

الأكاديمية العربية الدولية



الأكاديمية العربية الدولية
Arab International Academy

الأكاديمية العربية الدولية المقررات الجامعية

فلسفة العصور الوسطى

تأليف
عبد الرحمن بدوي

الطبعة الثالثة
١٩٧٩

الناشر

دار القلم
بيروت - لبنان

وكالة المطبوعات
الكويت

تصدير عام

كلمة «المصور الوسيط» : تشير عادة في أذهان الناس معاني مرفولة نحمد الله على أن البحث الحديث قد خلعنا منها . ومن هذه المعاني أن العقل الإنساني كان مستعبداً لسلطة خارجية عنه فلا يملك حرية التفكير إلا في داخل المنطق الذي حدده للعقل أعني الإيمان ، وأن الفلسفة تيمناً لهذا يجب أن تكون في خدمة اللاهوت ، وأن للعرفه ينبغي أن تستهدف هدفاً واحداً هو سبيل النجاة التي هي الغاية العليا للسلوك الإنساني كله ، فلا تطلب للعرفه لذاتها ولا تبحث في العلم لمعرفة أسرار الطبيعة وتمكين الإنسان من الاستفادة أكبر الاستفادة منها ، وإنما تطالب لتحقيق نجاة الروح الإنسانية . ونجاعتها ليست إلا في الإيمان ، حتى إن تياراً قوياً ظل يستبدت بالعقل في العصر الوسيط كله كان يدعو إلى الاقتصار على الإيمان كما هو بلا تعقل ولا تأويل ، أو إلى تعمق الإيمان بالمجاهدات والرياضيات الروحية والتأمل الخالص في حال من الذكر مستمرة . بيد أن تياراً آخر ظهر منذ فجر هذه العصور دعا أصحابه إلى تعقل مضمون الإيمان والعقيدة ، لأن الإيمان القرون بالتعقل خير من الإيمان الساذج الخالي من كل تعقل ، واستمر التيار بقوة ، رغم العقبات الشديدة التي أقيمت في وجهه ، إلى أن أصبح المسلم به عامة أن التعقل ضروري لنسرة الإيمان نفسه ، ولا ضرر على الإيمان من التعقل ، بل بالعكس ، وإن كان ثمة تحديد لبدان كليهما من حيث أن ثمة أموراً لا يليق بالتعقل الخوض فيها لأنها من خصائص الإيمان ، كما أن ثمة أخرى لا معنى للإيمان أن يكون الرى فيها كذا أو كذا . فعلوم المنطق والطبيعات والرياضيات لا محل لمنهج الإيمان فيها ، كما أن المعجزات والمعتقدات الخارقة بمنزل عن سلطان العقل . والإيمان يستمد مبادئه من الله عن طريق

الروحى ، أما العقل فيستمد مبادئه من الطبيعة والواقع الخارجى أو الذاتى . وإذا أدى البحث فى الواحد إلى تناقض مع نتائج الآخر فلا بد من التوفيق إن أمكن ، وإلا فليترك كل شأنه بوصف ذلك من خصائصه . فليس ثمة تعارض أو تناقض حقيقى ، بل اختلاف فى وجهة النظر . وليس فى هذا قول بازدواج الحقيقة بل هو مجرد تمييز بين نظامين متباينين .

ومن هذه المعانى للردولة كذلك أن العقل قد شغل نفسه بأمور مجردة خيالية لانقيد الإنسان فى حياته الواقعية ، بل توعد به عنها بعداً ضاراً ، وأنه قد حمل نفسه أعباء لا قبل له بها ولا جدوى من الاشتغال بها ، كالمبحث فى الكميات أى التصورات الكلية ، وفى وحدة العقل الإنسانى عند الناس جميعاً أو فرداً نيته ، وفى الطبائع الخاصة بالأشياء ، وفى أمور الدين والآخرة ولللائكة - وهى أمور كان الأولى تركها للاهوت وعدم انشغال العقل الفعلى فى بها عما كان سبباً فى فيض مروع من المفاشات الجوفاء والزائفة . وإذن فخلاصة المصور الوسطى الأوربية كانوا إنما يشغلون أنفسهم بالمعانى الخاطوية والموضوعات المجردة الزائفة .

فطوبى للعقل الحديث إذن ، ذلك الذى خلاصنا من هذا كله وانصرف إلى الطبيعة والوجود يستكشف قوانينه وقواه ، ويستغل هذه الاكتشافات فى تصخير قوى الطبيعة لمنفعة الإنسان ورفق مستواه فى كل ناحية ، وذلك عن طريق الصناعة الفنية التى لها الفضل فى إيجاد هذا التقدم الرائع المستمر الذى ننعم به نهاره اليوم وغداً !

يبد أن فى اتهام المصور الوسطى بهذا كله شيئاً من المبالغة أو بالأحرى من قصور التقدير . إذ الفلسفة فى أى عصر ، وإن استهدفت أن تكون أزلية ، فإنها مع ذلك لا تستطيع إلا أن تتأثر بالروح السائدة فى العصر ، وأن تستمد

بالتالى موضوعاتها الرئيسية من الذبابات العامة المنتشرة فيه ، وأن تجول فى الإطار الذى يفرضه . وإنسان العصر الوسيط إنسان ساذج الإيمان ، مشغول بأمور الآخرة وحدها ، هدفه فى الحياة طاب الخلاص من الحياة طمعاً فىعيم الآخرة ، مفلور بمحكم بدائنه — لأن شعب أوروبا كانت آنذاك بدائية أوأية متوحشة فى معظم أحوالها — نقول إنه مفلور على اعتقاد الخوارق والمعجزات ورؤية كل شيء منسوباً إلى القوى المستمرة التى لا يراها ولكنها تمثل عملها فى كل شيء . وهى الملل الخفية فى نظره التى تخفى وراء كل الحوادث . يضاف إلى هذا الجهل الفطرى أن الثقافة كانت معدومة تقريباً ، لا يقوم على بعض هزيل منها إلا نفر قليل جداً من الرهبان المحدودى الآفاق بمحكم توجبهم ووظائفهم فى الحياة ، وكانت أوروبا قد انقطعت صلتها نهائياً — أو على نحو شبه نهائى — انقطعت صلتها بالثقافات اليونانى . ولهذا فإن تطور الفكر فى المصور الوسطى ظل مرتبطاً بتقدير مايفكشف له من آثار الفكر اليونانى ، حتى إذا ما عرف منه جزءاً ضئيلاً عن طريق الترجمة من العربية فى النصف الثانى عشر والنصف الأول من القرن الثالث عشر ثم عن طريق الترجمة عن اليونانية مباشرة فى النصف الثانى من القرن الثالث عشر وماتلاً ذلك من قرون بدأ دور العقل يظهر بجلاء ، وبدأ معنى بالبحث فى الطبيعة وفى العلوم الدينية وبكاد أن يصرف معظم قواه للبحث فيها والافتصار على قليل متضائل شيئاً فشيئاً من اللاهوت . حتى إن القرن الثالث عشر فى أواخره والقرن الرابع عشر بأكمله لبشهران تطورا هائلا فى اتجاه العصر الحديث ، يعطى الحق لمن يقولون إن « النهضة » المزعومة Renaissance لم تكن نهضة بل كانت تطورا طبيعياً واستمراراً لتيار قوى بدأ من أواخر القرن الثالث عشر . وإذن فالعقل لم يتحرر لأول مرة فى عصر النهضة ، بل سم تحرره تدريجياً منذ ذلك التاريخ حتى بلغ أوجه فى القرن السابع عشر .

وهذا الاتجاه إلى إعادة تقويم المصور الوسطى وتقديرها على نحو عادل
نزيه قد بدأ بعد الحرب العالمية الأولى ؛ والأبحاث المتتالية في هذا الميدان تزكّيه .



ونود الآن أن نرسم انعطوط العامة لتطور الفكر الفلسفي في المصور
الوسطى الأوربية ، هذا التطور الذي يبدأ حقاً من يوحنا الأريجميني في القرن
التاسع للميلادي ، وينتهي في القرن الرابع عشر عند ولیم أوكام .

ومعنى هذا التطور نسوده قوتان فمالتان : النزعة الأفلاطونية من جهة ،
والنزعة الأرسطية من جهة أخرى . وإلى الأولى ينقسم يوحنا الأريجميني
والقدّيس أنسلم وأبيلارتم بونا فتوراودنس اسكوتس وإكهرت ؛ وإلى الثانية
ينتمي روسلان وألبرتس الكبير ونوما الأكويني والرشدية اللاتينية على أن كلتا
النزعتين تشتركان مع الأخرى في الخصائص الأخرى العامة التي ذكرناها ، وإنما
الخلافاً في طريقة تناول المسائل وفي جزئيات هذه المسائل .

ففي مشكلة الكماليات أي المماني أو المنصورات الكمالية مثل إنسان ، يرى
أصحاب النزعة الأفلاطونية الأفلوطينية أن الكماليات وجوداً واقعياً أسمي من
الوجود الذي للأفراد ، فالإنسان الكلي موجود واقعياً وهو أحق في الوجود من
زيد وبكر وعمر ؛ بينما أصحاب النزعة الأرسطية يرون أن الوجود الحق هو وجود
الفردى ، أما الكلي فلا وجود واقعياً له ، بل هو مجرد اسم أو صوت . ولهذا
سمى الأولون باسم « الواقعيين » والأخرون باسم « الاسميين » والمشكلة قد تبدو
لأول وهلة بسيطة ، ولكن نتائجها فيما بعد ذلك من الأقوال الفلسفية خطيرة .

وفي مشكلة العقل والإيمان ، كان أصحاب النزعة الأفلاطونية الأفلوطينية
أكثر ميلاً إلى توكيد تطابق العقل والفعل ، بينما أصحاب النزعة الأرسطية رأوا

أن لا نفر من تمييز ميداني كليهما تمييزاً واضحاً ؛ فتنة موضوعات من شأن العقل ،
وتمة أخرى من شأن الإيمان ، ولا مدخل لأحدهما في الآخر .

على أن أصحاب النزعة الأولى تستولى عليهم نفوى حادة تصل إلى حد
للتصوف العالى والروحانية الخلفة في الآفاق العلى ، أما أصحاب للنزعة الأرسطية
فأقرب إلى المنطق العقلى الصريح والارتكاز إلى الأمور المحددة العينية ، وأبعد
عن التخليق في سمات التصوف ، ولهذا فإن اتجاههم العقلى أقوى من الانجاء
العقل عند الأوليين .

وهذا يظهر بوضوح في براهين وجود الله . فبرهان القديس أنسلم ، وهو
المعروف بالحجة الوجودية أو الأنطولوجية ، يقوم على أساس أن ما يتصوره العقل
معنى كلياً لا بد أن يكون له وجود حقيقى ، فالوجود في الذهن نوع من الوجود
الحقيقى . وعلى هذا قال إن الكائن الذى لا يمكن أن يتصور أكل منه لا بد أن
يوجد في الذهن وفي الواقع معاً ، لأنه إذا وجد في الذهن دون الواقع لا يمكن
تصور كائن أكل منه له وجود في الواقع ، وهذا الثاني هو الكائن الذى لا يمكن
تصور أكل منه . وإذن فالكائن الذى لا يتصور أكل منه لا بد أن يكون
موجوداً في الواقع كما هو موجود في الذهن معاً . وفي هذا البرهان يظهر أثر
مشكلة الكليات بوضوح تام .

وبرهان القديس بوناڤتورا يحاق في إشراف صوفى بعيد عن البرهان
العقلى . فالحياة في نظره سفر إلى الحق ، والطريق واضح إليه ، دلنا عليه الإيمان
ودفعنا الحب إلى السير فيه . والطريق إلى الله فيه مدارج ثلاثة : الأولى هو
الكشف عن آثار الله في العالم المحسوس ؛ والثاني هو : تفقد صورة الله في نفوسنا ،
والثالث يتجاوز نطاق المخلوقات وينفذ إلى التقسيم في علبين عند الحضرة الآهية .
والدرج الأول فيه إشارة إلى البراهين العادية لوجود الله ، ولكنه لا يقف عندها

طويلاً لأن المهدف هو إدراك الله مباشرة حاضر أفي الأشياء : في حركتها ونظامها ومقياسها وجهاتها وترتيبها .

وعلى العكس من هذا نجد أكبر مثلث النزعة الأخرى ، وهو القديس توما الأكويني ، يصوغ براهين وجود الله صياغة فنية منطقية محكمة كما تقتضيهما شرائط البرهان المنطقي الأرسطي . يقدم لنا خمسة براهين يستمدّها من الحركة وضرورة انتهائها إلى محرك أول غير متحرك هو الله ، ومن التمييز بين الممكن والواجب في الوجود وضرورة الانتهاء إلى واجب الوجود ، ومن النظر في مسألة العمل والمعلولات وهي بالضرورة تؤدي إلى القول بحالة أولى هي آلة العمل وهي الله ، ومن النظر في درجات السكّال في الوجود وضرورة القول بأنها ترتد في النهاية إلى كمال مطلق هو الله . وخامسها مستمد من النظر في النظام الذي يسود الكون مما يؤذن بغائية فيه ، وهذه الغائية لا بد أن يكون موجد هاعلة عاقلة أولى هي الله .

على أن المصور الوسطى الأوروبية عرفت شخصيات أخرى فريدة جريئة لها أصالتها .

أولها بارس أيلارد ، هذه الروح القادرة الوثابة السكاخفة الجريئة النائرة الوجدان ، عاشق هوليرز ، التي انتهت عشقه لها إلى مأساة دامية أصابت كليهما والفلاس مختلفون في تقدير أعماله الفلسفية ، فمنهم من يرى فيه الفكر الحر الذي حمل على سلطة الكنيسة والآباء السكّيار . وأشاد بالعقل وحده ، وأبان عن تناقض أقوال السكّيب المقدسة وآباء الكنيسة ، حتى نظروا إليه أنه للبشر الأول بحرية الفكر ومن أقوى دعايتها . وفريق آخر منهم جيلسون مؤرخ للفلسفة في المصور الوسطى المشهور ، يرفض هذا التصور لموقف أيلارد وبلقي به في مخزن عاديّات الأساطير التاريخية ، ويرى فيه خاضعاً للكنيسة وسلطانها والدين وآباء الكنيسة . ولا شك أن أرى جيلسون هذا مبالغ فيه كثيراً ولا يستهدفه

إلا على أفعال وردت في رسائل أيلارد إلى حبيبه هلويزا بعد المجيء للكبرى مباشرة، ولذلك كان في حالة غير طبيعية. بل الواضح أن النجاة فـسـكر العام هو إلى تحرير الفكر من سلطان النقل وتحكيم العقل في كل الأشياء.

وله موقف خاص في مشكلة الكلاليات بين الواقعيين والاسمييين. إذ يقول: إن العقل يدرك الاشتراك بين أفراد النوع ويجزئها، والعقل يبدأ من المفرد المحسوس وينتهي إلى الصورة المجردة، ولكن هذه الصورة المجردة تحتفظ بآثار من أصولها المفردة، ولهذا فإن الكللي ليس شيئاً عينا، كما أنه ليس مجرد اسم، بل هو مزيج من كليهما. فالكلاليات أسماء تدل على أشياء.

وكان أيلارد أيضاً بارعا في الجدل صرع خصومه جميعاً في حلقة المناقشات والمساجلات التي كان حريصاً على الخوض فيها والاصطدام حتى بأساتذته. وفي هذا ظهرت لديه قوة على النضال لا تضارعها قوة.

والشخصية الأخرى هي روجر بيكون الذي دعا إلى تخليص الفلسفة من كل ما يعوق تقدمها، وأولها السلطة الكنسية وسلطة أرسطو نفسه. وعنى خصوصاً بالرياضيات لأنه رأى أن كل ظواهر الطبيعة تتم وفقاً لخصائص وعمليات رياضية ثم احتفل بالتجريب لأنه رأى أن البرهان بالتجربة أقوى من كل دليل، لأن التجربة تقنعنا أكثر مما يقنعنا الدليل العقلي النظري والتجربة تكفي لليقين، بينما الدليل للعقل قد لا يكفي. ولهذا جعل التجربة الأساس والمصدر لكل معرفة علمية، ومن هنا نجد كلمة العلم التجريبي — *scientia ex perimentis* تظهر لأول مرة في التاريخ عند روجر بيكون. ويتقارن العلم التجريبي من سائر أنواع المعرفة بثلاث ميزات: الأولى أنه يولد اليقين التام، والثانية: أن للعلم التجريبي يقوم حيث تنتهي للملوم الأخرى ويبرهن على حقائق لا يمكن الوصول إليها بغير طريق التجربة، مثل البحث في إطالة الحياة. والثالثة أنه أقدر على اكتفاء أسرار الطبيعة والكشف عن الماضي والمستقبل.

وبهذا بدأ روجر يتكون طريق العلم التجريبي الذي سبعاود للبحث في مناهجه
سميّه الآخر فرنسيس سيكون بعده بأربعة قرون أو أقل قليلا .

وفي هذا الاتجاه التجريبي العلم سارت آخر شخصية فلسفية بارزة في
المصور الوسطى ونعتى بها وايم أوكام الذي دعا إلى قيام المعرفة على أساس
للبيدة للباشرة للميان العقل وللعيان الحسى في التجربة ، وأعاد كثيراً من استخدام
مبدأ الاقتصاد في الفكر وذلك بدم الإكثار من الأسباب من غير داع ، وعن
طريق هذا لبدأ خلاص الفلسفة من الماهيات المجردة والعلل الخيالية التي كانت
تتدخل لتفسير الأشياء . وقال إنه للبحث عن علة ظاهرة يجب القيام بالتجارب
فهى وحدها التي تدل عليها يفتن . وبهذا المنهج أهوى على المذهب السائدة
في الفلسفة المدرسية حتى قضى عليها الواحد إثر الآخر ، وفي الوقت نفسه دعا إلى
قيام البحث العلمى الدقيق على أساس التجريب ، فنشأت حركة عقلية رائدة
في النصف الثانى من القرن الرابع عشر كانت النذير بانتهاج الأبنية الاسكلابية
الشائعة التي أقامها توما ورونفوتورا ، والبشير بالحركة العلمية والفلسفية العقلية
الخالصة في العصر الحديث .

وهكذا انتاب من ظلمات أوائل المصور الوسطى فجر العلم والتفكير الحديث ،
والانضل في ذلك رجال الفلسفة في المصور الوسطى جميعاً ، فبهم تخلصت
الإنسانية من قيود العبودية العسكرة واندفعت إلى طريق الحرية التي أسير فيه
اليوم قدماً إلى مستقبل وضاء . (*)

القاهرة في سنة ١٩٤٢

عبد الرحمن بروجى

اعتمدنا في هذا الكتاب على مؤلفات جيلسون E. Gilson وجرايمان Grabmann وألويس ديمف Alais Dempf ولم نحتاج إلى ذكرها تفصيلا
وتحديد مراجعها حتى لا نخرج على النرض الذي نوصيانه في هذا العرض البسيط

مشكلة الفلسفة المسيحية

أهل من التناقض في القول أن يقال إن هناك فلسفة مسيحية ، وذلك لأن كلا من الفلسفة والدين له ميدان خاص . وهذان الميدانان هما ، في رأى الأغلبية ، حتمارضان متناقضان ، فالفلسفة تقوم على العقل وحده بينما الدين يقوم على الإيمان ، فهو يتنافى تماماً مع ما تقتضيه الفلسفة . فكان من الطبيعي أن تثار مشكلة إيجاد فلسفة مسيحية سواء في العصور الوسطى ، وفي أى عصر كان . وقد أثار هذه المشكلة أحد رجال الدين أنفسهم : فنحن نشاهد أن كثيراً من رجال الدين المسيحي ، وعلى رأسهم القديس برنار والقديس بطرس دمياني ، يقولون إن الدين المسيحي ليس في حاجة مطلقاً إلى الفلسفة لأن موضوع الدين للمسيحي « فكرة اخلاص » التي لا صلة لها بالفلسفة . بل لعل الأرجح أن يكون اشتباك الفلسفة بالدين في هذه المسألة مما يضر بالدين وبالغاية التي يبتدعها الإنسان من وراء الدين ، وهذه الغاية هي الاخلاص — لهذا نرى دمياني يقول إنه لا حاجة للدين إلى الفلسفة ، وعلى هذا الأساس لا يمكن أن توجد فلسفة مسيحية .

ويقال هذا المراءى تماماً ، ولو أنه يفضى إلى نفس النتيجة ، رأى العقليين الذين يقولون بأن الدين يقوم على اللاعقل ، بينما تقوم الفلسفة على ما هو عقلي ، ولهذا لا يمكن أن نجعل الفلسفة تشتغل بالدين دون أن يكون في ذلك خطر على الفلسفة نفسها ، إذ من المستحيل أن نجتمع بين اللاعقل ، والعقل ، ومعنى هذا أن للدين كما أن للفلسفة ، ميدانه الخاص ، وليس ثمة صلة بين الميدانين . ثم لقد يكون من بين المسيحيين من هم فلاسفة ، لكن لا يمكن للفلسفة أن يكونوا مسيحيين ، أى لا يمكن أن توجد فلسفة مسيحية . وهذا في ذاته يقول لودفيج فون برباخ Ludwig Feuerbach في كتابه « جوهر المسيحية » إن من غير العقول أن يتحدث الإنسان عن فلسفة مسيحية ، كما أنه

من غير المعقول أن يتحدث الإنسان عن كيمياء مسيحية أو فلك مسيحي أو علم مسيحي بالمعنى المحدود المفهوم من كلمة « علم » .

لكن جاء بعد ذلك نيار ثالث ، أقرب ما يكون إلى هذا التيار الثاني . وأهمية التيار الجديد أنه قد وجد بين رجال الدين أنفسهم أو على الأقل بين للتشيعيين للذاهب الدينية ونفى بهم للدرسين المحدثين *Les néo-Scholastiques* . يقول هؤلاء إن الفلسفة يجب أن تقوم على العقل كما هو الشأن في الفلاسفة التوماوية ؛ فإنها بوصفها فلسفة - تقوم على العقل وعلى العقل وحده . وإذا أردنا أن نفهم من كلمة مسيحية أن الفلسفة تقوم على العقل إلى جانب قيامها على العقل فإن الفلسفة المسيحية مستحيلة إذن . وعلى هذا يذهب للدرسيون المحدثون إلى إنكار الفلسفة المسيحية . ومن أشهر من عبروا عن هذا الرأي سيرب Sierp فقال إن من الخطأ أن نتحدث عن فلسفة مسيحية ، لأن الفلسفة تقوم على العقل ولا يمكن أن تقوم على العقل .

وهكذا نرى أننا قد وصلنا إلى نفس النتيجة باستمرار وهي إنكار وجود فلسفة مسيحية . ومع ذلك نلاحظ ، في الجانب الآخر ، أن هذا التعبير « فلسفة مسيحية » وقد وجد منذ زمن بعيد . وقد استعمله أول من استعمله القديس أوغسطين في كتابه « ضد يريان الإللاجي » ؛ ولعل هذا التعبير لا يرد في غير هذا الموضع . ومع ذلك نرى القديس أوغسطين يتحدث باستمرار عن الفلسفة المسيحية خصوصاً في كتابه « مدينة الله » *De Civitate Dei* . ويقصد أوغسطين بالفلسفة المسيحية أنها الحقيقية ، فيصفها تارة بأنها الفلسفة الوحيدة الحقيقية *una vera philosophia* وتارة أخرى بأنها الفلسفة الحقيقية . ذلك أنه يقول إن الفلسفة هي محبة الحكمة ، والحكمة هي « الكلمة » و« الكلمة » قد تجسدت على صورة « مسيح » ؛ وهذه « الكلمة » هي الحياة ، والحياة هي النور ، والنور لم يأت تبعاً لهذا إلا مع المسيحية ؛ فمحبة الحكمة هي محبة النور أو الكلمة ؛ أي محبة المسيح ، أي محبة المسيحية . وعلى ذلك

فالفلسفة الحقيقية هي المسيحية ؛ فهذه إذن موجودة ، وهي الدين المسيحي . لكنه لا يريد أن يقول إن الفلسفة هي الوحي ، لأن أوغسطين يفصل فصلاً واضحاً بين مملكة العقل وبين مملكة النقل . وإنما يريد أن يقول إن الفلسفة للمسيحية هي العقل في محاولته فهم تعاليم المسيحية . فالمعتقدات الأصلية الأولى قد أتت بها المسيحية ، وطاقت باعتمادها ، وعلى العقل من بعد أن يعرف هذه الحقائق الإيمانية ؛ أي أن على العقل أن يحول هذه إلى حقائق عقلية معقولة وهذا ما يبرع به بالقول : *أؤمن من أجل أن أفهم* Credo ut intelligam فالإيمان أولاً ، ثم يأتي العقل بعد ذلك فيحل الشيء من حقيقة إيمانية إلى حقيقة برهانية . وهذه هي المهمة الحقيقية للفلسفة ؛ فليس من مهمة الفلسفة أن تبحث لتؤمن ، أو لتعقل لتعتقد بل تعتقد لتعقل .

واستمرت هذه السمة الأوغسطينية طوال العصور الوسطى ، وبلغت أوجها على يد القديس أنسلم الذي قال العبارة المشهورة — وهي العنوان الأصلي لكتابه « Preslogion » — ونعني بها « الإيماني الذي ينشد للعقل Fides quaerens intellectum » ويريد القديس أنسلم ، كما هو ظاهر من هذا الكتاب ، أن يثبت المعتقدات الدينية غير معتمدة على نص من نصوص الوحي . لكننا نرى أن السمة الأوغسطينية تتور على الفلسفة التوماوية التي نشأت في القرن الثالث عشر ، لأنها رأت أن القديس توما لا يعزل الفلسفة المسيحية كما رآها القديس أوغسطين ؛ فقد أراد أن يبدأ من العقل لينتهي إلى الإيمان ، فصار بذلك على عكس المنهج الحقيقي الذي يجب أن تسلكه الفلسفة المسيحية . وعلى هذا كانت الفلسفة المسيحية عند أنصار السفة الأوغسطينية ممارضة للفلسفة التوماوية . واستمرت هذه السفة أيضاً حتى العصر الحديث . ووجدت نصيراً لها كبيراً في شخص مالمبرانش Malebranche . وعلى هذا نستطيع أن نقرر أن هناك فلسفة مسيحية ، وهي تعني أولاً الفلسفة المسيحية كما يفهما القديس أوغسطين ، في مقابل الفلسفة الوثنية وهي الفلسفة اليونانية ؛

تم من جهة أخرى الفلسفة الأوغسطينية في مقابل الفلسفة النعومانية . وتبعاً لهذا الرأي إذن توجد فلسفة مسيحية .

نحن الآن أمام رأيين متعارضين ؛ يمثل أولهما ثلاثة اتجاهات ، ويمثل ثانيهما الفلسفة الأوغسطينية في اتجاهها السابقين . فعلينا إذن أن نحل هذه المشكلة حلاً يقوم على التاريخ بأن نضعها على النحو التالي : هل هناك فلسفة لا يمكن أن تقوم دون المسيحية ؟ فإن وجدت مثل هذه الفلسفة فهي إذن الفلسفة المسيحية وعلى هذا فهذه الفلسفة موجودة . وبالإحاطة من الناحية التاريخية أن المسيحية قد أدت بأفكار جديدة مخالفة كل المخالفة للأفكار الأساسية التي تقوم عليها الفلسفة اليونانية . فنشاهد أولاً أن فكرة « اللامتناهي » لم تكن موجودة بالمعنى الحقيقي في الفلسفة اليونانية ، وإنما وجدت لأول مرة في المسيحية أو بعبارة أدق في الفلسفة اليهودية المسيحية ، خصوصاً عند « فيلون » . وهذه الفكرة على أساسها تقوم الميتافيزيقا في العصر الحديث حتى أواخر القرن الثامن عشر . فديكارت حينما يصف الله بصفه بأنه لانهائي ؛ ومالبرانش يصفه بأنه « لانهائي لامتناه في لانهائيته » . كذلك الحال في المصور الوسطى . فقد كان كل من القديس أوغسطين والقديس أنسلم من جهة ، والقديس توما والسنة النعومانية من جهة أخرى ينسبون إلى الله هذا الوصف . بينما نجد أن اللامتناهي عند أرسطو مثلاً هو الشيء الذي يمكن أن يتصور بعده باستمرار وجود أشياء أخرى .

وكذلك فكرة « الخلق » ، وهي التي لعبت أكبر دور في الإلهيات والطبيعات ، لم تكن لتوجد لولا للمسيحية . فإذا قال ديكارت بالخلق المستمر ، وقال مالبرانش بفكرة الاتفاق ، وقال لينتفس بفكرة الخلق الأصلي - فعنى هذا أن للمسيحية قد تدخلت في هذه المذاهب ؛ أي أنه دون المسيحية لا يمكن هذه المذاهب أن تقوم . وقد أخذ مالبرانش نفسه على القديس توما قوله بفكرة العبادات التي قال بها أرسطو ، وهذه تنبئ أن يكون الله فاعلاً ، لأن العبادات تفعل بنفسها

ومعنى هذا كله أن فكرة الخلق ما كانت لتوجد في الفلسفة الحديثة
فولا المسيحية .

كذلك الحال في فكرة « الشخصية » ، التي لم توجد بمعناها الحقيقي
كما نعدده فيها بعد إلا في المسيحية ، وبالتالي لم توجد فكرة « الحرية » في
المعصر الحديث إلا تبعاً للمسيحية . وقد كانت هذه الفكرة نتيجة للمسألة
الكبرى التي أثبتت في المصور الوسطى بين الاختيار وبين اللطف وكذلك
الحال أيضاً في جملة مقالات أخرى طالت بها المسيحية مثل الخطيئة ، والغلاص ،
والسقوط . فكل فلسفة قد دخل في تكوينها عنصر من هذه العناصر ، فعنى
هذا أنها مسيحية ؛ وأن الفلسفة المسيحية تبعاً لذلك ممكنة الوجود .

خصائص الفلسفة المسيحية

ولهذه الفلسفة المسيحية خصائص نستطيع أن نجعلها فيما يلي :

أولاً : أنها تسكل الإيمان عن طريق العقل أو تكمل للعقل عن طريق
الإيمان ؛ فهي تحاول ، إلى جانب إيمانها بالاعتقادات ، أن تعبر تعبيراً حقيقياً
عن هذه الاعتقادات . وهذا ما يجب أن يفهم من العبارة المشهورة : « أوؤمن
لأن العقل » .

ثانياً : أنها محدودة المشكلات التي تشتمل بها . فهي تتناول فقط ما هو
خاص بفكرة الغلاص أى تتناول الله وصفاته ، والإنسان من حيث روحه
وصلته بالله ، والاطيعة من حيث صلته بالله . نعم ! إن للمسيحية أو الفلسفة
المسيحية لا تحرم على أصحابها أن يشغلوا بغير هذه المشاكل ، وإنما تعتبر
الاشتغال بها مسألة ثانوية أو كما يقول القديس أوغسطين والقديس أنسلم
والقديس بوناقتورا إن الاشتغال بغير هذه المشاكل هو حب استطلاع مخير .
فالفلسفة المسيحية إذن بمعناها الدقيق محدودة بهذه المشاكل . وإن رأينا رجلاً

مثل القديس توما يشغل بنبرها فإننا نشاهد في الواقع أنه لم يأت بمجدي في هذه المسائل الأخرى ، إنما ابتكاره الحقيقي هو في هذه المشاكل الدينية الفلسفية ، وإن كنا لانستطيع إنكار فضله بوصفه شارحاً وماخذاً لفلسفة أرسطو .

