، وقوله إن الله صنع العالم المحسن بخريته ، كما يشير في نموذج " العلية الإلهي المطلقة " وأن الأرواح تولد عن الله كما يولد العقل أفكاره ، نزعة أفلاطونية أيضاً ، أما الحياة الروحية صعوداً تكون بالتطهر ، وبدرجات ووسائل أفلاطونية أيضاً .

كما أن المسيح عند فيلون بمثابة الحكيم الملك عند الأفلاطونيين والرواقيين الذي يفرض سلطانه بصفاته الخلقية بوقار يوحى بالاحترام ، وإحسان يوحى

(١) يذهب الدكتور عبد الرحمن بدوي إلى هذا الرأي أيضاً - نظرنا . خريف الفكر اليوناني " شفاء الفكر اليوناني " ص ٩٠ - ص ٩١ - ط وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٩ م

بالمحبة، كما أن رحلة إبراهيم عليه السلام من بلاد الكلدان إلى حران توحى بالتحرر من الإحساس وأدران الجسد ، والظهور للصعود لمعرفة الله . وهذا مزيج أفلاطوني فيشاغوري ، وبهذا يتضح لنا مدى ما وصل إليه قيلون السكندري من خلال حواره الفكري الديني مع الثقافات والتيارات الفلسفية اليونانية المختلفة في الأفلاطونية والرواقية ، والفيشاغورية بالإضافة إلى أمشاج غنوصية هرميسية إسكندرانية ، إن الإسكندرية كانت مصدراً قوياً وعظيماً للإشعاع الفكري والحضاري في عصرها الذهابي المتقدم وظلت منارة للعلم والفلسفة ، وحاضرة من حواضر الثقافات الإنسانية حتى الفتح العربي الإسلامي لمصر في القرن السابع الميلادي .

رابعاً : ثبت المصادر والمراجع العربية والأجنبية

(١) المصادر والمراجع العربية

- ١- ابراهيم بيومي مذكور (دكتور) ، يوسف كرم - دروس في تاريخ الفلسفة - ط لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٥٣م .
- ٢- أبو ريان (دكتور محمد علي) - تاريخ الفكر الفلسفي (ارسطو والمدارس المتأخرة) - ج ٢ - ط دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ١٩٨٩م .
- ٣- أبو ريان (دكتور محمد علي) - تاريخ الفكر الفلسفي - ج ١ - ط دار المعارف ١٩٧٢م .
- ٤- أبو ريان (دكتور محمد علي) - الفلسفة و مباحثها - ط دار المعرفة ١٩٧٦م .
- ٥- أرنولد توينبي - تاريخ الحضارة الهيلينية - ترجمة رمزي جرجس ، مراجعة دكتور حسق خفاجة - ط مكتبة الأنجلو المصرية - ١٩٦٣ .
- ٦- أفلاطون - محاورة الجمهورية (الباب الخامس والسادس) - ترجمة هنا خياز - ط بيروت بدون تاريخ .
- ٧- أفلاطون - الأصول الأفلاطونية (محاولة فيدون) - ترجمة دكتور نجيب بلدي ، علي سامي النشار - ط منشأة المعرفة بالإسكندرية ١٩٦١م .
- ٨- إميل بريهيه - تاريخ الفلسفة الهيلينستية الرومانية - ترجمة جورج طرابيش - ط دار الطبيعة بيروت ١٩٨٨ .
- ٩- إميل بريهيه - الآراء الدينية والفلسفية لفيدون السكندري - ترجمة دكتور محمد يوسف موسى ، عبد الحليم النجار - ط الحلبي بمصر ١٩٥٤م .
- ١٠- بدوي (دكتور عبد الرحمن) - خريف الفكر اليوناني - ط وكالة المطبوع ، بالكويت ١٩٧٩م .
- ١١- بدوي (دكتور عبد الرحمن) - شتاء الفكر اليوناني - ملحق بكتاب (خريف الفكر اليوناني) - ط وكالة المطبوعات ١٩٧٩م .
- ١٢- زكي نجيب محمود (دكتور) ، احمد أمين - قصة الفلسفة اليونانية - ط دار النهضة القاهرة ١٩٤٩م .
- ١٣- لطفي عبد الوهاب (دكتور) - اليونان مقدمة في التاريخ الحضاري - ط دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية بدون تاريخ .

- ٤- محمد البهي (دكتور) - الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي - ط دار الكتاب العربي بمصر ١٩٦٧ م.
- ٥- محمد الفيومي (دكتور) - التطور التاريخي لمعنى الفلسفة - ط مكتبة الأنجلو المصرية - ١٩٧٩ م.
- ٦- ماكس مايرهوف (دكتور) - من الإسكندرية إلى بغداد (بحث منشور ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) - ترجمة دكتور عبد الرحمن بدوي - ط وكالة المطبوعات بالكويت ١٩٨٠ م.
- ٧- مصطفى العيادي (دكتور) - مصر من الإسكندر الأكبر حتى الفتح العربي - بدون تاريخ .
- ٨- نجيب بلدي (دكتور) - تمهيد لتأريخ مدرسة الإسكندرية - ط دار المعارف بمصر ١٩٦٢ م.
- ٩- النشار (دكتور علي سامي) - نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام - ج ١ - ط دار المعارف القاهرة ١٩٨١ .
- ١٠- ول ديوانت - قصة الحضارة - ج ٢ (المجلد الأول) "الشرق الأدنى" - ترجمة محمد بدوي - ط لجنة التأليف والترجمة والنشر - جامعة الدول العربية ١٩٧١ م.
- ١١- يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - ط بيروت بدون تاريخ .
- ١٢- يوسف كرم - تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط - ط مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨١ م.

(ب) المراجع الأجنبية

- ١- Encyclopedia Of religion -(Mysticism) - vol 9 -U.S.A. 1995

"الفصل الثالث"

"الأفلاطونية الإسكندرانية"

"بين الفكر المسيحي والإسلامي"

"الفصل الثالث"

الإغلاطونية الأسكندرانية

"بين الفكر المسيحي والإسلامي"

- تمهيد :

نتناول من خلال هذه الدراسة التحليلية التركيبية ، البحث عن المزيج الإغلاطوني وتياراته الفلسفية الأسكندرانية وتأثيرها الفعال في التراث الفلسفي المسيحي والإسلامي ، فما زال هذا الجانب بحاجة إلى المزيد من التعمق والبحث ، بصفة خاصة إذا علمنا أن مدرسة الأسكندرية كانت تشكل بوقتية انصهرت فيها خلاصة التفكير الفلسفي وروافده اليونانية والشرقية في عصورها الأولى و حتى الفتح العربي والإسلامي لمصر في القرن السابع الميلادي ، فتيارات الإغلاطونية بالإضافة إلى الرواقد الهلينية الأخرى من رواقية وفيناغورية عشت و فرخت و ظهرت آثارها في الديانات الشرقية من يهودية ومسيحية وإسلامية ، ولما كانت الإغلاطونية المحدثة تشكل تيارات ثلاثة ، الأول التيار الأسكندرى و علي رأسه أفلوطين وتلامذته ، والثاني التيار السورى وعلى رأسه بامبليخوس والثالث الآثيني وعلى رأسه أيرقلس ونامسطيروس ، فإن التيار الأسكندرى اتخذ اتجاهها عملياً في عصوره المتأخرة وأصبح طريقاً للوصول إلى وجود معقول وشكل سلسلة من الفيوضات العقلية الروحية فإنه اقترب شيئاً فشيئاً من التراث الديني الشرقي ، وتمثلت الإغلاطونية الأسكندرانية في تراث الفكر المسيحي عند كل من كليمات (٢١٧ / ١٥٠) وأوريجين (١٨٠ / ٢٥٤) وتمثل ذلك عند كلاً منها في طريقة البحث عن الله والعالم والوجود والنفس والأخلاق ، بالإضافة إلى النظرة العقلية في تفسير وتأويل نظرية أو عقيدة العلاقة بين الله تعالى والمسيح عيسى عليه السلام أو الله عز وجل والأبن ، أو الأب والابن ، أو الأب والكلمة ، عند أوريجين بصفة خاصة . ولعبت نظرية الفيض العقلي عن الأول ، الإغلاطونية دوراً كبيراً في هذا المجال . إذ اتجه أوريجين في تفسير هذه العلاقة بين الله والمسيح ، أو الأب والابن ، بمعنى القرب ، فحمل "بنوة" المسيح بالنسبة لله تعالى "معنى القرب" في المنزلة ، والدرجة أو ان درجته ثالثي درجة الله تعالى في الوجود ، وهذا جائز في التأويل المجازي . ويؤول "مصطلح الكلمة" logos ، بمعنى العقل ، أيضاً فهو عقل الله عز وجل كما في

عقائد المسيحية ، وصار في هذا الاتجاه مستفيداً بالتراث الفيضاني الأفلاطوني وروافده المختلفة .

وكما كان لهذا التراث الأفلاطوني الأسكندراني تأثيره الواضح في عقائد المسيحية الأسكندرانية فإنه شكل تأثيراً عميقاً أيضاً في التراث الفلسفى الإسلامى ، وشكل حواراً فكرياً مستمراً في أوساط المذاهب الصوفية والإشراقية والشيعية الباطنية بالإضافة إلى الفلسفة الإسلامية . ونلاحظ ذلك من خلال إصطناع هؤلاء المفكرين المسلمين لطريقة التأويل الرمزي والمجازي مستفيدين بامشاج التراث الفيلونى السكندرى المشبع بالأفلاطونية الأسكندرانية وطريقة فيلون فى تأويل نصوص التوراة على المجاز والرمز للتوفيق بين ثراث الفلسفة الأفلاطونية وبين التراث اليهودي وهذا واضح كذلك عند الشيعة الباطنية لاستدلال الرمزي على عقيدتهم في الإمامة والوصية والنصل عليها من النصوص التراثية ، كذلك نظرية الإنسان الكامل ، ورجل الوجود الأول ، والجوهر الروحاني عند ابن عربي ومدرسة الفلسفة الصوفية ، أو الحكيم المتأله عند السهروردي الإشراقي ، وظهر لنا تأثير الأفلاطونية الأسكندرانية في شروح وتعليقات الفارابي وأخوان الصفا وفي الوجود الالهي والطبيعي والإنساني .

وهكذا يدور هذا البحث حول موضوعات ثلاثة :

- الأول : الأفلاطونية الأسكندرانية .
- الثاني : الأفلاطونية والفكر المسيحي الأسكندرى .
- الثالث : الأفلاطونية الأسكندرانية في الفكر الإسلامي .
- ثم خاتمة و قائمة بالمصادر و المراجع العربية و الأجنبية .

أولاً: الأفلاطونية الأسكندرانية

إن نظرية التوفيق بين الفلسفة والدين ، ربما كانت بدايتها الحقيقة في ظل مدرسة الأسكندرية ، وذلك من خلال الحوار الفلسفي بين تيارات اليهودية متمثلة في جماعات اليهود الذين قطنوا بجوار الأسكندرية وكان لهم وصول فكري وتطور نفسي بالإضافة إلى ما أحدثه فيلون السكندري (٥٠ م) من عملية التوفيق بين تيارات الهلينية اليونانية أفلاطونية ورواقية وفيثاغورية وغيرها وبين نصوص التوراة وتعاليمها عن طريق منهج التأويل الرمزي أو المجازي . وقد لعبت التيارات الأفلاطونية الأسكندرانية دوراً هاماً وفعلاً في هذا النطاق ، بل نستطيع أن نقول أيضاً أن تيارات الأفلاطونية تسربت وتفاعلـت بعد ذلك في نطاق الفكر الفلسفـي الإسلامي في العصور التالية .

و مما لا شك أن تعاليم و أفكار الأفلاطونية المحدثة في جوهرها ، يتقـارب بوضوح مع تعاليم التيارات الدينية الشرقية في اليهودية والمسيحية أو لدى بعض مفكري وفلسفـة الإسلام .

لأن الاتجاه الذي كان يرمي إلى إدماج المذاهب بعضها في بعض ، وبعث العقائد القائمة على اعتبار نظام الوجود صادراً عما فوق الطبيعة ، قد بلغ عاليته في المدرسة الأفلاطونية المحدثة ، والتي أسسها أفلاطون الأسكندرى قرابة عام (٢٠٣ / ٢٦٢ م) . وقد استوسع أفلاطون المذاهب الخاصة بمختلف المدارس الفلسفـية الهلينية التاريخية المعروفة ونسجها في وحدة واحدة ، بيد أن مهمة الفيلسوف الأولى لم تكن تقوم في نظره على إنشاء الأعمال الفكرية ، بل على التطلع والتامل ، و أما غاية التأمل وذروته فهي التجربة الصوفية المتمثلة في وحدة النفس البشرية مع الله . (١) والأفلاطونية المحدثة هي في جوهرها ، طريقة للوصول إلى وجود معقول ، وبناء أو وصف لهذا الوجود . (٢) و إن كانت تتفق في هذا المعنى مع تيارات الفكر الدينـي، فإنها تختلف في بعض الجزئيات و التفاصـيل .

ولما كانت الأفلاطونية الجديدة تفرعت إلى ثلاثة فروع ، وبصفة خاصة في عهودها المتأخرة ، فرع يمثل المدرسة السورية في "برغامه" ، وعلى رأسها "بامبليخوس" ، والفرع الثاني يمثله مدرسة أثينا وعلى رأسها "ثامسطوس" فإنـ

(١) لرنولد تويني - تاريخ الحضارة الهلينية - ص ٢٤٠ - ترجمة رمزي جرجس ، مراجعة دكتور صقر خلاجة - ط مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٢ م .

(٢) أميل بريهية - تاريخ الفلسفة الهلينستية والرومانية - ص ٢٤٢ - ترجمة جورج طرابيشي - ط دار الطليعة بيروت ١٩٨٢ م .

الفرع الثالث يمثله مدرسة الإسكندرية ، والتي أخذت مفكروها وعلى رأسهم هيبياثا ويوحنا الفيليوني ، وأصطفن الإسكندرى . اتجاهات علمية ورياضية واستقلت الفلسفة والدين عن سائر العلوم الأخرى . واتخذ التفكير اتجاهًا عملياً أكثر منه نظريًا . لكن في عهدها المتأخر وبعد زوال التفكير الفلسفى الوثني ، تلقت مرة أخرى فى تعاليها مع المسيحية وسوف تجد مسيرة الأفلاطونية المحدثة فى العصور الوسطى تقرب أكثر من المسيحية ومفكري الإسلام عن طريق السريان . (١)

ولما كان اهتمامنا ، بتيارات الأفلاطونية الإسكندرانية وتأثيرها الفكرى فى المسيحية ولدى بعض مفكري الإسلام فيما بعد ، وعلى ذلك فإن بزوج تيارات هذه الفلسفية فى صورة مدرسة فكرية بدأ عند "أمونيوس ساكاس" الذى علم فى فى الإسكندرية بين عام (٢٢٢ - ٢٤٣) م وكشف لأفلاطين عن الفلسفة الحقيقية ، وإن كنا لا نعرف شيئاً كثيراً عنه ولم يدون أراءه (٢) فإن يوسف كرم يكشف لنا عن شيئاً من منهجه وطريقه الفلسفية فيقول " هو أبرز أفلاطوني الإسكندرية في النصف الأول من القرن الثالث الميلادي ، نشأ مسيحياً و كان حملاً (وهذا معنى لفظ ساكاس المضاف إلى اسمه) ولما تفلسف أرتد عن المسيحية ، وكان يفرض على تلاميذه كتمان تعاليمه تقليداً للأسرار اليونانية ، وإنما يقال بالإجمال : أنه كان يحاول التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، في أهم النقاط وأكثرها ضرورة وهي الله ، والعالم والنفس ، فالله صنع العالم دون أن يستخرجه من مادة سابقة ، والعالم عبارة عن أجسام خاصة للآرواح كل مترابط الأجزاء ، وتدبر كل سماء السماء التي تليها مباشرة ، وإن للموجودات جميعاً شعوراً متفاوتاً الواضح بما للحكمة الإلهية من تأمل سرمدي لمعاناتها ، والغاية الإلهية هي ما للخلق على المخلوق من سلطان أبوى . وقدر هو نظام العدالة اللازم من هذا السلطان ، والنفس هي جوهر روحي قائم بذاته ، فلا تتغير طبيعتها باتصالها بالجسم ، وفعلها بالجسم شبيه بفعل الله في العالم ، ونستطيع أن ننقمص أجساماً بشرية ، وما لا شك فيه أن أوريجين أخذ عنه بعض الآراء وإن أفلاطين كان أقرب إلى مقاصده" . (٣)

اما الشخصية الثانية التي كان لها تأثيرها البالغ وظلت في حوار مستمر بينها وبين غيرها من المذاهب الدينية المسيحية والإسلامية فيما بعد ، فهو "أفلاطين

(١) لمزيد نظرنا - دكتور محمد علي أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفى أرسطو والمدارس المتأخرة - ج ٢ - ص ٣٥١ - ط دار المعرفة الجامعية ١٩٨٩ م .

(٢) إميل برييه - تاريخ الفلسفة الهيلينستية والرومانية - ص ٢٤٢ - كذلك انظر ولتر ستيس - تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ٣٠٣ وما بعدها - ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد - ط دار الثقافة للنشر القاهرة ١٩٨٤ م

(٣) يوسف كرد - تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ٢٨٦ - ط دار القلم بيروت بدون تاريخ

السكندرية ٢٠٤ - ٢٧٠ م " ، جاء من مدينة ليقوبوليis (أسيوط) من مصر العليا وتتلذذ على أموال ساكناس ، وأخذ عنه بعض مبادئ شروح الأفلاطونية وفهم منهجه ، ثم أراد أن يقف على الأفكار الفارسية والهندية فانتظم في الحملة الرومانية على الفرس ، ولكن الجيش أنهزم في العراق فذهب أفلوطين إلى أنطاكيا ومنها إلى سوريا ومنها ذهب إلى روما عام ٢٢٤ م . وأسس بها مدرسة وانضم إليها أفراد من مختلف الشعوب والمهن وبعض أباطرة الرومان في عصره (١) وكانت اليونانية فيها لغة الخاصة والمتقنين الذين بهرهم بعلمه ، وخلفه العظيم ، وكان مجلسه حافلا بالعلماء وكبار رجال المدينة ، كتب أفلوطين أربعًا وخمسين رسالة ، جمعها تلميذه فورفوريوس وزعها على ستة أقسام في كل قسم تسع رسائل فسميت "بالناتسو عيات" وهي ترمي إلى توضيح مسائل فلسفية بالرجوع إلى مذهب أفلاطون مع الاقتباس من أسطو والفيثاغوريين والرواقيين .

وإذا علمنا أن أفلوطين أحب بال المسيحية ، واعتقها ، فإن رسالته جاءت عبارة عن مجمل المذاهب متظورة إليها من وجهة خاصة ، أشبه شيء بالعظمة الدينية ، ترد فيها العقاد بمناسبة موضوع معين ، وكانت هذه الطريقة مألوفة عند المسيحيين وعند الفلاسفة الوثنيين الذين نديوا أنفسهم مرشددين ومصلحين ، والرسائل تعتبر كشكول العصر القديم بما فيها من فلسفات ، وبيانات وسحر وترجميم وعرفة وعلم طبيعي ، ولكن الموضوعات المأثورة هي أقوال أفلاطون في الخير والجمال والحب ، (٢) ونجاة النفس من سجنها المادي ، وانطلاقها من عالم الظواهر إلى موطنها الأصلي عالم الوجود والحقيقة ، كذلك نجد عند أفلوطين تعمق "فيدون" في حقيقة النفس مرتبطة بالنظرية العالمية اللاهوتية "لطيماؤس" ومتحداً بها في صورة ميتافيزيقية ونفسية . (٣)

ونقوم فلسفه "أفلوطين" (٤) بياجاز شديد ، على منهجين هما : الجدل الصاعد

(١) للمزيد راجع دكتور محمد علي أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفى - ج ٢ - ص ٣٥١ - كذلك ريكس وورفر - فلاسفة الإغريق - ص ٢٧٦ ، ص ٢٧٧ - ترجمة عبد الحميد سليم - ط الهيئة المصرية للكتاب ١٩٨٥ م .

(٢) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ٢٨٦ ، ص ٢٨٧

(٣) دكتور نجيب بلدي - الأصول الأفلاطونية (فيدون) ص ٢١٣ - ط منشأة المعارف الأسكندرية ١٩٦١ م .

(٤) يلقب أفلوطين عند المؤرخين الإسلاميين باسم "الشيخ اليوناني" إذ يذكر الشهريستاني (عبد الكريم ت ٥٤٨ هـ) كثيراً من أفكاره الفلسفية في الواحد الأول والعقل والنفس ، مشيراً إلى نظريته في الصدور والنفيس منها قوله "النفس جوهر كريم شريف يشبه الدائرة قد دارت على مركزها وهو العقل كدائرة أستدارت على مركزها وهو الخير المحض الأول" - الملل والنحل - ج ٢ - ص ٢٠٤ - ط الحلبي ١٩٦٨ م .

والجدل النازل ، وفي ضوء ذلك فإن خلاصة مذهبة : إن في قمة الوجود "الواحد" أو الأول "وهو جوهر بسيط كامل ، والكامل جواد فياض ، وفيضه يحدث شيئاً غيره فهو مبدأ الوجود . والشيء المحدث عنه "عقل" شبيه به يفيض بدوره فيحدث صورة منه هي "نفس" وتفيض النفس فتصدر عنها نفوس الكواكب ونفوس البشر والأجسام (المادة أو الطبيعة) وهي آخر مراتب الفيوض والصدور ، وهي أصل الشر . واتصال النفس بالجسم أصل نقاصلها وشرورها ، ويجب خلاصها منه ووسائلها في ذلك الفلسفة والفلسفة وسيلة النفس في صعودها إلى الواحد الأول والاتحاد به وهذا هو الغبطة العظمى وهو حال الجذب حيث تقد النفس كل شعور بذاتها وتستغرق في الواحد ، الله عند أفلوطين ليس خالقاً أو صانعاً بل الموجودات تصدر عنه أو تفيض منه بالضرورة ، والعالم المادي صادر عن النفس العالمية ، وهي علة حركته ونظامه ، وغاية الإنسان الفناء في الله على طريقة الهندوس ، لا يدرك الله بالعقل والاختباء بهذا الإدراك مع احتفاظ المدرك بشخصيته على رأي أفلاطون حين يتكلم عن مثال الخير ومثال الجمال . (١)

هذه خلاصة فلسفة أفلوطين الذي تعلم الفلسفة بالأسكندرية ، وكان أمونيوس هو المعلم له وإن نعرف من فورفوريوس أن أفلوطين أخذ عن معلمه الطريقة المثلثى لدراسة أفلاطون وشرح فلسفته ، وهي طريقة تفسير أو تأويل النص من موضوع معين على ضوء نصوص أفلاطون الأخرى في ذات الموضوع وفي تسعابيات أفلوطين الدليل على ذلك ، (٢) وأفلوطين الذي درس بالأسكندرية ، واعتقد الأفلاطونية ، وجه الفلسفة نحو التأمل والرؤيا ، وجعل الرؤيا قوام الفلسفة ذاتها . (٣)

أما الشخصية الثالثة فهو "فورفوريوس" (٢٣٣-٢٠٥) م وهو من أشهر تلاميذ أفلوطين في روما ، واتبع طريقته ، يرجع إليه الفضل في شرح محاورات أفلاطون الكبرى وشرح كتب لأرسطو المقولات والطبيعيات والأخلاق والإلهيات وأجمل القول عن طبيعة النفس والعالم المعقول أخذًا من التاسوبيات ، وأخذ عن الفياغورية الامتناع عن اللحوم ، وكتب ضد النصرانية . (٤)

وإن كان فورفوريوس لم يولد بالأسكندرية بل ولد في صور بسوريا ، إلا أنه

(١) دكتور بيومي مذكر - يوسف كرم - دروس في تاريخ الفلسفة - ص ٤٤ - ط لجنة التأليف والترجمة - القاهرة ١٩٥٣ م.

(٢) دكتور نجيب بدلي - تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندر - ص ٨٥ - ط دار المعارف بمصر ١٩٦٢ م.

(٣) المصدر السابق - ص ٧٥ .

(٤) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ٢٩٨

تتماذ وتعلم على فيلسوف الاسكندرية أفلوطين ، وتشبع بمذهبه الصوفي وطبع طريقته بالطابع العملي ، إذ رأى أن الوزر من شرور النفس وخطاياها راجع إلى شهوة النفس ، وليس إلى البدن ، كما أنه اتخذ الزهد وسيلة لتخلص النفس وتطهيرها منه ، كما جعل الزهد نفسه في بحث المعرفة الوسيلة المجدية الموصولة لمعرفة الله ، والفضيلة عنده هي التي ترمي إلى تطهير الإنسان كفرد من المادية ، وتخليصه من الانفعالات والعواطف ، وكذلك الفضيلة التي تتجه نحو العقل ، وتتلقي منه وحده الأوامر في التصرفات دون أن يكون للانفعالات أثر يذكر فيها ، أما الفضائل الكاملة أو الفضائل المثلالية ، فهي لا تتبع النفس ، بل تتبع العقل وحده ، وهي بمثابة "الأصل" ، والفضيلة التي تتعلق بتهذيب الفرد أعلاً قيمة من التي ترتبط بتنظيم علاقته بغيره ، وهذا يوحي إلى أنه كان يميل إلى العزلة ، ويميل إلى الزهد ، والابتعاد عنأكل لحوم الحيوانات مما يشير إلى تدينه وتصوفه ، ولكن نلاحظ أن موقفه من المسيحية ، كان موقف المعارض والناقد للكثير من تعاليمها ، إذ كان متدينًا شعبياً وثنياً ، كما كان صوفياً شرقياً (١) .

ولا شك أن بكل من أمونيوس وأفلاطون وفورفوريوس يتم الفرع الأسكندرى للأفلاطونية الجديدة في عهدها المتقدم (٢)، أما في عصورها المتأخرة فيجدر بنا أن نشير بليجاز إلى أن مدرسة الأسكندرية الفلسفية في العصر الهليني الرومانى ، خافت الأفلاطونية الحديثة في الموطن الشرقي للتراث الإغريقي ، وذلك منذ منتصف القرن الخامس بعد الميلاد إلى منتصف القرن السابع الميلادى . أي حتى الفتح العربى لمصر ، ومدرسة الأفلاطونية المحدثة بالأسكندرية أصبحت لها طابع خاص أهمها توفر العناية على مذهب أفلاطون ، والميل إلى البساطة في الاتجاه الميتافيزيقى والاهتمام بالبحوث الرياضية والطبيعية لذلك أهملت الأفكار القيمية مثل فكرة تعدد الآلهة في البيانات الشعبية الوثنية وفي ضوء ذلك وجدت صلة بين الأفلاطونية المحدثة المتأخرة وبين المسيحية من جهة أخرى . إذ اتسع المجال لتيار الرأى ، وظهور فكرة للحوار والتلاقي بين الجانبين ، وبصفة خاصة عندما أهملت فكرة تعدد الآلهة فسح المجال للمسيحية للاستدلال على وجود خالق موحد لهذا الوجود .

وكان للمدارس الدينية المسيحية بالاسكندرية نوع من المساعدة فيما أوجده مدرسة الاسكندرية الفلسفية من صلة بين الأفلاطونية المحدثة وبين المسيحية

(١) نظرنا في ذلك (أ) الدكتور محمد البهـي - الجانب الالهي من التفكير الاسلامي - ص ١٦٩ : ١٧٣ - ط دار الكاتب العربي ١٩٦٧ م.

(ب) إميل بر هبيه - تاريخ الفلسفة الاليزستية - ص ٢٦٧ وما بعدها

(٢) ابراهيم مذكر - يوسف كرم - دروس في تاريخ الفلسفة ص ٤٤ .

والتوفيق بين آرائها . (١) ويمكن أن نشير في عجلة وإجاز إلى آخر فلسفة الأفلاطونية بالاسكندرية في عصرها المتأخر والذي أوجد مجالاً مباشراً لدخول الحوار التعاليمي للأفلاطونية في المسيحية ، وهو " أصفون الاسكندرى " وهو آخر استاذ لمدرسة الاسكندرية الفلسفية ، وقد استدعي كأستاذ لجامعة القسطنطينية في عهد القبصير هرقل (٦١٠ - ٦٤١) م وهناك شرح الأفلاطونية والأristقية ، وبعلمه الفلسفي دخلت الأفلاطونية مباشرة في المسيحية ، وفتح الحوار للحوار والتنافس بين تعاليم الأفلاطونية وفكرة العائد المسيحية مما أسفر عمليات التوفيق بين الاتجاهين الفلسفى والدينى ، وبذلك أزال النجوة التي كانت من نتائج عمل (٢) الأفلاطونية المحدثة بين الفلسفة الإغريقية وأية ديانة سماوية وربما كان العمل الهام في سبيل ذلك إهمال الجانب الفلسفى الميتافيزيقي من فلسفة الأفلاطونية المحدثة لأنه يقوم على مزج الديانة الشعبية بآراء أفلاطون ، وكان يهدف إلى الاقتصار على رأى أفلاطون وحده دون الديانات الوثنية الشعبية إن اتفق مع المسيحية (٣) وكما ذهب سانتلانا " إلى أن شيعة الاسكندرانيون أحذثوا التأليف بين الأقوال وإحداث فلسفة تكون خلاصة أفكار اليونان (٤) والتوفيق بين روادها المختلفة " .

(١) الدكتور محمد البهى - الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي - ص ١٩٨

(٢) المصدر السابق - ص ١٩٩ .

(٣) دكتور محمد علي أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفى - ج ٢ - ص ٣٤٩ - ص ٣٥٤

(٤) سانتلانا - المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي - ص ١٣٧ - تحقيق دكتور جلال

ثانياً : الأفلاطونية والفكر المسيحي الأسكندرى :

عندما نتحدث عن الأفلاطونية وصلتها بالفكر المسيحي الديني بالأسكندرية فإننا نتناول اتجاهان متشابهان مختلفان في الجوهر ، إذ أن البحث في هذه الصلة مثير للجدل بين المفكرين والفلسفه على مر العصور ، فقد كانت فلسفة الأسكندرية قبل كل شيء فلسفة الإلهيه الدينية ، تلك التي عمل على بيانها في بعض محاوراته ، وأخصها محاورتي "فيدون" ، و"طيماؤس" وما لا شك فيه أن فلسفة الأسكندرية اصطبغت بالطبع الأفلاطوني الإلهي بصفة عامة ، إذا علمنا أن أفلاطون هو الفلسفة اليونانية كلها ، وقد ورث عن السابقين فلسفتهم وأضاف وجدها تجديداً كاملاً ، فعنه العامل الرياضي والعلمي الذي ورثه من فلسفة يوناني آسيا الصغرى وجنوب إيطاليا ، وعنه العامل الجدلية والمناقشة الذي جاءه من زينون الأيلي والسوسطانيين وسفراط ، وعنه العامل الدينى الذي جاءه من الأورفية ، والفينياغورية ، جدد أفلاطون هذه العوامل الثلاثة تجديداً كاملاً ، ورائعاً^(١) وظهر هذا الميراث الأفلاطوني وأختلط وتحاور بمدرسة الأسكندرية ومفكريها وعلمائها وبصفة خاصة أصحاب المذاهب الدينية من يهودية ومسيحية .

والناس مختلفون حول هذه الصلة نظراً لأنها شائكة من ناحية ، ولكونها تمثل تحاوراً فكريأ وفلسفياً بين ما هو عقلي مشبع ببعض الآثار الأسطورية أو الوثنية وبين ما هو ديني مطلق ، فهناك رأي يقول بأن الفلسفه الأفلاطونية الأسكندرانية أو الجديدة اختلطت بال المسيحية اختلاطاً كبيراً ، حتى كان من بين كبار رجال هذه الفلسفه الجديدة بعض رجال الدين المسيحي أمثال "أوريجانتوس" ورأي آخر يرى تأثير الأفلاطونية البالغ في جانب التفكير الدينى المسيحي منذ القرنين الأول والثانى ، لكن بعض المفكرين المحدثين يذهبون مذهبآ آخر إذ يذهب "تسيلر zeller" فيما يرى الدكتور عبد الرحمن بدوي إن الأحوال التي نشأت فيها المسيحية ، وتلك التي نشأت فيها الأفلاطونية المحدثة ، أحوال متشابهة ، وقد فقدت الملك الرومانية استقلالها ، ولم يعد ثمة شعور بالحرية ولا شعور بالاستقلال الذاتي ، وأصبح الناس يأنسون من كل شيء ، وانتاب الفلق نقوس الذين يقطنون في ظل العالم اليوناني الروماني ، لذلك أصبح للمذاهب الفلسفه القائلة بالخلاص الدور الأكبر في تشكيل الحياة الجديدة ، فضلاً عن أن الحياة الروحية التي يعانيها الناس تدفع إلى التشيع

(١) دكتور نجيب بلدي - تمهيد لتاريخ مدرسة الأسكندر وفلسفتها - ص ٦٢ ، ص ٦٣ .

لماهاب تدعوا إلى التخلص من الوجود الخارجي ، أو اعتناقه . فالوجود الخارجي شر لا خير فيه ، والخلاص بعد هذا في حقيقة دينية عليا ، يفنى فيها الإنسان ويجعل غايته في الحياة هذا الفناء . (١)

ولكن ثمت اختلاف جوهري بين الأفلاطونية المحدثة وبين المسيحية يتمثل ذلك باختصار في أن المسيحية ديانة إلهية سماوية بعيدة عن شبهة الوثنية تدعوا إلى الخلاص والفناء في حقيقة إلهية عليا وتزيد تحقيق الخلاص هذا على أساس عيني تاريخي ، فربطت هذه الحقيقة بأحداث تاريخية معينة وأشخاص معينين ، وتزيد تأكيد الصلة بين الله (عز وجل) وبين الفنان المحسوس ، فنزلت باهله (تعالى) إلى مستوى الفنان بأن يجعل الأول أو الله (تعالى) يلبس ثوب الإنسانية ، أي ثوب الفنان أما الفلسفة الأفلاطونية الأسكندرانية المحدثة فقد نظرت إلى هذه المسألة من الناحية العقلية الصرفة فاقامت مذهبها في جو من الحرية العقلية التي لا تتعلق بحدث أو بفرد عيني ، وعلى ذلك فالافلاطونية بدأت بالإنسان كلياً ترتفع به إلى مقام الإلهية ، فالسبيل إذا صادع بالنسبة إليها ، هابط بالنسبة إلى المسيحية . ومن هنا وجدنا من يدافع عن الأفلاطونية " أو الشرك " ، ضد المسيحية متمثلاً بذلك فيما ورد لنا عن فورفوريوس السوري ، حتى ليقال في بعض الأحيان أن الأفلاطونية المحدثة كانت مذهبها أو أصولها كنتيجة لردها على المسيحية في عصرها . (٢)

وهناك رأي آخر عند " جيل سيمون " في كتابه عن " تاريخ مدرسة الأسكندرية " صدر بباريس عام ١٨٤٥ يقول " ليس هناك من تشابه إلا في اللفظ فحسب بين التثليث المسيحي والأقانيم الثلاثة عند أفلاطون ، وذلك لأن أفلاطون لا يقول بأن الأقانيم الثلاثة هي هي الله ، وإنما يجعلها منفصلة عن المبدع الأول أو الواحد لكن الرأي الأخير عند الباحثين يشير فيما بعد إلى التأثير الأفلاطوني لفكرة الأقانيم على فكرة أو عقيدة التثليث المسيحية في العصور المتأخرة . (٣)

إذا كانت هذه المسائل توضح أوجه التشابه والاختلاف بين تيارات الفلسفة الأفلاطونية المحدثة وبين المسيحية ، فكيف دخلت المسيحية إلى مصر وذهبت إلى الأسكندرية ؟ وما هي الجوانب الاعتقادية المسيحية والتي حاورت وتفاعلـت مع تيارات الفكر الفلسفـي الأسكندرـي ؟ ومن هـم علمـاء وفـكريـي المسيحـية في الأسكندرـية ؟ يرون أن القديس مرقص نفسه حضر إلى مصر ، وأنه بـشر للـدين الجديد في الأسكندرـية أو اـوسط القرـن الأول المـيلادي ، وـتروي أحـدـى أـساطـيرـ القـديـسـ مرـقصـ أن

(١) دكتور عبد الرحمن بدوي - شئء الفكر اليوناني (ملحق بكتاب) جريف الفكر اليوناني ص ١١٧ - ط وكالة المطبوعات بالكويت ١٩٧٩ م.

