

د. رأفت عبد الحميد



# الفكر المصري

في

# العصر المسيحي





طبعة خاصة  
تصدرها  
دار قبـاء  
بالاشتراك مع الهيئة المصرية العامة للكتاب

# الفاحة

رحلة في للزمان البعيد ... بعيدة ...

وأيام وليال .. دوماً طوال .. لكنها لم تكن أبداً خوال ..

صحبت العقل فيها .. فأذن بصحبتى .. فحرصت بدورى على أن ألزم بابه،  
وأصبح له تبعاً، وأمسى أسيراً ...

أسأله فيجيب ..

وأحاوره طويلاً .. قلم أره مرة يتململ .. بل كان بكل المنطق يستجيب ...

فكان هذا الكتاب ...

وما أن استبدت بى نشوة السعادة بالانتهاء من كتابته، حتى تملكنتى حيرة شديدة  
حول مسماه، مع أنى أعرف جيداً، بحكم العقل الذى صحبته، كل جوهره وفجواه !  
ورحت ألقب ناظرى ذات اليمين وذات الشمال، فيقع البصر على مسميات  
تقول ...

مصر البيزنطية .. و .. مصر فى العصر البيزنطى ..

و .. مصر القبطية .. و .. مصر فى العصر القبطى ..

فزالت الحيرة شدة، ورحت الى العقل ثانية أرتجيه، عله يأخذ بيدي إلى الحق  
وطريق مستقيم ..

وأرهمت سمعى .. وأصغيت بفكرى ..

وراح يقول ..

للقول بـ "مصر البيزنطية" يستدرجنا على الفور إلى القول قبلها بـ "مصر  
البيطلمية" و"مصر الرومانية"، ويعددها بـ "مصر الطولونية" و"مصر الإخشيدية"  
و"مصر الفاطمية" و"مصر الأيوبية" و"مصر المملوكية" و"مصر العثمانية" ...



وفغرت فاهى دهشة وعجبا .. وسألت خوفاً وقلقاً .. على هذا النحو إذن إمتحت شخصية مصر ونأهت فيمن حكموها؟! وهل يمكن أن تكون مصر على إمتداد ألفى سنة من عمر الزمان قُلِّبا على هذه الشاكلة، تحمل اسم وصفة من أعلى دست السلطان فيها ؟!

فتبسم ضاحكاً من قولى .. وقال ..

من حقا أن تعذب لمصر، فهذه النسبة التى تُلحقها بمن حكموها يغمطها حقها، ويخالف تماماً واقع التاريخ، فليست مصر التى تلوّنت بلون من قدم إليها من هنا أو هناك، ولكن العكس هو الذى حدث، فكل هذه العناصر التى جاءت إلى مصر، وفتت مصر إزاءهم موقفين لا ثالث لهما، إما أن تحتضنهم وتحتويهم وتستخرج منهم أفضل ما فيهم، فيصبحوا مصريين بالموطن ثم بالمولد والموطن ثانياً إذا طال بهم المقام، وصفا لمصر معهم عيشها، وتلك سمة جمعت بين كل من جعلوا فى مصر قاعدة دولتهم وحاضرة حكمهم، فأعطتهم مصر بالنتلى خير ما عندها، وبسطت لهم راحيتها ليعلو هؤلاء بهما لا عليهما سمت رفعة أزدهار، ولترقى مصر إلى علين، ولم تر واحداً من البطالمة أو أحداً من الطولونيين أو الإخشيديين أو الفاطميين أو الأيوبيين أو المماليك، نازعته نفسه بالحنين إلى أصله الذى منه جاء، ولا دار بخلده يوماً أن يرحل عن مصر عائداً إلى الديار التى إليها ينتمى، فقد تحول هؤلاء جميعاً فى مصر إلى مصريين موطناً، ثم مولداً وموطناً لذرياتهم وذويهم من بعد، بل إن وقائع للتاريخ تسجل أن بعضاً من هؤلاء حارب بالفعل، أو كان على استعداد ليحارب بنى جنسه الذى إليه ينتمى أو بلده الذى منه أتى! وفى سيرة البطالمة والطولونيين والأيوبيين والمماليك ما يؤكد هذه الحقيقة التاريخية.

هذى كيلوباترا السابعة، آخر ملوك البطالمة فى مصر، وللتى سعت بكل للسبيل لتجعل من مصر قاعدة لإمبراطورية عالمية يدور للرومان فى فلكها، تربت بلباس الفراعنة ووضعت تيجانهم على رأسها، وعاشت ملكة مصرية فرعونية، فلما أثرت حياة الخلود على أن تساق أسيرة فى شوارع روما، ملكت طريق الخلود للمصرى عن طريق لدغة "الكوبرا" المصرية. وهذا "خماروية" حاكم مصر الطولونى،

وقصة زواج ابنته "قطر الندى" من الخليفة العباسى فى بغداد، معلومة للجميع، وما زالت حكاية القوارير التى ملئت بمياه النيل زادا للأميرة الطولونية فى رحلتها من مصر إلى العراق، حتى تظل مياه النهر العظيم تجرى فى عروقها مجرى الدم، فتظل مصرية الروح والدم، ماثلة للعيان! وهؤلاء الفاطميون الذين أقاموا دولتهم فى المغرب الأقصى أولاً، ثم انتقلوا بها إلى مصر، تناسوا تدريجياً ذلك المكان الذى منه قدموا، وجعلوا من مصر حاضرة خلافتهم، وخلفوا للنسب قاهرة المعز وأزهرها الشريف، منارة المعرفة الإسلامية وقلعة الدين. وما يحتفل به المصريون لليوم من الأعياد الدينية، متمثلة فى يوم عاشوراء و"طبقة" الشهير، والمولد النبوى الكريم، وما يصاحب الاحتفال به من الحلوى الحمراء، خاصة "العروسة" التى ترمز إلى مصر، و"الحصان" الذى يجسد "الفروسية"، وليلة الإسراء والمعراج وما تردان به من اللين والبلح، وليلة النصف من شعبان وأدعيتها المأثورة، ورؤية هلال رمضان و"الفولنيس"، والعيدىن، والمولدات التى تقام لآل البيت، هذه الاحتفالات كلها التى تعود إلى العصر الفاطمى، يجرس المصريون جميعاً عليها حرصهم على التقاليد الأصيلة، ولكن دون أن يتشيع مصرى واحد، أعنى دون أن يعتقد مصرى مذهب "الشيعة" الذى جاء به الفاطميون، بل العكس هو الذى حدث، فتحول الفاطميون إلى مصريين، وغدا الأزهر الشريف أكبر جامعة للعالم الإسلامى على مذهب السنة جمهور المسلمين. ولا تزال أقوال صلاح الدين الأيوبى وأفعاله، وعبارات ابن أخيه من بعده الملك الكامل، عن أهمية مصر ومكانتها على الساحة الدولية فى زمانها، تملئ به صفحات المؤرخ المعاصر "ابن واصل"، ودليل واضح على أن هؤلاء "الأكراد" لم ينكروا يوماً "كرديتهم"، بل ما عرفوه، بل وأمنوا به، أنهم مصريون خالصاء، وأن مصر بلدهم الأول والأخير. وليس أدل على ذلك من قول الملك الصالح الأيوبى لأبيه وهو يعظه: "يابنى .. أعلم أن الديار المصرية هى كرسى المملكة، وبها تستطيل على جميع الملوك، فإن كانت بيدك، كان بيدك جميع الشرق". أما المماليك وحجهم لمصر وعشقهم إياها، فحدث عنه ولا تخرج .. وكيف لا وهم لا يعرفون لأنفسهم وطناً سواها؟!!

أما الصنف الثانى من هؤلاء الذين ظلت مصر فى عهدهم ولاية تابعة يديرونها من عواصم بلادهم، فقد عزلتهم مصر سياسياً واجتماعياً، وامتد العزل ليشمل جوانب أخرى نتج عنها وقام معها هذا الحاجز النفسى الكبير الذى فصل بين المصريين وبينهم، واستخدم المصريون معهم سلاحهم الفتاك، التكنة والسخرية اللادعة، ولم يخل الأمر من ثورات متفرقات أرقّت جفون أولئك بين الحين والحين؛ فالرومان والرومان المتأخرون أو البيزنطيون، سادوا مصر حوالى سبعة قرون، والأتراك العثمانيون أربعة قرون، وكانت هذه القرون الأحد عشر، بقساوات الاضطهاد فى الفكر والدين، وظلمات العسف الاقتصادى، كقيلة بأن تمحو كلية "الشخصية المصرية"، وأن تذيب خصائصها، أو على الأقل تحيلها باهتة. لكن شيئاً من ذلك لم يحدث، إذ خاضت مصر تجربة التاريخ تلك وعاشتها، وخرجت منها أشد صقلاً وأكثر حفاظاً على سمات شخصيتها المتفردة، بل إن مصر فى قرون عدة من تلك القرون، تفوقت على أصحاب السيادة هؤلاء، وكانوا كثيراً ما يسألونها الرأى وينتظرون منها القول الفصل فى قضايا على قبر كبير من الأهمية، تمس الدين وجوهر العقيدة، وتشغل الفكر والثقافة، أعنى بذلك مدرستى الإسكندرية الشهيرتين فى الفلسفة واللاهوت على امتداد القرون الستة الأولى للميلاد، وذلك ديدن مصر على امتداد تاريخها الطويل، إذا فقدت استقلالها السياسى سارعت فى كثير جداً من الأحيان إلى تعويض ذلك بالتفوق فى ميادين أخرى. فيسرع من أفقدوها استقلالها إلى الاعتراف بأنهم عيال عليها فى إحدى جانبي الحياة المادى أو المعنوى أو الاثنين معاً. ولا يحمل هذا القول أى نوع من المبالغة تعضياً، فحادثات التاريخ ووقائعه تثبت ذلك وتؤيده.

قمح مصر - على حد تعبير المؤرخ جونز - كان حجر الزاوية فى سياسة الإمبراطورية الرومانية والرومانية المتأخرة (البيزنطية) تجاهها، ومصر هى "سلة الخبز" أو "قبو الحنطة" للإمبراطورية، ولم يتوقف توزيع حصة القمح المجانى فى القسطنطينية إلا عندما تحولت مصر عن السيادة الإمبراطورية إلى الساحة الإسلامية. وتفوقها العلمى والفكرى بمكثبتها التى لا تقارن فى الإسكندرية، ومدرستها الفلسفية باتجاهاتها المتميزة، وعلو كعب كنيستها على الكنائس الرسولية الأخرى بفضل المدرسة السكندرية اللاهوتية، جعل المدينة كعبة الحجيج لطلاب

العلم والمفكرين وقبلة الدارسين، وما الجامع الدينية، المكانية. والمسكونية، التي شهدتها للقرنان الرابع والخامس لعلاج "مكانة" المسيح ثم "طبيعته"، إلا وبصمات الإسكندرية فيها واضحة ولاهوتها له السيادة، وأساقفتها أصحاب الصوت الأعلى في كثير من تلك الجامع، وثرأ الطولونيين وعسكرية الأيوبيين والمماليك، جعل للعباسيين يقرون بقدرة مصر الفائقة على التصدي للصليبيين والمغول. ولم يكن ما فعله محمد على والخديو إسماعيل لمصر في علاقتها مع الدولة العثمانية بخاف على أحد، ولا يمكن لباحث أن ينكر ذلك الدور الكبير والفعال الذي قام به الأزهر الشريف حفاظاً على العقيدة والشريعة، وتصدياً لظلمات الولاة العثمانيين، وانتهاكات الجنود الفرنسيين.

للقول إذن بـ "مصر البيزنطية"، وما يترتب عليها من نسبة مصر إلى من حكموها من قبل ومن بعد، يحمل في طياته ظلماً كبيراً لشخصية مصر ومكانتها التي احتلتها على امتداد هذه الآلاف من السنين، لم تكن مصر هي التي تلونت بمسميات حاكميها، بل هم الذين ذابوا في أرضها موطناً وثقافتها حياة. يقول القضاة: "ليس في الأرض ملك أعظم من ملك مصر، ولو ضرب بينها وبين سائر قرى الدنيا سور لاستغنى أهلها بما فيها عن سائر البلاد، ولو زرعت كلها لوفت بخراج الدنيا بأسرها" ويقول ابن إياس "اعلم - وفقك الله - أن مصر من أجل البلاد قدراً".

وماذا عن "مصر في العصر البيزنطي" ؟

لعل هذا يعد أقرب الأمور إلى الحقيقة، ولكن مع الحذر التاريخي، فنحن الآن نعالج القرون من الرابع إلى السابع، وهي فترة التحول الكبير في مجرى التاريخ من العصر الروماني إلى العصر البيزنطي، وقد اصطلح على تسميتها بـ "العصر الروماني المتأخر" أو العصر البيزنطي المتقدم، فلم تعد خصائص الحضارة الرومانية آنذاك كما كانت عليه في القرنين الثاني والأول قبل الميلاد ونظيريهما بعد الميلاد، بل أصبحت باهتة، ولم تتضح بعد قسماات هذا الآت الجديد. الناجم عن لختلاط وتفاعل هذا التراث الروماني، بالتراث اليوناني والحضارات الشرقية القديمة والمسيحية، وإن بدت شاحبة، ونحن حتى قرب نهاية القرن السادس

الميلادى نقول: "إن جوستيان كان آخر الأباطرة الرومان ولم يصبح بعد بيزنطياً!" واللغة باعتبارها الوعاء الحضارى استغرقت هذه القرون لتتحول إلى اليونانية بدلاً من اللاتينية لغة الإمبراطورية الرومانية، عندما أقدم هرقل فى عام ٦٢٧ على اسقاط لقب "إمبراطور" Imperator اللاتينى واستعاض عنه بلقب "بازيلئوس" Basilius اليونانى، ثم أصدر قراره باعتبار اللغة اليونانية هى اللغة الرسمية، لتصبح أمام إمبراطورية رومانية بلسان يونانى !!

ومن ثم فإنه يصعب القول بـ "عصر بيزنطى" حقيقى قبل نهايات القرن الثامن الميلادى وأوليات التاسع، عندما استقرت المفاهيم السياسية وغدا للبازيلئوس (الإمبراطور) هو نائب المسيح Vicarius Christi على الأرض، وأضحت للقوانين "الرومانية" مسيحية الطابع بعد صدور "المختارات Ecloga القانونية على عهدى ليو الثالث وأبنة قسطنطين الخامس الأيزوريين، ثم مجموعة قوانين ليوبلسانس الحكيم المسماة Basilica، واصطبغت الفنون والآداب بصياغ معين بعد حرب الأيقونات الضروس، ولذلك فالقول بـ "مصر فى العصر البيزنطى" يمكن أن يكون مقبولاً تجاوزاً، لأنه عندما جاء العصر للبيزنطى واقعاً كانت مصر خارج دائرته بالفعل، إذ كانت آنذاك فى ظل سيادة الدولة الإسلامية.

أما القول بـ "مصر القبطية" أو "مصر فى العصر القبطى" فهو بعيد عن الحقيقة التاريخية تماماً، ولا يتفق مع المنطق جملة وتفصيلاً، فليس هناك فى التاريخ ما يسمى بـ "عصر قبطى" إلا إذا أطلقنا ذلك على التاريخ المصرى كله منذ بدايته المعروفة فى الألفية الخامسة قبل الميلاد، إلى أن تقوم الساعة. لأن كلمة "قبطى" تعنى مصرى، و "القبط" و "الأقباط" تعنى للمصريين جميعاً منذ فتحت الدنيا عليها عيونهم قبل فجر التاريخ. وهذه للكلمة "قبط" تعود فى جذورها - على أكثر الأقوال شيوعاً - إلى كلمة "آجيه" أى أرض الفيضان، وهى بذلك تعود إلى أصول مصرية، أو تعبير "ج. ب. كا - بتاح" وتعنى "مقر قرين الإله بتاح"، وهو إله مدينة منف، وهو الاسم الذى كانت تعرف به المدينة، ولما كان التقليد قد جرى عند المصريين يوماً بإطلاق أو تعميم الاسم على البلاد كلها، فقد حدث ذلك فيما بعد، وقد جرى هذا أيضاً على عاصمة مصر زمن الإمبراطورية المصرية القديمة،

حيث يقول هيرودوت " .. وكانت طيبة التي يبلغ محيطها ستة آلاف ومائة وعشرين ستاداً تسمى منذ القدم "مصر". كما هو واقع الآن حيث يطلق المصريون على القاهرة "مصر"، فالمصري في أقصى الصعيد يعلن أنه سوف يقصد "مصر" لأداء مهمة بعينها، وهو يعنى القاهرة، وكذلك يفعل السكندري وكل أبناء مدن مصر وقراها.

ولما كان تغيير الحروف بحروف أخرى أو إسقاط بعضها أمراً وارداً مع اختلاف طبيعة النطق في اللهجات المختلفة. وتباينها من شعب إلى آخر، أو حتى من وقت لآخر في البلد الواحد، فقد تحولت "الحاء" إلى "هاء" وأسقط حرف "الهاء" لتصبح الكلمة "هكاتباه"، ثم صخفت هذه الصيغة في اليونانية لتصبح "الهاء" همزة، والـ "كا" "جيما"، وأضيفت إليها النهاية اليونانية، لتجئ على هذا النحو "أيجبتوس" Aegyptus، ولترتبط بها مجموعة من الروايات الأسطورية كان من بينها "أن اسم منف" الذى حملته هذه المدينة، هو فى الأصل اسم لإبنة الملك الذى بناها، وهى الفتاة التى تدله بحبها إله النيل وانجب منها "أيجبتوس" الذى اشتهر بالفضيلة، فأطلق الناس اسمه على مصر". ومن المعروف أيضاً "أن شاعر الإغريق الأعظم هوميروس ذكر نهر النيل فى ملحمة "الأوديسة" باسم "أيجبتوس"، وذلك عندما قص علينا رحلة "منلاوس" وما فعلته الرياح به، ويقول على لسانه: "فى نهر أيجبتوس مكثت سفنى". وعلى النحو نفسه، انتقلت هذه الصيغة اليونانية إلى اللغات الأوروبية الحديثة، مع إسقاط النهاية US والأبقاء على جذر الكلمة، لنراها فى الإنجليزية Egypt، وفى الفرنسية Egypte وقد تعرّف l'Égypte وهكذا فى بقية اللغات الأوروبية، كما عرفت فى العربية مع التصحيف بـ "قبط" بعد حذف Ae اليونانية والأبقاء على جذر الكلمة الرئيسى "gypt". وهكذا فقد أضحت كلمة "قبط" تعنى مصر، كما تعنى أيضاً أهلها، وهى فى هذه الأخيرة تستخدم فى صيغة الجمع، فـ "القبط" هم المصريون، ومفردها "قبطى" أى مصرى، وقد تجمع أحياناً على "أقباط" أى مصريين.

القبطية إذن ليست ديناً، فمن الخطأ البين القول بـ "الديانة القبطية" إلا إذا انصرف الذهن إلى الآلهة المصرية القديمة، و"القبطية" بالتالى لا تعنى "المسيحية"

وليست بديلاً عنها. ومن ثم فإن كلمة "الأقباط" تعني المصريين جميعاً، المسلمين والمسيحيين على السواء، فهذا "قبطى" أى "مصرى" مسلم، وهذا "قبطى" أى "مصرى" مسيحى، تضمهم جميعاً بين أعضائها البلد العظيم .. مصر .

ومن ثم فالقول بـ "مصر القبطية" أى "مصر المصرية" أو "مصر فى العصر القبطى" أى "مصر فى العصر المصرى" لا يستقيم مع التاريخ ولا مع المنطق.



لهذا كله آثرت أن أعنون الكتاب "الفكر المصرى فى العصر المسيحى"، فقد كان ذلك واقع الحال الذى تعيش فيه مصر والإمبراطورية آنذاك، لقد عرفت المسيحية طريقها إلى الإمبراطورية الرومانية منذ القرن الأول الميلادى، وظلت تنتشر على استحياء طيلة القرون الثلاثة الأولى، حيث كان للوثنية السيادة، فلما كان القرن الرابع الميلادى، وهو بداية الفترة التى نتناولها هنا، حدث انقلاب هائل فى الناحية العقيدية، وترتب على ذلك تحولات جذرية فى مختلف المفاهيم فى الإمبراطورية، فقد اعترف قسطنطين العظيم فى مطلع القرن ذاك بالمسيحية ديانة شرعية *religio Licita* أى لها أحقية الوجود إلى جانب الوثنية واليهودية، ولأتباعها حق ممارسة طقوسهم الدينية شأن أولئك. ولم يكن عدد المسيحيين فى الإمبراطورية آنذاك يتجاوز "عشر" مجموع السكان، ومن ثم لم تصبح رسمية كما يعتقد كثيرون خطأ، فلما آذنت شمس القرن الرابع بالمغيب، وتحول عدد كبير من الناس إلى المسيحية بحكم اعتناق الأباطرة خلفاء قسطنطين لها، حققت المسيحية انتصاراً كبيراً عندما أعلن الإمبراطور ثيودوسيوس الأول اعتبارها الديانة الرسمية للإمبراطورية، وحل بالوثنيين سوء العذاب. وعلى امتداد القرون الثلاثة التالية حتى السابع، راحت الإمبراطورية تصطبغ بالصبغة المسيحية تدريجياً فى الفكر السياسى، والتشريعات القانونية، والمعاملات الاقتصادية، والكتابات الأدبية، والتشكيلات الفنية، ومناخى الحياة الاجتماعية، وطغت المناقشات الدينية والجدل العقيدى على ما عداها من الأمور الأخرى، وأصبح الأساقفة وكنائسهم والرهبان وتجمعاتهم وأديرتهم محط أنظار كافة طبقات المجتمع، من الإمبراطور إلى رجل الشارع، ولكل اهتماماته الخاصة من هؤلاء وأولئك، وتحول الجرمان فى أوروبا



منذ أربعينيات القرن الرابع بصورة واضحة إلى المسيحية، وأخذت البابوية في روما تثبت دعائم كرسى السمو البابوي على يد عدد من البابوات أمثال ليوا الأول وجلازيروس الأول في القرن الخامس، وجريجورى الأول في أخريات القرن السادس وأوليات السابع الميلادى، لتصبح من بعد فى قلب العصور الوسطى أكبر قوة فاعلة فى السياسة الأوروبية عدة قرون. ولم يكن آباء مدرسة الإسكندرية وأساقفة كنيسيتها أقل شأواً خاصة فى المسائل الجدلية العقيدية، حتى أصبحت قسّمات الفكر الدينى السكندري علامة بارزة فى العقيدة المسيحية آنذاك، وحتى ذلك الحين، أى مطلع القرن السابع الميلادى، لم يكن الإسلام قد ظهر بعد، من هنا كان استخدامى لمصطلح "العصر المسيحى" تعبيراً عن واقع الحال خلال تلك القرون من الرابع إلى السابع.

ولم أشأ أن يأتى كتابى هذا "تمطياً" أو بتعبير آخر "تكراراً" لكتب عديدة سبقته تناولت تاريخ مصر إبان تلك الحقبة الزمنية، وتحدثت عن النظام الإدارى، والأحوال الاقتصادية، والنظم العسكرية، وأحياناً الحياة الاجتماعية، فتلك أمور لم تتغير فى مصر منذ عصر البطالمة حتى عصر محمد على، أى على امتداد ألفين ومائة من السنين تقريباً، وكانت كل المحاولات أو الإصلاحات التى يقدم عليها هذا الحاكم أو ذلك عبر هذه القرون التى بلغت واحداً وعشرين قرناً، تهدف إلى غرض واحد فقط يتلخص فى تقوية قبضة الحكومة وسلطانها، وضبط مياه النيل، لزيادة حصيلة الضرائب، وكلاهما مرتبط ببعضه، ومن ثم يغدوان كما قلنا هدفاً أو غرضاً واحداً، ولاشئ سوى ذلك.

لهذا نظرت إلى مصر فى جانب آخر غير هذه الجوانب جميعها، أعنى جانب تفوقها وسبقها على من كانت بأيديهم السلطة والنفوذ والجباية، إيماناً منى إيماناً يقينياً أن مصر - كما قدمت - إذا فقدت استقلالها السياسى عوضت ذلك بالتفوق فى ميدان آخر، بحيث يمسى هذا المحلل تابعاً لمصر فى هذا الجانب، وفى عصرنا هذا الذى نتحدث عنه حققت مصر مكانة مرموقة فى الجانب الفكرى، نعى بذلك ما يتعلق بأمر العقيدة الدينية، فقد فرض اللاهوت السكندري نفسه على الفكر الكنسى كله فى دنيا المسيحية، سواء كان ذلك فى "الأوريجنية" التى شغلت أذهان

الإكليروس والرهبان وحتى الأباطرة حتى القرن السادس الميلادي، أو الأريوسية التي سادت الإمبراطورية طوال القرن الرابع، أو "الكيرالية" التي عقدت من حولها الجامع في القرن الخامس الميلادي. وليس هناك مدينة - كما يجمع المؤرخون - فرضت بصماتها وطابعها على المسيحية، كما فعلت الإسكندرية، وكانت كنائس روما والقسطنطينية وأطاكية تنتظر القول الفصل في أمر العقيدة من الأسقف السكندري.

وقد تناولت الفكر المصري خلال تلك الفترة في اتجاهاته كلها؛ الاتجاه الوثني بشقيه المادي والفلسفي، ثم الاتجاه المسيحي في شكله الجديد، أعنى ما أطلقنا عليه "المسيحية المفلسفة"، ثم الاتجاه التأملّي المتمثل في الرهبانية. وهي الجوانب التي فاقت فيها مصر زمانها ومعاصريها، وخصصت لكل من هذه الاتجاهات فصلاً مستقلاً، وأضفت إلى ذلك فصلين آخرين حول امتداد هذا الفكر المصري إلى أفريقيا بارزا في الكنيسة الأثيوبية، وكيف نجحت مصر نجاحاً كبيراً خلال هذه المكانة التي احتلتها في التدخل المباشر - وهي الولاية - في شئون البلاط البيزنطي ومن يعتلى عرش القسطنطينية.

ذلك مبلغى من العلم، فإن أصيبت فمن الله، وإن أخطأت فمن نفسى.

رأفت عبد الحميد

القاهرة - ١٩٩٩

# الفصل الأول

## التيارات الفكرية



# الفصل الأول

## التيارات الفكرية

من أين نبدأ؟

علامة استفهام كبيرة .. كأنى بها وقد فغرت فاما مبصرة إياى بمحاذير كان على أن أقف أمامها طويلا وأنا أخطو خطواتى الأولى سعياً إلى هذا الموضوع.

وتلفت حوالى عن يمين وشمال، فإذا العصر الذى نحن-بصدده لم تكن سماته قد تحددت بعد، ولا شخصيته قد صقلت، ولكنها ملامح تبدت فى الأفق لعين الرائيين وعقول الدارسين، تنبئ عن مولود جديد آت لا ريب فيه من رحم عجوز ليست بعقيم.

هاهم الرومان يتقلون عاصمتهم من على ضفاف النيبير إلى شطآن البسفور، أوقل إن شئت الدقة، من وسط دنيا اللاتين إلى قلب عالم اليونان، من بين مضابط القانون ودهاليز التشريع، إلى أروقة الفلسفة وآفاق الميثولوجيا: وتحولت روما القديمة مدينة الخلود ومقر البانثيون، إلى روما الجديدة "القسطنطينية" مستقر الأباطرة وحاضرة الكنائس !

وهاهى المسيحية قد جاءت خلال قرونها الثلاثة الأولى تمشى على استحياء تتمنى لو هبىء لها القوى الأمين ليخفف عنها جراحات ألمت بها، حتى إذا كان القرن الرابع وربعه الأخير، بسط لها الإمبراطور الرومانى يده كل البسط لتقفز إلى علبين، وليقعد جوبتر ومثراً وسرابيس وغيرهم، كل منهم ملوما محسوراً.

نحن إذن على موعد مع عصر جديد، أو بتعبير آخر نعيش فترة انتقال بين عصرين، أحدهما يوشك أن يولينا دبزه متحرفاً إلى النهاية، والثانى يوشك أن يقبل علينا مبشراً بنمط حضارى فريد. وبين إديار الواحد وإقبال الآخر يختلط القديم مع الجديد، ويمتزج التراث اليونانى الرومانى مع المسيحية، وتتشابك الثقافات الشرقية مع الآداب الكلاسيكية، وتتفاعل الميثولوجيا مع المعجزات والكرامات، ويثوه الأرباب فى القديسين والكهان فى رجال الدين.

ولأن "روما الجديدة"، "القسطنطينية" بنيت على أطلال المدينة الإغريقية القديمة "بيزنطة" Byzantium، ولأنها كانت محور الحياة في الإمبراطورية، ومتكاً الجالسين على العرش، وبوتقة للتفاعل بين القديم والجديد في شتى المجالات، فقد فرضت اسمها القديم على عالم بأسره وعصره بأكمله عرفاً بالعالم البيزنطي والعصر البيزنطي، وأمست الإمبراطورية الرومانية تتحدث بلسان يوناني!

وفترات التحول والانتقال من عصر إلى عصر تعد أشد الفترات التاريخية صعوبة في رصد حركة التطور الحضاري المتعلق بالفكر والثقافة بصفة خاصة، حيث يمتلىء وعاء الزمن خلالها بشتى الفكر وأضداد الآراء، وتضطرع من أجل البقاء الهويات الثقافية المتباينة، والإمبراطورية الرومانية - ونصفها الشرقي على وجه أخص - كانت أنموذجاً متجسداً لهذا المخاض، منذ غزاً الإسكندر المقدوني الشرق في أواخر القرن الرابع قبل الميلاد، وأسس خلفاؤه على أنقاض إمبراطوريته ممالك هلنستية في مصر وسوريا وآسيا الصغرى وبلاد اليونان، امتزج فيها الفكر اليوناني بالحضارات الشرقية القديمة، وحملت مشاعل هذا الإمتزاج الإسكندرية وأنطاكية وبرجامة وأثينا، فلما أصبح هذا الشرق أحد جناحي الإمبراطورية الرومانية من بعد، كانت الثقافة اليونانية، فكراً ولساناً، قد تمكنت منه إلى حد كبير، بينما أضحت اللاتينية لسان حال الجناح الغربي.

وفي ظل عالمية الإمبراطورية، وحيوية اللغة اليونانية وانتشار المدارس الفلسفية في هذه المدن الأربع، مضافاً إليها من بعد القسطنطينية بصيغتها المسيحية كواجهة للإمبراطورية، كان من الطبيعي أن يصبح الترابط الفكري وثيقاً بينها، وإن اختلفت طبيعة الفكر نفسه واتجاهاته أحياناً ما بين مدرسة وثانية. فيروكلس Proclus (٤١٠ - ٤٨٥) فيلسوف الأفلاطونية المحدثة، ولد في القسطنطينية، ودرس في الإسكندرية، وأكمل دراسته في أثينا، ثم أصبح رئيساً لأكاديميتها خلفاً لأستاذه سيريانوس Syrianus، بينما نجح تلميذه أمونيوس Ammonius، الذي توفي حوالي عام ٥١٠، في إعادة إحياء مدرسة الإسكندرية الفلسفية التي كانت قد دخلت في طور الضياع بعد مقتل الفيلسوف السكندرية الشهيرة "هيباشيا" Hypatia سنة ٤١٥. وكان من بين أتباعه في الإسكندرية "سيمبليكيوس" Simplicius وداماسكيوس Damascius وقد عمل كلاهما مؤخراً في أثينا، وظلا بها إلى أن

أصدر الإمبراطور جوستينيان (٥٢٧ - ٥٦٥) قراراً بإغلاق أكاديمتها في عام ٥٢٩ فاضطر إلى الهجرة إلى فارس مع من هاجر (١) كما كان من بين تلاميذ أمونيوس الأثيني يوحنا فيلوبونوس. Ioannes Philoponus السكندري الذي كان واحداً من أعظم الدارسين في تلك الفترة، وبقيت لنا بعض أعماله في الرياضيات والفلك والفلسفة، وكان أول مسيحي يتولى رئاسة المدرسة الفلسفية في الإسكندرية قرب نهايات العقد الثاني من القرن السادس الميلادي (٢).

ومصر بموقعها الجغرافي وكثافتها السكانية ورخائها الاقتصادي وأهميتها الاستراتيجية تحتل مكانة مرموقة في الإمبراطورية الرومانية، وتدل على غيرها من الولايات بحضارتها العريقة الممتدة إلى ما يزيد عن ثلاثة آلاف وخمسمائة سنة خلت قبل العصر الذي نتحدث عنه، وتثبه عجباً بحاضرتها الفكرية.. الإسكندرية، التي أضحت، منذ خطها ووضع حجر الأساس لها، الإسكندر المقدوني، ورفع القواعد منها البطالمة، عقل العالم الهلنستي بمدرستها الرائدة ومكتبتها الفريدة. ولما دخلتها المسيحية لم تتخل عن شيء مما كان لها، بل احتوتها وقدمتها لعالم الرومان المسيحي في شكل يليق بمكانتها الفكرية، وساهمت بالنصيب جله في المناقشات الجدلية التي أُنخنت جراحاتها اللاهوتية النصف الشرقي من الإمبراطورية.

لقد كانت الإسكندرية - كما يقول "بل" (٣) Bell - العاصمة الإدارية التي لا بد أن يقصدها المصريون من جميع الأقاليم لإنجاز أعمالهم من الوجهة الرسمية، كما أنها كانت البوابة الرئيسية التي تربط مصر بالعالم الخارجي، والمركز التجاري العالمي الذي تتجمع فيه التجارة القادمة من أفريقيا والهند والشرق لتتجه إلى حاضرة الإمبراطورية ومدنها الكبرى بعد ذلك، فأصبحت ملتقى الأثيوبيين والهنود والعرب والسوريين واليونان. هذا كله إلى جانب كونها في المقام الأول، العاصمة الثقافية التي يفد إليها معظم أبناء الطبقة الأرستقراطية في مصر وخارجها لتلقى تعليمهم، فامتألت لذلك بالطلاب والأساتذة، والعلماء والشعراء والفنانين

(1) C. M. H. Vol. IV 2, p. 266

(2) Chadwick (H.), The Early church, Penguin books, 1974, p. 207

(3) Bell (H. I.), Evidences of christianity in Egypt during the Roman period, in (Harvard Theological Review, Vol. XXXVII part 2 July 1944, p. 1919 .

وراجع أيضاً ، دتلى (دونالد) حضارة روما، ترجمة جميل الذهبي، فاروق فريد، القاهرة ١٩٦٤ ص ٢٢٣.



ونوى الحاجات، إذ إنها كانت القصة الحضارية الرائعة التي بها الألعاب الرياضية والمتعة وأنواع الأزياء المختلفة التي تحدث عنها الفيلسوف السكندري "كلمنت" Clemens، في أخريات القرن الثاني وأوليات الثالث، بكل الاستفاضة والامتعاض!

وبلد تلك حالها، ومدينة هذى سماتها، يلتقى فيها شتى الخلائق وجماعات مختلفة من بنى البشر، كان لابد أن تتنوع فيها الثقافات وتموج بشتى الفكر، وتتوزع فيها الاتجاهات والتيارات الفكرية، ما بين مستمسك بالقديم باق عليه لا يبغي عنه حولا، وثان يأخذ بالجديد لا يرى فيه عوجاً، وثالث يمزج بين هذا وذاك معملا العقل بحثاً عن الأفضل، ورابع ينأى بنفسه عن كل ذلك يتأمل.

من هنا نستطيع أن نحدد التيارات الفكرية التي سادت مصر في العصر البيزنطى من خلال هذه الاتجاهات الأربعة التي أوردناها، منبهين في الوقت نفسه إلى حقيقة لا يمكن إغفالها، وهى أن مصر لم تكن أبداً بمعزل عما جرى في الإمبراطورية كلها بشطريها الشرقى والغربى، تتأثر به وتؤثر فيه، ويتردد صدى ما يدور في الإسكندرية في الغرب البعيد عند روما وغالاة، والشرق القريب لدى أنطاكية والقسطنطينية.

كان التيار الأول يتمثل فى السلفية الوثنية وواجهتها الطبقة الأرستقراطية التي ربطت مكانتها الاجتماعية بالأرباب القديمة وطقوسها الدينية، لا إيماناً يقينياً بهذه الآلهة، ولا اقتناعاً بمثل هذه الطقوس التي كثيراً ما بدت حتى لكثيرين منهم مجرد طقوس جوفاء لا روح فيها، بقدر ما كان إحساساً بفخار تحقق يوماً ما فى ظل هذه الأرباب، ومن ثم وجدت فى الإجهاز عليها بيد السلطة الإمبراطورية المسيحية، والسلطة الدينية الأسقفية، نذير شؤم يؤذن بهلاك الإمبراطورية وزوال الماضى بكل ما فيه من عقب التاريخ.

وما من شك فى أن العائلات النبيلة كانت تصر على بقاء الآلهة القديمة، ولم يكن البعد عن الأساطير التقليدية المتوارثة - كما يقول "بارو" (1) R. H. Barrow

(1) الرومان، ترجمة عبد الرازق يسرى، القاهرة ١٩٦٨، ص ٢٠٦.

مما يرضى عواطف الشعب وعاداته المتأصلة فيه، إذ كان المجتمع النبيل بوجه عام يقيم العبادات القديمة لسبب أهم مما سواه، وهو أن بقاء الإمبراطورية كان مرتبطاً ببقاء الأرباب. ومع أن العاطفة الدينية الشخصية كان من الممكن إرضاؤها باتباع أى عبادة أخرى، إلا أن الشعائر المتوارثة قرون عدداً، كان يجب الحفاظ عليها مهما كانت التحديات، وكان السبيل الوحيد للإبقاء عليها يتمثل في هذه العبادات المقدسة والكتابات الأدبية والعواطف الجياشة التي كانت تعزز بتلك الأرباب وطقوسها.

ومما يلفت الانتباه أن العالم الروماني كان يعج بالديانات المختلفة وضروب الفلسفة، إذ أن سهولة الحركة وتنوع التجارة وبسط طرقها، والخدمة العسكرية وغيرها، جعلت الناس من مختلف الطبقات يرحلون من أقصى حدود الإمبراطورية إلى أقصاها، ناقلين معهم دياناتهم، ومن ثم نجد مثراً حيث يوجد الجنود، وجوبيتر في الشرق، والأم القريجية العظيمة Magna mater من سينوب على البحر الأسود، وإيزيس المصرية في روما والغرب (1). وكانت السياسة الدينية التي انتهجتها الحكومة الرومانية تقوم على أساس من التسامح إزاء هذه العبادات مادامت لا تؤذي مشاعر الرومان أو تسيء إلى أربابهم الكبار، وتلك كانت نظرة الرومان العامة إلى الدين. لقد كانت الروح التسامحية - على حد تعبير "أرنولد توينبي" (2). A. Toynbee هي الجانب المضيء من عقيدة الهلنيين التي تؤمن بتعدد الآلهة، وكيف كان من الممكن تطبيق سياسة غير تسامحية في عالم كان كل مجتمع محلي فيه يعبد مجموعة معينة من الآلهة، وكانت كل مجموعة من هذه المجموعات تختلف في تكوينها عن قريناتها. وهكذا حقل البانثيون الروماني بكل أنواع العبادات المعروفة، ولعل هذا الامتزاج التسامحي - وليس عبادة الربة روما والقيصر، أو العبادة الإمبراطورية فحسب - هو الذي جمع كل رعايا الإمبراطورية وربط بينهم برباط الولاء في ظل العالمية الرومانية (3).

(1) المرجع السابق ص 102.

(2) تاريخ الحضارة الهلينية، ترجمة رمزي عبده جرجس، القاهرة 1963، ص 202.

(3) Shiel (J.), Greek thought and the rise of Christianity, London 1968, p. 19.

وكم كان سيبدو غريباً لو أن الفلسفة تصورت آنذاك أنها قادرة، من خلال الصفة التي تمارسها، على منافسة مثل هذا التعلق بالأرباب القديمة، ذلك أن الفلسفة وسائر الأنشطة العقلية لم تكن قادرة على عزل هؤلاء "المؤمنين" عن تركيبهم الاجتماعية<sup>(1)</sup>، خاصة إذا علمنا أن هذه التركيبة كانت تضم طبقتين متباعدتين تماماً هما الأرستقراطية النبيلة من ناحية، وجموع الفلاحين من الناحية الأخرى، وإن كانت الطبقة السناطورية أشد تمسكاً بها وحرصاً عليها لارتباطها بمكانتها على النحو الذي أسلفنا. ولعل القوة الأساسية للوثنية تكمن في أنها ضمت أنواع العبادات القائمة في صورة تسامحية ظاهرة، كما أنه كان لديها في الوقت نفسه ما يمكنها أن تقدمه لكل الفئات على اختلافها (٢) فالفلاحون كان لديهم من الطقوس ما يجلب الأمل والرجاء خاصة في العبادات الشرقية الأثنية، إيزيس وكيبيلي، أما أولئك الذين يبتغون الفناء في السماء وتأمين مستقبلهم الآتي، فقد كانت هناك ميثولوجيا هذه الأرباب، على حين كان الخاصة لديهم نوع من التوحيد الغامض والمجد الذي كان.

ورغم أن عصر السلام الروماني Pax Romana كان قد انتهى قبل أن ينتهي القرن الثاني الميلادي، وحمل القرن التالي للإمبراطورية أزمة طاحنة اقترنت باسمه، فعرفت بأزمة القرن الثالث، وشغلت منه نصفه (٢٣٥ - ٢٨٤)، وبدا واضحاً للعيان ضعف الأرباب الرومانية في مواجهة التحديات التي ألمت بالدولة، وثبت عسكرياً عجز مارس Mars الروماني عن التصدي للأخطار المحدقة بها على الحدود عند جبهتي الراين والدانوب، وتمت الاستعاضة عنه بـ "مثرا" Mithra الفارسي إليها للحرب، فإنه مع ذلك فقد ظلت المعتقدات الوثنية والطقوس قائمة إلى فترة طويلة متأخرة، امتدت - كما يذكر "هالدون" Haldon (J.F)<sup>(٢)</sup> حتى القرن السابع الميلادي، أي خلال فترة العصر الروماني المتأخر - البيزنطي المبكر، أي خلال القرون من الرابع إلى السابع، وظلت الطبقة السناطورية والأرستقراطية النبيلة حريصة عليها حرصها على مكانتها الاجتماعية ودورها التاريخي.

(1) Shiel, Greek thought, p. 19.

(2) Byzantium in the Seventh Century, New York 1990. P. 329.

إلا أنه مع النصف الثاني للقرن الرابع الميلادي، أو على وجه التحديد بعد وفاة الإمبراطور جوليان Iulianus (363) وقُبلت المحاولة التي قام بها لإعادة الوثنية إلى مكانتها، أصبحت هذه الديانة غير مرغوب فيها، وراحت القرارات الاضطهادية تصدر تباعاً من جانب الأباطرة لصالح المسيحية التي لم تكن قد كسبت إلى معتقدها حتى ذلك القرن سوى عشر أهالي الإمبراطورية، بل العشر المستضعف من سكانها. حتى إذا كان عام 391 أصدر الإمبراطور ثيودوسيوس الأول (379 - 395) Theodosius I قراراً باعتبار المسيحية الدين الرسمي للدولة واضطهاد ما عداها من الديانات (1)، وراحت المراسيم تتري من بعد في محاولات جادة من جانب الإدارة الإمبراطورية لتضييق الخناق على الوثنية، إلا أن صدور هذه المراسيم بصورة متتابعة حتى نهاية القرن السادس الميلادي وأوائل السابع، كان يعنى أن الوثنية طال بها عمرها وهي تموت، وأنها لم تكن لتتخلى عن مكانتها بسهولة للمسيحية.

ويخبرنا يوحنا الإفسوسى John of Ephesus أحد مؤرخي الكنيسة المونوفيزيتية في القرن السادس لميلادي، ومن أشد المقربين إلى الإمبراطور جوستيان طيلة ثلاثين عاماً، أنه بعث من قبل سيده في عام 542 أو 546 لبيشر بالمسيحية في كازيا Caria وليديا Lydia وفريجيا Phrygia حيث كانت كلها على الوثنية حتى ذلك الوقت، أي منتصف القرن السادس. ويقول إنه تمكن من تحويل أعداد كبيرة منهم إلى المسيحية (2) حتى ميز نفسه بلقت "بيشر الوثنيين" أو "محطم الأصنام" (3) - وفي عام 578 وقع اضطهاد عنيف للوثنيين في بعلبك التي كانت تمثل بؤرة عبادة الأرباب في هذه المنطقة. وفي صحراء مصر الشرقية، والقبائل البدوية في النوبة، بقيت الوثنية سائدة حتى أخريات القرن السادس، وظلوا على عبادتهم لإيزيس، مقدسين لتمثالها المقام في معبد "قيلة" Philae حتى أغلق جوستيان المعبد ونقل التمثال إلى القسطنطينية (4).

(1) لمزيد من التفاصيل عن هذا القرار راجع، رأفت عبد الحميد، الدولة والكنيسة، الجزء الرابع، القاهرة 1984.

(2) يذكر أن عدد الذين تم تحويلهم إلى المسيحية بلغ سبعين ألفاً من الوثنيين.

(3) New Schaff - Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge 13 Vols. Michigan, Vol. VI 1951 p. 211.

راجع أيضاً Haldon (J.), Byzantium in the Seven Century, New York 1990, pp. 330 - 331.

(4) Jones, L. R. E. II, p. 943.=

والمعروف أن إيزيس كانت تخطى بمكانة مرموقة لدى المؤمنين بها، سواء كانوا من المصريين أو من غيرهم، وذلك لما كانت تحمله أسطورتها من معاني الحب والحنان والوفاء والبعث والأمل في حياة آتية بعد الموت، وقد لقيت التقدير من البطالمة إذ جعلوها عماد نالوثهم الذي عبده في مصر، مقرنين معها "سرايس" بدلا من أوزيريس، وهاريقراطيس بدلا من حورس، وتمتعت في أواخر العصر الجمهورى الرومانى بالتقدير على المستوى الرسمى من جانب يوليوس قيصر وماركوس أنطونيوس، وبالإيمان والتوقير خلال القرون الثلاثة الأولى للعصر الإمبراطورى على المستوى الشعبى، بعد أن فقد العامة الثقة فى أربابهم وتحولوا إلى العبادات الشرقية، وكانت إيزيس الباب الذى دلف منه المسيحيون فى هدوء إلى العذراء مريم. يقول "تارن" (١) W.W Tarn "كانت إيزيس أعظم الآلهة الهلنستية طرا، وقد أوشك الناس أن يطابقوا بينها وبين كل ربة وكل امرأة مؤلهاة فى العالم المعروف، وكانت هى الحقيقة الواحدة التى كان النساء جميعاً يتخذنها طرازاً يحتذينه .. إنها سيدة الكل، المطلعة على كل شىء والقوية القاهرة مليكة العالم المأهول، وهى نجمة البحر وتاج الحياة ومشرة القوانين والمخلصنة المنقذة، فيها تتمثل الرشاقة والجمال، والحظ والرشاء، وهى الحق والحكمة والحب. الحضارة كلها هبتها وتحت تصرفها، تمثلها صورها دائماً فى صورة الأم الشابة ذات الثياب المحتشمة والملاحم الرقيقة الخيرة، المتوجة رأسها بزهرات اللوتس الزرقاء أو الهلال، تحمل أحياناً بين ذراعيها طفلها حورس ... هى "مجد النساء" دون أدنى عبار من شك".

ويورد "تارن" ترنيمة لإيزيس جاء فيها "أنا إيزيس .. أنا من تسميها النساء الربة، جرت إرادتى بأن يحب الرجال النساء، وأنا التى ألفت بين قلبى الزوج، والزوجة، وابتدعت عقد الزواج، وأنا التى أمرت بأن يحمل النساء الأطفال، وأن يحب الأطفال والديهم ..." ويضيف مؤرخنا (٢) "بهذه الصفة الممتازة اكتسحت

=Kaegi (W.), The fifth Cenyury twilight of Byzantine Paganism (in Kaegi, Society and religion in Byzantium, Variorum reprints, London 1982) Ch.V, p. 258.

(١) الحضارة الهلنستية، ترجمة عبد العزيز جاويد، القاهرة ١٩٦٦، ص ٣٨٠ - ٣٨٢.

(٢) تارن، الحضارة الهلنستية، ترجمة عبد العزيز جاويد، ص ٣٨٢ - ٣٨٣.

إيزيس حوض البحر المتوسط، حتى إذا انتهى الأمر بنصر المسيحية وخلق زيوس وأبوللون وسرابيس والالهة النجوم عن عروشهم، كانت إيزيس وحدها هي التي نجت - بصورة ما - من غائلة ذلك السقوط الشامل، وقد انتقل القانتون من عبادة إيزيس إلى عبادة أم أخرى هي "أم المسيح"، ويمكن الاستدلال على مبلغ ذلك الهدوء كما قيل من أن تماثيل عديدة معروف أنها لها، أصبحت تستخدم فيما بعد لتمثل السيدة مريم العذراء.

وإذا كانت إيزيس قد ظلت الرببة المحببة إلى أفئدة المؤمنين بها في أقصى جنوب مصر وصعيدها ومناطق متفرقة منها حتى قرب نهايات القرن السادس الميلادي، فإن مكانتها في الإسكندرية، بقيت مرعية الجانب حتى آذن القرن الرابع بالمغيب، وعلى وجه التحديد عندما تم هدم معبد السرابيوم في عام ٣٩١؛ ذلك أن عبادتها هنا كانت مرتبطة بإلهه سرابيس، رب الإسكندرية الإغريقي. وكان الناس يشخصون بأبصارهم من كل مكان إلى سرابيس وإيزيس بوصفهما المخلصين، وقد عد تدمير السرابيوم السكندري انتصاراً حاسماً للمسيحية<sup>(١)</sup>، إذ كان هدمه سبباً في تحول كثير من الوثنيين إلى الديانة الجديدة<sup>(٢)</sup>.

وكان الإمبراطور ثيودوسيوس الأول، عقب الإذلال الذي ألم به في عام ٣٩٠ على يد الأسقف أمبروز Ambrosius في ميلانو<sup>(٣)</sup> الذي أصدر ضده قرار الحرمان الكنسي، قد أصبح مهيناً في ظل التوبة، إلى الذهاب إلى أبعد مدى في استرضاء الكنيسة، فأصدر خلال عامي ٣٩١، ٣٩٢ عدة مراسيم إمبراطورية غدت المسيحية بمقتضاها الدين الرسمي للإمبراطورية، وكان المرسوم الأول الصادر في الحادي والعشرين من فبراير عام ٣٩١ يقضى بإغلاق جميع المعابد في كافة أنحاء الدولة، وتحريم الأضحيان تحريماً تاماً. وفي الثامن من نوفمبر من السنة التالية أصدر مرسوماً شاملاً نص على تدمير أشهر المعابد الوثنية في الإمبراطورية، ومنع إحراق البخور أمام الأرباب، ولعن العرافة والتنجيم، وفرض

(١) للمرجع السابق، ص ٣٧٩ - ٣٨٠.

(2) THEODORETUS, historia ecclesiastica, V,22.

(٣) لمزيد من التفاصيل عن هذه الأحداث راجع، أفت عبد الحميد، الدولة والكنيسة، الجزء الرابع ص ص

الغرامات المالية الباهظة على كل من يحاول التردد على المعابد التي أغلقت أو المزارات المقدسة، واعتبر المرسوم الديانة الوثنية وطقوسها محض "خزعات وثنية gentilica superstitio" ، وعد كل من يخالف نص هذين المرسومين خارجاً على سلطان الإمبراطور، معرضاً نفسه لتهمة الخيانة العظمى (١). لذا لم يكن غريباً أن يطلق المؤرخ "فازيليف" Vasiliev (٢) على هذا المرسوم الشامل "أنسودة الأحزان الوثنية".

وما إن تلقفت مسامح ثيوفيلوس Theophilus في الإسكندرية مرسوم الإمبراطور الأول حتى جمع حول جنده الخاص الذي يتكون من أشد المجالدين أو المصارعين واتجه بهم إلى معبد السرابيوم لتدميره. وكان هذا الأسقف السكندري الذي يعتبره المؤرخ الكنسي ثيودوريت (٣) Theodoretus "صوت الحكمة ومكمن الشجاعة"، ويصفه "باللاداس" Palladas أحد أدباء الإسكندرية في أخريات القرن الرابع وأوليات الخامس، بأنه رجل لا يمكن احتمالته، وييدي دهشته من تسمية هؤلاء الذين يحيطون به "نساكاً" (٤)، بينما يرى فيه شيخ المؤرخين البيزنطيين المحدثين "إدوارد جيبون" E. Gibbon "العدو الأبدى للسلام والفضيلة" (٥)، كان هذا الرجل يوقن أن بقاء هذه القلعة الوثنية - السرابيوم - بصفة خاصة في الإسكندرية، تعد منافساً تقليدياً خطيراً للكنيسة المسيحية والمسيحية، وحجر عثرة في سبيل سيادتها في الإسكندرية ومصر بالتالي، على اعتبار أن الإسكندرية هي القاعدة الحضارية والعاصمة الإدارية والاقتصادية لمصر كلها. ومن ثم كان القضاء على السرابيوم أمراً لا مندوحة عنه في سبيل إقرار السيادة الكنسية وانتشار المسيحية، ويبين هذا مما يرويه مؤرخو الكنيسة المعاصرون عن الطريقة التي تم بها اقتحام المعبد وتحطيمه ومصادرة ما به من أدوات مقدسة، كانت تستخدم في الطقوس والصلوات، لمصلحة الكنيسة، وصهر تماثيل الأرباب في غلايات ضخمة!

(1) SOZOMENOS, historia ecclésiastica VIII 20.

(2) A History of the Byzantine Empire, 2 Vols. Madisan & Milwouke 1964, Vol. I p. 83.

(3) Historia ecclésiastica, V 16.

(4) Chadwick, Early Church, p. 171.

(٥) اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها، الجزء الثاني، ترجمة لويس إسكندر، القاهرة دوز



وإصرار ثيوفيلوس على الإبقاء على تمثال لوحد من الأرباب لإقامته في أحد الميادين من قبيل الأزدراء والسخرية بالديانة الوثنية<sup>(1)</sup>. وكان هذا الإجراء الأخير شيئاً أثار استياء مشاعر المتقنين من الوثنيين، ومن بينهم النحوى الشهير أمونيوس Ammonius أستاذ المؤرخ الكنسى سقراط Socrates فى القسطنطينية، وكان قد ارتحل من الإسكندرية هو وزميله هلاديوس Helladius بعد هذه الإضطهادات المسيحية للوثنيين. وكان مما عبر به عن امتعاضه لذلك قوله. إن ديانة الأرباب قد أسىء إليها إساءة بالغة وبصورة فجأة بالإبقاء على هذا التمثال<sup>(2)</sup>.

ولعل ممكن الخطورة الذى استشعره ثيوفيلوس فى السرابيوم، لم يكن فى وجود المعبد فحسب باعتباره قلعة الوثنية، بل لأن المتقنين فى الإسكندرية كانوا يرون فيه رمزاً لفكرتهم عن الألوهية، وينظرون إلى التالوث الإغريقى الذى يرأسه سراييس باعتباره فيضاً أو انبثاقاً لألوهية عليا، وتلك كانت نظرهم للأرباب جميعاً فى إطار عقيدة التسامح الوثنى الذى يؤمن بكل الأرباب، ويرون أن أساطيرها وطقوسها حددت منذ القدم بشكل مقدس، كما أن لها بكل تأكيد رموزها السرية أو الخفية، وهى فوق هذا وذاك حامية لمدنهم. ولم يكن فى ذلك كله من وجهة نظرهم ما يتعارض مع كونهم جميعاً موحدين بصورة خاصة أو يؤمنون بوحدة الوجود، وبألوهية لا يمكن وصفها أو التذليل عليها تحكم العالم كله<sup>(3)</sup>، يوقنون بما يقوله أفلاطون أستاذهم عن مثال الخير "إنه لا يدرك إلا بصعوبة .. هو أسمى موضوع لنظر الفيلسوف، وأن جماله ليعجز كل بيان، لا يوصف إلا سلباً، ولا يعين إيجاباً لا بنوع من التمثيل الناقص"، وما يؤكد رآدهم أفلوطين السكندرى فى "التساعية الرابعة" بقوله: "إن القدامى من الحكماء الذين أرادوا أن يتمثلوا الإلهة أمامهم بتشيد معابد وتمائيل، قد أحسنوا تفهم طبيعة الكون، وأدركوا أن من اليسير دائماً جذب النفس الكلية، وأن من الأيسر إيقاظها بتشيد شيء يمكنه تلقي أثرها وقبول مشاركتها. والتمثيل التصويرى للشيء ميل دائماً إلى تلقي أثر نموذجها، فهو كمرآة تستطيع أن تتلقى صورته ... وهكذا جعلت الطبيعة كل شيء على صلة مباشرة

(1) SOZOM. Hist. Eccl. VII 15; THEOD. Hist. Eccl. V 22; RUFINUS, historia ecclesiastica, II 29.

(2) SOCRATES, historia ecclesiastica V 16.

(3) Jones, L. R. E. II, P. 957.

بالألوهية التي تولد الأشياء على مثالها ... ومن المحال أن يوجد شيء لا يشارك في تلك الألوهية، ولا يقل عن ذلك استحالة أن تهبط الألوهية إلى عالمنا الأرضي" (١).

ومن ثم فإن هذه الأفكار الفلسفية التي كانت ذاتة في الإسكندرية آنذاك، وتجذب إليها الكثيرين من ذوى الفكر في المدينة، ممن ترغب الكنيسة في ضمهم إلى حظيرة إيمانها، وهو ما أضفى على السيرايوم أهميته وفي الوقت ذاته خطورته على الكنيسة المسيحية، وليس أدل على ذلك من أن الذى قاد الوثنيين للدفاع عن المعابد ضد هجمات ثيوفيلوس وأنصاره، كان هو الفيلسوف الوثنى السكندرى أوليمبيوس Olymbius الذى دافع هو وجماعته عن السيرايوم دفاعاً مستميتاً أمام إصرار الأسقف ومساندة الإدارة الإمبراطورية في المدينة، كما يحدثنا بذلك مؤرخو الكنيسة (٢)، ولم يكن هناك بد أمام الوثنيين إلا الفرار بأنفسهم إلى صعيد مصر، حيث كانت الوثنية ما تزال لها الأغلبية، كما تخبرنا بذلك البرديات التي تم العثور عليها (٣)، كما كانت مدينة أخميم Panopolis بالذات تمثل قلعة الوثنية الحصينة في الصعيد (٤).

ولا شك أن هذه الأحداث كلها في مصر وخارجها داخل الإمبراطورية الرومانية، تدل على أن الوثنية ظلت حتى أوليات القرن الخامس الميلادى قوة لا يستهان بها، كما أنها بقيت تقاوم التيار المسيحى الكنسى والاضطهاد الرسمى من جانب الأباطرة حتى وقت متأخر من القرن السادس الميلادى. بل إن ثيودوسيوس نفسه الذى جعل من المسيحية الدين الرسمى للإمبراطورية في العقد الأخير من

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٨١-٨٢؛ عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليونانى، القاهرة ١٩٥٩، ص ١٢٥-١٢٦؛ مصطفى النشار، أفلوطين فيلسوفاً مصرياً، بحث قدم إلى المؤتمر الأول للجمعية المصرية للدراسات اليونانية والرومانية بجامعة الإسكندرية، نوفمبر ١٩٨٩، ص ١٦، وله أيضاً، فكرة الألوهية عند أفلاطون، القاهرة بدون تاريخ، ص ١٩٩.

(2) SOCR, hist. Eccl V 16.

(٣) ناقش Bell هذه القضية مناقشة مستفيضة في بحثه الذى وضعه حول هذا الموضوع من خلال البرديات التي تم اكتشافها، للمزيد من التفاصيل راجع،

Evidences of christianity in Egypt, pp. 190 – 204.

(4) Chadwick. Early Church, p. 172.

القرن الرابع، لم يجد غضاضة في تعيين الخطيب الروماني المفوه Symmachus محافظاً لروما، مع أنه كان زعيم الأغلبية الوثنية في السيناتور في روما. وفي الوقت نفسه جعل من الفيلسوف الوثني تمستئوس Themistius محافظاً للعاصمة الإمبراطورية نفسها، القسطنطينية، وعهد إليه بتربية ابنه أركاديوس Arcadius الذي غدا إمبراطور النصف الشرقي من بعد (٣٩٥-٤٠٨).

ورغم أن "إيزيدور" Isidorus الفرماوى المصرى، الذى عاش حتى منتصف القرن الخامس، كتب يقول "إن الهلينية (الوثنية) التى كان لها فى يوم من الأيام الثراء والجيش والكلمة المسموعة، أمست الآن خواء لا نفع فيها"، ورغم أن المؤرخ الكنسى "ثيودوريتوس" الذى كان يحيا الفترة نفسها، سجل بقلمه أن "البر والبحر قد خليا من الجهالة وخطيئة العبادات الوثنية، وأن ظلال التخلف قد تولت، وأن نور المعرفة قد عم كل أرجاء المعمورة"، ورغم أن الإمبراطور ثيودوسئوس الثانى أعلن فى التاسع من إبريل سنة ٤٢٣ بكل الثقة، أن كل المراسيم الإمبراطورية التى أذيعت من قبل كفيلة بالقضاء على أى وثنى مازال حيا، مع علمى أن أحدا منهم لم يعد على قيد الحياة"، نقول إنه رغم كل هذا، إلا أن هذا كله لم يعد - على حد تعبير "كايجى" Kaegi مجرد أمنيات تداعب خيال المسيحيين جميعهم. ومن هنا كان لابد من السير قدما فى سبيل اتخاذ الإجراءات العنيفة ضد الوثنيين، والتي بلغت مداها على يد الإمبراطور جوستينيان فى القرن السادس الميلادى.

ومهما يكن من أمر، فإنه على نفس النحو الذى جرى به تدمير السرابيوم فى الإسكندرية، امتد هذا التدمير ليشمل أشهر المعابد الوثنية فى الإمبراطورية، وكان الذى يلفت النظر فى هذا الأمر أن الذى تولى عملية الهجوم على المعابد كان رؤساء الأساقفة ورجال الدين. وفى مقدمتهم ثيوفيلوس السكندري، وماركللوس Marcellus أسقف أفاميا Apamea جنوبى أنطاكية، وخسرت الإمبراطورية عددا ليس بالقليل من آيات الفن المعماري الرائعة مما دفع المؤرخ بيورى<sup>(١)</sup> إلى القول بأن ما تم من تدمير لعدد من أعظم الأبنية ... إنما يعزى دون شك إلى ذلك التعصب الأعمى لدى رجال الاكليروس وجماعات الزهبان. كما بدا المؤرخ

(1) Bury (J. B.), history of the Later Raman Empire, 2 Vols. London 1931, Vol. I, pp. 368 - 369.

فازيليف (١) حزيناً وهو يقول، لقد ذهبت إلى الفناء هذه الثروات الفنية الرائعة في المعابد بأيدى المتعصبين من المسيحيين.

وإذا كانت الخسارة الفنية التي لحقت بالإمبراطورية في عوائلها الدينية قد جاءت فادحة لا تعدها إلا الخسارة الثانية التي تعرضت لها في القرنين الثامن والتاسع إبان حروب الأيقونات، التي اشتعلت طيلة ثمانين عاماً على عهدى الأسرتين الأيزورية والعمورية، إلا أن هذا الصراع بين المسيحية دولة وكنيسة وبين الوثنية جموعاً ومفكرين، قد ترك لنا تراثاً أدبياً رائعاً تمثل فيما خلفه كبار المفكرين عند المسيحيين والوثنيين على السواء، أثناء حريهم الكلامية التي دارت بينهم طويلاً، كل يدافع عن عقيدته. وكان بقاء الإمبراطورية الرومانية هذه القرون الطويلة دون سقوط (قبل عام ٤٧٦) ورقة رابحة في أيدي الوثنيين، وراحوا يجللون ذلك بأن الرومان ظلوا على عبادتهم للأرباب بكل التوقير والاحترام، وأن ما حل بها من الكوارث وحاق من النكبات، إنما يعود إلى تخلى بعض الرومان عن آلهتهم وتحولهم إلى المسيحية، مما أثار غضب الأرباب وجعلهم يؤلبون على زوما دهرها.

وكان من أبرز الذين تولوا مهمة التأكيد على هذا الاتجاه المفكر الوثني كلسوس Celsus الذي خاطب المسيحيين حوالي عام ١٨٠ في كتابه "القول الحق" منتقداً مسألة تجسد المسيح، منزراً بالنتائج السيئة التي يمكن أن تترتب على تحول الإمبراطورية إلى المسيحية. ورغم أن هذا الكتاب قد فقد، إلا أننا وقفنا على محتوياته مما كتبه فيلسوف القرن الثالث أوريجن Origen السكندري رداً عليه في عمله المسمى "ضد كلسوس" Contra Celsum. وفي القرن الرابع أكد الفيلسوف الأنطاكي ليبيانيوس Libanius المعنى الذي ذكره كلسوس، وتحدث عن خيرية الأرباب الوثنية للإمبراطورية (٢)، وسار على هداية تلميذه الإمبراطور جوليان في حديثه إلى السكندريين الذين قتلوا أسقف المدينة الأريوسى جورج الكبادوكى فى عام ٣٦١، موضحاً لهم أنه سيعفو عنهم فقط إكراماً "العظيم المقدس سيرابيس" (٣).

(1) Vasiliev (A.A), history of the Byzantine Empire, I, p. 82.

(2) SOCR. Hist. Eccl. III 22.

(3) Ibid . III 3. ولزميد من التفاصيل عن رسالته إلى السكندريين كاملة وتحليل ما جاء فيها، راجع، رافت عبد الحميد، الدولة والكنيسة، الجزء الثالث ص ص ٣٢٧ - ٣٣١.

ومع استشعار الخطر من جانب مفكرى الوثنية من جراء الضربات الموجعة التى كالتها لهم الأباطرة والكنيسة، راحت كتاباتهم تزداد قدحاً فى المسيحية وطعنأ فى قدرتها على رفع قدر الإمبراطورية، خاصة وأن القرن الخامس الميلادى شهد ضياع ولايات الغرب الإمبراطورى ولحده فى إثر الأخرى على يد الجحافل الجرمانية، التى مكنت لنفسها فى الأرض الرومانية وأقامت عليها ممالك قبلية ارتبطت بأسمائها، وعمدوا إلى المقارنة بين الحال التى انحدرت إليها الإمبراطورية الآن فى ظل رب واحد متعصب لا يعرف التسامح إلى قلبه سيلا، وما كانت عليه دوما أيام أربابها العظام الذين جلبوا إليها أكاليل الغار ورقاب هذه الولايات التى ضاعت الآن!! فكتب "باللاداس" الأديب السكندرى قصائد عنيفة تدور فى معظمها حول هذا المعنى، وأذاع البلاغى الوثئى أبوللودوروس Apollodorus جملة اتهامات فحواها أن خيول الجرمان ما عاثت فى الإمبراطورية فساداً إلا لأن عددا كبيراً من الرومان قد كف عن إظهار الاحترام الواجب للأرباب<sup>(1)</sup>، وقيل إن ثيودوريتوس Theodoretus أسقف كيروس Cyrus المؤرخ الكنسى الشهير قد جمع فى ولحده من رسائله كل الاتهامات التى وجهت للمسيحيين، محذرة من النتائج السيئة التى سوف تحيق بالإمبراطورية نتيجة الامتناع عن عبادة الأرباب<sup>(2)</sup>.

ومن سارديس Sardis فى ليديا Lydia بأسيا الصغرى جاء الفيلسوف والمؤرخ يونانيوس Eunapius (٣٤٥ - ٤٢٠) الذى كان صديقاً للإمبراطور جوليان، معجبا به أيما إعجاب إلى الحد الذى قال فيه "إن رأسه تحمل عقل إله"<sup>(3)</sup>، لكن عمله الذى شارك به فى قضية الوثنية. كان "التاريخ" Historia وشن فيه هجوماً عنيفاً على المسيحية وأنصارها، فاعتبر عهد الإمبراطور قسطنطين Constantinus (٣٠٦ - ٣٣٧) بداية الاتحلال والسقوط للإمبراطورية الرومانية، باعتباره أول أميراطور جعل من المسيحية ديانة شرعية Religio Licita وأرخ ذلك السقوط بإقدام الإمبراطور على التخلص من "سوباتر" Soperater فيلسوف الأفلاطونية المحدثة، والذى كان ولحداً من مستشاريه<sup>(4)</sup> ويقول فى عبارة بليغة

(1) Kaegi (W.E.), Byzantium and the decline of Rome, New Jersey 1968, p. 73

(2) I bid. p. 74.

(3) Mathew (G.), Byzantine Aesthetics, London 1963, p. 51.

(4) قرن فى هذا ما ينكره المؤرخ الكنسى سوزومونوس عن هذه الحادثة من وجهة نظره. Hist. Eccl. I, 5.

"... لقد أعدم سقراط، فقد الآثينيون كل جميل، ولم يعد بمقدورهم شيئاً يمكن أن يقدموه .. ومن ساعتها والمدينة تترنح وتتهاوى، وهذا ما حدث تماماً لمدينة قسطنطين منذ قتل سوباتز .. وفى أيامنا هذه فإن السفن الكثيرة المحملة القادمة من مصر، وتلك الآتية من سوريا وفينيقيا وآسيا وكل الولايات الأخرى، تمتلئ بالقمح، لا يمكن أن تسترضى هذه الجموع التى تبدو كالبكارى منذ نقلها قسطنطين من دورها. إيملاً بها القسطنطينية" (١).

وعلى نفس المنوال نسج المؤرخ الوثيق زوسيموس Zosimus سطور كتابه "التاريخ الجديد"، وصب فيه جام غضبه على قسطنطين لكونه المستول الأول عن كل ما حل بالإمبراطورية من الكوارث، إذ فتح الطريق أمام العازقين عن عبادة الأرباب، وبينما حط من قدر هذا الذى جعل منه مؤرخو الكنيسة الحواري الثالث عشر للمسيح، رفع جوليان مكاناً عالياً. ولم يكن زوسيموس مجرد مؤرخ لـ"انحلال روما" بل من أشد المعجبين بالنظام الجمهورى الرومانى القديم. لقد كان الجمهورى الوحيد فى القرن الخامس (٢).

غير أن اثنين من مفكرى ذلك الزمان لفتنا الأنظار بدورهما فى هذا الصراع العنيف بين القديم والجديد، الوثنية والمسيحية، أولهما "سيماخوس" Symmachus محافظ روما، والخطيب المقوه زعيم الأغلبية الوثنية فى مجلس السناتو الرومانى بالعاصمة القديمة، وقد ألمه كثيراً كما ألم غيره هدم "مذبح النصر" المقام فى داخل مبنى السناتو. وكان يمثل كل ذكريات العظمة والفخار لروما وأربابها، إذ عليه قدم قادة روما العظام كل انتصاراتهم التى حققوها على أعدائهم فى الخارج خلال عصرهم الجمهورى الزاهر فى ظل مارس إله الحرب الرومانى. وكان تدميره للمرة الأولى قد تم فى منتصف القرن الرابع تماماً على يد الإمبراطور قسطنطينوس Canstantius (٣٢٧-٣٦١) ابن قسطنطين، ثم أعيد بناؤه ثانية على يد جوليان حتى تمت إزالته مرة أخرى فى عهد جراتيان Gratianus. فلما اعتلى فالنتينيان الثانى Valentinianus العرش راودت الوثنيين وعلى رأسهم سيماخوس الآمال فى لين جانب الإمبراطور الجديد متمنين إعادة بناء المذبح ثانية، فكتب الخطيب

(1) Kaegi, Byzantium, p. 81.

(2) Vasiliev, Byzantine Empire, I p. 125.

الرومانى ملتصماً إلى فالينتيان حول هذا الأمر ما يعد قطعة أدبية رائعة جادت بها قريحة أخريات القرن الرابع الميلادى.

وكان من بين ما جاء فى هذا الملتمس فيما يتعلق بالأرباب قول سيماخوس مؤكداً على ارتباط عبادة الأرباب بالتراث للتأيد لروما<sup>(1)</sup> "أيها الأمير .. أى شىء أفضل من أن نحصى التراث وحقوق وقدّر بلدنا، الذى هو ولا شك فوق الجميع .. أترك ترفض التخلّى عن توفير هذه الحماية التى تقترب بها انتصارات روما .. إنا نتوسل إليك وقد بلغنا أرنل العمر، أن نترك للأجيال ما فتحنا عليه عيوننا صبية، فلكم هو عظيم حب التراث! على أى شىء أيها الأمير سوف نقسم على إطاعة أوامرك واحترام للقانون؟ حقيقة إن الله يكمن فى كل شىء .. ولكن الذى لا شك فيه هو أن هذا المذبح يحفظ اللواتم بين الجميع، ويستدل به الكل على صدق الإيمان، ولا شىء مثله يعطى لقراراتنا قوة التنفيذ".

ويضيف سيماخوس وقد بلغت به الحماسة مبلغها، "إن العقل الإلهى قد جعل لكل مدينة حراسها وعباداتها...وما دامت عقولنا قاصرة، فمن أى شىء إن نستقى معلوماتنا الصادقة عن الأرباب إذا لم نأخذها من الذاكرة ودلائل السراء؟! وعليه " فإذا كانت القرون قد أعطت للتقاليد الدينية سلطاناً مكيناً، فمن واجبنا أن نحفظ الإيمان على مر العصور، وأن نترسم خطى أسلافنا، كما أتبعوا هم بكل السعادة سنن الأجداد ... إنا نسعى من أجل سلام أربابنا والوطن، ومن العدالة أيها الأمير أن ينظر إلى كل العبادات نظرة سواء، ولم لا؟. فنحن نهتدى بذات النجوم، والقبة للزرقاء من فوقنا واحدة، وواحد هو العالم الذى يحتوينا .. إنا لا نستطيع أن نترك للسر الأعظم عبر طريق واحد .. إنا لا نقدم الآن صراعاً، بل صلوات وضراعة".

ويفصح سيماخوس بكل الصراحة عن مكنون نفسه وهو يقول مخاطباً الإمبراطور، "هب أن روما جاعتك الآن تسعى وراحت تحاورك قائلة .. أيها الأمير العظيم .. إن أبائك قد حفظوا على دهرى، وقدموا إلى طقوس التقوى، فلندعنى أحياناً بشعائر الآباء حتى لا أشعر بالندم على أيامهم والأسى. دعنى أبقى حسب سننى فهذه إرادتى. إن هذه العقيدة قد أخضعت العالم لنظمى، وهذى

(1) SYMMACHUS, Memorial, pp. 414 – 417.



المقدسات قد ردت هانيبال عن أسواري، والسيفونيين عن الكابيتول محرابي!  
أتراني كنت أدخر هذا كي ألام من أجله في خريف عمري؟! آه... لو كنت أعلم أن  
الرتابة والمهانة هما درب شيخوخة العمر!!".

وفي مصر وقف المؤرخ الطيبي أوليمبودوروس Olympiodorus الموقف  
نفسه عندما وضع تاريخه وأهداه إلى الإمبراطور الورع ثيودوسيوس الثاني  
Theodosius II، وأرخ فيه للفترة الواقعة بين عامي (٤٠٧ - ٤٢٥) وكان شاهد  
عيان لها، وقد نقل عنه المؤرخ الوثني زوسيموس وعدد من كتاب "المزمنات"  
Chroniclers البيزنطيين<sup>(١)</sup>. وللأسف لم يبق مما كتبه صاحبنا إلا ما بقي عند  
هؤلاء، وما لخصه بطريك القسطنطينية في القرن التاسع "فوشيوس" Photius في  
مؤلفه الشهير المعروف بـ "المكتبة" Bibliotheca. وقد اشتهر أوليمبودوروس  
بتقافته الواسعة وإلمامه الدقيق بمجريات الأحداث التاريخية في زمانه، واستيعابه  
لما كتبه سابقوه، وأحكامه الصائبة في كثير من الأمور التي تعرض لها، وإن  
غلبته بالضرورة عاطفته الدينية وحماسته لعبادة الأرباب.

وعلى خطى رجلي القرن الرابع ليبيانيوس وسيماخوس سار المؤرخ  
المصري، فراح يؤكد للإمبراطور في كل رواياته أن الأرباب القديمة بتمثيلها  
القائمة لها أهميتها البالغة وقدرتها على حماية الإمبراطورية من الأخطار التي  
تعرض لها، وضرب له مثلاً فشل الأريك Alaric زعيم القوط الغربيين  
Visigoths في عبور مضيق مسينا ابتغاء صقلية، بسبب القوة المقدسة الخارقة  
لتمثال "ريوم" Rhegium الذي أقامه للقضاء لحماية الجزيرة من بركان إتنا Etna  
فامتد أثره إلى وقف إعصار الجرمان. هذا في الوقت الذي نجح فيه الأريك نفسه  
من قبل في اقتحام روما (٤١٠) وإياحتها لجنوده طيلة ثلاثة أيام سوياً دون أن  
تبدى الأرباب حراكاً لإنقاذها من بين يديه، وما ذلك إلا لأنها غضبي لتنتيس  
مقدساتها وهجران معابدها، وازداد غضبها - كما يروي أوليمبودوروس - عندما  
لم تقف في وجه الأريك وهو ينهب كنوز مدينة الخلود، ولا حاولت منعه وهو يأسر  
في ركابه الأميرة "جالا بلاسيديا" Galla Placidia أخت الإمبراطور الجالس على

(1) Jones, The decline of the Ancient World, London 1966, p. 2

العرش في الغرب "هونوريوس" Honorius (395 - 423) وعمة إمبراطور الشرق ثيودوسيوس، الذي إليه يوجه المؤرخ الطيبي حديثه الآن، ويسهب في وصف سوء الحظ الذي لازم الأميرة من بعد<sup>(1)</sup>، والكوارث التي جلت بالامبراطورية في الغرب<sup>(2)</sup>.

ويبدى "كايجي" Kaegi<sup>(3)</sup> دهشته من هذا الأسلوب الذي يخاطب به أولمبيودوروس وهو الوثى العقيدة، إمبراطوراً مسيحياً كان يعد ورعاً تقياً، متسائلاً كيف يمتلك شخص في ذلك الزمان الجرأة على مواجهة الإمبراطور الروماني على هذا النحو؟ ويجب على تساؤله بأن الإمبراطورة "يودوسيا" Eudocia زوج الإمبراطور كانت إبنة للفيلسوف الأثيني "ليونتيوس" Leontius وتتمتع بثقافة واسعة وعقلية دربت بعناية - على يد أبيها - على المناقشات الجدلية وحب المعرفة، وهي التي شجعت للمؤرخ المصري على أن يهدى كتابه للإمبراطور دون وجل، ويضيف أن الذي يشفع لأولمبيودوروس أنه لم يكن عنيفاً في اتهامه للمسيحية بأنها السبب في هلاك الإمبراطورية، كما كان يوناييوس وزوسيموس، بل لقد سعى بكل جهده لاستقطاب بعض أفراد الأسرة الثيودوسية للوقوف إلى جانب قضيته وتبني آرائه.

والقول بأن أولمبيودوروس جعل من نفسه مبشراً بالوثنية وداعياً إليها في بيت ثيودوسيوس، كما يذهب "كايجي" في آخر حديثه، أمر يدعو إلى الدهشة حقاً ولا يمكن قبوله بهذه البساطة، خاصة إذا علمنا أن ثيودوسيوس الثاني كان - كما يصفه مؤرخو الكنيسة - تجسداً للتقوى بكل معانيها، كما أن أخته "بولكيريا" Pulcheria كانت مثالا للفضيلة والنقاء، وأنها شغلا نفسيهما دوماً بقراءة الكتاب المقدس، وأنها كانا أقرب إلى الزهد والتقشف منهما إلى الحياة الدنيا<sup>(4)</sup>: ولم يبق من أسرة ثيودوسيوس إلى جانب زوجه الأثينية ذات الثقافة الهلينية، إلا ابنته، فمن بقى إذن يمكن أن يدعو أولمبيودوروس إلى الوثنية؟! كما أن مفكرى الوثنية

(1) للوقوف على ما تعرضت له الأميرة الرومانية جلالا بلاسينا في فترة الأسر القوطي لها، وكيف سارت

حالتها من بعد، راجع Strayer (J.) & Munro (D.), The Middle Ages 395 - 1500, New York 1970, p. 34.

(2) Kaegi, Byzantium, p. 89.

(3) I bid. p. 90

(4) SOZOM. Hist. Eccl. IX, 1, 3

ومتفقيها لم يكونوا - بعد النكسة التي أصيبت بها عقيدتهم على المستوى الرسمي بوفاة جوليان مبكراً - يطمحون في إعادة إحياء عبادة الأرباب، بقدر ما كانوا يسعون إلى الإبقاء عليها تراثاً له قدره من الاحترام والتوقير من جانب الدولة أكثر منها ديناً وعقيدة، وهذا ما نلمسه في كتابات ليبانيوس وسيماخوس ويونابويوس وزوسيموس وأوليمبيودوروس وغيرهم، وهم يمثلون عالم الإمبراطورية الرومانية في الشرق والغرب على السواء. ومن ثم فلم تكن كتابات المؤرخ المصري أوليمبيودوروس تعدو تبصير الإمبراطور بما كان للأرباب من مكانة في نفوس المؤمنين بها، وما تمثله من قيمة مازالت عالقة في قلوب الحافظين لتراث الأسلاف، على نحو ما فعل سيماخوس مع فالنتينيان الثاني حول مذبح النصر.

وهذا هو الشاعر "روتيليوس" Rutilius الذي ينتمي إلى إحدى الأسر النبيلة في بلاد الغال، والذي غدا محافظاً لروما في عام ٤١٣ رغم كونه وثنياً، ينظم قصيدة طويلة يبيث فيها شوقه وحنينه إلى مدينة الخلود بعد أن اضطر إلى النزوح عنها عائداً إلى بلاده، ويتغنى بمجد روما وعظمة قدرها وجلالها، يقول: "روما .. مليكة الدنيا، وهادية بنى البشر، وأم الأرباب .. لن يذهب من قلوب الرجال جلالها .. الشمس تشرق وتغرب وعطايا روما لا تعرف الغروب! العالم كله تحت جناحها غدا واحداً، والناس بدخولها في ظل سلطانها جنت الكثير من النعم. كم دولة من قبلها قامت ثم دالت. أما هي فالحرب في حق لديها شريعة، والسلام عندها مطلب ووفاء!

وبلوعة المحب العاشق يتطلع روتيليوس إلى غدٍ جديد ليري روما الخلود وقد عادت ثانية لتقهر أعداءها المتربصين بها، ولتخلع عن نفسها ما ألم وأحزن أيامها، فـ "ستلتم الجروح رغم الآلام، وستقوى الأطراف رغم الرعشة، وسيأتى الرجاء رغم الضيق، وسيعم الثراء رغم الخراب .. فالأجرام في السماء لا تغرب إلا لتجدد ضياءها، والشعلة تنغمس في الزيت ليشد وهجها، وروما كبت لكن ليعود إليها مجدها" (١).

(١) يارو، الرومان، ترجمة عبد الرزاق يسرى، ص ص ٢٠٢ - ٢٠٣، الأجزاء التي تم اقتباسها من القصيدة كما وردت في الترجمة، أثرت أن أضعها في هذه الصورة الأدبية حتى تتفق وروح الشعر.

هي إذن نعمة واحدة يعزف على قيثارتها كتاب الوثنية من أقصى الأرض الرومانية عند غالة إلى هنا في مصر، مروراً بروماً وأثينا، وحتى السقطنطينية - وآسيا الصغرى وأنطاكية والإسكندرية وطيبة، والعالم الروماني الوثني كله يتحدث بلغة تراثية واحدة في نصفيه اللاتيني واليوناني، يبصر المستقبل بعين الماضي. ولعل خير أنموذج لذلك هو ما يذكره "بارو" (١) عن الشاعر المصري المولد "كلوديانوس" Claudianus الذي يمقت القسطنطينية، ذلك الشيء "المحدث" الجديد الذي يفقد الأصاله، ويهيم حياً في السناتو والتقاليد الرومانية العريقة، ولا يعنيه إن كان الإمبراطور الجالس على عرش الغرب يؤمن بالمسيحية أو يدين بالوثنية طالما كان إمبراطوراً لروما! لقد كان متشبهاً بالماضي بكل عناد حتى لقد خلق منه مستقبلاً رومانياً.

وقد يبدو غريباً أن يقوم الكتاب والشعراء من أهالي الولايات الرومانية بوضع التأليف ونظم القريض تغنياً بروما وأمجادها، وإذا كان هذا خليقاً بسيماخوس الروماني، فإنه قد لا يليق بـ"يونابايوس" السارديسى و"أولمبيدوروس" الطيبي و"ليبانوس" الأنطاكي، ولا بالشاعرين "روتيليوس" الغالي و"كلوديانوس" المصري، خاصة وأن روما اتبعت سياسة تعسفية أحياناً فيما يتعلق بالنواحي الاقتصادية، لكن أحداً من هؤلاء لم يكن يشعر مطلقاً أنه "إقليمي" الموطن، بل هو "عالمي" المواطن في ظل العالمية الرومانية، حتى وإن انشطرت الإمبراطورية إلى نصفين، فذاك انشطار "إداري" وليس "سياسياً" وإن كان الأخير، فهو فقط من الناحية النظرية، والقاعدة هي الوحدة التي لا يقبل الفكر السياسي الروماني عنها بديلاً، ألم يقل "مودستينوس" (٢) Modestinus الفقيه الروماني في القرن الثالث الميلادي "روما هي وطننا المشترك؟" ألم يؤكد "بليني" Plinius الأكبر (٣) "أن الإمبراطورية الرومانية جعلت العالم ملكاً للجميع، وأن الحياة البشرية قد انتفعت من المشاركة في خيرات السلام؟". وساهمت فكرة "الإخاء العام" (٤) التي نادى بها

(١) المرجع السابق ص ٢٠٤.

(٢) محمد معروف اللواتي، الوجيز في الحقوق الرومانية وتاريخها، حلب ١٩٦٣، الجزء الأول، ص ٢٩٨.

(٣) بارو، الرومان، ص ٩٧.

(٤) سباين (ج)، تطور الفكر السياسي، خمسة أجزاء، القاهرة ١٩٦٣ - ١٩٧١، الجزء الثاني، ترجمة حسن

جلال العروسي، ص ص ٢٢٠-٢٢١، حسن خليفة، تاريخ النظريات السياسية وتطورها، القاهرة

١٩٣٥، ص ص ٤١-٤٣.

فلاسفة الرواقية تحت مظلة قانونهم الطبيعي الذي نادوا به، واعتناق أباطرة مستيرين من أمثال أنطونينوس بيوس Antoninus Pius وماركوس أوريليوس Marcus Aurelius لمباىء الفلسفة الرواقية، وانتشار هذه المباىء فى الإمبراطورية خلال القرون الثلاثة الأولى للميلاد، فى تثبيت فكرة "العالمية" التى استشعرها بشكل خاص المتفقون على امتداد الإمبراطورية الرومانية.

وإذا كانت النزعات "الاستقلالية" وليست "الانفصالية" قد راحت تأخذ شكلا عاما ملموساً فى ولايات الإمبراطورية وخاصة نصفها الشرقى، مع نداعيات للقرن الخامس الميلادى، وتمثل فى لجوء أهالى الولايات إلى إحياء واستخدام لغاتهم الأصلية، وعلى وجه التحديد فى مصر وسوريا، وفى فترة متأخرة نسبياً فى آسيا الصغرى، عبر عنه بعض المؤرخين <sup>(1)</sup> باعتباره "تزعة وطنية" تصاعد تيارها مع ازدياد حدة الخلافات العقيدية بين المركز والأطراف، أو بين القسطنطينية وروما من ناحية، والإسكندرية وأنطالكية وقرطاجة وكبادوكيا من ناحية أخرى، فإن هذا كله يعود فى جذوره إلى تخلق "روما الجديدة"، القسطنطينية، عن سياستها التسامحية التى كانت طابعها العام فى أمور العقيدة، خلال القرنين الأخيرين السابقين على الميلاد والقرون الثلاثة الأولى التالية لمقدم المسيح، ولقد كانت الروح التسامحية التى انتهجتها الحكومة الرومانية - كما أسلفنا قول توينبى من قبل - هى الجانب المضىء من عقيدة الهالينيين. فلما انقلبت هذه السياسة رأساً على عقب وأمسّت "تعصبية" للدين الجديد، بحكم أن الإله الجديد لا يقبل أن يشاركه فى ربوبيته أحد، ومارست سياسة اضطهادية ليس فقط ضد المخالفين فى العقيدة، أعنى الوثنيين، بل ضد المختلفين معها فى المذهب داخل العقيدة الواحدة، كانت هذه النزعات الاستقلالية بصورة واضحة. والغريب فى الأمر أن هذه الولايات التى ظهرت فيها تلك الاتجاهات، واجهت الحكومة الرومانية بنفس سلاحها "التعصبى"، وقدمت نفس تبريراتها تحت دعوى الدفاع عن العقيدة الصحيحة والإيمان القويم.

ومهما يكن من أمر فإن الكتابات الوثنية التى تتغنى بالتراث وعظمة الأرباب، كان لابد أن ينبرى فى الجانب الآخر كتاب مسيحيون على قدر كبير من

(1) Haldon, Byzantium, p. 327, Jones, L. R. E. II pp. 965 - 968; Vasiliev, Byzantine Empire, I pp. 88, 90.

المكانة والثقافة للتصدي لتلك الاتهامات التي يكيلها رجال الوثنية للمسيحية، باعتبارها السبب في خراب روما وانحلال الإمبراطورية؛ فها هو كيبيريانوس Cyprianus الذي كان أسقفاً لقرطاجة منذ عام ٢٤٨ حتى وفاته عام ٢٥٨، وتعرض للاضطهاد الذي بدأه دكيوس Decius (٢٦٩ - ٢٥١)، وكان واحداً من ضحايا الاضطهاد الذي شنه فاليريانوس Valerianus<sup>(١)</sup>، وقد تأثر بكتابات مواطنه الشهير "ترتوليانوس Tertulianus" أبى الكنيسة اللاتينية في القرن الثالث، وكان يسميه "الحجة" وذلك لدفاعه الشديد عن المسيحية وكتاباته ضد الوثنيين<sup>(٢)</sup>. وها هو أيضاً القديس "نيلوس" Nilus من أنقرة الذي يعد تلميذاً ليوحنا ذهبى الفم Ioannes Chrysostomus ذي السمعة الذائعة في الدفاع عن المسيحية، وأسقف القسطنطينية في أوليات القرن الخامس الميلادي. وقد كتب نيلوس قبل وفاته في عام ٤٣٠ بقليل رسالة يفند فيها اتهامات البلاغي الوثني أبولودوروس Apollodorus الذي عزا هوان روما تحت سنابك خيل الجرمان إلى عدم احترام الرومان للأرباب، كما كتب كيرلس الإسكندري دافعاً مطولة ضد رسالة جوليان التي كتبها ضد المسيحيين<sup>(٣)</sup>.

إلا أن ثلاث شخصيات رئيسية احتلت مكانة مرموقة في الدوائر الفكرية الكنسية، دفاعاً عن العقيدة المسيحية، وكان لجهودهم المتواصلة على امتداد القرون الثلاثة من الثالث إلى الخامس دورها الفعال في مواجهة الكتابات الوثنية؛ فقد اتخذ أوريجن الإسكندري من موقعه كرئيس لمدرسة الإسكندرية اللاهوتية، منبراً يحاج به زعماء التيار الوثني، حتى أكسب المدرسة صفتها التي لازمتها وعرفت بها وهي "مدرسة المدافعين" Schola Apologetica وكان عمله "ضد كلسوس" Contra Celsum الذي وضعه سنة ٢٤٨ في ثمانية كتب، عملاً دفاعياً رد فيه لتهمات ذلك المفكر الوثني. كما تصدى "أمبروز" Ambrosius أسقف ميلانو لجهود سيماخوس التي بذلها لدى الإمبراطور فالنتينيان الثاني لإعادة مذبح النصر إلى مبنى السناطو الروماني، كما أسلفنا. وكتب في هذا السبيل عدداً من الرسائل وجهها إلى الإمبراطور نفسه<sup>(٤)</sup>، والإمبراطور يوجينيوس<sup>(٥)</sup> Eugenius من بعده،

(1) Attwater (D.) The Penguin Dictionary of Saints, p. 96.

(2) HIERONIMUS, De viris illustribus, 53

(3) Attwater, P. D. S. pp. 245 - 246

(4) AMBROSIUS, Ad Valentinianum Imperatorem, epistolae XVII, XXI.

(5) AMBROSIUS, Ad Eugenium Imperatorem, epistola LVII.

تعد هي الأخرى في مجموعها قطعة أدبية رائعة تخلقت عن أخريات سنى القرن الرابع الميلادى (١). وشهد القرن التالى محارياً صلياً عنيداً ضد الوثنيين واتهاماتهم هو "أوغسطين" Augustinus أسقف مدينة "هيو" Hippo فى نوميديا [إبونة حالياً فى الجزائر] والذى يعد أشهر آباء الكنيسة اللاتينية على الإطلاق فى هذه القرون الباكرة. وقد أزعه كثيراً الاتهامات العنيفة والسخرية اللاذعة التى أطلقها الوثنيون عقب سقوط روما فى يد الاريك الجرمانى سنة ٤١٠، فشرح قلمه ليخط لنا واحداً من أعظم الكتب التى عرفها عالم المسيحية حتى يومنا هذا هو "مدينة الله" (٢) De Civitate Dei. وشن فيه هجوماً عنيفاً على الأرباب وعبادتها، ورد التهمة بمثلها فاعتبرها المسؤولة عن انهيار روما وما آل إليه مصيرها من الضياع، وذلك فى الكتب العشرة الأولى من هذا المؤلف الضخم (٣). ولا شك أن التجربة الذاتية التى مر بها أوغسطين متقللاً بين الوثنية والمناوية والأفلاطونية المحدثة، إلى أن آوى إلى المسيحية (٤) قد أفادته كثيراً فى عرضه الرائع لنقائص الوثنية وعجز أربابها.

هكذا كان التيار الوثنى الذى ساد مصر فى عصرها البيزنطى يمثل حتى القرن السادس الميلادى قوة لا يستهان بها، سواء فى مصر أو فى خارجها داخل الإمبراطورية، فلم تكن مصر أبداً بمعزل عن التيارات الفكرية السائدة آنذاك. ونستدل على قوة هذا التيار من الكتابات التى خلفها المثقفون الوثنيون أو حتى خصومهم من المسيحيين الذين تصدوا للدفاع عن الدين الجديد ضد الوثنية القديمة. وكانت الطبقة الأرستقراطية التى تضم أعضاء مجلس السناتو الرومانى وكيان القادة العسكريين وأصحاب الوظائف المدنية الكبيرة، الذين ربطوا بين مكانتهم الاجتماعية والتقاليد الرومانية والتراث القديم الذى تمثل الأرباب واجهته الأساسية. وقد شاركت الجموع من العامة هذه الأرستقراطية حفاظها على العبادة الوثنية القديمة ولكن بمفهوم آخر يختلف عن تلك الطبقة، وهو محاولة الشعور بالأمان

(١) لمزيد من التفاصيل عن هذه الرسائل ونصوصها، راجع .. رأفت عبد الحميد، النولة والكنيسة، الجزء

الرابع ص ص ١٦٥ - ٢٠٢.

(2) Rand (E. K.), Founders of the Middle Ages, New York, 1957, pp. 266 et sqq; Laistner, Thought and letter in the Western Europe 500 - 900, New York 1957, p. 55.

(3) AUGUSTINUS, The City of God, translated by Marcus Dods, in 2 Vols. Edinburgh 1949 Vol. I, pp. 1 - 435.

وراجع Paolucci (H.) The Political writings of st. Augustine, Indiana 1962

(4) AUGUSTINUS, The Confessions, translated by Rex Warner, U. S. A. 1963.

النفسى فى ظل مجتمع غرق فى الماديات حتى أنه، وراح أغنياؤه يزدادون ثراءً، وقرآؤه يزدادون تعاسة وفاقاً، ومن ثم سعى هؤلاء الجموع إلى التعلق بعبادات أنثوية مثل إيزيس المصرية وكيبيلى الفريجية بعد أن وجدوا فى أسطورتيهما نوعاً من جوانب الحنان الإنسانى والأمل فى حياة متجددة أكثر سعادة بعد الموت.

وإذا كانت الأرسطراطية قد آوت إلى الرضى بالأرباب الرومانية وراث الأسلاف، وأنست الجموع من العبادات الشرقية، والأنثوية خاصة، راحة وأملاً، فإن خاصة المتقفين راحوا يبحثون عن عزائهم وسلواهم فى الفلسفة التى تحولت الآن - وعلى يد المدرسة السكندرية بصورة قاطعة - من فلسفة عقل نظرى إلى فلسفة عقل عملى، ثم فى النهاية إلى فلسفة دينية وتفكيراً دينياً<sup>(١)</sup> وهو تحول طبيعى فى عصر كان الدين فيه يستأثر شيئاً فشيئاً بالكثير جداً من عقول البشر وطاقتهم. ولم يعد موضوع الفلسفة البحث فى الوجود والكون وما وراء الطبيعة، بل أمسى محاولة إيجاد قواعد للسلوك والعمل، أى الإنصاف عن النظر الفلسفى الصرف والتفكير المجرد، إلى الأخلاق العملية والسلوك<sup>(٢)</sup>.

ويعال الدكتور نجيب بلدى هذا التحول بعاملين أولهما أن العقل اليونانى قد أدركه التعب بعد هذه القرون الطويلة من البحث الفلسفى الذى يمتد فى الماضى إلى سقراط، والثانى هو احتياج النفوس الآن إلى إيمان يضىف عليها الحياة، ولم يكن لهذا الاحتياج أن يبلغ مرتبة التعبير الصريح، ويبحث عن الرضى فى الدين والوحى، إن لم تكن العقول قد لمحت ولو عن بعد هذه الأديان والمعتقدات والشعائر التى تهب أصحابها بعض الرضى على الأقل، ومن ثم يصح القول إن اختلاط اليونان بالشرق وبالتفكير الشرقى، هو الذى أدى إلى الشعور بهذا الاحتياج، وهو الذى قاد فى النهاية إلى الفلسفة الدينية<sup>(٣)</sup>.

(١) نجيب بلدى، تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، الإسكندرية ١٩٦٢، ص ١٠٢.

(٢) عبد الرحمن بدوى، خريف الفكر اليونانى، ص ص ٦-٧.

(٣) تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية، ص ص ١٠٢ - ١٠٣.



على هذا النحو نجد أنفسنا أمام التيار الثانى من التيارات الفكرية فى مصر إبان العصر البيزنطى، ألا وهو التيار الفلسفى. وفى هذا الميدان كانت الإسكندرية صاحبة الكعب الأعلى بلا منازع. فمدرستها الشهيرة جذبت إليها الكثيرين من أبناء العالم اليونانى، مفكرين وأساتذة وطلاباً وكان لها دورها الكبير الرائد فى الفكر الإنسانى السائد، وهى وإن تميزت بطابعها الأفلاطونى إلا أن هذا لا ينقى وجود اتجاهات فلسفية أخرى عديدة مثل الهرمسية والرواقية والفيثاغورية الجديدة، ثم الأفلاطونية المحدثة التى أصبحت علماً عليها خلال العصر البيزنطى، رغم أن المدرسة الأخيرة هذه لم تقم فيها - وإن كان صاحبها أفلوطين Plotinus ينتمى إليها - وإنما قامت فى روما.

وكان لفلسفة الإسكندرية طابعها الخاص خلال العصر الرومانى - البيزنطى؛ فالفلسفة اليونان الأوائل كانوا يبدؤون بمناقشة مختلف الآراء، ثم يوجهون المناقشة والتجربة الإنسانية ومختلف الدراسات إلى حكمة هى نظر ومشاهدة فحسب، أما الرواقيون والأبيقوريون فكانوا يهدفون إلى حكمة عملية أفلاطونية، تتحقق بها وفيها الفضيلة والسعادة وتتحدان، أما مفكرو العصر السكندرى فهم يهدفون إلى حكمة إلهية دينية تحقق خلاص الإنسان باتحاده بالإله، مبدأ وجوده وحياته (١).

اختلفت الفلسفة إذن واصطبغت بالدين والوحي، وارتبطت بهما إلى حد امتصاص الدين والوحي لها، وإلى حد اتخاذها للدين والوحي طريقاً للإعلان بحقائقها وأصولها، وللبحث أيضاً عن تلك الحقائق والأصول، إيماناً إذن وصلاة ودعاء، ثم اختلاط للدين والفلسفة بالعلم معاً، وخاصة علم الطبيعة فى صفته التجريبية وليس الرياضية، إذ دخل منذ القرن الثانى قبل الميلاد تحت تأثير الفلسفة الرواقية، هذا بالإضافة إلى علمى التنجيم والكيمياء، وبدا هذا واضحاً جداً فى القرن الثانى الميلادى (٢). ولا شك أن هذا كان راجعاً فى المقام الأول إلى الامتزاج والتفاعل الذى حدث بين الفكر اليونانى والفكر الشرقى ممثلاً فى حضارات هذا الشرق القديم، الذى حاول الاسكندر أن ينقل إليه ثقافة اليونان

(١) تجيب بلدى، مدرسة الإسكندرية، ص ١٠٧.

(٢) المرجع السابق ص ٩٩ - ١٠١.

ولسانهم عن طريق المدن التي أنشأها في رحلته العسكرية إلى الشرق، وحملت اسمه وكان أشهرها إسكندرية مصر. ولما كانت هذه الـ "اسكندريات" قد زرعت في وسط حضارات عريقة سبقت الحضارة اليونانية، كان لا بد أن يكون هناك تفاعل بين هذه الثقافات المختلفة، إن لم يكن طغياناً للثقافات الشرقية على اليونانية في كثير من الأحيان، وإن غدا للسان اليوناني معبراً عن هذا الفكر على امتداد ثمانية قرون تشمل العصرين الهلنستي (القرون الثلاثة الأخيرة قبل الميلاد) والروماني الإمبراطوري (القرون الخمسة الأولى بعد ميلاد المسيح).

وكانت الأفكار الهرمسية التي ذاعت في القرن الثاني الميلادي خير من يمثل هذا الاتجاه الفلسفي، وهي تنسب إلى الإله المصري "تحوت" إله الحكمة والفنون، الذي قرنه اليونان بإلههم "هرمس". ورغم أن كل المأثورات التي تنسب إلى "هرمس - تحوت" جاءت كلها باليونانية، إلا أنها تعكس حكمة المصريين القدماء وأسرارهم الخفية<sup>(١)</sup>، وقد صاغها - على أرجح الآراء<sup>(٢)</sup> - منقون يونان تمصروا بحكم إقامتهم الدائمة في مصر، واتصلوا بالكهنة المصريين وتعلموا منهم الكثير وعرفوا كيف يصوغون هذه الآراء في قالب مصري شرقي بلسان يوناني.

ودون أن نخوص في التفاصيل للدقيقة لهذه الآراء، فإنه يكفينا القول هنا إن حكمة الهرامسة وغيرهم من السابقين عليهم كالرواقيين والأبيقوريين، واللاحقين لهم كالإفلاطونيين المحدثين، هي حكمة مرتبطة في أسلوبها وجوها الروحي بالأديان التي سادت حوضي البحر المتوسط في ذلك الوقت، من وثنية ويهودية ومسيحية، تعنى أديان الخلاص. غير أننا نجد التأثير الأفلاطوني واضحاً جداً فيما يتعلق بمسألة الخلاص هذه، فالنفس قد سقطت إلى عالمنا هذا وعليها أن تعمل بأسرع ما تستطيع على الصعود إلى العالم العلوي، وذلك بإماتة البدن، والنأي عن

(١) أشارت كثير من كتابات العصور الوسطى وعصر النهضة إلى الآداب الهرمسية، وأصبح ينظر إليها الآن باعتبارها مصدراً هاماً من مصادر التاريخ المبكر للإمبراطورية الرومانية حيث تشير الدراسات إلى أن هذه الآداب الهرمسية تعود في كتابتها إلى القرن الرابع الميلادي. راجع Lexicon universal Encyclopedica, Vol, X p. 142

(٢) نجيب بلدي، مدرسة الإسكندرية، ص ٩٨.

العالم والأجسام والمحسوسات، فهي قد جعلت لتتأمل الله، مُبدء العالم وخالقه، الخير المطلق، ومن ثم فسقوطها إثم وعليها أن تتطهر من هذا الإثم، ولن يتأتى ذلك إلا عن طريق قهر الجسد للخلاص من سجنه المادى.

ولكن السقوط ليس إثمًا كاملاً ولا شراً مطلقاً لأنه كان أمراً لا مفر منه، وأن الإله قد سمح به بما قد ينجم عنه من خير، وأن الإنسان وإن تدهور وانحط عند سقوطه، ليستطيع بعد ذلك عمل بعض الخير في هذا العالم، فليس العالم المخلوق كله شراً مادام يحمل شيئاً من معالم الإله، وعلى هذا النحو يتفق الهرامسة مع الفلسفة اليونانية برمتها كما نجدها عن أفلاطون وأرسطو المتأثر بالأفلاطونية، والروافيون والأفلاطونيين المحدثين، إنهم يتفقون جميعاً في اعتبار العالم كله وجوداً تغلب عليه صفات النظام والخير والجمال. وخالصة القول إن التفكير الهرمسي كله تعبير مباشر أو غير مباشر عن تقوى صادقة تأخذ بالنفس وتملاها كلها وتوجهها نحو الحضور الإلهي. كان من بين أقوالهم "أينما سرت، جاء الإله للقاتك ومثل أمامك، حتى في المكان الذي لا تنتظره فيه، وحتى في اللحظة التي لا تتوقعه عندها، نائماً كنت أو مستيقظاً، في البحر أو على البر، في الليل أو في النهار، متكلماً أو صامتاً، إذ لا يوجد شيء إلا كان هو" (١).

ورغم أن الهرمسية تستمد أصولها من الفلسفة اليونانية والأفلاطونية بوجه خاص، إلا أننا لا نستبعد أبداً وجود التأثيرات المصرية القديمة في هذه الأصول، خاصة وأنها قد نحت منحى صوفياً شرقياً شأن الفلسفات الأخرى التي سادت عالم البحر المتوسط في تلك الفترة. وإذا تأملنا النص السابق من أقوال الهرامسة، وعدنا به القهقري إلى ترنيمة كان يُنأجى بها الإله المصرى العالمى "أتون" لوجدنا تشابهاً واضحاً فيما بينهما (٢) تقول المناجاة:

"أنت تيزغ بجمالك فى أفق السماء .. أنت يا "أتون" الحى الذى كنت فى أزلية الحياة تملأ كل البلاد بجمالك .. أنت جميل وعظيم ومتكلىء ومشرق فوق

(١) للوقوف على حقائق الفكر للهرمسي عن الله والنفس والخلق والخلص، راجع. نجيب بلدى، مدرسة الإسكندرية، ص من ٩٥ - ١٣٠.

(٢) يرستك (ج. هـ) فجر الضمير، ترجمة سليم حسن، القاهرة بدون تاريخ، ص من ٣٠١ - ٣١١.

كل أرض، وأشعتك تحيط بالأرضين حتى نهاية جميع مخلوقاتك .. أنت "آتون" (شمس) النهار فوق الأرض .. جميع العيون تراك تجاهها .. إيه أيها الإله .. خالق كل أرض، ويأري كل من عليها .. عندما تشرق فإن عيونهم ترى من خلاك. أشعتك تضيء كل العالم، وينشرح بسبب رؤيتك كل قلب .. ويكون جميع الكون في عيد .. آلاف الأكواف من الأنفس موجودة فيك لتحفظها حية".

ولم تكن الهرمسية وحدها هي التي تحت هذا المنحى الصوفي، بل أصبحت هذه السمة التي طبعت بها الفلسفة اليونانية في العصر الروماني، نتيجة تأثرها الواضح بالثقافات الشرقية، كما أن المذاهب الفلسفية تداخلت أفكارها، ولم يعد من السهل التمييز بحدود واضحة المعالم بين هذه الفلسفة وتلك، فأصبح لدينا أرسطية أفلاطونية، ورواقية أفلاطونية، وهرمسية جمعت بين هذه جميعها وإن مالت فيها كفة الأفلاطونية. وإذا كان الفيلسوف الرواقى بوسيدونيوس الأباى Posedionius of Apamea (قرب أنطاكية) في القرن الأول قبل الميلاد، قد قام بمحاولة التوفيق بين تلك التيارات الفكرية، مع المناداة في الوقت نفسه بالثقة في ديانة شرقية، فإن هذا الاتجاه التوفيقى قد بلغ غايته في القرن الثالث الميلادى على يد المدرسة الأفلاطونية المحدثة التي أسسها أفلوطين السكندرى، الذى استوعب هذه الأفكار الفلسفية الهلينية المعروفة ونسجها في وحدة واحدة. ولقد كان يؤمن بأن مهمة الفيلسوف الأولى تقوم على التطلع والتأمل للذى غايته ودروته التجربة الصوفية المتمثلة في وحدة النفس البشرية مع الله (1).

وكانت الرواقية Stoicism هي أكثر المذاهب الفلسفية تأثراً بالثقافات الشرقية، والغاية من الفلسفة عند الرواقيين أن تكون فلسفة عملية؛ ذلك أن الرواقيين ينظرون إلى الفلسفة على أنها الأخلاق، وأن الأخلاق أو الفلسفة بالمعنى العام هي أن يفعل الإنسان وفقاً لقوانين العقل، وفي سيره بمقتضى العقل إنما يسير طبقاً لقوانين الطبيعة. وللمهم في هذا كله، والغاية التي تسعى إليها كل فلسفة في نظرهم هي أن تضع قوانين للسلوك الإنسانى الخير، ولهذا فإن أجزاء الفلسفة هي في الواقع، أجزاء الفضيلة، لأن موضوع الفلسفة هو الفضيلة، وما فروع الفلسفة

(1) توينبى، الحضارة الهلينية، ص ٢٤٠.

المختلفة إلا أنواع متعددة للفضيلة، الغاية إذن من الفلسفة أن تكون فلسفة عملية تحدد الفضائل التي يجب على الإنسان أن يتحلى بها (١). إذ أن للفضيلة هي الخير الأوحد في حياة الإنسان الفرد، وهي قائمة في الإرادة، فكل ما هو خير حقاً أو شرراً حقاً في حياة الإنسان، يتوقف عليه هو نفسه، ولذلك فكل إنسان مطلق الحرية، على أن يحرر نفسه من شهوات الحياة الأرضية، ويخطيء من يظن أن هذه الشهوات لها السيادة، أما الحكيم صاحب الأحكام الصادقة، فهو المتحكم في مصير نفسه فيما يتعلق بكل ماله قيمة في رأيه، وذلك لأنه لا تستطيع قوة خارجية أن تسلبه فضيلته (٢). والرواقى لا يرى أنه فاضل لكي يفعل خيراً، بل هو يفعل الخير لكي يكون فاضلاً (٣).

وكما تقدم العمر بالعصر الرومانى خلال القرون الأولى، فإن الرواقية كانت تتجه إلى الناحية العملية، أى الحكمة العملية في الحياة، وانصرفت تدريجياً عن الأسس النظرية الأولى التي قامت عليها الأخلاق الرواقية، وكان أشهر من يمثلها "سنيكا" (٣م - ٦٥م) و"ابيكاتاتوس" (حوالى ٦٠م - ١٠٠م) و"ماركوس أوريليوس" (٤) الإمبراطور الرومانى (١٦١-١٨٠). وقد أخذوا بالناحية العملية التي وجدوا فيها ما يلائم مزاجهم وطبيعتهم الخاصة، فقد كان الرومانى يطلب من الفلسفة عموماً في هذا الظرف أن يتخذ منها وسيلة لقيادة ضميره. لقد كان ينظر إلى الفيلسوف بوصفه قائداً للضمير وموجهاً له، فلم يكن غريباً إذن أن تأخذ الأخلاق هذا الطابع العملى للصراف (٥)، ولم يكن غريباً أيضاً أن يعتبر الرواقيون الرومان كل الدراسات النظرية تابعة للأخلاق. وهم في ذلك لم يكونوا بعيدين عن "زينون" مؤسس الرواقية الذي كان يقول إن الفلسفة كالبيستان، للمنطق جذرانه، والفيزيقيا أشجاره، والأخلاق ثماره (٦).

- (١) لمزيد من التفاصيل عن الرواقية، راجع، عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، القاهرة ١٩٧١؛ عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليونانى، ص ١١ - ١٢.
- (٢) رسل (ب) تاريخ الفلسفة الغربية، نقله إلى العربية في ثلاثة أجزاء زكى نجيب محمود، الجزء الأول، القاهرة ١٩٧٨، ص ٣٧٧.
- (٣) المرجع السابق، ص ٣٧٨.
- (٤) عن رواقية هؤلاء الثلاثة، راجع، رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ص ٢٨٤ - ٣٩٣.
- (٥) عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليونانى، ص ٤٩.
- (٦) رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ص ٣٨١.

لم يكن المذهب الرواقي بالضرورة ديناً رغم أنه قد يأخذ شكلاً دينياً قوياً، ولم يكن نظاماً فلسفياً لأن شراحه من الرومان لم يؤكدوا هذه الواجهة إلا تأكيداً طفيفاً، فقد أفضى الرومان طابعهم على ما اقتبسوه من الرواقيّة الإغريقيّة. ومن ثمّ فالمذهب الرواقي كان نتيجة التفاعل بين الفكر اليوناني والثقافات الشرقيّة. وأخذت الفلسفة تشغل بصفة متزايدة بالمسائل التي تمس السلوك اليومي للرجل العادي. ولما كان الشرق ميالاً دائماً إلى إقامة الأخلاق، كان اهتمام المذهب الرواقي الروماني بإرساء مجموعة ضخمة من القواعد أو القوانين الخاصة بالسلوك الأخلاقي (١).

وإلى جانب الرواقيّة كانت هناك أيضاً "الغنوصيّة" Gnosticism التي تقع في مكان وسط بين الفلسفة والمسيحية، وتستمد اسمها من الكلمة اليونانية gnosis أي المعرفة. وقد ذاعت آراؤها في القرن الثاني الميلادي، وإن كانت لها جذور يهودية من قبل، وآمن أصحابها أن لديهم "معرفة" خاصة أو "دنية" تسمو على إيمان الكنيسة. والحقيقة أن هذه "المعرفة" بطبيعة الإنسان وقره خاصة الإنسان "الغنوصي"، قائمة على وحي أو إلهام حقيقي حول أصل الكون، يفسر كيفية وجود الشر، وكيف السبيل إلى الخلاص منه. وكانت فحوى "الإنجيل الغنوصي" في جوهرها محاولة لإيقاظ الروح من سباتها العميق، وجعلها "عارفة" بقضائها الذي دعيت إليه (٢).

والغنوصيّة خليط عجيب من الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد، وأفكار من الفلسفات اليونانية المختلفة والثقافات الشرقيّة، في محاولة لإيجاد "أدريّة" أو "معرفة" بالإيمان، عن طريق تقديم عقيدة عن الله، والتجسد، وأصول الشر، والخلاص لأولئك الذين يعتبرون أنفسهم أناساً غير عاديين، أو بتعبير آخر، أسمى من المسيحيين .. وقد نظر الغنوصيون إلى العالم المادي باعتباره مغايراً تماماً للبله الأعلى أو للخير المطلق. ومن ثم فإن الإثنيّة، الله والمادة، كانت من أهم سمات الغنوصيّة، وإن لم تقترب كثيراً من المانويّة. ومثلت الهوة الواسعة بين الله والمادة من جانب "الأدريين" أو "الغنوصيين" بسلسلة من الكائنات الفيضية والوسطاء

(١) بارو، الرومان، ص ١٦٤.

(2) Chadwick, Early Church, p. 35.

بحيث يجد المسيح له مكاناً بينها، وتتم عملية الفيض بالعودة إلى الله ثانية عن طريق الخلاص (١).

ويذهب الغنوصيون إلى الإيمان بأن المسيح مجرد إنسان من بنى البشر، وأن "ابن الله" قد هبط عليه عند تعميده، ثم تركه ساعة الآلام، ويستندون في ذلك إلى ما جاء في إنجيل مرقس (٣٤/١٥) "إلهي إلهي لماذا تركتني"، ويرون أنه مما لا يجوز "يابن الله" أن يولد وأن يكون رضيعاً وبالأحرى لا يليق أن يموت على الصليب، ومن ثم فإن هذه الأشياء حدثت لـ "يسوع" الإنسان وليس لـ "ابن الله" السماوي (٢). ولذا فإن آباء المسيحية كانوا يرون في الغنوصية خطراً أشد من الوثنية أو الفرق الأخرى التي تعتوها بالهرطقة.

ورغم الاختلافات الواسعة أو البسيطة التي كانت قائمة بين هذه التيارات الفكرية العديدة، الأفلاطونية، والأرسطية الأفلاطونية، والرواقية، أو الرواقية في شكلها الروماني، والهرمسية، والغنوصية، والأفلاطونية المحدث، والمسيحية، ومحاولة كل منها التأكيد على أن لديها وحدها دون غيرها. الصيغة الحقة التي يمكن عن طريقها فقط خلاص الروح، إلا أنها جميعاً كانت تقوم على أساس حياة نسكية تهدف في جوهرها إلى إماتة الجسد، وكبح جماح شهواته حتى تتحرر الروح من سجنها المادي.

ووسط هذه التيارات العديدة التي سادت النصف اليوناني من الإمبراطورية الرومانية، وكانت الإسكندرية ميدانها الواسع بحكم تكوينها الفلسفي الذي يعود إلى النصف الأخير من القرن الثالث قبل الميلاد، نجد الفيلسوف الأفلاطوني أمونيوس ساكاس Ammonius Saccas (١٧٤-٢٤٣) الذي يصفه القديس جيروم (٣) بأنه "رجل الإسكندرية والفيلسوف المقتدر"، الذي ترك عدداً من المؤلفات، كان من بينها "التناغم بين موسى ويسوع" و"التقوانين الإنجيلية". ويقدم جيروم ذلك في معرض دفاعه عن أمونيوس باعتباره مسيحياً ظل على مسيحيته حتى وفاته، ولم يتحول عنها إلى الوثنية كما يقول بورفيربيوس Porphyrius أحد رجالات

(1) Copleston (F.), A history of Philosophy Vol. 2 part 1, New York 1962, p. 35.

(٢) رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ٢ ص ٣٨.

(3) HIER. Vir ill. 55.