ثالثاً : وهذا الاعتبار الأخير هو الذي أدلى به القديس أوغسطين - وخلاصته أن الفيلسوف حينما يفلسف لا يمكن أن تفرق بين أجزاء في عقله مختلفة . فليس هناك رجل مسيحي أولاً ، يضاف إليه فيلسوف ، بل الفيلسوف يشغل بالفلسفة بوصفه مسيحياً . ومعنى هذا أنه لا يمكن أن تفرق بين الفيلسوف وبين المذهب الديني . ومن هنا ، فإن كل فيلسوف مسيحي لابد أيضاً أن تكون فلسفته مسيحية . ويحاول أن يوضح هذا الرأي بفرقة بين ما يسميه الطبيعية وبين ما يسميه الحافة . فالأولى هي الذاتية ، والثانية هي الممارسة . فإذا نظرنا إلى الفلسفة من حيث طبيعتها أي ماهيتها فهي الفلسفة — أي دون أن تكون مسيحية أو إسلامية أو يهودية — وإذا نظرنا من ناحية الحافة فالفلسفة لابد أن تكون متأثرة بالشخص الذي ينتجها . ولما كان الذين من مؤلفات الشخصية فلا بد أن تتأثر إذن بطبيعة الدين الذي يعتقد الفيلسوف . ومن هنا فالفكر المسيحي لابد أن يكون لفلسفته طابع خاص يميزها من غيرها ، وهذه تكون إذن الفلسفة المسيحية ، وهي عبارة عن نوع يدخل تحت جنس واحد هو الفلسفة .

فكرة الفلسفة المسيحية

إذا بحثنا في تطور الموقف الذي وقفته المسيحية من الفلسفة وجدنا أن هذا الموقف يظهر مبكراً كل التبكير . فنجده واضحاً عند القديس بولس حينما يقول في الرسالة الأولى إلى أهل كورنث : المسيحية قد أتت معارضة لليهودية في نشأتها معجزة تشهد بمجيد الله ، كما أتت أيضاً بنوع من الفضيلة

بالنسبة إلى الفلاسفة اليونانية باعتبار أنها كانت تطلب الحكمة ، وهذه الحكمة تقوم على الإرادة العاقلة للمستقيمة ، أو على المعرفة العلمية الصحيحة . وهي من ناحية تعارض اليهودية في أن ما أنت به المسيحية هو فكرة الله الذي أصبح في صورة الإنسان ، ونزول الله إلى مرتبة الإنسان هو للمسيحية في نظر اليهودية . ومن جهة أخرى كانت المسيحية معارضة للحكمة ، ذلك لأنها تهيب بالأسرار وتقوم على المعجزات ، فهي عقيدة صرفة ، كما أنها لا تقوم على فكرة الإرادة ، بل تمتد كل الاعتماد على فكرة الخطيئة . ومن ناحية أخرى لا يمكن أن تنكسر عن الخطيئة إلا بالطقس الإلهي .

هذا هو رأي القديس بولس في الفلاسفة اليونانية وفي الديانة المسيحية . ولكننا نستطيع أن نستخرج من هذا الرأي أنه وإن كان قد حل على الحكمة عند اليونان ، فذلك لأنه نظر إلى الحكمة على أنها للمسيحية ، وعلى ذلك فهو يقول أيضاً بحكمة مسيحية ، أي أنه يقول بالحكمة بوجه عام ، إلا أنه ينظر إليها نظرة مخالفة للنظرة اليونانية كل المخالفة . فبينما الحكمة عند اليونانيين هي العلم وهي الفن ، نجد أن الحكمة عند القديس بولس هي الدين وحده . ولكن هذا الرأي الذي قال به القديس بولس . كان عقيدة فحسب ، ولم يكن رأياً مبرهنًا عليه . فكان لابد إذن لفلاسفة المسيحيين أن يجدوا ما يؤيد هذا الرأي .

وأول محاولة هي التي قام بها القديس يوستينوس Justin . فإن هذا الأخير يصف لنا في أحد كتبه كيف انتهى إلى القول بأن المسيحية هي الفلسفة الحقيقية ، وأنه حينما أصبح مسيحياً أصبح فيلسوفاً . فيقول إنه بدأ دراسته مع فيلسوف رواقى ، ولكن هذا الفيلسوف الرواقى لم يستطع أن يرضى تزعته ؛ لأن كلامه كان عملياً خالصاً ولم يكن يعنيه شيء فيما يتصل بالله وطبيعته الوجود . فاضطر يوستينوس أن يلجأ من بعد هذا إلى فيلسوف مثالي ، ولكن هذا لم يترقى نفسه غير الكراهية ، لأنه بدأ بأن ألح عليه في تحديد ثمن الدروس أولاً ! فاضطر أن يترك هذا اللشاقى كذلك ويبحث عن

غيره . فاجأ في هذه المرة إلى فيثاغورى ، لم يشأ إلا أن يطارده تلميذه لأنه لم يكن يعرف مدخل الفلسفة ، بمعنى بذلك العلوم الثلاثة الرياضية وهى : الحساب والموسيقى ، ولذلك . وبعد هذا لجأ القديس يوستينوس Justin مرة رابعة إلى فيلسوف أفلوطينى : فأنجب كل الإعجاب بما قاله له ، لأن الحديث عن الجواهر للملامادية قد أثار كثيراً من التشويق فى نفسه ، ثم إن الحديث عن الله فى الأفلوطينية قد استبواه ، حتى إنه ظن فى نفسه أنه بلغ مرتبة الفلسفة والحكمة العليا ولكن يوستينوس Justin قد لقي بعد ذلك رجلاً مسيحياً فسأله عما يعرفه فبين منه يوستينوس أن ما عرفه من الأفلوطينية لم يكن حقيقة كاملة ، ووجد فى كلام ذلك المسيحى الحقيقة الكاملة ، فأسن بالمسيحية وقال : لهذا ، وعلى هذا النحو ، أنا فيلسوف .

فكان يوستينوس قد انظر إلى الأفلوطينية إذن بوصفها مذهباً ناقصاً ، وأنها ليست الحقيقة . ولما كان قد مر على للذهاب كلها تقريباً ولم يَرَ فيها الحقيقة كاملة إلا فى المسيحية ، فقد حسب أن المسيحية هى الفلسفة الكاملة ولما كان قد شاهد ، من ناحية أخرى ، أن الفلاسفة قد قالوا بكل شيء ولم يجدوا حرجاً فى الإيمان بالمذاهب المتعارضة ، فقد بدا له أن كل مذهب يحتمل على جزء من الحقيقة الكلية التى تتمثل وحدها كاملة فى المسيحية . فتساءل لأن سبب إذن ، أو كيف نسى هؤلاء الفلاسفة أن يعرفوا جانباً من الحقيقة ، مع أن للمسيحية لم تصل إليهم بعد ؟

هذه المشكلة قد تمثلت من قبل فى اليهودية ، وحلها فيلون philon اليهودى حلاً بسيطاً ساذجاً حين قال : إن اليهودية والتوراة سابقة على المذاهب الفلسفية ، وإن اليونانيين قد أخذوا الحقيقة من التوراة ، أخذوها مشوهة وأسأوا إليها ففرقوا الحقيقة الواحدة إلى عدة مذاهب متضاربة . وهذا هو الحل الذى قال به فيلون . وقد أخذ به الكثير من رجال الكنيسة ، كما أخذ

به الكثير من المؤلفين، إلا أنه قد بدا ساذجاً ، وكان لابد أن يوجد حل آخر أقرب إلى الحقيقة التاريخية .

ووجد فعلاً هذا الحل منذ البدء خصوصاً عند القديس يوستينوس . فإن بذور الحل الجديد موجودة عند القديس « بولس » نفسه في الرسالة إلى أهل روما (إصحاح ١ ، آية ١٩ - ٢٠) يقول القديس بولس : إن قدرة الله ظاهرة في الوجود ، فليس لليونانيين إذن أي مبرر في ألا يمتثلوا بحقيقة الله . ومن ناحية أخرى فإن القانون الطبيعي هو إلهي ، وهذا القانون نفسه هو القانون الذي اتخذته اليونان . فإذا كانوا قد أخطأوا في تطبيق هذا القانون فهم مذنبون . ومعنى هذا أن هناك أخلاقاً طبيعية تنطق بالمسيحية ، ولو أن الوحي المسيحي لم يكن قد أتى بعد ، وكلام بولس في هذا فيما يحصل بالقانون الأخلاقي ، نجد في الرسالة نفسها (الإصحاح الثاني الآية ١٤ - ١٥) . وعلى هذا فإننا نشاهد أن القديس بولس قد اعترف لليونانيين بشيء من العقل الطبيعي الذي لا بد له أن يدرك حقيقة الله وقدرته ، والقانون الأخلاقي إذا ما استعمل بحق .

أما الحل الصحيح فقد قال به يوستينوس ، وذلك أنه قال إن الأفلاطونية الحديثة موجودة بأكملها في الآيات الأولى من « إنجيل يوحنا » في هذا الإنجيل نجد « الكلمة » هي المسيح ، لأن « الكلمة » هي الله ، والمسيح هو الله . كما أننا نجد أيضاً أن « الكلمة » تلقى نورها على الإنسان لجرد ولادته ، سواء أكان ذلك بعد المسيحية أم قبلها ، « الكلمة » إذن قد ظهرت قبل أن تتجسد وتأتي في صورة المسيح . وعن طريق نور هذه « الكلمة » أتى الدور في الإنسان من قديم الزمان ، ولو أنه كان ضئيلاً ، لأن للنور الكامل لم يظهر إلا بتجسد « الكلمة » في المسيح ولهذا فإن ما قال به القدماء من أشياء صحيحة ، لابد أن بعد صادراً عن « الكلمة » . ولما كانت « الكلمة » هي المسيح فإن قالوا به جاء متفقاً مع المسيحية أو مسيحياً ، ولهذا كان من السهل أن يقال عن أفلاطون إنه مسيحي

كما أنه كان من حق بوسنيوس Justin أن يقول عن سقراط تلك الكلمة التي قالها فيه ارسوس Erasmus : « سقراط أيها القديس ، ادمع لنا ! » .

ونبهاً لهذا لا بد أن نعد الأشياء الطيرة أو الحقيقية التي ظهرت قبل نزول الوحي السماوي جزءاً من المسيحية . وعلى ذلك فالحقائق اليونانية هي حقائق مسيحية كذلك ، ولهذا نفهم لماذا تسمى المسيحية فلسفة بالمعنى الكامل ، ولماذا أصبح القديس بوسنيوس Justin فيلسوفاً بمعنى الكلمة .

إلا أنه يلاحظ أنه لم يكن من شأن هذه النظرة أن ترفع من شأن الفلسفة فوق الإيمان ، بل النتيجة هي العكس ما دامت المسيحية قدمت الحقائق بشكل كامل . وليس ثمة حاجة إلى الفلسفة ما دامت المسألة تنهى عنها . والمسيحية تمتاز من الفلسفة بميزات ثلاث :

١ — أن المسيحية عمالية ، وهي تقدم لنا الفاحية العملية . وهنا يجب أن نلاحظ أن الفلسفة اليونانية كانت تميل إلى الفاحية العملية بعكس الحال في فلسفة العصر الحديث . نقول إذاً قارنا الفلسفة بالمسيحية وجدنا أن الغاية الإنسانية وهي « الخلاص » لا يمكن أن تتحقق إلا في المسيحية . وذلك لأن الحكمة اليونانية لا تقدم لنا غير مبادئ وقواعد ، ولكننا لا نقدم القدرة على تحقيق هذه المبادئ بالفعل أو تطبيق هذه المعارف بالفعل . وفارق كبير بين العلم والقدرة : فالحكمة اليونانية تقدم علماً غريباً ، ولكن للمسيحية تقدم علماً بوصفه قدرة ، وذلك خصوصاً عن طريق فكرة الخطيئة .

ولهذا فإننا لا نستطيع أن نعد أوغسطين قد رأى ما في الأفلوطينية من نقص من حيث خلوها من فكرة الخطيئة من ناحية ، وفكرة اللطف الإلهي Grèce divino من ناحية أخرى . فإذا قلنا بشيء من التطور الفكري بالفلسفة إلى القديس أوغسطين ، وقلنا تبعاً لهذا إنه انتهى بالأفلوطينية ، فيجب علينا

قبل هذا أن نمد أنه كان مسيحياً في دور سابق مباشر؛ وأنه قد وجد في المسيحية
الغاية الحقيقية للحياة الإنسانية وطريقة تحقيق هذه الغاية . وهذا ظاهر في
كتاب « الاعترافات » في الفصل السابع .

٣ — والخاصية الثانية التي امتازت بها المسيحية على الفلسفة ، هي أن
الفلسفة عبارة عن مذاهب متفرقة متعارضة ؛ وإن كل مذهب يناقض للذهب
الآخر ؛ وأنها إن اتفقت على شيء فذلك أنها مختلفة فيما بينها . أما المسيحية
فتبدو وحدة واحدة حلت فيها المشاكل مرة واحدة وبطريقة واحدة .

وقد ضرب المتقدمون من رجال الكنيسة على هذه الذمة ؛ خصوصاً نفقة
اختلاف المذاهب الفلسفية وتعارضها ، ظهرت أولاً عند بروتستيروس Justin
وظهرت ثانية عند تانيانوس Tatien في كتابه « ضد اليونانيين » ثم عند
أثيناغورس Athénagore وتأخذ هذه الحجة صورتها الكاملة عند لاكتانتيوس
Lactance خصوصاً إذا لاحظنا أنه كان واسع المعرفة بالمذاهب اليونانية وكثيراً
ما خالط الفلاسفة فكان أعرف بهم ، ومن هنا كان أشد رجال الكنيسة حجة
عليهم . وأقوال لاكتانتيوس في هذا أخذها من بعد أوغسطين وتوسع فيها ،
خصوصاً في كتابه « مدينة الله » De Civitate Dei .

وبنتهى لاكتانتيوس من هذا كله إلى القول بأن المسيحية هي الفلسفة
الحقيقية ؛ وإن كل فلسفة من الفلسفات الأخرى لن تستطيع إلا أن تكشف
عن جزء من الحقيقة فحسب . فإذا أتيح لنا أن نفتضح فلسفة ، فنعن
مضطربون في نهاية الأمر — مهما جمعنا من حقائق متفرقة من مذاهب فلسفية —
إلى الرجوع إلى معيار نستطيع عن طريقه أن تميز بين الحق والباطل في كل
فلسفة . وهذا المعيار هو الإيمان المسيحي . فهناك إذن رجل ملحد يبحث
بطريق العقل فحسب ، عن الحقيقة ، فلا يصل إلا إلى جزء منها . وهناك رجل
آخر يؤمن أولاً ؛ وعن طريق هذا الإيمان يستطيع التمييز بين الحق والباطل

في المذهب ؛ ويستطيع أن يوفق بين هذه الحقائق وبجمعها ، فيتسكون له — إلى جانب الحقيقة الإيمانية — الحقيقة العقلية .

ومعنى هذا كله أن الإيمان أيضاً يحتاج إلى التعمق ؛ ولكن الإيمان سابق على التعمق . والتجربة الروحية التي عاها أوغسطين تؤكد ما ذهب إليه لا كاثوليوس . وذلك أن أوغسطين لا يبدأ بالفلسفة ، لكن بذهب المانوية ؛ وهذا المذهب ، السابق على التعمق ، يدعى أنه مذهب عقلي خالص . وهو مذهب على لا يلجأ إلى الإيمان . لكن هذا للذهب — المانوية — لم يحقق لأوغسطين ما نشده ، بل أقضى به إلى الشك . فلما طالب باليقين من بعد لم يستطع أن يجد هذا اليقين قبل أن يؤمن بالسيحية أولاً من أجل أن يتعمق . وتجربة أوغسطين الروحية يعبر عنها تمييزاً واضحاً في العنوان الذي وضعه لآخر كتبه « *de utilitate credendi* » ، فالإيمان تبعاً لهذا العنوان من مهمته أيضاً أن يقضى بنا إلى التعمق .

وأوغسطين قد وجد هذا من قبل في سفر « أشعيا » ، فقد ورد في هذا السفر *Nisi credideritis non intelligetis* أي : « إن لم تؤمن إن تتعمق » . وهذه التجربة التي عاها أوغسطين هي بعينها التجربة التي مارسها أنسلم .

وللؤرخون محسوبون أن مذهب « أنسلم » يعبر أو هو الصورة المثلى للمذهب العقلي للسيحي . فنحن نشاهد خصوصاً في مقدمة كتابه *Monologion* أن تلاميذه قد طلبوا منه أن يثبت الحقائق الإيمانية إثباتاً عقلياً . وعلى هذا يجب أن تكون اللدمات والنتائج عقلية وألا يلجأ إلى المفاهيم الإيمانية . ولكننا نلاحظ أن أنسلم لم يكن يقصد من هذا أن يجعل الأسبقية للتعمق على الإيمان ، فهو صاحب العبارة المشهورة التي أراد أن يجعلها عنواناً ثابتاً لكتابه *Prologoion* : « الإيمان الذي ينشد التعمق » فهو لا يريد أن يتعمق لكي

يؤمن ؛ وإنما هو يؤمن لكي يتعقل . أى أن حقيقة الإيمان لا تظهر عن طريق العقل وإنما الإيمان هو الذى يظهر الحقيقة للعقل .

فماذا هو المعنى الذى يجب أن نستخلصه من العبارة : « الإيمان يتوج العقل » *Fides coronat intellectum* ؟ وهنا نجد أننا نجد تحديدًا أدق وأوضح لمعنى هذه العبارة ، لأنها قد أدت إلى تفسيرات خاطئة حينما مفروضة حقيقًا آخر . فأولاً يجب ألا نضمهم أن القديس أنسلم ، أو أن واحداً من الذين اتبعوا هذا القول ، قد قال بأن المعرفة الإيمانية أرقى من المعرفة العقلية . فكلامهم على العكس من ذلك ، يقولون إن المعرفة الإيمانية أدنى مرتبة من المعرفة العقلية . وهم يقسمون مراتب للمعرفة إلى ثلاث : أولاً ابتداء من أدناها : المعرفة الإيمانية ، وفوقها المعرفة العقلية ، وفوقها رؤية الله ووجهه لوجهه . وهذا ظاهر من العبارة التى قالها أنسلم^(١) :

Inter fidem et speciem intellectum quem in hac viat capimus esse medium intelligo.

« أقول إنه بين الإيمان ورؤية الله ، يقوم العقل — الذى لنا فى هذه الحياة — وسطاً بين الاثنين » .

ثانياً : إنه لا يقصد من هذا القول أن يبدأ الإنسان بتقدمات إيمانية لكي يفتتح إلى نتائج عقلية عن طريق الطريقان العقلى ، لأن هذا تحصيل حاصل ، إذ المقدمات الإيمانية لا يمكن أن تنتج مطلقاً غير نتائج إيمانية ، فنحن ندور إذن فى داخل دائرة الدين . وليس المقصود من هذا القول أن يبدأ من المفائد الإيمانية لكي تنتهى بالعقلية ؛ وإنما يقصد أن الإنسان مادام مؤمناً بحسب فليس فيلسوفاً بعد ، وإن رأى أن من حقائق الدين ما يمكن أن يصبح حقيقة عقلية ،

واكتشف هذه الحقيقة العنقية بطريق العقل ، فإنه يكون فيلسوفاً . وإذا أخذ هذه الحقائق الإيمانية التي توافق للعقل بطريق المسيحية ، فإنه يكون فيلسوفاً مسيحياً .

ومثل هذا يقال عن أى فيلسوف ينسب إلى دين ما . فالفيلسوف الإسلامي قد يجد في الإسلام ما يوافق للعقل ، فيحاول أن يثبت ذلك عن طريق العقل . وأعل هذا هو المعنى الحقيقي الذي يجب أن يستخرج من التقسيم عند المتكلمين — تقسيم صفات الله إلى عقلية وسمعية — وهذه السمعية هي الصفات التي لا يستطيع العقل أن يثبتها فيؤمن بها ، دون أن تتدخل — وأما الصفات العقلية فهي تتصل بجانب أنها يؤمن بها .

هذه هي التجارب الأربعة الشهورة في تاريخ الفلاسفة المسيحية : تجربة يوسقنيوس ولا ككتانتوريوس وأوغسطين وأسلم . وهذه التجربة بعينها تتكرر بالنسبة إلى كثير من الفلاسفة الذين اعتنقوا المسيحية أو الذين لم يطرحوها بعد أن افلسفوا . ومثال هؤلاء مين دى بيران ، فقد انتهى في آخر حياته بأن قال : « إن العقل يجب أن ينشد العقل عن طريق الإيمان » .

القديس أوغسطين

فلسفة المصور الوسطى تبدأ على وجه التدقيق في القرن التاسع وتنتهي تقريباً في القرن الرابع عشر . أما الفترة التي جاءت منذ بدء المسيحية حتى القرن التاسع فتسمى بفترة « الآباء » Age Patriotique لأن الفسكبر في هذه الفترة كان مقتصرأ على آباء الكنيسة ، الذين حاولوا أن يدافعوا عن الدين المسيحي ضد الفارات العنيفة التي شنها الفلاسفة اليونانيون المعاصرون ، أمى الأفلاطونيون المحدثون ، وكان بينهم من آمن بالفلسفة اليونانية وبخاصة الأفلاطونية الحديثة ، إلى جانب إيمانه بالمسيحية ، أو من آمن بالمسيحية من أجل إيمانه بالأفلاطونية الحديثة ، أو على العكس . ومن أشهر هؤلاء برستيدوس وكليمان الاسكندري وبازيليوس وأوريجيانس وترنليانوس .

ولما كنا لا نريد أن ندرس إلا المصور الوسطى ، فإن نتحدث عن هؤلاء ولا عن هذا العصر بأكمله . وسنكتفى بدراسة شخصية كبيرة قوية ، لما كان لها من الأثر العظيم في الفلسفة المسيحية ، ألا وهي القديس أوغسطين .

ليس القديس « أوغسطين » إذن من فلاسفة المصور الوسطى بل هو فيلسوف من فلاسفة عصر الآباء . ولد بمدينة « طانغشت » Tagaste في شمال أفريقية في نوفمبر سنة ٣٥٤ . وحرس في مدرسة هذه المدينة أولاً ، وانتقل منها إلى المدارس الأخرى المشهورة في نوميديا ، وخاصة مدرسة قرطاجنة . ولقد كان أوغسطين مرهف الإحساس ، قوى الماطفة ، كثير التأثر ، جامعاً إلى جانب هذا بين ورع قوى ورغبة شديدة ملحة في انتهاب الذات والأخذ بأكبر نصيب من الحياة . ولهذا كانت نفسه ميدانا لصراع كبير بين قطبين متنافرين ؛ ولم يستطع إلا في النهاية أن يوفق بين القطبين ، بأن قضى على أحدهما . والثقافات التي يمثلها متباينة متفارقة . فهناك أولاً ثقافة مسيحية ظاهرة

في النصوص الدينية ، ثم ثقافة يونانية . وقد أوغسطين في كليهما . وكانت هناك ثالثاً ثقافة فارسية سورية ، وهي الثقافة المانوية التي آمن بها القديس « أوغسطين » فترة طويلة من الزمان . وهذا رابعاً وأخيراً الثقافة اللاتينية التي ظهرت لديه مزاجاً فريداً ونظرة سياسية . وقد حاول الجمع بين هذه الثقافات كلها في نفسه .

أما الثقافة المسيحية فقد عرفها أولاً في سن متقدمه عن طريق القديس أمبروزيوس Ambrosius وقد ظهرت له المسيحية أولاً بوصفها مذهباً في الخطيئة ، والحب ، والاعتراف . وظهرت له ثانياً في شكل فكرة كلية ، هي فكرة الكنيسة الأبديّة التي ابتدأت بآدم وستنتهي بتلكوت الله . وظهرت له ثالثاً بمحبتها تصاعداً للإنسان الروحي homospiritualis من حيث أن المسيحية تضع قِيَمًا متصاعدة في الحياة الإنسانية وتنتهي بالقيامة المليا - قيمة الإنسان في تلكوت الله - .

وأما الثقافة اليونانية فقد ظهرت له على شكل حكمة ، وعلى شكل تمفل . وقد أخذ القديس أوغسطين بهذا الجانب إلى حد كبير ؛ خصوصاً إذا لاحظنا أنه لعب دوراً كبيراً في تفكيره وفي إيمانه .

وأما الثقافة السورية الشرفية ، فقد ظهرت له في صورة المانوية ، وهذا المذهب قد استهوى أوغسطين منذ البدء ، فعاول أن يثبت كل شيء عن طريق العقل فحسب ، وعاول أن يأخذ عنه بعض الأفكار مثل فكرة الشر ، وفكرة نشأة العالم

وظهرت له الحضارة الرومانية من حيث هي فكرة الامبراطورية . وقد تأثر أيضاً بهذه الثقافة اللاتينية لأنه كان ينشد ما يسمونه باسم السلم الروماني . بدأ أوغسطين حياة الطالب في قرطاجنة وابتدأ دراسة الفلسفة سنة ٣٧٣ بقرارة

كتاب تشيرون اسمه Hortensius ؛ فكان هذا الكتاب أول دافع له على التفكير ؛ وأول موقف للروح الفلسفية عنده .

وحينئذ بدأ يسأل نفسه : ما الحقيقة ؟ وما السبيل إليها ؟ أى ما هو النهج الذى يجب أن نسير عليه لكي نكتشفها ؟ ومن ناحية أخرى شغله مشكلة البشر وأصله في الوجود . حينئذ قام الفيلسوف يبحث في المسائل الفلسفية دون النفسك بواحد منها ، وبدأ بالكذب القديمة فلم يجد فيها الكفاية ، فانصرف إلى الماتوية لأنه رأى أن هذا الدين يتحدث عن الحقيقة وبجمل الغاية من الوجود اكتشاف الحقيقة .

ومن ناحية أخرى بدا له هذا المذهب عقلياً ، لأنه يذهب إلى الحقيقة من طريق العقل ، بصرف النظر عن كل سلطة كتابية أو دينية . ثم هذا المذهب قد أَرْضَى النزعة الحسية عند « أوغسطين » فقد كان حسيّاً مادياً ، وقد أراد أن يبرر هذه النزعة ؛ فوجد أن الماتوية تؤمن بالمادة وتقول بأن في الوجود أصليين : النور ، والظلمة . وأن كلا الأصلين حقيقي ؛ وأن من طبيعة الوجود أن توجد الظلمة إلى جانب النور . فالشر عنصرٌ أساسيٌّ في طبيعة الحياة الإنسانية . لهذا وجد أوغسطين ما يبرر النزعة إلى الشر — وهي موجودة عنده — بمعنى الانصراف إلى الذات الحسية . أما من الناحية الخارجية فبعد أن أتم عهد الطلب ، بدأ فأقام مدرسة للخطابة في قرطاجنة . كان أستاذاً في هذه المدرسة ، وعنى بدراسة العلوم الرياضية ، خصوصاً الحساب والمهندسة ، والفلك ، وللوحيق ، وهي التي أوصى بها القيثاغوريون .

هذه العلوم الرياضية قد وجهت فـيـكـر القديس أوغسطين توجيهاً جديداً ، وذلك أنه رأى في العلوم الرياضية وضوحاً لم يجد من قبل في أى علم عُنِيَ بدراسته . فوجد أن علم الفلك العلمى يقدم حقائق بتميز مختلفة كل الاختلاف

عن الحقائق التي تقدمها الماتوية . ومن هنا شك في الماتوية ، فأصبحت الحالة التي يمانها هي حالة الشك المطلق . كذلك قال إن فلسفة الأكاديمية هي الحقيقية ، وليس على الإنسان إلا أن يشك .

وبهذا انتهى عهد الطلب ، وأبدأ عهد التنقل والرحلات . فرحل من وطنه في إفرقية إلى روما سنة ٣٨٣ وفتح هناك مدرسة للخطابة أيضاً ، ولم يستمر طويلاً في روما ؛ بل غادرها إلى ميلانو بعد سنة ؛ وافتتح هناك مدرسة للخطابة أيضاً .

قلنا إن روح الشك كانت روح « أوغسطين » حين مغادرة وطنه إلى روما ؛ ولكن هذا الشك لم يكن يتفق مع طبيعته من حيث إنها طبيعة إيجابية ، تنشد الحقيقة بأي ثمن . ولذلك عزم على أن يخرج من الشك ، خصوصاً وأنه قد رأى علوماً عقلية ، من شأنها أن تقدم له المنهج الذي يجب أن يسير عليه . فقد كان في هذه الفترة يقول إن المعارف الحسية لا يمكن أن تؤدي إلى معرفة الحقيقة ، وذلك راجع إلى الخبيث التي أدلى بها الشكوك وعلى رأسهم أجريبا Agrippa ضد معطيات الحس وخذ التذكر إلى آخره^(١) .

فحينما أراد أن ينشد الحقيقة كان عليه أن يلجأ إلى مصدر غير الحس ، وهو الوجدان Intuition أي المعرفة المصادرة عن الروح مباشرة . وحينئذ كان يعمل فيه عاملان من أجل إحداث التطور : أولهما المسيحية . ولم يكن اشتغال أوغسطين بالمسيحية جديداً ؛ بل تعلم مبادئها من قبل على يد أمه ، واستمر في دراستها ثم غادرها إلى الماتوية ، ولكنه عاد إليها من جديد وبأنثير خطب القديس أمبروزيوس . نقول إنه بدأ يؤمن بالمسيحية ؛ وحقائق الدين التي كان يرفضها من قبل . بدأ يؤمن بأن كثيراً منها يمكن أن يتفق مع العقل ، وأن هذه الحقائق جذرية بأن يؤمن بها ولو لم يستطع العقل إثباتها .

والخطوة الثانية أنه قرأ كتب الأفلاطونية المُنحدثة ، وهو يتحدث عنها حديثاً كله الإيجاب ؛ ولكنه لا يذكر لنا أسماء الذين أثاروا عاطفة الإيجاب عنده . وليس من شك في أنه يشير إلى أفلاطون ، وهو الذي جملة يعجب كل الإيجاب بالأفلاطونية المُنحدثة .

أما كتب أفلاطون نفسه فلم يكن قرأ منها إلا أن ذلك العهد غير محاوره « مينون » . والعامل الأساسي الذي جملة يعجب بالأفلاطونية المُنحدثة ، وجود نزع عقلية فيها . ثم إنه رأى الأفلاطونية المُنحدثة تتفق تماماً مع المقائيد المسيحية . وقد رأى خصوصاً فيها بعمق بفكرة « اللوغوس » أن استهلال الإنجيل الرابع يتفق معها ؛ وكذلك مع فكرة للطور . ولهذا كان عليه أن يؤمن بالأفلاطونية المُنحدثة باعتبارها صورة عقلية للمقائيد الإيمانية . وظهر هذا للطور من الفاحية الخارجية سنة ٣٨٦ حينما عاد بعد انتهاء الدراسة إلى بلده كسكيك *Cassiciacum* .

