مفهوم الإلوهية عند المدارس السقراطية وفيلون

المدرس الدكتور
محمد حبيب الخطيب
جامعة الكوفة ـ كلية الفقه
Mohammed al-khteeb@nokuf.edu.iq

The concept of divinity when Socratic schools and Philon

Lect. Dr.
Mohammed Habeeb Salman Al - Khateeb
University of Kufa - Faculty of Jurisprudence

الملخص:-

يعد الكلام عن الإلوهية محورياً وأساسياً عند الفلاسفة منذ نشأتها. والبحث عرض لوجهة نظر كل من المدارس السقراطية وفيلون عن الإلوهية، وهل كان السقراطيون رافضين بالمطلق لفكرة الآله أم رفضهم يعود الى الإلهة الوثنية اليونانية التي عاصروها، وأيضاً عرض لمساهمة فيلون في وصف صلة الإله بالكون والكائنات والذي كان له أثره في الفكر الديني في الديانات السماوية فضلا عن الفكر الفلسفي.

الكلمات المفتاحية:- مفهوم الالوهية - المدارس السقراطية - فيلون - الفلسفة الهيلنستية - المدرسة الكلبية - المدرسة القورينائية.

Abstract:-

The Talk about the divinity pirotal and essential when philosophers form its inception and research show the view of each of the Socratic schools and Fillon divinity was AL – Soagration refusing absolutely to the idea of God , or that their return to the pagan gods of greek that asroha and also view Fillon contribution to offer to link God the universe and the objects , which was an impact on religlous thought when monotheistic religions as well as thought foll.

Keywords:- The concept of divinity - Socratic Schools - Philon - Hellenistic philosophy - The canine Schools - The Qurainian Schools.

المقدمة:

الالوهية وما يرادفها من مصطلحات وألفاظ من أهم مباحث الفلاسفة التي تناولوها وعدت حجر الزاوية عند عدد كبير منهم حتى سمى أرسطو القسم الذي يتناول الكلام عن الالوهية (الفلسفة الأولى)، بمعنى أنها المبحث الذي له الصدارة والقيمة العليا بين مباحث الفلسفة الأخرى، وكان لطرح الفلاسفة أثره على الأديان السماوية وبالعكس.

البحث يتناول الإلوهية عند كل من السقراطيين وفيلون نظراً لقلة تناولها عند الباحثين وعدم النظر لها بإهتمام وقيمة كبيرة، فالمدارس السقراطية تسمى عند أغلب الباحثين إن لم يكن جميعها (صغار السقراطيين) لأن السقراطي الكبير هو أفلاطون. أما فيلون فلا يتم تناوله الإ بشكل محدود على الرغم من أن منهجه الرمزي التأويلي لنصوص التوراة كان له أثره البارز على مفكري الأديان السماوية.

البحث يهدف فضلاً عن عرض مبحث الألوهية عند السقراطيين وفيلون الى بيان قيمة آرائهم الفلسفية ومدى الأثر الذي أحدثوه لفهم القيمة العلمية لهم التي يبدو أنها مغيبة ومهمشة بشكل لا يعكس القيمة العلمية التي أبرزوها. وإنتظم البحث في مبحثين وخاتمة، تضمن المبحث الاول عرضاً للتعريف بالمدارس السقراطية من ميغارية وكلبية وقورنائية، والذين عرف عنهم الطابع العملي في نظرتهم الفكرية وأن السعادة وطرق الحصول عليها تعد المبدأ الذي يسعى له أتباع هذه المدارس، وما ورد عنهم من تصوراتهم عن الالوهية وموقفهم منها معتمدين في تناولهم على ترتيبهم على وفق تاريخ تأسيس كل مدرسة من قبل مؤسسها الأول، أما المبحث الثاني فتناول فيلون الإسكندري أولاً من حيث النشأة التاريخية والظروف التي عاصرها والتي سبقتها وما كان لها من دور في تشكل أفكار فيلون، وثانياً: عرض لفكرة الإلوهية عنده ووصفه له بالمفارق للعالم المشاهد وأنه من البعد عن الفهم البشري لدرجة عدم القدرة على الإحاطة بحقيقته بل ما يعرف عنه مجرد صفات سلبية له، وثالثاً: عرض لفكرة الوسائط والتي لها قيمة أساسية في فلسفة فيلون من كونها الوسيط الناقل للعلم للإنسان لكونها تقع في مرتبة وسطى فاصلة بين الله والإنسان، وتنوعت هذه الوسائط عند فيلون الى اللوغوس أول الوسائط لأنها تعني كلمة الله، ثم بعدها الحكمة والملائكة والجن.

أما الخاتمة فعرضت لما توصل له البحث من إستنتاجات أهمها عدم صحة النظرة السلبية التي عرفت عن المدارس السقراطية، وأنها تعود إلى أسباب تاريخية مع رغبة الخصوم في التقليل من قيمة طرحها العلمي لذلك فقدت كتاباتها جميعاً، حيث ما نقل عنهم يدلل على أفكار تقدمية بالقياس الى وقتهم تقترب مما طرح لاحقا في الفكر العالمي المعاصر من نزعة إنسانية وعدم التأثر بالأعراف والتقاليد. أما فيلون فكان لديانته اليهودية أثرها الطاغي على أرائه بما يجعله لاهوتياً أكثر من كونه فيلسوفاً، كما أن نزعته الصوفية الإشراقية كان لها ألأثر الأبرز في قلة تناوله وبيان إثره عند أغلب الباحثين.

المبحث الأول

المدارس السقراطية

هي مدارس أسسها جماعة من أصحاب سقراط نشروا أرائه حسب وجهات نظرهم في حياته أو بعد مماته، وألفوا مصنفات أجروا فيها على لسان سقراط تأويلهم الشخصي لفكره، مع إدعائهم جميعاً صدورهم عنه. أشهرهم ثلاثة: أقليدس مؤسس المدرسة الميغارية، وإنستانس مؤسس المدرسة الكلبية، وأرستبوس مؤسس المدرسة القورينائية، وظلت هذه المدارس قائمة لفترة طويلة، وكان تأثيرها الأكبر في العصر الهيلنستي، وهو ما يبرر ذكرها في هذا العصر عند بعض الباحثين[١].

ويتعارف على إطلاق تسمية الفلسفة الهيلنستية في الحضارة اليونانية على القرون الثلاثة التالية لموت الأسكندر المقدوني ت ٣٢٣ ق. م الى الفتح الروماني، حيث إنتشرت في هذه الفترة الثقافة اليونانية بشكل تدريجي إبتداءً من سوريا ومصر وإنتهاءً الى روما وإسبانيا[٢]. وهناك من يذهب الى أن الفلسفة الهيلنستية تستمر الى القرون الثلاثة الأولى لميلاد المسيح حيث تسود هذه الأفكار حتى تحل محلها الفلسفة المسيحية[٣].

وإذا إستثنيناً مذهب أفلاطون الذي أقام نظاماً فلسفياً متكاملاً نسبياً على أساس تعاليم سقراط إنحصرت مذاهب تعاليم سقراط في ثلاثة: الميغارية والكلبية والقورينائية. وإطلق على هذه المذاهب إسم المدارس السقراطية الصغرى لأن أصحابها لم يركزوا الا على الجانب العملي من الفلسفة دون النظري المرتبط بمباحث ما بعد الطبيعة والرياضيات وغيرهما لعدم جدواها عندهم، فضلاً عن إقتصار دورهم على النقد السلبي على طريقة

السوفسطائيين، وسواء أكان لهم آثار لم تصل أم لا فإنهم لم يتركوا أثراً يذكر في تاريخ الفكر اليوناني على عكس أفلاطون، كما أن الصورة التي بقيت للإنسانية عن سقراط هي الصورة التي رسمها أفلاطون، وبذلك يكون أفلاطون السقراطي الكبير، وهم صغار السقراطيين أو أنصاف السقراطيين [٤]. هكذا يقول المؤرخون لكن هل كانت أسباب آخرى تدفع الى هذا الموقف ؟ هذا يمكن معرفته من تتبع أفكار هذه المدارس وظروف نشأتها التاريخية وما أحاط بها وهو أمر له أهميته في فهم حقيقة الإعتراض والإنتقاص الذي أصاب هذه المدارس.

وقبل تناول هذه المدارس يفترض بيان سبب نشأتها وأين تمثل تأثير سقراط عليها لكي تنسب إليه. ويتضح هذا موجزاً بالقول أن أسس فلسفة سقراط تعود الى دعامتين: أولهما: نظرية المعرفة، التي أنكرت كون الادراكات الحسية أساساً للمعرفة، وأن الادراكات العقلية الكلية هي وحدها المعرفة. ثانيهما: النظرية الاخلاقية، التي وحدت بين العلم والفضيلة. وقد تأثر السقرطيون بالنظرية الاخلاقية السقراطية الى درجة أبعدتهم عن بقية جوانب فلسفته على الرغم من أن تأثير نظرية المعرفة السقراطية كان أعمق أثراً في مجمل التاريخ الفلسفي، ومن ثم نسج السقراطيون على منوال فلسفة سقراط الاخلاقية فاتخذوا مثله الاعلى شعاراً لهم والمتمثل بأن الفضيلة غاية الحياة[٥].

اما نظرية التصور المعرفية السقراطية فإتفقت المدارس السقراطية على رفضها بقوة مع العلم أن هذه المدارس كانت بينها خلافات شديدة في مسائل اخرى وصلت الى درجة العداء[٦]. ويعود رفضها لنظرية المعرفة السقراطية لانعدام قيمتها العملية في الحياة، لأن المهم عند السقراطيين جميعاً الجانب العملي في الحياة دون الكلام النظري العقيم من وجهة نظرهم، ويبدو أن هذا الرفض كان سبباً رئيسياً لما واجهته من معارضة وإنتقاد من مؤيدي التصور المعرفي السقراطي أو مؤيدي قيمة هذا المبحث العلمية كما هو مذهب أفلاطون وأرسطو وأتباع مدرستهم الفلسفية عبر التاريخ.

ويرى المؤرخ الامريكي ويل ديورانت (١٨٨٥ -١٩٨١م) في بيان المبررات التاريخية لنشأة المدارس السقراطية إن العلم في القرن الرابع قبل الميلاد لم يتجاوز الدرجة الوسطى من الرقي، بينما كان القرن الثالث عصر الفلسفة الذهبية حيث بسط المفكرون الأولون آراء

عامة في نظام الكون، وجاء السوفسطائيين فشكوا في كل شيء عدا البلاغة، وأثار سقراط آلاف الأسئلة ولم يجب عن واحد منها، ومن ثم نبتت البذور التي زرعت في مائتي عام وصارت نظماً ضخمة في بحوث ما وراء الطبيعة والأخلاق والسياسة. وأنشأت أثينا جامعات خاصة فأضحت بذلك "مدرسة هلاس" على حد قول سقراط، وحاضرة بلاد اليونان الذهبية، والحكم الذي لا معقب لحكمه في شئونها العلمية، وبما أن السوفسطائيين وغيرهم أضعفوا الدين القديم أخذوا يتلمسون في الطبيعة وفي العقل بديلاً عن هذا الدين يكون دعامة الأخلاق وهادياً للناس في سبيل الحياة. وكان أول ما عمله السقراطيون أن سلكوا السبل التي فتحها سقراط لهم في مجال الأخلاق [٧].

ويظهر للباحث مما تقدم أن رفض السقراطيين للدين اليوناني القديم كان لما وجدوا فيه من أساطير وآلهة متعددة غير منسجمة مع حكم العقل متابعين السوفسطائية في ذلك، من دون أن يعني ذلك بالضرورة رفض فكرة الإلوهية بالمطلق، بل الألوهية تفهم على ضوء العقل والطبيعة بما يقربهم مما طرح لاحقاً في الفكر الأوربي الحديث بعد عصر النهضة، وبما أن أغلب المفكرين منذ القرن التاسع عشر يميلون الى عد السوفسطائية بمثابة مرحلة ثورية متنورة بالقياس الى الفلسفات الآخرى مخالفين في ذلك الرأي التقليدي القديم في ذمهم وعدهم فكراً منحرفاً غير سليم فالأقرب أن تكون المدراس السقراطية عل المستوى نفسه من هذا التقدير والتقييم بالنظر الى هذا التشابه في كثير من المنطلقات الفكرية في النظرة الى الإلوهية فضلاً عن أمور فكرية متشابه بينهما.

أولاً: المدرسة الميغارية[٨]:

هي مدرسة سقراطية تنسب الى إقليدس الميغاري (٤٥٠ - ٣٨٠ ق. م تقريباً) وهو غير إقليدس الرياضي المشهور صاحب كتاب (المجسطي). ويعود إسم (ميغارا) الى مقاطعة جبلية في اليونان فتح فيها إقليدس مدرسة لتعليم الفلسفة إشتهرت بالجدال والسفسطة في تعليمها لطلابها، ولا غرابة في ذلك فإقليدس كان سوفسطائياً في الاصل، ويذكر عنه أيضاً أنه كان تلميذاً وصديقاً في الوقت نفسه لسقراط، وأنه أوجد لاحقاً مذهباً مزيجاً من التعاليم الاخلاقية السقراطية والإيلية والسفسطائية ، ومن ثم حاول الميغاريون لاحقاً جمع تعاليم بارمنيدس الايلي عن الوجود الواحد الأبدي الثابت مع المفهوم الأعلى للأخلاق

واللاهوت السقراطي المتمثل بفكرة الخير فضلاً عن إستخدام طريقة الجدل السفسطائي [٩]. وهذه الخلفية الثقافية والفكرية التي إنطلق منها إقليدس والميغاريون عموماً لها قيمتها في فهم حقيقة نظرتهم عن الإديان والألوهية بالنظر الى قلة ما ورد عنهم في ذلك، والتي يرجح من خلالها قرب موقفهم من الإلوهية من موقف السفسطائية.