(٢) المصدر السابق - ص ١١٨ .

(٣) نفس المصدر - ص ١١٨ - ١١٦ .

أول اتباعه كان إسقافياً يهودياً^(١). وربما انتشرت المسيحية في مصر مع انتشار النشاط التجاري بالأسكندرية إلى لرجاء العالم زمن الإمبراطوري الرومانية بالإضافة إلى تسلب عقائد المسيحية وأفكارها من فلسطين وسوريا إلى مصر في مجرى التجارة أو في مواكب الجيوش عن طريق البر والبحر ومنذ القرن الثاني الميلادي ظهرت بمصر بعض الكتابات المسيحية، وقد عثر في أوراق البردي نصوص من إنجيل القدس يوحنا يرجع إلى النصف الأول من القرن الثاني واستمرت المسيحية في الانتشار عبر الإمبراطورية الرومانية في مصر والأسكندرية بصفة خاصة رغم اضطهاد император الرومان^(٢) ومن الجدير بالذكر أنه كان من دخلوا المسيحية رجال متقوون بالثقافة اليونانية المنتشرة حينئذ في البحر المتوسط وفي الأسكندرية بصفة خاصة، وقد حاول هؤلاء المتقوون الدفاع عن المسيحية، فكانوا يكتبون باليونانية ويناقشون غيرهم بنفس اللغة أيضاً مما يسهل عليهم توضيح حقائق الدين المسيحي الجديد وأهمية دعوته في مقابل الوثنية أو الشرك وتياراتها وهؤلاء هم (المحامون عن الدين) والذين ظهروا في القرن الثاني الميلادي^(٣) وقد حاول هؤلاء أن يزيلوا المسيحية في نظر الأقلية المتنكرة من الجمهور الهليني، فتوروها بالشرح والتفسير كما لو كانت الذروة التي بلغتها جميع النظم الفلسفية المعروفة كما قاما بترجمة المعتقدات المسيحية إلى الاصطلاحات الفنية الخاصة بالفلسفة الهلينية^(٤).

لقد كان للظروف البيئية والفكرية التي سادت في الأسكندرية تأثيراً كبيراً على المسيحية الناشئة ، ففضلاً عن توصيد العالم في ظل الإمبراطورية الرومانية ، فإن كثرة الانتقال والاتصال بين البيئات المختلفة سرت الأديان واختلطت الأفكار وتحاورت التيارات الفلسفية التي كانت تعتلج بها الإسكندرية من بيئة إلى أخرى . في الإسكندرية تلاقت الحضارات وامتزجت وتحاورت الثقافات وحدث جدل كبير بين الفلسفه والعلماء من مختلف الجنسيات والديانات .

(١) دكتور مصطفى العيداوي - مصر من الأسكندر الأكبر حتى الفتح العربي - ص ٢٧٦ - ط مكتبة الأنجلو المصرية .

(٢) المصدر السابق - ص ٢٧٨ .

(٣) إبراهيم مذكر - يوسف كرم - دروس في تاريخ الفلسفة - ص ٤٧ .

(٤) أرنولد توينبي - تاريخ الحضارة الهلينية - ص ٢٤٩ .

وفي وسط هذا المعرك العنف بين المذاهب والفلسفات والأديان المختلفة ، شقت المسيحية طريقها وتطلعت إلى الأفلاطونية بتراها وميراثها . وتشكلت مدرسة مسيحية على أيدي عالمين كبارين وفيلسوفين من علماء فلاسفة المسيحية الأسكندرانية هما : كليمانس ، وتلميذه وخليفته أوريخيوس .

دخلت المسيحية الأسكندرية ، وأصبح لها حركة قوية وانتشرت في أنحاء القطر المصري ، وكانت جماعة المسيحيين المحليين على اتصال مستمر بالحركة المسيحية الأسكندرانية ، والتي كانت بدورها واسطة الاتصال مع المسيحية العالمية في الخارج . إذا فقد كانت الحركة في الأسكندرية بمثابة رأس الحركة في القطر كله ، وحين قامت الكنيسة في الأسكندرية كانت كنائس الأقاليم تابعة لها . وهذا واضح من خطاب مرسى إلى البابا : " ماكسيموس " الذي كان أسقفاً للأسكندرية فالأشارة إلى أسقف الأسكندرية بلقب " بابا " يدل على أنه في ذلك الوقت كان رئيساً لجميع المسيحيين في مصر ، ولقب بابا أول ما أطلق على أسقف الأسكندرية " هرقليس " عام ٢٢٢ - ٣٤٩ م وذلك قبل أن يطلق على رأس الكنيسة في روما ذاتها . (١)

هكذا انتشرت المسيحية في مصر والأقاليم وكان مركزها مدينة الأسكندرية وفي الأسكندرية وضعت الشروح والتفسيرات والتلقيقات وظهر علماء ومفكرون لهم الباع الطويل في تدعيم أصول المسيحية وأفكارها بالعناصر الفلسفية الأفلاطونية المحدثة .

أ - كليماس السكندري (١٥٠ / ٢١٧) م : Clement de Alexandrie في القرن الثالث الميلادي نشأت بالأسكندرية مدرسة مسيحية إلى جانب المدرسة اليهودية والمدرسة الوثنية . وكانت تتناول العلوم على اختلافها وبصفة خاصة الفلسفة ، قبل الخوض في شرح الكتب المقدسة ، وقد اهتم بالفلسفة وانتصر لها كليماس السكندري ، وهو أول استاذ من أساتذة هذه المدرسة ، ولد من أسرة أثينية وكان واسع الثقافة اليونانية متبحراً في الأدب والفلسفة ، ثم حضر إلى الأسكندرية واعتنق المسيحية وأصبح استاذًا بها ، وقد امتازت دروسه وكتباته باثر الفلسفة اليونانية ، عرف الأفلاطونية فوجدها أفضل المذاهب . وهو ينقل في كتبه نصوصاً مطولة عن أفلاطون ، سما يدل على سعة علمه واطلاعه بالأفلاطونية ، ومن أقواله المأثورة عنه " إن الفلسفة وهي ثالث أنزله الله على اليونان كما أنزل الشريعة على اليهود ليوجههم جميعاً إلى المسيحية ، وإن الحقيقة واحدة ، فالفلسفة تمهد للدين ، وأنها تعاون على فهم الدين وصد هجمات السوفسطائيين الموجهة إلى الحكمة الإلهية . (٢)

(١) دكتور - مصطفى العيادى - مصر من الأسكندر الأكبر حتى الفتح العربي - ص ٢٨١ .

(٢) دكتور إبراهيم مذكر - يوسف كرم - دروس في الفلسفة - ص ٤٨ نظرنا كذلك دكتور عبد الرحمن بدوي - التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (الهمامش) ص ٨ - ط وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٨٠

ولكن ما هي الأصول العقائدية والفكريّة التي أقام عليها كليمان مذهبه؟ ثم ظهر من خلالها المزاجيّ الأفلاطوني؟
نتناول ثلاثة مبادئ أساسية تدور حولها مجمل فلسفة كليمان الأفلاطونية وهذه المبادئ هي : الله - النفس - الأخلاق .

الله (تعالى) : يرى كليمان أن كل عقل مستقيم في نفس فاضلة يؤمّن بوجود الله . الإيمان بالله نتيجة استدلال سريع بتأثر الله في العالم وفي النفس . فالنظام 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 .
(١)
ولا يتردد كليمان عن الاقتباس في كل ما يقوله عن المنهج في معرفة الله ، من معين التعاليم الفيثاغورية أو الأفلاطونية في زمانه ، إذ نجده يبيّن في سلسلة من التجريدات كيف يمكن الوصول إلى معرفة الوحدة الخالصة . ويستخدم الصيغة نفسها التي تلقاها في الوجيز الأفلاطوني لليبيوس عن الله (تعالى) ، فيقول : ليس الله جنساً أو فصلاً ، أو نوعاً ، أو عدداً ، أو عرضاً ، أو موضوعاً ، وليس كذلك كلام . ولا تختلف فكرته عن الابن أو اللوغوس "logos" اختلافاً بيناً عن فكرة العالم المعمول . فالابن وهو لا يتحمل البرهان ، يقابله الابن ، وهو حكمة وعلم وحقيقة قابلة للبيان ، آية ذلك أنه كل شيء ، دائرة كل القوى التي تدور حول مركز واحد .
(٢)

أما النفس الإنسانية : فهي لطيفة حتى ليقال أنها ليست جسمية ويضطجعها فوق الماديات جميعاً لما تمتاز به من فكرة وإرادة يؤهلانها لإدراك الله ومحبته .
أما أساس الأخلاق عنده فتبدأ باتباع أحكام الحكمة الإلهية وحسن استعمال الحرية ثم يتربي في النفس فضائل متساندة ومتشبّهة تصل في النهاية إلى تكوين الغنوص الحق ، الذي يلبي دعوة الله ومعرفته لا عن خوف من ضرر ولا عن طلب لذة ، وينجذب بحب الموجود الجدير بالحب ، ولا يحيد عن حكم العقل القويم بعد أن يختار الجميل ذاته ، المحبوب ذاته (٣) . ومن الواضح مما سبق أن كليمان الأسكندرى قد طالع محاورات أفلاطون ، ودرسها دراسة كاملة ، ووقف على دقائق المسائل والقضايا الفلسفية عند أفلاطون ، وبصفة خاصة محاورات فيدون ، والجمهوريّة "الوليمة وأالمأدبة" ، طيماوس والقوانين ، واضحة أن كليمان استخدم الأفكار الأفلاطونية في النفس والله والأخلاق ووظيفة الفلسفة كوسائل تعد الإنسان إلى الإيمان ، والمؤمن ذاته إلى مرتبة المعرفة ، وبالنظر في نصوص كليمان نجده يعتبر

(١) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ٢٧٢ .

(٢) إميل بريهية - تاريخ الفلسفة الهلينistica الرومانية - ص ٣٤ . - ص

(٣) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ٢٧٣ .

فلسفة اليونان وفلسفة سocrates وأفلاطون بوجه الخصوص غير معارضة للدين المسيحي ، بل إنها متقدمة وهذا الدين مهمتنا لفهمها وممارسته ، ويقرر كليمان أن الفلسفة ليست في أصلها عن اليونان ، بل عن الشرق ، وإنها مرحلة في التفكير العالمي الذي ابتدأ في الشرق ، ومثل هذا عند اليهود أصحاب التوراة ثم ظهر بعدهم في المسيحية وكتب العهد الجديد .^(١)

لذلك يستشهد كليمان بالعديد من أفكار الفلسفه ، فيذهب إلى ما ذهب إليه أفلاطون في فيدون عن تطهير النفس من إدراكات البدن وأهوائه إعداداً لفهم المسائل الإلهية ، ويأخذ بقول سocrates في فيدون : بأنه حرم على من لم يكن طاهراً أن يقرب من الطاهر ، وأن التطهير الذي يعتبره سocrates إعداداً لفهم المسائل الإلهية ، هو أيضاً إعداد لفهم الدين المسيحي ، ولفهم حقيقة الكتاب المقدس ، وإذا كانت الفلسفة بتعريف سocrates كما أورده أفلاطون في محاورة فيدون ، ترويض مستمر على الموت ، فإن كليمان يسجل هذا الترويض وأوجهه الرئيسية وهي بنوع خاص ، التحرر من قيود الحس ، وعدم استخدام إدراكات الحس في المعرفة ثم التحرر التام من الأهواء والملذات .^(٢)

ويخيل لمطالع كليمان أن كتب أفلاطون أمامه بجانب أسفار الكتب المقدسة ، وإن الانقال بين تلك الكتب وهذه الأسفار قد أصبح سهلاً يسيراً "فالمثال الذي يصفه أفلاطون بالثبات وعدم التغير ، لا يختلف في نظر كليمان عما يسميه موسى النبي الميزان العادل الثالث الحقيقي" والذي يلزم إبناء إسرائيل باتباعه ، ويقول كليمان هذا المثال بأن الله تعالى ذاته ، المساوي أبداً لذاته والذي يزن كل شيء ، ويوازن كليمان بين سocrates والسيد المسيح في التضحية بالملذات والاستعداد للخلود ، فالسيد المسيح قد ربح الحياة الأبدية ، ولا عجب في أن تكون الملذات من أكبر العوائق في سبيل هذه الحياة . فالملذات "تسمر النفس في البدن وتلتصق بها" كما سمرت المسامير جسد المسيح إلى الصليب .^(٣)

وهكذا نلاحظ مدى تعمق كليمان لأراء وفلسفة أفلاطون سواء بالاطلاع المباشر على مؤلفات أفلاطون ومحاوراته والتقليل والاستشهاد بالنصوص أو في عملية التوازن والتشبيه أو والتقرير بين الأفكار الأفلاطونية وبين الأفكار المسيحية وعفاندها الإيمانية .

(١) دكتور نجيب بدلي - الأصول الأفلاطونية (فيدون) - ص ٢١٩ - ط منشأة المعارف بالاسكندرية ١٩٦١م.

(٢) نفس المصدر السابق - ص ٢٢٠

(٣) المصدر نفسه - ص ٢٢١

(ب) أوريجين الأسكندرى (١٨٥ / ٢٥٤ م : Origene de Alexandria)

أوريجين الأسكندرى ، من أعظم مفكري المسيحية في عصره ، وقد نشأ أسكندرانيا مسيحياً (١) ، وهو مصرى من أسرة مسيحية ، استمع إلى أمونيوس ساکاس مؤسس الأفلاطونية الجديدة ، وعرف أفلوطين (٢٧٠) م عنده ونقل فن اليونان إلى العقيدة المسيحية على حد قول فورفوريوس عنه ، ومعظم مؤلفاته شروح على الكتب المقدسة ، طافحة بالفلسفة (٢) ويمكن القول بأن الفلسفة دخلت المسيحية عن طريقها بالإضافة إلى سالف الذكر كليمان السكندرى أيضاً (٣) وقد حدث أضطهاد للمسيحية في عصره ، فاضطر الأسقف ديمتريوس رئيس المسيحيين في مصر أن يعيشه وهو في سن الثامنة عشر من عمره رئيساً للمدرسة المسيحية بالأسكندرية كخطيبة لاستاذه كليمان الذي هاجر إلى فلسطين ومات في ظروف غامضة عام (٢١٧) م ، وكان لأوريجين دراسات فلسفية عميقه متاثراً بالغنوصية إلى جانب دراسة عظيمة باللغة العبرية والتوراة ، اكتسب شهرة عظيمة بين المسيحيين في عصره ولهم حوارات مع بعض قادة الحركة المسيحية حول : الآب ، والابن ، والروح القدس ، (٤) ويبدو لنا من خلال قرائتنا لممؤلفاته " كتاب المبادئ " وما ورد من شروح وتعليقات على هذه المؤلفات من جانب المفكرين والباحثين ، أن أوريجين كان مسيحياً مخلصاً لعقيدته ، مدافعاً عنها ضد تيارات الوثنية وغيرها ، لكنه كان قليل الاهتمام بالأفلاطونية ، وعلى الرغم من ذلك ، فإننا نلاحظ تأثيره في كثير من المواضيع والتطبيقات بأفلاطون ، وفلسفته في هذا الصدد وهو تحديد العلاقة بين الأفلاطونية والفكر المسيحي الأسكندرى فإننا نركز على بعض النماذج الأفلاطونية في فكر أوريجين ثم نوضح عقيدته في المسيح بعد ذلك .
ويظهر لنا مدى امتداد الفكر الأفلاطوني عند أوريجين عندما تحدث عن الله عز وجل ، فالله روح عاقل حر غير منظور ، أسطع من الشمس إلى غير حد ، والشمس أسطع ما نشاهد ، وأكمل من عقلنا والله مستقل عن الزمان والمكان وكل حد مادي

(١) دكتور مصطفى العيادي - مصر من الأسكندر الأكبر إلى الفتح العربي - ص ٢٧٩ .

(٢) إبراهيم مذكر - يوسف كرم - دروس في تاريخ الفلسفة - ص ٤٩ .

(٣) تذكر بعض المصادر الأخرى أن الاتجاه الأول نحو الأهواء المنظم تنظيمًا عالياً عن طريق التقليبات الأفلاطونية الأسكندرانية عند أوريجين السكندرى فقد عاش تأملات وخلوات روحية متعددة .

3-Ecyclopedia of Religion , M , S , A , 1995 . P , 252 .

(٤) دكتور مصطفى العيادي - مصر من الأسكندر حتى الفتح العربي - ص ٢٨٠ .

وهو فوق جميع مقولاتنا من حقيقة وحكمة ونور وحياة وجواه وعقل ، والله روحنا كاملا " (١) .

وفي قول اوريجين يقدم العالم ظنا منه أن حدوثه يستلزم التغير فالله في القول يسيق وجود نفس المسيح والنفس البشرية بالإجمال وفي إنكار أيدية الجحيم بقوله بالخلاص العام الشامل للشياطين أيضا ، وفي وضع الخطيئة الأصلية في حياة سابقة ، فإن نصيب الأفلاطونية والغنوصية في هذا التصور عند اوريجين أكبر من نصيب المسيحية (٢) كذلك فالنفس الإنسانية عنده لا مادية بالمرة ، ويتبيّن وجودها باعتبار موضوعات الفكر ، وكيفية إدراكنا لها ، كما جاء عند أفلاطون وأرسطو ، يقول: لو لم تكن لنا نفس روحية فكيف ندرك الأمور السامية العسيرة ، وكيف كان حكم عليها . وهل التذكر والتأمل للأجساميات وظيفة حسية ؟ (٣)

ويحاكي اوريجين أفلاطون عندما تحدث عن عدالة الله إذ ذكر " أن عدالة الله فوق كل الشبهات ، ومعاملته لنا تابعة لاستحقاقنا ، وقد اعتقاد اوريجين مثل أفلاطون إن يحل هذه المسألة ، كيف نفس ميلاد النفس غير متساوية دون المساس بعدالة الله ؟ فذهب إلى أن النفس هي التي تختار مصيرها قبل الميلاد وفيما يتعلق بخلود النفس ، يذهب اوريجين لاستجلاء الأدلة الكافية على هذا الاعتقاد مثل أفلاطون فذكر " إذا كانت طبيعة النفس تتفضي الحرية فهي تتفضي كذلك الخلود ، فإن بينها وبين الله والجواهر الدائمة شبها ، من حيث أنها تشارك في وظائفهم الروحية من تعلق وإرادة ، فهي إذا شارك طبعاتهم وهي إذا خالدة ، الوظيفة تدل على الطبيعة ، وتدل الطبيعة على المصير ، وهذا أحد أدلة أفلاطون على الخلود في " فيدون " (٤) ويعرض اوريجين دليلا آخر فيقول " الإنسان نازع طبعا للتجاوز الحفائق الناقصة المكتسبة في الحياة الراهنة ، وهذا النزوع هو الذي يحرّكنا إلى طلب الحق وعمل الخير فيجب أن تحصل على الحقيقة الكاملة في حياة أخرى ". (٥) وعلى أيه حال فإن اوريجين إن لم يكن أفلاطونيا أو يونانيًا صرفاً في الإلهيات فإنه نزع للأفلاطونية في العالم والنفس وطبعتها وخلودها .

(١) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ٢٧٩ .

(٢) المصدر السابق - ص ٢٨٨ - ٢٨٩ .

(٣) المصدر السابق - ص ٢٨٠ - ٢٨١ .

(٤) نفس المصدر - ص ٢٨٢ .

(٥) نفس المصدر - ص ٢٨٢ - وللمزيد من التفاصيل الأخرى يمكن النظر إلى أميل برييه - تاريخ الفلسفة الهيأنسية - الرومانية - ج ٢ - ص ٣١٥ وما بعدها .

ولما كان أوريجين هو زعيم الاتجاه العقلي في العقيدة المسيحية في عصره، فإنه لم يقف عند حد التقويض الذي ساد في أواسط أساقفة مدرسة الإسكندرية وذلك فيما يتعلق بتفسير العلاقة بين الآب والابن أو بين الله والمسيح، أو مسألة عيسى والمسيح، إذ تناول هذه المسائل بالتفصير العقلي المجازي مما كان له الأثر في الاتجاهات الفكرية المسيحية فيما بعد، واستخدم التأويل كمنهج عقلي في هذا الاتجاه، وقد لعبت الأفلاطونية دوراً ملموساً في هذا الجانب عند أوريجين، ولذا عندما تناول ابن الله بالشرح حمل بنوة المسيح لله، وأبوة الله للمسيح على التأويل المجازي، وهو "القريب" أي قرب المنزلة ، ومعنى أن المسيح ابن الله حينئذ هو أنه قريب من الله في الدرجة والمنزلة وأن منزلته تلي في الوجود منزلة الله (تعالى) وهذا المعنى مما تحتمله اللغة . "فالبنوة" و "الأبوة" كما تحمل على المعنى الحقيقي وهو المتبادر من اللفظ، تحمل على معنى آخر ثانوي كهذا المعنى غير المتبادر منه، والذي يسمى في العرف اللغوي معناً مجازياً .^(١)

كذلك عندما وصل إلى "كلمة الله" في التفسير، لم يرد بالكلمة "الفظ والعبارة" ، بل أراد بها معناً آخر نفسيّاً "العقل LOGOS" وذلك أيضاً في حدود اللغة .
وال المسيح هو عقل الله (تعالى) وانضمام هذا إلى المعنى الذي أريده به من كونه " ابن الله" وهو القريب في المنزلة يصبح المسيح هو عقل الله القريب منه، أي الذي يكون في الوجود المرتبة الثانية بعد الله (عز وجل).

فبالله والمسيح إذا ، أو الله وابنه ، أو الله وكلمته ، أزليان قدیمان ، لأن العقل الإنساني في اللحظة التي يتصور فيها وجود الله ، يتصور أيضاً وجود كلمته معه ، فليس وجودها مسبوقاً لفترة من الزمان^(٢)

وإذا كان عيسى قد عبر عنه بالمسيح ، فمعنى ذلك أن المسيح الذي هو كلمته أو عقله حل في عيسى الإنسان ، والمسيح بدا شخص عيسى ، وعيسى بذلك شخص إلهي ، صورته الخارجية صورة إنسان ، وطبيعته الداخلية تتتمي للإله ، فهو طبيعة مركبة من طبيعتين امترجتا طبيعة واحدة ، فهو مركب من الناصوت واللاهوت أو من الإنسانية والإلهية^(٣)

يتضح من خلال هذه الشروح والتآويلات المجازية التي اصطنعها أوريجين في أصول العقيدة المسيحية أمشاج وشنرات من الأفلاطونية ، فالأفلاطونية تجعل العالم

(١) دكتور محمد البهـي - الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي - ج ١ - ص ١٠٤ - ط دار

الكاتب العربي مصر ١٩٦٧ م.

(٢) المصدر السابق - ص ١٠٥ .

(٣) المصدر السابق - ص ١٠٦ .

الأزلي وهو عالم المثل والنفس الكلية ، ثلاث طبقات ، هي : مثال الخير ، وبقية المثل ، ثم النفس الكلية ، والمثل الأفلاطونية قد ينظر إليها من وجهة المعرفة والمنطق . وفي الأفلاطونية المحدثة تعتبر كليات أو معلومات كلية ، وبالتالي يصبح مضمون العقل ، ويصبح العقل تبعاً لهاً هو الطبقة الثانية بعد " مثال الخير " الذي يُعد في قمتها . (١)

ومما لا شك فيه أن كلاً من أوريجين وكليمان لعبا دوراً هاماً وفعالاً في مدرسة الإسكندرية . وعبرَا أصدقَ تعبير على مدى التوافق والامتزاج بين الفكر المسيحي وتيارات الأفلاطونية الفلسفية التي كان لها أكبر الأثر في مدرسة الإسكندرية الفلسفية .

ويمكن أن نقول أن أوريجين قد أضفى الشكل المنهجي والمذهبي لأول مرة في الشرق على تعاليم الديانة المسيحية ، (٢) مبيناً مدى موافقة المسيحية للعقل عندما تتجاوز حدود التقويض النصي .

ثالثاً : الأفلاطونية الإسكندرانية في الفكر الإسلامي :

اتجهت بعض البحوث والدراسات لدى بعض المفكرين والعلماء المحدثين (٣) إلى الكشف عن الآثار الأفلاطونية في حقل الدراسات الفلسفية الإسلامية وبصفة خاصة لدى أصحاب الفرق والمذاهب من الصوفية والشيعة وال فلاسفة على اختلاف آشكالهم ، وقد أسفرت هذه الدراسات والبحث الجادة عن المدى الذي وصلت إليه هذه الآثار من تغلغل وامتزاج بالأفكار والنظريات الفلسفية عند هؤلاء المسلمين ، ولسنا معنيون هنا بهذا الجانب بصفة عامة ما دامت ظهرت بحوث ودراسات ذات قيمة كبيرة في هذا المجال ، لكننا معنيون هنا بالكشف عن آثار الأفلاطونية الإسكندرانية بصفة خاصة وحوالها المستمر وصداتها في الفكر الفلسفي الإسلامي ،

(١) المصدر السابق - ص ١٠٥ ، كذلك نظرنا دكتور محمد علي أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفي (أرسطو والمدارس المتأخرة) - ج ٢ .

(٢) دكتور عبد الغفار مكاوي - لم الفلسفة - ص ١٢٧ - ط متشاكرة المعارف الإسكندرية ١٩٨١م . ، كذلك دكتور حسن حنفي - أوريجين (بحث منشور ضمن كتاب أعلام الفكر الفلسفي) ص ٧٤١ - ط الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٤م .

(٣) من هذه الدراسات على سبيل المثال : دكتور عبد الرحمن بدوي - الأفلاطونية المحدثة عند العرب - ط وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٧م . ، كذلك دكتور محمد علي أبو ريان - تاريخ التكثير الفلسفي في الإسلام - ط دار الجامعات ١٩٧٣م ، كذلك دكتور محمد البهسي - الجانب الالهي من التكثير الإسلامي ، كذلك جولد تسيلر - العناصراً الأفلاطونية المحدثة والغنوصرية في الحديث (بحث ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) ترجمة عبد الرحمن بدوي - ط وكالة المطبوعات الكويت ١٩٨٠م .

والذي تسرب في رأينا إما مباشرةً أو من خلال بعض الفلاسفة واللاهوتيين الإسكندرانيين ، وظهرت هذه الآثار الأسكندرانية وشروحها عند المسلمين .

و قبل أن نوضح ذلك نود أن نشير إلى حقيقة هامة ، ذات دوي كبير في الدراسات التي تتعلق بمدرسة الإسكندرية وهي أن التعليم والنظام الثقافي الإسكندرى لم يغلق أو يتأثر بالفتح العربي الإسلامي لمصر ، فلم يغلق الفاتحون العرب المسلمين مكتبة الإسكندرية ، ولم يقوموا بحرق مكتبها ، كما زعمت فرقة ضالة من المؤرخين المستشرقين ، بل ظلت على حالها كما وجدها العرب الفاتحين . عندما فتح عمر بن العاص مصر عام ٦٤٠ م ، بل إن يد البيهى والتممير امتدت إلى مكتبة الإسكندرية في نهاية القرن الرابع الميلادى حيث شن أسقف كنيسة الإسكندرية " ثيو فيلوس " أكبر حملة اضطهاد تعرض لها الوثنيون ، ولذلك اتجه إلى تدمير المكتبة ، وحرقها باعتبارها أكبر مركز للثقافة الوثنية ، وتعتبر هذه الحملة أكبر كارثة حلّت بمكتبة الإسكندرية ، ومن المحقق أن مكتبات المعابد الأخرى هلك أثاثها ، ولكن من الثابت أيضاً أن بعض الكتب قد نجا من التدمير والإحراء ، وأن الإسكندرية استمرت مركزاً للمعرفة في القرنين الخامس والسادس حتى الفتح العربي (١) ولكن يبدو وأن المكتبة المشهورة انتهى تاريخها في اضطهاد " ثيو فيلوس " ولا نسمع عن وجودها بعد ذلك ، وليس هناك من سبب إلى ادعاء وجودها أو أن العرب قاموا بحرقها بعد الفتح العربي ، بل لعل هناك ما يثبت أن العرب باستمرار التعليم القديم في الإسكندرية ، إذ حضر يعقوب من أديسا إلى الإسكندرية في سنة ٦٨٠ م ليتم تعليمه بها (٢) وهذا دليل على استمرار التعليم والتدرис في الإسكندرية في ظل الفتح العربي الإسلامي لمصر ، ويضاف إلى ذلك وكما تغير المصادر " أن عبد الملك بن أبي الكلانى ، كان طبيباً عالماً ماهراً وكان في أول أمره مقيناً في الإسكندرية ، لأنَّه كان المترلي في التدريس بها من بعد الإسكندرانيين ثم إن المسلمين لما استولوا على البلاد وملكوا الإسكندرية ، أسلم ابن أبي الكلانى على يد عمر بن عبد العزيز الذي كان حينئذ أميراً قبل أن تصل إليه الخلافة ، وصحبة . وأصبح طبيباً خاصاً له بعد توليه الخلافة عام ٩٩ هـ ، ونقل التدريس من الإسكندرية إلى أنطاكيه وحران وتفرق في البلاد . (٣)

والنتيجة التي نستخلصها من روایات الفارابي ، والمسعودي ، وإبن أبي أصيبيعة هي أن مدرسة الإسكندرية وجدت حتى بعد الفتح العربي لمصر (٦٤٠- ١٩١ م) وأنها

(١) دكتور مصطفى العيادي - مصر من الإسكندر الأكبر حتى الفتح العربي - ص ٣٢٢ .

(٢) A. J. Butler , *The Arab Conquest of Egypt* , P 401.

(٣) الدكتور ماكس ميرهوف - من الأسكندرية إلى بغداد (بحث منشور ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) ص ٦٤ ، ص ٦٥ - ترجمة دكتور عبد الرحمن بدوي ط وكالة المطبوعات الكويتية ١٩٨٠ م .

انتقلت بعد مضي ثمانين سنة تقريباً على الفتح الإسلامي ، إلى الشرق الأدنى .^(١) ومن الجدير بالذكر ، أن نظام التعليم ومناهج التدريس الإسكندرية كان له صداً واسعاً في طريقة التعليم وشروح الإسلاميين فيما بعد " فقد بقيت الدراسة في الشرق والغرب ، طوال العصور الوسطى ، بل لا تزال باقية حتى اليوم في الشرق الإسلامي ، ويكتفي أن يدخل الفرد مسجداً من هذه المساجد التي يعقد فيها حلقات الدرس ، ليمر أمامه الدراسة على هذه الصورة الموجودة بالإسكندرية ، إذ يقرأ التلميذ أمام استاذة قطعة من كتاب رئيسي ، وحيثما يقام الاستاذ بالشرح والتعليق وإلقاء الأسئلة ^(٢) كما أن النشاط المدرسي الذي وجد في القرن السابع الميلادي (أي في ظل الفتح العربي الإسلامي) كان استمراً لحركة العصر الإسكندرية الذهبي ، ولو أنه صيغ بصفة مدرسية شيئاً فشيئاً ^(٣) وتنتهي من هذه المقدمة التي كان لابد منها عن استمرار مدرسة الإسكندرية وتأثير طريقة التعليم فيها على نظم التدريس والشرح عند الإسلاميين فيما بعد ، أن الروايات التي أوردها المؤرخون للعلوم الإسلامية عن استمرار مدرسة الإسكندرية الفلسفية المباشرة في العهد الإسلامي ، وتحت حكم الإسلام ، أدت على يد كبار الفلاسفة والمفكرين المسلمين ومنهم الفارابي على سبيل المثال إلى إحياء الفلسفة الإسلامية نمواً كاملاً ، كما وضح تلميذه يحيى بن عدي الأساس لفلسفة مسيحية في الشرق ^(٤)

وإذا كان تاليف رجال الأفلاطونية المحدثة وشروحهم لكتب القدامي الفلسفية وردت للمسلمين وهي تحمل طابع الوثنية مع طابع الصوفية الشرقية القائمة على مبدأ الإفقاء ، فإن تاليف رجال مدرسة الإسكندرية وشروحهم لكتب القدامي ، وردت للمسلمين وهي تحمل طابع التوفيق بين الفلسفة الإغريقية اليونانية وبين المسيحية ، وتحمل اعتباراً لكل منهما وإن كان لا اعتبار الدين منزلة أسمى من اعتبار الفلسفة ^(٥) ويشير بعض الباحثين المحدثين إلى الآثار الأفلاطونية الإسكندرانية منها في الفكر العربي والإسلامي فالدكتور عبد الرحمن بدوي يذهب إلى أن أثر أفلاطون في الفكر الإسلامي عاملاً لا يقل عن أثر أرسطو ، بل يزيد عليه في تشعبه ، إذ شمل الفلسفة والمذاهب الدينية ذوات النزعات الروحية الغنوصية وتغلغل في ضمائر السفكرين المسلمين بطريقة لا شعورية كانت أعمق نفوذاً من ذلك المذهب المنطقي الجاد الظاهري الذي كان لأرسطو ^(٦) وربما اتضحت ما لمذاهب أفلاطون وتأسوس عياته

(١) المصدر السابق ص ٦٧ . (٢) المصدر السابق ص ٥٢ .

(٣) نفس المصدر السابق ص ٥٣ .

(٤) للمزيد من الدراسة : المصدر السابق ص ٨٢ ، ص ٨٣ .

(٥) دكتور محمد البهري – الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي – ص ٢٠٠ .

(٦) دكتور عبد الرحمن بدوي – أفلاطون عند العرب – ص ٢ ، ٣ – ط وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٧ م .