وهنا في هذه المدينة قضى القديس ليالى عدة مفكراً في التطور الجديد الذي يجب أن يمر به وعزم على أن يخطو الخطوة الأخيرة ، وأن ينصرف كلية من هذا العهد الماضي خصوصاً من الفاحية الفلسفية . وكانت هذه الفترة القصيرة ، التي قضاها في مدينته ، خصبة من ناحية الإنتاج ، فكتب أربعة كتب رئيسية من نوفمبر سنة ٣٨٦ إلى يناير سنة ٣٨٧ . وهذه الكتب هي أولاً « ضد الأكاديميين *Contra academicos* » ؛ ثم « في الحياة السعيدة » *De beata vita* ؛ وكتاب « في النظام » *de ordine* وأخيراً كتاب « مناجيات » *Soliloquia* .

وظاهر من هذه الكتب أنها تمثل طوراً جديداً في حياة أوغسطين الروحية . في هذا التطور انتقل إلى الإيمان بالحقيقة كما سئى ذلك فيما بعد حين تنسكلم عن الحقيقة عنده .

وفي مطلع العام الجديد رجع إلى ميلانو مرة أخرى . وهناك لم يكن عليه إلا أن بخطو الخطوة الأخيرة الرسمية فتناول التعميد على يد القديس أمبروزيوس Ambroise في ٢٤ أبريل سنة ٣٨٧ . وبعد ذلك بدأ يصيغ رجل دين بالمعنى المحدد . واستمر أيضاً ، في الفترة ما بين أوائل العام حتى التعميد ، يكتب كتباً مختلفة ، فيها النزعة الدينية غالبية . ومن أهم ما كتبه في تلك الفترة كتابه « الدين الحقيقي » *de vera Religione* ثم *de ecclesiae Catholicae* في المكتبة الكاتوليكية . وفي سنة ٣٩١ أصبح قسياً . وفي سنة ٣٩٥ أصبح أسقفاً . ودعى بعد ذلك إلى مدينة «يون (يونه) في شمال أفريقية بالقرب من قرطاجنة . وحينئذ كان عليه في منصبه الجديد أن يتخذ سيلا غير السيل الفلسفي الخالص . وهو فعلاً أنتم في ميلانو مذهب الفلسفي كله تقريباً .

أما المذهب الجديد فكان يتطلب منه أن يدافع عن المسيحية ضد المراطقة ، ضد الفلاسفة من جهة أخرى . ومع ذلك فإن الكتب الجديدة التي كتبها في هذه الفترة أهمها كتاب « التثايت » *De trinitate* وكتاب « مدينة الله » *De Civitate Dei* . والكتاب الأخير قد كتب فيها بين سنة ٤١٣ وسنة ٤٢٦ ، وفيه تحدث عن الفلسفة ، وقال إن المسيحية هي الفلسفة الحقيقية ؛ وانظر نظرة جديدة إلى تطور تاريخ الفلسفة ، هي التي عرضناها في « ربيع الفكر اليوناني » فسكانه لم يعمل على الفلاسفة باعتبارهم كذلك ؛ ولكنهم حل عليهم لأنهم لا يمثلون للمسيحية في توب أفلاطوني محدث .

إنما بدأ صراع القديس في هذا الميدان الجديد أولاً مع هؤلاء الذين آمن بهم من قبل (اللائويين) ؛ وثانياً مع أصحاب البدع الجديدة التي أقامها دونات Donat ، الذين كانوا يعتبرون أنفسهم المتابعين الحقيقيين للرسل . واستمر القديس أوغسطين على هذا النحو حتى توفي في ٢٨ أغسطس سنة ٤٣٠ م . من هذا كله نشاهد أن تطوره قد صار من النزعة الحسية المادية إلى النزعة

العقلية الأفلاطونية الحديثة ، أى من الفلسفة الخاصة التى لا تعرف الإيمان ، إلى الفلاسفة المؤمنة ، أى التى تقوم على الإيمان . ولهذا يمكن أن يعد مختلفاً لنوع جديد من الأفلاطونية يمكن أن يسمى « الأفلاطونية الأوغسطينية » . وسنرى أن فلسفته أفلاطونية خالصة .

وقد غل بعيداً عن التأثير بالمدارس المشائية ، وأرسطو كل البعد . لأن فكر أرسطو لم يكن يلائم مزاجه ، وكان تفكير أرسطو يقوم على الواقع ، ولا يؤمن — ولو ظاهرياً فقط — بالحقائق العلوية التى تعد الأساس الذى يقوم عليه بناء المسيحية للذهبي .

ورأى أوغسطين في الصلة بين العقل والنقل ، بين العلم والإيمان ، قد تحدثا عنه من قبل . وهو يتلخص في الصيغ الثلاث الرئيسية التى يقول بها وهي :
أولاً : أن العقل يسبق الإيمان ، Ratio antecedit fidem ، وأن الإيمان يسبق العقل ؛ وأن الإيمان للعقل Credo ut intelligam . فالعقل يسبق الإيمان من حيث أن العقل هو الذى يبين قيمة الحقائق الإيمانية ، من ناحية وجوب الاعتقاد بها ، أو عدم وجوبه . ولكن الإيمان يسبق العقل ، لأن الإيمان يجب أن يتقدم العقل لكي يتعقله .

وثانياً : يجب أن يكون الإيمان متبعاً للعقل ، فلا يكون إيماناً ساذجاً ، بل إيماناً عقلانياً . لأن الإيمان في درجة أقل بكثير من التعقل ، ولا بد للإنسان إذن أن يرتفع عن مرتبة الإيمان الساذج إلى مرتبة التعقل . وسنرى ذلك واضحاً عند الكلام على مشكلة الحقيقة .

مشكلة المعرفة

عنى أوغسطين بمشكلة المعرفة عمادة خاصة ؛ ونظر إليها نظرة خاصة أيضاً . فقد ظهرت له هذه المشكلة لا كما ظهرت لليونانيين ، بل ظهرت له على صورة مشكلة حيية ، ودفع منها من حياته نفسه . وكان عليه أن يعنى بهذه المشكلة ، لأن البحث عن الحقيقة يقتضى أولاً : أن يثبت الإنسان إمكان الحقيقة . ولهذا كان أوغسطين من هذه الناحية شبيهاً كل الشبه بفلاسفة العصر الحديث ، من حيث أنه بدأ بحثه عن الحقيقة بالبحث فى « إمكان الحقيقة » . فأول كتاب فلسفى كتبه القديس هو ضد الأكاذيبين ، أى ضد التشكك . فعارضهم أولاً فى تقدم للمعرفة الحسية حين قالوا إن الحواس خداعة ، وإن أحوال الأحلام والهلوسة تقتضى منا ألا نثق بكل ما يظهره الحس أمامنا . ولكنه وجد أيضاً أن هذا البحث يقتضى أن نعرف أولاً منهج البحث ، أى الطريق الذى نستطيع بواسطته أن نصل إلى اكتشاف الحقائق . وقد وجد هذا الطريق عند الأفلاطونيين الجدد ، وهو طريق الوجدان Intuition أى المعرفة المباشرة العينية . فعلى الشخص أن يبدأ بالبحث عن المعرفة بالذات . وعن طريق اكتشاف الذات يصل إلى الحقيقة ، أو على الأقل يصل إلى المنهج الذى يثبت به إمكان هذه الحقيقة ، وثانياً الطريق للوصول إلى هذه الحقيقة .

وهذه هى النقطة الأرشيميدية التى كانت نقطة البدء فى تفكير « ديكارت » ؛ ولقى اعتبار على أساسها مؤسس الفلسفة الحديثة . فهو قد بدأ كأوغسطين بالتفكير لكنى يصل إلى الوجود . ومن هنا تظهر أهمية « أوغسطين » على الأقل .

بدأ « أوغسطين » الشك فقال : إن الناس مختلفون فى الحياة ، وللتذكر ، والعلم ، والإرادة ، والحكم - أى تنسب إلى الهواء أم إلى النار أم إلى الدم ؟

ولكن هؤلاء جميعاً متفقون على أنهم يشكون . فذلك إذن حقيقة يقينية ، هي الشك . وهذه الحقيقة تقتضى أيضاً حقائق أخرى مرتبطة بها : وهي الحياة ، والتذكر ، والعلم ، والحس ، والإرادة .

وذلك لأن للذى يشك بحيا ، والذى يشك يعلم أنه يشك ؛ والذى يشك يريد اليقين ، والذى يشك يتذكر ما يشك فيه ؛ والذى يشك يحكم بأن الحقائق لا يمكن أن تؤخذ مباشرة بوصفها شيئاً يقينياً - ومعنى هذا كله أن الشك أولاً موجود ، وهو حقيقة . وثانياً أن العمليات النفسية المتصلة بهذا الشك ، هي أيضاً حقائق يقينية ، ومعنى هذا أننا قد وصلنا إلى إثبات وجود حقائق يقينية . ولكن هذه الحقائق معناها أيضاً ، أن هناك ذاتاً هي التي تشك ، وهي التي تقوم بكل هذه العمليات النفسية . ومعنى هذا أننا قد وصلنا أيضاً إلى إثبات وجود الذات .

ولكن عن أى طريق استطعنا أن نقول إن هذه الأشياء حقيقة ؟ الطريق هو المعرفة المباشرة (الوجدان) وذلك لأننا في الحالات الأخرى ، أى في المعرفة الحسية ، لا نتصل بالحقائق مباشرة . ولهذا فإن مقياس الحقائق يكون حينئذ حضورها في النفس مباشرة . بل كل ما يقدم الحس هو صور أخرى للحقائق الأصلية . أما هذه الحقائق التي عرفنا أنها يقينية ، فاليقين قد جاءنا بإزائها لأن هذه الحقائق حاضرة مباشرة أمام النفس ، وتذكر عن طريق اليان والوجدان . ولهذا فإن مقياس الحقائق يكون حضورها في النفس مباشرة . إلا أن مشكلة المعرفة لم تحل بهذا ؛ لأن كل ما استطعت أن أصل إليه هو أنني عرفت ذاتي والحقائق الخاصة بها . أما ما عدا هذه الذات من الذوات الأخرى والأشياء الخارجية ، فلم أستطع أن أعرفها بعد . ولهذا فليسكني ينتقل الإنسان من العالم الذاتي إلى العالم الخارجي ، لا بد أن يبحث عن طريق آخر . وهذا يظهر

الأفلاطونية المحدثة مرة أخرى ؛ فنراه يفرق بين عالَمين : للعالم الحسى ،
والعالم العقلى .

والفندس أوغستين لم يقل بما قال به المشكك : إن للعالم الحسى باطل ؛
بل قال بأن له حقيقة ووجوداً ، وأعطى له كل ما له من قيمة فى اكتشاف
المعرفة . إلا أنه قال إن العالم الحسى غير كاف ؛ لأن المعرفة الحسية تؤدى فقط
إلى الإيمان لا إلى العلم . وكأنه كان مضطجاً مع الفلاسفة الأفلاطونيين ، سواء
المحدثون والقديما .

أما المعرفة المؤدية إلى العلم فهى معرفة الحقائق الأزلية الأبدية . وهذه
الحقائق الأزلية الأبدية موجودة بطبيعتها فى النفس الإنسانية . وبستطيع
الإنسان أن يصل إليها عن الطريق عينها التى تؤدى إلى إثبات الحقيقة والذات .
هذه الحقائق الأزلية ، هى حقائق العلم وهى حقائق المطلق والمعالم الحرة
والرياضة . وقد رأينا من قول كيف أن الحقائق الرياضية هى التى أدته إلى ذلك
فى المناوبة ، وهى الآن ستقدم له القياس الحقيقى المعرفة . وهذه الحقائق الأزلية
الأبدية لا يمكن أن نستخلص من الحس ، لأنها متفرقة عنه . وفى هذا يقول :
لقد رأيت خطوطاً قد رسمت كأحسن ما يكون ؛ ولكننى لم أستطع إدراك
خطوط كالمهندسة من الأشياء الحسية . فهو يقول كما قال إفلأطون إن الحسيات
ليست غير نسخة مشوهة للحقائق الأبدية ، وهى تنزع نحو الشكل المتعق
فى الحقائق الأبدية . واسكن هل معنى هذا أن المعرفة الحسية مختلفة تماماً عن
معرفة الحقائق الأزلية الأبدية ؟ وهل هناك هوة بين العالمين ؟ الواقع أن الجواب
هنا يشابه أيضاً ما قال به أفلاطون من أن المعرفة الحسية ليست غير دافع وباعث
يحمل النفس تدخل فى ذاتها السكى تكشف الحقائق الكامنة فيها . وهذه
الحقائق هى للقياس الذى تقبى به ما ندركه . فمن ناحية : الحس ضرورى

لأنه يبحث على إدراك الحقائق الأبدية ، وهذه ضرورية بالنسبة إلى الحس لأنها المقياس الذي به نعرف حقيقة المعارف الحسية .

ومعنى هذا أن المعرفة الحسية والعقلية ، أو معرفة الحقائق الأزلية الأبدية ، متضامتان معاً في الإدراك ؛ ولا غنى بالواحد عن الآخر . وذلك راجع إلى أن الاثنين أمر واحد .

وهنا تعترضنا مشكلة أخرى ، وهي الاتفاق الذي نراه في الحقائق الأزلية باعتبارها مشتركة بين جميع الأفراد . فهي حقائق مشتركة . فنأين جاء هذا الاشتراك ؟ هنا يعرف أوغسطين بين نوعين من الوقائع : الوقائع الدفنية ، والوقائع المنطقية أو الميتافيزيقية . فمن الناحية الدفنية طريقة الإدراك مختلفة بالنسبة للأفراد . أما من الناحية الثانية — للمنطقية — فإن موضوع الإدراك واحد . والحقائق تبعاً لهذا أزلية أبدية لا تخضع للأفراد ، ولا لأحوال الزمان .

من أين أنت هذه الحقائق الأبدية التي نبحثها في نفوسنا ؟ لئن كانت هذه الحقائق موجودة في الذات ، فلها ليست موضوع الذات ؛ لأن للمول لا يمكن أن يحتوي أكثر من علته ، ولا أن يساوي علته . ولما كانت النفس هاتية ، فلا يمكن أن تكون علة الحقائق الموجودة بها ؛ بل لا بد أن يكون ثم مصدر آخر هو الذي يضع هذه الحقائق في الذات .

والآن ، ما هو مصدر هذه الحقائق ؟ لا بد أن نبحث عن مصدرها تبعاً للمبدأ الذي قلناه — وهو أن للمول لا يحتوي على أكثر من علته . وهنا يستعين أوجسطين بأفلاطونية المحدثه فيلجأ إلى نظرية الإشراق ، أو الإشعاع . فيقول إن هناك نوراً أزالياً أبدياً هو الشمس الذي نستطيع من خلالها أن ندرك الحقائق . وهذه الحقائق الموجودة في النفس هي فيض من النور الأول ، وهو الله . أو بعبارة أخرى هو Logos أو « كلمة » الله . وهذا يتفق تماماً مع مستهل

« الإنجيل » الرابع . ولهذا وجد أوغسطين أن الاتفاق تام بين الأفلاطونية المحدثنة وبين المسيحية .

فالخقائق الموجودة في النفس هي إذن من قبض الله ، وهي تؤكد وجود شيء . هو المحدث لها . ومعنى هذا أن نظرية المعرفة تفودنا إلى نظرية الله . وهنا نرى الشبه كبيراً جداً بين ديكارت وبين أوغسطين . فالأول وصل إلى الذات عن طريق الخقائق التي رآها مودعة في الذات . وكذلك فعل أوغسطين . وديكارت جعل لضمان هذه الخقائق هو الله ، وكذلك فعل أوغسطين .

مشكلة الله

رأينا في عرضنا لمشكلة المعرفة أننا قد وصلنا إلى الله عن طريق وجود الخقائق الأزلية الأبدية في الذات . ولنتعرض هذا الآن عرضاً أكثر إيضاحاً وتفصيلاً .

فنعول إن الذات نكتشف أن هناك حقائق ، وهذه الخقائق عاتيا لابد أن تكون من جنسها ، فهناك إذن موجود أزلي أبدي ؛ وهذا الموجود هو الله . والوجود والماهية شيء واحد . ولهذا فإن الماهية التي تنصورها لله في نفوسنا تقتضي الوجود . فمسكرة الله الموجودة في نفوسنا تقتضي وجوده أيضاً . فالله إذن موجود . هذا هو البرهان الأول لدى أوغسطين .

أما البرهان الثاني على وجود الله ، عند أوغسطين ، فهو أن التفكير في الوجود يتم بأن يتخذ الشيء صورة مضادة له ؛ وعلى ذلك لا يمكن أن يكون الشيء هو الذي يعطيه لنفسه . لأن هذا مستحيل ؛ وإلا لما كان في حاجة لأن يعطي نفسه ما هو موجود فيها من قبل . فإعطائه الصورة لا يمكن أن يتم إلا عن طريق موجد للصورة . ومعنى هذا أن هناك علّة أو خالقاً هو الذي يهب الصورة ؛ وهذه العلّة باعتبارها واحدة هي الله .

والبرهان الثالث على وجود الله يشبه البرهان الثاني المعروف . وفيه نجد أوغسطين يقول إن في الوجود نظاما وجمالا . وهذا الجمال والنظام لا يصدر إلا عن موجد فنان هو الله .

وبعد أن أثبت وجود الله ، بقي عليه أن يثبت صفاته . وهنا يقول أولا إن الله لا يمكن أن يُدرك أو يوصف ، لأنه فوق الوصف والكلام . وكل تشبيه بينه وبين الإنسان - باطل . فقد نستطيع أن نضيف إلى الله صفات معينة يتفق فيها مع الإنسان . إلا أن هذه الصفات يجب أن نترجم عن التشابه مع الإنسان . وهذه الصفات ليست شيئا يضاف إلى الذات بل هي عين الذات . ويعتبر من السكفر أن تقول إن الله غير الحقائق الأزلية ، لأن هذه الحقائق الأزلية الأبدية هي صفات الله ، وليست زائدة عليه .

والوصف الذي نستطيع أن نصف الله به هو : الوجود . والوجود بالمعنى الأفلاطوني هو الشيء الحقيقي الذي يمكن أن يتصف به الله . ويهيب القديس أوغسطين بالآية ١٤ إصحاح ٣ من سفر «التكوين» وهي Ego sum qui sum «أوهيه الذي أوهيه» فالصفة الأولى إذن هي الوجود الخالص بأكل معاني الكلمة . ولما كان الله أزليا أبديا ، ولما كان وجودا خالصا ، فهو علم . وعلم الله ليس حادثا ولا متعلما بمحادثة دون آخرى ، وليس يتم بالاتصال من فكرة إلى فكرة . وليس علما لما حدث فيه ، بل علم لما حدث ، ولما هو حادث ، ولما سيحدث ، كلها دفعة واحدة ، وفي حضرة الإله مرة واحدة .

والأشياء توجد لأن الله يعلمها ؛ ولا يعلمها الله لأنها توجد : فالأشياء والأفكار لا وجود لها إلا من حيث هي معلومة عند الله .

وتضاف إلى صفة العلم صفتان أخريان هما صفتا الإرادة والقوة : فاقه يريد ، وإرادته ممتدة إلى كل شيء . وهذه الإرادة ليست اختياراً مرتبطاً بوقت أو مكان ؛ بل هي إرادة واحدة تتعلق بها الأشياء مرة واحدة . والله يفعل ما يريد . فالإرادة والقوة متساويتان . وسيظهر هذا في الكلام عن مشكلة العالم .

مشكلة العالم

إن مشكلة العالم عند أوغسطين متصلة اتصالاً وثيقاً بمشكلة الله . ويكاد يكون بحثه في مشكلة العالم وجهاً آخر من أوجه بحثه في مشكلة الله ، من حيث أن ذلك العالم مخلوق لله . في نظرية أوغسطين في العالم نشاهد أنه تأثر بأفلاطون وبالأفلاطونية المحدثة خصوصاً ، وبهذه الصورة الفيثاغورية الأفلاطونية التي نجدها في « طيماوس » . وكذلك نجد إلى جانبها ، خصوصاً فيما يتصل بتطور العالم ، تأثير الرواقين ظاهراً .

فالقدّيس أوغسطين ينظر إلى العالم أولاً نظرة متفائلة جمالية ، كما هي نظرة أفلاطون في « طيماوس » ، كما هي نظرة الفيثاغوريين من قبل . وذلك لأن العالم في نظره منتظم متناسب الأجزاء ، يسوده الانسجام ، لأنه يقوم على قواعد من القياس والعدد والصورة . فهو يقوم على العدد لأننا نعد الأشياء ؛ وعلى القياس لأننا نقيس الأشياء ؛ ويقوم على الحجم أو الثقل لأننا نزن الأشياء . والقوانين الرياضية هي التي تسود العالم سواء أكان كواكب أو أراضى . وبالمختصرة أن بالعالم انسجاماً تاماً .

أما طبيعة الأشياء نفسها فقد رجع فيها القدّيس أوغسطين إلى التفرقة المشهورة بين المصورة والميولي . إلا أنه لم ينسحب على النحو الأرسطي ، وإنما ضمها على نحو أفلاطوني وأفلوطيني — أفلاطوني كما ظهر في « طيماوس » من أن الميولي لا تكاد تكون شيئاً ، وليست الميولي غير الصورة عارية عن

للكم . وعلى هذا فإذا أردنا أن نفهم ماهية المادة ، وجب علينا أن نجريها من الصورة . وعلى هذا النحو - وحده - يمكن أن نفهمها ؛ وبدونه لا يمكن تصورها . فتصورنا لها إذن على خالص من حيث أن الميولى صلب للصورة . وعن الأفلاطونية الحديثة أخذ أوغسطاين فكرة التفرقة بين الميولى الجسمانية والميولى الروحانية - إن صح هذا التعبير - فالميولى الجسمانية هي الميولى الخاصة بالكائنات غير الحية . إلا أنه لا يمكن أن نفهم من هذا أن أوغسطاين يذكر وجود المادة ، ويبتزها عدما ، كما قال أفلاطون . وإنما يقول إن لها وجوداً ، على أساس أنها قوة قادرة على أخذ الصورة . وعلى هذا فالميولى مبدأ للوجود ، وليست وجوداً حقيقياً . ولهذا نراه يفتنمها بأنها وثالث الوجود ، أى أنها ليست الوجود الحقيقي .

وحينما ينتقل أوغسطاين من بيان طبيعة الموجودات إلى بيان نشأتها ، يرى أن هناك مذهبين : ١ - مذهب يقول إن الوجود أصله عنصر مادي . ٢ - وآخر يقول إن أصل الوجود جوهر عقلي . وكان طبيعياً من حيث أن القديس أوغسطاين أفلاطوني أن يقول القول الثانى فيعتبر أن علة الأشياء مبدأ عتلى . فهو يرجع الموجودات من حيث وجودها إلى علة عاقلة مدبرة . إلا أنه لا يستطيع - إن كان يريد أن يظل مسيحياً - أن يأخذ بما قال به أفلاطون من قبل إن الميولى قد وجدت مع الصانع ، ولم تكن من خلقه . لقد كان عليه أن ينكر هذا ويقول بأن الميولى من خلق الصانع ، أو الله . فالله هو للوجد الخالق من عدم للميولى . ووجود الله وجود مختلف كل الاختلاف عن الميولى والكائنات القناية . وجود الله هو وجود بذاته Base per se ؛ بينما الأشياء وجودها بغيرها . وعلى هذا فهمى مختلفة في وجودها عن وجود الله تماماً .

فكان القديس أوغسطاين إذن يقول بمبدأ الخلق - وكان طبيعياً أن

يقول بهذا مادام فيلسوفاً مسيحياً . ثم يستمر في بيان خلق العالم — من حيث ضرورة الوجود — فيقول بأن هذا الوجود ليس ضرورياً ، ومن هنا يصف كيفية الخلق بأنه أولاً راجع إلى خيرية الله ؛ ثم إلى إرادته ؛ ثم إلى عقله . فالعالم لم يوجد تبعاً لضرورة قاهرة ؛ وإنما وجد لأن الله خير ، والخير لا يفعل إلا الخير ؛ والوجود خير من العدم ؛ ولهذا أوجد العالم . فالعالم ، من حيث وجوده ، فيض من خيره .

وإذا تحدثنا عن الضرورة فلا يمكن أن ننسبها إلى الله ، من حيث إيجاده العالم بحسب ؛ وإنما من حيث إنه أوجد العالم بإرادته . فإذا قلنا لماذا خلق الله العالم ؟ أجبتنا ؛ لأنه أراد ذلك *quia voluit* وكل إرادة تستلزم بالضرورة عقلاً ، خصوصاً أن في العالم نظاماً . فمن الضروري وصفه بالعقل ، إلى جانب وصفه بالإرادة . فالله كالغنان يرتب الأشياء حسب الغاية التي يشدها . فإذا كنا نفترض في الغنان أنه عاقل وهو يجمع الأشياء ، فلا بد لنا بالأولى أن نصف الله في خلقه بالكون بأنه عاقل .

فالعالم إذن فيض من خير الله ؛ ودليل على إرادة الله ؛ ومرتب حسب عقل الله . إلا أننا هنا لم نصل إلا إلى خالق الكون بحسب . فكيف نستطيع أن نفسر خلق الأشياء باستمرار ؟ إن فعل الخالق عند أوغسطين فعل واحد ، أي أن الله خلق الكون مرة واحدة ، ولا يخلقه باستمرار . فكيف نوفق بين هذا الفعل وبين نشأ الأشياء ووجودها ؟

هنا يرجع أوغسطين إلى مذهب الروائيين في التعامل للبذرية *Rationes Seminales* . ويتأخص هذا المذهب في القول بأن الأشياء كانت في البدء في حالة كون على شكل بذور ؛ وهذه تنمو من بعد فتكون الأشياء . وتبعاً لهذا يرى أوغسطين أن فعل الخلق الذي هو واحد كان بمثابة في فعل خلق البذور التي تنشأ جميع الأشياء عنها . ومن هنا نستطيع أن نوفق بين القول بأن فعل الخلق

واحد ، وبين القول بأن الأشياء تنمو باستمرار . فالأشياء تنمو من البذرة وهذه وجدت مرة واحدة ؛ وكانت محتوية بالقوة على جميع التطورات حتى تصبح شجرة . وعلى هذا الأساس استطاع « أوغسطين » أن يقول بفكرة النفاور ؛ وأن يقول بفكرة المسيحية القائلة إن فعل الخلق واحد .

ولسكن ماهو هذا الفعل ؟ هو أولا خلق المادة غير للصورة *Materia informis* . وفي هذا الفعل نفسه وجدت الصورة ، واتحدت بالحيوى . وكان هذا الاتحاد هو فعل الخلق الأول . والآن لما كانت الأشياء قد خلقت كان الزمان لا وجود له إلا باعتبار الأشياء المخلوقة . وبمثل التعريف الذى عرف به أفلاطون الزمان قال أوغسطين إن الزمان صورة الأبدية ، والزمان لا وجود له بوصفه أزلياً أبدياً ، وإنما وجد الزمان كما وجدت الأشياء . وهذا طبيعى لأن المسيحية تقول بخلق الزمان . فكان على أوغسطين أن يقول أيضاً بأن الزمان مخلوق . ولسكن بالاحظ مع هذا أن حفظ الخلق لا يتم إلا بفعل مستمر من الله . فالأشياء التى خلقت لتعفظ لا بد لها من شيء يحفظها ؛ وهذا هو فعل الله . ولولا لفعلت الأشياء . وهذا طبيعى لأن وجود الأشياء مستمر من وجود الله . ولو توقف الفيض الإلهى لمارت عمداً . وهذه الفطرية هى التى سيقول بها ديكارت .

مشكلة النفس

كانت عناية القديس أوغسطين بمشكلة النفس مرتبطة كل الارتباط بمشكلة الله والوجود . ومن هنا نرى أن كل شيء كان يدور حول فكرة الله : ذلك أن نقطة البدء عند أوغسطين ، كانت معرفة ذاته ، ومن هذه المعرفة استخلص كل الحقائق التالية . والمشاكل التى طالجها إنما عاجلها بعد أن وضع نظريته فى النفس . إن النفس جوهر غير مادى خالد . ولإثبات ذلك قال

إن الإنسان لا يدرك ذاته ، إلا إذا فسكر ؛ وهذا يؤدي عن طريق الداكرة إلى إثبات وجود الذات . لأن الداكرة هي التي تؤكد لنا دوام الذات . وترجع أحوال النفس إلى مصدر واحد هو الذات . ومعرفة الذات تقودنا حتماً إلى إثبات أنها جوهر ، لأننا إذا أبعدنا عن الذات كل ما ليس منصلاً اتصالاً جوهرياً بالذات ، أى إذا أرجعنا الذات إلى التعلقل والإرادة والحياة ، فإذ نجد أنها غير مادية ، بل هي أشياء روحية . وعلى ذلك لجوهر النفس روحاني .

(أ) مشكلة خلود النفس : رأى أوغسطين أن أقوال السابقين ليست

كافية . وخبر سارآه قول أفلاطون في « مينون » . ويلاحظ أن البرهان الذي أدلى به أوغسطين على خلود النفس هو أن الحقائق الأبدية أبدية ، هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى هذه الحقائق الأبدية لا يمكن أن تنفصل عن النفس . وعلى ذلك فالنفس أبدية ، كأبدية الحقائق الموجودة بها . إلا أننا نراه في آخر حياته لا يتحدث عن خلود النفس بنفس اليقين الذي تحدث به في مطلع شبابه . بل نراه في كتابه *de immortalitate animae* يقول بأن البرهان على خلود النفس من الناحية العقاية ليس برهاناً يقيناً ككل اليقين ؛ ومن هنا يقيم برهانه على أساس الإيمان والمسيحية .

ومشكلة أخرى هي : كيف وجدت النفس والروح ؟

(ب) النفس والروح : الآراء في هذه للمشكلة ترجع إلى ثلاثة :

فالرأى الأول يقول إن الروح تأتي لأولاد عن طريق الأب بالوراثة .

والرأى الثاني يقول إن الروح تخلق خلقاً من جديد .

والرأى الثالث والأخير يقول إن الأرواح أزلية ، وهذا الرأي هو رأى

أفلاطون . ولم يستطع أوغسطين أن يأخذ به ؛ لكنه ترجيح بين الرأيين

الأولين . كما أن فكرة الخطيئة في المسيحية كانت تميل به إلى الأخذ بالأول لأنه لا يمكن أن يفسرها ؛ لأن الخطيئة مفروض فيها أنها تورثت من آدم إلى جميع الأبناء في جميع الأجيال .

تأتي بعد ذلك مسألة أخرى ، هي مسألة الصلة بين النفس والجسم .

(ح) الصلة بين النفس والجسم : وهنا نشاهد أن « أوغسطين » كان أميل إلى الأفلاطونية منه إلى الارسطاطالية ؛ ولو أنه قال مرة بما قال به أرسطو من أن النفس صورة الجسم ، لكن رأيه الخالص كان الفصل التام بين الجسم والروح . وهنا كان عليه أن يبين تأثير الجسم في الروح أو العكس ، فنراه يقول بما يقول به ديكارت من أن الجسمي لا يمكن أن يؤثر في الروحي ، أو العكس . ولا بد من وجود جوهر وسط ، أو مادة وسط ، عن طريقه يتم الاتصال بين الجسم والروح ، حتى يستطيع الواحد أن يؤثر في الآخر .

ويقول أوغسطين إن النفس موجودة في الجسم بأكمله ، ولو أنه حاول من بعد أن يقول بما ركز لوظائف النفسية المختلفة . ويقول إن الحركات توجد في وسط الدماغ ، والذاكرة في مؤخرتها .