إن الميغاريين لايوجد عندهم كلام واضح عن الألوهية، لكن هنالك بعض الإشارات التي يحتمل منها إيمانهم بفكرة الله وعدم إنكارهم لها من ذلك ما ورد عن أقليدس الميغاري (٤٥٠ ـ ٣٨٠ ق. م) من أن فلسفته قائمة على أساس المذهب الإيلي خاصة فكرة الوجود عند بارمنيدس ومحاولته توحيدها مع فكرة الخير السقراطية، فالخير عند أقليدس هو الوجود، والوجود هو الخير حتى وإن سمي الخير بأسماء مختلفة وكثيرة كالعلم والحكمة والله والعقل... الخ[١٠]، على الرغم أن ذكر مصطلح الله هكذا لا يعني بالضرورة إيمانه به بل مجرد تقريب لهذه المصطلحات الشائعة في وقته لفكرة الخير مع التسليم بصحة الترجمة لكلمة الله أو ما يرادفها.

كذلك نجد إشارة عند إستلبون الميغاري عن الدين ومحاولة تفسير الدين تفسيراً عقلياً وهو ما أدى الى طرده من أثينا على الرغم من كونه عاش في أثينا مدة طويلة [١١]. حيث يروي عنه أنه كان يروي إشكالات جريئة عن الألهة، وهل هي ذكور أم إناث، وأنه كان يشك بالعبادات والطقوس الدينية [١٢]. وتفسير الدين عن طريق العقل أمر مطلوب علمياً خاصة أن ما يذكر عن آلهة اليونان لا يتوافق مع أحكام العقل ومنهجه، وطرد إستلبون من أثينا لأجل ذلك لا يعد غريباً حاله حال أي ثائر ومعترض على الأوضاع من دين أو عرف، لكنه لا يعكس بالضرورة رفضه المطلق للدين والإله، بل مجرد إعتراض على أديان اليونان السائدة، وهو محق في ذلك ويكون صاحب نظرة ثورية صائبة بالقياس الى عصره.

ولقد إتجه استلبون Stilpon بالمدرسة الميغارية شيئاً فشيئاً نحو النظرة الكلبية (Cynic) التي تقول: بما أن كل فلسفة يمكن دحضها، فإن الحكمة لا تكون في بحوث ما وراء الطبيعة، بل في الحياة البسيطة التي تحرر الفرد من الاعتماد في رفاهيته على العوامل الخارجية. ولما سأل الحكيم بليوقريطس Poliocretes بعد نهب ميغارا عن مقدار ما خسره استلبون أجاب إنه لم يكُ يملك شيئاً غير المعرفة، وأن أحداً لم يغتصبها منه. وكان من بين تلاميذه في آخر

سني حياته واضع أسس الفلسفة الرواقية زينون الرواقي، ولذلك يذكر إن المدرسة الميغارية بدأت بزينون واختتمت بزينون آخر(١٣). ومن خلال هذا يستشف تقارباً في الفكر الفلسفي بين الميغارية مع الكلبية والرواقية في نقاط كثيرة ومنها بحث ما وراء الطبيعة خاصة الرواقية في مراحلها الأولى.

وبالرجوع الى المصادر وتناولها لنشأة الرواقية عند زينون المؤسس الأول لها وتلامذته نجداً تاثيراً كبيراً للميغارية والكلبية في فكر الرواقي المبكر خاصة في الجوانب الأخلاقية وكيفية تحقيق الإنسان للسعادة في الحياة على الرغم من الاختلاف اللاحق بين المدارس السقراطية والرواقية بحيث لا يمكن عد الرواقية إمتداداً للمدارس السقراطية التي بدأت في تلك الفترة بالإحتضار كما يعبر برهييه(١٤).

كما إن كلام إستلبون عن كون الحكمة لا تكون في مبحث ما وراء الطبيعة ومبحث الإله ضمناً يعكس عدم إقتناعه بقيمتها العملية لا رفضه وإنكاره لها، بل مجرد تعليق للحكم فيها لعدم إمكانية الوصول فيها الى رأي قاطع له قيمته العملية بالنظر لإختلاف الفلاسفة السابقين عليه في مبحث ما وراء الطبيعة والإلوهية متفقاً في ذلك مع نظرة السفسطائية خاصة ما إشتهر عن بروتاغوراس مؤسس السفسطائية من صعوبة مسألة الإلوهية وقصر حياة الإنسان لأجل حلها.

ثانيا: المدرسة الكلبية:

مؤسس المدرسة الكلبية أنستانس (٤٤٥ ـ ٣٦٥ ق. م) لم يكن من أصل يوناني بل كان من جهة أبيه وأمه من تراقيا، ولذلك أقام في مكان يدعى (كينوسارج) الذي يعني الكلب السريع وأقام فيه مدرسة نسبت الى المكان (١٥)، أو لأن أتباع المدرسة كانوا يحذرون الناس من ضرر تعلقهم بالملذات الحياة ومظاهرها الزائلة بقوة كنباح الكلب أو أن التسمية لحقتهم للتحقير من قبل خصومهم (١٦). كان صديقاً لسقراط وذا إتجاه سفسطائي في النقاش كما كان سقراط في بداية تفكيره، وما دام سفسطائياً لا غرابة في تقديمه الاخلاق العملية على المعرفة النظرية، وإزدرائه للرياضيات وعلم الفلك فضلاً عن إزدرائه للعادات الإجتماعية والفروق الطبقية فلا يراعي في الحق الملوك والاثرياء (١٧). وقد بالغ أنستانس والكلبيون عموماً في موقفهم هذا حتى نقل عنهم إتخاذ الجهل مثلاً أعلى ؟ ! إذ ما يجدي العلم دون الفضيلة،

فالفضيلة كافية لتحصيل السعادة وهي رهينة بالعمل فلا تحتاج الى القول الكثير والعلم الغزير[١٨]. فالفضيلة تكون في الإفعال ولا حاجة لها الى الخطب المطولة أو العلوم لتعرف، بل الفضيلة لا تعلم بل تكون بالممارسة والسلوك ليعتاد عليها[١٩].

وينبغي ملاحظة أن أنستانس استند في فلسفته على مقدمات أخذها من المدرسة الإيلية فضلاً عن السوفسطائيين من إختلاف ماهية كل شيء عن الآخر، وأن الإحساس هو الأساس فيما عند الذهن من إدراك، وإستتبع ذلك رفض مذهب المثل الافلاطونية السابقة على الوجود الخارجي المادي كما هو رأي أفلاطون [٢٠]. ولأجل أراء أنستانس هذه نجد كلاً من أفلاطون وأرسطو لا ينسبان له مقدرة فلسفية بل نجد ذماً صريحاً حيث وصفه أفلاطون بالشيخ البليد العقل، وأرسطو بالرجل الفظ الأحمق [٢١]. كما نجد من يصف الكلبية بأنها سمة للشخصية المتميزة بالإحتقار الصريح للقواعد الاخلاقية، وأن الناس الذين يتجاهلون بلا حياء قواعد الاخلاق والفضيلة أصبح يطلق عليهم إسم الكلبيين [٢٢].

لكن هذا الكلام نقل عن المعارضين والخصوم للكلبية بالدرجة الأساسية فضلا عن سوء فهم لما قصده الكلبية، والأقرب للظن أن قصد أنستانس والكلبية كون ما ذكره أفلاطون وأرسطو وفلاسفة آخرين من تفصيلات دقيقة في ما وراء الطبيعة وغيرها من مباحث نظرية لا داعي لها لعدم فائدتها العملية في الحياة وأن الجهل بها أفضل وذا قيمة عليا، ويبدو أن ذلك كان السبب في وصف كل من أفلاطون وأرسطو أنستانس بتلك الأوصاف.

وما يؤيد هذا التصور ما نجده عند الرواقية من أن فلسفتهم جاءت مناقضة لفلسفة سقراط وأفلاطون وارسطو لقيامها على أساس البحث النظري، في الوقت الذي رفض الرواقيون الآراء النظرية ولم تكن لها أهمية عندهم إلا بالقدر الذي تكون فيه سبيلاً للجانب العملي من الحياة. وهو تصور متأثر بالفلسفة الكلبية حتى اعتقد فريق من أتباع زينون مؤسس الرواقية الأول أنهم ورثة للفلسفة الكلبية [٢٣].

ولعل الكلبيين نعرفهم أكثر من غيرهم من السقراطيين على الرغم من أن مذهبهم لا يزال في نقاط كثيرة غامضاً وغير مكتمل [٢٤]. كما تعد الفلسفة الكلبية من الفلسفات الواضحة إجمالاً؛ فهي لم تعمد إلى المنطق إلا لدحض نظرية المعرفة التي ذكرها أفلاطون

والتي وجدوها محيرة لعقول العلماء في أثينا، كما إنها عدت الميتافيزيقا مبحثاً عقيماً؛ وكانوا يقولون إن من واجبنا ألا ندرس الطبيعة لنفسر العالم لإستحالة ذلك، بل لنعلم حكمة الطبيعة ونسترشد بها في الحياة، والفلسفة الوحيدة الحقة هي فلسفة الأخلاق، والغرض من الحياة السعادة، والتي لا تكون في طلب اللذة، بل في الحياة الفطرية البسيطة المستقلة قدر المستطاع عن المساعدات الخارجية؛ لأن اللذة تكون عملاً مشروعاً إذا أتت نتيجة كدح الإنسان وجهده، ولم يعقبها شيء من الندم ووخز الضمير [٢٥]. ومن خلال هذه الفقرة نجد أن سبب رفض الكلبيين لنظرية المعرفة والميتافيزيقا (ما وراء الطبيعة) هو الحيرة التي تسببها وعقمها وعدم فائدتها ولذلك الجهل بها أولى، وأن المبحث العلمي المفيد دراسة الأخلاق، وهو ما يلقي مزيداً من الضوء في فهم ما قصده الكلبيين من فلسفتهم.

ويمكن عد الفلسفة الكلبية بمثابة الفلسفة المعارضة للفلسفات الكبرى الأخرى بالعمل على تكذيبها وعد كل الطرق التي حددتها غير صحيحة وأصحابها غير سعداء أو متوهمون للسعادة، ويتجلى موقف الكلبيين هذا في نظرتهم المخالفة للفلسفات الأخرى عن الكرامة الإنسانية وإلغاء العبودية فضلاً عن الزهد والتحرر من كل الأشياء المادية التي تجعل الإنسان عبداً لها من خلال السعي لتحصيلها، والتخلي عن كل ما يعتقده أغلبية الناس ضرورياً للحياة [٢٦]. ولابد أن تحدث هذه المعارضة خصوماً يرفضون تصورات الكلبيين ويتناول آرائهم بالنقد سواء أكان نقداً موضوعياً أم لا.

وبخصوص موقفهم من الألوهية فقد إشتهر عن الكلبيين عدم إهتمامهم بديانة اليونانيين وآلهتهم بل سخروا بكل القيم الاجتماعية والسياسية عند اليونان، ورأوا أن هذه الآلهة أوجدتها الاعراف اليونانية [٢٧]. لكن ذلك لا يعني بالضرورة إنكارهم للإلوهية بل هم يؤمنون بفكرة الإله الواحد وإن رفضهم وإنكارهم يتركز على فكرة تعدد الآلهة الشائع عند اليونانيين في عصرهم.

وتأكيداً لذلك نجد عندهم إشارات الى فكرة الإله الواحد، وأنه لا شبيه له في فطرة الإنسان، وإن العبادة الحقة تكون عندهم بممارسة الفضيلة الأخلاقية. أما الإلهة المتعددة التي كان يؤمن بها اليونانيون فإنها كانت من صنع نخبة متنفذة من الناس إتفقوا على القول بوجودها من دون حقيقة دالة عليها [٢٨]. كما ينقل عن أنستانس رفضه لفكرة تشبيه الله

بالخصائص الإنسانية على نحو أرفع وأعظم[٢٩].

وفي مقابل ذلك نجد إشارات الى أن أنستانس الكلبي لم يكن يرى ضرورة لإيجاد عقيدة دينية مستقرة الأسس وأمن بضرورة العودة الى الطبيعة [٣٠]. وهذا لو صح عن إنستانس فإنه إبتعاد عن فكرة الأديان عامة سواء ما كان شائعاً عند اليونان في عصره أو في كل عصر لأنه يرفض العقيدة الدينية بالمطلق، ويؤمن في مقابل ذلك بالطبيعة المادية التي لا تثبت وجود كائنات روحية. ولا يبدو هذا القول مستغرباً من أنستانس ما دام البحث في مثل هذه العقائد الدينية الروحية لا يمكن إثباتها علمياً عنده والكلبيين عموماً وعدم فائدتها من الناحية العملية خاصة إذا ما أخذنا بالإعتبار أنه يتحدث عن ديانة اليونان والفكر الديني الشائع في عصره.

أما ديوجانس الكلبي تلميذ أنستانس فقد هاجم الدين الشائع متابعاً السوفسطائيين في حملتهم على المعتقدات الدينية السائدة ، وإظهر إعتراضاً صريحاً على آلهة اليونان وعبادتها حتى عد من أنصار نزعة التنوير في الدين [٣١]، وما ينقل عن ديوجانس من تحلله عن روابط الدين بحيث نسبت إليه فكاهات ثيودورس الملحد عن الدين [٣٢]، يبدو أنها تعود الى اعتراضه على ديانة اليونان الوثنية، كما أن موقف السوفسطائيين المشكك لوجود الآلهة يبدو أن له أثره الواضح على الكلبيين جميعاً، ولذلك فإن النقد الذي وجه الى السوفسطائية في موقفهم الشكي عامة أو عن الآلهة خاصة كان له أثره في نقد موقف الكلبيين في ذلك أيضاً نظراً لتشابه موقف كل منهما في تصورهم الى الإلوهية.

وإنكر ديوجانس تعدد الألهة ورأى انها من مخترعات الإنسانية دون ان ينكر الالوهية بالضرورة، بل ينقل عنه قوله بوجود إله واحد لا يشبه شيئاً مرئياً كما لا يمكن رسمه في صورة[٣٣]. ومن هذا نلاحظ وجود تشابه بين موقف أنستانس وديوجانس من الإلوهية، ورفض فكرة تعدد الالهة وأمن بفكرة إله واحد لا يشبه شئ بما يقترب من فكرة التوحيد في الاديان السماوية والتي تعد فرة الإله الواحد الحجر الاساس فيها حتى سميت بالاديان التوحيدية، لكن لا يعني ذلك بالضرورة إيمانه بدين سماوي توحيدي بقدر ما يعود الى رفضه فكرة التعدد الوثنية الشائعة عند اليونانيين، كما ينبغي ملاحظة أن الإله الواحد يمكن أن يكون العالم نفسه أو الطبيعة، وليس إلهاً روحياً مفارقاً للعالم كما نجد ذلك في الاديان

السماوية التوحيدية.