كرمز من رموز الفلسفة الأفلاطونية المحدثة من أثر عميق لدى المفكرين وال فلاسفة الإسلاميين ، "رسالة العلم الإلهي" (١) والتي وضعها أبو نصر الفارابي /٣٣٩ـ بها عبارات ومصطلحات مأخوذة من كتاب أثولوجيا المنسوب خطأ لارسطو ، والذي يعتبر مقتطفات من كتاب التاسوعات لأفلاطين بلا شك يقدم شاهداً على التأثير غير المقصود باسمه الذي كان لم مؤلفات أفلاطين في تاريخ الفكر العربي (٢) وعلى ذلك فقد وجد أفلاطين سبيلاً إلى العالم العربي والإسلامي كأثر من آثار مدرسة الإسكندرية عند الصوفية الفلسفية (٣) وما لاشك أن دراسة النصوص الواردة عن الأفلاطونية ورجالها تكشف عن جانب من أخطر جوانب الفكر الإسلامي ، جانب الأفلاطونية المحدثة ، التي ثبتت للمشائبة الأرسطية وزاحتها في فضل تكوين النظرية الفلسفية المسلمين في العصر الوسيط . (٤)

ويشير دافيد سانتلانا - إلى آثار الأفلاطونيين الإسكندرانيين الفلسفية لدى مفكري ، وبعض الفلسفة الإسلاميين والصوفية والشيعة الباطنية ، نقتطف بعض هذه الملاحظات التي وجدها لديهم ، حيث يقول :

"قد حدثت شيعة الإسكندرانيين في أو آخر القرن الثاني ، وقصدهم التأليف بين الأحوال ، وأحداث فلسفية تكون خلاصة أفكار المتقدمين والفلسفة النهائية في اليونان ، والإسكندرانيون ثلاثة فروع :

* الفرع الأول : يعرف بالإسكندراني وشيعته أمونيوس ساكاس / ت عام ٢٤٢ م وتلميذه أفلاطين / ت ٢٦٩ م ، وفورفوريوس الصوري تلميذه ت عام ٣٠٤ م .

* الفرع الثاني : ويسمى بالشامي ويمثله بمبلخوس ت عام ٣٣٠ م .

* الفرع الثالث : الأثيني ويمثله سريانوس ويرقلس ت عام ٨٥ م .

ولا يهمنا في هذا المقام كثرة النصوص والتلويات التي أوردها سانتلانا عن أفلاطين والإسكندرانيون الآخرين فيما يتعلق بالتصور والفيض الكثرة من الوحدة والصعود والهبوط الروحاني وغير ذلك ولكن نقتطف بعض الأفكار البسيطة بما يفيد بحثنا بایجاد شديد نقول : فإذا سأله سائل : فما الموجب لإيجاد العالم إذا كان لا يخلو وجوده من الشر؟ ، قالوا : أنه لو لم يوجد العالم ، مما كان يظهر ما في العلة الأولى من الحكمة؟ فكانت علة ناقصة ، ولما كان يوجد ما في هذا العالم من النظام والخير

(١) الفارابي - رسالة في العلم الإلهي (ملحق بكتاب أفلاطين عند العرب) تحقيق عبد الرحمن بدوي - ص ١٦٧ .

(٢) عبد الرحمن بدوي - أفلاطين عند العرب - ص ١٩ .

(٣) دكتور إبراهيم مذكر - تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية - ج ٢ - ص ١٣٦ - ط دار المعارف ١٩٨٢ م .

(٤) عبد الرحمن بدوي - الأفلاطونية المحدثة عند العرب - ص ٥٤ ، ص ٥٥ - وللمزيد راجع مجموعة النصوص الواردة بهذا الكتاب ص ، ص ١ ، ٤٩ ، ٥١ ، ١١٧ ، ٢٤٨ .

الذي لا ينكره إلا مكابر أو معاند فترين أن وجود العالم أولى من عدم وجوده مع ما فيه من الشر ، وهذا يقابل ما ذهبوا إليه حكماء وفلاسفة الإسلام .^(١)
أما ما يعبر عنه بالعروج عند الإسكندرانيين وهو عندهم مقابل للهيوبط ، قالوا : إن المادة إذا بلغت درجات الظلام ، اشتاقت إلى النور والوجود وإلى الوحيدة لما لا زال باقيا فيها من آثار ذلك فصعدت من الدرجة السفلية (درجة المادة) إلى ما فوقها شيئاً فشيئنا ، إلى أن تبلغ أعلىاتها في الإنسان ، وهو مركز النور الإلهي ، وهو الربطة بين العالم الأعلى والعالم السفلي ، أهبط لهذا العالم لقصد اتساع معارف روحه ، وامتحان قواها ، ومما لا شك أننا نجد تشابهاً بين هذه الأقوال والتحليلات عند الإسكندرانيين وبين الأقوال والتحليلات والشروح الفلسفية عند الباطنية ، وبين عربى وال فلاسفة الإسلاميين مثل الفارابى وبين سينا والحكماء الآخرين من الصوفية . إذا ما قبلنا بين الجانبيين .^(٢)

ولا شك أن اسم الجوهر الروحاني عند الإسكندرانيين هو الإنسان الباطنى ، أو العقل الأول ، وذروة العقل ، وعيون القلب^(٣) أو الإنسان الكامل ، ورجل الوجود ، القطب عند الحكماء وفلاسفة الصوفية أو الشيعة أيضاً . فلامام الشيعي هو جوهر الوجود ، وروحه وعقل الوجود وظل الله في الأرض وعليه مدار العالم والكون والوجود كله .

إن تطهير البدن والنفس من الشهوات والرعونات ، وهذا هو الحجاب الأول المسدول بيننا وبين العلة الأولى ، ثم رفع الحجاب الثاني وهو حجاب " العقل " وما فيه من تصورات وأوهام وأعمال فكرية ، وإذا بلغ الإنسان النهاية من طهارة النفس وتقارة العقل ، وتجرد روحه من سائر العلائق الدنيوية ، ينكشف للبصيرة حقيقتها الإلهية وقد رجعت إلى أصلها التورانى فتنزل عليها حينئذ الأنوار كالفتحوات الإلهية ، وتغنى عن وجودها ، فتشاهد من أسرار العالم الريانى ما لا يتصوره عقل بشري ، وهذا ما شاهده وصرح به أفلاطين الإسكندرى مراراً^(٤) .

وعلى ذلك فإن فلسفة أفلاطين تنقسم إلى قسمين :

أحداهما عقلي : ينظر في الموجودات ، ويعللها ، الآخر عملي يرشد الطالب إلى الطريق الموصى للبله ، ثم علم المكافحة وهو ذوقى محسن ، لا يدرك إلا بتصفيق القلب ثم العناية الإلهية .

(١) دافـ سانثانا - المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي - ص ١٣٧ وما بعدها - ترجمة دكتور جلال شرف - ط دار النهضة العربية بيروت ١٩٨١ م .

(٢) المحرر السابق - ص ١٤٠ .

(٣) نفس المصدر - ص ١٤٠ .

(٤) المحرر السابق ص ١٤١ .

وإذا ما قارنا أو قابلنا بين رأي مذهب الصوفية الإسلامية ، ومذهب الأسكندرانيين في هذا الصدد ، وجدنا مدى المشابهة والتقابل بين الاتجاهين . (١) يضاف إلى ذلك أن ما قال به الأسكندرانيون بأن ذلك العلم الباطن لا ينبع إلّا إلى غير أهله ، فإنه يذكرنا بما قاله الغزالى في هذا الصدد . فقد ذهب الإمام أبو حامد الغزالى (ت عام ٥٠٥ هـ) إلى أن علوم المكافحة لا تسطر في الكتب ، ولا يتحدث بها أحد إلا مع أهلاها (٢) كذلك قد يكون هناك تقابل بين قول الأسكندرانيون أن الفلسفة والعبادة شيء واحد لاتحاد الغاية فيها ، وهذا الاتصال بالله ، مع الفارق في الأساليب المؤدية لذاك الغاية ، وبين قول الفلاسفة المسلمين كالفارابي وأبي سينا والغزالى وإخوان الصفاء ... إلخ (٣)

وإذا لتضح لنا أن ثمت تيار أفلاطوني في فلسفة المسلمين ، بجانب التيار المشائى ، نظرنا لما لأفلاطون من نزعة شرقية محبة إلى الإسلاميين علاوة على أنه من الممكن تقسيم النصوص الأفلاطونية من وجهات نظر متعددة ، فإن اثر أفلاطون يتضح بصورة سافرة لدى الصوفية والإشراقيين "قمام الحكم ورئيسها أفلاطون" (٤) وإن لم يكن أفلاطون صوفياً أو صاحب تجربة ذوقية ، لكنه تسرّب للإسلاميين خلال شروح وتقسيمات الأفلاطونية الأسكندرانية ، وربما انتقل أفلاطون إلى المسلمين في صورة أفلوطين ، إذ صادفت هذه الصورة هوى عميقاً لدى الصوفية ، وسواء عن طريق القسس والأحبار ، والكنيسة عامة ، فإن المذهب الأفلاطونى في صورة أفلوطينية أو صورة مسيحية ظل معروفاً لهؤلاء . (٥)

إلى هذا المدى لعب الأفلاطونيون الأسكندرانيون دوراً كبيراً في توصيل التيار الأفلاطونى إلى مفكري الإسلام وصوفيته ، وربما كانت هناك طريقة أخرى أدت دوراً فعالاً في التأثير الأسكندرى على بعض الطوائف والمذاهب الباطنية من الشيعة الإسلاميين ، وجماعة الصفاء .

نقصد بذلك التيار الفيلونى التالويي الأسكندرى ، فقد أصطنع فيلون philon

(١) الإمام الغزالى - إحياء علوم الدين - ج ١ - ط دار إحياء الكتب العربية ١٩٦١ ، كذلك يوجد للإمام الغزالى كثيراً من المؤلفات التي يحذر فيها من إذاعة الأفكار والأسرار الباطنية والكتوف والغيبيات لغير المختصين بها ، قوله عدد من المؤلفات في ذلك مثل كتاب : إلجام العوام عن علم الكلام - ط الجندي ١٩٧٣م ، المضمنون به على غير أهله الكبير والصغير - ط الجندي ١٩٧٣م .

(٢) سانتانا - المذاهب اليونانية - ص ١٤١ .

(٣) دكتور محمد علي أبو ريان - أصول الفلسفة الإشراقية - ص ٣٥ - ط الأنجلو المصرية ١٩٥٩م .

(٤) دكتور علي سامي النشار - الأصول الأفلاطونية (في دون في الإسلام) ص ٢٧٤ - ط منشأة المعارف الأسكندرية ١٩٦١م .

السكندرى (٣٠ ق.م / ٥٠ م) طريقة التأويل المجازي لنصوص التوراة وذلك للتفريق بين المصطلحات والنظريات الفلسفية الأفلاطونية ، وبين ما ورد بالتوراة من نصوص ورموز وشخصيات وشرح لنصوص الإلهية بالتوراة في ضوء النظريات الفلسفية من أفلاطونية أو رواقية أو فيثاغورية، للبرهنة والتاكيد من جانب فيلوبن السكندرى على أن التوراة تحتوي حكمة الفلسفة ونظرائهم الفلسفية في الوجود الإلهي والطبيعي والمعرفة والأخلاق ... وهكذا مثال ذلك ما ذهب إليه فيلوبن السكندرى في تأويل نص في التوراة تأويلاً رمزاً فقال " إن المقصود بـإله إبراهيم وإسحاق ، ويعقوب " أن إبراهيم يرمز إلى العلم ، وإسحاق يرمز إلى الطبيعة ، ويعقوب يرمز إلى الزهد ، وهذه الأمور الثلاثة تدل على مصادrnنا في سبيل الصعود إلى معرفة الله تعالى (١) ، وهذا التأويل بما ذهب إليه الشيعة الباطنية من الإسماعيلية في إثبات نظرتهم في الإمامة والعصمة ، لذلك نجدهم ذهباً في تأويل النصوص القرآنية تأويلاً رمزاً لتدل على عدد آمنتهم " فالبسملة " (بسم الله الرحمن الرحيم) تتكون مقاطعها وحروفها الأولى من سبعة أحرف (بسم الله) تدل على الأئمة السبعة وهم ، علي والحسن والحسين وعلي زين العابدين ومحمد الباقر وجعفر الصادق ولابنه إسماعيل . (الرحمن الرحيم) أتنى عشر حرفاً تدل على عدد حجج الإمام ، والكلمة تتكون من تسعة عشر حرفاً تدل على عدد الأبواب .. أو على عدد أئمة الشيعة الباطنية والاثني عشرية (٢) .

و ثبت نموذج آخر لهذا النوع التأويل الرمزي المجازي عند الشيعة وفلاسفة الصوفية يبدو من خلاله أمثلة الفيليونية الأسكندرانية وهو ما يتعلّق " بنظرى الكلمة أو اللوجوس logos " فقد كان لها رواجاً بين أوساط الشيعة الباطنية والصوفية ، فالكلمة ترتبط بنظرية " الإمام " عند الشيعة ، فالإمام صورة الله تعالى في الأرض ، وظله وسره ، ومن ثم يمثل العقل الأول أو الكلي الذي انتبهت صورته في عالم المالك والملكون ، وهو المندى لكلمة الله وصورتها ، بل هو القائم بين الحرفين الكاف والنون في قوله تعالى " كن " وهكذا (٣) أما فلاسفة الصوفية كابن عربي (ت عام ٦٣٨ هـ) ومدرسته ، فالكلمة هي العقل الأول ونموذج العالم ، وآدم الأول ، والإنسان الأول ، الحقيقة المحمدية قطب الرحمن بين الملك والملكون .. وهكذا (٤) .

(١) إميل بريهية - الآراء الدينية والفلسفية لفيلوبن السكندرى - ص ١٠٤ - ترجمة دكتور عبد الحليم النجار وأخرون .

(٢) لمزيد من الدراسة دكتور محمد محمود أبو قحف - مذهب التأويل عند الشيعة الباطنية (تحليل ونقد) - ط ٢٠٠٢ .

(٣) المصدر السابق - أماكن متفرقة .

(٤) راجع ابن عربي - الفتوحات المكية (اماكن متفرقة) - كذلك راجع عبد الكريم الجيلي - الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر - الحلبي ١٩٥٩ .

وعندما تقارن بين هذه التأويلات الممترزة بالأمساج الأفلاطونية المحدثة وبين اليهودية الأسكندرانية نجد أن فكرة "الكلمة logos" وجدت رواجاً بين الأوساط اليهودية الشرقية والاسكندرانية فيلوبنية . فالكلمة هي الوسيط بين الله تعالى والعالم ، وهي العقل والابن والنموذج أو المثال الذي خلق به الله العالم ، وهو ملاك الله الأعلى(١) .

ولقد عشعشت الأفلاطونية الأسكندرانية وفرخت بعد أن تسررت إلى أوساط بعض الفلسفه الإسلاميين كأخوان الصفاء ، إذ يذهبون إلى تأويل المبادئ الدينية بالنظريات والأراء الفلسفية الأفلاطونية الأسكندرانية مثل ذلك ما ذهبوا إليه في تأويل الشريعة أو الوحي الإلهي ... اعلم ان الشريعة الإلهية هي جبلة روحانية تبدو من نفس جزئية في جسد بشري ، بقوة عقلية تقىض عليها من النفس الكلية بإذن الله تعالى ، في دور من الأدوار وفي وقت من الأوقات لتجذب النفوس البشرية وتحلصها من الأجساد البشرية المتقرفة ليفصل بينها إلى يوم القيمة " (٢) وحاولوا الربط بين الله تعالى والنفس الكلية والعقل الإنساني المفاض عليه من جهة أخرى ، كما نلاحظ عند الأفلاطونية . وبذلك حاولوا التوفيق بين الدين والفلسفة الأفلاطونية ، والتي كانت إحدى علامات التأثير الأفلاطوني السكندرى على التراث الفكري الإسلامي (٣) .

ومما لا شك فيه أن "نظريه العقل" وجدت رواجاً كبيراً في الأوساط التراثية الإسلامية وبصفة خاصة أوساط الصوفية والفلسفه وربما بعض أهل السنة وهذه النظرية تقوم على أساس "أن العقل الكوبي هو أول شيء صدر مباشرة عن الذات الإلهية، وتتصور نظرية العقل كالتالي "أول ما خلق الله العقل، فقال له أقبل فاقبل، ثم قال له أديب فأديب، ثم قال الله تعالى وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أكرم على منك، بك أعطي، وبك آخذ، وبك أثيب، وبك أعقاب" (٤) ومن العجيب أن هذا الحديث روی بأسانيد مختلفة متعددة لحديث ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم وليس من شك أن هذا الحديث إنما وضع تحت تأثير النظرية الفلسفية التي تقول بأن العقل الكوبي هو أول جوهر روحي صدر عن الذات الإلهية ويدخل في عداد الأحاديث الموضوعة، ولكن سرعان ما انتشر في البيانات الإسلامية المتحررة، والتي أضافت إلى الفكر الإسلامي أفكاراً أفلاطونية ، وطبعت إسلامها بالطبع الأفلاطوني المحدث

(١) إميل بريهية - الآراء الدينية والفلسفية لفيلاون السكندرى - ص ١٠٤

(٢) أخوان الصفاء - رسائل أخوان الصفاء - ج ٤ - ص ١٨٢ - مطبعة الأدب ١٢٠٦ هـ

(٣) محمد البهـي - الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي - ص ٣٠١ .

(٤) نظرنا الغزالى (أبو حامد) - إحياء علوم الدين - ج ١ - ص ٨٢ ، ص ٢٠ (في العقل) - ط دار إحياء الكتب العربية الحلبي بدون تاريخ .

الذي ينسب لأفلاطين وتلامذة مدرسة الإسكندرية (١) إذ يتزدّد هذا الحديث بشروح أفلاطونية وغنوصيات إسكندرانية بين أوساط الشيعة وأخوان الصفاء والمتصرفية ، بالإضافة إلى الإسلاميين الآخرين بنظرية الفيض والصدور الأفلاطينية . وإذا أضفنا إلى ذلك التأثير الروحاني الباطني لفكرة العروج عند الإسكندريين ، و هو مقابل الهبوط ، فإنه يذكرنا بتآویلات فلسفية وباطنية وردت في معتقدات الشيعة الباطنية والصوفية المتكلسين ، والفارابي وأین سينا بالإضافة إلى فلاسفة الإشراقية الصوفية أيضاً . كما أن اسم الجوهر الروحاني عند الإسكندريين هو : الإنسان الباطن ، والعقل الأول ، وذروة العقل وعين القلب ، وذلك شبيه بما يقوله الحكماء والصوفية من الإسلاميين . (٢) وما سبق يتضح لنا مدى ما كان للتقاليد والعناصر الفلسفية الأفلاطونية الإسكندرانية من أثر وتأثير في التراث الفلسفى الصوفى والباطنى الشيعي الإسلامي .

(١) جولد تسپير - العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية في الحديث (بحث ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) - ص ١١٩ .

(٢) دافيد سانتلانا - المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي - ص ١٤٠

" خاتمة "

" نتائج البحث "

تناولنا خلال هذا البحث بالتحليل والتركيب تيارات الفلسفة الأفلاطونية المحدثة ، وبصفة خاصة في مدرسة الإسكندرية وتأثيرها الفكري والثقافي والحضاري في التفكير الشرقي ، وبصفة خاصة في التفكير الديني المسيحي وما كان لذلك من صداق كبير لدى بعض المذاهب الفلسفية الإسلامية ، واتضح لنا النتائج الآتية:-

أولاً :- تشكل الأفلاطونية المحدثة جانبًا من جوانب التفكير الفلسفى وبصفة خاصة في نطاق مدرسة الإسكندرية الفلسفية ، وبعد أن أفل نجم البحوث والدراسات الفلسفية في أثينا ، ونزوع العديد من المفكرين والعلماء وال فلاسفة إلى الإسكندرية بعد تأسيس **البطالمة للمسيحون** "دار ربات الفنون" ومكتبتها ومتاحفها وتزويدها بآلاف المخطوطات والمصادر الفلسفية والعلمية ، وتشجيع الباحثين والمفكرين على التحاور والنقاش في شتي الفنون والمعارف الإنسانية وقامت الأفلاطونية الإسكندرانية على أصول أفلاطونية حيث استواعب مفكريها خلاصة فكر أفلاطون وروافده ، بالإضافة إلى المزاج العجيب لروافد الفكر الهليني من روائية وفيثاغورية ، وكان لأمنيوس ساكاس الفضل في هذا المجال ، وتابع ذلك تلميذه أفلوطين وتلامذته من بعده .

ثانياً :- شعبت الأفلاطونية إلى فروع ثلاثة الأول الإسكندرى وعلى رأسه أمنيوس ساكاس وتلميذه أفلوطين ومن بعده تلميذه فورفوريوس ٤٠٣م ، والثانى : السوري والذي يمثله بامبلخوس والثالث الأثيني وكان يمثله أيرقلس وتمسطيوس ، ولكن الفرع الإسكندرى لعب دوراً فعالاً في التأثير الفلسفى والعقل الروحي لدى المذاهب الدينية الشرقية من يهودية و مسيحية ثم بعد ذلك في المذاهب الإسلامية . وبصفة خاصة عندما اتجهت البحوث والدراسات الفلسفية اتجاهها علمياً وروحياً في عصورها المتأخرة ، وقبيل الفتح العربى الإسلامى لمصر فى القرن السابع الميلادى على يدى أسلقيوس وأصطفان السكندرى مما أدى إلى التقارب بين التراث الأفلاطونى والتراث الفلسفى الإسلامي أو الشرقي بصفة عامة وبفضل ترجمة جماعة من العلماء السريان .

ثالثاً:- إذا كانت الأفلاطونية المحدثة في ثوب الأفلاطونية الإسكندرانية في جوهرها تمثل طریقاً للوصول إلى الوجود المعقول وتقسیر ووصف لهذا الوجود ، واصطنان نظرية الفيض والصدور العقلية هبّوتاً من الأول الواحد إلى العقل ثم النفس ثم الطبيعة ثم صعوداً بنزعة للوصول إلى الواحد عن طريق التطهير والتشوّق والانجذاب للواحد الأول والاتحاد به ، فإن لذلك أثره الواضح في الفكر الديني

المسيحي . بل ظهر واضحاً أيضاً عند بعض فلاسفة الصوفية والإشراقيين المسلمين .

رابعاً: كان للمزاجي الأفلاطوني الإسكندراني أثره الواضح في فكر كليمان السكندرى ، وبصفة خاصة في تفسيره لمعنى الوجود والعلم والله والنفس والأخلاق . فالعقل السليم والنفس الفاضلة تستطيع الوصول إلى معرفة الله ، والنظام يدلنا على وجود المنظم ، كما أن الكلمة أو الابن أو اللغوس هو حكمة وعلم قابل للبرهان والبيان ، والأب هو العالم المعقول وهكذا كما أن النفس لطيفة نورانية مؤهلة لمعرفة الله ومحبته أما أساس الأخلاق فهي الكلمة الإلهية ، وتربي في النفس فضائل متساندة وتلبي دعوة الله ، ومحبة بدون لذة حسية بل بلذة جمالية لذة المحبة لذاته ، والمحبوب لذاته .

كذلك لعبت الأفلاطونية الإسكندرانية بتياراتها وفيوضاتها العقلية والروحية دوراً هاماً في تأويل أوريجين المجازى للكلمة الإلهية ، ونظرية "البنوة" و"الأبوة" بالنسبة للمسيح عليه السلام ، فالكلمة الإلهية تعنى اللوجوس logos أي العقل الإلهي ، كذلك الأب يعني الأول ، والابن يعني العقل ، وعلاقة الأبوة بالبنوة أي الله تعالى والمسيح عيسى عليه السلام عند أوريجين تعنى "القرب في المنزلة ، والقرب في الدرجة " فال المسيح قريب المنزلة والدرجة من الأب أو الله تعالى عنده .

فالمسيح أو عيسى عنده حلبيعة حرکية صورته الخارجية إنسان وطبيعته الداخلية تنتمي للإله ، فهو مركب من النascoty واللاهوت . كذلك يمثل اللطيفة الفانية بعد مثل الخبر الأول - أي الله - وهكذا .

خامساً: كانت للتيارات الأفلاطونية الإسكندرانية تأثيرها الفعال كذلك في أوساط الشيعة الباطنية ، والفلسفه الإسلاميين وفلاسفة الصوفية والإشراقيين كذلك . إذ نلاحظ تراث فيلون السكندرى الأفلاطوني والرمزي وأوضحاً في تأويلات الشيعة الباطنية في نظرياتهم وعقائدهم في الإمامة والعصمة والنص عليها ، والكلمة الإلهية التي تعنى العقل أو اللوجوس تشير إلى الإمام الذي هو ظل الله في الأرض والمنوط بالتاویل للشريعة وحقائقها الباطنية الخ .

كذلك هي مصدر العلوم الإشراقية عند الحكيم المتأله عند الإشراقيين أو خاتم الأولياء والقطب عند فلاسفة الصوفية وهكذا .

أما الفلسفه الإسلاميين كالفارابي وأخوان الصفا وأبن سينا فقد كان لهم النصيب الأوفر من نذرات ومصطلحات وشرح الأفلاطونية الإسكندرانية في مولفاتهم وشرحهم في الإلهيات والطبيعة والنفس الإنسانية ، كما وضمنا خلال هذا البحث .

وعلى الله قصد السبيل ، وأخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

"المصادر والمراجع العربية والأجنبية"

أولاً: المصادر العربية :

- ١- إبراهيم مذكور (دكتور) - تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية - ج ٢ - ط دار المعارف ١٩٨٢ م.
- ٢- إبراهيم مذكور ، يوسف كرم - دروس في تاريخ الفلسفة - ط لجنة التاليف والترجمة و النشر القاهرة ١٩٥٣ م.
- ٣- ابن عربي (محي الدين) - الفتوحات المكية - تحقيق د.إبراهيم مذكور - ط الهيئة العامة للكتاب ١٩٨١ م.
- ٤- أبو ريان (دكتور محمد علي) - أصول الفلسفة الإشراقية عند السهروردي - ط الأنجلو المصرية ١٩٥٩ م.
- ٥- أبو ريان (دكتور محمد علي) - تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام - ط دار الجامعات المصرية ١٩٧٣ م.
- ٦- أبو ريان (دكتور محمد علي) - تاريخ الفكر الفلسفى (أرسطو والمدارس المتأخرة) - ج ٢ - ط دار المعرفة الجامعية ١٩٨٩ م.
- ٧- أخوان الصفاء - رسائل أخوان الصفاء - مطبعة الآداب القاهرة ١٣٠٦ هـ.
- ٨- أرنولد توينبي - تاريخ الحضارة الهلينية - ترجمة رمزي جرجس ، مراجعة الدكتور صقر خفاجة - ط مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٣ م.
- ٩- إميل برييه - تاريخ الفلسفة الهلينستية الرومانية - ترجمة جورج طرابيشي - ط دار الطليعة بيروت ١٩٨٢ م.
- ١٠- إميل برييه - الآراء الدينية والفلسفية لفيتون السكندرى - ترجمة دكتور عبد الحليم النجار ، محمد يوسف موسى - ط الحلبي القاهرة ١٩٥٤ م.
- ١١- جولد تسپير - العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية في الحديث (بحث منشور ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) - ترجمة دكتور عبد الرحمن بدوي - ط وكالة المطبوعات الكويت ١٩٨١ م.
- ١٢- حسن حنفي (دكتور) - أوريجين (بحث منشور ضمن كتاب أعلام الفكر الإنساني) ط الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٤ م.
- ١٣- ريكس وورفر - فلاسفة الإغريق - ترجمة عبد الحميد سليم - ط الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٥ م.
- ١٤- سانتلانا (دافيد) - المذاهب اليونانية والفلسفية في العالم الإسلامي - تحقيق دكتور جلال شرف - ط دار النهضة المصرية ١٩٨١ م.
- ١٥- الشهريستاني (عبد الكريم) - المل والنحل - ج ٢ - ط الحلبي ١٩٦٨ م.

- ١٦- عبد الرحمن بدوي (دكتور) - التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (الهامش) - ط وكالة المطبوعات الكويت ١٩٨٠ م.
- ١٧- عبد الرحمن بدوي (دكتور) - أفلوطين عند العرب - وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٧ م.
- ١٨- عبد الرحمن بدوي (دكتور) - الأفلاطونية المحدثة عند العرب - وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٧ م.
- ١٩- عبد الرحمن بدوي (دكتور) - شتاء الفكر اليوناني - (ملحق بكتاب خريف الفكر اليوناني) - ط وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٩ م.
- ٢٠- عبد الغفار مكاوي (دكتور) - لم الفلسفة - ط منشأة المعارف بالأسكندرية - ١٩٨١ م.
- ٢١- عبد الكريم الجيلي - الإنسان الكامل في معرفة الأولى والأواخر - ط الحلبي ١٩٧٠ م.
- ٢٢- الغزالى (أبو حامد) - إحياء علوم الدين - ج ١ - ط دار إحياء الكتب العربية ١٩٦١ م.
- ٢٣- الغزالى (أبو حامد) - إحياء العوام عن علم الكلام - ط الجندي ١٩٧٣ م.
- ٢٤- الغزالى (أبو حامد) - المصنفوں به على غير أهلـه الكبير والصغير - ط الجندي ١٩٧٣ م.
- ٢٥- الفارابي (أبو نصر) - رسالة في العلم الإلهي - ملحق بكتاب أفلوطين عند العرب - تحقيق دكتور عبد الرحمن بدوي - وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٧ م.
- ٢٦- ماكس مايرهوف - من الأسكندرية إلى بغداد (بحث منشور ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) - ترجمة دكتور عبد الرحمن بدوي - ط وكالة المطبوعات الكويت ١٩٨٠ م.
- ٢٧- محمد البهى (دكتور) - الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي - ط دار الكاتب العربي ١٩٦٧ م.
- ٢٨- محمد محمود أبو قحف (دكتور) - مذهب التأويل عند الشيعة الباطنية (تحليل ونقد) - القاهرة ٢٠٠٢ م.
- ٢٩- مصطفى العيادي (دكتور) - مصر من الأسكندر الأكبر حتى الفتح العربي - ط مكتبة الأنجلو المصرية بدون تاريخ.
- ٣٠- نجيب بلدي (دكتور) - فيدون في العالم المسيحي (ضمن كتاب الأصول الأفلاطونية) - ط منشأة المعارف الأسكندرية ١٩٦١ م.
- ٣١- نجيب بلدي (دكتور) - تمهيد لتأريخ مدرسة الأسكندرية وفلسقتها - ط دار المعارف بمصر ١٩٦٢ م.

- ٣٢- النشار (دكتور علي سامي) - نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام - ج ١ - ط دار المعارف بمصر ١٩٨١ م.
- ٣٣- النشار (دكتور علي سامي) - فيدون في العالم الإسلامي (ضمن كتاب الأصول الأفلاطونية) - ط منشأة المعارف الأسكندرية ١٩٦١ م.
- ٣٤- ولترستيس - تاريخ الفلسفة اليونانية - ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد - ط دار الثقافة للنشر القاهرة - ١٩٨٤ م.
- ٣٥- يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - دار القلم بيروت بدون تاريخ .

ثانياً : المراجع الأجنبية :

- 1- A,J,Butler, The Arab Conquest of Egypt , 1962 .
- 2- Encycnlapedia of Religion , Vol 9 , (Mysticism) U.S.A. 1959

"الفصل الرابع"

"هرامسة الإسكندرية"

"بين الأفلاطونية والمذاهب الدينية"

"الفصل الرابع"

"هرامسة الإسكندرية"

"بين الأفلاطونية والمذاهب الدينية"

تمهيد :-

اتجهت البحوث والدراسات الفلسفية الحديثة إلى الكشف عن الآثار المضيئة لتيارات التفكير الفلسفية والصوفية في مدرسة الإسكندرية القديمة ، ونحن بهذه الدراسة التحليلية التركيبية ، نضيف إلى مجلد هذه البحوث الحديثة جانبا آخر مضينا من جانب تيارات الفلسفية والصوفية والتي ظهرت وانتشرت وأثرت تأثيرا بالغا لدى كثير من فلاسفة ولاهوتي مدرسة الإسكندرية ، خلال تطورها الفكري الفلسفى عبر العصور في مصر منذ عهد البطالمة والرومان والعرب حتى العصور الحديثة ، وهذا الجانب متعلق " بالفلسفة الهرمزية " .

فقد ثبت تاريخيا وجود تيارات فكرية وفلسفية تتزعز في الكثير من جوانبها إلى الذوق الصوفي الإشراقي من خلال مقالات وأقوال مذهب الهرامسة ، وذلك منذ منتصف القرن الثاني الميلادي في الإسكندرية . وكما نعلم أن الإسكندرية منذ تأسيسها بمدارسها ومتحفها ومكتبتها العظيمة كانت مدينة مفتوحة على جميع الأجناس البشرية ، والديانات الإنسانية بالإضافة لاحتضانها لجميع الاتجاهات الثقافية والفلسفية اليونانية الهلينية ، والرومانية الهلينستية لذلك فقد امتنجت التفافات والديانات المختلفة وعششت وفرخت المذاهب الأفلاطونية والرواقيه والفيثاغوريه الجديدة والمشائيه واليهودية الفيلونية في الإسكندرية وتفاعلـت هذه التيارات والمذاهب مع تيارات ومقالات الهرامسة . وظهر المذهب الهرمزى مشبعاً بآثار أفلاطونية ورواقية فيثاغوريه ، وأثر هذا المزاج الثقافي الفلسفى في أفكار وعقائد فيلون السكندرى وأفلاطين وأستاذه أمونيوس ساكاس بالإضافة إلى آباء الكنيسة الشرقية ولاهوتي الإسكندرية من فلاسفة الديانة المسيحية في القرون التالية . وتسرب هذا المزاج الهرمزى إلى المفكرين وال فلاسفة الإسلاميين فيما بعد ، وبصفة خاصة عند جماعة إخوان الصفاء وأبن سيناء وأبن طفيل بالإضافة إلى الفلسفه الصوفيين الإشراقيين من أمثال السهروردي المقتول (٥٨٧هـ) ، وتلميذه صدر الدين الشيرازى (١٠٥٠هـ)

وعبد الحق بن سبعين وأبو الحسن الششتري فيما بدا من شعره الصوفي كذلك عُرف كتاب وموزر خوا العراق والمذاهب الإسلامية وأصحاب المذاهب والطبقات ، مذاهب الهرامسة ومقالاتهم وأرخوا لهم . بالإضافة إلى فلاسفة وحدة الوجود المتصوفين كابن عربي (٦٣٨هـ) ومدرسته.

وان أختلف الباحثون والموزرون من العرب والغربيين حول الهرامسة ، والقابهم وتطور مذاهبهم وشخصياتهم عبر العصور ، لكن ثبت بالتحليل النقدي المقارن أن هؤلاء الهرامسة ينسبون إلى "هرمس" مثلث الحكم ، كما ورد عند اليونان " الإسكندرانيون " وهو "الخنوج" عند العبرانيين وهو النبي إدريس عليه السلام عند العرب الوارد ذكره في القرآن الكريم بقوله تعالى " ورفعناه مكاناً علياً " سورة مريم آية ٥٧ ، ويعرف في الديانات أو الثقافات المصرية القديمة باسم "طوط" أو تحوت إله الحكمة .