ولقد كان أوغسطين عالماً نفسانياً من الدرجة الأولى ؛ بل يمكن أن يعد أول عالم نفسي في العصور الوسطى . ولقد اعتمد في هذا على الاستبطان Introspection . فأظهر في هذا الباب نتائج ذات خطر عظيم من حيث دقة المعرفة ، ودقة التحليل للنفس ، ومن البراعة في إدراك الفرد وأحواله النفسية المختلفة ، وصلاتها ببعضها ببعض .

لكن أهم ما عني به أوغسطين في هذا الباب هو ظاهرة الذاكرة . لقد خصص لها فصلاً راسماً ، هو المقالة المباشرة من « اعترافاته » وبدأ بأن قال للشعور بالزمان مصدره الذاكرة من حيث إن الشعور بالزمان يولده الانتباه أولاً ، فهذا يوفد

(٣ — ف)

شعور الحاضر ؛ وثانياً الذاكرة ، وهذه تولد شعور الماضي ؛ وثالثاً التوقع ، وهذا يولد الشعور بالمستقبل .

ولم يفعل علماء النفس المحدثون ، وخصوصاً برجسون ، في كلامهم من نشأة فكرة الزمان أكثر مما فعل أوغسطين .

ومن براعته أيضاً التحليل الذي قام به للذاكرة : من حيث إنها التيار النفساني : ومن حيث قوله إنه لا توجد في الذاكرة تمثيلات حية أو صور تخيلية ، بل شعور بحسب .

وأخيراً يقسم أوغسطين للنفس ، كالقسيم للتقديم ، إلى : نفس عاقلة ، ونفسية شهوية ؛ ويسميا بأسماء أخرى ، فيقول إنها تمتلئ الوجود ، والحرقة ، والإرادة . ويقول إن هذا التقسيم هو بعينه الثالث . فأقسام الثالث تقابل تماماً الأقسام الثلاثة التي للنفس . وهذا ما ورد في سفر « التكوين » من أن الله صنع الإنسان على صورته . ولما كان مكوناً من ثلاثة أقسام ، كانت صورة الإنسان من أقسام ثلاثة .

ويستمر أوغسطين في تحليل القواهر الأخرى للنفس ، وخصوصاً الإرادة فأدخل تحت الإرادة ، أو للعشق ، وجدانات ثلاثة : الشهوة : *Cupiditas* والنبهة *Laetitia* ، والخوف *Timor* . أما الإرادة فيقول عنها إنها حرية ؛ ويحاول أن يوفق بين حرية الإرادة ، وبين الفعل الواحد لله . فيقول إنه كانت في علم الله ، الأعمال الحرة للإنسان . فهي باختيارها معلومة لله قد وجدت في الفعل الأول ؛ وباختيارها تصدر عن الإنسان باختياره ، تعتبر اختياراً من جانب الإنسان .

المشكلة الأخلاقية

رأينا كيف عنى أوغسطين بمشاكل : الحقيقة ، والله ، والعالم ، والنفس ؛ ورأينا كيف حاول حلها رابطاً إياها بالله . وكانت هذه المشاكل هي شغل الشاغل في Cassiciacum . أما المشكلة الأخلاقية ، فقد عنى بها من قبل ، لأن هذه المشكلة هي الأولى في المانوية التي آمن بها فترة من الزمان قبل أن يصبح مسيحياً .

والمشكلة الأخلاقية تشابه في حلها تماماً المشاكل الأخرى ، من حيث اتصالها بالله اتصالاً وثيقاً . فكما أن الله مصدر الحقيقة ، كذلك هو مصدر الأخلاق . وعلى هذا يقول أوغسطين إن الحياة السعيدة هي النعم في الله ، ومن أجل الله ؛ ولا شيء غير هذه الحياة يمكن أن يسمى سعيداً . فالسعادة والحقيقة شيئان مترادفان . والذي يطلب الواحد يطلب الآخر . وذلك لأن مصدرهما واحد ، هو الله .

المعرفة إذن وحب الله هما الغاية الأخلاقية . والآن ، ما هو موضوع هذه المعرفة ، وذلك الحب ؟ موضوعها هو القانون الأبدي . والطبيعة عند أوغسطين هي الله . وهذا القانون الأبدي أو قانون الطبيعة ثابت لا يتغير بتغير الزمان أو المكان ، لأنه مودع في نفوس الأفراد منذ البدء ، ومصدره الله . وهذا القانون الأخلاقي يمكن أن يسمى القانون الإلهي ، مادام المصدر هو الله .

وهنا نلاحظ أن أوغسطين يحمل هذا القانون الأخلاقي من طبيعة القوانين الرياضية . فهو حقيقة أزلية أبدية كالحقائق الرياضية . وهذا القانون ، لو نظرنا في تفصيلاته ، وجدنا أنه للوجود في الكون ، أما الأمر فهو الله . ولهذا يظهر

هذا القانون باعتباره أمراً ، أو نهياً : أمراً باعتباره بموجب السير تبعاً لمتعضيات النظام ، ونهياً باعتباره عكس ذلك .

وبلاحظ أن فكرة النظام أخذها أوغسطين عن الأفلاطونية . بيد أنه لم يقتصر على هذه الفاسفة وحدها ؛ بل مزجها بالفلسفة الرواقية ، وبذهب « شيشرون » — حين جعل القانون الطبيعي القانون الإلهي — فلم يفعل غير ما فعله الرواقيون من قبل .

إلا أننا لا نستطيع أن نفهم كيف يوحد « أوغسطين » بين الحقيقة وبين الأخلاق ، إلا إذا نظرنا إلى الأخلاق المسيحية ونظرة المسيحية في الوجود ، وخصوصاً لدى القديس بولس . ف لدى أوغسطين نجد الأخلاق متصلة بثلاث التي لدى بولس ، خصوصاً فيما يتعلق بفكرة المحبة .

وهذه المسائل الأخلاقية ترجع كلها في النهاية إلى مشكلة الخير والشر . والجواب عن هاتين المشكلتين يستخلص من كلامنا السابق . فالخير هو السير على مقتضى القانون الإلهي ، أو الطبيعي . أما الشر فهو مخالفة هذا القانون . ومن هنا نستخلص الحقيقة الوجودية للخير والشر . فالخير شيء بالفعل ، أما الشر فلا يمكن أن يعتبر وجوداً حقيقياً ، بل هو سلب محض . أي أن الشر هو سلب للخير ، أي سلب للنظام . ولهذا فإن علة الخير هي علة فاعلية ، بينما علة الشر علة نقص ، بمعنى أن الخير شيء إيجابي وجودي ، أما الشر فهو نقصان أو عدم . ولهذا يمكن تسمية الخير باسم الفعل Effectio ، بينما الشر لا يمكن أن يوصف من ناحية العملية إلا بأنه للنقص Defectio .

ومن هنا نرى أن « أوغسطين » يرجع عن معتقداته الأولى في العصر الذي كان يؤمن فيه بالماوية . فبينما كان في تلك الفترة من حياته يقول بأن الشر مبدأ

لوجود ، نراه بعد أن عرف المسيحية ، وبعد أن اتصل اتصالاً وثيقاً بالأفكار الأفلاطونية ، يحمل الشر عدماً وسلباً لا خير لحسب .

والفضائل في نظر أوغسطين ترجع كلها إلى فضيلة عليا واحدة ، هي فضيلة الحب ، أي حب الله . أما الفضائل الأخرى وبخاصة الفضائل الأربعة الرئيسية فقد قال بها أيضاً ، ولكنه حاول أن يرجعها جميعاً إلى الفضيلة الرئيسية وهي حب الله .

ومشكلة الحرية قد تحدثنا عنها من قبل فيما يتصل بالنفس ، وتحدثنا عن فكرة الحرية عند الإنسان . وفيما يتصل بالأخلاق يمكن أن نقول إن أوغسطين هو أول من أعطى للحرية معنى جديداً بأن عرفها بأنها القدرة على قول «لا» . ومعنى هذا أن الحرية هي شيء مطلق ، فيستطيع الإنسان أن يرفض كل شيء . وهذه الفكرة يقول بها بعض الفلاسفة المحدثين الذين قالوا بالمثالية ، وعلى رأسهم شلنج Schelling في شيخوخته .

واسكن حينئذى مشكلة التوفيق بين الغاية الإلهية التي قال بها أوغسطين وبين الحرية ، نجد أوغسطين يحاول الفرار من الإجابة عن هذا السؤال ، فيقول إن الأفعال الحرة كانت محورة من قبل باعتبارها حرة . ويلاحظ أن هذا الحل ليس حلاً بالمعنى الصحيح ، بل هو هروب لحسب .

المشكلة السياسية

وهذه المشكلة أيضاً قد حارها أوغسطين على النحو الذي حل به بقية المشاكل الأخرى ، بأن جعلها مرتبطة بمشكلة الله . وقد انجبت عنايته إلى السياسة في الدور الثالث من حياته على وجه التخصيص ، لأن المشاكل السياسية كانت تضطرب بها الأمبراطورية الرومانية التي كانت على وشك السقوط .

وفي سنة ٤١٠ استولى عليها «ألريك» Alaric زعيم القوط الغربية Winigoths فلما صارت الأمبراطورية الرومانية إلى هذا الانحلال ناز الناس على المسيحية ، لأنهم قالوا — كما هي الحال باستمرار في التاريخ كله — إن السبب في هذا الانحلال هو عدم الإيمان بالآلهة اليونانية القديمة ، أو انحلال عروة الدين اليوناني من نفوسهم . فقامت حملة عنيفة على المسيحية باعتبارها دين إفساد . فأنبرى أوغسطين بمرض هذه الحملة ، وبصور التاريخ تصويراً جديداً ، فيقدم إذا نظرة في التاريخ العام وفاسغة في الحضارة على وجه ممتاز .

وكانت هذه المحاولة محاولة للنظر في التاريخ نظرة شاملة — ولو أن أوغسطين كان مقوداً بالفكرة المسيحية باعتبارها المثل الأعلى للدولة والحضارة .

وعن هذه المحاولة نشأ كتابه العميق « مدينة الله » Civitas Dei . وفي هذا الكتاب يتناول جميع مظاهر الحياة الروحية ، والعامة ، من سياسية ودينية وعلمية وفنية ، على طوال التاريخ محاولاً أن يستخرج من هذا نظرة في التاريخ . وبعبارة هنا أن نقول إن هذه النظرة تجعل الانحلال في الحضارات مصدره ابتعاد الناس عن المعين الأول للحضارات ، أي المعسر الذي مادت فيه اليهودية والمسيحية باعتبارهما ديناً واحداً أو يعبر عن شيء واحد .

ويحدث أيضاً عن الدولة ، فيقول إن الدولة لا تنشأ عن عقد ، ولا تنشأ كذلك عن خطايا الناس ؛ وإنما تنشأ عن الفرائز الموجودة في الطبيعة الإنسانية . ولهذا فالدولة ضرورية ، وليست شيئاً عرضياً .

والآن — ماهو المثل الأعلى للدولة ؟ المثل الأعلى للدولة إنما هو المثل المسيحي . وهذه الدولة التي يتصورها ، هي التي استمد سلطتها من الله مباشرة . ومعنى ذلك أنها إن تسكون دولة علمانية خالصة ، بل ستسكون دينية كذلك . لكنها

أيضا لن تكون دينية خالصة ، بل جامعة للطابع العلماني ، والطابع الديني .
ومعنى هذا أن هذه الدولة سيكون من مهمتها الأساسية ، ما يتصل بالحياة الدينية ،
أي أنها ستعمل من أجل تحقيق السعادة على الأرض وتحقيق السعادة في الآخرة
بالنسبة للمواطنين . ومن هنا نستطيع أن نحدد العلاقة بين الدولة والكنيسة .
فالآخرة نشرف على الأولى من أجل توجيهها إلى الحياة الآخرة . والدولة تساعد
الكنيسة على تحقيق أغراضها . وظاهر من هذا أن النصب الأكبر هو
الكنيسة . ولكن بلاحظ مع ذلك أنه لم يشأ أن يفصل بين الاثنين ؛ بل
جعلهما مرتبطتين تمام الارتباط . فمن هذا الارتباط الوثيق يمكن أن يقوم
السلام في الأرض .

المصور الوسطى

كان من النتائج التي أنت بها الثورة التي أحدثها اشينجار أن المصور الوسطى لم يعد ينظر إليها على أنها منفصلة عن الحديثة والقديمة ؛ بل أصبح ما يسمونه بالمصور الوسطى والمصور الحديثة شيئاً واحداً ، داخل تحت الحضارة الغربية .

فالحضارة الغربية لم تنشأ في القرن الخامس عشر أو السادس عشر كما زعم المؤرخون حتى اليوم ؛ وإنما نشأت أولاً في القرن العاشر واستمرت في طريق التطور ، وصارت تخضع لقوانين الحضارة ؛ وستنتهي بانتهاء القرن العشرين . وتبعاً لهذه النظرة الجديدة ، يجب علينا ألا نفرق بين المصور الوسطى الفلسفية ، وبين المصور الحديثة في الفلسفة أيضاً .

والواقع أن هذه الحضارة بدأت في القرن العاشر ، ووصلت إلى درجة عالية في القرن الثالث عشر . ثم بدأ انحلالها في القرن الخامس عشر لكي تأتي نظرة رجال النهضة . ولكن هذه النظرة الجديدة لا يمكن أن تمتد لمختلفة كل الاختلاف ؛ بل تعد استمراراً للحضارة القديمة التي وجدت إبان المصور الوسطى .

ومع ذلك فإن من المتصادف تاريخ الفلاسفة ، حتى اليوم ، أن ينظر إلى المصور الوسطى الفلسفية باعتبارها واقعة بين القرن التاسع والرابع عشر أو الخامس عشر . ولكن ليس معنى هذا أن الفترة التي سبقت ذلك العهد لم يكن فيها اتصال بين الفلسفة القديمة ، والجديدة التي نشأت في القرن التاسع . فحين كانت الفلاسفة القديمة قد انتهت في أوائل القرن السادس ، فإن المحاولات التي قام بها الفسكرون بين السادس والتاسع يمكن أن تعد محاولة انتقال بين الفلسفة القديمة والحديثة .

وأشهر هذه المحاولات تلك التي قام بها بونيفيوس Boece ثم بيد الموقر

Bede le Vénérable . وهؤلاء تابعوا الشئنة الأوغسطينية ، حاولوا من جهة أن يعضوا قواعد الدين كما فعل آباء السكندية ، كما حاولوا التوفيق بين المسيحية والفلسفة اليونانية .

والواقع أنه كان أمام هؤلاء : العقيدة ، وكان عليهم أن يؤمنوا بالحقائق الدينية ؛ وكان عليهم أيضاً أن ينفوا موقفاً معيناً بإزاء الفلسفة اليونانية ، التي وصلت إليهم في كتب ذميمة قليلة . ومن هنا كان التراث الذي خلّف لرجال المصور الوسطى هو من ناحية العقائد الدينية التي وضعها الآباء ؛ ومن ناحية أخرى الصيغ التي يجب أن تصاغ بها هذه العقائد من الناحية العقلية .

فهناك إذن استمرار في التفكير بين عصر الآباء وبين المصور الوسطى . وهكذا نجد استمراراً من الفلسفة اليونانية حتى الفلسفة في العصر الحاضر . إلا أن هذه النظرة ليس معترفاً بها من جميع المؤرخين . فمؤرخون بقسمون قسمين حيال المصور الوسطى : فمنهم من يقول (يكون وديكارت) ، إن لفلسفة المدرسية جدالٌ عقيم وإنها لا تقوم على أساس من المشاهدة أو التجربة ، وإن هذه المصور الوسطى كانت عصور تقييد للفكر . ولئن وجد في هذا العصر بعض المفكرين الذين ضحوا بالكثير من أجل الفكر ، فإن قيمة هؤلاء ليست كبيرة . وليس على المؤرخ أن ينظر إليهم إلا باعتبارهم أفراداً يشيرون الدهشة .

وعلى العكس من ذلك قال آخرون — خصوصاً في القرن التاسع عشر — إن فلسفة المصور الوسطى هي الحقيقة ، لأن هذه الفلسفة اشتملت على كل المعارف ، ووضعت دستور للمعرفة إلى الأبد . ومن هنا كان أصحاب هذه النزعة — خصوصاً من غالى في ذلك — يكتبون عن المصور الوسطى كتاباً غريبة ذلك أنهم حاولوا أن يجعلوا المصور الوسطى قادرة على أن تجيب سلفاً عن كل

المشاكل الحديثة ، وخصوصاً فلسفة القديس توما ، حتى امتدوا بأنهم اطلول
النهائية ، وبأنها بمثابة ردود سابقة على أقوال المُحدّثين . ولهذا نجد أنهم حين
يعرضون مذهب القديس توما بصورونه وكأنه بمنزلة تنفيذاً سابقاً آراء لوك
وسينر وبرجسون !

الكن هذه النزعة قد ولدت نزعة مضادة . فقام رد فعل يحاول أن يصور
غلاسة الصور الوسطى تصويراً تاريخياً . فأزالوا منها كل قيمتها ، وانظروا
إليها بوصفها لا تحتوي غير المذاهب القديمة مع شيء من المسيحية .

الفلسفة المدرسية La Philosophie Scolastique

الفلسفة التي نشأت في العصور الوسطى تسمى بالمدرسية لأنها تدل على الفلسفة التي كانت تدرس في المدارس في العصور الوسطى . ومن هنا فإن لفظ *مدرسي* يطلق على كل من يُدرّس في المدارس في العصور الوسطى ، أو على كل من حصل جميع المعارف التي كانت تدرس في المدارس في تلك العصور .

نشأت هذه المدارس أولاً في عهد شارلمان الذي أمر بإنشاء مدارس كثيرة في بلاد دولته ، وخصوصاً في فرنسا وألمانيا . وهذه إما مدارس القصر ، تنقل بانتقاله وتوجد غالباً في باريس . أو خارج القصر . وهذه قسمان : مدارس رهبان ، ومدارس أسقفية . أما الأولى فهي تلك التي وجدت داخل الدير . أما الأسقفية فكانت توجد خارج الأديرة ، وكان الغرض منها أن تثقف رجال الدين غير المترهبين .

كان الفضل الأكبر في تنظيم هذه المدارس يرجع إلى شخصية فلسفية هي شخصية القويثوس *Alcinus* اللاتفي - سنة ٨٠٦ وهو الذي أنشأ مدرسة تور . ثم يرجع الفضل ثانياً إلى رابان ماور *Raban Maur* . وكانت الدراسة في هذه المدارس مقتصرة أولاً على الفنون الحرة السبعة من ثاوث ورابع . وذلك لأن كتب الدراسة التي كانت معروفة حينذاك كانت قليلة ، وهي شذرات من أرسطو متعلقة بالأرغانون حسب ، ثم شذرات من أفلاطون . ولهذا كانت الدراسة فاسدة من الناحية الفلسفية إلى حد كبير . ثم تطورت معرفتهم ، خصوصاً ابتداءً من القرن الثاني عشر ، فبدأت ترجمة كتب أرسطو إلى اللاتينية عن طريق العربية والعبرية . وعرفت في القرن الثالث عشر جميع كتب أرسطو ، ومن هنا انبثقت المعرفة .

لهذا تطلق كلمة الفلسفة للمدرسية أولاً وبالذات على الفلسفة التي كانت تدرس في هذه المدارس . ولكن هناك من يجعلون الفلسفة المدرسية تمتد إلى الآن ، فلا تنتهي بانتهاء القرن الخامس عشر . وعلى هذا الأساس الأخير تقسم الفلسفة المدرسية إلى : —

١ - المدرسية الأولى من القرن التاسع إلى القرن الثاني عشر : وتمتاز بمدرسية هذا العصر أولاً بالتمهيد المعروف باسم منهج « نعم ولا » Sic et non . وتمتاز ثانياً بعمل الدين أو اللاهوت والفلسفة شيئاً واحداً وليس من تعارض بين اليمينيين . وتمتاز ثالثاً وأخيراً بالبحث في مشكلة الكليات من حيث أن لها وجوداً في الخارج أو ليس لها هذا الوجود ، وإنما هي أسماء فحسب . وأظهر من وجد في تلك الفترة من فلاسفة : جون سكوت اريجين والقديس أنسلم وأبيلارد.

٢ - المدرسية العليا في القرن الثالث عشر : وتمتاز بمدرسية هذا العصر أولاً بمعرفة كتب أرسطو عن طريق العرب واليهود ، وثانياً بالخصومة الحيفة التي قامت بين الارسطعاليين والرشديين ، ثم بين التوماويين وأتباع اسكوت ثم الأوكاميين . وتمتاز ثالثاً بالتنازع الذي قام حول الفارقة بين العقل والنقل ، وأصيب كل في الفارقة ، وتمتاز رابعاً بظهور مشكلة الافغاليين والاسمينيين في أعلى صورها . وأشهر الشخصيات التي ظهرت في تلك الفترة القديس بونايفتورا . ثم البير الكبير والقديس توما ودنس اسكوت .

٣ - المدرسية للتأخرة في القرنين الرابع عشر والخامس عشر : وتمتاز أولاً بالتنازع الشديد الذي بلغ أوج شدته بين الافغاليين والواقعيين . وتمتاز ثانياً بازدياد الاعتماد على الملاحظة والتجربة . وتمتاز ثالثاً بظهور التصوف . وأظهر الشخصيات التي وجدت في تلك الفترة ولیم الأوكامي ونيقولا دورم والسيد إلكوت .

هذه هي الأقسام الأولى التي يضمونها المدرسية الحقيقية . ولكن تضاف إليها أقسام أخرى هي أقسام المدرسية الحديثة : —

٤ — المدرسية الباروكية في القرنين السادس عشر والسابع عشر : وقد ظهر خصوصاً في أسبانيا . وكانت صوفية أكثر منها أي شيء آخر . فقد ظهرت في القرن السادس عشر في أسبانيا أكثر المنصوفين للمسيحيين وهم للقديسة تريزا الآلمانية والقديسة بروخا الهابسي وفرانسكو سوارس .

٥ — المدرسية الحديثة : وهذه حركة قد أدت نتيجة للنشور البابوي الذي أصدره ليون الثالث عشر عام ١٨٧٧ وجعل فيه الفلسفة النوماوية هي للفلسفة الرسمية للمسيحيين . فقامت حركة في جميع بلاد أوروبا من أجل التوفيق بين النوماوية والفلسفة الحديثة . وأشهر أنصار الحركة في إيطاليا ألفردو جيميلي ، وفي بلجيكا ألكسندر مرسليه ، وفي ألمانيا فؤاد ويومكر وجرابمان ، وفي فرنسا جالشاريتان واتين جيلسون .

يوحنا اسكوت أريجين

Jean Scot Erigène

أول فلاسفة العصور الوسطى هو يوحنا اسكوت أريجين . وحياته ليست مروفة إلا قليلا . لهذا لن نستطيع أن نسلط المنهج الذي نسير عليه دائما في دراستنا لـكل فيلسوف : وهو تقسيم حياة الفيلسوف إلى ثلاثة أقسام ، طور للطلاب وطور للرحل وطور الأستاذية . لكن سنحاول مع ذلك أن ندخل ما لدينا من معلومات عن حياته داخل هذا الإطار العام .

ابن تاريخ ميلاد جون سكوت أريجين معروفا على وجه الدقة . فبعضهم يحمل سنة ميلاده ٨١٠ والبعض يحملها ٨١٥ . كما لا يعرف في أي مكان ولد : فالبعض يحمل نشأته في إيرلنده والبعض يحملها في ويلز — ولكن الثابت أنه تلقى دراسته الأولى في مدارس الرهبان في إيرلنده وكانت الحركة العلمية عظيمة الرق في إيرلنده في تلك الفترة . فبأنه منذ تيمودورس من كينتر برى انتشرت معرفة اليونانية واللاتينية انتشارا واسعا حتى قال البعض إن الناس كانوا يتكلمون بهما كما يتكلم أهلها . وقد عرفنا مناهج الدراسة في مدارس الرهبان في العصور الوسطى . ومن هنا نستطيع أن ندين أي دراسة تلقاها سكوت أريجين . ونعرف أيضا أن عهد الطلاب قد انتهى حوالي عام ٨٤٧ ، حينما دعاه الإمبراطور شارل الأصغر إلى باريس لكي يكون رئيسا لمدرسة الفسر . وهناك في باريس قال شهرة واسعة حتى دعاه رجال الدين إلى أن يكون مدافعا عن الكاثوليكية ضد البدع التي فاست في ذلك العهد . فحين قامت للمشكلة التي أثارها ووضعها في وضعها الصحيح جوتالمث ، أعنى مشكلة الجبر والاختيار ، والتي يثارها فتح ميدان البحث العقلي في العقيدة — دعاه باردبل اللاؤوني وهنكار الرانسي

إلى الرد على بدعة جوتشالك التي يقول فيها : إن المسكائنات قد قدرها الله قدراً
سابقاً إما من أجل الدم أو من أجل العذاب : فالتبر بالنسبة للأخيار ، والشر
بالنسبة للأشرار . وقام سكوت أريجين بالرد عليه . وكتب من أجل هذا كتاباً
عنوانه « في القدر السابق » ، واعتمد في رده على القديس أوغسطين .

إلا أنه كان في رده هذا جريئاً كل الجراءة ، حتى خرج على القواعد للرمية
والآراء للألوف في الكنيسة ، وجعل للمقل حربة كاملة في النظر إلى العقائد الدينية
وإلى السلطة الكنسية . لذلك ناز عليه من دعوته لارد . وعامت من أجل
هذا مناظرة بين هنكاز الرانسي وباردبيل اللازوني من جهة ، وبين بوحداسكوت
أريجين من جهة أخرى . وانتهت المناظرة بأن حرمت أقوال سكوت أريجين
وعدت غير متفقة مع الدين ، وذلك في الخمسين الذين عقد أحدهما في فلانص
عام ٨٥٥ والثاني في لاجر عام ٨٥٩ .

ويلاحظ أن أريجين كان متأثراً إبان تلك الفترة بالقديس أوغسطين إلى
حد كبير ، أعني القديس أوغسطين في الطور الأول من حياته . ومن هنا تقوم
التفرقة بينه وبين جوتشالك الذي اعتمد على القديس أوغسطين الشيخ .

ثم ينتقل اسكوت أريجين إلى طور ثالث وأخير ، وذلك حينما اتجه إلى
كتب الفلسفة اليونانية وإلى كتب الآباء اليونانيين وقام بترجمة الكثير منها .
وأهمها المكتب المنعولة إلى ديونسيوس الأريوباغي - وقد أثبت النقد أن هذه
المكتب المنعولة لا يمكن أن تكون كتب ديونسيوس لأنه وجد في العصر
الرسولي بينما تشير هذه المكتب إلى حوادث ومذاهب لم تنشأ إلا بعد ذلك
بكثير ، ولذلك فالراجح أن هذه المكتب كتبها أحد المسيحيين في القرن الخامس
وكان متأثراً بالأفلاطونية الحديثة ، ولم يكن متأثراً فقط بأفلوطين وقرنوبوس
المصري ولكنه كان متأثراً أيضاً بإبرقليس Proclus . وأشهر هذه المكتب التي

ترجمها سكوت اريجين من اليونانية إلى اللاتينية ، هي أولاً : « المراتب السماوية » ، وفيه يتحدث عن الملائكة ومراتب بعضهم بالنسبة إلى بعض ومقام كلٍّ بحسب مشاركته في النور الإلهي . وثانياً : « المراتب الكنسية » وفيه يقول إن المراتب الكنسية تطابق تماماً المراتب السماوية ، ويتحدث عن الشرائع المسيحية المقدسة . وثالثاً كتاب « في أسماء الله » ويذكر فيه أن الله قد خلق أنفساً إلى الله بعض الصفات ، وأو أن هذا يتناقض مع ما يليق بالله من تنزيه تام عن أن يكون متصفاً بالصفات الإنسانية ، لذلك يجب أن نفرق بين الصفات حين تنسب إلى المذاهب (الإنسان) وحين تنسب إلى اللاهوت (الله) . وهذا الكتاب هو الذي يحتوي على ما يسمى باسم « اللاهوت الإيجابي » أي الذي يبحث في صفات الله من حيث إمكان حملها عليه حلاً إيجابياً . وهذا اللاهوت الإيجابي هو ما اقتضرت عليه الكنيسة . ولكن ، - وهذا هو الوضع الجديد الذي يضعه مؤلف هذا الكتاب - لا يمكن أن يقف الإنسان عند هذه الصفات الإيجابية ، بل يجب ، احتراماً لله ، ألا بوصف بأية صفة إيجابية وأن تكون الصفات النسوية وإليه سلباً كلاً . لأن الله في هذه الحالة هو الإله الذي لا يمكن أن يُذكر ، وهو المطلق الذي لا اسم له ، ولا يمكن أن يصفه الإنسان بأية صفة إيجابية . وظاهر من هذا أن مؤلف هذه الكتب كان متأثراً بالأفلاطونية المحدثة التي ترى أن المطلق أو الله هو اللاوجود . وهذا الكتاب الرابع هو ما يسمى باسم « اللاهوت العنفي » .

تأثر سكوت اريجين إلى جانب هذا بكتب كثير من الآباء مثل ما كسم صاحب الاعتراف ، والقدوس جرجوار الدوساوي . كما أنه تأثر أيضاً ببعض كتب أرسطو ، وخصوصاً كتابي « القولات » و « العبارة » . وكانت نتيجة هذه الدراسات كلها أن أخرج سكوت اريجين كتابه بعنوان : « تقسيم الطبيعة »

مشكلة القدر ، حرية الإرادة

من أشد الأمور إثارة لحب الاستطلاع أن تكون أول مشكلة وجدت في اللاهوت للسبب في الكلمة في المصور الوسطى - كما كانت أيضاً نقطة البدء في كل الفلسفة الغربية - هي نفس المشكلة التي كانت نقطة البدء في علم الكلام عند المسلمين ، أعني مشكلة القدر .

يبدأ التفكير الغربي بالبحث في هذه المشكلة التي أثارت انتباهه ووضعها جوتشالك في وضعها الصحيح عام ٨٣٠ م . وقد انتهى في بحثه لهذه المشكلة إلى التسليم والتفويض تبعا لنظريته الشهيرة . فقال كما قال أوغسطين من قبل إن الله ثابت وإن فعل الخلق واحد . لهذا لا يمكن أن يتصور أن للطبيعة الإنسانية حرية في أعمالها ، لأن الأعمال الحرة معناها تغير في طبيعة الله . والله غير متغير . فالحرية إذن لا يمكن أن تكون . لهذا فالناس غير مختارين في أفعالهم .

وكذلك لم يفرق جوتشالك Gottschalk كما فعل أوغسطين من قبل ، بين العلم السابق والقدرة السابقة . فأصبح العلم السابق والقدرة السابقة شيئا واحداً . والواقع أن في هذا إنماداً لواحدية الله والفعل الواحد لله . ومعنى ذلك أن الأخيار هم أصحاب الليمة . أما الأشرار فلا يقال إنه قد قُدِّرَت عليهم الخطايا لأن هذا يتناقض مع كمال الله ، وإنما يقال إن العذاب قُدِّرَ عليهم .