ولعل رفضه للدين اليوناني السائد نابع من مهنة والده الذي كان يعمل في سك العملة، إذ يروى عن ديوجانس أنه تلقى وحياً أو نبؤة أو أمراً ألهياً من كاهنة معبد دلفي برفض العملة المزيفة وتقديم العملة الصحيحة [٣٤]. وفي ضوء ذلك فإن المهمة الملقاة على عاتق الكلبي الحقيقي أن يتجول عبر العالم بوصفه طبيباً للنفوس أو محققاً أرسله الاله لإبعاد المعايير الفكرية الزائفة من التداول بين الناس بنقدها وبيان مساوئها وأوهامها، ومعلما لهم بأزاء ذلك طريق الحق والفضيلة [٣٥].

وينقل عن ديوجانس قوله: إن الالهة وهبت للانسان الحياة السهلة المريحة، لكن الإنسان هو الذي عقدها بالتلهف على الترف. ورأى ديوجانس أن الحكيم يعبد الله بالفضيلة لا بالقرابين والنذر، إذ لا حاجة للآلهة الى الأضاحي والقرابين الدموية ، فالمعبد في نظر الحكيم ليس أكثر قداسة من أي مكان آخر[٣٦]. ومع ذلك فإن ديوجانس لم ينبذ الاساطير اليونانية كما فعل قبله أكسانوفان الإيلي (٥٧٠ ـ ٤٨٠ ق. م) بل أولها تاويلاً عقلياً[٣٧].

وكان ديوجانس يسخر من الطقوس الدينية الخفية، مثلاً كان يقول عن القرابين التي قدمها الناجون من الموت بعد تحطم سفينتهم إن الذين هلكوا وماتوا لو قدموا قرابين لكن عددهم أكثر من الناجين[٣٨]. وعندما حدثه كاهن عن الخير الذي يحصل عليه المتمسك بالفضيلة بعد الموت رد عليه عن سبب إمتناعه عن الموت إذن ؟ [٣٩]. ومن كل ما تقدم يفهم أن موقف ديوجانس من الدين والالوهية هو الإعتماد فيها على التأمل العقلي وليس على الأساطير الشائعة لغايات ومنافع معينة لا يمكن إثباتها بالعقل. ولا يعد هكذا موقف سلبياً خاصة إذا ما أخذنا في الإعتبار الظروف الزمانية والمكانية التي عاش فيها ديوجانس وعدم محاكمته بما إستجد من آراء وأفكار لاحقاً.

وكان الكلبيون يعتقدون بشرعية الانتحار لأن الإنسان له الإستقلالية التامة في إختيار قرارته كلها، فيختار لنفسه مكان موته وزمانه، وينقل في ذلك أن ديوجانس قتل نفسه بإمساكه عن التنفس[٤٠]. وهم في ذلك يخالفون إستاذهم سقراط الذي ذكر في محاورة فيدون أن الإنتحار فعل غير مشروع، وأنه يجب على الإنسان أن ينتظر حتى يقبضه الله، لأن علاقة الله بالإنسان تشبه إلى حد كبير علاقة الراعي بحيواناته، فكما أن الراعي يغضب لو أن

واحدة منها تحررت عن خط السير الذي أراده الراعي، كذلك يغضب الله بعمل الإنتحار[٤١]. ولا غرابة في المخالفة بين الكلبيين وسقراط في مسألة الإنتحار أو غيره من المسائل لأن الكلبيين لم يتفقوا مع سقراط في كل ما طرحه، بل أتفقوا معه على المبدأ الأخلاقي الذي دعى له.

وكانت الفلسفة الكلبية جزءاً من الحركة التي تهدف إلى الرجوع إلى الطبيعة، وهي الحركة التي قامت في أثينا في القرن الخامس رداً على ما أحدثته الحضارة المعقدة من ملل في النفوس وعدم توازن في شئون الحياة لكون الناس ليسوا متحضرين بالفطرة، وهم لا يتحملون قيود الحياة المنظمة، إلا لأنهم يخشون مغبة العقاب والوحدة [٤٢].

وكان كل شيء في الدين عدا الاستمساك بالفضيلة يبدو للكلبيين أوهاماً وخرافات، وهم يرون أن جزاء الفضيلة يجب أن يكون هو الفضيلة نفسها، وأن من الواجب ألا يكون هذا الجزاء موقوفاً على عدالة الآلهة. وقوام الفضيلة: الحد من الرغبات قدر المستطاع، والاقتصار على الضروريات، وعدم الإساءة لأي إنسان. وسُئل ديوجانس: وكيف يستطيع الإنسان أن يدفع عنه أذى عدوه ؟ فأجاب: بأن يثبت أنه شريف مستقيم [٤٣]. وعد كل شيء في الدين وهم وخرافة عدا الفضيلة يفهم منه رفض الكلبية لفكرة الإله والطقوس الدينية موافقين في ذلك لمنهجهم العام في رفض الإمور النظرية، لكن مع ملاحظة أنهم متأثرين في ذلك بألهة اليونان الأسطورية. ويلاحظ أن ما ذكره الكلبيون من كون الإلتزام بالفضيلة المبدأ الأساسي عندهم يعد أمراً أخلاقياً سامياً مطلوب في زمان ومكان لئلا يحدث تحريف وإبتعاد عن القيم الأخلاقية الأساسية في الأديان السماوية والأفكار الوضعية.

وكان اليونان يسخرون من الكلبيين، وأصبحوا بعد ديوجانس هيئة دينية من غير دين، اتخذوا الفقر قاعدة وأساساً لعقيدتهم، ونقل عنهم أنهم كانوا يعيشون من الصدقات، وينفسون عن عزوبتهم بالشيوعية الجنسية، وافتتحوا مدارس لتعليم الفلسفة. ولم تكن لهم بيوت، بل كانوا يعملون وينامون في الطرقات أو مداخل المعابد. وانتقلت العقائد الكلبية على أيدي استلبو Stllpo وأقراطيس Crates تلميذي ديوجانس إلى العصر الهيلنستي، وكان لها أثرها البارز في نشأة الرواقية [٤٤]، بل يرى زيلر[٤٥] أن الرواقية إستمدت تعاليمها ومبادئها الأخلاقية من الكلبية [٤٦]، واختفت المدرسة بوصفها ذات كيان مستقل حوالي

القرن الثالث، ولكنها ظلت ذات أثر قوي في التقاليد اليونانية، ولعلها عادت إلى الوجود في شخص الإسينيين[٤٧] في بلاد اليهود، والرهبان في مصر في أوائل عهد المسيحية[٤٨]. وهذا التأثير من الكلبية سواء على الفكر اليوناني في العصر الهيلنستي أو على الديانتيين اليهودية والمسيحية يعكس قدراً من القيمة والمكانة التي حملتها.

ثالثاً: المدرسة القورينائية:

القورينائية مدرسة تقول بمذهب اللذة في الاخلاق أسسها أرستبوس القورينائي صديق سقراط، يقال أن التسمية تعود الى إرستبوس الحفيد، وأي كان الأمر فإن المدرسة إزدهرت في أواخر الربع الرابع وأوائل الربع الاول من القرن الثالث قبل الميلاد وذلك في الفترة التي كان ثيودورس وهيجسياس وأنقيرس يتزعمون فرقا فرعية من المدرسة، ثم إندثرت المدرسة قبل قدوم الإبيقورية[٤٩].

وكان إرستيبوس يطلب السعادة في الحياة، وينقل عنه أنه كان يرى السعادة في إجتماع اللذات مع تقديم اللذات الحسية منها على اللذات العقلية والروحية لأن الإنسان بطبعه يهدف الى تجنب الألم وطلب اللذة. وكانت له نظرية في المعرفة تعتمد على الإحساس، وأنه نسبي بين الناس بخلاف اللغة التي هي وسيلة تفاهم عامة بين الناس[٥٠]. ومن ثم فإن الإنسان هو مقياس الاشياء جميعاً ما وجد منها وما سيوجد، وتتعدد المعارف وتتنوع ويتعذر وجود حقيقة مطلقة متفق عليها بين الناس جميعاً[٥١]. وهذا الموقف من ارستبوس والقورينائية مشابه لموقف السوفسطائية النسبي خاصة بروتاغوراس وهو ما يظهر تأثر القورينائية بهم موافقين في ذلك لموقف كل من المدرستين الميغارية والكلبية.

وكان يذهب الى أن لا فائدة من الرياضيات ما دامت لا تهتم بالخير والشر، وإنها أدنى منزلة من الصناعات اليدوية لعدم نفعها للانسان كما تنفعه الصناعات اليدوية[٥٢]. وكان موقف القورينائية متحفظاً من المنطق والرياضيات مشابهين في ذلك موقف الكلبيين لأن التامل يبور ولا ينتج الا إذا كان له صلة بالاخلاق العملية التي بواسطتها يصل الإنسان الى السعادة[٥٣]. وهو مغاير لأغلب الفلاسفة خاصة سقراط وأفلاطون وأرسطو وأيضاً الفيثاغوريون المعروف عنهم قيمة الرياضيات في بنائهم الفلسفي، ولذلك يحتمل أن يكون هذا الموقف من القورينائية من الرياضيات والمنطق في مقابل التوجهات الفلسفية السابقة

عليهم والمعاصرة لهم.

وإشتهر عن ارستبوس قوله بمذهب اللذة الأناني القائل: بأن تقويم السلوك بأنه خير أو شر، صادق أو كاذب يعتمد على مقدار ما يجلبه للفاعل الفردي من لذة أو ألم، وأن اللذة والطابع المباشر هما المعياران الوحيدان لتقويم اللذات، ومن ثم يبدو هذا المذهب بمثابة هوة جامحة في حب الذات أو مغالاة في تقديرها. وهذا المذهب في مقابل مذهب اللذة العام أو المنفعة العامة الذي يرى أن تقويم السلوك المتقدم يكون بالنظر الى الفائدة العامة المتوقع منها. ويعد مذهب اللذة الأناني شائعاً في الفكر اليوناني القديم، فنجده عند ارستبوس والابيقورية مع إختلاف نسبي بينهما إذ يمثل ارستبوس موقفاً متطرفاً في نظرته اللذية بالقياس الى موقف إبيقور المعتدل، بينما يعد مذهب المنفعة العامة طاغياً على تفكير الفكر الاوربي الحديث(٥٤).

لكن ينبغي الإشارة الى أن ما يذكر عن ارستبوس ومدرسته لا يمكن التأكد منه والتوثق لأن ما ورد عنه مصدره فقرات في كتاب ديوجانس اللايرتي (حياة مشاهير الفلاسفة) وهو كتاب لا يمكن التثبت منه تماماً ومشكوك في صحته(٥٥) لمجهولية مؤلفه. وما ورد في محاورات أفلاطون (فيليبوس، وتيتاتوس، والجمهورية) فهو مجرد إشارات ونصوص محدودة لإرستبوس(٥٦). ومن ثم يمكن أن يكون كلام معارضين أولوا رأيه بطريقة تختلف عن قصده الحقيقي أو لم يفهموا مغزاها، فيمكن أن يكون قصده أن بعض اللذات قيمتها الأساسية فردية لا تعود الى المجتمع كما في الحقوق الفردية الموجودة في مبادئ حقوق الإنسان المعاصرة بمعنى ما ورد عن أرستبوس لا يمكن الوثوق به تماماً لذمه ونقده على الرغم من أنه إحتمال ممكن كما يظهر مما نقل عنه.

وقد إشتهر القول بالإلحاد عن المدرسة القورينائية، وأكثر من عرف عنه ذلك ثيودورس الملحد الذي يكفي وصفه المشتهر عنه للدلالة على حاله وأقواله، حيث إشتهر عنه إنكاره لوجود الآلهة، على الرغم من عدم معرفة أدلته وبراهينه ضد الآلهة كل ما هنالك إشارة من ديوجانس اللايرتي(٥٧) من إنه الملهم لاراء إبيقور عن الإلوهية(٥٨). وبما أن الأبيقورية عرف عنهم إنكارهم للإلوهية أو الدعوة الى عدم الخوف من الإلهة فإن ثيودورس ملهم أراء أبيقور كذلك، ولعل إندماج القورينائية بالإبيقورية في المراحل

التاريخية المتأخرة له أثر بارز في تكوين تصور الحادي عن المدرسة القورينائية.

لكن أبيقور نفسه لم ينكر الإلوهية بل لديه أكثر من دليل على وجودها أهمها إن فكرة الإلهة لم تكن شائع في تاريخ الإنسانية إلا لأنها تقابل إحساساً صادقاً بوجودها، لكن أبيقور ينكر العناية الإلهية لأنه يرى أن الإلهة أرفع شأناً من تهتم بالبشر كما إن الكون والحياة الإنسانية فيها الكثير من الشرور بما يثبت عنده عدم إعتنائها بالبشر [٥٩]. ويمكن أن يكون هذا الإنكار للعناية الإلهية هو سبب هذه النظرة الإلحادية عن إبيقور.

ويبدو أن إنكار الإلوهية إشتهر عن الإبيقورية يعود بالدرجة الأساسية الى لوكرتيوس الإبيقوري [٦٠] الذي ذهب إلى أن الدين شر ما بعده شر، وإن الواجب على الإنسان كما إنها مهمة الفلسفة الأولى التخلص نهائياً من كل دين، لأن الدين ينبوع كل شر [٦١].

وفي ضوء هذه الأفكار عن الأبيقورية لا يعرف ما إذا كان ثيودورس ملحداً بالفعل أم أنه قصد التهجم على الآلهة اليونانية المذكورة في الأساطير، لكن يذكر عنه أنه هاجم فكرة العناية الإلهية [٦٢]، بمعنى أنه نقد الفكرة القائلة بتدخل الالهة في حياة الكون والكائنات من إنسان وغيره لعدم وجود ما يدل على ذلك، ويبدو هذا منطقياً لأنها آلهة وثنية يرفضها العقل كما رفضها من قبله سقراط حتى حوكم سقراط بسبب ذلك، كما يدلل رفضه للعناية الإلهية على الأمر الذي تأثر به أبيقور بما جعل ثيودورس الملهم لاراء أبيقور في الألوهية.