ومما لا شك فيه وكما سوف يتبيّن لنا من خلال هذه الدراسة أن الهرامسة كانوا ينزعون في مقالاتهم إلى التصوف المبتزج بنزعة سحرية كيميائية ، على خلاص النفس الإنسانية ، وتمهيد الطريق أمام العقل للتأمل الذاتي الباطني يهدف التطلع أو الوصول للامتزاج بالعقل الإلهي ، ودخول عقل الإله في النفس ودخول النفس في عقل الإله ، حتى يصبح الكل واحد ، وهي نزعة إلى الفناء والقول بوحدة الوجود الإنساني والإلهي في وجود واحد . يعني الكل في الكل .

ولهم طرق في سبيل ذلك عن طريق المرشد أو الوصي الجديد الذي يلقن المريد أصول الطريق وتعاليمه والذي يجب أن يتبعه حتى يصل إلى غايته في الوحدة والتوحيد بالعقل الإلهي . وهو في نظرهم يعتبر ميلاداً جديداً . وهذا لا يحصل عليه المريد إلا بطريق الوصي الجديد .. إذا نجد أن تيار الهرامسة الفلسفية والصوفي الذي يتطلع إلى الاتحاد بالإله كان ممهاً للفلسفة الإلحادية الإسكندرية ، في القرن الثالث الميلادي وتلامذته من بعده ، وقد تبلور هذا التيار الهرامسي السكندري من خلال مقالات الهرامسة ، التي كانت محل دراسة وتحليل لدى أصحاب التيارات الفلسفية والصوفية عند الفلسفه الإسكندرانيين والإسلاميين والعرب والشرقين وأصحاب الديانات اليهودية والمسيحية كذلك ونظراً لأهمية هذا التيار الفلسفي الصوفي وصلته وأثاره القوية في المذاهب الفلسفية والدينية .

فقدتناولنا هذا البحث من خلال الموضوعات التالية :

- أولاً : هرمس - الهرامسة .
- ثانياً : بين الهرامسة والأفلاطونية .

- ١- النفس .
- ٢- المعرفة الإلهية والتصوف .
- ٣- التصوف والروحى .

ثالثاً: الهرامسة والمذاهب الدينية .

- ١- الهرامسة بين الرواقية وفيلون السكندرى .
- ٢- آثار الهرامسة في الفكر المسيحي السكندرى .
- ٣- الهرامسة في العالم الإسلامي .

رابعاً: خاتمة "نتائج "

وما سبق يتضح لنا أن مذاهب ومقالات الهرامسة لعبت دوراً هاماً في تاريخ التكثير الفلسفى والصوفى والإشراقي عبر العصور المختلفة ، بضاف إلى مجموع المذاهب والتىارات الفلسفية والأفلاطونية والرواقية والفيئاغورية والمشائنية بالإضافة إلى الفيلونية واللاهوتية المسيحية في مدرسة الإسكندرية الفلسفية في مصر منذ عصر أباطرة الرومان وحتى العصر الإسلامي والحديث .

أولاً : هرمس - الهرامسة :

أختلفت الآراء والمذاهب لدى الباحثين والمورخين، وكتاب الفرق والمذاهب الفلسفية والدينية ، حول هرمس ، والهرامسة ، بل وتسائل البعض عما إذا كانت الهرامسة أو الهرامسة تمثل نحلة ، دينية، أو مذهبًا فلسفياً أو غنوصياً؟ وهل هرمس ، أو الهرامسة يمثل شخص واحد؟ أم عدة أشخاص؟ وهل يمثل مذهبًا واحداً ، أم عدة مذاهب؟ وما صلة ذلك بالمذاهب أو التيارات الفلسفية والدينية التي سادت نطاق الحضارات والثقافات الشرقية والإسكندرانية .

في الحقيقة أن هناك آراء وأفكار وروايات مختلفة بهذا الشأن ، ولكننا نحاول بقدر الإمكان اختيار ما هو أقرب للحقيقة والصواب ، مستخلصين الحقائق التي تدل على وضوح الروية ، وإثبات ما لهذه النحلة أو لهذا المذهب من مكانة في تاريخ التفكير الفلسفي والغنوصي الشرقي ، وبصفه خاصة فيما كان يتعلّج به الفكر المذهباني والديني بالإسكندرية .

يذهب شمس الدين الشهريزوري (١٨٧ هـ) أن الهرامسة كثيرة ، إلا أن أفضلهم وأعظمهم ثلاثة : أولاهم الذي كان قبل الطوفان ، وتنكر الفرس أن جده (كيومرث) وهو أخنونع عند الكلدانين وإدريس عند العرب، هو أول من تكلم في الأشياء العلوية ، وعن الحركات النجمية وأن جده كيومرث عمل ساعات الليل والنهار ، وهو أول من بنى الهياكل ومجد الله تعالى فيها ، وأول من تكلم في الطب ، وألف لأهل زمانه قصائد موزونة ، وأشعاراً معلومة في الأشياء العلوية والأرضية وهو أول من انذر بالطوفان ، وأن آفة سماوية تلحق بالأرض من الماء والنار ، (جدير بالذكر أن هناك بعض الأفكار والأراء مختلطة ولا تتفق مع أصول البحث العلمي وتم البرهنة عن صدقه في العصر الحديث لا نرى ذكرها هنا) أما هرمس الثاني : فهو بالي سكن مدينة الكلدانين ، وكان بعد الطوفان في مدينة بابل ، وكان بارعاً في الطب والفلسفة ، عارفاً بطبعات الأعداد وكان تلميذه فيتاغورث ، وجدد من العلوم ما دثر بالطوفان ، ثم هرمس الثالث : كان بعد الطوفان ، وهو صاحب كتاب الحياة نواث السموم ، وكان فيلسوفاً ، طبيباً جراحاً في البلاد عالماً بها وبطبعات أهلها وله كلام في الكيمياء .^(١)

(١) شمس الدين الشهريزوري - تاريخ الحكماء (نزهة الأرواح وروضة الأفراح) - ص ٦٠
ص ٦١ - تحقيق د. عبد الكريم أبو شويرب - ط جمعية الدعوة الإسلامية العالمية - ليبيا ١٩٨٦

ويزيد الشهريوري الأمروضوحا ، فيشير إلى شخص واحد بهذا الاسم "هرمس الهرامسة " ولد هرمس الهرامسة بمصر في مدينة منف ، على بعد اثنى عشر ميلا من الفسطاط ، وكانت دار الحكمـة حتى بنيت الإسكندرية ، فنـقلـت منها ، وهو باليونانية إرمـس ، وإنما عـربـ قـبـيلـ : هـرـمـسـ ، وـعـنـيـ إـرـمـسـ : عـطـارـدـ . ويـسـمـيـ أـلـيـخـ أـخـنـوـخـ .

إدريس هو ابن تارـحـ بنـ مـاهـلـلـيلـ بنـ فـيـنـانـ بنـ لـوشـ ، بنـ شـيـثـ بنـ آـدـمـ عليهـ السـلـامـ . وـكـانـ قـبـلـ الطـوفـانـ الكـبـيرـ الذـيـ أـغـرـقـ الدـنـيـاـ وـهـوـ الطـوفـانـ الـأـوـلـ ، وـكـانـ بـعـدـ طـوفـانـ آـخـرـ أـغـرـقـ أـهـلـ مـصـرـ فـقـطـ ، وـكـانـ فـيـ بـدـاـيـةـ أـمـرـهـ تـلـمـيـذـاـ لـفـادـيـمـونـ النـبـيـ عـلـيـهـ السـلـامـ أـلـدـ أـنـبـيـاءـ الـيـونـانـيـيـنـ وـالـمـصـرـيـيـنـ .(١)

ويبدو أن هرمس الهرامسة قد أضيقـ عليهـ عددـ كـثـيرـ منـ الأـسـمـاءـ وـالـتـسـمـيـاتـ وـأـنـذـ مـذـلـلـاتـ مـتـعـدـدـةـ بـيـنـ التـقـافـاتـ وـالـشـعـوبـ سـوـاءـ عـنـدـ المـصـرـيـيـنـ وـالـعـبـرـانـيـيـنـ اوـ عـنـدـ الـعـربـ اوـ الـيـونـانـيـيـنـ . فـتـشـيـرـ بـعـضـ الـمـصـادـرـ إـلـىـ أـنـ اـسـمـ "ـطـوطـ"ـ اوـ "ـتحـوتـ"ـ أـطـلقـ عـلـيـهـ "ـإـذـ أـصـبـحـ تـحـوتـ يـسـمـيـ كـذـلـكـ هـرـمـسـ بـمـاـ يـتـقـقـ وـطـبـيـعـتـهـ"ـ ، وـفـيـ مـوـضـعـ آخرـ فـيـ نـفـسـ الـمـصـدـرـ تـشـيـرـ الدـلـائـلـ إـلـىـ بـعـضـ الـآـدـابـ وـالـأـفـكـارـ السـحـرـيـةـ إـلـىـ هـرـمـسـ ، وـكـتـبـ هـرـمـسـ كـمـاـ يـظـنـ مـنـ أـنـهـ تـضـمـنـ تـعـالـيمـ هـرـمـسـ الـعـظـيمـ ثـلـاثـاـ ، وـهـوـ تـحـوتـ إـلـهـ الـحـكـمـةـ الـقـدـيمـ"ـ اوـ هـرـمـسـ تـرـسـمـيـسـتـسـ"ـ ، وـقـدـ اـجـتـرـبـ هـذـهـ الـكـتـبـ الصـوـفـيـةـ وـمـاـ يـمـالـهـ مـنـ كـتـابـاتـ .(٢)

ومـاـ سـبـقـ يـتـضـحـ أـنـ الـهـرـامـيـسـ ثـلـاثـاـ ، عـرـفـواـ بـاسـمـاءـ مـخـتـلـفةـ : فـيـ مـصـرـ هـرـمـسـ ، وـفـيـ الـيـونـانـ طـرـسـمـيـنـ ، وـعـنـدـ الـعـبـرـانـيـيـنـ أـخـنـوـخـ ، اوـ عـنـدـ الـعـربـ إـدـرـيـسـ ، اوـ تـحـوتـ (ـطـوطـ)ـ . وـهـيـرـمـاـكـيـسـ ، وـأـخـنـوـخـ اوـعـنـدـ الـفـرـسـ هـرـمـزـ وـالـحـقـيـقـةـ أـنـ الـجـمـيعـ شـخـصـ وـاحـدـ ، بـعـيـارـةـ هـرـمـسـ الـمـصـرـيـ ، اوـ إـدـرـيـسـ النـبـيـ الـمـتـلـثـ الـحـكـمـةـ لـكـونـهـ أـوـتـيـ الـنـبـوـةـ وـالـعـلـمـ وـالـحـكـمـةـ وـقـدـ يـصـنـفـ ضـمـنـ الـحـكـمـاءـ إـذـ يـذـهـبـ اـبـنـ النـجـارـ الـمـتـوـفـىـ عـامـ (٦٤٣ـهـ)ـ أـنـ إـسـمـاعـيـلـ بـنـ عـلـىـ بـنـ حـسـيـنـ الـأـرـجـيـ (٥٤٩ـ ١١٠ـهـ)

(١) المـصـدـرـ السـابـقـ - صـ ٦٦ .

(٢) أـدـوـلـفـ أـرـمـانـ - دـيـانـةـ مـصـرـ الـقـدـيمـةـ (ـنـشـائـهاـ وـتـطـورـهاـ وـنـهـائـهاـ فـيـ أـرـبـعـةـ أـلـافـ سـنـةـ)ـ - صـ ٤٧٥ـ ، صـ ٥٣٥ـ - تـرـجمـةـ دـ.ـ مـحمدـ أـنـورـ شـكـرـيـ - مـكـتبـةـ مـدـبـولـيـ بـالـقـاهـرـةـ - ١٩٩٥ـ مـ .

صنف كتابا عن "نوميس الأنبياء" يذكر فيه أنهم كانوا حكماء كهرمس وارسطاطاليس (١)

ويبدو أن من أسباب هذا التعدد في الأسماء أو المسميات هو أن اسم هرمس انتقل مع تعاليمه إلى الفرس واليونان والكلدان ، أو أن تلاميذ هرمس ترقوا في الأقطار المختلفة ، ولقبوا بالهرامسة طبقاً لمعلمهم الأول .

ويذهب الشهورستاني (٥٤٨ هـ) ، في ذكره لحكم هرمس العظيم ، لا على أنه من جملة الصابئة ، بل على تقرير مذهب الحنفاء ، فهو محمود آثاره ، المرضية أقواله وأفعاله ، الذي يعد من الأنبياء الكبار ويقال هو إدريس النبي عليه السلام ، وهو الذي أوضح أساس البروج والكوكب السيارة ، ورتبها في بيوبتها ، وثبت لها الشرف والوبل ، والمناظر بالتلثيث والتسديس والتربع ، وال مقابلة والمقارنة ، وبين تعديل الكواكب وتقويمها . ويقال إن عاذيمون وهرمس هما: شيث وإدريس عليهم السلام . (٢)

ومن خلال دراستنا للكتابات المختلفة في تاريخ الفلسفة في العصرین الهليني والهلينيستي ، ظلّ ظهور بعض الإشارات والأفكار الفلسفية والبحرية فيما يتعلق بهرمس ، أو الهرامسة ، وكيف أصبح هذا اللقب معيراً عن فكرة إلهية عند اليونان ، ومرتبطاً بالأفكار والتيارات الأفلاطونية المحدثة ، فقد ورد في رسالة تعرف بعنوان "أسرار المصريين" رد من كاهن مصرى على رسالة أخرى بعث بها فورفوريوس (٤٠٣م) حشد فيها الكثير من المطاعن على الديانة المصرية وهذه الرسالة تنهى وفي زمن واحد (القرن الرابع الميلادي) من المنهل نفسه الذي نهلت منه الكتابات الهرمزية التي كانت تعلم باسم هرمس "تحوت المصري" العقاد الأساسية للأفلاطونية (انظر طبعة الهرمزيات Hermetic التي أصدرها سكوت، في أربعة مجلدات - ط أوكسفورد - ١٩٣٦، ١٩٤١م) (٣) كذلك ورد نص في الكتابات

(١) جولد تسپير - موقف أهل السنة إزاء علوم الأولئ (بحث منشور ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) - ترجمة د عبد الرحمن بدوي - ص ١٣٢ - ط وكالة المطبوعات بالكويت ١٩٨٠م .

(٢) الشهورستاني - الملل والنحل - ج ٢ - ص ١٠٣ - ط الحلبي - ١٩٦٨م .

(٣) إميل بريبيه - تاريخ الفلسفة الهلينستية والرومانية - ج ٢ - ترجمة جورج طرابيشي ص ٢١١، ص ٢٦٦ - ط دار الطليعة للنشر - بيروت - ١٩٨٨م .

الهلينية عن تاليه هرمس ، بالإضافة إلى آلهة أخرى أجنبية يقول " وقد قامت في أثينا حركة اعتقالات سياسية واسعة عام ١٥٤ق.م إثر حادثة تحطم التماذيل النصفية للإله "هرمس" Hermes التي كانت تتوج الأعمدة المقامة باركان الشوارع في إحدى الأمسيات" (١) وقد ثار الجدل بين المفكرين المحدثين حول هرمس والهرامسة من حيث نسبتهم وأفكارهم وتأثيرهم في التفكير الفلسفى والمذهبى عند الإسلاميين ، صوفية وشيعة وفلاسفة ، إذ بينما تثبت المصادر القديمة – وكما عرضنا فيما سبق – كون هرمس يمثل النبي إدريس عليه السلام ، فإن بعض المحدثين وكما ورد في كتاباتهم انتسابه للفيلسوف الإسكندرى أمونيوس ساكاس الأفلاطونى المحدث ، إذ يذهب الدكتور علي سامي النشار في معرض تحليل التيارات الفلسفية التي أثرت في فكر جماعة إخوان الصفا وبعد استعراض الآثار الهرامسية عند إخوان الصفا (مما سوف نعرضه فيما بعد) يقول " وهكذا نرى مزيجاً من الفياغورية الحديثة والأفلاطونية الحديثة متزججة بتفسيير قرآنى من واضعة هرمس الثالث أو المثلث بالحكمة وهو في نظرهم إدريس – وهو في الحقيقة أمونيوس ساكاس – في FAGORIا محدثاً" (٢) وإن كان في ذلك ما يشير إلى الصلة المباشرة بين التفكير الهرامسى ، والتيارات الأفلاطونية والفياغورية الإسكندرانية ، متمثلاً ذلك في أمونيوس ساكاس ، وفيما أرى أن للتعاليم الهرامسية تأثيراً كبيراً لدى المفكرين الإسكندرانيين كما سنرى فيما بعد .

وهذا ما يشير إليه هذا النص " إن ما دعى مؤرخوا الفلسفة اليونانية وأنصارها في العالم الإسلامي أن يطلقوا فلسفة وأقوالاً فلسفية على لسان إدريس – أو هرمس – أو هرمس" أو يعني أدق أن تنسى إلى إدريس الذي أقوال أمونيوس ساكاس " (٣)

وإن كنت لا أتفق مع هذا الرأى ، حيث يتضح لنا من خلال البحث والدراسات التحليلية والتركيبية للتطور للتطور التاريخي للمعتقدات والمذاهب الغنوصية الهرامسية ، أنهم كونوا جماعات فلسفية وأفكاراً مشبعة بالأساطير الفلكورية الممتزجة

(١) أرنولد تونبي - تاريخ الحضارة الهلينية - ص ١٢٢ - ترجمة رمزي جرجس - ط مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٣م .

(٢) دكتور علي سامي النشار - دكتور محمد علي أبو ريان - هيراقلطيس فيلسوف التغيير وأثره في الفكر الفلسفى - ص ٣٠٧ - ط دار المعارف - الطبعة الأولى ١٩٨١م .

(٣) دكتور علي سامي النشار - نشأة الفكر الفلسفى في الإسلام - ج ١ - ص ١١٣؛ ص ١٢٩ - ط دار المعارف ١٩٨١م .

بالآثار الأفلاطونية والفيثاغورية والشرقية ، لقد تسررت الهرمسية واتضح تأثيرها لدى جماعات وطوائف يهودية ومسيحية إسلامية فيما بعد ، وربما تأثر بآراء الهرامسة الفلسفية أو الغنوصية جماعة من الفلاسفة الإسكندرية منذ القرنين الأول والثاني الميلادي ، وقد يكون أمونيوس ساكاوس الأفلاطوني المحدث متاثراً في شروحه وتأوياته الأفلاطونية بمقالات الهرامسة ، فالإسكندرية بمدرستها ومتحفها ومكتبتها وقاعات درسها كانت مفتوحة علىسائر أنواع التفكير الفلسفى والعلمى والدينى اليونانى والشىرى وروادها على السواء ، دون تفرقه بين الطوائف والجماعات والمذاهب فى الجنس والعرق والمعتقد ، وهذا ما يوافق رأى كثير من العلماء والباحثين فى هذه التيارات الهرمسية فى العصر الحديث وما يؤيد ما نذهب إليه هنا ، ما قدمه بعض الباحثين المحدثين حول التيارات الفلسفية عند الهرامسة ، إذ يذهبون إلى " أن الفلسفة الهرمسية منسوبة إلى "هرمس" الذى يعتقد أنه "إدريس" النبي عليه السلام . أو أخنونخ ، وشخصيته مختلف فيها . وأصبح هرمس عند المسلمين مؤسساً للعلوم والفلسفة ، خصوصاً الطب والفلسفة والكيمياء والفالك والتجميم ، ويرد ذكره كثيراً في المصادر الإسلامية .^(١)

والفلسفة الهرمسية فلسفة قديمة لعبت دوراً هاماً في الفكر الهليني المتأخر بالإسكندرية ، وترجع كتاباتها إلى حوالي القرن الثاني الميلادي ويعتقد أن كتابها كانوا كهنة مصريين اتقنوا اللغة اليونانية ، أو يونانيين متصرفين ، وتعتبر هذه الفلسفة مزيجاً من الأفلاطونية والحكمة المصرية وبعض الأساطير اليونانية ، واتجاهها العام هو العودة إلى القديم ، وأصحابها يعظمون أفلاطون وفيثاغورس ويفضلون الوحي والإلهام في المعرفة عن البحث العقلي الاستدلالي ويدعمون آراءهم بربط الفلسفة بالشرق وأنبيائه وقد عرف المسلمون الفلسفة الهرمسية بعد فتح العرب لمصر والشام ووقفوا على بعض مولفاتها ولكن بعد أن عمل فيها التفكير اليهودي عمله .^(٢)

وفي بعض كتب القدماء تفسير لكلمة "هرمس" ففي رسالة المؤلف مجهول عنوانها "رسالة قيس القابس في تبشير هرمس الهرامس" بدأها بقوله "اعلم يا أخي وفتك الله

(١) دكتور أبو الرواف الغنيمي التقنازاني - مدخل إلى التصوف الإسلامي - ص ١٨٨ - ط دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٩١ م.

(٢) نفس المصدر السابق - ص ١٨٨ - كذلك نظرنا دكتور أبو العلاء عفيفي (تعليق على فصوص الحكم لابن عربي حسن ٤٥ - ط القاهرة ١٩٤٦ م).

تعالى إلى سبيله وهداه ، إن هرمس هو أخنوح وهو إدريس عليه السلام ، وهرمس لغة سريانية ومعناها العالم . وهرمس الهرمي أي عالم العلماء "(١)" .
ويرى بعض المنكرين للمحدثين أن الهرمية هي "العرفانية" أو "الغنوصية" ، ومبدوها العرفان ، والعرفان الحق ليس العلم بوساطة المعاني المجردة والاستدلال كالفلسفة ، وإنما هو المعرفة الحديثة التجريبية الحاصلة من اتحاد العارف بالموضوع ، أما نهايتها فهي الوصول إلى عرقان الله على هذا النحو ، بكل ما في النفس من قوة حدس وعاطفة وخيال ، فالغنوصية صوفية تزعم أنها المثل الأعلى للمعرفة ، وترجع بأصلها إلى وحي أنزله الله منذ البدء ويتنافله المریدون سراً ، وتعد مریدوها بكشف الأسرار الإلهية ، وتحقيق النجاة (٢) وتعلق بها العامة ، وتفاصلت مع الديانات المختلفة اليهودية أو مسيحية وظهر صدامها لدى بعض المذاهب الإسلامية وبصفة خاصة أوساط الشيعة والتصوفية الإشراقية وبعض المذاهب الفلسفية الأخرى .

ومما لا شك فيه أن شخصية ، "هرمس" ليست أسطورية ، أو فلكولورية بل ثبت من خلال تتبعنا لهذه الشخصية ، وجودها ودورها في تاريخ التفكير المذهبي الديني ، وينسب إلى المصرية ، فهو شخصية مصرية بلا شك ونبي يبشر بالحكمة والوعظة الحسنة ، وفصل الخطاب ، وإن قلت آثاره الفكرية والغنوصية أو العرفانية وأحوالها التأملية عبر العصور وامتنجت بالطوابق والمعتقدات المختلفة ، والتي كان لها رواجاً كبيراً في الإسكندرية وبلاد المشرق بصفة عامة ، فهو النبي إدريس عليه السلام وهو المثل بالحكمة ، أي أنه (نبي ، ثم ملك ، ثم حكيم) ، أي أن هرمس متصرف بهذه الصفات الثلاث الممدوحة ، وهو إدريس عليه السلام وهكذا .

ولذلك يعطينا شمس الدين الشهير زوري أفكاراً مفصلة عن حياته ورحلاته ومواعظه وحكمه وأثاره بما لا يختلف مع ما سبق ذكره من جانب المؤلفين وكتاب المذاهب والطبقات السابقات أو اللاحقين عليه ..

يقول : خرج هرمس من مصر ، ودار الأرض كلها ، وعاد إلى مصر فرفعه تعالى "ورفعناه مكاناً علينا" (١) سورة مریم آية {٥٧} وذلك بعد اثنين وثمانين سنة

(١) ابن أبي اصيبيعة - طبقات الأطباء - ج ١ - ص (أخبار الهرامة) - ط ٢٤٤ بيروت ١٩٦٥ م.

(٢) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - (الغنوصية) ط بيروت بدون تاريخ

(٣) قوله تعالى "وانذكر في الكتاب إدريس إنه كان صديقاً نبياً * ورفعناه مكاناً علينا" سورة مریم آية {٥٧} .

، ودعا الخالق من سائر أهل الأرض إلى الباري سبحانه وتعالى ، باثنين وسبعين لساناً آتاه الله الحكمة بمناطقهم ، وعلمهم ، وأدبهم ، وبنى لهم مائة مدينة ، وثمانين مدن عظيمة أصغرها الرها ، وعلمهم العلوم ، وكان أول من استخرج علم النجوم .. دعا إلى دين الله عز وجل ، والقول بالتوحيد ، وعبادة الخالق ، وتخلص النفوس من العذاب ، والحضر على الزهد في الدنيا ، والعمل بالعدل ، وطلب الخلاص في الآخرة ، وأمر بصلوات ، وصيام في أيام معدودة من كل شهر ، والجهاد لأعداء الدين ، والزكاة في الأموال ، والطهارة من الجنابة والحيض ، وأمر بتحريم أكل الخنزير والجمل والحمار والكلب ، وحرم السكر من كل المشروبات.. الخ يضاف إلى ذلك تعريفه أن من صفات النبي المبعوث أن يكون بريئاً من المذمومات والآفات كلها ، كاماً في الفضائل والممدودات كلها لا يقتصر عن مسألة يُسأل عنها مما في السماوات والأرض ، وأن يدل على كل ما فيه الشفاء من كل الم ، وأن يكون مستجاب الدعوة في كل ما طلبه من إزال الغيث ، ورفع الآفات ، وأن يكون مذهب ودعوته المذهب الذي به يصلح العالم ويكثر عمارته . ثم يستطرد الشهورزوري في ذكر خصائصه وصفاته الشخصية والجسدية والخلقية وكثير من مواضعه مما يدل على صدق رسالته وهو النبي إدريس المصري عليه السلام والذي ذكره الله تعالى في القرآن الكريم بقوله تعالى " ورفعناه مكاناً علياً " سورة مريم آية {٥٧} .^(١)

ومن الجدير بالذكر أن الشهورزوري يذكر بعض المذاهب والفرق التي تتسب لهيرمس مثلث الحكمة أو النبي إدريس عليه السلام فيذكر " طاطو " وهو صاحب بن إدريس عليه السلام ، وإليه ينسب " الحنفاء " ققيل لهم " الصابئون "^(٢) وينسب إليه القول : من لم يملك عقله لم يملك خصبه . وينظر أيضاً " أسلقيوس " النبي الحكيم عليه السلام ، كان تلميذاً لهيرمس عليه السلام وقيل كان تلميضاً لهيرمس المصري وكان

(١) الشهورزوري - تاريخ الحكماء - ص ٦٥، ٦٤، ٦٣، ٦٢ - كذلك الشهورستاني - الملل والنحل - ج ٢ ص ١٠٤ وما بعدها .

(٢) جاء ذكرهم في القرآن الكريم قوله تعالى : " إن الذين آمنوا ولذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحًا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون " سورة المائدة آية {٦٩} .

ملكاً أقرب من أن اسميك إنساناً ، وذكره أبقراط أنه ارتفع إلى الهواء في عمود من النار " (١).

ولكن ما هي عقائد الهرامسة ؟ وما هي اتجاهاتهم الفكرية والفلسفية ؟ وما هي عناصرهم ، وأصولهم المذهبية والدينية والفلسفية ؟ هذا ما سوف نكشف عنه في الموضوعات التالية . حيث نناقش ونستعرض علاقة الهرامسة بالمذاهب والتيارات الفلسفية وروادها في مدرسة الإسكندرية ، بالإضافة إلى أبعاد هذه التيارات الفلسفية عند الهرامسة وتأثير هذه التيارات المشبعة بالآثار الهرمزية المذهبية في التراث الفاسي وفي المذاهب الدينية يهودية أو مسيحية أو إسلامية .

(١) المصدر السابق - ص ٧٩، ٨٠.

ثانياً : بين الهرامسة والأفلاطونية :-

ظهر تعليم من أهم وأخطر أنواع التعليم الفلسفى بمدرسة الإسكندرية ونقصد به التعليم المنسوب إلى هرمس ، مثلث الحكمة ، وهذا التعليم ثمرة التفكير الهرمى والذى نجد التعبير عنه منذ منتصف القرن الميلادى الثاني فى مؤلفات الهرامسة .

يلتقي مؤلفوا الكتب الهرمىة مع فيلون philon السكندري (٥٠ م) في محاولتهم إنشاء فلسفة إلهية دينية ، وذلك تحت لواء الأفلاطونية ، وبالهام منها ، ويلتقيون معه في قيام تيارين أفلاطونيين في تفكيرهم . الأول : تيار التأمل في الإله عن طريق العالم ، والثانى : تيار التأمل فيه عن طريق الابتعاد عن العالم ، ولعل التيار الثانى هو الأقوى عند الهرامسة ، فكانت عنايتهم أكثر بتوجيه الفكر الفلسفى نحو العبادة ، والتصوف والرؤيا .

ويمتاز التفكير الفلسفى عند الهرامسة . وكما جاء في كتاباتهم بأن تفكيرهم يفترض علما بالفلسفة الدينية أبعد ، و دراية بالفلسفة الأفلاطونية أقوى وأعمق ، وربما كان لانتشار تيارات الأفلاطونية وأفكارها الفلسفية بالإسكندرية في عصرهم أكثر وأكبر ، وكما يرى المؤرخون لهذه الفترة ، أن الهرامسة لم يكن درايتهم بالأفلاطونية إلا كثمرة لانتشارها ، يضاف إلى ذلك أنهم لم يسمحوا لأى تفكير غير التفكير اليوناني للتأثير بصورة أعمق في تفكيرهم الدينى والفلسفى ، إنهم حاولوا تفكيرا إلهيا غير مرتبطة بدين من الأديان ، أي تفكيرا دينيا مستقلا عن الأديان الأخرى . فتفكيرهم تأمل كما نجده عند أفلاطون (٢٧٠ م) ، تأمل في الإله يحاول أن يصبح رؤيا للإله والحقيقة الإلهية (١) ، هذه هي الصبغة العامة للتفكير الفلسفى الدينى عند هرامسة الإسكندرية ، ولكن ما هي مؤلفات الهرامسة ؟ يشير بعض الباحثين إلى ذلك باعتبارها مجموعة لمجموعة أقوال سميت باليونانية "logos" ومعناها قول ، أو "قول العقل" هذه ترجمة حرافية لهذه الكلمة ، فالنصوص ، أو المؤلفات الهرمىة هي إذا مجموعة "أقوال" وتمتاز هذه المجموعات بأن كلا

(١) دكتور نجيب بلدي - تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها - ص ٩٥ - ٩٦ - ط دار

المعارف بسبر ١٩٦٢ م .

منها يجمع عدة أقوال حول موضوع معين ، يكون إما مرتبطاً بعلم النجوم ، أو علم الكيمياء (١) وقيل أن هذه الأقوال أو مجموعة الأقوال ، مبسوطة في كتب مصرية ويونانية لا يُعرف تاريخها وأصلها على وجه اليقين ، وأوضح ما تكون في السحر وصناعة الكيمياء ، وبصفة خاصة في العصر الهلينستي ، والقرن الوسطى ، بل وبعد أهل الصنعة هرمس أستاذهم الأول (٢) وإذا اتضح أن أقوال الهرامسة تأثرت ببعض الأفكار وبالنظريات أو الرؤاد الفلسفية الفيثاغورية أو الرواقية في ظل الثقافة الإسكندرانية ، إلا أن التأثير الأفلاطوني كان أكثر عمقاً لديهم ، فأفلاطون هو المعلم أو المرشد . إذأخذ الهرامسة من فلسنته الكثير ، وخاصة نظريته عن النفس ومصيرها وخودها ، ونزعته إلى الزهد من متع الحياة الدنيوية أملاً في الخلاص ، وعرف عندهم بأفلاطون الإلهي . وفيما يرى بعض الباحثين أيضاً - أن مؤلفات الهرامسة جمعت بين الفكر الأفلاطوني ، وبين حكمة الشرق ، في مزيج متناقض وجهته لخدمة هدفها ، إلا وهو تحقيق خلاص الإنسان باتحاده بالآلهة ، وعلى ذلك فإن حكمة الهرامسة إلهية دينية تقوم على النظر والمشاهدة ، وتعتمد من ناحية أخرى على الإلهام والوحي للوصول إلى الرؤية الصادقة للاتحاد بالإله اتحاداً تماماً (٣) ويبدو أن التزعة الدينية الممزوجة بالأثار الشرقية كانت غالبة على فكر الهرامسة ، لذلك اتجه فكرهم في بعض الجوانب الجوهرية إلى الذوق أو التصوف ، وعلى ذلك فإن المعرفة التي كان ينشدتها الهرامسة في مؤلفاتهم المعرفة الغنوصية (Gnosis) لذلك شاع بين أوساط الباحثين عن المعرفة الهرامسية أنها صوفية أو غنوصية وهذا يعني تقضيل الإلهام والوحي على العقل والاستدلال وعلى كل حال فإن مؤلفات وتعليم الهرامسة كانت مزيجاً من الدين والفلسفة وبصفة خاصة غلبة الجانب الأفلاطوني السكندري لما يتسم به من مزيج غنوصي وأشواق وجذب لاهوتى ويبدو أنه في غضون القرن الثاني الميلادي ومع افتتاح الإسكندرية ، على جميع الجهات والأجناس دون تمييز بينها من حيث الجنس أو العرق أو الديانة باعتبار الإسكندرية

(١) المصدر السابق - ص ١٠٤، ١٠٥ .

(٢) المعجم الفلسفي - ص ٢٠٦ - الهيئة العامة للكتاب - القاهرة ١٩٧٩ م .

(٣) دكتوراه مرفت عزت بالي - أفلاطون والتزعة الصوفية في فلسنته - ص ٢٠٣ - ط الأنجلو المصرية ١٩٩١ م .

في هذين العصرین الثاني والثالث الميلادي حوت جميع روافد وتيارات الفكر الفلسفي والعلمي والديني ، واستزاج الثقافات المختلفة مع مثيلاتها من ثقافات وديانات الشرق .

لم يكن كل هذا شيء غريب على الأقوال والنصوص والمجموعات الهرمزية في ظل مدرسة الإسكندرية . وإن كنا نلاحظ اقتراب شديد وقوي بين أقوال الهرمسة وتيارات الأفلاطونية الإسكندرانية ، ولكن ما هي هذه المؤلفات الهرمزية ؟ وما هي المواد التي تحتويها ؟

منذ أو اخر القرن الرابع الميلادي ، كانت المؤلفات الهرمزية تنسب إلى هرمس "طوط" الإله المصري للحكمة والفنون ، وكانت في رأي مؤلفي ذلك الوقت حاوية للاهوت المصري والفلسفة المصرية وترجمت من اللغة المصرية إلى اللغة اليونانية ، بفضل كهنة محربين تعلموا اليونانية وقد لا يخبر عن عامل لاهوتى أو فلسفى مصرى بحث فى تلك المؤلفات ، فيما عدا الأقوال الخاصة بالتجيم ، والكيماء ، وال술 ، بالإضافة إلى بعض مظاهر للتعاليم الدينية الشرقية ، أما المحتوى الفكري النظري فهو مستمد من أصول يونانية . (١)

ويعتبر أفالاطون ، وبخاصة في كتابه "طيموس" هو معلمهم ومرشدتهم وموضع التقدير منهم ، لاتصاله بمصر والشرق عامه ، ولاعترافه بسبق الشرق وعظم تقاليده الدينية ، إنه في نظرهم أفالاطون الإلهي .