الأفلاطونية المحدثة. وجيروم هنا يتابع المؤرخ الكنسى يوسيبوس القيسارى فيما كتبه عن أمونيوس (1). ويبدو أن الأمر قد اختلط على شيخ مؤرخى الكنيسة ومن بعده جيروم، فقرنوا بينه وبين أحد رجال المسيحية الذى كان يحمل نفس الاسم (2) لأن ما ذكره تلميذه الأثير أفلوطين عنه لا يشير مطلقاً إلى أن أستاذه بقى على المسيحية أو كتب فيها، وليس فيما خلفه أوريجن السكندرى من كتابات كثيرة شىء يدل على أن معلمه أمونيوس ظل مسيحياً، ولو أن شيئاً كهذا كان قائماً لما غفل عنه أستاذ اللاهوت السكندرى.

وأمونيوس ساكاس سكندرى المولد والإقامة، راقى التعليم نبيل الثقافة، يأخذ بالأبواب وهو يلقى دروسه، تخرج على يديه كثيرون، كان أشدهم نبوغاً أفلوطين الفيلسوف زعيم الأفلاطونية المحدثة، وأوريجن اللاهوتى عميد مدرسة الإسكندرية اللاهوتية. ومن الواضح أن أمونيوس الذى أخذ الكثير عن أستاذه "تومنيوس" Numenius كان متحمساً للتوفيق بين أفلاطون وأرسطو، وكانت هذه المحاولة هى القاعدة التى بنت عليها الأفلاطونية المحدثة فكرها الانتقائى، وفى الوقت نفسه كانت دروسه تتضمن العناصر الدينية والصوفية، التى كانت ظاهرة بصورة واضحة عند كل تلاميذه، والتى لعبت دوراً رئيسياً فى الأفلاطونية المحدثة (3). ولذا يمكن القول إن هذه الفلسفة متأثرة منذ البداية بالتجربة الدينية، فقطرة البدء ونقطة الانتهاء والعامل السائد الذى يطبع بطابعه الخاص هذه الفلسفة، هو التجربة الدينية المفهومة على نحو صوفى. وهذا للطابع الدينى الجديد لا نجده فى الفلسفة اليونانية الكلاسيكية، ولئن عنى أفلاطون وأرسطو بالدين، ولئن عنى الرواقيون بوجه خاص بالناحية الدينية، فإن ذلك ليس كافياً لأن يجعل هذه الفلسفة عندهم فلسفة دينية بالمعنى الذى نريده حينما نتحدث للفلسفة الأفلاطونية المحدثة بأنها دينية (4).

وإذا كان أمونيوس ساكاس هو الذى وضع اللبنة الأولى فى هذه الفلسفة، فإن تلميذه أفلوطين السكندرى هو الذى جعلها فكراً قائماً له كيان، وذاع باسمه صيت

(1) EUSBIUS, historia ecclesiastica, VI 19.

(2) Ibid. p. 265 n. 2

(3) Ibid. p. 265 n. 2

(4) عبد الرحمن بدوى، خريف الفكر اليونانى، ص ص 114-115.



معلمه، كما كان لأفلوطين نفسه أتباعه الذين حققوا لفلسفته ولهم شهرة واسعة، كان من بينهم بورفيروريوس (ت ٣٠٣) الذي تولى ترتيب أعمال أستاذه وتنظيمها وكتابة سيرة حياته، ويامبليخوس Iamblichus (ت ٣٣٠)، وبيروكلوس Proclus في أخريات القرن الخامس، وداماسكيوس Damascius (ت ٥٣٣)، وقد جنّبوا إليهم الكثيرين من المريدين الذين حرصوا على تعلم دروسهم. بينما كان له في الإسكندرية تلاميذٌ وهم أكثر، ظلوا على ولائهم لمبادئه حتى القرن السادس الميلادي، وسوف نأتى على ذكر بعض منهم فيما بعد.

وقد نشأ أفلوطين في صعيد مصر في مدينة أسيوط Lycopolis وتلقى فيها تعليمه الأول، وظل بها حتى بلغ الثامنة والعشرين من عمره، ولاشك أن هذه الفترة الطويلة التي أمضاها من عمره في أسيوط، قد تركت أثرها إلى حد ليس بالقليل في فكر أفلوطين، ثم انتقل إلى الاسكندرية، وأمضى بها عشر سنوات قضاها ملازماً للفيلسوف أمونيوس ساكاس، وأخذ عنه الكثير من أفكاره وآرائه التوفيقية. ثم تآقت نفسه إلى استكمال ما بدأه في أسيوط من الوقوف على أسرار العبادات الشرقية، التي أكمل الجانب المصري منها، فرحب بالاشتراك في الحملة التي قادها الإمبراطور "جورديان" على بلاد ما بين النهرين سنة ٢٤٤، إلا أن أمّله في ذلك لم يتحقق، إذ تم اغتيال الإمبراطور على يد جنوده، فقتل أفلوطين راجعاً لا إلى الإسكندرية ولكن إلى روما، حيث أسس بها مدرسته، ووضع بها أسس فلسفته، وظل بها حتى وافته منيته في عام ٢٧٠ للميلاد.

وفي روما، قريباً من قلب الأحداث في مدينة الخلود، فتح أفلوطين عينيه على ما كان يعانيه العالم الروماني آنذاك من انهيار في كل نواحي الحياة، فقد انحط النظام السياسي، وأصبح الإمبراطور ألعوبة في يد الجيش الذي تنازعته الأهواء، وتوجه ببصره وحرايه إلى الداخل تاركاً الحدود لقدرها، فعاث فيها الفرس في الشرق والجرمان في الشمال والغرب، وتوقف دولاب العمل الاقتصادي، ببوار الأراضي الزراعية، وإغلاق المصانع أبوابها، وتدهور الطرق التجارية، وانهيار الأمن، وتحولت أعداد من الفلاحين إلى قطاع طرق ولصوص، وتفشى الأوبئة والطواعين والمجاعات، وفساد الأخلاق وتدنيتها وانحلالها، حتى لقد عبر المؤرخ

"جونز" (١) عن ذلك في عبارة واحدة بليغة حين قال: "لقد ضاع كل شيء". وعرفت هذه الفترة التي امتدت خمسين عاماً (٢٣٥ - ٢٨٤) من التاريخ الروماني بـ "أزمة القرن الثالث الميلادي".

وتركت هذه الأمور بصماتها واضحة على تفكير أفلوطين، إذ تنحى عن مشاهد الخراب والبؤس في دنيا الواقع ليتأمل بفكره عالماً آخر خالداً، قوامه الخير والجمال، فكان في ذلك متفقاً أتم الاتفاق مع المفكرين الجادين من أهل عصره، فقد تبنت دنيا الحياة العامة لهم جميعاً، المسيحيين والوثنيين على السواء، خلوا من الأمل، ولم يروا عالماً جديراً بالولاء إلا العالم الآخر، وإذا كان هذا عند المسيحي يتمثل في ملكوت السموات، فهو عند الأفلاطوني عالم المثل الأزلي الأبدى، فذلك عنده هو العالم الحقيقي بالقياس إلى عالم الظواهر الوهمي (٢). لقد توزع القلق نفوس الناس في العالم الروماني من جراء هذه الكوارث التي حاقت به، وغدا للناس وقد تملكهم اليأس، يسعون إلى الخلاص بأي ثمن، ولهذا كان لا بد أن تلعب المذاهب القاتلة بالخلاص، الدور الأكبر في تشكيل هذا الاتجاه الجديد. وكانت الأحوال الروحية التي يعانيها الناس في ذلك العصر من شأنها أن تدفع إلى إيجاد مذاهب تدعو إلى التخلص من الوجود الخارجي، إذ هو شر لا خير فيه، ولا حاجة إلى التعلق به، بل الواجب أن يعزف الإنسان عنه عزوفاً تاماً، وينشد الخلاص في حقيقة دينية عليا يقنى فيها الإنسان (٣).

ورغم أن أفلوطين أنشأ مدرسته في روما، إلا أن هذه الأفكار كانت السمة الرئيسية التي ميزت مدرسة الإسكندرية الفلسفية بوجه خاص، ورغم أن أفلوطين كان يعتبر نفسه التلميذ الوفي لأستاذه أفلاطون، وأنه يستمد أفكاره بصفة رئيسية من الفلسفة الأفلاطونية التي كان يقر دائماً أنه لا يستطيع أن يتخلى عن شيء من مبادئها (٤)، ويحمل له احتراماً كبيراً إلى الحد الذي كان يشير إليه بضمير يكتبه بحرف التاج تمييزاً له (٥)، رغم كل ذلك إلا أن الأفلاطونية المحدثة راحت تتطور

(1) Jones (A. H. M.), Constantine and the Conversion of Europe, London 1948, p. 11.

(٢) رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١ ص ٤١٧.

(٣) عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص ١١٦.

(4) Knowles (D.), The evolution of Medieval thought, London 1976, pp. 21-22.

(٥) رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١ ص ٤٢١.

لتصبح تعاليمها مزيجاً من الآراء الأرسطية والرواقية متناغمة مع الأفلاطونية، بل إن فلاسفة الأرسطية الموجودين في الإسكندرية، في هذه الفترة المتأخرة من العالم القديم، كانوا يمثلون الأفلاطونية المحدثه شأن قرنائهم في أثينا. لقد باتت الأفلاطونية المحدثه الآن فلسفة عقيدية، بل إنها كانت كذلك - كما أسلفنا - في حقيقة أمرها. لقد كانت تسعى إلى فهم الطبيعة اللاهوتية، وإلى وضع لاهوت علمي، وتمارس في الوقت ذاته التأمل والزهد والصلوات وتوقر الأرباب بصورة فكرية راقية (١). لقد كانت فلسفة الإسكندرية قبل كل شيء فلسفة دينية إلهية ترجع إلى أفلاطون الإلهي، وبنوع خاص إلى فلسفته الإلهية الدينية، تلك التي عمل على بيانها في محاورتيه "فيدون" و "طيمائوس" (٢).

كان أفلوطين مفكراً خلاقاً، وإذا كان يدين بالحب والوفاء لأستاذه أفلاطون، إلا أنه لم يكن مثيراً للغرابية أن يقول بغير ما قال، فأفلاطون قال بعالم معقول في مقابل العالم المحسوس، أما أفلوطين فقد ميز تماماً بين العالمين عالم المعقول وعالم المحسوس (٣)، وعلا بفكرة الأول أو "المبدأ" علواً كبيراً أو علواً مطلقاً، الأول في القمة ويليه "العقل الأول" ثم بقية العقول، وعلى الرغم من وجود هذا الترتيب التنازلي بين الأول وبقية المعقولات، فإن هناك مع ذلك هوة غير معبورة، أي علواً مطلقاً للأول بالنسبة إلى المعقولات. هناك إذن عالمان، المنعقول والمحسوس، وفي باب المعقولات ثلاثة ميادى، أو بتعبير آخر .. ثلاثة أقانيم، الله والعقل (أو الروح) والنفس. والله هو الأول الواحد المبدع اللامتناهي، والعقل صنور الأشياء الموجودة، والنفس هي ما يتم به تحقق الصور في المحسوسات (٤).

(1) Cameron (A.), The Mediterranean World in Late Antiquity, Ad. 395 – 600, London 1993, p. 133.

(٢) نجيب بلدي، مدرسة الإسكندرية، ص ٦٢. وعن محاورات أفلاطون، راجع، عزت قرني، فيدون، القاهرة ١٩٧٣.

(3) Knowles, Medieval thought, p. 24

(٤) عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص ١٢٤.

وهذا الثالوث المقدس عند أفلوطين، الواحد والعقل (أو الروح) <sup>(١)</sup>، والنفس يمثل فكر أفلوطين الفلسفي. فـ "الواحد" يسميه أحياناً بـ "الله" وأحياناً بـ "الخير"، ويجرد فكرة الله من كل ما يوهم اختلالاً في الوحدة أو في الكمال، وعلى الأخص في الوحدة، التي هي الأساس في نظرية الله عند أفلوطين. "الواحد كامل لأنه لا يبحث عن شيء وليس بحاجة إلى شيء، ولأنه كامل كمالاً مطلقاً يفوق كل تصور فهو قدرة خارقة، فبينما هو بغير مكان لا يخلو منه مكان. الواحد مستحيل على التعريف، وأنت أصدق في وصفه إذا التزمت الصمت منك إذا استخدمت عدداً كبيراً من الألفاظ كائنة ما كانت. الواحد لا يمكن أن يتوقع داخل ذاته، وإيداعه يحدث بالضرورة. وهكذا يبدع الإله الوجود بالفيض. وجوهر عملية الفيض إذن هو الكمال المطلق للواحد، ذلك الكمال الذي من فرط لانهايته يصدر عنه غيره بالضرورة. ومن جانب آخر فإن عملية الفيض والتي تعني ضرورة الإيجاد أو الخلق، أساسها عملية أخرى هي التأمل، حيث أن أول ما يفيض عنه الإله (المطلق) (الواحد) هو الحياة اللامحدودة، التي ما أن تفيض حتى ترتد إليه وتتأمله فتتخذ لها حداً وصورة، وتصبح آنذاك كائناً معيناً ذا كثرة في وحدة هي "العقل" أو الروح" <sup>(٢)</sup>. ففكرة الخلق عند أفلوطين لا تتم هنا على أساس وجود ضرورة منطقية، وإنما تتم على أساس فكرة الكمال، وصدور الأشياء عن هذا الكمال <sup>(٣)</sup>.

العقل إذن، الأقوم الثاني في ثلاث أفلوطين، هو صورة الواحد، فكأن التأمل هنا هو المرادف للإيجاد أو الخلق، حيث صدر العقل عن المطلق نتيجة التأمل، وهذا العقل هو في الآن نفسه وجود، بمعنى أن الفكر والوجود شيء واحد في الوجود الصادر عن الأول، فهذا الثاني هو عقل من ناحية، من حيث إن الأول معقول له وهو عاقل له، إذ هو يتأمل الأول ويكون من صفات الأول أنه معقول وليس عاقلاً <sup>(٤)</sup>.

(١) راجع ما يذهب إليه رسل من تفضيل استخدام "الروح" بدلاً من "العقل" الأقوم الثاني، تاريخ الفلسفة الغربية ج ١ ص ٤٢٣.

(٢) مصطفى النشار، أفلوطين فيلسوفاً مصرياً، ص ١٢ - ١٣.

(٣) عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص ١٣١.

(٤) المرجع السابق، ص ١٣٤؛ مصطفى النشار، أفلوطين، ص ١٢ - ١٣.

والنفس أيضاً، الأقسام الثالث، تصدر عن العقل نتيجة تأمله المطلق، وللنفس جانب باطنى يمس العقل، وجانب آخر يواجه العالم الخارجى، تعنى كائنات العالم المحسوس التى نشأت نتيجة تأمل الوجود الأدنى للنفس أو ما يسميه أفلوطين "مبدأ الطبيعية"، ويرد أفلوطين على الغوصيين أقوالهم حول العالم المحسوس إذ يرون فيه شراً محضاً، ويقول إن العالم المرئى جميل وهو موطن أرواح مباركة، وكل ما فى الأمر أنه أقل خيرية من العالم العقلى. و"النفس" حين تخلق العالم المادى، فإنما تخلقه وفق ما علق بذكراتها عن الإلهى، وليست تخلقه بسبب هبوطها، فهو يرى أن عالم الحس يبلغ من الكمال كل ما يمكن لعالم محسوس أن يبلغه، ويدرك أقوى الإدراك ما فى المحسوسات من جمال، يقول فى التاسوع الثانى: "من ذا الذى يمكنه أن يدرك حقاً ما فى "العالم العقلى" من تناعم، ثم لا يستطيع - إذا كان له ميل إلى الموسيقى - أن يدرك ما فى الأصوات المحسوسة من مثل هذا التوافق النغمى؟ أين هذا العالم بالهندسة أو بالحساب، الذى لا يجد متعة فى التماثل والتطابق ومبادئ النظام التى يمكن إدراكها فى الأشياء المرئية؟ بل انظر إلى الصور مثلاً، فإن أولئك الذين ينظرون بحواسهم الجسدية إلى نتاج الفن فى عالم التصوير، لا يرون الشيء الواحد بطريقة واحدة لا ثانية لها، بل إنهم ليتأثرون تأثراً عميقاً حين يرون فى الأشياء التى رسمت أمام أعينهم، صوراً تمثل ما هو كائن فى المثال العقلى، وعلى ذلك تراهم يتذكرون الحقيقة بما يرون، وهذه هى النفس التى ينشأ عنها الحب، فإذا ما رأى إنسان منظر "الجمال" قد تمثل فى صورة رائعة على أحد الوجوه، ثم انتقل عقله بفضل ما رأى، انتقالاً سريعاً إلى ذلك "العالم" الآخر، فلن يعد ذلك بعثرة مسرفة للجمال فى عالم الحس. هذا النظام الفسيح الأرجاء، هذه الصورة التى تتم عنها النجوم رغم بعدها الشاسع، يستحيل على إنسان أن يكون من بلادة الحواس ووجود القلب بحيث لا يحمله ما يراه فى دنيا الحس إلى تذكر ما كان رآه فى "العالم" الآخر، وحيث لا تأخذه الرهبة المهيبة حين يملأ فكره هذا كله. هذا الشيء العظيم الذى ينبع من مصادر العظمة، فإذا لم يستجب إنسان لعالمى الحس على هذا النحو، كان معنى ذلك أنه لم يسبر غور هذا العالم، ولم يرقط ذلك العالم الآخر" (1).

(1) رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١ ص ٤٢٦ - ٤٢٧.

ويقدم الدكتور مصطفى النشار رأياً له وجاهته فيما يتعلق بفكرة التأمل عند أفلوطين، إذ يعود بها إلى جذور بعيدة في الديانة المصرية القديمة، تتمثل في الأسطورة "المنفية" أي التي تنسب إلى مدينة منف، حول تفسير نشأة العالم عن الإله "بتاح" الذي كان لسان الآلهة وقلبيهم، حيث يقول كهنة منف "إنه القلب الذي يسبب ظهور كل رأي يتم، أما اللسان فهو الذي يعلن ما يفكر فيه القلب. وهكذا تم تشكيل جميع الآلهة. لقد ظهر النظام الإلهي بواسطة ما فكر فيه القلب وما أمر به اللسان. ويعلق الدكتور النشار على ذلك بقوله "إن هذه الأسطورة التي يرجع تاريخها لقرون طويلة قبل نشأة الفلسفة اليونانية، تبين أن ثمة عقلاً مسيطراً خالقاً، تصور مظاهر الطبيعة ثم أبدعها. عن طريق ذلك التعلل وهذا التأمل، ولعل هذا النص يعبر بوضوح عن فكرة أفلوطين القائلة بأن كل الموجودات تصدر عن التأمل (١).

وقد لا يبعد هذا الرأي عن الحقيقة، رغم ما يذكره نفر من الدارسين من أن فلسفة أفلوطين كانت يونانية خالصة، إلا أننا نلمس الأثر الشرقي أيضاً بآدابها، بنزعتها الدينية، واتجاهاتها الصوفية، ولم لا يوضع هذا الرأي موضع الاهتمام، خاصة وأن أفلوطين قد أمضى فترة شبابه وتكوينه العقلي المبكر طيلة ثمانية وعشرين عاماً في صعيد مصر، في أسبوط، ودارت برأسه أفكار الاتجاه إلى الشرق، وإن كان ذلك لم يتوفر له بعد فشل حملة الإمبراطور جورديان. مما حدا بالدكتور عبد الرحمن بدوي (٢) إلى التعليق على فلسفة أفلوطين بقوله "إننا نجد أنفسنا في عالم مختلف كل الاختلاف عن العالم الذي ألفناه في الفلسفة اليونانية بالمعنى الصحيح... إذ يمثل أفلوطين في الواقع الروح الشرقية، أكثر من تمثيله للروح اليونانية، إن كان لنا أن نقول إنه يمثل الروح اليونانية في شيء".

(١) مصطفى النشار، أفلوطين، ص ص ١٤ - ١٥، ويلسون (ج) الحضارة المصرية، ترجمة أحمد فخري، القاهرة بدون تاريخ، ص ص ١٢٢ - ١٣٠، برستد، فجر الضمير، ص ٥٢ وما بعدها؛ عبد العزيز صلح، الشرق الأدنى القديم، القاهرة ١٩٢٦، ص ص ٨٨ - ٨٩.

(٢) خريف الفكر اليوناني، ص ١٥٠. ولعل الفكرة التي يدعو إليها المفكر مارتن برنال في موسوعته "أثينا السوداء" تحمل هذه الآراء وتدعم هذا الاتجاه الذي يبرز الأثر البارز الذي تركته مصر على الحضارة الإغريقية.

أما ديفيد نولز (1) David Knowels وبرتراند رسل Bertrand Russel (2) فيتفقان على أن أفلاطون يمثل لوناً من النظر الفلسفي يفضل فيه أي فيلسوف آخر، فالحكم على البناء الفلسفي المعين بالأهمية يعود لأسباب مختلفة أهمها وأبرزها أن يُظن به الصدق، وإن كان ليس هو الحسنة الوحيدة التي توصف بها ميتافيزيقا معينة، إذ قد يكون لها جمال، وهذا ما نجده عند أفلاطون، إذ له فقرات نذكرنا بالمقطوعات الأخيرة من "فردوس" دانتي في الكوميديا الإلهية. إن أفلاطون يحتل مكانة عالية جدا بين الذين كانوا في حياتهم أشقياء بالمعنى الدنيوي للكلمة، لكنهم صمموا تصميماً قاطعاً على أن يلتمسوا سعادة أسمى في عالم التفكير النظري، ولا يعنى ذلك التقليل من شأن مزاياء العقلية الخالصة، فقد ألقى الضوء على تعاليم أفلاطون من وجوه كثيرة، وبسط بكل اتساق وجهة نظره في هذا الموضوع الذي يشاركه فيه كثيرون، وأدلته التي يقيمها ضد المادية أدلة قوية، ومجمل فكرته عن علاقة الروح بالجسم أوضح من مثيلتها عند أفلاطون وأرسطو. ويشبهه "رسل" بالفيلسوف الهولندي في القرن السابع عشر، سبينوزا Baruch Spinoza بماله من صفاء وترفع خلقيين يخلعان عليه هيبة بالغة. لقد كان أفلاطون يتسم دائماً بالإخلاص، لا ترتفع نغمة القول لديه في كلامه إلى حد الصراخ، ولا هو يتوجه إلى قارئه بالتأنيب، بل لا ينفك حاصراً همه في إحاطة قارئه علماً - في أسلوب أبسط ما يكون الأسلوب - بما يعتقد هو أنه هام حقاً، فمهما يكن ظنك به باعتباره فيلسوفاً نظرياً، فمن المحال أن لا تحبه باعتباره إنساناً.

ولقد تركت الأفلاطونية المحدثة أثراً بعيد المدى على كل المدارس والاتجاهات الفلسفية التي جاءت بعدها عند الوثنيين والمسيحيين والمسلمين بدرجات متفاوتة وإن كانت واضحة المعالم جداً. إلا أن علاقتها بالمسيحية على وجه خاص كان لها شكلها المتميز، فكلتاها الآن (القرنان الثالث والرابع الميلاديان) كانتا في دور التكوين الفكري والتشكيل العقيدى، تواجهان تيارات واحدة، وتمران بمراحل تكاد تكون أيضاً متشابهة إلى حد قريب جداً. ومن ثم كان لا بد أن تتفتح كل منهما على الأخرى، تأخذ منها وتعطيها، وتتفاعل مع بعضهما

(1) The evolution of Medieval thought, pp. 23 -24.

(2) تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١ ص ١٨١ - ٢٠٤.



بعضاً بحيث بات يصعب ليس فقط فصل، بل تمييز إحداهما عن الأخرى، مما حدا بالفيلسوف المعاصر "برتراند رسل" أن يؤكد في كتابه "تاريخ الفلسفة الغربية" (١) على هذا المعنى، حين ينقل عن "العميد إنج" Willian Inge الأكليروسى الإنجليزى فى النصف الأول من القرن العشرين (٢) قوله "إن الأفلاطونية جزء من البناء الحيوى للاهوت المسيحى، فلن نجد فلسفة أخرى تستطيع أن تقترب من تلك اللاهوت دون أن يحدث بينهما تعارض، كما أنه يستحيل استحالة مطلقة أن تفصل الأفلاطونية عن المسيحية دون أن تمزق المسيحية تمزيقاً، ويصف أفلوطين بقوله إنه رجل "عاش أفلاطون فى شخصه حياة ثانية، ولو قد عاش أكثر قليلاً مما عاش، لأمكنه أن يغير كلمات قليلة وعبارات قليلة فيصبح مسيحياً". كما أن القديس توماس الإكوينى أقرب إلى أفلاطون منه إلى أرسطو الحقيقى، فى رأى العميد إنج أيضاً، ومن ثم فإن أفلوطين والأفلاطونية المحدثه كان لهما الدور الأكبر فى تشكيل مسيحية العصور الوسطى واللاهوت المسيحى.

وإذا كان هذا شأن الأفلاطونية المحدثه مع المسيحية، فإنها صبغت الاتجاهات والمدارس الفلسفية بصباغها طوال فترة العصر البيزنطى المبكر، وبدا هذا جلياً فى المدرستين اللتين ظلتا تحملان الفكر الفلسفى فى الإمبراطورية، أثينا والإسكندرية. وليس هناك أى مبرر مطلقاً - كما يقول "أرمسترونج" Armstrong (٣) لافتراض أن الأفكار الفلسفية للأفلاطونية المحدثه فى الإسكندرية فى القرن الخامس والسادس الميلاديين، كانت تختلف كثيراً عن قرينتها الآثينية، التى كانت قد نضجت على يد كل من "بورفيرىوس" و"يامبليخوس" و"بروكلس"، الذى كان عميداً لمدرستها

(١) الجزء الأول، ص ٤١٨.

(٢) وليم رالف إنج William Ralph Inge أحد رجال الكنيسة الإنجليزية، ولد فى سنة ١٨٦٠ وتوفى عام ١٩٥٤، تميز بتساومية مفرغة، وبشكل قانط صارم، وكان ذلك فى سبب شهرته فى الأوساط الكنسية باسم "العميد العبوس" خاصة بعد أن تولى رعاية كاتدرائية القديس بولس فى لندن (١٩١١ - ١٩٣٤)، وقد تلقى تعليمه فى جامعة كمبردج، وأصبح من أشد الدارسين حماسة لأفلوطين السكندرى والأفلاطونية المحدثه، وترك عدداً من المؤلفات فى اللاهوت، كان من أهمها كتابه القيم عن "فلسفة أفلوطين" Philosophy of Plotinus الذى صدر فى عام ١٩١٨.

(3) Armstrong (A. H.), Later Platonism and its influence (in Classical influence on European Culture A. D. 500 - 1500, edited by R. R. Bolgar, Cambridge 1971, pp. 197 - 198.





قرابة خمسين عاماً (٤٣٧ - ٤٨٥)، أى حتى سنة وفاته. وإن بقي للأرسطية أيضاً شراحها مثل "سيمبليكيوس" <sup>(١)</sup>. Simplicius الأثيني الذى كتب عدة شروح لعدد من أعمال أرسطو، تعد على جانب كبير من الأهمية. وقد ظل للأكاديمية الأثينية جاذبيتها حتى أصدر الإمبراطور جوستينيان Iustinianus (٥٢٧ - ٥٦٥) قراراً بإغلاقها فى عام ٥٢٩، مؤملاً أن يفسح بقراره هذا الطريق أمام جامعة القسطنطينية الناشئة. عندها لم يجد "العظماء السبعة" فلاسفة الأفلاطونية المحدثة <sup>(٢)</sup> سبيلاً إلا الارتحال بفكرهم باتجاه الشرق إلى فارس، لينزلوا ضيوفاً على كسرى، الذى سمعوا عنه ولعه بالفلسفة اليونانية.

أما الإسكندرية فقد ظلت لها سمعتها الفلسفية التى اقترنت بها، على الرغم من الضربات المتلاحقة التى لقيتها على يد الإدارة الحكومة والكنيسة المسيحية، وتمثلت بصورة واضحة فى تدمير معبد السرابيوم، ومالحق الفيلسوف أولمبيوس من أذى، وما تعرض له الفيلسوف "هورابوللون" Horopollon الحفيد من وشاية لدى السلطات الحكومية، على يد أحد تلاميذه المسيحيين ويدعى "بارليوس" Paralius والذى كان ينتمى لجماعة تعرف باسم "جمعية محبى الآلام" Philoponai كانت مهمتها تبليغ الإدارة الحكومية عن العناصر الوثنية التى تمارس نشاطاً فكرياً ملحوظاً يمكن أن يكون عقبة فى سبيل إقرار سلطان الكنيسة وسيادتها، أو انتشار المسيحية بين جماعة المتقين <sup>(٣)</sup>، خاصة وأن الإسكندرية كانت تضم فى مدارسها الفلسفية آنذاك تسعة من أشهر أساتذة النحو والجدل والفلسفة، بحيث كانت فى القرن الخامس الميلادى تعد - على حد قول "مانجو" <sup>(٤)</sup> Cyril Mango أكبر مركز جامعى فى الإمبراطورية الرومانية، يفد إليها طلاب العلم والدارسون، الوثنيون والمسيحيون على السواء.

(1) Cameron, Medif. World, pp. 133 - 4.

(٢) كان هؤلاء الفلاسفة السبعة هم: ديوجينيس Diogenes و "هرمياس" Hermias و "يولايوس" Eulalius و "برسكيانوس" Priscianus و "ناماسكيوس" Damascius و "إيزيدوروس" Isidorus و "سيمبليكيوس" Simplicius .

(3) Mango (C.) Byzantium, the empire of the new Rome, New York 1980, p. 134.

وراجع أيضاً 254 - 251 pp. Kaegi, the fifth century twilight of Byzantine paganism, حيث

يورد كثيراً مما ذكره المؤرخ زكريا المتلبنى عن قصة هذه الوشاية فى مؤلفه عن القديس سفروس.

(4) Mango, Byzantium, p. 134

وكان من بين مشاهير الأساتذة فى المدينة، عالم الرياضيات والفيلسوف "ثيون" theon الذى ترك شروحاً لمؤلفات "بطليموس"، اعترف فيه بالدور الذى قامت به ابنته "هيباشيا" Hypatia لمساعدته فى وضع هذا الكتاب. ويصفه المؤرخ الكنسى سقراط، الذى كان معاصراً له، بأنه كان متضلعاً من الآداب والعلوم إلى جانب الرياضيات والفلسفة، وأنه فاق فى عمله معاصرى زمانه (١). غير أن ابنته فاقت فى تأليفه وشهرته، فقد وضعت شروحاً لكتاب "القوانين الملكية" لبطليموس، وكتاب "المخروطات" لأبولونيوس، ثم انتقلت تلقائياً من الرياضيات إلى الفلسفة، وأثبتت أنها من خيرة تلامذة الأفلاطونية المحدثة، فألت إليها زعامة المدرسة، وجذبت إليها الكثيرين من خيرة المتقفين آنذاك، كان من أشهرهم "سينيسيوس" Synesius القورينى Cyrene والذى أصبح من بعد أسقفاً لمدينة "ظلمينة" (٢) Ptolemais إحدى المدن الخمس الغربية (برقة حالياً)، ويظهر مدى احترامه وتقديره لها فى الرسائل التى بعث بها إليها، والتى ما زالت باقية حتى الآن، وتكشف لنا عن الكثير من جوانب شخصية الفيلسوفة السكندرية.

ويحدثنا المؤرخ الكنسى سقراط (٣) عن هيباشيا بقوله إنها فاقت كل فلاسفة عصرها، وأنها كانت تقدم شروحها وتفسيراتها الفلسفية لمريديها الذين قدموا من مختلف المناطق التى بلغت شهره الفيلسوفة السكندرية. وقد بلغ من رباطة جأشها ودمائة خلقها الناشئتين من عقليتها وثقافتها الواسعة، أن كانت تقف أمام قضاة المدينة وحكامها دون أن تقعد وهى فى حضرتهم مسلكتها المتواضع المهيب الذى كان يميزها عن غيرها، والذى أكسبها احترامهم وتقدير الناس جميعاً وإعجابهم. وكان والى المدينة أورستوس Orestes فى مقمة هؤلاء الذين يكون لها كل الاحترام.

وكان التفاف جمهور المتقفين على هذا النحو حول فيلسوفة الأفلاطونية المحدثة، يسبب حرجاً بالغاً للكنيسة المسيحية وراعيا الأسقف كيرلس، الذى كان

(1) SOCR. Hist. Eccl. VII. 13.

(2) New Schaff-Herzog Encyclopedia, vol. V, p. 432

Vasiliev, Byzantine Empire, I, pp. 121 – 122.

C. M. H. IV 2 p. 253.

(3) Hist, eccl. VII 13.

وراجع أيضاً

وكتلك

يدرك جيداً مدى الخطورة التي يمكن أن تمثلها هيباشيا على جماعة المسيحيين في المدينة، خاصة وأن أعداد سامعيها كانت تزداد بصورة تلفت الأنظار، فإذا أضفنا إلى ذلك صداقتها لوالى المدينة وتقديره إياها، فى الوقت الذى كان فيه العداء قائماً بينه وبين الأسقف السكندرى، الذى كان يناقش الوالى لاختصاصاته، على حد تعبير "هاردى" (1) E. R. Hardy أو ما يصفه المؤرخ الكنسى الناقد "سقراط" (2) بالـ"غيرة السياسية القائمة بينهما، والسائدة آنذاك"، أيقنا إلى أى حد كان كيرلس مغتماً لما يمثله وجود هيباشيا.

وزاد الأمر سوءاً أن الأسقف نخل فى صراع مع اليهود الموجودين فى المدينة، وسعى جاهداً لإخراجهم منها، ونجح فى ذلك إلى حد كبير وذلك بمساعدة أعداد كبيرة من الرهبان، الذين كانوا يشكلون جيش الكنيسة، والذين استقدمهم إلى المدينة لهذا الغرض، ولم يستطع الوالى أن يتصدى لهذه الفوضى، بل إنه تعرض هو بدوره للإهانة والتطاول من جانب الرهبان للذين قذفوه بالحجارة فى شوارع المدينة، بعد أن علموا بالتقرير الذى بعث به إلى الإمبراطور، متضمناً الفوضى التي وقعت فى الإسكندرية من جراء اشتباكاتهم مع اليهود (3). ومن ثم تأزمت العلاقات تماماً بين المسيحيين وعلى رأسهم كيرلس، والوالى أورستور. وسرت الشائعات بين جموع المسيحيين، وتم الترويج لها، بأن السبب فى هذا العداء بين رجلى الإسكندرية، يعود إلى هيباشيا وتأثيرها على حاكم المدينة (4)، وكان هذا يعنى أن المدينة لن تعرف الهدوء إلا بالخلص منها!

ويبدو أن "جمعية محبى الآلام" قد دعت الآن لمباشرة مهام أعمالها المختلفة، فترصد عدد كبير من الرهبان والدهماء للفيلسوفة، يترعهم قارئ من قراء الكنيسة يدعى "بطرس"، وانتزعوها من غربتها، وسحبوها إلى كنيسة "قيصرون" Caesareum وراحوا يلهون بتجربتها من ملابسها ثم جروها إلى الشارع ورجموها بالحجارة، فلما أصبحت جثة هامدة مثلوا بها أشنع تمثيل، إذ

(1) Christian Egypt, Church and people, New York 1952, p. 104.

(2) Hist. Eccl. VII 13.

(3) Sharf (A.) Byzantine Jewry, London 1971, p. 27

(4) SOCR. Hist. Eccl. VII 13.

قطعوها إرباً، وألقوا ببعض أشلائها طعماً للذئيران، ودفنوا ما بقى من أشلاء في مكان خرب وسط شماتة لا تخطئها عين<sup>(١)</sup>، ويعلق المؤرخ الكنسى سقراط على ذلك بقوله: "ليس هناك شيء أبعد عن الروح المسيحية، أكثر من السماح بالمذابح أو الحروب أو أى وحشية من مثل ذلك، وإن هذا العمل لم يلحق الخزي والعار بالأسقف كيرلس فقط، بل بالكنيسة الإسكندرية كلها"، بينما يبدى المؤرخ جيبون<sup>(٢)</sup> E. Gibbon استياءه وازدراءه الشديد لهذا الأسلوب الهمجي قائلاً: "إن قتل هيياشيا وضم أخلاق كيرلس الإسكندري وديانته بوضمة عارلاً تزول ولا تمحى! ويضيف 'جيبون' إن أسقف الإسكندرية تمكن عن طريق "الهدايا المناسبة" التى قدمت للجهات المختصة، من إيقاف سير التحقيق أو إنزال العقاب بمرتكبى هذه الفعل، واكتفى الإمبراطور ثيودوسيوس الثانى بأن أصدر فى سبتمبر سنة ٤١٦، أى العلم التالى لمقتل هيياشيا، قراراً يقضى بعدم تواجد الرهبان فى الأماكن العامة أمام الجموع.

ولم يبعد كيرلس الإسكندري بسلوكه هذا إزاء هيياشيا، كثيراً عن مسلك خاله ثيوفيلوس، الأسقف السابق،، تجاه أولمبيوس للفيلسوف، فكلاهما لم يتورع أو يتردد مطلقاً فى استخدام أقصى وسائل العنف ضد الخصوم الذين كانوا يمثلون عقل العالم الوثنى الفلسفى آنذاك، بل إن هذا العنف نفسه لم يكن بعيداً حتى عن زعماء الفكر المسيحى هو الآخر، وتمثل ذلك بشكل واضح فى أساتذة مدرسة الإسكندرية اللاهوتية الذين ذاع صيتهم مثل "أوريجن" Origenes بحيث لم يسمح لأحدهم أن تفوق شهرته مكانة بطريرك الإسكندرية، حتى انتهى الحال بمدرسة اللاهوت الإسكندري إلى الانصواء تحت جناح الكنيسة، مما أضعفها عن مواصلة مهمتها التى تولاها عوضاً عنها الأساقفة أنفسهم!

والحقيقة أن جل المؤرخين والكتاب الذين تناولوا قضية الفيلسوف هيياشيا، وكلهم مسيحيون، عابوا على كيرلس تصرفه المجافى تماماً للروح المسيحية، بينما أثنوا على هيياشيا رجاحة عقلها وحسن خلقها، فإلى جانب ما وصفها به مؤرخ الكنيسة سقراط من وقار ودقة تفكير، نجد سينيوس<sup>(٣)</sup> أسقف طلمبثة يخلع عليها من العلم والمهابة والجلال، ما يجعله عابداً فى محراب علمها، وهو زجل الذين

(1) SOCR. Hist. Eccl. VII 13.

(٢) اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها، الجزء الثانى ترجمة لويس اسكندر ص ٥٠.

المسيحي، وتكشف رسائله العديدة إليها عن عظيم تقديره لها، ولم يكن يذكرها أبداً إلا بـ "العزيزة هيباشيا" التي "يترك من أجلها بلاده، ويقدم عليها بحمله الشوق ويحدوه حادى الود الخالص والولاء الطاهر"، فقد كان سينيسيوس القوريني واحداً من أخلص تلاميذها، وظل على وفائه لها بعد ارتحاله إلى أثينا ليكمل دراسته، ثم عودته إلى موطنه "المدن الخمس الغربية" Pentapolis ورسمه أسقفاً لمدينة طلميثة. وقد كتب ذات يوم إلى أخيه يقول: "حقاً. لقد كانت أثينا من قبل مصدراً للمعرفة، أما الآن فلم يعد لها شيء إلا بعض أسماء المدن الشهيرة، وتجار العسل فقط. هم مصدر فخارها، أما مصر فقد احتلت اليوم مكانتها، وراحت تأخذ عن "هيباشيا" الحكمة وفصل الخطاب..".

وهذه "بوتشر" E. L. Butcher صاحبة كتاب "قصة الكنيسة المصرية" Story of the church of Egypt, (London 1897) وقد عقدت فصلاً خاصاً في كتابها للحديث عن "سينيسيوس" القوريني، وعرضت فيه لعلاقته العلمية بأستاذه هيباشيا، التي وصفتها بقولها، "وكان وجهها مثالا للجمال، بينما كان عقلها نموذجاً للعلم والمعرفة، ومواهبها لا حدود لها، مما ترك أثره الكبير في نفس سينيسيوس الذي لزم بابها تلميذاً وفتياً، فلما تحول إلى المسيحية ظل صديقاً مخلصاً". ولا يرد ذكرها في كتابها إلا قدمت اسمها بلقب "العلامة" هيباشيا. ولم يخرج كل من "قازيليف" (1) Vasiliev و"جونسون" Johnson و"هارى" Hardy و"شادويك" Chadwick و"فوجل" Vogel وموسوعة New Schaff – Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge عما وصفت به "بوتشر" الفيلسوفة السكندرية.

وعلى أية حال فإن وجود هيباشيا حتى ذلك الوقت (أوائل القرن الخامس) يعد دليلاً على الحركة الفلسفية النشطة في الإسكندرية آنذاك، كما أن قتلها لم يؤد إلى إنهاء تعليم الفلسفة والآداب اليونانية في المدينة، فقد ظلت ملاذاً لعدد من خيرة

(1) Vasiliev, Byzantine Empire, I, pp. 121 – 122; Johnson (P.) A history of Christianity, Penguin Books 1982, p. 112; Hardy, Christian Egypt, p. 104; Chadwick, Early Church, p. 171; Vogel, Byzantine Science (in C. M. H. Vol. IV 2 pp. 265 – 266; New Schaff – Herzog Encyclopaedia, Vol. V p. 432.

وقد أصبحت "هيباشيا" من بعد بطله الرواية التاريخية الرومانسية التي كتبها "شارل كيتسلي" Charles Kingsley وجعل من اسم هذه الفيلسوفة عنواناً لها، وصدرت في لندن سنة ١٨٥٣.

المثقفين آنذاك مثل الشاعر "باللاداس" Palladas الذي توفي بين عامي ٤٣٠ - ٤٤٠، والنحوي هورابوللون Haropollon الجد وسمية الحفيد، والشعراء "كلوديان" Clodianus و سوتريكوس Soterichus الذي ينتمي إلى واحة آمون، ونونوس Nonnus الذي يعود في أصله إلى مدينة أخميم Panopolis. كما لجأ إليها الوثني الروماني المخلص لوثيته "سفرس" Severus الذي عاد إلى روما، ليصبح محافظاً لها على عهد إمبراطور الغرب "أنثيموس" Anthemius (حوالي سنة ٤٧٠)، فلما سئم الحياة السياسية، انسحب من الحياة العامة وعاد إلى الإسكندرية ثانية حيث راح يعاود دراساته الفلسفية ثانية (١).

ويمدنا زكريا المتليني Zachariah of Mitylene في كتابه "حياة القديس سفرس" بمعلومات ضافية عن الوثنية في الإسكندرية والمناطق المجاورة لها، خلال العقدين الأخيرين من القرن الخامس، ونقف من معلوماته على الوسائل التي اتبعت لتهر الوثنيين على التحول إلى المسيحية، وكيف كان يتم تحطيم دور العبادة والأرباب الوثنية. وقد تعرض فيلسوف الأفلاطونية المحدثة "إيزيدور" الفرماوى، والذي كان يقيم في الإسكندرية بصورة غير دائمة، للسجن مرتين، بينما وقع خادمه تحت طائلة العذاب، مما اضطر إيزيدور للفرار إلى أثينا للاحتباء بها. وقد جرى هذا الاضطهاد على عهد الإمبراطور زينون Zeno (٤٧٤ - ٤٩١)، الذي أوقع بالمفكرين في مصر أقسى أنواع العذاب، انتقاماً منهم لما عده الإمبراطور تأييداً من جانبهم للتأثرين ضده، والذين كانوا يريدون الإطاحة به من على العرش، وهم اللوس Illus وليونيوس Leontius وبامبريوس Pamprepius (٢) وكان من بين الذين شملهم العذاب الفيلسوف "هرايسكوس" Heraiskos الذي لقي مصرعه أثناء مقاومته لرجال الإمبراطور، بينما أنقذ آخرون أنفسهم بالتحول إلى المسيحية مثل هورابوللون الحفيد وأوربانوس Urbanus.

ولاشك أن هذه الضربات الموجعة والمتلاحقة التي نزلت بالفلاسفة في مصر وخارجها، على يد الأباطرة الرومان المسيحيين، ورجال الدين، خاصة

(1) Kaegi, Byzantine Paganism, pp. 250 - 251.

(2) راجع تفاصيل هذه الأحداث في Bury, L. R. E. Vol. I, pp. 394 - 404.

بطاركة الإسكندرية في القرن الخامس، قد أضعفت شوكة هذا التيار الفلسفي، وإن لم تقض عليه قضاء تاماً، فقد شهدت الإسكندرية خلال العقود الثلاثة الأولى من القرن السادس الميلادي، وجود واحد من أشهر فلاسفة الأفلاطونية المحدثة وهو "يوحنا فيلوبونوس" Ioannes Philoponos الذي ولد في الإسكندرية، وتتلذذ على يد الشارح الأرسطي آمونيوس Ammonius والنحوي رومانوس Romanus، وتميز بسعة الثقافة وعمق المعرفة، وطاقة على العمل والدراسة لا حدود لها، حتى أضحى من أشهر الفلاسفة واللغويين واللاهوتيين في زمانه. وإن كان اهتمامه الأساسي قد انصب على المعالجة الفلسفية للعقيدة المسيحية، مما جعله موضع الشكوك عند كثيرين. وكان فيلوبونوس قد تحول إلى المسيحية في عام ٥٢٩ بعد اثنتي عشرة سنة قضاها رئيساً لمدرسة الإسكندرية الفلسفية. ومن الملاحظ أن تاريخ تحوله إلى المسيحية هذا قد جاء في نفس العام الذي أصدر فيه الإمبراطور جوستينيان قراره الشهير بإغلاق جامعة أثينا الوثنية ومطاردة أساتذتها. ومن ثم يعد فيلوبونوس أول مسيحي يتولى رئاسة المدرسة الفلسفية في الإسكندرية بعد هذا العمر الطويل.

وكان يوحنا قد اعتنق المسيحية في صيغتها المونوفيزيتية التي آوت إليها كنيسة الإسكندرية، بعد الجدل اللاهوتي الذي اشتد أواره في القرن الخامس بين الكنائس الرسولية في الإمبراطورية، كما سنبينه فيما بعد، واتخذ لنفسه مذهباً توفيقياً في المونوفيزيتية عرّف بـ "التثليث" Trithemism، ومع أنه لم يدع مثل "ليونتيوس" Leontius<sup>(١)</sup> أنه مؤسس مذهب "التثليث" في المسيحية، إلا أنه كان واحداً من أبرز ممثليه.

وقد عبر فيلوبونوس عن آرائه هذه في عمله المسمى "الوسيط" Arbitrator، وهو عبارة عن حوار في عشرة كتب لم يبق منه الآن سوى شذرات، وأكد فيه أن الأقباط الثاني في الثالوث "الابن" أو "المسيح" وطبيعته شيء واحد، ومن ثم فالمسيح له طبيعة واحدة. وهو يقول بأن الثالوث يتكون من ثلاثة أقانيم مستقلة تأتلف في

(١) هو "ليونتيوس" البيزنطي، ويعرف أحياناً بالأورشليمي، ظهرت آراؤه في النصف الأول من القرن السادس الميلادي، ومات حوالي عام ٥٤٣، ويعد مؤسس مذهب التثليث Trithemism في المسيحية.

وحدة، لكن هذه الوحدة ليست قائمة بذاتها في الثالوث، إلا ما افترض أنه قائم بالفعل بين الأقانيم الثلاثة. وكان هذا القول الأخير هو السبب في اتهامه باتباع مذهب "التثليث"، والذي يقوم على الفصل بين الأقانيم الثلاثة والتأكيد أن الأب والابن والروح القدس ثلاثة وليسوا واحداً، وإن كان قد ركز على الاعتراف بطبيعة واحدة للمسيح، ومن هنا شن هجوماً عنيفاً ضد النسطورية Nestorianism القائلة بالطبعيتين في المسيح<sup>(1)</sup>: وقد أُدين هو نفسه بعد ذلك بمائة وخمسين عاماً بسبب مونوفيزيته، وذلك في المجمع المسكوني السادس الذي عقد في القسطنطينية عام ٦٨٠/٦٨١ على عهد الإمبراطور قسطنطين الرابع.

وكان آخر فلاسفة الإسكندرية العظام في أوليات سنى القرن السابع الميلادي هو "ستفانوس" Stephanus ، الذي استدعاه الإمبراطور هرقل ليعينه أستاذاً للفلسفة بجامعة القسطنطينية في عام ٦١٢، أي بعد اعتلاء هرقل العرش بعامين فقط. ويعد استفانوس آخر من يمثل الاندماج بين الأفلاطونية والمسيحية في الإسكندرية<sup>(2)</sup>.

والآن.. وقد بلغ بنا الحديث إلى يوحنا فيلوبونوس وستفانوس، فإننا نجد أنفسنا تلقائياً أمام التيار الفكري الثالث، الذي وجد في مصر إبان العصر البيزنطي، وهو تيار المسيحية المفلسفة، الذي كان فيلوبونوس خاتمة المطاف فيه وليس بداية الطريق إليه، إذ جمع في شخصه حصيلة التيارين، معبراً عن روح المدرسة السكندرية بتياراتها الفلسفية الخالص، واللاهوتية الفلسفية. مؤكداً عمق الاتجاه الذي حدد معالمه أفلوطين، وسار عليه من بعده ورعاه فلاسفة الأفلاطونية المحدثة وآباء الكنيسة المسيحية في الإسكندرية وخارجها، إذ يخطئ من يظن أنه بمجيء المسيحية وقيام مدرستها اللاهوتية في الإسكندرية، تولت إلى الظل مدرسة الفلسفة الوثنية في المدينة، فقد رأينا أسانئتها يواصلون دراساتهم وشروحهم الفلسفية حتى نهاية القرن السادس الميلادي. حقيقة أن التيار الفلسفي وإن ظل له مفكره وممثله حتى ذلك الوقت، إلا أن قوته وعنفوان جريانه لم يكن على نفس القدر الذي كان له حتى القرن الخامس الميلادي. ولا يعني هذا أن التيار الفلسفي قد رفع الراية

(1) لمزيد من التفاصيل عن يوحنا فيلوبونوس، راجع Chadwick, Early Church, p. 297

(2) C.M.H. IV 2 p. 244.



البيضاء مستسلماً أمام المسيحية، بل على العكس من ذلك تماماً، وجد لنفسه متنفساً فسيحاً في هذه العقيدة الجديدة، وعلى يد أشهر آياتها الأوائل، ولذا لم يعد التياران يسيران بحذاء أحدهما الآخر، بل أصبحا يمر القرون يشكلان خطاً واحداً يتمثل في تيار المسيحية المفلسفة.

فقد وجدت المسيحية نفسها منذ البداية أمام طريقين لا ثالث لهما، إما أن تظل مسيحية يهودية، التزاماً بقول المسيح "لم أرسل إلا إلى خراف بيت إسرائيل الضالة" [متى ١٥/٢٤] وتتفدياً لأمره وهو بين ظهراني الرسل في أول عهده بهم "إلى طريق أمم لا تمضوا" [متى ١٥/٥]، وإما أن تغدو مسيحية عقلانية، تخلع عن نفسها إزار اليهودية والروحانية، وتخطب الأميين بالسنتهم وفكرهم اليوناني، اتباعاً لما اختتم به "متى" إنجيله، رافعاً إياه إلى المسيح بعد قيامته "اذهبوا وتلمذوا جميع الأمم وعمدوهم باسم الأب والابن والروح القدس" [متى ٢٨/١٩]. وحسمت القضية في المجمع الذي عقده الرسل في أورشليم حوالي عام ٥٠ للميلاد، وعرف تجاوزاً بأول مجمع عالمي "مسوني"، على اعتبار أنه ضم عدداً من الرسل الذين كانوا قد تفرقوا في أماكن مختلفة في الإمبراطورية الرومانية، وقر رأى أغلبية المجمع على اتباع الطريق الثاني<sup>(١)</sup>، حتى يتيسر للمسيحية الانفلات من الحصار اليهودي الذي كان شديد الوطء على المسيحية آنذاك.

وفي هذا السبيل كان على المسيحية حتماً مقضياً أن تلج باب الفلسفة، لتتبع بزواتها وتعمل فيها فكرها، وتأخذ منها وتعطيها، وتمتدح بها جملة وتفصيلاً بحيث يصبح مستحياً الفصل بينهما، لنجد أنفسنا في النهاية أمام مسيحية مفلسفة، وهذا يختلف تماماً عن القول بـ "فلسفة مسيحية" بنت واضحة في القرن الثالث عشر الميلادي عند القديس توماس الأكوينى Thomas Aquinas. وتطورت من بعد، أما المسيحية المفلسفة، فبعد أوريجن السكندري وجيروم وأوغسطين وأنسلم، وآباء الكنيسة السكندرية في القرن الخامس، والآباء الكباروكيون الثلاثة في القرن الرابع، جريجورى النازيانزى، وجريجورى النيساوى، وباسيليوس القيسارى، من أبرز زعمائها.

(١) أعمال الرسل ١٧/٢١ وما بعدها.

ولا شك أن الاسكندرية تعد المركز الرئيسي الذي تمت فيه على أكمل وجه عملية الإمتزاج والتفاعل بين الفلسفة والمسيحية، نتيجة الازدهار الذي شهدته ساحاتها الثقافية، لوجود المدارس الفلسفية العديدة، والتي تعود إلى القرون الثلاثة الأخيرة قبل الميلاد. بل إن هذا الاتجاه تبنته الاسكندرية حتى قبل المسيحية، متمثلة في واحد من أتباع اليهودية هو "فيلون" الفيلسوف السكندري (٢٠ ق.م - حوالي ٥٠م) الذي يصفه كل من المؤرخ الكنسى يوسيبوس القيسارى، والقديس جيروم (١) بأنه، فاق كل معاصريه دراسة للفلسفة الأفلاطونية، حتى لقد شاع عنه بين المفكرين اليونان في العالم الرومانى قولهم، سواء صار فيلون أفلاطونياً، أو كان أفلاطون فيلونيا، فلن تجد اختلافات كثيرة بينهما فى الفكر أو اللسان!، ذلك أنه أحب الفلسفة منذ صغره، وتعلمها ودرس علوم النحو واللغة، لا لمجرد دراستها فى ذاتها، ومن أجل الخطابة كما كان يفعل جميع رجال عصره، بل من أجل الفلسفة باعتبار هذه العلوم ممهدة لها، وبقي طيلة عمره مغرماً بها، دارساً لها، باحثاً فى معانيها. وكانت الفلسفة الأفلاطونية هى التى خصها باهتمامه، وإن لم يمتعه ذلك من دراسة الفلسفات الأخرى كالرواقية مثلاً.

لقد استطاع فيلون أن يجمع بين الثقافة اليونانية التى أحاط بها إحاطة كبيرة، وبين التفكير اليهودى الذى كان يدين به، ومن ثم عداً ممثلاً جيداً لذلك النوع من الفكر الذى هو خليط بين الفلسفة والدين، أو بين التفكير العقلى والفهم النقلى، وهو هنا يمثل أهمية خاصة، إذ يعد النموذج الأول لكل تيار فكرى جاء وسار فى هذا الاتجاه (٢). ويمكن القول إن ثقافة فيلون كانت أقرب إلى اليونانية منها إلى العبرية، حتى أن النصوص العبرية كان يقرأها فى ترجمات اليونانية، وكان حريصاً على أن يطرح من نفسه كل تعصب دينى، فهو لا يؤمن فقط بما قاله الفلاسفة اليونان، وخاصة أفلاطون، بل لا ينكر كل فضل أو قيمة ما بين الشعب اليونانى (٣). ولكى يكون فى وسع فيلون أن يبين كل الأفكار اليهودية مؤكداً وجودها بتمامها فى الفلسفة اليونانية، كان عليه أن يفسر النصوص الدينية تفسيراً رمزياً على أساس

(1) EUSEB. Hist. Eccl. II 4; HIER. Vir ill. 11.

(٢) عبد الرحمن بدوى، خريف الفكر اليونانى، ص ٨٩.

(٣) المرجع السابق ٩٠ - ٩١.

أنها تحتوي جميعاً على هذه الأفكار التي أتت بها الفلسفة اليونانية، وهو يشبه النص بالجسم، والمعنى الرمزي بالروح، ويقول إن الإنسان يستطيع أن يأخذ بواحد من الاثنين، وهذا عنده لا قيمة له في الواقع، إذ إنه يتجه إلى الأخذ بالمعنى الرمزي أو الروحي على حساب النص (١). لقد كان فيلون يطالع كتب الفلاسفة بعقل المؤمن، ويعطى — إذا جاز القول — أحداث الوحي والإيمان بمعانى الفلاسفة، رابطاً بين النوعين من المعانى ربطاً عجبياً، مؤلفاً بينهما هذا التأليف الذى عرفناه، بالتأويل الرمزي (٢) أو لنقل بعبارة أخرى إنه كان يعمل على التوفيق بين الإيمان والفلسفة الأفلاطونية، وعلى التعبير بلغة هذه الفلسفة عن الإيمان الدينى.

وكان الأثر الكبير الذى خلفته فلسفة فيلون السكندرى على الفكر الإنسانى، خاصة المسيحى، من بعده، يتمثل فى فكرة "الكلمة" أو "اللوجوس" Logos عند اليونان، وقد وردت "الكلمة" عند اليهود فى كتاباتهم الأولى بـ"الكلمة" Word أو "الحكمة" Wisdom وتركت أثرها على فكر فيلون، لكن التأثير الأكبر فى هذه المسألة كان للفلسفة اليونانية متمثلة فى الرواقية (٣). وقد ناقش الدكتور عبد الرحمن بدوى (٤) قضية "الكلمة" أو "اللوجوس" عند فيلون مناقشة رائعة، عرض فيها للأصول اليونانية التى استقى منها فيلون فكرته، والتى تتمثل فى الرواقية وهرقليطس والفيثاغورية الجديدة وافلاطون نفسه، وعرض لما بينها من خلافات، ولما توصل إليه فيلون فى النهاية، وانتهى إلى القول بأنه قد بحث فكرة اللوجوس لأول مرة بحثاً دقيقاً مفصلاً، وأنه بحثها على أساس جديد يختلف عن الأساس الذى درست عليه من قبل عند الفلاسفة اليونان المتقدمين، وأن فيلون بما قدمه عن "اللوجوس" قد ترك بصماته الواضحة على الإنجيل الرابع الذى ينسب إلى يوحنا، وأن هذا الإنجيل — بمقدمته الفلسفية — قد كتب تحت تأثير فيلوني خالص، أو بتعبير "ول ديورنت" (٥) "إن ثمرة فلاح فيلون كانت الإصحاح الأول من إنجيل يوحنا".

(١) المرجع السابق ص ٩٢.

(٢) نجيب بلدى، مدرسة الإسكندرية، ص ٩٢.

(3) Shiel, Greek thought, p. 22

(٤) خريف الفكر اليونانى، ص ص ٩٧-١٠٤؛ ول ديورنت، قصة الحضارة، المجلد الثالث، الجزء الثالث، ص ص ٢٧٤ - ٢٧٥.

(٥) قصة الحضارة، المجلد الثالث، الجزء الثالث، ص ١٠٥.

لودجوس

ودون الخوض في التفاصيل الدقيقة لفكرة اللوجوس عند أصحاب هذه الاتجاهات الفلسفية اليونانية المختلفة، فإنه يكفي هنا أن نشير إلى أن الرواقيين رأوا في اللوجوس، القوة التي تحفظ الموجودات جميعاً، أو العلة المشتركة المقومة لجميع الأشياء، أو بمعنى آخر هي الإله الأكبر وهي باطنة في جميع الموجودات ولا مخلوقة. على حين يذهب هرقليطس إلى اعتبار اللوجوس، القانون الذي تجري على أساسه. أنواع التغيير المتضاد في الوجود، أي مبدأ الانقسام، وإن كان الانقسام بعد ذلك يصبح وحدة عند هرقليطس. وبين ما يقول به الرواقيون وهرقليطس، كان لا بد أن يبحث فيلون عن فكرة للتقريب بين هذا وأولئك، ووجد ضالته عند أستاذه أفلاطون. ويتفق فيلون مع الرواقيين في القول بأن في العالم خلاء، من ثم فهناك هوات وانفصال بين الموجودات، ومن ثم لا بد من افتراض قوة سائدة في جميع الموجودات من شأنها أن تربط بين جميع الأجزاء المختلفة للوجود، وهذه القوة هي "الكلمة" أو "اللوغوس". ومن هنا أيضاً يصل فيلون إلى الإيمان بأن "الكلمة" تحتفظ بدرجة وسطى بين الله أو الألوهية وبين المخلوق. فاللوغوس عنده ليس أزلياً كالله، كما أنه ليس فانياً كالمخلوقات، لأنه مولود لله، أو هو ابن الله، وتبعاً لهذا سيكون له بدء، ولكن هذا البدء يجب ألا يفهم بالمعنى الزمني، وإنما من حيث المرتبة في الوجود فحسب، بمعنى أن اللوجوس صادر عن الله <sup>(١)</sup>. ولم يكن غريباً أن يجد ما قال به فيلون عن "الكلمة" صدقاً واسعاً في الفكر المسيحي من بعد، بدءاً من إنجيل يوحنا وحتى المناقشات الكريستولوجية المحتدمة طوال القرون التالية حتى القرن الخامس الميلادي، ومن ثم يعلق "برتراند رسل" <sup>(٢)</sup> على ذلك بقوله، "بينما لم يعد لفيلون من أثر في اليهود بعد سقوط أورشليم، نرى الآباء المسيحيين قد وجدوا فيه رجلاً عرف كيف يوفق بين الفلسفة اليونانية والكتاب المقدس في عهده القديم".

والغاية من الفلسفة عند فيلون هي أن تكون مؤدية إلى "الخلاص". بمعناه الديني، وهي الفكرة الجوهرية في المسيحية من بعد، والطريق إلى هذا "الخلاص" هو إمكان عودة "المتأهي" أو "الفاني" إلى "اللامتأهي" أو "السرمدى"، بتعبير آخر

(١) لمزيد من التفاصيل، راجع، عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص ٩٨ - ١٠٠.

(٢) تاريخ الفلسفة الغربية، ج ٢ ص ٣٣.

"الفناء" في الله، وهذا "الفناء" يتم عن طريق التجربة الصوفية، لأنه لا سبيل إلى معرفة الله إلا بإدراكه. إدراكاً مباشراً، لأن الله يظهر أمام الإنسان مباشرة، ودون حاجة إلى وسائط، وهذا الإدراك المباشر يتم بالتصوف. وهكذا انتهت الفلسفة عند فيلون إلى التصوف والرؤية، وهو ما انتهى إليه الحال أيضاً عن أفلوطين. وكلا الرجلين درس الفلسفة بالإسكندرية، واعتنق فيها الأفلاطونية، ووجه كل منهما الفلسفة نحو التأمل والرؤية، فكانا تعبيراً صادقاً عن الفكر الفلسفي الإسكندري.

وعلى نفس النحو الذي قوبل به فيلون من جانب أبحار اليهود، والامتعاض والخوف والتردد والقلق الذي أظهره تجاه محاولته التوفيق بين الفلسفة اليونانية والعقيدة اليهودية، كانت نظرة عدد ليس بالقليل من آباء الكنيسة المسيحية إلى الفلسفة اليونانية بادئ الأمر، بل وحتى إلى وقت متأخر نسبياً في بعض الأحيان، حتى أن الفيلسوف الإسكندري "كلمنت" Clement (حوالي 150-215) راح يهاجم صراحة أولئك الذين يخافون دراسة الفلسفة، ويشبه خوفهم بخوف الطفل من القناع! (1).

ولاشك أن الدافع إلى هذا الخوف كان يركز على شقين، أولهما الحرص على ألا يتسرب إلى العقيدة المسيحية شيء من الأفكار الفلسفية الوثنية، وإن كان هذا يعد ضرباً من المستحيل ما دام الرسل قد حزموا أمرهم وحملوا عقيدتهم ومضوا بها إلى طريق أمم يكرزون، ولم يكن أسلوب التبشير الذي تعاملت به المسيحية في جودايا أو اليهودية، والقائم على الحديث عن معجزات المسيح على الأرض، وكيفية مجيئه المعجز وكيفية ذهابه، يصلح للتبشير به بين الأمميين الذين امتلأت ميتولوجياهم بأشباهه ويزيد، ومن ثم كان اللجوء إلى الفلسفة لمواجهة أهلها بها، حتماً مقضياً.

أما ثانياً الشقين فهو أن التعليم كان يقوم في تلك الفترة أساساً على الدراسات الكلاسيكية، والتي كانت الفلسفة والميتولوجيا تشكلان ركناً أساسياً من أركانها، ومن هنا كانت نظرة الخوف والارتباب، ومن هنا أيضاً نشأ اتجاه صارم مضاد كانت تعبر عنه وثيقة لقيت ذيوماً في النصف الشرقي من الإمبراطورية خلال

(1) Neander (A.) Lectures on the history of Christian dogmas, London 1882, Vol I. p. 63.

القرن الرابع الميلادي<sup>(1)</sup>، تحضن المسيحيين على الابتعاد عن الكتب والمؤلفات اليونانية، وتحاول إقناعهم بأن الكتاب المقدس وحده فيه الكفاية للإجابة عن كل تساؤلاتهم وإشباع حاجاتهم. وكانت الوثيقة تسائل قارئها؛ هل تحبون قراءة التاريخ؟ لديكم سفر الملوك! هل تفضلون البلاغة والشعر؟ عندكم سفر الأنبياء، وعندكم المزامير والأمثال والجامعة وسفر التكوين! هل تبحثون عن القانون والأخلاق؟ أمامكم تعاليم الرب العظيمة وأعمال الرسل!

وفي القرن الرابع أيضاً، ومع اشتداد الصراع بين الوثنية والمسيحية خاصة على عهد الإمبراطور الفيلسوف "جوليان" Iulianus الذي تصفه الكنيسة بـ"المرتد"، نذر اثنان هما "أبو ليناريس" Apollinaris الأب وسميه الابن نفسيهما للقيام بمحاولة تقديم أدب مسيحي يصرف شباب المسيحية عن الآداب الوثنية. فعهد الأب إلى وضع أجرومية متفقة مع الإيمان المسيحي، وترجم الأسفار في قصيد بطولي، وعرض للجانب التاريخي في العهد القديم من الكتاب المقدس، بالشعر حيناً يقلد هوميروس، وباختزاله حيناً آخر في صورة تراجيدياً روائية يحاكي بها "يوربيدس" Eurpides، واستخدم عمداً كل أنواع القريض حتى لا تصبح التعبيرات الخاصة في اللغة اليونانية خافية على المسيحيين. أما أبو ليناريس الابن، وقد نهل من نبع البيان والبلاغة، فقد وضع شروح الإنجيل وأعمال الرسل في حوار أفلاطوني<sup>(2)</sup> غير أن هذا الأثر الكلاسيكي الزائف لم يكتب له البقاء بعد موت جوليان، حيث سرعان ما عاد للمدرسين المسيحيين الحق في تعليم التراث اليوناني الروماني مرة أخرى، وبعد أن راحت الدولة تستحث الخطى نحو التحول الرسمي من جانب الأباطرة إلى المسيحية.

وقد وجدت هذه النغمة العدائية تجاه الآداب والفلسفة الوثنية صدى لها بين نفر من كبار مفكرى المسيحية، ويأتى في مقدمتهم أبو الكنيسة الأفريقية "ترتوليان" Tertullianus (160-230) الذي يهاجم الآداب الوثنية بشراسة، وينظر إلى الفلسفة نظرة الكراهية الكاملة، ويعتبر تلميذ الأوغريق حليف الخطيئة، أما تلميذ

(1) Jones, The decline of the Ancient World, p. 350.

(2) SOCR. Hist. Eccl. III 16; SOZOM. Hist. Eccl. V 18.

السماء فعدو للضلالة صديق للحق! وحتى حكمة سقراط عنده لا يمكن أن تبلغ القمة؛ ذلك أن أحداً لا يمكن أن يعرف الله — كما يقول ترتوليان — بعيداً عن المسيح، ولا المسيح بعيداً عن الروح القدس، وما حكمة سقراط ومن تبعه من الفلاسفة إلا وحى شيطان رجيم<sup>(١)</sup>، وما الفلاسفة إلا بطارقة الهرطقة<sup>(٢)</sup>، ويصنفهم بأنهم الجيران الأقربون أصحاب الوثنية التعددية، إخوان الشياطين<sup>(٣)</sup>.

كان السؤال الحرج في القرون الأولى للميلاد .. ما هي طبيعة العلاقة بين العقيدة المسيحية والعقل اليوناني؟ وكانت إجابة ترتوليان تأتي في صورة سؤال أيضاً يقول "ما الذي يمكن أن تفعله أئمتنا تجاه أورشليم؟" وكان يرد على تساؤله بقوله: "لا شيء"<sup>(٤)</sup>، فلقد كان الاتجاه العام للكنيسة وتعاليمها آنذاك، الحط من قدر التعليم الذنوي والثقافة الكلاسيكية، ومع ذلك، فقد كان ترتوليان مضطراً أحياناً إلى الاعتراف بأن دراسة الفلسفة، ربما يكون لها بعض القيمة، وأن الجهل بها يمكن أن يكون أشد خطراً من التعرف إليها<sup>(٥)</sup>.

وفي القرن الرابع الميلادي كان القديس جيروم ما يزال سائراً على درب ترتوليان، مكنّا للفلسفة كل الكراهية، متسائلاً في دهشة .. أي مودة يمكن أن تقوم بين النور والظلمة؟! .. أي اتفاق يمكن أن يعقد بين المسيح وبعث؟! ما الذي يمكن أن يفعله "هوراس" Horatius مع صاحب المزامير (داود)؟! أو فرجيل مع الأنجيل؟! أو شيشرون مع بولس؟! علينا إذن أن لا نشرب من كأس المسيح وكأس الشيطان معاً<sup>(٦)</sup>. ويروي لنا جيروم كيف أن نفسه اللوامة أرقت جفونه، وحرمته النوم ليالي طوال، وهي تحاوره حول النفع الذي عاد عليه من قراءاته الكثيرة للآداب اللاتينية، وكان الأجدر به أن ينفق هذا الوقت مع كتابات الآباء وتعاليم الرسل بعد الكتاب المقدس، ثم يحدثنا عن دموعه الغزيرة التي انسابت من مقلتيه، وكيف راح يكفكفها، فلما جن عليه الليل وأخذته سنة من النوم، رأى فيما يرى

(1) Copleston, history of philosophy II, p. 38.

(2) Laistner, thought and Letters in Western Europe, p. 45.

(3) Rand, Founders of the Middle Ages, p. 12.

(4) Magoulius (H.J) Byzantine Christianity, Emperor Church and the West, Chicago 1970, p. 18.

(5) Laistner, thought and Letters, p. 46.

(6) HIER. Epistola XX II, 29.

النائم، أنه واقف أمام العرش والله قاضى القضاة يحاكمه لا باعتباره مسيحياً بل باعتباره واحداً من أتباع شيشرون<sup>(١)</sup>. وفي رسالة بعث بها جيروم إلى البابا الرومانى داماسوس Damasus<sup>(٢)</sup> كتب يقول: "إن الكاهن الذى يهجر الإنجيل والأنبياء، ويقراً كوميديات الأغريق، ويتغنى بأشعار الرعاة، ويتشبث بفرجيل، يفعل ما يعد خطيئة لا يمكن غفرانها".

وحتى القرن السادس الميلادى كان هذا الشعور العدائى تجاه التراث الكلاسيكى لا يزال موجوداً فى نفوس عدد من كبار رجالات الكنيسة، فهذا هو البابا جريجورى الأول العظيم (٥٩٠ - ٦٠٤) يعنف أسقفاً غالباً كان يعلم النحو قائلاً له "لا يجتمع مدح المسيح ومدح جوبتر فى فم واحد"<sup>(٣)</sup>. بل إن الكوين Alcuin نفسه، معلم شارلمان، وعميد مدرسة القصر الشارلمانى، يوقع العقاب الشديد على اثنين من رهبان دير القديس مارتن Martin ضبطهما متلبسين بقراءة فرجيل خفية<sup>(٤)</sup>، وهذا يعد سلوكاً غريباً من رجل يمثل زيادة حركة النهضة الكارولية فى أخريات القرن الثامن وأوائل القرن التاسع. كما أن الكوين كان لديه هو الآخر فى شبابه حلم ضد شيشرون!

والذى يدعو للاهتمام أن هذه الكراهية الشديدة تجاه الآداب والفلسفة الوثنية، ظهرت بشكل واضح جداً فى النصف الغربى من الإمبراطورية، أو بتعبير أكثر دقة، جاءت ممن يحملون رايات الثقافة اللاتينية مثل تروتيان وجيروم وجريجورى الأول العظيم، بل إن مجمعا كنسياً عقد فى قرطاجة، كان الرابع الذى التأم عقده بها، وذلك فى سنة ٣٩٨، صدق على قرارات المجامع الثلاثة السابقة التى تحرم قراءة أعمال الكتاب الوثنيين، وحذر الأساقفة من الانغماس فى مثل هذه الأمور ولا شك أن هذا الاتجاه العدائى كان ناجماً عن خلو الغرب اللاتينى من المدارس الفلسفية اليونانية التى كانت سائدة فى الشرق، آسيا الصغرى وسوريا ومصر، إضافة إلى بلاد اليونان نفسها، هذا إلى جانب أن اللغة اللاتينية لم تكن تشجع طبيعتها على المناقشات الجدلية، على عكس اليونانية التى اتسمت بكثرة مترادفات

(1) Id.

(2) Epistola, XXI, 13.

(3) Jones, The decline of the Ancient World, p. 350.

(4) Rand, Founders of the Middle Ages, p. 13.



وحيويتها، ومن ثم نجد الموقف يختلف تماماً عند آباء الكنيسة الشرقية دون استثناء، وآباء الاسكندرية بصفة خاصة، ومرد هذا في المقام الأولي إلى تمرسهم ودراستهم وتلقيهم تعليمهم في ظل تلك الأجواء الفلسفية التي كانت سمة الشرق اليوناني.

لم يكن غريباً إذن أن نجد آباء الكنيسة في الشرق، وخاصة المتقنين المسيحيين يعترفون أن الثقافة الكلاسيكية لا بد أن تكون شيئاً مقبولاً، ويأتي في مقدمة هؤلاء، الآباء الكبادوكيون الثلاثة، وقد كان الأمير جوليان [الإمبراطور فيما بعد] زميل دراسة لأحدهم وهو باسيلوس Basilius في أثينا، قلعة الوثنية. وبينما ظل جوليان وثياً وغداً فيلسوفاً رواقياً أفلاطونياً، أصبح الثاني أسقفاً، وفيها أيضاً تعرف جوليان إلى جريجوري النازيانزي Gregorius Nazianzenus الذي اعتلى من بعد كرسي الأسقفية في القسطنطينية. وكان من أكثر الذين كتبوا شروحاتاً يبين فيها أهم الفوائد التي تعود على المسيحيين من الرجوع إلى دراسة الآداب الوثنية والفلسفة، وكان يقول، "نحن نأخذ من الثقافة الوثنية ما هو الحق، أما ما يقود إلى الوقوع في حبال الشيطان والغواية، وينتهي بنا إلى الجحيم، فإننا نرفضه" ويضيف النازيانزي، "إن كل ما عندهم (أي الوثنيين) حتى ما فيه الضلال.. نافع لتقوانا، إذ يجعلنا نفرق بين الخير والشر، ومن ضعفهم نقوى تعاليمنا"، ويقول اللاهوتي الكبادوكي بعقل متفتح، "من حماقة أن ندين المعرفة التي عند غيرنا، لأن غيرنا سوف يفعل معنا الشيء نفسه" (1). أما باسيلوس أسقف قيسارية الكبادوك فكان يقول، ناصحاً الناشئة بتعلم التراث الكلاسيكي، "كما نتجنب الشوك عندما نقطف الورد، فإننا بالمثل يجب أن نحمل أنفسنا مما يسبب الضرر، فلنلتقط فقط من الآداب اليونانية تلك الثمار الطيبة" (2). هذا على حين كان أخوه الأصغر، جريجوري أسقف نيسا Nyssa في كبادوكيا، متأثراً إلى حد كبير جداً في كتاباته بفلسفة فيلون السكندري والأفلاطونية المحدثة.

كان طبيعياً وقد حزم الرسل أمرهم على أن يحولوا المسيحية من عقيدة يهودية إلى ديانة عالمية، أن يعبروا عن عقائدهم في لسان يوناني، كان بعضه فلسفياً والبعض الآخر عقدياً، وقد عرفوا عن طريق هذا اللسان مضامين تلك

(1) GREGORIUS. NAZIANZENUS, orat. I, 6.

(2) BASILIUS, De Spiritu Sancto 1.

العقيدة بصورة أكثر يقينية من وجهة نظر آباء الكنيسة، وهكذا فإن تيار العقيدة الذي راح يستقبل الآن روافد الفكر اليوناني، ليزيد من مياحه الأصلية، أصبح على هذا النحو أكثر اتساعاً<sup>(1)</sup>. فلم يكن في وسع الديانة المسيحية أن تشق طريقها في العالم الهليني ما لم تتخذ لنفسها ثياباً هيلينية، وقد حاول الداعون إلى المسيحية خلال القرن الثاني أن يزينوا المسيحية في نظر الأقلية المثقفة من الجمهور الهليني، بأن تناولوها بالشرح والتفسير، ولم يكن كسب هذه الأقلية إلى صف المسيحية ممكناً لا بترجمة المعتقدات المسيحية إلى الاصطلاحات الخاصة بالفلسفة الهلينية. وكان انتشار الأفكار الفلسفية على النحو الواسع الذي رأيناه من قبل، أمراً لا يمكن التغاضي عنه أو التغافل من جانب المبشرين بالمسيحية، بل لقد اتبع هؤلاء الأسلوب نفسه الذي كان يمارسه المفكرون اليونان في نقل أفكارهم ومبادئهم الفلسفية إلى الناس، والذي كان يتمثل كثيراً في الخطاب الشفهي إلى المريدين. وقد قام الرسل جميعهم بذلك، ولا شك أن القديس بولس الرسول، وهو من قبل "شاول" الطرسوسي، قد أستمع كثيراً من قبل إلى خطب وتعاليم الرواقيين والأفلاطونيين، ومبادئهم الفلسفية، وهو بعد في طرسوس<sup>(2)</sup>، وكان هذا واضحاً في رسالته الأولى إلى أهل كورنثس، ورسالته إلى أهل روما، وجاء حديثه موافقاً لهم أحياناً مخالفاً أحياناً<sup>(3)</sup>.

لم يكن في استطاعة الديانة المسيحية أن تتبدد عناصر الحضارة الهلينية، بل كان لزاماً عليها أن تستعين بها لتحقيق مراميها البعيد وهو هداية لعالم الهليني، ومن ثم استخدمت الكنيسة المسيحية اللغتين اليونانية واللاتينية في كتابة أسفارها المقدسة، وطقوسها الدينية، وآرائها اللاهوتية، وكما صاغت قوانين الإيمان الخاصة بها في قالب المصطلحات الفلسفية الهلينية، حملت في ركابها، بعد أن تخيرت، مجموعة من آداب الهلنيين التي ترجع إلى العصر السابق على المسيحية بلغتها اليونانية في الشرق واللاتينية في الغرب. وهكذا باتت المسيحية أداة لنقل الأفكار والمبادئ الهلينية غير المسيحية، بل المناهضة لها أحياناً<sup>(4)</sup>، والتي كانت تثبت

(1) Nock (A.D.) Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background, New York 1964, p. 101.

(2) Ibid. p. 94.

(3) Ibid, p. 95; Copleston, history of philosophy, II pp. 27-28.

(4) توينبي، الحضارة الهلينية، ص 248 - 249، 273.

وجودها بصورة غاية في الوضوح، مما دفع الكثيرين إلى القول — كما أسلفنا — بصعوبة الفصل بين المسيحية والفلسفة اليونانية، أو على حد قول Nock<sup>(1)</sup> "لقد أفسح المفكرون المسيحيون مكاناً في عقيدتهم للأفلاطونية التي كانت صاحبة المد الواسع آنذاك، ووجد المسيحيون والوثنيون على السواء تشابهاً قوياً بين التعاليم المسيحية والأفكار الفلسفية، وكان الإبداع الذي ظهر في الثقافة المسيحية هو أنها أعطت محتوى جديداً لكل فكر أو عنصر أخذته من الفلسفة اليونانية. لقد كان التأثير متبادلاً، فالمسيحية — على حد تعبير "ماجولياس" Magoulias<sup>(2)</sup> — اختارت بعض الاتجاهات من الفلسفة اليونانية، وهذه أخذت منها مفهوماً جديداً في تركيباتها أو تكوينها المسيحي.

لم يكن لدى المسيحيين فلسفة خاصة بهم، لذا كان من الطبيعي العودة إلى الفلسفة السائدة، والتي كانت الأفلاطونية المحدثة آنذاك لها الريادة، وإن كانت ممتزجة بعناصر فلسفات أخرى، بحيث يمكن القول إن الأفكار الفلسفية عند آباء المسيحية الأوائل، كانت ذات صبغة أفلاطونية، أو أفلاطونية محدثة امتزجت بالرواقية. وقد استمرت هذه الأفكار الأفلاطونية مسيطرة على الفكر المسيحي قرون عدداً، ولم يميز الكتاب المسيحيون بين اللاهوت والفلسفة، فلقد كان هدفهم تقديم الحكمة المسيحية في مفهوم أكثر شيوعاً، بحيث يبدو في المقام الأول لاهوتياً، وإن كان سداه ولحمته عناصر فلسفية، بحيث يصعب تماماً على أي باحث أن يفصل بين المسيحية والفلسفة اليونانية<sup>(3)</sup>. ويقول "أرمسترونج" Armstrong<sup>(4)</sup>، إنه من الأهمية بمكان أن نذكر الأثر الكبير الذي تركته الأفلاطونية المحدثة على فكر القديس أوغسطين، ومن الأهمية أيضاً أن نذكر أن أوغسطين كان مسيحياً طوع أفلاطونيتية لمسيحيته، بل وطوع في كثير من الأحيان مسيحيته لأفلاطونيته.

وكانت الإسكندرية بصفة خاصة بؤرة هذا الامتزاج والاختلاط والتفاعل بين المسيحية والفلسفة اليونانية، والأفلاطونية على وجه أدق. وكان هذا أمراً طبيعياً

(1) Early Gentile Christianity, p. 103.

(2) Byzantine Christianity, p. 20.

(3) Copleston, history of philosophy, II p. 29.

(4) Later Platonism, p. 199.

يتفق وشخصيته الإسكندرية الفلسفية التي وضعت أسسها منذ النصف الثاني من القرن الثالث قبل الميلاد، ونمت وتطورت بحكم عوامل ومؤثرات عديدة أفضنا القول فيها آنفاً. لذا لم يكن غريباً أن تكون دون منازع حاضرة المسيحية المفلسفة، وإذا كانت أنطاكية قد ساهمت بنصيب لا ينكر في هذا الميدان، إلا إنه لا يطاول ما كانت عليه الإسكندرية، وما قدمته للفكر المسيحي الذي لا يزال حتى الآن يحمل بصماتها المميزة، بفضل أساتذة مدرستها الفلسفية واللاهوتية الذين قدروا التراث الكلاسيكي حق قدره. فبينما كانت الفلسفة اليونانية في نظر "ترتوليان" أشد حماقات هذا العالم، كان "كلمنت" السكندري يعتبرها "هبة" الله و"منة" منه ووسيلته لتقبل العالم للمسيحية، وكان يعتقد كما اعتقد "جوستين" Iustinus (١٠٠ - ١٦٥م) من قبله أن أفلاطون استمد حكمته من موسى والأنبياء<sup>(١)</sup>، وإذا كان فيلون قد حاول أن يوفق بين الفلسفة والكتاب المقدس بعهد القديم، فإن كلمنت هو الآخر سعى إلى التوفيق بين الفلسفة والمسيحية، وفي النهاية كان الاتجاه الذي تبناه كلمنت هو الذي كتب له النجاح.

حملت هذه النزعة مدرسة الإسكندرية التي تحولت من مدرسة للموعوظين الداخليين إلى رحاب المسيحية حديثاً، إلى مدرسة للدفاعيين الذين حملوا مهمة ثقيلة تمثلت في التصدي لهجمات الوثنيين والفلاسفة، وتحديات الفرق العديدة التي بدأت تظهر آنذاك وخاصة "الغنوصيين"، وأدرك أساتذة المدرسة أن التراث الفكري الذي كانت عليه المدينة، ومدرستها الفلسفية العريقة، يؤهلاها كي تقود سفين العقيد إلى بر الأمان في مواجهة هذين التيارين.

وبأني في مقدمة رواد هذه المدرسة "أوريجن" الذي يعد واضح أصول وقواعد الفكر اللاهوتي السكندري، وصاحب المنهج التأويلي الرمزي في تفسير الكتاب المقدس، بحيث أضحت "الأوريجنية" محور الجدل اللاهوتي، سواء في صورتها المباشرة كما أرادها صاحبها، أو فيما صارت إليه بعد ذلك عبر القرون التالية من خلال أفكار العديد من الفرق المسيحية المتنافرة. ولاشك أن دراسة الفلسفة والتعمق فيما خلفه الفلاسفة الأقدمون والمفكرون اليونان، كان السبيل الحقيقي لأوريجن، إلى جانب الدراسة الواعية المتأنية للكتاب المقدس، بلوغاً إلى

(1) Copleston, history of philosophy, II, p. 29.

"مسيحية عقلانية" قادرة على الصمود أمام التيار الفلسفي. وهذا ما كان يؤكد دوماً في مناقشاته وكتابه.

ولم يكن أوريجن وحده في هذا السبيل، وإن كان يعد المؤسس الحقيقي للمدرسة، وقد شاركه هذا الاتجاه، أعني "المسيحية المفلسفة" كلمنت الإسكندري، الآتيني الأصل، والذي أثر أن يتخذ من الإسكندرية مستقراً له ومقاماً، حتى طغى اسمها على أصله الآتيني، ويعد مع المفكر الإسكندري أمونيوس ساكاس، أساتذة لأوريجن وممهدين لفكره اللاهوتي، ويلحق بهؤلاء جميعاً "ليونيسيوس"، الذي جمع بين رعاية الكنيسة باعتباره أسقفاً، وزعامة المدرسة، وكان ديديموس الضرير خاتمة هذه القائمة الكبيرة التي ذاع من خلال أفكارهم، وخاصة أوريجن، صيت المدرسة الإسكندرية واللاهوت الإسكندري.

وكان الفارق واضحاً جداً وكبيراً بين موقف آباء المسيحية في الغرب اللاتيني تجاه دراسة الفلسفة والتراث اليوناني، وبين آباء المسيحية الإسكندرية، ففي الوقت الذي رأى فيه ترتوليان وجيروم الفلسفة شراً محضاً، ورجساً من عمل الشيطان، اعتبرها كلمنت مثلاً "هدية" يقدمها الله للخاصة لیسلكوا بها السبيل الحق لمعرفة المسيحية، وجعل منها أوريجن أمراً لا غنى عنه للإيمان الحق بالمسيحية. ولعل هذا يفسر لنا الموقف الذي اتخذه جيروم بعد ذلك من أوريجن والأوريجنية في نهاية سني القرن الرابع الميلادي، وسوف نتناول كل ذلك تفصيلاً في الفصل التالي.

تلك هي التيارات الفكرية الثلاثة التي سادت مصر في عصرها البيزنطي، وإن اختلفت الإسكندرية وحدها بالتيارين الثاني والثالث، الفلسفي والمسيحية المفلسفة، بحكم سيادة اللسان والثقافة اليونانية، سمة العصر آنذاك، هذه المدينة، حظيت - وساهمت - في الوقت نفسه بالنصيب الأكبر من التيار الأول، الوثني، بطبيعة وجود المصريين، واليونان، خلصاء وملتصين على السواء، فلاسفة ومفلسفين وبسطاء. وإلى جانب هذه التيارات الفكرية الثلاثة كان هناك تيار رابع يخص المصريين وحدهم، ورغم أنه كان تياراً انعزالياً، إلا أنه لم يكن بعيداً أبداً عن الإسكندرية، كما قد يبدو للوهلة الأولى، إلا في مواضع نشاطه فقط، بل كان قريباً جداً منها على المستويين الروحي والزمني، باعتبارها مقر الكرسي الأسقفي، والعاصمة السياسية، وقصبة الحياة العلمية والثقافية في حوض البحر المتوسط

الشرقي، ذلك التيار هو **الرهبانية**. وإذا كان التياران الثاني والثالث، القاتمان على الفلسفة بصورة مباشرة أو غير مباشرة، يمثل كل منهما التأمل في الكون والله عن طريق الإنشغال بما في العالم من ظواهر متعددة، فإن التيار الأخير الذي نحن بصدده يمثل التأمل في الكون والله عن طريق الابتعاد عن العالم، أي هجران دنيا الناس والعيش في دنيا الله.

هذا **التيار الرهباني** يمثل إتجاهاً مصرياً خالصاً، نأى بنفسه - إلا فيما ندر - عن معترك المناقشات الفكرية الدائرة بين الفلاسفة وأنفسهم، ونيران الجدل اللاهوتي المنتعرة بين الفلاسفة والمسيحيين المتفلسفين، وهؤلاء الأخيرين وأنفسهم. وقد وصل أصحاب هذا التيار الرهباني صقوفهم برجال الكنيسة في الإسكندرية، وجعلوا من أنفسهم ظهيراً لآياتها في مواجهة المناطاة البيزنطية، والفرق العقيدية المخالفة للإيمان الإسكندري دون أن يقوموا أنفسهم في لابرنف المسألة اللاهوتية.

ولاشك أن الطبيعة الجغرافية لمصر، بصحراواتها الواسعة الممتدة شرقاً وغرباً على ضفتي النيل، قدمت أمونجاً مثالياً للراغبين في أن يسلكوا دروب هذه الحياة النسكية رغبة أو رهبة، لقتناعاً أو اضطراراً، بحيث أصبحت مصر رائدة العالم المسيحي، منذ ذلك التاريخ الباكر للميلاد، في هذا النمط السلوكي، وكان الاضطهاد الذي مارسه الأباطرة للرومان، الوثنيون والمسيحيون، ضد المسيحيين في مصر، عاملاً رئيسياً في انتشار الحركة الرهبانية<sup>(١)</sup>. يقول الدكتور جمال حمدان في رائعته "شخصية مصر"<sup>(٢)</sup> "خرج كثير من المصريين من الوادي إلى أطراف الصحراء بل وإلى أعماقها بحثاً عن عزلة جغرافية يلجأون إليها من الاضطهاد، ويحافظون فيها على عقيدتهم. ولعل طبيعة مصر الجغرافية، حيث يتجاور المعمور والصحراء، وحيث تتوافر العزلة الهامشية لكن دون موت في الصحراء الكاملة، قد مكنت لهذا النمط من الحياة، ولا نقول من التعمير. فالصحراء في مصر قريبة للغاية للجميع، وعند أطراف أصابع كل من يريد اعتزال العالم".

وقد يكون هذا التيار - بحكم موقع مصر الجغرافي المتميز وسط طرق التجارة العالمية الرئيسية بين الشرق والغرب آنذاك، وتوافد الناس عليها من كل

(١) سوف نتردد فصلاً خاصاً للحديث عن الحركة الرهبانية، انظر الفصل الرابع.  
(٢) المجلد الثاني، طبعة دار الهلال، القاهرة ١٩٩٥ ص ٤٣٧.

حذب وصوب، بين غاد ورائح ومقيم، نقول ربما يكون هذا التيار قد تأثر بحياة الرهبان البوذيين على بعدهم في الزمان والمكان! أو ببعض جماعات لزامدين من اليهود في فلسطين قبل قدوم المسيح، أو مثلهم من بنى يهود أيضاً بالقرب من الإسكندرية في القرن الأول الميلادي، أو أولئك الذين تحلقوا بـ "السرابيوم" في منف ناذرين لربهم صوما عن دنيا الناس وزهدا في حياتهم أيام سيادة البطلمة على مصر، أو هؤلاء الكهان المصريين الناسكين في هليوبوليس خلال النصف الأخير من القرن الأول قبل الميلاد، أو لعل مياىء الرواقية والأفلاطونية المحدثة، التي سادت عالم البحر المتوسط الشرقي خلال القرون الأولى للميلاد، والتي كانت تدعو إلى الفضيلة عن طريق سمو الروح بقهر الجسد، سجنها للمادى، قد تركت بصماتها على المصريين المتأخرين الذين سلك بعض منهم سبل تلك الحياة الرهبانية في وقت تال. قد يكون هذا كله واردا عند البعض، لكن الأمر الذى لا سبيل إلى الشك فيه، أن فكرة الرهبانية في المسيحية، وأنماط حياتها، كانت مصرية خالصة لم تأخذ عن أى هذه الأنماط التي سبقتها شيئاً من قليل أو كثير، بل على العكس من ذلك، هي التي تركت آثارها للبعيدة على الحركة الرهبانية في العالم كله، وإن اختلفت قسماتها في مناطقها المتفرقة من للعالم المسيحى، عن أصولها وجذورها في مصر.

على أن الشيء الذى تجدر الإشارة إليه، أنه على الرغم من طبيعة العزلة التي تفرضها فكرة الرهبانية، وحياة التأمل الخالص أملا في التطهر للكمال والرقى الروحي صعوداً إلى ملكوت السموات، إلا أن الرهبان المصريين جمعوا إلى جانب هذا الوجب الرهباني، الذى هو جوهر تلك الحياة، شيئاً قد يعد غربياً حقاً في نظر كثير من الدارسين للحركة الرهبانية في مصر؛ ذلك أنهم شاركوا مشاركة فعالة في الحياة السياسية خلال العصر البيزنطى المتقدم، بحيث كان لهم دورهم الإيجابي على خشبة المسرح السياسى فى الإمبراطورية خلال أربعة قرون كاملة تمتد من الرابع إلى السابع، إما بصورة مباشرة عن طريق آباءهم، أو بأنفسهم، وتلك كانت الفعالية الحقيقية، أو من خلال أساقفة كنيسة الإسكندرية، حيث كان الرهبان هم الظهير الطبيعى للبيعة السكندرية فى منطقة وادى التطرون، والعمق الاستراتيجى لها على امتداد الوادى إلى طيبة. وسوف يكون لنا حديث طويل عن هذه الأمور فيما بعد عند تناولنا للحركة الرهبانية.

ولم تكن ظاهرة خروج للمصريين إلى الصحراء والاعتصام بها، جديدة عليهم، وإن كانت قد نمت في المسيحية نمو مغايراً، لكنهم لجأوا إليها من قبل كثيراً على عصرى البطالمة والرومان كتوع من الاحتجاج الصامت، الذى قد ينقلب هادراً أحياناً، ضد الاستبداد السياسى والعسف الاقتصادى، ثم مؤخراً الاضطهاد الدينى، الذى كانت تمارسه السلطات الحاكمة سواء كانت فى الإسكندرية أو روما ثم القسطنطينية من بعد. وكان هذا المصرى الذى يرى فى الصحراء ملجأً آمناً وملاذاً، فيفر إليها، يعرف بـ "الهارب" أو "المختفى" anachoretetes أى الشخص الذى يقوم بعملية "الانسحاب" anachoresis من المدينة أو القرية إلى الصحراء، فراراً بنفسه من العذاب الذى لا يد واقع به، ما دام قد عجز عن دفع الضرائب المفروضة عليه، فلما سلك المسيحيون السبيل نفسه فيما بعد، هربوا بدينهم من الاضطهاد الرومانى، حملوا هم الآخرون هذه التسمية اليونانية، وعدوا فى نظر الحكومة — فى أول الأمر — شأن أسلافهم. وقد أفاض المؤرخ الغالى "سولبيكيوس سفروس" Sulpicius Severs — فى أخريات القرن الرابع الميلادى وأوليات القرن الخامس، والذى كان مفعماً بحب الحياة الرهبانية، أفاض فى استخدام هذا المصطلح anachoretetes فى حديثه للطويل عن الرهبان المصريين والأديرة المصرية<sup>(1)</sup>، وطرق حياة هؤلاء السالكين دروب البيد حياة.

و"سولبيكيوس" فى "حواره" الشهير يقص علينا خبر أولئك نفر من صحبه الذين قدموا إلى مصر، وزاروا صحراواتها، وتعرفوا إلى حياة ساكنيها من أولاء للنسك، وعادوا يحدثونه بما رأوا، فكان هذا "الحوار" الذى أخرجه لنا. وإذا كان هذا حال رهبان أكوينانيا Aquitania فإن كثيرين أيضاً ممن سبقوهم أو لحقوهم، سجلوا بأقلامهم ما عاينوه أو سمعوه عن حياة الرهبان المصريين، ويأتى فى مقدمة هؤلاء جيروم، وروفينوس، وباللايوس، والأخوة السبعة وغيرهم، ولذا لم يكن غريباً أن تكون الرهبانية المصرية — فى زمانها — أنموذجاً حرص المسيحيون فى الإمبراطورية البيزنطية على معرفة أسرارها وتنظيماتها، التوحيدية منها والديرانية، فكانت مصر فى هذا التيار — دون منازع — رائدة العالم المسيحى.

(1) SULPICIUS SEVERUS, Dialogues Concerning the Virtues of the monks of the East, I — XIX.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
الحمد لله الذي هدانا لهذا  
الذي كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله  
والحمد لله رب العالمين  
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
الحمد لله الذي هدانا لهذا  
الذي كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله  
والحمد لله رب العالمين

# الفصل الثاني

مدرسة الإسكندرية اللاهوتية



## الفصل الثاني

### مدرسة الإسكندرية اللاهوتية

"... إذا لم تصحبني معك إلى الإسكندرية، فلن أكتب لك، ولن أكلمك بعد إذن أبدا.. ولن أحييك بما اعتدت أن أحييك به كل يوم".

هذه بضع كلمات جاءت ضمن رسالة بعث بها أحد الأبناء إلى أبيه، وردت في بردية من البرديات العديدة التي عثر عليها في البهنسا، وهي تكشف بجلاء عن الأمل الذي كان يراود شباب تلك الأيام حول القدوم إلى هذه المدينة العامرة بعد أن ذاع صيتها، ليس في مصر وحدها بل في عالم البحر المتوسط كله، وتفصح أيضا عن المكانة التي احتلتها الإسكندرية آنذاك في دنيا الفكر والثقافة والفنون، ناهيك عن الجوانب الحضارية المادية، فلقد كانت الإسكندرية — كما يقول "بل"<sup>(1)</sup>. "العاصمة الإدارية لمصر.. والرابطة الرئيسية التي تربط مصر بالعالم الخارجي، والمركز التجاري العالمي الذي تقد إليه معظم منتجات الإمبراطورية ووزاداتها. هذا كله إلى جانب كونها العاصمة الثقافية التي يفد إليها معظم أبناء الطبقات الأرستقراطية لتلقي تعليمهم. وفوق هذا وذاك فإنها كانت القصبه الحضارية الرائعة التي تشهد الألعاب الرياضية، والمتعة بكل أنواعها، والأزياء المتباينة، والمصريون وغيرهم يغدون إليها ويروحون، وهي وسط هذا كله، بأهميتها البحرية، ومدارسها، وثقافتها، وشهرتها العالمية، تربة صالحة دائما لتقبل كل ما هو جديد". لقد كانت — حسب تعبير "زرنوف"<sup>(2)</sup>. — أعظم مركز ثقافي في الإمبراطورية الرومانية.

وفي بدايات القرن الخامس الميلادي، كتب "سينيسيوس" Synesius القوريني، تلميذ الفيلسوف السكندرية "هيباشيا" Hypatia الأثير، إلى أخيه مادحا مدينة الإسكندرية وارتفاع هامتها في ميادين العلم والمعرفة، قال — وقد ذهب إلى بلاد اليونان — "إن رحلتى هذه إلى أثينا أرحتنى من إكبار أولئك الذين يتلقون فيها

(1) Bell, evidences of Christianity, p. 191.

(2) Zernov, Eastern Christendom, p 34.

تعليمهم ثم يعودون إلينا، إنهم لا يختلفون عنا في شيء، إنهم لا يعرفون أرسطو ولا أفلاطون خيرا منا، ومع ذلك يمشون بيننا كما لو كانوا أنصاف آلهة بين دواب!!<sup>(١)</sup>.

ويخبرنا جريجوري النازيانزي Gregorius Nazianzenus أحد الآباء الكبادوكيين الثلاثة الأشهار في اللاهوت. إبان القرن الرابع الميلادي، أن أخاه قدم إلى الإسكندرية ليتلقى تعليمه في مدرستها الشهيرة التي تعد مركزا لكل فروع المعرفة الإنسانية<sup>(٢)</sup>، كما أن جريجوري نفسه شخص إلى الإسكندرية ليستكمل دراسته بها<sup>(٣)</sup>.

ولم تكن هذه المكانة غريبة على مدينة عرفت طريقها إلى الشهرة منذ القرن الثالث قبل الميلاد، وأضحت قصبه الشرق اليوناني والعالم الهنستي، ورغم أنه كان هناك في ذلك العالم مدن في فلسطين وسوريا وآسيا الصغرى وفارس، إلا أن الإسكندرية كانت تقف بمكنتها العامرة كعينة هذا العالم، يقصدها حجيج العلم والأدب وهي تختلط بهم وتموج زاهرة<sup>(٤)</sup>. وقد ظهر في الممالك الهنستية عدد من دور الكتب في كل من أنطاكية Antiochia وبرجامة Pergamum ورووس Rhodos وغيرها، إلا أن مكتبة الإسكندرية ذاع صيتها وفاق كل هذه القوينات. وإذا كانت أثينا قد أبت إلا أن تحتفظ لنفسها بالفلسفة منذ زمان، فقد سمت الإسكندرية وحجب سناؤها بريق أثينا<sup>(٥)</sup>، ويضيف "سارتون"<sup>(٦)</sup>. "كانت مكتبة الإسكندرية أشهر المكتبات في العالم القديم وأقمها على الإطلاق، واستخدم ملوك مصر من البطالمة كل الطرق الممكنة وغيرها لتنمية مكتبتهم وتزويدها بالكتب النادرة، فقد شغفوا بذلك أيما شغف ... وكانت أهمية المكتبة تتركز بشكل أساسي في الدراسات الإنسانية في العالم، ولم يكن أمناء مكتبة الإسكندرية مجرد قوامين أو مفسرين، كما هي الحال بين أمناء مكتبات العصر الحاضر، بل كان يشترط فيهم

(١) مصطفى العبادي، مصر من الإسكندر إلى الفتح العربي، ص ٣٥٢.

(٢) GREGORIUS NAZIANZENUS, orat. VII., 6 - 7.

(٣) GREG. NAZ. Orat. XVIII, 31

(٤) Thompson & Johnson, an introduction to medieval Europe, p. 3.

(٥) Tarn, Hellenistic Civilization, p. 269.

(٦) تاريخ العلم، جزء ٤ ترجمة لقيت من العلماء، ص ٢٥٧ - ٢٨٢.

أن يكونوا متضلعين من فقه اللغة، والواقع أن مكتبة الإسكندرية كانت مهد علماء فقه اللغة والإنسانيين، كما كان الموسييون مهد علماء التشريح والفلكيين. ولم تكن عظمة المبنى وأناقاة القاعات وروعة الأعمدة، ووقار أماكن القراءة، وعدد المؤلفات، وأكوام لفائف البردي، ودقة الرسوم الجدارية والنقوش الغائرة، لم يكن هذا كله أهم السمات في معهد للعلم مثل مكتبة الإسكندرية، بل إن أهم السمات تتمثل في الرجال الذين تأويهم هذه الجدران، والمكتبة العظيمة لا تباهى فقط بما تحتوى عليه من الكتب؛ بل تفخر بمن يقصدونها من العلماء المميزين الذين يدرسون فيها ويبحثون، وتلك كانت حال مكتبة الإسكندرية".

لقد علت فوق الجميع إسكندرية مصر مركزا يفيض بواسع الأثر وأعمقه بهاء وعظمة<sup>(1)</sup>، يتقاطر عنونها الفلاسفة والمفكرون وعلماء الرياضيات والشعراء والفنانون من كل البقاع<sup>(2)</sup>. لقد كانت الإسكندرية كما يقول المؤرخ "بوركهاردت"<sup>(3)</sup>. Burckhardt تمتاز بجلو كعبها في القيم والمثل، وفي تلك الأونة لم يكن هناك مدينة في العالم الهلنستي يمكن أن تقارن بالإسكندرية روحا ومادة".

وفي عام ٣١ ق. م فقدت مصر استقلالها السياسي كقاعدة لإمبراطورية البطالمة، وذلك على أثر انتصار القنصل الروماني أوكتافيوس Octavius على قرينه وخصمه ماركوس أنطونيوس Marcus Antanius وحليفته كليوباترا Cleopatra السابعة آخر ملوك البطالمة في مصر، وذلك في موقعة أكتيوم Actium لتتخلى الإسكندرية بذلك كراهة عن مكانتها السياسية كعاصمة لهذه الإمبراطورية، ولتسمى من هذه الناحية مجرد عاصمة ولاية رومانية لها مكانتها في عالم الإمبراطورية الجديدة، ولكنها على حد قول المؤرخين "جونسون" Johnson و"وست" West<sup>(4)</sup>. لم تنس في يوم من الأيام أنها كانت عاصمة إمبراطورية البطالمة.

وإذا كانت مكتبة الإسكندرية الشهيرة قد امتدت إليها النيران التي اندلعت في سفن الأسطول المصري الرابض في الميناء من قبل جنود يوليوس قيصر عام ٤٨

(1) Vasiliev, A history of the Byzantine empire, vol.I, p. 117

(2) Duchesne, early history of the christian church, vol. I, p. 238.

(3) The age of Constantine the Great, p.110.

(4) Byzantine Egypt, p. 4

ق. م فإن جزء المكتبة الذى كان ملحقاً بالسيرايبوم ظل قائماً يودى دوره إلى حد ما حتى تدمير السيرايبوم تماماً على يد ثيوفيلوس Theophylus بطريك الإسكندرية (٣٨٥ - ٤١٢) إبان عهد الإمبراطور ثيودوسيوس الأول (٣٧٨ - ٣٩٥) Theodosius I الذى جعل المسيحية الدين الرسمى للإمبراطورية، ويقدر "سارتون"<sup>(١)</sup> أن أعظم أعداء المكتبة فى تلك الفترة لم يكونوا من الرومان الوثنيين، بل من المسيحيين، وأخذ تدهور المكتبة بزيادة بازدياد نفوذ الأساقفة المسيحيين على مدينة الإسكندرية، سواء كان أولئك الأساقفة من أتباع أثناسيوس أو أنصار آريوس، ويضيف قوله "من المعروف أن أوائل المسيحيين وتلاميذهم كرهوا المكتبة أشد الكره، لأنها كانت فى نظرهم معقل الكفر والخلاعة".

ولما كانت مكتبة الدراسات الإنسانية بصفة خاصة هى صاحبة الشهرة والذيع فى الإسكندرية، والمؤلفات الفلسفية والدراسات الأدبية تنصدر قائمتها، كان لا بد أن يكون للعداء شديداً كما يقول سارتون، وهو أمر أوضحه "كلمنت السكندرى" الفيلسوف الشهير فى أخريات القرن الثانى الميلادى وأوليات القرن الثالث، ولخصه فى عباراته الشهيرة التى شبه فيها خوف رجال الدين المسيحي من دراسة الفلسفة بخوف الطفل من القناع. وإذا كان هذا العداء شديد الوطء خلال القرنين الأولين للميلاد، وبقي له أصحابه من بعد حتى القرن الخامس الميلادى ممثلاً فى أسقى الإسكندرية على القوالى "ثيوفيلوس" و"كيرلس"، إلا أنه زاح بخف تدريجياً مع بدايات القرن الثالث بفعل الضرورة الملحة التى فرضتها تحديات مواجهة هذا الفكر الوثنى الفلسفى بنفس أسلحته العقلية الجدلية، مما أفرخ - كما قدمنا فى الفصل السابق - ذلك التيار المتميز الذى فاقت فيه الإسكندرية كل قريناتها آنذاك، أعنى "المسيحية المفلسفة".

وعلى الرغم مما لحق المكتبة بجزئها الرئيسى (المتحف) والفرعى (السيرايبوم) من ضرار على فترتين متباعدتين، فى النصف الثانى من القرن الأول قبل الميلاد، وأخريات سنى القرن الرابع الميلادى، إلا أن المدارس الفكرية والفلسفية ظلت قائمة على حالها، خاصة وأن الرومان منذ استيلائهم على

(١) تاريخ العلم، ج٤، ص ٢٨١ - ٢٨٢.

الإسكندرية وبعد توطيد سلطانهم في مصر، عملوا على تشجيع الدراسة بالمتحف، وأضافوا إلى كراسي الأساتذة فيه كراسي خاصة بالفلسفة اليونانية في مدارسها الأربع، الأفلاطونية والمشائية والرواقية والأبيقورية، هذا علاوة على المدارس الفلسفية والتي كانت قائمة في الإسكندرية قبل العصر الميلادي<sup>(١)</sup>. كما كان قد ظل للمدينة مكانتها المرموقة التي كانت لها على عصر البطالمة، باستثناء كونها عاصمة دولتهم، إذ كانت تعتبر ثمانية مدن الإمبراطورية الرومانية وأعظم موانئ البحر المتوسط.. على حد قول بل<sup>(٢)</sup>، ومركزا للتجارة الرابحة مع الغرب والشمال حتى إيطاليا والولايات الغربية وبلاد الإغريق وآسيا الصغرى، ومع الشرق حتى الهند، ويرغم أنها لم تعد كما كانت في القرن الثالث قبل الميلاد موطنًا لفحول الشعراء، فقد كانت لا تزال مدرسة الشعر، والأدب التصويري قائم بها، وتأتق حديثها بفضل العلماء من أمثال بطليموس وهيرون، وفيلون وغيرهم - ممن جئنا على ذكرهم في الفصل السابق - واجتذبت جامعة الإسكندرية الطلاب بدلا من مصر وحدها بل من معظم دول حوض البحر المتوسط. وخالصة القول إن المدارس الفكرية والفلسفية التي سادت الإسكندرية منذ القرن الثالث قبل الميلاد، ظلت لها شهرتها وذيوع صيتها على العصر الروماني، خاصة بعد أن امتزجت هذه الفلسفات اليونانية بالفكر الشرقي القديم عامة والمصري على وجه الخصوص، ليخرج من هذا الامتزاج منهاجا يسعى بمريديه إلى الفضيلة والسمو الأخلاقي وتطهير الجسد من أدرانته وزيادته بلوغا إلى الطهارة الروحية والنقاء، وتلك كانت سمة الفلسفات التي سادت آنذاك كالرواقية والفيثاغورية الجديدة، وقبل هذه وتلك الأفلاطونية المحدثه.

وطالما بقيت المسيحية حبيسة قالب اليهودية فكرا ودعوة، فقد انحصرت مشكلتها في محاولة إرساء طهارة الروح وخالص النفس البشرية في مواجهة عالم يهودى متأغرق غارق في الماديات حتى آذانه، حتى بلغ الحال ببعض طوائفه كالصدوقيين مثلا إلى إنكار البعث والحساب ورفض عقيدة الثواب والعقاب. ولقد

(١) نجيب بلدى، تهديد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وطمسها ص ٩٢.

(٢) مصر من الإسكندر الأكبر حتى الفتح العربي، ترجمة عبد اللطيف أحمد على ص ١٣٢.



كان لدى اليهود - كما يقول "بارو" اعتقاد راسخ بأنهم سيحكمون العالم باعتبارهم وكلاء "يهودا"، وأنهم بصفتهم أمة عنصرية لو نجحوا في الوصول إلى الاستقلال لكانوا أداة أكثر تفعلاً في يد "يهودا" دون ريب<sup>(١)</sup>، ومن هنا كان اليهود ينتظرون "مسيحا" يقود جندهم ليعيد إليهم مملكة داود وسليمان على الأرض، بتعبير أكثر دقة، كانوا يترقبون قدوم "مسيح" ملك، أو بعبارة أخرى، "مسيح" "دنيوى"! فلما جاءهم "مسيا" "أخروى" يزين لهم "ملكوت السماوات" وبعدهم وعدا حسنا بأن يكونوا رفقاءه في جنة عدن، قلبوا له ظهر المجن، وأنكروه، وآذوه وناسه ونالوا منهم جميعا. وهكذا دفع الاضطهاد اليهودى زعماء المسيحيين الأول إلى الخروج من أورشليم، بل وإلى هجران اليهودية كلها، موطننا وعقيدة، وتأكد ذلك بصورة قطعية في المجمع العام الذى عقده رسل المسيح فى منتصف القرن الأول الميلادى واتفقوا فيه على أن يحملوا الإنجيل إلى خارج "جودايا" وأن يمشوا به إلى طريق أمم، رغم تحذير المسيح الصريح لهم من قبل "إلى طريق أمم لا تمضوا" وكان لابد أن يتم إقرار هذا الاتجاه الجديد فى شكل عقائدى، فانفرد متى دون أصحاب الأناجيل الثلاثة الأخرى بذلك، واختتم إنجيله بقوله على لسان المسيح، "فأذهبوا وتلمذوا جميع الأمم وعمدوهم باسم الآب والابن والروح القدس".

كان هذا القرار بالانسلاخ عن اليهودية والخروج من تحت عباءتها والمضى إلى "الأمميين" يمثل، ليس مجرد تحول إلى طريق، بل انقلابا كاملا فى الفكر المسيحى وقضايا اللاهوت، فلم يعد هناك مجال الآن للتبشير بالروح فى مواجهة المادة، ولكن بإدخال الروح فى قالب عقلاى يواجه منطق الإغريق وحججهم وفلسفتهم وميثولوجياهم، وليس فقط اليهود المتأخرين وتوراتهم، ولا شك أن هذا كان يمثل مأزقا حرجا للمسيحيين، بل تحديا صريحا كان عليهم مواجهته، إذ كيف يبشرون برسالة يعلمون تماما أن نجاحها يزعزع أركان الحضارة الرومانية. وكان أربابها وبهاء معابدها، وكيف السبيل إلى ذلك والضمان الوحيد للنجاح هو تعلم لغة القوم، أعنى دراسة كل ما خلفوه من تراث فكرى وثقافى، وتطويره لخدمة عقيدتهم الجديدة، وتقبل خضوع هذه العقيدة أيضا لكثير مما يحتويه هذا التراث. ويقول

(١) بارو، الرومان، ترجمة عبد الرزاق يسرى، ص ١٨٤.

بارو<sup>(1)</sup>، معبرا عن هذه المسئلة "هذا هو التجدى الذى كان على مفكرى المسيحية أن يواجهوه، وقد وجدوا كثيرا من الضيق فى مواجهته خاصة لسببين، أولهما أنهم كانوا هم أنفسهم ثمرة للحضارة الإغريقية الرومانية، وكان التفكير فيما وراءها أوما هو خارج نطاقها، يعنى مجهودا فكريا وإرادة فائقة. وثانيهما أنهم كانوا مدينين لها بالأدوات نفسها التى كانوا يستخدمونها فى النقد، وكان الكثيرون منهم يحبون الألب اللوثى بإخلاص حقيقى، ومن ثم كانوا يشتغلون بأمر شاق هو القيام بالتوجيه الفكرى والعاطفى، ويعد القديس أوغسطين أمونجا متجسدا لهذه الناحية". وتضيف أن أهل هذا التراث الإغريقى الرومانى أنفسهم، لم يكن من السهل أو حتى من المقبول بالنسبة لهم التحدى طواعية أو حتى كارهين عن هذا الإرث الضخم الذى حققوه عبر قرون من الزمان طويلة، ومن ثم كان عليهم هم الآخرون أن يناقحوا ما وسعهم الفكر والجهد لتضمين العقيدة الجديدة مضامين عديدة من هذا التراث، ليبقى فكرهم وتظل ثقافتهم وبخاصة فلسفاتهم ركنا جوهريا بل وفاعلا فى هذه العقيدة الجديدة، ليس فقط فى جوانب الفكر واللاهوت، بل وبصورة واضحة فى كل نواحي الفن والأدب.

لقد جاءت المسيحية أصلا دعوة روحية للمحبة والسلام والطهارة ولم تأت بنظرية جديدة أو فكر فلسفى، ولم يُرد المسيح لرسله أن يحتلوا كراسى الأستاذية فى المدارس الفلسفية، وإنما بعث بهم فقط مبشرين إلى من جاءت المسيحية أصلا من أجل خلاصهم، وعلمهم أن المسيحية هى طريقهم إلى الله، وليست مدرسة فلسفية تضاف إلى المدارس الفلسفية للعديدة فى العالم القديم، وقد ظل هذا قائما طالما كانت الرسالة موجهة منذ البداية إلى اليهود، ومن ثم كان الهجوم الموجه إليهم من جانب هؤلاء لاهوتيا وليس فلسفيا، فلما مضوا إلى طريق أمم، وحملوا دعوتهم إلى الأميين، كان عليهم أن يسلكوا طريقا آخر مغايرا تماما<sup>(2)</sup>. لقد أصبح لزاما على آباء الكنيسة أن يستخدموا الفلسفة سلاحا يدافعون به عن عقيدتهم ضد هجمات أعدائهم من الوثنيين، وقد ظهرت بالفعل فى كتابات الآباء الأول، كإنجيل

(1) للرومان من ٢٠٧ - ٢٠٨.

(2) Copleston, A history of philosophy, II, pp. 27 - 28.

يوحنا في مقدمته، ورسائل بولس إلى اليونان، بعض الجوانب الفلسفية، وإن كانت المسائل اللاهوتية لا يزال لها الأولوية، ولكن الأمور تغيرت بعد ذلك تماما، وأصبحت الفلسفة لها الغلبة في الردود المسيحية، وإذا كانت دراسة الفلسفة من جانب آباء الكنيسة جاء نتيجة لسبب خارجي هو هجوم أعدائها من الوثنيين عليها، فإن سببا داخليا أيضا كان دافعا لذلك أيضا، يتمثل في أن خاصة المتقين للمسيحيين كانوا يرغبون في الوقوف - ما دام في صالحهم ومتاحا لهم، على تلك الثقافة ليكوتوا فكرة عقلية عن العالم والحياة الإنسانية في ضوء الإيمان<sup>(١)</sup>. ولما لم يكن لدى المسيحيين فلسفة خاصة بهم، فقد كان من الطبيعي العودة إلى الفلسفة السائدة في المجتمع الروماني. لقد كان الهدف تقديم العقيدة المسيحية في مفهوم أكثر اتساعا وعقلانية، بحيث يكون في المقام الأول لاهوتيا، وإن كان يحتوى في الوقت ذاته على عناصر فلسفية، ولم يميز الآباء المسيحيون الذين ساروا هذا الطريق بين اللاهوت والفلسفة، بحيث أمسى من الصعب تماما على أي باحث مدقق أن يفصل بين المسيحية والفلسفة.