ومما يذكر عن ثيودورس إنكاره لأهمية الصداقة للحكيم لإستغنائه عنها وإكتفائه بنفسه، كذلك سخف فكرة الوطن المحلية، ورأى أن الحكيم لا يضحي بحياته في سبيل وطنه، لأن العالم كله وطن له. كما يذكر عنه إنكاره لفكرة الخلود [٦٣]. وفي إنكاره للصداقة إقتراب من الفكر الصوفي ويبدو أنه يعود إنسجاماً مع تصوراتهم الى الإبتعاد عن مصادقة نفع فيها للحكيم لإبتعاد أكثر الناس عن أمور الحكمة، أما رفضه لفكرة الوطن المحلي فيظهر أنه يعود لإيمانه بمبدأ المواطنة العالمية، كما أن إنكاره للخلود يستلزم ضمناً رفضه لمبدأ الإلوهية، وهو ما يمثل عاملاً مساعداً في تعزيز فكرة الإلحاد التي إشتهرت عنه.

كذلك يذكر عن أوهيميروس القورينائي أن أشهر كتبه بعنوان (التاريخ المقدس)، وفيه أكد على الاصل التاريخي للإساطير اليونانية، وحاول إعطاء صبغة عقلية للديانة الإغريقية، ورأى أن الآلهة الشعبية الإغريقية ليسوا إلا رجالاً عاشوا في عصور قديمة سابقة وكانوا من

ذوي الفطنة والقوة ففرضوا على الناس تأليههم ونجحوا في ذلك عند معاصريهم ورعيتهم، لكن هذا لا يدل على إنكار فكرة الإلوهية مطلقاً [٦٤].

وفي العصر الذي ظهر فيه القورينائيون المتأخرون كان أبيقور يضع صورة جديدة من المذهب القورينائي أكثر رصانة وأبعد عمقاً من الصورة التي تطور إليها المذهب في فترته المتأخرة بحيث حصل نوع من المزج والتداخل بين المذهبين بحيث لم يعد يسمع بعد القرن الثالث الميلادي شئ عن المذهب القورينائي منفصلاً عن المذهب الإبيقوري. ومن أهم الموروثات التي أخذها المذهب الإبيقوري من القورينائية فضلاً عن الكلبية التحرر الكامل من كل الديانات والإعراف والتقاليد الإنسانية [٦٥].

ومما تقدم يظهر رفض القورينائيون جميعاً للديانات اليونانية الشعبية بشكل واضح، وهو ما ألقى بضله على إنكارهم لمبدأ الإلوهية، وموقفهم هذا نابع من منهجهم المعرفي المستند على الإحساس كما هو رأي السوفسطائيين فضلا عن تأثر أبيقور بهم مع إندماج المذهب القورينائي بالمذهب الإبيقوري في مراحل المذهب المتأخر للقرب بينهم في أوجه كثيرة بما يزيد من إحتمال رفضهم لفكرة الإلوهية مطلقاً أو عدم إقتناعهم بها، وهو أمر يفترض أن يؤخذ بما كان عند اليونان من تصور أسطوري للدين ليكون التقييم منصفاً وموضوعياً لأن الانسان يتاثر ببيئته والظروف الزمانية والمكانية المحيطة، ومن ثم رفض تلك الالهة غير مستغرب في البحث العلمي لما نقل عنهم في الأساطير من أمور تجعل العقل يرفض مثل هكذا تصور عن الألهة والدين.

المبحث الثاني

فيلون الإسكندري

أولاً: النشأة والتأثيرات المحيطة:

كاتب يوناني ولد في الاسكندرية عام ٢٠ أو ٣٠ ق.م[٦٦]، عرف أيضاً بفيلون اليهودي، ولعله توفي بعد فترة وجيزة من عام ٤٠ ب. م بعد مشاركته في وفد هام ليهود الإسكندرية الى الأمبراطور الروماني كاليغولا في روما للشكوى من معاملة الحاكم الروماني في مصر لليهود، وهو الحادث الذي يدلل على قيمة فيلون البارزة بين يهود الإسكندرية، كما عدت كتابات فيلون خير دليل على ثقافة يهود الإسكندرية ونظرتها العقلية، وهو ما

يظهر كونهم متعمقين أكثر من يهود الشتات في العلوم والثقافة، حيث كان يقراؤن التوراة في ترجمتهم الإغريقية السبعينية[٦٧].

وكان فيلون يعد أول فيلسوف يهودي جمع بين عقيدة العهد القديم والفلسفة اليونانية، وسواء كان لاهوتياً أكثر من كونه فيلسوفاً أو لا[٦٨] فإن فيلون يمتاز عما سبق من المفكرين اليهود بأنه توجد لديه الحقيقة الدينية موضوعة في قالب فلسفي لأول مرة في الفكر اليهودي حيث نجد الحقيقة الدينية والمبادئ العقلية الصرفة التي تقوم عليها الحقيقة الدينية قد وضعت في قالب فلسفي، كما نجد عند فيلون المعارضة بين ما يقتضيه العقل وبين ما أتى به النقل واضحة ومدركة، بينما كان التفكير اليهودي في الإسكندرية قبل ذلك لا يتجاوز التأثيرات البعيدة التي غزت الإسكندرية بما أدى الى نهضة في الفكر اليهودي في الإسكندرية كان مظهرها الأول ترجمة التوراة الى اللغة اليونانية[٦٩]. ويمكن عد فيلون النموذج الأول لكل تيار فكري سار في إتجاه الجمع بين الفلسفة والدين أو بين التفكير العقلي والفهم النقلي، والذي لهذا الإتجاه أهميته المركزية في الفلسفتين المسيحية والإسلامية على حد سواء[٧٠].

لكن يجدر الإلمام بالظروف السابقة والمحيطة بفيلون والتي أدت لنشأة مدرسة الإسكندرية التوفيقية بين ما سبقها من مذاهب لما لها من أهمية في فهم حقيقة توجهاته الفكرية.

لقد كان من نتائج الغزو الروماني لبلاد اليونان في القرون السابقة لميلاد المسيح أن أولع الرومان بما لدى اليونان من علم وفن وفلسفة بما أدى الى هجرة أعداد كبيرة من الشباب الروماني الى أثينا يدرسون ما خلفه الفلاسفة اليونان من تراث فكري وثروة علمية، وكان من أثر ذلك أن أندفع الفلاسفة اليونان لتعليم الشباب الروماني، وأحدث هذا تجاوباً في الأفكار وتبادلاً في المعرفة والرأي أدى الى تكوين خليط من الفكر والفلسفة مزيج مما عند اليونان والرومان إنصهرت فيها المذاهب الفلسفية القديمة من فيثاغورية وأفلاطونية وأرسطية فضلا عن الرواقية والإبيقورية والأفكار الشرقية، وكان أثر ذلك تكوين فلسفة أهم مميزاتها الانتخاب والتوفيق بين كل هذه المذاهب وعرفت هذه المدرسة بالفلسفة الإنتخابية، وأصبحت الإسكندرية مركزاً لهذه الفلسفة لإنها أخذت موقعاً علمياً بديلاً لأثينا [٧١].

وفي القرن الثاني قبل الميلاد نهضت الأفلاطونية في عدة مدن عند أهل الطبقة العليا، وفي القرن الاول قبل الميلاد قامت الفيثاغورية كمدرسة أخلاقية، وإختلطت المدرستان عند

كثير من المفكرين بتأثرهما بهما معاً، كما أن كلا المدرستين تأثرتا بالفكر الشرقي[٧٢]، وهو ما كان له أثره في كثير من النظريات والافكار التي لا تتوافق مع روح الفكر اليوناني القديم.

وفي ضوء ذلك كان لهذا العصر فضلاً عن النزعة التوفيقية إهتمام بالعلوم الواقعية والعودة الى إحياء المذاهب القديمة خاصة ما كان مرتبطاً بمبادئ السلوك الإخلاقي ومزج كل ذلك بالآراء والمذاهب الشرقية[٧٣].

وكانت مساهمة مدرسة الإسكندرية تتمثل بإضافة جانب محوري هو ما ذهبت إليه الفيثاغورية الجديدة من أن الكشف الصوفي هو الوسيلة للوصول الى المعرفة الحقة، فالبصيرة فوق العقل. ومن ثم كان هذا الطريق الصوفي المنفذ للتخلص من طريق الشك الذي سيطر على الأذهان مدة طويلة قبل ذلك، فإذا كان العقل عجز عن الوصول الى الحقيقة بنفسه وأوصل الإنسان الى الشك فالحل أن يلجأ الإنسان الى البصيرة والكشف الصوفي لهدايته لطريق الحق[٧٤]. ويمكن أن يكون هذا الجانب الصوفي السبب الرئيس في إبتعاد أغلب الباحثين الغربيين والعرب إن لم يكن إهمالهم لهذه المرحلة، بالنظر الى موقفهم السلبي من الفكر الصوفي لأنه فكر إنهزامي من الحياة لا يساعد على تطوير المجتمع، بالرغم مما يلاحظ من الأثر الكبير لهذه المدارس على الفكر المسيحي والإسلامي معاً إن لم يكن أكثر أهمية من غالبية المدارس الفلسفية اليونانية المتعارف ذكرها بإهتمام وتركيز، وحتى وإن كانت مصادر هذه المدارس لم توجد بكثرة فلا يبدو ذلك سبباً كافياً لقلة تناول هذه المدارس فضلاً عن الفكر الفلسفي في هذه المرحلة التي يطلق عليها الهيلنستية والرومانية بالنظر لأثرها الضخم على الفكر المسيحي والاسلامي في المنطق والفلسفة، حيث يظهر هذا الأثر بوضوح في عدة نظريات منها الفيض والألهام والإشراق والعقل الفعال ومراتب العقل في الفلسفة، والكليات الخمسة والشكل القياسي الرابع في المنطق فضلاً عن غيرها.

ولقد كان لليهود نشاط ملحوظ في الإسكندرية منذ بدأت مؤسساتها الفكرية والعلمية في العمل. وما يوضح هذا النشاط ويؤكده أن تقديرات عدد اليهود في الإسكندرية في ذلك الوقت بلغت خمس السكان. ولما بدأت التأثيرات الفكرية المتبادلة بين طوائف مدينة الإسكندرية المختلفة، وبدت الحاجة ملحة لفهم اليونانيين لليهود الفهم الصحيح العميق بالنظر لعددهم وإثارتهم للمشاكل، ويبدو أن ذلك كان الدافع الرئيس لترجمة التوراة من

اللغة العبرية الى اليونانية، حيث قام ٧٢ حبراً يهودياً بترجمة التوراة في ٧٢ يوماً ولأجل ذلك سميت هذه الترجمة بالسبعينية [٧٥].

ومع غض النظر عن صحة قصة الترجمة فإن هذه الترجمة السبعينية كان لها أهميتها الخاصة، إذ بدأ على إثرها الدارسون من اليونانيين واليهود السكندرانيين تحليلاتهم للتوراة، واستخدام منهج التأويل الرمزي التوفيقي بين اليهودية والتراث الديني الشرقي من جهة والفلسفة اليونانية من جهة أخرى[٧٦]. وكان فيلون أبرز ممثلي هذا المنهج.

ويمكن أن يكون موقف فيلون من التوفيق بين التوراة والفلسفة نابعاً مما وجده من نظرة عامة اليهود الى الفلسفة بأنها عنوان الكفر والإلحاد، بينما كان علمائهم منقسمين بين مؤيد للفلسفة ورافض، والمؤيد منهم درس الفلسفة الى جانب الشريعة للإستعانة بها في الدفاع عن العقيدة اليهودية، بل إن البعض يفتخر بإسبقية التوراة للفلسفة اليونانية في الكشف عن حقائق الكون الماورائية منها والطبيعية، حتى أن نومنيوس[٧٧] يذكر ان أفلاطون ليس الا موسى يتكلم اليونانية بل أضحت بعض جماعات اليهود لا تقرأ التوراة الا في الترجمة السبعينية، وأعتقد الكثير من اليهود أن الوحي المقدس يتناول هذه الترجمة أيضاً[٧٨].

وكان من نتائج ذلك أن أخذ يهود الاسكندرية يشرحون التوراة شرحاً على غرار شرح الفيثاغوريين والافلاطونيين والرواقيين لقصص الميثولوجيا وعبادات الاسرار، فكانوا يؤولون الفصل الاول من سفر التكوين مثلاً بأن الله خلق عقلاً خالصاً في عالم المثل هو الانسان المعقول وخلق على مثاله عقلاً أقرب الى الأرض هو أدم، وأعطاه الحس أي حواء كمعونة ضرورية له، لكن العقل إنقاد للحواس واللذة الممثلة بالحية التي وسوست لأدم، فولدت في النفس الكبرياء أي قابيل فضلاً عن جميع الشرور، وانتفى منها الخير أي هابيل، وماتت النفس موتاً خلقياً[٧٩].

وكان لفيلون شرح ضخم على التوراة دمج فيه الآراء الفلسفية المعروفة في عصره مبعثرة من غير تلخيص، ولا إعتناء بتلخيص أرائه وتحديد معاني ألفاظه، بل لا يحجم في أحيان كثيرة عن الجمع بين أفكار متنافرة، بحيث يصعب تصوير حقيقة فكره بدقة، وما يذكر فهو بمنزلة الخطوط العريضة لمذهبه [٨٠]. وعلى فرض كون شرحه هذا كان بصورته النهائية وليس مسودات غير مكتملة، فإن ذلك يبدو أنه يعود الى محاولته الجمع بين الأفكار الفلسفية

المتنافرة الشائعة في عهده، وهو ما ألقى بضلاله على وجود عدد كبير من التناقضات في فكر فيلون ومؤلفاته، إذ يظهر أن تأثير هذه المدراس الطاغي على فيلون وإنبهاره بها لم يجعله يلتفت الى تلك التناقضات، أو أن تلك التناقضات كانت في مؤلفاته غير المكتملة أو كانت في مراحل زمنية مختلفة إختلف فيها فكر فيلون وتبدل دون أن نجد جواباً حاسماً من الباحثين في سبب ذلك التناقض.