وفيتاغورس أيضاً معلمهم ، وهو أكثر اتصالاً بالشرق وأديان الشرق ، إنه مفكر وفيلسوف عظيم ، بل إنهنبي أيضاً ، لقد جاء الأنبياء من الشرق ، من مصر وفلسطين ، وببلاد العرب ، وفارس ، والهند ، ولذلك فإن أصحاب المقالات في هذا العصر يعتزون بالشرق ، وأنبياء الشرق ، وقد لا يجدون لآرائهم وفلسفتهم ، والفلسفة نفسها تدعى بما أعظم من ربطها بالشرق ، وطريق الأنبياء إلى المعرفة والحقيقة ليس طريق الاستنباط ، أو الاستدلال ، وليس طريق البحث الذي ينتابه الشك والتردد ، بل هو طريق النبي للإله مباشرة .

أي أن هؤلاء فطنوا إلى أن طريق المعرفة الحقيقية عند النبي ، هي المعرفة التي

(١) دكتور نجيب بدلي - نهضة لتاريخ مدرسة الإسكندرية - ص ٩٧ - ص ٩٨ .

تاتي من الإله للنبي مباشرة ، أو لأن الإله أملأها مباشرة للنبي ، أو لأن الإله ظهر للنبي في النوم ، أو اليقظة وأعلمه بالحقائق^(١) اختلطت الفلسفة بالدين والوحى في عصرهم ، وامتزجت الفلسفة بالدين لدرجة امتصاص الدين والوحى لها ، والأعلام بحقائقها وأصولها ، والبحث عن تلك الحقائق والأصول ، عن طريق الإيمان ، والصلوة ، والدعاء ، والسحر إذا لزم الأمر بدلاً من البحث والاستدلال . لذلك اختلط الدين والفلسفة بالعلم^(٢) .

وبالإضافة إلى المزيج الأفلاطوني والفيثاغوري فإن السحر والتنجيم والكيمياء السحرية امترجت بالفكر الفلسفى والفالك والهندسة وكان لهذا كله صداً كبيراً وواسعاً في المؤلفات والأقوال الهرمزية .

لكن ما هو أسلوب وطريقة التعليم والدرس في مؤلفات الهرمزية ؟ من الجدير بالذكر ، أن بعض الباحثين المحدثين ، يشيرون إلى طريقة التعليم في المذاهب الهرمزية وفي أقوالها ومقالاتها وما لذلك من دلالات على التعليم والمدارس بالإسكندرية في عصرها ؟

تشير الأقوال الهرمزية إلى أن هرمس كان معلماً ، أو مرشدًا له مدرسة خاصة به ، تعتمد على أعداد من التلاميذ ، تهيئهم تهيئة روحية لقبول ما يلقى عليهم من دروس أو أقوال ، ولذلك كانوا مختلفين عن مريدي المدارس الفلسفية الأخرى ، كالإلحادية والأرسطية والرواقية ، إذ اشترط فيهم أن يكون لديهم استعداد للتأمل الروحي ، وقدرة على الإنصات لأقوال المعلم^(٣) والقول الهرمي ليس كمحاورات أفلاطون ، حيث أن عامل الجدل العقلي خائب فيه ، وإن كان كثيراً ما يبدأ بمناقش أو حوار صغير ، وليس القول الهرمي درساً بالمعنى الأرسطي كذلك لأن الدرس الأرسطي يرمي إلى البرهان والإثبات ، ومع ذلك فالقول الهرمي "درس" بمعنى أنه موجه إلى المستمعين ، وإن كان عددهم أقل ، كما أن القول الهرمي لا تهكم فيه ، ولا يتضمن تبيتها "قوياً" للسامع ، إذ يفترض من السامع تهينه للإصغاء ، والتأمل الروحي والاستعداد للعمل . لكن يبقى تقريب القول الهرمي من أحاديث أفلوطين كما يتضح في التاسوعيات ، إذ يبدأ أفلوطين إما بمناقش صغير ، أو تعليق على قول

(١) المصدر السابق - ص ١٠٠ .

(٢) نفس المصدر السابق - ص ١٠٠ .

(٣) دكتورة مرفت بالي - أفلوطين - ص ٢٠٦ .

أرسطو أو أفلاطون ، ثم يعمل تدريجيا على توجيه السامعين إلى الحقائق العليا التي يقوم عليها الوجود ، كذلك يفعل الهرمسى ، غير أنه هناك فارقا واضحا ، في بينما كان أفلوطين يعتمد على رياضة عقلية توجهه هو وتلاميذه لمعرفة عقلية لتلك الحقائق ، فالهرمسة يعتمدون على تهيئة روحية ، وإرشاد روحي ينتهي عند التلميذ ومعلمهم بصلة شكر . ويبدو أن العامل المشترك بين جميع المؤلفات الفلسفية اليونانية ، وبين المؤلفات الهرمسية هو اعتمادها كلها على تعليم شفوي يعطيه المعلم للتلميذ . ومع ذلك فإن أهم مميزات التعليم المدرسي الهرمسى كما تدل عليه الأول لا يعطى في فصل مدرسي ، ولا على قارعة الطريق ، أو في قاعة محاضرات ، بل يفترض في خلوة لا ندوة ، والخلوة تكون بين معلم أو مرشد وبين مرید ، أو مستمع آخر أو مستمعين اثنين (١) .. وهكذا .

ومن الواضح أن هناك بعض جوانب الاتفاق والاختلاف بين فحوى التفكير الفلسفي والتعليمي عند الهرمسة وبين التيارات الفكرية والفلسفية اليونانية في العصر السكندري في القرنين الأول والثاني الميلاديين ، ويظهر لنا الطابع العام لهذا التعليم إذا قارناه بالفكر الفلسفي اليوناني في عصره الذهبي عند سقراط وأفلاطون وأرسطو ، ثم إذا قارناه بالفكر اليوناني في عصر الفضي أي في المدارس الرواقية والأبيقورية ، نجد أن الفلسفة اليونان الأوائل كانوا يناقشون مختلف الآراء ثم يوجهون المناقشة والتجربة الإنسانية إلى حكمة هي نظر ومشاهدة فحسب ، أما الرواقيين والأبيقوريين ، كانوا يهدفون إلى حكمة عملية أفلاطونية تتحقق بها وفيها الفضيلة والسعادة وتحدان ، أما مفكرو العصر السكندري فهم يهدفون إلى حكمة إلهية دينية تحقق الخلاص للإنسان وذلك باتحاده بالإله ، مبدأ وجوده وحياته . حكمة هي نظر ومشاهدة ، حكمة هي عمل وفضيلة وسعادة وحكمة فيها خلاص النفس باتحادها بالإله .

وفي نظر بعض الباحثين أنه لا اختلاف كبير بين الحكمتين ، وما دام أن كليهما يهدفان إلى سعادة النفس ومن ثم خلاصها ولا شك أن الرواقيين والأفلاطونيين من قبل (الهرمسة) كانوا يهدفون أيضا إلى الاتحاد بالإله .

(١) دكتور نجيب بدلي - تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية - ص ١٠٦ .

ومما لا شك أن فكرة خلاص النفس عند الإسكندرانيين تقوم على الاتحاد بالإله ، بالمعنى الديني للاتحاد لا بالمعنى الفلسفى قائمة على وحي من الله ، بينما كانت السعادة والحكمة مرتبطتين بالعقل والمعرفة أو التفكير العقلى للإنسان عند الأفلاطونيين والرواقيين أيضا . (١)

وبغض النظر عما يوجد في التعاليم والدروس التي جاءت في مجموعة الأقوال الهرمسية من كيمياء سحرية ، وتنجيم ، وفالك وأفكار فلكلورية وسحرية . فإننا نتجه مباشرة لمناقشة فحوى الأفكار الهرمسية التي تتعلق بالنفس ، وطبيعتها ، وخلاصها ثم معرفة الإله ومصيرها ، وصلتها بالجسد وعودتها إلى الإله ، وهذه المسائل التي تشير إلى معرفة دينية ، وتعتبر مشتركة بين التيارات الأفلاطونية الإسكندرانية وبين تعاليم ودروس الهرمسة . إذا علمنا أن حكمة الهرمسة وغيرهم من المعلمين المعاصرين ، مرتبطة في أسلوبها وجوهرها الروحي ، بالأديان التي سادت حوض البحر المتوسط في ذلك الوقت منوثية ، وإسرائيلية ، وmessiahية أو بأديان الخلاص ، ولذلك تسمى هذه الحكمة أو المعرفة التي تهدف إليها باسم المعرفة "الغنوصية" gnosis (٢).

ويمكن لنا نتناول الموضوعات أو القضايا الرئيسية التي تلاحظ من خلال دراستها وتحليلها مدى اللقاء الفكري والروحي والفلسفى بين الهرمسة والأفلاطونيين .

١- النفس :

من خلال دراستنا وتحليلنا لما ورد في مؤلفات أو كتابات الهرمسة عن النفس من حيث طبيعتها ومصيرها وخلاصها وصلتها بالجسد وعودتها إلى الإله ، قد لا نجد اختلافاً كثيراً بين ما ورد من أقوال هرمسة وبين ما ورد من تحليلات ودلائل عند الأفلاطونية .

وهذا أيضاً فيما أشار إليه بعض الباحثين المحدثين ، فقد درس "Festugiere" هذه المسألة ، وفيما يوجد من مؤلفات الأفلاطونيين المعاصرين للهرمسة ، والسابقين لهم مباشرة ، كمؤلفات "البيتوس" ودرسها عند اللاحقين للهرمسة مثل "لومينيوس الآسيوي" ، "ترنوليات" الروماني ، "بمبليخوس"

(١) دكتور نجيب بلادي - المرجع السابق - ص ١٠٨ .

(٢) لمزيد من التفاصيل - المصدر السابق ص ١٠٨ - ح ١٠٩ .

اليوناني ، وظهر ان جميع هذه المؤلفات والأقوال الهرمسية تدين لأفلاطون ، في محاوراته " فيدون" . ويظهر لنا أيضاً أن الهرمسة تأثرت بالأفكار الأفلاطونية . وإن ظهرت بعض الاختلافات فإن ذلك يرجع إلى الجو الروحي الذي درست فيه ، بالإضافة إلى أن بحث الهرمسة في مسألة النفس لا تقبل المناقشة أو الجدل ، بل تقبل وتقر كحقائق عن إيمان ويقين ، كذلك تصطبغ بالصبغة الأسطورية والاعتقاد الديني . والمثال على ذلك فيما يتعلق " بطبيعة النفس في أصلها " إذ نجد الأفلاطونيين يؤكدون على الأصل الإلهي للنفس ، فالنفس مخالفة للبدن في أفعالها ، وطبعتها ، مستقلة عنه ، وغير معرضة للانحلال أو الموت (١) بينما نجد الهرمسة يعتمدون على الأساطير ، فيصفون ميلاد الإنسان سماوي كامل مشابه من جميع الوجوه لأبيه السماوي ، ويتمتع بمزايا الألوهية .

المأساة الثانية من مسائل النفس " التجسد" أي حلول النفس بالجسد فوعي النفس بحلولها بالجسد ، هو الذي ينبعها إلى أصلها الإلهي ، وهو الذي يدفع بها ، بعد معرفتها بأصلها إلى البحث عن مصيرها في الحياة الدنيا ، وعن مالها بعد الموت ، ولعل التعبير الهرمسى عن وعي النفس هذا كان أقوى التعبيرات الأفلاطونية عن مسألة النفس . (٢)

وقد لا نجد اختلافاً كثيراً بين وصف الأفلاطونيين المعاصرین للهرمسة لحال النفس في تأثيرها بالأجسام بوجه عام ، وبالجسم الذي حلّت فيه بوجه خاص ، ويشيرون إلى أقوال أفلاطون في محاورته فايروس ، وفيدون ، بصدق سقوط النفس من العالم العلوي ، وقد انها الصفة الملائكية في هذا السقوط ، واعتمادها أثناء هذه الحياة على التذكر ، لغاية الاتصال الجديد بالعالم العلوي ، وعلى ذلك نجد في مؤلفات الهرمسة شكوى الأنفس عندما علمت أنها في هذا العالم مدانة محكوم عليها

(١) يقول سقراط في محاورة " فيدون" (إن أكثر من ذلك يا سيسى : هو أن النفس شئ غير فان ، وهي لا يمكن أن تنتهى ومن الحق إذا أن نقولنا نحن سنجده في ديار هادس) نظرنا : أفلاطون - محاورة فيدون (ضمن كتاب الأصول الأفلاطونية) - ص ١٠٢ ، ١٠٤ ، ١٠٥ - ترجمة دكتور نجيب بدلي - دكتور علي سامي الشزار - ط منشأة المعارف بالاسكندرية ١٩٦١م . ملحوظة: المقصود (ديار هادس) على لسان سقراط (يعنى بجوار الله خير وحكيم) المصدر السابق ص ٦١ .

(٢) نظرنا كذلك - أفلاطون - فيدون - ص ١٨٢ .

تقول " أيها السماء متبوع وجودنا ، أيها الأثير ، أيها الهواء ، أيها النور الذي لا يطفئ للشمس والقمر ، أيها الأخوة الأشقاء ، أنتم الذين انفصلنا عنهم ، وتحملنا البوس والشقاء ، بانفصالنا عنهم ، وبالحلول في هذه الثياب الحقيرة الرذيلة ، إننا نناشدكم ونسألكم : ما الأثم الذي ارتكبناه ؟ ما هذا الأثم الذي استحق عذابنا الحاضر ؟ " (١).

والواضح من هذا النص ، نزعة صوفية ، ذوق ومناجاة ، أسى ورجاء .. بالفعل كما نجده عندما يستغرق المرء في تساولات وحيرة ! وربما نجد صداً لهذا النص أو القول والتوجه عند أفلوطين السكندري الأفلاطوني المذهب ، ولذلك ظفرنا بنص له في التاسوعات يقول " كثيراً ما أتيقظ لذاتي تاركاً جسمي جانياً ، وإذا غيب عن كل ما عددي أرى في أعماق ذاتي جمالاً بلغ أقصى حدود البهاء ، وعندئذ أكون على يقين من أنني أنتهي إلى مجال أرفع ، فيكون فعلي هو أعلى درجات الحياة ، واتحد بالوجود الإلهي ، وحين اصل لهذا الفعل أتيت عليه من فوق كل الموجودات العقلية ، ولكنني بعد مقامي هذا مع الموجود الإلهي حين أعود من معانيه العقل إلى الفكر الوعي ، أتسائل كيف يتم هذا الهبوط الحالي ؟ وكيف يمكن أن ترد النفس إلى الأجسام ما دامت طبيعتها كما بدت لي ؟ وإن كانت في جسم " (٢) إذا تساولات أفلوطين (٢٧٠ م) تلتقي مع تساولات الهرامسة ، وإن كانت تعتمد إلى حد ما على المعانينة العقلية والتأملات الوعائية ، ولكن ما هي قصة سقوط الإنسان إلى الأرض في التصورات الأفلاطونية وما يناظرها عند الهرامسة ؟

نحاول أن نعطي تلخيصاً واضحاً وموجزاً عما يتردد في كتابات وأقوال الهرامسة والأفلاطونيين في هذا الصدد من خلال ما ورد من عرض وتفسير لهذه القصة كما أوردها "فيستوجير Festugiere " في محاورات أفلاطون " فيدون " (٣)

(١) دكتور نجيب بلدي - تمديد لتاريخ مدرسة الإسكندرية - ص ١١١ ، ص ١١٢ ، نقلًا عن: Festugiere , Revelation ,d ,Hermes . Triomegiste , N.11, p 304, Paris 1945.

(٢) أفلوطين التاسوعيات (التاسوعة الرابعة) المقالة الثامنة ترجمة يوسف كرم (نصوص مختارة ملحق بكتاب تاريخ الفكر الفلسفى ج ٢ ، أرسطو والمدارس المتأخرة) - ص ٣٧٩ .
دكتور محمد علي ليو ريان ط دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية ١٩٨٩ م .

(٣) أفلاطون - فيدون - ص ٦١ ، ص ٦٢ (الاختلاف في مصير النفوس) .

"فایدروس" و "الجمهورية" (١) نصوص تدل على أن النفس سقطت إلى عالمنا هذا ، وأن عليها أن تسرع إلى الصعود إلى العالم العلوي ، وذلك بإماتة البدن ، وتتأى عن عالم الحس والجسد . وفي محاورة "طيماؤس" أن النفس جعلت لتتأمل العالم ، لمعرفة ما فيه من نظام وقوانين وعندما تنظر في مؤلفات الهرامسة ونصوصها نلاحظ : الفكرة التي تقول بأن الإنسان يكمل العالم يزينه بحضوره وباهتمامه به ، ولذلك يمكن اعتبار أن الإله هو الذي أرسل الإنسان إلى العالم وأن الإنسان اطاع الأمر الإلهي ، أو قد يكون أن الإنسان نزل إلى العالم بمحض إرادته لا نتيجة لإثم ارتكبه " ، لكن أفالاطون لم يعتبر التجسد عقاباً للنفس على إثم ارتكبته ، غالباً فإن أفالاطون كان يعتبر التجسد عاقبة لا عقاباً ، لمركز النفس في العالم العلوي ، ومنزلتها فيه ، لكن يبدو أن الأفلاطونيين المتأخرين قد سادتهم نزعية تشاؤمية ، فكثير منهم اعتبروا التجسد عقاباً ، ويؤولون العقاب بمعنى أن النفس أثبتت في السماء فعوقبت على إثمتها ، فأرغبت على السقوط إلى السقوط إلى العالى ، وعلى الاتحاد بالمادة ، وذلك بسبب تطلعها وتطفلها لمحاولة معرفة "سر الخلقة" ثم محاولتها الاقتداء بالإله ، والعمل على الخلق مثله ، وكان يجب على النفس الإنسانية أن تقف عند مراكزها من العالم العلوي ، وتنقوم على عبادة الإله والثناء عليه . (٢)

وإذا أضفنا إلى هذا الرأي ، رايا آخرًا ، لنفسير العلاقة بين النفس وبين العالم المادي أو الجسد وسقوطها من عالمها العلوي في أواسط الهرامسة ، والأفلاطونيين ، يتضح لنا مدى التزاوج بين هذه التيارات الإسكندرانية منذ العصرين الأول والثاني ، وهذا الرأي فيما كشف عنه فيستوجير " يذهب إلى أن معظم النصوص الهرامسية تقول : أن النفس أثبتت بنزلتها ذاته وسقوطها من العالم الذي كانت تتأمل فيه الإله ، سقوط أدى بها إلى العالم المادي ، كذلك يرى الهرامسة مع الأفلاطونيين أن الدافع

(١) أفالاطون - (فایدروس) ص ٣٢ (يشير أفالاطون لن دور الفلسفة في التأثير في النفوس للارتفاع بها إلى مستوى الامتزاج بالمعقولات الخالدة . وهو العالم الذي سبق لها القيام به قبل سقوطها إلى الأرض ، وبقدر اتصالها بهذا العالم يكون نصيبها من السعادة والخلود - ترجمة دكتورة أميرة مطر دار المعارف بمصر بدون تاريخ - كذلك الجمهورية - ص ٨٤ ترجمة حنا خباز .

(٢) دكتور نجيب بلدي - تمہید لتأریخ مدرسة الإسكندرية - ص ١١١ ، ص ١١٢ ، كذلك : Festugiere , Revelation , d , Hermes , p. 83, 85, Paris 1945.

لهذا السقوط حسد "الإنسان الكامل" لأعمال الإله الخالق ، ورغبته في الاقتداء بالإله مما أدى به إلى معاينة المزيف الناري المصنوع منه المخلوقات فدخل في دائرة النار العلوية ولمسها ، فانكسرت تلك الدائرة فسقط الإنسان إلى العالم السفلي ماراً بالأفلак السبعة ، ملقطاً من هذه الأفلالك صفة كلا منها ورذيلته ، حتى وصل إلى مستوى فال القمر ، وشاهد صورته في مرآة "الطبيعة" physis وشاهدت الطبيعة صورته ، فشغف كلا منها بالآخر ، وعشق الإنسان الطبيعة فاتحد بها ، فولدت الكائنات السبعة ، كلا منها ذكر وأنثى متدينين ، ثم انفصل الرجل عن المرأة ، ومن هؤلاء الرجال والنساء الأوائل ولدت الخليقة الإنسانية كلها . (١)

ولكن يبدو أن هذا التفسير الشاؤمي لسقوط النفس الإنسانية واتصالها بالطبيعة وعالم المادة والجسد ، لم يكن سانداً أو عاماً في أوساط الأفلاطونيين والهرامسة ، من خلال مطالعتنا لمحتويات مؤلفات وأقوال الهرامسة ومحاورات أفلاطون ، ونزععة أفلاطين الروحية العقلية ، نجد مسحة فلسفية قدرية أي مقدرة على الإنسان والنفس ، فسقوط النفس من عالمها العلوي إلى عالم الطبيعة والمادة مقدر من الإله (٢) إذ كان أمراً لا مفر منه ، وقد ينجم عنه الخير ، فالإنسان وإن تدهور وانحط عند سقوطه ، يستطيع عمل الخير بعد ذلك في هذا العالم ، وعمل على إيجاد كائنات مثله كعلامات للحقيقة الإلهية ، وعند أفلاطين ليس الخلق شرًا كما ادعت بعض الديانات الشرقية ، وليس العالم المخلوق كله شر ما دام يحمل شئ من معالم الإله (٣) ، ومن خلال ذلك نستطيع استنتاج أمر هام وهو أن الهرامسة قد لا يختلفون في نظرتهم هنا عن نظرة أفلاطون ، والأفلاطونيين الآخرين المعاصرين لهم في اعتبار العالم وجود مقدر ، ولازم ما دام الإله قادر ذلك ، وما دام كذلك فلا بد أن يكون في ذلك الخير ، ولما يغلب على هذا العالم من نظام أو خير . (٤)

(١) المصدر السابق - ص ١٢٤، ص ١١٥ - كذلك فيستوجير - المرجع السابق ١١١-٩٠

(٢) أفلاطين التاسوعيات (التاسوعة الرابعة) مقالة (٤) - ملحق بكتاب تاريخ الفكر الفلسفي ج ٢ ص ٣٨٦ .

(٣) المصدر السابق ص ٣٨٥ ، ص ٣٨٦ - كذلك دكتور نجيب بلدي تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية ص ١١٦ .

(٤) دكتور نجيب بلدي تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية - ص ١١٦ ، ص ١١٧ .

وإذا كانت النفس كما ورد في كتابات وأقوال الهرامسة والأفلاطونيين هبطت أو سقطت من عالمها الطوي الإلهي المعقول إلى عالم الأرض عالم الطبيعة والتحتمت بالجسد بقدر إلهي ، و اختيار أمرى إلهي لا مفر منه ، ويجوز أن يكون في ذلك خير فإنه يقررون أن مصير النفس ، والتي تريد الخلاص ، قائم على عملها الخاص بها في الحياة ، وهو معرفة الإله ، وعندما تعرف النفس وتؤمن بمصيرها الإلهي ، تبشر الآخرين بذلك، ولذلك كان واجب المرید الهرمي في هذه الحياة الإيمان والشهادة^(١) ولكن ما هو مصير النفس بعد الحياة ؟

في الواقع إننا إذا ما استكشفنا حقيقة هذا الأمر عند سocrates ، والأفلاطونيين والهرامسة ، فقد لا نجد اختلافاً جوهرياً كثيراً ، إلا من حيث المظاهر ، والشكل فقط ، ففي محاورة أفلاطون فيدون ، وفيديراوس والجمهورية (صفة خاصة المقال العاشر) ، يفيد أن النفس روحانية تشبه ما هو إلهي ، ومن ثم فهي تختلف عن البدن أو الجسد وما يشبه الجسد فان وعلى ذلك فإن النفس من جانبها والتي هي غير منظورة ، تذهب إلى عالم آخر ، إلى مكان يلائمها ، عالم نبيل غير منظور نحو ديار "هادس" الذي لو أردنا أن ندعوه باسمه الحقيقي ، بجوار الله خير وحكيم ، هناك حيث ستذهب نفسك (سocrates) كذلك ، سوف ترحل النفس نحو ما يشبهها ، نحو ما هو غير منظور ، نحو ما هو إلهي وخالد وحكيم حيث يتحقق لها السعادة ، وتتخلص من الهديان والحمق والمخاوف والمذلات الوحشية ، وكل الشرور الأخرى للحياة الإنسانية وتقضى وقتها أو حياتها الأخرى في صحبة الآلهة حقاً .

وعلى العكس ، نفترض أن النفس غير ظاهرة حين مدنسته تفصل عن الجسد ، فإنها في الواقع كانت تشارك الجسد الموجود ، وكانت تحبه ، وكان الجسد قد فتنها برغابته ومذاته ، حتى أنها كانت لا ترى شيئاً حقاً إلا ما كان في صورة الجسد ، والذي يمكن أن يحس ويأكل ويشرب ويستخدم في المذلات ، فالنفس بذلك تكون متعلقة به . ومنجدبة إليه ومسوكة بالمكان المنظور الحسي ، فتترعرع بين الأضرحة والمقابر ، حيث ترى حولها أشباح النقوس ، هذه النفس وبقي النقوس وأشباحها ليست هي نفوس الآخيار ، بل على العكس نفوس الأشرار التي تهم حول الأشياء ،

وبذلك تؤدي العقاب عن حياتها السابقة التي كانت شريرة ، وهي بذلك مقيدة بقيود الجسد ، الذي يتوافق مع طبيعتها التي زاولتها حقاً أثناء حياتها ، إن نفوس الذين مارسوا الفجور والسكر ولم يكتبوا جماح شهواتهم تدخل نفوسهم في صورة الحمير ، أو ما شابهها من حيوانات ، أما الذين فضلوا الظلم والطغيان والسلب ، فإنهم يعودون في صورة ثداب وصقر وحداء أما نفوس الذين مارسوا الفضيلة فهي أكثر سعادة .^(١)

والواضح أننا بازاء نظرية في التناصح بالنسبة للنفوس الشريرة وهذه النظرية ترجع إلى عقائد الفيدا الهندية ، وعند الهنود وربما تأثر بها فيثاغورس والذي اثر بمذهبه في أفلاطون كذلك .

ولكن الشيء الذي نريد أن نقوله هنا أن فلاسفة اليونان مع هذه الاعتقادات السالفة ، ومع ليمانهم بأن النفس لا تقبل الموت وهي شيء غير ميت ، وبالتالي سوف تحيا في سعادتها إذا كانت خيرة وفضلة في ديار هادس أو الإله الحكيم ، فإنهم قد أقرروا بأن الأشرار منهم مصيرهم الشقاء والعذاب أما بتناصح نفوسهم في صورة مخيبة وقبيحة وغير طيبة كما ذكرنا "فيدون" وإنما أن يقودها شيطانها إلى مكان الحشر ، ثم تسعى في جماعات يقودها مرتد في مسالك معقدة تنتهي إلى حيث "هادس" وتجمع بعض النفوس إذ تجذبها إلى الوراء ذكري الجسد ، فيتعاني (الجني) أو شيطانها كثيرا حتى يفلاح في إيصالها إلى مصيرها النهائي ، إلى عذاب أليم أو إلى نعيم مقيم ، أما الجحيم فهواوية بعيدة الغور في أسفل الأرض ، تمتد في جوف الأرض من جانب إلى جانب ، أما النعيم فسطح الأرض ،^(٢) وفي محاورة الجمهورية ، الكتاب العاشر يصور لنا أفلاطون لسطورة عن الحياة الآخرة ومصير النفوس الخيرة أو الشريرة ، على لسان "ارقلقلياتي" ابن ارمينوس ، ملخصها أنه رجع إلى الحياة بعد الموت وحكي عما شاهدة في الآخرة ، وأشار إلى أن النفوس

(١) أفلاطون - فيدون - ص ٦١ ، ص ٦٢ ، ص ٦٣

(٢) المصدر السابق ص ٣٠ ، ص ١٠٨ ، ص ١٧١ - كذلك نظرنا - أوجيست ديس أفلاطون ص ٨٨ ، ص ٨٩ ترجمة محمد إسماعيل ومراجعة دكتور عثمان أمين ط الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة ١٩٦٦ م.

الخيرية الطيبة الفاضلة تتصعد إلى العالم الإلهي الأعلى وتقيم في نعيم ، أما النفوس الشريرة فتذهب إلى الجحيم حيث العذاب (١) ومما لا شك ، ومن خلال ما سبق من عرض لمصير النفوس عند اليونان ، نجد أن الإغلاطونيين ، يميزون بين الآراء التي تتصل على عقاب النفوس الأئمة ، وبين تلك التي تقضي بتطهير بعض النفوس ثم وتأك التي تربط مصير النفس الطيبة بالثواب والنعم . " أما مسألة مصير النفس بعد الحياة عند الهرامسة ، فنجد وكما وردت في مقالاتهم يتكلمون عن الثواب - الذي تلاقاه النفس بعد رحيلها عن العالم ، ولذلك يصف الهرامسة صعود النفس إلى العالم العلوي ، ومرورها بالأفلاك السبعة ، وتركها عند كل فلك ، لتلك الصفة التي اتخذتها في سقوطها ثم يصف مجاوزة النفس للفلك السابع حتى بلوغها الثامن ، وهو فلك الملائكة والمثل ، عندئذ تستقر النفس مدة ما تقنع اثناعها بالتتعرف على أمثالها ، ثم تصعد فوق الفلك الثامن ذاته ، حيث القوى الإلهية ، فتصبح هي أيضاً قوي إلهية . (٢)

ومن خلال تحليلنا لفكرة النفس بين الإغلاطونيين الهرامسة من حيث طبيعتها وقصة هبوطها أو سقوطها إلى العالم المادي وحياة الجسد ثم صعودها إلى عالمها ومصيرها بعد انفصالها عن عالم المادة والجسد ، يتضح أن هذه الفكرة كانت قاسماً مشتركاً بين الاتجاهين ، يضاف إلى ذلك إجماعهما على خلود النفس وبقائها بالعالم الروحاني العلوي ، وثوابها أو عقابها بناءً على حياتها وأحوالها في مدة بقائها بالعالم المادي وحياتها الدنيوية واتصالها بالجسد ، من حيث عملها الصالح الطيب أو عملها السيئ الشرير . ويبدو، أن مسألة النفس وتطهيرها ثم تطلعها للعالم الأعلى الإلهي ، كانت لها صلة بالمعرفة ، نقصد معرفة الإله ، تلك المعرفة التي فيها خلاص النفس ومصيرها في الحياة الدنيا ومتى لها في الآخرة . وأعتقد أن هذه المعرفة مشبعة بالمزيج الروحاني ، العرفاني ، أو الصوفي .

(١) أفلاطون - الجمهورية (الكتاب العاشر) - ص ٢٨٢ - ترجمة حنا خياز - ط دار القلم بيروت ١٩٨٠.

(٢) دكتور نجيب بلدي . تمهيد ل تاريخ مدرسة الإسكندرية - ص ١١٧ ، ص ١١٨ - كذلك : Festugiere , Revelation , d , Hermes , p19 , 20

٢- المعرفة الإلهية والتتصوف :

إننا إذا ما تناولنا البحث عن المعرفة الإلهية وعلاقة ذلك بالنزعة الإشراقية الصوفية في الأوساط الأفلاطونية والهرمسية ، يتضح لنا وجود اتجاهين رئيسيين بالنسبة للأفلاطونية ، اتجاه إلى معرفة الإله عن طريق النفس وحدها ، في ابتعادها من العالم وعن طريق معرفة العالم ، وفي تحررها الكامل من البدن ، ثم اتجاه آخر لمعرفة الإله عن طريق العالم ومشاهدته والتأمل فيه .

فالاتجاه الأول عند أفلاطون على سبيل المثال ، محاولة النفس الحصول على معرفة للإله ت فوق الحس والعقل وتحتمد على معرفة صوفية - ونجد هذا المعنى أو الاتجاه يتزداد في أكثر من موضع في محاورة فيدون ، وإشارات في محاورتي المادية ، والجمهورية - ففي فيدون مثلا يقول : متى تصل النفس إلى الحقيقة ؟ ويجيب حين تعزل بنفسها بقدر المستطاع عن الجسد ، وتقطع ما استطاعت كل صلة وكل ارتباط بها تائفة إلى الحقيقة ، وفي موضع آخر : إننا إذا أردنا أن نعرف شيئاً ما معرفة خالصة ، أن ننظر إلى الأشياء في ذاتها بالنفس ذاتها ، لأن النفس في هذه اللحظة تكون في ذاتها وبذاتها مستقلة عن الجسم وتكون بذلك أقرب إلى المعرفة ، ويتوقف ذلك كله على التطهير (١) ، وبذلك تستطيع النفس معرفة الحقيقة ومن ثم الإله على الحقيقة .

ومما لا شك أن تيارات الأفلاطونية في عصورها المتأخرة منذ القرنين الأول والثاني الميلادي ، كانت تتجه إلى المعرفة بالإله ، اتجاهها صوفيا ، وبصفة خاصة في أوساط مدرسة الإسكندرية وأفلاطونيتها ، المثال على ذلك ما تجده عند الفيلسوف الأفلاطوني السكندرى " فيلون " (٥٠ م) ، فقد اتجه نحو التفكير الصوفي ، الذي يرقى من أعماق النفس إلى إله يفرق العالم ، ويظهر ذلك كذلك بوضوح في القرن الثاني الميلادي وفي هذا القرن شاعت حركات غنوصية ومسيحية بالإضافة إلى التيارات الأفلاطونية والتي تؤمن بثنائية في العالم ، بل والمعرفة أيضا ، ثنائية تقول بمعرفة حدسية غنوصية نفسية خالصة ، ومعرفة استدلالية عن طريق المشاهدة

(١) أفلاطون - فيدون - ص ٣٧ ، ص ٣٦ ، ص ٣٤ . كذلك المادية - أماكن متفرقة أيضا .

والتأمل والعقل ، بالإضافة إلى تقرير ثانية أخرى بين نفس إلهية وبين مادة كلها
شر.

ولما كنا قد وجدنا هذه الثانية المعرفية والوجودية في فكر أفلاطون ،
والأفلاطونيين أيضاً فإن الفكر الهرمسي قد سار في هذا الاتجاه من ناحية أخرى ،
لكن مع ميل إلى التكثير القائم على أمور حسية نفسية سحرية غامضة في كثير من
المواضع والأحيان .