ويلخص كل من "جونسو" و"بوجوان"<sup>(٢)</sup> هذا للموقف برمته بقولهما، "لقد وقفت الحكمة الهلينية في مواجهة الإنجيل، وسرعان ما توزع آباء الكنيسة في مواقف مزروجة، فبعض الآباء رموا جانبا إرث الفلاسفة الوثنيين جملة وتفصيلا، وجهد بعضهم الآخر في إنقاذ ما يمكن إنقاذه دونما إضرار بالعقيدة، وخدم هؤلاء وأولئك، كل على طريقته، قضية الفلسفة، وبمن فيها طبعاً أولئك الذين حاربوها، إذ هنا يبدو كم هو حقيقي قول "باسكال"، "الاستهزاء بالفلسفة هو حقيقة تغلف".

وكانت الإسكندرية مهياً بحكم موقعها المتميز واسطة عقد بين ثقافات وفلسفات عالم البحر المتوسط في بلاد اليونان وحضارات الشرق القديم، بين عقلانية الفكر الفلسفي ومدارسه، وروحانية الشرق وصورته، وقد قمنا في الفصل السابق عرضاً تفصيلياً لكل تلك الاتجاهات الفلسفية التي سادت الإسكندرية، وجعلت لمدرستها الفلسفية شهرتها الذائعة، بحيث مكنتها من أداء دورها الآتي في تقديم هذه

(١) Ibid. p.28 وقارن، جسون، روح الفلسفة في العصر الوسيط ترجمة إمام عبد الفتاح، ص ٤٣ وما

بعدها، وأيضاً عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص ١-٤٠.

(٢) تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، ص ٦١-٦٢.

المسيحية الفلاسفة التي كانت الإسكندرية بحق علما عليها. ويقول دكتور نجيب بلدي<sup>(١)</sup>. لقد أضحت المدينة تمثل بؤرة الثقافات المختلفة والعديدة، ساعدها على ذلك أن سلطان أثينا من الناحية الفلسفية أخذ يضعف منذ زمن مضى، وذلك بعد انتشار الفلاسفة وشيوخها في حوض البحر المتوسط، بحيث لم يعد موضوعها قاصرا على الله والوجود والميتافيزيقا، بل تعداه إلى مسائل الحياة العملية والموضوعات العامة في المجتمع الروماني. وقد كانت الإسكندرية مركزا لهذا الانتشار والانتقال وأضافت إلى ذلك ميزة أخرى هي الجمع بين تلك المعاني التي ابتكرها الفلاسفة ليونان، والمعاني والقيم الدينية السائدة في الشرق من ناحية أخرى، ميزة الجمع بينهما والتوفيق والتفريق. وقد لها أن تؤدي بذلك دورا بارزا في المسيحية انتشارا وفكرا، إلى الحد الذي دفع مؤرخا مثل "كريد" Creed<sup>(٢)</sup>، إلى القول بأنه ليس هناك بلد من البلاد أثر في تطور العقيدة المسيحية مثلما فعلت مصر، وليس ثمة مدينة تركت بصماتها على المعتقد المسيحي أشد عمقا من الإسكندرية.

وليس من المبالغة في شيء القول إن الإسكندرية كانت تمثل عقل العالم المسيحي<sup>(٣)</sup>. الذي قدم له تراثا صيغ كل فترات تاريخه الفكري، معتمدا اللاهوت العلمي الأفلاطوني<sup>(٤)</sup>، فقد ذكرنا من قبل أن الإسكندرية كانت مركز الدراسات الأفلاطونية، ومهد الأفلاطونية المحدثنة على يد فيلسوفها المقدر أفلوطين Plotinus وأستاذه الشهير "أمونيوس ساكاس" A. Saccas وكانت فلسفتها، أعنى الإسكندرية، تعد قبل كل شيء فلسفة دينية ترجع إلى أفلاطون الإلهي، وينوع خاص إلى فلسفته الإلهية الدينية، تلك التي عمل على بيانها في بعض محاوراته خاصة "فيدون" و"طيمولوس"<sup>(٥)</sup>.

(١) مدرسة الإسكندرية، ص ٦١ - ٦٢.

(2) Egypt and the Christian Church (in Legacy of Egypt) p. 300.

(٣) راجع ما كتبه "كوكس" Coxه في تقديمه لأعمال كلمنت المكندي ضمن مجموعة

The Ante - Nicene Fathers of the Christian Church, II, pp. 165 - 169.

(4) Bardenhewer, les pères de l'église, I, p. 236; Creed, Egypt and the Christian Church, p. 300.

(٥) نجيب بلدي، مدرسة الإسكندرية، ص ٦٢ وما بعدها، وقارن

لهذا كله لم يكن غريباً إن أن تتولى الإسكندرية زعامة الدفاع عن المسيحية ضد الفرق التي ظهرت تجمع بين الفكر الوثني والأفكار المسيحية بصورة معينة وخاصة "الغنوصية" أو "الأدرية"، التي أنكرت لاهوت المسيح، والتي عرضنا لها تفصيلاً في الفصل السابق. ورغم أن الإسكندرية لم تتفرد وحدها بالقيام بمثل هذه المهمة الكبيرة، فقد شاركتها أنطاكية في ذلك، ولعبت هي الأخرى دوراً بارزاً في هذا السبيل، إلا أن الإسكندرية كان لها دوماً للكعب الأعلى بمقتضى ما توافر لها من عوامل متعددة. وهكذا قامت مدرستان لاهوتيتان إحداهما في الإسكندرية والأخرى في أنطاكية، وكان السؤال المطروح.. أين يجب أن نبحث عن جوهر الإيمان؟ أفى روح الكتاب المقدس أم في نصه؟ وبينما تبنت الإسكندرية الاتجاه الأول، آوت أنطاكية إلى الطريق الثاني، بتغيير آخر، اختارت الإسكندرية بكل ماضيها وتراثها الفلسفي، اللاهوت العلمي الأفلاطوني، التفسير الصوفي المجازي، التأويل الرمزي، واتبعت أنطاكية المنهج الأرسطي العقلاني، القائم على ظاهر للنص وحرافية للكلمة، وكان المنطق الأرسطي باب أنطاكية الواسع الذي دخلت منه إلى هذا الميدان.

لقد تميزت مدرسة الإسكندرية اللاهوتية بالتفكير للحر، ومحاولة الدخول بالعقيدة إلى مدارج العقل عن طريق الفلسفة، واستخدام الأسلوب الرمزي المجازي في دراسة الكتاب المقدس، وهذا المنهج لم يكن جديداً على الإسكندرية كما علمنا، فالرواقيون استخدموه في شرح هوميروس، واستخدمه فيلون السكندري في تفسير اليهودية لمعاصريه عن طريق الفلسفة اليونانية، وسار عليه بصورة واضحة أفلوطين السكندري، وكان علماً على خير أساتذة هذا المنهج، نعتى أوريجن فيلسوف الإسكندرية الأشهر. وعلى التقيض من ذلك كانت مدرسة أنطاكية التي تبنت الاتجاه النصي التاريخي، أي القول بظاهر النص، والبحث عن العناصر الأخلاقية والتاريخية ورفض المعاني الرمزية والتفسيرات المجازية، وأصبح المنهج المنطقي الأرسطي سمتها الرئيسية، ورغم هذا التباين الظاهر بين المدرستين، إلا أن التفسير الأكمل للكتاب المقدس - على حد قول "ماجبولياس" (1) كان في حاجة ماسة إلى كلا المدرستين

(1) Byzantine Christianity, p. 20.

وتعزى شهرة المدرسة الأنطاكية لتفسير الكتاب المقدس إلى مؤسسها وأعظم أساتذتها "لوقيانوس" Lucianus الذي كان كاهناً للكنيسة الأنطاكية ولقى الشهادة عام ٣١٢م. ويحدثنا عنه جيروم (١) بقوله إنه كان رجلاً صاحب عقلية متقدمة الذكاء، متعمقاً في دراسة وتفسير الكتاب المقدس الذي لا زالت بعض نسخه حتى الآن تحمل اسم لوقيانوس. وقد ترك عدداً من المؤلفات من أهمها كتابه "عن الإيمان" ومجموعة من الرسائل إلى أصدقائه وقرنائه. ويصفه شيخ مؤرخي الكنيسة يوسيبوس (٢) بأنه كان واحداً من أعظم من عرفهم معرفة بكثير من العلوم الإنسانية، معتدلاً في حياته، متضلعاً من الدراسات العقائدية خاصة فيما يتعلق بالكتاب المقدس، ويقول "جلا نفيلا داوونى" إن لوقيانوس قام بتحقيق وتنقيح نصى التوراة، وهذه النسخة من التوراة التى نقحها عم استعمالها فى بطريركتى أنطاكية والقسطنطينية، وكانت الأصل الذى نقلت عنه الطبعة الأولى من الكتاب المقدس، فضلاً عن ذلك، فإنه كان أحد المعلمين الأوائل الذين أقضت جهودهم إلى تقدم دراسة اللاهوت فى مدرسة أنطاكية، التى كانت تتمتع بمكانة هامة وتتسم بطابع مميز لها، حتى ينسب القول بأن المدرسة التى وضع لوقيانوس نظامها بنفسه كانت بداية عهد مدرسة أنطاكية اللاهوتية التى نافست مدرسة الإسكندرية (٣).

ومن رسالة بعث بها القس السكندرى أريوس Arius إلى صديقه يوسيبوس Eusebius أسقف نيقوميديا، إبان اشتداد الصراع فى الإمبراطورية حول الآراء التى أداها أريوس حول ألوهية المسيح (٤). نعلم أن قسيس الإسكندرية كان تلميذ لوقيانوس الأنطاكى (٥)، وتدلنا الرسالة على أن أريوس ورفاقه قد تأثروا إلى حد كبير جداً بتعاليم أستاذهم، حتى شاع مسئولية لوقيانوس عن العقيدة الأريوسية (٦) وقيل إن مدرسة أنطاكية لتفسير الكتاب المقدس هى موطن العقيدة الأريوسية، كما

(1) HIER. de virs illustribus, 77.

(2) EVSEBIUS, historia Ecclesiastica, VII, 13; IX,6.

(٣) داوونى، أنطاكية القديمة، ترجمة وتقديم إبراهيم نصيجى، ص ١٧٨.

(٤) انظر الفصل التالى.

(5) THODOREYUS, historia Ecclesiastica, I, 4.

(6) Downey, A history of Antioch in Syria, p. 338.

وراجع أيضاً: Lietzmann, from Constantine to Julian, a history of the early church p. 107

كان لوقيانوس، رأس هذه المدرسة، هو الأريوسى الأول قبل أريوس نفسه (١)، بل إن هذا دفع مؤرخاً مثل "ماجولياس" (٢) إلى القول بأن كل الآراء التي نعتت من جانب الكنيسة بالهرطقة، كانت أنطاكية مصدرها الرئيسى، ولعله يشير بذلك صراحة إلى الآراء التي عرفت بالنسطورية وظهرت فى عشرينيات القرن الخامس الميلادى (٣).

وفى رسالة أخرى بعث بها إسكندر أسقف الإسكندرية (٢٩٦ - ٣٢٨) إلى سمييه أسقف العاصمة الإمبراطورية التي كانت لا تزال فى طور الإنشاء، أفصح الأسقف السكندرى عن قول لوقيانوس من جديد بآراء بولس السميساطى (٤) الذى ينسب إلى مدينة سميساط، والذى اعتلى عرش أسقفية أنطاكية بين عامى ٢٦٠ - ٢٦٨، وجهر بأن المسيح مجرد بشر عادى وأنه مخلوق شأن سائر الخلائق، وأنكر ألوهيته، وقد أدين بولسى السميساطى فى مجمع أنطاكية الثالث الذى عقد فى عام ٢٦٨، وكانت هذه الرسالة - رغم أنها كتبت بعد وفاة لوقيانوس بما يزيد عن عشر سنوات - تحمل الإدانة للرجل على أفكاره، خاصة أن أسقف الإسكندرية ذكر فيها أن أريوس استمد هذه الأفكار العقيدية التى نادى بها من لوقيانوس الأنطاكى (٥).

ولعل هذا يفسر لنا بصورة واضحة انتشار الآراء الأريوسية فى سوريا الرومانية وآسيا الصغرى انتشاراً كبيراً عنها فى مصر، وهذا يرجع فى المقام الأول دون شك إلى تأثير المدرسة الأنطاكية اللاهوتية واعتمادها المنطق الأرسطى سبيلاً لتفسير الكتاب المقدس، وهذا واضح جداً فى الحجج التى ساقها الأريوسيون بصفة عامة، الأوائل منهم والتابعون، حول "خلق المسيح"، وعدم مساواته بالآب فى الجوهر. وقد كان أريوس - كما نعلم - تلميذاً لمدرسة الإسكندرية اللاهوتية فى

(1) Vasiliev, Byzantine empire, I, p. 55.

(2) Magolias, Byzantine Christianity, p. 20.

(٣) انظر الفصل التالى.

(4) THED. Hist. Eccl. I, 3.

(٥) Id. وانظر أيضاً، أسد رستم، كنيسة مدينة الله أنطاكية العظمى، جـ ص ١٢٠ - ١٣٠، ١٤٤ - ١٤٧.

أول الأمر، فوقف على الآراء الأوريجينية التي أرساها زعيم المدرسة أوريجن، متأثراً باللاهوت الأفلاطوني، وأقانيم الأفلاطونية المحدثه، ثم أكمل آريوس تعليمه في المدرسة الإنطاكية، الأرسطية المنهج، فجمع بين المدرستين اللتين كان الجمع بينهما - على حد قول "ماجولياس"، كما قدمنا - ضرورة حتمية لتفسير الكتاب المقدس.

ومهما يكن من أمر فإن نشأة المدرستين السكندرية والإنطاكية كان ضرورة حتمية فرضتها ظروف ملحة تتمثل في حاجة الكنيسة المسيحية لمواجهة الآراء والأفكار والفلسفات الوثنية السائدة، والتي أراد آباء الكنيسة الأول أن ينشروا المسيحية بينهم، والأخطر من ذلك تلك الفرق التي ظهرت وأعلنت اتصالها بالمسيحية وأذاعت أفكاراً معينة - كالغنوصية مثلاً - اعتبرتها الكنيسة أشد خطراً على العقيدة من هذه الفلسفات الوثنية نفسها.

ولقد علمنا في الفصل السابق أن الإسكندرية كانت مركز الاهتمام الأساسي الذي خرجت منه الدعوة القوية لدراسة الفلسفة والآداب اليونانية إذا ما أريد للمسيحية أن تغزو عقول الأمميين، وقدما أنه في الوقت الذي كان فيه آباء الكنيسة اللاتينية عامة، وحتى القرن السادس الميلادي بل وبعده، ينظرون إلى الفلسفة باعتبارها شراً محضاً، وأن الفلاسفة ليسوا إلا شياطين في ثياب آدمية، يدعون إلى الرذيلة ويبشرون بالسيئات، كان رجال الإسكندرية يأخذون الجانب الآخر تماماً ويعتبرون الفلسفة طريقاً وحيداً وأمناً إلى الإيمان الحق بالمسيحية، وبينما كان ترتوليان أبو الكنيسة الإفريقية في القرن الثالث الميلادي يهاجم الآداب الوثنية ويكره الفلسفة، ويعتبر حكمة سقراط ومن تبعه من الفلاسفة وحى شيطان رجيم، والفلاسفة بطارقة الهرطقة، ويعدّهم الجيران الأقربين أصحاب الوثنية التعددية، إخوان الشياطين"، كان كلمنت Clemens السكندري يسخر من مثل هؤلاء الذين يفرون من الفلسفة، ويصفهم بأنهم أطفال يخافون منها كما يخشى الطفل القناع، ويعتبر الفلسفة "هبة الله" ووسيلته لتقبل العالم للمسيحية. وعلى حين كان جيروم، وهو من هو مكانة في الكنيسة اللاتينية يتساءل .. "أي اتفاق يمكن أن يعقد بين المسيح وبعث؟! ما الذي يمكن أن يفعله "هوراس" مع صاحب المزامير؟! أو فرجيل مع الإنجيل؟! أو شيشرون مع بولس؟! ويجيب .. علينا إذن أن لا نشرب من كأس المسيح وكان الشيطان معاً"، ويكتب إلى البابا الروماني داماسوس Damasus



يقول: "إن الكاهن الذي يهجر الإنجيل والأنبياء، ويقرأ كوميديات الإغريق، ويتعنى بأشعار الرعاة، ويتشبت بفرجيل، بفعل ما يعد خطيئة لا يمكن غفرانها". نقول على حين كان هذا هو تفكير جيروم واتجاهه، كان أوريجن السكندري قبل ذلك بقرن ونصف من الزمان يعد رائد التفسير الرمزي أو التأويلي الذي كان علماً على مدرسة الإسكندرية، وقادراً بحق على أن يجمع بطريقة خلاقة بين الإيمان المسيحي والثقافة الكلاسيكية، ويؤكد بإصرار على أن دراسة الفلسفة والآداب الإغريقية شرط أساسي وضرورة لا مندوحة عنها لفهم الكتاب المقدس فهماً صحيحاً. ولقد أفضنا من قبل في الفصل السابق في موقف آباء الكنيسة ومفكرى المسيحية اليونان واللاتين على السواء من دراسة الفلسفة والتراث الكلاسيكي عامة (١) فلا سبيل الآن لتكرار ما سبق، ولكن الشيء الذي نؤكد عليه أن الإسكندرية كانت رائدة هذا الاتجاه في المزج بين الفلسفة والدين، وكان مفكروها هم أساتذة زمانهم في المذهب الانتقائي التوفيقى، وحول هذه المسألة أو العلامة البارزة لمدرسة الإسكندرية، كتب الدكتور مصطفى النشار (٢) يقول:- "ظهرت هذه النزعة التوفيقية لدى أهل البلاد الأصليين أو المستوطنين اليونان لأسباب متباينة؛ فالمواطن السكندري المصري صاحب التراث الشرقى الهائل والتاريخ القديم الممتد والمليء بصنوف متعددة من الحكمة الأخلاقية والدينية، كان عليه أن يتفاعل بالضرورة مع هذه الثقافة الوافدة، وأن يقف أمامها شامخاً متحدياً بتراثه وتقاليدته الفكرية العريقة ومبادئه الدينية، ولم يكن أمامه إلا أن يواجه الفكر بالفكر، والدين بالدين، والعلم بالعلم، وكان عليه أن يتلمس مصريته فيما أتى به هؤلاء، كان عليه أن يركز في نقله عن اليونانيين على ما يتفق مع روحه الفكرية الأصيلة، ولا يخفى علينا أن بالفكر اليونانى عناصر شرقية لاشك فيها، فاتصال اليونان منذ فجر فلسفتهم بمصر القديمة لم يعد مثار شك من أحد" (٣) ويمضى الدكتور مصطفى النشار قائلاً: "أما من جهة

(١) راجع الفصل السابق.

(٢) مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية، ص ٣٧ - ٣٨.

(٣) بسط المفكر مارتن برنال هذه الحقيقة بصورة تفصيلية، توضح للتأثير الكبير الذى تركته الحضارة المصرية القديمة على الفكر والآداب والفلسفات اليونانية، والبصمات المصرية التى لا يستطيع منصف أن ينكرها فوق جبين الحضارة اليونانية، وقد جاء ذلك كله فى عرض ثرى فى كتابه الشهير "أثينا السوداء"، وقد نقل الجزء الأول منه إلى العربية ليفي من العلماء تحت إشراف الدكتور أحمد عثمان، وصدر عن المجلس الأعلى للثقافة بالتقار سنة ١٩٩٧. راجع مقدمة الترجمة التى وضعها أحمد عثمان، وراجع أيضاً الصفحات ٨٩ - ٢٨٨.

المستوطن اليوناني، فقد كان عليه حتماً أن يتوافق مع هذه البيئة الشرقية الجديدة التي حل فيها، ورغم تلك الأسوار المزعومة التي نصبها اليونان حول أنفسهم منذ البداية في "الموسيون"، إلا أن اللقاء بينهم وبين المصري كان حتماً في النهاية، فقد كان على اليوناني أن يبحث هو الآخر عن مواطن الاشتراك والالتقاء بين الفكر الذي أتى يحمّله والفكر الذي وجده يحيا".

ولعل هذا يذكرنا بما أوردناه في صدر هذا الكتاب وأكدهنا في الصفحات الأولى من هذا الفصل، من أن مصر لم تنس أبداً في يوم من الأيام في ظل الحكم الروماني - البيزنطي، أنها كانت قاعدة لإمبراطورية البطالمة وأن الإسكندرية عاصمتها، وأن مصر إذا ما فقدت استقلالها السياسي لم يكن لها أبداً أن تسلم راضية بضياعه، بل سرعان ما تعوض ذلك بالتفوق على السيد الجديد في أي جانب من جوانب الحياة الأخرى غير السياسية، وكان هذا دينها على امتداد تاريخها. وفي حالتنا هذه فإن مصر جعلت من المسيحية ميدان سبقها وتفوقها، وعلت الإسكندرية فوق عواصم العالم المسيحي للمعاصر لها آنذاك فكراً وثقافة، وقدم مفكروها من آباء الكنيسة وغيرهم أصول للعقيدة المسيحية وقوانين الإيمان المسيحي التي يدين بجورها حتى الآن كنائس للشرق والغرب رغم الخلاف العقيدى العميق.

وتولت مدرسة الإسكندرية اللاهوتية صياغة هذا الجانب العقيدى، وحملت مسؤولية الدفاع عن العقيدة المسيحية التي اتفق عليها الآباء في المجمع المسكوني الأول في نيقية سنة ٣٢٥، وكان الأمر الذي يلفت النظر دائماً أن الفرق المسيحية التي كانت تصطرع حول لاهوت المسيح وناسوته، كانت تجد في الفكر الإسكندري المعين الذي لا ينضب لتتهل منه دفاعاً عن رأيها الذي تتفاح عنه !!

وقد بدأت مدرسة الإسكندرية اللاهوتية رحلتها مع الوجود في البداية باعتبارها "مدرسة الموعوظين" Catechesis، تقدم دروساً في العقيدة المسيحية للراغبين في التحول إليها، غير أنها سرعان ما تخلت عن هذه المهمة تاركة إياها لرجال الكنيسة، وأعلن أساتنتها أن دورهم الأساسي يتركز الآن في التصدي للدفاع عن العقيدة ضد الوثنيين الذين يشنون عليها هجماتهم بأسلحة فكرية وحجج فلسفية، وكذلك أتباع الديانات والأرباب القديمة، إضافة إلى الفرق العديدة التي ظهرت

آنذاك وفي مقدمتها الغنوصية، ومن ثم ذاع صيت هذه المدرسة من بعد باسم "مدرسة المدافعين" Schola apologetica، وعدت أول معهد علمي ذا أهمية كبرى للدراسات اللاهوتية في عالم المسيحية الأول، وأضحى آباء هذه المدرسة مسئولين عن صياغة اللاهوت المسيحي<sup>(1)</sup>، ووضع التفسيرات والشروح والتعريفات المحددة للأرثوذكسية<sup>(2)</sup>. وقد يكون من الخطأ حصر اهتمامات هذه المدرسة في الدراسات والجدل اللاهوتي وحده، فقد كانت تقدم عددا من الدراسات الإنسانية والعلوم والرياضيات، وإن كان اهتمامها في عصر الإيمان، الإيمان، حتى يمكن أن نشبهها بالجامعة في احتوائها على فروع المعرفة الإنسانية المختلفة، فقد كان "أوريجن" أشهر أساتذتها على الإطلاق، يضمن دروسه محاضرات في المنطق والجدل والعلم الطبيعي والهندسة والفلك، دعامة لطلاب الأخلاق واللاهوت<sup>(3)</sup>.

وهكذا نشأ إلى جوار مدرسة الإسكندرية الشهيرة بدراساتها العلمية في "الموسيون" وفلسفاتها وآدابها التي كانت تضارع بها مدارس الفلسفة في أثينا، مدرسة جديدة للفكر المسيحي في شكله اليوناني وليس اليهودي، وسارت المدرستان جنباً إلى جنب دون أن تقضى إحداهما على الأخرى، بل وجدت المدرسة المسيحية سنداً ودعمًا قويين تماماً من جانب المدرسة الفلسفية.

يخبرنا شيخ المؤرخين الكنسيين يوسيبوس القيساري<sup>(4)</sup> أن مدرسة الإيمان القائمة في الإسكندرية بالدراسات الدينية، والتي لازالت تمارس دورها حتى زمانه — على حد تعبيره — كانت قد نشأت "منذ أزمنة قديمة" ولكنه لا يضع تعريفاً محدداً أو وقتاً بعينه لهذه الأزمنة القديمة التي يقصدها، غير أن "جيروم" يأخذ هذه العبارات ليعود بها إلى زمن القديس مرقس نفسه<sup>(5)</sup>، حيث كان آباء الكنيسة كلهم

(1) Roncaglia, histoire de l'église Copte, I, p. 13q; Atiya, A history of Eastern christianity, p. 33.

(2) Coxe, introduction to Clement, p. 166.

(3) انظر المقال الذي كتبه Burkitt تحت عنوان The Christian Church in the East (in C.A.H. vol. XII).

(4) Hist. Eccl. V, 10.

(5) Hier. Vir. ill. 36.

أنداك فلاسفة، حسب قوله، لكونهم على قدر كبير من الحكمة والمعرفة بالكتاب المقدس والآداب والتراث الكلاسيكي<sup>(1)</sup>. وقد شايعهم في ذلك نفر من الباحثين المسيحيين المحدثين!! غير أن هذا الرأي لا يمكن قبوله على علته، لأن يوسيبوس لم يخبرنا بشيء من قبل عن هذه المدرسة، وكذلك كان جيروم، وإنما جاء ذكر المدرسة عرضاً في كتابتهم عند حديثهم عن أحد رجال الفكر في الإسكندرية آنذاك يدعى "بانطائوس Pantaeus" في الوقت الذي أورد فيه يوسيبوس ثبوتاً متفرقاً في تاريخه الكنسي عن الأساقفة الذين تولوا على كرسي الإسكندرية.

ومن الجدير بالذكر أيضاً أن القديس مرقس جاء إلى الإسكندرية قادماً من ليبيا يحمل معه إنجيله الذي كتبه "بناء على رغبة الإخوة الرومان" على حد قول يوسيبوس القيساري وجيروم<sup>(2)</sup> وبهذا الإنجيل بشر. ولا يعرف على وجه التحديد تاريخ دخول مرقس الإسكندرية، ولكن يمكن الوقوف على ذلك إذا أدركنا أن هذا الدخول لم يحدث قبل استقرار القديس بطرس في روما، ولما كان القديس مرقس في صحبة بطرس باعتباره ابناً له بالتبني<sup>(3)</sup>، وأنه أمضى معه فترة هناك حتى تمت كتابة إنجيله "بناء على رغبة الإخوة الرومان"، واستحسنه بطرس، فإنه من المستحيل أن يكون مرقس قد قدم إلى الإسكندرية قبل أخريات خمسينيات القرن الأول الميلادي أوحى العام الأول من ستينياته، ولما كان كل من يوسيبوس القيساري وجيروم<sup>(4)</sup> يتفقان على أن القديس مرقس قد نال الشهادة في السنة الثامنة من حكم الإمبراطور نيرون، أي عام ٦٢ للميلاد، فإن فترة مكث القديس مرقس في الإسكندرية تتأرجح بين عامين وخمسة أعوام على أقصى تقدير، وهذه فترة بالطبع غير كافية على الإطلاق لا لتأسيس مدرسة بل حتى لإقامة مجتمع مسيحي له كيانه وسط مدينة تعج باليهود الذين يحملون العداء كله لهذه الدعوة الجديدة، ومن ثم يصبح القول بذلك بعيداً عن الواقع تماماً.

(1) HIER. vir. III. 36.

(2) EVSEB. Hist. Eccl. II, 16, III 39; HIER. Vir. ill. 8.

(3) رسالة بطرس الأولى ١٣/٥ وراجع أيضاً 8 HIER. Vir. ill. 8; EVSEB. hist. eccl. II, 15, 16;

(4) EVSEB. Hist. Eccl. II 24; HIER. Vir, ill. 8.

إلى جانب ما تقدم فإنه من الأهمية بمكان الاعتراف بأن آراء القديس بولس أو لاهوته، والذي تعزى إليه بدرجة كبيرة جداً أسس اللاهوت المسيحي كله من بعد، والقاعدة التي من حولها راحت الفرق المسيحية المتباينة تبحث وسط الفلسفات السائدة عن صيغ للإيمان جديدة، لم يكن هذا اللاهوت قد بدأ آنذاك بغزو عقول الطبقة المثقفة، ولا كانت فكرة الاستعانة بالفلسفة اليونانية قد بدأت تمثل ضرورة حيّية للعقيدة الوليدة، إذ كان ينظر إليها حتى ذلك الوقت وحتى نهاية القرن الأول الميلادي باعتبارها إحدى الفرق اليهودية العديدة المنشقة. وكان كل ما يعنى رسل المسيح في ذلك الوقت أن يبشروا بهذه العقيدة بين البسطاء من الناس، ولم يكن في هذا أى غضاضة، بل كان هو الأمر الطبيعي، وليس أدل على هذا من أن أول الذين آمنوا بمرقس عند دخول الإسكندرية كان "حنانياً" Annianus، ولم يكن له أدنى حظ من العلم أو الثقافة<sup>(1)</sup>، وهو الذي تولى رعاية الكنيسة الإسكندرية بعد القديس مرقس.

ومن المعروف أن تاريخ الكنيسة المسيحية عامة في الإمبراطورية الرومانية، وكنيسة الإسكندرية من بينها، دخلت في طور من الغموض امتد لمائة عام تالية ويزيد بعد وفاة الإمبراطور نيرون عام ٦٨م، ولم يقدم لنا مؤرخو الكنيسة وفي مقدمتهم شيخهم يوسيبوس القيساري أى معلومات تفيد الباحث في التاريخ الكنسي أو الفكر المسيحي طوال تلك الفترة التي امتدت حتى قرب نهاية القرن الثاني الميلادي، ولا نكاد نعثر في "التاريخ الكنسي" ليوسيبوس القيساري إلا على أسماء عدد من الأساقفة الذين تولوا كرسي أسقفيتي روما والإسكندرية بصفة خاصة، ولا شيء سوى ذلك<sup>(2)</sup>، ويرجع ذلك في المقام الأول إلى ما ذكرناه توأ من أن المسيحية كعقيدة لم تجذب انتباه السلطات الرومانية، بل كان ينظر إليها من جانب الإدارة الرومانية على أنها فرقة يهودية جديدة تضاف إلى جوار الفرق

(1) EVSEB. Hist. Eccl. II 24, III 21; HIER. Vir, III. 8.

وراجع أيضاً، إيريس حبيب المصري، قصة الكنيسة القبطية - ص ٢٤.

(2) EVSEB. Hist. Eccl. III 21; IV, 4, 19.

وراجع أيضاً، بوتشر، تاريخ الأمة القبطية، ص ٣٢ - ٥٢؛ إيريس المصري، قصة الكنيسة القبطية.

الأخرى، هذا بالإضافة إلى أن اليهود بصفة عامة بعد الثورات التي قاموا بها على عهد الأباطرة فسباسيانوس Vispasianus (٦٩ - ٧٩) وتراجان Trajanus عامي ١١٥-١١٦، وقد شملت هذه الثورة الأخيرة مناطق عدة من الإمبراطورية خاصة في برقة ومصر وقبرص وأرض الجزيرة، ولكن الإمبراطور هادريان Hadrianus أخذ هذا التمرد الخطير بلا هوادة، وأصدر في سنة ١٣١ مرسوماً يحرم عليهم الختان أو الاحتفال بأي عيد من أعيادهم أو إقامة أى طقس من طقوسهم علانية، وفرضت ضريبة جديدة وباهظة، وحرم عليهم دخول أورشليم إلا في يوم واحد فقط من العام، يسمح لهم فيه بالمجيء للبكاء أمام خرائب الهيكل أو حائط المبكى. ومن ثم لم تكن هناك علاقات مباشرة وصريحة بين الإدارة الرومانية والكنيسة المسيحية ورعاياها إلا من خلال اليهودية، وهذا واضح تماماً من خلال الخطابات المتبادلة بين الأباطرة الرومان في القرن الثاني وعمالهم في الأقاليم فيما يتعلق بمعاملة المسيحيين، أو هذه الطائفة المنشقة من اليهودية حسب اعتقادهم. وقد مضى وقت طويل حتى تنبّهت السلطات الرومانية إلى أن الكنيسة المسيحية تشكل كياناً مستقلاً عن السنهدين اليهودي، وأن اليهود يكونون لهذه العقيدة وأتباعها عداءً كبيراً، إضافة إلى سلوك المسيحيين أنفسهم تجاه الرومان الوثنيين والأوامر الإمبراطورية الخاصة بالواجبات الإلزامية الشرفية حسب التقليد الروماني، والامتناع عن الحرب تحت لواء النسر الروماني، وعبادة الجالس على العرش وتقديس الربة روما<sup>(١)</sup>. وكان يسرى على مصر بالطبع ما يسرى على أنحاء الإمبراطورية، بل إن مصر كانت معاناتها أشد وأكى باعتبارها قبو الحنطة لروما أو سلة الخبز!

وفى ظل هذه الظروف كلها لم يكن من السهل ولا من المنطقي قيام مدرسة فلسفية لاهوتية في الإسكندرية أو غيرها من المدن الرومانية الهلنستية الأخرى؛ ولهذا لم يكن غريباً أيضاً أن نجد يوسيبوس القيساري يتوقف للمرة الأولى عند "بانتاينوس" Pantaenus ليحفل منه أستاذاً في هذه المدرسة اللاهوتية الإسكندرية،

(١) للوقوف على مزيد من التفاصيل راجع كتابنا، بينظرة بين الفكر والدين والسياسة، الفصل الأول ٢٤: المعنون، الاضطهاد الروماني للمسيحيين بين الاعتقاد الكنسي والفكر السيامي.

ولم يذكر عن أحد من قبل شيئاً مثل ذلك، وإن كان بعض المؤرخين المحدثين<sup>(1)</sup> اعتماداً على المؤرخ الكنسى "إبيفانيوس" Epiphaneus يذهبون إلى القول بأن "أثيناغوراس" Athenagoras الفيلسوف الأثينى الوثنى المسيحى فى نهاية القرن الثانى، كان هو الذى وضع أسس هذه المدرسة.

والحقيقة أن قيام هذه المدرسة قد لا يعود إلى شخصية بذاتها، فمن الممكن أن تكون قد نشأت بصورة طبيعية كنمو تدريجى لتلك العظات التى كانت تلقى فى الكنيسة للراغبين فى التحول إلى المسيحية، وفى مدينة تعد عاصمة الفكر والفلسفة كالألكسندرية، فإن مدرسة بدأت أصلاً للموعوظين، كان لابد أن تصبح من بعد معهداً للدراسات اللاهوتية والعلوم الإنسانية التى تخدمها<sup>(2)</sup>.

ومعلوماتنا عن "أثيناغوراس" قليلة جداً، لا تتعدى شهرته فى الإسكندرية باعتباره فيلسوفاً أفلاطونياً، ولكنه تحول فى سبعينيات القرن الثانى الميلادى إلى المسيحية، واستخدم دراساته الفلسفية للدفاع عن عقيدته الجديدة، ولعل تلك كانت البدايات الأولى أو الإرهاصات المبكرة لظهور "مدرسة المدافعين" Schola apologetica فى الإسكندرية، وتمثل ذلك فى الرسالة التى كتبها إلى الإمبراطورين "ماركوس أوريليوس" Marcus Aurelius و"كاممودوس" Cammodus دفاعاً عن المسيحيين، وكان دافعه إلى ذلك ما يعرفه عن أولهما من حبه للفلسفة وإيمانه بالرواقية، فخاطب فيه الفيلسوف قبل أن يخاطب الإمبراطور. وقد ظلت هذه الرسالة إلى فترة متأخرة تنسب إلى المفكر المسيحى "جوستين"<sup>(3)</sup> إلى أن تمكن العالم "هارناك" Harnack من إثبات صحة نسبها إلى الفيلسوف الإسكندري "أثيناغوراس"<sup>(4)</sup>، وقد حرص صاحب الرسالة على أن يتضمن رده التصدى على

(1) Neale, The Patriarchate of Alexeandria, I, p. 18; Copleston, history of philosophy, pp. 33-34.

(2) راجع ما كتبه Mcgiffert فى تقديمه لأعمال شيخ مؤرخى الكنيسة يوسيبوس القيسارى ضمن مجموعة Nicene and post-Nicene Fathers of. the Christian Church, Vol. I, p. 224 وانظر أيضاً، بوتشر، تاريخ الأمة القبطية، ص ٥٥.

(3) راجع الفصل السابق.

(4) Nicene and post-Nicene Fathers, Vol, p. 196n. 3

The new Schaff - Herzog وقرن بوتشر، تاريخ الأمة القبطية، ص ٥٤، وراجع أيضاً، encyclopedia of religious Knowledge, Vol. I, pp. 347- 348.

اتهامات ثلاثة كانت توجه إلى المسيحيين هي الإلحاد وأكل لحوم البشر وغشيان المحارم (١)، وقد عمد في الدفوع التي قدمها بخصوص الاتهام الأول إلى الاستشهاد بأفكار وأقوال عدد من أشهر الفلاسفة مثل أفلاطون وأرسطو والرواقيين، واستشهد بكثير مما جاء في محاوره "طيمائوس" لأفلاطون عن وجود الصانع الأعظم وصعوبة التعرف عليه، ومن ثم فإن الشعراء والفلاسفة، والحديث مازال لأثينا جوراس، بدافع سماوي مقدس، يعملون فكرهم من أجل معرفة الله، والناس من ورائهم في ذلك تبع (٢). ولقد كان واضحاً تماماً أنه متأثر إلى حد كبير جداً بالفكر الأفلاطوني، وأنه كان يسير على نفس الخط الذي يسلكه القديس "جوستين"، متخذاً من الفلسفة سلاحاً يدافع به عن العقيدة المسيحية، ومن ثم جاءت كتاباته. التي لم يصل إلينا منها شيء باستثناء هذه الرسالة وأخرى غيرها عملاً دفاعياً (٣) ولعل هذا يجعله كما ذكرنا إرهاباً لما سوف تصبح عليه مدرسة المدافعين السكندرية، هذا على الرغم من أن شيخ مؤرخي الكنيسة يوسيبوس القيساري وكذا القديس جيروم لم يخبرا بشيء مطلقاً عن هذا الفيلسوف الأفلاطوني الفكر المسيحي العقيدة، الأثيني المولد، المصري الموطن.

على أن الثابت لدينا من المصادر المعاصرة أن بانطائينوس كان أول من ارتبط اسمه بمدرسة المدافعين في الإسكندرية، وأنه حسب تعبير يوسيبوس - ترأس هذه المدرسة (٤) ويصفه بأنه كان من خيرة رجال زمانه علماً ومعرفة، ويضيف جيروم أن بانطائينوس كان يعد فيلسوف المدرسة الرواقية آنذاك، والتي تحمل نزعة صوفية نسكية، امتلك ناصية الثقافة بفرعها: الديني ممثلاً في الكتاب المقدس، والأدبي بارزاً في التراث والفكر اليوناني. وقد خلغ الخلق الرواقي والاهتمام بـ "اللوجوس" Logos على بانطائينوس شهرة فائقة (٥).

(1) New Schaff-Herzog encycl. I, p. 348.

(2) Coplestan, history of philosophy, II, p. 33.

(3) Id.

(4) EVSEB. hist. eccl. V, 10.

(5) HIER, Vir, ill. 36.



ويخبرنا يوسيبوس أن بانطائوس قد ارتحل للتبشير بالمسيحية في بلاد  
قضية، ويحددها بأنها "الهند"، ويضيف جيروم بأن ذلك جاء بناء على تكليف من  
الأسقف السكندري ديمتريوس Demetrius (١٨٩ - ٢٣٣) وأنه عثر هناك على  
نسخة من إنجيل متى، كان القديس "بارتلميو" Bartholomew الذي سبقه إلى هناك  
ي بشر بها. ومن المعروف أن المقصود هنا بالهند هي منطقة بلاد العرب السعيدة  
Arabia Felix (اليمن)، وليست الهند الحالية. ولا يعرف على وجه التحديد المدة  
التي أمضاها صاحبنا في تلك البقاع مبشراً، ولكنه ما إن عاد حتى تولى رئاسة  
مدرسة المدافعين السكندرية.

وفي عبارات بليغة يتحدث عنه تلميذه الأثير "كلمنت"، منادياً إياه بـ"النحلة  
الصقلية"، "إذ يجمع رحيق الزهور من المروج الرسولية، ليضعه من بعد حديثاً  
خالصاً سائغاً للسامعين"<sup>(١)</sup>، فقد كان بانطائوس رواقياً بكل ما تعنيه هذه الفلسفة،  
ومزج شروحه وتفسيراته في المدرسة بين ما تدعو إليه الرواقية من الفضيلة وما  
جاءت به التعاليم المسيحية عن خلاص الروح، فكان بذلك يمثل الاتجاه النوفيقى  
الذي عرفت به المدرسة السكندرية.

وكان كلمنت (حوالي ١٥٠ - ٢١٥) أشهر تلامذة أثيناخوارس وبانطائوس،  
وقد خلفهما في رئاسة المدرسة، ويخبرنا عنه إسكندر أسقف أورشليم في رسالة بعث  
بها إلى أهالي أنطاكية بأنه رجل الله الذي دعم كنيسة الرب ومد من سلطانها<sup>(٢)</sup>،  
وخلال السنوات الأخيرة من القرن الثاني، كان كلمنت يتولى رئاسة مدرسة  
الإسكندرية، معتمداً الجدل في مواجهة ميثولوجيا الإغريق<sup>(٣)</sup>، فلما نزل بالإسكندرية  
الاضطهاد الوثني على عهد الإمبراطور سبتمئوس سفروس (١٩٣ - ٢١١) أشد  
وطأة من غيرها، تركها كلمنت إلى فلسطين، وصحب أسقف أورشليم وظل هناك  
حتى مات.

وكلمنت شأن الفيلسوف سقراط، يعتبر الجهل أكثر إثماً من الخطيئة، ومن  
ثم تحمس لدراسة الفلسفة جنباً إلى جنب مع اللاهوت، ولم يقف منها كما وقف

(1) New Schaff – Herzog encycl. VIII, p. 328.

(2) EVSEB. Hist. Eccl. VI, 11; HIER. Vir. III. 38.

(3) Burkitt, The Christian Church in the East, (C. A. H. Vol. XII p. 480).

ترتوليان، فبينما كان هذا يعتبرها أشد "حماقات" هذا العالم، كان كلمنت السكندري ينظر إليها على أنها "هبة الله" و"منة" منه و"وسيلته" لتقبل العالم للمسيحية وكان يعتقد كما اعتقد "جوستين" من قبل، أن أفلاطون استمد حكمته من موسى والأنبياء<sup>(1)</sup> وإذا كان فيلون قد حاول أن يوفق بين الفلسفة والكتاب المقدس يعهده القديم، فإن كلمنت سعى هو الآخر إلى التوفيق بين الفلسفة والمسيحية، وفي النهاية كان الاتجاه الذي تبناه كلمنت هو الذي كتب له النجاح.

وفي رأى الفيلسوف السكندري<sup>(2)</sup> أن أفلاطون أعظم فلاسفة الإغريق على الإطلاق، وأن الفلسفة اليونانية لم تكن فقط مجرد تمهيد للمسيحية، بل هي عامل هام في فهمها فهماً عقلائياً، فالشخص الذي يؤمن فقط دون أن يفهم يمسي شأن الطفل إذا ما قورن بالرجل في تفكيره. وهنا نجد أن كلمنت يقف في اتجاه آخر، بعيداً تماماً عن القديس أوغسطين الذي يعتبر الإيمان طريقاً أو مدخلاً إلى الفهم، ويقول دوماً "أومن لكى أفهم"، وإن كان تقديم الإيمان على الفهم عند أوغسطين أسلوباً لتخطى المشكلات الكريستولوجية المعقدة التي شغلت الفكر المسيحي خلال القرون الأولى للمسيحية، وكان الشرق اليونانى - الرومانى، المسرح الواسع لها.

وبنفس القدر الذى كان كلمنت يتيه عجباً بالأدب الكلاسيكية كان عشقه للفلسفة، بل كان الهيام هنا أكثر! لقد مست شغاف قلبه، وكيف لا، وقد رآها تعالج المشكلتين الأساسيتين لحياة الإنسان ... الله والأخلاق؟ لقد كان فى ذلك مثل "سنيكا" Seneca<sup>(3)</sup> وبلوتارك Plutarch<sup>(4)</sup> لا يهتم بالفلسفة بمعزل عن الأمور المعرفية

(1) Copleston, history of philosophy, II, p. 29.

(2) Ibid. p. 40.

(3) سنيكا Lucius Annaeus Seneca خطيب رومانى مفوه، عاش فى القرن الأول الميلادى (حوالى ٤ ق م - ٦٥ م) ويمعد واحداً من كبار فلاسفة الرواقية فى زمانه، وكان يعتبر "الفيلسوف الحق هو المعلم للإنسانية". ترك أتى عشر عملاً تحت عنوان "مقالات فى الأخلاق"، ومائة وأربعاً وعشرين رسالة فى الموضوع نفسه وعملاً عن "الظاهرة الطبيعية"، وعدداً من المسرحيات الشعرية التراجيدية على غرار ما فعله شعراء الإغريق.

(4) بلوتارك Phutarch مؤرخ يونانى شهير عاش بين عامى ٤٦ - ١٢٠ م وذاع صيته لعمله المسمى "سير متوازية" الذى يضم ترجمة مقارنة لخمسين شخصية من مشاهير الساسة والعسكريين اليونان والرومان، وكان يركزه فى عمله هذا على إبراز النواحي الأخلاقية، كما أنه ترك عملاً آخر تحت عنوان "الأخلاق" يضم قرابة ثمانين مقالاً تناولت موضوعات تاريخية وفلسفية وعلمية ودينية وسياسية وأدبية، وكانت وجهة نظره الفلسفية تقوم أساساً على الفكر الأفلاطونى.

والنفسية والطبيعية، وكان أكثر تعلقاً بالرواقية والأفلاطونية، خاصة الأخيرة التي كانت سائدة في زمانه، مثله في ذلك مثل قرينيه هذين، بل وبعض أباطرة الرومان الذين كان قريب عهد بهم، نعننى تراجان، وهادريان، وأنطونيوس بيوس، وماركوس أوريليوس، وكان الأخير بوجه خاص أكثرهم تعلقاً بها وأشدهم تأملاً.

لقد كانت الفلسفة هي التربة الصالحة في العالم الهلنستى، التي مهدت لإنتشار المسيحية، فإذا كان بنو إسرائيل قد اهتموا على يد موسى والأنبياء، فإن الإغريق كان لهم حكماؤهم أيضاً، الفلاسفة، ومن ثم فإن الفلسفة بالنسبة للإغريق شأن الشريعة لبني إسرائيل. كان هذا هو اعتقاد كلمنت الراسخ الذى يدل على حبه العميق للتراث اليونانى، وعلى رأسه الفلسفة، والفلسفة وفى مقدمتهم أفلاطون الذى يعتبره كلمنت مبشراً بالمسيح، أو بتعبير آخر "مسيحاً" قبل "المسيح" (١). ومن هذا المنطق يصبح لغواً قول البعض إن الفلسفة محض أفكار شيطانية، وإن هدفها الأساسى تدمير الإنسانية عن طريق ما تحتويه من إفك وضلال، ومن ثم فإنك - حسب وجه نظره - لا تستطيع أن تدين اليونان بناء على ما يوحى به إليك من عند غيرك خاصة بأفكارهم، دون أن تذهب معهم داخل عقولهم خطوة خطوة حتى تقف على مكنون ألبابهم، وتصبح قادراً على فهمهم وسبر أغوار ما يقولون (٢).

ولكلمنت قول طريف يصف به أولئك الذين يصدفون عن دراسة الفلسفة ويصدون عن سبيلها ويخشونها، باعتبارها فى ظنهم شراً محضاً لانفع فيه ولا رجاء، إذ يشبه خوفهم منها على هذا النحو "بخوف الطفل من القناع" (٣)، فهو يرى شكلاً قبيحاً يصيبه بالهلع ويقذف فى قلبه الرعب للوهلة الأولى، قبل أن يتبين أن هذه-الدمامة الظاهرة تخفى وراءها عادة وجهاً جميلاً مليح القسمات، ومن ثم فهو يحاورهم بقوله: "هذه ليست الطريق الصحيح لمواجهة خطر متوقع أو محتمل .. لقد قلتم وقال من قبلكم "ترتوليان" "لا يجب على المسيحى أن يتفلسف"، دعونا إذن نتساءل .. كيف يمكن للمرء أن يعرف أنه ليس متفلسفاً حقاً إلا إذا تفلسف فعلاً؟ (٤).

(1) Zernov, Eastern Christendom, p. 35.

(2) Glover, The Conflict of religion in the early Roman empire, p. 276.

(3) Neander, Christian dogmas, I, p. 63.

(4) Glover, Conflict of religion, p. 276.

كان كلمنت السكندري بحق أول من قاد هذه الحرب على الجهل بالثقافة الكلاسيكية داخل الكنيسة المسيحية، محاولاً جهد طاقته أن يقنع آباءها أن الخير كل الخير في عدم اجتناب الفلسفة، وأن دراستها مسألة حيوية لدحض آراء الخصوم من الوثنيين واليهود والغنوصيين والهرطقة على السواء، من أجل التوصل إلى مفهوم للإيمان صحيح، يقوم على العقل والحجة بما يتناسب والخلفية الثقافية لهؤلاء الأممين، وذلك لن يتأتى إلا بوضع المسيحية في لغة فلسفية هدفها البرهنة - كما ينبغي كلمنت - على أن الكتاب المقدس في عهده الجديد "الإنجيل" أكد على كل ما هو طيب في المدارس الفلسفية المختلفة، وارتفع بها إلى مقام كريم، ليغدو هو بالتالي الفلسفة الأخيرة لـ "العهد الجديد" الذي يحياه الإنسان، والحل الأمثل لكل مشكلات الوجود.

والفلسفة بالنسبة لكلمنت لا تعنى الوقوف عند فكر مدرسة بعينها أو فيلسوف بذاته، ولكنها تعنى مجموع الأفكار التي لا يرقى إليها الشك عند كل المدارس، معبراً عن ذلك بكلماته التي يقول فيها "إن ما تقدمه كل مدرسة بشكل طيب، يقود إلى المعرفة الحقّة النقية، هو ما أسميه أنا فلسفة، وإلى هذه الفلسفة تنتسب كل الدراسات الأخرى وتدور في فلكها. إنها السيدة التي تتربع على القمة وتعلو عرش الفكر، والكل من حولها حاشية لها وبلاط، وهي من موقعها هذا تمتلك ناصية اللاهوت" (1). وعلى هذا النحو يصبح واضحاً أن كلمنت كان يمزج أفكار وعقائد الفلاسفة على اختلافهم، ضمن المنهج الانتقائي، بالكتاب المقدس، ليخرج بهذا النهج بمسيحية مفلسفة قادرة على مواجهة كل التحديات التي تعترض طريق انتشارها، ومن ثم كان كلمنت يعتبر نموذجاً صادقاً لمذهب "الانتقاء الفلسفي"، الذي يبتقى من كل المدارس الفلسفية أفضل ما عندها، وكان هذا المذهب هو السمة التي أصبحت عنواناً على مدرسة الإسكندرية. وعلى حد تعبير Copleston (2) فإن كلمنت كان يريد أن يرى المسيحية في علاقتها مع الفلسفة وقد استخدمت العقل التأملّي الانتقائي في تنظيم وتنمية اللاهوت، وساعدت مؤلفات كلمنت التي حفظها

(1) Ibid. 269 - 276.

لنا الزمن على فهم المناخ الفلسفى الذى كان يسود الاسكندرية، والأسلوب الذى قدم به الفيلسوف السكندرى المسيحية إلى مستمعيه من المتقنين وأهل الجدل الفكرى<sup>(١)</sup>.

وكانت مسألة "الخلق" هي المبدأ الأساسى فى فكر كلمنت؛ ذلك أن الله يغرس البذور الصالحة للحق فى كل مخلوقاته العاقلة، وكان صاحبنا على ثقة تامة بأن هناك الكثير الذى يمكن تعلمه من الفلسفة الأفلاطونية أو بتعبير أدق .. الميتافيزيقا الأفلاطونية، والأخلاقيات الرواقية، والمنطق الأرسطى، فالحق والخير، أينما وجد، ينبعان من الخالق. وعلى هذا النحو، وبالحجة نفسها، عارض كلمنت الغنوصيين الذين ينتقصون من قدر النظام الخلقى بجعل المادة منفصلة كلية عن الإله الأعلى، مع جوانب أخلاقية تقود إما إلى رهبانية عاجلة أو شهوة جنسية عارمة<sup>(٢)</sup>.

وكان كلمنت يعارض بشدة الفرضيات الغنوصية القائلة بأن الجنس إما أنه لا علاقة له، أو أنه يتعارض تماماً، مع الحياة الروحية الأسمى. ومع أن الفيلسوف السكندرى يعترف ويحترم المشاعر الإنسانية لدى بعض الأفراد بالاتجاه إلى التبتل، إلا أنه فى الوقت نفسه لا يقبل أبداً الرأى القائل بأن الزواج حالة روحية متدنية ملازمة للإنسان<sup>(٣)</sup>. وعلى هذه الشاكلة يميز كلمنت بين غنوصية مسيحية وغنوصية ملحدة، الأولى معرفة عرفانية مسيحية مدعومة للإيمان المسيحي والعقيدة، وهى بالطبع أفضل من المعرفة الغنوصية التقليدية التراثية، أى أفضل من الغنوصية البعيدة عن الدين<sup>(٤)</sup>. وعنده أن المعرفة الحققة، أو الغنوصية الحققة لا تخشى الفلسفة مطلقاً، وبمقدوره التسلح بها لتحقيق أهدافه وفهم ما يجب عليه أن يؤمن به داخل الكنيسة، ولدحض وتفنيد أى تدليس أو خداع. والحياة الأسمى للروح تعنى الرقى الروحى والخلقى، إذ "الغنوصية الحققة" لديه تقوم أصلاً على أن البصيرة الروحية أو "الأدرية اللدنية" توهب لصاحب القلب النقى الطاهر، لأولئك المتضعين الذين يسبرون مع الله سير الطفل إلى جوار أبيه، للذين ترتفع دوافعهم

(1) Zernov, Eastern Christendom, p. 35.

(2) Chadwick, early Church, p. 97.

(3) Id.

(٤) مصطفى النشار، مدرسة الإسكندرية الفلسفية، ص ٩٠ وراجع أيضاً.

Hardy, Christian Egypt, Church and people, p. 15.

إلى عمل الخيرات وإتيان الصالحات فوق الخوف من العقاب أو اللطمع في الثواب،  
ولأولئك الذين يحبون الله من أجل الله، لأنه أهل لذلك؛ ذلك هو سمو الإيمانى عن  
طريق المعرفة طموحاً إلى التجلى المبهج فيما وراء هذه الحياة، عندما يصبح  
المريد واحداً مع الله (١).

والنفس الإنسانية - عند كلمنت - مرآة الله بما اختصها به من عقل وإرادة،  
والله هو الموجود الكامل، لأن كمال الوجود لا يكون إلا فى واحد، يسمو عن أى  
صفات يمكن أن يخلعها عليه البشر وإن كانوا مضطرين إلى تسميته بهذه المسميات  
أو الصفات. ولاشك أن هذه العقيدة السامية عند كلمنت عن الله و "الغنوصية الحقّة"  
ليس مصدرها فقط الكتاب المقدس، وإنما يمكن أن نجد لها أصولاً فى الفلسفات  
الإيمانية خاصة فلسفتى أفلاطون وفيلون، فالنظر إلى الله باعتباره الخير والبسيط  
والواحد إنما هى أخص خصائص الله عند أفلاطون، وهى كذلك عند فيلون مضافاً  
إليها أنه "اللوجوس" الذى يتخلل الكون ككل، وإن كان ينبغى ألا يسمى بـ"الكل"  
كما عند الرواقيين (٢)، بل إن حديثه عن "الغنوصية الحقّة" أو "الأدرية اللدنية" تشير  
صراحة إلى التأثيرات الشرقية والروح الصوفية التى كانت سمة الفكر الشرقى  
عامة ومصر القديمة بصفة خاصة. وكان هذا ما أكده بنفسه فى مقدمة عمله  
"المختارات" Stromata حين قال: "هذا العمل لم يكتب ليجيء استعراضاً وتباهياً،  
بل إن ملاحظاتى التى أوردتها اقتبست من العصور القديمة كعلاج لفقدان الذاكرة،  
إنها صورة دون فن، ونموذج أولى لتلك الكلمات الرصينة الإنسانية التى كانت  
زادى إبان إصغائى، شأن أولئك الرجال المباركين الأشهار الذين تتلمذت عليهم،  
أحدهم من "أيونياً" والثانى من بلاد "هلاس الكبرى"، وثالثهم من "جوف سوريا"،  
والرابع من مصر، وخامسهم آشورى، والسادس عبرانى، ومن بين هؤلاء جميعاً  
وجدت راحة النفس مع ذلك المصرى" (٣). وهو يغنى بذلك بالطبع "بانطائينوس"،  
ويعلق Chadwick (٤) على ذلك بقوله: "لم يكن كلمنت من مواليد الإسكندرية،

(1) Chadwick, early Church, p. 97.

(٢) مصطفى النشار، مدرسة الإسكندرية، ص ٩٠ - ٩١.

(3) EVSEB. Hist. Eccl. V, 11.

(4) Chadwick, early Church, p. 95.

ولكنه قدم إليها بعد عدة أسفار تعلم خلالها على يد عدد من المعلمين المسيحيين، وكان "بانطائينوس" في الإسكندرية هو الذي شد انتباهه بصورة واضحة، مما دفع كلمنت إلى أن يصفه بأنه كان صاحب عبقرية فذة وذكاء خارق وثقافة عالية.

ولا شك أن كنيسة الإسكندرية قد وجدت في كلمنت مدافعاً قوياً عن المسيحية ضد الهجمات التي كانت تتعرض لها من جانب الوثنيين واليهود والغنوصيين، وهؤلاء الأخيرين بصفة خاصة، ومن ثم يمكن اعتبار كلمنت أول من خلع على مدرسة الإسكندرية اسمها الذي عرفت به "مدرسة المدافعين" Schola apologetica. ولقد قدمنا من قبل أن تاريخ الكنيسة الإسكندرية قد دخل في طور الغموض بعد رحيل القديس مرقس وخلفه حنائياً، وظل على هذه الحال حتى قرب نهاية القرن الثاني، وهكذا وجد كلمنت — عندما جاء إلى الإسكندرية واستقر بها وتعرف إلى بانطائينوس — كنيسة في موقف لا تحسد عليه — حسب تعبير "شارويك"<sup>(1)</sup> بعد أن أوجدت الغنوصية فلسفة مشبوهة، وتخللت الديانة الوثنية التراث الكلاسيكي، بحيث أصبح من الصعب فصل الآداب عن المبادئ الوثنية والأساطير الخاصة بها، لذا جاء عمل كلمنت المعنون باسم "المختارات أو المتنوعات" Stromata وقد كتب بموضوعية تامة عن الحقائق التي تحتوى عليها الفلسفة اليونانية، والقيم التي يعبر عنها الشعر الكلاسيكي، مما مكن كلمنت من تقديم نظريته وأفكاره إلى القارئ المسيحي المرتعد في صورة تخفف كثيراً من قلقه المضطرب.

وقد ترك كلمنت عدداً من المؤلفات لم يصلنا منها إلا القليل الذي تمثل أبرزه في هذه الثلاثية "المقدسة" التي تضم "عظة تبشيرية" Protrepticus و "المعلم" Paedagogus و "المختارات" أو "المتنوعات" Stramateis، وثلاثتها تشكل منظومة تدور حول هدف واحد هو "الدفاع" عن المسيحية عن طريق الفلسفة. وقد وجه عمله الأول "العظة" إلى الأممين بصفة عامة وإن كان قد خص به بنى جلدته من "اليونان"، وهدفه الأساسي البرهنة على سمو المسيحية على الديانات والفلسفات الوثنية السائدة، وذلك لجذب أولئك الذين لم يتحولوا بعد إلى حياضها. على حين

(1) Ibid. p. 96.

جاء عمله الثاني "المعلم" دليلاً ومرشداً للأخلاق والآداب السلوكية للحياة المسيحية في مجتمع جديد، مقدماً "المسيح" باعتباره المرشد في هذه الحياة اليومية، ويوجه خطابه بصفة خاصة إلى الطبقات العليا سواء كانوا من المتقنين أو الأثرياء، ولم يطلب منهم كلمنت هجران أفكارهم وثوراتهم بل التحول عن التمتع بها إلى ما هو أفضل من ذلك. وفي هذا العمل الذي يؤكد اهتماماته الخلقية يظهر واضحاً أنه جاء تعبيراً عن الخلفية الرواقية التي وضعها فيه أستاذه "بانطايانوس".

وكان كلمنت يعتزم أن يجعل "المعلم" عرضاً وافياً دقيقاً لقانون الإيمان المسيحي، غير أن ذلك لم يتح له حيث أدرك أن القضايا اللاهوتية الجوهرية لا بد أن تعالج بالاهتمام الذي تستحقه، ومن الخطورة أن تعرض كل هذه القضايا ليقرأها الجميع، لأنها من عمل وفكر الخاصة، ومن ثم فإنه بدلاً من ذلك قرر أن يضع عملاً يختلف في طبيعته، ومن هنا جاء عمله "المختارات"، الذي وضع به أمام قارئه عدداً من النقاط يتفحصها على مهل، بدلاً من أن يخرج كل ما في قلبه وعقله دفعة واحدة. ولعل محتويات "المختارات" قد تم انتقاؤها لتكون في معظمها توضيحاً عقدياً لما يعتقد كلمنت أنه الصدق. ومع ذلك فإن هذا الأسلوب الذي اتبعه فيلسوفنا السكندري كان أكثر من مجرد صيغة أدبية تم تبنيها من أجل دوافع تكتيكية، بل كانت تتفق إلى درجة معينة مع وجهة نظره اللاهوتية، فقد كان يشعر أن اللغة الدينية تكاد تصبح شعراً.

وتتكون "المختارات" من ثمانية كتب، ولم يراع كلمنت في تبويبها ترتيباً معيناً، بل ضمت خليطاً عجبياً من العلوم والفلسفة والشعر واللاهوت، وإن كان يجمع بينها هدف واحد قصد إليه كلمنت قصداً هو أن المسيحية قادرة على إشباع أرقى الرغبات الثقافية لدى الإنسان، أو بتعبير آخر كفيلة بأن تقود إلى المعرفة الحقة، أو لنقل بمفهومه "الغنوصية الحقة"؛ فالغنوصيون يتحدثون كثيراً عن "العقل الأعلى" دون أن يمارسوا ذلك في الواقع، ومن ثم فإن "المختارات" تنطلق من القاعدة الأساسية التي تؤكد الحاجة الملحة لدراسة الفلسفة للرد على الآراء الغنوصية، وفي الوقت نفسه تقديم تفسير دقيق للكتاب المقدس في لغة عقلانية معروفة أو محببة إلى عقول المتقنين من الأميين. ولا شك أن البواعث الدفاعية



عن الإيمان الحق ضد الوثنيين والغنوصيين، كانت واضحة جدا في هذا العمل. لقد كان كلمنت يدرك تماما أنه من الضروري التأكيد دائما للقارئ المسيحي القلق على أنه إذا كانت للصيغة التي يقرأها الآن ليست بلغة الكتاب المقدس حرفيا، إلا أنه سوف يجد أن المحتوى المطروح أمامه — إذا ما تفحصه بدقة، على حد تعبيره — يتطابق كلية مع العهد الجديد<sup>(١)</sup>.

والذي ولفت الانتباه أن كلمنت — رغم سعيه الدعوب فكريا من أجل رفعة شأن العقيدة المسيحية في مواجهة خصومها على اختلاف اتجاهاتهم، لم يحسب يوما في عداد رجال الدين أو ضمن أفراد السلم الكهنوتي، وإن كانت هناك بعض الشذرات غير الموثوق بها تشير إلى أنه قد رسم قسيسا فقط دون أن يتخطى هذه الرتبة، وكان ذلك على حد ما ورد في هذه الشذرات — في عام ٢١٥ أى قبيل وفاته مباشرة<sup>(٢)</sup>، ولعل ذلك يعود إلى أن الرجل كان يقوم بعمله الرئيسي باعتباره في المقام الأول رجلا علمانيا يعلم الناشئة وطلاب مدرسة الإسكندرية، النحو والبلاغة والفلسفة وقواعد الآداب العامة، إلى جانب الأمور العقيدية، وما الفنون الأولى هذه إلا السبيل للدفاع عن الثانية. ويعلق "شادويك" على ذلك بقوله إنه "إذا كان قد حدث فعلا رسم كلمنت قسيسا، فإن هذا يمكن تفسيره في ضوء الرغبة الملحة لدى الأسقف السكندري في أن يضع المدرسين العلمانيين تحت سلطانه المطلق<sup>(٣)</sup>، وبالتالي سلطان الكنيسة، وتلك نقطة على جانب كبير من الأهمية، تركت بصماتها الواضحة على مسيرة المدرسة اللاهوتية بالإسكندرية، وسوف نعود لمناقشتها في نهاية هذا الفصل.

ورغم ذلك فإن كلمنت قد اكتسب فيما بعد صفة ولقب القديس، غير أن سوء الحظ لازمه في هذه أيضا، ذلك أن اسمه أسقط من قائمة القديسين على يد سمييه

---

(١) للوقوف على مؤلفات كلمنت وما جاء فيها، راجع، Ante-Nicene Fathers of christian church, Vol. II.

وأُنظر كذلك EVSEB. hist. Eccl. VI, 13-14; HIER. Vir. III. 38; Chadwick, early church, pp. 95 - 96; Zernov, Eastern Christendom, pp. 35 - 36; Hardy, Crristian Egypt, pp. 14 - 15.

(2) Chadwick, early church, p. 99.

(3) Id.

البابا كلمنت الثامن Clement VIII (١٥٩٢ - ١٦٠٥) الذي يعد واحداً من أشهر بابوات حركة "الإصلاح المضاد" Counter - Reformation أى الإصلاح الكاثوليكي في مواجهة حركة الإصلاح الديني التي تزعما كل من "مارتن لوثر" و"زونجلي" و"كلفن" في أوروبا مع بدايات القرن السادس عشر، وذاع صيتها باسم "البروتستنتية". وقد أقدم البابا على ذلك بناء على تقرير يصنف كلمنت السكندري هرطوقاً (١).

ومهما يكن من أمر، فغاية القول إن الرجل جاء في عصر التحول إلى عالم جديد، تمتاز فيه الثقافة اليونانية السائدة في العالم الهلنستي مع ثقافات الشرق القديم، مع محاولة تطويع هذا الوجد الجديد، أعنى المسيحية، التي كانت تسعى جهدها كله لهضم هذا التراث الضخم للعالم القديم، ومن ثم فإن أهمية كلمنت السكندري تكمن - على حد قول Mc Giffert (٢) - في أنه أقام جسراً فوق الهوة الكبيرة الواسعة التي تفصل بين الهلينية والمسيحية. لقد كان أستاذاً لأوريجن السكندري، والأب الحقيقي للاهوت اليوناني.

وإذا كان هذا شأن كلمنت، فإن تلميذه الأثير "أوريجن" Origenes يعد بلا منازع أعظم المفكرين المسيحيين ثقافة وأغزرهم إنتاجاً قبل المجمع المسكوني الأول المتعقد في نيقية Nicaea سنة ٣٢٥ للميلاد، وإذا كانت الأخلاق في نظمها وتطبيقاتها محور فكر كلمنت وأعماله، فإن اللاهوت كان الميدان الحقيقي لتلميذه أوريجن، ومن ثم لقي تيار المسيحية المفلسفة على يديه نجاحاً منقطع النظير، إذ كانت تتملكه رغبة شديدة في التوفيق بين المسيحية والأفلاطونية التي كانت لها السيادة آنذاك قرون عدداً، خاصة وأنه قد شارك أفلوطين السكندري في تلقى محاضراتها على يد الفيلسوف القدير أمونيوس ساكاس. وباعتباره فيلسوفاً فإنه راح يستعد للإيمان بدراسة الفلسفة والأدب، ويقدم شروحه بما يتراءى لعقله أنه هو المنطقي والمعقول. ولما كان متأثراً إلى حد كبير جداً بما يسود المجتمع في زمانه من التيارات الفكرية، فقد تبنى بعض أفكار أصبحت من بعده جزءاً أساسياً من تيار

اللاهوت المسيحي، وأفكارا أخرى كانت لا تزال مجرد تأملات تدخل ضمن دائرة الآراء التي تعدها الكنيسة هرطوقية<sup>(1)</sup>.

لقد سلك أوريجن في تفسير الكتاب المقدس وعظاته الدينية وتعليقاته وشروحه مسلكا مجازيا، ورغم أن هذا النوع التأويلي أو الرمزي كان موجودا ومعروفا قبل المسيحية كما أسلفنا، بارزا في كتابات فيلون اليهودي الإسكندري، إلا أننا يجب أن ننظر إلى أوريجن باعتباره أبا للتفسير الرمزي في الكنيسة المسيحية<sup>(2)</sup>.

ولتأكيد هذا الاتجاه عند أوريجن، فقد افترض ثلاثة مفاهيم في الكتاب المقدس؛ المفهوم الحسي أو الظاهري Samatic والمفهوم النفسي أو الوسطى أو الأخلاقي Psychic، والمفهوم الروحي أو الصوفي أو المجازي Pneumatic، وهذه المفاهيم نجد مقابها في مقومات الحياة الثلاثة عند الإنسان، الجسد والنفس والروح<sup>(3)</sup>، وعلى الرغم من ذلك فإنه نادرا ما قدم المفكر الإسكندري تفسيراً ثلاثياً لنص معين من نصوص الكتاب المقدس، ولكنه كان يؤثر غالبا التفسير المجازي لتلك النصوص، وهو ما ذاع به صيته بين مفكري المسيحية الأول، وما سبب لصاحبنا في كثير من الأحيان ولزمن طويل من بعد، الكثير من المعارضة والنقد، بل ووضعه أحيانا من جانب عدد من آباء الكنيسة في عداد الهرطقة.

اشتهر أوريجن بأنه صاحب نظرية "الإيمان المزدوج" القائلة بوجود مستويين في الفكر بين المؤمنين بالمسيحية، المستوى الخاص بالعامّة أو البسطاء من الناس الذين يأخذون فقط بظاهر النص دون أن يتدبروا ما وراءه، وسوف نعظم من بعد أن الكثرة الغالبة، إن لم يكن الكل، من الرهبان المصريين، كانوا يأخذون هذا الجانب، وبدا هذا واضحا في العداء الكبير الذي حملوه للمفكر الإسكندري أريوس، والنفور التام الذي أظهره تجاه أفكاره العقيدية حول الأقنوم الثاني في الثالث، المسيح. أما المستوى الثاني فهو للخاصة المتقنة التي تعمل الفكر فيما وراء السطور، بحثا عن المعنى الخفي الذي يعنيه النص، وهذا لا يتاح إلا لمن

(1) Hardy, Christian Egypt, p. 16.

(2) Laistner, Thought and letters in western Europe, p. 65.

(3) Id.; Magolias, Byzantine christianity, p. 19.

درس الفلسفة وخير دروبها وتعمق في مسالكها. ولقد كان أوريجن على حد قول المؤرخ "ثورمان كانتور" (١) N. Cantor . هو من أرسى ذلك المبدأ الذي لقي قبولا عالميا من آباء الكنيسة وكتاب العصور الوسطى، والقائل بأن التعليم الكلاسيكي أو دراسة الفلسفة شرط أساسي وضرورة لا مندوحة عنها لفهم الكتاب المقدس فهما صحيحا، ومن ثم فإن أوريجن كان قادرا بحق — كما يقول "زرنوف" Zernov (٢). على أن يجمع بطريقة خلاقة بين إيمانه المسيحي وثقافته الكلاسيكية، وهذا ما يشير إليه المؤرخ الكنسي يوسيبوس القيساري (٣) في حديثه عن النشأة التي كان عليها أوريجن، إذ حرص أبوه "ليونيدس" Leonides على أن يلقنه علوم اليونان وحكمتهم، ويقدم له في الوقت نفسه الكتاب المقدس. وقد ساعده على ذلك تلك المكتبة الضخمة التي كان يمتلكها أبوه، والتي قادت الابن إلى عالم الثقافة الكلاسيكية التي واصل التعمق في دراستها على يد الفيلسوف السكندري "أمونيوس ساكاس"، الذي كان أستاذا للأفلاطونية المجددة قبل مؤسسها أفلوطين. وعلى ذلك يعلق "زرنوف" (٤) بقوله إنه على الرغم من أن "ساكاس" لم يترك لنا مؤلفات مدونة، إلا أنه خلف لثنين من أكبر مفكري عصرهما هما أوريجن المسيحي وأفلوطين الفيلسوف.

ومما يلفت الانتباه أن أوريجن كان على دراية تامة بالمناقشات الجدلية للمدارس الفلسفية اليونانية، وبمقدوره أن ينتقل بحرية "السيد" بين مختلف الفلسفات السائدة، الرواقية والأفلاطونية والأرسطية، مستخدما كل ما يحتاجه حتى يصل إلى مبتغاه، ودون أن يصنف نفسه ضمن واحدة من هذه المدارس أو الفلسفات (٥)، وهو هنا يتبع خطى أستاذه كلمنت في تطبيقه لنظرية "الانتقاء الفلسفي"، ولعل هذا هو الذي جعل منه دون أدنى ريب زعيم الاتجاه الصوفي المجازي في تفسير الكتاب المقدس، وإذا كان كلمنت هو الذي وضع أسس الدفوع المسيحية، فقد كان أوريجن هو واضع النظام الكامل لهذه الدفوع، وكان نزوعه الطبيعي إلى دراسة الفلسفة، تلك التي سادت الإسكندرية آنذاك، هو الذي قاده باتجاه المثالية، ونتيجة لذلك،

(١) التاريخ الوسيط، قصة حضارة، البداية والنهاية، ترجمة قاسم عبده قاسم، ص ١٤٤.

(2) Eastern Christianity, p. 38.

(3) Hist. Eccl. VI, 2.

ولتطابقه مع رغبته الشديدة، مشتركاً في ذلك مع كلمنت، في الوصول إلى الحقيقة، عمد إلى التوفيق بين المسيحية والفلسفة، لتقديم العقيدة في صورة عقلانية إلى مفكرى اليونان، مما أدى إلى اتهامه بالهرطقة وإسقاط اسمه من بين قائمة القديسين.

والذى لا شك فيه أن العهد القديم من الكتاب المقدس يدين إلى حد كبير لمبادئ التفسير الذى تبنته مدرسة الإسكندرية وكنيستها بصفة خاصة، فقد كان اليهود ينظرون إليه باعتباره مجرد تاريخ قومى لهم، وبشكل محدد ما يتعلق بـ"الأنبياء القوميين" لبني إسرائيل، لكنه لم يبد على هذا النحو أبداً للكنيسة الأولى التى لم يكن بينها وبين اليهود أية مودة، بل يحمل كل منهما للأخر عداء كاملاً<sup>(1)</sup>.

وإذا كان الوثنيون الذين دخلوا المسيحية مبكراً قد تعلموا على يد الآباء الذين كانوا يدينون قبلاً باليهودية، ويؤمنون بـ "العهد القديم" داخل هذا الإطار "القومى"، إلا أن ذلك راح يتغير تدريجياً، ولعبت الإسكندرية الدور الأساسى فى هذا التغيير، وساهم الفيلسوف السكندرى كلمنت فى هذا المجال منذ بدايته، لكنه على يد أوريجن وصل إلى ذروته متمثلاً فى تفسيره المجازى. وأدى انتشار الأفلاطونية المحدثة إلى سيادة هذا التفسير الصوفى المجازى فى ولايات الشرق الرومانى، اليونانى الفكر واللسان، هذا مع استثناء أنطاكية التى كانت فى القرن الخامس الميلادى تمثل المركز الرئيسى للتفسير المنطقى الأرسطى فى مواجهة الإسكندرية الأفلاطونية.

والغريب أن هذه الشخصية "الدعوب المثابرة" كما كان يحلو للأسقف السكندرى أثناسيوس Athanasius<sup>(2)</sup> أن يصف أوريجن، والتي تعمقت فى دراسة التراث الكلاسيكى، حازت شهرة واسعة فى مجال الفكر المسيحى المفلسف بأسلوبه الصوفى المجازى، جلبت على نفسها بهذا وذلك استياء وسخط المسيحيين التقليين، وحسرة وغضب الوثنيين العقلين. أما ذوو القربى لأوريجن فى العقيدة، فلهم منا من بعد صفحات طوال. ولكننا الآن على موعد مع واحد من قراء المفكر السكندرى، جمع بينهما التراث اليونانى، نعى "بورفيرى" Porphyry الفيلسوف، تلميذ وكاتب سيرة أفلوطين السكندرى، وأشد المعجبين به والحفيظ على تراثه، والذي عاش بين عامى ٢٣٢ - ٣٠٥، أى أنه أدرك السنوات العشرين الأخيرة من

(1) Mc Giffert, prolegomena to EVSEBIUS, hist. Eccl. NPNF, Vol. I p. 266 n.B.

(2) ATHANASIUS, de decretis Nicaenae Synodi Contra Arianus, 27.

عمر أوريجن، وفتح عينيه في سنوات نضجه على شهرته الواسعة وأعماله العديدة وفكره المتقدم، وآلمه كثيرا أن تكون مثل هذه الشخصية بكل قدراتها هذه بين المسيحيين، فأنشأ يقول:

"هناك أناس تملكهم الرغبة في أن يجدوا حولا للمشكلات القائمة في كتب اليهود المقدسة بدلا من هجرانها، فراحوا يلجأون إلى تفسيرات متناقضة مع ما هو مكتوب بالفعل ومتناقضة، هذه التفسيرات بدلا من أن تقدم حججا وأدلة لاكتساب الغير، فإنها تعبر عن افتخارهم بأنفسهم وتضخيمهم لذواتهم!! فمثلا نراهم يتباهون بأن ما جاء على لسان موسى هو من غوامض الكلم، وأنه وحى ملئ بخفي الأسرار، وهم في محاولاتهم لفك طلاسمها يقدمون تفسيرات تتسم بالحماقات، لا لشيء إلا لجعل العقل الإنساني أكثر حيرة وأشد اضطرابا!!"

ويمضي بورفيرى قائلا "وكمثال لهذه السخافات أذكر رجلا عرفته في شبابه، وهو صاحب شهرة فائقة ومكانة متميزة، ذلكم هو أوريجن الذي كان واحدا من المتحلقين حول أمونيوس [ساکاس] الذي كان فيلسوفا مقتدرا في زماننا هذا. وقد أخذ أوريجن الكثير في فروع المعرفة عن أستاذه، فإذا جئنا إلى الاختيار الحق لنمط الحياة، وجدناه يسلك سلوكا معاكسا تماما؛ فأمونيوس ولد لأبوين مسيحيين، وربى تربية مسيحية، لكنه عندما درس الفلسفة وتعمق في دهاليزها، اختار الطريق الصواب الذي تقتضيه الحياة [يعنى هجرانه المسيحية واعتناقه الفلسفة]، أما أوريجن فرغم أنه قد نهل قدرا واسعا من الثقافة اليونانية خاصة الفلسفة، إلا أنه انقلب على عقبيه إلى بربرية هجمية [يعنى الإيمان بالمسيحية] وألقى وراء ظهره كل الذي كان من قبل قد تعلمه!!"

ويستمر صاحبنا في حديثه عن أوريجن فيقول: "لقد درس أفلاطون جيدا، وشغل نفسه تماما بكتابات "تومنيوس" (١). Numenius و"كورنيوس" (٢) Cornius

---

(١) تومنيوس، فيلسوف سوري عاش في أواسط القرن الثاني الميلادي، وترك أثرا كبيرا على أفلاطون السكندري وغيره من فلاسفة الأفلاطونية المحدثين، وتكمن أهميته في أنه حاول التوفيق بين أفلاطون وقيثاغورس مع الميل إلى الأخير، مما دفع الباحثين إلى اعتباره فيلسوفا فيثاغوريا.  
(٢) كورنيوس، أحد فلاسفة الفيثاغورية، وكان معاصرا لتومنيوس.

و"أبولوفانيس" Apollonphanes<sup>(١)</sup> و"لونجينوس" Longinus<sup>(٢)</sup> و"مودراتوس"<sup>(٣)</sup> Moderatus و"نيقوماخوس" Nicomachus<sup>(٤)</sup>، وكثيرين غير هؤلاء الفلاسفة الفيثاغوريين، واستخدم كتب "كايرومون"<sup>(٥)</sup> Chaeroman و"كورنوتوس" Cornutus<sup>(٦)</sup>، وكل هذا جعله عالما بالتفسيرات الرمزية المجازية للميثولوجيا الإغريقية، ومن ثم لم يجد صعوبة في تطبيق هذا المنهج في شرحه للكتاب المقدس وتفسيراته لنصوصه، مازجا الأفكار الفلسفية اليونانية بخرافات غريبة عنها [يقصد التعاليم المسيحية]. غاية القول إن أوريجن رغم ممارسته الحياة في نمط مسيحي مناف للقوانين الطبيعية، إلا أنه في أفكاره عن الكون والله يبدو يونانياً<sup>(٧)</sup>.

هذا الذى يقوله بورفيرى يشير صراحة إلى ما كان يتمتع به أوريجن — رغم الخلاف بين الرجلين — من سعة الاطلاع وعمق الثقافة التى تستند إلى دعامتين أساسيتين هما، التراث الكلاسيكى والكتاب المقدس. لقد كان يعرف جيدا طريقه إلى الشعر والملاحم والفلسفة اليونانية، ويدرك يقينا إلى أى حد يمكن أن يؤثر فيه جمال الصيغ وسحر البيان وحذق المناقشات الجدلية، ومن ثم وازن بين هذا كله والجانب الآخر الذى يبتغيه فى المسيحية ولها، يقرأ ويتلمذ على يد كبار الفلاسفة، وينكب فى الناحية الأخرى على دراسة الكتاب المقدس بحيث يمكنه استدعاء أى نص يريد من الذاكرة مباشرة حيثما يريد ومتى يرغب! لذا فإنه نادرا ما كان يورق نفسه بمحاولة التأكد من صحة مصادره، أو الوقوع فى أخطاء تافهة<sup>(٨)</sup>.

(١) أبولوفانيس، فيلسوف رواقى عاش فى أنطاكية إبان القرن الثالث الميلادى.

(٢) لونجينوس، فيلسوف وخطيب أثينى مشهور، عاش فى أواسط القرن الثالث الميلادى، تتلمذ لبعض وقت على أمونيوس ساكاس السكندرى، وبقى محافظا على الأفلاطونية، ولم يكن له تأثير على أوريجن لأنه كان معاصرا له وليس سابقا عليه.

(٣) مودراتوس، من أشهر فلاسفة الفيثاغورية فى القرن الأول الميلادى.

(٤) نيقوماخوس، أحد الفيثاغوريين بين القرنين الأولين للميلاد، وكانت له شهرة ذائعة فى الرياضيات.

(٥) كايرومون، فيلسوف رواقى ومؤرخ سكندرى عاش فى القرن الأول الميلادى، عمل بعض الوقت أمينا لمكتبة السيرايوم فى الإسكندرية قبل أن ينتقل إلى روما ليكون معلما لنيرون، ومن أهم مؤلفاته بالهيروغليفية "تاريخ مصر".

(٦) كورنوتس، فيلسوف رواقى أقام فى روما على عهد الإمبراطور نيرون.

(٧) أووال بورفيرى هذه أوردها لنا المؤرخ الكنسى يوسيبوس فى كتابه Historia Ecclesiastica, VI, 19.

(٨) Chadwick, early church, p. 100.

هكذا يقف أوريجن بتراث اليونان وتعاليم "الكتاب" عملاقا بين مفكرى المسيحية، لقد كان شأن "جوستين" و"كلمنت" يرحب دون أى تذمر بما تقدمه المناقشات الرواقية حول المسائل الأخلاقية، ويبدى أشد التعاطف والحماسة تجاه المبادئ الأفلاطونية، ويؤمن فى الوقت نفسه إيمانا راسخا أن المصدر الوحيد للوحى الإلهى أو الإلهام هو الكتاب المقدس، ومن ثم فقد جعل من تفسير الكتاب المقدس همه الأول، وكانت معظم أعماله التى خلفها تدور حول هذه النقطة بصفة أساسية، ولهذا فإنه عندما أقدم روقينوس الأكويلى على ترجمة عمل أوريجن المسمى "التعليق على الرسالة إلى أهل رومية" وجد من الضرورى أن يعيد صياغتها بصورة مختصرة إلى حد كبير، ويتساءل القديس جيروم "من ذا الذى تراه يقادر على أن يقرأ تفصيلا كل ما كتب أوريجن؟!". وكان عمله المتواصل سببا فى أن يطلق عليه لقب "الرجل الذى لا تلتين له عريكة"<sup>(1)</sup>.

وقد عبر أوريجن عن نفسه التى تشكلت على هذا النحو أصدق تعبير فى عمله الذى أسماه "المختارات" أو "المتنوعات" Stromata الذى يشبه إلى حد كبير المؤلف الذى وضعه من قبل سلفه كلمنت، والذى يحمل العنوان فى شكل آخر Miscellaneus، وهى محاولة لتقديم المفاهيم المسيحية فى أسلوب يشبه إلى حد كبير المبادئ الفلسفية الأفلاطونية، مازجا بين المناقشات الفلسفية والشروح العقيدية، ساعيا فى الوقت نفسه سعيا حثيثا لإثبات صدق العقيدة المسيحية بالاعتماد على المبادئ الفلسفية، ومن هنا حملت مدرسة الإسكندرية اللاهوتية اسمها الذى ذاع به صيتها، نعى "مدرسة المدافعين"، التى تولت الرد على الوثنيين بأقوالهم، وقدمت إليهم المسيحية فى طبق عقلانى.

والجدير بالذكر أنه فى الوقت الذى بلغ فيه أوريجن المدى فى عملية المزج بين التراث والمسيحية، وهو الاتجاه الذى كان علما على مدينة الإسكندرية ووصل من خلاله إلى نهاية الطريق فى التأويل الرمضى المجازى لنصوص الكتاب المقدس، كان كلمنت السكندرى أشد حماسة منه وميلا إلى الأخذ من الفلاسفة بنصيب أوفر، ولعل ذلك يعود فى المقام الأول إلى أصله الأثينى ونشأته فى مجتمع



فلسفى بطبيعته، وكان يؤمن إيماناً يقينياً أنه لن يكتب للمسيحية الانتشار أو النجاح فى الأوساط اليونانية، إلا إذا خاطبت أولئك بتقافتهم، وكان يردد دوماً قوله "إذا أرادت المسيحية أن تنتشر فى العالم اليونانى فعليها أن تخلع لباسها وتلبس لباساً يونانياً، وتتكلّم لغة هوميروس وأفلاطون" (١). ومع أن كلمت، رغم حماسته هذه، كان شديد النقد لبعض المذاهب الفلسفية كالأبيقورية والسوفسطائية، إلا أن الكنيسة اعتبرته متطرفاً فى اتجاهاته الفلسفية.

كان أوريجن يغوص بعمق وراء المعانى الخفية والأسرار الدفينة فى الكتاب المقدس، وكلما اشتدت حدة اللغة التى يستخدمها "الحرفيون" القائلون بظاهر النص، كلما ازداد هو تمسكاً فى مواجهتهم بالرمزية والتفسير المجازى، غير منكر أن هناك فقط أجزاء من الكتاب المقدس يمكن أن تشبّه بحسب — بالمسائل الطقسية — أى المتعلقة بالطقوس، أو التقاليد القبليّة القديمة، وهو هنا يتبع خطى فيلون اليهودى السكندرى، ولكن أوريجن يقر صراحة أن مفتاح الوحدة فى الكتاب المقدس، والذى يربط بين العهد القديم (التوراة) والعهد الجديد (الإنجيل) هو المسيح (٢). وقد آمن أن الهدف الأساسى للكتاب المقدس هو إظهار الحقيقة الروحية، وأن ما به من روايات تاريخية وظواهر جغرافية، تأتي فى المرتبة التالية بعد ذلك، وأن معظم فقرات الكتاب المقدس تحمل — كما أسلفنا — معنيين أو ثلاثة، وأنه بجانب المعنى الحرفى أو الظاهرى للنص، فإنه يحتوى كذلك على معانٍ حول الكنيسة باعتبارها جماعة (إكليزيا)، أو حول العلاقة الخاصة للأرواح مع الله. وقد لقيت عظاته وشروحه التى تناولت الأسفار الخمسة الأولى Pentateuch من التوراة، ويوشع Joshua رواجاً كبيراً من خلال الترجمة اللاتينية التى قام بها "روفينوس" Rufinus الأكويلى فى القرن الرابع الميلادى، وتركت أثراً كبيراً على البابا جريجورى الأول العظيم (٣). فى أخريات القرن السادس الميلادى وأوليات سنى السابع، كما كان لأوريجن تأثيره البعيد أيضاً إن إيجاباً أو سلباً، من خلال جيروم الذى جعل من تفسيرات أوريجن للكتاب المقدس وترجمتها إلى اللاتينية شغله الشاغل.

(1) Donielou & Marrou, the Christian centuries, Vol. I, p. 132.

(2) Chadwick, early church, p. 107.

(3) Ibid. p. 108; Thompson & Johnson, Medieval Europe, pp. 198 - 199.

لقد كان تفسير الكتاب المقدس تفسيراً مجازياً صوفياً هو هم أوريجن الأول، دفاعاً عن المسيحية في مواجهة الفكر الوثني الفلسفي، فغداً بحق مؤسساً لمدرسة المدافعين الإسكندرية. غير أن هذا النهج لقي نقداً عنيفاً من جانب معاصريه واللاحقين على حد سواء، إذ رأوا فيه إنكاراً كاملاً لكثير من المفاهيم التي يستقونها مباشرة من ظاهر النص، لكن المفكر الإسكندري كان جاداً في بحثه عن المعاني الكامنة وليست العبارات الظاهرة، ويعتبر أن "الروح" في "جسد" الكتاب المقدس هي الأكثر أهمية، وكان على إيمان كامل بأنه على الإنسان أن يرتفع من "المادة" إلى "الروح"، من دنيا المادة إلى عالم الروح، من ابن الإنسان إلى ابن الله<sup>(1)</sup>. وهو في هذا السبيل يقف على خط واحد مع الرواقية والأفلاطونية المحدثة.

كان هذا هو الإطار الذي وضعه المفكر الإسكندري أوريجن وسارت عليه من بعد مدرسة الإسكندرية اللاهوتية، وحرصت عليه في كل تفسيراتها وشروحها ومناقشتها اللاهوتية دفاعاً عن المسيحية، وما خاضته الكنيسة الإسكندرية من معارك كريستولوجية طاحنة على امتداد القرون، خاصة القرنين الرابع والخامس الميلاديين، اللذين استعر خلالهما لهيب الجدل العقيدى بين كنائس الإمبراطورية، وكثيراً ما كانت هذه الكنائس - بما فيها كنيسة القسطنطينية، العاصمة الإمبراطورية نفسها، تصيح السمع، فأنعة حيناً، كارهة أحياناً، لأبائ الإسكندرية في المسألة العقيدية، على النحو الذى سوف نبينه تفصيلاً في الفصل التالى.

كانت المحصلة الطبيعية لهذه الدراسة المتعمقة فى الفلسفة والكتاب المقدس لأوريجن هو أنه أضحي على يقين بأن الامتزاج الروحي بالمسيح هو ينبوع الحياة القدسية والمعرفة الحقة، فعنده أن ظهور المسيح على الأرض كان صورة لنشاطه اللاهوتى الأزلى<sup>(2)</sup>، والله عند أوريجن خالق منذ الأزل وليس فى زمان بعينه، وإلا عد ذلك تغييراً فى ذات الله، والتغير ليس من صفات الله. والله الأزلى السرمدى وكد أو خلق "كلمته" Logos، الابن، الذى على الرغم من كونه ليس إليها حقاً، إلا أنه يشارك فى جوهر الأب، والابن فى رأيه هو العقل الذى ينظم العالم،

(1) Chadwick, early church, p. 108.

(2) Neander, history of Christian dogmas, I. p. 66.

خلقه الآب وجعله له تابعا ليخلق به كل شيء (1) ولا شك أن دراسته المتعمقة للفلسفة والكتاب المقدس قادت إلى أن يجد في المقدمة الفلسفية لإنجيل يوحنا شيئا يقف عنده طويلا في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله. هذا كان في البدء عند الله، كل شيء به كان وبغيره لم يكن شيء مما كان". ومن ثم فالابن، اللوجوس، عند أوريجن واسطة بين الله وسائر الموجودات، وكذلك الروح القدس يأتي في مرتبة تالية شأن الابن.

والله عند أوريجن روح خالص محض، خلق العالم منذ الأزل، وهذه العوالم التي خلقها الله لا نهائية، ولا ضير في أن تكون هي الأخرى كذلك، إلا أنها تختلف عن الله بأنها عرضة للتغير، وأنها متصلة بأجسام تميزها عن بعضها البعض (2). واللوجوس أو الكلمة هي نموذج الخلق، وباللوجوس خلقت كل المخلوقات، اللوجوس إذن هي الوسيط بين الله والمخلوقات، أما الروح القدس فهو الانبثاق الأخير عن الله، ويأتي بعده مباشرة الأرواح المخلوقة، التي من خلال الروح القدس ترقى لتصبح أبناء لله، في وحدة مع الابن، لتشارك أخيرا في الحياة الألوهية للآب (3).

وطبقا لتأملات أوريجن، فإن الله لم يخلق هذا العالم المادي في البدء، بل مملكة أو عالما من الكائنات الروحية، ويميزها بالعقل والإرادة والاعتماد على الخالق، وقد امتلأت هذه الكائنات وأشبعت بحب الله، لكنها سقطت في الخطيئة نتيجة التراخي وفتور حبه الله بشكل تدريجي مطرد، وتحولت بعيدا عن الله إلى الدنيا، وهو هنا يعتمد على وحدة من أفكار أفلوطين السكندري معاصره في شرحه لفكرة الخطيئة. فالعالم المادي إذن جاء إلى الوجود نتيجة منطقية وحتمية لهذا "السقوط" أو "الخطيئة"، ليس عن طريق المصادفة، بل كتعبير عن الهدف المباشر للخالق نفسه الذي تظهر خيريته بوضوح في الجمال والنظام الموجود في هذا العالم المادي، ومن ثم فإن العالم المادي ليس إثما كبيرا يجد الإنسان نفسه محوطا به، متضمنا فيه، عن طريق صدفة لا ترحم، بل هو عالم خلق بإرادة الله معبرا عن

(1) Creed, Egypt and the Christian church (in Legacy of Egypt, p. 307); Copleston, history of philosophy II, p. 42.

(2) Copleston, history of philosophy, II, p. 42. وراجع أيضا، مصطفى النشار، مدرسة الإسكندرية الفلسفية، ص ٩٩.

(3) Copleston, history of philosophy, II, p. 42.

خيريته وإرادته وعدالته، وعن هدفه في الخلاص، لا من أجل راحة الإنسان فحسب، بل من أجل تعليمه وتربيته وإعادة ثانية إلى خالقه الذي بدونه يمسي لا قيمة له (١).

لقد كان العالم المادى بالنسبة لأوريجن شيئاً زمنياً مؤقتاً، والحياة فيه قصيرة ضمن حياة طويلة جداً للروح التي تحيا قبل اتحادها بالجسد، وتحيا بعد مفارقتها إياه، وعمله الخلاص تتم بصورة متتابعة، فالأم المسيح وموته تكفيرا عن خطايا البشر تستمر في رأيه على امتداد الزمن، مادامت إرادة الله لا تميل إلى القهر بل تحترم حرية الإرادة.

وتأكيد أوريجن على تمتع النفس الناطقة بالحرية، إنما يعنى بالضرورة إيمانه بحرية الإنسان عموماً، فهو يرى أن علم الله، وهو الموجود اللامتناهى، بالحوادث وكيفية استعمالنا للحرية يعد أمراً مؤكداً، ولكن حرية الإنسان لا تتأثر بهذا العلم الإلهي، "فالكاثن" العاقل - على حد قوله - لا يجبر ضد حريته، إذ إن الجبر بالإضافة إليه يعنى تحول طبيعته وهذا محال، والله يعلم ضرورة أن هذا الإنسان أو ذلك سيزيد الخير أو الشر، لكن ليس بإرادة ضرورية، فالحرية مصونة والله لا يقيد سلفاً، ولكنه وهو الخير بالذات يوجه الجميع للخير بفعل مستقل شامل هو العناية، ويدع لكل إنسان أن يطاوع التوجيه أو يتأبى عليه، ولو لم يكن الحال كذلك لأضحى الأمر والنهي والوعد والوعيد، أموراً غير مفهومة، ولأمست الحياة الدينية عقبة" (٢).

وعند أوريجن أن روحاً واحدة لم تتحول عن الله مع كل تلك الأرواح التي تحولت ووقعت في الخطيئة، هذه الروح اختيرت لتتحد مع "اللوجوس"، الكلمة المقدسة، اتحاد الروح والجسد في الإنسان، شأن قطعة الحديد المحماة في النار، حيث تتحد النار بالحديد دون أن يتحول هذا إلى تلك، أو النار إلى الحديد، فهذا الجسد الذي جاء من مريم العذراء، جرى عليه مثل هذا الاتحاد، فأصبح عند أوريجن "الرب المتأس" (٣).

(1) Chadwick, early church, p. 104.

(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٧٧؛ مصطفى النشار، مدرسة الإسكندرية الفلسفية، ص ١٠١.

(3) Chadwick, early church, p. 105.

ولقد كان الفيلسوف السكندري يؤمن يقيناً أن كل وحى أو إلهام يتوقف على قدرة المتلقى، والتجسد ضرورة حتمية للستر والتخفى أو الاحتجاب الإلهي؛ ذلك أن الإنسان بوقوعه في الخطيئة غير قادر على تحمل السناء أو الإشراق أو التجلي الإلهي بصورة مباشرة، ولأنه ليس هناك أحد بلا خطيئة، ومن ثم فليس هناك أحد مؤهل لتلقى البركة والمحبة الإلهية، ولذلك فإن هناك "تأراً" تطهيرية لتطهير أرواح جميع بنى البشر من الخطايا، والنفس الإنسانية، بما تمتلكه من حرية حتى وإن كانت منقوصة بسبب ما ارتكبه من خطايا، يمكنها بهذا القدر من الحرية استعادة كمالها (١).

ويأقراره للعلاقة بين الآب والابن في مسألة الألوهة السرمدية، فإنه وضع أسس الإيمان الأرثوذكسي بالتالوث المقدس، ولكنه في الوقت نفسه خلق مشكلة غاية في التعقيد في كيفية تجديد العلاقة بين الآب والابن، وأثار التساؤل الهام حول تصور "أزلية" الابن بصورة حقيقية في عالم الزمان والمكان. وإن كانت هذه المسألة بالنسبة له لم تكن تمثل مشكلة تؤرقه باعتباره "أفلاطوني" التفكير، يعتبر العالم المادى غير ذي أهمية بصورة تسيبية، أو على الأقل ثانوى الأهمية (٢)، فالموجود الجوهرى هو اللانهائى، السرمدى، والذى كل شيء منه كان، وقد أدى حدوث بعض الظواهر الكونية كالغواية الأولى في النظام الروحى إلى حدوث هذا العالم المختلط من الروح والمادة، وهو العالم الذى نحياه، غير أن الهدف الإلهى للخلاص - كما ذكرنا - هو أن يعود كل شيء إليه فى الوقت الذى يشاء هو (٣).

كان المسيح بالنسبة لأوريجن هو "الكلمة" "اللوجوس"، "الوسيط" الذى من خلاله تعلم المسيحيون كيف يقيمون الصلاة للآب، وبرهن أوريجن على أن الصلاة الخالصة أو الصادقة الخاصة بـ "الأفخاريسنا" (القربان المقدس) موجهة للآب من خلال الابن، وعليه فلا بد أن يكون هناك تمايز معين، وإرد أو مرعى. وأوضح أوريجن أنه بينما توجد مشيئة واحدة Monothylite للآب والابن، إلا أنهما حقيقتين متميزتين، مختلفتين شأن النموذج الأصلى والصورة المحاكية له، وما يذهب إليه

(1) Chadwick, early Church, p. 105.

(2) Hardy, Christian Egypt, p. 17.

(3) Zernov, Eastern Christendom, p. 37.

أوريجن يجعل الابن في مرتبة نالية للآب، ولم يكن الفيلسوف السكندري يؤمن أبداً أن اللوجوس أو الكلمة المقدسة تنتمي أو تنتسب إلى نظام الخلق، لأن الابن "وُلِدَ" ولم "يُخْلَقْ" وأن ولادته ليست في زمن بعينه، وهو الوساطة بين الآب وسائر الخلائق، هو الكاهن الأعظم بين الله والإنسان، هو الممثل لكل منهما لدى الآخر (1).

والقول بأداة للخلق ووساطة عند أوريجن تظهر إلى حد بعيد جداً تأثره بالفكر اليوناني والفلسفة الأفلاطونية القائلة بأن الخلق المباشر مُحال. والذي يدعو للانتباه هنا أن الأفكار التي قدمها أوريجن السكندري دفاعاً عن المسيحية ضد خصومها، باعتباره زعيم مدرسة المدافعين في الإسكندرية، ومحاولة تقديم المسيحية في قالب عقلائي يمكن من خلاله مواجهة تيار الفكر اليوناني والفلسفات السائدة آنذاك وآراء الغنوصيين وحجج الوثنيين، هذه الأفكار الأوريجنية كانت تياراً دافعاً، وجدت فيه كل الفرق المسيحية المتصارعة حول لاهوت المسيح وناسوته، ومكانته في التالوث، وطبيعته، ومشيئته، رغم الخلاف الحاد والعميق بينها، الشيء الذي تبحث عنه، والدفع التي ترد بها على محاجبيها، وفسرت كل فرقة من تلك الفرق آراء الفيلسوف السكندري على أنها تخدم وجهة نظرها الخاصة، وهكذا كانت التأويلات والشروح والأفكار الأوريجنية باباً فتح على مصراعيه لتلج منه كل الفرق المسيحية سعياً إلى ما تبتغي. ولعل خير وصف لهذه الحال ما جرى به قلم المؤرخ "سولبيكيوس سفروس" Sulpicius Severus الذي عاش في غالة بين عامي (٣٦٣ - ٤٢٠م) في رواية عن أحد الرهبان الغالبيين الذين زاروا مصر آنذاك، للوقوف على النظام الرهباني بها، وهو يدعى "بوستوميانوس" Postumionus حيث يبين أنه عندما قدم إلى الإسكندرية وجد المدينة تموج بحمي الجدل بين الرهبان والأكليروس دفاعاً عن أوريجن أو هجوماً على أفكاره، وأن الجمع يختلف حول آراء تستحق الإدانة باعتبارها هرطوقية، وأخرى جديرة بالإعجاب لكونها أرثوذكسية، مما جعل هذا الراهب الغالي في حيرة من أمره إزاء أوريجن دفعته إلى القول: "أما من جانبي، فقد دفعني الفضول لبحث بعض هذه الكتابات المختلف عليها، وهالتي أنني وقفت من خلال بعض هذه

(1) Chadwick, early church, p. 113; New Schaff – Herzog encycl. Vol. VIII.

الكتابات على آراء أدخلت السرور إلى قلبي، بينما انزعجت إنما انزعاج لآراء أخرى، ومن الواضح في اعتقادي - والحديث ما زال لبوستوميانوس - أن المؤلف نفسه قد تبني بعض هذه الأفكار غير القويمة، في حين يصر أنصاره أنها نُسبت عليه وزيفت في كتاباته. وإني لياخذني العجب حقاً أن يمتلك رجل واحد القدرة على أن يجمع في شخصه بين كلا النقيضين في وقت واحد؛ فهو في كتاباته التي تتفق والإيمان القويم، ليس هناك من يدانيه منذ عهد الرسل حتى زماننا هذا، بينما في أفكاره التي تسوقه إلى موضع الإدانة، لا نرى رجلاً آخر أشد وقوعاً في الخطيئة سواه" (١).

ومهما يكن من أمر فقد لقيت الآراء الأوريجنية رواجاً هائلاً، إيجاباً أو سلباً، على الساحة الدينية، وتركت بصماتها واضحة على الفكر المسيحي على امتداد عدة قرون تالية، وشغلت الدوائر الكنسية والتجمعات الرهبانية ليس في مصر وحدها، بل في العالم المسيحي جميعه في الشرق والغرب على السواء، وعقدت المجمع الدينية وتناولت هذه الآراء بالمناقشة والنقد والتحليل، وانقسم شعب الكنيسة إزاء الفيلسوف السكندري بين مؤيد ومعارض، وبرز على الساحة من بين هؤلاء وأولئك، ديونيسيوس السكندري، وأنتاسيوس أسقف الاسكندرية، وآباء كبادوكيا الثالثة، جريجوري النازيانزي، وجريجوري النيساوي، وباسيليوس القيساري، إضافة إلى جيروم وافاتريوس وروفينوس وإيپفانيوس، وغير هؤلاء وأولئك كثر، ممن صنفوا أوريجن السكندري لاهوتياً كبيراً قوياً الإيمان، أو هرطوقاً أثيماً يستحق أن يدان!! وإن كان هؤلاء وأولئك رغم بعد الشقة بينهما يتفقون على أنه أعظم مفكر عرفته الكنيسة المسيحية منذ أيام الرسل وحتى انعقاد المجمع المسكوني الأول في نيقية عام ٣٢٥.

وكان القرن الرابع الميلادي وحتى النصف الأول من القرن الخامس، الفترة التي شهدت ذلك الجدل الواسع والعميق والذي خلع على كل المناقشات ذات الشبه به فيما بعد عبر العصور تلك التسمية "المناقشات البيزنطية" التي أضحت عنواناً على الفكر البيزنطي الديني إبان تلك القرون، وكانت الآراء الأوريجنية - كما

(1) SVLPICIVS SEVERUS; Dialogues, I., 6.

أسلفنا - رداءً فضفاضاً اتمع لكل الأفكار المتفككة والمتعارضة فيما يتعلق بلاهوت المسيح وناسوته، وكان الأسقف السكندري بطرس الذي يعد آخر الشهداء في قائمة الاضطهاد الأعظم في مصر عام ٣١١ أو ٣١٢، على رأس المعارضين لأوريجن وآرائه، وشاركه في ذلك "يوستاتيوس" Eustathius الأنطاكي (حوالي ٣٢٤ - ٣٣٠) الذي يعد ألد خصوم الأريوسية التي حملت - كما سنعرف في الفصل التالي - الآراء الأوريجنية، لكن أوريجن لم يقدم مدافعين عنه خلال ذلك القرن أيضاً، بل وحتى فيما كان قد بقي من القرن الثالث الميلادي، مثل الأسقف السكندري ديونيسيوس، وثيوجنوستوس Theognostos و"بيريروس" Pierius اللاهوتيين السكندريين خلال تلك الفترة، وهما أستاذان بالمدرسة اللاهوتية بالاسكندرية ومن أشد المتحمسين لأوريجن السكندري، حتى أن "بيريروس" كان يطلق عليه "أوريجن الصغير"، وكانت كتاباته تقرأ وتدرس إلى جانب كتابات أستاذه (١)، وفي فلسطين كان "بامفيليوس" Pamphilius القيساري، الذي تلقى تعليمه العالي في المدرسة السكندرية، وكان تلميذاً وفيها لأستاذه أوريجن، وتمثل ذلك في أنه وضع خمسة كتب دفاعاً عن ذلك الفيلسوف السكندري، جمع فيها الاتهامات التي سبقت ضده، وفنذها بدقة، وانبرى للرد عليها (٢) وقد أضاف إليها تلميذه الأثير يوسيبوس، شيخ مؤرخي الكنيسة في القرن الرابع، كتاباً سادساً، نهج فيه نهج أستاذه، وكان هذا سبباً في أن يوجه المجمع المنعقد في روما سنة ٤٩٦ على عهد البابا "جلازيوس الأول" Gelasius I (٤٩٢ - ٤٩٦) اللوم إلى يوسيبوس القيساري وأستاذه مفيليوس لدفاعهما عن أوريجن وآرائه، وكان هذا متسقاً مع ما ذهب إليه البابا "ليو الأول" Leo I الكبير (٤٤٠ - ٤٦١) من أن الفيلسوف اللاهوتي السكندري يستحق اللعنة بسبب أفكاره وآرائه الهرطقية (٣).

ومن الطريف الجاد أيضاً أن الأوريجنية كانت سبباً في الجفوة التي وصلت إلى حد العداء بين صديقين التقيا على حب أوريجن والإعجاب بآرائه، بل والعكوف على دراستها وترجمتها إلى لغتهما، نعى القديس جيروم St. Hieronimus و"روفينوس" Rufinus الأكويلي Aquileia الذي قدم إلى مصر

(1) New Schaff - Herzog encycl - IX pp. 52 - 53 ; XI, p. 328.

(2) Ibid. VIII pp. 326 - 327.

(3) Hefele, history of the Councils of the Church, vol. IV, p. 215.



للتعرف على نسق الحياة الرهبانية بها عام ٣٧٣، وتتلذذ على يد "ديديموس" Didymus الضرير الذى بعد آخر من تولى رئاسة مدرسة الاسكندرية اللاهوتية، والذي كان متحمساً تماماً لآراء سلفه السكندرى. وقد جمع بين الصديقين فى أول الأمر حبهما للشرق وسحره الخاص، والنظام الرهبانى الذى قدمته مصر هدية إلى دنيا المسيحية، والذي حدا بجيروم أن يضع كتاباً عن أول الرهبان المصريين "سان بولا" (١)، وكذا السمعة العريضة التى حازتها مدينة الاسكندرية آنذاك فى عالم اللاهوت، وأمضى كلاهما جزءاً ليس بالقصير من عمره فى فلسطين ليعيش حياة الشرق بفكره وشخصيته واقعاً، وقد انضم كلاهما إلى جماعة الرهبان طلاب العلم الذين اجتمعوا على محبة أوريجن السكندرى، ووجدوا فى آرائه وأفكارهم الكنز الثمين الذين تحلقوا من حوله، يقود خطوهم فى ذلك "يوحنا أسقف اورشليم" (٢). فلما سَعَرَ لهيب الهجوم ضد أوريجن، وتمت إدانته من جانب الأسقف السكندرى ثيوفيلوس Theophilus فى مجمع الإسكندرية عام ٣٩٩، وصدق مجمع عقد فى اورشليم فى العام نفسه على ذلك، وآخر عقد فى روما سنة ٤٠٠ وربع فى قبرص فى العام الذى يليه مباشرة تحت زعامة "إيپيفانيوس" Epiphanius السلاميسى Salamis ألد أعداء أوريجن قاطبة، ظل روفينوس على وفائه للاهوتى السكندرى، بينما وقف جيروم فى الجانب الآخر مع الخصوم (٣).

وكان روفينوس عندما قدم إلى روما، نشر ترجمة باللاتينية لكتاب "المبائى الأساسية" De Principiis الذى وضعه أوريجن، وهو المؤلف الذى يحمل فكر اللاهوتى السكندرى فى الفلسفة واللاهوت، أو بتعبير أدق اللاهوت الفلسفى، ويعد أعظم مؤلفات أوريجن على الإطلاق على حد قول المؤرخ McGiffert (٤) الذى يعتبره المحاولة الجادة لوضع نسق معين للعقيدة المسيحية، والمصدر الأساسى الذى نبعت منه كل الاتهامات التى وجهت لصاحبه تحت دعوى الهرطقة، على الرغم من أن هدف واضعه كان التأكيد على أنه يمكن تقديم العقيدة المسيحية فى قالب عقلانى يتفق والكتاب المقدس، وقد قدم روفينوس لترجمته هذه بحديث أعاد

(١) انظر الفصل الرابع.

(2) New Schaff – Herzog encycl. Vol. VIII p. 274.

(3) Bokenkotter, a Concise history of the Catholic Church, p. 82.

(4) Mc Giffert, Prolegomena, NPNF, Vol, I, p. 272 , n.b.

به إلى الأذهان ثانية كيف أن جيروم نفسه كان واحداً من أشد المعجبين بأوريجن  
السكندري، وأنه كثيراً ما أفاض في مدحه، ولقد ارتاع جيروم لما عده غمراً  
وتعريضاً به من تبيان تعاطفه مع الأفكار الأوريجنية التي أمست الآن موضع  
الشكوك، ومن ثم شحذ قلمه للدفاع عن نفسه، وعلى هذا النحو راح الصديقان  
القديمان يتبادلان الاتهامات والرد عليها في عدد من الرسائل التي حفظها لنا  
التاريخ. وإذا كان روفينوس قد كف عن هذه المحاوره فيما بعد، إلا أن جيروم لم  
يتوقف حتى بعد أن مات صديقه اللود حين راح يشيعه بقوله: "ها قد مات العقرب  
أخيراً!!" (١).

ويبدو أن روفينوس عند ترجمته لكتاب "المبادئ" لأوريجن لم يقف عند حد  
الترجمة الحرفية، بل تصرف فيها بصورة معينة، وعمد إلى حذف بعض العبارات  
التي قد توحى بأفكار لا يمكن للكنيسة قبولها، وهذا ما عده جيروم تلاعباً بمحتوى  
الكتاب من جانب روفينوس دفاعاً عن أوريجن، رغم أن روفينوس امتدح جيروم  
كثيراً في مقدمته للترجمة، وأثنى عليه معلناً أنه اتخذ من ترجمته لعدد من أعمال  
أوريجن السكندري مثلاً يحتذى! وقد جاء في هذه المقدمة قول روفينوس " .. أعلم  
أن هناك كثيرين ممن تدفعهم الحماسة الشديدة لمعرفة الكتاب المقدس، قد ألحوا  
على المتضلعين في الآداب اليونانية أن يقدموا لهم أوريجن في صيغة رومانية، بأن  
ينقلوا تعاليمه إلى اللسان اللاتيني، وكان واحد من هؤلاء الدارسين العظماء، هو  
أخي العزيز وصديقي الحميم [يعني جيروم] عند رغبة الأسقف داماسوس  
Damasus [أببا روما بين عامي ٣٦٦ - ٣٨٤م] في أن ينقل إلى اللاتينية عظمتي  
أوريجن حول "تشيد الإنشاد"، وافتتح ترجمته بمقدمة بليغة رائعة لا تقل الرغبة في  
قراءتها عن الولع بقراءة أوريجن نفسه، وإذا كان أوريجن قد تفوق في كل كتاباته  
على الآخرين جميعاً، فإنه في "تشيد الإنشاد" قد تفوق على نفسه." (٢)

وحتى هذا الحد والحديث يدور حول عظمة أوريجن وفكره، وامتداح جيروم  
لعمله، لكن روفينوس - ونحن الآن في عام ٣٩٨ كان قد وقف على حقيقة نيات

(1) Bokenkotter, Catholic Church, p. 82.

(2) RVFINVS, ad Macarium, NPNF, Vol. III, pp. 427 - 428; HIER. Ep. LXXX,  
NPNF, Vol. VI.

جيروم تجاه أوريجن، وعلم اتحيازه إلى جانب خصومه، ومن ثم أبي إلا أن يلزمه في رسالته هذه إلى صديقه مكاريوس فيمضى يقول: "ورغم أن أسلوبه [يعنى جيروم] كان رائعاً وجذاباً إلا أنني أعتقد أنه بنفس تواقفة إلى الطموح، لم يكن يبتغى الوقوف فقط عند كونه مترجماً، حيث لم يكتف فقط بالتخلي عن كثير من كلمات أوريجن، بل حاول أن يجعل من نفسه شخصياً هو المعلم! "ويضيف" إن كتاب "المبادئ" هذا غاية في الصنعوبة والغموض، فهو يتناول الموضوعات التي أمضى الفلاسفة أعمارهم يبحثون فيها دون أن يصلوا إلى نتيجة، ولكن أوريجن حاول أن يجعل من هذه الأمور شيئاً يتفق مع العقيدة".

وما إن علم جيروم بأمر هذه الرسالة وما جاء فيها حتى تملكه الغضب، وشحذ سنان قلمه للرد على روفينوس في رسالة بعث بها إليه، أوضح فيها أنه سواء أفسح روفينوس عن يعنيه بحديثه أو كتّمه، (حيث كان الرجل يتحدث عن جيروم بصيغة الغائب ولم يذكر اسمه صراحة)، فإنه يعلم أنه المقصود بكل هذا، وأخبره أنه كان يتمنى أن تناقش مثل هذه القضايا الخلاقية بينهما وليس عن طريق نشر مجموعة من الافتراءات والأكاذيب التي لا أساس لها من الصحة، واختتم جيروم حديثه بقوله إنه لن يسلك نفس السبيل الذي سلكه روفينوس والذي يعيبه عليه جيروم، وأنه يحاول قدر الطاقة أن يكبح جماح غضبه حتى لا يوجه لصديق الأمس أي نوع من الاتهام<sup>(1)</sup>. وكانت هذه الرسالة وماتبها سبباً في حدوث القطيعة الكاملة بين الرجلين.

والموقف الذي اتخذته جيروم حيال أوريجن مع نهايات سني القرن الرابع الميلادي ومطلع للخامس، يثير عدداً من التساؤلات حول حقيقة الأمر، ففي "موسوعة الأعلام" De Viris illustribus التي وضعها جيروم وضمت مائة وخمسة وثلاثين شخصية، حظى أوريجن السكندري بمساحة لم يحظ بها غيره من كبار الشخصيات باستثناء "جميس العادل" الذي يلقب بـ "أخ المسيح" والقديس بولس"، وهذا يدل على المكانة التي يحتلها أوريجن في نفس جيروم، كما أنه يخلع عليه لقب Adamantius "الرجل الذي لا تلين له قنّاة"، وينزله في مؤلفه هذا منزلاً

(1) HIER. Ep. LXXXI

كريمًا حين يصفه بأنه "كان صاحب عبقرية لا تبارى في كل فروع المعرفة، المنطق والحساب والهندسة والموسيقى والنحو والبلاغة، ودارسًا لكل مدارس واتجاهات الفلاسفة، وكان يقوم بالتدريس لطلابه والأمل يحدوه أنه من خلال استخدام ودراسة هذه المعارف الإنسانية الكلاسيكية يمكن الوصول إلى إيمان حقيقي بالمسيح" (١). بل لقد ذهب أبعد من ذلك عندما تحدث عن مفاصميه خاصة الأسقف السكندري ديمتريوس والدوائر البابوية في روما، وقد جاء ذلك واضحاً في الرسالة التي بعث بها إلى الراهبة "بولا" Poula حوالي عام ٣٨٤ في روما (٢) وراح يقارن فيها بين ما كتبه "ماركوس ترنتيوس فارو Marcus Trentius Varro الكاتب اللاتيني الشهير (١١٦ - ٢٧ ق.م) وما خلفه أوريجن السكندري، الذي يصفه بقوله "رجلنا المسيحي الذي يأخذ فكره بالأبواب، الذي لا تلين له قناة، الذي استحق الدرجات العلاء لحماسته التي لا حدود لها في دراسة الكتاب المقدس"، ثم يقدم جيروم ثبثاً بالمؤلفات التي تركها أوريجن، ويعلق: "... هكذا تزين أن ما كتبه هذا الرجل يفوق كل ما خلفه السابقون من اليونان واللاتين على السواء. من ذا الذي يمكن أن يقرأ خلال عمره الطويل كل ما كتبه أوريجن؟! لكن للأسف .. ما هي الجائزة التي نالها منافأة على ذلك؟ لقد أدين على يد أسقفه ديمتريوس! ولم يقف إلى جواره إلا أساقفة فلسطين والعربية وفينيقيا وآخايا، وأيدت روما قرار إدانته، والعجيب أن هذا لم يحدث بسبب الجديد الذي أتى به أو لهرطقة في إيمانه، بل لأن الناس لا يمكن أن تتسامح مع شخص يمتلك فصاحة وثقافة لا يدانيه فيها أحد، وكيف وهو إذا فتح فاه لينطق أخرس الجميع وكأنما أمسوا بكما لا يتكلمون" !!