إن فيلون متأثر بعقيدته اليهودية، وهو ما يتضح في تغليبه الوحي الالهي على العقل، وتأكيده ـ متفقاً في ذلك مع الأديان السماوية ـ بأن الموجود الأول يعلو على كل فهم وتعقل، وكان المبدأ الأول عنده كما أفلوطين لاحقاً فوق العقل، ويليه اللوغوس الذي يتوسط بين الإله والعالم المادي، وينطوي اللوغوس على المثل أو المبادئ التي يتكون منها العالم المحسوس وجاء فيلون بتفسير لم يرضى عنه الكثير من شراحه، ورضي عنه أفلوطين لاحقاً وأقر بوضع المثل الأفلاطونية في العقل الأول على أن المثل أو النماذج التي ينطوي عليها العقل الإلهي إمتزجت عند فيلون بالملائكة والجن التي هي عنده وسائط إلهية تملأ المسافة بين الله والعالم المحسوس، فالله عنده لايؤثر في العالم المحسوس إلا عن طريق هذه الوسائط(٨١). وتغليبه للوحي الإلهي على العقل يؤيد كونه لاهوتياً أكثر من كونه فيلسوفاً كما هو المعنى الإصطلاحي للفيلسوف في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر.

وفيلون مؤمن بالكتب المقدسة ويعتقد أن هذه الكتب لا يمكن إلا أن تكون صادرة عن الوحي الإلهي وإلا ما إستطاعت البقاء طوال هذه المدة الطويلة، وهو يأخذ بكل كتب التوراة ولا يستثني منها كتاباً، كما إنه لا ينكر أن تكون الأسفار الخمسة من وضع موسى عليه السلام، ومن ثم كان مؤمناً بالنصوص النقلية اليهودية فضلاً عن عنايته بالفلسفة اليونانية، ومن ثم كان يرى أن من الحكمة الأخذ بكلا الحقيقتين الدينية والفلسفية، والفارق بينهما أن الحقيقة الدينية أكمل وأتم مع عدم الدقة والتفصيل بينما الحقيقة الفلسفية أقل شمولاً لكنها أكثر تفصيلاً وأدق صياغة (٨٢). وكون الحقيقة الدينية عند فيلون أكمل من الحقيقة الفلسفية يعد دليلاً آخر على كونه لاهوتياً أكثر من كونه فيلسوفاً.

لقد شاع في عصر فيلون إسلوب التأويل الرمزي المجازي وبشكل خاص في تأويل الفلسفة اليونانية كما في شرح هوميروس، ولعل فكرة التأويل المجازي التي تفترض أن

الحقيقة مختفية وراء رموز وأمثال إنما ترجع الى الإسرار الأورفية، وإستعمل فيلون هذه الطريقة لتأويل قصص التوراة(٨٣). ومما تقدم أثر البيئة الفكرية التي نشأ فيها فيلون على تصوراته ومتبنياته الفكرية، وعدم تقدير ما كان شائعاً في وقته من أفكار يبعد الباحث عن تقدير أرائه وتقييمها بكل سليم.

ثانياً: الله عند فيلون:

إن الله عند فيلون هو نقطة البداية التي ينبغي البدأ بها لمن أراد أن يدرك حقيقة الوجود والعالم، وأبرز صفة لله عند فيلون أنه بعيد عن أي تعيين وتحديد، إذ لا شئ يشبه الله وأنه مفارق للعالم، وعلى الرغم من ذلك فإنه يعتني بالعالم لأن الله بمثابة أب له وملك بحسب تعبير فيلون. والله سام سمواً مطلقاً، ومملوء بنفسه ومكتفي بذاته، وهو كائن لانهائي خال من الخصائص لأن إضافة أي خاصية له تهبط به الى مستوى الكائنات المحدودة المخلوقة(٨٤).

إن الله بسيط فلا يتركب من جسم ونفس أو هيولى وصورة، وهو أزلي غير متغير، الواحد غير المركب وطبيعته مغايرة لطبيعة غيره من المخلوقات فهو الخير الأعظم والمبدأ الاول للوجود، يتصف بكل الكمالات لأنه العلة الغائية لكل الموجودات، ومصدر كل كمال نجده في الكائنات المخلوقة (٨٥).

وتصور فيلون للوجود مزيج من العقيدة اليهودية والفلسفة اليونانية، فالله عنده مفارق للعالم، خالق له معني به، لكنه من البعد عما يدركه العقل البشري بحيث لا نستطيع أن نعلم عنه شيئاً آخر، فكل ما ورد في التوراة من تشبيه يجب أن يؤول بحسب هذه النظرة. وليس الله عنده أله إسرائيل فحسب بل أله العالم أجمع، واسماؤه تدل على الكلية وهو العلة الأولى، كما أنه أبو العالم وملكه ونفسه وروحه(٨٦). ومما يدل على تأثر فيلون بالفلسفة اليونانية إستخدامه لتشبيهات أفلاطون المشهورة للإله مثل (الشمس المعقولة، الخير الأول، أفضل الكائنات)(٨٧).

وذهب فيلون الى أن علية الله على نوعين، مطلقة ونسبية لأن الله لم يخرج الأشياء من النور فقط بل صنع الأشياء التي لم تكن من قبل، وهو ليس صانعاً فقط بل خالق، بمعنى أن العالم المعقول خلق من العدم، ولذلك فالأرواح خالية من المادة ولدها الله كما يلد العقل أفكاره. أما العالم المحسوس فهو إما نتيجة تنظيم الله لمادة سابقة أو هو نتيجة فعل وسطاء

بين الإله والمادة، ويعلل فيلون هذه التفرقة بأن الخلق صادر عن قدرة الله وخيريته فلا يخلق من الله وحده إلا الموجود الجدير بهذه الخيرية(٨٨).

ويمكن أن يكون مصدر كلام فيلون هذا ليس تفسيره لنصوص الديانة اليهودية فقط بل تأثره بنصوص بعض المفسرين القدامى لمحاورة تيماوس لأفلاطون فضلا عن نصوص الرواقيين والمشائيين ومزجها ووضعها في قالبه الخاص(٨٩).

ونجد عند فيلون تصوراً مغايراً للروح اليونانية عد من خلاله اللامتناهي أعلى درجة من المتناهي على أساس أن اللامتناهي هو الذي يعم ويشمل كل متناه، فضلاً عن أن اللامتناهي هو الحاوي لصفات لا حصر لها، بينما المتناهي هو الذي يشتمل على صفات محدودة أو نهائية. والله عند فيلون هو اللامتناهي لأنه يشمل كل الصفات الكمالية الممكنة أو الموجودة، ولما كان العقل الإنساني غير قادر على إدراك اللامتناهي لهذا لا يستطيع الإنسان أن يدرك حقيقة الله، ومن ثم ينظر فيلون إلى صفات الله بوصفها سلوباً على الرغم من أنه يصف الله بصفات إيجابية في كثير من الأحيان لأنه يحدد الصفات السلبية على أساس الصفات الثبوتية لله(٩٠). ومن هذه الصفات الإيجابية صفة الوجود لانه لا يمكن سلب الوجود عن الله وإلا كان ذلك نفياً للوجود عنه وهو محال. لكن هذا الوجود الإلهي عند فيلون يجب أن ينظر له على نحو مغاير للوجود الإنساني. وفضلاً عن صفة الوجود يضيف فيلون لله صفات ثبوتية أخرى أهمها العلم والخير والقدرة (٩١).

ويرى فيلون أن الإنسان لا يستطيع أن يحدد صفات الله بطريقة واضحة لأن كل ما يستطيع أن يصل إليه من صفات لابد أن يكون في حدود عقله وإدراكه، وهو مأخوذ مباشرة عن طبيعة العقل المخلوق الناقص المتناهي، ومن ثم ينسب فيلون الى الله أنه اللامتناهي في مقابل المتناهي، والحاوي في مقابل المحوي، والثابت في مقابل المتغير، والدائم في مقابل الزائل، والكامل في مقابل الناقص، والأبدي في مقابل الحادث أو المخلوق، وهكذا أيضاً في صفات الفضيلة والخير والحكمة والقدرة فالله متصف بهذه الصفات بما هو فوق الإدراك الإنساني المتناهي(٩٢).

وفي ضوء ما تقدم فإن الجديد عند فيلون يبدو في محاولته سلب الصفات عن الله، لأن الله لا يشبه شيء من خلقه، ومن ثم من أراد معرفة الله عليه إدراك ما وراء العالم المحسوس

بل إدراك ما وراء العالم المعقول، وسبب هذا التباين بين الله والعالم عند فيلون تعود لفكرة دينية أخلاقية تستند الى طاهرة ونزاهة الله في مقابل الدنس الموجود في العالم، وكل إتصال بينهما من شأنه تدنيس مرتبة الإلوهية[٩٣]. وهذا التصور والفهم لصفات الله لا يختلف عن التصور الإسلامي السائد عند أغلب فرق العقيدة الإسلامية، كما أن النظرة لصفات الله على أنها سلوب موجود في العقيدة الإسلامية عموماً على أنها تمثل صفات لله مع صفات الإيجاب، فضلا عن أن كل صفات الله هي صفات سلب كما تصور فيلون موجود أيضاً في الفرق الإسلامية بهذا المعنى والتصور من حيث أن قدرة الإنسان محدودة في فهم الحقيقة الإلهية وما يتم إثباته له من صفات يرجع لما ورد عنه من أوصاف في القران.

والطريق الأمثل للإقتراب من معرفة الله عند فيلون يكون بتأويل آيات الكتاب المقدس تأويلاً رمزياً مجازياً حتى يمكن إكتشاف الطريق الى معرفة الله. وإكتشف فيلون طرق المعرفة المختلفة من تأويله لما ورد في التوراة من (أن الله أله إبراهيم وإسحاق ويعقوب) إذ تشير الى مصادر المعرفة الأساسية لمعرفة الله هي العلم والطبيعة والزهد، فكون الله إله إبراهيم يرمز الى العلم، بينما إله إسحاق يرمز الى النعمة العفوية الطبيعية، بينما إله يعقوب يرمز الى الزهد [٩٤]. وفي ضوء ذلك يمكن معرفة الله بالنظر الى مصنوعاته في العالم، لكن هذه المعرفة تبدو ناقصة جداً من دون كائنات متوسطة بين الله والعالم، فالنفس الإنسانية لا تستطيع معرفة الله دفعة واحدة من دون تدرج بوسائط [٩٥].

ثالثاً: الوسائط:

لما كان الله كائناً متعالياً مفارقاً لا ربط له بالكائنات الناقصة المخلوقة مباشرة، فإن فعل الخلق الإلهي لابد أن يكون عن طريق وسائط أقل كمالاً منه، والوسيط لا يتميز بطبيعته إنما بوظيفته ومن ثم لا سبيل لتحديد ماهية الوسيط إلا بمعرفة ما يقوم به من عمل[٩٦]. ومن ثم يفهم عدم وضوح الوسيط بالدقة كما هو الأمر بالنسبة إلى الله.

والوسائط عند فيلون هي القوة الإلهية والتي تكون على أنواع المهم فيها والذي يركز عليها فيلون أربعة أنواع: الأول، على مثال الصور الأفلوطونية التي هي نماذج تخلق الموجودات على غرارها. والنوع الثاني، شبيه بنوع القوى العنصرية السائدة في الطبيعة عند الرواقيين. والنوع الثالث، شبيه بالملائكة في المعتقدات اليهودية. النوع الرابع، الجن في

المعتقدات الشعبية اليونانية. وعن طريق هذه القوى الإلهية المختلفة يتصل الله أو فعله بالكون، والذي لايدرك الإنسان من فعله إلا مجرد آثاره فقط [٩٧]. وتحديد الوسائط بهذه الكيفية وقربها من تصورات سابقة ما يؤكد نزعة فيلون التوفيقية بوضوح فضلاً عن تأثره بالأفكار السائدة في عصره.

١ ـ اللوغوس أو الكلمة:

اللوغوس عند فيلون أول القوى الصادرة عن الله ومحل الصور والنموذج الأول لكل الأشياء، وهو القوة الباطنة التي تحيي الأشياء وتربط بينها، كما يتدخل في تكوين العالم من دون أن يصل الى مرتبة الخالق، لأنه الوسيط بين الله والناس، والمرشد لبني البشر الذي يمكنهم من الإرتفاع الى رؤية الله من دون أن يتجاوز على الدوام دوره كونها وسيطاً [٩٨].

اللوغوس عند فيلون نوعان: باطني أو نفسي، وخارجي يتمثل في النطق والتلفظ، وهذان النوعان يوجدان في الله والإنسان معاً، فاللوغوس الإلهي الباطني هو العقل الإلهي نفسه، أما الخارجي فهو كلمة الله[٩٩]. وبين هذين النوعين إرتباط وثيق، فإفكار العقل الإلهي وكلمته يوحى بها الى نبي، ومن ثم فان الناموس الإلهي أو الكتب المقدسة ـ التي هي الإسفار الخمسة لموسى ـ تمثل كلمة الله، وهي القوة الموجهة للعالم والفلسفة الحقيقية والمصدر الأول لينابيع المعرفة والحكمة بإعتبارها الكلمات الخالدة التي لا تفنى [١٠٠].

ولقد أعطى فيلون أوصافا متعددة للوغوس، فهو عنده المبدأ الأول للعالم والمدبر له، وهو العالم المعقول ونموذج الخليقة والعقل الإنساني، وقد عينه الله وسيلة لإعطاء بركاته، كما ذكر له عدة إسماء منها: الإنسان الألهي أو آدم السماوي، الكاهن الأعظم، شفيع البشرية، ومنقذ البشرية، صورة الله، عمل الله [١٠١].