فأفلاطون عندما يثبت في النفس قدرة غير الحكم ، وغير التكثير بمعناه المعتمد ،
قدرة على اختراق حجب الحس والاستدلال ، قدرة على الحدس والرؤى ، وإن لم
يمارس أفلاطون هذا الاتجاه فإن تلميذ الأفلاطونية في القرن الثالث الميلادي "أفلاطين" (٢٧٠ م) كان هو هذا المفكر الذي كان يستطيع ممارسة الحدس والرؤى
ولم يكن موقف الهرمسة واضحاً تماماً ، ففي مواضع يشيرون إلى قيام معرفة للإله
بطريق مشاهدة مخلوقاته ، وفي مواضع أخرى يشيرون إلى معرفة للإله لا تعتمد
على الحس أو حتى على العقل ، بل على معرفة غامضة سرية عجيبة .(١)

ويبدو أن المؤلفات الهرمسية قد اعتمدت على بعض التعاليم المدرسية الأفلاطونية
والتي تقوم على نصوص أفلاطون ، ثم التيارات الثقافية الأفلاطونية فيما بعد ، والتي
كانت معاصرة للهرمسة الإسكندرانية بصفة خاصة ، وأثار ذلك عند الهرمسة أولاً
في معرفة للإله تعتمد على الشواهد العقلية العالمية ، ومعرفة للإله تجاوز الحس
والعقل وفيما يتعلق بطبيعة المعرفة الصوفية ذاتها قد لا تكتمل إلا عند أفلاطين ،
حيث أن أفلاطون ترتبط عنده بممارسة مستمرة طويلة لأفعال العقل من ظن وحكم
ومقارنة واستدلال . كذلك تحمل في دلائل واضحة على الثقة الكاملة بإلهية النفس
الإنسانية ، وبعودتها إلى ذاتها ، وعلى رؤية الإله ، بدون إنكار لما في النفس من
قوى روحية طبيعية ، وبدون الاعتقاد بخروج الإنسان كلياً من نفسه ، واحتقاء معالم
الإنسانية فيه عند الاتحاد بالإله وحلوله فيه ، نجد هذا الاعتقاد في مؤلفات الهرمسة ،
وعلى ذلك فإن منهج الهرمسة لمعرفة الإله يبدأ كما فهمته الفلسفة الأفلاطونية
بحركة سالية ، نافية منكرة ، أو بعبارة أخرى يقوم على سلب أساس واحد وهو

(١) دكتور نجيب بلدي - تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية - ص ١٢٠ .

، عندما نقرر أن الإله خير ، وإنه الخير المطلق فإننا نفعل ذلك لأننا نريد نفي الطبيعة الجسمانية عنه . فهي ما يعارض إطلاق الخير بمعناه الكامل ، وعندما ننفي عن الإله كل حد وكل ماهية ، وبالتالي كل اسم ، ونقول أن لا حد له ، ولا ماهية له ، ولا اسم ، فإننا نفعل ذلك أيضاً على أساس نفي الطبيعة الجسمانية عنه . هذا لأن معرفة العقل بالمعنى المعتاد ، تعتمد على أساس جسماني ، لذلك وجب أن نقول الإله مجهول . وإن التصوف أو الدين الحقيقي هو اعتراف بيده مجهول قاصدين قبل كل شيء أنه ليس جسم ، قاصدين نفي الطبيعة الجسمانية عن الإله .

وفي حقيقة الأمر ، فإن هذا السلب الأساسي للإله له معنى إيجابي ، فالكلام السابق في الحقيقة عن الإله صيغة إيجابية ، لذلك لا يجب أن ننفي عن الإله الصيغة الطبيعية ، بل نقرر أنه لا جسماني ويجب أن نقرر أنه حد لا محدود ، وهو الكائن الذي لا يحيي كل شيء ولا يحيي شيء ، وهو الدائرة التي تحيط بكل شيء ولا يحيط به شيء . (١)

إن التجربة الإنسانية تفيد أن هذا الكائن (الإله) الذي يحيط بكل شيء ولا يحيط به شيء ، هذا هو العقل أو الفكر في أسمى مراتب العقل والتفكير ، إنه الوجود الإلهي وهو الوجود الفكري في أسمى مراتب هذا الوجود ، وإذا صرحت لنا هذا التفسير ، فإن حركة النفس التي تفترضها المعرفة الصوفية هي حركة تقرير وتقديم وإثراء . عكس الأفلاطونية (أفلاطون ، وأفلاطين) والتي تعتبر المعرفة الصوفية في نهاية حركة تجرييد ونفي وإنكار ، والتي تعتبر الاتحاد بالإله نهاية حركة تجرييد ونفي وإنكار ، إن المعرفة الصوفية عند الهرامسة إيجابية ، إنها عملية إيجابية ، إنها عمل وتحول ، وإن الاتحاد بالإله هو بالذات تحول للوجود الإنساني إلى وجود جديد ، وجود فكري خالص . (٢)

التصوف بالمعنى الذي يريد الهرامسة ، هو الخروج من نطاق الحدود الإنسانية ، ومساواة الإنسان بالإله ، والإله فكر لكن ليس الفكر الإلهي كالتفكير الإنساني ، الفكر

(١) المصدر السابق - ص ١٢٢ .

(٢) المصدر السابق - ص ١٢٣ .

الإلهي قوة فعلية إيجابية متحققة ، هو القوة ذاتها ، غاية التصوف هو أن تحل هذه القوة محل الفكر الإنساني بل و محل الوجود الإنساني كله جاء في نص هرمس يقول "لينما سرت جاء الإله للقائك ، ومُثُلَّ أمامك ، وحتى في المكان الذي لا تنظره فيه ، وحْتَى في اللحظة التي لا تتوقعه عندها ، نائماً كنت لم مستيقظاً ، مسافراً على البحر أو على البر ، الليل أو النهار ، متكلماً أو صامتاً ، فلا يوجد شيء إلا كان هو .. هكذا".^(١)

فالتصوف الهرمي يعني استغراق الإنسان في الوجود كله ، في الفكر الإلهي ، في العقل الإلهي ، وهو الفكر الذي يشمل الوجود بأكمله ، هذا الوجود هو وجود ذاتي لطيف ، ظاهر ، خالص ، لا تحده الحدود المكانية أو الزمانية يستغرق جميع الأزمنة والأماكن ، وجود لا نقص فيه ، ولا تناقض ، وجود يحمل معاني وجود الموجودات كلها . وكيفياتها إنه اتحاد ، ومساواة بين الوجودين الإله والإنسان . حتى يصبح الكل في واحد والواحد هو الكل . إنه هو هو ، فهل يعني التصوف الهرمي غاية وحدة الوجود ؟ أو الاستغراق الكامل في وحدة وجودية متكاملة ؟ وهذا ربما يتحقق بدخول الإنسان في الإله أو دخول الإله فيه ، إنها وحدة الوجود إذا .

٣- التصوف والوحى :

إذا كانت غاية التصوف ، ومدلولاته عند "الهرامسة" هو تحقيق الوحدة بين الوجود الإلهي والإنساني ، ودخول الإله ودخوله فيه ، عن طريق الفكر ، الذي لا يجنس الفكر الإنساني أو الاستدلالي ، بل الفكر الوجودي ، الذاتي ، الخالص ، اللطيف ، الذي بلا حدود زمانية أو مكانية ، الفكر المطلق المتعدد ، الفكر الذي يتم بخروج الإنسان ودخول الإله فيه ، فإن المؤلفات الهرمية تشير إلى ما يسمى "بالمريد" ، فما هو هذا المريد الذي يتحقق فيه ذلك ؟ هو المريد الذي يتلقى "الوحى" الإلهي ، عن طريق المعلم أو المرشد ولكن ما هو هذا الوحي ؟ تشير مؤلفات الهرامسة إلى ما يسمى أيضاً "بوحي الميلاد الجديد" ، والذي بفضلة يصبح الإنسان كائناً جديداً ، تختفي فيه معلم الإنسانية ، ويحل فيه الإله حلولاً كاملاً . والمريد مستعد لتلقي الوحي ، بعد أن يتم تحرره من الحس . ويعرف أن الإله هو

الكائن "اللامساني" (١).

ومدلول هذا الوحي عند الهرامسة ليس معتقد من المعتقدات التي يجب على المريد ترديدها ، بل هو التحول والانتقال ، هو العمل "praxis" ، الذي يؤدي إلى خروج الإنسان من ذاته ، وحلول الإله محله .

وإذا كان ذلك كذلك . فإن صيغة الوحي الجديد أو الميلاد الجديد تتخذ تشبثيات مثل الحمل ولادة ، فالميلاد يفترض عوامل أربعة : (الرحم) ، (الوالد) ، (النطفة) ، (المولود الجديد) .

أ- الرحم : صيغة الرحم وصورته في حكمه الهرامسة يعني الحكمة الروحية الصامتة . وهو يشير إلى العلم والاحتفاظ به في صمت كامل .

ب- الوالد : هو إرادة الإله . أي نعمته التي تقدر وحدتها على تلقي الخير الحقيقي (بار ادتك اللهم استرحت ، وبيار ادتك شاهدت)

ج- النطفة : هي الخير الحقيقي ، هي جوهر الإله ذاته . والميلاد الجديد ، لا يتم إلا بمشيئة الإله ورحمته ولطفه ، لا باستحقاق الإنسان ولا بتعبوء طبيعته له .

د- المولود الجديد : هو المريد الذي أصبح كائناً جديداً مختلفاً عن القديم ، الذي أصبح بمشيئة رب . ابن الإله ، والكل في الكل وعلى ذلك فإن تعاليم الهرامسة تشير إلى أنه إذا رغب المريد في أن يصبح مثل هرمس ، كائناً جديداً ، روحياً ، خالصاً ، لا لون له ولا امتداد ، حقيقة في ذاتها غير منظور لعين الجسم ، فلا بد أن يتتحول بآن يوقف أثر الحواس في نفسه ، ويظهر من المادة .

- ويدعو هرمس المريد إلى صمت كامل ، يرتفع بعدها صوت هرمس قائلاً "افرح الآن ، فقد ولدت من جديد ، وقد بعثت القوى الإلهية في نفسك عقلاً جديداً" .

وعندئذ : يجيب المريد ، بأنه يرى الآن بعين الفكر لا بعين الجسد ، "أنا حاضر الآن في كل مكان ، في جميع العناصر ، في جميع المخلوقات ، وفي الزمان كله ، أرى كل شيء ، وأرى نفسي" .

ثم يسأل المرشد ، المرشد أن يتلو عليه نشيد السماء الثامنة ، نشيد الملائكة والمثل التي تسing الإله ، لكي تتأله القوى الإلهية وترقى به إلى السماء الثامنة ، ومنها إلى

(١) المصدر السابق - ص ١٢٥ - المؤلفات الهرامسية - ص ٢٠٠ ، ص ٢٠١ .

إله الذي يتحد به المريد فيتتم خلاصه ، وبين ذلك يتخلص المريد من دنس الأرض أو عالم المادة وعندئذ يصبح المريد مغتبطاً بعد سماع التنشيد "قد أصبحت الآن قوياً ، واستشارت نفسي بفعل نشيديك" ويوجه صلاة الشكر على هذه النعم .^(١) ويعلن المرشد بعد ذلك أن القول قد تم ، والمعرفة اكتملت والمريد أصبح من الواصلين .

ويتبين لنا من خلال ما سبق عن التصوف الهرميسي ، أنه تصوف قوامه السعي إلى الاتحاد بالآلة عن طريق الوحي ، وغایته الخروج من حدود الوجود الإنساني ، الفاني للمساواة بالآلة ، وهو يختلف بطبيعة الحال عن التصوف السكوني الذي تجده عند أفلاطون ، والذي قوامه التأمل ، وغایته الوصول للآلة بمشاهدة مثال الخير^(٢) كذلك يبدو أن تصوف الهراميسي متاثراً بالنزعات السحرية التي كانت سائدة في عصورهم . وفي اعتقادي أن تأثير التصوف الهرميسي بالسحر ليس غريباً إذا ما علمنا شيوخ حركات السحر والكمياء ، وامتزاج ذلك ببعض الآثار الفكرية والفلسفية في مدرسة الإسكندرية ، وبصفة خاصة فيما يتعلق بالتعاليم والآثار الرواقية والتي تشير إلى وحدة الكل ، أو فكرة الاتحاد الكلي ، ومما لا شك فيه أن الكيمياء والسحر كانوا هما المزيج الذي تسببت به آثار الهراميسي وظهر أثر ذلك في توجهات الهراميسي الفلسفية والدينية أو الصوفية .

ويشير تصوف الهراميسي أن الوحي لا يقتضي شعائر بالمعنى المعروف بل يقتضي تجربة روحية باطنية علامتها الانتباه والصمت والتشيد والصلوة ، كما أن موضوع الوحي (الميلاد الجديد) للإنسان يتم بدخول القوة في نفسه ، هذه القوة هبة من الإله ونعمة من لدنـه ويكتفي للمرشد الهرميسي أن يوكلـها في نفسـ المرـيد ، هذه القوة الإلهـية شيء غـريب على النفس ، تـائـها من الـخارـج ، يـدخلـ فيها ، هـذهـ القـوةـ تـمـلاـ المرـيدـ نـورـاـ ، يـرىـ بهاـ كـلـ شـيءـ فـيـ نـفـسـهـ ، هيـ عـقـلـ جـديـدـ ، فـكـرـ وـجـودـيـ اوـ

(١) المصدر السابق - ص ١٢٦ ، ص ١٢٧ - كذلك المؤلفات الهرميـية - ص ٢٠١ ، ص ٢٠٣ -

٢٠٤ ، ص ٢٠٥ ، ص ٢٠٩

(٢) دكتور مرفت بالي أفلوطين ص ١٢١

وجود فكري ، إنها الفكر الإلهي (١) ومن آثار هذا الوحي الفكري الإلهي أنه يدخل في النفس ويحول الإنسان إلى وجود جديد ، يجعله يخرج من ذاته ، يتحد بالإله ويمكن لنا أن نتأمل هذا النص الهرمي :

" ارتفع فوق كل علو ، أنزل تحت كل عمق ، تصور أنك في كل مكان ، على الأرض ، وفي السماء ، لم تولد بعد ، في بطن أمك شاب ، شيخ ، ميت ، عايش بعد الموت " .

وهذا النص : " إني أتصور الأشياء لا بروية العين ، بل بقوة الفكر ، أنا في السماء ، على الأرض ، في الماء ، في الهواء ، أنا في الحيوانات ، في النبات ، في بطن أمي ، قبل ذلك ، وبعد ذلك ، في كل مكان " (٢)

ومن الجدير بالذكر أن المحتوى الصوفي عند الهرامة من خلال النصوص والتحليقات النقدية والمقارنة أنه يشمل عناصر فلسفية أفلاطونية من حيث اعتبار الإله فكر خالص ، أو فكر محض ، كما أنه عقل خارج عن حدود الزمان أو المكان ، لا يحتويه شيء وهو يحتوي كل شيء ، وهذا الفكر الإلهي ساري المفعول ، كل الحياة كلها والوجود بأكمله ، كما أن هذا المحتوى تسرى بداخله عناصر كيميائية سحرية متأثرة بالفلسفة الرواقية ، وقد دخلت الكيميا السحرية في التعليم الهرمي المكتمل وبصفة خاصة عندما أصبحت فلسفة دينية ، وصوفية .

إن حياة واحدة تسرى في العالم كله ، إن كل شيء في العالم مماثل بالنفس وأن المعدن ذاته حياة ، وكان الصور التشبيهية لمسألة الحمل والولادة والميلاد ، تنسق مع مسألة تحويل المعادن الرخامية إلى معان نفيسة ، أو تحويل كيفيات الأشياء لاستخراج الذهب والفضة بالصناعة ، والمعروف أن أصحاب الكيميا السحرية في ممارستهم شعائر سرية تقوم على تلقين طويل ينتهي فيه الكيميائي إلى رؤية الإله ، والاتحاد به ، وفي نص يشير " إلى أن زوسيموس أحد أصحاب الكيميا السحرية ينص على أن التحول الكيميائي أي تحول المعادن إلى ذهب وفضة ، لا يتم إلا بعد استعداد طويل ، وبعد القيام بالشعائر الدينية المطلوبة .

(١) دكتور نجيب بلاي - تمهيد للتاريخ مدرسة الإسكندرية - ص ١٢٨ .

(٢) المصدر السابق - ص ١٢٨، ١٢٩ .

ومما لا شك أن الكيمياء السحرية التي تتضمنها النصوص الهرمزية ونصوص زوسيموس الذي عاش في القرن الثالث الميلادي مظهر من مظاهر العقلية الإسكندرانية التي تتمثل بنوع خاص عند الهرامسة .

والتي ترمي إلى استشاف الملائم الإلهية للعالم كله ، إنها مرحلة نحو التصوف الذي يهدف إلى اختفاء الإنسان القديم ، وميلاد الإنسان الجديد ، إلى اختفاء العلم القديم كله الذي كان يقع تحت أدران المادة والشر ، إلى عالم جديد يتجلى فيه الإله . إلى التعبير عن التقوى الصادقة التي تأخذ النفس إلى الحضور الإلهي . التقوى التي تملأ النفس كلها . (١)

ولعل الفكرة الأخيرة التي زيد إيضاحها هنا العلاقة بين التفكير الهرمي وأصول هذا التعليم الهرمي وبين طريقة الأفلاطونيين المحدثين ، وبصفة خاصة أفوطين ، الممثل الأكبر للأفلاطونية الإسكندرانية ،

نقول : إذا كانت الإسكندرية قد شهدت اتجاهات وتيارات فلسفية ودينية منذ أواخر القرن الثاني الميلادي ، فإنما يرجع ذلك إلى مجموعة المؤلفات الهرمزية ، وما احتوته من عناصر فلسفية أفلاطونية وكيميائية سحرية امترجت إلى حد كبير مع عناصر رواية ، وقد أثرت هذه المؤلفات بما تحتويه من عناصر فلسفية مختلفة كما ذكرنا ، في كثير من الاتجاهات الفلسفية والصرفية عند أفوطين ، بل ربما مهدت لفسيته تمهدًا يكاد يكون مباشرًا ، بالإضافة إلى أن هذه المؤلفات الهرمزية تعتبر مظهراً لنزعة فكرية تجاوزت حدود مدرسة الإسكندرية ، مكاناً وزماناً ، وبصفة خاصة عند جورج باركلي الذي تصور العالم كله فكر وعقل . (٢)

وربما كان للقرب الزماني بين شيوخ المؤثرات الهرمزية ومزيجها وبين أفوطين ما يحقق ذلك وهو غضون القرنين الثاني والثالث الميلاديين .

ويضاف إلى ذلك الطابع السري الذي امتازت به مؤلفات الهرامسة وتعاليمها وارشاداتها ، وهذا ما نجده سائداً في التعليم الفلسفي الذي تلقاه أفوطين بالإسكندرية

(١) المصدر السابق - ص ١٣٠ .

(٢) نظرنا دكتور توفيق الطويل أنس الفلسفة ص ٢٤٨ . ط دار النهضة العربية . القاهرة

على يد أستاذه أمونيوس ساكاس ، والذي يرجع إلى القرن الثالث الميلادي ، فقد كان نظام التعليم الذي يقوم على الإرشاد والتلقين يشترط المعلم على تلميذه الالتزام بالسرية الكاملة ، وعدم الإعلان عن فحوى التعليم ومعناه ومدلولاته ، كذلك يوجد يوجد نوعين أو صفتين متشترتين بين التعليم الهرميسي وتعليم أفلوطين تجتمع وتتحدان معاً إلى درجة واضحة ، هما : الصفة الدينية ، والصفة الأفلاطونية . وهما ثابتتان في فلسفة أفلوطين .

ومن خلال تحليلنا للفترة التي ظهرت فيها التيارات والمذاهب الفلسفية في الإسكندرية منذ القرون الثلاثة الأولى للميلاد أفالاطونية ، وفيثاغورية ، وأمشاج من المشائبة الأرسطية ، والرواقية بالإضافة إلى العناصر الغنوصية والفيليونية اليهودية واليسوعية . ظهور تيارات التصوف الممترج بالآثار الأسطورية والكميائية السحرية الهرميسي ، وكانت غاية التصوف وكما (أوضحنا فيما سبق) . أن يخرج الإنسان من نفسه ويتحقق بالفكر أو العقل الإلهي ، ويفسح المجال لهذا الفكر وهذا العقل لكي يتحقق فيه ويدخل الإله فيه ليتحقق المساواة بين النفس أو الإنسان وبين الإله ، وهذا سوف يتم عندما يصبح الوجود الإنساني وجوداً فكريًا إلهياً .

ومن خلال التحليل الفلسفى الدقيق من جانب بعض الباحثين المحدثين في هذا الصدد يتضح أن التصوف الهرميسي الذي يتجه إلى تحويل إلى وجود فكري إلهي ، وراء فلسفة أفلوطين أو وراء العناصر التي أعدت مباشرة فلسفة أفلوطين في الإسكندرية .

فهذا " الفكر " الذي قالت به الهرامة ، والذي يندمج فيه الوجود الإنساني ، ويصبح فيه وبفضله مقارناً للوجود كله هو " العقل " الذي تكلم عنه أفلوطين ، ولم يكن العقل عند أفلوطين يعني القدرة على التحليل والتركيب والاستدلال ، أو تحقيق الفضيلة والحكمة الفردية ، بل هو العقل . الذي يتعلق بالعالم الأعلى . المعقول كله وبمعنى آخر هو عقل الوجود ، لا يتجزأ ، ولا يتبعض ، هو العقل الذي يخرج فيه الجزء عن الكل ليعود إليه ، وجود تكون فيه المظاهر الجزئية أصداء ومرايا بعضها البعض ، وأصداء ومرايا للكل . (١)

(١) أفلوطين - النسواعيات - ٦ ، ٨ ، ٤

و عندما نتناول بعض نصوص أفلوطين ، نلاحظ شيوخ التعاليم الهرامسية و امتراج التطلعات الفكرية بنظريات أفلوطين فيما يتعلق بالأقانيم او النفس وقد ظفرنا بهذا النص " تأمل ينبوغ الحياة ، ينبوغ العقل مبدأ الوجود علة الخير ، ارومة النفس جميع هذه الأشياء لا تفيض منه بانتقاد جوهره ، فإنه ليس كثلاً جسمية " .^(١)

وفي نص آخر " ينبغي التحرر من جميع الرذائل ، من حيث أننا نتوجه نحو الخير ينبغي أن نرتقي (أي النفس أو الإنسان) إلى المبدأ الباطن فينا ، وأن نصير موجوداً واحداً ، بدل أن تكون موجودات عدة إذا أردنا أن نتأمل المبدأ الواحد . إن نصیر عقلاً ، وأن نعهد بنفسنا للعقل ، ونوطدها فيه ، لكي تستيقظ فتقبلاً موضوع رؤية العقل " .^(٢)

ومما سبق يتضح أن هناك توجهات مشتركة بين الهرامسة و تعاليمهم وبين تعاليم وتوجهات أفلاطون منها وجود الطابع الأفلاطوني بالإضافة إلى الطابع الديني ويظهر ذلك في مناقشة بعض القضايا الفلسفية التي تتعلق بالنفس ومحاولتها الخلاص من البدن والعالم المادي وكذلك الحديث عن المبدأ الأول كما أن المعرفة الصوفية عن الهرامسة تشبه إلى حد كبير الرؤية الروحية عند أفلوطين ، وربما ظهرت بعض الاختلافات القليلة بين الجانبين حيث أن الهرامسة عولوا بصفة خاصة على الوحي في استلهام المعرفة بينما اتجه أفلوطين إلى نوع من التأمل .

(١) أفلوطين - التاسوع الخامس - ص ٤١٥ .

(٢) المصدر السابق - ص ٤٠٧ . وللمزيد من الدراسة يرجع إلى - دكتورة أميرة حلمي مطر -

الفلسفة عند اليونان - ص ٤٣٣ - ط دار النهضة العربية - القاهرة ١٩٧٧ م .

ثالثاً : الهرامسة والمذاهب الدينية :-

١- الهرامسة بين الرواقية وفيلون السكندرى :-

تلاقت جميع التيارات والأفكار الفلسفية والدينية في جنبات ورحاشب مدرسة الإسكندرية في متحفها (دار ربان الفتون) أو الموسييون ، ومكتبتها ، واروقة الدراسة والبحث والمناقشة وبين جنبات هذه الأروقة ، تبادل الفلسفه مع أصحاب البيانات وجهات النظر والمناقشة حول قضايا إلهية ، وطبيعية وأخلاقية ، وصوفية .
لقد أثرت نظريات الفلسفه الأفلاطونيين والرواقيين والفيثاغوريين في استدلالات وتلويات فلسفه الأديان من اليهود واليسوعيين امترجت هذه الثقافات وتحاورت وتجادلت حول قضايا مختلفة ومشتركة بين أصحاب النظر والتأمل وبين أصحاب الكتب الدينية ، كان المؤلفات وأقوال الهرامسة منذ تدوينها وظهورها على ساحة التفكير الفلسفى بالإسكندرية وفي (غضون القرن الثاني الميلادي) الآخر الكبير والمؤثر لدى أصحاب الديانات المختلفة ، فضلا عن تأثير هذه المؤلفات الهرامسية لدى الأفلاطونيين التي تعتبر مهدة لفلسفه أفلاطون .

قد لا يبالغ من وجهة نظري (إن جاز لي ذلك) أن مؤلفات الهرامسة وأقوالهم فيما يتعلق بنظرية العقل ، أو الفكر والتأمل الذاتي الباطني النفسي لهذا الفكر والعقل والتوحد به ، والدخول فيه تمهيدا لدخول النفس في عقل الإله أو دخول فكر الإله بالنفس تمهيدا للميلاد الجديد ، هذا .. كان له صدا كبيرا في فكر وعقل الرواقية المعاصرة وقد ظفرت بمنص دقيق يؤكد هذا الصدد " إذ نجد الرواقيين يوجهون تفكير الفلسفه إلى حدود العقل في العالم ، وإلى ارتباط عقل الفيلسوف ، وعقل الحكيم بتعبير أدق بهذا العقل العلمي ، ولا شك أن الانتقال الرواقى من النفس إلى العقل ، ومن الفرد إلى العالم ، له أثر كبير في نشأة الأفلاطونية المحدثة ، وفي تكوين فلسفه أفلاطون "(١) هذا النص مع أنه يدل بلا شك على نزعة هرميسية واضحة عند الرواقيين المتأخرین واللاحقین لفلسفه اليونان الأولى (أفلاطون ، أرسطو) فإنه يتمثل نزعة أفلاطونية من جهة أخرى ، إذ يتوجه أفلاطون في حماورة (طيساوس)

(١) دكتور نجيب بلدي - الأصول الأفلاطونية (فيدون في الفلسفه الميسحية والغربية) - ص ٢١٢
- ص ٢١٣ - ط منشأة المعارف الإسكندرية ١٩٦١ م .

إلى بيان التركيب الميتافيزيقي للنفس ، ووظيفتها العالمية ، وعلاقة النفس في تركيبها هذا ووظيفتها بقدرة الصانع الإلهي ، وبالمثل التي يتأملها . وهذه بلا شك نزعة لاهوتية عالمية . (١)

هذه النزعة اللاهوتية العالمية التي تلقي النفس بالعقل والتي تؤدي في النهاية إلى تأمل النفس ذاتها ، للوصول لحقيقة الوجود ، والإله ، والتي نجدها عند أفلاطون ، ثم الرواقية ، والتي تمثل أقوال الهراسة ، والتي تمهد بلا شك للفلسفة أفلوطين فيما بعد .

ربما تمثلت عند فيلون السكندرى (٤٠) ، هذا المفكر اليهودي الذي عاش بالإسكندرية في القرن الأول الميلادي ، وقد كان له تأثير كبير في توجيهه تفسير آباء الكنيسة لكتب العهد القديم ، وخاصة لسفرى " التكوين " و " الخروج " ولما كان فيلون السكندرى أول عالم يهودي اتخذ المنهج الرمزي في تفسير أحداث العهد القديم ، وتمثلت عنده النزعة الأفلاطونية والمزيج الرواقى في الدين والمعرفة الدينية ، ومن ثم المزيج الهراسى كذلك متداخلاً في تأوياته لنصوص التوراة وبصفة خاصة في صياغته لأصول العبادة عند سيدنا إبراهيم (النبي عليه السلام) .

فإبراهيم النبي عليه السلام ، كان عابداً الله عن طريق العالم والأفلاك قبل أن يلقى الله عن طريق الزهد والتتشف وترك العالم ، ولذلك لدرك إبراهيم عند فيلون - ضرورة نبذ هذه العبادة ، والتحول من (تأمل العالم) ، إلى (تأمل النفس) وانتهى إلى تصوف أساسه التأمل الداخلي . (٢)

ويبدو أن صدرا المزيج الهراسى لدى الأفلاطونيين وفيرون السكندرى ومتآخري الرواقية ، كان قبل أن تذاع أقوالهم وكتاب مؤلفاتهم وتصاغ صياغة دينية لاهوتية أو تصوفية أثناء النصف الأخير من القرن الميلادى الثاني .

ومن مظاهر العلاقة القوية بين أقوال الهراسة في مؤلفاتهم وبين فيلون اليهودي

(١) المصدر السابق - ص ٢١٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٢١٣ كذلك :

السكندرى ، إنما يتضح في محاولتهم إنشاء فلسفه إلهية دينية ، تحت لواء الأفلاطونية ، وبالهام منها .

ذلك يلتقي الهرامسة مع فيلون *philon* - في قيام تياري الأفلاطونية في تفكيرهم ، الأول : تيار التأمل في الإله عن طريق العالم ، والثاني : تيار التأمل فيه عن طريق الابتعاد عن العالم وإن كان التيار الثاني أقوى عندهم من الأول ، ويلتقون معه بنوع خاص في توجيه الفكر الفلسفى نحو القيادة والتتصوف والرؤوية . (١) يضاف إلى ذلك أن تفكير الهرامسة يتوجه نحو التفكير الدينى " الحياة الدينية بصورة أكثر وضوحا " يقوم على الرؤوية والتأمل في الإله حتى تصبح الرؤوية للإله هي الوصول للحقيقة الإلهية ذاتها .

ذلك فإن تفكيرهم الدينى لم يكن يقصد دين معين ، أو لم يقف عند حد ديانة معينة بل كان تفكيرهم الدينى تفكيرا عاماً مستقلاً عن الارتباط بدين معين وهذا جعل تفكيرهم أكثر تأثيراً في فلسفة أفلاطون وأقرب إلى فلسفته من التفكير الدينى الموجه من جانب فيلون اليهودي السكندرى ، وبصفة عامة فإن أقوال وفكرة الهرامسة استفاد بدرجة كبيرة من التيارات الأفلاطونية الإسكندرانية بدرجة أكثر عمقاً من فلسفة فيلون ، وبالإضافة إلى ما ذكرنا فيما سبق من المزاج الهرمسي الرواقي في مسألة العقل الإلهي أو العقل الكوني ، عقل الوجود بأكمله ، ومدى التقارب والالتقاء بين فكر وأقوال الهرامسة والرواقيية بالإضافة إلى الأفلاطونية ، فإننا لا نستعيد مدى التقارب والتاثير الغنوصي الهرمسي في منهج التأليف عند فيلون السكندرى ، ويظهر ذلك بوضوح في نظرية الوساطة ، والحكيم ، في أثناء رحلة النفس في عودتها إلى مقام الألوهية .

فعندما تبدأ النفس الإنسانية رحلتها في العودة إلى مقام الألوهية ، بعد زوال المحسوسات ، وعكوفها على النطهر والنسك تنتقل من وسيط إلى آخر حتى تصل إلى الوسيط الأول وهو " الكلمة " *Lagos* ، ثم ترتفقى فتبلغ مقام الإله بالذات ، وتتحد به فيصبح علمها به عين اليقين الذي يهدف ويصل إليه الصوفية أو العارفون في حالة الجذب والاتحاد بالله .

(١) دكتور نجيب بدلي - تمہید لتاریخ مدرسة الإسكندرية - ص ٩٥ ، ٩٦

اما الحكيم : فإنه حينما يصل إلى هذا الحال ويصبح عقلاً مفارقًا يكون بدوره وسيطاً جديداً ينضم إلى طائفة الوسطاء التي ينبغي على النّفوس أن تغيرها للوصول إلى الله . بل يصبح العالم نفسه الذي ينعكس فيه النّظام الإلهي وسيطاً آخرًا في طريق عبور النّفوس إلى الإله . (١)

فإذا تأملنا هذه المفردات الفيلونية وقارنا بينها وبين ما ورد من آقوال في مؤلفات الهرامسة السابقة ، نجدها متقاربة إلى حد كبير ، فالميلاد الجديد الذي كان يهدف إليه هرمس بالنسبة للإنسان يتمثل في وصول النفس لعقل وفكر الإله والدخول فيه أو حلول الإله بها – وتحقيق الوحدة العقلية الفكرية والاتحاد اللّي في الذات بين العقل والنّفس ، وهذه بلا شك هي رؤية الحكيم عند فيلون كما ذكرنا . فعندما يصبح عقلاً مفارقًا متوحدًا مع الذات الإلهية عند فيلون يصير وسيطاً ، أي ميلاداً جديداً أيضاً تنتقل من خلاله النّفوس للوصول إلى الإله ، كذلك بالنسبة للعالم الذي ينعكس فيه هذا النظام أو العقل الإلهي وينبسط من خلاله سلسلة عبور لنّفوس إلى الإله الحق الأعلى . وهذا ما يشير إليه بعض الباحثين المحدثين كذلك ، إذ يذهب إلى أننا نرى هنا بوضوح تأثير التعاليم الغنوصية والهرمسية التي ذاعت في مدرسة الإسكندرية ، وكان لها تأثيرها الكبير على مدارس الفلسفة في ذلك العصر ، ومنهج فيلون في شرحه على التوراة ، فضلاً عن أنه أفلاطوني كما يبدو في وصفه لمرحلة النفس إلى الله وربطه لنّفوس بعالم الألوهية إلا أنه يستعير من هذه المذاهب ، فكرة الوسائط بين النفس والله وهي ركيزة أساسية في مذهب أفلوطين ذلك . (٢)

٢- آثار الهرامسة في الفكر المسيحي السكندري :

وإذا كان للأقوال الهرمسية كما وردت في مؤلفاتهم وكتاباتهم ، والتي ظهرت ودرست وتدوّلت في رحاب مدرسة الإسكندرية الفلسفية منذ القرن الثاني الميلادي من آثار ومزيج أفلاطوني روّاقي فيلوني يهودي ، وتمهيد لفاسفة أفلوطين ،

(١) دكتور محمد علي أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفي - ج ٢ - (أرسطو والمدارس) - ص ٣٢٣
أميل بريهية - الآراء الفلسفية والدينية عند فيلون (فكرة الوساطة) ترجمة دكتور محمد

يوسف موسى ، عبد الحليم النجار ط القاهرة ١٩٥٥ .

(٢) دكتور محمد علي أبو ريان تاريخ الفكر الفلسفي ج ٢ . ص ٣٤ .