وما سجله جيروم بقلمه في هذه الرسالة يفصح عن أمرين غاية في الأهمية، أولهما الإقرار لرجل الإسكندرية بسعة الثقافة وفصاحة الكلمة، وثانيهما أنه ليس في أفكاره ما يدان لأجله، وإنما جاءت الإدانة حسداً من عند خصومه عليه وكرهية له، لكن جيروم عاد بعد تصاعد الهجمات ضد أوريجن وآرائه خاصة من جانب عدد من الرهبان في صحراوات مصر وخارجها، ووقوف عدد من رجال اللاكليس مؤيدين لهؤلاء، بحيث أمسى اعتناق الأوريجنية أو الإعجاب بصاحبها

(1) HIER. Vir- ill. 54.

(2) HIER. Ep. XXXIII.

تهمة يحرص كثيرون على نفيها عن أنفسهم، نقول عاد جيروم ليبين أنه لم يكن في يوم من الأيام مقتنعاً أو معتقاً لآراء أوريجن السكندري، وزادت حرارة دفاعه عن إصاق الأوريجنية به بعد أن نشر روفينوس ترجمة كتاب "المباني"، وصدرها بالمقمة التي ألح فيها إلى أن جيروم كان من أشد المتحمسين لرجل اللاهوت السكندري، ومن ثم يمكن القول مع "قرمانتل" (1) - Fremantle، أن جيروم كان في المرحلة الأولى من عمره وحتى وقت متأخر كان من أشد المعجبين لأوريجن والمتحمسين لآرائه، غير أنه في سنوات عمره الأخيرة بات من أشد المتحمسين لإدائته.

ومن رسالة بعث بها جيروم إلى أحد أصدقائه ويدعى "فنكنتيوس" Vencentius نقف على مدى التقدير الذي كان يحمله جيروم لأوريجن، والمكانة التي كان يضغه فيها قبل أن ينقلب عليه هذا الانقلاب، يقول: "إنه لأمر جليل ما تطلبه منى صديقي العزيز، وهو أن أنقل أوريجن إلى اللاتينية، وأن أتلو على مسامع الرومان رجالاً لا نستطيع أن نردد فيه إلا ما قاله عنه "ديديموس" البصير [يعنى الضرير] من أنه وحده المعلم الثاني للكنيسة بعد الرسل" (2).

ومن الواضح أن هذا الانقلاب في موقف جيروم تجاه أوريجن لم يأت دفعة واحد، ولكنه مر بمرحلة انتقال تمثلت فيما أعلنه جيروم من أنه يقدر في الرجل بعض جوانبه الفكرية وينكر عليه أخرى؛ ففي رسالة بعث بها إلى صديق له في روما ويدعى "ترانكويلينوس" Tramquilinus عام ٣٩٧، رداً على رسالة تلقاها منه تخبره أن واحداً من رجال الأكليروس يسمى "أوقيانوس" Oceanus قد دخل في جدل مع آخرين حول الأوريجنية، ويناشده فيها بأن يبعث إليه ما يمكن أن يقرأه من بين كتابات اللاهوتي السكندري، وما يمكن اعتباره هرطقة! وقد رحب جيروم بذلك تماماً وأثنى على الرجل، وقال في رسالته إليه ما نصه: "في رأيي أن نقرأ جيروم أحياناً من أجل سعة ثقافته وجزارة علمه، شأن تروتوليانوس Tertulianus و"نوفاتوس" Novatus و"أرنوبيوس" Arnobius و"أبوليناريوس" Apollinaris وغيرهم من كتاب الكنيسة اليونان واللاتين، ونختار من كتاباتهم ما هو ثمين

(1) Prolegomena to the principal works of st. - jerome, NPNF, Vol. VI, p. 21.

(2) HIER. ep. ad Vencentium, (in RVFIN. Apologia. II, 13.)

ونتجنب الغث عملاً بقول بولس الرسول: "امتحنوا كل شيء، تمسكوا بالحسن، امتنعوا عن كل شبه شر [رسالة بولس الأولى إلى أهل تسالونيكي ٥/٢١]، ولا يجب أن تمنعنا أخطاؤه التي وقع فيها من أن نفيد من تعليقاته النافعة التي فسر بها آي الكتاب المقدس" (١). وقد تكرر هذا المعنى في عدد آخر من رسائله مثلما جاء أيضاً فيما كتبه إلى "باماخْيوس" Pamachius و"أوقيانوس" (٢) حيث يقول "يلومني الناس متهمين إياي بأنني أثبتت أحياناً على أوريجن وامتدحته، وإذا لم تخني الذاكرة فإني لم أفعل ذلك سوى مرتين اثنتين، كانت إحداها في التقديم القصير الذي كتبته لعظاته حول "تشديد الإنشاد"، والأخرى في المقدمة التي وضعتها لكتابي عن "الأسماء العبرية". وإني لأتساءل "هل جاء ذكر للعقائد المسيحية خلال التقديم أو المقدمة؟ هل فيها شيء حول الأب والابن والروح القدس؟ هل تحدثت في أي منهما عن البعث أو التجسد؟ لقد امتدحت فقط بساطة تعليقاته وشروحه ولم أعرج مطلقاً على الإيمان أو مسائل العقيدة. لقد كانت الأخلاق فقط - وليس الإيمان - محور حديثي .. لقد امتدحت فقط الشارح وليس اللاهوتي، العبقري وليس المؤمن، الفيلسوف وليس الرسول".

ويلتقط المؤرخ الغالي سولبيكيوس سفروس هذا الخيط ليدفع عن جيروم تهمة "الأوريجينية" بالدفع نفسها، ويؤكد أنه فزع كثيراً عندما شاع أن جيروم، ذلك الرجل صاحب الإيمان الحق - على حد قوله - كان واحداً من أتباع أوريجن في أول الأمر، ولكن المؤكد الآن أنه قد أذان جميع كتاباته (٣).

ومع تصاعد حدة الجدل حول "الأوريجينية" راح كل فريق يقدم حججه وأسانيده ويفند آراء الخصوم، وديج قطباً للنزاع آنذاك وهما روفينيوس وجيروم، صديقاً الأمس وعدواً اليوم، دفاعين يبرهن كل منهما فيما يخصه صحة موقفه وصدق دعواه، وتباينت كتابات كل منهما وتنوعت بين مناقشات عقيدية أحياناً حول آراء أوريجن وأفكاره، ومسائل شخصية بحتة أحياناً أخرى.

(1) HIER. ep. ad Tranquilinum, ep. LXII, 2

(2) HIER. ep. LXXXIV, 2

(٣) SVLP. SEV. Dialogues, I, 6 وقد ذكر مؤرخنا هذا القول على لسان الراهب "يوستوميانوس"

الذي جئت على ذكره من قبل.

وعلى صفحات طوال سطر روفينوس دفاعه عن آرائه ومنابعته لأوريجن  
السكندري في أفكاره التي كان على إيمان يقيني لا يتزعزع بقوامها وصدقها،  
وأبدى روفينوس أسفه الشديد لاتهامه بالهرطقة بسبب موقفه من رجل اللاهوت  
السكندري<sup>(1)</sup>، ونفى عن نفسه بشدة هذا الاتهام<sup>(2)</sup> وعرض لعقيدة أوريجن من  
خلال كتابه عن "المبائ" وذكر دواعي قيامه بترجمة هذا العمل إلى اللاتينية<sup>(3)</sup>  
واستند في دفاعه إلى ما كتبه من قبل بامفيليوس القيساري أستاذ يوسيبوس، بل  
وضمن دفاعه دفاع بامفيليوس<sup>(4)</sup> وفسر ما يعنيه أوريجن من القول بأن "الابن لا  
يرى الأب"<sup>(5)</sup>، وفرق بين الرؤية والمعرفة<sup>(6)</sup>، وأوضح أنه لم يفعل أكثر مما فعله  
جيروم نفسه في ترجمة أعمال أوريجن إلى اللاتينية وأن أسلوبه لا يختلف كثيراً  
عما كتبه صاحبه<sup>(7)</sup> وذكر أن جيروم لم يغير في حقيقة الأمر فكره تجاه أوريجن  
ولكنه يتظاهر بذلك فقط<sup>(8)</sup> وأن استخدامه لكلمة "آخرين" يقولون لا تعنى إلا  
جيروم نفسه تون غيره<sup>(9)</sup> ثم يرفع عقيرته مخاطباً صديقه اللود متعجباً: "إنك  
تذهب إلى القول إن أوريجن نفسه قد عدل عن بعض أفكاره هذه، وبعث في هذا  
الجدد برسالة إلى "فابيانوس" Fabianus أسقف روما آنذاك، فإذا جاز لنا أن  
نصدق ذلك فعلاً، فكيف تسنى لك بعد هذا الذي أقدم عليه الرجل، أن تعود بعد مائة  
وخمسين عاماً من موته، لتجره إلى ساحة القضاء بقصد الإدانة؟! بل كيف يمكن  
أن تقبل منك توبة بينما ترفض أنت أن تعفو عن قدم من قبل ندامة؟!"<sup>(10)</sup>

ويخصص روفينوس الكتاب الثاني من دفاعه للهجوم المباشر على جيروم،  
ويتهمه صراحة بأنه لم يكتف فقط بالسماح باتهام أوريجن باتهامات باطلّة ومزيفة،  
بل هو الذي دبر هذا كله<sup>(11)</sup> ويقول إنه بينما وعد في حلمه الذي أذاعه ضد

(1) RVFIN. Apologia, I, 2

(2) Ibid. 4.

(3) Ibid. 11.

(4) Ibid. 12-13.

(5) Ibid. 17.

(6) Ibid. 18.

(7) Ibid. 21.

(8) Ibid. 23.

(9) Ibid. 26, 29.

(10) Ibid. 44.

(11) RVFIN. Apologia, II, 4.

"الشيشيرونية" (١) أنه لن يقرأ أو يمتلك أى كتب تصطبغ بالوثنية (٢) إلا أننا نرى أعماله كلها من بعد. وقد ملئت اقتباسات من هذه الكتب (٣) وخاصة فى حديثه عن "الترجمة النموذجية" الذى يعتمد أساساً على أفكار شيشرون وهوارس (٤)، ولا يخل من اعترافه علانية بالفيلسوف الأفلاطونى "بورفيرى" (٥). ويضيف روفينوس قائلاً إن جيروم كان أثناء وجوده فى بيت لحم يمتلك مجموعة من كتب المفكرين والفلاسفة الوثنيين، ويقوم بتعليمها للناشئة ويؤكد أنه اطلع عليها بنفسه عندما قدم جيروم لزيارته فى أورشليم وحمل بعضاً منها معه (٦)، ثم يذكر ما قاله جيروم فى مدح أوريجن فى معرض رسالته إلى صديقه "فنكتيوس"، وهى الرسالة التى جئنا على ذكر بعض ما تضمنته خاصاً بهذا الأمر منذ قليل. ويختتم روفينوس دفاعه بقوله إن جيروم بإدانته لشخصى إنما يدين نفسه وذلك لأنه يتبنى العديد من أفكار أوريجن، بل ويذهب بها إلى أبعد مما يعنيه أوريجن نفسه (٧) ويتساءل لماذا إذن تدان ترجمتى لكتابات أوريجن ولا تدان ترجمات جيروم؟ (٨) بل إن الواجب يقتضى أن يقوم المجمع الذى يعقد لإدانته أوريجن السكندرى والكتب التى تتناول آراءه ومؤلفيها بإدانة جيروم هو الآخر وأعماله (٩).

مضى على صدور دفاع روفينوس هذا قرابة عامين، استجمع فيهما جيروم قوى فكره لينشر فى عام ٤٠٢ على صفحات أكثر طولاً وأشد حدة رده على كل ما تضمنه دفاع روفينوس هذا، وبدا واضحاً منذ اللحظة الأولى شدة الهجوم الذى أعلنه جيروم لمواجهة صديق الأمس خصيم اليوم. فهو يبدى تعجبه من مهاجمة روفينوس "أخلص الأصدقاء" له على هذه الصفحات (١٠)، وإذا كان هناك كثيرون قد ترجموا لأوريجن فلماذا يخص جيروم بهجومه (١١) ويذكر أن الدفاع الذى ينسب

(١) راجع الفصل الأول.

(2) RVFIN. apologia, II, 6.

(3) Ibid. 7.

(4) Ibid. 8.

(5) Ibid. 9.

(6) Ibid. 8 B.

(7) Ibid. 28.

(8) Ibid. 45 - 46.

(9) Ibid. 47.

(10) HIER, apologia, I, 1

(11) Ibid. 2



إلى "بامفيلوس" والذي وُضع دفاعاً عن اللاهوتي السكندري، ليس بقلم بامفيلوس بل تلميذه يوسينيوس القيساري<sup>(١)</sup> ويأخذ على روفينوس إصراره على الدفاع عن أوريجن وآرائه في الوقت الذي أدانه فيه الأسقف السكندري "ثيوفيلوس" والأسقف الروماني "أنسطاسيوس"<sup>(٢)</sup> ويردد من جديد قوله الذي جاء في رسائله العديدة، من أن امتداحه لأوريجن لا يمتد لأبعد من كونه كاتباً ولكنه يدينه كلاهوتي بالهرطقة<sup>(٣)</sup> ومن ثم فيلس هناك أي وجه للغرابة في أنه أتى عليه قبل أن يطلع على كتابه عن "المبادئ"<sup>(٤)</sup> ويرد على اتهام روفينوس له بامتلاك وقراءة كتب الوثنية بأن ذلك كان فيما مضى من أيام الشباب.<sup>(٥)</sup> ويرد على روفينوس ما يذيعه عن تعرضه للاضطهاد في سبيل العقيدة، ويقول جيروم إن أحداً لم يسمع من قبل عن سجن أو نفى روفينوس من أجل الإيمان<sup>(٦)</sup>.

وتزداد حدة الدفاع لتتحول إلى هجوم مباشر وعنيف ضد الصديق القديم ليعلن جيروم أن اعترافاته بالإيمان ليست كافية لأن أحداً لم يسأله البتة عن عقيدته الخاصة بـ "الثالوث"، بل عن عقيدة أوريجن وأفكاره في البعث، وماهية الروح، وإمكانية خلاص الشيطان، وفيما يتعلق بالأولى والأخيرة فإنه يبدو مشوش الفكر، أما عن الروح فإنه يظهر جهلاً فاضحاً<sup>(٧)</sup> وهذا يعد من أكبر الكبائر لأنه ليس من المقبول أن يكون امرؤ له قدر روفينوس جاهلاً بما يعلمه إكليروس الكنيسة كلها<sup>(٨)</sup>، ويقول إنه ليست هناك مشكلة في ترجمة روفينوس لكتاب أوريجن "المبادئ" إلى اللاتينية، ولا أحد يلومه على ذلك، لكن الذي يؤخذ عليه أنه سمح لنفسه دون وجه حق أن يتصرف بالتعديل أو التغيير خلال الترجمة<sup>(٩)</sup>. ثم يتعرض جيروم لأفكار أوريجن عن الابن ويذكر أنها تضمنت آراء هرطوية بحتة تُنضح في اعتقاده وقوله بأن "المسيح مخلوق" وأن "الروح القدس تابع"، وهذا مخالف تماماً لإيمان الكنيسة،

(1) Ibid. 9

(2) Ibid. 10.

(3) Ibid. 11.

(4) Ibid. 14

(5) Ibid. 30.

(6) HIER. apologia, II, 3.

(7) Ibid. 5 – 8.

(8) Ibid. 10.

(9) Ibid. 11.

ولا يؤثر أنه قد رجع عن أفكاره هذه لأن الرجل ليس من الغباء — على حد قول جيروم — ليفعل ذلك (١).

ويشأعل جيروم موجهها حديثه لصديقه اللود .. لماذا لا نختلف كأصدقاء ونترفع عن الصغائر؟! (٢)، ولماذا لا نضع أيدينا سوياً لندين أوريجن ما دام يستحق الإدانة ونضع حداً لهذا الخلاف والنزاع؟! (٣) ما دام الجميع قد أدانه وعلى رأسهم أسقفه ثيوفيلوس، وأكد هذه الإدانة الإمبراطوران أركاديوس وهونوريوس (٤)، ويسخر من روفينوس رداً عليه بأنه إذا كان البابا سيريكوس Siricius الذي برأه قد مات فإن البابا أنسطاسيوس Anastasius الذي أدانه ما زال حياً! (٥) وإذا كان إيفانتيوس منحه قبلة السلام إلا أنه أعلن من بعد عدم ثقته فيه (٦) ويختتم دفاعه بقوله لروفينوس: "إن دفاعك عن أوريجن لن يبني ساحتك بل يدخلك معه إلى قصص الاتهام، وإن تهديك بتخطيمي لن ينال مني، ولن يكلفني حتى عناء الرد، فالأمور الشخصية يجب ألا تختلط بأمور العقيدة (٧) .

كان الخلاف بين الصديقين القديمين على هذا النحو الذي رأينا باباً اتسعت من جراء فتحه على مصراعيه دائرة الجدل والصراع حول "الأوريجنية"، خاصة بعد أن راح كل من الرجلين يكتب إلى أصدقائه ومعارفه من رجال الاكليروس والرهبان والمفكرين في مختلف أنحاء الإمبراطورية، للوقوف في صف هذا الجانب أو ذلك، أو حتى يرسل كل منهما معارضيه وخصومه محاولاً تبرئة سachtته وتوضيح أفكاره؛ من ذلك مثلاً أن جيروم بعث إلى أحد رجال الاكليروس في كنيسة روما يدعى "فيجيلانتيوس" Vigilantius (٨) رسالة فتح فيها النار عليه دون هوادة، لأن الأخير بعد عودته من فلسطين إلى روما اتهم جيروم بالأوريجنية، وكان جيروم قد استقبل الرجل عند قدومه إلى بيت لحم وعرض عليه خلاصة الأفكار التي طرحها أوريجن، مما أوحى إلى الكاهن الروماني أن جيروم قد تابع

(1) Ibid. 12 – 13.

(2) HIER. apologia, III, 2.

(3) Ibid. 9.

(4) Ibid. 16 - 18.

(5) Ibid. 21.

(6) Ibid. 23.

(7) Ibid. 37, 41- 42.

(8) HIER. ep. LXI.

أوريجن، وقد خاطبه جيروم في رسالته هذه بقوله: "إذا كنت لم تع بأذنيك ما قلتَه لك شخصياً، فلعلك تستطيع أن تفهم شيئاً من خلال رسالتي هذه، وقد أعلن جيروم في هذه الرسالة اتهامه صراحة لأوريجن بالهرطقة لدفع التهمة عن نفسه!

وقد حاول أصدقاء جيروم في روما وعلى رأسهم "باماخيوس" عضو السناتو، والأرملة الثبيلة مارسيلا، الحصول من البابا "سيريكوس" في عام ٣٩٨، أي قبل وفاته بعام واحد، على قرار بإدانة روفينوس، لكنهم فشلوا في ذلك — كما علمنا منذ قليل، فلما خلفه أنسطاسيوس جدوا المحاولة ثانية — فاستدعاه البابا إلى روما من أكويليا ليدفع عن نفسه الاتهامات التي أثارها أصدقاء جيروم، وقد فعل روفينوس ذلك وقدم وثيقة دفاعه هذه مبنياً فيها حقيقة إيمانه ومعتقدَه في الثالوث (١) وقال هل من العدل أن يواجه إليه اللوم لأنه قام بنقل ما كتبه أوريجن باليونانية إلى اللسان اللاتيني؟ ولماذا هو بالذات إذا كان هناك كثيرون غيره فعلوا ذلك؟ وهو هنا يشير صراحة إلى جيروم، وإذا كان لابد من إدانة أحد من جراء فعل ذلك، فنتكن الإدانة لمن اتخذ أول خطوة في هذا السبيل (٢). وليس هناك ما يشير صراحة إلى محاكمة قام بها البابا لروفينوس أو حتى إلى حكم صدره ضده، لأن أسقفية روما لم يكن لها آنذاك في أوليات القرن الخامس ما كان لها من بعد في العصور الوسطى الرئيسية ما بين القرون من الحادى عشر إلى الرابع عشر، ولكننا نقف على وجهة نظر البابا في هذه القضية من الرسالة التي بعث بها الأسقف الروماني أنسطاسيوس إلى يوحنا أسقف أورشليم، أشد المعجبين بأوريجن وأرائه، والذي كان البابا يحاول استمالته للتخفيف من حدة انحيازه إلى الأوريجنية، أما فيما يتعلق بروفينوس فقد انتهى الأمر بأن تركه البابا لضميره ولم يذهب إلى أبعد من ذلك!

يقول البابا أنسطاسيوس في رسالته هذه إلى يوحنا الأورشليمي، "... أما عن أوريجن، ذلك الذى تُرجمت كتاباته إلى لغتنا [اللاتينية] فصدقنى لم أسمع به من قبل أبداً، بل ولا أسعى حالياً حتى لمعرفة من كان!! ولا ما يمكن أن يكون عليه فكره!! غير أن ما تركه على ذلك الأمر [يعنى إثارة المشكلة الأوريجنية] يدفعنى لأن أبدي سرورى للحديث معك ولو لبرهة. فالانطباع الذى خرجت به والذى أصبح واضحاً

(1) RVFIN. Apologia ad Anastasiun, 2 – 6.

(2) Ibid, 7.

من خلال قراءة بعض فقرات من كتابات أوريجن من جانب بعض متقّي مدّينتنا (روما)، والضباب الذي غلّفهم من جراء ذلك وجعلهم يتخبّطون، ترك أثرًا بالغ السوء على إيماننا الذي أقره الرسل وصدقته تقاليد الآباء، هذا كله سوف يهدّد وحدة كنيستنا ويقودنا إلى أن نتمزق شر ممزق (1).

وحدث أنسطاسيوس على هذا النحو يكشف بجلاء عما كان يعيش فيه الغرب اللاتيني من افتقار إلى فهم أو حتى محاولة معرفة الأمور اللاهوتية التي يجري الجدل من حولها في الشرق الروماني، وكان هذا أمرًا طبيعيًا يتفق وحقيقة خلو الغرب من المدارس الفكرية الفلسفية اليونانية، والتيارات الشرقية الصوفية، وأسرار العبادات القديمة الباقية من حضارات تلك المنطقة، وهذا الامتزاج الهائل بين كل هذه الثقافات والعقيدة المسيحية، والذي أفرخ في النهاية تيارًا فكريًا متميزًا تمثل في "المسيحية المفلسفة"، وكان حتمًا مقضيًا والحالة هذه أن يناي الغرب اللاتيني بنفسه عن معتزك هذا الجدل الذي أضحي السمة الأساسية للنصف الشرقي من الإمبراطورية، أو ما اصطلح على تسميته بالإمبراطورية البيزنطية فيما بعد، حتى أمست هذه المناقشات الجدلية علمًا عليه وصارت مثلاً، تعنى مصطلح "المناقشات البيزنطية".

ويؤكد هذا المعنى ما تضمنته الرسالة التي نحن بصددنا حين يستمر البابا في حديثه قائلاً: "... بالله عليك خيرني ما معنى أو جدوى ترجمة أعماله [يعنى أوريجن] إلى اللاتينية؟! [تأمل !!]. إذا كان المترجم يقصد بترجمته كشف الأخطاء التي وقع فيها المؤلف، وتبيان خيب متصده للعالم أجمع، فأهلاً ومرحباً، أما إذا كان يضمّر بترجمته هذه نية إقرار تلك الأفكار، ونشرها بين الناس، بحيث لا يخدم هذا الصرح الذي يشيده إلا هوى في نفسه، وذلك بتزييف إيمان الكنيسة الكاثوليكية .. فهذا ما تأبأه ضمائرنا ولا نرضاه" (2).

وليس هناك أبلغ في الدلالة على مدى الضحالة الفكرية التي يعاني منها الغرب اللاتيني، بل والبايا نفسه، من هذه العبارات التي جرى بها مداد قلمه، فهو

(1) ANASTASIUS, pope, ep. ad Ioannem, 3.

(2) Ibid. 4.

لا يعرف من هو أوريجن الذي تتناول فكره الأروقة الخاصة من خاصة المتقنين هناك، ويعلن صراحة أنه لا يعنيه في شيء أن يعرف من هو هذا الـ "أوريجن" ولا ما هي آراؤه رغم أنها تخص عمله الرئيسي باعتباره رأس الكنيسة الرومانية، ولم يكلف نفسه عناء "القراءة" ناهيك عن "الدراسة" لبعض ما كتبه أوريجن، بل اعتمد على قراءة بعض منقفي مدينته الذين أرتج عليهم فهم شيء مما كتبه اللاهوتي السكندري، وراحوا من جراء ذلك "يتخبطون"، على حد قوله، ثم تبلغ المأساة قمتها حين يتساءل عن جدوى ترجمة هذه الأعمال ومدى قيمتها، وكأن المسألة لا تعنيه البتة في شيء، وكأنها بعيدة كل البعد عن جوهر الإيمان المسيحي !!.

لهذا كله لم يكن غريباً أن يختتم البابا رسالته بقوله: "... وفوق هذا وذاك فإنني لا يمكن أن أمر مرور الكرام على واقعة أدخلت السرور على قلبي، أعنى بذلك المرسوم الذي أصدره إمبراطورنا [يعنى أركاديوس إمبراطور النصف الشرقي، وهونوريوس عاهل النصف الغربي]، يحذران فيه كل مؤمن يعمل في خدمة الله من قراءة أوريجن، ويعلنان أن كل من ضلّ وغوى من جراء قراءته فقد تمت إدانته بمقتضى المرسوم الإمبراطوري" (1). ولم يكن غريباً أيضاً أن يصدر البابا أنسطاسيوس قراراً بإدانة أوريجن السكندري ضمن موجة العداء الكنسي والإمبراطوري تجاه اللاهوتي السكندري، وليس عن فهم لآراء هذا الرجل ودراسة متأنية لأفكاره، ومن ثم نراه يفصح مرة أخرى عن عدم معرفة أي شيء مما قاله أوريجن، ويعلن في رسالة بعث بها إلى "سيمبليكانوس" Simplicianus أسقف ميلانو (2) بناء على رغبة الأسقف السكندري ثيوفيلوس Theophilus يخبره فيها أنه بدوره - مثل ثيوفيلوس - يدين أوريجن لأنه وقف على هرطقته مما أخبره به يوسيبوس أسقف كريمونا Cremona. وهذا في حد ذاته اعتراف جديد وصريح من البابا بضعف معرفته الغرب أو فهم رجال الدين فيه للمسائل اللاهوتية التي دار حولها الجدل طويلاً طويلاً في النصف الشرقي من الإمبراطورية.

وقد شارك "إيفانيوس" أسقف سلاميس Salamis في قبرص، في هذه الحملة الشرسة ضد لاهوتي الاسكندرية، ويعد واحداً من أشد المخالفين لآرائه

(1) Ibid. 5.

(2) ANAST. ep. ad Simplicianum (HIER. ep. XCV).

والمحرضين على إدانته بل وإدانته كل من يتبع آراءه؛ ذلك أن إبيفانيوس كان يؤمن إيماناً يقينياً أن أوريجن السكندري هو الأب الروحي والفكري لكل هرطقة ظهرت في المسيحية، وأنه المؤسس الحقيقي للكريوسية Arianism<sup>(1)</sup>، ومن ثم جعل هدف حياته تحطيم كل من يعتقدون الأوريجنية أو يروجون لها. ولعل الفترة التي قضاها في شبابه بين الرهبان المصريين، وحياة للرهبانية التي عاشها في فلسطين، وصادقته للراهب الغزوى هيلاريون، قد تركت بصماتها واضحة على قسماات فكره الذي يعادى تماماً كل ما يمت للثقافة اليونانية والاتجاهات والأفكار الفلسفية.

ولما كان أبيفانيوس يعلم أن يوحنا أسقف اورشليم أوريجنى الفكر والقالب، فقد صب عليه جام غضبه، وراح يولب ضده الرهبان في فلسطين ويدفعهم لنبد رسامته والخروج عن طاعته، ولم يلبث أن بعث إليه برسالة يتهمه فيها صراحة بالأوريجنية ويقول مخاطباً إياه: "ألم يقل أوريجن إن الابن لا يمكن أن يرى الأب، والروح القدس لا يمكن أن يعاين الابن" أولقد أشرنا من قبل إلى رد الأوريجنيين على ذلك بأن هناك فرقاً بين المعرفة والرؤية أو المعاينة، وأن الخصوم غير قادرين على التفارقة بين المعنيين]. ويضيف إبيفانيوس "إن كلمات أوريجن هذه ما هي إلا كلمات عدو الله كاره إياه ومحتقر له ولقدسيه"<sup>(2)</sup>.

غير أن النزاع حول الأوريجنية أخذ بعداً جديداً عندما تحول أسقف الاسكندرية ثيوفيلوس Theophilus من الضد إلى الضد تماماً، فقد كان واحداً من أشد المعجبين بأوريجن السكندري المؤمنين بأرائه وأفكاره، ثم انقلب على عقبيه كلية ليقف في خندق واحد مع الذين يتهمونه بالهرطقة ويقيمون ضده الدنيا ولا يعقدونها!! وهكذا يكون ثيوفيلوس قد سلك السبيل نفسه الذي سلكه جيروم من قبل وخطا خطوه، وذلك أمر يضع أمام الباحث علامات استفهام كبيرة ومتعددة.

فعلى امتداد أربعة عشر عاماً ما بين سنة ٣٨٥ م وهي السنة التي تمت فيها رسامة ثيوفيلوس أسقفاً لكنيسة الإسكندرية، وسنة ٣٩٩ م والرجل تابع أمين

(١) New Schaff – Herzog encycl. Vol. IV, pp. 154 – 155. وانظر أيضاً الفصل التالي، وعن

حياة إبيفانيوس وجوانب شخصيته، راجع، أحمد عثمان، تاريخ قبرص ١٢٢ – ١٢٤.

(2) EPIPHANIUS, ep. ad Ioannem (HIER. ep. LI, 4, 6.)

للاهوتى السكندرى أوريجن، وكان آخر ما قاله فى هذا السبيل فى رسالته الفصحية لهذا العام (٣٩٩م) "إن الله روح لا يدركه الفهم وليس مجرد إنسان عظيم الشأن"<sup>(١)</sup>، وهاجم بشدة تلك الآراء الخاصة بمسألة التجسد والتي كانت قد لقيت انتشاراً كبيراً بين عدد ليس بالقليل من الرهبان المصريين الذين ينسبون الجسد والشكل الإنسانى إلى الله، ما دام الإنسان قد صنع على صورة الله، وراح ثيوفيلوس يؤكد فى نظام أوريجنى أن الله، والله وحده، يجب تنزيهه عن المادة<sup>(٢)</sup> وفى هذا السبيل وضع مؤلفاً عنوانه "ضد المجسدين" Cantra Anthropomorphitos حمل فيه حملة عنيفة ضد الهرطقة الذين يصفون على الله صفة بشرية وصفات تعددية، مفندا من خلال مناقشات مستفيضة حججهم فى هذا الذين يذهبون إليه، مبيناً أن الله ليس كمثلته شيء ولا يطرأ عليه تغيير أو تحويل، وهو وحده دون غيره سرمدى<sup>(٣)</sup>، ويخبرنا "سقراط" Socrates المؤرخ الكنسى فى القرن الخامس، إنه على الرغم مما لحق بسيرة ثيوفيلوس إلا أنه كان دائم القراءة لكتابات أوريجن، حريصاً على الوقوف على كل ما بها من أفكار لاهوتية، على الرغم من علمه بإدانتها، وكان إذا سئل عن ذلك أجاب، "كتب أوريجن كالمروج الخضراء والأزهار الياضعة، فيها من كل نوع قطوف، فإذا وجدت من بينها شيئاً جميلاً سارعت إلى اقتطافه، فإذا ما ظهر لى بها شيء يشوك تجنبتة حتى أتبين حقيقة أمره"<sup>(٤)</sup>.

ويؤكد هذا الاتجاه لدى ثيوفيلوس أن يوحنا الأورشليمى كتب إليه يستجد به ضد الهجوم الذى تعرض له من جانب كل من إبيفانيوس السلاميسى وجيروم عندما احتكم الخلاف حول الأوريجينية، ولم يتردد ثيوفيلوس فى الوقوف إلى جانب قرين فكره، فبعث إليه بواحد من أشد المقربين إليه وخاصة المتفهمين فى اللاهوت الأوريجنى هو "إيزيدور"<sup>(٥)</sup> وقد استخدم جيروم هذه الحادثة فى التشهير بيوحنا الأورشليمى وإثارة كنيسة القسطنطينية وأنطاكية ضده، بعد أن وقف على نص رسالة يوحنا إلى ثيوفيلوس، وراح ينفخ فى كير العداة ضد أسقف أورشليم، مندداً

(١) بوتشر، تاريخ الأمة القبطية، ص ٣٢٢.

(2) New Schaff – Herzog encycl. Vols VIII p. 274, XI p. 405.

(3) GENNADIVS, de. Viris illustribus, 34.

(4) SOCR. hist. eccl. VI, 17.

(5) HIER. ep. ad Pamachium C. Ioannem, 37.

بما جاء في مقدمة رسالته وديباقتها، خاصة ما خلعه على الأسقف السكندري من صفات وألقاب<sup>(١)</sup>.

غير أن ثيوفيلوس انقلب فجأة على نفسه؛ ذلك أن ما جاء على لسانه في رسالته الفصحية عام ٣٩٩م أثار عليه جماعات الرهبان المصريين في منطقة وادي النطرون وحواليها، ولما كان معظم هؤلاء لم يؤت حظاً من الثقافة ولا علاقة لهم من قريب أو بعيد بالتيارات الفكرية السائدة في مصر وخارجها آنذاك، ولايزيد إمامهم بها عن القدر الذي كان عليه الغرب اللاتيني وأسقف روما آنذاك، فقد هالهم ما حسبوه عودة للدعوة الأريوسية التي كان يمقتها الرهبان شديد المقت، ولما كانت هذه وليدة اللاهوت الأوريجني فقد عدا ثيوفيلوس أوريجنياً، وهرعوا إلى الإسكندرية وأحاطوا بالمقر البابوي، وتحولت الأمور في المدينة إلى حالة من الهياج هدد معه الرهبان ثيوفيلوس إذا لم يرجع عن أقواله، وأفلح في تهدئتهم بصورة مؤقتة، غير أنهم أصروا على أن يعلن الأسقف إدانته لكل ما قال به أوريجن، فأجابهم إلى ما طلبوا وأضاف أنه يستهجن أعمال أوريجن ويعتبر أولئك الذين يتمسكون بها ممن يجب أن يحل بهم العذاب<sup>(٢)</sup>.

ولكن .. أليس يبدو غريباً هذا الذي فعله ثيوفيلوس؟! فمؤلفاته ورسائله الفصحية وأحاديثه تدخله في زمرة الأوريجنيين، فكيف به الآن يعلن استهجانهم ورفضه لأعمال أوريجن وآرائه؟! هل كان ذلك مجرد مناورة منه لتجنب غضب الرهبان وتحاشي إثارتهم ضده؟ ربما، وليس هذا مستبعداً إذا علمنا تلك القوة الكبيرة التي كان عليها الرهبان المصريون، والدور البارز الذي قاموا به في

---

(١) كتب يوحنا الأورشليمي إلى ثيوفيلوس السكندري يقول: "أنت وإيم الحق رجل الله، تزدان ببركة رسولية، على عاتقك تقع مسئولية رعاية الكنائس كلها، خاصة كنيسة أورشليم، رغم العيب الكبير الذي تتحمله في رضى تام، أعنى رعاية كنيسة الله التي تحظى برعايتك، كنيسة الإسكندرية" وهنا فتح جبروم النار على يوحنا، واعتبر هذه الديباجة تملقاً وبنفاقاً في وقاحة ظاهرة - حسب نص عباراته - وقال إن يوحنا يريد بذلك أن يوكل السلطة كلها إلى رجل واحد دون بقية الأساقفة، علماً بأن هذا لم يدر بخلد يوحنا على الإطلاق، ويتساءل .. ما علاقة كنائس فلسطين بكنيسة الإسكندرية؟ ويقول، إن القوانين الكنسية لمجمع نيقية تعطى لكنيسة قيسارية الإشراف على كنائس فلسطين، ولأنطاكية السيادة على كنائس الشرق، دون مصر طبعاً، وجبروم بهذا يقيم الدنيا ويقعدها ضد يوحنا الأورشليمي، انظر HIER. ep. ad Pamavhium, 37.



مساندة أساقفة الإسكندرية منذ عهد أثاسيوس فصاعداً ضد السلطة الإمبراطورية في القسطنطينية، والإدارة المحلية في الإسكندرية، وجموع الوثنيين، والفرق الخارجة التي تتبعها الكنيسة بالهرطقة، وقد خبر ثيوفيلوس ذلك بنفسه منذ أعوام قلائل جداً عندما وقف الرهبان بكل قواهم إلى جواره في القضاء على آخر معقل الوثنية في الإسكندرية، نعى السرابيوم، وتكميره بأيديهم. فإذا أضفنا إلى ذلك كله أن منطقة وادي النطرون تشكل الظهير الجغرافي والامتداد الطبيعي للإسكندرية، والملاذ الأمين للأسقف السكندري إذا ما دهمه جنود الإمبراطورية — كما حدث من قبل مراراً — أدرنا على الفور مدى الأهمية التي يعلقها أساقفة الإسكندرية على رهبان هذه المنطقة، ومدى الخطورة التي يستشعرها ثيوفيلوس إذا ما غضبوا عليه.

والسؤال الذي يفرض نفسه الآن بالحاح .. هل انقلب ثيوفيلوس فعلاً فجأة

من الضد إلى الضد بمجرد لقاء الرهبان به وتوعدهم إياه ؟

يخبرنا المؤرخ الكنسي سقراط، والذي كان معاصراً لهذه الأحداث، أن ثيوفيلوس كان يؤمن إيماناً كاملاً بأنه ليس هناك وجود مادي لله، أو بتعبير آخر، كان مقتنعاً في داخله اقتناعاً تاماً بطبيعة واحدة لله، منكرأ ما يذهب إليه القائلون بطبيعة بشرية، وإن اضطر كإرهاباً أن ينكر ذلك كله صراحة، ويعلن أنه لا علاقة له بالبتة بهذه الأفكار<sup>(1)</sup> ونقف من جيروم على ما يدعم هذا الرأي؛ فقد علم جيروم بما جرى في الإسكندرية، وما كان بين ثيوفيلوس والرهبان، فأراد أن يعتم هذه الفرصة ليضم الأسقف السكندري جماعة الخصوم المناهضة لأوريجن وآرائه، وكان هذا يعد — إذا ما أفلح فيه — كسباً كبيراً يرجح كفة المعارضين للأوريجينية، بما يمثله الأسقف السكندري بمكانة كنيسته من وزن بين الكنائس المختلفة في عالم المسيحية، ولذا لم يتوان لحظة واحدة عن اهتبال هذه الفرصة التي سنحت له، فكتب إلى ثيوفيلوس عبداً من الرسائل حول هذا الأمر، غير أن الأسقف السكندري لم يجبه في حينه إلى ما هدف إليه، ومن ثم يقول جيروم في واحدة من هذه الرسائل: إنه لم يثقل رداً على ما كتبه مراراً، ويعلل ذلك بأنه ربما يعود للحرج الذي يشعر به ثيوفيلوس من جراء هذه القضية، وما تسببه له من عناء<sup>(2)</sup>.

(1) Ibid. 10.

(2) HIER. ep. ad Theophilum, ep. LXIII, 3.

وحوالى ذلك الوقت (ديسمبر ٣٩٧ أو فبراير ٣٩٨) تمت رسامة "يوحنا ذهبي القم" Ioannes Chrysostomus أسقفاً للقسطنطينية خلفاً لـ "تكتاريوس" Nectarius ، ولما كان الأسقف الجديد رجلاً يعرف قدر نفسه وثقافته ومكانة كنيسته، وما خصها به المجمع المسكوني الثاني (القسطنطينية ٣٨١) فى قانونه الثالث<sup>(١)</sup> من تقدمة على كنيسة الإسكندرية وأنطاكية، ولما كان يوحنا ذهبي القم رجلاً شديد الاعتزاز بنفسه رغم شديد تواضعه أيضاً، أدرك ثيوفيلوس أن النفوذ المصرى فى القسطنطينية والذى يستند إلى البحارة المصريين هناك وجماعة الرهبان أيضاً سوف يتقلص بإزاء شخصية يوحنا، وتأكد ذلك بشكل عملى عندما لجأ جماعة من الرهبان المصريين المؤمنين بالأوريجنية إلى القسطنطينية، لاثنين يذهبان القم لينقذهم من الاضطهاد الذى أنزله بهم ثيوفيلوس<sup>(٢)</sup>، عندها أعلنها الأسقف السكندرى حرباً لا هوادة فيها ضد الأوريجنية والرهبان المؤمنين بها وكذا الأساقفة العاكفين عليها ويوحنا ذهبي القم<sup>(٣)</sup>، وأوقع بالرهبان الأوريجنيين فى مصر اضطهاداً عنيفاً، وكان هذا أمراً طبيعياً يتفق وتطلع ثيوفيلوس إلى تأييد ودعم "الرهبان المجسدين" Anthropomorphitae وهم الأكثر عدداً، فى صراعه بصفة خاصة مع ذهبي القم، وقد تحقق له ذلك فعلا فى المجمع الذى عقد فى قصر البلوطة بمدينة خلقيدونية بآسيا الصغرى عام ٤٠٣ على عهد الإمبراطور أركاديوس Arcadius (٣٩٥ - ٤٠٨)، حيث ظاهره جيش من الرهبان المضربين، انتزع بهم قرار الإدانة ضد ذهبي القم<sup>(٤)</sup>.

وقد عقد ثيوفيلوس مجمعاً كنسياً فى الإسكندرية عام ٣٩٩، أعلن فيه صراحة إدانة الأوريجنية، واعتبر ذلك تصريحاً كنسياً من الإكليروس المصرى بممارسة الاضطهاد والعنف ضد الأوريجنيين، ويخبرنا "جناديوس" Gennadius الذى وضع ثيوفيلوس فى موسوعته بين أشهر رجال عصره<sup>(٥)</sup> بأن الأسقف

(١) أوردنا لهذا الموضوع للخاص بالنزاع الذى دار بين الكنائس الرسولية حول الزعامة مستتراً بالجدل حول طبيعة المسيح للجزء الخامس من كتابنا الدولة والكنيسة.

(2) SOZOM. Hist. eccl. VIII, 12 - 13; SOCR. Hist. eccl. VI, 10.

(3) SOZOM. Hist. eccl. VIII, 14.

(٤) Hefe, history of Councils, II, pp. 430 - 439، وانظر هذه الأحداث بالتفصيل فى كتابنا

الدولة والكنيسة، الجزء الخامس.

(5) GENN. Vir. III 34.

السكندري وضع كتاباً ضخماً "ضد أوريجن" Contra Origenem أدان فيه كل ما كتبه اللاهوتي السكندري، وإن كان قد أشار في الوقت نفسه إلى أنه ليس المصدر الأصلي في هذه الإدانة ولكنه استقاها من آباء الكنيسة الأول. ولعل هذه الإشارة الأخيرة تدخل ضمن ما قدمناه من أن الرجل كان في أعماقه أوريجنيا وإن أظهر تحت ضغط الظروف التي أحاطت به في الداخل والخارج، خلاف ذلك !!

نزل هذا التحول في موقف ثيوفيلوس برداً وسلاماً على قلب جيروم بصفة أساسية، فقد ضمن الآن وقوف قوة إكليروسية يحسب لها حسابها في الموازين الكنسية إلى جواره وانحيازها إلى قضيته الأساسية التي أقامها لتحطيم أوريجن والأوريجنية، ولم يتمالك الرجل نفسه من الفرحة، فكتب على الفور إلى ثيوفيلوس رسالة (1) يهنئه فيها على حملته الصليبية الناجحة ضد الأوريجنية وأصحابها، ويتحدث فيها عن العمل الرائع الذي قام به مبعوثاه إلى فلسطين، "بريسكوس" Priscus و"يوبولوس" Eubulus، ويخاطبه في أول الرسالة بـ "البابا المبارك"، وأخذ يترنم، "العالم كله تسوده المسرة بفضل انتصارك، والجموع من كل الأمم متهلة تحمق مشدوهة، إذ الصليب يعلو ويتألق بفضلك في الإسكندرية، وأكائيل الغاز تعانق انتصارك على الهراطقة، فليبارك الله شجاعتك، فليبارك حماسك. لقد أظهرت أن صمتك كان لحكمة فيك، ولم يكن لهوى في نفسك" !!

وليس هناك عبارات يمكن أن نعلق بها على هذه العبارات التي تضمنتها رسالة جيروم هذه إلى ثيوفيلوس، سوى ما قلناه قبلاً من أن الرجل لم يستطع تمالك نفسه أو السيطرة على مشاعره بعد أن علم بتحول أسقف الإسكندرية من الضد إلى الضد الآخر، وأدرك أنه أصبح الآن قاب قوسين أو أدنى من الانتصار على المخالفين له في الرأي بمكانة الكنيسة السكندرية، ولا بد أن يكون جيروم قد ضحك في كفه سعيداً بأن واحداً آخر غيره قد فعل فعلته واستدار استدارة كاملة !!

وقد شهد عام ٤٠٠ للميلاد عدداً من الرسائل المتبادلة بين الرجلين، إذ حمد ثيوفيلوس لجيروم مبادرته بالتهنئة، منادياً إياه في ديباجة رسالته (2) بـ "المحبيب

(1) HIER. ep. LXXXVI.

(2) THEOPH. Ep. ad HIER. (HIER. ep. LXXXVII).

جداً، مضيفاً أنه قد قام بتطهير كل منطقة النطرون من الرهبان الأوريجنيين، ودعا أن يفعل كل ما فى وسعه من أجل الإيمان وذلك عن طريق الكتابة المستمرة والصريحة ضد هذه الهرطقة السائدة. وعلى الفور رد جيروم على ثيوفيلوس (١) مجدداً التهنية، مخبراً إياه أن جهوده أثمرت فى الغرب اللاتينى خاصة إيطاليا، وطلب إليه أن يبعث له بقرارات المجمع الذى عقد مؤخراً (٣٩٩م) فى الإسكندرية وأدان الأوريجنية، واقترح على ثيوفيلوس أن يبادر بالكتابة إلى الأسقف الرومانى أنسطاسيوس، لأن روما وإيطاليا كلها - حسب تعبيره - فى انتظار رسالة. ويبدو فعلاً أن روما ثققت هى الأخرى أنباء الموقف الجديد لثيوفيلوس، فأرسلت وفداً يترعاه الراهب "ثيودور" Theodorus ليعلن للأسقف السكندرى قرار الإدانة الذى اتخذته الكنيسة الرومانية فى نفس السبيل، وقد قام ثيودور ومن معه بزيارة أديرة وادى النطرون التى تم تطهيرها - على حد قول ثيوفيلوس (٢) - من الرهبان الأوريجنيين، وأبدى الجميع إعجابهم بما تم هناك.

وأدرك ثيوفيلوس الجراءة التى يتمتع بها الراهب القبرصى ابيفانيوس، وأيقن أنه يمكنه الاعتماد عليه تماماً أو حتى إلى حد كبير فى صراعه المرتقب مع أسقف العاصمة الإمبراطورية يوحنا ذهبى الفم، وهذا ما حدث فعلاً فيما بعد، ومن ثم حرص على أن يصل صفوفه به، وهو يعلم أن الرجل محارب عنيد ضد الأوريجنية، فكتب إليه عام ٤٠٠م يطلب إليه الدعوة إلى عقد مجمع من أساقفة الجزيرة لإدانة الأوريجنية، وأن يبعث إلى القسطنطينية بواحد من خلائه يحمل قرارات هذا المجمع المقترح مع رسالة ثيوفيلوس المجمعية (٣) التى تضمنت زيارة الأسقف السكندرى لمنطقة النطرون، ولقائه بالرهبان هناك بعد التخلص من الأوريجنيين، وتجديد إدانة الرهبان "المجسدين" لهم (٤). ومن الطبيعى أن تتاب ابيفانيوس الحالة نفسها التى انتابت جيروم من قبل عندما علم بانقلاب ثيوفيلوس، ومن ثم عمد على الفور إلى الدعوة إلى عقد مجمع كنسى ضم الأساقفة القبارصة الذين أدانوا جميعاً الأوريجنية، وحملت هذه الأنباء كلها رسالة بعث بها ابيفانيوس

(1) HIER, ep. LXXXVIII.

(2) THEOPH. Ep. ad EPIPHAN. (HIER. ep. XC).

(3) THEOPH. Ep. ad EPIPHAN. (HIER. ep. XC).

(4) HIER. ep. XCII.

إلى جيروم (1)، وجاء فيها بالإضافة إلى ما سبق أن يقوم بترجمة كل الأعمال الجمعية التي تصدر ضد الأوريجينية إلى اللاتينية حتى يقف الغرب الروماني على حقيقة ما يدور في الشرق.

وانتشرت الدوائر الكنسية في فلسطين نكاية في يوحنا الأورشليمي والأوريجينيين، وكأنما كانت تنتظر "الانقلاب الثيوفيلي" لتعلن هي الأخرى لتسلاخها عن العباء الأوريجينية، بعد أن فقد أسقف أورشليم واحداً من أقوى مؤيديه، تعنى ثيوفيلوس، وعقد رجال الكنيسة في فلسطين مجمعا سنة ٣٩٩ - ٤٠٠، صدقوا فيه على قرارات مجمع الإسكندرية، وبعثوا برسالتهم الجمعية إلى الأسقف السكندري (2) يخبرونه أنهم فعلوا كل ما كلفهم به، وأن فلسطين أصبحت الآن وقد تطهرت من دنس الهرطقة، وقالوا إنهم يأملون ليس في الخلاص الكامل من الأوريجينية فقط بل من اليهود والسامريين والوثنيين على السواء. وهم هنا يضعون الأوريجينية في كفة واحدة مع الوثنية.

واستمرت المراسلات الحميمة دائرة بين جيروم وثيوفيلوس ولترفعت درجة حرارة المودة فيها كلما اشتدت نغمة العداة بين الأسقف السكندري ويوحنا ذهبي الفم، وقد قر في ذهن ثيوفيلوس أنه لن يتركه إلا بعد القضاء عليه تماما، وقد تم له في النهاية ما أراد (3)، وفي سبيل ذلك شجذ هم الأصدقاء الجند لبلوغ غايته، فكتب إلى جيروم عام ٤٠٥ يطلب إليه أن ينقل مجموعة الاتهامات التي ساقها ضد يوحنا ذهبي الفم، الذي تم عزله الآن من منصبه بسبب الجهود الخارقة التي قعلها ثيوفيلوس، إلى اللغة اللاتينية لتكون ذاتعة في النصف الغربي من الإمبراطورية، وهي تعد في حد ذاتها غاية في العنف من حيث اتهام ذهبي الفم بالأوريجينية، وإيواء أتباعها في كنفه، وقيامه برسم بعض منهم لمرتبة القسيسين (4). ولم يتردد جيروم في الاستجابة لذلك، وبعث إليه بصورة من الترجمة اللاتينية التي أعدها (5).

(1) EPIPHAN. Ep. ad. HIER. (HIER. /ep. XCI).

(2) HIER. ep. XCIII.

(3) راجع كتابنا، الدولة والكنيسة، الجزء الخامس.

(4) THEOPH. ep. ad HIER. (HIER. ep. CXIII).

(5) HIER. ep. ad THEOPH. ep. CXIV.

ولعلنا نتساءل الآن عن الحقائق الكامنة وراء هذا الهجوم العنيف الذي تعرضت له الأوريجنية وصاحبها في أخريات سنى القرن الرابع الميلادى وأوليات الخامس، إلى جانب ما ذكرناه آنفاً عن شخصية الأسقف السكندرى ثيوفيلوس وافتقاره، والذي كان مطابقاً تماماً لما فعله جيروم فى الفترة نفسها.

يجيبنا المؤرخ "فرمانتل" W. H. Fremantle على ذلك بقوله: "ربما كان دفاع جيروم شرعياً خاصة وأنه كان يطلب من قضاته أن يتدبروا القضية ملياً، وأن يراعوا مشاعر الآخرين، والغريب - والحديث مازال لمؤرخنا - أن جيروم نفسه كان يفقد هذه الصفة. لقد أدان آراء أوريجن بكل عنف وقسوة، وتحدث عن أفكاره باعتبارها سموماً نافعاً، ولذا فإننا عندما نقارن أحكامه السابقة التى جاءت رقيقة إزاء النقاط التى يدينها الآن بهذا العنف، يتضح جلياً أن جيروم كان أكثر حرصاً على مصلحته الشخصية وسمعته أكثر من دفاعه عن الحق" (1). ويتفق كثير من المؤرخين والباحثين (2) على أن ما يقال عن جيروم ينسحب على ثيوفيلوس، بل ويخلعون عليه مجموعة من الصفات غير الحميدة يتضاعل إلى جوارها كل ما لصق بجيروم.

وقد كتب المؤرخ الكنسى الناقد سقراط، المعاصر لهذه الأحداث، تعليقاً على كل هذه الأحداث، لترك للقلم الآن الفرصة لينقل ما ذكره بالحرف الواحد، يقول: "... لما كان قد جرى الحظ من قدر كثيرين على هذا النحو، ومنعوا من قراءة أوريجن باعتباره رجلاً مجدفاً، فإننى أعتقد أنه من غير المعقول أو المقبول أن يمر الأمر دون أن أدون بعض ملاحظاتي عليه؛ ذلك أنه إذا انحطت الأخلاق لدى البعض أمسى هؤلاء حقراء يفقدون القدرة على السمو، وغدا همهم الأكبر يتركز فى الانتقاص من قدر أولئك الذين يفوقونهم. وأول هؤلاء هو "مثنديوس" Methodius أسقف مدينة أولمبيا Olymbia فى ليكيا Lycia الذى أصيب بهذا

(1) Fremantle, Prolegomena to Some Works of Jerome, NPNF, Vol. III p. 434.

(2) Hefele, history of Councils, II, pp. 430 - 432;

Bokenkotter, Catholic Church, p. 83; Jones, Later Roman Empire, Vol I, pp. 212-213; Vasiliev, Byzantine Empire, I, p. 95; Chadwick, early Church, p. 171; New Schaff - Herzog encycl. Vol XI, pp. 405 - 406;

وراجع أيضاً، قد رستم، كنيسة مدينة الله أنطاكية العظمى، ج ١ ص ٢٧٤ - ٢٨٣؛ بوشتر، تاريخ

الكنيسة، ج ١ طبع تحت إشراف القمص عطا الله أرسانيوس بيدر العزراء مريم بالمرق، ص ٤٠٤.

الداء، والثانى "يوستاثيوس" Eustathius أسقف أنطاكية، ثم خليفته أبو لليناريس Apollinaris، وأخيراً ثيوفيلوس، هذه المجموعة الرباعية من اللغائين كالأول الشنائم لأوريجن وأفاضوا فيه قدحاً، ليس على أساس واحد يجمعهم، بل كل من وجهة نظره الخاصة، بحيث أصبح واضحاً أن كلا منهم يستحسن ضمناً ما لم يهاجمه من أقواله، فأولهم مثلاً "مثنوديوس" راح يهاجم أوريجن فى كل مكان يذهب إليه، ولكنه تراجع عن كل هذه الادعاءات فيما بعد، وأبدى إعجابه الكامل به فى الحوار الذى نشره تحت عنوان "نزل الغرباء" Xenon، وأنا شخصياً أستطيع أن أجزم أنه من خلال شنائم واستهجان هؤلاء الرجال لأوريجن، فإنهم يمتدحونه بذلك ويرفعون من قدره دون قصد منهم، إن كل أولئك الذين أجهدوا أنفسهم فى البحث عما يعتقدون أنه يدين الرجل، ولم يعثروا على دليل واحد يبين عدم احترامه للثالوث المقدس، فإنهم بذلك يعدون شهوداً على قوامة إيمانه وتقواه، وماداموا لم يستطيعوا المساس بهذه الناحية من فكره، فإنهم بذلك يزكونه من حيث أرادوا القضاء عليه، فهذا هو سلفه أثاناسيوس المدافع الحق عن قانون الإيمان القائل بأن الآب والابن من جوهر واحد Homoousius نجده فى مؤلفه الذى وضعه عن الإيمان النيقى (١) يضع أوريجن دائماً شاهداً على قوامة هذا الإيمان، مازجاً كلماته بكلماته، معتبراً إياه ذلك "المثابر الرائع" الذى بأقواله تؤكد إيماننا بإبن الله مؤكداً أنه أبدي مع الآب، إن أولئك الذين يجللون أوريجن بالعاز تغيب عنهم تلك الحقيقة الواضحة، وهى أن لعنائهم التى يصوبونها على ذلك الرجل تنزل فى الوقت نفسه بأثناسيوس مداح أوريجن" (٢).

وليس لنا من تعليق على هذا التعليق الذى ذكره سقراط مفسراً به مجريات تلك الأمور وخلفية الصورة التى جرت عليها، وإن كان من الأهمية بمكان أن نعلم جيداً أننا الآن فى نهاية القرن الرابع وأوائل الخامس الميلادى، وهى فترة من عطر فترات التحول التى شهدت نهاية العصور القديمة وبداية العصور الوسطى،

(١) وضع أثاناسيوس رسالة عن مجمع نيقية الذى عقد سنة ٣٢٥ بدعوة من الإمبراطور قسطنطين لعلاج القضية الأريوسية، وتحدث عن المراسيم التى أصدرها المجمع ضد الأريوسية، وقد تحدث أثاناسيوس فى هذه الرسالة بكل الاحترام والتقدير عن أوريجن، راجع De decretis Nicaenae Synodi Contra Arianos, 27.

(2) SOCR. hist. eccl. VI, 13.

والانتقال من عصر روماني إلى عصر بيزنطي، ولم تكن عملية اعتصار الزمن لنفسه من أجل ميلاد جديد بالأمر اليسير وسط تضارب التيارات الفكرية والعقيدية، اختلاف الثقافات وتعددتها، ومحاولات البحث عن دور وأضواء لكيانات دينية وشخصيات إكليروسية ليس على خشبة المسرح الكنسي فقط بل الحياة السياسية، وهكذا كان تغيير المواقف والمواقع عند هذا الأسقف أو ذلك الراهب أو حتى الإمبراطور من هنا أو هناك من شطرى الإمبراطورية، أمراً يخضع لحسابات معقدة ومصالح أشد تعقيداً دنياً وديناً !!

وعلى هذا القياس لم يكن غريباً — وإن بدا كذلك — ما فعله كل من جيروم وثيوفيلوس، فقد جاء متمشياً مع الحالة السائدة آنذاك؛ ولتفسير ذلك نقول إن الإمبراطورية قد آوت مع نهاية القرن الرابع إلى المسيحية النيقية كعقيدة رسمية على يد الإمبراطور ثيودوسيوس الأول Theodosius I وكان هذا يعنى بالضرورة إعلان الحرب على المسيحية الأريوسية<sup>(١)</sup> وبالتالي على الأوريجنية؛ ذلك أن الأريوسية كانت قد وجدت في آراء أوريجن الكثير الذى استندت عليه فى تقديم قواعد الإيمان فيها، ورغم أن النيقية قد وجدت هى الأخرى فى الأوريجنية بعض ما تدعم به أرثوذكسيتها، إلا أن الأريوسية كانت الأقرب لأوريجن وأفكاره، فلما هزمت الأريوسية وأُسحبت من الساحة السياسية بعد مصرع الإمبراطور "فالنز" Valens فى معركة أديانوبل سنة ٣٧٨ ضد الجرمان من القوط الغربيين، وفقدت بذلك آخر أنصارها من الأباطرة، وأمست فقط عقيدة للقبائل الجرمانية عدا الفرنجة، كان طبيعياً أن يتولى أصحاب الأوريجنية إلى الظل تحت ضغط الخصوم، مستمسكين بما بقى لهم منها، وكان من بين هؤلاء الآباء الكبادوكيون الثلاثة، وأنتاسيوس على استحياى ودون ضجيج، ويوحنا الأورشليمى، ويوحنا ذهبى الفم، وعدد من الرهبان فى مصر بصفة خاصة، بينما انقلب على نفسه جيروم وثيوفيلوس يظاهرها جمهرة الرهبان المصريين والفلسطينيين، وكان هذا فى حد ذاته عاملاً أساسياً فى العداء للأوريجنية، نعتى أزيداد نفوذ الرهبان بصورة واضحة، ولم يكن لهذه الجمهرة حظ من الثقافة أو المعرفة بالتراث اليونانى، بل أكثر من ذلك أنهم نظروا إلى هذا التراث نظرة ملؤها الشك والارتياب.

(١) راجع تفصيلات هذه الأحداث فى كتابنا الدولة والكنيسة، ج ٤، الفصل الخامس.



ولا يعنى هذا أن الأوريجنية قد قدر لها الانسحاب نهائياً من الساحة الفكرية، فهذا ما لم يحدث آنذاك، لأن اصنطراع الأفكار يعد سمة أساسية من سمات فترات التحول، وهذا ما حدث خلال القرون من الرابع إلى السابع، ففي أخرىات القرن الرابع حظيت الأوريجنية بأنصار لها مبرزين من أمثال "إفاجريوس" Evagrius المؤرخ الكنسى الذى أمضى فترة من عمره فى مصر، وقد أُدين لأوريجنيته فى المجمع المسكونى الخامس الذى عقد فى سنة ٥٥٣ على عهد الإمبراطور جوستينيان (٥٢٧ - ٥٦٥)، وفى القرن الخامس كان هناك الراهب الكاتب باللادنيوس Palladius وقد زار هو الآخر مصر مرتين ومكث بها بعض وقت، وهو تلميذ مخلص لإفاجريوس، سار على درب فكره ومن ثم وقف إلى جوار يوحنا ذهبى الفم ضد ثيوفيلوس، وكان المؤرخ الكنسى سقراط من أكثر مفكرى عصره حباً لأوريجن السكندرى، وشاركه فى ذلك أيضاً المؤرخ الكنسى، اللاهوتى ثيودوريتوس Theodoretus الذى وإن اختلف مع أوريجن فى تفسيراته وشروحه إلا أنه لم يضعه فى عداد الهرطقة.

ومرة أخرى فرضت الأحداث فى فلسطين نفسها على الساحة من جديد، ذلك أن الراهب الفلسطينى يوثيميوس Euthemius أخذ فى "مطاردة الرهبان الذين كانوا على الولاء للأوريجنية، وكان يتزعم هؤلاء راهب يدعى "نونوس" Nonnus وقد أقاموا مجتمعاً رهبانياً وغدوا يمثلون بعثاً جديداً للأوريجنية، غير أنهم ووجهوا بمعارضة زعيم الرهبان "المجسدين" المسمى "سابا" Sabas والذى لم يلبث أن ارتحل قاصداً القسطنطينية ليطلب من الإمبراطور جوستينيان للتدخل شخصياً لصالح جماعته ضد من يعنتهم بالهرطقة، غير أن سابا مات قبل أن يصدر الإمبراطور قراره فى هذا الشأن، وكان موته عاملاً هاماً فى تمهيد الطريق من جديد لإزدياد نفوذ الأوريجنيين، وظهر منهم دوميتيان Domitianus وثيودور أسكيداس Theodorus Ascidas اللذان اكتسبا محبة الإمبراطور إلى حد بعيد، مما جعله يرفعهما لمرتبة الأسقفية، فأصبح أولهما أسقفاً لأنقره، والثانى أفسسارية الكبادوك، وأقام الرجلان علاقات طيبة مع البلاط الإمبراطورى، ومن خلال ذلك حقق الأوريجنيون نجاحاً كبيراً وأصبحت لهم اليد العليا بين الرهبان فى فلسطين، غير أن "الساباويين" أتباع "سابا" شكوا حالهم إلى "إفرايم" Ephraim أسقف أنطاكية

الذى دعا إلى عقد مجمع كنسى فى عام ٥٤١ أو ٥٤٢، وانتهى الأمر بإدانة الأوريجنية وأتباعها، ورداً على ذلك اتفق الأوريجنيون مع بطرس أسقف أورشليم على أن يسقط اسم إفرايم من قائمة القديسين، غير أن الرجل لم يجد أمامه من سبيل إلا أن يشخص بنفسه إلى القسطنطينية ومعه نفر من الساباويين لعرض القضية هناك (١).

وقد نجح هذا الوفد فى استمالة "ميناس" Menas بطريرك العاصمة الإمبراطورية إلى صفهم، الذى استمال بدوره الإمبراطور جوستينيان فأصدر مرسوماً بإدانة أوريجن، وكتب لهذا المرسوم من بعد شهرة ذائعة حيث أدخل مضبطة المجمع المسكونى الخامس، وقد أعلن الإمبراطور فى بداية المرسوم "أن من أوليات المهام التى يمنحها كل عنايته هى أن يظل الإيمان نقياً والكنيسة آمنة، لكن بعضاً تجرأ للدفاع عن أخطاء أوريجن التى تشبه تماماً ما يؤمن به الوثنيون والأريوسيون والمانويون، ومن ثم فإن أى إنسان يتابع رجلاً مثل أوريجن لا يحق له أن يظل مسيحياً، ذلك لأنه يجدف على الثالوث المقدس حين يقول بأن الأب أعظم من الابن، والابن أعظم من الروح القدس، لأن الابن والروح القدس مجرد مخلوقين، وأن العلاقة بين الابن والأب كعلاقتنا نحن بالابن"، وقد طلب جوستينيان من أسقف القسطنطينية أن يدعو على وجه السرعة إلى عقد مجمع لإدانة أوريجن وأفكاره بناء على ما جاء فى مرسوم الإمبراطور، وقد تم عقد هذا المجمع فعلاً سنة ٥٤٣، وأصدر قراره بإدانة أوريجن بناء على اتهامات عشرة وجهها إليه، واعتبر ما جاء بها تجديفاً على قانون الإيمان وهرطقة، وأنزل به اللعنة خمس عشرة مرة، وقرن كل واحدة منها بالرأى الذى يعتبره هرطقة صادرة عن أوريجن السكندرى (٢).

وهكذا حكم على رجل اللاهوت السكندرى الأشهر أوريجن بالإدانة وعلى أفكاره باللعنة، وذلك فى مرسوم إمبراطورى ومجمع كنسى محلى صدق عليه مجمع مسكونى بعد ذلك، وذلك بعد وفاة الرجل بحوالى ثلاثمائة عام وبنيف. وهذا يدل على الأثر البعيد الذى أحدثته مدرسة الإسكندرية اللاهوتية فى الفكر المسيحي

(١) أسد رستم، كنيسة أنطاكية، ج ١ ص ٣٧٣ - ٣٧٦.

(٢) راجع تفصيلات ذلك فى Hefele, Councils, IV, pp. 218-228.

والعقيدة والذي لا تزال بصماته واضحة حتى يومنا هذا، وشغلت المدرسة بفكرها الأوريجني الثوائر الكنسية في الشرق والغرب على السواء، وخاصة المتقنين وجموع الرهبان ورجال الإكليروس بصفة أساسية في النصف الشرقي، وقد عيّين من خلال ما عرضناه سابقاً أن معظم الذين آمنوا بالأوريجنية، سواء منهم من تحول عنها فيما بعد أو بقي مستمسكاً بها، هؤلاء جميعاً قدموا إلى مصر وتعلموا في الإسكندرية وخالطوا الرهبان المصريين في الصحراء، فكانهم عاشوا الأوريجنية في مهدها، ووقفوا على أسرارها في مقرها الرسمي في الإسكندرية المدينة والمدرسة.

والأمر الثاني الذي أتضح لنا من خلال حديثنا هنا عن الأوريجنية وما دار حولها إيجاباً وسلباً أن منطقة فلسطين كانت البؤرة المحورية التي شهدت في عدد من المراحل الزمنية سخونة الأحداث واشتداد لهيبها، ولا شك أن هذا يعود في المقام الأول إلى أن أوريجن اتخذ من فلسطين مستقراً ومقاماً فترة ليست قصيرة من عمره، بعد أن ارتحل عن مصر بسبب الخلاف الذي نشب بينه وبين الأسقف السكندري ديمتريوس.

ومن المعروف أن أوريجن تنقل كثيراً خارج مصر إما بناء على دعوات تلقاها من خاصة المتقنين من رجال الإكليروس في تلك البلاد التي دعت، وسمح له ديمتريوس بذلك، أو بناء على مهمات عقيدية أوفده الأسقف السكندري من قبله رسولاً لإنهاء الخلاف حول مشكلات قد تشب بين رجال الدين، فقد كان ديمتريوس يخص أوريجن برعايته<sup>(1)</sup> ويعتبره الممثل الشخصي له والمعبر الحقيقي عن الفكر السكندري؛ فمن بين تلك الدعوات ما تلقاه من أساقفة فلسطين الذين عقدوا مجعماً لدحض الآراء "المونارخية" التي كان ينادى بها هرقليدس أحد أساقفة المنطقة، ويعترف بأقنومين فقط في المسيح وهما الأول والثاني [الأب والابن] ويعتبر الروح القدس إناً سرمدياً بالله، ويعتبر المسيح مجرد إنسان امتلاً بالروح القدس ودعى ليكون إناً لله، ومن ثم فإن بعض أتباعها يعتبرون الروح القدس هو الأقنوم الثاني<sup>(2)</sup>، كما أنه دعى من جانب "ماميا" Mamaea أم

(1) EVSEB. hist. eccl. VI. 8.

(2) Chadwick, early church, p. 110; New Schaff- Herzog encycl. Vol. VII, pp. 453 – 461

الإمبراطور "إسكندر سفروس" Alexanderus Severus حيث خطى باحترام البلاط الإمبراطوري<sup>(1)</sup>، بينما تم إيفاده إلى بلاد اليونان حيث قدم إلى آخايا Achaia وأثينا حوالي سنة ٢٣١ وزود بخطابات تركية من جانب ديمتريوس<sup>(2)</sup>، هذا إضافة إلى قيامه، بعد استئذان أسقف الإسكندرية، بزيارة إلى روما على عهد أسقفها "زفيرينوس" Zephyrinus (٢٠١ - ٢١٨) وكذا العربية Arabia<sup>(3)</sup>. وقد بلغ من شهرته أن "فيرميليانوس" Firmilianus أسقف قيسارية الكبادوك، الذي كان معجباً به أيضاً إعجاب، وأساقفة الولاية جميعاً كانوا يناشدونه الارتحال إليهم<sup>(4)</sup>.

وكان أوريجن نتيجة الدعوات المتكررة من أكليروس فلسطين قد زار المنطقة، حيث كان له جمهور كبير من المعجبين بشخصه وآرائه، وهناك سمح له أسقف قيسارية بتفسير الكتاب المقدس، وهذا ما اعتبره ديمتريوس خروجاً على العرف الكنسي، إذ ليس مسموحاً لأحد من العلمانيين أن يتصدى لشرح أو تفسير أى جزء من الكتاب المقدس، ومن ثم استدعاه على الفور للعودة إلى الإسكندرية حوالي عام ٢١٨، فامتثل أوريجن لذلك، وطوال اثنتى عشرة سنة آتية لزم الإسكندرية، وصرف همه في الدراسة والكتابة والإشراف الجاد على المدرسة اللاهوتية، حتى طبقت شهرته الآفاق، وجعل من هرقل القس مساعداً له في المدرسة، ووكلاً إليه أمر الناشئة<sup>(5)</sup>.

ويصف لنا أوريجن هذه السنوات الأخيرة التى قضاهها فى مدينة الإسكندرية قبل رحيله عنها بصفة نهائية، بأنها لم تكن تبعث على التفاؤل، وراح يشبه متاعبه خلالها بأموج البحر العاتية، ويقرن بين خروجه منها دون عودة بالخروج عند بنى إسرائيل!!<sup>(6)</sup>. رغم أن بوادر النفور كانت قد بدأت تظهر بين اللاهوتى السكندرى وأسقف الكنيسة السكندرية منذ عودة أوريجن من زيارة الغربية، وما أشيع عن تفسيره للكتاب المقدس فى فلسطين، وإن لم تصل العلاقات بين الرجلين إلى حد القطيعة، حتى إذا جاء عام ٢٣٠ / ٢٣١ وخرج أوريجن من الإسكندرية قاصداً

(1) HIER. vir. III. 54.

(2) EVSEB. hist. eccl. VI 23 أيضاً Id.

(3) EVSEB. hist. eccl. VI, 14 - 19.

(4) EVSEB. his. Eccl. VI, 27; HIER. Vir. III, 54.

(5) EVEB. Hist. eccl. VI. 15.

(6) McGiffert, prolegomena, p. 394.

أخايا مبعوثاً من ديمتريوس، حتى اعتبر ذلك فرصة تنفس فيها الصعداء، إذ عرج على فلسطين، وهناك تم الترحيب به بصورة تسترعى الانتباه، وقام كل من إسكندر أسقف أورشليم، وثيوكتستوس Theoctistus أسقف قيسارية برسم أوريجن قسيساً<sup>(١)</sup>.

وهنا ثارت ثائرة ديمتريوس واعتبر ذلك تدخلاً صريحاً في شئون أسقفيته واعتداءً على حقوقه الأسقفية، رغم أن أوريجن لم يمارس برسامته هذه أى عمل كهنوتى، ولم يكن أصلاً راغباً فى ذلك، ولكن الذى يبدو لنا أن أسقفى أورشليم وقيسارية قد أقدما على ذلك لتعطيا لهذا اللاهوتى الكبير الفرصة لتفسير الكتاب المقدس، دون أن يواجه بامتنعاض أو معارضة الأسقف السكندرى، وذلك لرغبتهما ورغبة خاصة المثقفين بالمنطقة فى الإفادة من هذه الموهبة والمقدرة الفكرية الكبيرة، غير أن هذا كله لم يشفع للرجل عند ديمتريوس الذى دعا على الفور الإكليروس المصرى لعقد مجمع فى الإسكندرية قرر حرمان أوريجن من العودة إلى المدينة ثانية للزيارة أو الإقامة، وثنى ذلك بمجمع جديد أصدر قراره بتجريد أوريجن من وظائفه ويعنى بذلك رئاسة المدرسة اللاهوتية، ويعلق شيخ مؤرخى الكنيسة يوسيبوس القيسارى على ذلك بقوله ما نصه "غلب على ديمتريوس الضعف البشرى وقد رأى نجم أوريجن إلى صعود، تزداد بين شعب الإسكندرية كل يوم شهرته، فكتب إلى جميع الأساقفة، وحتى خارج مصر، يصف لهم ما امتدحه منه آنفاً، بالطيش والسفه"<sup>(٢)</sup>. ويضيف جيروم - رغم موقفه الذى عرفناه عنه تجاه أوريجن، أن ديمتريوس سعى بكل الوسائل للإساءة إلى سمعة الرجل<sup>(٣)</sup>.

وقد يكون ما فعله ديمتريوس راجعاً - على حد قول McGiffert - إلى الظنون التى تولدت لدى أوريجن عن المشاعر العدائية التى يحملها له نفر كبير من الإكليروس المصرى بسبب آرائه اللاهوتية، وليس من المستبعد أن يكون ديمتريوس مشاركاً لهم هذه المشاعر<sup>(٤)</sup>، ويترجم يوسيبوس وجيروم وشادويك

(1) EVSEB. hist. eccl. VI, 23; HIER. Vir. ill. 54.

(2) EVSEB. hist. eccl. VI, 8.

(3) HIER. Vir. ill. 54.

(٤) McGiffert, prolegomena, p. 394 ويذكر البعض أن السبب الرئيسى فى غضب ديمتريوس على أوريجن، أن الأخير قد استهلم آية الإنجيل "ويوجد خصيان خصوا أنفسهم لأجل ملكوت السموات، من استطاع أن يقبل فنيقبل" [متى ١٩/١٢] وقد قبل أوريجن وأقدم على خصيان نفسه، ولهذا غضب عليه ديمتريوس من البداية، غير أن هذا رأى لا يمكن التسليم به لأن ديمتريوس عهد إلى أوريجن بإدارة المدرسة اللاهوتية، وأوفده فى سفارات متعددة ليفض مشكلات عقيدية نشبت خارج مصر.

وزرنوف (١) وغيرهم هذه المسألة بالغيرة التي تولدت لدى الأسقف السكندري وهو يرى أوريجن وقد أحاطت به هالة الشهرة الذائعة، ليس في مصر وحدها بل خارجها لدى كنائس الشرق والغرب سواء، وإن كان McGiffert يناقش هذه القضية ولا يؤيد أصحاب هذا الرأي.

لكن الذي لا شك فيه أن ديمتريوس وهو الرجل الذي وضع أسس سيادة الكرسي السكندري (٢) كان قد سيطر عليه هو الآخر شعور بأن أوريجن قد داخله الغرور من جراء هذه السمعة العريضة التي حققها، ومن ثم سمح لنفسه أن يتصدى لتفسير الكتاب المقدس في عظات علنية دون أن يرتدى الرداء الكهنوتي، أو بمعنى آخر دون أن يكون في عداد الاكليروس، ولعل هذا يفسر لنا استدعاء الأسقف له من فلسطين، وعدم السماح له بالخروج من الإسكندرية على امتداد اثنتي عشرة سنة (٢١٨ - ٢٣٠)، ويضيف "شادويك" أن ديمتريوس كان أكليروسياً متشدداً متعصباً للسلطان، دفع دون حذر السلطة البطريركية في الإسكندرية إلى حافة السيادة المطلقة (٣)، على استعداد أن يسمع ممن جواله الكثير من الاتهامات التي كملت لأوريجن متهمة إياه بالهرطقة (٤).

ومهما يكن من أمر فقد كان هذا هو "الخروج" الأخير لأوريجن من مصر، إذ لم يعد إليها بعد ذلك حتى أدركته الوفاة في مطلع النصف الثاني من القرن الثالث الميلادي (حوالي ٢٥٠م أو ٢٥٤)، وأمضى هذه السنوات التي بتيف عن العشرين هناك في فلسطين، وبصفة خاصة في قيصرية، وهناك استمر في أداء رسالة مدرسة الإسكندرية التي كان قد بدأها في مصر، والذي يعتبر هو المؤسس الحقيقي لها، وتحلق حوله العديد من الدارسين الذين أصبحوا يمثلون الامتداد الطبيعي للمدرسة السكندرية (٥). ولعل هذا هو الذي يفسر لنا الآن لماذا كانت

(1) Chadwick, early Church, pp. 109 – 110; Zernov, eastern Christendom, p. 36.

وقارن، إيريس المصري، قصة الكنيسة القبطية، ج ١ ص ٦٦ - ٦٧؛ أسيدورس، الجريدة النفسية، في تاريخ الكنيسة، ج ١ ص ١٧٨.

(2) Neale, The Patriarchate of Alexandria, I, p. 29.

(3) Chadwick, early Church, p. 109; Atia, Eastern Christianity, p. 36.

(٤) McGiffert, prolegomena, p. 395 وأيضاً، بوتشر، تاريخ الأمة القبطية، ص ٩١ - ٩٥.

(5) Duchesne, early history of the Christian Church From its Foundation to the fifth Century, Vol. I, p. 252; Chadwick, early Church, p. 112; Zernov, Eastern Christendom, p. 37; Copleston, history of Philosophy, II, p. 41.

فلسطين بالذات هي المركز الرئيسي الذي تولدت فيه حمى هذا الجدل الدائر حول أوريجن وآرائه، وساعد على ذلك عامل آخر لا يقل أهمية عن ذلك، نعتى وجود مدرسة أنطاكية اللاهوتية على يد قريب من قيسارية، وكان التنافس القائم بين المدرستين اللاهوتيتين في كل من الإسكندرية وأنطاكية له قسامته المميزة على العقيدة المسيحية، فإذا أضفنا إلى ذلك ما قدمناه من أن المدرسة السكندرية كانت أفلاطونية الفكر، مجازية المنهج، صوفية الطريق، وأن المدرسة الأنطاكية كانت أرسطوية المنهج، منطقية الفكر، عقلانية الطريق، أدركنا إلى أي حد حقاً كان التنافس قائماً بين المدرستين، وإلى أي حد أيضاً ترك الخلاف في الرأي بصماته الواضحة على اللاهوت المسيحي.

وليس من المبالغة في شيء القول إن أوريجن كان بحق هو مدرسة الإسكندرية اللاهوتية، وإذا كان كلمنت يعد دون شك أول معالم الطريق إليها، فإن أوريجن كان الطريق نفسه، أو كما قلنا... المدرسة، ورغم أن هذه المدرسة استمرت تؤدي رسالتها على امتداد مائة وخمسين سنة أعقبت وفاة أوريجن، إلا أن شهرتها الذائعة اكتسبتها من خلال فكره الذي طرحه، و"الأوريجينية" التي دار من حولها الجدل من بعد عدة قرون. ومادام أوريجن على قيد الحياة في قيسارية يمارس الفكر الذي بدأه في الإسكندرية، فإن الذين تسلموا مهمة رئاسة المدرسة بعد رحيله كانوا يمثلون - باستثناء ديونيسيوس وديديموس الضرير - ظلاً شاحباً له، يخطو خطوة أحياناً أو يختفى بعض حين، فهذا هو هرقل Heraclas الذي جعله أوريجن مساعداً له في المدرسة أثناء رئاسته لها بالإسكندرية، وتوسم فيه النبوغ والذكاء، بعد أن صرف وقتاً طويلاً في دراسة الفلسفة، وظل - لشدة تأثره بها - يرتدى رداء الفلاسفة رغم رسامته قسيساً في كنيسة الإسكندرية (1)، فلما غادر أستاذه المدنية تولى هو رئاسة المدرسة خلفاً له (2) ولكن مكثه بها لم يستمر أكثر من عام وبضعة شهور، حيث اعتلى عرش أسقفية الإسكندرية خلفاً لديمتريوس عام ٢٣٢ للميلاد.

(1) EVSEB. hist. eccl. VI, 19,31.

(2) Ibid, VI, 26.

ومما يسترعى الانتباه أنه رغم العلاقات الوطيدة التي كانت تربط بين الأستاذ وتلميذه، إلا أن هرقل لم يحاول مطلقاً بعد أن جلس على كرسي القديس مرقس أن يصدر قراراً يمحو به الإدانة التي لحقت بأوريجن على يد سلفه والإكليروس السكندري في مجمعى الإسكندرية، بل يبدو أن هرقل كان قد أعطى موثقاً أن يسير على خطى سلفه ديمتريوس، وإلا لما كان قد تم اختياره أسقفاً، ويبدو أيضاً أن هرقل كان ينظر إلى بعض آراء أوريجن على أنها هرطقة، ولم يكن هذا رأيه وحده بل كان رأى الأكليروس السكندري كما تم التعبير عنه في مجمعى الإسكندرية (١).

تولى ديونيسيوس Dionysius رئاسة المدرسة خلفاً لهرقل، وديونيسيوس هو أقرب تلاميذ أوريجن إلى نفسه وفكره، وإذا كنا قد تعجبنا من قبل لأن هرقل لم يصدر قراراً بالعفو عن أوريجن، فإن العجب يزداد إذا علمنا أن ديونيسيوس سلك السبيل نفسه بعد اعتلائه عرش أسقفية الإسكندرية عام ٢٤٦ م خلفاً لهرقل، وهذا يدعم ما نذهب إليه من القول بأن اعتلاء العرش الأسقفى كان يقضى آنذاك أن يظل أوريجن حبيس قرار الحرمان الذى صدر ضده.

وقد ذاعت شهرة دينيسيوس حتى عده يوسيبوس القيسارى أعظم رجالات عصره علماً ومعرفة، ويناديه بـ "العظيم" (٢). وقد اكتسب هذا اللقب لبروزه في مجال الرعاية الكنسية والفكر العقيدى؛ ذلك أن ديونيسيوس حقق لكنيسة الإسكندرية في عهده ومن بعد سلطة واسعة، وامتد نفوذها لتشمل المدن الخمس الغربية (٣) Pentapolis. وشارك بصورة فعالة في كل المناقشات الجدلية التي شغل بها رجال الإكليروس في زمانه، وكلها تعكس بشكل واضح مدى التقدير الذى تكنه الكنائس المسيحية الأخرى للكنيسة السكندرية والجالس على عرش أسقفيتها، والذى جمع في يديه بين رعاية الكنيسة ورئاسة المدرسة.

(1) McGiffert, Prolegomena, p. 251 n. 2.

(2) EVSEB. hist. eccl. VIII, 1; HIER. Vir. ill. 69.

(3) ATHANAS. De Sententia Dionysii, 5; Hardy, Christian Egypt, p. 29.

وهذه المدن الخمس هي "شحات" Cyrene و"ملايية" Ptolémaïs و"برنيق" Berenice و"سوسة" Abollonia و"توكره" (توخيرا) Arsinoe. - مجموعها تشكل برقة حالياً.



وكان الاضطهاد العام الذى بدأه الإمبراطور دكيوس (Decius ٢٤٩) -  
٢٥١) بأول مرسوم إمبراطورى يصدر فى هذا السبيل، ويجعل الاضطهاد عاماً  
بعد أن ظل طيلة قرنين من الزمان اضطهاداً محلياً متقطعاً، سبباً فى ظهور طائفة  
من المسيحيين المتشددين يرفضون قبول التائبين فى شركة الكنيسة ثانية، بعد أن  
أظهروا عودتهم إلى الوثنية ثانية خلاصاً من العذاب، وكان فى مقدمة هؤلاء  
الرافضين "النوفاتيون" الذين ينسبون إلى "نوفاتيانوس" Novatianus الأسقف  
الرومانى المنشق على عهد الأسقف الرومانى كورنيليوس Cornilius الذى غدا  
أسقفاً عام ٢٥١. وكانت النوفاتية مقدمة طبيعية لما تبعها من بعد ومائلها مثل  
الكنيسة الدوناتية Denatism فى أفريقيا والمليتية Melitianism فى مصر، وكلها  
ظهرت فى أخريات القرن الثالث الميلادى، وأوائل الرابع، ويسمون أنفسهم جميعاً  
بكنيسة الأطهار (١).

وفىما يتعلق بالنوفاتية فقد أرسل صانعيها عدداً من الرسائل إلى أساقفة  
الكنيسة فى الشرق الرومانى، وكان ديونيسيوس فى مقدمة من بعث إليهم، وقد  
أعلن الأسقف السكندرى على الفور نيذه لهذا الشقاق والتشدد فى الوقت نفسه،  
ووقوفه إلى جانب الأسقف الشرعى "كورنيليوس"، ولكنه كتب أيضاً إلى  
نوفاتيانوس رسالة ينصحه فيها بالعمل على إحلال الوئام فى الكنيسة الجامعة،  
وكان من بين ما جاء فيها: "إذا كنت على غير إرادتك رُسِمت، فسوف تبرهن على  
صدق ذلك إذا تحيت بإرثك .. عندها سوف يرتفع بين الناس قدرك، ويغفلون عن  
خطيئتك، ويسجلون لك تخليك عن الكرسي بملء رغبتك" (٢).

ويبدو أن ديونيسيوس نفسه قد تعرض لمثل هذا الموقف من جانب  
المتشددين الذين أنكروا عليه هروبه أثناء الاضطهاد الذى مارسه الإمبراطور  
فاليريان (٢٥٧ - ٢٦٠) Valerianus، ومن أجل هذا كتب ديونيسيوس دفاعاً عن  
نفسه للرد على هؤلاء المتطرفين (٣).

(١) لمزيد من التفصيلات عن هذا الفرق راجع كتابنا، الدولة. والكنيسة، ج ٢ ص ١٣٣ - ٢٥٤.

(2) EVSEB, hist. eccl. VI, 45.

(3) Ibid. VI, 40; VII, 11.

وإذا كان النزاع النوفاتي يدور حول مسألة تتعلق بالتنظيم الكنسي والتقاليد، أكثر من اقترابه من الأمور العقيدية اللاهوتية، وذلك أيضاً هو جوهر التفرقة بين الشرق والغرب، فإن ديونيسيوس كان له دوره البارز أيضاً في تلك الخلافات العقيدية التي ظهرت آنذاك؛ ومن بينها تلك الآراء التي أذاعها بولس الساموساطي Paul of Samosata في ستينيات القرن الثالث الميلادي، وهو ينسب إلى مدينة ساموساط (١) ورسم أسقفاً لكنيسة أنطاكية (٢٦٠ - ٢٦٨)، وكان أول شيء أقدم عليه هو مهاجمة الآباء الأول للكنيسة، وخص بهجومه أوريجن السكندري، فأتار كراهية من حوله من الأساقفة المعاصرين تلاميذ هذا العلامة الكبير (٢).

وأذاع بولس الساموساطي آراءه التي دارت حول القول بأن أقنومي الابن والروح القدس شيء واحد، وأن اللوجوس، الكلمة، قد أتى إلى الأرض وحل في إنسان اسمه يسوع المسيح، وأن ابن الإنسان استمد وجوده من مريم العذراء، ومن ثم فهو لا يعدو كونه "مخلوقاً صالحاً حمل في أحشائه روح الله، وأنه لم يصبح مسيحاً إلا بعد تعميده على يد يوحنا المعمدان، وهو يرد قوله هذا إلى أن ما تذهب إليه كنيسة الإسكندرية من الإيمان بأن المسيح ابن الله يفود إلى القول بـ"الثنوية". وقد كان واضحاً تماماً أن الرجل يعارض في المقام الأول اللاهوت السكندري (٣).

وتمت الدعوة من جانب "إلينوس" أسقف طرسوس لعقد مجمع ديني في أنطاكية لعلاج هذا الأمر، وأجاب الدعوة عدد ليس بالقليل من أساقفة المنطقة، ووجهوا الدعوة إلى ديونيسيوس السكندري لحضور المجمع للإفادة بفكره اللاهوتي في ذلك، ولما كان الرجل قد تقدم به العمر فقد اعتذر بذلك، ولكنه بعث بمن يمثله هناك وزوده برسالة إلى المجمع تتضمن رأي الكنيسة السكندرية في آراء بولس الساموساطي، وقد أذاع المجمع هذه الآراء (٤) ولم يقدر لديونيسيوس أن يشهد

(١) قارن، إيريس المصري، قصة الكنيسة القبطية، ج ١ ص ٩٩.

(٢) أسد رستم، كنيسة أنطاكية، ج ١ ص ١٢١.

(٣) إيريس المصري، قصة الكنيسة القبطية، ج ١ ص ٩٩؛ أسد رستم، كنيسة أنطاكية، ج ١ ص ١٢١، وللوقوف على آراء بولس الساموساطي، راجع، New Schaff - Herzog encycl. Vol. VII, pp.

قرارات المجمعين الأنطاكيين اللذين تم عقدهما فيما بعد لإدانة بولس، حيث كان قد توفي عام ٢٦٥.

ولعل موقف ديونيسيوس من "السابلية" Sabellianism التي تنسب إلى "سابليوس" Sabellius أحد مواطني "طلميثة" Ptolemais وهي واحدة من المدن الخمس الغربية Pentapolis [برقة حالياً] التي مد ديونيسيوس رعية الإسكندرية إليها، وكان قد أقام في روما فترة من الزمن على عهد أسقفها "زفيرينوس" Zephyrinus (١٩٨ - ٢١٧)، نقول لعل موقف ديونيسيوس من هذه الآراء السابلية يعكس مدى التأثير الواضح للأسقف السكندري بأستاذه أوريجن، وانتهاجه السبيل نفسه في الفكر والعقيدة.

وقد ذاعت هذه الآراء مع بدايات النهاية للقرن الثاني الميلادي، واتسعت دائرة انتشارها خلال النصف الأول من القرن الثالث، خاصة بين رجال الإكليروس الليبيين ونفر من الرومان، وعرف أصحابها بـ "الملكيين" Monarchians نظراً لمناداتهم بسيادة "الآب" (الله) في علاقته مع "الابن" (المسيح). وتنقسم هذه الفرقة إلى طائفتين، تعرف أولاهما بـ "الملكية الحركية" Dynamic Monarchianism أو "ملكية التبنى" Adoptianism وتقول بأن المسيح تأنس من العذراء عند ولادته، وحل به الروح القدس، وصار إليها بعد قيامته من بين الأموات، أي أن المسيح بدأ إنساناً وأصبح بعد الصلب والقبر والقيامة إلهاً. أما الطائفة الثانية فتعرف بـ "الملكية الشكلية" Modalistic Monarchianism وذاعت شهرتها وأفكارها من خلال السابلية التي تقول بأن الآب والابن والروح القدس شيء واحد في أسماء ثلاثة، ولما كانوا يؤمنون بفكرة وحدانية الله، فقد قالوا إن الإله الواحد هو "الآب - الابن" Father - Son ولا يعني هذا الاتينية - كما يقولون - بل يعني الله نفسه، وأن الله ليس هو الآب والابن تلقائياً، لكنه أصبح فاعلاً في ثلاث قوى متتالية أو شخوص متتابعة، شخص الله الخالق المشرع، وشخص الابن المخلص (وتمتد هذه الفترة من التجسد حتى القيامة) وأخيراً شخص الروح القدس صانع وواهب الحياة، أي أن الآب قام بعمله في ثلاثة أشكال مختلفة، يشبه ذلك - مع الفارق طبعاً - الممثل المسرحي الذي يؤدي أدواراً ثلاثة من خلف أقنعة ثلاثة يضعها تباعاً على وجهه،

ومن ثم فهو يعلن عن نفسه في أشكال مختلفة حسبما تقتضى الظروف (١)، ومن هنا عرفت هذه الطائفة بـ "الملكية الشكلية" أو "السابلية" من بعد.

وهكذا يبدو واضحاً أن اللاهوت السابلي لا يختلف في جوهره عن "العقيدة الأبوية" Patripassian القديمة التي ظهرت في القرن الثاني كرد فعل على القول بـ "التثليث"، والشئ الوحيد المختلف هو القول عند "السابليين" بتتابع الأقانيم الثلاثة. والأمر الهام هنا هو أن مساواة قوة وشخص "الآب" بمثلها عند الأقبوسيين الآخرين، يعنى القضاء على تفوق الآب على الابن والروح القدس. وعلى هذا النحو أيضاً أصبح الطريق ممهداً للوصول إلى ذلك المصطلح الشهير الذى ذاع فى القرن الرابع الميلادى، بعد إقراره فى مجمع نيقية المسكونى الأول عام ٣٢٥، وأصبح قاعدة الإيمان الأرثوذكسى فى الكنيسة الجامعة من بعد، وفتح فى الوقت نفسه باب الصراع على مصراعيه للجدلى اللاهوتى حول الأقبوس الثاني فى المسيح — الابن — وهو مصطلح "الهوموسية" Homoousius أى "مساواة الابن للآب فى الجوهر" أو بتعبير قانون الإيمان نفسه "أن الابن من جوهر واحد مع الآب" (٢)، وهو مصطلح — كما سنعلم فيما بعد — لم يكن جامعاً مانعاً بالنسبة للعقيدة المسيحية، مما أدى إلى ظهور آراء عقيدية عديدة اشتقت منه وشغلت آباء الكنيسة خلال القرنين الرابع والخامس الميلاديين.

وكانت المناقشات التى دارت بين الأسقف السكندرى ديونيسيوس وسميه الأسقف الرومانى، هى الرحم الذى نشأ فيه القول بـ "الهوموسية"، ذلك أن أسقف روما أدان سابليوس واتهمه بالهرطقة فيما ذهب إليه، ووجد أسقف الإسكندرية لزاماً عليه التدخل لحسم هذه المسألة باعتباره راعياً لكنائس المدن الخمس الغربية، وأكد ديونيسيوس السكندرى أن "الكلمة" هو الذى صار جسداً وليس "الآب" واستند إلى تفسيرات وشروح أستاذه أوريجن فى هذا السبيل، ويبدو أن الحماسة الشديدة التى تملك السبيل على ديونيسيوس من أجل دحض الآراء السابلية، إضافة إلى عدم قدرة عدد ليس بالقليل من رجال الدين، خاصة فى الغرب، على فهم آراء

(١) راجع تفصيلات هذه الآراء فى New Schaff – Herzog encycl.

(٢) راجع كتابنا، الدولة والكنيسة، ج ٢ الفصل الخامس، ح ٣ الفصلين السابع والثامن.

أوريجن كما أسلفنا، جعلت الأسقف الروماني يعلن احتجاجه على قول سميه  
السكندري بأن الأب والابن مختلفان كالفارز والربان، ومن ثم فهما ليس من جوهر  
واحد<sup>(1)</sup>، وأعلن أن الإله الأب والكلمة متحدان، كما أن الروح القدس يرقد ويسكن  
في الله، بمعنى أن الثالوث المقدس هو إله العالم<sup>(2)</sup>، وكان هذا دافعاً للأسقف  
السكندري كي يكتب رسالة إلى ديونيسيوس روما موضحاً عقيدته، قال:

"... لقد كتبت في رسالة سابقة تفصيلاً ودحضاً للاتهامات التي ساقوها ضدي،  
يقولون فيها أنني أنكرت أن الابن كان واحداً في الجوهر مع الأب، غير أن ما قلته  
هو أنني لم أجد هذا المصطلح "الهوموسية" مطلقاً في أى موضع من الكتاب  
المقدس، كما أن ملاحظاتي التي كتبتها من بعد ولم يلاحظوها ليست متناقضة مع  
هذا الإيمان، ولقد ضربت مثلاً للميلاد البشري (التأنس أو التجسد) بشيء قريب  
للأذهان، فالأبوان يختلفان بصورة لا يمكن إنكارها عن أولادهم، حيث لا يمكن  
مطلقاً أن يكونوا الأشخاص أنفسهم، وإلا لما كان هناك آباء وأبناء، وأنا على يقين  
من ذلك بتقديم أكلة مماثلة، فالنبات ينمو من البذور أو الجذور، وهذا يختلف عما  
يتفرع عنه، وإن كانوا في الطبيعة شيئاً واحداً، كجدول ماء ينساب من ينبوع  
مكتسباً اسماً جديداً، ولا يمكن أن ندعو الينبوع جدولاً، ولا الجدول ينبوعاً،  
وكلاهما موجود، والجدول ماء من الينبوع".

وهكذا — كما يبدو — اتفق السميان، السكندري والروماني، على التوصل  
إلى هذه الصيغة القائلة بـ "الهوموسية"، وظلت معلقة طيلة ما يقرب من ثلاثة  
أرباع قرن من الزمان، حتى بعثت من جديد باقتراح من الأسقف القرطبي  
"هوسبوس" Hosius في المجمع المسكوني الأول، للرد على آراء الأريوسيين  
القائلين بعدم المساواة بين الأب والابن في الجوهر، على اعتبار أنها الصيغة التي  
أوى إليها أسقف الإسكندرية وروما في القرن الثالث، وكان هذا، وما أذاعه  
الأريوسيون من أنهم استمدوا أفكارهم من الأوريجنية عن طريق الأسقف  
السكندري ديونيسيوس، هو الدافع الأساسي الذي حدا بأثناسيوس أسقف الإسكندرية  
أن يكتب دفاعاً عن سلفه ومثله المحتذى ديونيسيوس<sup>(3)</sup> ذلك أن أثناسيوس ترسم

(1) Chadwick, early Church, p. 114.

(2) ATHANAS. de S. Dionysii.

(3) ATHANAS. de S. Dionysii.

خطى ديونيسيوس جهاداً وحياء، وظل طيلة أسقفيته مخلصاً أميناً وحمياً للهوموسية التي ارتضاها ديونيسيوس، حتى حق لأحد المؤرخين (١) أن يقول: "إن من حق أثاسيوس دون غيره الإدعاء بأن ديونيسيوس وآراءه له وحده، وهو رائده والولى".

وبموت ديونيسيوس عام ٢٦٥ فقدت مدرسة الإسكندرية واحداً من رجالها العظام الذي كان يعدا امتداداً طبيعياً لأستاذه أوريجن رائد هذه المدرسة اللاهوتية، وقد توأكب موته مع الأحداث التي بدأت تتصاعد في الإمبراطورية ممثلة في الفوضى السياسية والتدهور الاقتصادي والهزائم العسكرية والانتحلال الاجتماعي، مما اصطاح على تسميتها بأزمة القرن الثالث الميلادي، والتي امتدت نصف قرن من الزمان بين عامي ٢٣٥ و ٢٨٤، وهي السنة التي اعطى فيها دقلديانوس Diocletianus عرش الإمبراطورية، لينجح في إعادة التوازن إليها من جديد، غير أن عهده ارتبط في أذهان المصريين بعصر الاضطهاد الأعظم أو عصر الشهداء، حيث اتخذ المصريون من عام ٢٨٤ بداية للتقويم المصري أو القبطي، على الرغم من أن دقلديانوس لم يبدأ في ممارسة اضطهاده للمسيحيين في الإمبراطورية إلا في السنة التاسعة عشرة من حكمه، أي عام ٣٠٣، أي قبل اعتزاله الحكم طواعية بعامين فقط (٢).

وكان طبيعياً أن يجري على مدرسة الإسكندرية ما جرى على الكنائس في الإمبراطورية، خاصة وقد علمنا أن الأساقفة السكندريين منذ رعاية ديونيسيوس جمعوا في يديهم بين الكنيسة والمدرسة، ومن ثم فإن المؤرخ الكنسي يوسيبوس لم يحدثنا بشيء عن هذه المدرسة طيلة ما بقي من عمر القرن الثالث بعد وفاة ديونيسيوس، وكذلك فعل جيروم، وإن كنا نستطيع أن نستخلص من حديث يوسيبوس عن أساقفة الكنائس آنذاك أن المدرسة كانت رغم الاضطراب تمارس عملها وتؤدي بعضاً من رسالتها، فيوسيبوس السكندري، أحد قساوسة الإسكندرية الذي امتدحه ديونيسيوس عندما بعث به ممثلاً له في المجمع الأنطاكي الذي عقده سنة ٢٦٢ لمعالجة آراء بولس السميساطي، رسم أسقفاً لكنيسة اللاذقية، ونال شهرة واسعة في مجال العقيدة ودراسة الكتاب المقدس كواحد من أبناء مدرسة

(١) راجع المقدمة التي كتبها "روبرتسون" Robertson لدفاع أثاسيوس عن ديونيسيوس ضمن مجموعة آباء نيقية، المجلد الرابع، ص ١٧٤.

(٢) راجع تفصيل ذلك في كتابنا، الدولة والكنيسة، ج ٢ الفصلين الأول والثاني.

الإسكندرية<sup>(١)</sup> فلما قضى نحبه خلفه سكندري آخر يدعى "أناطوليوس" Anatolius يصفه شيخ مؤرخى الكنيسة بأنه جمع إلى البراعة فى الآداب والفلسفة والبيان، حذق العلوم الرياضية والهندسة والفلك والطبيعة والجدل<sup>(٢)</sup>، ثم يقول عنه "إنه بين أقرانه أول زماننا"<sup>(٣)</sup> ويضيف "لأجل ذلك دعاه الإسكندريون للعودة كى يعيد من جديد ما كان للمدرسة الإسكندرية<sup>(٤)</sup>، وتشير فروع المعرفة الإنسانية التى جمعها "أنا طولوس" إلى أنه تلقى تعليمه فى الإسكندرية، ولكنها تشير فى الوقت نفسه إلى ما سبق أن ذكرناه عن الأثر الكبير الذى تركه أوريجن فى منطقة فلسطين وسوريا، والنجاح الذى لقيته دعوته هناك بين خاصة المنقذين من العلمانيين والاكليروس.

على أنه مع أواخر القرن الثالث وبداية الرابع، تتفتح هذه النجوم قليلاً، ويصل جيروم ما انقطع من حديث، فيخبرنا أن مفكراً يدعى "بيرىوس" Pierius هو الذى كان يقوم بالتدريس فى الإسكندرية آنذاك<sup>(٥)</sup>، وإن كان يوسيبوس لا يذكر عنه شيئاً أكثر من كونه أحد قساوسة الإسكندرية<sup>(٦)</sup> ويناقش McGiffert<sup>(٧)</sup> هذه المسألة تفصيلاً ويميل إلى الأخذ برأى يوسيبوس غير أن ما يذكره جيروم من أن بيرىوس نشر عدداً كبيراً من الرسائل فى مختلف الموضوعات، مما أضفى عليه لقب "أوريجن الصغير"، بالإضافة إلى الحياة النسكية التى كان يعيشها، ومعرفته الواسعة بفن الجدل، كل هذا يدعونا للإعتقاد بأنه ليس من المستبعد، بل لعله من المرجح أن يكون بيرىوس قد باشر التدريس فى مدرسة الإسكندرية، بل ربما ترأس هذه المدرسة خلفاً لأساتذته ثيوغنستوس Theognostus الذى قيل أنه تولى رئاسة المدرسة فترة قصيرة ثم خلفه بيرىوس، وأنه ترك سبعة رسائل تحدث فيها عن الثالوث المقدس والتجسد والخلق، وكان — كما يتضح مما بقى من كتاباته أوريجنياً متشدداً<sup>(٨)</sup>.

(1) EVSEB. hist. eccl. VII, 11, 32.

(2) Ibid. VII, 32; HIER. Vir. ill. 73.

(3) EVSEB. hist. eccl. VII, 32.

(5) EVSEB. Loc. cit.

(6) HIER. vir. ill. 76.

(7) EVSEB. hist. eccl. VII, 32.

(8) Prolegomena to EVSEB. P. 321, n. 42.

(9) New Schaff – Herzog encycl. Vol. IX, pp. 52 – 53, Vol. XI, p. 328.

وطوال مدة الاضطهاد الأخيرة (٣٠٥ - ٣١٣) على عهدى جاليريوس  
Galerius (٣٠٥ - ٣١١) وماكسيمين دايا Maximinus Daia (٣٠٧ - ٣١٤)  
تولى "أشيلاس" Achilles (٣١١ + ) الإشراف على المدرسة<sup>(١)</sup>، وكان مسلكه  
الذى يتصف بالتقوى سناً لتولى الأسقفية بعد موت بطرس سنة ٣١١ وهو الذى  
بعد آخر الشهداء فى الكنيسة المصرية<sup>(٢)</sup>، وإن لم يمكث بها إلا قليلاً جداً، حيث  
خلفه إسكندر (٣١١ - ٣٢٨).

وخلال أسقفية إسكندر وأثناسيوس من بعده (٣٢٨ - ٣٧٣) عهد بإدارة  
المدرسة إلى "ديديموس" Didymus الضرير، ورغم أنه افتقد بصره صبياً<sup>(٣)</sup> إلا  
أنه تمكن فى النبوغ من نواحي المعرفة العديدة، محدثاً بالشعر، متضلّعاً من البيان،  
عالماً بالفلك والحساب والهندسة، دارساً للنظريات الفلسفية المختلفة<sup>(٤)</sup>. وقد ترك  
لنا مؤلفات عديدة معظمها تعليق على المزامير وشروح لانجيلى متى يوحنا، وخلف  
كتاباً عن الروح القدس، قام جيروم بنقله إلى اللاتينية<sup>(٥)</sup> وقد ذاعت شهرته، وأثنى  
عليه رهبان مصر وعلى رأسهم أنطونيوس، أبو الرهبان، عندما قدم إلى  
الاسكندرية لتأييد أثناسيوس عام ٣٣٨ فى صراعه مع الأريوسيين<sup>(٦)</sup>، وكان من  
أشهر تلاميذ المدرسة السكندرية آنذاك جريجورى النازيانزى وأخوه قيصر،  
بالإضافة إلى جيروم وروفيوس، وهؤلاء جميعهم كانوا أتباع أوريجن والمدافعين  
عن الأوريجنية باستثناء جيروم فى سنى عمره الأخيرة بعد أن ارتد عنها.

وفى عام ٣٩٦ مات ديديموس بعد أن ظل فى إدارة المدرسة فترة غير  
قصيرة، تبلغ ثلاثة أرباع القرن تقريباً، وهى الفترة التى شهدت أخطر صراع  
عقيدى عرفته الكنيسة فى عصورها الأولى، وانتهى بانتصار الإمبراطورية للنيقية  
على عهد الإمبراطورية ثيودوسيوس الأول. وبموت ديديموس دخل تاريخ المدرسة  
السكندرية فى طور من الغموض يشبه ذلك الذى صاحب نشأتها، ولم نعد نسمع  
عنها من بعد شيئاً، ولكنها ظلت حتى آخر عهدها بالحياة على زمن ديديموس

(1) EVSEB. hist. eccl, VII, 32.

(2) Id. THEOD. Hist. eccl. I, 2.

(3) HIER. vir. ill. 109.

(4) SOZOM. Hist. eccl. II. 15; THEOD. Hist. eccl, I, 2.

(5) HIER. Vir. ill. 109.

(6) SOZOM. Hist, eccl, III, 15.



الضريير "أوريجنية" الفكر، ولعل ما يقوله آخر أسانئتها هذا، يعبر تعبيراً صادقاً عن هذا الاتجاه الذى ساد، قال ديديموس فى تعليقه على كتاب "المبادئ" لأوريجن بعد أن امتدح ما جاء فيه، "إن الذين يفترون على أوريجن الكذب، ويتناولون آراءه بالاستخفاف والازدراء، ليسوا إلا أناساً غاية فى التفاهة، ذلك لأنهم يفتقدون القدرة على الفهم العميق للحكمة البالغة لذلك الرجل العظيم" (١).

مما لا شك فيه إذن أن الفكر السكندرى ممثلاً فى المدرسة اللاهوتية قد أدى دوراً بارزاً فى صياغة العقيدة المسيحية خلال القرون الأولى للميلاد، وتركت المدرسة بصماتها واضحة على قانون الإيمان المسيحى فى الشرق والغرب على السواء، وأخذ آباء الكنيسة وفقهاؤها الكثير مما طرحه زعماء المدرسة من أفكار وآراء لاهوتية بل وأخلاقية، وحتى أولئك الذين وقفوا من هذه الأفكار موقف المعارضة، كانوا تلامذة لها عيالا عليها، ولا تخلو كتاباتهم من كثير من الاقتباسات التى ينقلونها لتأييد آرائهم رغم مخالفتهم الصريحة لها فى بعض الأحيان، والذي يدعو للاهتمام - دون الدهشة، أن الاتجاهين اللاهوتين الكبيرين المتضادين، الأريوسية والنيقية، استقيا أفكارهما وقواعد إيمانهما من مصدر واحد، وهو المصدر الذى كان علماً عليها، أعنى "الأوريجنية"، وراحت الطائفتان فى اصطراعها حول لاهوت المسيح وناسوته تتهلان من هذا التبغ الذى لا يغيض!! وما جدل القرون من الرابع حتى نهاية السادس إلا حواراً فى عباءة "الأوريجنية" أو بتعبير آخر، فى رداء المدرسة السكندرية.

على أن الذى يلفت الانتباه، أنه رغم الشهرة الذاتية التى حققتها المدرسة السكندرية فى الأوساط المسيحية فى مختلف أنحاء الإمبراطورية الرومانية، ورغم الانتشار الذى لقيه الفكر الأوريجنى فى الدوائر الكنسية وبين خاصة المتقين، إلا أن المدرسة لم تحقق شيئاً من مثل هذا الذبوع بين المصريين أنفسهم، وهذه مسألة تثير علامات استغهام كبيرة توجب تلمس إجابات معينة لهذه التساؤلات.

لعلنا لا زلنا نذكر ما أوردناه منذ قليل من أن كنيسة الإسكندرية ممثلة فى أسقفها قررت أن تضع المدرسة تحت إشرافها المباشر وسلطان الأسقف، كما لو

كانت إحدى الإدارات الكنسية، وقد يكون هذا مقبولاً في المرحلة الأولى عندما كانت مهمة المدرسة قاصرة على تعليم الناشئة مبادئ العقيدة المسيحية، وجذب أعداد من الوثنيين إلى مظلة المسيحية، أو بتعبير آخر عندما كانت المدرسة لا تزال "مدرسة الموعوظين" Catechesis، وتقدم إلى جوار هذه المبادئ العقيدية الأولية دروساً في العلوم والرياضيات، وقد نشأت على هذا النحو في حضانة الكنيسة. أما الآن وقد تحولت إلى "مدرسة المدافعين" Schola apologetica وجعلت مهمتها الأساسية التصدي للرد على خصوم المسيحية من الخارج، أعنى الوثنيين، ومن الداخل، أقصد الغنوصيين، وفي الحالتين كان على أساتذتها أن يدرسوا بعمق كل التيارات الفلسفية السائدة، والتراث اليوناني الروماني، وأفكار ومبادئ الحضارات الشرقية القديمة المحيطة بهم من كل ناحية، وهذا يقتضي أن يتفرغ الكليروس لمهمته الرئيسية، وهي الناحية الرعوية لشعب الكنيسة، وأن يترك لهؤلاء الأساتذة في المدرسة ميدان العمل "الدفاعي" عن العقيدة، وكان ذلك أمراً حتمياً لأن هؤلاء جميعاً كانوا من العلمانيين ولم يكونوا من رجال الكليروس، وكلهم تلقى تعليمه في مدرسة الإسكندرية الفلسفية إلى جانب من ظلوا على وثنيتهن مثل أفلوطين السكندري وغيره، ولكن يبدو أن أساقفة الإسكندرية كان لهم رأى آخر في هذا الموضوع، يهدف إلى جعل المدرسة دائرة من دوائر الكنيسة.

وقد ظهر ذلك واضحاً في موقف الأسقف ديمتريوس من "أوريجن" الأستاذ، ورغم أن "الكنيسة" اعتمدت على "المدرسة" في التدخل في كثير من المشكلات العقيدية التي ظهرت آنذاك خارج مصر، إلا أن ذلك تم تحت إشراف كنسى كامل، وظلت السيادة الكنسية كاملة إلى أن تمكنت "المدرسة" في شخص أوريجن من الإفلات من قبضتها والانتقال إلى فلسطين ومباشرة مهمتها من هناك، وإن بقيت الجذور في الإسكندرية.

وتقديراً لحدوث مثل هذا الموقف مرة أخرى رأى الأسقف السكندري أن يجمع في يديه الرئاسة، رعاية الكنيسة وزعامة المدرسة، وكان ديونيسيوس هو أول من أقدم على ذلك. وإذا كان لم يقدر لهذا "الجمع" بين الرئاسة أن يستمر طويلاً نتيجة للإضطهاد الوثني الذي حل بالمسيحيين في النصف الثاني من القرن

الثالث، وأوليات سنَى القرن الرابع الميلادى، إلا أن أساقفة الإسكندرية ظلت لهم الكلمة العليا فى أمور المدرسة، وتمثل ذلك بوضوح تام فى شخصيتين رئيسيتين آنذاك هما أنتاسيوس وثيوفيلوس.

وإذا كان قد جمع بين الرجلين حبهما وتقديرهما الكامل لمؤسس المدرسة اللاهوتية "أوريجن" وأفكاره، إلا أن أولهما كان يفعل ذلك على استحياء كامل، يمتدح "الأستاذ" دون أن يعلن صراحة رضائه عن أفكاره وآرائه اللاهوتية، خاصة بعد أن ظهرت الأريوسية التى تستند فى جوهر أفكارها إلى "الأوريجنية، أما ثانيهما فقد أنقلب على عقبيه، شأن اللاهوتى اللاتينى جيروم، وأدار ظهره تماماً لأوريجن والأوريجنية وأعلن إدانتها، وإن كان فى سريرة نفسه غير راض عما يفعل !!

وكان أمراً منطقياً أن يتبع الناس زعامتهم الدينية فيما تذهب إليه، فإذا أضفنا إلى ذلك أن أسقف الإسكندرية قضى منذ البداية على كل محاولة لوجود زعامات كنسية أخرى على امتداد مصر كلها، وكان أوضح مثال على ذلك ما حدث فى أسيوط Lycopolis على زمن أسقفها "مليتئوس" Meletius، وكان معاصراً لأنتاسيوس، أدركنا على الفور أن الأنظار كلها كانت معلقة بكرسى الإسكندرية الأسقفى تنتظر منه القول الفصل فى المسألة العقيدية، ومن ثم لم يحدث فى مصر ما كان قائماً فى سوريا وفلسطين من تعدد الزعامات الأسقفية، لأن مصر بطبيعتها الجغرافية، وتكوينها العرقى، ونشأتها السياسية منذ أقدم العصور كانت مهيأة لذلك، ومن ثم لم تلق المدرسة من الذبوع بين المصريين، حتى المثقفين منهم، ما لقيته خارج مصر.

ولقد ساعد على ذلك أيضاً أن أساتذة المدرسة ومفكرها ألقوا دروسهم، وأداروا الحوار، ووضعوا كتبهم باليونانية، لسان الثقافة والفكر فى ذلك العصر، خاصة الشطر الشرقى من الإمبراطورية، ولما كانت الإسكندرية هى المركز الرئيسى لكل هذه الحياة الثقافية، فإنه على الرغم من وجود بعض مدن أخرى.. وإن كانت قليلة، توجد فيها دوائر للحوار والمناقشات باليونانية أيضاً، إلا أن ذلك كله لم يكن له أثر واضح أمام حديث المصريين جميعهم بلغتهم المصرية القديمة، وكان هذا فى حد ذاته من أكبر العوائق أمام انتشار صوت المدرسة وأفكارها بين

المصريين، وكان حظ الغرب اللاتيني أوفر في هذه الناحية، حيث تولى عدد من المفكرين مثل جيروم وروفينوس وغيرهما نقل فكر المدرسة السكندرية إلى اللسان اللاتيني.