ويتضح معنى هذه الأسماء أكثر عند فيلون بما يذكره من تأويله لآيات التوراة، إذ يفسر ما ورد في العهد القديم من ذكر لملاك الله في مجال الظهورات أو التجليات الإلهية بأنه اللوغوس، إذ اللوغوس هو الملاك الذي يرشد البشر، كما إنه الملاك الذي ظهر للنبي يعقوب، كما إن فيلون يفسر ما يذكر بالتوراة من وجود ملائكة كثيرة بأنها القوى إلالهية، وأن رئيس الملائكة هو اللوغوس، وأنه أعلى من جميع الكائنات المتوسطة لأنه الإبن البكر

على حد تعبير فيلون، وهو الوسيط الأول الذي يليه في تسلسل الوسائط الحكمة ثم رجل الله آدم الأول ثم الملائكة ثم نفس الله ثم القوى الإلهية، وهي أعداد كثيرة من الملائكة والجن الهوائية والنارية التي تنفذ أوامر الإلهية [١٠٢].

إن فكرة اللوغوس لها أهمية تاريخية كبيرة عند اليهود والمسيح فضلاً عن الفلسفة اليونانية، ففي الكتابات اليهودية نجد اللوغوس يذكر مراراً في الأسفار الأولى للتوراة، كما تذكر في كتاب الحكمة المنسوب الى سليمان، والمرجح كتابته في عهد الإمبراطور أوغسطس على صورة الحكمة أو صوفيا. أما في المسيحية فقد لعبت الكلمة أو اللوغوس دوراً هاماً في الإنجيل الرابع تحت تأثير فيلون[١٠٣].

والتأثر الأكبر على فيلون بفكرته عن اللوغوس يظهر أنه يعود الى الفلسفة اليونانية، وتحديداً الرواقية وهرقليطس و الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة مع إختلاف فيما بينها. فاللوغوس عند فيلون يكون له مرتبة وسطى بين الله والمخلوقات، بينما في الرواقية اللوغوس هو الإله الأكبر كما أنه كلمة باطنة في جميع الموجودات غير مخلوقة. أما مع هرقليطس فإن فيلون يتفق معه في نظريته عن اللوغوس من حيث أنه مبدأ إنفصال بين الأشياء المتضادة في الكون، وأن هذا الإنفصال هو مبدأ المخلوقات، والذي من شأنه أن يؤدي الى الفصل بين القوى الخالقة والموجودات المخلوقة، لكن فيلون يختلف مع هرقليطس عندما يدعو في نظريته عن اللوغوس الى القول بالإتحاد بين المتناقضات، والذي من شأنه بوصفه مبدأ الإنقسام أن يجعل في وسع الإنسان أن يقول بشيء من الهوية أو الإمتزاج بين المخلوق والخالق، وهذا أمر يرفضه فيلون تماماً لأنه يرى أنه لا يمكن أن يضاف الى الشيء الواحد وفي آن واحد ومن جهة واحدة صفتان متناقضتان، هادفاً فيلون من ذلك أن يحتفظ لله بسموه وعلوه وتميزه عن مخلوقاته[١٠٤]. وواضح أنه في نظرته هذه متأثر بديانته اليهودية ولذلك رفض مثل هكذا تصورات من هرقليطس.

ولكي تكتمل الثنائية، ويقوم اللوغوس بمهمته الرئيسة يجب أن لا يكون قوة مادية بل قوة روحية معقولة، ولهذا نجد فيلون في نهاية الأمر يحيل اللوغوس الرواقي الى معقول أفلاطوني، متأثراً في ذلك بفكرة الصور الأفلاطونية، وهذا التأثر على صورتين: الأولى متأثرة بالفيثاغورية المحدثة، والثانية متأثرة بالأفلاطونية. أما التأثر بالفيثاغورية المحدثة نجد

فيلون يقول إن اللوغوس هو الواحد، لكنه لا يتفق معهم بالقول أن الواحد هو الله، ثم يقارب بين فكرة العدد سبعة عند الفيثاغوريين المحدثين واللوغوس، إذ يرى الفيثاغوريون المحدثون إنقسام العالم إلى سبعة أشياء أولها السماء وآخرها النور، فيستبدل فيلون هذا النور باللوغوس حيث يجعل اللوغوس القوة السابعة المتوسطة بين الله والكون، لكن التأثر الحقيقي لفيلون في فكرته عن اللوغوس يبدو أنه أخذه من أفلاطون، فاللوغوس عند فيلون أصبح معقولاً كالصور الأفلاطونية [١٠٥].

وعلى كل حال فإن ما ذكره فيلون عن اللوغوس وتقريبه لها بالملائكة وأن هنالك مرتبة وسطى بين الله والإنسان بتفاصيل لها أثره البارز في إبراز هذه الإفكار الدينية بقالب فلسفي، فضلاً عن تأثر كثير من الفلاسفة اللاحقين بمثل هذه الإفكار خاصة أفلوطين ومدرسته، بالنظر الى سيطرة الفكر الديني فيما بعد القرون الأولى لميلاد المسيح.

٢- بقية الوسائط:

بقية الوسائط التي يذكرها فيلون بين الله والعالم الى جانب اللوغوس فهي القوى الإلهية قوة الخير في الله التي بها يكون إيجاد العالم، والقوة التي يسيطر بها على العالم فهي قوة خيرة خلاقة، كما إنها قوة حاكمة تنزل العقاب لتحقق سيادة الله على خلقه [١٠٦]. وعلى الرغم من تعدد هذه القوى والإختلاف عند فيلون فيها فإن أهمها هي:

١- الحكمة أو صوفيا: التي يتحد بها الله لينتج عن إتحاده بها العالم. وكثيراً ما يرمز لهذه الحكمة الإلهية بأنها (أم العالم)، وأيضاً بأنها (زوج الإله) متأثراً بذلك بزواج الكائنات الإلهية الشائع في الإديان القديمة؛ فزيوس عند اليونان يتزوج من هيرا، وأوزيروس في الديانة المصرية يتزوج إيزيس وينجب حورس [١٠٧].

٢- الملائكة: وهي كائنات روحية غير جسمية، ويبدو أن فيلون إستمد فكرتها من الديانة اليهودية [١٠٨].

٣- الجن: وهي عند فيلون كائنات نارية أو أثيرية تنفذ أوامر الله، وهي كائنات أخذها من المعتقدات الشعبية اليونانية [١٠٩].

وربما أدخل فيلون هذه القوى الإلهية ضمن الكائنات المتوسطة بين الله والعالم ليوفق

بين نظرية وحدة الوجود التي قالت بها الرواقية، ونظريته عن الإستشراف الإلهي وكيفية إدراته للكون، فالقوى الإلهية منها قوى لها صلة بالعالم من حيث كونها حاكمة له؛ وهناك قوى آخرى لها صلة بالإنسان الخاطئ ترشده وتحميه عند الخطأ، وهي ملجأ للنفوس التي تستحق الخلاص وتسعى إليه [١١٠]. فاللوغوس بين القوى الإلهية هو المسؤول عن حكم العالم، بينما الملائكة والجن لها إرتباط بالتعامل مع الإنسان.

كما أن مما هو جدير بالإشارة إن كلام فيلون عن اللوغوس والوسطاء لم يكن حاسماً أو نهائياً، إذ هناك نصوص يشعر من يقرأها أن الوسطاء ماهي إلا وجهات مختلفة للعلية الإلهية، وإنهم إنما يتمايزون بالذهن فقط، وأنهم مجرد رمز إلى آثار الله أو إحالات النفس[١١١]. ومن هذه التعارضات في نصوص فيلون ما يذكره عن اللوغوس من أنه تارة الوسيط الذي خلق الله العالم به كما يصنع الفنان الآلة، كما أن اللوغوس يعرف الله بواسطته كما أنه الشفيع عنده، وتارة آخرى ملاك الله المذكور في التوراة أنه ظهر للآباء وأعلن إليهم أوامر الله. ومرة ثالثة أنه قانون العالم وقدره كما مذهب هرقليطس والرواقيين، ومرة رابعة أنه المثال والنموذج الذي خلق الله العالم على شاكلته كما رأي أفلاطون، فضلاً عن نصوص أخرى معارضة. أما بقية الوسائط من القوى الإلهية فهو تارة يردها الى المثل الإفلاطونية، وطوراً يتصورها روابط تشد الأشياء وتوحدها كما رأي الرواقيين، وحيناً هي درجات صعود النفس إلى الله، وحيناً آخر هي صفات الله [١١٢]. ويبدو أن هذا التعارض والتعدد في أفكار فيلون يعود الى إختلاف الأفكار والمدارس التي تأثر بها وحاول التوفيق بينها في مذهبه الإنتخابي، كما أن هذا المذهب الإنتخابي جعل الباحثين يميلون الى تحديد تأثره بكل فكرة عنده الى غيره من المدارس الفلسفية أو الفلاسفة الذين تقترب أفكارهم مما ذهب إليه فيلون، على الرغم من أن مجرد تقارب الأفكار أو تشابهها لا يدل بالضرورة على التأثر أو الأخذ من الأخرين.

ودور الإنسان عند فيلون العودة الى مقام الإلوهية بعد إدراك الإنسان لبطلان المحسوسات والشك فيها مستخدماً حجج الشكي أناسيداموس في بطلانها وأنها عالم زائل، لأن هذه الحجج تثبت ضعف قيمة المعرفة الإنسانية وعالم المحسوسات، فالشك في كل ذلك إنما يضع الإنسان أمام عجزه وتدفعه لان يلجأ الى الله، فتعكف على العبادة والنسك

والتطهر، ولا تلبث أن تنتقل من وسيط إلى آخر حتى تصل الى الوسيط الأول (اللوغوس أو كلمة الله)، ثم تترقى بعد ذلك فتبلغ مقام الله نفسه وتتحدد به فيكون علمها به مستنداً الى اليقين الذي يصل إليه الصوفية والعارفون في حالة الجذب والإتحاد بالله[١١٣].

والعارف الحكيم الذي يصل الى حالة الإتحاد بالله يصبح عقلاً مفارقاً يكون بدوره وسيطاً جديداً ينضم الى طائفة الوسطاء التي ينبغي على النفوس الأخرى أن تعبرها للوصول الى الله، كما سيصبح العالم نفسه الذي ينعكس فيه النظام الإلهي وسيطاً آخر في طريق عبور النفوس إلى الله[١١٤].

وهنا يبدو بوضوح تأثير التعاليم الغنوصية والهرمسية على فيلون والتي إنتشرت في مدرسة الإسكندرية فضلا عن تأثيرها العام على مختلف المدراس الفلسفية في ذلك العصر، وهذا يتضح من فكرة الوسطاء بين الله والنفس. إلا أنه يلاحظ وجود نوع من الغموض عند فيلون في تصويره لعلاقة الله بالإنسان من إله ذو علاقات مستمرة ومتعددة مع الإنسان يحبه ويرعاه ويسانده ويثيبه ويعاقبه، وهو إله قريب من تصور الساميين فضلاً عن قربه من تصور الرواقيين للإله، كما كان له وجود في المسيحية التي بشرت بإله قريب الصلة بالإنسان محب له. هذا من جهة، ومن جهة أخرى نجد صورة لإله متعال لا تربطه بالإنسان ولا تدركه سوى الأرواح المفارقة في حالة الإنجذاب مع الله، وهي الفكرة التي سادت بعد فيلون عند الإفلاطونية المحدثة والفيثاغورية المحدثة [١١٥]. وهذا الغموض في تصور فيلون لا يبدو مستغرباً بالنظر الى ما اشتهر عنه من تعارض نصوصه وإختلافها الى درجة حار معها الباحثون، ومن الممكن أن ذلك يعود الى تأثره - كما تقدم - بأفكار متعددة في مراحل زمنية مختلفة في حياته تبدلت فيها تصوراته وأفكاره، لذلك يظهر هذا التناقض والغموض في كتاباته.

النتائج:

١ـ إن السقراطيين جميعاً يرفضون الآلهة اليونانية لمعارضتها المنطق البشري، وأنها حسب وجهة نظرهم ألهة وضعها البشر القدماء لعظمائهم من البشر وقدسوهم إلى درجة التألية، دون أن يعني هذا رفضهم لفكرة الإله بصورة مطلقة، إذ أن رفض الألهة اليونانية الإسطورية لا يعد أمراً سلبياً بقدر ما يعد إنكار مبدأ الإلوهية مطلقاً هو محل النقد والإعتراض، وهو أمر يصعب إثباته بحق السقراطيين.

٢- إن إقتران السقراطيين بفكر السوفسطائية والإبيقورية ـ خاصة في المراحل التاريخية المتأخرة ـ وما إشتهر عنهما من إنكارهم لمبدأ الإلوهية جعل عدد كبير من المؤرخين يذهبون إلى إتهام السفسطائية بالإلحاد بشكل مطلق، ومن ثم إلحق هذا الإتهام بالسقراطيين.

٣- إن تسمية السقراطيين بصغار السقراطيين بالقياس الى أفلاطون هو بمنظور الفكر الفلسفي القديم، ويرى الباحث أن الإشارات الواردة عن السقراطيين على قلتها تبدو أقرب الى الفكر المعاصر منها الى رأي أفلاطون، فالجانب العملي الأخلاقي عند السقراطيين أقرب الى الفكر المعاصر وواقع الحياة من الفكر المثالي النظري عند أفلاطون، وهذا النظرة للسقراطيين مقاربة لرفض بعض المفكرين المعاصرين التصور القديم عن السوفسطائيين من كونهم مرحلة تراجع في الفكر اليوناني وأن قمة الفكر اليوناني يتمثل بأفلاطون وأرسطو، بينما يرى بعض المعاصرين أن السوفسطائية تعد مرحلة ثورية متقدمة رافضة للفكر التقليدي اليوناني المتمثل بأفلاطون وأرسطو ومن ثم فان السوفسطائية تمثل النزعة التنويرية في الفلسفة وأنهم أقرب الى الفكر التنويري المعاصر من فكر أفلاطون وأرسطو، وبالقياس الى تأثر المدارس السقراطية الكبير فإنها تقترب من هذا التقدير، وأن الصورة المأخوذة عنهم هي من خصومهم حالهم في ذلك حال السوفسطائية.