جاء سكوت أريجين فبدأ كتابه « في القضاء السابق » بأن قال إن الفلسفة الحقيقية هي الدين ، وإن الدين الحقيقي هو الفلسفة . فايدركه العقل ، إن كان إدراكه حقيقيا ، هو الدين ؛ وما بقوله الدين ، إن كان القول حقيقيا ، هو الفلسفة . ولا بد أن يكون الدين والفلسفة شيئا واحداً لأن مصدرهما واحد ، وهو الحكمة الإلهية . فإذا اختلف العقل والعقل ، أي إذا اختلف العقل مع ما هو (١ - ف)

منقول عن الآباء ، فالفصل للعقل لأن النقل ليس إلا العقل من حيث إنه يبحث ويفكر ويصوغ هذه النتائج في الصيغ النهائية التي يورثها للقرون التالية . والإيمان هو الخطوة الأولى ، واسكن لا بد أن يأتي بعده العقل . مهمة الوحي إذن هي أن يقدم لنا العقائد الإيمانية ، ولكن لا بد أن يأتي العقل فيتمثل هذه العقائد ويفهمها على النحو الذي يجب أن تفهم عليه ، لأن الوحي يقدم معتقدات لا بد أن نفهمها . فمثلاً يقال عن الله إنه شبيه بالحمام ، والإيمان أو الوحي يقول : « في البدء خلق الله السموات والأرض » . فما معنى هذه الأقوال ؟ لا بوضوح اما الإيمان شيئاً من ذلك . ولكن هذه هي مهمة العقل . والنتيجة لهذا أن حرية العقل يجب أن تكون حرية مطلقة بإزاء المعتقدات الدينية فإثبات كانت للمعتقدات الدينية نقطة البدء فهي كذلك لحسب ، وأما تفصيلها فموكول إلى العقل .

ثم ينتقل سكوت أريجين إلى الموضوع الرئيس فيقول : نحن نتفق مع معارضينا فيما قال به القديس أوغسطين من أن الله ثابت لا يمكن أن يمتل فيه الأعراض ، والضرورة هي إرادة الله ، وإرادة الله هي الضرورة . وعلى هذا النحو فإن الضرورة في الطبيعة هي أيضاً إرادة الله . وإرادته فعل محض ، وفعل واحد . وعلى ذلك فضرورة الطبيعة واحدة ، وقد قدرت قدراً سابقاً ، إلا أن الله مع ذلك - تبعاً لأنه خير ولأنه حب - لا يمكن أن يقبل الشر . لهذا فإن الشر والموت أو الضرر والعلامة ، ليست من فعل الله ، وإنما هي سلوب كلها وليس لها وجود حقيقي . لهذا لا يمكن أن نقول إنها من فعل الله . أما فعل الشر فلا يأتي من قضاء سابق ، بل يأتي من فساد الإرادة أو من ميل الإرادة للفاسدة . وبهذا نستطيع للتوفيق بين الحرية الإنسانية وبين القضاء السابق وتبعاً لهذا بقول سكوت أريجين إن أفعال الناس لم تقدر قدراً سابقاً من حيث الشر ، وإنما قدرت من حيث الخير لحسب . والإرادة الشريرة وحدها

هى التى تفعل الخطيئة أو الشر . وفعلها ليس إيجابياً ، بل هو نقصان وعدم للتخير .

نظرية الوجود

كان سكوت أريجين ، على العكس من القديس أوغسطين ، لا يؤمن بأن الله عالٍ على العالم . بل كان يؤمن بأن الله هو الكل فى الكل ، على حد تعبير القديس بولس ، وأن الإله يحتوى الطبيعة كلها ، فهى هو وإليه مرجع كل شئ . والعوامل التى دفعت سكوت أريجين إلى هذا هى اطلاعه على بعض كتب الآباء خصوصاً كتاب القديس غريغوريوس النوساوى : « فى العمل »^(١) الإنسانى ، ثم كتاب « فى المشتركات » لـ كسيموس صاحب الاعتراف ، ثم الكتب المنحولة إلى ديونيسيوس الأريوطاى . هذا فيما يتعلق بمادة البحث . أما من ناحية شكله ، أعنى من ناحية المنهج المنطوق الذى سار عليه سكوت أريجين ، فقد استعان بكتابه « المقولات » و « العبارة » لأرسطو . وكانت نتيجة هذا كله أن أخرج كتاباً أسماه « تقسيم الطبيعة » عام ٨٦٧ . وهذا الكتاب كتب على الطريقة الأفلاطونية فى المحاورات ، ولو أنه ليس محاوراً بالمعنى الصحيح ، بل هو محاوره تعليمية .

يبدأ أريجين هذا الكتاب بأن يقسم الوجود ، ويقسم أنواع الخلق على الوجود . فيقول إن هذه الأنواع خمسة أو عشرة . النوع الأول هو تقسيم الوجود إلى أعراض وجواهر ، إلى الأشياء للدركة بالتجربة والأشياء فى ذاتها ، إلى الأعراض وإلى الله . ولكن يمكن أن ينظر إلى الله وإلى المادة وإلى الروح

De hominis officio (١)

De Ambigua (٢)

توما لواحدة من هاتين النظرتين ، وهذا هو التقسيم الذى قال به كنت Kaut من تقسيم الأشياء إلى ظواهر وأشياء فى ذاتها . والنوع الثانى هو تقسيم الوجودات حسب ترتيبها تصاعداً أو تنازلاً أى حسب النظرة إلى الشيء من حيث ما هو أدنى منه أو أعلى منه ، أعنى أن شيئاً ما إذا نظر إليه من ناحية ما هو أعلى منه فهو موجود ، أما إذا نظر إليه من ناحية ما هو أدنى منه فهو غير موجود . ذلك لأنه فى الحالة الأولى يكون معلوماً ، أما فى الحالة الثانية فلا يكون كذلك . ومعنى هذا أن الكائنات الدنيا تستمد وجودها من العليا ، والعكس غير صحيح . والنوع الثالث هو تقسيم الحقل أو الوصف بحسب النظر الفلسفى أو النظر العادى . فإما هو موجود حقا بحسب النظر الفلسفى هو غير موجود حقا بحسب النظر العادى . فالخفاقي بالنسبة إلى النظر العادى لا وجود لها باعتبارها حقائق فعلية بالنسبة للنظر الفلسفى . ومعايير الأشياء هى حقائقها بحسب النظر الفلسفى ، بينما الأعراض هى الحقائق بحسب النظر العادى .

والنوع الرابع هو تقسيم الوجود من حيث الثقل . فهل الثقل يكون بالنسبة لأشياء ثابتة ، أم للثقل ثقل أشياء متغيرة ؟ هنا يظهر أن الثقل الحقيقى هو ثقل الأشياء الثابتة للسرمدية التى ليست موضوعاً للأعراض ، بينما النظر إلى الأشياء وباعتبارها متغيرة نظر قاصر .

والنوع الخامس هو تقسيم الوجود من ناحية فكرة خلاص الإنسان : فالناس الذين قدّر لهم الشقاء عن طريق الخطيئة غير موجودين .

ثم قام أرسطو ، بعد أن وضع الأساس لمذهب فى المقولات ، ببناء هذا المذهب الذى كان عملاً خالداً بين العمل الذى قام به أرسطو والعمل الذى سيقوم به كفت بعد عشرة قرون . وهذا تراه يستعين بشيء من مقولات أرسطو ، ولكنه لا يستعين بها لكى يأخذها على علانها ، بل لينير معناها بحسب مذهبه . ف يأخذ للفرقة بين الجوهر والأعراض ، ويقول إن الأعراض لا وجود لها حقيقة . والجوهر ينقسم بدوره إلى قسمين :

(أ) جوهر هو موضوع الأعراض

(ب) وجوهر هو الماهية الكلية .

وهذا الجوهر الثاني غير موضوع للأعراض ، وهو لهذا أشرف بكثير من الآخر . وعن هذا الجوهر تصدر جميع القولات . وبشأ الوجود عن طريق ما يسميه باسم الحالة العامة . وهى عبارة عن الماهيات أو الصور الأزلية الأبدية التى تخلفها الماهية الكلية لكى تحقق نفسها . وهذا ما يسمى باسم الحالة العامة .

بأنى بعد ذلك خلق أشياء أخرى عن طريق هذه الماهيات الأزلية الأبدية ، وذلك عن طريق حركة عامة أسود جميع الوجود ، وبها ينتهى الخلق ، وتسمى باسم الحركة العامة ، وتنتج الكون .

وأخيراً لابد من غاية عليا تنتهى إليها هذه الأشياء جميعاً . ويلاحظ فى هذه الأنواع الأربعة أننا نجد فيها علل أرسطو الأربعة بنوام : السادية والصورية والفاعلية والذاتية . ومن هنا يتكون عند سكوت اربيجين مذهب فى الوجود كامل التركيب بحكم البنيان ، يمكن أن يصاغ نهائياً على النحو التالى : —

الأب	موجود	أنت المجهول	الماهية	الماهية الكلية	الذى منه	الطبيعة الخالقة
الابن	فاعل	العلل الأولية	القوة	الحالة العامة	عن طريق إعطاء	الطبيعة الخالقة
الروح القدس	بشكل	العلم	العندية	الحركة العامة	فى (الفاعلية)	الطبيعة الخالقة غير الخالقة
الله الكل فى الكل	بشكل	الآل	الشكل	غاية الأشياء	إليه (الغاية)	الطبيعة غير الخالقة

فالتبيعة تنقسم عند سكوت اريجين . ولكن ليست هذه القسمة كقسمتها إلى أجناس وأنواع وأفراد ، بل هي قسمة لموجود واحد .

وهذا التقسيم ليس تحليليا فحسب ، بل هو تركيب في نفس الآن . فإذا قسمت الأشياء إلى أجناس وأنواع ، كان لابد أن ترتفع من الأفراد إلى الأجناس . والطبيعة هي دائما الكل في الكل وهي الله . فالطبيعة تبعاً لهذا لابد أن تنقسم إلى أربعة أقسام :

(أ) طبيعة خالقة وهي قديمة

(ب) طبيعة مخلوقة ولكنها خالقة

(جـ) طبيعة مخلوقة ولكنها غير خالقة

(د) طبيعة غير مخلوقة وغير خالقة .

أما فيما يتعلق بالطبيعة الخالقة المخلوقة فإننا نشاهد أن سكوت اريجين قد وضعها متأثراً أشد التأثر بما ذهبت إليه الكتب المنحولة إلى دبر نسيوس الأريوطاغى ، ويقسم سكوت اريجين ، كما فعل دبر نسيوس للزعموم ، اللاهوت إلى لاهوت سلوب ولاهوت إيجاب . فلاهوت السلوب ينزه الله عن أن يصفه بصفة ما من الصفات الإيجابية التي تضاف إلى غيره من الكائنات . لأن كل وصف لله لابد أن يكون ناقصاً ، من حيث أن هذه الأوصاف هي أوصاف الكائنات المتناهية بينما الطبيعة الخالقة غير المخلوقة لانهائية . لهذا يجب — حينما نصف هذه الطبيعة — أن نضيف لفظ « فوق » . فلا يقال عن الله إنه ماهية بل يقال عنه إنه فوق الماهية . ونحن نقول هذا فإننا نؤكد من ناحية أنه ماهية ، ونسكت في الآن نفسه أن يكون ماهية ، لأنه ماهية لا كائنات بل هو ماهية فوق الماهيات . أما لاهوت الإيجاب فهو حين يصف الله لا يصفه باعتباره

مشابهاً للكائنات المتناهية بل يقول إنه لما كانت الكائنات المتناهية من صنع الله ، أسكن ، من طريق الاشتراك في الاسم أو في الرمز ، أن يقال إن الله منصف بصفات إيجابية .

(ب) واسكن الله أو الطبيعة الخالقة غير المخلوقة يصير أيضاً طبيعة مخلوقة . لأن الله يبقى مستمراً داخل نفسه ، بل ينتج الوجود . وإنتاج الوجود صادر عن الله بوصفه الخير . وإنتاج الوجود يتم عن العدم . لكن لا يجب أن نفهم من العدم هنا أنه لم يكن ثمة شيء . بل إن هذا العدم هو ما قبل الزمان . ولما كان الله لا ينطبق عليه الزمان ، بل تنطبق عليه الأبدية ، فالزمان إذن لا وجود له بالنسبة إلى الله . فإن قلنا إذن إن الله قد خلق الأشياء من العدم ، فمعنى هذا أنه بدأ الزمان . أما هذا العدم ، فكان هو الله نفسه .

واسكن كيف يتم فعل الخلق ؟

يقول سكوت إريجين إن علينا أن نتبع ما أتى به الوحي الذي قال إن الله قد خلق عن طريق « الكلمة » — ويفسر الوحي لنا « الكلمة » بأنها أشكل أو الصور السرمدية التي صدرت عن الله . ويجب ألا نفهم هذا الصدور على أنه متأخر في الزمان . إنما وجدت الصور منذ الأزل مع الله ، وستوجد إلى الأبد مع الله . فإن كنا نجعل تأخراً أو تقدماً ، فليس معنى ذلك تأخراً أو تقدماً في الزمان بل التأخر أو التقدم من حيث المرتبة والشرف . فالصور سرمدية كخلقها سواء بسواء . وهنا يلاحظ أن الوجود عند سكوت إريجين كله هو الله ، لأن الأشياء تستند وجودها من الله ، فهي تبعاً لهذا الله نفسه . وهذا ما يسمى باسم وحدة الوجود عند سكوت إريجين .

ويلاحظ أن الذين كتبوا عن سكوت إريجين قد اختلفوا اختلافاً شديداً فيما يتصل بهذه المسألة . ففهم من تصوره فيلسوفاً قائلاً بوحدة الوجود . ومنهم

من غالى في الطرف الآخر فحاول أن يؤكد التفرقة الكبيرة التي يقول بها سكوت اريجوين بين المخلوقات والخلق. ولكن يظهر أن سكوت اريجوين كان جريئاً في تمييزاته كل الجراء. ولما أخذت هذه التفسيرات بحرقها لتبين منها أنه كان يقول بوحدة الوجود .

وهذا يلجأ سكوت اريجوين إلى أنواع الوجود فيقول إنه لو نظرنا إلى المخلوقات من جهة الخلق ، لوجدنا أنها جميعاً مخلوقة . ولو نظرنا نظرة فانية ، لوجدنا أنها ليست خالقة ولا مخلوقة ، وإنما هي الغاية النهائية التي ترجع إليها الأشياء . وإذا نظرنا إليها نظرة عادية علمية ، وجدنا أن الأشياء تكون أجزاء من هذا العالم ، وهي الأشياء الحسية . فمعنى هذا أن الطبيعة الخالقة غير المخلوقة تصير طبيعة مخلوقة غير خالقة عن طريق الصور. وتصير أيضاً طبيعة غير خالقة بأن تصبح وجوداً في العالم . ولكن لا بد لما بعد هذا كله من أن تعود إلى الأصل الذي بدأت منه ، فتعود من جديد طبيعة غير مخلوقة ، وليست أيضاً خالقة باعتبارها غاية . وهذه الطبيعة الجديدة تشبه تماماً الطبيعة الأولى أو الطبيعة الخالقة غير المخلوقة .

فإذا نظرنا الآن في هذه الطبيعة التي يخلق الله عن طريقها أول ما يخلق ، نرى أنها تشبه الصور ، خصوصاً في تصورها الأفلاطوني . فشكل وجود الأشياء يمكن عن طريق مشاركتها في هذه الصور . وهذه الصور مرتبة في درجات من الأعم إلى الأخص مثل الحياة والعقل والماهية الخ . . . وهكذا تخرج الأشياء من الوحدة فتصبح كثرة عن طريق « الكلمة » التي هي الصور السرمدية . وبالأخص أن دور الخلق يستمر وتصبح الأشياء جميعاً متصلة فتصير كوناً . لهذا نرى أن خلق الله لنفسه ، على حد تعبير سكوت اريجوين ، هو بمعنى إيجاد الأشياء .

(ح) أنزل بعد ذلك إلى الطبيعة المخلوقة غير الخالقة وعلى رأسها نجد الإنسان . يعرف سكوت إريجين الإنسان كما عرفه ديونيسيوس المرموم فيقول إن الإنسان هو المعرفة التي لدى الله من الأشياء الموجودة باعتبارها موجودة . ولهذا فإن الإنسان بالغمس كل الوجود ، وفيه نجد التلوث المكون من إبراهيم وإسحاق ويعقوب .

لنبدأ بدراسة الإنسان : إنه مكون من روح أو نفس لها ثلاث ملكات هي : العقل ، والروية ، والحس ، وذلك تبعاً لموضوعات المعرفة . فموضوع معرفة العقل هو الله . ولما كان هذا الموضوع فوق الوجود وفوق الماهية ، فإن للعقل لا يستطيع أن يدرك ماهية الوجود . وكل ما يستطيعه هو أن يقول بوجوده تبعاً للاهوت السلوب . وموضوع معرفة الروية هو الصور . ثم تأتي بعد ذلك المعرفة الحسية . وهذا النوع من المعرفة ينقسم إلى قسمين : فإما أن تصدر تحت تأثير صور صادرة عن الخارج ، وإما أن تصدر تحت تأثير صور صادرة عن الباطن . ولا يكون للشعور بالذات موجوداً في الحالة الأولى ، بينما يوجد في الحالة الثانية . لأن الإنسان يعلم أن الصور صادرة من باطنه ، أما في الحالة الأولى فهو سلبى متقبل للصور فقط . والروية تدرك الماهيات ، ولكنها تدركها واحدة واحدة وكلاً ، بينما يدركها الحس مفصلة الواحدة بعد الأخرى . أما للعقل فقد ذكرنا أنه لا يستطيع أن يدرك الأشياء التي هي موضوع معرفته أي الطبيعة الخالقة غير المخلوقة . لكن يمكن أن يفرض الله على بعض الناس بهذه المعرفة في لحظات التجلي . في مثل هذه اللحظات يستطيع الإنسان أن يصل إلى إدراك الصور إدراكاً تاماً فيمكنه عن هذا الطريق إدراك صفات الله . والإنسانية في رأي سكوت إريجين لا نستطيع أن تصل إلى مثل هذه التجليات ، وإنما استطاعت أن تقترب منها ثلاث مرات : الأولى عن طريق المعرفة الطبيعية في عهد إبراهيم ، والثانية عن طريق المعرفة الموحى بها للكتابة في عهد موسى

والثالثة من طريق ظهور الله في مظهر الإنسان في عهد عيسى . وبعد ذلك عند القليل جداً من الناس في العصور الأخرى .

اسكن الإنسان ليس روحاً خصباً ، بل هو جسم أيضاً . وهذا الجسم ليس شراً في البدء بل أصبح شراً من بعد . وسيبحث الجسم بالنسبة إلى الأشرار . ذلك لأن الشر هو المدم . ولما كان الإنسان هو الصورة التي عندها من الأشياء ، ولما كان الله لا يمكن أن يكون المدم في تصوره ، فمعنى ذلك إنه لن يبعث حين البعث غير الأخيار . ويقول سكوت إريجين إن الوجود الأرضي إذا ذهب لن يكون بهذه نار ، لأن النار لا وجود لها إلا في العالم الأرضي . وإنما الذي يأتي هو الجنة .

هنا يجب أن نقف عند مسألة ذات أهمية كبيرة . فلننظر نراه يحاول باستمرار أن يفسر كل العقائد تفسيراً رمزياً عقلياً . فإذا نظر إلى الخطيئة قال إنه لم يحدث بالفعل أن قد هبط شخص من الجنة لخطيئة ارتسكبها . بل وجد الإنسان في هذه الصورة ، صورة الرجل أو المرأة منذ البداية ، باعتبار أن الخلق قد تم من الطبيعة المتألفة غير المتخلقة عن طريق الطبيعة المتألفة المتخلقة ، فصار هناك اتصال بين هذه المادة والروح . هذا الاتصال هو الخطيئة ، وتلك يجب أن تفهم فهماً وجودياً خالصاً ، ولا يجب أن تفهم فهماً أخلاقياً باعتبار أنها كانت نتيجة خطأ ارتسكبه فرد من البشر . وتسكن الوجود منذ البدء يقوم بالخطيئة في اجتماع الحسوس بغير الحسوس أو الروح بالمادة . وعلى هذا النحو يفسر سكوت إريجين العقائد المسيحية باعتبارها رموزاً .

ونعود إلى كلامه عن الجسم فنراه يقول إن الروح تفتت عن طريق الجسم . وحين يصل هذا اللشت إلى أوجه ، لابد أن يبدأ عود من جديد ، فنحدث جملة تهم قرات حتى تصل إلى الوحدة الأولى . فإذا كانت الكلمة قد

أخرجت الأشياء من الوحدة إلى السكثرة فإنها ستعيدها ثانية في ست مراحل :
الأولى — حين يموت الإنسان فتنفصل روحه عن بدنه ويرجع إلى حالة
العناصر الأربعة .

الثانية — هي مرحلة البحث ، فتجتمع للإنسان العناصر الأربعة .

والثالثة — تتحول فيها هذه العناصر إلى الروح .

والرابعة — هي تلك التي ترتفع فيها هذه الروح المتألصة إلى مرتبة الصور
فتملم هذه الصور .

والخامسة — هي اتحادها بهذه الصور .

والسادسة — هي التي يصبح فيها الوجود روحاً نامة مطلقاً واحدة أرعلى
حد تمبيره : كان الله هو الشكل في الشكل حين لم يكن ثم غير الله^(١) . ولكن
يلاحظ مع هذا أن الأشياء لا تنفى نهائياً ولا يكون لها وجود ذاتي بل تبقى
مع ذلك في وجودها الأصلي . وفكرة التوحد إلى الأصل هذه فكرة أفلاطونية
محدثة مزجت بشيء من المسيحية عن طريق فكرة الحب . ولكن يلاحظ
مع هذا أنها قد خرجت عن المسيحية خروجاً كبيراً .

إن نظرة عامة إلى مذهبه لتظهر لنا أنه كان جريئاً كل الجرائء — وأنه
كان حراً حرة تامة في تفسيره للنصوص الدينية ؛ مما جعل الكنيسة تنظر إليه
شبهاً قسبياً بغير عين الرضى ، خصوصاً بعد أن تطور مذهبه على يد مدرسة
شارتر . لهذا حرمت كتب سكوت اريجين وأصبح مطروداً من الكنيسة .
ومع هذا فإن سكوت اريجين كان عقلاً ذا نزعة تفوير خطيرة هي التي كانت

Erit enim Deus omnium in omnibus, quando nihil (١)
erit nisi solus Deus.

نقطة البدء في نزعة للتفكير كلها في المصور الوسطى . وكان مذهبه يمثل كيف
يمكن أن يمزج الإنسان بين الأفلاطونية الحديثة وبين المسيحية . ولهذا كانت
نجمية چون سكوت إريجين إنذاراً لفلاسفة المصور الوسطى من بعد بالنتيجة
التي لا بد أن ينتهي إليها الفكر إذا اعتمد على الأفلاطونية الحديثة . وكانت
النتيجة أنه لا بد من البحث عن مصدر آخر يُزَوِّج بينه وبين المسيحية
حتى يتمكن للفائدة المسيحية أن تقوم بجانب الفلسفة . ذلك المصدر هو
الارسطائية .

مشكلة الكلّيات

في القرون الثلاثة الأولى من المصور الوسطى

من القرن التاسع إلى القرن الحادى عشر

أثارت مشكلة الكلّيات الكثير من البحث منذ البداية في المصور الوسطى . واستمرت حتى آخر هذه المصور خصوصاً عند أوكام . وقد وضع للمشكلة في صورة ساذجة فرقويوس الصوري في « إيساغوجى » أو للدخل إلى مقولات أرسطو . فصرف اللاتينيون ذلك عن طريق ترجمة بوتيتوس Boèce لإيساغوجى .

وتنقسم هذه المشكلة إلى ثلاثة أقسام أو ثلاثة أسئلة :

(أ) هل للكلّيات ، أى الأجناس والأنواع ، وجود في الخارج ؟ أم أن وجودها في الذهن غريب ؟

(ب) إذا كان لها وجود في الخارج ، فهل هذا الوجود مادمى أو غير مادمى ؟

(ج) إذا كانت توجد في الخارج ، فهل أى نحو يكون هذا الوجود : هل توجد وحدها ، أو توجد متصلة بالأشياء ؟

وكان عليهم أن يكون للوقف الذى يقفه الإنسان إزاء كل سؤال لا يخرج من أن يكون أحد اللذين الفيلسوفين اللذين تركتهما المصور القديمة ، وأعطى بهما مذهب أفلاطون ومذهب أرسطو . فالذين يقولون بوجود خارجى للكلّيات هم أنصار أفلاطون ، إذ الأفراد عندهم لها وجود أقل مرتبة من وجود الكلّيات التى توجد في الخارج ؛ في حين أن أرسطو يذهب إلى القول بأن الكلّيات

ليست إلا أسماء أى تجريدات ذهنية ، إنما الوجود الحقيقى هو وجود الأفراد الداخلة تحت الأنواع والأجناس .

ومن هنا نرى أن المشكلة ليست مشكلة منطقية نحوية كما قال بها فرغوريوس الصورى ، دون أن يحاول الإجابة عن سؤال من الأسئلة التى ذكرت ، إنما هى أيضاً مشكلة ميتافيزيقية لأنها تتمصل بالوجود من حيث ترتب الوجودات . بل هى خاصة بالطبيعيات لأن البحث فيها خاص بالطبيعيات ، ولما كانت الأفلاطونية ، سواء أكانت الأفلاطونية الخاصة أم الحديثة ، هى التى سادت فى القرون الأولى من العصور الوسطى إلى جانب سيادة مذهب أوغسطين الذى تأثر أيضاً بالأفلاطونية ، فقد كان طبيعياً أن يتخذ الفلاسفة موقف أفلاطون فيعملوا على كليات وجوداً خارجياً .

كان أول من عنى بهذه المشكلة فى العصور الوسطى هو فرديجيز دوتور Frédégise de Tours الذى اتخذ موقفاً أفلاطونياً خالصاً ، فجعل الوجود الحقيقى هو وجود اللاهيات أو الكليات حتى قال إن لفظه وجوداً خارجياً ، فقد ورد فى أول سفر التكوين هذا القول : « كان على وجه القمر ظلمة » إلا أن فرديجيز لم يتوسع فى هذا المذهب . أما الذى توسع فيه فهو سكوت أريجين ، إذ قال إن تقسيم أرسطو المقولات هو تقسيم للوجود وليس تدبياً للعمل على الوجود . فاللاهيات المتمثلة فى المقولات العشر إنما هى الوجود الحقيقى ، وينقسم تبعاً لها كل الوجود . وقال إن العالم يسير من الكلى المتقوّم إلى الجزئى ، ثم ينتقل من جديد من الجزئى إلى الكلى المتقوّم . فخالق هو استخلاص أو استنباط من الكلى المتقوّم إلى جزئيات . بينما عودة الخلق إلى الطبيعة غير المخلوقة وغير الخالقة إنما هو على حد تعبير جون سكوت إريجين تحليل . وعلى ذلك فالوجود يطابق اللاهية ، والوجود الحقيقى هو وجود اللاهية . ومع ذلك نجد

في القرن التاسع نفسه اتجاهات جديدة تخالف هذا الاتجاه الأول بعض المخالفة . وهذا الاتجاه الآخر يتفق مع مذهب أرسطو . ويظهر لنا ذلك أول ما يظهر في الحواشي على « إيساغوجي » المنسوبة إلى رابان مورك ، ثم في كتب هيريك دوسير Heiricd' Auxerre إلا أنه يلاحظ أن هذا الاتجاه الجديد كان ضعيفا في أول الأمر ؛ وقد اتجه رعى دوسير نديز هيريك دوسير اتجاه أستاذه وسار على مثال سكوت أريجين ، ولو أنه لم يستخلص كل النتائج الميتافيزيقية والطبيعية كما فعل من قبل سكوت أريجين .

ومن هنا نستطيع أن نقول إن الموقف في القرن التاسع كان في جانب أفلاطون ، أي في جانب الواقعيين ضد اللغظيين . وظلت الحال كذلك في القرن العاشر ، ولو أنه كان خاليا من كل تفكير فلسفي ، ولم تظهر فيه غير شخصية واحدة نستحق الذكر هي شخصية جليبر Gilbert الذي كان وثيق الصلة بالعرب ودرس في أسبانيا .

أما في القرن الحادي عشر فقد أخذت مشكلة للكليات وجهة جديدة هي وجهة الاسميين المطلقة ضد الواقعيين المطلقين الذين وجدوا في القرن التاسع . وصاحب هذا الاتجاه الجديد هو روسلان Roscelin . وُلِدَ في مدينة كبيين Compiègne ودرس في مدارسها حتى أصبح أحد رجال الدين . إلا أنه فصل بعد ذلك من وظيفته ، بسبب الموقف القوي وقفه في مسألة للكليات والنتائج التي بناها على هذا الموقف . ولكنه أعيد بعد أن أعلن اتفاقه مع خصومه .

قال روسلان إن الماهيات ، أو للكليات ، ليست غير أسماء ، أو على حد تمييزه تسميات صوتية Flatus Vocis . « فالإنسانية » ليس لها وجود حقيقي بل الوجود الحقيقي هو وجود الأفراد . فبينما قال الواقعيون إن الجنس حقيقي ،

وإن النوع قسم من أقسام الجنس ، وإن النوع أيضاً وجوداً حقيقياً ، نرى روسلان يقول إنه أبس للأجناس أو الأنواع وجود حقيقي .

وما بلغت النقار في هذا المذهب هو النتائج التي تترتب عليها في ميدان اللاهوت والفلسفة . ذلك أن روسلان لم يفتح بتطبيقه على الشا كل النعوبة المنطقية ، بل طبقه على اللاهوت كذلك . فكانت النتيجة أن أصبح يقول بأن الله ثلاثة ، وأبس واحداً . فكما أن الإنسانية لا وجود لها ، وكما أن أفراد الإنسانية هم وحدهم ذوو الوجود حقيقي ، كذلك يكون الحال بالنسبة لله : فليس هناك وحدة للجوهر واحد في الله بل إن كل أقنوم جوهر مستقل ؛ وتبعا لهذا لا توجد إذن ثلاثة أقانيم من طبيعة واحدة ، بل توجد ثلاث طبائع أو ثلاثة جواهر ، وكل جوهر متقوم بذاته مستقل عن الآخر . فليس من الممكن إذن أن نقول إن الأب هو الابن ما دام كل منهما مستقلا عن الآخر ومتموّنا بذاته . وموضع التجديد في أقوال روسلان هو جعله الأقنوم جوهرًا ؛ فبعد أن كانت الكنيسة الغربية تفرق بين الجوهر وبين الأقنوم ، نرى روسلان يقول إن الأقنوم ليس له غير معنى واحد ، وهو أنه جوهر . وعلى ذلك فالأقانيم الثلاثة جواهر ثلاثة . ومن هذا التجديد ، في لغة الدين على الأقل ، قامت الثورة عليه وعدّ من أصحاب البدع .

وعلى كل حال فإننا نرى منذ نهاية القرن الحادى عشر أن مشكلة السكليات قد وضعت في وضعها الحقيقيين : أحدهما موقف الواقعيين الذين يجعلون للماهيات وجوداً في الخارج ؛ والآخر هو موقف الاسميّين الذين يقولون إن الوجود الحقيقي هو وجود الأفراد ، أما الأجناس والأنواع فوجودها ذهني . ونلاحظ أن الموقف الذي يقفه كل فيلسوف من هذه للمشكلة بتأثر بالمذهب الذي تأثره الفيلسوف : فإن تأثر أفلاطون اتخذ موقف الواقعيين ، وإن تأثر أرسطو اتخذ موقف الاسميّين .