والأفلاطونية المحدثة فيما بعد ، فهل يمكن أن نقول (دون أن نجزم بذلك) أنه كان لهذا المزيج الهرمي من آثار أو رشاش ورذاذ في التراث الفلسفى أو اللاهوتى المسيحي ؟ إذا ما علمنا أن المزيج الأفلاطونى والفيلونى مهد الطريق أمام آباء الكنيسة المسيحية من ناحية ، بالإضافة إلى أن مدرسة الإسكندرية لعبت دوراً فعالاً في إنشاء النظرية الفلسفية واللاهوتية والتصوفية الاتحادية من خلال الأفلاطونية من ناحية أخرى ؟

لقد تهياً لآباء الكنيسة المسيحية الشرقية وكذلك المفكرون المسيحيون الاطلاع على التراث الأفلاطونى (الفيدونى) والرواقى والفيلونى اليهودي وما صاحب ذلك من مزيج هرمسي تخل شروح وتصصيات الكتاب المقدس أو العهد القديم عن طريق التعاليم التي شاعت في عصورهم وقبل عصورهم في المدارس الهلينستية سواء أكان ذلك بالإسكندرية أو بمدن آسيا الصغرى .

كانت التعاليم الأفلاطونية ممترجة بتعاليم الرواقية وأثرت في صورتها هذه في ترجمة يهود ذلك الوقت للكتاب المقدس من العبرية إلى اليونانية ، ومما لا شك أن مطالعة آباء الكنيسة للكتاب المقدس في عهديه القديم والجديد ممترجة بتعاليم الفلسفية والتي كان فيلون السكندري من أهم الدعاة لها وعلى ذلك فقد نلاحظ تسرب المزيج الهرمي الغنوصي الأفلاطونى الفيدونى الذي يتبلور في صياغة " فيلونية " في صورة شروح وتلقيات عند آباء الكنيسة الشرقية أو الغربية وبصفة خاصة فيما يتعلق (بالنفس ، وطهارتها ، وتطلعتها للاتحاد بالإله وتمهيداً لخلاصها وخلودها) . ونحن نعلم أن مسألة النفس الإنسانية ، ودرجها للخلاص من الجسد وتهيئها للاتصال بالعقل والفكر الإلهي والدخول والاتحاد به ، هذه الفكرة هي الركيزة الأساسية عند الهرامسة ، والمبشرة بالميلاد الجديد أيضاً ، ويظهر ذلك في صورة صوفية نوقية وجاذبية إتحادية بلا شك .

ومثل هذه التوجهات الصوفية الروحية نجدها مهياً في فكر وعقائد الآباء الكنسيين ، وبعض المفكرين المسيحيين بالإسكندرية أيضاً .

ولما كانت مسألة النفس الإنسانية (من حيث طبيعتها وسقوطها من عالمها الأعلى

، وخلاصها من أدران البدن أو الجسد ، وتطهرها وتهيأها للوصول إلى عالمها العقلي الإلهي الأول ، وانجذابها واتحادها بالواحد ، تمهيداً لميلاد جديد) قاسما مشتركاً في شروح وتحليلات الأفلاطونيين والهرامسة والرواقيين وعند فيلون من خلال فيدون ، فإن المفكرين واللاهوتيين وآباء الكنيسة الشرقية عالجووا هذه المسألة أيضاً .

ولم يكن يغيب عن أفكارهم وعقائدهم وشروحهم وتحليلاتهم ذلك بالإضافة إلى أطلاعهم كما ذكرنا فيما سبق بفيرون وشرح الأفلاطونيين والرواقيين ، من خلال التعاليم الفلسفية التي عرفت في أروقة مدرسة الإسكندرية منذ القرنين الأول والثاني الميلاديين .

ويمكن أن نعطي بعض الأمثلة البسيطة لما أمكن أن نفترضه مسبقاً من وجود تلاقي وشذرات بين الآقوال الهرامسية وبين توجهات آباء الكنيسة وبعض المفكرين اللاهوتيين الإسكندرانيين وبصفة خاصة في مسألة (النفس الإنسانية) ، والتجربة الصوفية .

فالقديس (جوستان ST,Justin) والذي عاش في أوائل القرن الثاني الميلادي درس النفس وطبيعتها وعلاقتها بالمثل ، والأمور التي تؤدي لتطهرها ، بتوجهات (فيدون) ، أما القديس كليمانت الإسكندرى (٢١٧ م) Clement d,Alexandrie درس بالإسكندرية تيارات الأفلاطونية وتعرف على المزبح الفيلوني الرواقي الهرمسى بلا شك ، لذلك نجد يركز على النفس وطبيعتها وتطهرها من إدراكات البدن وأهوائه إعداداً لفهم المسائل الإلهية ، ونلاحظ كذلك مدى تأثيره بآراء فيدون في تقريره لمسألة التطهر الذي يعتبره سقراط إعداداً لفهم المسائل الإلهية ، وهو أيضاً عند كليمانت إعداداً لفهم حقائق الكتاب المقدس والمعرفة الحقة التي يجب أن يكون عليها المؤمن (١) والنفس الإنسانية عنده (مرآة الله بما اختصت به من عقل وإرادة) ، والنفس بالفكر والإرادة يؤهلاتها لإدراك الله ومحبته (٢) فادراك النفس الله ومحبته ناتج عن تعلقها الإرادي بالإله من خلال التطهر المستمر من الجسد ، فالنفس بتعلقها

(١) دكتور نجيب بلدي - الأصول الأفلاطونية - (فيدون) - ص ٢١٨

(٢) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ٢٧٢ .

بإله تتصل به و تستغرق في محبه .

اما اوريجين الإسكندرى (٤٥٤ م) oregen d,Alexandrie فهو مع المamee بتيرات الأفلاطونية والرواقية والمزيج الهرمسي والغنوسي والفيلوني الإسكندرى ، فان موقفه في النفس أقرب إلى أفكار الغنوصية إذ يتخيل ترحال الأرواح على نسق غنوصي ، بما يذكرنا أيضاً بالنسق الهرمسي والأفلاطونى (١) فيمثلها . تخلص من المادة شيئاً فشيئاً وتجاذب السماوات سماء بعد سماء ، فتعرف الكواكب ، ثم ترقى إلى معرفة غير المنظورات ، وترقى في هذه حتى تصل إلى المرحلة الأخيرة . وهي تأمل الإله . (٢)

وإذا ما تحولنا إلى مفكر في القرن الرابع الميلادي كالقديس جريجوار النوساوي (أسقف نوسا - وكانت واقعة في شرق آسيا الصغرى من أرمنيا) - نجد وقد انخمس تماماً في تيارات الفلسفة الأفلاطونية حيث مزج بين فكرة اللاهوتي وبين تفافته الأفلاطونية والأفلاطونية باستخدام لغة أفلوطين في التعبير عن تفكيره الديني ، وعن التجربة الصوفية المسيحية ، وقد تأثر بطريقة فيلون السكندرى في القراءة والتفسير . حيث كان يتدرج من الظاهر المحسوس إلى الباطن المعقول للاتجاه من المعاني الفلسفية إلى المعاني الدينية والصوفية (٣) ومما لا شك أن هذه الطريقة التدريجية وإن كان بها مسحة أفلاطونية إلا أنها وجدت في تراث الهرامة ، في حالة ما يتخذ وحي الميلاد الجديد صبغ تشبيهية صادرة عن ميدان . الحمل والولادة ، وهذا الميلاد يفترض عوامل أربعة الرحم : عندما يحصل المريد على العلم .

النطفة: هي الخير الحقيقي . الوالد : وهو إرادة الإله ونعمته التي تقدّرنا على تلقّي الخير ، ثم التدرج الرابع المولود الجديد : أي عندما يصبح المريد كائناً جديداً الذي أصبح بمشيئة الإله الرب : ابن الإله ، أو الكل في الكل . (٤)

وإن اتخذت طريقة التدرج الأفلاطوني مسحة فلسفية عقلية إلى حد ما بالتدريج من

(١) راجع - أفلاطون - الجمهورية - الكتاب العاشر .

(٢) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ٢٨٢ .

(٣) دكتور نجيب بلدي - الأصول الأفلاطونية - ص ٢٢١ .

(٤) دكتور نجيب بلدي - تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية - ص ١٢٦ .

المحسوس إلى المعقول ، فإن التدرج الهرمي اتخذ طريقاً تأملياً باطنياً صوفياً ذاتياً ونفسياً وهذا أيضاً في سبيل تخلص النفس من أدران الحواس والظواهر ، وبالتالي يصل إلى الاتحاد بالعقل أو الفكر الإلهي أو تصبح النفس والعقل كل واحد ، أو الكل في الكل .

فهل يا ترى نجد صداً لهذا التوجه الأفلاطوني وبالتالي الهرمي عند القديس جريجوار؟

يكفينا للاستدلال على ذلك ، باستعراض الفلسفة الدينية ، وبصفة خاصة ما يتعلق بالنفس والتطهر والخلود عند جريجوار .

يستخدمن جريجوار في التعبير عن معنى الطهارة كلمتين هي : طهارة العقل بالتحرر من إدراكات الحواس والخيال وطهارة النفس من الأهواء ، وقد أصبح هذا التوجه في الطهارة أساساً للتصوف المسيحي كله ، ويشير القديس إلى ضرورة التجرد من ليل العقل قبل التجرد من ليل الحواس وهذا التجرد يعني التجرد من معاني العقل ذاته ، وذلك تمهيداً لإدراك (الجوهر الإلهي) .

ومن ناحية أخرى فإن الحياة الدينية أساسها مرحلة طهارة النفس من الانفعالات والأهواء ، إنها غاية المطاف ونقطة الوصول ، والتطهر نتيجة (الطهارة) لا العكس عند جريجوار ، أي أن الإنسان يتظاهر بحول (الطهارة) في نفسه ، ولا عجب فالطهارة هي (النعمة) إنها الفضيلة ذاتها ، هي الكمال في ذاته ، الذي يتصف به السيد المسيح . وتطهر الإنسان هو الشبيه بالمسيح ، ولا يتم ذلك بمجهود النفس ، وإنما بفعل الله ونعمته المسيح ، وعلى ذلك كانت الطهارة فيض من تلك النعمة أو مشاركة فيها . وفكرة " التذكر " الأفلاطونية تعني عند جريجوار عودة النفس إلى أصلها الإلهي ، يفضل تعرفها لأصلها الإلهي وظهورها الأصلية في الله تعالى ، بل يذكر السيد المسيح بوطنها الأصلي بالصلة الشهيرة " أيانا الذي في السموات " - إنجيل لوقا (٤-٤) ، (١) وعلى ذلك فيفضل طهارة النفس وتطهرها تضمن خلودها بعد رجوعها إلى موطنها الأصلي عند الله تعالى .

ومن خلال هذه التحليلات الفكرية للتوجيهات اللاهوتية والفكرية عند مفكري

اللاهوت المسيحيين ، قد نجد تقاربًا في بعض الجوانب بينهم وبين التيارات الأفلاطونية والهرمسية .

٣- الهرامسة في العالم الإسلامي :-

فإذا ما انتقانا إلى مجال الفكر الإسلامي ، ومذاهبه الدينية سوف نجد مدى تغزل الفكر الهرمي في جوانبه المختلفة - عند الفلاسفة وطوائف الصوفية والشيعة أو الباطنية ثم الإشراقية السهروردية بالإضافة إلى معرفة المؤرخين وكتاب الفرق والطبقات والمذاهب الإسلامية والدينية بالهرامسة أو هرمس المثلث بالحكمة ، في أقوالهم وكتاباتهم معرفة تامة ، فقد ورد بالمصادر العربية والأجنبية أيضًا تصريحات أقوال الهرامسة وتأثيرها العميق في الفرق والمذاهب الفلسفية والدينية على السواء . وهذا ما أشرنا إليه في بداية هذا الكتاب أو هذا البحث . ولكن ما نريد أن نوضحه بهذا الصدد ، هو أن الباحثين في الفكر الإسلامي والشرقي والديني بصفة عامة ، أثبتوا مدى معرفة المفكرين المسلمين بالفلسفة الهرمسية بعد فتح العرب لمصر والشام حيث وقفوا على بعض مؤلفاتهم ، ولكن بعد أن عمل فيها التفكير اليهودي عمله ، وترك طابعه ، فاقتبسوا منها ، وتمثّلوا أفكارها ، بل وأضافوا إلى أفكارهم أو نصوصها منها . (١)

ويشير بعض الباحثين في الفكر الإسلامي إلى مدى معرفة المفكرين وال فلاسفة الإسلاميين بالهرامسة وتأثير أقوالهم فيما ذهبوا إليه من نظريات وأبحاث فلسفية . ويذكرون أن من أكثر المذاهب أثرًا في العالم الإسلامي - تلك المجموعات المشهورة التي عرفت باسم مجموعات الهرمسية ، أو الكتابات الهرمسية ، وقد انتشرت هذه الكتابات في العالم الإسلامي ، وأثرت أثراً بالغاً في كثير من المفكرين المسلمين ، سلامان وأبسان لابن سيناء المتوفى عام (٤٣٨هـ) .

وهي بن يقطان لابن طفيل (٥٧١هـ) ، والغريبة الغربية السهروردية المقتول (٥٨٧هـ) وفي كتب كثيرة من صوفية الإسلام المقلنسفة (٢) .

ومن خلال استعراضنا لتاريخ وتطور المجموعات الهرمسية ، وإثبات مكانتها في

(١) دكتور أبو العلا عفيفي - (فصول الحكم لابن عربي) التعليق - ص ٤٥ - ط القاهرة ١٩٤٦م

(٢) دكتور علي سامي النشار نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج ١ ص ١٧٩ ، ص ١٨٠ .

تاریخ التفکیر الفلسفی ، الصوفی الإسكندری والشرقی بصفة عامة ، فإننا لا نوافق على ما ذهب إليه الدكتور على سامي الشار في أكثر من موضع من مؤلفاته من افتراضه أن الأبحاث العلمية الحديثة وان المجموعة الهرمسيّة هي من وضع أمونيوس ساكاس (٥٠٢م) أول الفلسفه الإسكندرانيين الأفلاطونيين المحدثين ، فهو في نظره فيثاغوري محدث ، وفي موضع آخر يذكر أن الكتابات الهرمسيّة هي من عمل أمونيوس ساكاس (١) ، إذ ثبت بالأدلة القطعية بعد التحليل والنقد والمقارنة أن هذه المجموعة الهرمسيّة مثلت الحكمة ، ثم صارت بعد ذلك مذهبًا امترج بالأفلاطونية وأثرت روافده في معظم المذاهب والفرق الفلسفية الإسكندرانية والشرقية ، وهذا ما وضحته في الفصول السابقة .

وعلى هذا الأساس يشير في بيان تأثيرات المجموعة الهرمسيّة وأقوالها في مذاهب المفكرين المسلمين .

وإذا ما تتبعنا مكانة هرمس عند المفكرين المسلمين ، فإن جماعة إخوان الصفا يفسرون له مكانة في تشوفهم وتطلعهم للعالم الأعلى ، لذلك يقولون " إن في حركات أشخاص الأفلاك أصواتاً ونغمات وأن أشخاص الأفلاك هؤلاء هم ملائكة الله ، وخالص عباده يسمعون ويبيرون ويغتلون ويسبحون الليل والنهار لا يفترون ، وتسبيحهم الحان أطيب من قراءة داود للزابور في المحراب ، ونغمات الذي من نغمات أوتار العيدان الفصيحة في الإيوان العالى ، .. وهكذا في نص طويل .. إلى أن يقولوا : إن في حركات تلك الأشخاص ونغمات تلك الحركات لذة ، وسرورا لأهلها مثل ما فيه نغمات أوتار العيدان لذة وسرور لأهلها في هذا العالم ، فعند ذلك تشوّقت نفسه إلى الصعود إلى هناك والاستماع لها والنظر إليها ، كما صعدت نفس (هرمس المثلث بالحكمة) لما صفت ورأرت ذلك وهو إدريس عليه السلام ، وإليه أشار بقوله تعالى " ورفعناه مكاناً علينا " سورة مريم الآية (٥٧) .
ونلاحظ لدى جماعة إخوان الصفا مزيجاً من الأفكار الأفلاطونية المحدثة

(١) المصدر السابق ص ١٨٠ ، ص ١٨٥ ، ص ٢١٥ .

(٢) دكتور علي سامي الشار - هيراقليطس - فيلسوف التغير (وأثره في التفكير الفلسفى) -

والفيثاغورية ممترجة بتفسير قراني يشير لإدريس عليه السلام وهو هرمس مثلث الحكمه (١) (أي انهنبي ، ثم ملك ، ثم حكيم) (٢) ويفسح متقلسة الصوفية الإسلاميين مجالاً لهرمس ومجموعته الهرمية في أفكارهم وإشاراتهم وشعرهم الصوفي ، فهرمس يعتبر شيخاً من مشايخهم سocrates وأفلاطون وعلى سبيل المثال ، يصبح أبو الحسن الشستري مخاطباً الله عز وجل : (٣)

فكم واقف أردى وكم سائز هدى **
وكم حكمة أبيدي وكم مملق أغنى
وتيم الباب الهرمس كلهم **
وحسبك من سocrates أسكنه الدنا
وجرد أمثال العالم كلها **
وابد أفلاطون في أمثل الحسني

أما السهوروبي الإشراقي ، رأس الفلسفة الإلإشرافية عند الإسلاميين فإنه يضم هرمس ومجموعته ضمن جملة الحكماء والاصفياه والأنبياء والأولياء ، مصدراً للحكمة والإشراق ، كقدوة يؤخذ من أقواله مثل أفلاطون الذي يعتبره إمام الحكمه ورئيس الإشراقيين ، لأن حكمه الفلسفية على طريق الإشراقيين ، وهي التي قررها الصدر الأول من الحكماء الذين هم من جملة الأصفياء والأنبياء ، والأولياء ، كاغاثازيون ، وهرمس ، وأنبادوقليس ، وفيثاغورث سocrates ، وذلك لتشبه هؤلاء بالمبادئ وتحقيقهم بأخلاق الباري ، يتجردهم عن المادة من جميع الوجه ، وانتقامهم بالمعارف على ما هي عليه هيئة الوجود . (٤) ولما كان السهوروبي المقتول (٥٨٧هـ) عارفاً بالفلسفة الأفلاطونية والمشائنية والأفلاطونية الحديثة وبالحكمة الفارسية ، وبمذاهب الصابئة ، فإنه كان عالماً بالمذاهب الهرمية وتجده يذكر هرمس وأقواله وفسلفته كثيراً في مؤلفاته ، بل ويعتبر هرمس من روساء الإشراقيين ويصفه بأنه (والد الحكماء) ، وينتكره مع حكماء سابقين وحكماء الفرس ، ويرى المستشرق كوريان " إن هرمس أحد وجوه كبيرة ثلاثة تحكم في سير مذهب السهوروبي الإشراقي ، والوجهان

(١) كذلك رسائل إخوان الصنائع . ج ١ . ص ١٥٢ ، ص ١٦٨ .

(٢) الشهروزوري - (شمس الدين) - تاريخ الحكماء . ص ٦٥ .

(٣) دكتور علي سامي الشزار - فيدون في العالم الإسلامي (ضمن كتاب الأصول الأفلاطونية) ص ٢٦٤ .

(٤) السهوروبي - حكمة الإشراق - ص ١٠ ، ص ٤٠ - ط طهران ١٣١٦هـ .

الآخران هما أفلاطون " وزرادิشت " (١) ويشير الدكتور التفتازاني إلى أن السهوروبي المقتول ، وأبن سبعين (٦٦٨م) ، على وجه الخصوص من المتأثرين بالهرمسية . (٢)

وإذا كانت الأقوال الهرمسية قد أرست فكرة أساسية في الفكر الإسلامي الغنوسي وعند متكلمي الصوفية ، وهي أن الطريق الوحيد إلى المعرفة الإلهية هو طهارة النفس التي تؤدي في النهاية إلى استنارة الروح والرؤيا الروحية للحقيقة الإلهية والطبيعة الكاملة أو الأنا السماوية ، (٣) فابننا نلاحظ مثل هذه التوجهات والنظم التعليمية والهرمسية لدى السهوروبي ، ما يدل على التأثير الهرمسى الواضح عنده ، ونستطيع الاستشهاد ببعض النماذج والأمثلة على الطرق المشتركة بين منهج السهوروبي وطريقته التعليمية وبين طريقة الهرمسة ، فقد أمض الهرمسة في طريقة الألغاز والرمز بالإضافة إلى افتراض السرية التامة وكتمان أسرار الطريقة بحيث لا يستطيع أحد إكتشافها كما أن المرشد عليه تلقين الأسرار والتعاليم للمريد ، بحيث لا يستطيع المريد الوصول إلى الأسرار والوصول إلى المعرفة بالعقل المطلق والتوحد معه دون هذا المرشد " وقد غالى السهوروبي في استعمال الرمز ، حتى أنه أخذ يستعمل صوراً ورسوماً وأشكالاً غير معيرة قد لا يفهمها أي شخص إلا بالتلقي عن (القيمة) ، حامل الكتاب ، والقيم هو القائم على تعليم كتاب حكمة الإشراق " . (٤) ولما كان مذكور في لوح الذكر المبين أن السائرين الذين يقرعون أبواب غرفات النور ، مخلصين صابرين ، تتلقاهم ملائكة الله مشرقين ، يحيونهم بتحايا الملوك ، إلا أن إخوان البصيرة الذين التاموا على التسبيح والتقديس عاكفين يخشعون لله ، ، ،

(١) هنري كوربان . تاريخ الفلسفة الإسلامية . ج ١ . ص ٣٠٤ . ترجمة نصیر مروة ، وحسن قبیسی . ط بیروت ١٩٦٦م .

- كذلك دكتور أبو الوفا التفتازاني . مدخل إلى التصوف الإسلامي . ص ١٩٤ .

(٢) دكتور التفتازاني مدخل إلى التصوف - ص ١٨٨

(٣) دكتورة مرفت عزت بالي - أفلاطين - ص ٢٢٧ .

(٤) دكتور محمد علي أبو ريان - أصول الفلسفة الإشراقية (عند شهاب الدين السهوروبي) -

ص ٧٨ ، ٧٩ - ط الأنجلو المصرية ١٩٥٩م

يقتبسون النور من مظهره ، أولئك الصاقين عند الله الأقربين " وهذا النص يشير إلى خالية الصوفي الإشرافي بالوصول إلى الله ، ولا يتأنى له ذلك إلا بضرورب من الزهد والتنفس والخلاص من الحواس والبدن ، والترقي في مراتب الواصلين إلى الله تعالى ، لكن ذلك لا يحصل عليه السالك وحده بل عن طريق " المرشد " ، ويسمى الباذنو عنده " مريدون " (١) وهكذا وفي نص آخر يشير السهوروبي إلى أنه يتبع طريق الحكماء والأنبياء السابقين وإن طريقته في جوهرها طريقة أسطيين الحكم مثل أفلاطون وهرمس .. وعلى ذلك " يذكر السهوروبي في مواضع متعددة من حكمة الإشراق أنه شاهد الأنوار العليا معاينته بعد تجرده عن بدنه ، وذوات الأصنام من الأنوار القاهرة شاهدها المجردون باسلالخهم عن هياكلهم مراراً كثيرة ، ثم طلب الحجة عليها لغيرهم مما لا يشاهدها من أشيائهم ، وأكثر إشارات الأنبياء وأسطيين الحكمة إلى هذا (وأفلاطون) ومن قبله سocrates ومن سبقه " هرمس " وأغاثانيوس ، وأنباذوقليس ، وكلهم يرون هذا الرأي (٢) .

و في نص آخر نقتبس عنه هذه العبارات " واعظم الملائكة موت يسلخ النور المدبر عن الظلمات اسلاماً ، مع كثرة وصول الأنوار الناسخة له ، وتولي فيضها عليه مع شدة الشوق و العشق العقلي ييرز إلى عالم النور و يصير معلقاً بالأنوار القاهرة ، ويرى الحجب النورية كلها بالنسبة إلى جلال النور المحيط القديم ، نور الأنوار كأنها شفافة ، ويسير كأنه موضوع النور المحيط بالكل (وهو نور الأنوار) وهذا المقام عزيز جداً ، ولهذا قل من يصل إليه من السالك ، حكاه أفلاطون عن نفسه ، و (هرمس) ، وكبار الحكماء كأنباذوقليس وفيتااغورس عن أنفسهم وهو ما حكاه صاحب هذه الشريعة " النبي محمد صلى الله عليه وسلم " . وجماعة من المسلمين عن التواسيت ، ولا تخلو الأدوار عن هذه الأمور ، وكل شيء عنده بمقدار " وعنه مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو " (٣) ثم ينتهي السهوروبي في حكمة الإشراق إلى وصف هؤلاء بأنهم الواصلون إلى مقام الحضرة الأحادية ، هم الكاملون

(١) المصدر السابق - ص ٢٩٣ .

(٢) المصدر السابق - ص ٢٦٦ .

(٣) نفس المصدر - ص ٣٠١ ، ص ٣٠١ .

في العلم والعمل .. "(١)" .

ويستعمل السهوروبي فكرة " الطباع التامة " عند الهرامسة بمعنى فكرة المثل الأفلاطونية أو العقول ونماذج الموجودات عند المشائين الإسلاميين فيذكر في كتابه "المطارحات" أنه قد أقيمت إلى هرمس رؤية ذكر فيها : إن ذاتاً روحانية أقيمت إلى " هرمس " المعارف فقال لها : من أنت ؟ فقلت له : أنا طباعك التامة . ويبعد أن المقصد بهذه الطباع التامة : مثل ، أو عقول ، أو أصول ، أو نماذج الموجودات . (٢)

ولعل المزيج الهرمي المتغلغل في الإشراقية الصوفية السهوروبي نلاحظه مبثوثاً في شتى العبارات والتوجيهات الكشفية النورانية وفي المعرفة التي هي مدار الرحي في الوحي الهرمي تكون على درجات ، أي تدرج هذه المعرفة على أربع مراحل ، تصل بالمرید إلى أعلى درجات الاتصال والوصل الروحي والمعرفي بالإله الأعظم .

وعلى ذلك يشير السهوروبي في رسالة " كشف الغطا لإخوان الصفا " يذكر " إن المعرفة على درجات أولها : مرحلة تكون فيها الكائنات الحادثة انعكاسات مشاهدة في مرأة والمعلومات انعكاسات على المرايا . والثانية : اتحاد المعرفة بالوجود فتصبح أنت المرأة التي ترى فيها الوجود . الثالثة : إن كان ماهيتك يجعلها لا تملك وجودها بذاتها فهي إشعاعات للحضررة الأحادية وأنت تظل الشاهد على تلك الإشعاعات .

الرابعة : وهي المرتبة النهائية ، قطعت نظرك عن ماهيتك من حيث كون هذه محل الموجودات ، وأن وجود الأشياء قائم به ، وهو أنت قد بلغت مرتبة يستحيل فيها وجودك من حيث كونه الذات التي تعرف الأشياء ، هناك ينكشف لك أن الذات الوحيدة العارفة هي الله تعالى له الحمد " (٣) فوصول المرید أو النفس إلى مرحلتها النهائية التوحد بالذات الإلهية ، والامتزاج بعالم الوجود الكلي ، حتى يصبح جزءاً من

(١) السهوروبي - حكمـة الإشراق ص ٧٥ .

(٢) دكتور محمد علي أبو ريان أصول الفلسفة الإشراقية ص ٢٠١

(٣) المصدر السابق - ص ٢٩٩ ، ص ٣٠٠ .

هذا الوجود ومرآة له .

وجدير بالذكر أن غلاة الشيعة من الباطنية والقرامطة ، ظهروا في فترة احتكاك الفكر الفلسفي اليوناني بالتأملات الفكرية الإسلامية وبصفة خاصة تيارات فلاسفة وحكماء مدرسة الإسكندرية وما كانت تحمله من عناصر أفلاطونية وفيثاغورية ورواقية ، فضلاً عن الفيلونية اليهودية والهرمسية ، ولذلك لا تستغرب كثيراً عندما تطالعنا مؤلفاتهم بدعة مريديهم واتباعهم بضرورة مطالعة وقراءة الفلسفة اليونانية وتياراتها المختلفة وفلسفتها ، لدرجة أن أسماء الفلاسفة وردت في مؤلفات هؤلاء الإسلاميين باعتبارهم حكماء أو أنبياء مقدسين إذ يندرج فيثاغورس وأفلاطون وسocrates وهرمس ، وإغاثاذيمون ضمن الأنبياء كإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم جميعاً السلام . (١) يضاف إلى ذلك أن بعض الطوائف التي اعتبرت خارجة عن الإسلام الحقيقي كغلاة الشيعة والبابية والبهائية أخذت بكثير من قواعد الفلسفة الأفلاطونية المحدثة والغنوصية الشرقية وبالهرمسية المشهورة والتي وضعها فلاسفة سابقون على أفلوطين السكندري (٢) وفي تلك المدارس التي سادت الإسكندرية قبل ظهور أفلوطين بوقت قصير ، كان للهرمسة اثر كبير في التيارات والمذاهب الدينية والغنوصية الشرقية .

ويبدو أن الإسلاميين عرموا الهرمسة من طرق متعددة منها طريق النقل وهو الدور الذي قام به صاحبة حران لتوصيل آراء الهرمسة إلى الإسلاميين ، وهذا ما عرف في العالم الإسلامي بالكتابات المنسوبة إلى هرمس (٣) وإنما عن طريق جماعات شيعية مثل النصيرية والدروز حيث وضعوا الهرمسة في مرتبة عالية . (٤)

(١) المصدر السابق - ص ٨٧ - كذلك للمزيد راجع رسائل إخوان الصفا . أماكن متفرقة . ط القاهرة ١٩٢٧ م .

(٢) دكتور على سامي النشار نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج ١ . ص ١٨٥ .

(٣) دي بور تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٢١ ، ص ٢٢ ترجمة دكتور محمد عبد الهادي ط مكتبة النهضة المصرية ١٩٣٨ م .

(٤) المصدر السابق ص ٢٢ .

ويفسح عبد الحق بن سبعين المرسي الأندلسي (٣-٦٦٩ هـ) مجالاً واسعاً للهرامسة وأقوالهم وكتاباتهم في مذهبه الصوفي ورسائله المختلفة ، ويعتبرهم أهل التحقيق ، والنور المبين ، السائرين على طريق التصوف الباطن التأملي الذاتي ، إذ يذكر في رسالته الفقيرية "أن التصوف تسعه أوجه ، وبعدها حبل التحقيق ، وبعد الحبل تبدأ بعالم السفر ، وبعد السفر نقع بباب التحقيق والنور المبين ، والهرامسة خاصة علموه ، والكتب المنزلة أفادتهم . (١)

ومن الجدير بالذكر أن مصطلحات وأفكار وتعاليم الهرامسة منتشرة في ثوب فلسفى باطنى صوفي وجودى في معظم رسائل ابن سبعين ، بل ينكر طرقاً من تعاليهم وتعبداتهم الصوفية ، مما يدل على أن أقوال الهرامسة كانت معتمدة لدى الإشراقيين وأصحاب وحدة الوجود والحلوليين من المتصوفة المتكلسين الإسلاميين. وعلى ذلك يذهب في الرسالة "النصيحة" أو "النورية" بقوله "بلغني أن الهرامسة كانوا يقسمون نهارهم ، وليلهم ، إلى زمان الذكر ، وزمان معرفة مدلوله بينهم ، وزمان اختيار ذكرهم ، وتحقيق حقيقة قبول المذكور عليهم ، بوارد طارق ، أو حال خارق ، أو إشارة في الكون أو ملك مخاطب ، أو زيادة رحمة أو خير مُكتسب" (٢) بل ويورد ابن سبعين حديثاً ومناجة على لسان النبي إدريس عليه السلام (وهو المعتمد عندهم هرمس النبي) . فيه تأمل ذاتي وإشراق من الإله الأعلى أو تشوف إليه عن غيره فيقول " وكان إدريس عليه السلام يقول : علمت أنك العلي الكبير الشان ، والنعم على كل ذات حادثة ، العالم بكل الكائنات ، الذي له الملك والحمد ، فانعم على بما علمتني ، وخلصني من ملاحظة غيرك ، يا ذا الملك والسلطان . (٣)" ومن الجدير بالذكر : أن مقالات الهرامسة اختلطت وامتزجت بمقالات الحرانية والصابنة ، وعرفها مؤرخوا الطبقات والفرق الإسلامية من أمثال البيروني (٤)،

(١) ابن سبعين - الرسالة الفقيرية (ضمن كتاب سائل ابن سبعين) - ص ٦ تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي - ط الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٥٦م .

(٢) المصدر السابق ص ١٦٢-١٦٣ - (رسالة النصيحة أو النورية) .

(٣) المصدر السابق ص ١٦٣ .

(٤) البيروني - الآثار الباقية ص ٢٠٧ - (أبو رihan البيروني ت عام ٤٤٠ھ) .

والقدسى (١) وابن النديم (٢) وأخذ عنهم الكندى فيلسوف العرب الأول (٢٥٦هـ) وذكرهم في مقالاته عن التوحيد ، وفيما أشار إليه ابن أبي أصيبيعة في طبقات الأطباء (٣) وابن النديم في الفهرست عن الكندى " أنه اطلع على مقالات لهرمس في التوحيد وقال : لا يجد الفيلسوف إذا أتعب نفسه مندوحة عنها والتقول بها ، فقد يجوز أن يكون لفلاسفتهم أثر في تفكيره ". (٤)

بل ذهب بعض الباحثين المحدثين إلى تأصيل هذه الصلة بين مقالات الهرامسة وبين الكندى ، مباشرة ، أو من خلال اختلاط آثارهم ومقالاتهم بمقالات وأثار الحرانية .. فيقول " إننا نرى الفيلسوف الكندى يعجب ببعض كتاباتهم (أي الحرانية) وقد نقل إليها مذهبهم المقدسى وابن النديم في صورة واحدة عن الكندى ، وذكر الكندى أنهم (الحرانية) يأخذون فلسفتهم من هرمس وأغاثانيوسون ... الخ . (٥)

وفي موضع آخر يذكر الدكتور النشار " أن الكندى ينتهي إلى القول بأنه نظر في كتاب يقرؤه هؤلاء القوم (الحرانية والصابنة) وهو مقالات لهرمس في التوحيد ، كتبها لابنه على غاية من النقاية في التوحيد ، لا يجد الفيلسوف إذا أتعب نفسه مندوحة عنها والتقول بها ويشير إلى مقوله الكندى : أنه قرأ مقالات لهرمس في التوحيد ، " من خلال مقالات للحرانية أو الصابنة " والتي يشيرون فيها إلى مجل مذاهفهم " أن الله علة العلل . لا يلحقه وصف شيء من المعلومات كلف أهل التمييز من خلقه الإقرار بربوبيته ، وبعث الرسل تثبيتاً لحجته ووعد من أطاع نعيمًا لا يزول وأوعد من عصى العذاب بقدر استحقاقه " وسواء كانت مقالات الهرامسة أو كتاباتهم من عمل أمنونيوس ساكاس السكتنري في رأي الدكتور النشار أو من عمل هرمس . النبي إدريس أو أخنون .. الخ

فإن هذه الكتب والمقالات الهرامسية وافقت هوى في نفس الفيلسوف العربي

(١) المقدسى البدء والتاريخ ج ٤ ص ٤٢ .