٤- إن المدارس السقراطية لم تصل آرائها الإ من خلال مؤلفات خصومها أتباع المدارس الأفلاطونية والمشائية وغيرها، ولذلك الإحتمال الأقرب حدوث تشويه لآراء المدارس السقراطية أو تأويلها بصورة مخالفة لواقعها، والأقرب أن أراء السقراطية لم تكن بذلك العرض والأفكار السطحية، وهو أمر يفهم من التأثير الذي أحدثته المدارس السقراطية على مدارس فلسفية أخرى من رواقية وأبيقورية وغيرها في مرحلة العصر الهيلنستي فضلاً عن الاسينيين اليهود والرهبان المسيحيين، وهي مدارس ذات توجهات وأفكار لها قيمتها الفلسفية والدينية.

٥- إن ذكر بعض الباحثين للمدارس السقراطية ضمن الفترة الهيلنستية من الفلسفة غير مطابق لحقيقة نشأة هذه المدارس في مرحلة سابقة على الفلسفة الهيلنستية والتي

تؤرخ بدايتها بعد وفاة الإسكندر المقدوني عام ٣٢٣ ق. م كما أن تبرير ذلك بأن تأثيرهم كان في القترة الهيلنستية لا يعد معياراً لتناول المدارس الفلسفية ضمن المراحل التاريخية كما يتضح ذلك من ملاحظة بقية المدارس عبر التاريخ، لكن يبدو الأمر عند البعض يعود الى جانب تنظيمي للكتب فضلاً عن الرغبة في الإنتقاص من هذه المدارس بدراستها ضمن الفلسفة الهيلنستية التي إشتهر كونها تمثل تراجعاً فكرياً للفلسفة اليونانية.

٦- إن التأثير الذي تركته المدرسة الكلبية يظهر أنه الأقوى من بين المدارس السقراطية الأخرى، وهو ما يتضح من السعة النسبية لما ورد عنهم من أفكار وما أحدثوه على المدارس الفلسفية اللاحقة خاصة الرواقية بحيث عدت الرواقية متابعة للكلبية في تصوراتها الأخلاقية، وهو ما يعكس القيمة العلمية للكلبية وأنها ليست بهذه السطحية الواردة عنهم عند خصومهم، لأن الفكر الرواقي كان له تأثير كبير على الفكر الفلسفي القديم من والحديث في الجانب الأخلاقي وغيره، وما دام هذا الفكر الرواقي متأثراً في بداية نشأته بفكر المدرسة الكلبية وكانت الكلبية محل تقدير عندهم فكيف تكون الكلبية ذات أفكار سطحية لا تستحق العناء.

٧- إن التهميش الذي حصل للمدارس السقراطية عند القدماء والمحدثين يظهر أنه يعود لأن طرحهم الفكري لم يكن مناسباً للفكر القديم حالهم في ذلك حال السفسطائية فضلاً عن أن ما ورد عنهم إقتصر على الخصوم، وذم الخصوم وإنتقاصهم غير مستغرب. أما فيلون فإن طرحه الذي يغلب عليه الطابع الروحي القريب من الفكر الصوفي كان له أثره في نقده لأن الفكر عند المحدثين والمعاصرين عموماً فكر سلبي بالنظر الى ما أحدثه الصوفية من عوامل سلبية على الأوضاع الفكرية والإجتماعية، والذي يعود الى التوظيف الخاطئ للفكر الصوفي، والذي لا يعني أن الفكر الصوفي خاطئ، لكنه فكر مناسب لطبقة نخبوية وليس لعامة الناس، والا فان أثره السلبي على عامة الناس يظهر أنه أكثر من منافعه.

٨- إن إنتماء فيلون الى الديانة اليهودية التي نشأ عليها كان له أثرها الواضح على آرائه الفلسفية في أكثر من جانب، بينما نجد السقراطيين يرفضون الأفكار الدينية

اليونانية التي عاصروها وأنها مجرد أساطير لا حقيقة لها، ولأجل ذلك نجد تأثير فيلون في الفكر الفلسفي اليهودي والمسيحي بارزاً بينما تأثير السقراطيين كان محدوداً وهامشياً بدرجة كبيرة.

٩- إن فيلون بسبب إتجاهه الكشفي الصوفي والنظرة السلبية لدى كثير من المفكرين في الفكر المعاصر فضلاً عن وجود غموض في مؤلفاته أدت الى قلة الإهتمام به على الرغم من تأثيره البارز كما يبدو على الفكر الفلسفي اليهودي والمسيحي في العصر الوسيط فضلاً عن تأثيره على مدرسة الأفلاطونية المحدثة، ومن ثم بصورة غير مباشرة على الفكر الفلسفي الإسلامي.

هوامش البحث

(١) ينظر: كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٢٧٧. وأيضاً: أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية، ص ٣٤٩. وتذكر د. أميرة مطر المدارس السقراطية ضمن الفترة الهيلنستية مستندة في ذلك الى تأثيرها على الرغم من كون نشأتها جميعاً سابقة تاريخياً على زمن الاسكندر المقدوني، وهي فكرة نجدها أيضاً عند إميل برهييه في الجزء الثاني من موسوعته (تاريخ الفلسفة) المخصص للفلسفة الهيلنستية والرومانية والذي يحتمل تأثر د. أميرة بكتابه في ذكرها للمدارس السقراطية ضمن الفلسفة الهيلنستية. ولا يبدو ذلك دقيقاً والا التاثير لأفلاطون وأرسطو إبتدأ في حياتهم وإزداد وتعمق في فترة الفلسفة الهيلنستية وإستمر الى الفكر الحديث والمعاصر فلماذا لا تدرس ضمن هذه المراحل الفكرية التاريخية، ويبدو أن سبب ذكرها ضمن الفترة الهيلنستية تعود الى ناحية تنظيمية للفلسفة اليونانية وللتقليل من قيمة هذه المدارس بالنظر الى الفكرة المشهورة عن الفترة الهيلنستية كونها تمثل تراجعاً فكرياً في الفلسفة اليونانية قياساً بفلاسفتها الكبار (سقراط وأفلاطون وأرسطو).

(٢) يذهب الى هذا الرأي مثلاً إميل برهييه كما يظهر من موسوعته تاريخ الفلسفة وتحديداً في الجزء الثاني منه حيث قسم حديثه في الجزء الى فترتين هيلنستية تستمر الى الفتح الروماني، ورومانية من الفتح الروماني الى بداية العصور الوسطى في القرن الرابع الميلادي. ينظر: ص ٣٤.

(٣) تميل الى هذا الرأي د. أميرة حلمي مطر في كتابها (الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها)، ص ٣٤٩.

(٤) ظ: كريم متي، الفلسفة اليونانية، ص ١٤٥. وأيضاً: كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٧٧. وعطيتو: الفلسفة القديمة، ص٢٩٤.

(٥) ينظر لمزيد من التفصيل: أحمد أمين وزكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، ص١٣٠.

(٦) ظ: برهييه: تاريخ الفلسفة، مج ٢، ص ٥.

(٧) قصة الحضارة، ج ٧، ص ٤٥٧.

(٨) أكثر المصادر المعتمدة في البحث تقدم الميغارية فالكلبية ثم القورينائية دون بيان السبب، ويبدو أن ذلك يعود الى التسلسل التاريخي لمولد مؤسس كل مدرسة على الرغم من أن التواريخ المذكورة عنهم تقريبية، فإقليدس الميغاري ٤٥٠ ق. م، وأنستانس مؤسس الكلبية ٤٤٥ ق. م، وأرستبوس مؤسس القورينائية ٤٣٥ ق. م.

(٩) ظ: الخطيب (محمد): الفكر الإغريقي، ١٣٧. وأيضاً: الموسوعة الفلسفية: روزنتال و يودين (إشراف)، ص٤٦٦.

(١٠) عطيتو: الفلسفة القديمة، ص٢٩٥. وأيضاً: فخري (د. ماجد): تاريخ الفلسفة اليونانية، ص١٥٧ - ١٥٨.

(١١) نفسه، ص٣٠٠.

(١٢) فخري: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص١٥٩.

(١٣) ظ: قصة الحضارة، ج ٧، ص ٤٥٨.

(١٤) تاريخ الفلسفة، ج ٢، ص٤٥ - ٤٦.

(15) See: Copleston,Frederick: A History Philosphy ,Publshed by Duobleday , NewYork , 1993 , V 1 , 118 - 120.

(١٦) عطيتو: الفلسفة القديمة، ص٣٠٥. ولمعرفة أسباب آخرى لتسمية المدرسة ينظر: حسيبة: المعجم الفلسفي، ص٥١١.

(١٧) ظ: طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص٩٨.

(١٨) ظ: زكي نجيب: قصة الفلسفة، ص١٣٣.

(١٩) عطيتو : ص٣٠٦.

(٢٠) ظ: ريفو: الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها، ترجمة: د. عبد الحليم محمود و أبو بكر زكري، مكتبة دار العروبة، القاهرة، ص١١٣ - ١١٤.

(٢١) كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٢٨١.

(٢٢) ظ: الموسوعة الفلسفية: روزنتال، ص٣٩٢.

(٢٣) ينظر لمزيد من التفصيل عن هذا التأثير الكلبي على الرواقي: أحمد أمين وزكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، ص٢٩٣ - ٢٩٤. وأيضاً: مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص٣٧٥.

(٢٤) ريفو: الفلسفة اليونانية، ص١١٢.

(٢٥) قصة الحضارة، مج ٧، ص٤٦٤.

(٢٦) ظ: نيتشه (فرديريك): إنسان مفرط في إنسايته، ترجمة: محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٩٨ م، ج ١، ص ٢٠١.

(27) Copleston,Frederick: A History Philosphy , V1 , P 120.

(٢٨) عطيتو: مدخل الى الفلسفة القديمة، ص٣٠٨ - ٣٠٩.

(٢٩) فلسفة اللذة والإلم، ص٦٧.

(٣٠) عطيتو: مدخل الى الفلسفة القديمة، ص٣٠٥.

(٣١) بدوي: أفلاطون، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٣ م، ص٢٥٥.

(٣٢) ظ: برهييه، تاريخ الفلسفة، ج٢، ص٢٣.

(٣٣) عطيتو: مدخل الى الفلسفة القديمة، ص٣٢٠.

(٣٤) المصدر نفسه، ص٣١٠.

(٣٥) ظ: أرمسترونغ: مدخل الى الفلسفة القديمة، ص١٥٩.

(٣٦) عطيتو: مدخل الى الفلسفة القديمة، ص٣٢٠ - ٣٢١.

(٣٧) عطيتو: المصدر نفسه: ص٣٢١.

(38) Laertius , Diogeneis: The lives and Opinions of Eminent Philosophers , London , 1873 , p , 226.

(٣٩) عطيتو: مدخل الى الفلسفة القديمة، ص٣٢٠.

(٤٠) عطيتو: مدخل الى الفلسفة القديمة، ص٣٢١.

(٤١) ظ: أفلاطون: محاورة فيدون ضمن محاورات أفلاطون، ترجمة: د. زكي نجيب محمود، ص١٤٢ - ١٤٣.

(٤٢) ظ: ديورانت: قصة الحضارة، مج٧، ص٤٦٦.

(٤٣) قصة الحضارة، مج٧، ص٤٦٥.

(٤٤) يتمثل تأثير الكلبية على الرواقية في مظاهر الزهد الصارم العاكس لإحتقار المظاهر الدنيوية، وتصعيداً لوحدانية الإرادة وغيرها من الأمور الأخلاقية التي أخذت بها الرواقية. ينظر: حسيبة: المعجم الفلسفي، ص٥١٢.

(٤٥) إدوارد زيلر فيلسوف ألماني (١٨١٤ - ١٩٠٨) كان من أتباع هيجل في بداية حياته ثم تحول الى الكتابة في تاريخ الفلسفة، ومن أهم كتبه: فلسفة الإغريق في تطورها التاريخي. ينظر: طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص٣٤٥.

(46) Zeelr: outlines of the Historey of Greek Philosophy , p , 106.

لكن يرفض مؤلفاً كتاب (قصة الفلسفة اليونانية) كون تعاليم الرواقية الأخلاقية مستمدة من الفلسفة الكلبية فقط ينظر: ص ٢٩٥.

(٤٧) فرقة يهودية ظهرت في القرن الثاني قبل الميلاد وإنقرضت بعد تدمير أورشليم، يرجح كون التسمية تعني الشافي لأن أتباعها أرادوا شفاء نفوسهم من الضلالات، أهم أفكارها تحريم الملكية الفردية والتبتل والإبتعاد عن النساء والإغتسال عدة مرات يومياً. يعتقد بعض المؤرخين أنها شكلت البناء الرئيس للمسيحية وأن أتباعها جميعاً اتبعوا المسيحية ومنهم يوحنا المعمدان (النبي يحيى). ينظر لمزيد من

التفصيل: توفيقي (حسين): دروس في تاريخ الأديان: تعريب: أنور الرصافي، منشورات جامعة المصطفى العالمية، قم، ١٤٣٠ هـ / ٢٠١٠ م، ١٥٦ - ١٥٧.

(٤٨) قصة الحضارة، مج٧، ص٤٦٦ - ٤٦٧. يتضح تأثير الكلبية على الرهبان المسيح في التشابه الكبير المعروف من آداب الرهبنة من الزهد والفقر الإختياري وإرتداء الملابس الحقيرة والعزلة والسكون والصمت والسكن في الأديرة والجبال والإكتفاء بالخبز والماء والصبر وإحتمال المشاق بلا تخاذل وضعف وتذمر. ينظر: عطيتو: الفلسفة القديمة، هامش ص ٣٠٣ - ٣٠٤.

(٤٩) أرمسون [المشرف]: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة: فؤاد كامل وآخرون، مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة، ١٩٦٣ م، ص٢٤١.

(٥٠) أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية، ص٣٥٠.

(٥١) ظ: عطيتو: الفلسفة القديمة، ص٣٣٥ - ٣٣٦.

(٥٢) اسماعيل مظهر: فلسفة اللذة والألم، ص٨٣.

(٥٣) عطيتو: ص٣٣٠.

(٥٤) ظ: هنتر ميد: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ص٢٨٣ - ٢٨٥.

(٥٥) أبو ريان (د. محمد علي): تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة اليونانية) من طاليس الى أفلاطون، دار الجامعات المصرية، ١٩٧٣ م، ص ١٣٥.

(٥٦) ظ:عطيتو: الفلسفة القديمة، ص٣٣٣. مطر: الفلسفة اليونانية، ص٣٥١.