القديس أنسلم Saint Anselme De Cantorbéry

ولد القديس أنسلم في مدينة أوسونا في شمال إيطاليا في أواخر سنة ١٠٣٣ م. ودرس دراسته الأولى في مدارس اليندكتية . وتبعاً لهذه الدراسة الدينية أراد أن يكون أحد رجال الدين ، وساعدته أمه على هذا الاتجاه . أما أبوه فقد كان معارضاً أشد المعارضة في دخوله في زمرة رجال الدين . فلما ماتت والدته انصرف عن الدين ، واتجه إلى الحياة العامة . وعاش في تلك الفترة التي انتقل فيها من العنقولة إلى الشباب ، أزمة عذيفة هي التي أشاهد دائماً في هذه السن عند رجال الفكر . مهما تسكن القرية والوسط الذي ينشئون فيه . وكانت نتيجة هذه الأزمة أن عكف أنسلم على الحياة للمادية ، وانصرف عن كل تفكير في الدين .

إلا أن هذا العهد انتهى بعد العشرين ، وبدأ أنسلم عهد التنقل . في هذا الطور رحل إلى فرنسا ووصل إلى مقاطعة نورمانديا . وفي مدينة « بك » Bec من هذه المقاطعة التحق بالمدرسة الملحقة بدير « بك » . وكان رئيسها أحد مواطنيه وهو لانفران دوفاني Lanfranc de Pavo . فاستطاع أنسلم في هذه المدينة أن يدرس دراسة مدققة . ثم كان لديه أن يختار ، بعد أن أنهى هذه الدراسة ، أحد طرق ثلاثة : - فإما أن يكون راهباً متعزلاً ، أو أن يحيا في دير ، أو أن يعود إلى وطنه ليحيا نفس الحياة التي حياها من قبل في أواخر الطور الأول . وقد اختار الطريق الثاني ، فعاش في دير « بك » . وانتخب رئيساً لهذا الدير حينما انتقل رئيسه إلى دير « كان » Caen . وظل القديس أنسلم في هذا المنصب خمسة عشر عاماً ، أبدى في أنشطته نشاطاً كبيراً . فكتب كتب كل كتبه الرئيسية أثناء تدريسه في مدرسة هذا الدير . فألف كتابه مناجاة Monologium (ف - ٥)

و Proslogium ثم كتاب في الحقيقة D : Veritate ثم كتاب « في التثليث »
De Trinitate

والمهم في تعاليم أنسلم أنه أتى بمذهب جديد . فبينما كان مواعظه
لا تفران بدرس عن طريق الكتب القديمة وحدها ، نرى أنسلم يدخل إلى
جانب ذلك تدريساً عقلياً خالصاً . ويتهى الدور الثالث من حياة
أنسلم وهو دور الأستاذية في دير « بك » بانتخابه مطراناً لكنتربرى . وانصرف
منذ ذلك الحين عن التدريس والذاليف وانقطع إلى الحياة العامة مستغلاً بالمشاغل
التي أثرت فيها بفصل بالكثبة والامبراطورية ، وخاصة مسألة النزاع بين
البابوية والامبراطورية . وقد أخذ القديس بطبيعة الحال جانب البابوات .
وكانت نتيجة ذلك أن أتى إلى إيطاليا حينما أخفقت البابوية . فكتب في أثناء
ذلك في مدينته اسكافيا بجنوب إيطاليا كتابه : « لماذا صار الله إنساناً »
Cur Deus homo واستمر هكذا بين اللقي وبين الزرد إلى إنجلترا حتى
مات في كنتربرى عام ١١٠٩ .

ويختلف المؤرخون في تحديد أصله . ومنشأ ذلك تعصبهم : فالأورخون
الإيطاليون يجعلونه إيطالي الجنس لأنه ولد في مدينة أوستا ، ويستشهدون بالأشعار
التي قيلت في موته . ويقول الألمان إنه أول فيلسوف من دم ألماني خالص ،
لأن أجداده من البرغنديين كما أن أمه لومباردية برغندية . وإن كان من حيث
المنفعة فراسياً ، ومن حيث نهاية حياته إنجليزياً .

العقل والإيمان

شغل القديس أنسلم أول ما شغل بمشكلة العقل . وكانت أحوال التفكير
تنقسم في ذلك العصر إلى قسمين : الديالكتييون في جانب ، واللاهوتيون
في جانب آخر . أما الأول فقد أرادوا تحكيم العقل في العقيدة ، وأنكروا

عن هذا الطريق كثير من المتقدمات التي تعتمد على الوحي دون العقل مثل فكرة الانفاسقية^(١)، كما أنكروا اليوم الآخر . وبالجملة أنكروا كل الأفكار التي تنصل بالعقيدة من حيث هي عقيدة دون أن تكون قابلة للبرهنة العقلية . وكان من أشد أنصار هذه الحركة - الاسميون .

ثم قامت حركة مضادة شملت أوائل هذا العصر وكان على رأسها بطرس ديماني (١٧٠٢) الذي حمل على فلسفة أرسطو حملة شديدة كما حمل على الفلسفة بوجه عام . وقال بعدم إمكان مبدأ التناقض وبيطلان فكرة العلية . لأن العلة الأولى والأخيرة هي الله - والله حرٌّ حرية مطلقة . وإرادته يمكن أن تنصل إلى حد عدم إحداث ما حدث . وهذه الظاهرة نفسها هي التي نجدها في الفلسفة الإسلامية في نفس الوقت عند الأشاعرة .

فقام القديس أنسلم ، واخطأ نفسه طريقاً وسطاً بين الديالكتيكيين وبين رجال اللاهوت - وقال إن الديالكتيكيين يخفون لأنه لا بد من البدء أولاً بالإيمان وليس العقل بأسبق على الإيمان ، ولا يمكن العقل أن يؤدي وحده إلى الإيمان . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى قال إن رجال اللاهوت يرتكبون إهمالاً شنيعاً حين ينصرفون عن تعقل مضمون الإيمان ، والواقع أنه لا بد من الإيمان ، لكي يتمتع مضمون هذا الإيمان . وهذا ما يفهم من قوله : إني لا أبحث من أجل الإيمان ، بل أؤمن لأنني أتقبل . فهو يأخذ على الديالكتيكيين ادعاءهم ، كما يأخذ على اللاهوتيين إهمالهم . إلا أنه يلاحظ أن أنسلم لم يضع حداً

(١) eucharistia طقس من طقوس الكنيسة الكاثوليكية مدفوله أن يتحول الخبز والبيذ إلى جسم المسيح ودمه تمويلاً بالفعل والجوهر ، بعد تلاوة صلوات وأدعية خاصة .

«مبدأ يقف عنده العقل بل جعل المبدئين مختلطين . فإذا قلنا إن العقل يبدأ بعد الإيمان ، فهل يستطيع العقل أن يجعل عقلياً كل ما هو إيماني ؟ والواقع أن أنسلم لم يكن شاعراً بما شعر القديس توما من بعد ، ألا وهو وجوب التفرقة بين مبدئين : ميدان يشترك فيه العقل والعقل ، وآخر لا يستطيع العقل أن يلجحه لأنه من اختصاص الإيمان وحده . ولهذا نرى أنسلم لا يقف دون تعقل الأشياء التي سيمدها القديس توما خاصة بالعقل ، فيحاول أن يتعقل فكرة التجسد وفكرة الانفارسية وفكرة الذلوث ، مع أن هذه الأشياء خاصة — في نظر القديس توما — بالإيمان ، ولا يمكن أن نبرهن عليها عن طريق العقل .

وبلاحظ أنه إذا لم يكن ثمة وسط بين البرهنة وعدم البرهنة على حقيقة ما ، فإن هناك وسطاً بين تعقل الحقائق وعدم تعقلها ، وهو تعقل الحقائق قدر الإمكان . فإذا رأينا أن مضمون الإيمان يمكن أن يتمتع — فعلى الرأس أن يدعى وعلى العقل أن يؤمن . وإذا رأينا أن العقل لا يمكن أن يؤمن ببعض الأشياء ، فعلى الرأس أن يدعى وعلى العقل من جديد أن يؤمن . وإذا رأينا أن العقل يفتقر مضمون الإيمان فعلى العقل أن يخضع ويؤمن . فالرجع في النهاية إلى الإيمان . واسكن يخفف من هذا أن يقال إن أنسلم حاول دائماً أن يصل إلى برهنة عقلية ، وإنه قال لمؤلاه اللاهوتيين إن الحقائق لا يمكن أن تدرك مرة واحدة ، وإنه مهما فعل آباء الكنيسة فلم يتمكنهم أن يدركوا الحقائق كلها ، وإن ماورقنا عن الآباء ليس كافياً مع الكتب للقدسة ، لأنه يؤدي بنا إلى الإيمان . ولو عاش الآباء أكثر لو سمعوا الحقيقة ، والعلم والحقيقة ليس بالشيء الذي يفقد ، بل سننتقل إلى العصور وستكتشف حقائق جديدة باستمرار .

براهين وجود الله

عرض أنسلم براهين وجود الله في كتابين : الأول هو كتاب *Manologium* «مناجاة» والثاني هو كتاب *prologium* . ولنبداً بالكتاب الأول . ألف أنسلم كتاب «مناجاة» عام ١٠٨٠ م ، وهو أقل شهرة من الكتاب الثاني لأن الأخير يحتوي البرهان المعروف باسم البرهان الوجودي على وجود الله . وبراهين وجود الله للوجود في كتاب «مناجاة» براهين ثلاثة ، تقوم على أمرين : —

(أ) أن الكائنات مختلفة من حيث درجة الكمال .

(ب) أن اختلافها في الكمال إنما يرجع إلى مشاركتها في كمال أكبر هو الله .

أما البرهان الأول : يقوم هذا البرهان على فكرة الخير . يقول القديس أنسلم إن الناس يشقون الخير ؛ والكائنات تصبو إلى تحقيق الخير . إلا أن مقدار الخير يختلف بين الناس . والآن ، فإن كل خير لا بد له من علة . فهل هناك علة مختلفة لكل خير ؟ أم أن ثمة علة واحدة لجميع أنواع الخير ؟ الواقع أنه إذا اختلفت الأشياء في موضوع واحد فإن علتها لا بد أن تكون واحدة . فالمدالة الموجودة في عدة أفراد ينسب مختلفة لا بد أن تكون علتها واحدة تسود الناس جميعاً . كذلك الحال في الخير ؛ لا بد أن يكون مرجعه وجود خير أسمي أو مطلق . وهذا الخير المطلق أسمي من جميع أنواع الخير . ذلك لأنه لا بد من التفرقة هنا بين ما هو خير بذاته ، وما هو خير بغيره . ومن الواجب أن يكون ما هو خير بذاته أشرف مما هو خير بغيره . وعلى ذلك فالخير الذي هو علة جميع

أنواع الخير لابد أن يكون خيراً بذاته ، ما دام هو وحده مصدر الخير . فالخير بذاته أشرف جميع أنواع الخير التي بغيرها . هناك إذن خير مطلق ، هوسمى درجة من الوجود . وهو الكائن الأكبر . وعلى ذلك فالخير المطلق هو الوجود الأكبر ، وهو الله .

البرهان الثاني : يقوم هذا البرهان على فكرة الوجود . اشترك جميع الأشياء في كمال عام تام هو الوجود . واسكن موجود علة . ذلك لأن الأشياء ممكنة ، وليست واجبة ، أما الواجب فهو وحده الذي يمكن أن يمد بلا علة . واسكن العلة لجميع هذه الوجودات موجود واحد أول . وهذا الموجود الأول هو الله . وهذا البرهان يسمى باسم البرهان عن طريق الواجب ولما كان *preuve acontingentia mundi*.

وبهذا نصل إلى موجود بذاته إليه ترجع الأشياء ، وهذا للوجود بذاته هو الله .

البرهان الثالث : يقوم هذا البرهان على فكرة الكمال في الكائنات . من المسلم به أن بعض الكائنات أكمل من بعض ، فليس من شك أن الإنسان أكمل من الحيوان . وإن لم يسلم الإنسان بهذا لما استحق أن يكون إنساناً . فهناك إذن اختلاف في درجات الكمال . والسؤال هو : هل ترتفع درجات الكمال إلى غير نهاية ، أم تقف عند حد ؟ أم توجد كائنات متعددة كاملة بذاتها ؟ إذا قلنا إن درجات الكمال ترتفع إلى غير نهاية ، لوقعنا في تناقض ، وعلى الأقل نرى من المستحيل أن تكون الكائنات غير متناهية في الكمال . وإن قلنا بوجود جملة كائنات متساوية في الكمال وليس هناك كائن أعلى ، فإن هناك صفة مشتركة وهي أن الكائنات جميعاً أكمل الأشياء . وهذا الكمال المشترك

إما أن يرجع إلى ماهيتها ، وحينئذ ستكون واحدة مادامت ماهيتها واحدة ، وإما أن يرجع إلى شيء غير الماهية ، وهذا الشيء سيكون كمالاً أكبر من كل هذه السمكالات . فلا بد إذن من وجود كمال أعلى هو للكمال الأول . وهو الله . وهذا البرهان يقوم على فكرة التصاعد في الكمال في داخل دائرة محدودة من الكمالات المتصاعدة في الكمال .

إلا أن هذه البراهين ليست عقلية تماماً ، وهي ممثلة إلى حد ما . وظاهر فيها الأثر الذي أحدثه أوغسطين في أنسلم ، ولو أن الأخير قد وضع مذهبه موضعاً منطقياً بحكم التركيب . ولهذا رأى أنسلم أنه لا بد من الاتعاب إلى برهان فوق البراهين كلها ، برهان واحد يستطيع أن يقتنع به كل إنسان ، وهو برهان قبل وهذا هو البرهان الوجودي المشهور الذي نجده بعد ذلك عند ديكارت . وقد عرضه القديس أنسلم في كتابه Proeligion .

البرهان الرابع : يقوم هذا البرهان على أنه لدى كل إنسان فكرة عن موجود لا يمكن أن يتصور موجوداً كمال منه ، هذه حقيقة إيمانية يقدمها لنا الإيمان ويحملنا تؤمن بها . ولكن يبقى علينا بعد ذلك أن نثبت أن هذه الفكرة الموجودة في الذهن موجودة أيضاً في الخارج . فقد ورد في « المزامير » أن الجاهل قال في قلبه لا يوجد إله Dixit insapiens in corde suo non Sit Deus (مزمور ١٣ ، آية ١) وحينما نقول لإنسان : السمكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكل منه نجده يفهم عنا هذا الكلام ويقبله . ومعنى هذا أن مثل هذا السمكائن موجود على الأقل في الذهن إن لم يكن موجوداً في الخارج وقد يمكن أن نتصوره موجوداً في الذهن لحسب دون أن نتصوره موجوداً في الخارج كذلك . وذلك مثل الفنان الذي يتصور في ذهنه أولاً اللوحة

التي سيرسبها ، وفي أثناء تصوره لها يعلم أنها موجودة في ذهنه فقط دون أن تكون موجودة في الخارج . ولكن إذا حققها في الخارج فهو يعلمها وجودين : وجوداً ذهنياً وآخر خارجياً . فإن قلنا عن كائن إنه موجود في الخارج إلى جانب وجوده في الذهن ، فإن هذا القول بضيف إلى الكائن صفة كمال أكبر . فإذا نظرنا إلى الفكرة التي في ذهننا عن الكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكبر منه ، وجدنا أننا إذا قلنا إنه موجود في الذهن بحسب المكان هذا الكائن أقل كمالاً من كائن آخر موجود في الذهن وموجود في الخارج . ومعنى هذا وجود كائن أكبر من أكبر كائن يمكن أن يتصور . وهذا ضلّ . إذن فالكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكبر منه لا بد أن يوجد في الخارج أيضاً وهذه الفكرة التي لدينا عن أكبر كائن يمكن أن يتصور هي حقيقة مطابقة لموجود حقيقى هو الله . وعن هذا الطريق نستطيع أن نقول إن الله موجود .

يقوم هذا البرهان إذن على فكرة موجود أو كائن أعطاها لنا الوحي . ويقوم أيضاً على أن هذا الكائن هو أكبر ما يمكن أن يتصور . ويقوم أخيراً على أن مثل هذا الكائن لا بد بالضرورة أن يوجد في الخارج .

تلك هي الحجة الوجودية الخطيرة التي لعبت دوراً كبيراً ابتداء من القديس أنسلم إلى عصرنا الحالى ، وكانت متارةً لاختلاف بشأن قيمتها . وقد ظهر هذا الاختلاف منذ أيام القديس أنسلم أيضاً ، فقد وجد له معارضة قويا فى شخص الراهب جونيلون Gaunilo الذى قال في رده على أنسلم : ليس كل ما يمكن أن يتصوره الذهن بموجود حقيقة ، وإلا لما أمكن الخطأ . فنعن نتصور كثيراً من الأشياء التي لا توجد ولا يمكن أن توجد . ولا يمكن تصور الماهية لكي يثبت الوجود وما مثل من يسير على هذا النحو الا كمثل من يتخيل وجو جزائر سعيدة في

المحيط فيها كل أنواع للذمم فيشد رحاله إليها مادام قد تصورهما . وهذا واضح
البطلان . فالوجود شيء ، والماهية شيء آخر . لأن الماهية تصور ، وهو لاصلة له
بالمخرج إذا نظر إليه في ذاته .

رد القديس أنسلم على اعتراضات جونيون فقال : حقاً أن ليس كل
ما يمكن أن يتصور يوجد بالفعل . فليس الوجود عين الماهية في كل الأحوال .
ولكن الوجود عين الماهية في حالة واحدة وهي حالة الله أو الملائكة القدي
لا يمكن أن يتصور أكبر منه . وواضح أن رد أنسلم ليس رداً مقنعاً ، إذ تبدو
في هذا الرد مصادرة على المطلوب الأول . فلفظة الابتداء التي بدأ منها القديس
أنسلم هي عينها نقطة الانتهاء التي يخلص إليها . لذلك استمر الخلاف حول هذه
الحجة . فأبدها البعض ، وعارضها البعض الآخر - تبعاً لأقسام المذاهب
الفلسفية إلى واقعية ، وانطعية . فللمذاهب التي تجمل الوجود هو وجود الماهيات
وتقول إن الماهيات ، أشرف مراتب الوجود - هي التي تؤمن بمثل هذه الحجة .
أما المذاهب التي لا تجمل للوجود القهني دليلاً على الوجود الخارجي فتقول
إن في هذه الحجة خطأ منطقياً ، هو المصادرة على المطلوب الأول . لذلك نجد
ديكارت ومالبرانش وليبنز يقولون بهذه الحجة ويعتبرونها منطقية صحيحة .
بل إن ديكارت لم يفعل أكثر من أنه أتى بأمثلة رياضية فقط دون أن يضيف
شيئاً جديداً إلى مضمون هذه الحجة .

ثم وجدت هذه الحجة ممارساً قوياً في شخص كنت فقدتها نقداً
عنيفاً وأظهر ما فيها من خطأ منطقي . ولكن عاد كثير من المفكرين المعاصرين
لحاولوا الارتفاع بهذه الحجة : يظهر ذلك عند بعض الإيطاليين خصوصاً في
المقالة التي كتبها برناردينو فاريسكو Bernardino Varisco ، في هذا الصدد ،

في مجلة * اوغوس Logos عام ١٩٢٩ . وناسرها أيضاً الأستاذ كواريه Koyré
واسكن طارضا أيضاً فريق آخر . وعندنا أن هذا الفريق الأخير على حق .
لأن القديس أنسلم لم يفعل في هذه الحجة إلا أن ابتداء من حقيقة من حقائق
الوحي ، وهي أن الله موجود . والفكرة في ذاتها - يصرف النظر عن الوسط
المسيحي الذي نشأت فيه - لا تخرج عن أن تكون من اختراع للعقل ، فليس
من شأنها أن تفضي إلى القول بأن الله موجود بالضرورة . لهذا علينا أن ننظر إلى
هذه الحجة باعتبارها تعبيراً لفهمنا الرئيسي الذي قال به القديس أنسلم وهو :
« أو من لا عقل » - أي أن هذا البرهان لا يمكن أن يقع الجاهل أو الملحد ،
لأن الجاهل أو الملحد لا يرتكب خطأ منطقياً ولا يكون متناقضاً مع نفسه كما
يقول أنسلم ! وإنما يناقض نفسه فقط في نظر المسيحية من حيث إنه هو نفسه دليل
على وجود الله .

صفات الله

يبدأ القديس أنسلم في صفات الله بأن يفرق تفرقة واضحة بين نوعين
من الوجود : الوجود بالذات ، والوجود بالغير . والوجود بذاته هو وحده الله ،
وتسكون فيه الماهية عين الوجود ، والوجود عين الماهية . أما الوجود بالغير ، فماهيته
غير وجوده . وإنما يمكن أن توجد الماهية أولاً ثم يضاف إليها الوجود بعد ذلك .
وحيث أنه يجب أن تتساءل : من الذي يضيف الوجود إلى الماهية بالنسبة
إلى الوجود بالغير ؟ إما أن يكون الموجد علة فاعلية ، أو أن يكون
علة مادية . وفي هذه الحالة الأخيرة لا بد أن نقول خطأ بوحدة الوجود .
وهنا نرى القديس أنسلم يحمل حملة عنيفة على مذهب سكوت أريجين
الذي قال إن الله هو الكل . فإذا كان الله قد صنع الأشياء من مادة سابقة فإن

هذه المادة ستكون والله شيئاً واحداً . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى
بلاحظ أنه إذا تغير هذا الوجود الأول فصار هذا الوجود الثاني ، فإن ذلك
لا يمكن أن يتم إلا باضمحلال وانحلال في الوجود الأول ليكون الوجود الثاني .
وهذا غير جائز بالنسبة إلى الله . ومن أجل هذا لا بد من الرجوع إلى الفرض
الأول والقول بالخلق من العدم ، أي أن الله يأتي بوجود لم يكن موجوداً
من قبل .

والوجود الحقيقي هو الوجود بالذات ، أما الوجود الآخر فليس حقيقياً
بل هو وجود مستعار . وإذا قورن الوجود بالغير بالوجود بالذات ، كان
الوجود الأول عدماً بالنسبة للوجود الآخر . إلا أن القديس أنسلم لا يريد أن
يقول بأن العالم إذا وجد من العدم لم يكن من قبل موجوداً على نحو من
الأنحاء . إنما وجد للعالم من قبل في إرادة الله وفي علم الله وذلك عن طريق
«الكلام» . وهنا يقسم القديس أنسلم الكلام إلى عدة أنواع تتلخص في ثلاثة :

(أ) الكلام الذي هو أفعال تظهر في الخارج .

(ب) الكلام الذي هو تصور للكلام ، وهو باطن .

(ج) الكلام الذي هو تصور حقائق الأشياء بالعقل فقط ، وهذا ما يسمى
باسم الكلام النفسي .

وبجدر بذا في هذا الصدد أن ننبه إلى أن البحث في كلام الله عند المسلمين
يختلف عنه عند المسيحيين . فإذا كان المسلمون من المتكلمين قد تناولوا مسألة الكلام
وعدوا صفة الكلام من صفات الله السمية ، وقالوا إن كلامه ليس ككلام
البشر بل هو كلام نفسى ، فإن هذا الكلام الذى يتحدثون عنه غير الكلام الذى
يتحدث عنه المسيحيون . فالقصد في علم الكلام من كلام الله أنه الأوامر والنواهي
التي يلقيها الله إلقاء نفسياً في نفوس الملائكة ، ثم ينقلها الملائكة في صورة كلام

للإنسان من يختاره الله ، بينما نحمد الكلام عند المسيحيين هو علم الله بالإيجاد وإرادته لهذا الإيجاد ، وليس متصلاً بأوامره أو نواهيه .

يقول القديس أنسلم بوجود التفرقة بين الصفات التي تضاف إلى الوجود بالذات ، وتلك التي تضاف إلى الموجود بالغير . ففي الحالة الأخيرة تطلق عليه على طريق فعل المثل ، بينما تطلق في الحالة الأولى على طريق فعل التكيف . فالمعدل حين يطلق على الإنسان بمعنى ذلك أن الإنسان صفة المعدل ، أما بالنسبة إلى الله فيقال إن الله هو هو المعدل . وقوانا : « هو هو » — للدلالة على الوجود باعتبار أن هذه الصفة وجودية — فهذا هو الشرط الأول في صفات الله . والشرط الثاني هو أن هذه الصفات مطلقة وليست بالنسبة إلى صفات الموجودات بل يقال مطلقاً وبذاتها . فإذا لم يكن شيء ما من الأشياء موجوداً لكانت صفات الله مع ذلك موجودة أيضاً . والشرط الثالث : ألا ينسب إلى الله إلا ما هو كمال . فإذا وجد شيء أقل كالأشياء من شيء آخر فلا ينبغي أن ينسب إلى الله الشيء الأول ، بل ينسب إليه الشيء الآخر بحسب .

وإذا ما توافرت هذه الشروط الثلاثة في صفات الله وجدناها ترجع إلى سبع صفات : هي الحياة والقدرة والعلم والحق والمعدل والبقاء والخير . فيجب أن يكون الله باقياً لأنه كل شيء ، ولا يجرى عليه الزمان ، بل هو أصل الزمان . كما أن قدرة الله ليست محدودة بشيء بل توجد في كل مكان ، والله موجود في كل جزء . وهذه الصفات كلها عين الذات وليست صفات مستقلة عن الذات . فجوهر الله إذن واحد وإن تعددت صفاته . لأن الوجود بالنسبة إلى الله ، كما ذكرنا ، هو الماهية . وهذه الصفات هي الماهية والوجود ، وهذا يثبت

بقاء الله . فما دما وصفنا للالهية فقد وصفنا الوجود والوجود باق ما بقيت الالهية .

وإذا انتقلنا إلى الإنسان وجدنا القديس أنسلم يتبع القديس أوغسطين ، ويكتفى بأن يقول ببعض ما قال به القديس أوغسطين من قبل ، أن الإنسان يتذكر ذاته وبهقل ذاته وبحس ذاته ، وهذه هي صورة الثلاث في الطبيعة الإنسانية . فكان الإنسان يحتوي على صورة الله .

المعرفة : تتم المعرفة بالتمام بين العقل والحس . ويتم ذلك خصوصاً عن طريق نوع من الإشراف الذي تحدث عنه القديس أوغسطين .

مشكلة الكليات

عنى القديس أنسلم بهذه المسألة عناية شديدة وخاصة حين رأى أن المشكلة ليست منطقية فعصب بل لاهوتية كذلك ، فإذا لم يعتقد المرء أن أفراد الإنسانية المتعددين يكونون إنساناً واحداً أن يؤمن تبعاً لهذا بوجود ثلاثة أغانيم في الله الواحد ، أى أن القول بمذهب الانغليين يستدعى إنكار الثلاث ويستدعى بالنال إنكار مادة رئيسية من مواد العقيدة المسيحية . يذكر القديس أنسلم أن الوجود الحقيقي هو وجود الأنجناس والأصناف أى وجود الكليات . فوجود سقراط الحقيقي هو وجود الإنسانية . وكل من الجنس والنوع موجود بأكمله في كل فرد . ويوجب القديس أنسلم من القول بعدم استطاعة الإنسان الجمع بين اللون وبين الفرس في كائن واحد . فإن هذا ممكن . لذلك يمكن بالتالى أن نجتمع بين الأفراد في نوع واحد . وعلى أساس هذا الموقف من الكليات أقام القديس أنسلم برهانه الوجودي ، لأن الحجة الوجودية تقوم على أن الوجود الذهني هو وجود حقيقي ، ونسبة الكمال في المذهب هي نسبة الكمال في الواقع . فإن لم يقل

الإنسان إن لم تكن له كليات وجوداً في الخارج ، لم يستطع أن يعترف بالحجة التي أدلى بها القديس أنسلم .

وبقية أقوال القديس أنسلم ليست بذات قيمة كبيرة . فأبحاثه في المعرفة والأخلاق تقوم غالباً على مضمون الوحي . وكل ما للقديس أنسلم من أهمية تنحصر في تلك الحجج التي أدلى بها لبرهنة على وجود الله . هذا ، ولم ينتج مذهباً فلسفياً كاملاً . فإذا غارناه بمحور سيكون أريجين وجدنا أنه يقل عنه مقاماً في الفلسفة ، بل ويقل عنه تأثيراً كذلك ، رغم حرمان الكتبة سكوت أريجين . وعلى كل حال كان القديس أنسلم سابقاً على أوائل الذين جاءوا من بعده بقرنين ، والذين ارتفعوا بالفلسفة المدرسية إلى أعلى صورة وصلت إليها . ثم إن الاتجاه الذي سار فيه أصبح تياراً عاماً نأثر به بعض الفلاسفة في المصور الوسطى ، بل استمر تقليداً طوال هذه المصور .

في حين أن ننظر نظرة إجمالية إلى بقية الاتجاهات الفلسفية في القرن الحادي عشر . فنجد أنه كانت المخصوصة ، التي وجدت في القرن السابق وفي أوائل هذا القرن ، لازالت على أشدها بين المذاهب الكتيبة من ناحية ولللاهوتيين من ناحية أخرى . ثم ظهر نوع جديد من التفكير الذي يجمع بين اللاهوت وبين الفلسفة ولو أن الغلبة كانت لللاهوت : ونعني بذلك حركة الشروح وكتابة الأقوال sentences وأول من اتجه هذا الاتجاه أنسلم اللاروني Anselme de Laon الذي كتب نموذجاً كان له أكبر الأثر فيها بعد في هذا النوع من الكتب التي استغلها أميلار بعد ذلك ، ثم روبرت دو ميلان Robert de Melun وأخيراً سـد هؤلاء جميعاً بطرس اللباردي pierre Lombard المسمى باسم « استاذ أصحاب الأقوال » . وقد بدأ الكثير من الفلاسفة حياتهم الفلسفية ، بل وعبروا عن مذاهبهم ، عن طريق شروحهم وتعليقاتهم على كتب الأقوال هذه .

القرن الثاني عشر

كان هذا القرن قرن تأخر يمتاز القرن الحادى عشر . فكانت البحوث فيه فى الغالب إما توكيداً وانتصاراً لبعض المذاهب السابقة ، أو عبادة بمشكلة المكائيات . لذلك انقسم الذين اشتغلوا بالفلسفة إبان ذلك القرن إلى فريقين : يمثل الفريق الأول مدرسة الشارتريين ، ويمثل الفريق الثانى ، الذى عنى بالمكائيات ، بطرس ابيلارد . وسنحدث عن هذا الأخير .

ولد بطرس أبيلارد سنة ١٠٧٩ فى مدينة باليه Pallet بالقرب من نانت Nantes . ودرس أولاً دراسة أدبية ، لأن والده كان مولعاً بهذه الدراسة ، ولو أن والده أراد منها أن تكون مقدمة لدخوله فى السلك المسكرى . إلا أن أبيلارد اتجه إلى الناحية العلمية ، وإن لازمته الروح العسكرية فى الناحية العلمية . بدأ أبيلارد دراسته بالمنطق ، فدرس على يد أحد كبار المنطقيين فى ذلك الحين وهو جيزم دوشامبو Guillaume de Champeaux الذى كان يدرس فى نوتردام . وكان واقعياً متطرفاً . ولم يرض ذلك أبيلارد ، فخل حملة عنيفة على أستاذه ، حتى اضطر إلى مغادرته وإنشاء مدرسة مستقلة على الرغم من صغر سنه .