وكان ظهور الآراء العقيدية الأريوسية عاملاً هاماً أيضاً يضاف إلى هذه العوامل، ذلك أن الكنيسة السكندرية تصدبت بقوة لهذه الآراء، وأعلنت بادية ذى بدء إدانتها، ولما كانت الأريوسية قد استلهمت أفكارها من الأوريجنية، علم المدرسة اللاهوتية في الإسكندرية، فقد قدر لها على هذا النحو أن تعيش في مصر جزيرة منعزلة وسط محيط "ثيقي"، مع العلم أن الأريوسية نقيت رواجاً في سوريا وآسيا الصغرى وبلاد اليونان، وكان هذا أمراً يتفق وطبيعة الأمور، حيث تأثر المدرسة الانطاكية القائمة في تفسيرها للكتاب المقدس على المنطق الأرسطي، وحيث تتعدد وتنتشر دوائر الحوار والجدل وأيضاً الزعامات الكنسية.

ويبقى بعد كل هذا أن الكنيسة السكندرية اعتمدت اعتماداً كبيراً في تقوية مركزها وتثبيت سلطانها على الرهبان المصريين، ولما كان هؤلاء جميعاً يتحدثون بلسانهم المصري، وينأون بأنفسهم عن حمى هذا الجدل اللاهوتي، ولا يستهويهم ذلك الشكل الرمزي وحركة للتفسير المجازي لنصوص الكتاب المقدس، وهو أهم ما يميز فكر مدرسة اللاهوت السكندرية، فقد أصبح من المستحيل اختراق هذا السياج في وقت كان الناس يعتقدون فيما يشاع عن معجزات لهؤلاء الرهبان وكرامات!.



# الفصل الثالث

مصر والمسيحية



# الفصل الثالث

## مصر والمسيحية

منذ ارتضت للمسيحية أن تخرج من عباءة اليهودية، موضعاً وفكراً وعزمت على أن تمضى إلى طريق أمم، كان عليها حتماً مقضياً أن تقدم نفسها إلى هؤلاء الأمميين في قالب عقلاني، يتفق وطباع تفكيرهم التي اتسمت خلال تلك الفترة، أعنى القرون الأولى للميلاد، بالفلسفة العملية التي سادت المجتمع الروماني آنذاك، والمناقشات الجدلية الساخنة بين أتباع الفسفات السائدة كالرواقية والأبيقورية والأفلاطونية المحدثة والفيثاغورية الجديدة، وقبل هذا كله الأفلاطونية في صورتها الأصلية، والأرسطية، ورغم أن هذه الفسفات جميعها تعد يونانية المنبت والجزور إلا أنها تطورت بعد ذلك - في ظل عالمية الإمبراطورية الرومانية - لتتفاعل مع الميراث الشرقي العريض للحضارات القديمة في هذه المنطقة، فتصطبغ إلى حد ليس بالقليل بالروحانيات في تلك الحضارات، ومن ثم تتغلب على معظمها في أشكالها الجديدة، كالرواقية والأفلاطونية المحدثة بصفة خاصة، النزعة الصوفية والاتجاه للرمزي أو للتأويلي.

وإذا أرادت للمسيحية أن تمكن لنفسها بين هؤلاء "الأمميين"، فلم يكن أمامها من سبيل تسلكه إلا الامتراج مع هذه الفسفات والأفكار، وأن تأخذ عنها وتعطيها، وتتأثر بها وتتوثر فيها، ولما كان من الصعب، بل من المستحيل، على أي منها، لفلسفة والمسيحية، أن تتخلى طواعية عن مكانتها لمنافستها، فقد قلبت كلتاها أن تقرب من بعضها البعض، بل إن شتتاً الدقة فنقل التفاعل الكامل والامتراج التام بينهما، حتى أصبح من غير المقبول أو حتى المعقول أن نفصل بينهما على حد قول الفيلسوف "يرتراند رسل"<sup>(١)</sup>، وإيخرج لدنيا في النهاية كيان جديد يضمها معا هو ما لصطلحاً على تسميته من قبل بـ "المسيحية المفلسفة".

(١) راجع الفصل الأول، ص ٥٦ - ٥٧.



وكان طبيعياً أن يكون النصف الشرقي من الإمبراطورية الرومانية، أو بتعبير أدق، النصف اليوناني الفكر والثقافة واللسان، هو المجال الحيوى الذى تنور فى رحابه عملية التفاعل هذه، وذلك لانتشار المدارس الفلسفية فى كثير من مننه، وللحيوية التى تتمتع بها اللغة اليونانية، على عكس النصف الغربى اللاتينى الذى كان يخلو أو يكاد من مثل هذه المدارس، والجمود الذى لتسم به اللسان اللاتينى، وكان طبيعياً أيضاً أن تكون إسكندرية مصر هى البوثة الرئيسية التى تتصهر فيها هذه التيارات جميعها، الفلاسفات اليونانية، التراث الحضارى الشرقى، المسيحية، وذلك للمكانة المتميزة التى حققتها الإسكندرية خلال القرنين الثانى والأول قبل الميلاد ومثلتهما من بعد، والتى تحققت لها بفضل مكتبة الإسكندرية ذات الشهرة الواسعة، والمدرسة الفلسفية الذائعة الصيت.

ولم يكن غريباً والإسكندرية تستند إلى ظهور حضارى مصرى ضارب فى القدم، موغل فى البعد يمتد إلى أقصى الجنوب عند طيبة، وتعد للمركز التجارى النشط، وملتقى خطوط التجارة والتجار فى البحر المتوسط يقدمون عليها ببضاعتهم وثقافتهم من الشرق القصى والشرق الأفرقى وحوض هذا البحر المتوسط، لم يكن غريباً كما نقول أن تختط الإسكندرية لنفسها طريقاً يجمع بين هذا جميعاً وبين شخصيتها اليونانية الأصلية، ويضفى على المسيحية فى مصر طابعاً متميزاً يخصها وحدها دون غيرها من بلدان العالم المسيحى الأخرى، حتى أنه يمكن القول دون تردد أن ما حدث فى بوثة الإسكندرية الفكرية اللاهوتية، هو فى حقيقة الأمر "تمصير للمسيحية".

وأقد كان هذا أمر لا مندوحة عنه بفعل "الروحانية" التى عكف عليها المصرى القديم، منذ فتح على الدنيا عينيه حتى قيل أن ينبج فجر التاريخ، عندما وضع فكرة "الناسوع" الإلهى فى "أون" مدينة الشمس، وأمن بـ "الثالوث المقدس" متجسداً فى "أوزيريس وإيزيس وحورس، وسما بالهته إلى حيث ينبغى أن تكون هناك فى عليين، ولم ينزل بها إلى حيث نزل الإغريق حين جعلوها تختلط باليشن تراوجاً وتأمراً ومشكلات حياة، ومن ثم فقد جاء انتقاء فكرة "المثل" عند أفلاطون، والوقوف عند "المثل الأعلى"، "مثل الخير" لدى ذلك الفيلسوف، متناغماً مع هذه

"الروحانية" عند المصري القديم، وهذا هو بعينه ما فعلته مدرسة اللاهوت  
السكندري عندما اتخذت من الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة نقطة البدء وحجر  
الزاوية. في تفسير الكتاب المقدس، وكانت "الأوريجنية" النموذج المصري  
للمسيحية. وليس أدل على ذلك مما يقوله المؤرخ Creed<sup>(1)</sup> من أنه ليس هناك بلد  
من البلاد أثر في تطور العقيدة المسيحية مثلما فعلت مصر، بل ليس ثمة مدينة  
تركبت بصناعاتها على المعتقد المسيحي بصورة أشد عمقاً من الإسكندرية.

ولم يكن "أريوس" Arius السكندري أول من فتح باب المناقشات  
الكريستولوجية على مصراعيه، ولكنه كان أشهرهم جميعاً، ذلك أن فرقاً عديدة وآراء  
أكثر عدداً راحت تصاعد خلال القرنين الثاني والثالث للميلاد، حدثنا عنها شيخ  
مؤرخي الكنيسة يوسيبوس القيساري في عدد من صفحات كتابه "التاريخ الكنسي"،  
وقد شاركت كنيسة الإسكندرية مشاركة فعالة في الرد على بعض هذه الآراء كما  
أشرفنا في الفصل السابق، وإن لم يقدر لأي من هذه الفرق أن تحقق انتشاراً أو ذيوماً  
باستثناء "السايبلية"<sup>(2)</sup> ولعل ذلك يعود إلى أمرين، أولهما أن عدداً كبيراً من آباء  
الكنيسة المسيحية كان حتى نهاية القرن الثاني الميلادي وأوليات الثالث، لا يزال  
يحجم عن دراسة الفلسفة لأنها في ظنهم رجس من عمل الشيطان، وكان الآباء  
اللاتين يمثلون الأغلبية الساحقة من بين هؤلاء، وثانيهما أن الإمبراطورية لم تكن  
تلقى بالآلما يحدث في داخل الكنيسة المسيحية، ولم يكن يعينها من أمر هذه الفرق  
المتناحرة القليل أو الكثير، فقد كانت تنظر إلى المسيحيين جميعاً آنذاك نظرة واحدة،  
وتصنفهم أيضاً طائفة واحدة تضاف إلى غيرها من الطوائف التي لم تكن تدين بعبادة  
أرباب الرمان، حتى إذا جاء أريوس وجهر بأرائه في العقد الثاني من القرن الرابع،  
كانت للدولة قد تحولت إلى الاعتراف بشرعية وجود المسيحية إلى جوار الديانات  
الأخرى في الإمبراطورية، ومع اعتناق أباطرة القرن الرابع لها اعتقاداً "حكومياً" قبل  
أن تصبح ديانة "رسمية" على عهد الإمبراطور ثيودوسيوس الأول، كان عليهم أن  
يقيموا وزناً الآن لكل ما يحدث من خلافات عقيدية بين المسيحيين وأنفسهم، وأضحى

(1) Egypt and the Christian Church, p. 300.

(2) راجع الفصل السابق، ص ١٦٤ - ١٦٥.

ذلك واجباً مقدساً من أهم الواجبات الملقاة على عاتق الإمبراطور الروماني باعتباره نائب المسيح" على الأرض.

وكان أريوس، القس السكندري، قد تلقى تعليمه في مدرسة الإسكندرية اللاهوتية، وتعلق تماماً بآراء عمادها أوريجن، ووقف بكل فكره عند "الأوريجنية" مأخوذاً بها، ثم التحق بمدرسة اللاهوت الأنطاكي، وتتملأ على أفكار أساتذها "لوقيانوس"، فجمع أريوس بذلك بين الاتجاهين السائدين هنا وهناك. الفكر الأفلاطوني والمنطق الأرسطي، ودرس الكتاب المقدس، ولم يقف عند ظاهر النص شأن أهل النقل، بل تعداه إلى الأسرار الخفية والمعاني الرمزية كما يفعل أهل العقل، مهتدياً في ذلك بخطى اللاهوتي الكبير أوريجن السكندري، وأعمل فكره في ذلك كله، ثم راح يعلن آراءه أمام أسقفه إسكندر ورجال الكليروس المصري في الإسكندرية.

ورغم أن شيئاً مما كتبه أريوس لم يصل إلينا، حيث تم إعدام عمله الرئيسي المسمى "ثاليا" Thalia والذي يتضمن كل أفكاره وآرائه، بعد إدانة مجمع نيقية المسكوني الأول له، إلا أننا وقفنا على ما ذهب إليه مما كتبه عنه خصومه، وبعض الشذرات التي نقلها أثاناسيوس في كتاباته للرد عليها، ومن ثم يجب أن يتم تناولها بعين الحذر، حيث لا يمكن الجزم بصحة نقلها بنصها كما جرى به قلم صاحبها أريوس، أو داخلها التحريف، وإن كنا في الوقت نفسه نستعين بالقليل الذي ورد في رسائل عدد من مؤيديه، حتى يمكننا تكوين فكرة واضحة عما كان يعتقد فيه أريوس السكندري.

فمن رسالة بعث بها إسكندر أسقف الإسكندرية إلى سمييه أسقف القسطنطينية، وأخرى منه إلى عموم الأساقفة، نقف على شرح تفصيلي لآراء أريوس، والآيات التي يستند إلى حجبتها من الكتاب المقدس ليدعم بها معتقده، وردود إسكندر على هذه الأفكار، ومنهما معاً يمكن أن نعرف ما كان يقول به قس الإسكندرية كما يعرض لها إسكندر (1).

(1) ATHANAS. Depositio Arij; THEOD. Hist. Eccl. I, 3

فأش عند آريوس لم يكن دوماً أباً، فهناك فترة من الزمن لم يكن فيها الأب أباً، وكلمة الله لم تكن دواماً، ولكنها من العدم نشأت، فأش قد جعل هذا الذي لم يكن [الابن]، من ذلك الذي لا وجود له (العدم)، وعليه فقد كان هناك زمان لم يكن الابن فيه موجوداً؛ ذلك أن الابن مخلوق، لا يساوي الأب في الجوهر، ليس الكلمة الحق الطبيعية للأب، ليس حكمته الحق، إنما هو أحد الخلائق، ذى الكلمة والحكمة خطأ، لأنه نشأ بذات كلمة الله، وبالحكمة الكامنة فيه، التى بها سواه الله وسواه. ومن ثم فهو بطبيعته عرضة للتغيير والتغاير شأن كل الخلائق. والكلمة غريبة عن جوهر الأب، بعيدة عنه ومنفصلة، والأب .. كيف يصفه الابن؟! إن الكلمة لا تعرف كنه الأب يقينا، والابن لا يعرف جوهره هو. من أجل بنى الإنسان جيل، يخلق الله به الخلائق، به إذن يؤدى. لم يكن له وجود لولا أن شاء الله أن يخلق.

وعلى درب نفسه يسير أثاناسيوس الذى كان شماساً آنذاك، ثم اعتلى عرش أسقفية الإسكندرية بعد وفاة إسكندر، ويورد فى رسالته ضد الأريوسيين وردوده عليهم حول ما دار فى مجمع نيقية، كثيراً مما قال به أسقفه، ويضيف أن التريق الأريوسى ينكر لاهوت المسيح، لأن الابن عندهم ليس إليها حقاً. (١).

ويقرن كل من إسكندر وأثناسيوس ما قال به آريوس بما نادى به بعض رجال الكليروس من قبل، ويقول اسكندر "إن هؤلاء الأفراد فى سعيهم الدائب بكل مغالطاتهم لإنكار ألوهية الابن، الكلمة، قد زكوا موقف من سبقوهم"، ويشير إلى هؤلاء نفر بأنهم "إبيون" Epion و"أرتماس" Artemas وبولس الساموساطى الذى جئنا على ذكره من قبل، ويقول إنهم جميعاً ينكرون لاهوت المسيح ويعتبرونه واحداً بين الخلائق (٢).

أما آراء آريوس كما يعرضها صديقه ورفيق فكره يوسيبوس أسقف نيقوميديا، والذى تطورت الأريوسية على يديه كثيراً حتى أصبح أتباعها يعرفون فيما بعد باسم "اليوسابين"، ولعبوا دوراً مؤثراً فى الساحة العقيدية على عهد الإمبراطور قسطنطينوس (٣٣٧ - ٣٦١)، الذى أوى إلى الأريوسية عقيدة. نقول

(1) ATHANAS. De synodis, II, 15; de decr. III, 6; Orat Contra Arianos.

(2) Id.; THEOD. Hist. Eccl. 1, 3

إن هذه الآراء كما عرضها يوسيبوس في رسالة بعث بها إلى باولينوس Paulinus أسقف صور، فيمكن تلخيصها على هذا النحو كما جاء في هذه الرسالة (١).

"الهيئة لم تسمح بكائنين ليسا بمولودين، وما علمنا بأنفسنا الواحد إلى اثنين، ولم نع على الإطلاق ولم نعتقد أبداً أن الواحد في صورة بشرية قد تجسد، ولكننا نؤكد أن غير المولود واحد، وواحد كذلك الذي يحيا فيه بالحق، ولكنه من جوهره لم يجبل، ولم يشترك مطلقاً وغير المولود طبيعة أو جوهر، متميز تماماً في الطبيعة والافتداز، جبل على شبه الخالق سبحانه ومقدرة. إنا نؤمن بأن "كيف" بدايته لا يمكن التعبير عنه بالقول ولا حتى بالفكر، كما أنها على البشر خافية، ومن من الكائنات منهم أعلى؟

"تلك آراء ندعو بها لا لأننا من نسيج خيالنا استقينا، بل من الكتاب المقدس من حيث تعلم أن الابن خلق .. وقد قال السيد "الرب فتانى أول طريقه من قبل أعماله منذ القدم، منذ الأزول مسحت، منذ البدء منذ أوائل الأرض، إذ لم يكن عمر أبدت، إذ لم تكن يتابع كثيرة المياه، من قبل أن تفررت الجيال، قبل التلال أبدت" (أمثال ٢٢/٨ - ٢٢).

"تلك أنه لو كان [الابن] من خلاله أو منه [الآب]، جزء منه أو منبثق من جوهره، لاستحال القول بخلق، لأن ما هو من غير المولود لا يمكن القول بخلق، سواء به أو سواه، لأنه غير مولود منذ البدء. ولكن إذا كانت حقيقة تسمية الابن المولود تدعو البعض إلى الجهر بأنه قد أتى من نفس جوهر الآب، ويحمل من الآب في الطبيعة شيها، لأجبناهم أنه ليس وحده الذي تحدث عنه الكتاب المقدس بأنه المولود، بل عن آخرين مخالفين له في الطبيعة. فقد ورد على لسان بشر "ربيت بنين ونسأتهم، أما هم فعصوا على" (أشعيا ٢/١). وأيضاً "من ولد مآجل الطل" (أيوب ٢٨/٣٨). والتعبير هنا لا يعنى أن قطرات الندى شريكة لله في طبيعته، ولكن المعنى بالحري أن كافة الأشياء قد تمت وفق مشيئته. ليس هناك والحق أقول شيء من جوهره، وإنما كل ما في الوجود من صنع إرادته. هو الله.

(I) THEOD. Hist. Eccl. I, 5.

كل شيء قد جبل مثله وعلى وفق كلمته، خلقت بمحض إرادته هو. كل شيء من الله كان".

أما إسكندر فقد أعلن إيمان كنيسته بقوله: "تؤمن كما تركز الكنيسة الرسولية بالآب الوحيد غير المولود، الواجب الوجود، لا يتغير ولا يزول، هو هو غاية الكمال، لا يتكرر عليه نقصان أو زيادة، معطي الشريعة والأنبياء والأنجيل، رب الأنبياء والرسل وكل القديسين. ورب واحد يسوع المسيح ابن الله الوحيد المولود، ليس مولوداً من العدم بل من الآب على نحو لا يدركه العقل، فوق التعبير، ووجوده غير مدرك عند الكائنات المائتة. والآب غير مدرك لأن طبيعة الخلاق العاقلة لا تقوى على فهم هذه الولادة الإلهية من الآب، ولا تزال في آذاننا تتردد أصداء قول المخلص "ليس أحد يعرف الابن إلا الآب، ولا أحد يعرف الآب إلا الابن" (متى ١١/٢٧). الابن لا يتغير، والآب، الابن لا ينقص عن الآب شيئاً سوى أنه ليس غير مولود، وهو الابن الكامل وصورة الآب التامة" (١).

ويضيف أثناسيوس إلى ذلك أن "التجسد" و"الصلب" هما في حقيقة الأمر جوهر الإيمان الأرثوذكسي وعصب اللاهوت، "فمن أجل خلاصنا صارت الكلمة جسداً" (٢)، أما فيما يتعلق بالله، واليد الذي شكلت آدم قادرة الآن وإلى الأبد أن تشكل كل من أتى ويأتي من بعد" (٣).

ومن الأهمية بمكان أن نعرف أن أثناسيوس رغم العمر الطويل الذي أمضاه مدافعاً عن العقيدة السكندرية، وما أقره مجمع نيقية المسكوني عام ٣٢٥، وُعد قاعدة الإيمان الأرثوذكسي بعد ذلك، ورغم الكتابات الكثيرة التي تركها لنا وخاصة "خطبه ضد الأريوسيين" *Orationes Contra Arianos*، إلا أن الأسقف السكندري لم يترك عملاً لاهوتياً متعمقاً، ولا يمكن أن يوضع ما كتبه في بداية حياته "ضد الوثنيين" *Contra Gentes* أو "عن التجسد" *De incarnatione Verbi Dei* أو "دفاعه عن مجمع نيقية" *De decretis Nicaenae Synodi Contra Arianos* بين

(1) Ibid. 1, 3.

(2) ATHANAS. *De incarnatione verbi Dei*, 1.

(3) ATHANAS, *de decr.* 11.

الأعمال التي يمكن أن توصف بأنها أعمال لاهوتية، لأن هذه الكتابات في معظمها جاءت رد فعل عنيفاً ضد الأريوسية، ولم تخرج مطلقاً عن هذا النطاق، ومن ثم فإنه من الصعب مقارنته من هذه الناحية - على حد قول روبرتسون<sup>(1)</sup> بأوريجن أو أغسطين، فلم يكن يبدي اهتماماً بالتأملات اللاهوتية، أو باهتمامات الرجل المدرسي أو الفيلسوف، وإنما تكمن عظمته اللاهوتية في وقوفه سداً منيعاً للدفاع عن "مبادئ الخلاص اللاهوتي"، كما هو واضح مما أوردناه على لسانه منذ قليل، وفي تبعيته الصادقة لمصطلح "الهوموسية" Homoousius رغم عدم استخدامه له كثيراً في كتاباته ضد الأريوسيين. لقد عاد أثناسيوس القهقري من "لوجوس" الفلاسفة إلى "لوجوس" القديس يوحنا، من "إله الفلاسفة إلى "الله في المسيح.

وقد جرت عادة كثير من الدراسين والباحثين على تصوير هذا الصراع الذي نشب بين أريوس وأتباعه من ناحيه والخصوم من ناحية أخرى، على أنه صراع بين الأريوسيين والأثناسيوسيين، وهذه الأخيرة، أعني "الأثناسيوسيين" ليس لها من الصحة نصيب، لأن أثناسيوس لم يكن صاحب فكر جديد يتصدى للفكر الأريوسي، وإنما كان مدافعاً أميناً وصلباً عن معتقد كنيسة الإسكندرية الذي عرضه إسكندر، وعن قانون الإيمان النقي الصادر عن مجمع نيقية - كما سنعرض له بعد قليل - ومن ثم فإن الصراع هنا دار بين الأريوسيين والنيقيين، وهو صراع طويل استمر طيلة القرن الرابع بعد عام ٣٢٥، وتمثل في صيغ أخرى في القرن الخامس الميلادي، ولم يكن أثناسيوس المدافع الوحيد عن "الإيمان النقي" آنذاك، بل شاركه في ذلك محاربون أشداء كان في مقدمتهم "يوستاتيوس" Eustathius الأنطاكي، و"هوسيوس" Hosius القرطبي و"ليبريوس" Liberius الروماني، و"مكاروريوس" Macarius الأورشليمي، ثم الآباء الكبادوكيون الثلاثة، "جريجوري النازيانزي" Gregorius Nazianzinus و"جريجوري النيساوي" Gregorius Nyssaius و"باسيليوس" Basilius أسقف قيسارية الكبادوك. وإن كان الشيء الذي يميز الأسقف السكندري عن هؤلاء جميعاً هو أنه كان أشدهم عناداً حتى أصبح يعرف بأنه الرجل الذي وقف "ضد العالم" Athanasius Contra Mundum عندما

(1) Prolegomena to Athanasius, opera omnia, NPNF, III p. LXIX.

تحوّلت الإمبراطورية كلها إلى الأريوسية في عام ٣٥٥ على عهد الإمبراطور قسطنطينوس.

ومهما يكن من أمر، فهذان خصمان اختصموا في ربهم، وراح كل يبشر بدعواه في دوائر الكنيسة، ولقيت آراء أريوس قبولاً حسناً لدى عدد ليس بالقليل من الأكليروس السكندري، وهذا الأمر يخبرنا به اسكندر أسقف الإسكندرية في الرسالة التي بعث بها إلى عموم الأساقفة<sup>(١)</sup>، حيث يذكر أن من ارتدوا عن الدين القويم من القساوسة وتابعوا أريوس هم "أشيلاس" Achilles و"أيثالس" Aeithales و"كاربونس" Carpones وآخر يدعى "أريوس"، و"سارماتس" Sarmates، ومن الشمامسة "يوزيوس" Euzious و"لوقا" Lucius و"يوليوس" Iulius و"ميناس" Menas و"هيلاديوس" Helladius و"جايوس" Gaius، ومن الأساقفة "سكوندس" Secundus و"ثيوناس" Theonas، هذا بالإضافة إلى أن كثيراً من المثقفين قد أخذ جانب أريوس ورفاقه إيماناً منهم أن مذهبه هو الحق، بينما تعاطف معهم بعض آخر مدخلين في اعتبارهم أن الأريوسيين قد أسبغت معاملتهم، وأن حرمانهم ليس من العدالة في شيء<sup>(٢)</sup>، وكان ذلك بالطبع بعد المجمعين اللذين عقدهما إسكندر لإدانة أريوس وآرائه في عامي ٣١٩ و ٣٢١، وضم الأخير مجموعة كبيرة من رجال الأكليروس المصري.

وزأى أريوس أمام هذا الحصار الذي يتعرض له هو وأتباعه في مصر على يد الأسقف السكندري والإكليروس، أن يخرج بالقضية من هذه الحلقة الضيقة، فنقل الأمر إلى أساقفة فلسطين وسوريا وآسيا الصغرى، حيث بعث برسله ورسائله إلى هناك، مما دفع المؤرخ الكنسي سوزومنوس إلى القول "إن الإجراء الذي اتبعه الأريوسيون كان على جانب كبير من الأهمية، فقد نقل المشكلة من النطاق المحلي إلى الدائرة الأكثر اتساعاً، وأضحى حديث كل الأساقفة"<sup>(٣)</sup>.

ولما كان أريوس صديقاً حميماً ليوسيبوس النيقوميدي، وزميلاً له في مدرسة أنطاكية اللاهوتية، فقد كان من الطبيعي أن يكون في مقدمة من كاتبهم،

(1) ATHANAS. Depos. Arii, 2; THEOD. Hist. Eccl. I,3.

(2) SOZOMENOS. Historia ecclesiastica, I, 15.

(3) Id.



معبراً له عن الحالة التي ألمت له وبرفاقه بعد أن جهروا بأرائهم على هذا النحو، وما حل بهم من حرمان على يد مجمع الإسكندرية، قائلاً: "لقد أفسدنا نعانى تلف الحياة لإضطهاد أنزله الأسقف بساحتنا، وما من حجر إلا وقذفت به وجوهنا، لفظونا ملاحدة خارج البيعة" (1). وقد تضمنت هذه الرسالة أسماء الأساقفة الذين شابعوا أريوس واعتنقوا آراءه، ومن بين هؤلاء "ثيودوتوس Theodotus أسقف اللاذقية Laodicea و"بولينوس" Paulinus أسقف صور Tyre وأثناسيوس أسقف عين زربة Anazarbus أهم مدن كيليكية Cilicia و"جرجوري" أسقف بيروت Berytus و"أيتيوس" Aetius أسقف اللد Diosopolis، ثم يضيف أريوس قائلاً: وكل أساقفة الشرق عدا ثلاثة هم "فيلوجونيوس" Philogonius أسقف أنطاكية، و"هيلانيكوس" Hellanicus أسقف طرابلس، و"مكاريس" Macarius أسقف أورشليم".

وكان من بين الأسماء التي ذكرها أريوس أيضاً في رسالته، يوسيبوس أسقف قيصرية، شيخ مؤرخي الكنيسة، والحقيقة أن الرجل كان عقله مع الأريوسية، ولا غرابة في ذلك فهو تلميذ سلفه بامفيليوس الذي كان من أشد المعجبين بأوريجن السكندري، وكتب عنه دفاعاً عندما ذاعت الاتهامات ضده، وحرص يوسيبوس على نشر هذا الدفاع والزيادة عليه مناقحاً عن اللاهوتي السكندري، غير أنه اختط لنفسه من بعد طريق الاعتدال بين الفريقين المتصارعين، وأصبح أمونجاً يحتذى في "الوسطية" بين الأريوسيين وخصومهم، ومن ثم اصطفاه الإمبراطور قسطنطين وأضحى لديه من المقربين، لأن سياسة الإمبراطور نفسه كانت تقوم على هذا الاتجاه.

ومن جانبه قام يوسيبوس النيقوميدي بالدعوة لعقد مجمع في سنة ٣٢٢ ضم أساقفة بيتينا، وقرر الحضور استحسان آراء أريوس، ونبرته ساحته، والكتابة إلى عموم الأساقفة لنصرة الأريوسيين وقبولهم في شركة الكنيسة (2)، وكان لا بد أن يقف اسكندر موقف المعارضة إزاء ذلك وأن يصر على حرمان أريوس ولعنه هو وشيعته،

(1) THEOD. Hist. Eccl. I, 4.

(2) SOZOM. Hist. Eccl. I, 15.

وزداد الموقف استحقاقاً عندما عقد أساقفة فلسطين مجتمعاً عام ٣٢٣، شارك فيه بحماسة بلغة كل من يوسيبوس القيساري، وباولينوس الصوري، وپاتروفيلوس Patrophilus أسقف بيسان Scythopolis وثلاث آراؤهم حول ضرورة رفع الحرمان عن أريوس ورفاقه، والسماح لهم بقاء رعيتهم في الكنائس الخاصة بهم، وحث أريوس أيضاً على بذل الجهد لإعادة السلام إلى الكنيسة وذلك بالعمل على بحث نقاط الخلاف من جديد مع إسكندر (١). وشجع هذا أريوس على العودة من جديد إلى الإسكندرية، وعقد أقصر كل من اللريقين العديد من المجامع لإصلاح ذات البين، ولكنها أسفرت في النهاية عن تعميق هوة النزاع بين الجانبين (٢).

والذي يلفت النظر هنا أن الدعوة الأريوسية لاقت رواجاً كبيراً في الدوائر الكنسية في فلسطين وسوريا وآسيا الصغرى، وزاد في قوتها انضمام عدد من الأساقفة ذوي الشهرة والمكانة إلى جانبها شأن يوسيبوس النيقوميدي وسميه القيساري وباولينوس الصوري وغيرهم من أساقفة المدن الكبيرة، بالإضافة إلى عدد من الإكليروس المصري في الإسكندرية وخارجها، وهذه المناطق خارج مصر، خاصة فلسطين، كانت مركز الفكر الأوريجيني لسنوات طويلة بعد انتقال اللاهوتي السكندري إلى هناك على إثر خروجه من مصر، وهي المنطقة التي شهدت أيضاً في نهاية هذا القرن الذي نتحدث عنه، القرن الرابع، تلك المعارك الطاحنة بين الرهبان حول الأوريجينية، والصراع العنيف بين جيروم وإيبيفانيوس من ناحية وروفينوس من الناحية الأخرى. ومن ثم لم يكن غريباً أن تنتشر الأريوسية التي جمعت بين المدرستين اللاهوتيتين، السكندرية والأنطاكية، في فكر أريوس وعقيدته.

أما مصر فقد كان لها وضعها الخاص، فوجود حكومة مركزية في الإسكندرية طوال عصر البطالمة على امتداد ثلاثة قرون قبل الميلاد، واستمرار الوضع كما هو عليه وإن كان في شكل إدارة مركزية أيضاً على عصر الرومان، وقيام التنظيم الكنسي على غرار النظام الإداري الروماني، وتركيز السلطة كلها في

(1) Id.

(2) Ibid. I, 16.

يد أسقف الإسكندرية، وتدعيم ذلك بصورة عملية على عهدى الأسقفين ديمتريوس وديونيسيوس فى القرن الثالث، حتى أصبح واقعاً ملموساً بمركزية صارمة منذ عهد أثاناسيوس، كل هذا أدى بالطبع إلى عدم وجود أسقفيات أخرى كبيرة فى مصر تتنافس الإسكندرية، وكان وأد المحاولة الوحيدة التى جرت فى هذا السبيل، وقام بها ملتيوس Melitius أسقف أسبوط Lycopolis على عهد اسكندر وخليفته أثاناسيوس<sup>(١)</sup> إذاناً باعتبار أسقف الإسكندرية السلطة الكنسية العليا والوحيدة للرعاية المسيحية فى مصر كلها، وجاء القانون السادس الصادر عن المجمع المسكونى الأول عام ٣٢٥ تصديقاً مجمعيًا على هذا الواقع. ومن ثم كان الإكليروس المصرى الذى وقف بصورة واهنة إلى جانب آريوس يضم عدداً من الشماسية والقساوسة، بدايات السلم الكهنوتى، وأسقفين فقط من المدن الخمس الغربية هما سكوندوس وثيوناس.

غير أن القوة الضاربة التى أفقدت الأريوسية أرضيتها فى مصر لم تكن سلطان الأسقف السكندرى وحده، بقدر ما كانت للتجمعات الرهبانية فى صحروات مصر على امتداد النهر الخالد، من قم النيل إلى طيبة، ذلك أن أساقفة الإسكندرية نجحوا كلية فى الحصول على التأييد الكامل والدعم المطلق من رهبان مصر، سواء على المستوى المحلى ضد الفرق العقيدية التى عدتها للكنيسة "هرطقت" خارجة عن دائرة الإيمان القويم، أو المستوى الخارجى ضد السيطرة الإمبراطورية<sup>(٢)</sup>، فإذا علمنا أن الغالبية الغالبة من هؤلاء الرهبان لم يكن له أدنى حظ من الثقافة أو حتى التعليم، ويكون الكراهية والمقت الشديدين للفلسفة اليونانية، أدركنا على الفور لماذا خسرت الأريوسية قضيتها فى مصر، ولماذا كان رواجها فى فلسطين وسوريا وآسيا الصغرى وبلاد اليونان.

وعلى الرغم من ذلك فمن الأهمية بمكان أن ندرك أن الأريوسية كانت فكراً عقيدياً اجتمعت له مجموعة من العناصر التى شكلت سماته الرئيسية التى جهر بها آريوس، وساهمت فى تطويره وتعدد "قوانين إيمانه" من بعد، وإن بقى للجوهر على النحو الذى ذاع به فى مصر بادئ ذى بدء، فأريوس فى قوله بتزيه الله عن

(١) راجع تفصيلات ذلك فى كتابنا، الدولة والكنيسة، الجزء الثانى، الفصلين الخامس والسادس.

(٢) انظر الفصل الرابع.

التغيير والتغيير، واعتباره واحداً لا يمكن أن يلحق "الابن" بجوهره، بعيد إلى الأذهان فكرة الألوهية عند المصري القديم، والتسامي بـ "المعبود" إلى حيث لا يمكن أن يطاوله في هذا الوجود "موجود" آخر، ويقدم لمعبوده "وحدانية" لا يشاركه فيها أحد، ويستلهم وحى المسيحية قبل أن تخرج من عبادة اليهودية، وقبل أن "تُعد" لها القديس يولس القواعد الأربع التي تقوم عليها، والتي حملتها ومضت بها إلى طريق أعم، ويرى في نظرية "المثل" عند أفلاطون وفي أعلى هذه "المثل" مثال "الخير" تصوراً للإله المنزه عن صفات البشر، ويتابع تطور فكرته عند أفلوطين وأوريجن السكندريين، ويقرر هذا الأخير حق قدره، ويعتق آراءه ويتوقف عندها طويلاً باعتبارها النموذج المحتذى الصادر عن اللاهوتي السكندري الأشهر، ثم "يمتلق" هذا كله بالنهج الأرسطي في المدرسة الأنطاكية وأستاذها "ثوقيانوس" الذي قيل عنه أنه كان أريوسياً قبل أريوس نفسه. على هذا النحو صقل فكر أريوس ليصبح واحداً من أشهر الذين تضمنتهم قائمة رجال الدين الساعين إلى تقديم المسيحية إلى "الأمميين" في صورة عقلانية تصبح مقبولة لديهم، يستوى في ذلك من ظلوا في مناصبهم الإكليروسية ومن تم لفظهم خارج البيعة هرطقة !

ومن الجدير بالذكر أن ندرك هنا أن أريوس كان من أبرز القائلين في المسيحية بـ "الإرادة الإنسانية" بعيداً عن "الوساطة الكهنوتية" بين السماء والأرض، سابقاً بذلك اللاهوتي العلماني "بلاجيوس" الذي لقيت آراؤه ومبادئه، التي لا بد وأن تكون قد تأثرت بالأريوسية التي سادت شطرى الإمبراطورية حتى نهاية المسيحية من القرن الرابع بصورة رسمية، ثم بعد ذلك دينا للقبائل الجرمانية، نقول لقيت آراؤه رواجاً واسعاً لا في إيطاليا وحدها، بل في غالة وبريطانيا، وإن كانت قد قويت بالاستياء من جانب أوغسطين، وانتصرت لها البابوية أحياناً في القرن الخامس ثم تراجعت عن ذلك ثانية. ومهما يكن من أمر فقد كان ما قال به أريوس، ويغض النظر عن المسائل الكريستولوجية، وهو جوهر دعوته، تحدياً للسلطة الكنسية، وبداية لطريق طويل من النزاع بل الصراع العفدي والافتتال التنظيمي داخل الكنيسة.

وقد تزامن هذا الخلاف العقيدى مع خروج الإمبراطور قسطنطين منتصراً من صراع سياسى وعسكرى مع صهره وصديقه اللدود "ليكينوس" Licinius سنة ٣٢٣، ليفرد بذلك بعرش الإمبراطورية بعد حرب أهلية طاحنة دامت ثمانية عشر عاماً (٣٠٦ - ٣٢٣) بعد اعتزال دقلديانوس Diocletianus طواعية سنة ٣٠٥، وعرفت بحرب الخلفاء، وشارك فيها ستة من كبار القادة العسكريين فى الإمبراطورية، أعلنوا أنفسهم جميعاً أباطرة<sup>(١)</sup>. ولما كان النصف الشرقى من الإمبراطورية أمل قسطنطين ومبتغاه، فقد أصبح حريصاً على أن يضمن هدوء هذا الجزء وولاء رعاياه حيث كان يعول على ذلك الكثير فى إدارة شئون دولته.

فى محاولة منه لرأب هذا الصدع بعث برسالة حملها الأسقف القرطبى "هوسيو" أخذ مستشارى الإمبراطور إلى قطبى النزاع آريوس وإسكندر، يتضح منها تماماً حرص قسطنطين على عودة السلام إلى الكنيسة، حتى لا يتفاقم الأمر فيحدث انقساماً فى رعية كان يضع عليها عينيه ليحقق من ولائها الهدوء والاستقرار فى هذه المنطقة، بعد الذى تعرض له أتباعها من الاضطهاد مع منتصف القرن الثالث الميلادى على عهد الإمبراطور "نكيوس" (٢٤٩ - ٢٥١)، ويتضح هذا المعنى فى قوله: "... ها هو الخلف بينكما قد نشب ... ووقعت للرعية المقدسة فى تمزق حزبي ... وحتى لو قصد [مناقشة هذه الأمور] رياضة للذهن، ينبغى أن تظل حبيسة فكرنا، بعيدة عن آذان الجموع، أليست قلة تلك التى تعي مثلها؟ ولنقل إن واحداً قادر على إرآكها، فكم يا ترى من الجمع يلم بها؟ تلك حديث أقوله لكم دون رغبة فى فهركما على التوافق حول هذه المسائل العقيمة مهما كان كنه طبيعتها، أما شجاركما حول هذه الأمور التى لا جدوى منها، فعليكما إن صعّب الوئام، أن نقصراً ذلك الخلاف على دواخل فكركما والعقل"<sup>(٢)</sup>. ثم دغاها إلى نيد هذا الشقاق ومحاولة الالتقاء عند نقطة واحدة.

ولما كان هذا "الالتقاء" اللاهوتى يعد ضرباً من المستحيل بين فكرين مختلفين تماماً حول الأقوم الثانى فى الثالوث، الابن، فقد كان طبيعياً أن يقبل

(١) راجع تفصيلات ذلك من كتابنا، الدولة والكنيسة، الجزء الثانى، الفصل الثامى.

(2) EVSEBIUS. Vita Constantini, II, 69 - 71.

هوسيوس في مهمته، ومن ثم اتجه الإمبراطور إلى ابتداء سنة جديدة حيث وجه الدعوة إلى أساقفة الكنائس الإمبراطورية جميعاً لعقد مجمع ديني لحسم هذا الخلاف العقيدى، وتم التمام هذا المجمع في مدينة "نيقية" Nicaea في بيزنثيا بآسيا الصغرى [مكانها الآن قرية "إزنيق Isnik التركية] في سنة ٣٢٥ حيث لم يكن العمل في بناء القسطنطينية قد انتهى بعد.

وحضر هذا المجمع ثلاثمائة وثمانية عشر أسقفاً، من بينهم ثمانية فقط من كنائس النصف الغربى اللاتينى، لم يكن البابا سلفستر أسقف روما واحدا منهم، بينما كان النصف الشرقى اليونانى يمثل الأغلبية المطلقة، وقد عرف هذا اللقاء بالمجمع المسكونى الأول، أى أول المجامع العالمية Ecumenical التى شهدتها الكنيسة الشرقية وبلغ عددها سبعة مجامع لها شهرتها العقيدية والتنظيمية، حيث ارتبط كل واحد منها بقضية عقيدية معينة، أو تنمة لعمل مجعنى سابق.

ودون أن نخوض في تفصيلات ما حدث في المجمع<sup>(١)</sup>، والشكايات والإتهامات الشخصية التى راح الأساقفة يكيلونها لبعضهم البعض، حتى "استحالت القاعة إلى ميدان يتبارى فيه المتخاصمون"<sup>(٢)</sup>، وما كان من "رجز" الإمبراطور لهم و"لومه" إياهم على هذا الموقف الذى هم عليه، وأمره بحرق كل هذه الشكايات<sup>(٣)</sup> ودعوتهم للدخول مباشرة فى مناقشة قضية الخلاف العقيدى الذى اجتمعوا من أجله. وعليه فقد عرض الفريق الأريوسى آراءه وحججه، وتولى الخصوم الرد على هذه الآراء، ولعب الشماس المصرى أثناسيوس الذى كان فى صحبة أسقف أسكندر دوراً كبيراً فى معارضة الآراء الأريوسية، وحظى بأعجاب الحضور، واستغرقت هذه المناقشات عدة جلسات، وطلب إلى كل كنيسة من الكنائس الشهيرة أن تقدم وثيقة إيمانها، وليس أدل على وصف طبيعة الأساقفة فى المجمع وانقسامهم فى الرأى مما يصوره لنا المؤرخ Hefele<sup>(٤)</sup> بقوله: "إذا أردنا أن نستخدم التعبيرات الحديثة فى وصف مواقف الأساقفة آنذاك لقلنا إن أثناسيوس السكندرى ورفاقه كانوا يشكلون

(١) راجع للمؤلف، الدولة والكنيسة، ح ٢ ف ٥٠.

(2) SOZOM. Hist. Eccl. I, 17.

(3) SOCRATES. Histaria ecclesiastica, I, 8.

(4) History of the Councils, I, p. 285.

حزب اليمين، أما آريوس ومؤيدوه فيمتثلون اليسار، بينما يمكن اعتبار "اليوسابيين" [أنصار يوسيبوس النيقوميدي] يسار الوسط، ويوسيبوس القيساري ومن معه يمين الوسط<sup>(1)</sup> وكان أثناسيوس نفسه يفصل بين الأريوسيين واليوسابيين<sup>(2)</sup> ويعرف أن آريوس وشيخته أصحاب "مصطلحات منهجية"، ويوسيبوس النيقوميدي وأنصاره عشاق "سفسطة"، محبوبون للجدال<sup>(3)</sup>، وهذا ما ذكرناه آنفاً من أن الأريوسية شهدت تطوراً هائلاً إن لم يكن انقلاباً على يد اليوسابيين بعد مجمع نيقية، ذلك أن آريوس كان رجل فكر وعقيدة، ولم يكن صاحب مصلحة خاصة أو من الأساقفة الذين يمكن وصفهم بـ "الأساقفة السياسيين" الذين ظهروا على المسرح آنذاك، ومن ثم لم يسع إلى إرضاء الإمبراطور أو أساقفته المقربين، ولم يترشح عن آرائه التي جهر بها في عام ٣١٨ حين وجوده في حضرة الأسقف إسكندر وهو يحاوره، ولما تم نفيه بعد قرارات مجمع نيقية المسكوني، وعاد الإمبراطور يرسل إليه يستدعيه للعودة من منفاه، لم تستبد به الفرحة، ولم يجب الإمبراطور إلى طلبه إلا بعد عدد من الرسائل<sup>(4)</sup> وربما على كره منه، ولم يشارك في الأحداث التي جرت بعد ذلك حتى وفاته عام ٣٣٦، رغم أنها كلها كانت تتور في جوهرها حول فكره، وأحياناً حول شخصه. لقد كان الرجل شيخاً طاعناً، ولم يكن له مطعم في جاه أو مطمح إلى سلطان، بل كل ما كان يرجوه أن يقر الناس عقيدة آمن بها وأيقن أنها الإيمان القويم، وما عداها إفاك وضلال<sup>(4)</sup>، على حين كان يوسيبوس النيقوميدي هو المحرك الأول لكل هذه الأحداث التي جرت بعد مجمع نيقية وحتى وفاة الإمبراطور عام ٣٣٧، بل واستمر دوره لسنوات أربع تالية حين ودع دنياه.

كان الأقفنوم الثاني في الثالث، الكلمة [اللوجوس]، الابن، محور الجدل كله، وفي مواجهة الفكر الأريوسي أذاع الآباء أن "الابن أو الكلمة من الله" في مواجهة ما قال به آريوس، "من العدم"، وأبدي يوسيبوس موافقته على ذلك قائلاً: هذا حق، فالكل من الله كما جاء على لسان بولس "الآب الذي منه جميع الأشياء ونحن له

(1) ATHANAS. Epistola ad Afros. 5.

(2) Hefele, history of the Councils, I, p. 28, n. 5.

(3) SOCR. Hist. Eccl. I, 25.

(4) راجع بحثنا "اغتيال آريوس" المنشور في حولية كلية الآداب - جامعة المنصورة، العدد ١٩ سنة

"[١ كورنثوس ٦/٨] وهنا وجد هذا الفريق المناوئ للآريوسية نفسه في مأزق، إذ أمسوا بذلك يتفقون وخصومهم في قول واحد، لذا عادوا ليحددوا قصدهم من عبارة "من الله"، فقالوا إن "الابن من جوهر الله، اللوجوس مجد الله، الصورة اللانهائية للآب، إله حق لا يتغير". ولم يجد اليوسابيون غضاضة في الموافقة على مثل هذه العبارات محاجين بأنه جاء في الكتاب المقدس "إن الرجل لا ينبغي أن يغطى رأسه لكونه صورة الله ومجده". (رسالة بولس الأولى إلى كورنثوس ٧/١١)، أما القول بعدم التغير والتغاير فينسحب كذلك على بنى البشر، ألم يقل بولس "من سيفصلنا عن محبة المسيح" (الرسالة إلى أهل رومية ٨/٣٥)، وحتى القول باللانهاية يمكن أيضاً أن يشمل الإنسان، فقد تحدث بولس قائلاً: "لأننا نحن الأحياء نُسَمِّدائماً الموت من أجل يسوع لكي تظهر حياة يسوع أيضاً في جسدنا المائت" (الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس ١١/٤) (١).

هكذا وجد خصوم آريوس أنفسهم مساقون إلى عدم الاعتماد في حججهم على الكتاب المقدس وما ورد فيه من الآيات، لأن الآريوسيين في شكلهم "اليوسابي" يقارعونهم الحجة بمثتها من الكتاب المقدس، ولذا ولوا وجوهم شطر المصطلحات اللاهوتية القديمة التي جرى استخدامها من قبل للرد على السابليين، ولقيت القبول من قطبي المسيحية آنذاك، ديونيسيوس أسقف روما وسميه أسقف الإسكندرية، نعى مصطلح "الهوموسية" Homoousius والذي يعنى أن الابن "من نفس جوهر الآب" (٢)، غير أن التوصل إلى استخدام هذه الصيغة، واعتبارها - بعد إقرارها من المجمع - قاعدة الأرثوذكسية حتى يومنا هذا، لم يأت سهلاً أو يسيراً، بل كان طريقاً طويلاً وشاقاً، وبدائية، ليس للقضاء على النزاع حول مكانة الابن في الثالوث، بل للصراع الذى فتح بابه على مصراعيه حول لاهوت المسيح وناسوته.

فلقد سبق أن قدمنا أن "السابلية" فى سعيها إلى التأكيد على ألوهية الابن، ومحاولتها إقرار "مساواته" مع الآب، أنكرت تماماً التمييز أو الفروق الشخصية بين الآب والابن، ولما كان التطرف فى اتجاه بعينه يؤدي حتماً إلى التطرف فى الاتجاه المضاد، حتى بمقتضى قانون الطبيعة، القائل بأن لكل فعل رد فعل مساوٍ له فى

(١) راجع تفصيلات هذه المناقشات فى ATHANAS. De decr. III, 6-14 ep. Ad Afros, 5

(٢) راجع الفصل السابق، ص ١٦٥ - ١٦٧ وانظر أيضاً ATHANAS. De decr. V, 20



القوة ومضاد له في الاتجاه، أبت هذه الفكرة عند السابليين إلى ظهور فكرة أخرى تقف كلية عند حد التبعية التامة من الابن للأب، وإقرار التفرة التامة بين الأقتومين، وطبقاً لنظرية "الفيض" أو "الصدر" أو "الانبثاق" فإن "المولود" — الذي هو هنا "الابن" يتبع "غير المولود" — الذي هو "الأب" — في المجد والكرامة، وهذا يضع "الابن" في مرتبة قد تدنو أو تتأى به نسبياً عن الخلاق، ومن هذه الناحية يعد ديونيسيوس الأسقف السكندري أبرز الممثلين لهذا الاتجاه (1) أو بتعبير آخر أشهر الذين فسرت آراؤهم على هذا النحو، فمن الرسالة التي بعث بها إلى "أمونيوس" Ammonius و"يوفرانور" Euphranor، وحفظها لنا خلفه غير المباشر أثاناسيوس في دفاعه عنه (2) يقدم ديونيسيوس في معرض تصديه للسابلية، فكرة واضحة عن عقيدته وبالتالي كنيسته بكل وضوح، فميز تماماً بين "الأب" و"الابن"، وقال إن "الابن من صنع الله" و"مغاير للأب في جوهره"، شأنهما شأن "الكرمة" و"الكرام"، فكلاهما مختلف في جوهره عن الآخر، ولما كان "الابن" مغايراً لـ"الأب" في جوهره، فإنه لم يكن قبل أن يكون". ويعلق Hefele على ذلك بقوله، "بهذه الكلمات، حتى وإن لم يكن ذلك حقاً ما يقصده، وضع ديونيسيوس "الابن" وأخداً بين الخلاق" (3).

وإزاء ما قاله ديونيسيوس السكندري دعا سمييه الروماني إلى عقد مجمع سنة ٢٦٠، وكتب إلى الإسكندرية بما استقر عليه رأى المجمع، مفنداً أيضاً آراء "السابليين"، موضحاً للاهوتى السكندري خطورة ما يمكن أن يفهم من آرائه، مؤكداً على أن الابن ليس مغايراً للأب في جوهره، بل من جوهر واحد معه، وقد دفع هذا ديونيسيوس أسقف الإسكندرية أن يكتب عدداً من الرسائل يشرح فيها وجهة نظره وحقيقة إيمانه (4)، مبيناً أنه لم ينكر أن الابن كان واحداً في الجوهر مع الأب، ولكنه كان يعرب عن قلقه من أن هذا المصطلح "الهوموسية" Homoousius "مساواة الابن للأب في الجوهر" لا يوجد البتة في الكتاب المقدس، ولم يأت على أسنة الآباء الأولين. ولعل هذا يفسر لنا — كما أسلفنا — أن أثاناسيوس رغم دفاعه

(1) Hefele, history – of the Councils, p. 234.

(2) ATHANAS. De Sententia Dionysii, 3, 8-13.

(3) Hefele, hist. of the Councils, I, p. 234.

(4) ATHANAS. De decr. 25; de Sent. Dion. 18.

المستميت عن قانون الإيمان الصادر عن مجمع نيقية، والقائم في جوهره على هذا المصطلح، لم يستخدمه في كتاباته أو "خطبه ضد الأريوسيين" - وهو العمل الذي يمكن اعتباره عملاً لاهوتياً من بين أعمال أثناسيوس العديدة - إلا مرة واحدة وعلى استحياء! وليس أدل على ذلك مما يقوله المؤرخ "جونز" من أن "الهوموسية" كانت مكروهة في الشرق تماماً لدى عدد كبير من المنقذين، في الوقت الذي تم تقبلها في الغرب غير الفلسفي بقبول حسن لمدة تزيد على القرن، وقد رأينا ديونيسيوس الروماني - والحديث مازال "لجونز" - يضطر سميحه الإسكندري للموافقة - ولو مع التحفظ على هذا المصطلح (1) أو على حد قول نفر آخر من المؤرخين، إن الأسقف الإسكندري رفضها صراحة أثناء تصديه للآراء السابلية، ولو أنه احترماً لأسقف روما اضطر إلى قبولها، وإن كان قد فعل ذلك على كره منه وبتحفظ شديد (2).

ولنعد الآن إلى مدينة "نيقية" لنلحق بجاسات المجمع المسكوني الأول، وقد علمنا أن الأساقفة راحوا يقدمون قوانين إيمان كنائسهم، وكان من أبرز هؤلاء قانون إيمان كنيسة قيسارية الذي عرضه أسقفها يوسيبوس على هذا النحو: "وفق ما تعلمنا بادئ ذي بدء، وما لقنا وقت العماد، وما تلقينا عن أساقفتنا الذين سبقونا، وما علمنا من الكتاب المقدس، وفق ما يؤمن به القسيسون والأساقفة وبه يبشرون، نؤمن نحن، ونفصح على هذا الأساس عن إيماننا - نؤمن بإله واحد، أب قدير، خالق كل شيء، ما يُرى وما لا يُرى، وِرب واحد يسوع المسيح. إله من إله. نور من نور. حياة من حياة. الابن الوحيد المولود. أول من ولد دون سائر الخلائق، مولود من الأب قبل كل الدهور. كل شيء به كان، الذي من أجل خلاصنا تجسد وعاش بين البشر، تألم وقُبر وقام في اليوم الثالث، وصعد إلى الأب، وسيأتي ثانية في مجده ليدين الأحياء والأموات. نؤمن بالروح القدس الواحد. نؤمن بوجود ودوام ذلك. الأب حقاً هو الأب، والابن هو الابن، والروح القدس هو الروح القدس" (3).

(1) Jones, Constantine and the Conversion of Europe, p. 162.

(2) Duchesne, early history of the Christian Church, II, p. 154; Lietzmann, From Constantine to Julian, pp. 95 - 99; Hefele, hist. of the Councils, I, pp. 342 - 346.

(3) ATHANAS. De decr.; SOCR. Hist. Eccl. I, 8; THEOD. Hist. Eccl. I, 11.

ويخبرنا يوسيبوس في رسالته التي بعث بها إلى أهل بيعة أنه عندما عرض قانون إيمانه هذا لقي استحسان الجميع، ولم يعترض أحد على هذه الصيغة الإيمانية التي قدمها للعقيدة، وبضيف أن الإمبراطور نفسه - وكان حريصاً على حضور بعض جلسات المجمع - أبدى ارتياحه لإيمان يوسيبوس، وراح يستحث الأساقفة الآخرين على الموافقة على هذه الصيغة، مقترحاً عليهم في الوقت نفسه أن يضاف إليها عبارة "من نفس الجوهر" تعني "Homousius" "الهوموسية"، ويقول يوسيبوس أن الإمبراطور قام بنفسه بوضوح لرجال الدين حضور المجمع أن هذه الإضافة لا تعني إضافة صفات جديدة لله أو تحول في صفاته، لأن الابن لم يشق وجوده من الأب بانقسام أو انبثاق، لأن الطبيعة غير المتجسدة لا يمكن بحال أن تخضع لصفات جسدية أو تحول!! "على هذه الشاكلة راح إمبراطورنا التقى الحكيم يحاج من داخل الشك نفوسهم"، على حد قول يوسيبوس (1).

وهنا لا بد من وقفة مع شيخ مؤرخي الكنيسة، الأسقف القيساري، فهو يجعل من قسطنطين رجل لاهوت من الطراز الأول، يستحسن قانون الإيمان هذا ويستتفك ذلك، ويدير دفة الحوار في عدد من جلسات المجمع ويناقش الحاضرين آراءهم! وتتساءل كيف تأتي هذا لقسطنطين وقد أمضى حياته في الجندية محارباً تحت لواء دقلديانوس ثم ضد رفاقه السلاح إبان الحرب الأهلية الطاحنة التي أعقبت اعتزال دقلديانوس هذا حتى عام ٣٢٣، ونحن الآن في عام ٣٢٥، وهو أيضاً ينتمي إلى الغرب اللاتيني الذي لم يكن له دور أساسي في مثل هذه المناقشات الجندية فيما يتعلق باللاهوت، ولسانه وتربيته وثقافته لا تؤهله لذلك!؟

لقد ترأس قسطنطين الجلسة الافتتاحية للمجمع وألقى خطبة الافتتاح باللاتينية رغم أن الحضور جميعهم كانوا يتحدثون اليونانية وبها يتحاورون، مع استثناء الثمانية اللاتين، ورأس عدداً من جلسات المجمع واستمع إلى ما يدور فيها بلسان المترجم، وقد يكون ترأس الجلسة الأولى مقبولاً بحكم كونه إمبراطوراً، ورئاسة بعض الجلسات الأخرى شرفياً، ولا ضير في ذلك، رغم أن قسطنطين لم يكن قد تناول بعد سر المعمودية، وقد نقبل هذا أيضاً لأنه لم يكن غريباً في تلك الفترة أن يتأخر

(1) ATHANAS. De decr.

طقس العماد حتى نهاية العمر، وقد تناوله قسطنطين فعلاً عشية وفاته، بل إن عدداً من كبار الأساقفة لم يتم عمادهم إلا عندما جئ بهم كي يرسموا أساقفة، ومن بين هؤلاء "نكتاريوس" Nectarius أسقف القسطنطينية على عهد ثيودوسيوس الأول (٣٧٩ - ٣٩٥)، وأمبروزيوس Ambrosius أسقف ميلانو خلال العهد نفسه.

ولكن الذى لا يمكن قبوله القول بمشاركة قسطنطين فى الحوار اللاهوتى الدائر بين آباء الكنيسة فى نيقية، فهم يتحاورون بلغة لا يفهما لساناً ولا فكراً، وهم فى العموم يعون تماماً ذلك الذى من حوله يختلفون، وخاصتهم يجيد ذلك إجادة تامة لأنهم ينتمون إلى المدارس الفكرية والفلسفية اليونانية، سواء كانوا من الأريوسيين أو خصومهم، ولم يكن لقسطنطين حظ من هذا أو ذلك، حقيقة كان الرجل يتمتع بقدر كبير جداً من الذكاء والفتنة، وبدأ يلم من خلال تقارير مستشاريه بحقيقة الموقف، ولكن على السطح فقط دون الغوص فى الأعماق، إذ أدرك أن هناك إنقساماً جاداً بين رجال الكنيسة، وهذا الانقسام سوف يترك بصماته واضحة على رعية تسلم زمام قيادها منفرداً منذ عام واحد فقط مضى، ومع أن المسيحيين كانوا لا يزيدون آنذاك عن عشر سكان الإمبراطورية، إلا أنه كان يدرك أيضاً من خلال تجاربه مع الدوناتيين فى إفريقيا وهو يعد فى الغرب، أنهم أقلية منظمة يعول عليها فى مشروعاته القادمة، ومن ثم لم يكن يسمح بحدوث مثل هذا الانقسام بينهم. هذا كل ما كان يعنى الإمبراطور فى المقام الأول، أما جوهر الخلاف وأبعاده العقيدية فلم يكن يعى من أمره شيئاً، تلك حقيقة نقف عليها من رسالته التى بعث بها إلى كل من إسكندر وأريوس فى الإسكندرية، وحملها الأسقف القرطبي هوسبيوس فى بداية النزاع بين الرجلين - قال قسطنطين :

"... إني على يقين أم منيع الجدل المائل هو ذلك .. فأنت يا إسكندر عندما طلبت إلى القسيسين إبداء رأيهم حول أمر بعينه يخص الناموس، أو بالجزى .. يحسن قولى، عندما سألتهم عن قضية ما من ورائها طائل!!، فإنك يا أريوس أصررت بطيش وتهور على أمر ما كان حسناً أن تعمل الفكر فيه، ولئن خامرك ليدفنن فى غيابة الكتبان .. كيف يا ترى يكون نصحي!؟

"خطأ في البدء أن تطرح القضايا على نهج هذا، والخطأ كل الخطأ بعد في نقاشها، فمسائل الجدل هذه - وليس لها من الشرعية نصيب، وتمليها روح صراع وليدة فراغ أسىء شغله، حتى ولو قصد بها رياضة الذهن - ينبغي أن تظل حبيسة فكرنا .. ولنر هل أصبنا حيث اختلفنا في كلمات العبث والغاوة أن نعادى بعضنا بعضاً، وتمزقت جماعتنا لخلف أصابنا يكما، أنتما يا من يتعالى صياحكما حول نقاط كم هي "تافهة" و"ضئيلة" "سوقية" "حماقة صبيانية"، تقف والصد من حصافة الاكليروس والعقلاء. ذلك حديث أقوله لكما دون رغبة في قهركما على التوافق حول هذه المسألة العقيمة مهما كان كنه طبيعتها، وإذا كان لابد من الشجار حول أمور لاجدوى منها، فعليكما - إن صعب الوتام - أن تقصرا ذلك على دواخل فكركما والعقل" (1).

يتضح من هذه الرسالة بما لا يدع مجالاً للشك أن قسطنطين ألقى على إسكندر وآريوس تبعة الأحداث، وحملهما دوافع الصراع الذي كان من الممكن - في نظره - تجنبه لو أن إسكندر لم يطرح القضية أصلاً للمناقشة، ولو أن آريوس "أصم-أذنيه. وأغلق على الرأي العقلي فكره، وحال بين عقله وبين ما تعلمه في مبرستى اللاهوت السكندري والانطاكي، لأن ذلك كله لم يكن يعنى الإمبراطور في شيء بقدر ما يعنيه أمر الخلاف الذي يمكن أن يوقع بعضاً من رعيتيه في شقاق قد يمتد إلى زمن ومآل لا تحمد عقباه.

غير أن أهم ما احتوته الرسالة وجهة نظر قسطنطين في أمر هذا الخلاف، فرجال الاكليروس يختلفون حول جوهر العقيدة المسيحية، الأقبوم الثاني، اللوجوس، الابن، وهو يصف هذا كله بأنها "أمور لا جدوى منها، وما من-ورائها طائل، وليس لها من الشرعية نصيب، أو جدها فراغ أسىء شغله، وما هذه الأمور إلا كلمات عبث وغياوة، وحماقة صبيانية، وتافهة ووضئيلة وسوقية، وهذا كله مما لا يتفق في رأيه مع حصافة رجال الدين وآباء الكنيسة !! ترى هل يعقل أن نصدق أن إمبراطوراً هذا شأنه يمكن أن يدير دفة المناقشات ويشارك في الحوار، بل ويتدخل في أمر العقيدة بالاستحسان أو الاستهجان، بالحذف والإضافة؟!

(1) EVSEB. Vita Const. 11, 71.

إن .. ما الذى يدعو يوسيبوس أن يقول ذلك فى رسالته؟ وما الذى يدفعه إلى أن يجعل من قسطنطين أسقفاً يهدى خطى المجمع. وفيه صفة رجال الفكر الكنسى وعلماء اللاهوت المسيحى آنذاك؟!

لو علمنا أن هذه الرسالة بعث بها يوسيبوس إلى أهل بيعته وفى مقدمتهم إكليروس كنيسته، لأدركنا على الفور أن الأسقف القيسارى لم يقصد بذلك أكثر من الاعتذار مقدماً لهم جميعاً عن السماح بإدخال إضافات إلى قانون الإيمان الذى هم عليه يحافظون، نعى مصطلح "الهوموسية"، وعبارة "مولود غير مخلوق"، ولم يكن أمام الرجل من سبيل إلا أن يزعم أن الإمبراطور "محبوب الرب" — كما كان يحلو له دائماً أن يناديه — "التقى" "الورع" — على حد قوله — هو الذى أقدم على تلك لحرصه على "قويم الإيمان"، وكان لابد أن يمهد لذلك بقدرة قسطنطين على المناقشة والحوار. ومجازاة رجال الدين فى جذبهم اللاهوتى، ثم إصدار أوامره بسرعة التوقيع على هذه الصيغة الجديدة بعد أن اشتد حولها الجدل. ولتسمع الآن إلى يوسيبوس وهو يسجل لنا كل هذه الحقائق فى رسالته حيث يقول :

"وعندما عرضت هذه الصيغة لم نتركها دون فحص، وثارَت مساءلات عديدة وجرت مناقشات، وبحثت بدقة مضامين هذا القول، ثم سبق الأساقفة جميعاً للاعتراف بأن عبارة "من نفس الجوهر" (الهوموسية) تعنى أن "الابن" من "الأب" وليس جزءاً منه. ومن ثم فقد رأينا من الصواب تقبل هذا الرأى حياً فى السلام، وخشية الانحراف عن قويم الإيمان". وهذه العبارة الأخيرة تدل على أن يوسيبوس كان بعقله مع الأريوسية، فلما استقنى قلبه أفتاه بالمصادقة على ما رآه الإمبراطور حسناً حفاظاً على وحدة الكنيسة من الانشقاق، وحتى لا يجد نفسه خارج البيعة فى عداد من تنعتهم الكنيسة هرطقة.

ولنمض مع الرجل نستكمل حديثه فنراه يؤكد: "ولنفس العلة قبلنا عبارة" مولود غير مخلوق". فقد قالوا إن كلمة "مخلوق" تتسحب على سائر الخلاق، ولا يصح أن يكون "الابن" شبيهاً بها، وعلى هذا فهو ليس بـ"مخلوق"، ولكنه من جوهر يعلو على كافة المخلوقات، والكتاب المقدس يعلمنا أنه "مولود" من "الأب" بطريقة يصعب إدراكها، ولا يمكن التعبير عنها لبني البشر، والشئ نفسه يخص

عبارة "من نفس الجوهر مع الأب". وقد فحصنا ذلك بدقة، وقبلناه لا على معنى اتصاله بالجسد أو مشابهته بالكائنات الفانية. وقد اتضح أيضاً أنه لا يعنى انقساماً في الجوهر أو انبثاقاً أو تحولاً أو تغييراً أو تضاملاً لقدرة "الأب"، فذلك كله غريب عن طبيعة "غير المولود". ولقد استقر الرأي على أن القول بعبارة "من نفس الجوهر مع الأب" تعنى أن ابن الله لا يشبه بأى حال من الأحوال المخلوقات التي جبلها، ولكنه بالنسبة للأب - الذي ولده - مثل له تماماً في كل شيء، لأنه من جوهر وفحوى الأب".

ثم يختم يوسيبوس رسالته إلى بنى بيعته مقدماً صيغة الاعتذار الرسمى عما حدث.. يقول: "وبعد أن أعطى هذا التفسير للعقيدة، بدأ لنا صواب الموافقة عليه، خاصة وأنا نذكر أن القدامى من مشاهير الأساقفة والقسيسين (١) استعملوا عبارة "من نفس الجوهر" للتليل على ألوهية الأب والابن. تلكم هي الظروف التي رأيت لزاماً على إبلاغكم إياها حول الصيغة التي نشرت حول قانون الإيمان، ولقد وافق عليها جميعنا بعد فحص للآراء دقيق وتمحيص، وذلك كله قد جرى في حضرة إمبراطورنا الحبيب، ومن أجل الدواعى التي سبق لنا ذكرها لكم، قبلنا جميعاً هذه الصيغة [الاحظ تأكيده المستمر على الأسباب التي دفعته وغيره للتوقيع على وثيقة الإيمان وقبول هذه العبارة]، وذلك لأن هذه الصيغة تحرم استخدام الألفاظ التي لم ترد في الكتاب المقدس، والتي بسببها قام النزاع ودب الشقاق داخل الكنيسة، [وهو هنا يشير إلى أقوال الأريوسيين، ولكنه يقع في تناقض مع نفسه لأن عبارة "من نفس الجوهر" لم ترد في الأخرى في الكتاب المقدس]، وقد رأينا من الصواب الموافقة [مرة أخرى] لأننا لم نسمع من قبل ولا اعتدنا مثل هذه التعبيرات، وزيادة على ذلك فإن إدانة القول بأن "الابن لم يكن قبل أن يولد" وأنه "وجد من العدم" وكان هناك وقت الابن فيه لم يكن، جاءت متفقة مع هذه الصيغة الجديدة ومتناغمة مع الموقف، إذ الجميع هنا متفق على أن "ابن الله ابنه فعلاً قبل ولادته بالجسد".

(١) يشير يوسيبوس هنا إلى كل من ديونيسيوس أسقف روما وسميه أسقف الإسكندرية ومن تابعهما.

وجاءت السطور الأخيرة في الرسالة كما لو كانت تحذيراً لكل من تسول له نفسه من أهل بيعته أو غيرهم، الاعتراض على صيغة الإيمان الجديدة، بعد أن حسم يوسيبوس المسألة بقوله: "ولقد راح إمبراطورنا 'محبوب الرب' يفسر أصل 'الابن' الإلهي ووجوده قبل كل الدهور، لأنه يحق كان في 'الآب' دون توالد حتى قبل ولادته، فالآب دوماً هو الآب، تماماً كما أنه على الدوام الملك المخلص، وهو يحق كل شيء لم يعتوره تغيير أو تبديل".

جاءت رسالة يوسيبوس هذه - إلى جانب تحليلنا لما تضمنته عن موقف الأسقف والإمبراطور - صورة نابضة بالحياة لوقائع المجمع المسكوني الأول المنعقد في نيقية سنة ٣٢٥ للميلاد، ويتضح منها للوهلة الأولى أن الخلاف بين الأريوسيين وخصومهم انحصر في نقطتين رئيسيتين، أولهما مكانة الابن في الثالوث، والثانية مصدر وجود الابن وكيفية، وبينما أصر الأريوسيون على أن "الابن" وجد من "العدم"، وأنه قبل أن يوجد لم يكن، ومن ثم فهناك فترة سابقة على وجوده، وبهذا فهو تال للآب في الوجود، وليس معه أو عنده منذ البدء، وهذا يستلزم القول بتبعية "الابن" لـ"الآب"، وهذا بالتالي يحتم أنه ليس من جوهره، وبالتالي فهو من جوهر آخر غير جوهر الآب، ارتضى فريق من الأريوسيين المعتدلين بعد ذلك أن يكون من جوهر "مشابه" وليس "مساو"، ومن ثم قالوا بأن "الابن مشابه للآب في الجوهر"، وهو ما عرف بـ "الهوميوسية" Homoiousius في مواجهة "الهوموسية" Homoousius الصادرة عن مجمع نيقية. ومن الأهمية بمكان أن نؤكد على القول بأن أريوس نفسه لم يذكر هذه الصيغة، نعى أن "الابن مشابه للآب في الجوهر" (الهوميوسية) ولا قال بها أتباعه المقربون، ولكنها صدرت بعد ذلك في منتصف القرن الرابع عندما راح الأريوسيون ينقسمون على أنفسهم، وقد عرف هؤلاء بـ"أنصاف الأريوسيين" Semi-Arians لقولهم بـ"التشابه" وليس بـ"بالمساواة" في الجوهر، وكان أوج هذه الفرقة في عام ٣٥٨ عندما عقد مجمع أنقرة تحت رئاسة باسيلوس أسقف المدينة.

أما القول بـ"الخلق" أو "الولادة"، نعى "كيفية" وجود "الابن" فإن الأريوسيين لم يفرقوا بين كلمتي "مولود" و"مخلوق"، فهم يستخدمون اللفظتين للتعبير عن



المعنى نفسه، وتلك حقيقة نلمسها من رسالة يوسيبوس القيسارى نفسه إلى أهل بيعته عندما يقول "ولنفس العلة قبلنا عبارة "مولود غير مخلوق"، وتؤكد في كل كلماتها رسالة يوسيبوس النيقوميدي إلى باولينوس أسقف صور، والتي أوردناها من قبل، ولذلك يذكر الأسقف القيسارى أن المجمع رأى أن كلمة مخلوق تتسحب على كل المخلفات التي خلقت بالابن، ولا يصح أن يكون الابن شبيهاً بها. أما الفريق الأريوسى فلا يفرق في المعنى بين هذه وتلك، وذلك واضح جداً من قول أريوس نفسه حين راح يعبر عن عقيدته، "إن الابن" قبل أن "ولد" أو "خلق" لم يكن" (١).

ومن خلال هذه المناقشات اللاهوتية ارتضى المجمع قانون الإيمان الذى قدمه يوسيبوس القيسارى، متخلاً عليه بعض التعديلات، مضيفاً إلى نصه عبارتي "من نفس الجوهر" و"مولود غير مخلوق"، وأصدر المجمع قانون الإيمان الذى اتفق عليه، والذى أصبح حتى يومنا هذا قاعدة الإيمان القويم فى الكنيسة الجامعة كلها، وعرف بقانون الإيمان النيقى، وإن تعرض لبعض إضافات من جانب بعض المجمع المسكونية التالية، أو حتى الكنائس الرسولية بون مجامع مسكونية، تبعاً لمقتضيات الظروف الطارئة التى تتمثل فى ظهور فرق عقيدية أخرى على الساحة اللاهوتية، فلم يكن قانون الإيمان النيقى صيغة جامعة مانعة للعقيدة يتفق عليها الجميع، ولكنها جاءت فى جوهرها رداً على الآراء الأريوسية، ففتحت بإقرارها باباً ولج منه الصراع من جديد بين الكنائس المسيحية للوصول إلى صيغة واحدة يرتضيها الجميع فى الشرق والغرب، ولما كان هذا أمر يستحيل حدوثه فى ظل قرون التحول الهائلة من الرابع إلى السابع، والانتقال من الوثنية إلى المسيحية، والامتزاج والتمازج بين التراث والثقافة والفلسفات السائدة فى المجتمع الرومانى، وهذا الوافد الجديد، المسيحية، كان لابد أن يشهد اللاهوت المسيحى من خلال مجامع مسكونية تالية صيغاً جديدة لقانون الإيمان، قادت فى النهاية إلى الاختلاف العقيدى الجذرى بين الكنيسة المصرية من ناحية والقسطنطينية وروما من ناحية أخرى، ثم الانشقاق الأعظم بين روما والقسطنطينية من بعد. ولما كان هذا الجدل

(1) THEOD. Hist. Eccl. I, 4.

الطويل الذي دام قرون عدا، قد نشأ في ظل عالم يوشك أن يولد، وصحب نموه وازدهاره، نعى العالم البيزنطي، فقد أصبح هذا الجدل علما عليه، بل صار "مثلاً" على كل ما يشبهه، فيما عرف بـ "المناقشات البيزنطية"

وعلى أية حال فقد جاء قانون الإيمان النيقى على هذا النحو:

"نؤمن بالله واحد، الله الأب، ضابط الكل، خالق السماء والأرض، ما يرى وما لا يرى. نؤمن برب واحد يسوع المسيح، المولود من الأب قبل كل الدهور، نور من نور، إله حق من إله حق، مولود غير مخلوق، مساو للأب في الجوهر، الذي كل شيء به كان، هذا الذي من أجلنا نحن البشر ومن أجل خلاصنا نزل من السماء، وتجسد من الروح القدس ومن مريم العذراء، تأنس وصب على عهد بيلاطس النبطي، تألم وقبر، وقام من بين الأموات في اليوم الثالث كما في الكتب، وصعد إلى السماوات وجلس عن يمين الأب، وسوف يأتي من مجده ليندين الأحياء والأموات، الذي ليس لملكه انقضاء."

وبمقارنة هذه الصيغة الإيمانية وقانون الإيمان القيسارى، وما عرضه إسكندر أسقف الإسكندرية عن إيمان كنيسته، وعدد من الصيغ الإيمانية الأخرى، نجد أن قانون الإيمان النيقى جاء صيغة "توفيقية" بين كل قوانين الإيمان التي كانت تسود الكنائس حتى الربع الأول من القرن الرابع الميلادي، هذا بالإضافة إلى عبارتي "مساو للأب في الجوهر" و"مولود غير مخلوق" كرد على الآراء الأريوسية القائلة بـ "خلق" المسيح و"تبعيته" للأب، وكانت إضافة هاتين العبارتين هي التي فجرت المشكلة العقيدية الآن وبعد ذلك. وإذا كنا لا نذهب مذهب يوسيبوس القيسارى في القول بأن الإمبراطور هو الذى أضافها، فلا بد أن يكون هناك شخص آخر على قدر كبير من المعرفة بالأمور اللاهوتية هو الذى أوحى إلى الإمبراطور بعرضها بل والتأكيد عليها و"سوق" الأساقفة لاعتمادها، وليس من المستبعد، بل لعله من المرجح أن يكون الأسقف القرطبي "هوسيوس" هو هذا الشخص بعينه، فهو مستشار الإمبراطور للشئون المسيحية، ورسوله إلى الإسكندرية، وصفيه من الغرب الأوروبى، وصيغة "الهوموسية" مقبولة لديه، ويعلم يقينا أن أسقف روما لن يبدى أى اعتراض على إضافتها، لأنها العبارة التي وقف عندها مدعماً سلفه

الراحل ديونيسيوس، وهى عبارة ليست مرفوضة فى الشرق وإن بدت غير مستحبة، ولا يمكن القول إنها لم تكن معروفة، لأن ديونيسيوس السكندرى كان قد سكت عن استخدامها من قبل سميّه الرومانى، ويجوز القول إنها لم تكن شائعة ولكنها كانت معروفة، وربما يكون هوسىوس قد ضمن عدم معارضة الأسقف السكندرى على إضافتها أو احتجاجه على استخدامها، على اعتبار أن سلفه ديونيسيوس كان قد تجاوز عنها حتى وإن كان كارهاً.

ولا شك أن الضيق الذى انتاب قسطنطين من طول جلسات المجمع واحتدام حدة الجدل حول هذه المسألة اللاهوتية، التى يعتبرها "عقيدة" و"تافهة"، والقلق الذى تملكه من نتائج هذا الاختلاف، ونقته فى مستشاره للشئون المسيحية ثقة من لا يعلم من "جوهر" النزاع شيئاً، كان دافعاً له على تقبل الاقتراح الذى قدمه ذلك الأسقف الاسبانى، هوسىوس، فقد كان يمثل على الأقل فى هذه الأونة وجهة نظر الغرب اللاتينى، ورأى الإمبراطور أن إجابة هوسىوس إلى مطلبه كفيلة بأن تجعل أسقف روما وكليروس الغرب يقف مؤيداً لأى قانون يصدره المجمع فى أمور العقيدة، وهذا ما حدث بالفعل لمدة تزيد على قرن وربع من الزمان بعد ذلك، حيث سكن الغرب إلى هذه الصيغة النيقية ولم يبع عنها حولاً حتى كان المجمع المسكونى الرابع سنة ٤٥١، ومن الزاوية نفسها ننظر إلى موقف الأساقفة من قانون الإيمان القيسارى، حيث كان يوسيبوس بعقيدته يمثل الفريق المعتدل بين الأحزاب المتصارعة، رغم ما ذكرناه عن ميل عقله إلى الأريوسية، فإذا ما تم التوفيق بينه وبين إيمان الإسكندرية، وكلاهما فى جوهرهما لا يختلفان، مضافاً إليهم ما كان الغرب يقره، أمكن التوصل إلى صيغة "توفيقية" لقانون الإيمان المسيحى، وهذا هو ما تم الانتهاء إليه فى واقع الأمر.

على هذا النحو هى لقسطنطين ورجال الاكليروس فى مجمع نيقية أن الموافقة على قانون للإيمان تقبله كنائس الغرب، ولا ترفضه كنائس الشرق، وإضافة نص ترتضيه هذه ولا سبيل لتلك للإعتراض عليه، هو الطريق إلى توحيد صفوف الكنيسة فى شطرى الإمبراطورية وجمعها على كلمة سواء، وذلك واضح من قول يوسيبوس فى رسالته أن الإمبراطور أخذ يستحث جموع الأساقفة للتوقيع

على هذه الصيغة ويدفعهم إلى ذلك دفعا، ونعلم من سوزومونوس (١) أن يوسيبوس نفسه قد تباطأ قليلاً في التوقيع على قانون الإيمان النقي. وهكذا انتهى المجمع بعد أن أقر أن "الابن مساوٍ للأب في الجوهر" وأنه "مولود غير مخلوق"، وحرّم كل من يقول بغير هذا، أو أنه قبل ولادته لم يكن، أو أنه وجد من العدم، وتم حرمان آريوس ومريديه ومنعه من دخول الإسكندرية، ثم نفيه إلى الليريا، كما قرر المجمع إعدام عمله الفكري العقائدي المسمى "ثاليا" Thalia.

غير أن آريوس وصحبه يوزيوس Euzious لم يطل مكثهما في المنفى أكثر من ثلاث سنوات (٣٢٥ - ٣٢٨) حيث تم العفو عنهما من قبل الإمبراطور الذي أرسل في طلبهما، فلما عادا إلى حضرة قسطنطين قداماً إليه نزولاً على رغبته وثيقة إيمانها التي جاءت على هذا النحو :

"آريوس ويوزيوس .. إلى سيدنا التقى الورع قسطنطين الإمبراطور .. أيها السيد الحكيم، وفقاً لأوامر عظمتكم ها نحن نعلن إيماننا، ونعترف أمام الله كتابة بأننا وأشباعنا نؤمن هكذا: "نؤمن بأله واحد .. الأب القدير، وبالرب يسوع المسيح ابنه المولود منه قبل كل الدهور، الكلمة، كل شيء به كان، الذي نزل وتجسد وتألّم، وقام ثانية وصعد إلى السماء، وسوف يأتي ثانية ليدين الأحياء والأموات. نؤمن أيضاً بالروح القدس، بقيامة الجسد، بالحياة الآخرة، بملكويت السماوات، بكنيسة الله واحدة تمتد فوق كل الأراضي. هذا الإيمان عن الأنجيل المقدسة تلقيناه، وإنا إن لم نؤمن ونتقبل بحق الأب والابن والروح القدس، كما تبشر الكنيسة الجامعة والكتب المقدسة التي نؤمن بكل ما جاء فيها، فإله قاصينا كلينا، الآن ويوم الدينونة". (٢).

ولعل أهم ما يثير الانتباه هنا أن صيغة الإيمان هذه التي قدمها كل من آريوس وشماسه يوزيوس، جاءت خلواً من عبارتي "من نفس الجوهر" و"مولود غير مخلوق"، وهما العبارتان اللتان أثارتا الجدل طويلاً خلال جلسات المجمع، وعُدت قاعدة الإيمان النقي للكنيسة الجامعة، وهذا يعني أن آريوس ظل باقياً على

(1) Hist, eccl. I, 24.

(2) SOCR. Hist. Eccl. I, 26.

عقيدته مستمسكاً بفكره الذى أذاعه وأثار به كل كنائس المسكونة بين مؤيد ومعارض؛ ذلك أن أريوس - كما قلنا - لم يكن صاحب مطمح سياسى كشأن غيره كثير من رجال الاكيروس آنذاك، والذين راحوا يتحلقون من حول العرش يسبحون بحمد نعمائه التى أنعم بها عليهم؛ ولكنه كان صاحب فكر عقيدى يحمله إلى الأميين، أملاً فى جذب أكبر عدد من عقلائهم للدخول فى المسيحية، ورغم أنه يكاد يكون قد وقف وحيداً فى مجمع نيقية، إلا من تأييد يوسيبوس أسقف نيوميديا وثيوجنس Theognis أسقف نيقية مدينة المجمع، إلا أنه ظل محافظاً على رأيه مدافعاً عن فكره ولم يبيح عنه حولاً، وقد كان لذلك أثره البعيد فى أمر العقيدة فى القرن الخامس الميلادى.

وفى عام ٣٣٦ مات أريوس بصورة مفاجئة وغامضة (١) بعد أن استدعاه قسطنطين إلى العاصمة الإمبراطورية الجديدة، على إثر الاضطرابات التى اندلعت فى الإسكندرية عقب عودة أريوس إليها، وبموته انتقلت زعامة الأريوسيين رسمياً إلى صديقه الحميم يوسيبوس النيوميدى، ورغم اتفاق الرجلين فى فكرهما اللاهوتى، إلا أنهما كانا شخصيتين مختلفتين تماماً فى طبيعة كل منهما، فعلى حين كان أريوس كما عرفناه مؤمناً بعقيدة أيقن أنها الحق، وأنها السبيل الأمثل لعقلانية المسيحية، كان يوسيبوس رجل دين وسياسة من الطراز الأول، طموحاً إلى أقصى درجات الطموح، شغل مرتبة أسقف بيروت أولاً ثم انتقل إلى نيوميديا العاصمة الإمبراطورية التى أقام فيها دقلديانوس وقسطنطين حتى تم بناء "روما الجديدة"، القسطنطينية، ثم ارتقى عرش أسقفية هذه العاصمة الجديدة على عهد الإمبراطور قسطنطينوس فى أواخر ثلاثينيات القرن الرابع، ومثل ومن معه الجناح المتشدد فى الأريوسية، ونصب من نفسه ألد أعداء الأسقف السكندرى أثاناسيوس، الذى كان هو الآخر ومعه "يوستاتيوس" الأسقف الأنطاكى، الجناح المتشدد فى النيقية، وتشير الروايات إلى أنه هو الذى عمد قسطنطين عندما حضرته الوفاة سنة ٣٣٧، وحمل أنصاره الأريوسيون اسمه، فأصبحت هذه الفرقة تعرف بـ "اليوسابين".

(١) راجع بحثنا، اغتيال أريوس فى حولية كلية الآداب - جامعة المنصورة العدد ١٩ سنة ١٩٩٦.

كان ذلك في عام ٣٤١ عندما تقاطر على أنطاكية تسعون أسقفاً حسب رواية سقراط<sup>(١)</sup> وأنتاسيوس<sup>(٢)</sup>، أو سبعة وتسعون كما يرى سوزومونوس<sup>(٣)</sup> وهيلاريوس<sup>(٤)</sup> يمثلون كنائس الشرق عامة، ولم يكن بين الحضور أسقف للغرب واحد<sup>(٥)</sup> ولم يشارك الأسقف الروماني "يوليوس" بأى من رجاله، وكان هؤلاء الأساقفة الذين قاربوا المائة يدينون جميعاً بالأريوسية، وفي حضرة إمبراطور النصف الشرقي للإمبراطورية، قسطنطينوس، التأم عقد هؤلاء الأساقفة تحت دعوى الاحتفال بالانتهاء من بناء الكنيسة الذهبية فى أنطاكية، وهى التى عرفت باسم "الكنيسة المثمنة" Ecclesiastical Octangula، وحمل المجمع اسم المناسبة التى وافقها، أى افتتاح هذه الكنيسة، فعرف باسم "مجمع التكريس" Concilium Dedicacionis ويخبرنا كل من سقراط وسوزومونوس<sup>(٦)</sup> أن الهدف الحقيقى لهذا المجمع كان "الإطاحة بالعقيدة النيقية" أو حسب تعبيرهما "الهوموسية"، ويعلق "جواتكن"<sup>(٧)</sup> على ما يقوله المؤرخان الكنسيان، وما تمخض عنه المجمع من نتائج فيما بعد، كما سنعرف، بأن "مجمع التكريس" هذا يعد نقطة تحول خطيرة فى تاريخ الأريوسية.

ومن قائمة الأساقفة الذين حضروا هذا المجمع، نذكر الأهمية الحقيقية لما كان يجري على الساحة العقيدية آنذاك، فقد كان فى مقدمة هؤلاء بالطبع "يوسيبوس" النيقوميدي أسقف القسطنطينية الآن، و"فلاكيلوس" Flacillus أسقف أنطاكية، و"أكايوس" أسقف قيسارية الذى خلف يوسيبوس القيسارى، و"باتروفيلوس" Petrophilus أسقف بيسان Scyhopolis و"ثيودور" أسقف هرقلية و"هيراكل" Heracla، و"يودوكسيوس" Eudoxus أسقف مرعش Germanicia و"ديانيوس" Dianius أسقف قيسارية كبادوكبا، وجورج أسقف اللاديقية<sup>(٨)</sup>، وهؤلاء وغيرهم يمثلون أشهر كنائس الشرق، ويمثلون فى الوقت نفسه المدى الذى حققته الأريوسية من نجاح، رغم الإدانة التى لحقت بها فى مجمع نيقية منذ خمسة عشر عاماً مضت.

(1) Hist. Eccl. II, 8

(2) De Syn, 25.

(3) Hist, eccl. III, 5.

(4) HILARIVS, de Synodis, 28.

(5) Percival, The Seven ecumenical Councils, NPNF, XIV, p. 105.

(6) SOCR. Hist. Eccl. II, 8; SOZOM. Hist. Eccl. III, 5.

(7) Gwatkin, the Arian Controversy, p. 68.

(8) SOZOM. Hist. Eccl. III, 5.

وقد أصدر المجمع مرسوم إيمان جاءت ديباجته مفاجأة حقيقية، حيث قالوا: "لم نكن في يوم من الأيام أتباع آريوس، إذ كيف يعقل ونحن الأساقفة أن نهتدي برأى قسيس!؟ لم نبدل الإيمان منذ الإيمان في البدء كان، ولقد وضعنا المقادير قضاء فكره، فزائقنا الصديق فيها، ولكن أي معنى هذا أنا عنه أخذنا؟! (١)".

لاشك أن هذا التصدير الذي بدأ به المرسوم يدعو للدهشة حقاً، فلقد ناصر هؤلاء الأساقفة وأتباعهم آريوس منذ البداية، وحرص يوسيبوس النيقوميدي على إعادته إلى شركة الكنيسة ثانية، وخاض في سبيل ذلك صراعاً مريراً ضد الأسقف السكندري أثاناسيوس، بل إنه لولا يوسيبوس هذا لظلت الأريوسية - على حد قول "دوشين" (٢) - جدلاً سكندريا خالصاً، ولأمكن التخلص منها بسهولة، ولكن يوسيبوس هو الذي نقل هذا الصراع إلى الإمبراطورية كلها. كيف إذن يتبرأ هؤلاء الآن من التبعية لها!؟

حقيقة الأمر أن هذا المجمع الأنطاكي لم يعلن نيل الآراء الأريوسية، لأن أساقفة الشرق الذين سبق ذكرهم وغيرهم كانوا يغترفون آراءهم من نبع واحد هو "الأوريجنية" التي سادت الشرق من قبل، مدعومة بالنهج الأرسطي في المدرسة الأنطاكية، وكان لوقيانوس الأنطاكي الذي توفي عام ٣١٢ رائدهم جميعاً في هذا الاتجاه، ومن ثم فليس هذا المرسوم طرحاً خلف الظهور لما آمن به آريوس وإليه دعا، لكن يوسيبوس وأنصاره رأوا أن "الأريوسية" التي تحمل اسم "آريوس"، أمست في نظر الكنيسة "هرطقة" حملت اللعنة في نقيتها، وأيقنوا أنهم بهذه الصفة لن يستطيعوا أن يحققوا أي انتصار لمعتقدهم، وها قد مات آريوس، واعتلى يوسيبوس عرش القسطنطينية الأسقفى، فلا ضير إذن في التخلي عن هذه الصفة التي تمقتها الكنيسة، وهم لن يخسروا بذلك شيئاً، بل ريموا ضموا إليهم من أساقفة الغرب نفراً ممن ليسوا نوى قدرة على فهم طبيعة هذا الجدل اللاهوتي، وهو ما كانوا يسعون إليه، وقد نجحوا في ذلك عندما اعتلى "أوكسنتيوس" عرش أسقفية ميلانو من بعد.

(1) ATHANAS. De Syn. 22; SOCR. Hist. Eccl. II, 10; SOZOM. Hist. eccl. III, 5.

(2) Duchesne, Christian Church, II, p.169.

وليس أدل على صحة ما نذهب إليه من العبارة التي تضمنتها الديباجة والتي نقول: "لقد وضعنا المقادير قضاءً فكره، فراقنا الصديق فيها"، فهم إذن يقرون صراحةً بصدق وعقلانية آراء أريوس، وهم هنا أيضاً يؤكدونها ولا يخرجون عليها، غاية ما في الأمر أنهم يستكفون - في ظل الهيراركية الكنسية - والمراتب الكهنوتية أن يقال أنهم وهم الأساقفة قد تبعوا واحداً من القسيسين!! ولا يعدو هذا تبريراً فقط لما يسعون إليه.

وندمع قولنا هنا بالجزء الخاص بالعقيدة الذي أصدره "مجمع التديشين" هذا وتبع هذه الديباجة، يقول مرسوم الإيمان هذا: "تؤمن بإله واحد .. وبمولود وحيد قبل كل الدهور مع الأب الذي ولده، كل شيء به كان، هبط بمحبة الأب من السماوات، وتجسد من العذراء، ونفذ مشيئة الأب، وقام ثانية وصعد إلى السماء، وجلس عن يمين الأب، وسيأتي ليدين الأحياء والأموات".

ولنضع الآن وثيقة إيمان أريوس التي قدمها هو وصحبه يوزيوس إلى الإمبراطور قسطنطين بعد عودتهما من المنفى، إلى جوار قانون الإيمان هذا الصادر عن المجمع لنرى هل تخلى أساقفته فعلاً عن عقيدة أريوس؟. نقول الوثيقة "تؤمن بإله واحد .. وبالرب يسوع المسيح، ابنه المولود منه قبل كل الدهور، الكلمة، كل شيء به كان، الذي نزل وتجسد، تألم، وقام ثانية وصعد إلى السماء، وسوف يأتي ليدين الأحياء والأموات".

لم يفعل أساقفة مجمع التديشين الأريوسيون شيئاً أكثر من أنهم بعثوا من جديد إيمان أريوس في صورته الأصلية، لأنهم حسب تعبيرهم "راقهم الصديق فيه"، ولم تغب هذه الحقيقة عن ذهن المؤرخ الكنسي الناقد سقراط حين قال: "لم يكن هدف هؤلاء الأساقفة إدانة إيمان نيقية بقدر ما كان السعي لإقرار العقيدة الأريوسية"<sup>(1)</sup>.

على هذا النحو ولدت جماعة اليوسابين، ولم يكن هذا أول ظهور لها، ولكنه كان الميلاد الرسمي لوجودها، فقد كان يوسيبوس النيقوميدي هذا أشد رجال الأريوسية تحمسا لها، وهو الذي أكد على مبادئها الرئيسية في رسالته الشهيرة إلى

(1) SOCR. Hist. Eccl. II, 10.



بأوليئوس أسقف صور، والتي عرضنا لها قبلاً، وهو الذى تزعم الحركة الأريوسية عملاً وجهاداً منذ بداية ظهورها عندما التجأ إليه أريوس، فلما خلت ساحة الزعامة الروحية والفكرية للأريوسية ب وفاة صاحبها، لم يجد يوسيبوس منافساً له لشغل هذا الفراغ، وحقق نجاحاً كبيراً عندما ضمن انحياز الإمبراطور قسطنطينوس إلى الأريوسية التى بلغت أوج ازدهارها على يديه فى منتصف القرن الرابع، حين عدت الإمبراطورية كلها تدين بها راضية أم كارهة !!

كان مجمع التتشنين الأنطاكى الأريوسى هذا هو الرحم الذى خرجت منه الفرق الأريوسية التى شغلت بتحركات أساقفتها، قرابة الأربعين عاماً التى أعقبته، فكر وجهد رجال الكنيسة فى شطرى الإمبراطورية، إذ لم يلبث بعض أساقفته أن أصدروا مرسوماً جديداً عرف بالمرسوم اللوقيانى، نسبة أصحابه إلى لوقيانوس أسقف أنطاكية المتوفى عام ٣١٢، والأريوسى قبل أريوس. لم يكن فيه من جديد إلا القول بلعنة كل من يقول بأن الابن مخلوق شأن سائر الخلائق. وأنه كان هناك زمان لم يكن الأب آياً (١)، ويعد هذا المرسوم بعباريته هاتين اقترباً من النيقية شيئاً ما، وهؤلاء هم الذين عرفوا من بعد بـ "أنصاف الأريوسيين" Semi - Arians . وقد حمل هذا المرسوم اسم المجمع فعرف بـ "مرسوم التتشنين" Edictum dedicationis غير أن فريقاً ثالثاً يترجمه "ثيوفرونوس" Theophronius أسقف "الطوانة" Tyana رأى فى "المرسوم اللوقيانى" هذا اندفاعاً نحو النيقية، فدعا إلى التريث لمعالجة القضية بصورة هادئة، ولقيت دعوته استجابة من كثيرين من الأساقفة الذين أصدروا مرسوم إيمان جديد عرف بالمرسوم الأنطاكى الثالث (٢) وهو لا يقدم جديداً بل يجرد الابن من كثير مما أضفاه عليه مرسوم التتشنين، ويعود بأصحابه إلى المرسوم الأنطاكى الأول.

ورغم محاولة "مغازلة" النيقية فى المرسوم اللوقيانى أو مرسوم التتشنين، إلا أن هذه المراسيم الثلاثة لم تستخدم مطلقاً العبارة التى قام عليها قانون الإيمان النيقى، نعنى مصطلح "الهوموسية"، ولذلك ظل الأريوسيون على حالهم مع تعدد

(1) ATHANAS. De Syn. 23.

(2) Ibid. 24.

فرقهم، والنيقيون على حالهم وإن ذهبوا فريقين، أحدهما يمثل اليمين المتطرف كما وصفه Hefele وعلى رأسه أثاناسيوس أسقف الإسكندرية ويوستاتيوس أسقف أنطاكية، وثانيهما يمثل تيار الوسط أو المعتدلين من النيقيين وفي مقدمتهم الآباء الكبادوكيون الثلاثة، جريجورى النازيانزى، وجريجورى النيساوى، وباسيليوس الكبير القيسارى.

و بدون أن نخوض فى تفصيلات عميقة جداً حول الفرق الأريوسية العديدة (1) التى تفرعت على الأريوسية الأصلية، نذكر باختصار شديد أن أهم هذه الفرق تمثلت فى "اليوسابينين" كما علمنا الآن، ثم فى "أنصاف الأريوسيين" الذين رأوا أن العلاقة بين الآب والابن لا تبلغ بحال من الأحوال إلى درجة "المساواة" كما قال النيقيون، ولكن يمكن أن تصل إلى نوع أو درجة من "الشبه"، وانتهوا إلى الاعتقاد بأن هذا "الشبه" "جوهرى" وليس "مقتبساً" كما كان يعتقد أريوس (2) على اعتبار أن كلمة "جوهر" ausia لا تعنى الفردية أو الوحدة، وإنما تعنى المساواة الصريحة أو الكاملة، وعليه فلا ضير من قبولها على هذا المفهوم، مع عدم تقبلها فى صورتها النيقية، بمعنى "المساواة" "الهوموسية" Homoousius خوفاً من ترديد الآراء السابلية من جديد. ولكى يكون المعنى واضحاً فليس هناك أكثر تأثيراً من إدخال حرف (اليوتا) (i) اليونانى على الأشتقاق الأخير، ومن ثم تعدو الكلمة على هذا النحو "الهومويوسية" Homoiousius وتعنى "التشابه فى الجوهر" وليس "المساواة".

وقد جاء هذا استنتاجاً صريحاً مما ورد فى المرسوم الأنطاكى الرابع الذى يعد تنمة طبيعية للمراسيم الأنطاكية الثلاثة الصادرة عن مجمع النتشين، وصدر هذا المرسوم الأخير فى خريف عام ٣٤١ بعد أشهر قليلة من انفضاض ذلك المجمع، وحمله أربعة من الأساقفة إلى الغرب الإمبراطورى فى محاولة للتقريب بين وجهتى النظر النيقية والأريوسية. وقد تضمن المرسوم القول التالى:

"ؤمن بإله واحد، الآب القدير خالق كل شىء والصانع ... وبابنه المولود الوحيد، ربنا يسوع المسيح الذى ولد من الآب قبل كل الدهور، إله من إله. نور من نور

(1) راجع هذه التفصيلات فى كتابنا، الدولة والكنيسة، الجزء الثالث.

(2) Gwatkin, Arian Controversy, p. 90; Robertson, Prolegomena, p. 54.

نور. كل شيء به كان، الذي من أجلنا في آخر الزمان صار جسداً، وولد من مريم العذراء ... أما أولئك الذين يقولون إن الابن من العدم أو من مادة أخرى وليس من الأب، وأن هناك زمناً الابن لم يكن، فهم في عرف الكنيسة مارقون" (١).

ورغم أن هذه الصيغة تعد تخفيفاً نسبياً لحدة المرسوم الأنطاكي الثالث، إلا أنها جرت على سنة الصيغ الثلاث السابقة، إذ خلت من عبارة "مساوٍ للأب في الجوهر"، عصب الإيمان النيقى، ولهذا كان لا بد أن ترفض من جانب إكليروس النصف الغربى.

ويغير كيرلس أسقف أورشليم عن رأى هذا الفريق أصدق تعبير في قوله "التشابه كما هو مكتوب، التشابه في كل شيء" (٢)، ومن ثم عرف هؤلاء بـ "الهومويوسيين"، أى القائلين بأن "الابن مشابه للأب في الجوهر"، ولعل خوفهم من متابعة "السابلية" هو الذى دفعهم إلى رفض صيغة "الهوموسية" والعدول عنها إلى "الهومويوسية"، وكان أبرز زعماء هذا الفريق باسيليوس أسقف أنقرة، وجورج أسقف اللاذقية، ويوستاتيوس أسقف سيواس، وإليزيوس Eleusius أسقف كيزيكوس، ويوسيبوس أسقف حمص، ومرقس أسقف الرستن Arethusa وكيرلس الأورشليمى (٣). وقد بلغ هذا الفريق درجة النضج فى مفهومه إبان المجمع الذى عقد فى أنقرة سنة ٣٥٨ تحت رئاسة أسقفها باسيليوس (٣) وأصدر وثيقة إيمان جديدة تؤكد أن "الابن مشابه للأب فى الجوهر" Homoiousius، وقرن ذلك بمثمان عشرة لعنة Anathema موجهة ضد كل من ينكر هذا "التشابه" بين الأب والابن (٤).

ووسط هذا التيه العقيدى الأريوسى ظهر فريق جديد أزعجه ذلك التطرف عند النيقيين والنوسابيين، وهذا الارتداد الحثيث لدى أنصاف الأريوسيين، وراح يبحث عن طريق وسط يمثل أيسر السبل بلوغاً إلى الهدف وسط هذا الجدل المحتدم، وأعملت الجماعة فكرها فاهتدت إلى صيغة تجمع ربما كل ما يدور فى الساحلة الدينية آنذاك، وتمثل ذلك فى اهتدائهم إلى كلمة "التشابه" Homoeos فقط

(1) ATHANAS, de Syn. 25.

(2) CŶRILLVS, Catecheses, NPNF, VII, ch. VI, 7.

(3) ATHANAS. Apologiá de Fuga, Praef.

(4) Hefele, history of the Councils, II, pp. 228 – 231; Gwatkin, Arian Controversy, p. 91.

دون تحديد لهوية هذا "التشابه" بين الآب والابن، وكان احتجاجهم باختيار هذا السبيل بقولهم إن كلا من "الهوموسية" و"الهومويوسية" لم تردا في الكتاب المقدس، أما كلمة "الهوموية" أو "الشبهية" فقد جرى ذكرها عند عدد من آباء الكنيسة (١).

وعلى رأس هذا الفريق يقف أكايوس Acacius أسقف قيسارية فلسطين (٣٤٠ - ٣٦٦)، تلميذ يوسيبوس القيساري وخليفته، وإذا كان شيخ مؤرخي الكنيسة هذا صاحب آراء لاهوتية يعوزها وضوح الرؤية، فإن أكايوس ظل حتى وفاته ذا عقل ألمعي ولكن دون عقيدة معينة (٢) وبين تاريخه الطويل ثقله بين الفرق العقيدية، يرتضى "الهوموسية" حيناً، ويتقبل الأريوسية أحياناً (٣)، وهو من هذه الناحية يمثل فريق الأساقفة السياسيين في الشرق. لقد كان سياسياً أولاً ثم رجل دين أريوسياً بعد ذلك، ويقول عنه "روبرتسون" (٤) "من الصعب أن نحدد طبيعة وآراء هذا الرجل وأفكاره، ولكن الذي لا شك فيه أنه كان متعاطفاً مع سياسة الإمبراطور قسطنطينوس التي تسعى إلى الوحدة بين الفرق المسيحية جميعها على أساس الخضوع للدولة.

وفي درب من دروب هذا اللابنت العقيدى جاء يسعى فريق آخر هاله هذا الاضطراب حول "المساواة" أو "التشابه" في الجوهر، أو "التشابه" فقط دون هوية، فعمد إلى انكار ذلك كله جملة وتفصيلاً؛ ذلك أنه في عام ٣٥٧ شهدت مدينة سيرميوم Sirmium مجمعاً أريوسياً دعا إليه أسقفها "جرمينيوس" Germinius عرف باسم مجمع سيرميوم الثالث (٥) وحضره من زعماء الأريوسية "فالنز" Valens أسقف "مورسا" Mursa في بانونيا Bannonia و"أورساكيوس" Ursacius أسقف "سينجيدونوم" Singidunum في الولاية نفسها، وهما من أشهر الأساقفة السياسيين الذين انتقلوا من هذا الفريق إلى ذلك دون حرج أو مبالاة!!

أعلن المؤتمرون في سيرميوم أن كلمة "جوهر" هي في الواقع السبب المباشر وراء كل هذا الخلاف العقيدى الذي خيم على الكنيسة، وصدروا بناء على

- 
- (1) ATHANAS. Orat. C. Arianos, I, 9, 39 - 40, II, 16 - 18; Cyrill. Catecheses, VI, 7.
  - (2) Robertson, Prolegomena, p. 54.
  - (3) SOCR. Hist. Eccl. II, 39 - 42, III 25; SOZOM. Hist. Eccl. III, 5, 12, 16, IV, 23 - 24, 29.
  - (4) Prolegomena, p. 54.
  - (5) Hefele, hist. of the Councils, II, p. 231.

هذا الاقتناع مرسوماً للإيمان عرف بمرسوم سيرميوم الثاني<sup>(1)</sup>، يعتبره هيلاري أسقف بواتييه كفراً محضاً ويطلق عليه مرسوم "التجديف" Blasphemia<sup>(2)</sup>. وكان هدف واضعي هذا المرسوم - على حد تعبير هيلاري - الإنكار الكامل لألوهية الابن، وتضمن إلى جوار ذلك تبعية الابن للأب شأن كل الخلائق، وأن الأب أعظم من الابن في المجد والكرامة والألوهية. وكان من أهم ما تضمنه هذا المرسوم:

"... لما كان بعض قد اضطرب فكره بمسائل تدور حول ما يسمى في اللاتينية Substantia وفي اليونانية Ousia "جوهر"، مما قاد إلى القول بـ "المساواة في الجوهر" Homoousius و "التشابه في الجوهر" Homoiousius لذا كان من الواجب أن لا يذكر شيء من هذا على الإطلاق، وأن لا يعرض في الكنيسة؛ ذلك أن الكتاب المقدس لم يحدث البتة عن أي منها، فتلك أمور تفوق علوم البشر، وفوق إدراك الأناسي، لأن أحداً لا يستطيع أن يوضح ولادة الابن ... الأب وحده يعلم كيف ولد الابن، والابن يعلم ... ولا أحد يشك في أن الأب أعظم من الابن في المجد والكرامة والألوهية، والابن نفسه قال: "أبي الذي أرسلني أعظم مني" [يوحنا ١٤/٢٨]<sup>(3)</sup>.

وكان هذا المرسوم نقطة من نقاط التحول في الصراع كله، بين النيقيين والآريوسيين، وهؤلاء الأخيرين وأنفسهم؛ ذلك أنه منذ هزمت الآريوسية في مجمع نيقية سنة ٣٢٥ لم تظهر صراحة بعد ذلك في وثيقة عامة، ولا يمكن اعتبار المراسيم الأنطاكية الأربعة الصادرة عن مجمع النتشين، محاولة آريوسية أصيلة، ربما إذا استثنينا المرسوم الأول، ونحن نلاحظ هنا أن هذه الصيغة "السيرميومية" جاءت خلواً من "الهوموسية" و "الهومويوسية"، وتبني أصحابها تعبير "عدم التشبه" Anomoean وعرف مذهبهم بـ "الأنوموية" Anomoeanism وأصبح "الأنومويون" Anomoeaus يمثلون الفريق الأشد تطرفاً في الآريوسية.

(1) ATHANAS. De Syn. 28; HLLAR. De Syn. 11.

(2) HILAR. De Syn. 11.

(3) ATHANAS. De Syn. 28; HILAR. De Syn. 11.

وعلى رأس هذا الفريق فى الشرق يقف "يودوكسيوس" Eudoxius أسقف "مرعش" Germanicia (٣٤١ - ٣٥٨) الذى اعطى كرسى أسقفية أنطاكية (٣٥٨ - ٣٦٠) بعد وفاة أسقفها "ليونتيوس" Leontius<sup>(١)</sup>. وقد دعا "يودوكسيوس" على الفور إلى عقد مجمع فى أنطاكية حضره عدد من الأساقفة الذين يؤيدونه الرأى، وقرروا التصديق على مرسوم سيرميوم الثانى هذا، ونبذ عبارتى "الهوموسية" و"الهومويوسية"، باعتبارهما غير واردتين فى الكتاب المقدس تبعاً لما قرره الإخوة فى سيرميوم.

على أن شهرة فريق "الأنوميين" ارتبطت باسم "آيتيوس" Aetius السورى<sup>(٢)</sup> وتلميذه "يونوميوس" Eunomius وقد درس آيتيوس الكتاب المقدس ونظم الكنيسة وقوانينها، ثم جاء إلى الإسكندرية فى أربعينيات القرن الرابع خلال فترة نفى أثاناسيوس السكندرى للمرة الثانية، وتعلم ببراعة فلسفة أفلاطون، وجمع إليها النهج والمنطق الأرسطى، شأن آريوس من قبل، وبنى عقيدته - كما يقول باسيليوس القيسارى الكبادوكى<sup>(٣)</sup> - على أساس ما جاء فى رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس (٦/٨): "إله واحد، الآب الذى منه جميع الأشياء ونحن له، ورب واحد يسوع المسيح الذى به جميع الأشياء ونحن به". ويقول جريجورى أسقف نيسا Nyssa<sup>(٤)</sup> إن آيتيوس سار بعقيدة آريوس الأولى شوطاً بعيداً وأن الأنومية تعد وليداً شرعياً للآريوسية الأصلية.

أما يونوميوس فقد وصل بالعقيدة المدى، تعرف إلى آيتيوس فى الإسكندرية ولازمه وتلمذ عليه، وبعد المؤسس التحقيقى للأنومية، فقد صاغ فكرها ونظم خطاها، وأكد دون موازنة خلق الإبن، ورفض فى إصرار مجرد "الشبه"، واجتنب إليها ببراغته الجدالية أنصاراً كثيرين، حتى حملت الطائفة اسمه من بعده، وصارت "اليونومية" علماً على "الأنومية". وقد أصبح يونوميوس أسقفاً على كيزيكوس فى عهد الإمبراطور فالنز (٣٦٤ - ٣٧٨)<sup>(٥)</sup>.

(1) SOCR. Hist. Eccl. II, 37; SOZOM. Hist. Eccl. IV, 12; THEOD. Hist. Eccl. II 20

(2) SOCR. Hist. Eccl. III, 35; AMBROSIVS, de fide, I, 5.

(3) BASILIVS, de Spiritu Sancto, II, 4.

(4) GREGORIVS NYSSAINS, Contra Eunomiura, I, 6.

(5) SOCR. Hist. Eccl. II, 35; SOZOM. Hist. Eccl. III, 15; VI, 26.

وقد حقق الأثومويون انتصارات متتالية لم تتح لغيرهم من الفرق الأريوسية، فقد توافق صعود نجمهم مع انتصار الإمبراطور قسطنطينوس على خصمه "ماجنتيوس" Magnentius قاتل أخيه قنسطانز، وكان قسطنطينوس أريوسياً متحمساً. ولما كان الأسقف القرطبي "هوسيوس" يقيم آنذاك في سيرميوم نزولاً على إرادة الإمبراطور لمدة تزيد عن العام، عقاباً له على معارضته أوامر الإمبراطور الخاصة بإدانة أثناسيوس (1) فقد حرص الأثومويون على أن يضع هوسيوس توقيعاً على مرسوم سيرميوم هذا (2)، وقد أقدم الرجل على ذلك تحت ضغط الإمبراطور وقهره على حد قول أثناسيوس (3) ولتقدم العمر به واختلاط الأمر على عقله (4)، ولكنه رغم ذلك لم يوقع على الجزء الخاص بإدانة أثناسيوس، وإنما أعطى توقيعاً فقط على المرسوم السيرميومي (5).

ولم يكذب مضمين على ذلك عام واحد حتى كان الأثومويون قد حققوا نصراً أكبر، ذلك أن "ليبريوس" Liberius أسقف روما، الذي كان يعاني آلام النفى منذ عامين في تراقيا، اشتد به الشوق إلى بيعته ولم يطق هذه المعاناة (6) وبلغت أبناء ذلك القلق النفسى إلى الإمبراطور، وأدرك أن أسقف روما قد خارت قواه، فقد كان ليبريوس من أشد أنصار أثناسيوس، العدو اللدود للإمبراطور قسطنطينوس، فلما أتته تلك الأنباء استدعى إليه الأسقف الرومانى فى سيرميوم، وقدم له مرسوم الإيمان الجديد، فوضع عليه توقيعاً دون مناقشة، وصدق أيضاً على إدانة صديقه السكندرى (7) وقد كتب ليبريوس فى رحلة العودة إلى روما ثلاث رسائل إلى عدد من الأساقفة حفظها لنا هيلارى (8)، وكانت الأولى إلى أساقفة الشرق، والثانية إلى فالنز وأورسكيوس، والثالثة إلى فينكنتيوس Vincentius أسقف كابوا، دارت كلها حول الدفاع عن نفسه وتبرير ذلك العمل الذى أقدم عليه.

(1) ATHANAS. Historia Arianorum, 45.

(2) SOCR. Hist. Eccl. II, 31.

(3) ATANAS. Hist. Arian. 45; apol. De Fuga, 5.

(4) SVLP. SEV, historia Sacra, II, 40

(5) ATHANAS. Hist. Ariam. 45; apol. De Fuga, 5.

(6) Neander, Christian religion and church, IV, 65.

(7) ATHANAS. Hist. Arian. 41; SOZOM. Hist. Eccl. IV, 15.

(8) HILAR. Fragmenta, VI, 5-11.

ولا شك أن الأريوسية في صورتها الأنوموية قد حصلت بهذا التأييد من جانب هوسوس وليبيروس على مكانة متميزة في الإمبراطورية، وإن كان ذلك إلى حين، حتى ولوجاء هذا التأييد تحت قهر النفس؛ فهوسوس أبو المجامع - كما كان يُعرف - وعماد النيقية في الغرب قد رضخ، وليبيروس أسقف روما، وما يمثله من مكانة في عالم الكنيسة الجامعة، لانت عريكته وأذعن للأريوسيين!

وقد شهدت السنوات القليلة الباقية من عمر قسطنطيوس (ت ٣٦١) صراعاً عنيفاً بين هذه الفرق الأريوسية، وعقدت المجامع، ودارت المناقشات، وثار الإمبراطور بين هذه وتلك وهو لا يدري من أمر هذه الخلافات اللاهوتية شيئاً، وإن كان في النهاية قد أخذ جانب "الهوموية" أي "التشابه" بين الأب والابن دون تحديد لهوية هذا "التشابه" بعد أن أوحى إليه زعمائهما أنها المذهب الذي يمكن أن يحقق التقارب بين هذه الأطراف المتشددة جميعاً بمنة أو يسرة، وفي مدينة سلوقية Seleucia بإيزوريا Isauria في آسيا الصغرى قُدم "الهوميون" وثيقة إيمانهم التي جاءت على هذا النحو :

"نحن لا ننكر الإيمان الذي تم التصديق عليه عند تمشين كنيسة أنطاكية، لأننا أعطيناها من قبل الإيثار، فقد حاز رضى الآباء الذين التقوا هناك للنظر في بعض من نقاط الجدل، ومع ذلك فإنه لما كانت مصطلحات "الهوموية" و"الهومويوسية" قد سببت للعقول فيما مضى اضطراباً، ولا زالت تثير حتى الآن فيها القلق، ولما كان قد ظهر مؤخراً تعبير جديد يطلقه البعض، ينكرون به تماماً "التشابه" بين الأب والابن "الأنوموية"، فإننا نرفض المصطلحين الأولين لكون الكتاب المقدس لم يحوهما، ولنعم المصطلح الأخير، ونعتبر كل من يؤمن به هرطوقاً. نحن نؤمن بـ "التشابه" بين الأب والابن تبعاً لما تحدث به عنه بولس الرسول حين قال: "الذي هو صورة الله غير المنظور" [كولوسي ١/١٥] (١).

وفي مدينة "نيقا" Nice إحدى مدن تراقيا، وهي غير مدينة "نيقية" في آسيا الصغرى، وفي العاشر من أكتوبر سنة ٣٥٩، قدمت وثيقة الإيمان هذه التي دارت في جوهرها حول "... الابن يشبه الأب كما علمت الكتب المقدسة ودعت"، أي

(1) ATHANAS. De Syn. 29.



"التشابه" Homoeas فقط، ووقع عليها أساقفة الغرب النيقيون الذين كانوا يمثلون المجمع الذي عقد في مدينة "ريميني" Ariminum في إيطاليا، وانفض دون التوصل إلى نتيجة، وعدد من أساقفة الفرق الأريوسية الأخرى، حتى لم يبق على الإيمان النقي إلا قلة قليلة<sup>(1)</sup>، وكان اختيار هذه المدينة بالذات وسيلة مقصودة للخط بينها وبين مدينة نيقية، الصادر عنها قانون الإيمان الذي ارتبط بها<sup>(2)</sup>، وفي يناير/ فبراير ٣٦٠ تقاطر على العاصمة الإمبراطورية، القسطنطينية، جموع الأساقفة، وعقدوا مجمعاً صدقوا فيه على ما جرى في "نيقا"، لتغدو الأريوسية الهوموية صاحبة السيادة على الإمبراطورية كلها في الشرق والغرب طوعاً وكرهاً.