(٥٧) كاتب يوناني مجهول لا يعرف الا من كتابه (حياة مشاهير الفلاسفة) يرجح أنه عاش في القرن الثالث بعد الميلاد لعدم ذكره فلاسفة بعد هذا التاريخ، تكمن أهمية كتابه في كونه أول محاولة لجمع سيرة الفلاسفة ومذاهبهم في كتاب واحد جامع ينظر لمزيد من التفصيل عنه: طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص٣٠٩.

(58) Laertius , Diogeneis: The lives and Opinions of Eminent Philosophers , 265.

(٥٩) ينظر تفاصيل هذه الإدلة عند أبيقور فضلا عن موقفه من العناية الإلهية في: كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٢٩٢. و متي: الفلسفة اليونانية، ص٢٥٩ - ٢٦١.

(٦٠) لوكريتوس شاعر وفيلسوف روماني (٩٩ - ٥٥ ق. م تقريباً) هدف الى كشف طريق السعادة للإنسان والذي رأى أنه يكون بالتحرر من الخوف الناشئ عند الإنسان من الآلهة والموت والعقاب بعد الموت كما هو مذهب أبيقور ولذلك يجب قبوله فلسفته فيما يتعلق بطبيعة الأشياء والإنسان والمجتمع. ينظر لمزيد من التفصيل عن لوكريتوس، روزنتال و يودين (إشراف): الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، ط ٢، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٠ م، ص٤١٧. و طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص٥٩٤.

(٦١) بدوي: موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ٨٤.

(٦٢) النشار(د. علي سامي)، صبحي (د. أحمد محمود): نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، ط ١، منشأة المعارف، ١٩٦٤م، ص ٢٧٤.

(٦٣) ظ: طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص٢٥٢.

(٦٤) بدوي: أفلاطون، ص٢٦٩.

(٦٥) فلسفة اللذة والإلم، ص٦٧.

(٦٦) هنالك إختلاف كبير عند الباحثين في تحديد سنة ولادة ووفاة فيلون مثلاً تشير مصادر الى أن ولادته عام ٣٠ ق. م كما في بدوي: موسوعة الفلسفة مج ٢، ص٢٢٠، وريفو: الفلسفة اليونانية، ٢٥٨. بينما يذكر طرابيشي في معجم الفلاسفة ص٤٩١ أنه عام ٢٠ ق. م.، وفي قصة الفلسفة اليونانية، ٢٥ ق. م. وواضح عدم الإتفاق على تاريخ محدد على ولادته ووفاته ولذلك أغلب الباحثين يذكر التواريخ بشكل تقريبي، كما في تاريخ الفلسفة اليونانية يوسف كرم، ص ٣٢٢، أو أن حياته بين أعوام ٤٠ ق. م ٤٠ بعد الميلاد كما هو رأي برهييه في الاراء الفلسفية عند فيلون اليهودي، ص٢٢٦. ولعل الأفضل والجامع لهذه الإختلافات أن تكون حياته بين منتصف القرن الأول قبل الميلاد ومنتصف القرن الأول بعد الميلاد.

(٦٧) ظ: أرمسترونغ: مدخل الى الفلسفة القديمة، ص٢١٠، وأيضاً: كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٣٢٢.

(٦٨) يرى د. عبد الرحمن بدوي أنه لاهوتي أكثر من كونه فيلسوف كما في موسوعة الفلسفة، ج٢، ص٢٢٠. كذلك يذهب الى هذا أيضاً ولتر ستيس في تاريخ الفلسفة اليونانية، ٣٠٠. في حين يرى د. مصطفى النشار أنه يميل الى الفلسفة أكثر كما في فكرة الألوهية عند أفلاطون، ٢٥١، وايضا طرابيشي في معجم الفلاسفة، ص٤٩١.

(٦٩) ينظر: بدوي، موسوعة الفلسفة، ج٢، ص٢٢٠.

(٧٠) بدوي: خريف الفكر اليوناني، ص٨٩ ـ ٩٠. ويذهب إميل برهييه الى أن مسألة التوفيق بين الدين اليهودي والفلسفة اليونانية أقدم من فيلون خاصة عند ارسطوبولس الإسكندري الذي عاش في القرن الثاني قبل الميلاد الذي كتب باليونانية شرحاً للشريعة اليهودية على ضوء العقلانية اليونانية. ينظر: برهييه: الأراء الفلسفية والدينية لفيلون السكندري، ترجمة: محمد يوسف موسى وعبد الحليم النجار، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، ١٩٥٤ م، ص ٧٣. وأيضاً: طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص٥٧.

(٧١) ظ: د. محمد بيصار: الفلسفة اليونانية، ص١٤٩ ـ ١٥٠. وأيضاً: تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية، ص٥٥ ـ ٥٦.

(٧٢) كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٣٢٢.

(٧٣) أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، ج ٢، ص ٢٥٢.

(٧٤) ظ: د. زكي نجيب: قصة الفلسفة اليونانية، ص٣١٤ ـ ٣١٥. ولمزيد من التفصيل عن مدرسة الإسكندرية الفلسفية ينظر: د. مصطفى النشار: مدرسة الإسكندرية الفلسفية، ص ٣٣ ـ ٤٣.

(٧٥) ظ: النشار: مدرسة الإسكندرية، ص٥٣ ـ ٥٤. ويرى سارتون أن هذه القصة للترجمة إسطورية لأن لهجة الترجمة أقرب الى المصرية منها الى الفلسطينية التي جاء منها الأحبار، ولو كانت الترجمة حقيقية

لكان العكس. ينظر: تاريخ العلم، ج٤، ترجمة لفيف من العلماء، نشرة دار المعارف بمصر، ١٩٧٣ م، ص ٣٧٧.

(٧٦) النشار: مدرسة الإسكندرية، ص٥٤.

(٧٧) فيلسوف يوناني من أصل سوري عاش في القرن الميلادي الثاني، وكانت مؤلفاته تدرس بشكل واسع في مدرسة الإسكندرية، كان فيثاغورياً محدثاً ورائداً للافلاطونية المحدثة، وقرأ عليه أفلوطين ولعب دوراً مهماً في تكوين شخصيته الفكرية. ينظر: طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص٦٧٦.

(٧٨) مطر (د. أميرة حلمي): الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٧ م، ص ٢٤.

(٧٩) كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٣٢٣.

(٨٠) ظ: كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٣٢٣.

(٨١) زكريا (فؤاد): دراسة حول التساعية الرابعة لأفلوطين، ص ١٨.

(٨٢) بدوي: خريف الفكر اليوناني، ص٩٠.

(٨٣) ظ: مطر: الفلسفة اليونانية،ص ٣٩٠.

(٨٤) ظ: النشار: مدرسة الإسكندرية، ص٦٢.

(٨٥) ظ: برهييه: الأراء الفلسفية والدينية لفيلون السكندري، ص١٠٧.

(٨٦) ظ: النشار: مدرسة الإسكندرية الفلسفية، ص٦٢.

(٨٧) ظ: أفلاطون: الجمهورية، ترجمة: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤ م عن النشار: مدرسة الإسكندرية الفلسفية، ص٦٢.

(٨٨) ظ: النشار: فكرة الإلوهية عند أفلاطون، ص٢٥٢.

(٨٩) ظ: النشار: فكرة الإلوهية، ص٢٥٢.

(٩٠) ظ: بدوي: خريف الفكر اليوناني، ص ٩٣ - ٩٤.

(٩١) ظ: بدوي: خريف، ص٩٥ - ٩٦.

(٩٢) ظ: بدوي: خريف، ص٩٤ - ٩٥.

(٩٣) النشار: مدرسة الإسكندرية، ص٦٢ - ٦٣.

(٩٤) ظ: برهييه: تاريخ الفلسفة، ج٢، ص ٢٢٧.

(٩٥) النشار: مدرسة الإسكندرية، ص٦٣.

(٩٦) ظ: برهييه: تاريخ الفلسفة، ج ٢، ص ٢٢٧. وأيضاً: النشار: مدرسة الإسكندرية، ص٦٥.

(٩٧) بدوي: خريف الفكر اليوناني، ص٩٧. وينبغي الإشارة الى وجود إختلاف في مصادر البحث في تحديد هذه الوسائط، والموجود أعلاه هو الاقوى والايسر على الفهم.

(٩٨) حسيبة: المعجم الفلسفي، ص٥٤٦ - ٥٤٧.

(99) Copleston,Frederick: A History Philosphy , V1 , P 458 .

(١٠٠) النشار: مدرسة الإسكندرية، ص٦٦

(١٠١) ظ: النشار: مدرسة الإسكندرية، ص٦٦.

(١٠٢) ظ: أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، ص٣٢٣.

(١٠٣) ظ: بدوي: خريف الفكر اليوناني، ص٩٧. وهناك خلاف بين المؤرخين في أسبقية فيلون في قوله بفكرة اللوغوس على الإنجيل الرابع أو العكس، والذي يرجحه د. بدوي أسبقية فيلون لأنه أخذ الفكرة من مقدمات تاريخية يهودية ويونانية سابقة على المسيحية.

(١٠٤) ظ: بدوي: خريف الفكر اليوناني، ص٩٨ ـ ١٠٠.

(١٠٥) ظ: بدوي: خريف الفكر اليوناني، ص١٠٠.

(١٠٦) ظ: مطر: الفلسفة اليونانية، ص٣٩٢ ـ ٣٩٣.

(١٠٧) ظ: مطر: الفلسفة اليونانية، ص٣٩٣.

(١٠٨) ظ: مطر: الفلسفة اليونانية، ص٣٩٣. وايضاً: النشار: مدرسة الإسكندرية، ص٦٧.

(١٠٩) ظ: مطر: الفلسفة اليونانية، ص٣٣. وأيضاً: بدوي: خريف الفكر اليوناني، ص٩٧.

(١١٠) ظ: النشار: مدرسة الإسكندرية، ص٦٧ ـ ٦٨. وأيضاً: برهييه: تاريخ الفلسفة، ج ٢، ص ٢٢٨.

(١١١) النشار: مدرسة الإسكندرية، ص٦٨.

(١١٢) ظ: كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٣٢٤. وأيضاً: ريفو: الفلسفة اليونانية، ص٢٦٠

(١١٣) ظ: أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، ج ٢، ص٣٢٣. وأيضاً: برهييه: فيلون، ص٢٦٨.

(١١٤) أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، ج ٢، ص٣٢٣.

(١١٥) ظ: أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، ص٣٢٤.

قائمة المصادر

- أبو ريان (د. محمد علي): تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة اليونانية) من طاليس الى أفلاطون، دار الجامعات المصرية، ١٩٧٣ م، ص ١٣٥.

تاريخ الفكر الفلسفي ج٢ أرسطو والمدارس المتأخرة، دار المعارف الجامعية ـ الإسكندرية، د ـ ت.

- أمين (أحمد) و محمود (د. زكي نجيب) : قصة الفلسفة اليونانية، ط ٢، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٣٥م.
- أرمسترونغ: مدخل الى الفلسفة القديمة، ترجمة: سعيد الغانمي، ط ١، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٩م.
- أرمسون [المشرف]: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة: فؤاد كامل وآخرون، مكتبة الأنجلو المصرية ـ القاهرة، ١٩٦٣ م.
- اسماعيل مظهر: فلسفة اللذة والالم، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، ٢٠١٢م.
- أفلاطون: الجمهورية، ترجمة: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤ م

- بدوي (د. عبد الرحمن): أفلاطون، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٣ م.
خريف الفكر اليوناني، ط ٤، مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة، ١٩٧٠م.
موسوعة الفلسفة، ط ١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤م .
- برهييه (إميل): الآراء الفلسفية والدينية لفيلون السكندري، ترجمة: محمد يوسف موسى وعبد الحليم النجار، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، ١٩٥٤م.
تاريخ الفلسفة، ج ٢، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة: جورج طرابيشي، ط ٢، دار الطليعة ـ بيروت، ١٩٨٨م.
- بلدي (د. نجيب): تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، دار المعارف بمصر، ١٩٦٢م.
- بيصار (د. محمد): الفلسفة اليونانية، دار الكتاب اللبناني ـ بيروت.
- توفيقي (حسين): دروس في تاريخ الأديان: تعريب: أنور الرصافي، منشورات جامعة المصطفى العالمية، قم، ١٤٣٠ هـ / ٢٠١٠ م، ١٥٦ ـ ١٥٧.
- حسيبة (د. مصطفى): المعجم الفلسفي، ط١، دار أسامة، عمان ـ الاردن، ٢٠٠٩م.
- الخطيب: الفكر الإغريقي، ط١، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ١٩٩٩ م.
- ريفو: الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها، ترجمة: د. عبد الحليم محمود و أبو بكر زكري، مكتبة دار العروبة، القاهرة، د ـ ت.
- سارتون: تاريخ العلم، ج٤، ترجمة لفيف من العلماء، نشرة دار المعارف بمصر، ١٩٧٣ م.
- طرابيشي: معجم الفلاسفة، ط٣، دار الطليعة ـ بيروت، ٢٠٠٦م.
- كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٦م.
- متي (د. كريم): الفلسفة اليونانية، مطبعة الإرشاد ـ بغداد، ١٩٧١م.
- مطر (د. أميرة حلمي): الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء ـ القاهرة، ١٩٩٨م.
الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٧ م.
- النشار(د. علي سامي)، صبحي (د. أحمد محمود): نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، ط ١، منشأة المعارف، ١٩٦٤م.
- النشار (د. مصطفى): مدرسة الإسكندرية الفلسفية، ط ١، دار المعارف ـ مصر، ١٩٩١م.
فكرة الإلوهية عند أفلاطون، ط ٢، دار التنوير ـ بيروت، ٢٠٠٥م.
- نيتشه (فرديريك): إنسان مفرط في إنسانيته، ترجمة: محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٩٨م.

المصادر الانكليزية:

1 - Copleston,Frederick: A History Philosphy ,Publshed by Duobleday , NewYork , 1993
2 - Laertius , Diogeneis: The lives and Opinions of Eminent Philosophers , London , 1873.