كان ذلك فى ميلان Milan . واستمر أبيلارد فى مناظراته جيوم دوشامبو ، وأراد أن نشهد هذه الخصومة فانتقل إلى ضاحية قريبة من باريس^(١) وأقام على جبل القديسة جنيفيف . إلا أنه لما رأى نفسه قد انجذب انجذاباً كلياً إلى المنطق ، أراد أن يأخذ بحظ من العلوم الأخرى فرجع إلى أستاذه القديم ليأخذ عنه

(١) كانت باريس آنذاك تنقسم على جزيرة المدينة Île de la Cité ، فكان جبل القديسة جنيف بمثابة ضاحية لها . أما اليوم فهو يمثل الحى الخامس ، أى الحى اللاتينى .

اللاهوت . ولكنه لم يستطع أيضاً أن يستمر معه ، فاشتدت حملته عليه ونفر طلابه منه واضطروه أخيراً إلى أن يدخل في مناظرة معه . كانت نتيجةها أن انهزم الأستاذ . ولم يكن أيبيلارد مع ذلك قد جاوز الثلاثين . وكان نتيجة هذه المزمعة أن سقط جيوم دو شامبو في أعين الناس واحتل أيبيلارد مكانه . فأنشأ مدرسة في سانت چنيفر أمها الطالب من جميع البلدان . لسكن حدثت بعد ذلك حادثة لم تكن اترفع من شأن أيبيلارد - تلك هي حادثة غرامه هلويزا ابنة أخي فُلبير Foiber . وكانت النتيجة سبحة سواء على سمعة أيبيلارد أو على جسده . ودخل أيبيلارد بعد ذلك أحد الأدبرة ، كما دخلت هلويزا ديراً آخر . وبعد أن خرج أيبيلارد من الدير قامت ابنته وبين القديس برنار Bernard مناظرة عنيفة حول المتقدمات الدينية التي أوردتها أيبيلارد في كتابه « مقدمة »^(١) إلى اللاهوت ، وكانت هذه المقادير متفقة مع مذهبه في المسكيات . ولكن أيبيلارد لم يرد على مناظرة ، وانتهت المناظرة بأن سلم أيبيلارد لخصمه كل التسليم . ثم أرغفه مجامع سواسون وسانس على إحراق كتبه بنفسه ، وإلى الرجوع عن معتقداته . بل وحينما أهاب بالبابا أن ينفذه زاد هذا الأخير في عقوبته . فاضطر أيبيلارد في النهاية إلى الخضوع تماماً للكنيسة ، وانتهى أمره بالرجوع إلى الدير وبموته هناك عام ١١٤٢ .

وهكذا نشاهد أن أيبيلارد كان شخصية محمية حقاً . فقد كان ذمناً حاداً ذكياً ، وكان مناظراً شديداً الوطأة على خصومه ، قوياً في سرد الحجج ، إلا أنه لم يكن رجلاً خالفاً ، فلم يصدر عنه مذهب معين ، ولم يقم مذهبه فلسفياً عاماً . ومع ذلك ترى البعض يرتفعون به كل الارتفاع فيجهلون أنه أعظم شخصية في العصور الوسطى من حيث إيمانه بالمثل دون أن يحسب حساباً للمثل

ولامعتقدات الكنيسة . ويقولون إنه كان سابقا سكنت Kent في مذهبه
النقدى . ونجد على العكس من هذا مورخين آخرين يقولون عنه إنه لم يكن غير
مبطلقي متحذاني .

نقسم أقوال أبيلارد إلى قسمين : قسم يتصل باللاهوت ، وقسم يتصل
بالمطلق والفلسفة بوجه عام . أما اللاهوت فاشهر ما كتب أبيلارد فيه كتاب
« مقدمة إلى اللاهوت » وكتاب « نعم »^(١) ولا . وهذا الكتاب عبارة
عن جملة أقوال أتى بها أبيلارد نقلا عن رجال الكنيسة وعن الآباء :
تنقسم إلى أقوال مؤيدة ، وأخرى معارضة ، فها يتصل ببعض المسائل
الدينية . وعل أبيلارد لم يرد من هذا حلا لهذه المسائل بل أراد إثبات أن النقل
معتaque ، ويجب إذن الرجوع إلى النقل . هذا هو رأي معارضيه ومفكرى فضله .
— أما الفريق الآخر فيقول إن أبيلارد إنما ذكر الأقوال المؤيدة والمعارضة من
أجل التوفيق بين كلا النوعين من الأقوال . ودليل ذلك أن القديس توما لم يفعل
كثير من هذا ، فكان يذكر دائما الجميع المعارضة ، ويتلوها بالجميع المؤيدة ،
ثم يحاول بعد ذلك أن يأتي بالجواب الصحيح . والواقع أننا نلاحظ وضوح
الفرقة العقلية لدى أبيلارد ، ويظهر هذا في كل كتبه الدينية وهي : رسالة
« في التوحيد والثبات »^(٢) وهذا الكتاب ألفه سنة ١١١٨ وصور في عام
١١٣٩ في جمع سواسون ؛ وكتاب « اللاهوت المسيحي »^(٣) الذي كتبه بعد
عام ١١٢٣/١١٢٤ ؛ وأخيرا كتاب « مقدمة إلى اللاهوت » ، وصاحبه جمع
سائس عام ١١٤٩ .

Sic et non (١)

De unitate et trinitate divina (٢)

Theologia Christiana (٣)

اللاهوت عند أيبيلارد

كان أيبيلارد يؤمن بآلة واحد عالم خبير قادر . وكان يرجع الثلاث إلى الوحدة فيقول إن ثمة أفقثوما واحداً متصفا بثلاث صفات هي القدرة والعلم والخير . والقدرة لا تأتي إلا عن طريق العلم والخير . وبما أنزعتة في الكلديات تراه قد أحال الصفات الوجودية إلى صفات نفسية ، وأرجع الأفقثوم إلى الشخصية . ويلاحظ أن أيبيلارد قد تأثر الشارنريين ، فقال بأن روح العالم هي أيضا الروح القدس ، فتأثر إذن بما تأثره الشارنريون من مذهب أفلاطون في « طيباوس » .

مشكلة الكلديات

أراد أيبيلارد أن يوفق في مشكلة الكلديات بين الواقعيين واللفظيين ، أو على حد تعبيره بين أفلاطون وأرسطو . يقول أيبيلارد إن الكلديات تطلق على أفراد كثيرين ، فلا يمكن إذن أن تكون كلمات أو أشياء ، لأن الشيء لا يطلق على الشيء ، وإلا لأمكن أن يوجد الشيء الواحد في أماكن متعددة ، فيكون مقراط في أثينا وروما في آن واحد . وهذه هي الحجة الكبرى التي يسوقها أيبيلارد ضد الاسمين أو اللفظيين . وتتأخص هذه الحجة في العبارة المشهورة : *Res de non praedicatur* ومعنى هذا أنه لا يمكن الكلديات أن تكون أصواتا كما قال رومان . وإنما تكون لفظ صفة الكتابة حينما يكون موجوداً في داخل قضية . ولا يستطيع الإنسان بعد ذلك أن يقول إنه لما كان اللفظ في داخل قضية فإنه يكون هو أيضا الكلتي مادامت للقضية تعبر عن الكلتي . فلو قلنا ذلك فإن معناه أن الحرف أيضا كلتي ، لأنه يدخل في تركيب الكلديات ، وهكذا . فالكلتي عند أيبيلارد هو للقضية ، واللفظ يكون كلتيًا باعتباره جزءاً

من قضية . وبهذا المعنى وحده يمكن أن يقال إن اللفظ يصح أن يكون كلياً .
على أى نحو تكون هذه الكليات باعتبارها قضايا ؟ بقصد بالقضايا
— باعتبارها أفراداً — الربط بين شيء وشيء آخر . فالكليات روابط إذن .
إلا أن هذه الروابط ليست افطوية . فإذا قلنا مثلاً : إذا وجد الإنسان وجد الحيوان :
فإن هذه القضية ليست منعقدة . إنما هذه الروابط تعبر عن حقائق وجودية
تتكشف لنا عن طريق الطبيعة الخارجية ، فهي إذن روابط حقيقية . فيلاحظ ضد
الاسمين أولاً أن الروابط ليست ذهنية فقط بل وجودية كذلك ، أى أن لها وجوداً
حقيقياً في الخارج إلى جانب وجودها الذهني ، ويلاحظ ضد الواقعيين ثانياً
قوله إن الكليات هي روابط .

وخيل إلى أبيلارد عن هذا الطريق أنه وفق بين الاسمين والواقعيين .
نعم إنه أضاف إلى ذلك تأثره بأفلاطون في الكليات فقال إن هذه الروابط
في ذهن الله ، أى موجودة وجوداً سابقاً على وجود الأشياء كما يقول الواقعيون ،
كما أنها لاحقة على الأشياء . وفي هذا أيضاً توفيق بين الاسمية والمزعة
الواقعية . وخلاصة توفيق أبيلارد في الفاحية الأخيرة قوله إن الكليات سابقة على
الأشياء باعتبارها روابط حقيقية موجودة في ذهن الله منذ الأزل وأشاركها
الروابط الموجودة في الوجود الخارجي عن طريق المشاركة الأفلاطونية . هذان
ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن هذه الكليات موجودة بالفعل في الجزئيات ،
وايست تدرك إلا باعتبارها أفراداً جزئية ، سواء عن طريق الحس وعن طريق
العقل . ونحصل بذلك النظرية المشهورة بعدم الاختلاف « Indifferenti » .

نقول نظرية عدم الاختلاف إن الكليات عبارة عن الصفات المتشابهة
بين الأفراد المختلفين . فإذا نظرنا إلى المفرد فإن ذلك يمكن أن يكون باعتباره فرماً

لأنه يختلف عن غيره ، وباعتباره نوعاً من حيث أن الأفراد متشابهون في جملة صفات ، ويمكن أن ينظر إليه باعتباره جنساً بعد أن نحدد من الصفات المشتركة الصفات الخاصة بالفصول النوعية . قال أيبيلارد بهذه النظرية ، إلا أنه لم يتوسع فيها . ولكن توسع فيها الأفلاطونيون الذين يسمى مذهبهم باسم مذهب التصوريين Conceptualistes . ولم يكن أيبيلارد واحداً منهم ، وإنما وجدني من الشبه بين مذهبه ومذهبهم . وهذا يظهر خصوصاً من كلام جان دوساليسورى Jean de Salisbury .

وأهم ما يذكر عن أيبيلارد في الأخلاق قوله إن النية هي أصل العمل ، وبها وحدها يجب أن يقوم العمل . ويجب ألا تفهم النية على أنها ما يحتمل للإنسان أنه صحيح ، بل هي ما يعتقد الإنسان أنه مطابق للواقع .

وأهمية أيبيلارد الكبرى هي في أنه كان عقلية دقيقة ولو لم تكن جبارة ، وأنه كان بشيراً بحرية العقل في المصور الوسطى ، وأنه أثر تأثيراً كبيراً في إحياء الدراسات القديمة لأنه تأثر الكتاب الأقدمين أمثال شيشرون وفرجيل ، وفضلاً عن أفلاطون وأرسطو . لذلك نرى أن أيبيلارد أكثر ما يكون شهراً من حيث الثقافة رجال عصر النهضة منه رجال المصور الوسطى . كما كان أيبيلارد أستاذاً ممتازاً أثر في كل من تنفذ على يديه . وهو أول من عمل على إقامة جامعة باريس . لهذا ليس من الغريب أن يسمى أيبيلارد : المبشر بزعة التنوير في العصر الحديث .

مدرسة الشارتريين

اختلف المؤرخون في بيان الصفة التي يجب أن تحدد مذهب رجال هذه المدرسة . ولكن هذه الصفة ترجع في النهاية إلى صفة القول بوحدة الوجود . فنرى مثلاً أن دوفاف De Wulf يقول إن الشارتريين كانوا على الطرف بين

أصحاب مذهب وحدة الوجود وبين القائلين بإله واحد مستقل عن العالم. وأشهر رجال هذه المدرسة هو تيرى دوشاتر Thierry de Chartres (+ ١١٥٥). عرض تيرى مذهبه في كتاب سماه « الأسفار ^(١) السبعة » . وقد أراد أن يعارض بهذا العنوان « الأسفار الخمسة » لموسى : وأكبر من تأثره تيرى هو أفلاطون والأفلاطونية الجديدة ، ثم تأثر اسكوت أريجين . والواقع أن مدرسة الشارتريين تنسب إلى سكوت أريجين ، وتمثل استمرار الفغايد الأريجينية في فلسفة العصور الوسطى ، وقد استطاع تيرى أن يكمل النفس الذى تركه سكوت أريجين في موضوعى : خلق المادة ، ثم روح العالم .

بدأ تيرى بهذه في الكتاب الساف الذى ذكر بعرضه لفكرية العالم الأربع . فقال إن الله الفاعلة هي الله القادر وهو يخلق المادة ، ولله الصورية هي الله الذى يخلق بحكمته ويتبدیه صورة المادة ، أو بعبارة أخرى : الذى يحدث النظام بعمله في المادة الأولى أى الله للصورية. أما الله الفاعلة فهي الروح القدس لأنها الخير . أما الله المادية فهي العناصر الأربعة .

ذلك هو الجزء الجديد الذى أدخلته مدرسة الشارتريين في تصورات العصور الوسطى ، ويلاحظ أن تيرى يحاول أن يفسر أو أن يوفق بين الآيتين اللتين تقول أولاهما إن الله قد خلق الأشياء منذ الأزل مرة واحدة ، والآية الأخرى التي تقول إنه خلق الأشياء في ستة أيام . ويرى تيرى أن مهمة القليل-وف الأولى والأخيرة هي في التوفيق بين الآيتين .

ويرجع تيرى الوجود إلى الوحدة ، ويقول إن الوحدة سابقة على الأعداد المركبة . وهذه الوحدة هي جوهر الوجود ، وأما السكثرة فلا وجود لها إلا باعتبارها مشاركة في هذه الوحدة .

ويُغْرَق في هذه الواحدية ، حتى يحاول أن ينظر إلى التثنية باعتبار أن أفانيه مأخوذة عن الوحدة الأولى . ويقول إن الجوهر جوهر واحد ، تصدر عنه بقية الأشياء . فذهبه يبدو كما لو كان صورة أولية لمذهب أسينوزا .

وثمة شخصية أخرى إلى جانب شخصية تيرى هي شخصية برنار سيستر Bernard Siyestre . وأهم ما قاله هو نظريته في الزمان إذ يقول إن الزمان قد خلق ، إلا أنه ان يضي لأن الزمان ، — وهنا يظهر أثر أفلاطون واضحاً — هو صورة للأبدية وسنتق منها ، وعلى ذلك يأتي وقت يقف فيه هذا الزمان واسكنه بسود من جديد . فالزمان شبيه بالأبدية من ناحية ، اعدم فتاته ، وهو من ناحية أخرى قائم أو متميز لأنه يمر بدورات ولا يستمر على حال واحدة .

وقال بنظرية أخرى وتلك هي أن العالم ككل روح بنصف بالحياة ، ومنها تصدر بقية الأشياء . فوحدة الوجود هنا تصورت على النحو الذي تصوره اسكوت اربجيم للوجود . وعلى كل حال ، فإن مدرسة الشارترين تحتاز بالقول بوحدة الوجود ويقولها بروح العالم ، وجعلها روح العالم والروح القدس شيئاً واحداً .

القرن الثالث عشر

تأثير أرسطو والنهضة الارسططالية الجديدة

عهد الفراجة واختقال التراث اليوناني

إلى أوروبا المسيحية

تسكاد المصور الوسطى أن تنقسم إلى قسمين :

(١) القسم السابق على القرن الثالث عشر ؛

(ب) القسم المبتدىء من بداية القرن الثالث عشر حتى القرن السادس عشر .
وتقوم هذه التفرقة على أساس نفوذ أرسطو والتراث اليوناني في العالم المسيحي .
فيعد أن كان الطب ينحصر في رسائل موجزة لرجال لاقية لهم ، عاد الطب ابتداء
من القرن الثالث عشر إلى رؤسائه أبقراط وجالينوس . وبعد أن كان للفلك
منحصر في رسائل تافهة مثل رسائل بيد Ptolemy ، أخذ الفلك صورة جديدة عن
طريق المؤلفات التي وصلت إلى رجال المصور الوسطى سواء أكانت هذه المؤلفات
هي اليونانية أم مؤلفات الفلكيين العرب مثل لأفرغاني والبزاني وأبو معشر .
ونجد من جانب الدراسات الفلسفية أنه لم يكن لدى رجال المصور الوسطى غير
بعض كتب « الأرخان » ، ثم المقولات المنحولة إلى القديس أوغسطين . وكانت
الدراسات على كل حال تقتصر على رسائل هزيلة لهيد وغيره من رجال المصور
الوسطى الذين عاشوا خصوصاً في القرنين الثامن والتاسع . ولكن أوروبا أخذت
تترجم التراث العربي منذ القرن الثاني عشر . وكانت مراكز الاتصال بين أوروبا
والإسلام في موحدين : أولها في أسبانيا ، وثانيها في صقلية وملككة نابولي .
وقد بدأت هذه الحركة أول ما بدأت في مطبوعة على يد رئيس أساقفتها الذي

كون من حوله مدرسة من المترجمين — قام على رأسها أشهر المترجمين وهو جند يسافى رئيس الشامسة في هذه المدرسة ، وكان أكثر هؤلاء المترجمين من اليهود . وأول ما بدأت حركة الترجمة بدأت بكتب الفلك والرياضيات والطب ، ثم امتدت إلى الفلاسفة . وهذه الظاهرة نفسها وجدت من قبل في العالم العربي ، وذلك لأن الحاجة العامة تسمى دائماً الحاجة الضرورية .

بدأت من القرن الثاني عشر ترجمة الفلاسفة . فترجمت موسوعة ابن سينا الفلسفية وهي كتابه « الأشفا » . ثم انتقل المترجمون بانتهاء ذلك العصر إلى غير ابن سينا من الفلاسفة . فترجم الفارابي والمكفدي ، واستمرت حركة الترجمة شيئاً فشيئاً حتى ترجم أكثر الفلاسفة العرب . وقام اليهود بالدور الأكبر لأنهم كانوا أداة اتصال بين العالم الإسلامي وأوروبا . وكانت طويقتهم في الترجمة أن يضموا الكلمة اللاتينية أو العامية الرومانية فوق اللفظ العربي ، ثم يقوم كاتب مسيحي فيضع الصيغة الأخيرة للترجمة . لذلك كانت التراجم تنسب إلى مترجمين مختلفين . والواقع أن الواقع الحقيقي للترجمة هو الكتاب المسيحي .

كانت الترجمة في القرون الثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر عن العربية مباشرة ، أما في القرون المتأخرة فقد أصبحت الترجمة عن العربية . وبلاحظ أن هذه الطريقة في الترجمة لم تكن سديدة لما هنالك من اختلاف كبير من تركيب العبارة في اللاتينية وتركيبها في العربية . وعلى كل حال فقد قام المترجمون بمجهود كبير في هذا السبيل ، وأشهرهم جند يسافى ويوحنا الاشيلي وجيراردو الكركموني . وهنا يجب أن نشير إلى أن مجرد الإشارة في كتب الفلاسفة للمسيحيين لا تنهض دليلاً على أن كتب الفلاسفة الإسلامي المشار إليه قد ترجمت بالفعل إلى اللغة اللاتينية . فلإشارات إلى ابن بابطة يحيل إلينا أنها ليست إشارات مأخوذة عن النص الأصلي مباشرة ، بل هي مأخوذة عن إشارات في كتب أخرى وخصوصاً كتب ابن رشد .

كان جند بساقي متأثرًا بكل القائل بالفلاسفة المسلمين، وقد ظهر ذلك في كتابين له : الأول كتابه «خلود النفس»^(١) وقد أصبح هذا الكتاب هو المصدر الرئيس الذي اشتق منه أكثر الفلاسفة المسيحيين براهينهم على خلود النفس . والثاني هو «تصنيف الفلاسفة»^(٢) هو عبارة عن موسوعة فلسفية تشمل تقريباً كل فروع الفلسفة من طبيعيات وأخلاقيات وإلهيات . ويظهر في هذين الكتابين تأثير الفلاسفة المسلمين ، لأن جند بساقي يشير باستمرار إلى ابن سينا وابن رشد والقارابي والسكندري . إلا أنه يلاحظ أن أرسطو الذي عرفته أوروبا عن طريق العرب لم يكن أرسطو الحقيقي بل أرسطو في موضح أفلاطونية . ولم يكن مصدر هذا أن الشراح المسلمين قد فهموا أرسطو هذا الفهم ، بل كان بعض الكتب ينسب زوراً إلى أرسطو ، وحقيقة هذه الكتب أنها كانت أفلاطونية محرفة ، كما هي الحال في كتاب «أنولوجيا أرسطوطاليس» ، الذي هو عبارة عن تلخيص موسع «لتناسوعات» من أربعة إلى ستة لأفلوطين . ثم كتاب «في الخير الخفى» - فهو تلخيص مأخوذ عن «عناصر أنولوجيا» تأليف أرفلس . فهذه الكتب الأفلاطونية المحدثة كانت تنسب إلى أرسطو ، فكان أرسطو إذن ممزوجاً بأفلوطين سواء في كتب الشراح المسلمين وفي هذه الكتب المنحولة إلى أرسطو . جاءت هذه الموجة من الترجمة إلى أوروبا ، ثم أضيفت إليها موجة أخرى صدرت عن التراجم المباشرة عن اليونانية ، فبرزت الجامعات الأوروبية . وذلك لأن جامعة باريس كانت قد أُنشئت في ذلك الحين ، إذ جمعت في سنة ١٢٠٠ جميع مدارس باريس تحت إشراف هيئة واحدة بفضل البابا إنوسنت الثالث والأميراطور فيليب أوغسطس . وفي سنة ١٢١٥ صدق البابا غواين هذا الجامعة وانتخبها بالبابا عنه المندوب البساوي روبري كورسون . ودخلت الكتب

D : immortalitate animae (١)

De divisione philosophiae (٢)

المتبعة لأرسطو في هذه الجامعة . بل دخلت إليها أيضاً كتب الإلهيات وكان
القائمون على أمر هذه الجامعة يعرفون خطر هذه الكتب . أمثال جتيوم^(١)
دوسبر وجتيوم^(٢) دوفرن . ونحن نرى الأخير يشير إلى مذهب ابن سينا وابن
رشد وغيرهما من الفلاسفة المسلمين قصد تنفيذها . فمما كان على السلطة الكندية
إذ أن تتخذ موقفاً معينا إزاء هذه الحالة . لأن مذهب أرسطو لم يكن متفقاً مع
ما عُرف حتى ذلك الحين . فبدأت السلطة الدينية بالتحريم . فنرى أنه في مجمع
باريس الذي ترأسه بيردى كوربي^(٣) أوقف سانس عام ١٢١٠ قد حرمت
دراسة طبيعيات أرسطو بل وحرم عمل أي تلميذ لها . وامتد هذا التحريم
إلى غيره من الفلاسفة . ولكن إذا كان هذا التحريم قد شمل باريس ، فإنه
لم يشمل بقية جامعات فرنسا وأوروبا . فظلت جامعة نولوز حرة تدرس ما شاء .
ومن هنا استمرت التراجم تغزو الجامعات الأوروبية . ووجد سيدان إلى جانب
هذا ساعداً على نفوذ هذه التراجم :

أولاً — أن الكتب الطبية والفلسفية والرياضية التي سمح بتدريسها
احتوت أيضاً على الكثير من مذاهب أرسطو الطبيعية .
ثانياً — من أجل تنفيذ هذه الآراء لأرسطو طاليت كان لا بد من معرفتها
أولاً .

واستمرت حركة نفوذ مؤلفات أرسطو شيئاً فشيئاً حتى إن قرارات التحريم
بدل هي أيضاً على التطور في النظرة إلى هذه المؤلفات . فقرار غريغوريوس التاسع
سنة ١٢٣١ — حرم دراسة الطبيعيات إلى أن تقوم لجنة ، فتظهر هذه الطبيعيات
من الأقوال التي لا تتفق والدين — وكذلك في القرارات التي صدرت بعد

Guillaume d' Auxerre (١)

Guillaume d' Auvergne (٢)

Pierre de Corbeil (٣)

ذلك ، مثل قرار أنوحنت الرابع سنة ١٣٦٢ . واستمرت المؤلفات تدخل الجامعات حتى نرى أنه في سنة ١٣٦٦ قد أصبح مفروضاً على الطلاب الذين يريدون الحصول على إجازة اللبسان في الآداب أن يعرفوا مؤلفات أرسطو الطبيعية . وعلى هذا نرى أن كل كتب أرسطو قد دخلت تماماً في الجامعة الأوروبية . ووجدت إلى جانب هذه التراجم عن العربية ، تراجم عن اليونانية مباشرة وأشهر المترجمين عنها هو جيوم دو مريك^(١) . وقد كان عوناً للقديس توما في شروحه على أرسطو .

وإذا نظرنا الآن نظرة عامة إلى الفلسفة في القرن الثالث عشر ، وجدنا أن الاتجاهات تسكاد ترجع إلى الوقت الذي اتخذته كل مدرسة إزاء الأفكار الجديدة التي بدأت تغزو العالم الأوروبي ، سواء من الشرق عن طريق الكتب العربية ومن بين نقطة عن طريق الكتب اليونانية . ثم إن هذه المبادئ اختلفت باختلاف المدارس التي نشأت فيها . فيلاحظ أن الاتجاه السائد في جامعة باريس غير ذلك الذي كان يسود في أكسفورد . كما أن النزعة الغالبية عند أتباع طريقة القديس دومينيك (المتوفى عام ١٢٢٢) غير تلك التي غلبت على أتباع القديس فرنسيس (المتوفى عام ١٢٢٦) . وعلى كل حال تنقسم هذه المدارس إلى أربعة أقسام رئيسية .

١ - المدرسة الأوغسطينية : وكان يمثلها أتباع طريقة القديس فرنسيس . وقد ساروا على الطريقة الأوغسطينية متأثرين بالقديس أوغسطين . كما كانوا استمراراً لتعاليم اللاهوتيين . إلا أن هؤلاء الأوغسطينيين الجدد كانوا حريصين على ألا يقعوا في مذهب وحدة الوجود ، فاضطروا إلى الأخذ بأقوال أرسطو خصوصاً في الميول والصورة .

٢ — مدرسة أتباع طريقة القديس دومينيك : وكانوا متأثرين بفلسفة أرسطو . وأصبحت هي الأساس . فنجد أن هذه الفلسفة الأرسطائية تكون في كل أجزائها الأساس لكل المذهب الفلسفية التي أتت بها رجال هذه المدرسة . وأشهر المثاليين لهذه المدرسة ألبير الكبير والقديس توما الأكويني . وقد نجحت هذه المدرسة نجاحاً كبيراً ، إذ استطاعت أن تحارب للفرعات المتأثرة بالفلسفة الرشدية بنفس الأسلحة التي استخدمتها هذه الفلسفة .

٣ — المدرسة الرشدية اللاتينية : لم تكن هذه المدرسة كما جئنا ننتهز بالتوفيق بين الدين والفلسفة . فابتعدت عن المسيحية حتى اعتبرت بدعة مخالفة للدين . وأشهر ممثلها سيجر البرابتي .

٤ — مدرسة أكسفورد : كانت هذه المدرسة هي النواة للمذهب التجريبي في العصر الحديث . وقد تأثرت الفلسفة العربية من الذاهية العلمية ، خصوصاً في الفلك والرياضيات . وأشهر ممثلها روجر بيكون .

١ — المدرسة الأوغسطينية

نشأت هذه المدرسة في وسط الطريقة الفرنسيسكانية . وكان أول المثاليين لها اسكندر دوهالس Alexandre de Halès (+ ١٢٤٥ م) الذي أصبح استاذاً في جامعة باريس إلى جانب كونه تابعاً من أتباع القديس فرنسيس . وقد استمر في التدريس بباريس حتى وفاته . وكان عمله الرئيسي مقتصرًا على شرح كتاب « الأقوال » لبطرس اللباردي . وطريقته في هذا الشرح هي طريقة منهج « نعم ولا » . وأشهر الآراء التي أدلى بها اسكندر دوهالس :

أولاً — قوله بأن المادة كلية واحدة ، بينما الصور عديدة مختلفة .

ثانياً — قوله بالتوفيق بين تجريد الكلاليات عند أرسطو ونظرية الإشراف عند أوغسطين .

وجاء جان دولاروشيل بلمحة اسكتندردوهاليس من بعده واختلف مع أساتذته في القول بوجود مادة كلية وإن اتفق معه في ثانی القولین .
أما الشخصية الرئيسية التي تمثل أعلى درجة وصلت إليها الأوغسطينية في المعبود الوسطى فهي شخصية القديس يوفوفنثورا .

القديس بونا فنتورا

اسمه العلامى جيو فانتى فيداتزا . ولد في مدينة بليوريا Bagnorea بالقرب من Viterbo سنة ١٢٢١ . والتحق في سنة ١٢٣٨ بطريقة القديس فرنسيس . ثم ذهب إلى باريس حيث درس على يد إسكندر دوهالس من سنة ١٢٣٨ إلى سنة ١٢٤٥ ، ثم انتقل إلى جان دولاروشيل من سنة ١٢٤٥ إلى سنة ١٢٤٨ . وهنا يجب ألا ننسى مسألة اشتغال القديس بونا فنتورا بالفلسفة الأوغسطينية وانصرافه عن فلسفة أرسطو . وبذهب الكثيرون من اللورخين إلى أنه لو عرف القديس بونا فنتورا مذهب أرسطو كما عرفه القديس توما انفل مثل ما فعل القديس توما ، ويجب أن نطرح هذا القول لأن القديس بونا فنتورا قد عرف مذهب أرسطو معرفة لا بأس بها ؛ ولما كان طبيعته كانت أقرب إلى التصوف والإشراق منها إلى النزعة العقلية والمنطق .

بدأ بونا فنتورا التدريس في جامعة باريس سنة ١٢٤٨ ، واستمر أولاً حتى سنة ١٢٥٥ لخاز شهرة واسعة خصوصاً عن طريق مواعظه وخطبه . وكان في تلك الأثناء بشرح كتاب « الأقوال » ، وكانت نبرة هذا الشرح أن أخرج كتابه الرئيس : « الشروح على كتب الأقوال الأربعة لبطرس الفياردى » واستمر في هذا الشرح حتى أثبت بعد ذلك مشكلة كبيرة بين رجال الدين الرهبان ورجال الدين العلمانيين حول القديس في جامعة باريس ، وهي : هل يسمح لرجال الدين الرهبان أن يكونوا أساتذة في جامعة باريس ؟ وكان مثار هذه المشكلة كتاباً كتبه جيوم دو مانت أمور Guillaume de Saint-Amour بعنوان « المصور الحديثة جداً » وانتهت هذه المشكلة بأن أصدر البابا قراراً بتعيين القديس بونا فنتورا والقديس توما أستاذين في جامعة باريس . ولما كان أساتذة جامعة باريس أنفسهم لم ينفذوا هذا القرار في الحال ، وإنما اضطروا إلى

ذلك في السنة الثالثة أي عام ١٣٥٧ . ومضج كل من القديسين لقب دكتور .
إلا أن القديس بونافنتورا لم يستطع أن يقوم بالتدريس في الجامعة لأنه كان قد
عُيِّن شيخاً أو مرشداً عاماً لطريقة القديس فرنسيس . واستمر في العمل لصالح
الطريقة فرحل إلى ألمانيا وإيطاليا وفرنسا . وفي أثناء عودته إلى إيطاليا عام ١٣٥٩
كتب كتابه المشهور « رحلة ^(١) القمل إلى الله » . وفي سنة ١٣٦٦ عقد مجمع
كبير لطريقة الفرنسيسكان قرر فيه أن يقوم للربيدون بالمناقشة والتدريس .
ودعي في عام ١٣٧٣ لإلقاء محاضرات في جامعة باريس ، فألقى ثلاثة وعشرين
محاضرة ثم أخذت عن كتاب « الباحث في الأيام الستة ^(٢) » . وحينما تولى
كرسي اللاهوتية بعرج بحوار الماشر عيده كاردينالا ، واستمر في هذا المنصب حتى
وفاته في نفس السنة التي عين فيها ، يوم ١٥ بوليه سنة ١٣٧٤ .