(٢) ابن النديم الفهرست ص ٣٢٠ ط لينزج ١٩٣٦ م .

(٣) ابن أبي أصيبيعة - طبقات الأطباء - ج ١ - ص ١٧ - ط مصر ١٨٨٢ م

(٤) دكتور محمد عبد الهادي تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٢٤ (الهمش) لدى بور

(٥) دكتور علي سامي النشار نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ج ١ ص ٢١٤ .

"الكندي" والذي سار في اتجاهها ، كما تابع ذلك فيما بعد جوهر المذهب كلا من الفارابي ، وابن سينا^(١) ، ويضاف إليهم أيضاً ابن طفيل في رسالة حي بن يقطان ... والآن ننتقل لمناقشة العلاقة بين مقالات الهرامسة وبين ما ورد من أفكار وتحليلات فلسفية صوفية عند بعض الفلاسفة الإسلاميين ، وبصفة خاصة عند كلا من ابن سينا ، وابن طفيل الوصف الرمزي لحالة النفس الإنسانية من حيث صعودها من عالم العناصر المادية إلى عالم الأرواح ، العالم الإلهي الأسمى . واتصالها بهذا العالم والتوحد به ، وقد أشار بعض الباحثين إلى مقالات الهرامسة وأثرها البالغ في كثير من المفكرين الإسلاميين^(٢) في سلامان وأبسال لابن سينا وحي بن يقطان لابن طفيل ، والغرابة الغربية للسهروردي ، وفي كتب الكثيرين من صوفية الإسلام المتقدسين .

وإذا ما تأملنا نظرية ابن سينا (٤٣٨هـ) في العقل ، وفي ثوبها الرمزي نلاحظ صدماً كبيراً لمقالات الهرامسة ، وأفلاطونى مدنسة الإسكندرية من خلال صياغته الفنية والرمزية في "حي بن يقطان"^(٣).

شخصية "حي بن يقطان" رمزية تبين عروج النفس من عالم العناصر ، مجتازة عوامل الطبيعة والنفوس والعقول ، حتى تبلغ عرش الواحد القديم ، ويظهر "حي بن يقطان" لابن سينا شيخاً بهيا قد أوغل في السن ، ولكنه في طراعة العز ، لم يهين منه عظم ، ولا تضيعض له ركن ، وما عليه من المشيب إلا رواء من يشباب ، وهو يتطوع بهدايته إلى السبيل . وحي بن يقطان هو هادي النفوس الناطقة الإنسانية قد يكون هو العقل الفعال آخر العقول الفلكية ، وهو يؤثر في العقل الإنساني . وبدون الدخول في تفاصيل كثيرة نختصر الفكرة الرئيسية التي تتفق مع مضمون ما افترضنه مسبقاً ، وهو أن ابن سينا خلاص قصة "الأخوة سلامان وأبسال" الوارد في حي بن يقطان ، يشير إلى أن سلامان (مثل النفس الناطقة) وأبسال ، (مثل العقل النظري) وهو درجتها في العرفان وزوجته (القوة البدنية - الشهوة) تقع في

(١) المصدر السابق ص ٢١٤، ص ٢١٥.

(٢) المصدر السابق ص ١٨٠.

(٣) ابن سينا رسالة حي بن يقطان ط ليدن ١٨٨٩ م.

حب ابسال ، فيأبى عليها (إذ ينجذب إلى عالمه العقل) فتسعى الشهوة إليه مرة أخرى بالقوة العملية أو العقل المطبع للعقل النظري ، (هو تسويق النفس الأمارة) . ولكن قبل أن يقع في الشهوة يلوح من السماء برفق (وهو الخطفة الإلهية ... وهي جذبة من جذبات الحق) فينكشف لابسال حقيقة الأمر الذي أواشك أن يقع فيه وينتشله من عالم الشهوات الحسية إلى عالم العقل المحسن .^(١)

وإذا تأملنا ما سبق من تحليل ابن سينا للعلاقة الرمزية بين سلامان وابسال وبين النفس الناطقة والعقل النظري ، فإن ذلك يذكرنا بمجاهدة النفس الناطقة للتخلص من آثار المادة والتطلع إلى اقتداء الحقيقة الكبرى .

والمعرفة الحقيقية الموصولة للعالم الإلهي . كما أن (شخصية حي بن يقطان) شخصية تجمع بين التقوى والحكمة ، والتي توصل الحكمة الإلهية أو هو العقل الفعال الذي يوجه العقل الإنساني ، أو هو العقل الإنساني الذي تحركه الحكمة الإلهية ،^(٢) وهذا ما يشير لفكرة الوحي المبشر بالميلاد الجديد في مقالات الهرامسة والذي يكون المريد مستعداً لتنقي هذا الوحي ثم أن يتم تحرره من الحس ، ومعرفته أن الإله هو الكائن اللاجسماني . وهذا الوحي يتلقاه المريد عن طريق المعلم بفضلة كائناً جديداً تختفي فيه معالم الإنسانية وببقى بالإله ، كما أن هذا الوحي عند الهرامسة لا يقتضي شعائر بالمعنى الصحيح ، بل يتضمن تجربة باطنية لها علامات كالانتباه والصمت والتأمل والتشدید .. وهكذا^(٣)

فحي بن يقطان بمثابة العقل الفعال (أو المرشد) الذي يوجه العقل الإنساني أو (المريد) ، أو الحكمة الإلهية التي تحرك العقل وتوجهه إلى الفكر المطلق ، أو المعرفة الحقة بالإله ، وحقيقة الوجود الإلهي ، ولذلك نجد أن حي بن يقطان عند ابن سينا عندما يناقش آراء المعتزلة في مسائل القدر والعوض الأخروي وغير ذلك من

(١) دي بور - تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٢٦٥ ، ص ٢٦٦ . - كذلك ابن سينا (شرح على رسالة حي بن يقطان للطوسى) ضمن كتاب تسع رسائل في الحكمة ، والطبيعتين - ط القسطنطينية ٩١٢٩٨ .

(٢) دي بور - تاريخ الفلسفة في الإسلام - ص ٢٧٧ .

(٣) راجعنا - دكتور نجيب بدلي - تمهيد لتأريخ مدرسة الإسكندرية - ص ١٢٥ ، ص ١٢٦ .

تتّل علم الكلام عند المعتزلة ب النقد منهجهم في هذا الصدد بناءً على أن العقل الإنساني ناقص ، قليل القدرة على اكتشاف أمور إلهية توقيفية ولذلك (يتبه المتكلم المعتزلي إلى أن الفيصل في مشكلاته "القدر" إلى عقل غير العقل الذي يتكلم عنه ، إلى عقل قد انكشفت عنه الغشاوة)^(١)

والآن ننتقل إلى ابن طفيل (١٨٦ / ٥٤١ م) وقد أشار كثيراً من الباحثين إلى تأثر ابن ط菲尔 في تراثه الفلسفى بالتيارات الفلسفية الصوفية اليونانية والشرقية^(٢) ووجدت هذه الآثار بصفة خاصة في قصة حي بن يقطان وهي قصة رمزية تبين كيف يستطيع الإنسان دون معونة من الخارج أن يتوصل إلى معرفة العالم العلوى ويهندي إلى معرفة الله ، وحالة النفس وخلودها .. الخ .

كما يوجد بقصة حي بن يقطان اتجاهان رئيسيان هما : تجاوز الظاهر إلى الحقيقة ، ومحاولة الصعود من المحسوس إلى اللا محسوس ، وهنا يعبر عن إطار ميتافيزيقي ، وهذا الاتجاهان هما اتجاه "حي" ، و"ابسال"^(٣) وإذا كانت هناك شخصية أخرى "سلامان" في هذه القصة فإنها تشير إلى تعلقه بالظاهر - دون الجانب الباطن على أن "حي" ، و"ابسال" يعبران عن اتجاه التأمل في المعانى الروحية للدين ، وعدم الوقوف عند الظاهر ، وقد أخذ كل منهما في عبادة الله تعالى بتلك الجذيرة حتى أتاهمما اليقين^(٤) ، وإذا كان لنا أن نبين بليجاز آثار المقالات الهرمسية في قصة حي بن يقطان عند ابن ط菲尔 . فإن بعض الباحثين المحدثين وضع في بحوثه عن آثار الفلسفة الإسكندرانية في هذه القصة^(٥) ، وذلك لما شاع من شذرات فكرية ومصطلحات فلسفية وصوفية أفلاطونية محدثة متزجّة بالرموز الفلسفية والصوفية

(١) دي بور - تاريخ الفلسفة في الإسلام - ص ٢٨١ .

(٢) دكتور عاطف العراقي - الميتافيزيقيا في فلسفة ابن ط菲尔 - ص ٣٩ - ط دار المعارف ١٩٨٢ م

(٣) المصدر السابق - ص ٢١ .

(٤) المصدر السابق - ص ١٧٦ . كذلك نظرنا ابن ط菲尔 - قصة حي بن يقطان - ص ١٢٩ ، ص ١٣٠ - ط دار المعارف ١٩٤٩ م.

(٥) للمزيد من الدراسة : دكتور أبو العلا عفيفي - الآثر الفلسفى السكندرى في قصة حي بن يقطان مجلد ٢ لكلية الآداب جامعة الإسكندرية - ط ١٩٤٤ م .

لدى ابن طفيل . ولكننا لا نود التوسيع في هذه المجال سوى التركيز على بعض هذه الآثار مما يوضح مدى التلاقي بين تيارات الفلسفة الهرمزية الإسكندرانية وبين نظيراتها عند فلاسفة المغرب العربي في الفكر الإسلامي . علما بأن هناك شبه اتفاق بين ابن طفيل وأبن سينا في التصوير الرمزي والاتجاه الفكري والفلسفى في قصة حي بن يقطان ، وربما يعترف ابن طفيل بذلك ، حيث أثار بأنه بيت أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها ابن سينا . وإن كان يوجد شبه بين آراء ابن طفيل وأبن سينا ، وإن كانت فكرة القصة وروحها عند الرجلين مختلفتين^(١) ولكن ما هو مضمون هذه القصة ؟ وروادها ومدلولات المصطلحات والرموز بما يتواافق مع أقوال الهرمزية في معارج النفس والعقل الإنساني للاتصال بالوحدة الإلهية ، والتبشير بميلاد جديد ، ... بوحي جديد ؟

نحاول بالختصار استعراض ما جاء بقصة حي بن يقطان وما فيها من رموز فإن مسرح القصة يتكون من جزيرتين ، يضع ابن طفيل في أحدهما المجتمع الإنساني وما عليه من عرف ، ويضع في الثانية : فرداً ينشأ وينمو على الفطرة ، وبظير في المجتمع الأول فتبيان من أهل الفضيلة أحدهما يسمى (سلامان) ، وهو ينزع بعقله نزعة علمية ويساير دين العامة حتى يتوصل للسيطرة عليهم ، وأما الآخر يسمى (ابسال) وفطنته إلى النظر والعقل وفيه نزعة صوفية ، ولذلك يذهب إلى الجزيرة الثانية ، وفيها ينقطع للدرس والزهد^(٢) وفي هذه الجزيرة يقابل شخص (حي بن يقطان) الذي نشأ وترعرع فيها حتى صار فيلسوفاً كاملاً وكان قد قذف في أرضها طفلاً ، أو نشأ فيها بالتولد الطبيعي من العناصر ، أو أرضعته (ظبيبة) .. ثم توصل حي إلى تحصيل حاجاته المادية واعتمد في ذلك على وسائله الخاصة ، واستطاع باللحاظة والتفكير أن يتوصل إلى معرفة الطبيعة والسماء ، ومعرفة الله ، ومعرفة نفسه ، إلى أن وصل ، على رأس التاسعة والأربعين إلى الله ، وبلغ ما يبلغه الصوفية من الشهود لله والفناء فيه . ثم التقى به (ابسال) وبعد التحاور بينهما باللغة التي

(١) دكتور محمد عبد الهادي تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور (نظرنا الهاشم والتعليقات) - ص ٣٨٠ .

(٢) نظرنا - قصة حي بن يقطان - ص ٥٣ - ط مصر ١٢٩٩ .

تعلماها معا ، تبين أن فلسفة (حي) وشريعة (ابسال) صورتان لحقيقة واحدة .

وتشير القصة إلى أن حي بن يقطان الذي اكتشفت له الحقيقة اكتشافا تماما ، عندما ذهب إلى الجزيرة المقابلة والتي يقطن بها أمة أو جماعة من العوام من الخلق الذين يتخطبون في ظلام الخطأ ، ليكشف لهم الحقيقة وما علمته التجربة هناك أن العامة لا قدرة لهم على إدراك الحقيقة المجردة ، وأن سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم قد أصاب عندما أبان للعامة من الناس الحقيقة بضرب الأمثال ولم يكشفهم بالنور الكامل ، وعند إذ رجع حي مع صديقه ابسال إلى جزيرتهما ليتعبدان بها عبادة روحية حتى الموت (١) ، والقصة في مجلتها مزيج من الفكر والحكمة الفارسية ، والهندية واليونانية أو الأفلاطونية الجديدة ، لما يتعدد بها من مصطلحات وتعابيرات تشير إلى ذلك (٢) ولكن دون الدخول في تفصيلات كثيرة حتى لا نخرج عن نطاق الفكرة التي نحن بصددها ، نقول : أن ابن طفيل من خلال القصة يحاول استعراض او استقراء تطور الحياة الإنسانية دينيا وأخلاقيا وفكريا ، ولذلك يشير معظم الباحثين إلى هذه الحقيقة . نستخلص من ذلك " أن قصة حي بن يقطان أقرب لأن تمثل تاريخ الإنسان في تطور مما كتبه المفكرون الأحرار وتدل نبذة كثيرة في قصة ابن طفيل على أنه كان يقصد من حي أن يمثل حالة الإنسانية ولو لم ينزل عليه وهي من السماء وصورة حي بن يقطان عند ابن طفيل تشبه أن تكون تمثيلا للعقل الإنساني الطبيعي الذي يشرق عليه نور من العالم العلوي وعلى ذلك فلا يسمى إلى إدراك ما وراء ظواهر الدين إلا القليلون ، ولا يبلغ إلى شهود الحضرة الإلهية ، أو الحقيقة العليا ، شهودا بريئا من القيد إلا واحد ، بعد واحد . وكمال الإنسان المطلق هو اعراضه عن كل ما هو محسوس ، وانغماسه في العقل الكلي ، في سكون وخلوة لا يقدرها شيء (٣) ويبدو لنا من خلال قراءة بعض التفاصيل في قصة حي بن يقطان أن ابن طفيل يهتم بابراز حياة وسيرة حي العملية ، والتي تشير إلى الرياضيات الصوفية على صورتها التي كانت ولا تزال متبرعة بين أصحاب الطرق الصوفية ،

(١) المصدر السابق - ص ٥٦ - كذلك دي بور - تاريخ الفلسفة في الإسلام - ص ٣٧٨ ، ص ٣٧٩

(٢) راجع قصة - حي بن يقطان (أماكن متفرقة)

(٣) دي بور - تاريخ الفلسفة في الإسلام - ص ٣٨١ .

وما كان شائعا في التراث الأفلاطوني ، والمذاهب ، الأفلاطونية المحدثة ، وأفلاطين السكndri ممترج بنزعة فيثاغورية أيضا .

وقد تبين لنا أيضا وفي تحليلنا لحياة (حي) أن غايتها كانت متوجهة لأن يلتمس الواحد في كل شيء ، ويحاول أن يتصل بالموجود المطلق القائم بذاته ، ويرى أن الطبيعة تتزع إلىه ، كذلك يرى أن جميع الخلق من إنسان ، ونبات وحيوان ، بل العالم كله يتزع هذا النزع إلى الواحد المطلق وتعيش لذاتها والله تعالى . (١)

فهل يعني ذلك أنه يتزع إلى الوحدة والتوحيد بالإله المطلق وهذا يشير أيضا إلى وحدة الوجود؟ في مقالات الهرامسة . وما لا شك أن هذه الأفكار والتوجهات التي صاغها ابن طفيل عن حياة (حي) في هذه النظرية يتعدد صداؤها في مقالات الهرامسة ، كما سبق أن أوضحنا في التطلع إلى العقل الكل ، عقل الآلة ، وتوحيد الكل في عقل الكل بما يحقق وحدة الوجود ، بل يضاف إلى ذلك أن الروح عند "حي" مرتبطة بالعالم العلوي ، ويحاوز أن يتشبه بهذا العالم ، ويحاول أن يفيد ما حوله من خلق ، وأن يحيا حياة بريئة .. من المادة وشوانبها وهذا صدا لتوجيهات هرامسة الإسكندرية ، وكذلك الأفلاطونية المحدثة ، مع مزاج فيثاغوري ، بل وبعض آثار الرواقية البدوية في تناسق حركته مع حركات الأفلاك والأجرام السماوية وهكذا يصبح "حي بن يقطان" بالتدريج قادرا على أن يسمو بنفسه فوق الأرض والسماء حتى يصير عقلا صرفا ، وهذه هي حالة "الفناء" الذي لا تستطيع عقولنا ادراكها ، والتي تعجز عن تصويرها عباراتنا . (٢) وقد ترددت فكرة الفناء كثيرا في مقالات الهرامسة ومن القائلين بها .

ومما لا شك فيه أن توجيهات الهرامسة ، كما عرضنا لمذاهبهم في مقالاتهم هو محاولات متكررة ودائمة وأساسية للاندماج في عقل وفكر الإله وذلك بان يصير المرید بدن أن يستوفي تعاليمه من المرشد عن طريق التلقين بالوحى الجديد . الدخول في عقل الإله أو دخول الإله فيه . وبهذا يصير إنسانا جديدا متوحدا بالإله أو متوحد بالإله به وهو بذلك يولد من جديد .

(١) راجع قصة حي بن يقطان - ص ٥٧ - أماكن أخرى ص ٥٩ ، ص ٤٥ .

(٢) المصدر السابق - ص ٤٧ - كذلك دي بور - تاريخ الفلسفة في الإسلام - ص ٣٨٣ .

رابعاً : خاتمة ونتائج :-

من خلال هذا التحليل التركيبي لمذاهب الهرامسة بالإسكندرية ومقالاتهم الفلسفية والصوفية يتضح لنا عدة حقائق هي :

- ١- اختلف الباحثون والمورخون قديماً ومحدثون حول الهرامسة وهل ينتسبون لشخص واحد هو "هرمس" مثلث الحكمة ؟، أم ينتسبون إلى عدد من الأشخاص بهذا الاسم يترقبون بين مصر . وببلاد اليونان والقرن ، والشام ؟ كما اختلفوا أيضاً حول شخصية هرمس وحقيقة وجوده ، وعن مقالاته وروادها الفلسفية ، هل تنتسب إلى الأفلاطونية ؟ أم الرواقية أم الفياغورية المحدثة ..؟ وما هي آثار الهرامسة وتأثيرها الفلسفي الإشرافي والصوفي في المذاهب الدينية والفلسفية الإسكندرانية والشرقية بصفة عامة ؟
- ٢- اتضح لنا من خلال هذا التحليل الفكري لمذاهب ومقالات الهرامسة أنهم ينتسبون لشخص واحد هو "هرمس" مثلث الحكمة المصري والملقب (طوط) أو النبي إدريس عليه السلام عند العرب والذي يلقب بلغة العبرانيين "أخنوح" وكهرمس .. وهكذا ، كما أن لقبه مثلث الحكمة يعني أن الله أعطاه النبوة والملك والحكمة . ومذهبه قديم ضارب جذوره في الديانات والثقافات المصرية القديمة ثم تسرّب آثاره الفلسفية والصوفية إلى الثقافات الشرقية القيمة من فارسية ورومانية وغيرها ، كما أثرت تأثيراً كبيراً في التيارات الفلسفية اليونانية وتفاعلـت آقوال الهرامسة مع تيارـات الأفلاطونية المحدثة وأثر في تراث أفلاطـين السكندرـي ومن قبلـه أستاذـه أمونيوس ساكـاس وكذلك في الرواقـية بمدرـسة الإسكندرـية ، ومن ثـم نـفرع إلى عـدة تـيارات وفـروع وعـرف باـسـم وـالقـاب وـعـدد من الـهرـامـسة أـيـضاـ .
- ٣- ظهر تيار الهرامسة الفلسفـي والدينـي الذوقـي الصـوفـي الإـشـراـفي في مـذاـهـب فـلـاسـفـة مـدـرـسـة الإـسـكـنـدـرـيـة كـالـأـفـلاـطـوـنـيـةـ المـحـدـثـةـ ، وـعـنـ أـفـلـاطـينـ وـيـعـتـبـرـ مـذـهـبـ الـهـرـامـسـةـ سـهـدـاـ لـمـذـهـبـ أـفـلـاطـينـ ، بـإـضـافـةـ إـلـىـ آـثـارـ مـقـالـاتـ وـمـصـطـلـحـاتـ الـهـرـامـسـةـ الـفـلـسـفـيـةـ وـالـصـوـفـيـةـ لـدـىـ الـرـوـاقـيـةـ وـالـفـيـثـاغـورـيـةـ الـمـتـاـخـرـةـ .ـ وـذـكـرـ فـيـ غـضـونـ الـقـرنـ الثـانـيـ وـالـثـالـثـ الـمـيـلـادـيـيـنـ .ـ
- ٤- مـقـالـاتـ الـهـرـامـسـةـ مـزـيـجـ عـجـيبـ مـنـ النـظـرـيـاتـ الـفـلـسـفـيـةـ وـالـصـوـفـيـةـ يـتـخـلـلـهاـ

عناصر سحرية وكميائية ، وقد غلت على طابع أفكارهم الفلسفية روح الشرق والديانات الشرقية وربما كان احتواء التعاليم الهرامسة على الحكمة المصرية القديمة ، والتي تتزع إلى نوع من الاتحاد والفناء وعلى تعاليم أفلاطون ، وهو الذي جعل الهرامسة يرجحون الذوق الصوفي على أفلاطون ، ويصلون إلى درجة التشابه بالإله (١) وهذا ما كان يتوقع إليه أفلاطون ، بل إلى درجة الاتحاد الكامل مع الله، الذي يؤدي إلى الارتفاع الكامل إلى المعرفة أو الغنوص العرفاني (٢) . نظراً لما كانت تقوم عليه تعاليم الهرامسة في مقالاتهم من التحرك نحو الوحدة الإلهية والاتحاد بالإله ، وعقل الإله ، وفكر الإله ، ليكون عقل الإنسان ونفسه وروحه مع الإله كل واحد ودخول الإله به وتوحده معه ، فقد أثرت مثل هذه النظريات في الكثير من المذاهب الدينية والصوفية في اليهودية عند فيليون السكندرى ، وأباء الكنيسة الشرقية وفلاسفة مدرسة الإسكندرية كليمانت وأوريجنس ، والقديس جريجوار وهكذا كان لهذه المقالات صداً واسعاً في تعاليم وأفكار ومذاهب لاهوتى المسيحية الإسكندرانية ، بالإضافة إلى الفلاسفة والصوفية والإشراقيين والإسلاميين أمثال السهروردي المقتول ، وتلامذته صدر الدين الشيرازي (١٠٥٠ هـ) وعبد الحق بن سبعين (١٦٦٨ هـ) ، وتلامذته وأبو الحسن الشستري ، وجماعة إخوان الصفاء وغيرهم من الشيعة الباطنية وكذلك الفلاسفة الإسلاميين بصفة خاصة الكلبي وابن سينا وابن طفيل في قصتي " حي بن يقطان " .

٦- يعتبر مذهب الهرامسة الفلسفى الصوفى من أهم المذاهب الفلسفية والإشراقية الصوفية في مدارس التفكير الفلسفى الصوفى الشرقي القديم وهذا المذهب من مناج التيارات الفلسفية والصوفية التي امترزت وتفاعلـت عبر العصور حتى كان لها صداً فلسفياً لدى بعض المفكرين الغربيـين في العصر الحديث أمثل (جورج باركلي الفيلسوف الإنجليـزي الأيرلنـدي في فلسـفة اللـامـادـية بل ويعـتـبر كذلك ثـمرة من ثـمرـات مـدرـسـة الإـسـكـنـدـرـيـة الفـلـسـفـيـة منـذ منـتصف القرـن الثـانـي المـيـلـادـي) .

(١) للمزيد : دكتور - أبو العلاء عفيفى الناحية الصوفية في فلسفة ابن سينا (ضمن الكتاب الذهبي)
- ٤٤٢ ط جامعة الدول العربية ١٩٥٢ م .

Sayed Hassan Nasr , ISLAMIS studies, p 56,Beriuut,1967 (٢)

خامساً : ثبت المصادر العربية والأجنبية

أ- المصادر العربية :

- ١- القرآن الكريم
- ٢- ابن أبي أصيبيعة : طبقات الأطباء - ط بيروت ١٩٦٥ م
- ٣- ابن سبعين (عبد الحق) : الرسالة الفقرية (ضمن كتاب رسائل ابن سبعين) تحقيق دكتور عبد الحمن بدوي - ط الدار القومية للطباعة - القاهرة ١٩٥٦ م
- ٤- ابن سبعين (عبد الحق) : رسالة التصيحة أو التورية (ضمن كتاب رسائل ابن سبعين) - تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي - ط الدار القومية للطباعة - القاهرة ١٩٥٦ م.
- ٥- ابن سينا (أبو علي الشیخ الرئیس) : رسالة حی بن یقطان - ط لیدن ١٨٨٩ م ،
- ٦- ابن سينا : تسع رسائل في الحکمة والطیبیعیات (شرح على رسالة حی بن یقطان) - ط القسطنطینیة ١٢٩٨ھ .
- ٧- ابن طفیل (أبو بکر) : قصہ حی بن یقطان - ط دار المعرف ١٩٩٥ م .
- ٨- ابن الندیم : الفهرست ط لیبرترج .
- ٩- أبو ریان (دکتور محمد علی) : أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهوروی - ط مکتبة الأنجلو المصرية - ١٩٥٩ م .
- ١٠- أبو ریان (دکتور محمد علی) : تاريخ الفكر الفلسفی - ج ٢ (ارسطو المدارس المتأخرة) - ط دار المعرفة الجامعیة بالإسكندریة - ١٩٨٩ م .
- ١١- أبو العلا عفیفي (دکتور) : الأثر الفلسفی السکندری في قصة حی بن یقطان - مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية - مجلد ٢ - ١٩٤٤ م .
- ١٢- أبو العلا عفیفي (دکتور) : الناحیة الصوفیة في فلسفة ابن سينا (ضمن الكتاب الذهبی لمهرجان ابن سينا) - ط جامعة الدول العربیة - ١٩٥٢ م .
- ١٣- أبو العلا عفیفي : (تعليق على فصوص الحكم لابن عربی) - ط لجنة التأليف والترجمة القاهرة ١٩٦٤ م .
- ١٤- إخوان الصفا : الرسائل - ط القاهرة ١٩٢٧ م .

- ١٥ - ادولف أرمان : ديانة مصر القديمة (نشأتها وتطورها ونهايتها في أربعة آلاف سنة) - ترجمة دكتور عبد المنعم أبو بكر ، محمد أنور شكري - ط مكتبة مدبلولى - القاهرة ١٩٩٥ م .

١٦ - أرنولد تونبى : تاريخ الحضارة الهلينية - ترجمة رمزي جرجس - ط الأنجلو المصرية ١٩٦٣ م .

١٧ - أفلاطون : محاورة فيدون (ضمكـن كتاب الأصول الأفلاطونية) - ترجمة دكتور نجيب بلدى ، د. علي سامي النشار - ط منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٦١ م .

١٨ - أفلاطون : فايداروس - ترجمة دكتورة أميرة حلمي مطر - ط دار المعارف بمصر بدون تاريخ .

١٩ - أفلاطون : الجمهورية - ترجمة حنا خياز - ط دار القلم بيروت ١٩٨٠ م .

٢٠ - أفلوطين : التاسوعات (٤، ٦، ٨ ،المقالة ٨) - ترجمة يوسف كرم (ضمن كتاب تاريخ الفكر الفلسفـي ج ٢) ، دكتور محمد علي أبو ريان - ط دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية ١٩٨٩ م .

٢١ - أميل بريهية : الفلسفة الهلينستية والرومانية - ترجمة جورج طرابيشي - ط دار الطليعة للنشر - بيروت ١٩٨٨ م .

٢٢ - أميل بريهية : الآراء الدينية والفلسفية لفيلون السكندرى - ترجمة دكتور محمد يوسف موسى ، عبد الحليم التجار ، ط القاهرة ١٩٥٥ م .

٢٣ - أميرة حلمي مطر (دكتورة) : الفلسفة عند اليونان - ط دار النهضة العربية القاهرة ١٩٧٧ م .

٢٤ - أوجيست دييس : أفلاطون . ترجمة محمد إسماعيل - مراجعة دكتور عثمان أمين - ط الدار القومية للطباعة و النشر القاهرة ١٩٦٦ م .

٢٥ - الفتخاراني (دكتور أبو الوفا الغنيمي) : مدخل إلى التصوف الإسلامي - ط دار الثقافة للنشر القاهرة ١٩٩١ م .

٢٦ - توفيق الطويل (دكتور) : أسس الفلسفة - ط دار النهضة المصرية - القاهرة ١٩٧٦ م .

- ٢٧ - جولد تسهير : موقف أهل السنة إزاء علوم الأولي (بحث ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) - ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي - ط وكالة المطبوعات بالكويت ١٩٨٠ م.
- ٢٨ - دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام - ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده - ط مكتبة النهضة المصرية ١٩٣٨ م.
- ٢٩ - السهروردي (شهاب الدين) المقتول : حكم الإشراق - ط طهران ١٣١٦ هـ.
- ٣٠ - الشهريستاني - الملل والنحل - ط الحلبي - القاهرة ١٩٨٦ م.
- ٣١ - الشهريزوري (شمس الدين) : تاريخ الحكماء (نزهة الأرواح وروضة الأفراح) - تحقيق دكتور عبد الكريم بوشويرب - ط جماعة الدعوة الإسلامية العالمية - طرابلس ليبيا ١٩٨٦ م.
- ٣٢ - العراقي (دكتور عاطف) : الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل - ط دار المعارف ١٩٨٢ م.
- ٣٣ - مرفت بالي (دكتورة) : أفلوطين (النزعية الصوفية في فلسفته) - ط الأنجلو المصرية ١٩٩١ م.
- ٣٤ - المعجم الفلسفي - ط الهيئة العامة للكتاب - القاهرة ١٩٧٩ م.
- ٣٥ - نجيب بلدي (دكتور) : تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها - ط دار المعارف بمصر ١٩٦٢ م.
- ٣٦ - نجيب بلدي (دكتور) : فيدون في الفلسفة المسيحية والغربية - (بكتاب الأصول الأفلاطونية) ط منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٦١ م.
- ٣٧ - النشار (دكتور علي سامي) : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام - ج ١ - ط دار المعارف بمصر ١٩٨١ م.
- ٣٨ - النشار (دكتور علي سامي) : فيدون في العالم الإسلامي - (ضمن كتاب الأصول الأفلاطونية) - منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٦١ م.
- ٣٩ - النشار (دكتور علي سامي) : هيراقلطس (فيلسوف التغيير وأثره الفلسفي) - ط دار المعارف ١٩٦٩ م.
- ٤٠ - هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية - ترجمة نصیر مروة ، دكتور حسن قبصي - ط بيروت ١٩٦٦ م.

- ٤١ - الهرامسة ، مؤلفات الهرامسة . دكتور نجيب بلدي (بكتاب تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية) - ط دار المعارف ١٩٦١ م .
- ٤٢ - يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - ط بيروت بدون تاريخ .

(ب) المصادر الأجنبية :

- 1 – Festugiere, Revelution d' Hermes Triomeiste, V 11
paris, 1945
- 2- Sayed Hassan Nasr, Islamic Studies, Beruit, 1967

"فهرس عام لموضوعات" "الكتاب"

رقم الصفحة

١	- آية قرآنية
٢	- إهداء
٣	- مقدمة
٨	- الفصل الأول : الإسكندرية النشأة والتطور الحضاري والثقافي
٨	- تمهيد
٩	- أولاً : الإسكندرية - مكانتها في التاريخ الحضاري والثقافي
٣٧	- ثانياً : مدرسة الإسكندرية بين المزاج الثقافي واستقلال العلوم
٥٠	- ثالثاً : مدرسة الإسكندرية في ظل الفتح العربي الإسلامي
٦٤	- خاتمة ونتائج
٦٦	- ثبت المصادر والمراجع العربية والأجنبية
٦٩	- الفصل الثاني : مدرسة الإسكندرية وحوار الحضارات والثقافات الدينية " عند فيلون السكندري (٤٠ ق.م - ٥٠ م)
٦٩	- تمهيد
٧٠	- أولاً : التراث الثقافي ورواده الفلسفية والعلمية في مدرسة الإسكندرية
٧٩	- ثانياً : بين التراث الديني والتفكير الفلسفى عند فيلون السكندري
٨٦	- ثالثاً : خاتمة ونتائج
٨٩	- رابعاً : ثبت المصادر والمراجع العربية والأجنبية

رقم الصفحة

- الفصل الثالث : الأفلاطونية الإسكندرانية بين الفكر المسيحي والإسلامي
٩١ - تمهيد : ٩١ - أولاً : الأفلاطونية الإسكندرانية ٩٣ - ثانياً : الأفلاطونية والفكر المسيحي الإسكندرى ٩٩ أ- كليمات السكدرى (١٥٠ - ٢١٧) م ١٠٢ ب- أوريجين الإسكندرى (١٨٥ - ٢٥٤) م ١٠٥ - ثالثاً : الأفلاطونية الإسكندرانية في الفكر الإسلامي ١٠٨ خاتمة ونتائج البحث ١١٧ - المصادر والمراجع العربية والأجنبية ١١٩
- الفصل الرابع : هرامة الإسكندرية بين الأفلاطونية والمذاهب الدينية
١٢٢ - تمهيد ١٢٢ - أولاً : هرم الهرامة ١٢٥ - ثانياً : بين الهرامة والأفلاطونية ١٣٣ ١- النفس ١٣٨ ٢- المعرفة الإلهية والتتصوف ١٤٦ ٣- التتصوف والوحى ١٤٩ - ثالثاً : الهرامة والمذاهب الدينية ١٥٦ ١- الهرامة بين الرواية وفيلون السكدرى ١٥٦ ٢- آثار الهرامة في الفكر المسيحي السكدرى ١٥٩ ٣- الهرامة في العالم الإسلامي ١٦٤ - رابعاً : خاتمة ونتائج ١٧٩ - خامساً : ثبت المصادر العربية والأجنبية ١٨١
- فهرس عام لموضوعات الكتاب
١٨٥

تم بحمد الله

رقم الإيداع: ٢٠٠٤/١٠٢٩٧
الترقيم الدولي: ٥ - ٤٧٠ - ٣٢٧ - ٩٧٧

مع تحيات

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
تليفاكس: ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكندرية
dwdpress@yahoo.com
dwdpress@biznas.com
<http://www.dwdpress.com>