ولا نجد وصفاً أدق لهذا الصراع اللاهوتي مما قاله هيلاريوس<sup>(3)</sup> أسقف بواتييه، وهو يعزى الكنيسة ويرثي "لهذه الحالة المهللة التي أمسى عليها اللاهوت المسيحي والعقيدة" فنراه يقول:-

"حقاً .. إنه لشيء يرثي له وأثيم، أن نرى عديداً من قوانين الإيمان بين الناس، عقائد كالأهواء، منابع الكفران والتجديف ماثلة حلول الخطايا فينا، نضع مراسيم الإيمان بهوس، ونفسرها بعصبية. تارة نرفض "الهوموسية"، وأخرى نرضى عنها، ثم نتناولها من هنا وهناك أيدي المجامع، و"التشابه" الكامل أو الجزئي بين الأب والابن موضوع الجدال لزمان غير سعيد. في كل عام، بل مع كل فجر تخرج عقائد جديدة، نصف بها غوامض الكلم، ونندم على ما فعلنا، وندافع عن الذين تابوا، ثم نلعن أولئك الذين من قبل عنهم دافعنا، وندين عقائد الآخرين في أشخاصنا، وعقائدنا في ذوات الآخرين، ونمزق هذا أو ذلك ونقطعه إرباً، ولدينا على الدوام للآخرين أنكالاً وجحيماً .. وعذاباً أليماً!!

هكذا قدر للفكر المسيحي المصري في صورته الأريوسية، الأوريجنية الأصل، الأفلاطونية الفكر، الأرسطية المنهج، أن يشغل الإكليروس المسيحي كله في شطرى الإمبراطورية قرابة ثلاثة أرباع القرن الرابع الميلادي، منذ جهر

(1) SVLP. SEV. Hist. Sac. II, 43.

(2) SOCR. Hist. Eccl. II, 37.

(3) HILAR. Contra Constantium Imperatorem, 11, 4, 5

أريوس السكندري بدعوته في عام ٣١٨ وحتى أصدر الإمبراطور ثيودوسيوس الأول Theodosius I قراره باعتبار المسيحية في صورتها النيقية العقيدة الرسمية للإمبراطورية في تسعينيات القرن ذلك<sup>(١)</sup>. وقد بدا واضحاً من خلال ما قدمناه أن كنائس الشرق الإمبراطوري قد دانت بالأريوسية اقتناعاً، نتيجة الأثر الكبير الذي تركه المفكر السكندري الشهير أوريجن هناك، والتأثير الواضح للمدرسة الأرسطية الأنطاكية والآراء اللوقياتية في تفكير رجال الكنيسة في تلك المنطقة، بينما أوى الغرب إليها كارهياً بعد أن غدا قسطنطيوس الأريوسي إمبراطوراً فرداً منذ عام ٣٥١، حتى إذا كان عام ٣٥٥ باتت الإمبراطورية كلها أريوسية، حتى الإسكندرية كان على عرشها الأسقفى منذ فبراير ٣٥٧ أسقف أريوسى هو جورج الكبادوكى.

غير أن الإسكندرية والكنيسة المصرية عامة ظلت على إيمانها بالنيقية، لم تتزحزح عنها رغم الاضطهاد العنيف والمطاردة التى مارسهما الإمبراطور قسطنطيوس ضد الأسقف أثاناسيوس، ووقفت مصر جزيرة نيقية منعزلة وسط ذلك المحيط الأريوسى فى الإمبراطورية كلها، فقد كان أثاناسيوس يباشر سلطته الرعوية وهو فى منفاه الاختيارى بين الرهبان، ويصدر رسائله الفصحية بانتظام، يحملها الجهاز السرى للرهبان إلى كل كنائس مصر، حتى ذاع ذلك القول المأثور "أثناسيوس ضد العالم" Athanasius contra mundum.

وليس من المبالغة فى شىء القول بأن صلابة الأسقف السكندري وعتاده، والاستماتة فى الحفاظ على "قانون الإيمان النيقى" والدفاع عنه، هو الذى كتب للنيقية النجاح بعد وفاة أثاناسيوس بأقل من عشرين عاماً، حتى ارتبطت المسيحية النيقية باسم أثاناسيوس، وغدا هذا علماً عليها. وقد ظل أثاناسيوس طيلة أسقفيته التى امتدت قرابة نصف قرن من الزمان (٣٢٨ - ٣٧٣) حارساً أميناً على "النيقية" ومصطلح "الهوموسية" رغم عدم استخدامه له فى كل كتاباته - كما ذكرنا من قبل - إلا مرة واحدة. وقد بدا حرصه هذا ونشاطه فى رسالته التى كتبها إلى أساقفة أفريقيا، Ad Afros epistola Synodica أشار فيها إلى الرسائل العديدة والرائعة التى بعث بها إليه داما سوس Damasus أسقف روما وأساقفة الغرب الذين أعلنوا

(١) راجع تفصيل ذلك فى كتابنا، الدولة والكنيسة، الجزء الرابع، الفصل الخامس

ولاعهم الكامل للنيقية، وحمل بعنف على أولئك الأريوسيين الذين يسعون عن طريق مصطلحات غامضة يقدمونها، استئصال شأفة الإيمان النقي. وحتى في عام ٣٧٢، أى قبل وفاته بعام واحد، كتب إلى إبيكتاتوس Epictetus أسقف كورنثة، يطلب إليه الوقوف بحزم في وجه البعث الجديد للأريوسية، والمتمثل في شخص يونوميوس أسقف كيزيكوس، الذي راح يحاول جاهداً إحياء "الأثومية" لتقف ليس في وجه "الأريوسية الهوموية" فقط، بل في وجه للنيقية أيضاً. وقبل أن يودع أتاسيوس دنياه بخمسة أيام فقط استدعى إليه تسيسه الأثير بطرس، ورسمه أسقفاً خلقاً له، وكان آخر كلماته التى فاه بها وهو يوصيه، أن يحفظ النيقية ما دام حياً (١).

تلك كانت المرحلة الأولى والخطيرة من مراحل الصراع الكنسى فكراً، وكان جوهر هذا الصراع طوال القرن الرابع الميلادى هو مكانة الأثنوم الثانى، الابن، الكلمة، فى الثالوث المقدس، هل هو مخلوق أم مولود؟ والقول بالأولى يعنى التبعية، والقول بالثانية يعنى الأزلية، وهل خلق من العدم أم ولد من الأب؟ والاعتقاد بالأولى يقود إلى سبق الأب لابن، والاعتقاد بالثانية يقود إلى الاتحاد بين الأب والابن، والإيمان بـ "السبق" للأب فى الوجود يعنى اختلاف الجوهر بين الأثنومين، والإيمان بالولادة من الأب يعنى الجوهر الواحد، أو المساوى. وحول هذا "الجوهر" ousia دار الصراع .. هل الابن "مساوٍ للأب فى الجوهر"، أم هو "مشابه له فى الجوهر"؟! أن هو "مشابه" فقط؟ أم هو "غير مشابه" على الإطلاق؟! ومن هذا اللابنت العقيدى خرجت "النيقية" باتجاهيها المتشدد والمعتدل، والأريوسية الأصيلة، والأريوسية المتشددة تعنى "اليوسابية"، و"الهوميوسية" مذهب أنصاف الأريوسيين، و"الهوموية" مذهب "المشبهين" و"الأثومية"، مذهب الرافضين لأى "شبهية"، وكل هذا يصب فى قالب واحد فحواه "مكانة الابن فى الثالوث".

وكان طبيعياً أن يودى هذا كله إلى تفجير قضية أخرى تترتب على تحديد "مكانة" الابن، نعنى قضية "طبيعة المسيح"، وإذا كانت الأولى هى التى شغلت القرن الرابع كله، فإن القرن الخامس راح يلهث بسنى نصفه الأول وراء الثانية،

(1) Historia Acephala, XIII, 19.

وما حدث في الأولى، جرى في الثانية؛ هل في المسيح طبيعتان لاهوتية وناسوتية؟! أم هي طبيعة "بشرية" غالبية؟ أم هي طبيعة "لاهوتية" ظاهرة على سواها؟ ودارت طاحونة الجدل والنقاش من جديد، ليضفي على بيزنطة ظله الكامل فيما ذاع عنها بـ "المناقشات البيزنطية"!!

ولم يحاول آباء الكنيسة الأوائل الإجابة على هذه التساؤلات، فـ "مكانة" الابن كانت تشغلهم عن "طبيعته"، وحتى من حاول أن يقترب منها تناولها بصورة غامضة؛ فهذا "إجناطيوس" Ignatius الذي لقي الشهادة في السنوات الأولى من القرن الثاني يقول إن "الرب صار جسداً"، وهذا "ترتوليان" Tertullianus يوصي بالقول بأن "الكلمة تأنس"، بينما يوضح أوريجن السكندري أن الاتحاد بين الطبيعتين هو عملية "تمازج"، ويؤكد صراحة مثله في ذلك مثل إرنايوس Erenaeus أحد أشهر رجال اللاهوت في القرن الثاني الميلادي، ومثوديوس Methodius واحد من مفكري القرن الثالث الكينيين، على استخدام تعبير "الاختلاط" أو "الامتزاج" بين الطبيعتين. وفي القرن الرابع ذهب "أبوليناريس" Apollinaris إلى استخدام "الثالث" الأفلوطيني، الواحد والعقل والنفس، في اللاهوت المسيحي، فالله المتأنس في نظره يتكون من ثلاثة عناصر، الجسد والروح واللوجوس، وهذا العنصر الأخير، اللوجوس يأخذ - في رأي أبوليناريس - مكان الروح الإنسانية، وبشكل مع العنصرين الآخرين وحدة واحدة، وهو على هذا النحو يقيم من لاهوت المسيح وناسوته طبيعة واحدة<sup>(1)</sup>.

وقد لقيت هذه الآراء الأبولينارية الاستحسان أو الاستهجان بدرجات متفاوتة من جانب عدد من أشهر آباء الكنيسة في القرن الرابع، وفي مقدمة هؤلاء الأسقف السكندري أثناسيوس، والجريجوريان الكبادوكيان النازيانزي والنيساوي، وإيפיانيوس، وكان المغزى الأساسي الذي دارت حوله مناقشاتهم وآراؤهم، أنهم تمسكوا بشدة بألوهية المسيح مع عدم التقليل من شأن "الناسوت" فيه، بل وتبنوا ضرورة وجود قدر معقول من "النفس الإنسانية" في المسيح، غير أن هؤلاء جميعاً عندما أقدموا على تفسير "كيفية" حدوث "الاتحاد" بين الطبيعتين، جاءت تعبيراتهم

(1) Hefele, hist. of the Councils, III, pp. 1 - 2.

مبهمة وغامضة، بل ومن الممكن أى تؤدي إلى سوء الفهم، وفي بعض جوانبها غير صحيحة (1).

فهذا إبيفانيوس يرفض بشدة تعبير "الامتزاج" أو "الاختلاط" بين الطبيعتين، أو أن واحدة منهما "ذابت" في الأخرى، هذا من ناحية، ومن الأخرى فإنه لم يعد مطلقاً إلى استخدام ذلك التعبير القائل "بأن المسيح جعل الطبيعتين يتحدان في طبيعة واحدة. على حين يذهب أثناسيوس إلى توضيح أن "اتحاد" الطبيعتين تم بغير "امتزاج" أو "اختلاط"، وهو لا يعنى أن "الاتحاد" قد حدث في "شخص" المسيح، ولكنه "اتحاد جوهرى" Substantial union (2) ويعلق Hefele على ذلك بقول إن هذا الرأى كان يلقى قبولا حسناً من الفكر المصرى عامة، وأنه تم الاعتراف به من جانب كيرلس وديوسقورس Dioscorus فيما بعد منسوبا إلى أثناسيوس، وتم التمسك به باعتباره علما معترفاً به على الأرثوذكسية (3). وجاءت مساهمة أبوى كبادوكيا الشهيرين فى التصدى للأبوللنيارية تأكيداً على "ثنائية" الطبيعتين، وخاصة جريجورى النازيانزى، وإن كان كلاهما يتحدث عن "امتزج" الطبيعتين، ولم يستطيع جريجورى النيساوى أن يتخلص من فكرة "تحول" الطبيعة البشرية" فى "الطبيعة الإلهية" (4).

غير أن الرد الحاسم على الأبوللنيارية جاء من جانب أساتذة المدرسة الأنطاكية فى نهاية القرن الرابع وأوائل الخامس، الذين لم يقبلوا بكل هذا الحوار الدائر، واعتبروا أن كل من سبقهم لم يقولوا برأى قطعى فى هذه القضية، وكان على رأس هؤلاء الإنطاكيين ديودورس Diodorus الطرسوسى وثيودور أسقف المصيصة، وقد نظر الأخير إلى "الاتحاد" بين الطبيعتين اللاهوتية والبشرية فى المسيح من خلال مفهوم "السكنى"؛ ذلك أن "التجسد" من وجهة نظره يبدو متفقاً تماماً مع "تحول" اللوجوس، الكلمة إلى "إنسان"، ويرتب على ذلك أن الله عندما "يسكن" فى أى إنسان، فإنه لا يسكن فيه تبعاً لطبيعته أو قوته، بل بالمسرة،

(1) Ibid. p. 3.

(2) Hefele, hist. of the Councils, III, p. 3.

(3) Ibid. 4.

(4) Id.; GREG. NAZ. oratio, XXIX, 19; ep. Ad Cleðonium (ep. Cl); GREG. NYSS. Ep. XVII.

ويُفسر ثيودور ذلك بقوله إن الله صنع "إنساناً" في رحم العذراء بصورة معجزة، عن طريق الروح القدس، وعندما أصبح تشكيل أو صنع هذا الإنسان مكتملاً، وحد اللوجوس نفسه معه، وبعد فترة معينة قاد اللوجوس الإنسان إلى العماد، ثم إلى الموت، ثم إلى الصعود إلى السماء، ثم الجلوس عن يمين الأب، ومنذ تلك اللحظة فإن "المتأنس" هذا يعبد من الجميع وسوف يدين الجميع<sup>(١)</sup>. وعلى هذا فإن ثيودور والمدرسة الأنطاكية تؤكد على كمال الطبيعتين، وتعارض الأبوللينية في مسألة القول بـ"الامتزاج" لأنه لا يتناسب وهوية كل من الطبيعتين، فهناك فارق كبير بين الأرجوان ومن يرتديه، والهيكل والساكن فيه، وصورة العبد وصورة الله، والقربان ورئيس الكهنة، والمتخذ والذي اتخذه، والمكوّن في رحم العذراء والخالق<sup>(٢)</sup>.

وهكذا نجد أن ثيودور جعل من اتحاد الكلمة بالناسوت في المسيح مجرد "سكنى" و"تلطف" و"مسرة" وليس اتحاداً في الجوهر، وأصبحت أنطاكية على هذا النحو تميز بين اللاهوت والناسوت في شخص المسيح، حفظاً لكمال الطبيعة البشرية التي اعتبرتها الأبوللينية ناقصة، حيث تنكر على الناسوت خواص اللاهوت، كالحضور في كل مكان، والقدرة على كل شيء، وتنكر على اللاهوت أهواء الناسوت وآلامه كالولادة والتألم والموت<sup>(٣)</sup>.

وقد رتب ثيودور أسقف المصيصة على آرائه هذه، "أن العذراء — على حد تعبيره — حملت بـ"يسوع" وليس "الكلمة"، لأن "اللوجوس" كان ولا يزال كلي الوجود، رغم أنه منذ البدء "سكن" في يسوع بطريقة خاصة، ومن ثم فالعذراء هي أم المسيح وليست أم الإله، وإن كان يمكن تسميتها كذلك، أي أم الإله تجاوزاً، أي بصورة مجازية أو رمزية، لأن الله كان في المسيح بطريقة غير عادية. وقد يكون أكثر دقة القول إن العذراء حملت "إنساناً"، وهو الذي بدأ الاتحاد مع "الكلمة" وإن ظل هذا "الاتحاد" غير مكتمل، لأنه لم يكن قد دُعي بعد "ابن الله" [حيث أن ذلك لم يحدث إلا عندما تم تعميده]، ويضيف ثيودور "إن القول بأن الله ولد من العذراء يعد ضرباً من ضروب الجنون ... إنه ليس الله ولكن الهيكل الذي فيه يسكن الله"<sup>(٤)</sup>.

(1) Hefele, hist. of the Councils, III, pp. 5 - 7

(٢) Ibid. p.7 وراجع أيضاً، أسد رستم، كنيسة أنطاكية - ج ١ ص ٣١١.

(٣) أسد رستم، كنيسة أنطاكية، - ج ١ ص ٣١١.

(4) Hefele, hist. of the Councils, III, p. 9.

غير أن هذه الآراء كلها ارتبطت ارتباطاً مباشراً بشخص يسمى نسطوريوس Nestorius اعتلى عرش أسقفية القسطنطينية عام ٤٢٨، وجاءت عظه الأولى دليلاً واضحاً على شخصيته، إذ خاطب ثيودوسيوس الثاني (٤٠٨ - ٤٥٠) بقوله "أيها الإمبراطور .. أعنى فى صراعى ضد الهرطقة، أقدم لك العون كله فى حربك مع الفرس، أعطنى الأرض وقد تطهرت من المارقين .. أمنحك نعيم الجنة المقيم" !! (١).

كان نسطوريوس أحد أبناء مدينة "مرعش" Germanicia حيث تلقى تعليمه هناك، ثم انتقل إلى أنطاكية حيث أكمل تعليمه فى مدرستها، وتلمذ على ثيودور أسقف المصيصة، وأخذ عنه أفكاره وسار بها إلى المنتهى، وميز نفسه - على حد تعبير سقراط (٢) "بفصاحة الحديث وبلاغته وجمال الصوت وعذوبته"، ولم يلبث أن سلك درب الرهبانية، فأوى إلى دير "يوبريوس" Euprepios فى إحدى ضواحي أنطاكية، غير أنه رسم شماساً ثم قسيساً وسمح له بتفسير الكتاب المقدس لما يتمتع به من البلاغة والمقدرة الفائقة فى التأثير على سامعيه، وقد ذاع صيته وبلغت شهرته البلاط الإمبراطورى الذى جاء من أنطاكية ليكون أسقفاً للقسطنطينية بعد أن توفى أسقفها سيسينيوس Sisinius (ديسمبر ٤٢٧)، وحمل ذلك الرجل أفكاره وتعاليم أستاذه معه، بينما أمل أهالي بيئته أن يجدوا فى رجلهم هذا يوحنا ذهبى الفم بيعث من جديد.

ويخبرنا سقراط أنه يمكن الوقوف على شخصية رجل ما من خلال نبرات صوته وتعبيراته، ولذلك كان من السهل التعرف على عقلية نسطوريوس وتهوره، وليس أدل على ذلك من أنه فى اليوم الخامس لرسامته أقدم على تدمير كنيسة للأريوسيين فى القسطنطينية، كانوا قد اعتادوا ممارسة طقوسهم فيها، وثنى ذلك بنجاحه فى استصدار قرآن من الإمبراطور بالقضاء على عدد من الفرق المسيحية ومطاردة أصحابها، وكان فى مقدمة هؤلاء النوفاتيين والمقدونيين والأبوللينيين بالإضافة طبعاً إلى الأريوسيين (٣).

(1) SOCR. Hist. VII, 29.

(2) Hist. Eccl. VII, 29.

(3) Id.

وكان من الواضح أن نسطوريوس قدم إلى العاصمة الإمبراطورية يحمل معه كل ما درسه وتعلمه في المدرسة الأنطاكية وعلى يد أساتذتها وخاصة ثيودور المصيصى، وأن الأفكار والمناقشات التي كانت تدور آنذاك حول "طبيعة المسيح" وما أذاعه الأبولونتياريون في هذا الشأن، تملك عليه كل سبيل، ولما كان هؤلاء قد ركزوا على إبراز الطبيعة اللاهوتية في المسيح، فقد رأى من ذلك خروجاً على قانون الإيمان النيقى الذى جاء فيه أن الابن "تجسد من الروح القدس ومن مريم العذراء"، ولما كانت العذراء بشراً، والبشر لا يلد إلهاً، فليس من المنطقى القول عنها إنها "والدة الإله" Theotocos، لأن القول بذلك يعد خطأ بين اللاهوت والناسوت، إذ أن في المسيح طبيعتين، طبيعة ابن الله المساوى للآب في الجوهر، وطبيعة الإنسان المولود من العذراء، العذراء إذن لم المسيح .. ولست أم الإله، لا يوجد هناك مسيحيان ولا ابنان، لأنه لم يوجد كلاهما في وقت واحد، ولا ابن في زمان وابن في زمان آخر، ولكنه واحد فقط يجمع الاثنين، ليس في المجد، بل في الطبيعة، وأصر نسطوريوس على القول بأن "ابن الله" لم يعد بعد التجسد هو "الكلمة" (١).

ويمضى نسطوريوس موضحاً مذهبه بقوله: "لقد تحدث الكتاب المقدس عن مولد المسيح، وعن موته، ولكنه لم يدعه أبداً "الله"، بل المسيح أو يسوع أو الرب، وكلها دلالات تشير إلى الطبيعتين، هنا إذن يمكن أن نسمى العذراء "أم المسيح" Christotokos لأنها حملت "ابن الله" "الإنسان"، الذى بسبب اتحاده مع "ابن الله"، يمكن أن يدعى أيضاً "ابن الله"، ومن هنا أيضاً يمكن القول بأن الذى مات هو ابن الله، وليس الله. نحن نستمسك باتحاد الطبيعتين دون اختلاط أو امتزاج" (٢).

وفى إحدى عظاته راح يقول: "من ذا الذى تراه يؤمن بأن "الله" ولد من العذراء؟! إن من يفعل ذلك سوف يجعل العقيدة المسيحية محط استهزاء الوثنيين ومثار سخريتهم، لأن الوثقى لا بد أن يتساءل .. كيف لى أن أعبد إلهاً يولد ويموت

(1) New Schaff – Herzog encyclopedia of religious Knowledge, VIII, pp. 123 – 124; Hefele, hist. of the Councils, III, pp. 11 – 17; Magoulias, Byzantine Christianity, pp. 27-29; Zernov, Eastern Christendom, pp. 58 – 59.

(2) Hefele, hist. of the Councils, III, p. 13.



ويقير؟! لا يمكن لأحد أن ينكر أن الذى وُلد هو "الطبيعة البشرية واتحدت معها الطبيعة الإلهية". ويؤكد فى عظة أخرى: "... بيلاطس لم يقتل الطبيعة الإلهية، ولكنه قتل الثوب الذى يرتديه، ولم يكن اللوجوس هو الذى كُنَّ بالرداء الصوفى الخشن... ودُقن إن من يهب الحياة لا يموت، إذ لو حدث ذلك فعلاً، فمن ذا الذى يحييه من بعد؟!)" (١).

ومن الأمور التى تسترعى الانتباه، تلك الرواية التى جرى ذكرها بقلم المؤرخ الكنسى سقراط (٢)، والتى تذهب إلى القول بأن نسطوريوس استقدم معه عند شخوصه إلى القسطنطينية كاهناً أنطاكياً يدعى أنسطاسيوس Anastasius، كان يحظى بقدر كبير من الاحترام، واستخلصه لنفسه مستشاراً فى كثير من الأمور، وسمح له بالموعظة بين الجموع، فما كان من هذا الب"أنسطاسيوس" إلا أن قال: "ألا فلنقاوم على الفور كل من يقول بأن العذراء هى أم الإله"، لأن العذراء ليست إلا مجرد امرأة، ومن المستحيل أن يولد الله من امرأة". ويقول سقراط إن هذا التصرف من جانب الكاهن الأنطاكى أثار نائرة الجموع ورجال الدين فى القسطنطينية، خاصة وأنهم كانوا يعرفون المسيح على أنه الله، ولا يمكن بأى حال من الأحوال فصل ناسوته عن لاهوته، مرتكزين على قول بولس "نحن من الآن لا نعرف أحداً حسب الجسد، وإن كنا قد عرفنا المسيح حسب الجسد لكن الآن لا نعرفه بعد". (١ كورنث ١٦/٥). ويعقب مؤرخنا على ذلك بقوله "إن نسطوريوس كان حريصاً على إقرار كاهنه على قوله، حتى لا يتهم الرجل الذى اصطحبه الأسقف معه من أنطاكية بالزيغ أو الضلال أو التجديف، ومن ثم أقام على إلقاء عدد من العظات وكتابة بعض الرسائل، رفض فيها بكل شدة القول بأن العذراء هى أم الإله!"

والذى يفهم من حديث سقراط أن هذا الطرح فجأ الناس من الاكليروس والعلمانيين على السواء فى القسطنطينية، وأنه قبل قدومه لم يكن موجوداً، بينما كانت الساحة الكنسية فى أنطاكية وكنائس الشرق تموج بالحديث حول ذلك نتيجة لما أذاعه الأبولليناريون، والأمر الثانى أنه يظهر نسطوريوس هنا كما لو أنه كان

(1) Ibid. pp. 15 – 16.

(2) Hist. Eccl. VII, 32.

قد تورط في التصديق على ما قاله كاهنه، دافعه إلى ذلك فقط الخوف من اتهام رجله بالتجديف والهرطقة! ومن أجل هذا وحده اضطر إلى تدبيح عدد من العظات والرسائل لتأييد وجهه نظر صاحبه. وهذا قول لا يمكن التسليم به على علته، إذ كيف يمكن أن يسمح الأسقف لنفسه بالوقوع في مثل هذا المأزق العقيدى في مدينة كان قد اعتلى أسقفيتها منذ أشهر قليلة جداً؟ وهى فى الوقت نفسه عاصمة الإمبراطورية ومحط أنظار الكنائس الرسولية الأخرى؟ ثم إن قول مؤرخنا بخوف الأسقف من اتهام كاهنه بالهرطقة، يعد سقطة وقع فيها سقراط لأن نسطوريوس برد التهمة عن أنسطاسيوس دمع نفسه بها وصار هو المجدف والهرطوق على هذا النحو!! فهل كان نسطوريوس من الغفلة إلى هذا الحد؟ وكيف يكون؟ وهو الذى يمتدحه سقراط نفسه فى بداية حديثه عنه بالنكاء والفصاحة وحلو الحديث!؟

من المنطقي إذن أن يكون الكاهن قد أقدم على ذلك لأنه يعلم يقيناً أن أسقفه يؤمن تماماً بما يبشر به هو، خاصة وأن الرجلين قدماً معاً فى وقت واحد من لدن المدرسة الأنطاكية، وكلاهما يحمل فكرها ويعرف جيداً اتجاهاتها العقيدية، ولولا أن نسطوريوس يدرك جيداً أن أنسطاسيوس سوف يكون خير عون له فى دعوته الجديدة، لما أتى به إلى القسطنطينية، ولما سمح له بالجلوس مجلس الواعظين فى الكنيسة.

ولكن سقراط لا يلبث أن يصب جام غضبه على نسطوريوس متهما إياه بالجهل وضيق الأفق والافتقار إلى الثقافة، ويقول إن ذلك هو حكمه الشخصى عليه، وكأنه أراد بما قدمه عن أنسطاسيوس فى تبشيره بأن العذراء ليست أم الإله، أن يبين ضحالة الفكر الدينى لدى نسطوريوس، وهذا هو الذى دفعه - فى رأى سقراط - إلى التعالى على الآخرين واعتبار نفسه فوق جميع الأساقفة، وازدياد غروره وصلفه إلى الحد الذى جعله لا يعرف ولا يقرأ كثيراً من النصوص القديمة التى تتضمن التأكيد على مكانة العذراء باعتبارها أم الإله (1). وقد يلقى بعض الضوء على موقف سقراط أن نسطوريوس كان من أول الأعمال التى أقدم عليها فى خلال الأسابيع الأولى لأسقفيته، إعلان الحرب صراحة ضد كل أتباع الفرق التى تتعتها الكنيسة بالهرطقة، وكان من بين هؤلاء "النوفاتيين" Novatians أتباع

(1) SOCR. Hist. Eccl. VII, 32.

الأسقف الروماني المنشق "توفاتيانوس" في منتصف القرن الثالث الميلادي، والقائلين بكنيسة الأظهار الذين لم يصب إيمانهم دنس، وهم يتفقون في ذلك مع الدوناتيين في إفريقية والمليبيين في مصر في مواجهة كنيسة روما والإسكندرية. وكان سقراط ينتمي إلى هذه الفرقة، ومن هنا يمكن أن نفسر هجومه على نسطوريوس، ونعرف أيضاً أنه صب هذا الهجوم على شخص الأسقف وثقافته وليس بالقدر نفسه على أفكاره وعقيدته، لأن سقراط لم يكن لاهوتياً.

ومهما يكن من أمر فقد ارتاعت القسطنطينية لدى سماعها لهذه العظات "النسطورية"، وأدركت أن الخطر يأتيها من جانب أسقفها الجديد الذي يريد أن يحرم المدينة فخار حاميتها .. أم الإله، فكما أن الربة أثينا تحمي أثينا، والربة روما تحمي روما، فكذلك العذراء تحمي القسطنطينية، ولا يتصور أهل المدينة أن تسمى حاميتهم نسياً منسياً، وأن تبيت مدينتهم نهبا للطامعين!! فاندلعت الفوضى في العاصمة، وترددت في جنباتها صيحات الهياج الذي أحدثته الرعية، غير أن نسطوريوس ما كان ليأبه، يتغاضى قطعان العامة، فسلط عليهم غضب الإمبراطور ثيودوسيوس الثاني، الذي كان هواه مع أسقفه، فساقهم إلى الهدوء قسراً، أما الاكليروس الذي امتعض لآراء نسطوريوس فقد لقي الحرم الكنسي على يد مجمع مكاني عقد في سنة ٤٢٩، قطع كل من يقول بغير "العذراء أم المسيح" Christotokos.

ويناقش "ماجولياس" (١) القضية بهدوء، ويقول "لعل الخطأ الكبير الذي وقع فيه نسطوريوس أنه كان حاد الطباع عنيفاً في عرض أفكاره والدفاع عنها، فالذي لاشك فيه أن آراءه صدمت الجموع باعتبارها هجوماً لا مبرر له على مكانة العذراء، وأمرأ لا يمكن قبوله، على الرغم من أن نسطوريوس كان يبدو منطقياً في تفكيره متسقاً مع دراسته وإيمانه، فقد رفض بداية أن يدعو "العذراء أم الإله"، وإذا كان الله قد مر من رحم العذراء، إلا أنه لم يستمد وجوده منها، لأن العذراء ولدت "المسيح الإنسان" ولذا فالعقل يحتم أن ندعوها أم المسيح Christotokos، لم يكن "الله" بل "الابن"، "يسوع" هو الذي ولد، وعليه يصبح من غير المنطقي القول بأن

(1) Magoulias, Byzantine Christianity, p. 29.

"العذراء أم الإله" Theotokos لأن العذراء لم تحمل "الله" في رحمها ولم تعطه "الوجود"، لا يصح مطلقاً إذن الإدعاء بأن "الله" وُلد ورضع من العذراء !! لا يمكننا القول مطلقاً أن عمر "الله" أصبح شهرين أو ثلاثة، الإنسان هو الذى يولد ويكبر وليس الله، فهذه كل صفات الطبيعة البشرية، و"جوهر" الله لا يتغير أو يتحول إلى "جوهر" الإنسان. الله ليس عرضة للتغيير والتغاير، إن ولادة المسيح من امرأة كانت ولادة إنسانية بحثة، أما نموه فمن الله .. الأب، بلا بداية ولانهاية" ويمضى "ماجولياس" قائلاً: "إذا كان هذا الذى قال به نسطوريوس صحيحاً ومنطقياً فى جملته، فإن المشكلة الجوهرية تكمن فى أنه كان يرفض الموافقة على أن ذلك يمثل العلاقة بين الطبيعتين الإلهية والبشرية، ويمكن الإنسان من أن يجد فى الطبيعة البشرية ما هو إلهى وما هو بشرى، وهذا هو الخلاف بينه وبين الكنيسة الجامعة. لقد كان واضحاً أن نسطوريوس لا يقبل مطلقاً عقيدة "تحول أو تغير الصفات".

وعلى حد تعبير مؤرخنا يبدو أنه قد أسىء فهم آراء نسطوريوس، فقد كان يحاج بأن كل "موجود" له "جوهره" Ousia الذى يمنحه الحياة والوجود، التى تميزه من غيره، و"الجوهر" و"الطبيعة" مصطلحان متلازمان يتضمن كل منهما الآخر بذاة، و"الجوهر" فى المفهوم الكامل له أيضاً "شكل" أو "هيئة" لا تقبل التجزئة أو الانقسام Prosopon، وبناء على ذلك فإن لكل من "المسيح الإنسان" و"اللوجوس الإلهى" جوهره الخاص به، و"طبيعته" و"هيئته"، والطبعتان البشرية والإلهية مستقلتان ومكتملتان فى نفسيهما، ولا يمكن اتحاد الطبيعتين الإلهية والبشرية فى المسيح بصورة واضحة ومحددة؟! لقد فهم نسطوريوس "التحسد" بمعنى أن "الطبيعة البشرية" للمسيح شكلت "جوهرأ" متميزاً جنباً إلى جانب الله الكلمة، فتلقف خصومه هذا المفهوم لديه ليتهموه بالقول إنه ليس هناك اتحاد حقيقة بين الطبيعتين، وأنه استبدل بالثالوث أقانيم أربعة. ولما كان نسطوريوس يرفض ذلك تماماً ويؤكد من جديد، أن ذلك الذى كان عند الأب هو الذى جاء إلى الأرض وسكن بين الناس، ولذلك تظل الطبيعتان البشرية والإلهية بغير اختلاط، الطبيعة الإلهية، اللوجوس، ولدت من الله الأب، والطبيعة البشرية ولدت من العذراء، والإنسان يعرف بمظهره البشرى أو الجسدى، والله يعرف باسمه .. الخالق، ويؤمن به الإنسان لأنه "الله" (1).

(1) Ibid. p. 28.

والآن عبرت هذه الآراء البحر، ووصلت بتلاطمها شطآن الإسكندرية، وتلقفها الأسقف كيرلس بالغضب والاستياء، وعدها هرطقة جديدة، وكتب على الفور إلى الأسقف الروماني يفند خطية نسطوريوس وإثمه، وقبل أن تتجلى حقيقة الأمر أمام البابا، ودون أن يفهم القضية في اللاهوت، استهوته النعمة التي خاطبه بها كيرلس السكندري، وعدها إعلاء لشأن كرسيه الروماني، دعا على الفور أساقفة دماره إلى عقد مجمع التأم في عام ٤٣٠ وأصدر قراره بإدانة نسطوريوس واعتباره مهرطقاً، وتهديده بالعزل من منصبه الأسقفي إذا لم يعد عن غيّه خلال عشرة أيام من تاريخ تسلمه هذا القرار. وكتب الأسقف الروماني "كليستين" Coelestine عدداً من الرسائل إلى كل من نسطوريوس، وإكليروس الشرق، وكيرلس السكندري، ويوحنا الأنطاكي، تتضمن ما استقر عليه الرأي في مجمع روما<sup>(١)</sup>، وكانت أخطر هذه الرسائل تلك التي بعث بها إلى أسقف الإسكندرية، حيث راح يمتدح إيمانه ويثني على تعاليمه الكنسية، ويصدق على كل ما فعله تجاه نسطوريوس، ثم يطلب إليه في النهاية أن يتخذ كل التدابير الممكنة لإقصائه عن كرسي العاصمة الإمبراطورية إذا لم يعلن ندامته وتوبته عما قدمه فكره، وعزمه على أن يقول بما تقول به كنيسة روما الإسكندرية، وذلك في خلال المهلة التي حددها أسقف روما في رسالته إليه، وهي الأيام العشرة التالية لتسلمه الإنذار.

وحتى ذلك الوقت كانت كنيسة الإسكندرية تؤمن بكمال الطبيعتين اللاهوتية والبشرية في المسيح، دون تحديد واضح لكيفية الاتحاد بين الطبيعتين، لأن قانون الإيمان النيقى نفسه لم يتعرض لمثل هذه القضية المثارة حالياً، ولذا كان هذا الاتحاد يفسر بأنه اتحاد طبيعي أو شخصي أو جوهرى - كما أسلفنا - إلا أن كنيسة الإسكندرية مع ذلك كانت تجعل للطبيعة الإلهية مكانة خاصة، ومن هنا كان يعرف عنها أنها تقول بطبيعة واحدة متجسدة، وتعنى بذلك الاتحاد الحقيقي بين اللاهوت والانسوت في "الكلمة"، وأن "الإله المتأنس" شخص واحد وليس اثنين، لأن كلمة "طبيعة" عند الكنيسة السكندرية كانت تعنى "الأقنوم"<sup>(٢)</sup> وقد كان واضحاً تماماً أن رد الفعل السكندري تجاه الأريوسية القائلة بخلق الابن، وعدم مساواته مع الأب

(1) Jones, Later Roman empire, I, p. 214; Hefele, hist. of th Councils, III, pp. 25 – 28.

(2) Hefele, hist. of the Councils, III, pp. 16 – 19.

فى الجوهر، أو بتعبير آخر التأكيد على ناسوت الابن أكثر من لاهوته، كان مساوياً ومضاداً لهذه الأفكار فى الوقت نفسه، بنفس الصورة التى كان عليها رد الفعل الأنطاكى المتمثل فى نسطوريوس تجاه آراء الأبوللينيارية التى أكدت على لاهوت الابن أكثر من الناسوت.

ومن رسالة بعث بها كيرلس السكندرى إلى عموم الأساقفة فى معرض تصديه لآراء نسطوريوس، نستطيع أن نقف على قانون الإيمان فى كنيسة الإسكندرية، قال كيرلس: "اللوجوس من نفس جوهر الأب Homousius ومع أنه صار إنساناً باتخاذ لحمًا ودمًا، إلا أنه ظل مع ذلك هو بعينه كما هو، أعنى إليها بالحقيقة فى طبيعته وجوهره"، وأضاف. "إن الاتحاد بين الطبيعتين لا يمكن أن يكون نوعاً من "الاقتران" بين أقنوم الكلمة وأقنوم الإنسان، وهذا التعبير مرفوض تماماً لأنه يدل على الأثينية، ومن ثم فالصحيح أن نستخدم مصطلح "الاتحاد"، وهو "اتحاد تام" و"حقيقى" و"طبيعى" و"أقنومى". و"اتحاد" لاهوت المسيح بناشبيه باتحاد النفس بالبدن فى الطبيعة البشرية، وباتحاد النار بالفحم فى النار، هو "اتحاد تام" بغير اختلاط أو امتزاج بين الطبيعتين، ودون تحول فى طبيعة أحدهما إلى الأخرى، إننا يمكن أن نميز - ذهنياً فقط - بين طبيعتين فى المسيح، فنتكلم عن لاهوت وناسوت، أما واقعياً فيستحيل هذا التمييز"، ويلخص عقيدة كنيسته بقوله: "المسيح إذن "من طبيعتين" ولكنه بعد الاتحاد طبيعة واحدة لها صفات الطبيعتين وخواصهما، وطبيعة واحدة للكلمة الله المتجسد" (١).

وفى رده على نسطوريوس حول ما قاله عن العذراء واعتبار كل من يقول بأنها "أم الإله" مجدفاً، ذهب كيرلس إلى القول بأن سلفه الكبير أثناسيوس استخدم هذا المصطلح، وأشار إلى أن الكتاب المقدس والمجمع النيقى علماً "بالاتحاد التام" بين الطبيعتين فى المسيح، وقال: "إن سر التجسد الإلهى يمكن تقريبه إلى الأذهان إذ شيهناه بمولد أى إنسان، فكما أن الروح والجسد ينشآن كلاهما معاً داخل المرأة، إلا أن الروح لا يمكن أن تكون وليدة المرأة، هكذا "الكلمة المتجسد" نما ناسوته داخل العذراء" (٢) ويمضى قائلاً: "ومع ذلك هناك من يترددون فى تلقيب العذراء

(١) الأثبا غريغوريوس، ما بين الإسكندرية وروما وبيزنطة، ص ٢٠-٢١.

(2) Hefele, hist. of the Councils, III, p. 18.

بـ"أم الإله"، فما دام المسيح هو الإله المتسجد، كانت أمه من غير شك أما للإله ... ليس لأن طبيعة الكلمة قد بدأت مع العذراء، ولكن لأن في رحمها نما الجسد المقدس الذي اتخذهُ المخلص وجعله واحداً من لاهوته بلا اختلاط ولا امتزاج ولا تغيير، وهذا ما يقوله يوحنا "والكلمة صار جسداً" [يوحنا ١/١٤] (١).

وقد تبودلت الرسائل نسطوريوس وكايلستين أسقف روما، وبين هذا الأخير وكيرلس أسقف الإسكندرية، وبين هذا ونسطوريوس، واستخدم كيرلس في كتاباته إلى أسقف القسطنطينية عبارات غاية في العنف والشدة، بل ربما بلغت في بعض الأحيان حد الإهانة (٢) باعتباره الذي تسبب في تفجير مثل هذه القضية آنذاك، وقد حرص كيرلس على أن يثير الإمبراطورية كلها ضد الراهب الأنطاكي أسقف العاصمة، فكتب إلى الراهبان في صحراوات مصر، وإلى عموم الأساقفة في مختلف الكنائس داخل مصر وخارجها، وبعث برسله ورسالاته إلى القسطنطينية حيث يقم عدد ليس بالقليل من البحارة المصريين وغيرهم ممن كانوا يعملون في التجارة أو البلاط الإمبراطوري، ثم وصلت رسائله إلى البلاط نفسه عندما خاطب كلا من "بولكيزيا" Pulcheria أخت الإمبراطور، والتي كانت تكبر أباها بحوالي ثمان سنوات، وعلى قدر كبير من الفطنة والذكاء وحسن السياسة، حتى أن السنوات عهد إليها - وهي في السادسة عشرة من عمرها - بتدبير أمور الإمبراطورية مع الوصي على أخيها حتى يصل إلى سن الرشد، و"يودوكيا" Eudocia زوج الإمبراطور، وهي إبنة أحد فلاسفة أثينا آنذاك، وكانت تشارك بولكيزيا ذكاءها المتقد وسعة ثقافتها، وجمع بينهما الشخصية القوية والنفوذ الكبير الذي كانا يمارسانه في البلاط الإمبراطوري، ولذا كان كيرلس السكندري غاية في الذكاء والذهاء في الوقت نفسه لمكاتبة لهاتين السيدتين دون أن يذكر في رسائله إليهما اسم نسطوريوس مطلقاً، ولكنه تحدث حديثاً عاماً عن "أولئك" الذين ينكرون على العذراء لقب "أم الإله"، لأن كيرلس كان يعلم جيداً أن الإمبراطور ثيودوسيوس الثاني يؤيد أسقفه تأييداً كاملاً.

(١) إيريس المصري، قصة الكنيسة القبطية، ج ١ ص ٤٢٦ - ٤٢٧، الأبا إيسيدوروس، الخريدة النفيسة في تاريخ الكنيسة، ج ١ ص ٤٧٦ - ٤٧٧.

(2) Hefele, hist. Of the Coummcils, III, p. 21

ودعا كيرلس اكليروس كنيسته إلى عقد مجمع فى الإسكندرية لبحث أقوال  
 نسطوريوس والرد عليها، وحملت نتائج المجمع تلك الرسالة التى أرسلت إلى  
 أسقف القسطنطينية، والت أعدها كيرلس ووقع عليها حضور المجمع السكندرى،  
 وجاء فيها أنه فى حالة رفض نسطوريوس الرجوع عن آرائه خلال الفترة الزمنية  
 التى حدها أسقف روما قبلاً، فسوف يتم إعلانه طريداً خارج الكنيسة الجامعة،  
 وعليه أن يعلن — ليس فقط التزامه بالإيمان النيقى الذى لم يفهمه حق فهمه — بل  
 أن يقدم إقراراً كتابياً مشفوعاً بالقسم، بأنه يدين كل ما قاله سلفاء، ويلتزم فيما بقى له  
 من العمر بالعمدة والتعاليم التى يدين بها كيرلس، والمجمع، وأساقفة الشرق  
 والغرب جميعاً، وتضمنت الرسالة هذه العمدة التى يؤمن بها كيرلس السكندرى،  
 وهى ما ذكرناها من قبل، وذيل كيرلس هذه الرسالة إلى نسطوريوس باثنى عشر  
 بدءاً، تنور كلها فى إطار قانون الإيمان السكندرى، وقرن كل بند منها باللعة لكل  
 من يقول بغير ما تضمنته هذه البنود الأثنى عشر (1)، ومن جانبه قام نسطوريوس  
 هو الآخر بكتابه اثنى عشر رداً على كل بند من بنود كيرلس، وقرن كل واحد من  
 ردوده هذه أيضاً باللعة على كل ما يعلم بغير ما جاء فيها (2)، وهكذا وقفت كل من  
 "الأناثيما" الأثنى عشر الكيرللية، و"الأناثيما" الأثنى عشر النسطورية فى مواجهة  
 عقيدية عنيفة، وصراع فكرى بدأ لا نهاية له، ولكن الذى لاشك فيه أن كلا من  
 الواجهتين كان يمثل مدرسة فلسفية لاهوتية، "أناثيما" كيرلس تعبر عن الاتجاه  
 السكندرى فى مدرسته الأفلاطونية الفكر، الصوفية التفسير، المجازية التعبير،  
 المثالية النزعة، تتصدى بكل قوة للفكر الأريوسى الذى يركز على ناسوت المسيح،  
 و"أناثيما" نسطوريوس تحمل المنحى الأنطاكى فى مدرسته الأرسطية المنهج،  
 المنطقية التفسير، تتحدى بعناد الدعوة الأبولينارية التى تغلب لاهوت المسيح.  
 وحول اللاهوت والناسوت فى المسيح دار صراع القرن الخامس الميلادى.

ولم يجد الإمبراطور ثيودوسيوس الثانى أمامه من سبيل إلا أن يسلك سبيل  
 أسلافه بالدعوة لعقد مجمع مسكونى جديد، ومن ثم كان المجمع المسكونى الثالث  
 الذى عقد فى سنة ٤٣١ بمدينة إفسوس Ephesus فى آسيا لاصغرى، وجاء هذا

(1) Hefele, hist. of the Councils, pp. 31 – 34.

(2) Ibid. pp. 35 – 37.



المجمع في جلساته، والظروف التي أحاطت به، والأساقفة الذين شاركوا فيه،  
والملايسبات التي صاحبت اجتماعاته، والروايات التي قيلت عنه، وحملت آراء  
واتجاهات كل فريق وأنصاره وخصومه، تعبيراً عن واقع الحال في الساحة الكنسية  
آنذاك. وهو يعد من أغرب المجمع الكنسية المسكونية حيث اختلط فيه الدين  
بالسياسة، والعقيدة بالأهواء الشخصية، والمناقشات بالأحقاد والضغائن، والمال  
بالمؤامرات، والرهبان بالعلمانيين، وسطوة نساء القصر الإمبراطورى بضعف  
الجالس على العرش! وبدا الأمر كله كما لو كان ساحة معارك خاصة وليس قاعة  
نقاش كريستولوجى !!

وكان الإمبراطور قد حدد اليوم السابع من يونية عام ٤٣١ موعداً للانتقام  
عقد المجمع، غير أن الجلسة الأولى لم تبدأ إلا فى الثانى والعشرين من الشهر  
نفسه، وصحب نسطوريوس إليه صحبه المخلصون، تحفهم حماية الإمبراطور  
ثيودوسيوس الثانى ورعايته، وانتشى بعلو كعب كرسيه أسقف مدينة المؤتمر  
"ممنون" Memnonius أكثر من حماسه لإقرار مسألة عقيدية، وانتهر الفرصة  
ليقود الجمع من أساقفة آسيا الصغرى، بحثاً عن دور فى مواجهة سلطان أساقفة  
القسطنطينية المتزايد، والمركز على القانون الثالث الصادر عن المجمع المسكونى  
الثانى الذى عقد سنة ٣٨١ على عهد ثيودوسيوس الأول، والذى أفسح للعاصمة  
الإمبراطورية مكاناً بين الكنائس الرسولية باعتبارها "روما الجديدة"، ومن ثم رأى  
أساقفة آسيا الصغرى وعلى رأسهم "ممنون" هذا أسقف "إفسوس" أن تحقيق  
أغراضهم يدفعهم دفعا للوقوف خلف "كيرلس" السكندرى نكاية فى نسطوريوس، أو  
بتعبير أدق كراهية للقسطنطينية! فكسب السكندريون بذلك فيلقاً جديداً.

وفجأ الحضور حضور "جوفنال" Iuvenalius أسقف أورشليم، فقد عرفه  
الجميع "مداوراً أثيماً"، طموحاً إلى أقصى درجات الطموح، جاء إلى المجمع وقد  
أقلت رأسه فكرة أن يخلع بأبروشيات فلسطين عن سيادة أنطاكية. حاضرة الشرق  
ورأس كنائسه بمقتضى القانون السادس الصادر عن المجمع المسكونى الأول المنعقد  
فى نيقية سنة ٣٢٥، ولما كان يوحنا الأنطاكى، خصمه اللدود يؤيد نسطوريوس، فقد  
اتخذ هو على الفور جانب كيرلس، فانسعت دائرة التأييد للأسقف السكندرى. وهكذا

بدا للوهلة الأولى أن العقيدة ليس لها عند هؤلاء أو أولئك المرتبة الأولى، بل المصالح والأهواء وطموح رجال الدين.

أما كيرلس فقد قدم إلى مدينة المجمع في موكب مهيب، يخف به جمع من أساقفة الإسكندرية والاكليروس المصري، وجموع من الرهبان بلغ عددهم حوالي خمسين راهباً، هياً له ذلك شخصيته القيادية التي كان يتمتع بها، وثقافته اللاهوتية المتميزة، وما كان يحظى به من طاعة عمياء من جانب آلاف الرهبان. لقد كان في نظر شعب الكنيسة — على حد تعبير "زرنوف" (1) Zernov — "ملكاً غير متوج، وكان في حماسته وغيرته على الأرثوذكسية لا يعرف الرحمة مع خصومه، واقترب عهده منذ بدايته بعنف رعيته وتعصبهم، وتمثل ذلك فيما فعله الرهبان بالفيلسوف السكندرية الشهيرة هيباشيا، بل إن أورستوس Orestus نفسه وإلى المدينة، كاد أن يفقد حياته على أيدي الجموع من الدهماء والغوغاء عندما اجترأ على معارضة كيرلس ذات يوم" !!

ولم يكن الموكب المهيب الذي بدا فيه أسقف الإسكندرية عند قدومه إلى إفسوس قاصراً على أولئك الذين صحبوه من الأساقفة السكندريين والاكليروس المصري وجموع الرهبان، بل شارك فيه بكل الحفاوة المصريون المقيمون في العاصمة الإمبراطورية من البحارة والتجار، هذا بالإضافة إلى أن كيرلس كان قد ضمن أن يقف إلى جواره أقوى شخصيتين في القصر الإمبراطوري آنذاك وهما "بولكيريا" و "يودوكيا"، كما أنه كان قد هيا الرأي العام هناك لصالحه عن طريق مبعوثية الذين أرسلهم من قبل يحملون رسائله إلى نسطوريوس وامراتي العرش.

كانت الفرصة مهيأة الآن تماماً لانتصار كيرلس وعقيدته، حيث كان واضحاً أن نسطوريوس — بكل ما عرضنا له الآن — قد خسر قضيته حتى قبل أن يبدأ المجمع جلساته، وساعد على ذلك أيضاً تأخر وصول الوفد الأنطاكي والاكليروس السوري، بسبب الأحوال الجوية السيئة والأمطار الغزيرة التي حالت دون وصول هؤلاء إلى إفسوس في الموعد المضروب، لذا أقدم أسقف الإسكندرية على دعوة الأساقفة للبدء في أعمال المجمع دون انتظار لوصول من طال بهم الطريق، الوفد

(1) Zernov, Eastern Christendom, p. 59.

الأنطاكي والوفد الروماني، وضرب باحتجاجات "كانديديان" Candidianus - ممثل الإمبراطور لدى المجمع - عرض الحائط، وكان طبيعياً أن يرفض نسطوريوس الحضور، فكل الذين يجتمعون الآن هم زعماء أعدائه، كيرلس السكندري، وممنون الإفسوسي، وجوفنال الأورشليمي، وفي جلسة واحدة. تليت الرسائل التي تم تبادلها بين الأسقف السكندري وأسقف القسطنطينية، وأصدر المجمع في نهاية الجلسة قرار إيداع نسطور وتجريده من رسامته الكهنوتية.

لم يلبث الوفد الأنطاكي أن وصل إلى إفسوس يقود خطوه الأسقف العجوز يوحنا الأنطاكي، بعد خمسة أيام من لقاء كيرلس وانصاره، وسرعان ما استبد به الغضب حالة سماعه بأن أسقف الإسكندرية قد أسرع بعقد المجمع قبل وصول كل الأساقفة الآخرين، ولما كان يوحنا ينتمي لمدرسة اللاهوت الأنطاكي، ويؤمن بنفس الآراء التي أذاعها نسطوريوس، فقد دعا بدوره الأساقفة الذين رفضوا حضور مجمع كيرلس، وكان عددهم ثلاثة وأربعين أسقفاً، وأصدروا على الفور قرارهم بإدانة كيرلس السكندري وممنون الإفسوسي، وبعد أسبوعين من هذه الأحداث، أي في العاشر من يوليو ٤٣١ وصل وفد روما وأعلن فور وصوله دعمه الكامل لكيرلس وممنون، وإدانته لنسطوريوس.

وهكذا شهدت مدينة إفسوس عقد مجمعين في وقت واحد، مجمع كيرلس ومجمع يوحنا، وأصر كل من الفريقين على موقفه وصحة عقيدته، والغريب أن هذا المجمع المزدوج، الذي يعيد إلى الأذهان المجمع المزدوج الأول عام ٣٤٣ في سرديكا وفيلوبوليس، والمجمع المزدوج الثاني ريميني وسلوقية سنة ٣٥٩، وكلهم على عهد الإمبراطور قسطنطيوس، حيث كان الصراع قائماً بين الأريوسيين والنيقيين<sup>(١)</sup> نقول، من الغريب أن هذا المجمع المزدوج في إفسوس حمل اسم المجمع المسكوني الثالث، مع أنه لم يكن له من المسكونية شيء إلا تأصيل وتعميق هوة الخلاف بين الكنائس الرسولية، فذهبت روما والإسكندرية إلى القول بأن العذراء "أم الإله" Theotokos، وراحت أنطاكية في الجانب الآخر قائلة بأن العذراء هي "أم المسيح" Christotokos وقهرت القسطنطينية بقرار إمبراطوري على متابعة روما والإسكندرية، بعد عزل نسطوريوس ورسامة ماكسيميانوس.

(١) راجع تفصيلات ذلك في كتابنا، الدولة والكنيسة، ص ٣٦ - ١٥٠، ٢٧٠ - ٢٩٠.

لقد أعبأ هذا الخلاف فى الرأى الإمبراطور ثيودوسيوس الثانى، وحر الرجل بين ميله لأسقفه نسطوريوس وما يؤمن به، وتأثير أخته وزوجه عليه لمتابعة كيرلس، فلم يجد أمامه طريقاً آخر غير إصدار قراره بعزل زعماء هذا الجدل دفعه واحدة، كيرلس ونسطوريوس وممنون، وراح يلعن كل مارق عن الإيمان النيقى، غير أن أسقف الإسكندرية ما كان بالذى يستكين لهذه العاصفة، فعمد إلى استمالة الرأى العام فى العاصمة الإمبراطورية ومدينة المجمع ضد الإمبراطور وأسقفه، سواء داخل البلاط الإمبراطورى عن طريق بولكيريا ويودوكيا، وأنصاره من كبار الموظفين الذين تقيد بعض الروايات التاريخية (1) أن كيرلس لم يبخل عليهم حتى بالأموال التى أنفقها لضمان تأييدهم له، حتى امتلأت جيوب خصيان القصر وكبار موظفيه بما أهدها إليهم الأسقف السكندرى، ويدفع رهبان العاصمة عن طريق رهبانه إلى إظهار عدم رضائهم وتبردهم، حتى اضطر الإمبراطور فى النهاية أن يعدل عن قراره، ويصدر أوامره بالعفو عن كيرلس وممنون، والسماح لهما بالعودة إلى ديارهما، والتصديق على قراره السابق بعزل نسطوريوس، بل وإرساله إلى أحد الأديرة فى سوريا، ثم نفيه بعد ذلك إلى منطقة الواحات بصحراء مصر الغربية حيث وإفاه أجله هناك.

لم يحقق المجمع المنقسم على نفسه فى إفسوس، أو ما اصطلحت الكنيسة على تسميته بـ "المجمع المسكونى الثالث" عام ٤٣١ شيئاً يذكر فيما يتعلق بأمر العقيدة المسيحية إلا إزدياد هوة الخلاف بين الكنائس المسيحية كما قلنا منذ قليل، ولم يكن الخلاف العقيدى الذى سبق المجمع وقاد إليه، ولا الذى حدث بعده وجاء نتيجة طبيعية له، إلا حلقة من سلسلة طويلة لم يكن هذا آخرها، بدأت منذ عقد مجمع نيقية، أو المجمع المسكونى الأول سنة ٣٢٥، فقد أسلفنا أن قانون الإيمان النيقى لم يكن صيغة إيمانية جامعة مانعة لكل جوانب العقيدة المسيحية، بل كان جوهره الذى عُدَّ قاعدة الإيمان الأرثوذكسى فى الشرق والغرب على السواء،

(1) Magoulias, Byzantine Christianity, p. 30; Chadwick early church, p. 199, Jones, Later Roman empire, I, p. 215; Hardry, Christian Egypt, p. 108; Frend, The rise of the Monophysite Movement, p. 20.

ويناقش Hefele هذه المسألة تفصيلاً فى كتابه history of the Councils, III pp. 112 - 114

مجرد رد فقط على ما قال به أريوس، ولم يكن صيغة لاهوتية متكاملة، ومن ثم كان لا بد أن يفتح باب الصراع العقيدى على مصراعيه عبر القرون التالية له، فى محاولات متكررة للوصول إلى صيغة للإيمان يرضى عنها الجميع .. وهذا لم يحدث أبداً، بل كلما مرت القرون وعقدت المجامع ودارت المناقشات، احتدم الجدل وازداد التباعد واتسعت الشقة، وانقسم العالم المسيحى على نفسه إلى ثلاث عقائد مسيحية مازالت قائمة- إلى يومنا هذا، حتى قبل أن تظهر البروتستانتية فى القرن السادس عشر ليقتزى العدد إلى أربع بدلاً من ثلاث !!

ومهما يكن من أمر فإن الإمبراطور ثيودوسيوس الثانى ألمه ما انتهى إليه حال رجال الإكليروس فى إفسوس، فدارت المراسلات بإيحاء منه بين عدد من الأساقفة وخاصة قطبى النزاع كيرلس السكندرى ويوحنا الأنطاكي، وهما يمثلان كما قلت اتجاهى مدرستى الإسكندرية الأفلاطونية وأنطاكية الأرسطية، وأثمرت هذه المحاولات فى النهاية عن "صيغة للإيمان" قبل بها الطرفان، ولكن هذا كان مجرد أمل بعث به واقع الحال، إذ لم تلبث أن أُمست بدورها رقماً فى تعداد جدول الصيغ الإيمانية العديدة، وهى فى حداثتها محاولة توفيقية، قبل فيها كيرلس أن يغض الطرف عن "أناثيما" الاثنى عشر، على اعتبار أنها كانت موجهة إلى نسطوريوس، ورضى يوحنا بدوره ببند "أناثيما" نسطوريوس، على أن الأهم من ذلك أن كيرلس وافق على القول بـ "الطبيعتين" فى المسيح دون إظهار لإحداهما على الأخرى، أو بتعبير أدق دون التأكيد على الطبيعة اللاهوتية، بينما ارتضى يوحنا القول بأن العذراء هى أم الإله. تقول الصيغة التى تم التوصل إليها عام ٤٣٣.

"ؤمن بأن سيدنا يسوع المسيح، الابن الوحيد المولود من الله، إله تام وإنسان تام، من نفس عاقلة وجسد، يستمد لاهوته من الأب الذى ولد منه قبل كل الدهور، ومن أجلنا وأجل خلاصنا ولد من العذراء، واستمد منها ناسوته، من جوهر واحد مع الأب فى اللاهوت، ومن جوهر واحد معنا فى الناسوت، اتحدت به الطبيعتان، وهو مسيح واحد، ورب واحد، وابن واحد، وتبعاً لهذا "الاتحاد" - دون اختلاط - فإننا نؤمن أن العذراء هى "أم الإله" Theotokos لأن الإله الكلمة تجسد وتأنس منها" (١).

(I) Hefele, hist. of the Councils, III, p. 130.

ورغم التنازلات التي قدمها كل من الطرفين، إلا أن عدداً كبيراً من الذين يحملون أفكار مدرسة اللاهوت السكندري، ومثلهم من الذين يدينون بفكرهم إلى مدرسة اللاهوت الأنطاكي، رفضوا هذه الصيغة، ورأى كل منهما فيها خروجاً أو ميلاً عن الإيمان الذي تسكن إليه هذه الكنيسة أو تلك، واعتبر كل فريق أن هذه الصيغة انتصاراً لخصمه وهزيمة لعقيدته! وعاد الأنطاكيون من جديد يفسرون نصوص الاتفاق على أن في المسيح طبيعتين متميزتين، وهما متميزتان دائماً حتى بعد تجسده، ولنضم إليهم في ذلك الأسقف الروماني "ليو" الأول (Leo 1) (٤٤٠-٤٦١) وأيدهم في وجهة نظرهم هذه، أما السكندريون فقد أظهروا هم الآخرون فزعهم من نصوص هذه الصيغة، ولم يرضوا بما أقدم عليه كيرلس من قبول هذه الصيغة، حتى اضطر هو نفسه إلى الدفاع عن وجهة نظره، وأن يشرح في إسهاب معنى الاتفاق بالنسبة له في رسالة بعث بها إلى أكاكوس Acacius أسقف "ميليتين" Melitine وأخرى إلى يولوجيوس Eulogius الكاهن ممثله في القسطنطينية (١)، حيث قال إنه لا يقر بالإثنية في طبيعة المسيح لأن اللاهوت والناسوت صارا واحداً فيه، وأنه بعد الاتحاد لا يمكن أن ن فصل بين اللاهوت والناسوت، فإذا فرقنا فالتفريق ذهني ولا وجود له في الواقع، لأنه إذا كان ثمة افتراق أو انفصال في الواقع - على حد قول النساطرة - فلا يكون هناك تجسد حقيقي. ويؤكد كيرلس من جديد أن في المسيح طبيعة واحدة، وقد اتخذ اللوجوس جميع الصفات والخواص الإنسانية إلى جانب صفاته وخواصه اللاهوتية. ومع ذلك لم يختلط اللاهوت بالناسوت ولا امتزج به، ولا تحول أحدهما إلى الآخر. لقد رأى النساطرة في المسيح "إنساناً" ارتقى إلى أعلى بمصاحبه اللوجوس، بينما يرى كيرلس في المسيح "إلهاً" تنازل وصار "إنساناً"، وهو لم يزل في الوقت نفسه "إلهاً"، إنه بعينه "اللجوس" ولكنه اتخذ لذاته صفات الناس دون تحول في "طبيعته" و"جوهره" (٢).

(1) Ibid. pp. 144 - 145.

(٢) Id. وراجع أيضاً أنبا غريغوريوس، ما بين الإسكندرية وروما وبيزنطة، ص ٢٧ - ٢٨.

لم ينته أمر الجدل العقيدى حول المسائل الكريستولوجية عند هذا الحد، ولم تكن قرارات المجمع المزدوج فى إفسوس عام ٤٣١، ولا اللقاء السكندرى الأنطاكى سنة ٤٣٣ لتحول ويحول دون تأجيل آتون الصراع مرة أخرى ومرات !! وتمثل ذلك الجديد فى أن راهباً من رهبان القسطنطينية يدعى "يوطيخا" Eutychus وكان من أشد المعجبين بالأسقف السكندرى كيرلس، المتحمسين لآراء الكنيسة السكندرية فى مسألة "طبيعة المسيح"، سار بالعقيدة "الكيرولية" حتى المدى، واتهم كل من يقول بـ "الطبعيتين" فى المسيح بالهرطقة، وأعلن تمسكه بعبارة كيرلس القائلة بـ "طبيعة واحدة بعد الاتحاد". وقال إن المسيح طبيعة واحدة، لأن الطبيعة الإلهية إبتعلت الطبيعة البشرية، وتلاشى الناسوت فى اللاهوت كما تتلاشى نقطة الخل عندما تقع فى بحر ماء، إذا فجدس المسيح عند يوطيخا جسد إلهي، والناسوت عنده قد تآله (١). وقد عرفت هذه الآراء التى أذاعها يوطيخاً بـ "المونوفيزية" Monophysitism ودعى المؤمنون بها بـ "المنافزة" Monophy sites أى المؤمنين بـ "الطبيعة الواحدة" فى المسيح وهى الطبيعة الإلهية.

وقد أثارت هذه الآراء "اليوطاخية" زوبعة جديدة من المناقشات الجدلية بين أتباع المدرستين السكندرية والأنطاكية، قرهبان القسطنطينية، سواء من أهلها أو المصريين المقيمين فيها، وقفوا بكل الحماسة لتدعيم صاحبهم، والإسكندرية ممثلة فى أسقفها نيوسقورس Dioscorus الذى خلف كيرلس عام ٤٤٤، تبتسم سعيدة بانتشار عقيدتها خارج الديار، بل وفى قلب العاصمة نفسها، بينما ساء الأنطاكيين ذلك تماماً وعلى رأسهم ثيودوريتوس Theodoretus أسقف "كيروس" أو "قورش" Cyrrhus فى سوريا، وهو من أشهر آباء اللاهوت الأنطاكى فى زمانه، وإلى جواره يوسيبوس أسقف "ضورله" Dorylaeum فى آسيا الصغرى، وفلافيانوس Flavianus أسقف القسطنطينية الذى حرص على أن يتوارى من القوم من سوء ما بُشر به، لما كان يعلمه عن تقدير الإمبراطور ثيودسيوس الثانى ليوطيخا واحترامه له، وكذلك العلاقة الوطيدة التى كانت تربط بين الراهب و"خريسافيوس" Chrysaphius خصى القصر الإمبراطورى، الذى كان يتمتع بثقة الجالس على العرش فى القسطنطينية.

(1) New Schaff – Herzog encyclopedia, IV, pp. 216 – 217.

ثم يتردد يوسيبوس الضرولى فى إعلان عداته للأفكار التى أذاعها يوطيخا، واحتكم فى ذلك إلى فلافيان أسقف القسطنطينية، الذى أقدم بعد احجام على الدعوة لعقد مجمع محلى بالقسطنطينية عام ٤٤٨ تراسه فلافيانوس أسقف العاصمة، لمعالجة الآراء اليوطاخية، واستدعى الراهب للمثول أمام الأساقفة، وسئل عما إذا كان يقر بطبيعتين فى المسيح بعد التجسد، فأجاب بنفس العبارة التى تمثل قانون الإيمان السكندرى، والتى جرت على لسان كيرلس، رغم الوفاق الكنسى الظاهرى سنة ٤٣٣، حيث قال يوطيخا أنه يؤمن بطبيعتين فى المسيح قبل الاتحاد، وبطبيعة واحدة بعد الاتحاد، وأعلن أنه لم يقل يوماً أبداً أن جسد الله هو جسد المسيح الإنسان، كما أن جسد المسيح ليس من جوهر واحد مع أجساد بنى البشر. وعليه فلم يجد المجمع بدا من اعتبار ما قال به يوطيخا هرطقة ومروقاً عن الدين، ومن ثم أصدر المؤتمر قراراً بإدانته وحرمانه من رحمة الكنيسة (١).

وفى واقع الأمر فقد كان قرار الإدانة هذا الذى نزل على رأس يوطيخا، والحكم بهرطقة آرائه، إدانة ضمنية للكنيسة السكندرية وأسقفها الجديد ديوسقورس؛ ذلك أن يوطيخا استخدم عبارات كيرلس السكندرى بنفس ألفاظها، كما أن ديوسقورس كان من بين السكندريين الذين أبدوا عدم سعادتهم بصيغة "الوفاق السكندرى الانطاكى سنة ٤٣٣"، ورفضهم لهذه الصيغة (٢). وما حدث فى مجمع القسطنطينية عام ٤٤٨ يؤكد ما ذهبنا إليه آنفاً من أن المجمع المزدوج فى إفسوس عام ٤٣١ لم يكن له من "المسكونية" شىء إلا تأصيل وتعميق هوة الخلاف العقيدى بين الكنائس الرسولية المسيحية.

وراح كل فريق يبحث عن مؤيدين له خارج العاصمة، فكتب يوطيخا إلى الأسقف الرومانى ليو يطلب عونه، ودارت المكاتبات بين هذا وفلافيانوس الذى سارع إلى إرسال ملف كامل بتفصيلات القضية إلى ليو، فأعلن هذا تصديقه على كل ما فعله قرينه القسطنطينى حيال يوطيخا، واعتبر الأخير فى عداد الهرطقة، وفى الوقت نفسه ضمن فلافيانوس تأييد عدد ليس بالقليل من الأساقفة السوريين وإكليروس آسيا الصغرى، بينما وجد يوطيخا تأييداً جازقاً من ديوسقورس أسقف

Hefele, hist. of the Councils, III, pp. 189 - 204

(١) راجع تفصيلات هذا المجمع فى

(2) Chadwick, early Church, p. 200.



الإسكندرية، بالإضافة إلى "خريستافوس" الخصى، صاحب النفوذ الكبير في البلاط الإمبراطوري، في الوقت الذي كان فيه ثيودوسيوس الثاني يميل إلى الإسكندرية، وعليه فلم يلبث أن كتب إليه رسالة في الخامس عشر من مايو عام ٤٤٩ يدعوها فيها لرئاسة مجمع كنسي جديد يعقد ثانية في إفسوس، بعد أن صكت مسامحة أنباء، تفيد عودة النسطورية إلى الظهور (١).

وفي الثامن من أغسطس ٤٤٩ شهدت مدينة إفسوس مائة وخمسة وثلاثين أسقفًا ورجل إكليروس يتقاطرون عليها، وكان من بينهم عدد ليس بالقليل من الإكليروس المصري، وجوفنال الأورشليمي الباحث عن دور له ولكنيسته على الساحة الكنسية، وفلافيانوس أسقف القسطنطينية، وثلاثة يمثلون ليو أسقف روما، ومندوبان عن الإمبراطور لمراقبة الموقف، والتدخل عند الضرورة، وترأس ديوسقورس السكندري جلسات المجمع مزهوًا بكرسيه الأسقفى وعلو كعب اللاهوت السكندري، واستفتح الجلسات بتلاوة الأوامر الإمبراطورية، وكانت في فحواها العميق تحظر على أي من المعارضين للإسكندرية الحديث (٢) ولم يكن هناك من هو أشد حرصاً على ذلك من ديوسقورس، ومن ثم فقد طلب إلى يوطيخا أن يذكر إيمانه أمام المجمع، فأكد الراهب أن إيمانه وإيمان الآباء سواء، وأنه يدين دينهم ويلعن الهرطقة جميعهم، المانويين، والفالنتيين، والأبوليناريين والنساطرة، والذين يعودون بأفكارهم إلى سيمون الساحر، ويلعن أيضاً أولئك اللقائين بأن "جسد" الرب والله يسوع المسيح قد نزل من السماء (٣)، ثم قرئت أعمال مجمع القسطنطينية الذي عقد في العام السابق وأدان يوطيخا، وقد تعالت صيحات المؤتمرين استنكاراً لكل ما جاء فيه حول "الطبيعتين" بعد التجسد، وإعلاناً أن هذا القول يعيد النسطورية إلى حرم الإيمان، ولم يسمح ليوسيبوس الضورلي الذي كان سبباً في اقتياد يوطيخا إلى مجمع القسطنطينية وإدانته، لم يسمح له بالدفاع عن رأيه لأن ذلك يتنافى مع الأوامر الإمبراطورية.

(1) Frend, Monophysite movement, pp. 38 – 39.

(2) Ibid. p. 39.

(3) Hefele, hist. of the Councils, III, p. 245.

وكان ديوسقورس - باعتباره رئيس المجمع - قد أصر على عدم تلاوة الرسالة الآتية كان ليو أسقف روما قد بعث بها إلى فلاقيانوس والإمبراطور والمجمع، وعرفت بـ"رسالة العقيدة" Tomus، لأن ليو عرض فيها لقضية طبيعة المسيح، وأكد بإصرار في هذه الرسالة أن هناك طبيعتين في المسيح بعد التجسد، وكان هذا يقف على النقيض تماماً مما يقوله يوطيخا وما تؤمن به كنيسة الإسكندرية. وعندما حاج مندوبو الأسقف الروماني بأن ذلك يخالف العرف الكنسي، أجابهم ديوسقورس في حدة واضحة "أتريدون استبدال إيمان الآباء؟" وعندها صاح جمع الأساقفة "ملعون كل من يريد تبديل الإيمان، ملعون كل من يجرؤ على مناقشة الإيمان"، واستمر ديوسقورس في حديثه، "الإيمان القويم هو ما أقره مجمع نيقية ومجمع إفسوس، ورغم أن الأخير كان منقسماً إلى مجموعتين، إلا أن الإيمان الذي أقر كان واحداً [يقصد إيمان كيرلس]، ودعا الأساقفة للتصديق على ذلك، فهتف الحضور: "من ذا الذي يتجاسر على إضافة شيء إلى الإيمان أو الانتقاص منه؟ ديوسقورس الحارس الأمين على الإيمان، وملعون كل من يعيد ثانية مناقشة الإيمان" (١). ومن المعروف أن كل هذا "الصياح" تبدد تماماً فيما بعد في مجمع خلقيدونية.

بدا الآن واضحاً للعيان اتجاهات مجمع إفسوس الثاني عام ٤٤٩، فأصدر قراراته بتبرئة ساحة يوطيخا، وأعلن قوامه إيمانه، وأعادته إلى ديريه ثانية، وأنزل المجمع نغمته بكل من أبدى معارضته، أو حتى الانتماء للمدرسة الأنطاكية، فتم عزل فلاقيانوس أسقف القسطنطينية، ويوسيبوس أسقف ضورله، وحتى دومنوس Domenos أسقف أنطاكية، وشاركهم قدرهم ثيودوريتوس أسقف كيروس في سوريا، وإيبا الرهاوي، وتوج هذا بإقدام الإمبراطور على اختيار "أناتوليوس" Anatolius الذي يعد ممثلاً لديوسقورس في العاصمة الإمبراطورية، خلفاً لفلاقيانوس على كرسي القسطنطينية الأسقفى، كما تم اختيار ماكسيموس صديق الإسكندرية أسقفاً الأنطاكية.

(1) Hefele, hist. of the Councils, p. 244.

هكذا هي للجميع أن اللاهوت السكندري قد حاز النصر في معركة المسيح، وحققت الإسكندرية دعوتها التي ترددها دائماً أنها "قلعة الأرثوذكسية" وكانت الكريستولوجية وخاصة القول بـ "طبيعة واحدة" في المسيح أو "طبيعتين" بدلاً من خلاله وعلا رنين الكنائس والضجيج، وقد لكنيسة الإسكندرية أن تحقق الزعامة اللاهوتية دون منازع، وأن تتضاعل إلى جوارها الكراسي الرسولية الأخرى في روما والقسطنطينية وأنطاكية. غير أن ذلك كله لم يستمر طويلاً، فقد بقي قائماً طالما بقي ثيودوسيوس الثاني - نصير الإسكندرية - حياً، ولما كان الإمبراطور قد وافاه أجله في العام التالي مباشرة، أي سنة ٤٥٠، فإن هذه السيادة اللاهوتية للإسكندرية لم تدم أكثر من شهور معدودات.

اعتلى العرش الآن مارقيانوس Marcianus وهو ضابط عسكري لم يظهر تفوقاً معيناً خلال حياته في الجندية، ثم ما هو الآن عضو السناتو، اقتصته بولكيريا أخت الإمبراطور لنفسها، وهي شخصية كما علمنا كان لها قوتها ووزنها الكبير في القصر الإمبراطوري، وقد تزوجت منه زواجاً سياسياً أنجبا خلاله شركة الإدارة الإمبراطورية، حتى لقد قيل - على حد تعبير المؤرخ جونز<sup>(١)</sup> إن اختيار مارقيانوس للعرش قد تم بترشيح من السناتو، ورغبة من الجيش، وتكبير من بولكيريا! ولهذا لم يكن غريباً أن يكون أول عمل يقدم عليه هو إعدام الخصى خريساقيوس، صاحب النفوذ والحظوة في القصر، والعدو اللدود لأخت الإمبراطور.

كان مارقيانوس يعلم جيداً - وبناظر من زوجه بولكيريا - أن الخلاقات الكريستولوجية التي مات ثيودوسيوس الثاني دون أن يضع لها حلاً حاسماً، تفرق جفن الدوائر الكنسية والمجتمع عامة في الإمبراطورية، وإذا كانت الإسكندرية قد تسنمت مكانة عالية في إفسوس مرتين على التوالي (٤٣١، ٤٤٩)، وحقق لاهوتها السيادة بتأييد من الإمبراطور، إلا أنها مع ذلك ارتقت مرتقى صعباً، حيث خسرت في الوقت نفسه كنائس روما والقسطنطينية وأنطاكية، وبدأ ذلك واضحاً فيما بعد، فإذا كان مائة وأربعة عشر أسقفاً قد هلوا لديوقورس في إفسوس من بين مائة

(1) Later Roman empire, I, p. 218.

وخمسة وثلاثين أسقفاً هم حضور المجمع، فإن هؤلاء جميعاً قد تحولوا بعد عامين فقط إلى الاتجاه الآخر المضاد تماماً، وبعد أن كانوا يهتفون لنيوسقورس باعتباره "الحارس الأمين على الإيمان القويم"، نجدهم الآن يحكمون بإدائته ويقطعون من شركة الكنيسة!! ولم يكن مستغرباً من أسقف روما أن يعلن أن هذا المجمع الذي عقد في إفسوس سنة ٤٤٩، ليس إلا "مجمع لصوص" Latrocinium سرقوا الإيمان في صيغة أعلنوها في غفلة من أهله ودون رضی أصحابه!

والذي يلفت الانتباه هنا هو هذا التحول السريع لدى رجال الإكليروس المسيحي من جانب إلى جانب آخر بسرعة فائقة، والانتقال من "قانون" أو "صيغة" إيمان إلى غيرها، ليست متفكة معها بل مناقضة لها تماماً، دون روية أو تمحيص لدى الغالبية العظمى منهم، ومن بينهم آباء لكنائس لها وزنها في دنيا المسيحية! وكان هذا هو دينهم طوال القرنين الرابع والخامس على وجه التحديد، حيث بلغت حمى الجدل أقصى ارتفاع في حرارتها خلال آنذاك، من جراء ذلك التفاعل الدائم والامتزاج الكامل الذي كان يتم بين المسيحية والفلسفة، والذي أخرج لنا في النهاية - كما قدمنا - مسيحية مفلسفة.

وتلاقت وجهات نظر كل من بولكيريا ومارقيانوس وليو أسقف روما على ضرورة الدعوة لعقد مجمع ديني جديد لبحث هذه القضية اللاهوتية المعقدة وفعلاً تم عقد هذا المجمع في مدينة "خلقيدونية" Chalcedon وهي مدينة تقع في آسيا الصغرى قبالة القسطنطينية، وذلك في أكتوبر عام ٤٥١، وقد اختيرت المدينة بعناية ليكون المؤتمر تحت اسم الإمبراطور وبصره، وتحت سلطان مندوبيه بل وربما قواته إذا احتاج الأمر ذلك، وقد بلغ عدد الحضور حوالي ستمائة أسقف يمثلون مختلف كنائس الإمبراطورية، وعرف هذا المجمع بـ"المجمع المسكوني الرابع" سنة ٤٥١، وهو يعد أخطر المجمع المسكونية على الإطلاق، ليس في صيغة الإيمان التي توصل إليها، بل في النتائج البعيدة المدى التي تمخضت عنه في مختلف الجوانب العقيدية والكنسية والسياسية.

ولضمان السيطرة على جلسات المجمع وتحقيق الهدف الذي سعى له الداعون إليه، أصدر الإمبراطور أوامره بإخلاء مدينة خلقيدونية من جميع الرهبان

الموجودين بها أو الوافدين إليها، وكان هذا قراراً غاية في الدهاء والذكاء من مارقيانوس، لأن الرهبان كانوا هم القوة الفاعلة في كل هذه المجامع بنوعها المسكوني والمحلي، ليس عن معرفة وخبرة عميقة بالمسائل اللاهوتية العميقة، بل بدافع التحيز إلى أسقف يجلونه ويقدرونه حق قدره.

ودون أن نخوض في تفصيلات ما دار في المجمع من مناقشات ساخنة واتجاهات متباينة<sup>(١)</sup>، يكفي القول إن هذا العدد الضخم من الأساقفة ونف في جانب، بينما وقف ديوسقورس والإكليروس المصرى في الجانب الآخر، وبدا منذ الوهلة الأولى كما لو كان المجمع قد دعى لإدانة الأسقف السكندري واللاهوت المصرى. وعبر عن ذلك أسقف سلوقية Seleucia بقوله: "يفضل ديوسقورس أن يذهب جميع الأساقفة إلى المنفى ويبقى هو، ويدعى هذا "القدس" أنه يدافع عن الإيمان القويم، غير أنه يعتبر شخصه فوق الرب، وفوق أساقفة روما والقسطنطينية وأنطاكية وجميع الإخوة الآخرين، ولكن إذا هزمت الإسكندرية وقضى ديوسقورس نحبه، فلن يبقى العالم بلا أسقف". بينما استدار جوفنال أسقف أورشليم على عقبه ليولى وجهه شطر هؤلاء القوم، منكرأ أى صلة له مع ديوسقورس أو الإيمان السكندري!! وخصصت الجلسة الثالثة من جلسات المجمع محاكمة ديوسقورس، وانتهى الأمر بإدانته وعزله من منصبه، وقطعه من شركة الكنيسة، ورفض القول بـ"طبيعة واحدة بعد التجسد"، ولم يجد أسقف الإسكندرية أحداً يقف إلى جواره، حتى الذين صنعهم هو على يديه مثل أناطوليوس، أسقف القسطنطينية وماكسيموس أسقف أنطاكية، كانا أول المهرولين للتصديق على عقابه!!

وقد حاول الوفد الرومانى جاهاً أن يقود المجمع للتصديق على رسالة العقيدة التي كان ليو أسقف روما قد بعث بها إلى مجمع إفسوس الثانى، فى مناورة لجعلها صيغة إيمان تصدر عن خلقيدونية، ولكن دون جدوى، وإن كان المؤتمرون قد اعتبروها إلى جانب رسائل كيرلس السكندري التي كان قد أرسلها إلى نسطوريوس والأنطاكيين، مصدرا من المصادر التي استقى منها الأساقفة صيغة الإيمان الخلقيدونى والتي جاء فيها:-

Hefele, hist. of the Councils, III, pp. 285 - 429

(١) راجع هذه التفصيلات فى

"إننا نعلم جميعنا تعليماً واحداً تابعين الآباء المقدسين، ونؤمن بإبن واحد يسوع المسيح، وهو نفسه كامل بحسب اللاهوت، وهو نفسه كامل بحسب الناسوت، إله حقيقى وإنسان حقيقى، وهو نفسه من نفس واحدة وجسد، مساوٍ للآب فى جوهر اللاهوت، وهو نفسه مساوٍ لنا فى جوهر الناسوت، مماثل لنا فى كل شيء ما عدا الخطيئة، مولود من الآب قبل كل الدهور بحسب اللاهوت، وهو نفسه مولود فى آخر الزمان من مريم العذراء والدة الإله بحسب الناسوت، لأجلنا ولأجل خلاصنا. ومعروف هو نفسه مسيحاً وإبناً ورباً ووحيداً وواحداً بطبيعتين، بلا اختلاط ولا تغيير ولا انقسام ولا انفصال، من غير أن يُنفى فرق الطبائع بسبب الاتحاد، بل إن خاصة كل طبيعة من الطبيعتين مازالت محفوظة توفاناً كاتهما شخصاً واحداً لا مقسوماً ولا مجزأً إلى شخصين، بل هو ابن ووحيد وواحد هو نفسه الله، الكلمة، الرب، يسوع المسيح".

ولاشك أن هذه الصيغة للإيمان، والتي عرفت بـ"الإيمان الخلقيدونى" جاءت توفيقية بين اتجاهين متباعين بصفة أساسية، اتجاه تبنته مصر فى إيمان كيرلس السكندرى، والآخر أعلنته روما على لسان أسقفها ليو فى رسالة العقيدة، وليس هناك أدق فى وصف هذه الحال مما كتبه "شادويك" تعليقاً على ذلك، قال: "كانت صيغة الإيمان الخلقيدونى أشبه شئ بلوحة من الفسيفساء، استمدت عباراتها من مصادر متباينة، من بينها صيغة الوفاق السكندرى الأنطاكى عام ٤٣٣، ورسالة كيرلس الثانية إلى نسطوريوس، ورسالة العقيدة التى كتبها ليو الرومانى، واستمد فقرات منها من عند القديس أوغسطين" (١).

وإذا كان "شادويك" قد قصر فسيفساء هذه الصيغة الإيمانية على المصادر التى تشكلت منها، فإن المتأمل فيها بدقة يرى أن تلك الفسيفساء تتمثل أيضاً فى العناصر التى تضمنتها هذه الصيغة، فالجزء الأول منها الذى يقر بطبيعتين فى المسيح، كاملتين، مستقلتين، غير منفصلتين، جاء رداً فورياً على القول بـ"طبيعة واحدة فى المسيح بعد الاتحاد" وهو ما قال به كيرلس السكندرى وآمن به إلى أقصى حد الراهب "يوطيخا"؛ والقول بـ"مساواة الابن فى الجوهر مع الآب"

(1) Chadwick, early church, p. 204.

و"مولود من الأب قبل كل الدهور" يأتي استثناءً من قانون الإيمان النقي ورداً لما أذاعته الأريوسية عن "جوهر" للابن "مغاير لجوهر" الأب، وعن كون "الابن" مخلوقاً من العدم، والعبارة الخاصة بـ"مولود من مريم العذراء والدة الإله"، جئ بها للرد على ما قال به نسطوريوس عن العذراء. وإذا كانت قوانين الإيمان التي صدرت عن المجامع المسكونية الثلاثة السابقة، نيقية ٣٢٥، القسطنطينية ٣٨١، إفسوس ٤٣١، جاءت كلها ردود أفعال لأراء عقيدية ظهرت ونادى بها بعض آباء الكنيسة واكليروسها هنا أو هناك، إلا أن قانون الإيمان الخلقيدوني جاء محصلة طبيعية لمناقشات وجدال القرنين الرابع والخامس الميلاديين!!

على أن أخطر ما ترتب على مجمع خلقيدونية ذلك الصدع الهائل الذي حدث للعقيدة المسيحية، وكان مقدمة لتصدعات أخرى توالى عبر القرون؛ ذلك أن المسيحية انقسمت الآن (سنة ٤٥١) على نفسها إلى كنيستين متباعدين تماماً، الأرثوذكسية المصرية التي تنزعمها الإسكندرية والقائلة بـ"طبيعة واحدة في المسيح" Monophysite وهي الطبيعة الإلهية، ويسير على النهج نفسه الكنائس الإثيوبية والسريانية والأرمنية؛ والأرثوذكسية الخلقيدونية التي تقودها روما والقسطنطينية، والقائلة بـ"طبيعتين إلهية وبشرية في المسيح" Dyophysite كاملتين مستقلتين غير منفصلتين" ويتبعها في اتجاهها كنائس اليونان والبلقان أو أوروبا الشرقية وروسيا، وتعرف أحياناً بـ"الأرثوذكسية اليونانية"، واشتهرت هذه العقيدة في مصر خلال ما تبقى من السيادة البيزنطية وطوال العصر الإسلامي بـ"الكنيسة الملكانية" أو المذهب "الملكاني" نسبة إلى "الملك" والمقصود به الإمبراطور البيزنطي، وازدادت هذه التسمية رسوخاً بعد المحاولة التي قام بها الإمبراطور هرقل في القرن السابع لفرض مذهبه الجديد القائل بـ"طبيعتين في المسيح ومشينة واحدة" Monothylite، وتعرف الكنيسة الخلقيدونية الآن عند أصحاب الطبيعة الواحدة بـ"كنيسة الروم الأرثوذكس" أو "الكنيسة المسكونية".

ولم يكن هذا الوفاق الذي تم بين روما والقسطنطينية في خلقيدونية، وأفرخ صيغة الإيمان هذه، ليدوم طويلاً، فقد كان وفاقاً ظاهرياً فقط، واتحاداً مؤقتاً للوقوف في وجه الانتصارات المتتالية للاهوت السكندري، فلما نجح في التصدي

للإسكندرية، راحت روما تتباعد عن القسطنطينية تدريجياً بفعل عوامل عديدة، متشابكة ومعقدة، جغرافياً وسياسياً، وكنسياً وعقيدياً<sup>(١)</sup> حتى إذا كان القرن التاسع الميلادي ازدادت الهوة إتساعاً، فلما أضافت كنيسة روما إلى قانون الإيمان كلمة "والابن" Filioque والتي تعنى أن "الروح القدس" صادر عن "الآب والابن" معاً وليس "الآب" فقط كما تؤمن كنيسة القسطنطينية حدث الصدع بين الكنيستين، وتؤكد بصورة قطعية عام ١٠٥٤ فيما عرف في تاريخ الكنيسة بـ"الانشقاق الأعظم"، وأصبحت كنيسة روما تعرف بـ"الكنيسة الكاثوليكية" ويدور في فلكها الغرب الأوروبي كله والعالم الجديد حتى ظهور "الكنيسة البروتستانتية" في القرن السادس عشر الميلادي. وعلى هذا النحو ندرك الأثر الكبير والعميق الذي تركه مجمع خلقيدونية المسكوني وقانون إيمانه على خريطة العقيدة المسيحية.

وإذا كان هذا هو الحال الذي انتهى إليه الأمر ممثلاً في الشقاق الكنسي والتنافر العقيدى، فإن هذا المجمع ترك جرحاً غائراً في نفوس المصريين وكنيستهم، وكان سبباً رئيسياً في التباعد بين مصر والقسطنطينية، فقد أعلنت الإسكندرية تمسكها الشديد وإيمانها الكامل بـ"طبيعة واحدة في المسيح من طبيعتين"، ورفضت تماماً كل ما قال به مجمع خلقيدونية، وأعلنت كنيسة الإسكندرية احتجاجها على ذلك بالتخلي عن استخدام اللغة اليونانية في الصلوات والقداسات في الكنائس المصرية، وإجلال اللغة المصرية القديمة أو ما اصطُح على تسميته باللغة القبطية بدلاً منها، وعلى امتداد مائة وخمسة وسبعين عاماً تالية للمجمع الخلقيدوني، لم تفلح المحاولات العديدة التي بذلتها أباطرة القسطنطينية لإصلاح ذات النبين بين الإسكندرية والقسطنطينية، لأن هذه المحاولات كلها كانت تضع صالح كنيسة العاصمة الإمبراطورية والإمبراطورية في المقام الأول، وبدا الأمر وكأن مصر قد اتخذت لنفسها نهجاً مستقلاً عن السياسة العامة للدولة، وإن كان طبعاً في داخل الإطار الإمبراطوري.

على أن أمراً على جانب كبير من الأهمية قد صحب هذا الصراع العقيدى الذي شهدته الساحة المسيحية في الإمبراطورية، بل إن هذا الأمر شكل جزءاً

(١) راجع تفصيلات ذلك في كتابنا، الدولة والكنيسة، الجزء الخامس "الصراع الكنسي".



كبيراً، لا نبالغ إذا قلنا حيويًا وجوهرياً، داخل ذلك الصراع، نغنى اصطراح الكنائس الرسولية على الزعامة فيما بينها، أيها أعلى كعباً من الأخرى؟ ولا يمكن مطلقاً في دراسة منصفة أن نفضل بين الصراع الكريستولوجي والاصطراح الكنسي لتحقيق الزعامة، لأن المجامع المسكونية نفسها التي عرضنا لها تضمنت إلى جوار قوانين الإيمان التي أصدرتها، قوانين أخرى كنسية تخص التنظيم الكنسي، وترتيب الكنائس الرسولية التي دار الاقتتال بينها زمناً طويلاً. وكلمة "الاقتتال" تعبير واقعي عن الحال التي كانت عليها العلاقات الكنسية إبان تلك القرون من الرابع إلى السابع، وترك هذا "الإصطراح" و"الاقتتال" آثاره العميقة وبصماته الواضحة على المناقشات التي دارت طويلاً بين آباء الكنيسة ورجال الاكليريوس حول "مكانة" المسيح أو "طبيعته"، تلك قصة طويلة أثرتنا أن نفرّد لها دراسة مستقلة (١).

وكانت آخر صفحات التحدى الفكرى المصرى فى ذلك العصر المسيحى تتمثل فى الموقف الصلب الذى اتخذته كنيسة الإسكندرية ضد الإدارة الإمبراطورية وكنيسة القسطنطينية على عهد الإمبراطور هرقل Heraclius (٦١٠ - ٦٤١)، ذلك أن هذا الإمبراطور راوده حلم توحيد العقيدة الدينية داخل الإمبراطورية، وجعلها أرثوذكسية واحدة بدلاً من اثنتين، من أجل هذا بذل مجهوداً كبيراً أثناء وجوده بالشرق فى حملته على الأراضى الفارسية، فتفاوض مع رؤساء الكنائس الشرقية وخاصة بولس الأسقف الأرمينى عام ٦٢٣، وأبدى راعى الأرمن ارتياحه لرغبة الإمبراطور فى توحيد الصف الكنسى، وكذلك "قيرس" Cyrus أسقف "فاسيس" Phasis فى بلاد الأكراد، وأثناسيوس الجمال أسقف أنطاكية، ولعب البطريرك سرجيوس Sergius أسقف القسطنطينية دوراً كبيراً فى محاولة استمالة عدد من رجال الاكليريوس إلى الدعوة الجديدة التى ارتضاها الإمبراطور وأسقفه، ولما كان هرقل قد أبدى إعجابه الشديد بلباقة "قيرس" وحماسه للمذهب الجديد، فقد استدعاه وعينه أسقفاً على كنيسة الإسكندرية "الملكانية"، وأمره أن يبشر بهذه الأفكار بين المصريين.

(١) ناقشنا قضية الصراع الكنسى على الزعامة فى الجزء الخامس من كتابنا الدولة والكنيسة، وهو الجزء الذى خصص بكامله لهذا الموضوع.

ولما كان هرقل قد اطمأن إلى رضى عدد من الأساقفة عن هذه الصيغة الإيمانية الجديدة، فقد أقدم على إذاعة مرسوم إيمانه Ecthesis سنة ٦٣٨، وقد كان جوهر هذا المرسوم يدور حول القول بـ "الطبيعتين في المسيح" حسبما أقر الإيمان الخلقيدونى، وأضاف القول بـ "المشيئة الواحدة" أو "الإرادة الواحدة" Monothylite في المسيح. وهذا للمرسوم في ظاهره يعنى التوفيق بين الأرثوذكسية الخلقيدونية القائلة بالطبيعتين، والأرثوذكسية المصرية القائلة بالطبيعة الواحدة، وهو يمثل تدليساً على المصريين للخلط بين الطبيعة الواحدة والمشيئة الواحدة، وقد أعلن صفرونيوس Sophronius تلميذ الإسكندرية وأسقف القدس فيما بعد، معارضته لهذا "الإيمان الجديد" واعتبره صورة ممسوخة من "الطبيعة الواحدة" وشكلاً فاسداً للإيمان الخلقيدونى (١).

لا شك أن هرقل كان يهدف من وراء هذه الصيغة الإيمانية الجديدة إلى ائتلاف قلوب المسيحيين في الولايات الشرقية من الإمبراطورية، وخاصة مصر وسوريا، وضمان ولائهم بعد استعادة هذه الولايات مؤخراً من يد الفرس، حتى لا تقع هذه الولايات مرة جديدة في يد المسلمين الذين قوضوا دعائم الدولة الفارسية، ولذلك رأى أن يتخذ من الخطوات - في تصوره ما يكفل عدم انتزاعها من تحت سلطان الإمبراطورية، إلا أن الرجل اتبع في سبيل تحقيق هذا الغرض نفس السياسة للخاطنة التي سار عليها أسلافه من الأباطرة، والتي فشلت فشلاً ذريعاً، وذلك بمحاولة قهر للمصريين على اتباع عقائدهم، ومن ثم كان لهذه السياسة أثرها العكسي تماماً، فقد قام عماله في مصر وسوريا بحركة اضطهاد واسعة النطاق ضد المسيحيين المخالفين لمذهب كنيسة القسطنطينية الملكاني.

وفي مصر بلغ الاضطهاد مداه على يد الأسقف الجديد "قيرس" الذي عينه هرقل أسقفاً للإسكندرية، ثم جعله نائباً عنه في حكم مصر، فجمع إلى رعاية الدين في يديه سلطة للدولة، فازداد صلفاً واضطهاداً، وأغرق المصريين في بحر من العذاب، وأعلن الأسقف الشرعى للإسكندرية "بنيامين" احتجاجه على هذه السياسة الاضطهادية باتباع سنة أسلافه، وذلك بالاحتماء بالرهبان في الصحراء المصرية.

(1) New Schaff - Herzog encyclopedia, VII, pp. 480 - 482.

وقيرس هذا هو الذي شاعت تسميته بـ "المقوس"، وتطلق عليه بعض الكتابات التاريخية "عظيم القبط في مصر"، وهذا خلط تاريخي كبير، لأن "قيرس" أو "المقوس" لم يكن مصرياً حتى يسمى بـ "عظيم القبط"، ولأن "القبط" هنا تعني المصريين، ولكنه كان أرمينياً وأسقفاً للأرثوذكسية الخلقيدونية الملكانية، وليس أسقفاً للأرثوذكسية المصرية.

ولعل أدق وصف لهذه الحال ما كتبه المؤرخ "بئتر" <sup>(١)</sup> حين قال: "هكذا دفع سوء الحكم خير بلاد الإمبراطورية إلى مأزق ما أضيقه، ولنا نعرف جناية من هذه، أمي ذنب هرقل وقد أطاعه المقوس فيما أمر به من الشر، أم هي جريمة المقوس وقد عصى سيده وخان أمانته؟! فمن الجلي أن هرقل كان يقصد في البدء أمراً نبيلاً، فما كان أعظم من أن يخلع على الكنيسة من السلام مثل ما خلع على الدولة، ولكنه لم يعرف ثبات الناس على أديانهم وحرصهم عليها، ولم يكن يدري أن العقيدة كانت متغلغلة في أعماق فجاج دولته، وأنه إذا شاء أن ينتزعها بالقوة فإن ذلك يمثل أشد الخطر على حياتها. وكذلك كان في اختياره لمن ينفذ أغراضه غير موفق، فقد أرسل إلى مصر رجلاً ليعيد السلام العقيدى، فإذا به ظالم عات، وأرسل كلمة يقصد بها نشر السلام، فلم يؤدها هذا المبعوث بحقها أو لم يسمع بها الناس، أما الاضطهاد فلاشك أنه قد وافق عليه وأقره، ولكنه ربما أقره بعد أن وجد ألا ملجأ منه إلا إليه، مع العلم أن قيرس "المقوس" أقدم على العنف والعسف منذ اللحظة الأولى، ولم يجد سبيلاً سواه!!

(١) فتح العرب لمصر، ترجمة محمد فريد أبو حديد، ص ١٤٣.

# الفصل الرابع

## الرهبانية



# الفصل الرابع

## الرهبانية

"إذا كان بولس الراهب المصري هو أول من وضع نسق الحياة الرهبانية، فإن أنطوني هو المؤسس الحقيقي والرائد لنظم الرهبانية، والأب الشرعى للسالكين سبل البيد حياة".

هكذا تحدث القديس جيروم St. Hieronimus (Jerome) أبو الكنيسة اللاتينية فى القرن الرابع الميلادى، عن نشأة الحركة الرهبانية فى عالم المسيحية، جاعلا من مصر مهد ميلادها ومركز انتشارها إلى فلسطين وسوريا وآسيا الصغرى وبلاد اليونان والغرب الأوروبى. وقد جاء ذلك فى الكتاب الذى وضعه عن "حياة القديس بولس أول الرهبان" Vita s. Pauli primi eremite. ودلل جيروم على صحة ما يذهب إليه من أن راهبين من أشد المقربين إلى القديس أنطونى، ومن خاصة مريديه هما: "أماطاس" Amathas و"مقار" Macarius أخبراه - أى جيروم - أن بوليس الطيبى كان رائد هذه الحركة الرهبانية<sup>(1)</sup>.

وكان بولس قد اتخذ سبيله إلى الصحراء نجاة بنفسه من قساوات الاضطهاد الذى شهده عهدا الإمبراطورين الرومانيين "دكيوس" Decius و"فاليريان" Valerianus (٢٤٩ - ٢٦٠ م). ويقص علينا "جيروم"<sup>(٢)</sup> فى كتابه سالف الذكر، الكثير مما عرض لبولس على امتداد حياته التى امتدت حتى العام الثالث عشر بعد المائة، وليس هنا مجال الخوض فى تفاصيل هذه الروايات التى يرويها، والتى داعب الخيال كثيرا من أحداثها، ولكن الذى يعنينا منها ذلك الأثر الكبير الذى أحدثته ترجمة جيروم لبولس الطيبى فى ميدان الرهبانية فى فلسطين وسوريا بصفة خاصة، بل وحتى على نفسه هو إذ سلك هذه الحياة من بعد، ودفعه ذلك إلى أن يضع كتابا آخر فى السنى الأخيرة للقرن الرابع الميلادى، حوالى سنة ٣٩٠م، تناول فيه حياة القديس "هيلاريون" Hilarion راهب غزة الشهيرة.

(1) HIER, Vita Pauli, 1.

(2) Ibid. 4 - 6.

ومما كتبه جيروم عن "هيلاريون" نعلم أنه ولد في قرية من قرى فلسطين، تبعد عن غزة إلى الجنوب بخمسة أميال، دفعه أبواه إلى الارتحال إلى الإسكندرية لتعلم النحو، حيث كانت مدرسة الإسكندرية لا يزال لها حظها من السمعة العلمية العريضة في عالم البحر المتوسط، ورغم أن أبويه كانا على الوثنية، إلا أن الرجل تحول إلى المسيحية<sup>(١)</sup>، وترامت إلى سمعه شهرة الراهب المصري "أنطوني"، الذي كان على لسان كل إنسان في مصر، حسب تعبير "جيروم" نفسه<sup>(٢)</sup>، فتأقت نفسه إلى رؤيته، فولى وجهه شطر الصحراء بينتعى "أنطوني"، الذي كان قد استقر به المقام في صدر الصحراء الشرقية عند منطقة "بشير" [مكان دير الميمون الآن في منتصف المسافة بين أطفيح وبنى سويف]<sup>(٣)</sup>.

وقد أدى هذا اللقاء بين "هيلاريون" و"أنطوني"، إلى تغير كامل في حياة "الغزاوي"، حيث لازم أبا الرهبان طيلة شهرين "درس فيهما طرائق حياته وسلوكه، ومنع ناظره بالخشوع في صلواته وتواضعه، ورقة حديثه مع الآخرين، ورأى الجموع تقم على أنطوني من كل حذب وصوب، تقدي به وتبرك"<sup>(٤)</sup>.

وقد تركت هذه الزيارة أثرها البعيد في حياة "هيلاريون" بعد أن وقف بنفسه على نمط الحياة الجديد الذي لم يألئه من قبل، ورأى فيه سلوكا تأمليا بعيدا عن حياة الصخب التي تحياها المدن والقرى في إقليمه ودنيا الإمبراطورية، ونجاة من ويلات الاضطهاد التي يتعرض لها المسيحيون على يد الأباطرة الرومان آنذاك، فلما رضيت نفسه بذلك، عاد بصحبة عدد من الرهبان إلى موطنه الأصلي فلسطين، فتنازل عن جزء من أملاكه لأخوته، وتصدق بالباقي على ذوي المستغبة والمتربة، وأيقن أنه من الأفضل له أن يبدأ كما بدأ أنطوني<sup>(٥)</sup>.

هكذا اتخذت الرهبانية المصرية في شكلها الأول الذي عرفت به، سبيلها إلى فلسطين وسوريا، حيث نمت هذه الحياة الرهبانية هناك نموا مطردا في القرنين

(1) HIER, Vita Hilarii, 2.

(2) Ibid. 3.

(٣) متى المسكين، الرهبنة القبطية في عهد القديس أنبا مقار، ص ٤٣.

(4) HIER. Vita Hilarii, 3.

(5) Ibid. 3.

التاليين، ولعب الرهبان الفلسطينيون والسوريون دورا بارزا في الأحداث التي شهدتها هذه المنطقة عقيدا واجتماعيا، بل سياسيا واقتصاديا في بعض الأحيان، نتيجة الخلافات المذهبية المتصاعدة أبداً خلال القرون من الرابع إلى السادس.

ولقد عرضنا من قبل لما قام به الرهبان في فلسطين وسوريا وغيرها من مناطق الإمبراطورية، إبان الصراع المحتدم حول "الأوريجينية"، وكيف كان كل من جيروم وروفينوس وإبيفانيوس أسقف قبرص يسعى جاهداً لضم هؤلاء الرهبان إلى صفه، أو إثارتهم ضد خصمه، وإن كنا قد علمنا أيضاً أن غالبية هذه الجماعات الرهبانية كانت تقف من "الأوريجينية" موقف الضد، لافتقارهم القدرة على فهم تلك المسائل الخلاقية العميقة التي كانت تدور حول كل ما يتعلق بالكريستولوجية، ونفورهم التقليدي من المدارس الفكرية والفلسفات اليونانية التي كانت تسود المجتمع الروماني في تلك الفترة.

وكان طبيعياً أن يتسرب تلقائياً نمط هذه الحياة عبر سوريا إلى آسيا الصغرى (تركيا حالياً)، بطبيعة وحدة العالم الروماني آنذاك، وانتقال التجار بين بلدان ذلك العالم بصورة منتظمة حتى القرن الرابع الميلادي تقريباً. إلا أن مصر كان لها أيضاً نورها المباشر في تقديم صورة مجسدة لهذه الحياة الرهبانية في آسيا الصغرى؛ ذلك أن "باسيليوس" Basilius المعروف بالكبير، والذي كان أسقفاً لمدينة "قيسارية" Caesarea في إقليم "كبادوكيا" Cappadocia بآسيا الصغرى، كان صديقاً خلوصاً للأسقف السكندري "أثناسيوس" Athanasius. وقد ذاعت شهرته مع أخيه الأصغر "جريجوري" Gregorius أسقف "نيسا" Nyssa و"جريجوري" أسقف "نازيانزا" Nazianza، والمعروف بـ"اللاهوتي". والمدينتان الأخيرتان أيضاً تقعان في الإقليم نفسه، لذا فقد جرى صيتهن باسم "الآباء الكبادوكيين الثلاثة"<sup>(١)</sup>.

وفي ظل الصداقة التي كانت تربط أثناسيوس بباسيليوس، واتفاق آرائهما في عدد من نقاط الخلاف العقيدى التي كانت دائرة آنذاك، تبودلت الرسائل بين الرجلين على امتداد سبعينيات القرن الرابع، وقد بقي لنا منها ست رسائل هي

(١) لمزيد من التفاصيل راجع للمؤلف، الدولة والكنيسة جـ ٣ ص ٣٩٠ - ٣٩١؛ جـ ٤ ص ٥٨ - ٨٤، وحاشية ١ ص ٥٨ - ٥٩.



ردود باسيليوس على أثناسيوس، ويظهر منها مدى الإعجاب والاحترام الذي يكنه الأسقف الكبادوكي لقرينه المصري، إلى حد وصفه له بـ"الأب الممجّد"<sup>(1)</sup>.

ولم تثبت المراسلات أن ارتفعت إلى مرتبة السفارات، وكان رسل أثناسيوس إلى باسيليوس من بين أصدقائه من الرهبان، وكانوا موضع ثقة الأسقف السكندري وعضده، ولم يقف الأمر عند هذا الحد وحده، بل إننا نعلم من الرسائل<sup>(2)</sup> التي تركها باسيليوس أن الرجل قدم إلى مصر، وهو يذكر صراحة الأثر الذي تركته هذه الزيارة في نفسه، بل وعلى مستقبله، فبعد أن يصور حياة التوبة والضياع التي كان يحياها، يخبرنا أنه كم تمنى أن يجد من يقود خطوه إلى الطريق الصحيح نحو الإيمان، ثم يقول ما نصه: "... وقد وجدت كثيرين من هؤلاء في الإسكندرية، ووجدت آخرين في أنحاء متفرقة من مصر". وفي هذا السبيل فإنه ليس من قبيل المصادفة أو الغرابة، أن يكون باسيليوس الكبير هو واضع أسس الرهبانية ونظامها الديراني في آسيا الصغرى. ومن هنا ندرك على الفور الأثر البعيد الذي تركته مصر على الرهبانية والأديرة الباسيلية. والغريب في الأمر، أنه رغم هذه العلاقات الوثيقة التي جمعت بين الأسقف السكندري والأسقف القيساري الكبادوكي، ورغم زيارة الأخير للإسكندرية ومصر، إلا أن الرجلين، أثناسيوس وباسيليوس لم يلتقيا أبدا.

وحوالى ذلك الوقت أيضا كانت الولايات الرومانية في الغرب الأوروبي، قد راحت هي الأخرى تتلمس على استحياء جادة الطريق الرهباني، وبرز ذلك واضحا عند "سولبيكيوس سفروس" Sulpicius Severus الذي عاش ما بين الثلث الأخير للقرن الرابع والرابع الأول من القرن الخامس، وراح يسلك الطريق نفسه في عام ٣٩٢ م، بعد أن ساعده على ذلك الموت المبكر لزوجته التي كان يحمل لها كل الإعزاز والمحبة، ولم يكتف بذلك بل أخذ يستحث أخته في رسائل عديدة على هجران دنيا الناس والإبحار في دنيا الله، وقد وضع سولبيكيوس سفروس عملا أسماه "حوار"<sup>(3)</sup>. Dialogue نعلم منه مما جاء على لسان أحد المتحاورين الثلاثة

(1) BASILIUS., Episto; lae, LXVI, CCIV.

(2) BASIL. Epistolae I, CCXXIII, (in NPNF, Vol. VIII.

(3) SVLP. SEV. Dial. I, 6-7, 28 - 37 (in NPNF, Vol. XI).

ويدعى "يوستوميانوس" - وقد جئنا على ذكره في الفصل الثاني - كيف أن جماعة من الرهبان الغالين يتزعمهم يوستاميانوس هذا قد جاؤا إلى مصر، ووقفوا على نسق الحياة الرهبانية بها، ويحدثنا بالتفصيل عن زيارته لطيبة، وعن الأديرة العديدة التي رآها في طريقه من الإسكندرية إلى مصر العليا، وهو هنا يقصد بالطبع ما فيه كلمة الأديرة - كما عرفناها من بعد - بل يشير إلى التجمعات الرهبانية على امتداد النهر العظيم، ويبدى إعجابه الشديد بدقة وانضباط الرهبان وخضوعهم التام لتعاليم مقدمهم، وتعاونهم في أداء العمل المنوط بهم، ويقص علينا عددا من الروايات التي سمعها من الرهبان هناك في طيبة، ومنطقة نيتريا (الظنرون). ويأخذ سولبيكيوس خيط الحديث من محاوره ليحدثنا مباشرة عن أتمودجيه مارتن التوري، محاولا أن يضفي عليه صفات لا تقل عما سمعه من صديقه عن الرهبان المصريين.

وقد توج سفروس جهاده للرهباني بكتاب وضعه عن القديس "مارتن" Martin أسقف تور<sup>(1)</sup> Tour الذي سلك درب الرهبانية، وكانت هذه الترجمة لحياة ذلك القديس "الغالي" إنسية على غالة وهي فرنسا حاليا] سببا في وضع "سولبيكيوس سفروس" في مصنف أشهر كتّاب سير القديسين Hagiographia في القرن الخامس الميلادي، وهو القرن الذي شهد في آخرياته أيضاً مولد القديس "بنديكت" Benedict الذي وضعت على يديه في القرن التالي أسس الحياة الرهبانية في الغرب الأوربي، فيما عرف بـ "الرهبانية البندكتية" Benedictine Monasticism والتي تأثر صاحبها إلي حد كبير - حسب تعبير "ديفر" Davis بالحياة الرهبانية المصرية في أشكالها الثلاثة المختلفة، التوحدية، أو التوحدية الجماعية، أو الديرانية التي وضع قواعدها في القرن الرابع أيضا، الراهب المصري القديس باخوميوس Pachomius في صعيد مصر<sup>(2)</sup>.

وكان للتأثير المصري في الحياة للرهبانية في الغرب الأوربي واضحا خلال مسارين أساسيين تركا بصماتهما البارزة على نمط هذه الحياة، تمثل أولهما في وجود الأسقف السكندري ثناسيوس هناك ابتداء من عام ٣٣٩ م وحتى عام ٣٤٦ م منتقلا بين إيطاليا وغالة [فرنسا]، بعد أن تمكن من الفرار من مصر خوفا

(1) SVIP. SEV. Vita S. Martini, (in NPNF., XI, 3 - 17.

(2) Davis (R. H. C), A history of medieval Europe, p. 75.

من بطش الإمبراطور قسطنطيوس Constantius (٢٢٧ - ٣٦١) الذي كان يميل إلى المذهب الأريوسي وقد اصطحب أثناسيوس معه في هذا القرار اثنين من أخلص أصدقائه، وهما راهبان مصريان، أحدهما يسمى "أمون"، فقد كانت تربط الأسقف بجماعات الرهبان في مصر علاقة وطيدة سوف تقف عليها وعلى آثارها بعد قليل.

وخلال السنوات السبع التي قضاها أثناسيوس ورفيقاه في الغرب، متقلين خلالها بين إيطاليا وغالة، في ظل حماية إمبراطور النصف الغربي قسطنطز Constans، شقيق قسطنطيوس، وإن كان يختلف عنه في ميله إلى المذهب النيقى، وهو المذهب الذي كان يؤمن به ويدافع عنه أثناسيوس، خلال هذه السنين ترك الراهبان المصريان انطباعا غريبا ومؤثرا في نفوس كل من لاقوه خلال فترة غربتهم الطويلة تلك، ويحدثنا أثناسيوس في كتابته، وكذا المصادر التاريخية المعاصرة، عن ذلك الأثر الذي تركه الراهبان بأرديتهم البسيطة، وبمسوح الزهد والتشف، بمسكلهما المتواضع، بحرصهما على أداء طقوس العبادة، بحدِيثهما وصمتهما وتأملهما، بانصرافهما عن دنيا للناس إلى عالم آخر، كل هذا بلا شك، دفع نفرا - وإن كان في بادئ الأمر قليل - من أهل إيطاليا وغالة إلى محلاتهم ومحاولة السير على نهجهم.

أما المسار الثاني إلى الغرب الأوروبي فتمثل في الكتاب الذائع الصيت الذي وضعه أثناسيوس عن "حياة القديس أنطوني" Vita S. Antoni، وتناول فيه حياة أبى الرهبان المصريين، ونشأته، واتجاهه إلى الصحراء، وطرق حياته، وقد أقامها في البداية على أساس "التوحد"، ذلك أنه اعتزل دنيا الناس "متوحدا"، فلما تكاثرت أتباعه ومريده من حوله، أنزل كل واحد منهم في صومعة لا يشاركه فيها آخر، وأصبح هؤلاء "المتوحدون" ساكنو "لقلايت" أو "لقلاي" هم أول تجربة للحياة الرهبانية - شبه الجماعية - في مصر، وهي المرحلة الوسط بين "التوحد الكامل" و"الحياة الديرانية".

والذى بلغت النظر هنا هو ما ذكره أثناسيوس في مقامة هذا الكتاب عن الدوافع التى حدثت به إلى وضع مؤلفه هذا؛ وذلك أن أول سطر فى المقامة يشير

إلى أن الأسقف السكندري قد كتبه بناء على رغبة "الإخوة في الأرجاء الأجنبية"<sup>(1)</sup>. ثم يمضي في حديثه قائلا: "... ونظرا لأنكم قد طلبتم مني أن أقدم لكم وصفا عن طريقة حياة القديس "أنطوني" المباركة، ولأنكم تريدون أن تعرفوا كيف بدأ نسكه، وأي إنسان كان، وكيف انتهت به الحياة، وعن مدى الصدق، فيما سمعتموه عن سيرته، لكي يكون أتمونجا يحتذى وبه تقتنون، من ثم سرني جدا أن أحقق رغبتكم ... وأنا أعرف أنكم عندما تسمعون فإنكم، وقد امتلأتم بالرجل إعجابا، سوف تحاولون الانتهاء بمسلكه، وسوف ترون في حياته مثلا كافيا للزهد والرهانية"<sup>(2)</sup>.

ويخبرنا أثناسيوس أنه اضطر إلى التعجيل بتدوين سيرة "أنطوني" نظرا لأن موسم الإبحار قد قرب على الانتهاء، مما يستدعي أن أبعث إليكم بمن يحمل هذه الرسالة على الفور"<sup>(3)</sup>.

ولم يبين لنا الأسقف السكندري أي "أرجاء أجنبية" تلك التي يعنيها بهذه الكلمة، ولا من هم هؤلاء "الإخوة" الذين يقصدهم، ولكن الأحداث التاريخية التي صاحبت تأليف هذا الكتاب يمكن أن تلقي الضوء على هذه الناحية، وذلك أن أثناسيوس قد وضع "حياة أنطوني" بين عامي ٣٥٦ - ٣٦٢، وهي السنوات التي تمثل فترة نفيه الثالث، وكانت الإمبراطورية تخضع آنذاك للإمبراطور قسطنطينوس منفردا، وهو كما علمنا يدين بالمسيحية الأريوسية، وقد حاول فرضها قسرا على كل كنائس الإمبراطورية في الشرق والغرب، وإذا كان النصف الشرقي قد آوى إلى الأريوسية، ولم يكن من بين أساقفته من يحمل المودة للأسقف السكندري، فإن النصف الغربي لم يكن يميل إلى الأخذ بهذا المذهب، أو حتى يفهم أسرار اللاهوتية!! إضافة إلى العلاقات الطيبة التي تربط بين أساقفته والأسقف السكندري، ومن ثم قليس من المستبعد أن يكون هؤلاء هم "الإخوة" الذين بعثوا إلى أثناسيوس يسألونه الكتابة لهم عن سيرة "أنطوني"، بعد ما شهدوه من سلوك الراهبين المصريين الذين صحبا أثناسيوس إلى هناك من قبل، وهما اللذان لا بد أن يكونا قد أتيا على شيء من أخباره لمن خالطوهم في اغترابهم الإجباري، ومن ثم فمن

(1) ATHANAS., Vita S. Antonii, 1.

(2) Id.

(3) Id.

المرجح أن يكون الغرب الأوروبي، إيطاليا أو غالة، هو هذه الأرجاء الأجنبية" التي ذكرها أثناسيوس في مقدمة كتابه.

ويدعم هذا الرأي الذي نذهب إليه، اتفاق عدد كبير من المؤرخين وعلى رأسهم "نياندر" Neander و"كيد" Kidd و"لوت" Lot، و"بينتر" Painter و"فازيليف" Vasiliev و"هاردي" Hardy و"ستانلي" Stanley، على أن حياة القديس أنطوني كان له أكبر الأثر في وقوف العالم للمسيحي جميعه على أسرار هذه الحياة النسكية، وانتشار الرهبانية من مصر إلى خارجها. وتقول "هيلين وادل" H. Waddell<sup>(١)</sup>. "إنه لم يحظ كتاب يمثل ما حظيت به هذه الترجمة من الانتشار والاهتمام في مصر وغرب آسيا وأوروبا عامة"، على حين كتب المؤرخ "روبرتسون" Robertson<sup>(٢)</sup>. يقول: "لقد لعبت هذه للسيرة دورا هاما في تطور الرهبانية، وفي روما والغرب بأسره بحثت في النفوس الالهفة إلى الحياة النسكية، وهي التي دفعت القديس أوغسطين St. Augustinus كما سجل في اعترافاته<sup>(٣)</sup>، إلى أن يطلق هذا العالم وأن يهب نفسه تماما لله". وإذا كانت "حياة القديس أنطوني" كما كتبها أثناسيوس قد تركت كل هذا الأثر في الحياة للرهبانية في أوروبا، فإن ذلك قد دفع عددا ليس بالقليل من الراغبين في سلوك درب هذه الحياة للقدوم إلى مصر، وزيارة أديرة الرهبان والوقوف على نظمهم، خاصة بعد أن أخذت هذه الحياة طريقها الجماعي متمثلا في النظام الديراني الذي وضعه القديس باخوميوس، ونقلت هذه الوفود التي قدمت من أوروبا وآسيا الصغرى وفلسطين وسوريا إلى مصر، تلك النظم إلى مواطنهم ومواطنيهم، وإن كان قد تم تشكيلها حسب طبيعة هذا البلد أو ذاك.

ويعد "بالاديوس" Palladius أسقف "هلينوبوليس" Helenopolis في بيشنيا Bithynia بآسيا الصغرى، أشهر من قام بهذا الدور، حيث قدم إلى مصر مرتين، أولاهما في عام ٣٨٨، والثانية استمرت ست سنوات (٤٠٦ - ٤١٢)، وقد وقف

(1) The desert Fathers, p. 2.

(2) Prolegomena to Athanasius, opera omnia, p. 188.

(٣) أوغسطين، الاعترافات، ترجمة الخوري يوحنا الطوب، ص ١٦٦.

خلالها على تنظيمات الأديرة المصرية، واختلف إلى كثير من آباتها، فلما عاد إلى بلاده راح يحدث بذلك كله ويدعو إلى اتباع هذا الطريق، ثم خلف لنا مشاهداته كلها في كتاب أسماه "لقردوس"، معتبرا هذه القفار التي يقيم فيها المتوحدون وساكنو الأديار جناتا تستضيء بنور إيمانهم<sup>(1)</sup>.

ولا يستطيع باحث أن ينكر ذلك الدور الكبير الذي قامت به مصر في سبيل إهداء عالم المسيحية في الشرق والغرب على السواء، ذلك النظام الرهباني والحياة الديرانية، كما لا يستطيع باحث أن يغمض عينيه عن الدور الكبير أيضا الذي قامت به هذه الأديرة وجماعات الرهبان في العصور الوسطى، في كل من أوروبا والإمبراطورية البيزنطية، في مختلف جوانب الحياة، فقد قامت الأديرة بجهود ضخمة لحفظ التراث الإنساني وبقائه على مر الأجيال، إذ عمد الرهبان هناك إلى نسخ المؤلفات النادرة أو اقتنائها، والعناية بالصور المقدسة (الأيقونات) والحفاظ عليها، حتى أن الرهبان كانوا أشد الناس عداوة لحركة محاربة تقديس الصور التي أشعلها الأباطرة البيزنطيون في القرنين الثامن والتاسع الميلاديين، أو ما عرف بـ"الحروب اللا أيقونية". وكان لهذا الدور الذي قام به الرهبان أثره الواضح في إنقاذ ذخائر الفكر الإنساني من الضياع، نتيجة للتدمير الذي لحق بالإمبراطورية الرومانية على يد الشعوب الجرمانية والصقلبية، أو الغزوات المتأخرة التي حملت الخراب في زحوفها.

وإذا كانت مصر قد أهدت إلى المسيحية حياة الرهبانية ونظم الديرانية، فإن فارقا جوهريا نجده قائما بين الأديرة في مصر وتلك التي خارجها، فعلى حين أقام الرهبان المصريون أديارهم في جوف الصخراء بعيدا عن الناس، رفض باسيليوس القيساري الكبادوكي، ومارتن التوري، ويندكت النورسي، وكاسيودور Casiodorus وجريجوري الأول، وآباء الديرانية الأيرلندية، والأديرة الكلونية الشهيرة، رفضوا جميعا الاتغلاق على أنفسهم بعيدا في الغلوات أو الغابات الأوروبية، كما فعل رهبان مصر، بل أقاموا أديرتهم قريبا من المدن، أو على أطرافها، أو للطرق المؤدية إليها، أو عند لتقاء الطرق التجارية لتتسأ حولها المدينة من بعد، ويصبح للدير مركزا لها، وجعلوا من الدير ليس فقط مستقر عبادة، بل

(1) PALLADIUS, Historia Lausiaca, 1 - 5.

مؤسسة دينية تقدم الخدمات الاجتماعية بل والاقتصادية، إلى جوار رسالتها الروحية، إلى أهالي المنطقة التي يوجد فيها الدير. أما في مصر فقد أخذت الأديرة شكلا مغايرا تماما، فانصرف ساكنوها إلى مباشرة أمور العقيدة وطقوسها، واعتمدوا في كثير من الأحيان على ما تمدهم به المناطق المجاورة، وفي الوقت الذي ظلت فيه الأديرة الأخرى على اتصال بالعالم الخارجي من حولها، والتطور الإنساني، لم يكن للرهبان المصريين في تلك الفترة البيزنطية أو حتى بعدها بقرون طويلة، من علاقة خارج أسور هذه الأديار إلا بالكنيسة وحدها.

وقد توطدت هذه العلاقات بين الرهبان والكنيسة بصورة جدية وثيقة فيما بين القرنين الرابع والسابع، ووضع أساقفة كنيسة الإسكندرية أنفسهم على رأس هذه الحركة الرهبانية، وأضحى الرهبان يشكلون قوة ضخمة أو "جيشا" على حد تعبير أحد المؤرخين<sup>(١)</sup>، استخدمه الأساقفة السكندريون كثيرا في مناوأة سلطان الأباطرة البيزنطيين والتصدي لقراراتهم التصفية ضد الكنيسة خاصة أو للمصريين عامة، وفيما عدا ذلك فقد كان نصيب الرهبان المصريين من الثقافة والمعرفة آنذاك، إلا النزر اليسير منهم، قليلا لا يقاس مطلقا بغيرهم.

ولعل السبب الذي أضفى على الحركة الرهبانية المصرية هذه الصفة التي لازمتها قرون عددا من الزمان، هو عقدة الخوف الدائم من الاضطهادات التي ذاقها المسيحيون في مصر على يد أباطرة الرومان الوثنيين، وقد ظهر ذلك بصورة واضحة مع بداية النصف الثاني من القرن الثالث الميلادي، وعلى وجه التحديد مع عهد الإمبراطور دكيوس (٢٤٩ - ٢٥١)، فقد كان دكيوس هو أول إمبراطور روماني يصدر مرسوما إمبراطوريا علما بالاضطهاد، وجاء ذلك نتيجة الظروف والحالة المتردية التي كانت تعيشها الإمبراطورية الرومانية آنذاك فيما يعرف بفترة القرن الثالث الميلادي، والتي امتدت إلى نصف قرن من الزمان (٢٣٥ - ٢٨٤م)، أما قبل ذلك، أي القرنين الأولين للميلاد فلم يكن هناك اضطهاد علم. بل كان محليا، أي ترك لحكام الولايات تبعاً للظروف<sup>(٢)</sup>، وقد علمنا من قبل أن القديس أنطوني قد بدأ رحلته الرهبانية خلال تلك الفترة، أي على عهد دكيوس وخليفته فاليريان.

(1) Budge, Stories of the holy Fathers, p. 51.

(٢) لمزيد من التفاصيل راجع، رأفت عبد الحميد، بيزنطة بين الفكر والدين والسليسة، الفصل الأول.

تعد كل الأباطرة الرومان يعتبرون المسيحيين في أول الأمر طائفة منشقة عن اليهودية، شأنها شأن الفرق اليهودية الأخرى، ومضى وقت ليس بالقصير قبل أن تكشف الإدارة الرومانية أنها ألمم جماعة جديدة يناصبها اليهود جميعهم الغداء، بعد أن خلب أملهم بمجيء مسيح يزين لهم ملكوت السماوات ويغدهم وعدا حسنا بأن يكونوا رفقاءه في الآخرة إذا سلخوا سواء السبيل، ولم يأتهم "المسيا" الذي ينتظرون ملكا يعيد لهم مملكة داود وسليمان على الأرض!

ومن هنا صُفَّت المسيحيون خارج نطاق بنى يهود، وبدأت الشكوك تساور الإدارة الإمبراطورية وجموع الرومان بعد أن عزف المسيحيون بأنفسهم عن الاشتراك في الحفلات للعلمة التي تقام بمناسبة الأعياد الوطنية للإمبراطورية، وامتنعوا عن تناول الأطعمة في المطاعم العامة على اعتبار أنها ذبحت أصلا قربانا للأرباب، وامتنع عدد منهم عن الزواج من وثنيات أو تزويج بناتهم من الوثنيين، وزاد الأمر سوءا أن أثرياء المسيحيين رفضوا تقلد الوظائف العامة، وكانت مناصب شريفة إقليمية، كما أن غالبيتهم رفضوا الانخراط في سلك الجندي، بل وراحوا يظهرهم الشماتة إزاء كل مكروه ينزل بالإمبراطورية، ويفسرون الكوارث التي لتأتيت الدولة، والحروب التي منيت فيها بالهزيمة، على أنها تحقيق للتنبؤات التي جاءت في للكتاب المقدس عن تدمير بابل وعودة للمسيح!!

غير أن الطامة الكبرى تمثلت في رفض المسيحيين "العبادة الإمبراطورية"؛ فالإمبراطور كانت له على جميع الناس قداسة، تقر واحدة سياسية بين أنحاء الإمبراطورية، وأضحت عبادة الإمبراطور وتأييده وروما، دليلا على السيادة الكاملة لروما والإمبراطور، وكان إحراق البخور وتقديم القرابين أمام تمثال الإمبراطور "المؤلة" و"الرية" روما دليلا ورمزا للولاء وتوكيدا له، وقد آلم الأباطرة كثيرا أن يجروا المسيحيين لا يشتركون في تقديس ذواتهم، فقد كانت هذه العبادة في حقيقة أمرها عبادة سياسية قصب، ولكن للمسيحيين رفضوا أن يفعلوا - حتى - كما فعل اليهود، وذلك بأن قطعوا نصف الطريق لإرضاء الإمبراطور مثل قيامهم بتقديم القرابين وحرق البخور ولكن باسم الإله "يهوه" دون علانية.



وقد ملأت الكنيسة عقول أتباعها ووجداتهم بأن الحياة الدنيا غير ذات بال،  
والمسيحيون فيها غرباء، فموطنهم الأصلي هو السماء، إنهم مواطنون في مملكة  
الله الآتية، من أجل هذا كان موقف المسيحيين من المراسم الإمبراطورية بعد أن  
أصبحت عامة مع منتصف القرن الثالث الميلادي، إما بالشهادة أو الفرار إلى  
الصحراء، وهو ما كان بداية هذا النمط للجديد من الحياة، أعنى للرهبانية، لقد كان  
المسيحي يعطى المسيح ولاءه وليس القيصر، ويجل أسقفه وليس للحاكم. لقد كان  
ولاء المسيحيين لدينهم فوق الولاء للدولة.

وحتى لما غدت الإمبراطورية الرومانية مسيحية بعد ذلك في نهاية القرن  
الرابع الميلادي على عهد الإمبراطور ثيودوسيوس الأول (Theodosius I) (٣٧٨-  
٣٩٥م)، بعد أن أخذت تميل إليها منذ عهد قسطنطين وبنيته في النصف الأول من  
ذلك القرن، أصيبت مصر بخيبة أمل بالغة عندما ذهب أساقفة القسطنطينية  
وأباطرتها في اتجاه عقيدى مذهبي يخالف ما ذهب إليه كنيسة الإسكندرية، فحل  
بالمسيحيين فيها الاضطهاد ثانية، وإن كان هذه المرة مسيحياً بل لقد كان في هذه  
الأخيرة أشد وأنكى، لأن الإمبراطور الروماني، تمثيلاً مع الفكر السياسي الروماني  
والتزاماً به، لم يكن يقبل دولة داخل الدولة، حتى لو كانت هذه الدولة هي الكنيسة،  
والإمبراطورية مسيحية، فقد اعتبر نفسه "تائب المسيح" Vicarius Christi على  
الأرض، وعليه أن يختار لرعيته ما تؤمن به، فذلك أهم ولجباته، ومن هنا كانت  
حدة الاضطهاد المسيحي للمسيحيين في مصر أقصى عذاباً وأشد إيلاماً من  
الاضطهاد الوثني<sup>(١)</sup>. وظلت على هذه الحال قرابة القرون الثلاثة من الرابع إلى  
السابع، ولعل ما فعله الإمبراطور قسطنطين مع الأسقف السكندري أثناسيوس في  
عام ٣٣٥م عندما بلغته أنباء تشير إلى أن الأسقف هدد بمنع وصول شحنة القمح  
المصري إلى القسطنطينية خير دليل على السياسة الإمبراطورية تجاه الكنيسة،  
حتى من جانب الرجل الذي جعلها ديانة شرعية إلى جوار الوثنية واليهودية، إذ  
أمر بنفى أثناسيوس على الفور دون أن يسمع منه دفاعاً. وليس يخاف علينا أن  
الإمبراطور قسطنطيوس في حوار له مع الأسقف الروماني ليبريوس حول الأسقف

(١) لمزيد من التفاصيل راجع، رأفت عبد الحميد، بيزنطة بين الفكر والدين والسياسة، الفصل الأول.

السكندري أثناسيوس، وضع القاعدة الرئيسية في علاقة الدولة بالكنيسة على امتداد العصر البيزنطي، فقد راح ليبريوس يحاج الإمبراطور بأن أثناسيوس كان قد أعيد إلى كنيسته بعد نفيه بناء على قرار مجمع كنسى، وبالتالي لا يمكن عزله ثانية إلا بعد قرار مجمع آخر، فذلك ما يقره القانون الكنسى، فما كان من الإمبراطور إلا أن أجابه، "إرادتى هى القانون" !! والأمثلة على هذا الفكر السياسى الرومانى عديدة لا مجال هنا للخوض فيها، ولكن يمكن القول أن الإمبراطور فى بيزنطة كان هو بالفعل رأس الكنيسة.

ولم تخف حدة الاضطهاد هذه إلا عندما جاء المسلمون إلى مصر يحملون التسامح وحرية العقيدة ممثلة فى نصوص الدين الإسلامى، ومطبقة بعهود الأمان التى منحها عمرو بن العاص ومن تبعه من الحكام للمسيحيين المصريين، وكان أبرزها عودة بنيامين بطريرك الكنيسة السكندرية إلى بيعته، بعد أن ظل عشر سنوات كاملة قاراً بنفسه من بطش الاضطهاد البيزنطى المسيحى.

من هنا يتضح جلياً أن الاضطهاد الرومانى للمسيحيين فى مصر من جانب الأباطرة الرومان، وتثيين كانوا أم مسيحيين، كان الدافع الرئيسى لانتشار الحركة الرهبانية فى مصر، ولعل العبارة التى أوردها مؤرخنا المقرئى<sup>(١)</sup> عن القديس أنطونى تؤكد تماماً هذا الذى نذهب إليه، وتدل على البصيرة النافذة لصاحب الخطط حين يقول: "وكان [أنطونى] أول من أحدث الرهبانية للنصارى عوضاً عن الشهادة". وكان هذا متمشياً مع ما ارتآه منذ القرن الثانى وبداية القرن الثالث مفكرو المسيحية فى مصر وزعماء مدرسة الإسكندرية، فقد كان الفيلسوف السكندري كلمنت يرى أن الشهادة هى خاتمة الحياة عند الغنوصى الحق كما كان يراه هو، وراح يؤكد على الترحيب بالشهادة حينما تأتى، ولكنه أضاف بأن ذلك لا يعنى أن يسعى إليها الإنسان بنفسه، بل إذا جاءتة هى، تنفيذاً لتعاليم المسيح "ومتى طردوكم فى هذه المدينة، فاهربوا إلى الأخرى" [متى ٢٣/١٠]، ذلك أن كلمنت كان ينظر إلى الحياة باعتبارها "عيداً مقدساً"، لأن الإنسان هو أنبل ترنيمة ترنم به الله، وقد جاءت هذه الدعوة من جانب كلمنت فى وقت كانت بوادر الاضطهاد توشك أن تعم

(١) المواظ والاعتبار يذكر الخطط والآثار، جـ ٢ ص ٥٠٢.

الإمبراطورية، ومن ثم كانت الدعوة إلى الحياة النسكية عوضاً عن الشهادة<sup>(١)</sup>. وفي الاتجاه نفسه سار تلميذه أوريجن، فقد كان ينظر إلى الحياة الرهبانية باعتبارها نوعاً من الزواج بالمسيح<sup>(٢)</sup>.

وكان اشتداد الاضطهاد مع بداية عهد دكيوس، وتحوله إلى اضطهاد عام رسمى بمرسوم من الإمبراطور للمرة الأولى، سبباً في أن يلقي كثير من المسيحيين الشهادة، كما يخبرنا بذلك شيخ مؤرخي الكنيسة يوسيبوس القيساري<sup>(٣)</sup> Eusebius، ورأى نفر آخر أن ينجو بنفسه ودينه فاتجه إلى الصحراء، وكان هذا أمراً مألوفاً لدى المصريين من قبل، كنوع من الاحتجاج على السياسة الاقتصادية التعسفية التي تمارسها الإدارة الرومانية، وإن كان الشكل الرهباني لهذا الاتجاه لم يحدث إلا مقترناً بالمسيحية، وكان القديس أنطوني رائداً في هذا المجال، وأباً للرهبانية على هذا النحو.

وهذا لا يمنع من وجود عدد من المسيحيين، وإن كانوا قلة قليلة اتخذت سبيل الرهبانية بدافع من أنفسهم وتأويلاً لبعض آيات الكتاب المقدس<sup>(٤)</sup>. وتأسيا بالمسيح، ولكن الزيادة المطردة في أعداد الرهبان أخذت تظهر بوضوح مع ازدياد واشتداد قساوات الاضطهاد الروماني الوثني ثم المسيحي من بعد.

وقد ساعدت الطبيعة الجغرافية لمصر على نمو الحركة الرهبانية بها؛ ذلك أن الصحراء الواسعة والممتدة شرقاً إلى ساحل البحر الأحمر وغرباً باتساع هائل، وامتداد النهر العظيم من الجنوب باتجاه الشمال وسط هذه الصحراوات، وقيامه بدور أساسي في حركة الاتصال بين المناطق الرهبانية الواقعة على جانبيه داخل الصحراء الشرقية والغربية، والأخيرة بصفة خاصة، ساعد ذلك كله على أمرين على قدر كبير من الأهمية؛ أولهما أن الطريق كان مفتوحاً تماماً وأمناً أمام

(1) Zeronov, Eastern Christendom, pp. 35 - 36; Hardy, Christian Egypt, p.15.

(2) Bokenkotter, Catholic Church, p. 65.

(3) Historia Ecclesiastica, VI, 39 - 40.

(٤) من بين هذه الآيات على سبيل المثال: "وكل من ترك بيوتا أو إخوة أو أخوات أو لياً أو أما أو لمرأة أو أولاداً أو حقولاً من أجل اسمي يأخذ مائة ضعف ويورث الحياة الأبدية" (مرقس ١٠/٢٩-٣٠)، "إن أردت أن تكون كاملاً فإذهب وبع أملاكك وأعط الفقراء، فيكون ذلك كنزاً في السماء." (متى ١٩/٢١)، (مرقس ١٠/٢١) وراجع أيضاً متى ١٩/٦، ٢٠، متى ٢٦/١٠ - ٢٧؛ متى ١٩/١٢؛ متى ٢٥/٦؛ مرقس ٢٥/٨.

الراغبين فى سلوك دروب هذه الحياة النسكية، وثانيهما أن مناطق التجمعات الرهبانية والديرانية لم تكن بمعزل عن بعضها البعض، بل كانت على صلة وثيقة بين أفرادها.

ولعل خير دليل على ذلك ما يقوله العالم المصرى الدكتور جمال حمدان<sup>(١)</sup>. عن هذا الموضوع: "... لقد خرج كثير من المصريين من الوادى إلى أطراف الصحراء بل وإلى أعماق هذه الصحراء بحثا عن عزلة جغرافية يلجأون إليها من الاضطهاد الدينى، ويحافظون فيها على عقيدتهم. ولعل طبيعة مصر الجغرافية، حيث يتجاور المعمور والصحراء، وحيث تتوافر العزلة الهامشية لكن دون موت الصحراء الكاملة، قد مكنت لهذا النمط من الحياة، ولا نقول من التعمير - والحديث ما زال للعلامة جمال حمدان، فالصحراء فى مصر قريبة للغاية من الجميع، وعند أطراف أصابع كل من يريد اعتزال العالم. ولهذا نجد توزيع الأديرة فى مصر اليوم إما على أطراف الوادى القصى، ترصعه ابتداء من أسوان حتى مصر القديمة، وإما فى زوايا وأركان الصحراء بعيدا عن طرق الحركة الأساسية ابتداء من قلعة جنوب سيناء للجبلية الوعرة وأعماق الصحراء الشرقية الجبلية السحيقة غير بعيد عن البحر الأحمر، إلى أطراف الصحراء الغربية ومشارف مريوط".

هذا الامتداد الهائل من قم النيل عند مصباته فى الشمال إلى أقصى الجنوب عند طيبة، كان يشهد تجمعات رهبانية وديرانية تغص بالرهبان على اختلاف نوعية الحياة التى يسلكونها، ما بين التوحد الكامل، والتجمع التوحدى فى شكل القلاى، أو داخل الأديرة الباخومية.

وقد مرت الرهبانية المصرية بثلاثة مراحل يكمل إحداها الأخرى، ولم يكن يفصل بين كل منها مساحة زمنية بعيدة، وهذه المراحل الثلاثة نبتت على الأرض المصرية، وانتقلت منها إلى المناطق الأخرى من الإمبراطورية، ومن ثم فالرهبانية المسيحية بأشكالها التى سوف نعرض لها الآن، هى نتاج الفكر المصرى التأملى، وهدية مصر إلى دنيا المسيحية خلال القرون الأولى للميلاد.

(١) شخصية مصر، دراسة فى عبقرية المكان، جـ ٢ ص ٤٣٧.

وتتمثل المرحلة الأولى في "الرهبانية التوحيدية" أو "الراهب المتوحد" أى ذلك المسيحى الذى اتخذ سبيله إلى البرية، وآوى إلى كهف أو أى مكان يحتمى به، ونذر نفسه لدنيا الله بعيدا عن دنيا الناس، والمثال الواضح على ذلك هو القديس "بولس" الذى حدثنا عنه جيروم فى كتابه الذى ألفه حوله باعتباره أول الرهبان المسيحيين فى العالم، وقد أكد جيروم على ذلك فى عنوان الكتاب حيث جعله على هذا النحو Vita S. Pauli Primi eremite، وقد سلك بولس أو "بولا" كما اشتهر، طريقا إلى جبال العربية عند البحر الأحمر ليقيم هناك راهبا متوحدا طيلة أربعة وتسعين عاما على ما تذكر الروايات التى وردت عن حياته.

وعلى نفس هذا الدرب "التوحدى" سار "أنطونيوس" أو "أنطونى"، حيث خرج من بلديته "قمن العروس" من أعمال بنى سويف، واتجه إلى منطقة بسبير شرقى النيل، وهى مكان دير الميمون الآن فى منتصف المسافة بين أطفح وبنى سويف، وهناك أمضى عشرين عاما يمارس حياة الاعتزال ويمارس النسكية، وكان ذلك بين عامى ٢٨٥ - ٣٠٥، غير أن الحال لم يستمر على هذا النحو بالنسبة لأنطونيوس كما جرى لبولس من قبل، إذ وجد أن عددا من الناس بدأ يقد إليه وينزل فى أماكن قريبة منه، وراح هذا العدد يتزايد تدريجيا - ولعل ذلك قد يفسر بأن مكان اعتزال أنطونيوس، رغم كونه فى الصحراء، إلا أنه كان قريبا نسبيا من المعمور على الضفة الأخرى للنيل، على العكس تماما من المكان الذى آوى إليه أول الرهبان، بولس، هناك عند البحر الأحمر، ومن ثم كان يسيرا على الناس أن تجئ إلى جوار أنطونيوس.

غير أن هذا القول لا يفسر مجيء الناس إليه آنذاك، ولكن تفسير ذلك يعود إلى أن سنة ٢٨٥ تمثل السنة الثانية من عهد الإمبراطور دقلديانوس، وقد ظل الرجل على العرش حتى عام ٣٠٥، وهى نهاية "التوحد" بالنسبة لأنطونيوس، ومرد ذلك إلى أن دقلديانوس كان قد بدأ فى عام ٣٠٤ أى العام التاسع عشر من حكمه فى ممارسة الاضطهاد العنيف ضد المسيحيين، فأصدر ثلاثة مراسيم عامة تنزل العقاب الأليم بالمسيحيين، وفى عام ٣٠٥ أصدر مرسوما رابعا حول هذا المعنى، وقد عرف عهد دقلديانوس بعصر "الاضطهاد الأعظم" أو "عصر الشهداء"،

حيث لقي كثير من المصريين المسيحيين الشهادة آنذاك، واتخذت الكنيسة المصرية من أول سنى عهده (٢٨٤) بداية للتقويم المصرى أو القبطى، تخليداً لذكرى هؤلاء الشهداء، وتحدياً مصرياً للسلطة الإمبراطورية.

وإذا كان عدد من المصريين المسيحيين قد أثر أن ينال الشهادة، فإن عدداً آخر ليس بالقليل فضل أن ينجو بنفسه وأن يفر بدينه بعيداً عن أعين وأيدى السلطات الرومانية، ووجد فى الصحراء المصرية الفسيحة عن يمين النيل ويساره ملجأً آمناً يأوى إليه، ولم يكن هذا سلوكاً غريباً على المصريين منذ فترات طويلة، فظاهرة الهروب إلى الصحراء هذه Anachoresis كانت أمراً اعتاده المصريون خلاصاً من عسف الإدارة الرومانية من قبل فيما يتعلق بالضرائب، لكنها أخذت الآن شكلاً جديداً متمثلاً فى هذا الاعتكاف الرهبانى. ولم يكن عهد دقلديانوس هو البداية بل كان استمرار لما سبقه أيام دكيوس وفاليريان، وإذ كانت أعداد القارين قد شهدت زيادة ملحوظة عامى ٣٠٤ - ٣٠٥، وهما زمن الاضطهاد الأعظم الذى استمر قائماً بعد ذلك على عهد خليفته جاليريوس، ولم تنتشع غمته إلا بعد اعتلاء قسطنطين وليكينىوس عرش الإمبراطورية وإصدارهما ما يسمى خطأً بـ "مرسوم ميلانو" عام ٣١٣.

هكذا راح المسيحيون يتكاثرون من حول أنطونيوس، كما نزلوا فى مناطق أخرى خاصة "نيتريا" (النطرون) وطيبة وأخميم وغيرها، وأقام كل منهم متوحداً بنفسه فى كهف أو صومعة أقامها بصورة بدائية وهو ما يعرف فى تاريخ الرهبانية بـ "القلية"، ولكن هذا "التوحد" ليس كـ "توحد" بولس و أنطونيوس، ولكنه نموذج جديد من "التوحد الجماعى"، بمعنى أن يعيش كل راهب فى "قلية" منفرداً وإن كان يجمعه غيره المكان أو البقعة التى ينزلون فيها، ومع تكاثر هذه "القللى" كان لابد أن يرهاها روحياً الرائد الأول آنذاك، أنطونيوس، وكان هذا يمثل المرحلة الثانية من النسق الرهبانى المصرى، نعى "التوحد الجماعى" أو "الكنوبيون Coenobion".

وكلمة "كنوبيون" تعنى حياة مشتركة فى الناحية التعبيرية، أو مكان به قللى كثيرة أصحابها متحدون فى نظام الحياة، وهى ترادف فى المعنى الوصفى

كلمة "موناستريون" Monasterion أى يعيش بمفرده أو يحيا وحيدا، وان كان معنى هذه الكلمة قد أخذ منحى مغايرا تماما الآن، إذ أصبح يطلق على الدير Monastery، أى الحياة الرهبانية الجماعية. فالإنسان الذى يعيش فى الـ"كينوبيون" هو عكس "المتوحد" Anachoretēs تماما<sup>(١)</sup>. وهكذا جاءت مرحلة "التوحد الجماعى" فى النمط الرهبانى المصرى تطورا طبيعيا لمرحلة "التوحد" ومقدمة حتمية للمرحلة الثالثة وهى "الديرية".

وكان طبيعيا وقد عاش الرهبان هذه الحياة الرهبانية من "التوحد الجماعى"، وخضعوا لإشراف مشترك من راعيهم أنطونيوس، أن يمهّد ذلك لقيام الشكل الجديد نعى الحياة الديرانية، وكان هذا التطور مصريا خالصا أيضا، ذلك أن أحد الجنود المصريين العاملين فى الجيش الرومانى يدعى "باخوميوس" Pachomius ترك الجندية فى عام ٣١٤، أى بعد انقشاع الاضطهاد، وأثر حياة الاعتزال متوحدا أيضا فى بادئ الأمر، لكن هذه الحياة لم ترق له، ففكر أن يقيم مجتمعا يضم رفاق الدير سويا، ويجمعهم مكان واحد وتقوم بينهم حياة نسكية جماعية، فأقام بالقرب من دندرة عام ٣٢١ ديرا يضم "الأخوة" المسيحيين الذين آثروا هذه الحياة. وبعد هذا ميلاداً لأول دير عرفه النظام الرهبانى فى المسيحية، واستخدم باخوميوس خبرته العسكرية فى وضع تنظيم دقيق للعمل داخل الدير، وتوزيع المهام بين الرهبان جميعا كل حسب قدرته وعمله الأصلى، ويحدثنا مؤرخ الكنيسة فى القرن الخامس سوزمنوس<sup>(٢)</sup> فى حديث طويل وتفصيل دقيق عن نظام الأديرة الباخومية، بعد أن كثر اتباع باخوميوس وانتشرت الأديرة التى تسير وفق هذا النظام، حتى قيل أن عددها وصل عند وفاته عام ٣٤٦ عشرة أديرة، كان أشهرها ذلك الذى أقامه فى طابنا Tabennesi قرب إخميم Panopolis ويقول إن باخوميوس قسم جماعته التى تحيط به إلى أربع وعشرين مجموعة، ميز كلا منهم بحرف من حروف الأبجدية اليونانية، ويضيف: "لقد كان جميع رهبان مصر ينظرون إلى مجتمع طابنا باعتباره الأم، ويرون فى قواعده آباءهم والأمراء!! ويذكر بلاديوس" أن عدد الرهبان الطابنيين قد بلغ سبعة آلاف راهب<sup>(٣)</sup>.

(١) متى المسكين، الرهنة القبطية فى عصر القديس أنبا مقار، ص ٤٤ - ٤٥.

(2) SOZOM. Hist. Eccl. III, 41.

(3) PALLAD. Hist. Lausiaca, 31 - 34.

وقى منطقة وادى النطرون أقام الراهب آمون ديراً آخر، سرعان ما تقاطر عليه الكثيرون ممن ارتضوا هذه الحياة، يقدرهم جبروم<sup>(1)</sup>. بأنهم كانوا خمسة آلاف! وإذا كانت هذه الأرقام وغيرها فى المجتمعات الرهبانية الأخرى تحمل قدراً كبيراً من المبالغة، إلا أنها فى الوقت نفسه تعنى تكاثر عدد الرهبان خلال الربع الأخير من القرن الثالث والعقد الأول من القرن الرابع، وإن كانت هذه الأعداد شهدت زيادة مطردة على عهود الأباطرة المسيحيين من جراء الاضطهاد المذهبي.

لا شك إن الرهبانية بمراحلها الثلاث وأشكالها المتطورة، قد وجدت فى الصحراوات المصرية أرضاً خصبة نمت فيها وترعرعت، وزادها نماء السياسة الإمبراطورية، الوثنية والمسيحية على السواء، وانتشرت من قم النيل إلى طيبة، وإن كان يتضح أن هناك ثلاث مناطق رئيسية لهذه الجماعات تتكاثر فيها أعدادها وهى منطقة وادى النطرون، ثم البهنسا Oxyrhynchus ثم طابنا Tabennesi قرب أخميم Panopolis، وهى وما يتبعها من تجمعات أخرى قريبة من هذه أو تلك تمثل عقداً يزدان به جيد الصحراء وتطل به على النيل!

ويعلق المؤرخ "بودج"<sup>(2)</sup> على ما يرويه "بالاديوس"، بأنه إذا صدقت أحاديثه عن أعداد أولئك الرجال فى كل هذه المناطق، لبدأ على الفور واضحا أن هذا الجمع الضخم من الرهبان المصريين يشكل جيشاً حقيقياً وقوة كافية، لمواجهة أى إجراء غير شعبى قد تصدره الحكومة الإمبراطورية، يحتمون فى ذلك بهذه الأديرة التى تحميها الأسوار العالية والبوابات الضخمة، فقد كانت نزلهم هذه تجمع فى شكلها العام صفتى الدير والقلعة". وهذه العبارة الأخيرة التى يذكرها "بودج" تؤكد ما ذهبنا إليه منذ قليل من القول باتجاه الرهبان المصريين إلى الصحراء وبناء أديرتهم هناك بعيداً عن أعين السلطة الرومانية، بعد أن حل بالمصريين الاضطهاد على أيدي الأباطرة الوثنيين والمسيحيين على السواء.

والذى لا شك فيه أن الكنيسة المصرية وجدت فى هؤلاء الرهبان الظهير الطبيعى والحماية التى يمكن اللجوء إليها، خاصة وقد ظهر منذ البداية، أعنى منذ بداية تحول الإمبراطورية إلى المسيحية على يد الإمبراطور قسطنطين العظيم فى

(1) HIER. Ep. XXII, 33 - 36.

(2) Budge, holy fathers, 51.



مطلع القرن الرابع، واعتبارها ديانة شرعية، قبل أن تصبح الدين الرسمي للإمبراطورية في نهاية القرن نفسه، نقول إنه ظهر منذ البداية أن كنيسة الإسكندرية قد راحت تأخذ لنفسها خطا مستقلا بعيدا عن السياسة العقيدية التي رسمتها الإدارة الإمبراطورية؛ فالإمبراطور قسطنطين أصدر قرارا بنفى الأسقف السكندري أثناسيوس Athanasius عام ٣٣٥ ليس فقط لأن البطريرك رفض الانصياع للأوامر الإمبراطورية والمجامع الكنسية المحلية والخاصة بقبول القس السكندري أريوس ثانية في شركة الكنيسة بعد عودته من منفاه<sup>(١)</sup>، ولكن لأن مسامح الإمبراطور قد صكها ما تناقلته الأنباء حول ما قيل منسوباً إلى أثناسيوس من أنه قد هدد بالعمل على عرقلة وصول شحنة القمح من مصر إلى القسطنطينية، وكان القمح المصري هو سلة الخبز اليومي للعاصمة الإمبراطورية الجديدة على شطآن اليفسور، كما كان من قبل بالنسبة للعاصمة القديمة، روما، على ضفاف التير، ولم يكن قد مضى على تدشين القسطنطينية الآن [عام ٣٣٥] أكثر من خمسة أعوام فقط، ولم يكن قسطنطين يسمح لأى إنسان مهما كانت منزلته أن يهدد حاضرة دولته بمجاعة، ولعل هذا يوضحه تماما ما قاله أثناسيوس نفسه "إن الإمبراطور أمر بنفى فوراً دون أن يسمع مني دفاعاً".

ومنذ ذلك التاريخ وحتى دخول المسلمين إلى مصر في أول أربعينيات القرن السابع الميلادي، وهي فترة تمتد إلى نيف وثلاثمائة عام، شغلها تسعة عشر إمبراطوراً كلهم مسيحيون عدا جوليان Jalianus، لم يكن من هؤلاء جميعاً من مده يده مصافحاً أساقفة الإسكندرية إلا ثلاثة فقط هم، جوفيان Juvianus، وهذا لم يستمر حكمه أكثر من عدة شهور (٣٦٣ - ٣٦٤)، وثيودوسيوس الأول Theodosius I (٣٧٨ - ٣٩٥) وحفيده وسميه الثاني (٤٠٨ - ٤٥٠)، بينما وقف الآخرون موقفاً مناوئاً للكنيسة السكندرية نتيجة الخلاف العقائدي، هذا على الرغم من أن بعضهم حاول أن يخطب ود بطاركة الإسكندرية إبان الصراع الذي كان يجرى بين بعضهم بعضاً حول العرش، ويحاول استرضاء مصر من أجل ضمان الاستقرار فيها باعتبارها قبو الحنطة للعاصمة<sup>(٢)</sup>.

(١) لسوقوف على تفصيلات هذه الأحداث راجع، رَأفت عبد الحميد، الدولة والكنيسة، الجزء الثاني، الفصلين الخامس والسادس.

(٢) انظر الفصل السادس.

وإذا كانت الكنيسة الإسكندرية قد وجدت في هؤلاء الرهبان الظهير والحماية، فإن الرهبان هم الآخرون وجدوا في الكنيسة الرمز الذي يلتقون حوله، والكيان الذى يخفف آلامهم ويذهب غيظ قلوبهم، بعد أن راحت السلطات الإمبراطورية تنزل بهم عسفها من الناحيتين الاقتصادية والدينية؛ فجموع الرهبان المصريين لسان هذه القرون كانوا من الفلاحين البسطاء الذين أثقلت الإدارة المالية في القسطنطينية كواهلهم بالضرائب حتى اضطرتهم إلى الفرار إلى الصحراء للاحتباء بها، ولم يكن هذا غريبا عليهم فقد مارسوه حتى قبل أن يتحولوا إلى المسيحية، وعرف هذا المصرى الذى يرى في الصحراء ملجأ آمنا له بـ"الهارب" Anachoretis أى الشخص الذى يقوم بعملية "الانسحاب" Anachoresis من المدينة أو القرية إلى الصحراء، فرارا بنفسه من العذاب الذى لا يبد هو لاقعه، ما دام قد عجز عن دفع الضرائب المفروضة عليه.

والآن أضيف إلى هذا العسف الإقتصادى الإضطهاد الدينى خاصة في العصر المسيحى، ولم يجد هؤلاء البسطاء من الناس في القرى أو المدن سبيلا ينجيهم من بطش الإدارة الرومانية، ويحفظ عليهم دينهم الذى ارتضوه إلا أن يولوا وجوههم شطر ما اعتادوا عليه من قبل ومارسوه، حتى إذا أخذت كنيسة الإسكندرية ترفع عقيدتها بالشكوى من هذا الاضطهاد وتجار، وتعلن رفضها لهذه الممارسات الدينية البيزنطية، وتقف متحدية أسقى القسطنطينية وروما، سارع هؤلاء الرهبان المصريون يلتفون حول أساقفتها، ويقدمون لهم العون والحماية والمدد، وشكلت الكنيسة والرهبان بذلك جبهة قوية كان الأباطرة البيزنطيون يقيمون لها ألف حساب!

وقد شكل الرهبان المصريون بخلاياهم الممتلئة في التجمعات التوحيدية، أعنى رهبان "القللى"، والتجمعات الجماعية في الأديرة، تنظيما سريا دقيقا لم تستطع عيون الإدارة البيزنطية وجنودها النفاذ إليه أو اختراقه، إلا في فترات يسيرة عندما كانت تهاجم بقوات كبيرة هذه الأديرة خاصة في منطقة وادى النطرون. وقد تمكن الأساقفة الإسكندريون من خلال هذا التنظيم السرى الدقيق الحفاظ على حياتهم والنجاة بأرواحهم من ملاحقة الإدارة البيزنطية، وكذا تمكنوا من إيلاخ تعاليمهم وتعليماتهم كاملة إلى كل الكهنة المصريين في الكنائس المنتشرة عبر مصر كلها،

ونجحوا بذلك في أن تظل سيادتهم الروحية ورعايتهم للكنيسة المصرية قائمة حتى وهم يعيشون حياة النفي والمطاردة.

ومن الجدير بالذكر هنا أن أساقفة الإسكندرية آنذاك كانوا أحد اثنين، أما ينحدرون من أصول يونانية تمصرت وأصبحت مصرية بالموطن، وإما يعودون إلى أصل مصري تأغرق واتخذ من اليونانية لغة الفكر والثقافة وسبيل الدراسة لسانا، وتعلم في مدرسة الإسكندرية الفلسفية أو اللاهوتية، وكلاهما كان يمارس اليونانية فكرا ونهجا ولسانا، ولم يكن أساقفة الكرسي السكندري وحدهم على هذا النهج، بل كان الاكليروس المصري كله على هذه الحال؛ ذلك أن الصلوات والقداسات والعظات الكنسية كانت تؤدي باللسان اليوناني، والرسائل القصبية التي كان يبعث بها بطاركة الإسكندرية في هذه المناسبة من كل عام، والمناقشات العقيدية وأسلوب الحوار في المجامع الدينية، ليس في مصر وحدها، بل في النصف الشرقي كله من الإمبراطورية، كان باليونانية. وظل الأمر يسير على هذا المنوال حتى المجمع المسكوني الرابع الذي عقد في مدينة خلقيدونية سنة ٤٥١ وأقر بوجود طبيعتين في المسيح، وذهبت الإسكندرية مغاضبة لتعلن أن في المسيح طبيعة واحدة من طبيعتين، وأنها لن تستخدم اليونانية بعد ذلك في صلواتها، وأخذت تحل محلها المصرية القديمة، أو ما اصطلح على تسميته بـ "اللغة القبطية"، وهي عبارة عن الأبجدية اليونانية مضافا إليها سبعة أحرف من الأبجدية المصرية القديمة، وذلك كنوع من الاحتجاج الثقافي الفكري على السلطة الإمبراطورية.

ولكن على الرغم من أن اليونانية كانت حتى هذا التاريخ هي اللسان الكنسي المصري، إلا أن أساقفة الكنيسة السكندرية كانوا في معظمهم يعرفون الحديث باللغة المصرية القديمة، وقد سهل ذلك كثيرا خاصة في الأمور التي تتصل بعلاقتهم مع الرهبان المصريين الذين كانوا ينفرون - كما قدمنا - من كل ما هو يوناني، فكرا وثقافة ولسانا. وكان هذا عاملا أساسيا في اطراد أو اصرار الرابطة بين الكرسي السكندري وجموع الرهبان المصريين.

ويعتبر الأسقف السكندري أنثاسيوس النموذج الحي الذي تجسدت فيه كل هذه المعاني وعمق العلاقة بين الكنيسة المصرية والرهبان، ذلك أن الرجل كان قريبا كل القرب منهم، يجيد الحديث بالمصرية القديمة التي يتحدثها الرهبان،

باعتباره واحدا من أبناء أسبوط، كما يجيد الحديث والكتابة باليونانية لكونه خريج الفكر السكندري، وباعتباره الأسقف الأول الذي نال الأذى من الأباطرة الرومان بعد أن آمنوا بالمسيحية وتلك كانت نقطة الارتكاز المؤثرة في العلاقة المتشابكة والمعقدة بين السلطة والكنيسة والرهبان. ومن ثم أصبح أثاناسيوس رمزا لكل من أتى بعده من الأساقفة لكونه البطريرك الذي وضع الأسس القوية لطريق ارتباط وثيق وطويل بين كنيسة الإسكندرية والرهبان المصريين، وقد عبر المؤرخ O'Leary<sup>(1)</sup> عن ذلك بعبارة بالغة حين قال: "كان الرهبان المصريون على عهد أثاناسيوس حلفاء مخلصين للأسقف السكندري، وكان رهبان النطرون أكثر من غيرهم ارتباطا به، وكثيرا ما وجدت فيهم السلطات البيزنطية في الإسكندرية مصدرا للمتاعب".

وفي صوامع الرهبان والأديرة الممتدة بامتداد النيل عبر الصحراء، كان أثاناسيوس يستقبل بالحفاوة البالغة عندما تضيق به العاصمة، وهكذا وضع نفسه — على حد تعبير نفر من الدارسين<sup>(2)</sup> — على رأس الحركة الرهبانية، بل إن "جريجوري النازيانزي" Gregorius Nazianzenus أحد أشهر آباء اللاهوت الكبادوكي في القرن الرابع الميلادي، يذهب إلى أن أثاناسيوس وضع من خلال كتابه "حياة أنطوني" قوانين الحياة الديرية<sup>(3)</sup>. ولا جدال في أن التطور السريع في نظام الرهبة المصرية والحماسة الظاهرة التي كسبها أثاناسيوس من هؤلاء الغيورين يأتي في المرتبة الأولى بين الأسباب التي أدت إلى تقوية مركز الأسقف السكندري في الأسقفية وتدعيمه<sup>(4)</sup>، وكان الرهبان هم السر الحقيقي وراء الحيوية والنشاط الذي بدا على الأسقف خلال فترة نفيه الثالث، وتمثل ذلك في هذا الكم الضخم من الإنتاج الفكري والمؤلفات التي وضعها أثاناسيوس آنذاك. وكان هذا راجعا دون شك — كما يقول المؤرخ Kidd<sup>(5)</sup> إلى جهده الرائع في تنظيم هذه القوة.

(1) The Coptic Church and the Egyptian monasticism, (in the Legacy of Egypt), p. 327.

(2) Robertson, Prolegomena, p. 48; Kidd, A history of the Church to A.D. 461, Vol. II p. 195.

(3) GREG. NAZ. Oratio XXI, 5.

(4) Kidd, Church, II 105.

(5) History of the church, II p. 106.

وكان أثناسيوس قد راح في عام ٣٢٩، أى في العام التالي لإعلانه عرش الأسقفية بزرع مصر كلها جيئةً وذهاباً، ليثبت نفوذه ورعايته على كنائس بطريركيته، فبدأ بمصر العليا وطيبة، ثم المدن الخمس الغربية [طرابلس حالياً]، ولم يأت عام ٣٣٤ حتى كان قد استكمل رحلته بالذهاب إلى كنائس الدلتا، ويقول المؤرخ إدوارد جييون<sup>(١)</sup> Gibbon "لقد كان أثناسيوس يقوم بزياراته الأسقفية لكنائس مصر كلها من قم النيل إلى تخوم إثيوبيا، يحدث جموع المسيحيين بألفة ويحترم قديسى الصحراء وتساكها". ولا شك أن الذى ساعد أثناسيوس على ذلك أيضاً أن سمعته كانت قد سبقته إلى هذه الكنائس بعد الدور الكبير الذى لعبه فى جلسات للمجمع المسكونى الأول الذى عقد فى نيقية سنة ٣٢٥، وكان ساعتها شماساً مساعداً لإسكندر أسقف الإسكندرية.

وقد أتت هذه السياسة أكلها فى وقوف الرهبان جميعهم خلف أثناسيوس، وبدأ هذا واضحاً حتى فى شخصية أبى الرهبان "أنطونيوس" نفسه عندما عاد أثناسيوس إلى الإسكندرية بعد انتهاء فترة نفيه الأول، ففي عام ٣٣٨ قدم "أنطونيوس" على رأس وفد من الرهبان إلى الإسكندرية، ومكث بالمدينة ثلاثة أيام (٢٥ - ٢٧ يولية)، ورغم قصر مدة الزيارة إلا أنها تركت أثراً كبيراً بما للرجل من شخصية قوية وتأثير شعبى عميق، وكان هذا دعماً كبيراً للأسقف السكندرى فى مواجهة سحايات الغيم البيزنطى التى بدأت نذرها تتجمع بفعل سياسة الإمبراطور الجديد قسطنطيوس ابن قسطنطين. ويصف أثناسيوس هذه الزيارة بقلمه قائلاً: "شعب الكنيسة كله من أجل رؤية القديس بركض، والرعية من حوله تتحلق، وهو يهدى إلى المسيحية كثيرين ربما قدر من دخلوها فى عام<sup>(٢)</sup>". وقد سار أثناسيوس بنفسه فى صحبة أبى الرهبان مودعاً حتى ظاهر المدينة.

وقد جاءت هذه الزيارة استكمالاً لجهد كان قد قام به أبو الرهبان عقب صدور قرار الإمبراطور قسطنطين بنفى أثناسيوس سنة ٣٣٥؛ فقد كتب أنطونى إلى قسطنطين رسالة يلتمس فيها من الإمبراطور العفو عن أسقف الإسكندرية والسماح له بالعودة إلى بيعته، حتى لا يفتح بذلك باباً لإتساع الشقاق وزيادة

(1) Decline and fall of the Roman Empire, II, p. 385.

(2) ATHANAS, Vita S. Antonii, 70.

الفوضى فى مصر (١)، غير أن الإمبراطور لم يصنع إلى ما قاله "أنطونيوس" بعد أن دخل فى روعه أن أثناسيوس يريد أن يصيب عاصمته بمجاعة، وكتب إلى أبى الرهبان يقول: "... لقد كان أثناسيوس صلحا مكابرا، مشت به عجرفته إلى ما نحن فيه الآن من فتنة وشقاق" (٢).

وقد لعب الرهبان المصريون دورا لا يمكن "إنكاره عندما نجحوا فى انقاذ أثناسيوس من بين أيدي السلطة الإمبراطورية؛ ذلك أنه فى الثامن عشر من مارس ٣٣٩، ولم يكن قد مضى على عودة أثناسيوس من نفيه الأول أكثر من خمسة عشر شهرا، إلا وهاجم الجنود كنيسة "كوبرينوس" Quirinus معتقدين أن الأسقف يعظ فيها الجموع التى احتشدت لتأييده بعد صدور قرار عزله من جديد وتعيين "جريجورى الكبادوكى" الأريوسى خلفا له. ولما لم يعثروا له على أثر باغثوا فى اليوم التالى كنيسة "ثيوناس" Theonas التى اعتاد أثناسيوس أن يقضى فيها فترة الصوم الكبير (٣) ولم يكن حظ الجنود اليوم بأسعد من الأمس!! وطوال ثلاث ليال سويا والبحث عن أثناسيوس جار دون جدوى، بينما الرجل ينعم بالأمان وسط جماعات الرهبان فى قلب الإسكندرية نفسها. وكان هذا الجهاز السرى للرهبان، والذى أشرنا إليه من قبل، قد نجح تماما فى الوقوف مسبقا على خطط الإدارة البيزنطية بالهجوم على الكنيستين السكندريتين، ومن ثم تمكن من حشد الجموع فى ليلة ١٨ مارس والتمويه على الجنود فى الليلة الثانية، حتى يتم اختفاء أثناسيوس عن أعين قسطنطينوس تماما، حتى إذا جاء يوم ١٦ أبريل ٣٣٩ كان الأسقف السكندرى قد اتخذ سبيله فى البحر هربا من سطوة الإمبراطور، قاصدا روما، بادئا بذلك رحلة نفيه الثانى التى قدر لها أن تطول هذه المرة ستة أشهر وسبع حجج. وكان الرهبان المصريون هم العامل الرئيسى فى نجاته بنفسه وارتحاله إلى أوروبا.

وهنا يثور سؤال له وجاهته، لماذا لم يبق أثناسيوس فى حماية الرهبان هذه المرة كما سوف يفعل فى المرات الثلاث التاليات!؟

(1) ATHANAS. Vita S. Antonii, praef.

(2) SOZOM., hist. Eccl., II 31.

(3) ATHANAS. Historia Arianorum 10; Epistola encyclica, 5.

مما لا شك فيه أن أثناسيوس أثر أن يذهب بنفسه إلى الغرب الآن ليعرض  
 قضيته وقضية كنيسة على رجال الدين هناك، يدفعه إلى ذلك إيمان يقيني أنه  
 سوف يجد الحماية لدى ولدى قسطنطين، إمبراطوري الغرب، نعني قسطنطين  
 الثاني، الذي أعاده إلى الإسكندرية بعد وفاة أبيه عام ٣٣٧، وقسطنز، وهذا ما  
 حدث بالفعل وإذا كان قسطنطين الثاني لم يلبث أن قتل بعد وصول أثناسيوس  
 بأشهر معدودات (٣٤٠) فإن أثناسيوس وجد في قاتله، أخيه قسطنز، كل الحماية  
 والتأييد الذي يبحث عنه، بل بلغت الأمور حد إقدام عاهل الشطر الغربي من  
 الإمبراطورية، قسطنز هذا، على تهديد أخيه قسطنطيوس عاهل الشطر الشرقي  
 بإعلان الحرب عليه إذا لم يصدر قراره بعودة أثناسيوس إلى الإسكندرية، وقد جاء  
 ذلك صراحة في رسالة بعث بها إليه قال فيها بالحرف الواحد: "أثناسيوس ويولس  
 [أسقف القسطنطينية] في معيتي ... وسوف أبعث بهما إليك، ولئن رفضت تنفيذ  
 مشيئتي، فكن على يقين أنك ستجدي هنا، عندك، لأعيدهما بنفسى رغم أنفك" (١).

وفي ٢١ أكتوبر ٣٤٦ دخل أثناسيوس الإسكندرية دخول الظافرين، وأسرها  
 قسطنطيوس في نفسه، حتى وافته لحظة الانتقام، إذ لم يكد يمضى على عودة  
 الأسقف إلى الإسكندرية إلا أربع سنوات فقط، حتى تم اغتيال حاميه الإمبراطور  
 قسطنز، وفي عام ٣٥٣ تم انتحار قاتله "ماجنتيوس" Magnentius بعد هزيمته،  
 فأضحى قسطنطيوس بذلك سيد الإمبراطورية الفرد بلا منازع، وكان أثناسيوس  
 شغله الشاغل، فعمل على أن يغلق باب الغرب في وجهه تماما، فعزل أشهر أساقفة  
 النيقية فيه، وهم حلفاء أثناسيوس، حتى إذا اكتملت الدائرة على هذا النحو استدار  
 إلى الإسكندرية، وأصدر أوامره بالقبض على أثناسيوس عام ٣٥٦.

ففي منتصف ليلة الخميس الثامن من فبراير من هذا العام، وبينما أثناسيوس  
 يوم جموع المصلين في كنيسة ثيوناس، دهم الجنود البيزنطيون الكنيسة بقوة  
 قدرت بخمسة آلاف رجل، غير أن أثناسيوس أفلت من بين أيديهم بصورة تعيد إلى  
 الأذهان ما حدث من قبل ذلك بسبعة عشر عاما (٣٣٩)، وكان الرهبان هم العنصر  
 الفاعل هنا أيضا، ويخبرنا بذلك أثناسيوس نفسه (٢) حيث يقول "إنه وجد نفسه محاطا

(1) SOCR. Hist. Eccl. II 22.

(2) ATHANAS. Apologia ad Constantium, 25 – Apologia de fuga, 24 – Historia  
 Arianorum 48.

بجموع الرهبان الذين امتلأت بهم الكنيسة على غير العادة، ونفر من الاكليروس، وأخذوه وسطهم، ودفقوا به خارج الكنيسة دون أن يفطن إليهم أحد من الجنود، ولما لم يقف الجنود على أى أثر للأسقف، راحوا يقتحمون فى عصبية ظاهرة حجرات الكنيسة ويحطمون الأبواب!! ولا شك أن وجود الرهبان بهذا العدد الضخم فى تلك الليلة بالذات، مما لفت نظر أثناسيوس نفسه، يؤكد ما ذهبنا إليه من قبل من القول بوجود هذا التنظيم السرى الدقيق للرهبان، ووقوفهم على أخبار الجنود وخطتهم قبل تنفيذها.

وكان طبيعيا أن يولى أثناسيوس وجهه الآن شطر الصحراء فى ضيافة الرهبان، أو حتى فى الإسكندرية أحيانا مختفيا عن أعين السلطة الإمبراطورية، يحميه هذا الجهاز الرهبانى بتنظيمه الدقيق. لقد وجد فيه الرهبان رمزا يعبر عن مدى كراهيتهم وتحديهم فى الوقت ذاته للإدارة الإمبراطورية. وقد أمضى أثناسيوس فترات نفيه الثلاث الأخيرة هذه [٣٥٦ - فبراير ٣٦٢]؛ [أكتوبر ٣٦٢ - أغسطس ٣٦٣]؛ [مايو ٣٦٥ - فبراير ٣٦٦] وسط الرهبان، ووسطهم - خاصة فى الفترة التى امتدت ست سنوات (٣٥٦ - ٣٦٢) وضع أثناسيوس معظم مؤلفاته فى الرد على الأريوسيين، وتاريخ الفكر الأريوسى، وحياة القديس أنطونيوس، ودفاعه عن اختفائه وسط الرهبان، وعددا آخر من مؤلفاته العديدة ومن بينها أيضا عدد من الرسائل كتبها إلى الرهبان. وقد جاء فى واحدة منها: "... لا تعطوا الفرصة لأولاء [يعنى الأريوسيين]، وذلك أنه إذا ما رآكم راء، أنتم يا أهل الإيمان، ترتبطون أو تدخلون فى شركة أولئك النفر، أو تشركون فى الشعيرة وإياهم، فإن الجموع سوف تتقبل الأمر ببساطة وتتبعكم إلى الكفران"<sup>(١)</sup>.

وهذه العبارة الأخيرة لا تحتاج إلى تعليق على مدى الدور الخطير الذى لعبه الرهبان المصريون فى قضية أثناسيوس والنيقية. وفى هذا القول من الأسقف للسكندرى دلالة كافية على ما كان يعوله أثناسيوس، بل وخصومه الأريوسيون أيضا على اجتذاب الرهبان كل إلى قضيتهم. غير أن أثناسيوس كان قد حاز قصب السباق فى هذا الميدان، وقد بلغ الود بين الأسقف والرهبان درجة كبيرة تتبدى فى رسائله العديدة إليهم، والتى يبدأها دائما مخاطبا إياهم "الإخوة الأحبة الأعزاء"

(1) ATHANAS. Epistola ad Monachos, I, 11.



ويختتمها قاتلا: "من صديق وفي إلى أوفى الأصدقاء". وقد كانوا كذلك فعلا بالنسبة لأثناسيوس.

وقد كانت جهود هؤلاء الرهبان عاملا هاما من بين ما أودى بجهود الأريوسيين في السيطرة على كنيسة الإسكندرية<sup>(1)</sup> وبرز ذلك واضحا فيما وصل إليه الخال بالأسقف جورج الكباوكي الذي كان قسطنطيوس قد يعث به أسقفا للإسكندرية خلال فترة نفي أثناسيوس الثالثة (٣٥٦ - ٣٦٢)، وكان يدين بالطبع بالعقيدة الأريوسية، وانتهى أمره بسحله في شوارع الإسكندرية، نتيجة ذلك الكره الدفين - كما - يصفه المؤرخ "سوزوموس"<sup>(2)</sup> Sozomenos - والذي يحمله له الرهبان جميعا، وقد بادلهم جورج نفس القدر من الكراهية، موقنا أنهم وراء عصيان المصريين لأوامره وإطاعة تعاليمه، ونفورهم منه ورفضهم الدخول في شركته الأريوسية. ويقول المؤرخ "جيبون"<sup>(3)</sup> إنه في الوقت الذي كانت فيه كل أجهزة الدولة عسكريا وماليا تبحث عن أثناسيوس وترصد الجوائز لمن يأتيها به حيا أو ميت، وتتنذر بأوخم العواقب لمن يحمي عدو الدولة الأول، كان الرهبان يقيمون أرواحهم دفاعا عن أثناسيوس، وبأيديهم كان ينتقل من مكان أمين إلى آخر أكثر أمنا إذا ما دهمه الخطر، وظل بينهم حتى مات قسطنطيوس (سنة ٣٦١)، وهؤلاء يقومون على خدمته، حراسا له ومساعدين ورسلا. ويضيف "روبرتسون"، "لقد امتلأت المدن والقرى والفيافي والأبيرة والمقابر والقفار بمندوبي البلاط يبحثون عن الأسقف الهارب دون جدوى، ولم نسمع أن راهبا واحدا قد وشى به أو غدر"<sup>(4)</sup>. لقد كان الأسقف يمضى منتقلا بين صوامع مصر العليا والسفلى وأديرته، حيث يجد نعم المأوى، وهناك تتوالى عليه الرسائل تحمل الولاء أول التحذير، وتبقيه على علم بالأحداث في مصر وخارجها ساعات وقوعها، وتحمل رسالته وكتاباتة إلى كل مكان في مصر، ويكفي أن نعلم أن الرسائل الفصحية التي كان أثناسيوس يكتبها كل عام، كانت توزع على كل رجال الكهنوت المصري من الإسكندرية إلى طيبة، تحمل إلى رجال الدين هؤلاء تعاليم الأسقف الدينية

(1) Neal, A history of the holy Eastern church, the Patriarchate of Alexandria, I, p. 180.

(2) SOZOMEN. Hist. Eccl. IV, 10.

(3) Gibbon, Decline and Fall, II, p. 401.

(4) Robertson, prolegomena, 51 - 53.

وتعليماته، وشروحه وتفسيراته، يحملها اليهم الرهبان في حذر شديد، ونظام دقيق يتسم بالضبط الكامل والسرية المتقنة.

واضح تماما ذلك الارتباط الوثيق بين الكنيسة السكندرية وجموع الرهبان المصريين، لقد كان الكرسي السكندري يمثل الكيان المحوري الذي يلتفون حوله ويعبرون من خلاله عن مشاعرهم الدفينة تجاه الإدارة الإمبراطورية، فقد سامتهم الخسف في الدنيا والدين، في الضرائب والعقيدة، واضطرتهم قسرا إلى هجران حياتهم العامة ودورهم وممتلكاتهم والالتجاء إلى الصحراء، ورغم أنهم ارتضوا هذه الحياة النسكية من بعد، وأصبحت عالمهم الذي يحيون، إلا أن المرارة التي خلفتها المعاملة القاسية من جانب موظفي الإدارة الإمبراطورية تجاههم، ظلت عالقة بلوقمهم. ولم يكن بطاركة الإسكندرية، سواء كانوا يونان متمصرين أو مصريين متأخرين، أقل من الرهبان كراهية للإدارة الإمبراطورية، فعلى أيدي هؤلاء عانى رجال الكليروس المصري والمسيحيون مساوات الاضطهاد السياسي الوثني، ثم ازداد الألم لديهم بعد أن حل بهم العذاب على أيدي الأباطرة المسيحيين الذين نصبوا من أنفسهم رعوما للكنيسة ونوابا للمسيح، غير أن الألم راح يعتصر نفوس أساقفة الإسكندرية، ويزيدهم كراهية تجاه العاصمة الإمبراطورية. بعد أن رأوا المجمع الكنسي المسكونية تزحزح الإسكندرية عن مكانتها التالية لروما مباشرة لتحتلها القسطنطينية، روما الجديدة، العاصمة الوئيدة. ورغم أن الكنائس الرسولية كانت تقر بسبق الإسكندرية الفكرى ومكانتها الثقافية، وتنزلها في أمور العقيدة منزلا كريما، وتستلهم رأبها وغواها في المسائل الكريستولوجية حتى عام ٤٥١، إلا أن الأباطرة ما كانوا ليقبلوا بأن تكون كنيسة عاصمتهم أدنى في المرتبة الأسقفية من كنيسة إحدى الولايات التابعة لها. وفي الوقت نفسه ما كان أساقفة الإسكندرية ليرتضوا هذا الوضع الذي يجرمهم حقا هم أجدد الناس باحتلاله بين الكنائس الرسولية.

ويروى لنا مؤرخو الكنيسة <sup>(١)</sup> قصة طريفة تدور أحداثها في الفترة التي صدر فيها قرار الإمبراطور "جوليان" Julianus (٣٦١ - ٣٦٣) بنفى الأسقف

(1) SOCR. Hist. III, 14; THEOD. Hist. Eccl. III, 5.

السكندري أثناسيوس، وهى رغم طرافتها تحمل فى مغزاها دلالات هامة حول دور الرهبان فى حماية الأسقف باعتباره الرمز الحى الذى تتعلق به كل آمالهم تحديا للسلطة البيزنطية، وتصور هذه القصة أن أثناسيوس أسلم قياده تماما للرهبان، الأصدقاء المخلصين، الذين أعدوا له خطة للهروب نجاه من جوليان وجنده، وخرجوا به من الإسكندرية، وراحوا يضربون صفحة النيل باتجاه الجنوب، وجدّ جنود الإمبراطور فى أثره بحثا عنه، فلما أدرك الرهبان أن الجنود قاب قوسين أو أدنى منهم، أداروا وجهة القارب ثانية باتجاه الشمال ليصبحوا وجها لوجه مع مطارديهم، وسأل أحد الجنود من بالقارب إذا كانوا قد رأوا قاربا يقل أثناسيوس؟ وتقول القصة إن أثناسيوس أجابهم بنفسه، وهم لا يعرفونه، "إنه ليس بعيدا عنكم"، فولى الجنود وجه قاربهم باتجاه الجنوب مصعبين بحثا عن هذا القريب!! بينما عاد الرفاق بأثناسيوس ثانية إلى الإسكندرية ليمضى فيها بضعة أيام حتى غفلت عنه العيون، فانطلق مسرعا إلى طيبة ليبدأ بذلك فترة نفيه الرابع. ولا بد أن يكون الرهبان قد بدلوا هيتهم وغيروا أريدتهم وحذا الأسقف حذوهم إمعانا فى تضليل جند جوليان واحكاماً لعملية التخفى.

ومن المعروف أن الإمبراطور جوليان لأسباب عديدة لا مجال هنا للخوض فيها، قد قام بمحاولة لبعث الحياة فى الوثنية من جديد<sup>(١)</sup>، قبل أن تثبت أقدام المسيحية فى الإمبراطورية، ولهذا عرفته الكنيسة ومؤرخواها بـ"جوليان المرتد" Apostate، ورغم أن الرجل لم يمارس أى نوع من أنواع الاضطهاد الذى عانى منه المسيحيون على عهد أسلافه الوثنيين، وإنما اتبع نمطا فكريا معينا يتفق وتكوينه الفيلسوفى فى مواجهة المسيحية، حتى أطلق عليه القديس جيروم Hieronimus لقب "الاضطهاد النبيل"، إلا أن الكنيسة جعلته عدوها الأول اللدود، وامتلأت كتب التاريخ الكنسى المعاصرة واللاحقة بالروايات العديدة التى داعبها الخيال كثيرا عن موته، والتنبؤ بمقتله، وكيف امتلأ شعب الكنيسة بالمسرة، وساد الأرض سلام بوفاته، حتى أن ديديموس Didymus الضرير نفسه، وهو من هو

(١) لمزيد من التفصيلات عن ذلك راجع، رأفت عبد الحميد، الدولة والكنيسة، الجزء الثالث، الفصل التاسع؛ للمؤلف نفسه أيضا، مصرع جوليان الفيلسوف الإمبراطور، بحث منشور فى كتاب "قطوف دانية" تحرير عبد القادر الرباعى ص ٤٨١ - ٥٣٣.

من أعلام الفكر السكندري، وآخر أساتذة مدرسة اللاهوت في الإسكندرية، وكان صديقا حميما لأثناسيوس، كان بطلا لإحدى هذه الروايات<sup>(١)</sup>، والذي يعنينا من هذه الروايات كلها أن الرهبان المصريين كانوا حجر الزاوية في كل أحداثها، وأصحاب اليد الطولى في كل فصولها.

غير أنه ليس أدل على أهمية الدور الذي قام به الرهبان المصريون تحديدا للسلطة البيزنطية، مما يرويه أثناسيوس نفسه، فقد احتفظ الزمن بشجرة من تقرير عن الراهب "ثيودور" أعد من أجل "ثيوفيلوس" Theophilus أسقف الإسكندرية (٣٧٥ - ٤١٢)، وهي عبارة عن بقية من قصة رواها أثناسيوس نفسه على مسمع اثنين من الرهبان هما "أمونيوس" Ammonius الذي اختير في الفترة من ٣٥٧ حتى ٣٦٢ أسقفا على "إليازكيا" Elearchie (شمال الدلتا)، و"هرمون" Hermon أسقف مدينة "بوسطس" Bubastis، وتقدم لنا عرضا شائقا للمرحلة الأخيرة من نفي أثناسيوس للمرة الرابعة. ولندع الحديث الآن للأسقف السكندري نفسه، يقول: "لقد رأيت آنذاك رجلا عظيما من رجالات الله مات مؤخرا، إنه ثيودور رئيس الرهبان الطابنيين Tabennesian، وأب الرهبان حول "أنطينوى" Antinopolis "الشيخ عبادة حاليا" ويدعى "بامون" Abbas Pammon، ذلك لأنني عندما طوردت على يد جوليان، وكان متوقعا أن أدبح بأوامره، لأن هذه الأبناء كانت تصلني عن طريق أصدقاء حميمين [الرهبان]، أتى إلى هذان الرجلان في نفس اليوم في: أنطينوى" وقررا أن أختفي مع ثيودور، ومن ثم نزلت إلى قازيه الذي كان مغطى تماما، وصحبنا رئيس الرهبان "بامون"، ولكن الريح لم تكن موافقه، فرحنا أصلى وأتضرع، على حين قطر الرهبان مع ثيودور القارب، أما "بامون" فقد أخذ يهدئ من روعي، ويسرى عني، قلت له صدقتني عندما أقول لك

(١) SOZOM: Hist. Eccl. VI, 2 تخبرنا إحدى القصص أن ديديموس تملكه الغم والحزن لخطايا جوليان، وما كان من اضطهاده للكنيسة، فاعتكف الرجل وراح يقدم الصلوات والضراعة للرب دوما حتى يبصر هذه الفعال! وفي إحدى الأمسيات وكان الهزال قد اعتراه ومليه الأرق الكرى، ثم غالبه للنعاس فوق كرسية قلبه، فأخذته غيبوبة وشملته حالة من الانجذاب الروحي، فرأى جيادا بيضا تمزق في الهواء، وسمع صوتا يهتف بأولئك الذين يمتطون صهواتها "أذهبوا إلي ديديموس وأخبروه أن جوليان قد مات الساعة، ودعوه ينقل هذا الخبر إلى أثناسيوس الأسقف، ودعوه ينهض ويظلم."

إن قلبي لم يعرف السلام أبدا كما عرفه أثناء الاضطهاد... وبينما أنا ماض في حديثي ثبت ثيودور عينه على بامون، وافتز عن ابتسامته ثغره، بينما علا الضحك وجوه الآخرين، ورحت أحملق مشدوها، وخطبتهم" فيم ضحككم؟! أتظنون بي جينا؟! فلم يلتفت إلى ثيودور، وقال لبامون "خبره علام نضحك"، فأجاب.. بل أخبره أنت؟ قال ثيودور "الآن قتل جوليان في فارس" "لأن الرب قد أعلن أمامه أن الرجل متكبر، الذي قد وسع نفسه كالهوية (حقوق ٥/٢). ولقد امتلأت يقينا أن كثيرين من أولئك الذين يسرون بالرب، يعيشون عن الأنظار بعيدين .. أولئك هم الرهبان"<sup>(١)</sup>.

وتكشف لنا هذه الشذرة جزءا هاما من الصلة الوثيقة بين أثناسيوس وساكني الأديار والقلاي، ومنها نعلم أن الأسقف السكندري قد وصل في فترة نفيه هذا إلى إقليم طيبة، واستقبل بالموودة والرعاية من جماعات الرهبان على طول الطريق من النطرون إلى أنطينوى، ومدى حرص هؤلاء "الأصدقاء الحميمين" على حياته والتعلق به، مما تبدي في نقله من مكان لآخر على أيديهم، وظهر في هذه الأنباء التي تحمل له فورا عقب وقوعها، ولو لم يكن هناك غير هذه الوثيقة التي تكشف عن العلاقة الوثيقة بين الأسقف السكندري والرهبان ودورهم في تحدى السلطة الإمبراطورية، لكفى. وإذا علمنا أن جوليان قد لقي حتفه في ٢٦ يونية ٣٦٣، وأن هذا النبأ قد أنبع في الإسكندرية يوم ٢٠ أغسطس، وأن أثناسيوس قد عاد إلى الإسكندرية قبل أول سبتمبر، أدركنا مدى السرعة والتنظيم الدقيق الذي حرص الرهبان على توفيرهما في علاقتهم بالأسقف، وأيقنا في الوقت نفسه بمدى الثقة التي كان أثناسيوس يضعها في هؤلاء الرهبان، والأهمية الكبرى التي علقها عليهم في نزاعه الطويل مع الأباطرة.

ويروى أثناسيوس في الجزء الأخير من هذه "الشذرة" Narratio ad Ammonium التي عرضناها لها، أن الراهب بعد أن نقل إليه خبر وفاة جوليان، أخبره كذلك أن إمبراطورا مسيحيا ورعا سوف يرتقى العرش خلفا، وأن عليه أن يسرع للقاءه دون توان. ولئن كانت صيغة الحديث قد صدرت عن ثيودور في شكل

(1) ATHANAS. Narratio Athanasii ad Ammonium episcopum, Nicene, IV, 2, 487.

تتبع بما سيحدث، إلا أن الحقيقة أن اختيار "جوفيان" للعرش قد أعقب وفاة جوليان مباشرة وفي ميدان المعركة، ومن ثم فلا بد أن يكون كلا النبأين قد نقلتا مرة واحدة إلى الرهبان وبالتالي إلى أثاناسيوس. وهذا يفسر لنا لماذا كان أثاناسيوس أسبق الأساقفة جميعا في لقاء الإمبراطور الجديد عقب عودته من فارس.

وكان الرهبان أيضا هم الذين نقلوا إلى أثاناسيوس نبأ اعتزام القائد "فيكتورينوس" Victorinus مهاجمة كنيسة "ديونيسيوس" Dionysius بناء على أوامر الإمبراطور الجديد "فالنز" Valens (٣٦٤ - ٣٧٨)، وكان أثاناسيوس قد اعتاد أن يسكن إلى هذه الكنيسة في الفترة الأخيرة بعد عودته من نفيه الرابع. وقد انسحب الرهبان بالأسقف إلى بيت يقع عند فرع النيل الذي يفصل الإسكندرية عن ضاحيتها الغربية ليختبئ فيه عن أعين جنود الإمبراطور، ثم ارتحل بعد ذلك إلى ضيافة "أصدقائه الحميمين" الرهبان.

وفي الثاني من مايو عام ٣٧٣ مات أثاناسيوس، وكانت هذه هي اللحظة الحاسمة التي واثت السلطة البيزنطية ممثلة الآن في الإمبراطور فالنز للإنشقاق من هؤلاء الذين ظاهروا أثاناسيوس ووقفوا له الحماية على امتداد أسقفية طيلة ستة وأربعين عاما (٣٢٨ - ٣٧٣)، فاندفعت القوات البيزنطية إلى الصحراء تهاجم الأديرة وتقتذف بالرهبان، بعضا إلى المنفى وبعضا إلى العذاب<sup>(١)</sup>. ويقول المؤرخ الكنسي "سوزومونوس"<sup>(٢)</sup>، إن "لوقا" الأسقف الأريوسي هو الذي قاد الجند ضد الرهبان، فقد كان على يقين أنه إذا تمكن من القضاء على معارضة هؤلاء، دانت له كنائس مصر كلها.

وإذا كان هذا هو حال الرهبان مع الأسقف السكندري أثاناسيوس، باعتباره الرجل الذي وضع اللبنة الأولى في العلاقات الوطيدة بين الكنيسة المصرية وهذا المجتمع الرهباني عبر صحراوات مصر وعلى امتدادها، وباعتباره أيضا الرمز الذي جسد الآمهم وأمالهم ضد تعسف واضطهاد السلطة البيزنطية، فإن الرهبان ظلوا يمارسون الدور نفسه مع كل أساقفة كنيسة الإسكندرية تحديا للسلطة البيزنطية المقيتة إلى نفوسهم، وحتى في فترات المصالحة التي جرت بين القسطنطينية

(1) SOCR. Hist. Eccl. IV, 20.

(2) Hist. Eccl. IV, 20.

والجالس على عرشها وبين الإسكندرية على عهدى ثيودوسيوس الأول وسميه الثاني نجد الرهبان قاموا بدور كبير جدا لا يمكن إنكاره في المجمع المسكونية أوالمكانية التي عقدت لمناقشة القضايا الإيمانية حول طبيعة المسيح في القرنين الرابع والخامس بصفة خاصة.

وليس يخاف علينا ذلك الدور الكبير الذى قام به الرهبان وقوفاً خلف الأسقف السكندرى ثيوفيلوس ضد "الأوريجنية"<sup>(١)</sup>، فأعادوا إلى الأذهان بذلك موقفهم تجاه الأريوسية على عهد أنثاسيوس، كما أنهم كانوا عضده فى تحديه لأسقف القسطنطينية اللاهوتى الشهير يوحنا ذهبى القم. على أن دورهم الذى لا يمكن إنكاره وهو قيامهم بالهجوم على السرايوم بإعتباره معقل الوثنية والفكر الفلسفى فى الإسكندرية<sup>(٢)</sup> وتكرر هذا المشهد ثانية على عهد الأسقف السكندرى كيرلس، حيث قام الرهبان - برضا الأسقف وتحت سيمعه وبصره - بالاعتداء على الفيلسوفة السكندرية هيباشيا، وكانت واحدة من أشهر أساتذة مدرسة الإسكندرية الفلمسية، وقاموا بتجريدها من ملابسها وسحلها فى شوارع المدينة. ولا شك أن هذه الأحداث تعكس بصفة عامة موقف الرهبان من الفكر الفلسفى والتراث اليونانى<sup>(٣)</sup>، ولدينا مثال آخر على هذا الدور الرهبانى - دون الدخول فى التفاصيل الكثيرة - ما حدث فى المجمع المسكونى الثالث الذى عقد فى سنة ٤٣١ بمدينة "إفسوس" Ephesus لمناقشة آراء "نسطور" Nestorius أسقف القسطنطينية التى داعت آنذاك حول كون العذراء هى أم المسيح للبشر وليست أم للمسيح الإله، وكان هذا يعنى تغليباً للطبيعة البشرية فى المسيح على الطبيعة الإلهية<sup>(٤)</sup>، وقد تصدى الأسقف السكندرى "كيرلس" Cyrillus لهذه الآراء ووضع اثنى عشر بنداً تتضمن قانون الإيمان السكندرى الذى جاء مخالفاً تماماً لآراء نسطور، وقرن كل بند منها باللعة [الأناتيميا] Anathema على كل من يقول بغير ما يقول به كيرلس، حتى عرف هذا العمل بـ"الأناتيميا الاثنى عشر"، وعبر أسقف الإسكندرية البحر إلى آسيا الصغرى حيث "إفسوس" مدينة المجمع، يحف به جمع من الرهبان المصريين بلغ عددهم

(١) راجع الفصل الثانى، ص ١٤٥ - ١٤٦.

(٢) راجع الفصل الأول، ص ٢٧ - ٢٨.

(٣) راجع الفصل الأول، ص ٥٨ - ٦٢.

(٤) راجع الفصل الثالث، ص ٢٣٣ - ٢٣٧.

خمسين راهبا، وعد ذلك مظاهرة تأييد لكيرلس من رهبان مصر في تصديده لكنيسة القسطنطينية التي عدها المصريون ممثلة للسلطة البيزنطية. خاصة وأن الإمبراطور ثيودوسيوس الثاني كان يقف من وراء أسقفه قبل أن يتحول تماما إلى الوقوف في صف الأسقف السكندري. وقد أثار حضور هذا العدد من الرهبان إلى مدينة المجمع استياء كثير من الأساقفة وسخطهم، لأنه لم تجر سنة المجمع الكنسية على هذا النحو من قبل،

ويبدو أن كيرلس قد أعد للأمر عدته تحسبا لأي حادث يطرأ لشخصه هناك، وأراد أن يبين لأعين الإدارة البيزنطية أن هؤلاء الرهبان يعبرون عن رأى المصريين فيما لو حدث أى اعتداء على شخص الأسقف السكندري أو تعرض للإهانة، وكان كيرلس واعيا لما يفعل فقد حدثت مثل هذه الحوادث لعدد من الأساقفة في بعض المجمع الكنسية خارج ديارهم. وكان هذا بعينه هو ما وقع لخليفته على الكرسي السكندري الأسقف "ديوسقورس" Dioscorus، حيث تم الاعتداء على شخصه وإهانتته من جانب الأساقفة أنفسهم في المجمع المسكوني الرابع الذي عقد بمدينة خلقيدونية Chalcedon بأسيا الصغرى في عام ٤٥١ على عهد الإمبراطور "مارقيانوس" Macianus بعد أن اتفقت كل من روما والقسطنطينية على جدع أنف الإسكندرية.

ولم تكن السنوات الأخيرة من السيادة البيزنطية على مصر إلا خاتمة المطاف لسيادة الاضطهاد الديني الذي مارسه الأباطرة المسيحيون في القسطنطينية ضد بنى إخوانهم في العقيدة، المسيحيين في مصر، وجرى على يدي الإمبراطور هرقل ونائبه في مصر "قيرس" Cyrus الذي عرفه المصريون بـ"المقوقس" من صنوف العذاب وألوانه ما لم تجر بمثله ولايات العذاب زمن الإمبراطور الوثني "نقلديانوس" Diocletianus الذي عرفت فترة حكمه (٢٨٤ - ٣٠٥) بعصر "الاضطهاد الأعظم". وقد حاول هرقل والمقوقس حمل المصريين على الإيمان بعقيدة تخالف إيمان كنيسة الإسكندرية، واتبعوا في ذلك أسلوبا عنيفا بسطه المؤرخ الانجليزي "ألفريد بتلر" في كتابه "فتح العرب لمصر" لمن شاء أن يستزيد<sup>(١)</sup>، معتمدا في ذلك على ما سجله بأقلامهم الكتاب المسيحيون المعاصرون واللاحقون

(١) راجع الفصل السابق، ص ٢٥٢.



من المصريين، من ذلك مثلا ما حدثنا به "ساويرس بن المقفع" في كتابه الذائع "تاريخ بطاركة الإسكندرية" عما لقيه الأسقف السكندري بنيامين من المعاناة، وما كان من أمر هروبه إلى الصحراء، ثم ما حل بأخيه "ميثا" الذي قبض عليه المقوقس ووضع المشاعل في جنبه، ثم وضعه في جوال مملوء بالرمال وألقى به في البحر. ولعل خير تعبير عن هذه الحال ما سطره بقلمه المؤرخ "يوحنا النقيوسي" رغم تعصبه الشديد، يقول: "أولئك الرومان هم أعداء المسيح الذين دنسوا الدين برجس بدعهم، وفتنوا الناس عن إيمانهم فتنة شديدة لم يأت بمثلها عبدة الأوثان ولا البرابرة، وعصوا المسيح ربهم وأذلوا أتباعه".

وقد اتبع "بنيامين" أسقف الإسكندرية السبيل نفسه الذي سلكه أثناسيوس وغيره من الأساقفة من قبل، إذ ولى وجهه شطر الصحراء يلتمس الحماية والأمان لدى الرهبان من هذا البيطش البيزنطي، ولم تقلج جهود الإدارة البيزنطية وعيونها في العثور عليه. فقد قام الرهبان إزاءه بمثل ما فعلوه مع "صديقهم الحميم" أثناسيوس قبل ثلاثة قرون من الزمان، وظل الأسقف السكندري مختفيا عند الرهبان المصريين قرابة عشر سنوات، حتى قدم المسلمون إلى مصر، وأذاع عمرو بن العاص كتاب الأمان للأسقف والمسيحيين جميعا. وسجل "ساويرس بن المقفع" ذلك على لسان "بنيامين" بعد عودته من منقاه واستقبال عمرو بن العاص له بما يليق بمكانته، قال: "لقد وجدت أمنا من خوف، وإطمئنانا بعد بلاء.. لقد صُرف عنا اضطهاد الكفرة وبأسهم".

# الفصل الخامس

الإسكندرية .. والكنيسة الإثيوبية



## الفصل الخامس

### الإسكندرية .. والكنيسة الإثيوبية

النيل شريان الحياة لمصر، ومصدر الخير والنماء لأهلها، وموضع الحب ونبع العطاء لكل من وقع بصره عليه وأرتوى بعذب مائه. قدسه القدماء وعبدوه، واحتفلوا بمولده المتجدد كل عام يوم ذروة فيضانه، وتغنى به الشعراء، وخلده الأدباء بعد أن غداً لديهم وحى إلهام وباعث قريض.

وحضت مصر بإعتبارها المحطة الأخيرة في رحلة هذا المسافر العظيم، أن يكون مجرى النهر مسرى الأمن والأمان لها دوماً في علاقات وطيدة وحسن جوار مع كل دول حوضه الكبير على مر العصور، يقول الدكتور جمال حمدان<sup>(١)</sup>: "ومن الأنهار ما لا تاريخ له، وأخرى لها تاريخ، فالأولى تظل مجرد تعبير جغرافى فحسب، بينما تصبح الثانية أنهاراً تاريخية مثلما هي ظاهرة جغرافية، والنيل يقينا نهر تاريخى بكل ما تحمل الكلمة من معنى، بل هو أعظم وأهم الأنهار التاريخية فى العالم بلا ريب، مثلما هو من أعظمها وأهمها جغرافياً، فالزواج الجغرافى السعيد بين مصر والنيل كانت ثمرته أول حضارة وأكبر نيل حضارى فى التاريخ، ولهذا فإن عد النيل "أبا مصر"، وكانت مصر بدورها "أم الدنيا"، فإن النيل يصبح ببساطة الجد الأعلى للحضارة البشرية، وفضله بهذا ليس على مصر وحدها ولكن على العالم كله كذلك".

لم يتجاوز أستاذنا الحقيقة فيما قاله؛ ذلك أن مصر بامتدادها الحضارى البعيد عبر آلاف السنين، والذي أقامته على ضفتى النهر ودلتاه تركت بصماته الواضحة على الشعوب الأخرى التى جاورتها وجاءت بعدها، وقدمت لها الكثير فى كل مناحى الحياة والمعرفة الإنسانية.

وإثيوبيا واحدة من دول حوض النيل، وهضبتها تعد المصدر الرئيسى لفيضان النهر الخالد فى صيف كل عام، عن طريق النيل الأزرق الخارج من

(١) شخصية مصر، دراسة فى عبقرية المكان، القاهرة / طبعة دار الهلال ج٢ ص ٧٨٢.

بحيرة "تانا" فى أعلى الهضبة الإثيوبية، والعلاقات بين مصر وإثيوبيا وطيدة بحكم رابطة النيل العظيم، والعلاقات التجارية القديمة، والعلاقات السياسية الحديثة، والاتفاقيات الدولية لضبط وتنظيم الإفادة من مياه النيل.

على أن ثمة علاقة أخرى تربط مصر وإثيوبيا تعود إلى القرن الرابع الميلادى، لها طابعها الخاص الذى يترك أثره فى النفوس والأرواح، ويمتد ليمسك رداءه على الاتجاهات الثقافية السائدة، لصدوره عن العقيدة الدينية.

فقد شهد القرن الرابع الميلادى تغييراً جذرياً إن لم يكن إنقلابياً فى المفاهيم العامة السائدة فى العالم المعروف آنذاك، بعد أن تحولت الإمبراطورية إلى مملكة المسيحية فى بدايات القرن الرابع الميلادى على يد قسطنطين Costantinus العظيم وبنيه، عندما اعتبرت المسيحية، ديانة شرعية " *riligio licita* " أو " ديانة مصرح بوجودها " تحت مظلة الوثنية، الديانة الرسمية للإمبراطورية، ثم اعتبارها هى الديانة الرسمية للإمبراطورية بدلاً من الوثنية فى نهايات القرن الرابع الميلادى على يد الإمبراطور ثيودوسيوس الأول Theodosius I. وكنيجة حتمية لذلك كان لا بد أن يحدث التحول الهائل فى الفكر السياسى والنظام الإقتصادى والعلاقات الاجتماعية.

وكانت مصر خاصة أكثر بلدان الإمبراطورية مساهمة فى هذا التحول الهائل، بل ليس من المبالغة أن نقول - كما قال الفيلسوف برتراند راسل Bertrand Russel أن مصر تركت بصماتها الواضحة على العالم المسيحى والمسيحية خلال تلك الفترة الباكرة، وكان هذا أمراً طبيعياً يتفق والمكانة الفكرية التى احتلتها مصر آنذاك؛ بوجود المدرستين الفلسفية واللاهوتية كما ذكرنا آنفاً (١).

وتشهد المجامع الكنسية المكانية والمسكونية، التى عقدت فى الكنيسة الشرقية على امتداد القرون من الرابع إلى السادس، على الدور الكبير الذى لعبه أساقفة الإسكندرية، خريجوا تلك المدرسة، فى المناقشات الجدلية الدائرة من حول المسيح وطبيعته، والإسهام الفكرى البارز فى وضع أسس العقيدة المسيحية الأرثوذكسية.

(١) راجع الفصلين الأولين.

وكانت كنائس فلسطين وسوريا وآسيا الصغرى وبلاد اليونان وإيطاليا وغالة، تنتظر القول الفصل من آباء اللاهوت السكندري في المسائل الكريستولوجية<sup>(١)</sup>.

لم يكن غريباً إذن إزاء هذه السمعة العالمية الذائعة في دنيا المسيحية، أن تكون الإسكندرية قبلة الدارسين باعتبارها كعبة العلوم والمعارف الإنسانية، ومحراب التعليم والفكر العقيدية الذي تتجه إليه أفئدة المتطلعين إلى الصيغة الخالصة لقانون الإيمان القويم. ولما كانت مصر هي بوابة أفريقيا ومفتاحها من ناحية الشمال الشرقي، فقد كان طبيعياً وقد احتلت قلب الطرق التجارية آنذاك أن يتناقل الغادون والرائحون شمالاً وجنوباً جل ما كان يجري على أرض مصر في مختلف المجالات المادية والروحية.

هكذا نفهم لماذا قدم " فرومنتيوس Fromentius السوري المولد، الإثيوبي المقام، إلى الإسكندرية ملتصقاً برعاية الكنيسة السكندرية لشعب مملكة "أكسوم" Auxuma (إثيوبيا) من خلال إنشاء كنيسة فيها تتبع رعويا آباء الكنيسة السكندرية وتهتدى بهديها، وتتبع تعاليمها، وتؤمن بما تؤمن به من الأرثوذكسية.

كان ذلك خلال العقد الأخير من النصف الأول للقرن الرابع الميلادي، عندما وصل إلى الإسكندرية قادماً من (أكسوم) فرومنتيوس هذا الذي كان يعمل مستشاراً لملكها، والتقى بالأسقف السكندري أثناسيوس Athanasius (٣٢٨-٣٧٣م)، وعرض عليه حالة المملكة ومدى احتياجها إلى كنيسة وراع، ووجد فرومنتيوس ترحيباً صادقاً من أسقف الإسكندرية، الذي أدرك على الفور، حسب تعبير المؤرخ المعاصر "سقراط" Socrates كم يبدو ذلك عظيم النفع والأثر<sup>(٢)</sup>.

وأيقن الرجل أن خير من يصلح لهذه المهمة هو هذا الرجل نفسه، "فرمنتيوس"، فرسمه أسقفاً، وعلى هذا النحو عاد صاحبنا إلى "أكسوم" ليصبح أول أسقف لكنيستها يتم تقلده مهام منصبه الرعوي من قبل الأسقف السكندري، لتبدأ بذلك رحلة طويلة في تاريخ العلاقات بين مصر وإثيوبيا من خلال الروابط الدينية، هذا بالطبع إلى جوار الروابط الأخرى الجغرافياً واقتصادياً.

(١) راجع الفصل الثالث.

(2) SOCR. Hist. Eccl. I, 19.

ويخبرنا المؤرخون المعاصرون "روفينوس" Rufinus (١) وسقراط (٢) وسوزمنوس Sozomenos (٣) وثيودوريتوس (٤) Theodoretus بأن "فرومونتوس" هذا كان أحد صبيين يدعى ثانيهما إديسيوس Edesius عملاً في خدمة تاجر سوري من مدينة صور يدعى مروبيوس Meropius، ذهبوا جميعهم في تجارة في المحيط الهندي، وأثناء عودتهم جنحت سفينتهم إلى الشاطئ الغربي للبحر الأحمر، حيث وقع الجميع أسرى في أيدي أهالي هذه المنطقة، ولقيت بقية القافلة حتفها، وشفع غض العمر للصبيين فشفع لهما، وقدما هدية لملك أكسوم، فألحقهما ببلاطه وعملاً في خدمته، أما أحدهما وهو "إديسيوس" فراح يسقى ربه خمرأ، واما الآخر، فقد قربه الملك إليه واحتل في نفسه مكانة طيبة ومرموقة لما بدا عليه من سمات النقوى والورع، ولأنه كان ينتمى إلى أصول سورية، فقد راح يختلط إلى التجار السوريين المسيحيين القادمين إلى "أكسوم" ويسعى وإياهم لنشر المسيحية في هذه المنطقة، فلما استشعر الحاجة الماسة إلى وجود كنيسة وراع، كان طبيعياً أن يشخص إلى مصر يلتمس فيها الهداية، دون أن يذهب وراءها حتى إلى بنى جنسه من رجال الكنيسة السورية، وذلك لما حققته مصر آنذاك من شهرة ذائعة في عالم الفكر واللاهوت المسيحي.

وليس ببعيد أن يكون الخيال قد داعب بعض جوانب هذه الرواية خاصة في فصولها الأولى (٥)، ولكن الذى لا شك فيه أن فرومونتوس كان على قدر كبير من الفطنة والذكاء بقدمه إلى الإسكندرية دون سواها، فلم يكن فى كنائس الشرق آنذاك ما يضارعها مكانة، ورغم أن كنيسة أنطاكية كان لها صيتها الذائع أيضاً، وبها هي الأخرى مدرسة لاهوتية، إلا أن هذه الفترة، أعنى أربعينيات القرن الرابع

(1) RVFIVS , historia Ecclesiastica ,(P.L.,XXI,478-80).

(2) SOCR. Hist. Eccl. I, 19.

(3) SOZOM. hist , Eccl, II, 24.

(4) THEOD, Hist. Eccl. I , 32.

(٥) تكاد الصورة التي يرسمها مؤرخو الكنيسة لفرومونتوس وصاحبه إديسيوس بعد أسرهما تشبه إلى حد كبير ما جاء في الكتب المقدسة عن قصة يوسف عليه السلام وصاحبه في السجن الذي أصبح ساقياً للملك بينما غداً يوسف مشرفاً على الخزانة العامة. راجع SOZOM. Hist. Eccl. II, 24.

الميلادى، كانت تشهد عدم الاستقرار العقيدى فى الكنيسة الأنطاكية، ليس فقط بين الأريوسيين والنيقيين<sup>(١)</sup>، بل بين الأريوسيين وأنفسهم ومن بعد أيضاً النيقيين وأنفسهم، وهو صراع استمر فترة طويلة من الزمن امتدت حتى نهاية القرن ذلك، بينما نجت مصر من مثل هذه الصراعات وآوت إلى النيقية تحت زعامة أسقفها أثناسيوس حالة وجوده أو نفيه، ولم تفلح كل المحاولات الإمبراطورية، والأساقفة الدخلاء لصرفها عن النيقية إلى الأريوسية. ولا بد أن يكون فرومونتوس على دراية تامة بكل هذه الأمور عن طريق التجار السوريين الوافدين إلى "أكسوم" أو المارين بها خاصة وأنه كان يتولى إدارة شؤون البلاد أثناء فترة سن القصور التى كان يعيشها الملك الطفل، أو لنقل أنه كان يشارك الملكة الأم الوصاية على ابنها حتى يبلغ سن الرشيد<sup>(٢)</sup>.

ويشبه المؤرخ الكنسى سوزوموس<sup>(٣)</sup> قدوم فرومونتوس إلى مصر بمقدم الفيلسوف أفلاطون وغيره من فلاسفة اليونان ومفكرتهم إليها، لينهلوا من علم كهنتها الذى لا يغيض له معين، وليتقوا على جوانب حضارتها الراقية وجوانب المعرفة الإنسانية الزاهرة بها. ولم يكن صاحبنا مبالغاً فى ذلك، لأن الإسكندرية كانت بحق تمثل آنذاك بمدرستها الفلسفية واللاهوتية مركز جذب علمى فى عالم البحر المتوسط.

وبكل الإعجاب والاهتمام فى الوقت نفسه أصغى الأسقف السكندرى أثناسيوس لحديث فرومونتوس وأولاه عناية خاصة، ودعا على الفور أساقفة كنيسته ليطلعهم على جليلة الأمر، وقر رأى الجمع السكندرى على قبول امتداد رعاية كنيسة الإسكندرية إلى المسيحيين فى إثيوبيا، وأنه ليس هناك من هو أفضل من فرومونتوس نفسه ليتولى هذه المهمة، فتم رسمه أسقفاً.

ويختلف المؤرخون حول التحديد الدقيق للفترة الزمنية التى جرى فيها ترسيم فرومونتوس أسقفاً على يد أثناسيوس، فيرى بعض منهم أنها حدثت فى أول

(١) راجع الفصل الثالث.

(2) SOCR. hist. eccl. I, 19; SOZOM. hist. eccl. II, 24-11.

(3) SOZOM. hist. Eccl. II, 24.



عهد أثناسيوس بالأسقفية، بينما يرجح آخرون أن ذلك ربما جرى في عام ٣٤٠ للميلاد<sup>(١)</sup>. ومن المعلوم أن أثناسيوس قضى السنوات السبع الأولى من أسقفيته (٣٢٨ - ٣٣٥) منتقلاً بين مدائن مصر بحثاً عن تدعيم سلطانه داخل إطار كرسيه الأسقفي الذي أقره المجمع النقي عام ٣٢٥ في قانونه السادس، ولم يدعه الأريوسيون ينعم ببداية العهد بكرسيه، ومن ثم ظل يرتحل بإرادته أو كارها بين الإسكندرية وصور والقسطنطينية حيث صدر قرار الإمبراطور قسطنطين بنفيه إلى غالة [فرنسا حالياً] عام ٣٣٥، ولم يكن هذا كله ليسمح له أن يبسط رعايته على إقليم جديد، ولو فعلها حقاً لكان الأريوسيون قد اتهموه لدى الإمبراطور بأنه يذرع مصر جيئةً وذهاباً من أجل تحريض رجال الدين ضدهم وتأليبهم على سلطان الجالس على العرش. كما سيفعلون ذلك بعد قليل حين عودته من نفيه الثاني عام ٣٤٦ عندما أقدموا على اتهامه بأنه قد قام برسم عدد من الأساقفة في مناطق ذكروا أنها لا تخضع لسلطانه في طريق عودته من بلوزيوم Pelusium إلى الإسكندرية<sup>(٢)</sup>.

أما القول بعام ٣٤٠ فلا يمكن التسليم به؛ ذلك أن أثناسيوس كان قد غادر الإسكندرية عام ٣٣٩ مرتحلاً إلى روما، بادئاً رحلة نفيه الثاني وفراراً من بطش الإمبراطور الجديد قسطنطيوس Constantius الذي خلف أباه بعد وفاته في عام ٣٣٧، حيث كان هذا العاهل الجديد يدين بالآريوسية ويحمل عداً شخصياً للأسقف السكندري. ولما كانت رحلة الفرار هذه قد امتدت إلى سبع سنوات (٣٣٩ - ٣٤٦) ولما كانت رسامة "فرومنتيوس" قد تمت في الإسكندرية وليس في روما، فإنه يصبح من المستحيل قبول القول بأن مسألة الترسيم هذه قد جرت في عام ٣٤٠.

ويؤكد ما تذهب إليه هنا أيضاً أن الإمبراطور قسطنطيوس بعد نفي أثناسيوس للمرة الثالثة ابتداء من عام ٣٥٦، كتب إلى ملكي إثيوبيا يطلب إليهما إرسال "فرومنتيوس" ليتلقى رسامته على يد الأسقف السكندري جورج<sup>(٣)</sup> Georgius الذي خلف أثناسيوس، وهو أسقف أريوسى العقيدة، ولو أن أثناسيوس

(1) Robertson, prolegomena to Athanasius, opera omnia, Nicene Fathers, IV p. 48;

Atiya, History of Eastern Christianity, p. 51; Hyatt, The Church of Abyssinia, p. 31.

(2) SOCR. Hist. Eccl. II, 24; SOZOM. Hist. Eccl. III, 21

(3) ATHANAS, Apologia ad Constantium, 31.

كان قد رسم "فرومونتوس" سنة ٣٤٠ أو حتى قبل ذلك، لكان قسطنطيوس قد طلب أن تكون رسامة الأسقف الإثيوبي على يد "جريجوري الكبانوكي، الأسقف الأريوسي أيضاً وهو الذى خلف أثناسيوس بعد هروبه من الإسكندرية عام ٣٣٩، وليس على يد جورج الذى أعقبه بعد فراره من أسقفية سنة ٣٥٦. وبناء على كل ما تقدم فإننا نرجح حدوث هذه الواقعة فى فترة رعاية أثناسيوس الثالثة بين عامى ٣٤٦ - ٣٥٦. وعلى وجه التحديد خلال العامين الأولين منها.

والذى لا شك فيه أن أثناسيوس قد كسب بذلك الحادث أرضاً جديدة أبعد عمقاً، يستطيع أن يعتمد عليها إذا ما تجدد الصراع مع خصومه فى العقيدة وإمبراطور النصف الشرقى من الإمبراطورية، قسطنطيوس، ذلك أن عام ٣٤٠ كان قد شهد مقتل الإمبراطور قسطنطين الثانى على يد أخيه قنسطانز Constans الذى أنفرد بحكم النصف الغربى من الإمبراطورية الرومانية، وكانت هذه الواقعة صدمة عنيفة للأسقف السكندرى أثناسيوس حيث كانت تربطه علاقات قوية مع الإمبراطور القليل، إذ كان يدين بالمذهب النيقى الذى يؤمن به أثناسيوس، كما أنه هو الذى أصدر قراره بعودة الأسقف السكندرى إلى بيعته عقيب وفاة الإمبراطور قسطنطين العظيم سنة ٣٣٧، ورغم أن الأخ الثالث قنسطانز كان هو الآخر يدين بالنيقية، إلا أن أثناسيوس كان يخشى بطش وعداوة إمبراطور الشطر الشرقى، ومن ثم حرص أثناء فترة نفيه الثانى ووجوده فى أوروبا على توطيد علاقات المودة مع قنسطانز ذلك، حتى أفلح تماماً فى إقناعه بعدالة قضيته وضمه إلى صفه، إلى الحد الذى دفعه إلى تهديد أخيه قسطنطيوس بشن الحرب ضده إذا لم يقبل بعودة الأسقف السكندرى إلى كنيسته فى عام ٣٤٦، واضطر عاهل النصف الشرقى إلى الرضوخ لمطالب أخيه كارهاً ولو إلى حين (١).

ولعل هذا يفسر لنا جيداً، بالإضافة إلى الجوانب العقيدية، سعادة أثناسيوس عندما قدم إليه "فرومونتوس" حينذاك، أعنى خلال العامين الأولين بعد عودته من أوروبا للمرة الثانية على النحو الذى أسلفنا، فقد وجد أسقف الإسكندرية فى ذلك امتداداً لنفوذ كنيسته باتجاه الجنوب، وعمقاً استراتيجياً لإيمانه وشخصه إذا ما نزلت به نازلة من جانب السلطات الإمبراطورية، ولتكتمل بذلك السلسلة الأمنية الممتدة

(١) للوقت على تفصيلات كل هذه الأحداث، راجع، رافت عبد الحميد، الدولة والكنيسة، ج٣ ص ١٣١-١٥٢.

من قم النيل عند مصبه إلى طيبة في الجنوب وحتى الجنوب القصى عند إثيوبيا، متمثلة في التجمعات الرهبانية العديدة التي امتلأت بها مناطق معينة في صحراء مصر الغربية، ثم الكنيسة الإثيوبية الجديدة التابعة رعوياً وبصورة مباشرة لكنيسة الإسكندرية. وقد أثبتت الأحداث صدق حدس أثناسيوس، إذ سرعان ما جرى اغتيال قنسطانز إمبراطور النصف الغربى، والصديق الحميم للأسقف، وبعد حرب أهلية استمرت ثلاث سنوات، تمكن قسطنطيوس عام ٣٥٣ من أن يصبح سيد الإمبراطورية الفرد بلا منازع، وأن يقدم على عزل كل أساقفة النيقية، وأن يكره الإمبراطورية كلها على قبول المذهب الأريوسى، وأن يرسل جنده للقبض على الأسقف السكندري، الذى اتخذ سبيله فى الصحراء هرباً إلى أصدقائه الرهبان ليمضى بينهم هذه الفترة الثالثة من فترات نفيه، حتى شاع ساعتها تلك القالة الشهيرة بأن "أثناسيوس ضد العالم Athanasius Contra mundum ولم يكن لدى الأسقف السكندري ما يمنعه من مواصلة رحلته إلى أحبائه الجدد فى إثيوبيا مخافة أن تمتد إليه يد الإمبراطور.

لم يكن ما اعتلم فى صدر أثناسيوس بعيداً عن فكر قسطنطيوس؛ فقد كان الأسقف السكندري آنذاك كمن يقف وحده وسط جزيرة نائية، بعد أن أطبق الإمبراطور بكائنا يديه على كل شئون دولته، ووضع رجال الدين الأريوسيين على كراسى الأسقفيات فيها، وعزل كل أساقفة النيقية ونفى عدداً منهم ليس بالقليل، فحقق بذلك نجاحاً كاملاً فى الجزء الأول من خطته التى وضعها للخلاص من خصمه العنيد، وبقي أن يعصف بقلب النيقية النابض فى الإسكندرية متمثلاً فى أسقفها، ويصف أثناسيوس نفسه هذه الحال بقوله: "بعد أن أتم قسطنطيوس كل شيء وفق ما أراد ... وبعد أن نفى بعضاً وقهر آخرين، وملاً بالخوف كل البقاع، استدار ومرجل الغضب يغلى فى صدره، والشر متقد، ناحية الإسكندرية" (١).

وفى منتصف ليلة الخميس الثامن من فبراير سنة ٣٥٦، وبينما أثناسيوس يوم جموع المصلين فى كنيسة "ثيونس" Theonas بالإسكندرية، دهم القائد سيريانوس Syrians الكنيسة على رأس خمسة آلاف جندى بغية القبض على الأسقف، غير أن أثناسيوس تمكن من الإفلات من قبضتهم بعد أن أخفاه الرهبان

(1) ATHANAS: Historia Arianorum, 47.

وسطهم وانسلوا به خارج الكنيسة، ليختفى عن أعين السلطة الإمبراطورية طيلة ست سنوات آتية (٣٥٦ - ٣٦٢) تمثل فترة نفيه الثالث التي قضأها وسط الرهبان<sup>(١)</sup>.

وإذا كان الإمبراطور قد انتقم لنفسه من عدوه اللدود أسقف الإسكندرية، إلا أنه كان ينتقص من سعادته بهذا الانتصار أنه لم يشهد الأسقف السكندري، ماثلاً بين يديه ينتظر قراره، لذا لم يكن غريباً أن يبث قسطنطيوس عيونه وجنده للبحث عن الأسقف الهارب في كل أنحاء مصر دون جدوى، فلما لم يقف له على أثر امتدت عيناه بصورة تلقائية إلى إثيوبيا موقناً أنها لا بد أن تكون الملجأ والملاذ أمام أثناسيوس، وهذا يؤكد من جديد أن عملية ترسيم فرومنتيوس أسقفاً على كنيسة إثيوبيا قد تم في أول سنوات الولاية الثالثة له كما أسلفنا، وبعد عودته من أوروبا رغم أنف قسطنطيوس.

وعلى الفور راح الإمبراطور يخاطب ملكى إثيوبيا حتى يضيق الخناق على الأسقف السكندري، قال:-

"قسطنطيوس المظفر، الأوغسطس العظيم إلى عيدان Aezanes وسازان Sazanes".

"... لا كان فى الاعتبار أن تحظوا بنفس العناية والاهتمام، سواء مع الرومان بسواء، فقد رأينا أن تكون العقيدة التى تدين بها الكنيسة هنا وعندكم واحدة، وعليه، أرسلوا على التو إلى مصر الأسقف فرومنتيوس ليلقى الأسقف جورج العظيم والآخرين الذين يملكون سلطة الرسامة لثل هذه الوظائف، لأنكم بالطبع تعرفون جيداً وتذكرون أن فرومنتيوس قد وصل إلى هذه المرتبة الكهنوتية على يد أثناسيوس، إلا إذا كنتم تدعون الجهل بحقيقة يعلمها الجميع"<sup>(٢)</sup>

(1) ATHANAS. Apol. ad Const. 25; Apologia de Fuga 24; hist. Arian. 48.

(2) ATHANAS. Apol. ad Const., 31.

وعلى هذا النحو أراد قسطنطينوس أن ينقل ولاء فرومونتوس، الذى رسمه أثناسيوس، إلى الأسقف الأريوسى فى الإسكندرية جورج الكبادوكى. ورغم أن ظاهر الرسالة يوحى باهتمام الإمبراطور بمسألة العقيدة. إلا أنه فى حقيقة الأمر لم يكن يعنى الأريوسية فى جورج بقدر ما كان يبتغى أن يسد أمام الأسقف الهارب منافذ الهروب، ولم يتورع فى الوقت نفسه أن يصم ملكى إثيوبيا بالجهالة إذا تعاملوا عن مثل هذه الحقيقة !! وراح يخلع على أثناسيوس عدداً من الصفات السيئة التى تدينه كنسياً وتوحى إلى الإثيوبيين بضرورة خلع طاعته وإكراه أسقفهم فرومونتوس على تجديد رسامته على يد الأسقف الحكومى الأريوسى جورج الكبادوكى، وكان من بين ما قاله الإمبراطور فى رسالته:-

”... ذلك الرجل [أثناسيوس] يحمل وزر عشرة آلاف خطيئة، ولم يستطيع أن يجلو أى إتهام من تلك التى أقيمت ضده، بل إنه حرم قيل ذلك من كرسية الأسقفى (١). وها هو الآن تائه شريد لا يعرف أين المأوى والمستقر، يهيم من بلدة إلى بلد، يحسب أنه بهذا التجوال يستطيع أن يهرب من الأثام. وبعد فإذا ما أطاع فرومونتوس أوامرنا، وأذعن لبحث كل الظروف المواتية حول رسامته، فإنه سوف يظهر أمام الجميع أنه لا يناوىء قوانين الكنيسة والإيمان، وإذا ما قدم الدليل على حسن سيرته، ورسم صورة لحياته أمام أولئك الذين بأيديهم مقاليد الأمور فى هذه الأمور، فإنه سوف يتلقى رسامة منهم، إذا ما تبين أن له أى حق فى أن يكون أسقفاً، فإذا ما تقاعس وتجنب أن يدخل فى تجربة، فإنه بذلك يؤكد بصورة واضحة أنه قد مال لإغراءات ذلك الوغد أثناسيوس الذى صنع الشر فى عينى الرب“ (٢).

(١) لعل الإمبراطور يشير هنا إلى قرار عزل أثناسيوس على يد أساقفة مجمع ميلانو الذى دعا الإمبراطور إلى عقده سنة ٣٥٥ بعد أن أصبح سيد الإمبراطورية بلا منازع. لمزيد من التفاصيل عن ذلك، راجع رافت عبد الحميد، الدولة والكنيسة - ٣ ص ٢١٢ - ٢١٥.

(2) ATHANAS. Apol. Ad Const., 31.

والذى يدعو للدهشة حقاً أن قسطنطيوس يخاطب ملكى اثيوبيا كما لو كانا عاملين لديه فى ولاية من ولايات الإمبراطورية، ويطلب إليهما حمل أسقف الكنيسة الأثيوبية الناشئة على أن يسعى بنفسه إلى الإسكندرية ليرسم من جديد على يد الأسقف الأريوسى فيها، مع أنه يعلم جيداً أنه ليس هناك سلطان للإمبراطورية على اثيوبيا أو على كنيستها التى لم يمض على تأسيسها الآن أكثر من ثمان أوتسع سنوات فقط. ولكن الذى يدعو للتأمل أيضاً أن قسطنطيوس طلب أن يمثل فرومنتيوس أمام أسقف الإسكندرية الأريوسى، ولم يطلب إليه أن يشخص إلى العاصمة الإمبراطورية، القسطنطينية، وهذا فى حد ذاته ينهض دليلاً على اعتراف الإمبراطور، حتى ولو كان كارهاً، بمكانة الإسكندرية وأهميتها فى هذا الامتداد الجديد للعقيدة المسيحية، وهذا ما سوف تكشف عنه الأحداث فى القرون التالية من الأهمية البالغة التى كانت تعلقها القسطنطينية على العلاقات الوطيدة التى تربط بين مصر وإثيوبيا.

ونلاحظ فى آخر سطور الفقرة السالفة التى أوردناها أن الإمبراطور يستخدم تعبير "الوعد" ليصف به الأسقف أثناسيوس، وذلك يبين مدى العداء الشخصى الذى يحمله قسطنطيوس للرجل، لأنه لم يكن يعتبره فقط مخالفاً فى أمر العقيدة، بل خارجاً عن القانون الرومانى والفكر السياسى الرومانى كله القائم على سيادة الإمبراطور المطلقة فى أمور الدنيا والدين سواء. ولم تكن هذه هى المرة الأولى التى يستخدم فيها قسطنطيوس هذا اللفظ، بل جرى على لسانه أثناء حوارهِ مع بابا روما الأسقف ليبريوس عند لقاتهما فى ميلانو عام ٣٥٥ حين قال: "ليس هناك نصر واحد من الذى تحقق لى، ولا حتى ذلك الذى لم يكن متوقفاً على ما "جننتيوس" Magnentius يعدل طرد هذا "الوعد" من الكنيسة" (١).

وجاءت خاتمة الرسالة جامعة لكل ما يقصد إليه الإمبراطور ويشغل باله، وهو أن يسد الطريق أمام أثناسيوس إذا كان فعلاً ينوى اللجوء إلى إثيوبيا، أو ذهب إليها بالفعل، لأن ذلك يشكل للإمبراطورية مشكلات ليس فقط من النواحي العقيدية

(١) THOD. Hist. Eccl. II, 13، و"ماجننتيوس" هذا هو القائد الذى اغتال الإمبراطور قسطنطاز أخى قسطنطيوس سنة ٣٥٠، وقد أعلن الأخير الحرب عليه، وأوقع به هزيمة ساحقة فى عام ٣٥١، ولما فقد ماجنتيوس كل أمل فى تحقيق أى نجاح خلال العامين التاليين، أقدم على الانتحار سنة ٣٥٣.

كما قد يبدو للوهلة الأولى، بل من النواحي الاقتصادية، وهو ما سوف نقف عليه من بعد، وإذا كان قسطنطينوس قد طلب إعادة رسامة فرومنتيوس على يد أسقف الإسكندرية الأريوسى مرة أخرى، فإن ذلك جرى تحت سمعه وبصره، وعلى يد واحد من رجال الدين الدائرين فى فلك سلطانه، جورج الكبادوكى، حتى يضمن امتداد السيادة الرومانية إلى إثيوبيا عن طريق الإسكندرية.

هذه المعانى كلها حملتها خاتمة الرسالة التى جاء فيها

“... وكل ما نخافه أن تحط به [يعنى أثناسيوس] عصا التسيار فى أكسوم، فيفسد فيها الرعية، بأن يقدم لها عقائد ضالة مضلة، ويثير الفوضى فى الكنيسة ويبعث بها الاضطراب، مجدفاً على الإله العلى. ولكن البلية الكبرى أنه سوف ينزل الخراب والضياع فى كل مكان يحل به.

وانى على يقين أن فرومنتيوس سوف يعود إلى بيعته وهو على علم تام بكل هذه الأحداث التى تهم الكنيسة، وسوف يزود ببعض الأوامر التى تحتوى على عظيم النفع له وللكنيسة، وذلك من خلال لقائه مع العظيم جورج والأساقفة الآخرين. حفظكم الله ورعى أخوتى البجلين” (1).

على أن رغبة قسطنطينوس فى ارتحال فرومنتيوس إلى الإسكندرية لإعادة ترسيمه على يد أسقفها الأريوسى لم تتحقق، ذلك أن ملوك "اكسوم" كانوا يعتبرون أنفسهم على قدر من المكانة لا يقل كثيراً عن أباطرة الإمبراطورية (2)، إضافة إلى أنهم رأوا أن لا تكون المسيحية التى اعتنقوها مؤخراً، سبباً فى ربط مملكتهم بفلك السياسة الإمبراطورية، وأن تبعية كنيستهم لأسقفية الإسكندرية لا يمثل انتقاصاً من سيادتهم أو سلطانهم السياسى، لأنها كانت تبعية تتحصر فى إطار التنظيم الكنسى والتعاليم الدينية ولا شىء سوى ذلك. وظل هذا ديدن سياستهم ومحورها الرئيسى

(1) ATHANAS. Apol. Ad Const., 31.

(2) Oxford Dictionary of Byzantium, Vol. 1, art Axum.

إلى أن كانت نهاية الربع الأول من القرن السادس الميلادي، فحدث التقارب الكبير بين القسطنطينية ومملكة أكسوم (إثيوبيا)، وكانت الإسكندرية أيضاً طرفاً فاعلاً في هذا الإتجاه السياسي الجديد.

ومن الجدير بالذكر هنا أن أنطاسيوس لم يتجه إلى إثيوبيا، ولكنه أمضى فترة نفيه الثالث هذا وسط الرهبان المصريين، الذين كانوا يشكلون الظهير الطبيعي والقوى لكنيسة الإسكندرية. ولكن يبقى لأنطاسيوس أنه كان أول أساقفة الإسكندرية الذين ضموا هذه المنطقة، فعنى إثيوبيا، إلى دائرة المسيحية، وربط بينها وبين مصر برباط عقائدي وثيق استمر عدة قرون طويلة من الزمان، إذ ظل تعيين أساقفة الكنيسة الإثيوبية يجرى على يد بطاركة الكنيسة المرقسية بمصر، والذي يلفت الإنتباه أن الأساقفة الذي كان يتم رسامتهم لتولى أسقفية إثيوبيا كان يتم اختيارهم من بين الأساقفة المصريين، وكان على هؤلاء أن يتقبلوا - على حد قول أحد الباحثين المحدثين (١) هذه الرسامة مع علمهم أنهم لن يعودوا إلى مصر بعد ذلك، وأنهم ذاهبون إلى بلد لا يعرفون لغته. وظل هذا قائماً حتى عام ١٩٥٨.

وقد تعرضت هذه العلاقات الكنسية في بعض الأحيان لنوع من التوقف أو الاضطراب، وكان مرد ذلك إما إلى تعرض الكنيسة السكندرية نفسها للإضطراب الداخلي نتيجة الخلاف حول اختيار أسقف جديد لها، أو لإحجام بطاركة الإسكندرية عن إرسال شخصيات دينية قوية تتولى كنيسة إثيوبيا مخافة أن يؤدي تزايد عدد الأساقفة في إثيوبيا أو قوة شخصية بعضهم إلى انفصال الكنيسة الإثيوبية عن الكنيسة الأم في الإسكندرية واستقلالها عنها (٢) وهو أمر كانت الإسكندرية حريصة على عدم حدوثه تماماً حفاظاً على التقاليد الكنسية التاريخية البعيدة التي تعود إلى القرن الرابع الميلادي على النحو الذي أسلفنا.

ولنعد الآن إلى موضوعنا الرئيسي، أو بتعبير أدق موضوعنا الرئيسي في الفترة التاريخية التي نعالجها، لنرى أن الإمبراطور قسطنطينوس لم يكتف بإرسال هذه الرسالة إلى ملكي أكسوم عيزان وسيزان، بل اختار أسقفاً يدعى "ثيوفيلوس"

(١) ممتاز العارف، الأحباش بين مآرب وأكسوم، بيروت ١٩٧٥، ص ٤٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٢ - ٩٣.



كان يدين أيضاً بالمسيحية الأريوسية وجعله على رأس إرسالية دينية بعث بها إلى جنوب غرب الجزيرة العربية، أو ما كان يعرف ببلاد العرب السعيدة Arabia Felix، على الشاطئ العربى المقابل لمملكة أكسوم، للتبشير بالمسيحية الأريوسية، خوفاً من أن يمتد نفوذ المسيحية النيقية إلى هناك تحت تأثير فرومنتيوس ممثل أثناسيوس السكندري، فإذا نجحت هذه البعثة في مهمتها أدى ذلك - كما جرت عادة الدبلوماسية البيزنطية - إلى امتداد النفوذ البيزنطى سياسياً أو اقتصادياً أوهما معاً حسبما تقتضى المصلحة!

وكانت كل من الإمبراطورية الرومانية ومملكة أكسوم تديان اهتماماً كبيراً بـ "بلاد العرب السعيدة" لأهميتها الاقتصادية فى المقام الأول، حيث تجتمع فيها السلع القادمة من شرق وجنوب شرق آسيا وشرق إفريقيا، لتتخذ سبيلها بعد ذلك إلى موانئ الإمبراطورية عبر الطريق البحرى فى بحر القلزم [البحر الأحمر] إلى مصر، أو الطريق الساحلى للقواقل الموازى له إلى سوريا، ومنها إلى البحر المتوسط فروما أو القسطنطينية. وكانت مملكة أكسوم تسيطر عليها على ميناء زيلع وغدول Adulis تتحكم فى المدخل الجنوبى للبحر الأحمر [القلزم]، بينما تسيطر الإمبراطورية على القسم الشمالى منه .. مصر، وكان الأسطول التجارى الذى يحمل عبء هذه التجارة فى بحر القلزم وخليج عدن يتكون فى معظمه من سفن إثيوبية، بل إنه لم يكن غريباً أن نجد عدداً ليس بالقليل من التجار البيزنطيين يذهبون إلى إثيوبيا عن طريق "أيلة" وخليج العقبة، أو من الإسكندرية، بل إن بعضهم كان يركب سفناً إثيوبية تبحر بهم إلى الهند<sup>(1)</sup>.

وقد أدت الأحداث التى وقعت فى نهاية الربع الأول من القرن السادس الميلادى فى مملكة حمير ببلاد العرب السعيدة إلى حدوث تقارب بين القسطنطينية وإثيوبيا أضيف إلى هذه العلاقات التجارية، وقامت مصر فيه بدور فعال؛ ذلك أن آخر ملوك حمير، ذا نواس، كان قد تهود وأوقع بالمسيحيين فى مملكته مذبحه مروعة فى منطقة نجران، وهى الحادثة التى أوردها القرآن الكريم فى قصة

(1) MALALAS, Chronographia, p. 433.

"أصحاب الأخدود"، حيث خدّ لهم ذو نواس أخدوداً وحرّقهم فيه، وتناول المفسرون المسلمون (١) والمؤرخون (٢) هذه الحادثة بالتفصيل والتحليل.

ولدينا مخطوط يعود إلى القرن السادس الميلادي، أي معاصر لهذه الأحداث، لا يعرف على وجه التحديد مؤلفه، ويعرف بمخطوط "استشهاد الحارث" وهو أحد كبار الدين المسيحيين الذي ماتوا في ذلك الأخدود، يخبرنا هذا المخطوط أن أحد الذين نجوا من تلك المذبحة قصد ملك الروم [الإمبراطور للبيزنطي] وحكى له ما كان، وطلب عونه، فأشدد ذلك على الملك وكتب نفوره إلى "ثيموثي" Timothy [ثيموطاوس] بطريرك الإسكندرية رسالة يوعز إليه أن يكتب إلى ملك إثيوبيا يحثه على الخروج بجيشه إلى صاحب سبأ [يعنى ملك حمير] ليهلكه ويهلك جيشه.

ورغم أن الإمبراطور البيزنطي كتب بدوره إلى ملك إثيوبيا بالمعنى نفسه، إلا أن رسالته إلى بطريرك الإسكندرية تمثل معنى خاصاً يعلمه الإمبراطورية جيداً لمضمون العلاقة الوطيدة بين الكنيسة المصرية الأم والكنيسة الإثيوبية وملك إثيوبيا باعتباره واحد من رعاياها من الناحية الروحية، خاصة إذا علمنا أن الإمبراطور البيزنطي جوستين Iustinus (٥١٨ - ٥٢٧) كان يدين بالأرثوذكسية الخلقونية القائلة بالطبيعتين الإلهية والبشرية في المسيح (٣)، بينما اختطت الإسكندرية لنفسها طريقاً آخر على يد أسقفها "ديوسفورس" Dioscorus حيث أعلنت بأن للمسيح طبيعة واحدة Monophysite من طبيعتين، وأعلنت هي الأخرى نفسها كنيسة أرثوذكسية أي قويمة الإيمان، واتخذت خطوة جريئة تحدث بها السلطان الإمبراطوري حين قرر أساقفتها أبطال استخدام اللغة اليونانية في القداسات واستخدام اللغة المصرية

(١) الطبري، جامع البيان - ٣ ص ١٣٢ - ١٣٥ الفخر الرازي، التفسير الكبير ج ١ ص ١١٨ - ١٢٢؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ج ٢٠ ص ٢٨٦ - ٢٩٣، النسفي، مدارك التنزيل ج ٣ ص ٦٧٣ - ٦٧٤، الألويسي، روح المعاني ج ٣٠ ص ٨٨ - ٩٠.

(٢) ابن هشام، السيرة ج ١ ص ٢٨ - ٣٠، اللتيجان في ملوك حمير ص ٣١٢؛ الطبري، تاريخ الأمم والملوك ج ٢ ص ١٠٥ - ١٠٦؛ ابن قتيبة، المعارف ص ٦٣٧؛ يعقوبي، تاريخ ج ١ ص ١٩٩، المسعودي، مروج الذهب ج ٢ ص ٧٧ - ٧٨؛ ابن الأثير، للكمال في التاريخ ج ١ ص ٢٥٣؛ البلخي، البدم والتاريخ ج ٣ ص ١٨٤؛ ياقوت، معجم البلدان ج ٧ ص ٢٦٢.

(٣) راجع الفصل الثالث، ص ٢٤٥ - ٢٤٨.

القديمة بدلاً منها، وإن كان ذلك لم يتحقق بصورة فعلية إلا بعد أن دخل المسلمون مصر في أربعينيات القرن السابع الميلادي.

وكان طبيعياً أن تحذو كنيسة إثيوبيا حذو الكنيسة المصرية الأم، ومن هنا ندرك لماذا بعث الإمبراطور البيزنطي إلى الأسقف السكندري ليقوم بدوره لدى الملك الإثيوبي لتبعيته له في المذهب العقيدى، وحتى لا يترك له فرصة للتردد في الإقدام على مثل هذا المشروع الحربى تحت دعوى الخلاف العقيدى بين القسطنطينية وإثيوبيا.

ومهما يكن من أمر فقد قامت الحملة بجيش إثيوبى وأسطول بيزنطى ودعم كنسى سكندري لتأديب اليهود الذين أوقعوا بالمسيحيين فى نجران العذاب الأليم، ونجحت الحملة فى أن تسقط ملك الحميريين عام ٥٢٥م، وأن تسمى اليمن تابعة لمملكة "أكسوم" وإن كان ذلك إلى حين، حين يستقل بها ذاتياً "أبرهة" Abramos "الأشرم" ويقم على أرضها مملكة إثيوبية حاملاً لقب "ملك سبأ وذى ريدان وحضرموت واليمن وتوابعها وتهامة".

وتمشياً مع السياسة الإثيوبية وفى ضوء العلاقات بين الإسكندرية وأكسوم، أقدم الملك الإثيوبى "كالب" Kaleb أو "إل أصبحة" Elisbahaz كما ورد فى المصادر البيزنطية، أقدم على إرسال رسله إلى الأسقف السكندري "تيموثى" يطلب إليه أن يرسل من لثنه أسقفاً "له من المهابة ما لراعيه، ليصحب الحملة المتوجهة إلى اليمن<sup>(١)</sup>، ولم يتوان "تيموثى"، فسارع إلى إرسال أسقف وفى صحبته عدد من القسيسين، بهدف إعادة تنظيم الكنيسة فى بلاد العرب السعيدة، بعد الأحداث التى تعرضت لها على يد الملك الحميرى ذى نواس<sup>(٢)</sup>، ومن الطبيعى أن يرحب الملك الإثيوبى بذلك. غير أن الأسقف الذى اتجه إلى اليمن لم يمتد العمر به طويلاً، إذ سرعان ما وافته المنية، ودارت المراسلات من جديد فى سبيل الحصول على من يرعى كنيسة اليمن خلفاً له.

(1) Shahid, Byzantium in South Arabia, p. 59.

(2) IOANNES EPHEBUS, hist. Eccl III pp. 323 ff.

غير أن هذه المراسلات توقفت فجأة، وأعلن "أبرهة" رفضه استقبال أسقف جديد<sup>(١)</sup>، وكان ملك أكسوم قد سلك في الوقت نفسه ذلك السبيل<sup>(٢)</sup>، ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل تعداه إلى قتل الأسقف الذي أرسله الإمبراطور البيزنطي إلى إثيوبيا بعد وصوله إليها بوقت قصير<sup>(٣)</sup>. ولا شك أن هذا التصرف من جانب ملكي أكسوم واليمن يثير عدداً من التساؤلات الجوهرية، يأتي في مقدمتها لم أقدم كلاهما على ذلك؟ وما هي الأبعاد الحقيقية لمثل هذا السلوك؟

والإجابة على ذلك تستدعي أن نترك ميدان الأحداث الساخنة في اليمن وإثيوبيا، ونولى وجهنا شطر القسطنطينية العاصمة الإمبراطورية، لنجد أن الإمبراطور جوستين قد ودع دنياه تاركاً العرش لابن أخته "جوستيان" Instinianus (٥٢٧ - ٥٦٥)، ولم يكن العرش غريباً على شاغله الجديد، لأنه كان الذراع اليمنى لخاله طيلة فترة حكمه، والمحرك الأساسي للأحداث خلال العامين الأخيرين من عمره (٥٢٥ - ٥٢٧). وكان الإمبراطور الجديد كما يصفه المؤرخون "آخر الأباطرة الرومان ولم يصبح بعد بيزنطياً"<sup>(٤)</sup>، روماني القلب والقالب، يؤمن إيماناً كاملاً بشعار رفعه منذ اليوم الأول لاعتلائه العرش، دولة واحدة، وقانون واحد، وكنيسة واحدة. وفي النقطة الأخيرة فإنه بإيمانه المطلق في "القيصرية البابوية Caesaropism كان يعتقد يقيناً بأنه وحده له الحق في اختيار العقيدة التي تدين بها رعيته، بل يعتبر ذلك واجباً مقسماً فرضته عليه إرادة السماء باعتبار الإمبراطور البيزنطي "نائب المسيح على الأرض" Vicarius Christi. غير أن السياسات الدولية ومشروعات الإمبراطور الاستردادية وطموحاته السياسية وخطته الدبلوماسية اضطرتة في كثير من الأحيان إلى عدم الثبات على اتجاه واحد في المسألة الدينية؛ ذلك أن قلب الإمبراطور كان يهوى الغرب، لكن بصره كان معلقاً بالشرق، وبين قلب الإمبراطور وبصره تأرجحت في العقيدة سياسته !!

(1) Trimmingham, Christianity among the Arabs, p. 302.

(2) Neale, A history of the holy Eastern Church, II p. 142.

(3) Sellassie, Ancient and Medieval Ethiopian history p. 142.

(٤) هسي، العالم البيزنطي، ترجمة رافت عيد الحميد ص ١١٨.

وتفصيل ذلك - دون الإطناب - أن جوستينيان أقدم في أول عهده على ممالأة أصحاب الطبيعة الواحدة، أو بتعبير أدق، أهالي الولايات الشرقية، نعنى سوريا ومصر، فقد كان مقدماً على الدخول في حرب "المناوشات" مع فارس، ومن ثم حرص على استرضاء أهالي هذه الولايات حتى لا يسمح للنفوذ الفارسي أن يمتد إليهم، وحتى لا يشكلون شوكة في ظهره أثناء مواجهته للفرس، فلما انتهى الأمر بعقد معاهدة السلام الدائم عام ٥٣٢، وأمن جوستينيان - ولو إلى حين الفرس، وبدأ مشروعه الضخم لإسترداد ولايات الغرب الروماني التي كان الجرمان قد استولوا عليها وأقاموا عليها ممالك حملت أسماء قبائلهم، أصبح في حاجة ماسة للحصول على تأييد البابا في روما، حتى يضمن وقوف شعب الكنيسة الرومانية في الغرب إلى جواره، ولما كانت كنيسة روما تدين بالمسيحية الخلقيدونية، فقد أدار ظهره الآن لكنائس الشرق ورعاياها، وراح يعزل الأساقفة المنافرة، أي أصحاب الطبيعة الواحدة، في القسطنطينية والإسكندرية وأنطاكية، ويضع مكانهم أساقفة خلقيدونيين.

وكانت مصر أول الولايات التي امتدت إليها يد الإمبراطور، فأمر بعزل الأسقف السكندري ثيودوسيوس الأول Theodosius I (٥٣٦ - ٥٣٨) الذي خلف "تيموثي" وأحل محله أسقفاً جديداً يدعى بولس يدين بالمذهب الخلقيدوتي، ظل على عرش أسقفية الإسكندرية حتى عام ٥٤٢ وخلفه "زويلوس" Zoilus (٥٤٢ - ٥٥١) ثم أبوللناريوس Apollinarius (٥٥١ - ٥٧٠)، وكل هؤلاء كانوا من أتباع الخلقيدونية، وهذا يعنى أن السيطرة ظلت للخلقيدونيين في الإسكندرية طيلة خمسة وثلاثين عاماً (٥٣٦ - ٥٧٠) على أن الجدير بالذكر أن المصريين كان لهم أسقفهم المونوفيزتي خلال هذه الفترة أيضاً، وإن كان يقيم منفياً في حمي رهبان وادي النطرون (١).

ولعلنا الآن ندرك المغزى الرئيسي وراء رفض كل من "إل أصبحة" [كالب] وأبرهة، استقبال أساقفة جدد من القسطنطينية التي أراد جوستينيان أن تكون لها السيادة المباشرة على كنيسة إثيوبيا واليمن، أو من الإسكندرية التي أمسى أسقفها

(1) Trimmingham, Christianity among the Arabs, 302, n. 39.

الرسمى يدين بالتبعية للمسيحية الخلقيدونية التى رفضها المصريون. وقد ظلت كنيسةنا إثيوبيا واليمن شاعرتين طوال هذه الفترة التى أشرنا إليها توا.

والذى يدعو للإهتمام أيضاً أن أبرهة خاطب الإمبراطور جوستينيان طالباً إليه السماح بقدم أساقفة يكون المسيحيون هناك، أى فى اليمن، على استعداد للتعامل معهم، وكان هذا يعنى بالطبع أن يقدموا من الأساقفة المصريين الذين يدينون بالطبيعة الواحدة، ولما كان جوستينيان يدرك ما يرمى إليه أبرهة، فإنه أصر على رفضه، على الرغم من رغبته فى استمالة مملكتى أكسوم واليمن إلى صفه للوقوف معه فى صراعه المرتقب مع فارس، غير أن حلم الإمبراطور وطموحه فى استرداد ولايات النصف الغربى الرومانى، أمليا عليه سياسته العقيدية.

على أن الذى يعنينا هنا فى المقام الأول، أن ملكى إثيوبيا واليمن آثرا أن تظل كنيساتهما شاعرتين طوال هذه الفترة، على أن يشغلها أساقفة خلقيدونيون يخرجون بالكنيستين من الرعاية السكندرية التى كان قد مضى على علاقاتها مع الكنيسة الإثيوبية آنذاك قرنان من الزمان، وكان كلاهما يدرك جيداً أن الأسقف البيزنطى يمثل رأس جسر للنفوذ الإمبراطورى فى المنطقة التى يبشر فيها بدعوته، أما التبعية الرعوية لكنيسة الإسكندرية فإنه لا يمثل أدنى خطر على سلطة أى منهما، بل يمثل دعماً روحياً من جانب الكنيسة المحلية فى إثيوبيا بصفة خاصة للملك الإثيوبى، لما للكنيسة من حق الرعاية الدينية على نفوس شعب الكنيسة.

وقد ظلت الحال على هذا الاضطراب الذى صحب أيام جوستينيان بسبب سياسته الدينية، وذلك نتيجة لإصرار الأباطرة الذين خلفوه على السير على دربه مما عرض الولايات الشرقية للوقوع فريسة سهلة فى يد الفرس. ورغم أن الإمبراطور هرقل Heracius الذى اعتلى العرش الإمبراطورى عام ٦١٠م، ونجح فى هزيمة الفرس سنة ٦٢٧م، إلا أنه اتبع سياسة دينية اضطهادية فاقت كل ما سبقها على يد نائبه فى مصر "قيرس" المعروف باسم "المقوقس"، لإكراه المصريين على اتباع المذهب الجديد الذى ابتدعه والذى عرف بمذهب "المشيئة الواحدة Monothylite "المونوثيليتية"، واضطر بطريرك الإسكندرية الأرثوذكسى



# الفصل السادس

مصر والعرش البيزنطي





# الفصل السادس

## مصر والعرش البيزنطي

"لو أنا سألنا آياً من الأباطرة الرومان عن العلاقة الوثيقة التي تربط مصر بالإمبراطورية، لأجاب على الفور: القمح والنقود".

بهذه العبارة البليغة يصف المؤرخ "جونز" (1) A. H. M. JONES طبيعة العلاقة الوثيقة بين مصر والإمبراطورية الرومانية سواء عندما كانت روما القديمة على ضفاف النهر هي حاضرة الرومان، أو بعدما انتقلت إلى "روما الجديدة" "القسطنطينية" على شطآن البسفور. وهذه حقيقة نلمسها في الوثائق الرسمية المعاصرة، وكتابات مؤرخي ذلك الزمان، فقد أصدر تيريوس يوليوس إسكندر TI BERIUS IULIUS ALEXANDER والى مصر، فى السادس من يولييه عام ٦٨ للميلاد، منشوراً جاء فيه "اننى مهتم إهتماماً شديداً بأن تظل الحال فى مصر هادئة، حتى تسهم بنشاط فى التموين السنوى، وفى الرخاء العظيم للعصر الراهن" بينما يذكر تاكلتوس TACITUS أن أوغسطس أوكتافيانوس "عزل مصر مخافة أن يحتلها أحد، فببصر إيطاليا بمجاعة"، وبعل ذلك - إلى جانب الأسباب العسكرية بأن "مصر غنية بالقمح". وقد تحقق هذا بصورة عملية عندما زحف فسباسيانوس FLAVIUS VESPASIANUS عام ٦٩، إلى الإسكندرية بسرعة، عقب انكسار جيوش منافسه على العرش، فيتليوس VITELLIUS وذلك حتى يرهق روما بالمجاعة، لاحتياجها إلى الموارد الأجنبية.

ويقول الخطيب الرومانى الأشهر بلينيوس Plinius هذا الأمر، بقوله صراحة "أن مدينتنا (روما) لا تستطيع أن تطعم نفسها أو تقيم أودها دون ثروة مصر" *urbem nostram nisi opibus Aegypti ali sustentarique non posse* المؤرخ ديون كاسيوس Dio Cassius بثروة مصر ووفرة قمحها، ويقول يوسيفوس Josephus "أنه فضلاً عن الأموال التي تمد مصر بها روما، فإنها تعد أقيم جزء فى الإمبراطورية بسبب القمح الذى تمونها به" (2).

(1) Egypt and Rome, (in Legacy of Egypt, p. 283).

(2) للوقوف على هذه التفاصيل راجع، عبد اللطيف أحمد على، مصر والإمبراطورية الرومانية فى ضوء الأوراق البردية، ص ٥٢ - ٥٣، حاشية ٢، ص ١٣٩ - ١٤٠.

وبمرور الزمن، راحت أهمية مصر الاقتصادية تزداد بالنسبة للإمبراطورية، وبالتالي من الفاحشيتين السياسية والعسكرية، ولدينا من النصوص الباقية من القرن الرابع الميلادي ما يؤكد ذلك، ففي ثلاثينيات ذلك القرن، وإبان اشتداد الصراع العقيدى بين المسيحيين وأنفسهم، حول ولادة المسيح و"خلقه"، و"مساواته" في الجوهر مع الأب أو "مشابته"، و"ظهور النيقية" و"الآريوسية"، وحيرة الإمبراطور قسطنطين العظيم Constantinus I (٣٠٦ - ٣٣٧) بين هؤلاء وأولئك، بلوغاً إلى تحقيق أولى قواعد الفكر السياسي الروماني القاضية بسيادة الإمبراطور المطلقة<sup>(١)</sup> أقدم هذا الإمبراطور على إصدار قراره بنفسه أثناسيوس Athanasius الأسقف السكندري (٣٢٨ - ٣٧٣) إلى غالة عام ٣٣٥ فور سماعه بأنه يحاول أحداث مجاعة في العاصمة الجديدة للإمبراطورية القسطنطينية، فقد تلقى قسطنطين أنباء تفيد بأن أثناسيوس، قد هدد بمنع وصول شحنة القمح من الإسكندرية إلى القسطنطينية. ويقول الأسقف السكندري عن ذلك بنفسه "اشتعل على الفور غيظ الإمبراطور، واشتد حنقه، وأمر بنفيي إلى غالة دون أن يسمع مني دفاعاً"<sup>(٢)</sup>. والأسقف يعبر بذلك أصدق تعبير عما كان يخلج في صدر الإمبراطور، فنحن الآن في عام ٣٣٥ ولم يكن قد مضى على تدشين العاصمة الجديدة أكثر من خمسة أعوام فقط، ولم يكن قسطنطين يسمح لأحد مهما تكن منزلته أن يصيب العاصمة بمجاعة قد تؤدي، بل لا بد مؤدية إلى ثورة شعبية عارمة لا تعرف عواقبها، ومن هنا لم يحاول الإمبراطور حتى التحقق من صدق هذا الإتهام من عدمه، ونفى الأسقف على الفور.

لقد كان على مصر أن تقدم للقسطنطينية سنوياً، ما يتراوح بين ثمانية وتسعة ملايين أردب من القمح<sup>(٣)</sup> هذا إلى جانب الجزء الخاص من مرتبات موظفي الإدارة الرومانية العاملين في مصر والذي كان يدفع عيناً أي من القمح، لذا ليس غريباً أن يكون هناك جهاز خاص بالقمح يعرف بـ"إدارة الميرة"، يتولى متابعة

(١) للمزيد من التفاصيل عن هذا الصراع العقيدى، انظري كتابنا: الدولة والكنيسة، الجزء الثاني، ص ١٥٥

— ٢٥٤، وراجع الفصل الثالث من هذا الكتاب: "القمح في مصر"

(٢) انظر: ATHANAS. Apol. C. Arian. 87.

(٣) انظر SOCRAT. Hist. Eccl. II, 13، وراجع أيضاً:

Johnson & West, Byzantine Egypt, pp. 234, 236.

المحصل منذ جنيته حتى وصوله إلى العاصمة الإمبراطورية، وأن يحظى هذا الجهاز بعناية خاصة وفائقة، على عهد الإمبراطور جوستيان (1) Justinians (٥٢٧ - ٥٦٥)، الذي كان يعنيه في المقام الأول أن يؤمن حاضرة ملكه من أية اضطرابات ناتجة عن نقص المون، أثناء إنشغاله الكامل بحروبه الاستردادية في الغرب، وأن يوفر لخزائنه الأموال اللازمة لاستمرار هذه الحروب. وليس غريباً أيضاً أن يظل هذا الاهتمام بقمح مصر، يدين أباطرة بيزنطة حتى القرن السابع ميلادي، عندما دخلها العرب فاتحين، وضموها إلى سلطانهم، لتفقد الإمبراطورية بذلك - على حد قول شارل ديول (٢) Charles Diehl قبو الحنطة الذي لا ينضب له معين.

لهذا .. ولأهمية مصر العسكرية، بحكم موقعها الاستراتيجي الممتاز، اختلفت نظرة الأباطرة الرومان تجاه مصر، عن تلك التي نظروا بها إلى قريناتها من الولايات الرومانية الأخرى. وكان هذا باعثاً قوياً لاختلاف آراء المؤرخين، حول وضع مصر الفريد داخل الإمبراطورية الرومانية، فنتيجة للهزيمة التي لحقت بالملكة كليوباترا السابعة Cleopatra VII (٦٩ - ٣٠ ق. م.)، آخر ملوك البطالمة في مصر، والقصل الروماني ماركوس أنطونيوس Marcus Antonius (٨٢ - ٣٠ ق. م.) في موقعة أكتيوم (سنة ٣١ ق. م.) على يد زميله أوكتافيانوس أوغسطس (٦٣ ق. م. - ١٤ م.) Octavianus Augustus أسست مصر على هذا النحو ولاية رومانية. وإن كان تعبير "ولاية" لم يلق القبول من جانب نفر من الدارسين، الذين استندوا إلى عدد من الحقائق كان في مقدمتها العبارة التي وردت على لسان أوكتافيانوس، والمدونة في السجلات الرسمية، متمثلة فيما يعرف بـ "أثر أنقرة" Monumentum Ancyranum والتي تقول "ضممت مصر إلى سلطان الشعب الروماني".

(1) Ibid. p. 236.

(2) Byzantium, Greatness and Decline, p. 83.

ومن المعروف أيضاً أن هذا الوضع ظلت مصر تتمتع به في أعين قادة المسلمين الأوائل، فعندما نجح البيزنطيون في استعادة أجزاء من مصر ثانية على عهد الخليفة عثمان بن عفان، استدعى هذا الخليفة عمرو بن العاص ليرمي البيزنطيين به من جديد لسابق خبرته بحربهم، ونجح عمرو في مهمته واسترد مصر إلى سيادة الدولة الإسلامية، فلما أراد الخليفة عثمان بن عفان أن يبقى على مصر واليها عبد الله بن سعد بن أبي السرح، ويبقى على عمرو بن العاص إلى جواره قائداً للجند، قال عمرو مقولته المشهورة، لا أقبل أن أكون كمن يمسك البقرة من قرنيها ويغري يعلبها" وهذا إشارة إلى رخاء مصر.

وهذه العبارة لا تحمل في طياتها ولا يسبقها كلمة "ولاية"، بينما يتحدث أوكثافينوس في فقرة تالية لذلك، عن احتمال تحويل أرمينيا الكبرى إلى ولاية، حيث يقول: "كان في وسعي أن أجعل من أرمينيا الكبرى ولاية بعد مقتل ملكها Armeniam maiorem interfecto regeius Artaxe cum possem . facere provinciam

كما أن السجلات الرسمية الأخرى المعاصرة، لم يرد فيها اسم مصر مقررناً بكلمة ولاية، بل جاءت على هذا النحو: "أوغسطس ... قم (هاتين المسلتين) هدية منه لإله الشمس (شكراً على) إخضاع مصر لسلطان الشعب الروماني" (١).

Augstus ... Aegypto in potestatem populi Romani redacta soli donum dedit.

وزاد من تدعيم هذا الاتجاه عند هذا النفر من الدارسين، ما حدث في عام ٢٧ق.م عندما قسمت الولايات الرومانية بين ولايات تابعة للسناتو، أي ولايات سناتوروية، وأخرى تابعة للإمبراطور، وكانت مصر في عداد هذه الأخيرة.

وكان لا بد أن تحظى مصر، باعتبارها مخزناً للغلال، ومورداً للأموال بنظام للحكم يختلف منذ الوهلة الأولى عنه في سائر الولايات الأخرى، فتم اختيار حاكمها من بين طبقة الفرسان، ولم يكن من الطبقة السناتوروية، كما جرى التقليد بذلك. ولم يكن يحمل - كما يحمل قرناؤه من حكام الولايات الأخرى، لقب "بروقنصل" Proconsul أو "بروبرايٲور" Propraetor لكنه حمل لقب "حاكم عام" أو "وال" (برايفكتوس) Praefectus، وسمى حاكم عام الإسكندرية ومصر Praefectus Aelalexandreae et Aegypti وحرّم على رجال السناتو زيارة مصر، إلا بتصريح خاص من الإمبراطور، وذلك لعدم الثقة فيهم، والخوف من أن يدفع الطموح أحدهم إلى الاستقلال بمصر، معتمداً على وفرة مواردها ومناعة اقتحامها لو أحسن تحصين مداخلها. وقد عبر عن ذلك صراحة المؤرخ "تاكيتوس" Tacitus بقوله

(١) للوقوف على تفاصيل هذه الآراء والآراء المعارضة، والمناقشات التي دارت حول هذه الناحية، راجع:

عبد اللطيف أحمد على، المرجع السابق، ص ٤٧-٥٢.

"... فمئذ أيام أوغسطس المؤله، تولى مصر والقوات اللازمة لإخضاعها، فرسان رومان فى منزلة الملوك، هكذا رأى من المصلحة أن يضع تحت سيطرته (المباشرة) ولاية عسيرة المدخل، وغيرة الغلال، متفجرة الأهواء، سريعة الهياج..."<sup>(١)</sup>.

على أن هذا الوضع الذى عد متميزاً لمصر عن سائر الولايات الرومانية الأخرى، خاصة تلك التى أمست تابعة للسناوتو، لم يشفع لروما عند مصر، التى أدركت أنها فقدت مكانتها فى الساحة الدولية، كدولة ذات سيادة فى ظل البطالمة. وبانتت ولاية تدور فى فلك روما، ولم يغيب عن ذهن مصر أنه فى الوقت الذى كانت هى فيه قاعدة لإمبراطورية عريضة فى البحر المتوسط هى إمبراطورية البطالمة، حاضرتها فى الإسكندرية، كانت روما ما تزال جمهورية محلية فى أواخر القرن الرابع قبل الميلاد وأوائل القرن الثالث. وزاد المرارة فى حلق مصر، انتقال عاصمة الإمبراطورية إلى القسطنطينية وليدة القرن الرابع الميلادى على يد قسطنطين الذى دشنها فى الحادى عشر من مايو عام ٣٣٠، قيدت على هذا النحو، إلى جوار الإسكندرية، صاحبة القرون السبعة من عمر الزمن وفى عينيها، قرماً تتضاءل هامته.

ولعل هذه النظرة راحت تزداد، وتسمو مصر بنفسها، بعد أن شهدت الإسكندرية قيام هذه المدرسة اللاهوتية التى حملت عبء الدفاع عن المسيحية، على النحو الذى عرضنا له من قبل، بحيث أضحت الإسكندرية القبله التى تتجه إليها أنظار الأسقفيات الأخرى والكراسى الرسولية فى الإمبراطورية، تنتظر منها القول الفصل فى قضايا اللاهوت، والمسائل الكريستولوجية التى ثار الجدل حولها على امتداد القرنين الرابع والخامس الميلاديين<sup>(٢)</sup>.

ورغم كل هذا فإن مصر لم يذهب من مخيلتها أبداً أن حضارتها سبقت حضارة الرومان بعدة قرون، ولم تنس الإسكندرية فى يوم من الأيام أنها كانت

(١) راجع تفاصيل ذلك فى تاريخ الحضارة المصرية، المجلد الثانى، مصر فى عصر الرومان، بقلم دكتور إبراهيم نصحي، ص ١١١-١١٢؛ مصطفى العبادى، مصر من الإسكندر الأكبر إلى الفتح العربى، ص ١٥٣ - ١٦٢؛ عبد اللطيف أحمد على، مصر والإمبراطورية الرومانية، ٥٠-٥٣.

(٢) راجع الفصل الثالث

عاصمة البطالمة. ووجد المصريون في العقيدة الجديدة المسيحية، موثلاً يلتقون حوله، وسلاحاً يشهرونه في وجه سلطان روما الوثنية أو حتى المسيحية بعدما تحولت الإمبراطورية إلى هذه العقيدة. وخالف إيمانها إيمان رعاياها في مصر. وكلما ازدادت حدة الاضطهاد عنفاً، والذي كان في جوهره اضطهاد سياسياً<sup>(١)</sup>. ازداد المصريون تمسكاً بعقيدتهم وتشبثاً بها، والتفوا حول أسقف الإسكندرية، العاصمة، وأعطوه كل تأييدهم باعتباره ممثلاً لآلامهم، معبراً عن آمالهم، تجاه بطش السلطة الرومانية. ووجدت كنيسة الإسكندرية ببورها، في جماعات الرهبان الذين ازدادت أعدادهم آنذاك بصورة واضحة، قوة لا يستهان بها في مواجهة السياسة التعسفية للحكم الروماني<sup>(٢)</sup>. وليس أدل على ذلك مما يقوله "بودج" Budge من أن هذا الجمع الضخم من الرهبان المصريين، يشكل جيشاً حقيقياً، وقوة كافية لمقاومة أي إجراء غير شعبي، قد تصدره الحكومة الإمبراطورية<sup>(٣)</sup> ولعل ما أقدم عليه الإمبراطور فالنز Valens (٣٦٤ - ٣٧٨)، بعد وفاة الأسقف السكندري أثاناسيوس Athanasius (٣٧٣) من إصدار أوامره باقتحام الأديرة، وتعقب الرهبان ومطاردتهم خاصة رهبان وادي النطرون<sup>(٤)</sup> الذين كانوا خير عون لكنيسة الإسكندرية في صراعها مع أساقفة القسطنطينية وأباطرتها، لهو دليل عملي يؤكد مدى الدور الذي قاموا به في الفترة المبكرة من العصر البيزنطي.

ولما كان هؤلاء الرهبان مصريين خالصاء، لم يتأثروا باليونانية لغة ولا الهلنستية ثقافة، وظلوا على الولاء للعتهم الأصلية وثقافتهم المصرية، فقد نظروا أيضاً من هذه الزاوية، نظرة الكراهية لهؤلاء المضطهدين باعتبارهم أجانب عن هذه البلاد، دخلاء يمثلون سيادة غريبة مقيتة، أثقلت كواهلهم بالضرائب، وهي الآن تحاول صرفهم كرها عن عقيدة وجدوا فيها العزاء، عن واقع القسوة الذي يعيشون، من جراء الحروب الأهلية، والأزمات الاقتصادية الطاحنة التي كانت تكابدها

(١) راجع كتابنا، بيزنطة بين الفكر والدين والسياسة، الفصل الأول

(2) PALLAD. Hist. Laus. 34 - 36.

(3) Budge, Stories of the holy Fathers, p. 51.

(4) SOCRAT. Hist. Eccl. IV, 20.

وأيضاً: SOZOM.hist. eccl. VI. 20 راجع الفصل الرابع.

الإمبراطورية في النصف الثاني من القرن الثالث للميلاد، وعانت مصر بصفة خاصة من جراء هذا التدهور الاقتصادي والانهيار السياسي.

وكان أمراً طبيعياً، إزاء هذه النظرة المتبادلة بين مصر والإمبراطورية؛ الأولى باعتزازها بماضيها الحضاري ومكانتها السياسية وأهميتها العسكرية وثروتها الاقتصادية ومركزها الفكري المتميز في دنيا اللاهوت، وكرامتها للرومان باعتبارهم أصحاب الدور الرئيسي، والمصلحة الحقيقية في تخليها كارهاً عن هذه المكانة، والثانية بحرصها على السيادة على هذه "الولاية" الغنية بقمحها وأموالها، لتوفير الدخل للخزائن ولإطعام شعب روما، ثم من بعد القسطنطينية، كان طبيعياً أن يكون لمصر في كثير من الأحيان دور أساسي فيما يحدث في العاصمة الإمبراطورية من تيارات سياسية واضحة أو خفية وخلافات عقيدية جذلية وتقلبات اقتصادية.

لذا كان على الأباطرة حتماً مقضياً أن يضمنوا ولاء مصر الكامل، وهندؤ الأمور فيما إذا ما شاعوا أن يتجنبوا حدوث مجاعة في العاصمة قد تؤدي بغرشهم، خاصة إزاء حصص القمح المجاني التي كانت توزع في روما أولاً ثم القسطنطينية، وليس أدل على ذلك من هذا أن النظام ظل سارياً حتى عهد الإمبراطور هرقل Heraclius (610 - 641) عندما تم الغاؤه بعد أن اجتاحت الجيوش الفارسية الولاية الشرقية للإمبراطورية واستولت على مصر عام 616، ففقدت بيزنطة بذلك قبو الحنطة، الذي كانت تطعم به عاصمتها من جوع.

وإذا كان هذا الحرص من جانب الأباطرة يبدو أمراً رئيسياً في سياستهم تجاه مصر، فإنه كان يزداد بصورة واضحة، إبان الأزمات السياسية الداخلية، التي كانت تتعرض لها الإمبراطورية من حدوث تنافس على العرش بين الطامحين إلى اعتلائه، إذ يستبق المتنازعون من حول العرش على الفوز بتأييد مصر، وضمن الفوز بها باعتبارها مفتاح الطريق الآمن إلى سدة الحكم في روما والقسطنطينية. وكان هذا واضحاً تماماً منذ بواكير تحول مصر كارهاً إلى السيادة الرومانية.

ففي عام 68 للميلاد، قتل الإمبراطور نيرون Nero (54 - 68م) وتبع حادث الاغتيال هذا اندلاع الاضطرابات داخل الإمبراطورية، وكان السبب الرئيسي في ذلك هو تدخل الجيش في السياسة ضارباً عرض الحائط بسلطات



السفانو الروماني، مجلس الشيوخ الجريح، وإقدامه على اختيار الأباطرة، حتى أصبحت هذه السنة (٦٩م) وهي التي أعقبت مقتل نيرون، تعرف بـ"السنة الشهيرة للأباطرة الأربعة"، وهي التي علمت الجيش الروماني أنه من الممكن أن يوجد الإمبراطور في أي مكان خارج روما<sup>(١)</sup>. وكان من بين هؤلاء الأربعة، فسباسيانوس قائد الفيالق الرومانية في سوريا، الذي بقى مركزه مزعزعا بعد إعلان نفسه إمبراطوراً، إلى أن أعلن والى مصر والقوات الرومانية في الإسكندرية وقفهم إلى جانبه. ومن ثم لم يتوان فسباسيانوس عن الزحف مباشرة إلى الإسكندرية، "ليحصر روما بمجاعة" - على حد تعبير تاكيتوس - وذلك بمنع إرسال القمح من الإسكندرية إلى روما، والذي حان وقت شحنه، فيضطر منافسه فيتلنيوس إلى الاستسلام. وعلى الرغم من أن هذا الأخير ظل يمارس سلطانه حتى الحادى والعشرين من ديسمبر عام ٦٩، إلا أن الإمبراطور فسباسيانوس أعلن أن بداية حكمه تقع في أول يولية من العام نفسه، وهو التاريخ الذي أعلن، والى مصر وفيالقها العسكرية تأييدها له<sup>(٢)</sup>.

ولم يكن هذا التأييد قاصراً على العناصر الرومانية وحدها - الوالى والجنود بل امتد إلى الجموع، التي رأت في هذه الأحداث فرصتها السانحة كي تشفى غليلها بتزعم حركة التمرد ضد غريمته روما، وتمثل هذا في الاستقبال الحافل الذى قوبل به فسباسيانوس على مشارف الإسكندرية. وإن كان سرعان ما خاب أمل السكندريين فيه، بعد أن وجدوا فيه "رومانياً" حريصاً على تحصيل الضرائب كاملة كغيره من الأباطرة<sup>(٣)</sup>.

ومع اقتراب القرن الثانى من نهايته، وازدياد وطأة الضرائب على كواهل الأهلىين وتعسف الإدارة المالية الرومانية فى مصر فى معاملة دافعى الضرائب، واضطرار أعداد من هؤلاء إلى هجران أراضيهم والفرار إلى المدن الكبرى، بحثاً

(1) Jones, Costantine, p. 2; the decline of the ancient World, pp. 13 - 14.

(2) Dodley, the civilization of Rome, pp. 166 - 167.

وكان هؤلاء الأباطرة الأربعة هم "جلبا" Galba فى أسبانيا، وأوتو Otho فى روما، الذى قتله الحرس البرابيتورى الذى اختاره من قبل، ورفع على العرش بدلاً منه فيتلوس. أما الرابع فهو فسباسيانوس.  
(٣) للمزيد من التفاصيل، راجع عبد اللطيف أحمد على، مصر والإمبراطورية، ص ١٣٩ - ١٤٤. ويعتبر دكتور عبد اللطيف، أن تييريوس إسكندر الوالى كان مصرياً، حيث ولد بالإسكندرية، وشغل منصب مدير عام "إبيستراتيجوس" منطقة طيبة عام ٤٢.

عن حياة أفضل، أو الاتجاه إلى قطع الطرق واللصوصية، وخاصة بعد أن ساهمت الخدمات الإلزامية التي فرضتها الإدارة الرومانية على المصريين دون أجر، وتمثلت في إقامة الجسور وشق القنوات وما إلى ذلك، في إزدياد السخط العام لدى المصريين تجاه الحكم الروماني. لذا نجدهم بكل قواهم يعطون تأييدهم الكامل لأفيديوس كاسيوس Avidius Cassius الذي أعلن نفسه إمبراطوراً في مصر وذلك عام ١٧٥، على عهد الإمبراطور الفيلسوف ماركوس أوريليوس Marcus Aurelius (١٦١ - ١٨٠). ورغم أن كاسيوس قد اغتيل بعد عدة شهور على يد أحد أعوانه، إلا أن هذه الأحداث، كانت تشير إلى خطورة الموقع الاستراتيجي والأهمية الاقتصادية لمصر، دل على ذلك حضور الإمبراطور ماركوس أوريليوس إلى مصر في السنة التالية مباشرة (١٧٦)، وتقربه إلى المصريين بإعلان العفو العام.

وقد توالى زيارات الأباطرة الرومان لمصر، خلال القرن الثالث الميلادي، للإبقاء على شقي العلاقة "القمح والنفود" موصولاً. فقدم إليها سبتموس سفروس Septimius Severus في أوائل عام ٢٠٠، وابنه كاراكلا Caracalla سنة ٢١٥، وسفروس إسكندر Severus Alexander عام ٢٢٩. وأعلنت مصر في عام ٢٦٠ اعترافها بالوالي إيميليانوس إمبراطوراً، وإن كان لم يقدر له النجاح. وفي سبعينيات القرن الثالث قدم الإمبراطور أوريليان Aurelianus (٢٧٠ - ٢٧٥) إلى مصر، ليستعيد نفوذه فيها، بعد أن تمكن من إيقاع الهزيمة بالتدريجين وملكتهم زنوبيا Zenobia أما قائده الذي تركه في مصر، وهو بروبوس Probus لتأمين الحدود الجنوبية، فقد تمت المناداة به إمبراطور في عام ٢٧٦ بعد وفاة أوريليان. وتمكن من اعتلاء العرش الروماني، وحكم الإمبراطورية طيلة ست سنوات آتية. واضطر الإمبراطور دقلديانوس Diocletianus (٢٨٤ - ٣٠٥) إلى المحيء إلى مصر بنفسه، في تسعينيات القرن الثالث، للإشراف بنفسه على إخماد الثورة العارمة التي أشعلها دوميتيوس دوميتيانوس Domitianus الذي أعلن من نفسه إمبراطوراً، إلى أن تمكن دقلديانوس من القضاء عليه.

وكان تحول مصر إلى المسيحية، وتباعدها العقيدى عما تدين به القسطنطينية عاملاً أضاف الكثير من المرارة إلى نفوس المصريين، الذين رأوا في كنيسة القسطنطينية التي يدعمها الأباطرة بكل قواهم، وعن طريق قوانين المجامع

الكنسية المسكونية، منافساً خطيراً جديداً لكنيسة الإسكندرية، التي تسبق قرينتها بثلاثة قرون سويةً. وآلم شعورهم ما قررته هذه المجامع من احتلال أسقفية القسطنطينية، للمرة الثانية بعد روما مباشرة، متعاليةً بذلك على الإسكندرية (١). لذا تجمعت هذه العوامل جميعها، المرارة السياسية، القهر الاقتصادي، والخلاف العقيدى، والنزاع حول المكانة، لتزيد من تعميق النظرة المتبادلة بين الإمبراطورية ومصر، الأولى بحرصها - كما أسلفنا - على القمع والنقود .. والثانية بمحاولة رد الاعتبار وإثبات الذات.

فى عام ٣٥٠ للميلاد قتل قنسطانز Constans إمبراطور النصف الغربى من الإمبراطورية (٢) على يد أحد قادته ويسمى ماجننتيوس Magnentius ويعود إلى أصول جرمانية، وأعلن نفسه إمبراطوراً فى الغرب بعد تغلبه على منافسيه، الذين دفعهم نجاح تمرده إلى الإقدام على مثل عمله (٣). وبعث إلى إمبراطور النصف الشرقى قسطنطيوس، يطلب إليه اقرار الأمر الواقع واعتباره إمبراطوراً شريكاً، غير أن قسطنطيوس رفض هذه المساومة، وصمم على أن يعيد من جديد توحيد شطرى الإمبراطورية تحت سيادته، وأعد نفسه لحرب خصمه وقاتل أخيه.

وكان ماجننتيوس يدرك جيداً القيمة الحقيقية لمصر فى هذا الصراع المرتقب بينه وبين قسطنطيوس، وداعبته الآمال بنجاح مسعاه فى ضم مصر إلى جانيه، خاصة وأن المصريين وكنيسة الإسكندرية، كانوا يحملون العداء للإمبراطور الشرعى، بسبب الخلاف العقيدى الناشب بينهم وبين القسطنطينية، فبينما تدب هذه

(١) للمزيد من التفاصيل عن هذه العلاقات العدائية بين كنيسة القسطنطينية والإسكندرية، خصص الباحث الجزء الخامس من كتاب - الدولة والكنيسة، للحديث عن الصراع الكنسى على الزعامة.

(٢) كان الإمبراطور قسطنطين العظيم قد أقدم قبل وفاته فى سنة ٣٣٧ على تقسيم إدارة الحكم فى الإمبراطورية بين أبنائه الثلاثة، فذهب أكبرهم، قسطنطين الثانى، بغالة وبريطانيا وأسبانيا، وساد أصغرهم قنسطانز على داشيا ومقدونيا وياتوليا وأفريقيا. وتملك ثالثهم قسطنطيوس تراقيا ويونطس وآسيا والشرق. وبعد مضى ثلاث سنوات، تشبثت الحرب بين الأخوين الأكبر والأصغر. وتم قتل أولهما .. فاستولى قنسطانز على أملاكه وأصبح سيداً لثنى الإمبراطورية.

(٣) للوقوف على تفاصيل فوضى هذه الحروب الأهلية - راجع:

SOCR hist. Eccl. II, 25, 28, 32; SOZOM. hist. Eccl. IV, 4.

بالأريوسية، القائلة "بخلق" المسيح، كانت الإسكندرية قائمة على الإيمان بالنيقية،  
المبنية على "ولادة" المسيح، و"مساواته للآب في الجوهر" (١).

أما القضية في جوهرها .. فكانت عداءً شخصياً بين الإمبراطور والأسقف  
السكندري مرجعه الخلاف الفكري العميق بين الدولة والكنيسة. فالفكر السياسي  
الروماني كان يقوم على سيادة الإمبراطور المطلقة على كل رعاياه في الأمور،  
وكما هو الحاكم المدني والقائد العسكري .. فهو أيضاً الكاهن الأعظم Pontefix  
Maximus في الوثنية، والأسقف الأعلى ونائب المسيح على الأرض في المسيحية  
.. ومن ثم كان الفكر السياسي الروماني يرفض تماماً وجود كيان مستقل داخل  
سلطان الدولة، أو بتعبير آخر دولة داخل الدولة. وكان أمراً ضرورياً أن يصطدم  
مع الفكر الكنسي القائم على أن هناك "ماتقصر" وهناك "مائه" وقد رأى  
الإمبراطوران قسطنطين العظيم وابنه قسطنطيوس في الأسقف السكندري  
أثناسيوس، وموقفه تجاههما، خروجاً على الفكر السياسي الروماني، فأقدم كل  
منهما على نفيه، الأول عام ٣٣٥، والثاني سنة ٣٣٩، وليس أبلغ على الدلالة علي  
مدى هذا العداء، مما جاء على لسان قسطنطيوس، في حديثه مع ليبريوس  
Liberius أسقف روما وهو يحاوره (٢) "ليس هناك نصر واحد من الذي تحقق لي  
ولا حتى ذلك الذي لم يكن متوقفاً على ماجننتيوس، يعدل عندي طرد هذا الوغد  
(يعني أثناسيوس) من شركة الكنيسة".

وقد ساعد الكنيسة بصفة عامة خلال القرن الرابع، وأثناسيوس بصفة خاصة  
أنداك على تحقيق شيء من النجاح في صراعهما مع الدولة، وجود عاهلين أو ربما  
ثلاثة على عرش الإمبراطورية، إذ كان كل فريق يحرص على أن يستقطب إلى  
قضيته، هذا الإمبراطور أو ذلك. وفي مثالنا هذا الذي نضربه، لقي الأسقف  
السكندري العون من إمبراطوري النصف الغربي على التوالي، الأخوين قسطنطين  
الثاني وقسطنطينز، لقضاء فترتي نفيه الأولى (٣٣٥ - ٣٣٧) والثانية (٣٣٩ -  
٣٤٦)، هناك، ولتمسك الغرب بالإيمان النقي، وربطه بين هذا المعتقد وأثناسيوس

(١) راجع الفصل الثالث.

(٢) THEOD. hist. eccl. II, 13.

باعتباره المدافع عنه، ومسايرة عاهلى الغرب لرعاياهم بعد أن أنقلب القول الذائع على رأسه فلم يعد "الناس على دين ملوكهم، بل أصبح الملوك على دين ناسهم" !!، وذلك لعدم معرفة هؤلاء الملوك بشيء من كنه هذا الخلاف العقيدى الدائر حول المسيح، ولتحقق سيادتهم بمقتضى الفكر السياسى الرومانى على أقاليمهم.

لذا لم يكن غريباً أن يكتب قسطنطز إلى أخيه قسطنطيوس فى مطلع سنة ٣٤٤، بشأن أثناسيوس، مهدداً متوعداً، طالباً إليه السماح له بالعودة إلى أسقفية ومعه بولس أسقف القسطنطينية. وجاء فى رسالته أثناسيوس وبولس فى معنىته والآن عاهد نفسك على أن تعيدهما ثانية إلى كنيسيتهما، وأن تعاقب أولئك الذين أساءوا إليهما دون عدالة. وسوف أبعث بهما إليك، ولئن رفضت تنفيذ مشيئتي فكن على يقين أنك ستجدنى هنا .. عندك لأعيدهما بنفسى رغم أنك (١).

ولم يغب عن ذهن قسطنطيوس الآن (٣٥٠) أنه أحنى ساعتها للعاصفة رأسه، وأنه كان على وشك أن يفقد عرش الإمبراطورية فى القسطنطينية، بسبب أسقف الإسكندرية، خاصة وهو يعلم علم اليقين أن أخاه وهو يشهر سيف التهديد فى وجهه، كان جاداً فى قوله .. فهو لم يتورع عن قتل أخيه الأكبر قسطنطين الثانى لأربع سنوات خلت (٣٤٠)، وهو على استعداد الآن أن ينفذ وعيده، فى وقت كانت الأحوال العسكرية لقسطنطينيوس على جبهة الفرات، فى غير صالحه، إذ تلقى هزيمة ساحقة على يد الفرس فى أوائل عام ٣٤٤ عند سنجار، فقد فيها عدداً كبيراً من قواته. ولا يستطيع مطلقاً أن ينسى تحدى الأسقف السكندرى له أثناء لقاتهما فى أنطاكية، فى طريق عودة أثناسيوس إلى الإسكندرية راجعاً من منفاه، فعندما طلب الإمبراطور منه تخصيص كنيسة للأرثوذكسيين فى الإسكندرية، أجابه الأسقف بأنه على استعداد لإطاعة أوامر الإمبراطور شريطة أن يمنح الإمبراطور النيقيين فى أنطاكية نفس الإمتياز. ولا ريب أن هذه الإجابة كانت صدمة عنيفة للإمبراطور، على حد تعبير المؤرخ المعاصر ثيودوريت Theodoretus، عدها قسطنطيوس طعناً فى كرامته (٢) وهيبة المنصب

(1) SOCR. hist. eccl. II. 22

(2) THEOD. Hist. Eccl. II. 9.

الإمبراطورى، وأسرّها فى نفسه ولم يبدها له، وأثر السلامة فى وقت لم يكن يملك عندئذ طريقاً سواها، وهو يعظم أن أثناسيوس يرد بسيف أخيه أهل الغرب<sup>١</sup>.

وها هو قسطنطيوس يواجه فى عام ٣٥٠ ما واجهه قبل ذلك بست سنوات، فقد أدرك ماجننتيوس أن طريقه إلى القسطنطينية محفوف بالمخاطر، وبقاءه على العرش الإمبراطورى هناك غير آمن، إلا أن يضمن وصول القمح من مصر إلى أهالى العاصمة، التى يطمح فى القفز عليها. ومن ثم بعث على الفور باثنين من أعوانه، كلمنتوس Clementus وفالز Valens إلى الإسكندرية، الباب الذى يُحمل منه القمح إلى العاصمة الإمبراطورية. وقد استقبهما أثناسيوس - كما يروى هو نفسه - بدموع الحزن على الإمبراطور الراحل<sup>(١)</sup> ومع أن الرجلين بذلا محاولات بائسة، لضمان تأييد مصر لسيدهما، وهجران جانب قسطنطيوس الذى يمارس سياسة العنف لفرض عقيدة معينة يرتضيها، إلا أن الوفد باء بالخسران، وكان هذا شيئاً طبيعياً، فلم يكن من المعقول - كما يحدث أثناسيوس - "أن يصافح يدا امتدت لتقتل الرحمة وانتقى"<sup>(٢)</sup>. ولا غرو فقد علمنا مدى الصلة الوثيقة التى كانت تربط الأسقف السكندرى بالإمبراطور القليل.

ولم يكن قسطنطيوس أقل حرصاً من ماجننتيوس، على ضمان استمرار بقاء مصر إلى جانبه، خاصة وأن موقفه كان أكثر من مناقسه سوءاً. فهو يستعد لحرب فى الغرب ضد مدعى العرش هذا، بينما القوات الفارسية تتحين الفرصة للهجوم على أنطاكية، التى ظلت محط آمالها عدة قرون، وهو لا يعلم متى ستنتهى هذه الحروب فى الغرب وقد طالبت فعلاً إلى ثلاث سنوات. وعليه أن يضمن لعاصمته خلال غيابه، أسباب الهدوء فيها، ولهذا فقد حمل أمين بلاطه باللايوس Palladius رسالة إلى الأسقف السكندرى جاء فيها:

"قسطنطيوس أوغسطين الظفر .. إلى أثناسيوس .. لا يخفى  
على فطنتك كيف أنى على الصلوات عاكف .. والضراعة، حتى  
أحقق بالنجاح كل ما كان ينتويه أخى الراحل قنسطانز،

(1) ATHANAS. Apol. Ad Const. 9.

(2) Ibid. 7.

وسوف تدرك حكمتك بجلاء كيف أتى مغتقم، فقد كَلِمَت بعد  
إن أتانى نبأ اغتياله بيد الأوغاد الأثمين. والآن نظراً لأننا على  
يقين من أن بعضا يسعى يوماً لايقاع الأذى بك والضرار،  
منتهزين فرصة المأساة الأليمة، فإننا قد رأيناها حسناً أن نبعث  
لنيافتكم هذه الرسالة، نحضك فيها، وأنت بالأسقفية قائم،  
أن تعلم الناس الخلود إلى السكينة، وبالدين يقومون،  
ولتشاركهم كما اعتدت الصلوات، فهذا مايتفق وورغباتنا<sup>(1)</sup>

والرسالة على هذا النحو، وفي جزئها الأخير، أمر صريح إلى الأسقف  
السكندري بالترام الهدوء، والانصراف إلى أداء الطقوس الكنسية، وحث الجموع  
على التمسك بأهداب السلام، فهذا كله فقط هو "ما يتفق ورغبات الإمبراطور".

لقد كان قسطنطيوس يدرك جيداً مدى الأخطار التي تهدد سلطانه في مصر،  
إذا ما أقدم الأسقف على إثارة مشاعر الجموع ضد سلطان الإدارة الإمبراطورية  
ولا كان غافلاً عن الأثر الكبير الذي يمكن أن يحدثه الرهبان المصريون بين أهلهم  
بإشارة يسيرة من أسقفهم السكندري، ولا غاب عن ذاكرته أن أباه قسطنطين لم يقدم  
على تعيين أسقف على عرش الكنيسة السكندرية بعد أمره بنفى أثاناسيوس إلى غالة  
عام ٣٣٥، وظل العرش الأسقفي في الإسكندرية شاغراً طيلة عامين حتى عاد  
أثناسيوس من منفاه على يد قسطنطين الثاني، وخلال هذين العامين تلقى قسطنطين  
رسائل عديدة من الرهبان وفي مقدمتهم أنطونيوس، تلمس منه إعادة أثاناسيوس إلى  
كرسيه. وكانت مخيلة قسطنطيوس لا تزال تعلق بها صورة الإسكندرية عندما  
جاءتها الأنباء بتعيين "جريجورى الكبادوكي" أسقفا لها خلفاً لأثناسيوس سنة ٣٣٩،  
ولم يكن قد مضى على عودة هذا الأخير من منفاه في غالة أكثر من خمسة عشر  
شهوراً فقط، فقد تعرضت المدينة لحالة من الهياج والفوضى، وراح المسيحيون  
يعبرون عن سخطهم بعقد الاجتماعات الغاضبة في الكنائس، وصدرت الأوامر  
الإمبراطورية بإنزال أقصى العقوبة جهلاء المعارضين، ولم يتمكن جريجورى من  
دخول المدينة إلا في صحبة قوة عسكرية قوامها خمسة آلاف جندي. وقد عبر

(1) ATHANAS. Apol. Ad Const., 22.

لثاسيوس بنفسه عن هذه الحالة في الرسالة العامة Epistola Encyclica التي كتبها إلى عموم الأساقفة وقال فيها " . . وبينما السلام على الأرض سائد، إذا بمرسوم حاكم مصر يعكر الصنف، وينبئ بمقدم الغازي [جرجورى] إلى رعية ليس لديها الرغبة في لقياه أو الدخول في شركته".

أمام هذا كله لم يكن هناك من سبيل أمام قسطنطيوس إلا أن يكتب مثل هذه الرسالة إلى أثاسيوس، معبراً له فيها عن مودة غير حقيقية، ومطمئناً، ومبدئياً فيها في الوقت نفسه رغبة الإمبراطور في أن تظل الأمور في مصر هادئة بعيدة عن الدخول في مثل هذه المشكلات السياسية الدائرة من حول العرش بين كل من قسطنطيوس وماجننتيوس، وقد آتت هذه الرسالة أكلها، فبقيت مصر على ولائها لقسطنطيوس، حتى إذا تحقق له النصر على خصمه سنة ٣٥١، ثم التخلص منه نهائياً سنة ٣٥٣، راح يصفى مع الأسقف السكندري حساباته القديمة. ولم يأت عام ٣٥٦، إلا وكان أثاسيوس قد ارتحل عن الإسكندرية فاراً بنفسه بعد محاولة القبض عليه من جانب جنود الإمبراطور، ملتبساً إلى الرهبان في صحراء مصر، أعوانه وأنصاره، مبتدئاً بذلك رحلة نفيه الثالث.

ولم يمض على ذلك ثمان سنوات، كان أثاسيوس قد عاد فيها إلى الإسكندرية ثم نفي للمرة الرابعة، ثم عاد ثانية (١)، إلا وأصدر الإمبراطور فالنز Valens (٣٦٤ - ٣٧٨) أوامره بنفى أساقفة النيقية، وفي مقدمتهم أسقف الإسكندرية، فقد كان الإمبراطور آريوسيا متحمسا. وقد أعلن هذا المرسوم في الإسكندرية في الخامس من مايو سنة ٣٦٥، فاندلعت الفوضى في المدينة وعجزت الحامية عن التصدي لها، وزاد الأمر سوءاً أن الثورة لم تقتصر على الثغر وحده، بل امتدت إلى أنحاء مصر كلها كما يعبر عن ذلك المؤرخون المعاصرون (٢) الذين

(١) بعد وفاة الإمبراطور قسطنطيوس عام ٣٦١ اعتلى العرش ابن عمه جوليان Iulianus آخر أفراد بيت قسطنطين، ولما كان فيلسوفاً وتياً أتبع في معاملته للمسيحيين أسلوباً عرف باسم "الاضطهاد النبل" فسمح للأساقفة الذين كان قسطنطيوس قد نفاهم بالعودة ثانية إلى ديارهم، لكنه عاد فأصدر قراراً بنفى لثاسيوس. وكان هذا هو لنفى الرابع للأسقف السكندري. فلما قتل جوليان عام ٣٦٣ وخلفه جوليان Iovianus أعاد لثاسيوس إلى كرسيه في الرابع عشر من فبراير ٣٦٤. راجع تفاصيل هذه الأحداث في كتابنا - الدولة والكنيسة، الجزء الثالث، لثاسيوس، ص ٣١٣ - ٣٦٥.

(2) SOZOM. Hist. Eccl. VI, 21 أيضاً HIST. ACEPH. X, 15.



يذكرون أن الناس راحوا يتقاطرون من أنحاء مصر وصحاريها، يعنون جماعات الرهبان، على الإسكندرية، حتى باتت المدينة على وشك الانفجار. وقد شملت الاضطرابات كنائس مصر جميعها، وزاد الأمر عنفاً أن قوات الحامية التي كانت تحت سيطرة الحاكم "فلافيانوس" Flavianus الإليري، كانت غير كافية للسيطرة على هذا الهياج، مما دفع الجموع إلى التماذى فى سخطها، وأعلنوا رفضهم للمرسوم الإمبراطورى على اعتبار أن أثناسيوس لا يدخل ضمن دائرة هذا المرسوم. وقد استمرت هذه الثورة فى المدينة طيلة شهر كامل، ولم يحاول الحاكم استخدام القسوة فى إخمادها، وربما يكون ذلك راجعاً إلى ما قلناه عن قلة الحامية. وكانت ثورة الإسكندرية هذه عام ٣٦٥ خير تعبير عن مدى النفوذ الذى تحقق للأسقف السكندرى فى نفوس الجموع من شعب الكنيسة والرهبان، تحدياً للسلطة الإمبراطورية وكرهية لها.

وقد اقتنع فلافيانوس أن لا قبل له بمواجهة غضب أهالى الإسكندرية فأعلن أنه قد بعث بتقرير إلى الإمبراطور يعرض عليه الحجج التى قدمها الأهليون باستثناء الأسقف السكندرى من قرار النفى الذى صدر به المرسوم الإمبراطورى، ودعا للناس إلى التزام الهدوء حتى يأتبه رد الإمبراطور فالنز، ولا بد أن يكون تقرير حاكم مصر قد تضمن عرضاً واقعياً عن هذه الاضطرابات التى شهدتها المدينة على امتداد شهر كامل. غير أن الإمبراطور ازداد اقتناعاً بأن أثناسيوس هو المحرك الأساسى لهذه الثورة وأنه يتخذى بذلك سلطان الإمبراطور، فأصر على ضرورة القبض عليه. لكن الجهاز السرى الدقيق للرهبان، تمكن من "تهريب" أثناسيوس من الإسكندرية، كما حدث من قبل، لينبأ فى حمايتهم رحلة نفيه الخامس فى الخامس من أكتوبر سنة ٣٦٥.

على أن الصراع من حول العرش فى العاصمة الإمبراطورية، دفع فالنز إلى أن يلحق مرسومه ثانية بعد أربعة أشهر فقط، ذلك أن أحد القادة العسكريين ويدعى بروكوبيوس Procopius، انتهز فرصة خلو العاصمة من الإمبراطور الذى كان مقيماً فى أنطاكية لإنشغاله فى التصدى للقوات الفارسية على جبهة الفرات، وأعلن نفسه إمبراطوراً قرب نهاية عام ٣٦٥، مدعياً أن الإمبراطور الراحل ..

جوفيان قد اختاره من قبل خلفا له، عندما أهداه العبادة الإمبراطورية (1)، وتمكن بروكوبيوس من أن يجمع قوات كبيرة في فترة قصيرة، مما أصاب الإمبراطور بحالة من "الهلع" - على حد تعبير المؤرخ المعاصر سقراط Socrates (2).

والتوقيت الذي اختاره بروكوبيوس لإعلان تمردِه على فالنز، وتصيب نفسه إمبراطوراً في القسطنطينية، يوحي بما لا يدع مجالاً للشك بأنه انتهاز فرصة أحداث الإسكندرية والثورة المندلعة فيها والممتدة إلى "كل أنحاء مصر" حسب روايات شهود العيان، وسخط المصريين على الإمبراطور فالنز، لتعسفه في معاملة أسقف الإسكندرية، ليضمن بذلك وقوف مصر دون تردد إلى جانبه، انتقاماً من فالنز، الذي أسقط في يده، وأبصر حرج موقفه تماماً.

فها هي القسطنطينية قد أمسّت في قبضة بروكوبيوس، ومصر تؤشك أن تضيع منه وتؤيد خصمه، فيفقد بذلك الأموال والمون اللازمة لمقاومة مدعى العرش، ومواصلة الاستعدادات العسكرية لمجابهة الفرس الذين يتحفزون الآن للقفز على أرمينيا، وليس بمقدوره أن يرسل بجزء من قواته إلى الإسكندرية لإخماد هذه الثورة، ولا بد أن ذاكرة فالنز كانت تعي تماماً ما وقع من قبل زمن قسطنطيوس وماجننتيوس. وإذا وضع الإمبراطور أمام ناظره كل هذه الاعتبارات، أصدر أوامره على الفور باستدعاء أثناسيوس ليعتلي كرسي أسقفية من جديد، وأعلن ذلك في الإسكندرية في أول فبراير سنة ٣٦٦، بل أمر أحد موظفيه في مصر بأن يخف لاستقبال أثناسيوس. وقام ممثل الإمبراطور بالفعل وخف للقاء الأسقف السكندري وحمايته حتى دخوله الكنيسة (3).

ولا شك أن الإمبراطور قد أيقن من خلال تجربته الشخصية، أن وجود أثناسيوس على كرسيه في الإسكندرية، يمارس مهامه الرعوية، تحت سمع الإمبراطور ويصره أفضل بكثير من إبعاده عن بيعته، مما يعطى الفرصة لانتصاره بأحداث الشعب في مصر، مما يعود بآثاره السياسية والاقتصادية السيئة على الإمبراطورية، ولعل هذا يفسر لنا كيف أن هذا النفي الأخير لأثناسيوس لم يستمر أكثر من أربعة أشهر فقط.

(1) AMM. MARC. res gest. XXVI, 6.

(2) SOCR. Hist. Eccl. IV, 3.

(3) HIST. ACEPH. XI, 6.

ويعلق المؤرخ الكنسى المعاصر سوزومنوس Sozomenos على ذلك فى صراحة بالغة بقوله :

"لا بد أن تساور الإنسان الشكوك فى الدافع الذى حداً بالتمزج إلى التصريح لأثناسيوس بالعودة إلى أسقفية، لا ريب أن ذلك لم يكن نابعاً من نية صادقة... لكن لا بد أنه كان يخشى حدوث الفتنة من جانبى أولئك المتعلقين بالأسقف وهم كثيرون، مخافة أن يؤدى ذلك إلى الاضرار بالشئون العامة للإمبراطورية".

ثم يضيف إلى ذلك قوله :

"وانى لعلى يقين أن هذا السبب هو الذى أبقى أثناسيوس على أسقفية فى الوقت الذى لقي فيه العنت عدد كبير من الأساقفة الآخرين"<sup>(١)</sup>.

وقد أصاب سوزومنوس كبد الحقيقة بقوله هذا، فعبارة "الإضرار بالشئون العامة للإمبراطورية" ترمز بوضوح إلى الأهمية التى يعلقها أباطرة القسطنطينية على مصر من الناحيتين الاقتصادية والسياسية .. وهذا يفسر تماماً عبارات مؤرخنا الأخيرة، القائلة بعودة أثناسيوس إلى بيعته، لتهدئة خواطر المصريين الثائرين، بينما بقى زملاؤه من الأساقفة الآخرين "النتيقين" تحت طائلة النفي. ولم يكن سوزومنوس وحده الذى أدرك هذه الحقيقة، بل سجلها بقلمه أيضاً المؤرخ الناقد، المعاصر، والذى كان يعيش فى القسطنطينية — سقراط — فى قوله :

"لقد عاد أثناسيوس إلى الإسكندرية، وحرص الإمبراطور بعد ذلك على أن لا يعكز صفو السلام هناك. فقد كان يعلم تماماً قوة تلك الجموع التى تؤيد أثناسيوس، فلم يحاول أن يستثير غضبهم مخافة أن تتعرض أمور الدولة العامة للأخطار على يد السكندريين، الذين كانوا بطبعهم جنساً غاضباً"<sup>(٢)</sup>.

(1) SOZOM. hist. eccl. VI, 12.

(2) SOCR. hist. eccl. VI, 20.

ويدعم هذه الآراء، أن الإمبراطور فالنز لم يقدم على حرب خصمه بروكوبيوس، إلا بعد أن اطمأن إلى عودة الأسقف السكندري إلى كرسيه الأسقفي، واستقرار الأمور تماماً في مصر، هذا بالإضافة إلى أنه ظل طيلة سبع سنوات آتية، هي الباقية من عمر أثناسيوس (+ ٣٧٢) لا يحاول الإقدام على التعرض بسوء له مرة أخرى، فقد كان يعلم يقيناً عاقبة هذا العمل الذي يعنى إعطاء الفرصة لحدوث الاضطرابات والفوضى في مصر. بينما امتنعت يد عذابه إلى أساقفة النبقية الآخرين.

ومما تجدر الإشارة إليه أن مرسوم الإمبراطور الخاص بنفى أثناسيوس أذيع في الإسكندرية في مايو ٣٦٥ .. وهذا التوقيت يوافق فترة جنى محصول القمح، ثم جاء تأكيد الإمبراطور وأوامره بضرورة القبض على أثناسيوس، بعد حدوث الاضطرابات في الإسكندرية ومصر، في أوائل أكتوبر من العام نفسه، وهو الشهر الذي كان يتم فيه دائماً إرسال شحنة القمح من الإسكندرية إلى القسطنطينية، وهذا يجعلنا نذهب إلى القول أن فالنز كان يسعى جاهداً لإبعاد أثناسيوس عن المدينة في الوقت الذي تجرى فيه الاستعدادات من جانب حاكم مصر لإرسال القمح إلى العاصمة الإمبراطورية، مخافة أن يحرض رعيته على تعطيل وصول هذه الشحنة، فعليه كان ماثلاً في ذهنه تلك الاتهامات التي بمقتضاها تم نفي أثناسيوس على يد قسطنطين للمرة الأولى عام ٣٣٥. أو لعله خشى أيضاً أن يقدم الثائرون في المدينة على مهاجمة صوامع التخزين في الإسكندرية ونهب ما فيها من حصة العاصمة الإمبراطورية، وقد حدث هذا في بعض الأحيان، يدلنا على ذلك أن الأوامر قد صدرت فيما بعد بعدم نقل شحنة القمح المخصصة للقسطنطينية كلها دفعة واحدة من الأقاليم إلى الإسكندرية، بل تنقل على مراحل، بحيث يتم شحنها أولاً بأول إلى العاصمة.

ولعل ما حدث على عهدى كل من ثيوفيلوس وكيرلس أسقفي الإسكندرية خلال النصف الأول من القرن الرابع حول الخلافات العقيدية وانتصار إمبراطور القسطنطينية أركاديوس وابنه ثيودوسيوس الثاني لكنيسة الإسكندرية حتى على أسقف العاصمة، يعد دليلاً عملياً على مدى ما وصلت إليه مكانة مصر عند الإمبراطورية، رضيت أم سخطت، فقد أفلح ثيوفيلوس بسياسته ورهبانه وجماعات البحارة المصريين في القسطنطينية، في الحصول على موازنة يودوكسيا زوج

الإمبراطور أركاديوس، ليتحقق له ما أراد من عزل يوحنا ذهبى القم من منصبه باعتباره راعياً لكنيسة القسطنطينية، رغم السمعة الذائعة والصيت اللاهوتي الذي كان له، والذي فاق به كل معاصريه وكذلك فعل - بالأسلوب نفسه والوسائل ذاتها، كيرلس الإسكندري ليفلح في استقطاب الإمبراطور ثيودوسيوس الثاني إلى صفه، وينزل أسقف القسطنطينية نسطوريوس عن عرشه مدافعاً، ولتثبت كيرلس أن قوة الرهبان المصريين ليست فقط داخل مصر، بل أيضاً خارجها في قلب العاصمة الإمبراطورية، بعد أن صحب معه أثناء انعقاد مجمع إفسوس Ephesus المسكونى عام ٤٣١ نفرأ كبيراً منهم، أوا دورهم هناك باقتدار. وقد دفع هذا الدور لمتعاطف للرهبان إمبراطوراً مثل جوستينيان فيما بعد أن يحسب حسابهم - كما يقول أسد رستم<sup>(١)</sup> - بعد أن لمس قوتهم المتزايدة بحيث شكلوا جيشاً مستعداً لتنفيذ أوامر البطريرك.

ومع ازدياد حدة الخلاف العقيدى حول طبيعة المسيح بين الكنائس في الإمبراطورية خلال النصف الأول من القرن الخامس الميلادى، والذي واكب نهاية أسرة ثيودوسيوس على العرش البيزنطى، ووجود فترة طويلة تقرب من ثلاثة أرباع القرن (٤٥٠ - ٥١٨) خلت من وجود أسرة بعينها لتمتلك زمام الأمور في القسطنطينية، حدث صراع عنيف متعدد الأطراف من حول العرش، شاركت فيه هذه المرة عناصر مختلفة، مثل الإيزويين، الذين ينتمون إلى منطقة أيزوريا Isouria الجبلية في آسيا الصغرى، والجرمان، الذين هطلوا على الإمبراطورية بعد معركة أدرياتوبيل سنة ٣٧٨ وهزيمة الإمبراطورية، وإتصياح للجرمان داخلها، بحثاً عن مستقر لهم ومقام على أرضها، وبلوغهم أعلى المناصب العسكرية، وتحكمهم في تعيين الأباطرة وعزلهم في القسطنطينية، كما حدث على يد جايناس Gainas القوطى، ناهيك عن نفوذهم الواسع فى البلاط الإمبراطورى فى النصف الغربى من الإمبراطورية<sup>(٢)</sup>.

نقول إنه مع هذه الاضطرابات وتداخل عناصرها وفقدان الإمبراطورية - إلى حين - للنظام السياسى الذى وضعه قسطنطين العظيم لاعتلاء لعرش

(١) كنيسة مدينة الله أنطاكية العظمى، ج ١ ص ٣٦٩ - ٣٧٠.

C. M. H. Vol. I, pp. 457-486

(٢) راجع تفاصيل هذه الأحداث فى :

الإمبراطوري، وما صاحبها من حدة النزاع العقيدى، كان لابد أن يكون لمصر دورها الهام خلال هذه الأحداث. ساعد في ازدياد أهميته أن مصر اتخذت لنفسها معتقداً يخالف ما آوت إليه القسطنطينية. فبينما آمنت هذه بطبيعتين في المسيح، مستقتلتين غير منفصلتين، آمنت الإسكندرية بطبيعة واحدة من طبيعتين. وكان طبيعياً إذن أن يقدم المتنافسون على العرش البيزنطى، على إظهار ميلهم وتأييدهم — على الأقل ظاهرياً — لكنيسة الإسكندرية، حتى تطمئن نفوسهم إلى أن مصر بأموالها وقمجها سوف تؤمن ظهورهم في عاصمتهم، وأن أهلها لن يسببوا لهذا المدعى للعرش قلقاً يذهب بأماله.

وكان هذا واضحاً في سبعينيات القرن الخامس عقب وفاة الإمبراطور ليو الأول Leo I (٤٧٤)، إذ خلفه حفيده وسميه الثانى، ولما كان طفلاً فى السادسة من عمره فقد تولى أبوه زينون Zeno الوصاية عليه، ثم لم يلبث أن صار إمبراطور شريكاً فى الشهر التالى مباشرة، ليقفز على العرش بعد ذلك بتسعة أشهر إمبراطوراً منفرداً بعد وفاة ابنه الإمبراطور الطفل. إلا أن الأصل الإيزورى الذى يعود إليه زينون كان ستاراً أخفى وراءه الطامحون فى العرش أهدافهم الأساسية. وحيكت المؤامرات من جانب الإمبراطورة الجدة "فرينا" Varina زوجة ليو الأول، وشقيقتها بامبليسكوس Basiliscus ضد ابنتها أريادنة Ariadna وزوجها زينون، مما اضطرهما للفرار إلى المناطق الشرقية من آسيا الصغرى، فأتاح ذلك الفرصة أمام بامبليسكوس لاعتلاء العرش فى يناير ٤٧٥.

وطبيعياً أن يكون هذا الإمبراطور فى حاجة ملحة إلى الأموال للإنفاق منها على أنصاره الذين رفعوه إلى عرش الإمبراطورية. وزاد فى شدة احتياجه أن زينون استولى على ما فى الخزانة قبل هروبه، ونقله معه إلى حيث يقيم، ليقدمه هو الآخر عطية لمؤيديه، فى هذا الصراع المحتدم بينه وبين مغتصب العرش. ولذا فرض بامبليسكوس عدداً من الضرائب واستولى من الكنيسة على الأموال قهراً<sup>(١)</sup>، لكن هذا كله ما كان يغنيه عن أموال مصر وقمجها، وأيقن خطورة موقفه إذا لم

(1) Bury, history of the Later Roman Empire, I, p. 389.

Jones, The Later Roman Empire, I, p. 225.

وليضاً

يسارع بضمها إلى صفه، حيث كان زينون موجوداً في المناطق الشرقية من آسيا الصغرى وبمقدوره أن يستخدم أعوانه وجنوده من الإيزوريين، بنى جلدته، في بسط سلطانه على سوريا ومصر، فيهدد القسطنطينية بحصار اقتصادي، يخنق أهلها ويسقط خصمه من على العرش.

ولما كان هذا كله ماثلاً لعيني باسيليكوس، فقد أصدر على الفور في التاسع من إبريل ٤٧٥، ولما يمضى على اعتلائه العرش أكثر من أشهر ثلاثة، ومع اقتراب موسم حصاد القمح، منشوراً أذان فيه قانون الإيمان الصادر عن مجمع خلقيدونية سنة ٤٥١، القائل بالطبعيتين في المسيح، ووضع تحت طائلة اللعنة رسالة العقيدة<sup>(١)</sup> Tomus التي كان البابا ليو الأول قد بعث بها من روما لتتلى في مجمع إفسوس الثاني المنعقد سنة ٤٤٩. وجاء في منشور باسيليكوس " ... إن الإجراءات التي صدعت وحدة كنائس الله المقدسة ونظامها، وعكرت صفو سلام العالم كله، نعني بها .. ما يدعى "رسالة العقيدة" الخاصة بـ"ليو" وكل ما قيل أو وقع في خلقيدونية (٤٥١ - المجمع المسكوني الرابع) من بدع حاقت بالأنموذج المقدس، السابق ذكره، للأباء الثلاثمائة والثمانية عشر المقدسين (يقصد مجمع نيقية المسكوني الأول المنعقد عام ٣٢٥) سواء عن طريق الشروح أو التعليم أو الحديث، فلنكن أناثيما، (ملعوناً) هنا أو في أي مكان آخر، بواسطة الاساقفة المقدسين"<sup>(٢)</sup>.

وقد قصدت بهذا الجزء الصغير الذي اقتطعته من المنشور المطول الذي أصدره باسيليكوس، أن أوضح إلي أي مدى يبدو اهتمام هذا الإمبراطور المغتصب للعرش باستقرار الأمور في الإسكندرية ومصر عامة، في صراعه المرتقب مع الإمبراطور زينون. ويبين هذا من إيزاده لإسم البابا "ليو" الأول بابا روما (٤٤٠ - ٤٦١) مجرداً من أي لقب حتى كلمة الأسقف، وذلك عند حديثه عن "رسالة العقيدة" Tomus بينما يقرن اسم الأسقف السكندري تيموثيوس Timotheus بألقاب التبجيل والاحترام الكاملين "من الإمبراطور باسيليكوس .. إلى تيموثيوس رئيس أساقفة الإسكندرية، المدينة العظيمة، الموقر محبوب الرب"<sup>(٣)</sup>.

(1) ZACH. Chron. V, I

EVAG. Hist. Eccl. III, 4.

(2) EVAG. Hist. Eccl. III, 4.

(3) EVAG. hist. eccl. III, 4.

وأيضاً

والأمر الآخر أن هذا الإمبراطور المغتصب كان على استعداد أن يضحى بكل ما فعله الأباطرة الأسلاف ليرفعوا القسطنطينية مكاناً علياً بين الكنائس الرسولية، وليجدوا لها منزلة مرموقة في الصراع الذي شغل من القرن الخامس معظمه، ودار بين الكنائس الرسولية في الإمبراطورية من أجل الزعامة (١)، وذلك لاسترضاء أسقف الإسكندرية والإكليروس المصري وجماعة الرهبان، لما يعلم من تأثيرهم البالغ على نفوس شعب الكنيسة وجموع المصريين. فقد جاء في منشوره في الجزء الذي اقتطفناه، لعن ما تمخض عنه مجمع خلقيدونية المسكوني، أو حسب تعبيره، "كل ما قيل أو وقع" وجاء في مواضع أخرى من المنشور نفسه، التأكيد على هذه "اللعنة". والسؤال الذي نطرحه هنا .. هل كان باسيليسكوس يعنى بهذه "الاناثيما" كل ما صدر عن مجمع خلقيدونية المسكوني؟ أعنى قانون الإيمان والقوانين التنظيمية الصادرة عن المجمع والمكاملة لأعماله، والبالغ عددها ثلاثون قانوناً (٢)، أم يعنى قانون الإيمان فقط والخاص بإقرار الطبيعيتين في المسيح؟.

لو أخذنا بمنطوق لفظ الإمبراطور فقط في منشوره هذا، أعنى قوله "كل ما قيل أو وقع في خلقيدونية" لكان هذا كافياً كي تتسحب "لعناته" على قانون الإيمان الخلقيدوني والقوانين التنظيمية الثلاثين. وذلك لضمان تأييد الأسقف السكندري وإكليروسه ورهبانه وشعب كنيسته كما أسلفنا. فالقانون الثامن والعشرون من قوانين المجمع، ينزل أسقفية القسطنطينية منزلاً رقيقاً إلى جوار أسقفية روما، باعتبار القسطنطينية هي روما الجديدة. وهو يعد تأكيداً جديداً وإضافة تفصيلية لما قرره القانون الثالث الصادر عن المجمع المسكوني الثاني، المنعقد في القسطنطينية عام ٣٨١ على عهد الإمبراطور ثيودوسيوس الأول (٣٧٨ - ٣٩٥) Theodosius I وكان هذا يعنى لطمة قاسية وجهت إلى كنيسة الإسكندرية التي كانت تحتل هي

(١) أقررت لهذا الموضوع "الصراع للكنسى على الزعامة" كتاباً خاصاً، هو الجزء الخامس من كتابنا "الدولة والكنيسة".

(٢) عن قوانين مجمع خلقيدونية سنة ٤٥١، راجع :

Hefele, A history of the Councils of the Church, I I I, pp. 385 - 421.

Percival, The seven ecumenical councils of the individed church, N. F. Vol. XIV, أيضاً  
pp. 267 - 292

Stevenson, Creeds, councils and controversies, 337-451 pp. 224 - 333 وكذلك



المرتبة الثانية بعد روما مباشرة، تبعاً لما جرى به التقليد الكنسي في ترتيب الكنائس الرسولية، ولما أقره مجمع نيقية المسكوني عام ٣٢٥، من جعل للترتيب على هذا النحو، روما فالإسكندرية فأنطاكية فالقدس. وكان معنى القانون الثالث لمجمع القسطنطينية والثامن والعشرين لمجمع خلقيدونية، أن تنزل الإسكندرية عن مكانتها كارهة لاحتلالها القسطنطينية، وأن تتخلف أنطاكية إلى المركز الرابع متخلفة عن مركزها الثالث لتجلس عليه الإسكندرية وتتولى إلى الظل في المرتبة الخامسة كنيسة القدس.

لهذا لم يجد باسيليوسكوس غضاضة في أن يعلن قوانين مجمع خلقيدونية وكأنه يعيد بذلك إلى الإسكندرية حقاً، كان قد اغتصب منها في خلقيدونية، وخاصة وأن الجلسة الثالثة من جلسات هذا المجمع، كانت قد خصصت لإدانة الإسكندرية في شخص أسقفها ديوسقورس Dioscorus الذي تعرض للإهانة من جانب أساقفة المجمع. يدل هذا الاتجاه عند باسيليوسكوس، أنه أقدم على العفو عن الأسقف السكندري تيموثيوس وإعادته من المنفى إلى الإسكندرية بعد نفي امتد ثمانية عشر عاماً، قضاها في مدينة خرسون (١) Cherson، فإذا ما علمنا أن منشور باسيليوسكوس هذا صدر بوحي من تيموثيوس نفسه، أثناء وجوده في القسطنطينية، بعد شخوصه إليها في طريقه إلى الإسكندرية (٢)، أو على حد تعبير مؤرخي القرن السادس، زكريا الميثليني Zachariah of Mityline وإيفاجريوس Evagrius "قد صدر" ياغراء" تيموثيوس (٣)، وأن الإمبراطور المغتصب صمم على إعادة تيموثيوس من المنفى، رغم المعارضة الشديدة من جانب أكاكوس Acacius أسقف العاصمة الإمبراطورية (٤)، إذا ما علمنا هذا .. أدركنا على الفور، للمغزى الحقيقي لما ورد في المنشور من إنزال اللعنة على "كل ما قيل أو وقع" في خلقيدونية، وأدركنا أيضاً الضرورة الملحة والظروف التي أحاطت بالإمبراطور، ودفعته إلى الإقدام على هذه الخطوة.

(1) EVAG. hist. eccl. III, 4; ZACH. Chron. V, 1.

(2) EVAG. Hist. Eccl. III, 4.

(3) EVAG. loc. cit.; ZACH. loc. cit..

(4) ZACH. loc. cit.,

ويزداد الأمر وضوحاً إذا أضفنا إلى كل هذا، أن باسيليسكوس أقدم على تعيين طبيبه الخاص ثيوكتستوس Theoctistus الإسكندري، كبيراً للأمناء في القصر الإمبراطوري، وصار من المقربين جداً إلى الإمبراطور، كما أنه استقبل في قصره وقدما من الرهبان المصريين من ذوى المكانة المرموقة، كما يصفهم زكريا الميتلني (1) سرعان ما حازوا إعجاب الإمبراطور وزوجه. وكان من بينهم ثيوبومبوس Theopompus شقيق ثيوكتستوس، كبير الأمناء والطبيب الخاص للإمبراطور، وعن طريق نفوذ هذا الأخير لدى باسيليسكوس، أعيد الأسقف الإسكندري من منفاه، وتم استقباله في القسطنطينية استقبالا حافلاً، شارك فيه البحارة المصريون الذين كانوا في العاصمة آنذاك.

ويبدو أن الهمس سرى في القسطنطينية، لابد بناء على أخبار تسربت من القصر الإمبراطوري بأن هناك خيوط اتفاق يجرى إعداده، لعزل أكاكيوس وتعيين ثيوبومبوس أسقفا للعاصمة الإمبراطورية بدلاً منه. وقد ترك هذا أثره السيء على نفس أكاكيوس (2)، الذي أضمر الكراهية لهذا "النفوذ" المصري في البلاط البيزنطي. ومن ثم حاول إعاقة عودة تيموثيوس من منفاه، لكن جهوده ذهبت عبثاً، بينما توطدت العلاقات الودية سريعاً بين الإمبراطور وزوجه، وبين الأسقف الإسكندري والتي عبرت عن نفسها في صدور هذا المنشور.

إلى هذا الحد كان يبدو دور مصر بارزاً في التأثير على الأحداث التي تجرى على المسرح السياسي في القسطنطينية، بل في صنع هذه الأحداث في كثير من الأحيان خاصة تلك التي يدور فيها الصراع من حول العرش البيزنطي. وهذه الحقيقة أدركها مؤرخو العصر البيزنطي، كما يتقنها من قبل المؤرخون الرومان منذ القرن الأول للميلاد، فقد أورد زكريا الميتلني رواية قدوم وفد الرهبان، الذي سبقت الإشارة إليه الآن، إلى القسطنطينية، وقدم لها بعبارة بليغة، بالغلة الدلالة على إيجازها. يقول "وعندما وقف الإسكندريون على هذه الأزمة السياسية في إدارة شئون الإمبراطورية، أرسلوا (إلى القسطنطينية) وفدهم المنتقى، الذي يضم خاصة

(1) ZACH. Chron. V, 4.

(2) Id.

الرهبان\* (١) ، ومؤرخنا الميثايني هنا يقر حقيقة لامراء فيها، وهى أن مصر عرفت كيف تنتهز فرصة الفوضى الحادثة فى الإمبراطورية، لتتدخل بصورة عملية فعالة ومؤثرة، فى تسيير مجرى الأحداث بما يحقق مصالحها. ويمكننا القول بتعبير آخر، إن مصر كان لها، إلى حد بعيد جداء الرأى الأخير فى المفاضلة بين المستبقيين على عرش الإمبراطورية، وبالتالي تهاقت هؤلاء على أن يخطبوا ودها، وكل يقدم ما فى جعبته قرباناً على مذبح رضاها، إلى الحد الذى يجيء فيه هذا القربان فى صورة تنازلات مهينة، على حساب العقيدة الأرثوذكسية الملكانية وللسيادة الكنسية لأسقفية العاصمة. ومن ثم لم يكن غريباً أن تمثلى نفوس بطريرك القسطنطينية ورجال الإكليروس فيها، بالمقت الشديد للإسكندرية وأسقفها. وقد بدا هذا جلياً عندما تمك نفر من هؤلاء أذن الإمبراطورة وأوغروا صدرها على تيموثيوس، موضحين لها ضرورة نفيه ثانية. ويبدو أن مسعاهم قد حقق لديها بعض النجاح، رغم إعجابها السابق به ولم ينقذه هذه المرة إلا ثيوكتستوس السكندرى، كبير الأمناء الذى أوعز إليه أن يرتحل عن القسطنطينية مسرعاً، ليعود إلى الإسكندرية (٢).

وكان هذا الشعور العدائى سبباً فى تحول ولاء إكليروس العاصمة، وعلى رأسهم أكايوس وانصرافهم عن تأييد باسيليسكوس، وكيف لاء، وهم يرونه يتخلى عن عقيدة الدولة، متحرفاً إلى عقيدة الإسكندرية، مغمضاً عينيه عما يدور وراء أستار القصر الإمبراطورى، من محاولات كى يعتلى كرسى القسطنطينية الأسقى راهب مصرى هو ثيوبومبوس. وإلا فبم نفسر تكوص الإمبراطور على عقبيه، وإصداره منشوراً جديداً (٣)، يلحق فيه كل ما جاء فى منشوره الأول، ويخلع على أكايوس ألقاب التمجيد والأطراء، لكن هذا كله لم يجده نفعاً، فسرعان ما فقد عرشه على يد الإمبراطور الشرعى زينون.

ولعل الإمبراطور زينون قد وعى هذه الحقيقة تماماً، وأيقن ما لمصر من تأثير كبير على مجرى الأحداث فى القسطنطينية من حول العرش، ولذا لم يكن هو

(1) Id.

(2) Ibid. V, 4.

(3) EVAG. Hist. Eccl. III, 7 Ibid. V, 5.

الأخر أقل حرصاً من منافسه "المخلوع" باسيليسكوس على تجنب إثارة غضب مصر. فبينما أصدر قراره بعزل كل من بطرس القصار أسقف أنطاكية، وبولس أسقف إفسوس Ephesus ، وهما من أخلص أصدقاء تيموثيوس، وكانا هما الآخران قد عادا إلى كرسيهما على عهد باسيليسكوس، استثنى الأسقف السكندري ممن شملتهم قرارات العزل، وبقي تيموثيوس على كرسيه الأسقفى إلى أن ودع دنياه في آخر أيام يولييه عام ٤٧٧ (١) .

ولم يقف الأمر من جانب زينون عند هذا الحد، بل أقدم على إصدار ما يعرف بـ"قانون الاتحاد" (٢) HEVOTICON قصد به إعادة الهدوء إلى مختلف الكنائس خاصة في الولايات الشرقية، بعد عزل أساقفتها، وحرّم به على المتصارعين لاهوتياً القول بطبيعة واحدة في المسيح أو طبيعتين. على أن الذى يعنينا فى هذا الأمر، أن الذى حمل هذا "الهنوطيقون" إلى بطرس، أسقف الإسكندرية الجديد، هو برجامبيوس Pergamius الذى كان قد عين مؤخراً مديراً للإدارة المالية بمصر (٣) فإذا ما ربطنا هذا بما يرويه زكريا المتيلنى فى تاريخه الزمنى (٤) عن قدوم متولى الضرائب فى مصر على تيموثيوس، عند عودته من القسطنطينية بعد العفو عنه على يد باسيليسكوس، وهو يحمل رسالة من الملك أركنا دون عناء طبيعة العلاقات التى كانت تربط مصر بالإمبراطورية البيزنطية، ومدى دورها فى صنع الأحداث فى بلاط القسطنطينية.

ولم تعب هذه الناحية عن فكر إمبراطور إدارى حازم، مثل الإمبراطور جوستينيان Justinian فى القرن السادس الميلادى، وقد بات لزاماً عليه أمام مشروعاته الضخمة لاستعادة المجد الرومانى الضائع بضياح الولايات الرومانية فى الغرب على يد للجرمان، ومتطلباته المالية المتريدة باستمرار، أن يجعل من

(1) ZACH. Chron. V. 5 و EVAG. hist. eccl. III, 8, 11.

(٢) راجع نص المرسوم فى : EVAG. hist. eccl. III, 14.

EVAG. Chron. V, 8.

(3) ZACH. Chron. V, 7 و EVAG. Hist. eccl. III, 13.

(4) ZACH. Chron. V, 4.

جباية الضرائب في الولايات البيزنطية، ومصر في مقدمتها، شغله الشاغل، وقد أفصحت قوانينه العديدة عن ذلك، ورغم أن هذه التشريعات كانت تعنى ولايات الإمبراطورية بصفة عامة، إلا أن نصيب مصر منها كان كبيراً. وقد أفصح عن ذلك في مقدمة القانون الثامن الذي عزا فيه انخفاض دخل الدولة من الضرائب إلى الفساد الإداري الذي كان مستشرياً في عهد أسلافه، على حد قوله (١) وراح يتوجه بقوانينه إلى دافعي الضرائب، "إدفعوا الضرائب دون تأخير، فمشروعاتنا العظيمة ليس من السهل إتمامها دون الأموال (٢) بل إنه أعطى لحكام الأقاليم سلطات خاصة تصل إلى حد استخدام القوة مع المتهربين من دفع الضرائب أو المماطلين (٣).

ولا شك أن هذه الإجراءات الصارمة التي اتبعت مع أهالي الولايات، على امتداد عهد جوستينيان الذي يمتد قرابة ثمانية وثلاثين عاماً (٣٥٧ - ٥٦٥) قد تركت بصماتها واضحة عند المصريين بصفة خاصة، الذين وجدوا في الحكم البيزنطي تسلطاً سياسياً وإنهاكاً اقتصادياً وتعسفاً عقدياً، مما أدى إلى ازدياد سخطهم بصورة واضحة، عبرت عن نفسها في عدم ووقوفهم إلى جانب البيزنطيين أثناء اكتساح الفرس للولايات الشرقية واحتلالهم لمصر سنة ٦١٦، وكان هذا هو نفس موقفهم عند دخول المسلمين إليها عام ٦٤١.

وبغض النظر عن السياسة الضرائبية فإن جوستينيان في محاولة منه لرأب الصدع العقائدي الذي كان قائماً في الإمبراطورية بين كنيستي أنطاكية والإسكندرية من ناحية، والقسطنطينية وروما من الناحية الأخرى، لإيمانه الكامل بضرورة وجود كنيسة جامعة، فإنه حاول أن يتقرب إلى أهالي الولايات الشرقية المنافرة، حتى يزيل ما علق بذاكرتهم من سياسة خاله جوستين والتي كانت قائمة على ممالأة كنيستي روما والقسطنطينية، في القول بالطبعيتين في المسيح كما صدر عن مجمع خلقيدونية.

(1) IUS. NOV. VIII, prarf.

(2) IUS, NOV. VIII, 8, 10; NOV. XVIII, 1; NOV. XXX, 2.

(3) IUS. NOV. VIII, 10; NOV. XXVIII, 5.

ولما كان جوستينيان يفكر جيداً في استعادة ولايات نصف الإمبراطورية الغربية، ويريد أن يؤمن الأوضاع على الجبهة الشرقية عند الفرات، فقد حارت سياسته الدينية بين أهالي شطرى الإمبراطورية، ومن ثم نراه يحاول استرضاء أسقفى الإسكندرية وأنطاكية أثناء حربه مع الفرس، ثم يحاول كسب ود أسقف روما، عندما يستدير بقواته لحرب الجرمان. ومن هنا أخذ في أول عهده، وبتشجيع من زوجه ثيودورا، يولى وجهه باتجاه سوريا ومصر فيعمل على دعوة عدد من المنافزة للقدوم إلى بلاطه، وتهيئة المناخ المناسب لوجودهم، ومن ذلك مثلاً المجهود الكبير الذى بذلته ثيودورا، وهى تؤمن بالمونوفيزية، لتعين ثيودوسيوس الثانى أسقفاً على الإسكندرية خلفاً لثيموثيوس الثالث الذى كان يتهدى للرحيل تاركاً دنياه، وتم لها ما أرادت، وقد أمضى ثيودوسيوس هذا فترة فى القسطنطينية، عهدت إليه فيها ثيودورا باختيار أساقفة من بنى عقيدته على كنائس بصرى والرها، فنهض بالمهمة خير قيام <sup>(١)</sup>، ولاشك أن ثيودورا، إلى جانب اعتقادها بما تؤمن به كنائس الشرق، الإسكندرية وأنطاكية، إلا أنها كانت تؤمن - مع زوجها جوستينيان، أن هدوء الأحوال فى هذه المنطقة، ومصر بصفة خاصة، سوف يؤمن ظهر الإمبراطور فى حربه مع فارس، ويعين على نفقات القتال فى جبهتى الفرس والجرمان. وإن كانت هذه السياسة سوف تتغير باتجاه جوستينيان للحرب فى الغرب، لرغبته فى الحصول على عطف البابوية على قضيته.

على أن مصر لعبت الدور الرئيسى والأخير، فى الصراع الذى دار حول العرش البيزنطى عام ٦١٠، بين الإمبراطور فوقاس Phocas (٦٠٢ - ٦١٠) وهرقل ابن أرخون ولاية أفريقية، والمرشح للعرش البيزنطى. وبيّن من الصراع بين المتنازعين الأهمية القصوى التى كان يعلقها كل منهما على الاستئثار بالسيادة على مصر. ويذكرنا ما يجرى الآن فى القرن السابع، بما جرى من قبل فى السنة الشهيرة للأباطرة الأربعة، أعنى عام ٦٩ للميلاد، فقد زحف فسياسيانوس من سوريا إلى مصر، "ليهضر إيطاليا بمجاعة" وكان تجاحه فى ذلك محققاً بالقضاء على منافسه فيتلوس، والآن تزحف قوات هرقل من إفريقيا إلى مصر، "لتهضر القسطنطينية بمجاعة" وكان تجاح هرقل فى ذلك أيضاً محققاً بإعدام خصمه فوقاس.

(١) جوستينيان، ص ١٠٠.

(١) أسد رستم، كنيسة مدينة الله، أنطاكية العظمى، ج ١، ص ٣٧٦.

وكان فوقاس، وهو أحد ضباط الصف في الجيش الروماني العامل عند الدانوب في مواجهة الآقار، قد تمرد على الإمبراطور موريس (٥٨٢ - ٦٠٢) وأطاح به من على العرش وأعدمه هو وأبناءه الخمسة، وحكم الإمبراطورية حكماً بالغ السوء، نذل عليه العقالة المنسوبة خطأ إلى اثناسيوس spuria Athansiana والتي يسأل فيها الله، كيف سمح لطاغية مثل فوقاس أن يصبح إمبراطوراً؟ فيجيب الله: "لأنى لم أجد من هو أسوأ منه!"<sup>(١)</sup>. لذا استقر رأى السناتو في القسطنطينية وأهلها وأحزابها السياسة وبحارة الأسطول على استدعاء أرخون إفريقية، هرقل، إلى العاصمة، لاتخاذ الإمبراطورية من هاوية توشك على التردى فيها، فعهد هذا إلى ابنه وسميه أن يتولى الأمر بنفسه.

أدرك هرقل الابن للوهلة الأولى أن نجاحه في مهمته يتوقف في المقام الأول على حرمان القسطنطينية، أو بتعبير أكثر دقة، الجالس على عرشها، من المورد الأساسي الذى يمدّه بالأموال ويوفر لعاصمته الغلال. ومن هنا أتجه ببصره إلى مصر أولاً قبل الذهاب إلى العاصمة على اعتبار أن الطريق إلى القسطنطينية يبدأ من الإسكندرية.

وقد عبر المؤرخ بتلر عن ذلك تعبيراً رائعاً بقوله :

"كان فتح مصر عند هرقل يمثل موضع القطب من خطته، تدور عليه رحاها، وهى العقبة التى لا عقبة سواها بينه وبين القسطنطينية. فإذا هو فتحها ملك بذلك القتح أرضاً يستطيع أن يجند منها الجنود، وتمكن من "مزرعة النيل" تخرج له القمح والخيرات، ووضع يده على ميناء الإسكندرية وما فيها من السفن ... كان عليه أن يملك الإسكندرية - المدينة الثانية فى الدولة جمعاء - فإذا هو ملكها قطع عن القسطنطينية ما كان يبعث إليها من قمحها، ووضع يده على موضع يستطيع فيه أن يجهز سرية يرمى بها فوقاس، فإذا لم يتهدأ له ذلك أمكنه على الأقل أن يقطع عنه كل إمداد من ذلك القطر"<sup>(٢)</sup>.

(١) هسى العالم البيزنطى، ترجمة دكتور رأفت عبد الحميد، ص ٢٣١ - ٢٣٢.

(٢) بتلر، فتح العرب لمصر، ترجمة محمد فريد أبو حديد، ص ٥.

وبناء على هذا المفهوم، والإدراك الواعي لأهمية مصر في هذا الصراع، قدم نيقتاس، قائد هرقل إلى الإسكندرية وتمكن بمساعدة ليونتئوس Leontius حاكم مريوط من دخول المدينة، التي لم يلبث أهلها أن أعلنوا تأييدهم الواضح لقوات هرقل، وتمثل ذلك في تدمير تماثيل الإمبراطور فوقاس، ونجح البطريرك الملكائى. وفي الوقت نفسه لم يكن فوقاس بغافل عما يدبره خصومه، وخطورة موقعه إذا ما تم لهم الاستيلاء على مصر، لذا فقد بادر على الفور بإرسال قوات عسكرية، دخلت مصر عن طريق القرماء. ورغم أن قوات فوقاس قد حققت انتصارات سريعة في أول الأمر، ووصلت إلى الإسكندرية، حيث دارت رحى معركة حاسمة بين قوات المتصارعين على العرش البيزنطى، شارك فيها أهالى الإسكندرية مشاركة فعالة، تعبيراً عن سخطهم على فوقاس وعهده. وكانت الغلبة فى النهاية لجيش نيقتاس (١) وهكذا حسم الأمر لصالح هرقل الذى أصبح الطريق مفتوحاً أمامه الآن للقفز على العرش البيزنطى، بعد أن تمكن من تخطى العقبة الرئيسية التى لا عقبة سواها، على حد تعبير بترل، فى طريقه إلى العاصمة الإمبراطورية.

وقد صور يوحنا النقيوسى فى تفصيل دقيق الحالة التى كانت عليها قوات كل من الطرفين، فوقاس وهرقل، وكيف أن الأول استدعى قوات عسكرية ضخمة من سوريا وبعث بها إلى مصر، كما أرسل أموالاً كثيرة لإستخدامها فى إغراء الناس للبقاء إلى جانبه، وإن كنا نعلم مما قاله يوحنا أن كل ذلك لم يجده نفعاً لأن المصريين كانوا يكونون الكراهية التامة لفوقاس، ومن ثم ساندوا نيقتاس، قائد هرقل، وقدموا له العون سواء فى الإسكندرية أو فى المدن المصرية الأخرى، وقد سهل ذلك كثيراً من مهمة هذا القائد، وكانت هزيمة قوات فوقاس على أرض مصر إيذاناً بضياح سلطانه واعتلاء هرقل عرش الإمبراطورية عام ٦١٠ للميلاد (٢).

(١) بترل، فتح العرب لمصر، ترجمة محمد فريد أبو حديد، ص ٤ - ٢٥؛ يلى عبد الجواد، للدولة البيزنطية فى عصر الإمبراطور هرقل، ص ٦١ - ٦٥.  
(٢) لوكوف على تفصيلات هذه الأحداث، راجع مخطوط يوحنا النقيوسى، وقد نشرها عمر صابر أحمد، ضمن رسالته للماجستير تحت عنوان 'مصر فى مخطوطة يوحنا النقيوسى جامعة للقاهرة (١٩٨١)، ص ١٥٠ - ١٦٧.



ولا شك أنه كان يزيد الأمر صعوبة بالنسبة لـفوقاس، أن الملك الفارسي كان قد بدأ استعدادته الفعلية لمهاجمة الأراضي البيزنطية، انتقاماً — في الظاهر — لمقتل "صديقه" الإمبراطور موريس على يد فوقاس، وتحقيقاً — في الواقع — للطموح الفارسي، بالوصول إلى البحر المتوسط، مركز النقل الحضاري آنذاك، وامتداداً للصراع التقليدي بين الفرس والرومان، والذي أنهاه المسلمون. وكانت مصر ضمن برنامج التوسع الفارسي الآن، كما أثبتت الأحداث بعد ذلك بست سنوات فقط. إذ لم يمنع فارس مقتل فوقاس، واعتلاء هرقل العرش، من الاستيلاء على الولايات الشرقية للإمبراطورية ومن بينها مصر. ومن ثم كان فوقاس يقدر حقيقة الموقف تماماً ومدى خطورته بالنسبة له، وكانت مصر على هذا النحو تمثل له القلعة العسكرية و "الحصن" الاقتصادي، الذي لا بد له من الاستئثار به، إذا ما أراد أن يحتفظ بعرشيه.

هكذا فعل هرقل في القرن السابع، قادماً من الغرب، ما فعله فسباسيانوس في القرن الأول، قادماً من الشرق. فقد كانت مصر معقد آمال المتصارعين على العرش البيزنطي، الكل يسعى للفوز بها قبل كل شيء، ليقون أن أقدامه قد رسخت في القسطنطينية. ورغم أن مصر لم تعد كوتها ولاية رومانية أو بيزنطية، إلا أن نظرة الأباطرة لها كانت تختلف — منذ اليوم الأول — عنها بالنسبة للولايات الأخرى، لموقعها الاستراتيجي و ثرائها الاقتصادي ومواردها البشرية. ولكل هذا .. ولإدراكها لسبقها الحضاري وتفوقها الفكري راحت تمارس دورها فيما يجري على المسرح السياسي في روما أولاً ومن بعد القسطنطينية.

الفتاحة الفكر المصري في العصر المسيحي ..... ٧-١٦

## الفصل الأول

التيارات الفكرية ..... ١٩-٨٣

— التحول من عصر إلى عصر

— مكانة الإسكندرية

### التيار الأول .. السلفية الوثنية

التقاليد الرومانية — أرباب الجموع — إيزيس المصرية — مراسيم  
الاضطهاد المسيحية — ثيوفيلوس والسرايوم — أوليمبيوس — كلسوس —  
أبوللودورس — يونابويس — زوسيموس — سيماخوس — أولمبيودوروس —  
المؤرخ الطيبي — كلوديانوس.

### التيار الثاني .. الفلسفة

الأفكار الهرمسية — الرواقية — الغنوصية — أمونيوس ساكاس — أفلوطين —  
الأفلاطونية المحدثة — أقانيم أفلوطين — الأفلاطونية المحدثة والمسيحية —  
هيباشيا — هيباشيا وكيرلس وجمعية محبي الآلام — يوحنا فيلوبونوس.

## التيار الثالث .. المسيحية المفلسة

المسيحية بين اختياريين - الإسكندرية - فيلون - آباء الكنيسة والفلسفة -  
ترتوليان - جيروم - اللاتين والفلسفة - آباء كبادوكيا .

## التيار الرابع .. التأمل النسكي

- الرهبانية - صحراوات مصر وأهميتها لهذا التيار .

## الفصل الثانى

مدرسة الإسكندرية اللاهوتية ..... ١٧٥-٨٧

- الحركة الفكرية فى المدينة.
- مكتبة الإسكندرية.
- اليهودية والمسيحية.
- المسيحية والفلسفة - بوتقة الإسكندرية.
- المدرسة الأتطاكية الأرسطية - لوقيانوس.
- مدرسة الإسكندرية الأفلاطونية المصرية.
- مدرسة الموعوظين.
- مدرسة المدافعين.
- نشأة المدرسة - مناقشة القضية.
- أثينا جوراس - بانطائينوس.
- كلمنت .. والمذهب الانتقائى.
- التصدى لكارهى الفلسفة.
- الغنوصية المسيحية فى رأى كلمنت.
- الثلاثية المقدسة (عظة تبشيرية - المعلم - المختارات).
- أوريجن ... علم مدرسة الإسكندرية.
- المفاهيم الثلاثة فى الكتاب المقدس.

- فكرة الإيمان المزدوج.
- التفسير الصوفي المجازي.
- بورفيرى وأوريجن.
- المتنوعات.
- فكره اللاهوتى - اللوجوس.
- ردود الفعل تجاه الفكر الأوريجنى - بامفيلوس ويوسيبوس - جيلازيوس وليو الأول - روفينوس عاشق الأفكار الأوريجنية - الحرب بين جيروم ورفينوس. موقف البابوية - ابيفانيوس وبعداؤه لأوريجن - ثيوفيلوس السكندرى - الرهبان والآراء الأوريجنية - الوفاق بين جيروم وثيوفيلوس وابيفانيوس - مجموعة اللعائين - مجمع ٥٤٣ وإدانة أوريجن.
- شخصية أوريجن - علمه وثقافته ورحلاته العقيدية - علاقته بالسقف السكندرى ديمتريوس - خروج أوريجن من مصر وإقامة مدرسة الإسكندرية فى فلسطين.
- ديونيسيوس أسقف الإسكندرية - تلميذ أوريجن - آراء بولس السميساطى - الآراء السابلية وموقف ديونيسيوس من هذه تلك - مولد مصطلح "الهوموسية".
- الاضطهاد الرومانى العام وتأثر المدرسة السكندرية به.
- ديديموس الضرير آخر أساتذة مدرسة الإسكندرية.
- أساقفة الإسكندرية والمدرسة، السيادة الكنسية.
- المدرسة واللسان اليونانى.

## الفصل الثالث

مصر والمسيحية ..... ١٧٩ - ٢٥٤

- المسيحية واليهودية والأمميين.
- أريوس - أفكاره العقيدية.
- إسكندر أسقف الإسكندرية وآراؤه العقيدية.
- يوسيبوس النيقوميدي رفيق أريوس - مجمع بيتينيا.
- جذور الأريوسية - انتشارها
- هوسيوس القرطبي مبعوث الإمبراطور إلى الإسكندرية.
- مجمع نيقية (المجمع المسكوني الأول ٣٢٥).
- الجبهات الثلاث في المجمع - قانون إيمان قيسارية فلسطين.
- قانون الإيمان النيقى - الهوموسية - مولود غير مخلوق.
- الإمبراطور قسطنطين والمناقشات اللاهوتية.
- ثقافته الدينية.
- نفي أريوس وعودته - وثيقة إيمانه - وفاته - شخصيته.
- انتشار الفكر الأريوسى وتعدد اتجاهاته.
- مجمع النتشين عام ٣٤١ - اليوسابيون - الهومويوسيون أو أنصاف الأريوسيين.
- الهومويون - الأنوميون.

- أثناسيوس والنيقية.
- الصراع حول طبيعة المسيح.
- = الأبوللينياريون.
- ديودورس الطرسوسي.
- ثيودور المصيصى.
- نسطوريوس أسقف القسطنطينية.
- أم الإله وأم المسيح.
- عداء سقراط المؤرخ لنسطوريوس.
- كيرلس السكندرى والرد على نسطوريوس.
- الأناثيما الكيرللية.
- أرثوذكسية الإسكندرية.
- كيرلس ونسطوريوس وكلاستين أسقف روما.
- البلاط الإمبراطورى.
- للمجمع المسكونى الثالث فى إفسوس عام ٤٣١ .
- الرهبان المصريون.
- إداة نسطوريوس ونفيه.
- الوفاق السكندرى الأنطاكى سنة ٤٣٣.
- يوطيخا الراهب.
- ديوسقورس أسقف الإسكندرية.

- عقيدة الطبيعة الواحدة.
- مجمع إفسوس الثاني عام ٤٤٩ [مجمع اللصوص].
- إدانة يوطيخا وديوسقورس.
- البابا ليو الأول ورسالة العقيدة .
- المجمع المسكونى الرابع فى خلقيدونية عام ٤٥١.
- الإيمان الخليقدونى القائل بالطبيعتين.
- الإيمان السكندرى القائل بالطبيعة الواحدة، [الأرثوذكسيتان اليونانية والمصرية].
- الإمبراطور هرقل ومذهب "المشيئة الواحدة" [المونوتلية]. قيرس [المقوقس] والاضطهاد الهرقلى فى مصر.
- تحول مصر إلى الإسلام.



## الفصل الرابع

الرهبانية ..... ٢٥٥ - ٢٩٢

- بولس أول الرهبان المصريين.
- هيلاريوس.
- جيروم.
- انتقال الرهبانية من مصر إلى سوريا وآسيا الصغرى وبلاد اليونان والغرب الروماني.
- وجود أثناسيوس في الغرب.
- كتابه عن القديس أنطوني رائد الرهبانية. زيارات الرهبان الأجانب لمصر وتأثرهم بحياة الرهبان المصريين.
- الرهبان والكنيسة المصرية.
- الرهبان يوفزون الحماية لأساقفة الإسكندرية في مصر وخارجها.
- أنماط الرهبانية.
- الرهبانية التوحدية.
- الرهبانية التوحدية الجماعية [الكنوبيون].
- الرهبانية الديرانية.
- باخوميوس والأديرة الباخومية.

- الجهاز السرى للرهبان لمناصرة الأساقفة.

- أثناسيوس والرهبان.

- الرهبان والأريوسية والنسطورية.

- الرهبان وكيرلس. بنيامين.

# الفصل الخامس

الإسكندرية والكنيسة الأثيوبية ..... ٢٩٥ - ٣١٤

- فرومنتيوس السورى يرسم أسقفا لإثيوبيا على يد أثناسيوس
- تاريخ الرسامة.
- أهميتها للأسقف للسكندري.
- ملكا إثيوبيا عيزان وميزان.
- الإمبراطور قسطنطيوس ورسائله إلى الملكين.
- العلاقات بين كنيسة الإسكندرية وكنيسة إثيوبيا.
- حملة الأحباش على اليمن.
- أبرهة وعلاقته بالكنيسة المصرية .
- دخول القسطنطينية طرفاً فى أحداث بلاد العرب السعيدة.
- الدور الكنسى المصرى.

## الفصل السادس

مصر والعرش البيزنطى ..... ٣١٧ - ٣٤٨

- مكانة مصر فى الإمبراطورية الرومانية.
- إدراك المصريين لمغزى هذا التحول السياسى.
- حرص الأباطرة على ضمان الهدوء فى مصر لما يقتضيه الصالح الرومانى.
- القمح والنقود رمز العلاقة بين روما ثم القسطنطينية ومصر.
- التنافس بين قسطنطيوس وماجننتيوس للفوز بالعرش عن طريق مصر
- موقف أنتاسيوس.
- التنافس بين فالنزوبروكوبيوس.
- استرضاء الأباطرة لمصر تحقيقاً لمصالحهم.
- الإمبراطور باسيلسكوس والنفوذ المصرى فى البلاط البيزنطى.
- ثيوكتستوس.
- هرقل وفوقاس وأهمية مصر لكل منهما.

٢٠٠٠/٩٤٨٧

---

ISBN 977 – 01 – 6718 - 5



بسم الله الرحمن الرحيم

تم تحميل الملف من

## مكتبة المهتدين الإسلامية لمقارنة الأديان

The Guided Islamic Library for Comparative Religion

<http://kotob.has.it>

<http://www.al-maktabeh.com>



مكتبة إسلامية مختصة بكتب الاستشراق والتنصير  
ومقارنة الأديان.

PDF books about Islam, Christianity, Judaism,  
Orientalism & Comparative Religion.

لا تنسونا من صالح الدعاء

Make Du'a for us.