منهج القديس بونافنتورا

كان بونافنتورا يسير في بادئ الأمر على الطريقة المدرسية الخالصة ،
ويتلخص في :

- ١ — شرح النص .
- ٢ — تفسير النص .
- ٣ — عرض المسائل التي يحتملها النص .
- ٤ — إظهار الصعوبات التي في ظاهر النص
- ٥ — الإدلاء بالحجج المعارضة للنص
- ٦ — الإدلاء بالحجج المؤيدة للنص
- ٧ — حل مواضع الخلاف والإدلاء بالرأى الأخير . إلا أنه لم يسر على هذا

Itinerarium Mentis in Deum (١)

Callationes in Hexameron (٢)

للمنهج إلا في مستهل حياته العلمية أي حينما كان أستاذاً في جامعة باريس .
ولكنه اعتمد في الدور الثاني على الوجدان ، وأصبحت لديه تجربة صوفية حياً
متأثراً بالقدّيس فرنسيس . ومن هنا كان الخلاف الكبير بين منهج القدّيس
بوناڤتورا ومنهج القدّيس توما . فإن كان الأخير يجعل المعرفة العقلية هي
الصحيحة نجد الأول يجعل المعرفة الوجدانية أو العيان هي الصحيحة . فليس
الغرض من الفلسفة ، في رأيه ، أو من التفكير أن يثبت العقائد الإيمانية ، إنما
الغرض هو إضاءة هذه العقائد وشرحها .

العقل والنقل

بدأ بوناڤتورا بحثه في تجربته الروحية وهي قبل يقوم به الإنسان . وعن
طريق هذا العقل يستطيع أن يصل إلى الإشراف الإلهي ، وهذا هو الغاية
الأخيرة . إن الإنسان مملوء بالرغبات ، وهذه الرغبات ترجع إلى ثلاث رئيسية:

- ١ — الرغبة في العلم .
- ٢ — الرغبة في السعادة .
- ٣ — الرغبة في السلام .

فالإنسان يندشوق إلى معرفة حقائق الأشياء ويحاول أن يكتنه سر الوجود ،
كما أنه يطلب السعادة في سعيه في الحياة ، لأنه يميل دائماً إلى طيب الخير واجتناب
الشر . وهذا كله وسيلة إلى الرغبة الأخيرة التي هي أس كل الرغبات ، وهي
رغبة السلام ، بمعنى أن يكون الإنسان خالياً من كل الشهوات ، وقد وصل إلى
درجة العظماء التي يستطيع الإنسان عن طريقها أن يذم برؤية الله . وللمسيح
حينما أوصى قال « لقد تركت لكم السلام » . وكان القدّيس فرنسيس يبدأ
بالسلام في كل مواعظه . فالغاية الأخيرة هي إذن السلام . إلا أن هذا السلام
لا يمكن أن يتم إلا إذا كان موضوع العلم لامتناهياً . فالفلسفة منذ أرسطو أشادوا

جاذبة في العلم . فالعلة الأولى من علل السلام ، وهي الرغبة في العلم ، لا تتحقق إلا إذا كان موضوع العلم موضوعاً لا متناهياً . وكذلك الحال في رغبة الخير لا يمكن أن يكون ثمة خيرٍ إلا إذا كان هذا الخير لا متناهياً ، وإلا وقف الطلب عند حد ما دام الإنسان قد جعل موضوع هذا الطلب الأشياء المتناهية . وعلى ذلك لا بد له إذا كان يريد أن يصل إلى السلام ، أن يكون موضوع نشوقه ، سواء من ناحية العلم ومن ناحية الخير ، لا متناهياً . فالنهاية التي يجب أن يرى الإنسان إلى تحقيقها هي اللامتناهى وهي الله . ولهذا فإن الروح أو العقل الإنساني لا بد له أن يرى إلى تحقيق هذه الغاية . ومن هنا فإن مسلك الإنسان في الحياة رحلة إلى الله . وهذا هو معنى عنوان كتابه المشهور : « رحلة العقل إلى الله » .

كيف يقوم الإنسان بهذه الرحلة ؟

يجب أن نلاحظ أن هذه المسألة لا يمكن أن يحاط بها إلا بعرض نظرية القديس بونافنتورا في الصلة بين العقل والنقل .

العقل والنقل

العقل هو البحث اليقيني الذي يقوم به الإنسان كي يصل إلى المعرفة اليقينية . خاليتين هو الأساس أو الغاية المطلوبة من المعرفة العقلية . كذلك الحال في النقل : فالعقل هو الذي يؤدي إلى اليقين . إلا أن ذلك يختلف : فيجب أن نفرق بين نوعين من اليقين بالنسبة للعقل :

أولاً - التعلق باليقين

ثانياً - وضوح اليقين

أما التعلق باليقين فإن العقل فيه أقل درجة من النقل . فنعن نشاهد أن رجل الإيمان قد يضحى بحمانه ويستشعر من أجل معتقداته الدفينة ، بينما لا نجد إنساناً يريد أن يضحى بحياته من أجل نظرية هيدسية .

أما وضوح اليقين فتجد فيه أن الإيمان لا يأتي بيقين واضح بل يقدم صورة أولية محتاج إلى تفسير . أما العقل فعلى العكس من ذلك ، يأتي الإنسان بيقين واضح يستطيع أن يثبت في كل تفاصيله في سهولة دقة .

تقوم المعرفة العقلية على ثلاث ملكات :

- ١ - ملكة الحس : التي تأتي بالتأثيرات الخارجية وتطبع صورتها في الدهن .
- ٢ - ملكة الخيال : وتقدم للإنسان من التأثيرات المختلفة صوراً مجتمعة .
- ٣ - ملكة التجربة : وهي نضم التصورات وتكوّن القضايا ، ومن القضايا تكون البراهين .

أما النقل فعلى العكس : يأتي بالحقيقة الإيمانية مؤيدة بشيء واحد هو القوة الدبئية . وليس فيها انتقال من حقائق إلى حقائق أخرى بل هي أشياء تأتي إلقاءً ، وعلى الإنسان أن يؤمن بها أو بطرحها مرة واحدة . وعلى ذلك فحيث تنتهى الفلسفة أو العقل يبدأ الإيمان . لأن الإنسان في الفلسفة أو العقل يبدأ من حقائق تلو أخرى ، حتى يصل إلى اللبائى الأولى . وعلى العكس من ذلك نرى الإيمان يبدأ من حقيقة إيمانية أو معتقد مرسوم في السكتب القدسة ثم يأتي البرهان بعد ذلك . فالاختلاف بين الاثنين هو اختلاف في نقطة البدء إذن . أما من حيث البرهنة فليس ثمة اختلاف تقريبا . وعلى هذا يمكن استخدام القياس للمطلق في المعرفة العقلية أو العقلية . ويكون الاختلاف في اللدسات الكبرى فقط ، وهي الهادى العامة في الفلسفة .

وليس من شك في أن العقل شيء إلهي ، وأنه يمكن أن يصل إلى الحقيقة . إلا أن ذلك لا يمكن أن يتم عن طريق النقل وحده . فالعقل لا يملك بنفسه كل القوة التي يستطيع أن يصل بها إلى نهاية الغرض . لذلك وجب أن نفرق بين العقل وميدان النقل . ومن أجل هذا يقول بونا فكتور إن من الواجب أن نفرق بين مهدين : - العمود السابق على المسيحية ؛ والهدم الذي ظهرت فيه

المسيحية . فقد وجد في العهد السابق على المسيحية أناس اشتغلوا بالبحث ، وذلك عن طريق العقل وحده . انبحث إذن فيما وصلوا إليه لفتبين إلى أى مدى يمكن الاعتماد على العقل . وأهم نموذجين ممن اعتمدوا على العقل هما أفلاطون وأرسطو ، وهما يمثلان نوعين متمازتين : إحداهما النزعة إلى أعلى ، والأخرى النزعة إلى أسفل : والنزعة الأولى تنجه نحو الله ونحو العالم الآخر ، بينما تنجيه النزعة الثانية نحو العالم الأرضى . ومن أجل هذا استطاع أفلاطون أن يصل إلى شيء من الحقيقة في الإلهيات ، بينما لم يستطع أرسطو أن يصل إلى شيء من هذا . استطاع أفلاطون أن يصل إلى حقيقة التوسط بين العالم وبين الله عن طريق نظرية المثل ، لأن الصور عند أفلاطون هي الواسطة بين الله وبين العالم الأرضى . إذ الأشياء لا وجود لها إلا بشاركتها في هذه الصور . كما أن هذه الصور هي أفسكار لله ، وهى الصور الأولى للوجود في ذهن الله منذ الأزل وعلى أساسها تخلق الأشياء . تلك هى حقيقة وصل إليها أفلاطون عن طريق عقله وحده .

ولما لم ينظر أرسطو إلى العالم العلوى ، بل انجيه إلى العالم الأرضى ، فإنه لم يستطع أن يعرف إلا ما هو موجود في الطبيعة ، ولم يعرف عن العالم العلوى شيئاً . وكانت نتيجة ذلك أن أخطأ خطأً مُثَلَّثاً — فأخطأ أولاً : لأنه لم يقل بوجود الصور التى هى أفسكار الله ؛

وأخطأ ثانياً — لأنه لم يقل بالعبادة الإلهية ،

وأخطأ ثالثاً — لأنه قال بالضرورة وأنكر الحرية .

فترى أرسطو ينكر على أفلاطون نظريته في الصور . ثم يصف الله بأنه لا يعلم غير ذاته — ويكفى بأن يجعله مستقلاً في ذاته لا يعنيه شيء من أمر العالم ، في حين أنه قال على العكس من ذلك بأن الأشياء تتحرك أو توجد باعتبارها عاشقة لله ، لا باعتبارها معاملة له .

فإذا كان الله لا يعرف غير نفسه فهو لا يمتنى بأى جزئ من الجزئيات ؛ فلا يعنى بالإنسان ، ونهياً لهذا ليس ثمة نهاية إلهية . ومعنى هذا أن الأشياء تنحصر وتسير وتعمل بالضرورة ، وكل شيء يسير تبعاً لقانون الضرورة . فالإنسان إذن ليس مستولاً عن شيء ، إذ أنه ليس حراً في أن يفعل شيئاً . ويترتب على هذا القول أن لا عقاب ولا ثواب ولا جفة ولا نار .

أدت هذه الأخطاء الثلاثة بأرسطو إلى عى مثلث :

١ — عى عن الخلق ، فقال يقدم العالم ، وحل على أفلاطون لأنه لم يقل بمثل هذا .

٢ — عى عن خلود النفس وعن العقاب والثواب . فذهب أرسطو إما أن توجد نفوس لانهاية لما ؛ وإما أن تكون هناك نفوس تناسخ بعضها بعضاً ؛ وإما أن تكون كلها نفساً واحدة . وهذا هو الرأى الذى انتهى إليه أرسطو كما شرحه ابن رشد . فوحدة العقل الفعّال هى المذهب فى النفس الإنسانية حين كان العقل الفعّال واحداً فى جميع الناس ، فمعنى هذا أنه ليس لدى كل إنسان نفس خاصة به خالدة ، يحاسب فيها بعد على أعمالها . وهذا الخطأ الثانى يؤدى حتماً إلى العى الثالث .

٣ — عى عن فكرة الثواب والعقاب أو الجنة والنار . لذلك يمكن القول بأن أرسطو كان فيلسوفاً رديفاً . ففلسف فلسفة لاخير فيها وهى فلسفة القاييسيات ، ويجز عن توجيه بصره إلى العالم العلوى . ومن ذلك نستطيع القول بأن العقل حينما ينزل إلى هذا الميدان وحده لا يستطيع أن يصل إلى الحقائق الرئيسية . فنعن نضيف إلى الفلاسفة أمثال أفلاطون شيئاً من الإشتياز لأنهم وصلوا عن طريق الإشراف الإلهى إلى بعض الحقائق ، ولكنهم محجوزوا عن الوصول إلى كل الحقائق . فقد وصل أفلاطون إلى فكرة الله ولكنّه قَصَرَ فى

ذكر صفاته . ومعنى ذلك أنه لم يستطع أن يصل إلى حقيقة الله كاملة ، وهذا هو
الطلب الأخير ، فإن لم ندركه فعنى ذلك القضاء على الخطوات الأولى التي وصلنا
إليها — فما لفلک الخطوات من قيمة إلا باعتبارها مؤدية إلى الخطوة الأخيرة ،
ألا وهي إثبات وجود الله وبيان صفاته . فلا بد إذن من أن نهيب ، إلى جانب
العقل ، بالنور الإلهي ، وهو نور الوحي أو النقل .

والخلاصة أن الإيمان لا بد أن يوجد إلى جانب الفلسفة ، ولا بد من الحنف
الوحي كي يتمكن العقل أن يسير في طريقه . والخطأ الأكبر هو أن يتوقف
الإنسان في سلوكه نحو الحقيقة .

وتتضح مسألة رحلة الإنسان من الأرض إلى الحق في الذكر التي يقول
يها القديس بونافنتورا ، وهي فكرة اللطف الواهب للقداسة . هذا اللطف
يتم عن طريق ثلاثة أمور :

١ — الفضائل الأصلية ؛

٢ — المواهب التي من لدن الروح القدس أو للمواهب القدسية على حد
تعبير الصوفية المسلمين .

٣ — السعادات .

فقد أفسدت الخطيئة روح الإنسان ؛ فليس ، كي يدرك الله ، أن يبدأ
بالخلاص من الخطيئة فيطهر نفسه عن طريق الفضائل الرئيسية التي تولد الإيمان
في النفس ، وهذه هي الدرجة التي فيها يدرك الإنسان الحقائق إدراكاً تاماً ساذجاً
يتم عن طريق التقايد أو الثقة بأولي العرفان . إلا أن اللطف الواهب للقداسة
لا يقتصر على هذا ، بل يهيئ الإنسان من جديد لتلقي الغاية النهائية من الحقيقة
وهي رؤية الله رؤية عيان . وهذه التهيئة تتم بأن يمنح اللطف مواهب من لدنه .
ومهمة هذه المواهب على حد تعبیر القديس بونافنتورا أن تهيب النفس لقبول

العيان . ثم تأتى بعد ذلك الخطوة الثالثة لنتم للكاشفة أو العيان ، وفيها تكون النفس وجهاً لوجه أمام الله .

ويلاحظ أن القديس بوناقتورا قد جعل اللاهوت في المرتبة الثانية التي فيها يمنع اللطف الواهب للقداسة اللواهب القدسية فيهيء النفس للخطوة الأخيرة وهي تناظر عنده للتصوف . فإذا كان الأمر كذلك فاللاحظ أن الروح القدس في مدحها لهذه اللواهب تعطيها أولاً للؤمن الساذج ثم تنهها إلى رجل الدين ، وأخيراً تنهى رجل الدين لأن يتلقى الفصوص الإلهية عن طريق التصوف . وهنا لا نجد للفيلسوف مكاناً بين هذه الدرجات الثلاث . فهل معنى هذا إمكان اكتفاء الفلسفة بنفسها واستغنائها عن هبات الفيض النافع للقداسة ؟ أو معناه أن الفلسفة ولللاهوت شيء واحد ؟ هذا الشطر الأخير هو رأى القديس بوناقتورا ، لأن الفلسفة لا يمكن أن توجد ، في رأيه ، دون أن تكون متجذرة في محبتها نحو الله . وهذا لا يمكن أن يتم عن طريق العقل وحده ، بل لابد من مددٍ يستمد من اللطف الإلهي .

والواقع أن كل معرفة في نظر بوناقتورا هي دائماً خطوة متوسطة بين درجتين من درجات المعرفة . فالإيمان خطوة وسط بين الجهل وبين الفلسفة . والفلسفة خطوة وسط بين الإيمان وبين اللاهوت . واللاهوت خطوة وسط بين الفلسفة وبين هبة العلم . وهبة العلم خطوة وسط بين اللاهوت وبين نور المجد ، إذا استثنينا نور المجد ، وجدنا الأقيسة للخطوات الأخرى إلا باعتبارها مؤدية إلى نور المجد . ومن هنا نستطيع أن نقول إن الفلسفة مهمتها أقل من مهمة اللاهوت ، لكن مهمتها أرق من الإيمان ونجد شيئاً شبيهاً بهذا عند الفلاسفة ولاتكلمين للسلمين . فالعلم ، لديهم ، فوق الإيمان . والذوق فوق العلم . فالعلم عند السلمين يتناظر هبة العلم التي تصعد عنها القديس بوناقتورا .

وإذا نظرنا إلى الصلة التي يجمعها القديس بوناقتورا بين العقل والفعل ،

وجدنا أنها تختلف عنها عند توما . إذ يرى توما أنه رغم أن الفصل بين الفلسفة واللاهوت غير مبسر ، فإن من المستحيل الجمع بين الاثنين . وهو يحاول أن يفهم الفلسفة في داخل ميدان الفلسفة نفسها ، ويفصل بين الميدانين فصلاً تاماً . ولكن نرى على العكس من ذلك بونافنتورا لا يفصل بين اللاهوت وبين الفلسفة ، ذلك لأن بونافنتورا والمدرسة الأوغسطينية كانوا ينشدون وحدة في الفلسفة للمسيحية كلها . وفكرة الوحدة هذه أخذها فيها بعد ريمون لول Raymond Lulle في كتابه : « الفن الكبير » فأراد أن يجعل كل فرع التفكير المسيحي تكون وحدة واحدة : وقد أثر هذا الفن في ليبنتس حين قال بفكرة الخصائص الكلية :

Characteristica universalis

وبلاحظ مع ذلك أن بونافنتورا كان في تحديده للعلاقة بين الكل والجزء منطقياً مع المبدأ الأصلي الذي بدأ منه وهو المسيحية نفسها .

وجود الله

يقول بونافنتورا إن وجود الله وجود واضح بنفسه . ولكن هناك مع ذلك عدة مسائل يجب أن تدرس قبل أن تظهر هذه الحقيقة واضحة لكل للوضوح . أولى هذه المسائل أن ثمة أخطاء ثلاثة تنشأ من تصور فاسد أو برهنة ناقصة أو نتيجة غير حقيقية . فإذا تصور الإنسان الله تصوراً فاسداً ، أدى ذلك إلى عدم إدراكه لحقيقة الله . والمذنب وقعوا في هذا الخطأ هم أولئك الوثنيون الذين تصوروا الله باعتباره كأنه سامعاً ينهى عن المستقبل ، فلما وجدوا أوثاناً تنبئهم عن المستقبل آمنوا بها . وهناك من نظروا إلى النقص في العالم فقالوا بعدم وجوده مدبرة . وهناك من اقتصر على العالم إلى قصصهم عن إدراك الله . تلك هي الأخطاء التي تجعل فكرتنا عن الله غير واضحة .

هل معرفة الله ممكنة ؟

يجيب القديس بوناڤتورا على هذا السؤال بوجوب التفرقة بين الإحاطة ، وبين الإدراك . فالإحاطة بشيء مأمناها أن يكون الإنسان في مستوى الشيء المطلوب معرفته ، فيدركه تمام الإدراك ويحيط به عنفاً من جميع نواحيه . أما الإدراك فهو أن تصبح حقيقة الشيء واضحة للنفس حاضرة فيها . فإذا نظرنا إلى حقيقة الله وجدنا أنها يمكن أن تدرك ، ولا يمكن أن يحاط بها . فالمعرفة بالنسبة إلى الله ممكنة باعتبارها إدراكاً لا إحاطة . والقصود بالإدراك أبس أن يدرك الإنسان حقيقة الله كاملة ، وإنما القصود أن يدرك الإنسان وجود الله . فيجب إذن أن نفرق بين إدراك الماهية ، وإدراك الوجود . فالإدراك قد يقصر عن حقيقة ماهية الله ، واسكنه لا يمكن إلا أن يدرك وجود الله .

أسكن كيف يتيسر للمتناهى أن يدرك اللامتناهى ؟

هنا يجيب القديس بوناڤتورا بوجوب التفرقة أيضاً بين اللامتناهى من الناحية المادية ، وبين اللامتناهى من الناحية الروحية . فن حيث الامتداد لا يمكن الإحاطة باللامتناهى أو إدراكه . أما اللامتناهى من حيث الروح فهو بسيط كل البساطة . وهو لهذا موجود في كل جزء . ولا يمكن أن يقال إنه موجود في هذا الجزء ، لأنه بسيط ولا يقبل التجزئة ، فإذا ما أدركناه في جهة أدركناه في كل الجهات ، لأنه بسيط محيط بكل شيء . فإذا نظرنا إلى مسألة المعرفة من حيث إن الله لا متناهي وجدنا أن المعرفة ممكنة ، ولا يمكن أن تكون غير ذلك . إذن من الممكن أن ندرك الله في جزء من الأجزاء ، وذلك هو إدراك الله كله مادام الله بسيطاً .

براهين وجود الله :

البرهان الأول

يقوم هذا البرهان على أن فكرة الله موجودة في البس الإنسانية بالفطرة . فإن الإنسان بفطرته لا يمكن إلا أن يدرك وجود هذا الكائن الذى لا يمكن أن يتصوراً كبير منه ، وأما المسألة الرئيسية التى شغلت الأوغسطينين جميعاً هى : كيف يمكن أن تكون فكرة الله فطرية في العقل الإنسانى ، ونحن نرى أناساً من الوثنيين يقولون بفكرة غير صحيحة عن الله ؟

يهيب بوناقتورا هذا كذلك بالفرقة . فيقول بوجود للفرقة بين إدراك وجود الله ، وبين إدراك طبيعته . فوجود الله حقيقة موجودة بالفطرة ، أما إدراك طبيعة الله فهى عن طريق الاكتساب . ويختلف الناس في إدراك هذه الطبيعة . فالناس جميعاً لديهم فكرة عن الله ؛ لكنهم إنما يختزنون فقط في طبيعة الله من حيث صفاته وماهيته . وهذا ترى القديس بوناقتورا يفسر الجملة المشهورة التى قالها يوحنا المعمدان : « لا يوجد فإن لا يمكن أن يدرك وجود الله بنفسه وبطبيعته » . والاختلاف كبير بين بوناقتورا وبين ثوما في هذه الجملة . فالأخير يفسرها باعتبار أن الوسيلة إلى معرفة الله فطرية ، بينما المعرفة نفسها مكتسبة . أما القديس بوناقتورا فيفسرها باعتبارها أن هذه المعرفة نفسها فطرية في الإنسان . ومن هنا كان الاختلاف في طريقة البرهان ليهما .

أجل ، إن هذه المعرفة ناقصة ، ولكن المعرفة تشير مع ذلك إلى وجود الله وهى فطرية فينا . وهذا يتضح إذا ما عينا الرغبات التى نحدثنا عنها . فلهذا رغبة في الحكمة . وهذه الرغبة تتعلق بأكثر حكمة . فكأن لدينا إذن نزوعاً

طبيعياً نحو الحكمة الكبرى . هذا ، ولا يمكن أن يتعشق الإنسان شيئاً دون أن يكون هذا الشيء موجوداً . فهناك إذن موضوع اتعشق الإنسان وهو الحكمة العليا . وهذا موجود بالقطرة في الإنسان ، كما أن لدينا جميعاً نزوعاً نحو العادة أو نحو الخير .

وهذا النزوع لا يقتصِر على الخير كما نأمله بل يرتفع إلى الخير الأعلى والخير المطلق . فلدينا إذن نزوع فطري نحو الخير المطلق . كما أن لدينا نزوعاً نحو السلام الذي لا يتحقق إلا إذا كان أزلياً أبدياً ثابتاً ، وذلك هو الموجود بمعناه الكلي ، أو هو الموجود المطلق . ومعنى ذلك أن لدينا نزعة فطرية نحو الحكمة العليا ونحو الخير المطلق ونحو الموجود المسمى بالثابت — وهذه جميعاً بأسماء أشياء واحد هو الله . فكأن فكرة الله موجودة في نفوسنا بالقطرة . والله معقول حاضر في معقول هو النفس .

ويمكن الاعتراض على هذا بأن النفس ليست متناسبة في معقوليتها مع هذا المعقول الأول ، ولا يمكن أن تقارن به . ويمكن أن يكون هذا صحيحاً وأن المسألة مسألة إدراك الماهية . ولكن المسألة هي إدراك الوجود . فإن لم يتيسر إدراك الماهية فإن من اليسور إدراك الوجود . هذا هو برهان بوناقتورا الأول ، ويقوم على أساس أن فكرة الله فطرية فينا .

البرهان الثاني

يقوم هذا البرهان على المحسوسات ، مرتفعاً إلى للمقولات ، حتى يصل إلى المعقول الأول وهو الله . وبلاحظ أن الطريقة التي عالج بها بوناقتورا هذا البرهان تختلف عن تلك التي عالج بها توما نفس البرهان . فالقديس بوناقتورا يقول إن نقطة البدء في هذا البرهان يمكن أن تكون أي شيء ،

بينما يحرص القديس توما على اختيار نقطة البدء لأنها تكون جزءاً كبيراً من عصب البرهان .

يقول يوناقتورا إن الوجود كله فناء ، وإن الفناء جوهر مكوّن الوجود ، أي أن الفناء من ماهية الوجود . وليس هذا الفناء مقتصرأ على شيء دون آخر . فحين نجد أمادنا كأنثاً فانياً باعتبارها سادناً ، ويدل هذا قطعاً على وجود محدث . ونجد كأنثاً فانياً باعتبارها مركباً ، وهذا يؤذن بوجود البسيط ، لأن التركيب معناه انقضاء البساطة . ونجد كأنثاً فانياً باعتبارها متغيراً ، وهذا يفترض قطعاً وجود كائن ثابت لأنه لا وجود للمتغير إلا باعتبارها متعلّقة بشيء ثابت ، لأن كل حركة لابد أن ترتكز على ثبات ، فاليد المتحركة ترتكز على السكون . وبالجملة فإن الحركة والتغير يقتضيان الثبات ضرورةً . وهذه الأشياء جميعها تستلزم وجود كائن هو علة فاعلة ، وهو بسيط ، وهو ثابت ، وهذا هو الله .

ويجب أن نلاحظ أن القديس يوناقتورا ، وإن كان قد استخدم هذا البرهان الختص ، فإنه لم يستعمله ليشغل بحسوسات بل ليشغل بمقولات أيضاً . ذلك أن المقولات في نظر يوناقتورا سابقة على الحسوسات ، ولا وجود للأخيرة من ناحية المعرفة إلا بوجود الأولى . فنقطة البدء هنا هي المقولات وليست الحسوسات . ذلك لأننا إذا قلنا بالحدوث أو التركيب أو بالتغير فإننا لا نقول بهذا كله إلا بوصفه مقابلاً لصفات إيجابية موجودة في عقلا من قبل هي صفات التقدم والبساطة والثبات . فهذه الصفات الإيجابية آسبقة في الوجود وفي الذهن من الصفات الأخرى . فيقوم هذا البرهان إذن على المقولات وليست الحسوسات نقطة بدء مطلقة كما سيقول القديس توما فيما بعد — ومن هنا نرى أن هذا البرهان الثاني يميلنا إلى البرهان الأول ، وكذلك البرهان الثالث يميلنا إلى الأول أيضاً .

البرهان الثالث

غل القديس بونافنتورا مخلصا لذهب للقديس أنسلم ابتداء من شروحه على كتاب « الأقوال » حتى نهاية هذه التأليف . فبرى إذن أن البرهان الوجودى برهان صحيح ويصوغه فى صيغة موجزة جداً فيقول : **إننا إذا قمنا بحدود المبادئ الأولى فهمنا فى الحال وجوبها ، أى أن المحمول لازم للموضوع لزوما قطعاً . وذلك لأنه بالنسبة إلى المبادئ الأولى يكون المحمول متضمناً بالضرورة فى الموضوع . فحين نقول : الله موجود — فإن هذه العبارة من نوع المبادئ الأولى ، لأن فكرة الوجود الذى لا يمكن تصور موجود أكبر منه تستلزم قطعاً وجود هذا الكائن . فاعباراً : « الله موجود » — يمكن أن تعد من نوع المبادئ الأولى ، لأن المحمول فيها متضمن قطعاً فى الموضوع باعتبار أنه لا يمكن تصور الكائن الذى لا يمكن أن يتصور أكبر منه — غير موجود . ويمكن صياغة هذا البرهان هكذا :**

إذا كان الله هو الله فله إذن وجود

واسكن الله هو الله

إذن : الله موجود

ويقوم هذا البرهان الأخير على فكرتين :

الأولى : ضرورة موضوع المعرفة — وهذه الحال متحققة بالنسبة إلى الله وإلى الله وحده . فهو الكائن الذى يمكن أن يقال عنه وحده إنه موضوع ضرورى للمعرفة . ولا يمكن أن يفترض على هذا بفكرة الجزرة السميكة : ذلك

لأن التعريف في حالة الجزيرة السعيدة متناقض ، بينما هو غير متناقض بالنسبة إلى الله بل هو منطقي ، لأن الله سرمدي غير قابل للحدوث ولا للتغير وهو بسيط ، بينما الجزيرة على عكس ذلك . فالتعريف واضح إذن بين الحالتين .

الثانية : ضرورة انتقال طبيعي من الماهية إلى الوجود — وهذه الحال متحققة بالنسبة إلى الله وحده كذلك . لقد قال كُنت والذين اعترضوا على هذا البرهان إن ثمة انتقالا من الماهية إلى الوجود دون مبرر . ولكن يوافقتورا يقول إنه ليس ثمة انتقال ، لأن الماهية حاضرة في الذهن باعتبارها ممثلة للوجود . وعلى ذلك فلا يوجد انتقال من إله وجوده ضروري إلى إله موجود بالضرورة .

صفات الله

تختلف فلسفة القديس يونا فتورا عن فلسفة القديس نوما أو ألبير الكبير تبعاً للاختلاف في تحديد العلاقة بين العقل والعقل . وتبعاً لوجهة نظر القديس يونا فتورا يكون مجال البحث محدوداً بالنسبة للفيلسوف ، فإن تمدها فذلك كما يسميه القديس يونا فتورا بكون حب استطلاع زائف *Vana curiositas* . أما المسائل التي يجب أن يبحث فيها الفيلسوف فهي ثلاث :

١ — الخلق .

٢ — الملائكة الإلهية .

٣ — العود إلى الله عن طريق الإشراق .

وإذا كانت هذه هي المسائل التي يجب أن يبحثها دون غيرها الفيلسوف أو المثقف فيزيقي ، فلا بد إذن من تحديد للسئلة مرة أخرى لأنه لا بد أن يكون هناك مركز منظور منه ينظر الفيلسوف إلى جميع المسائل ، ويكون المحور الذي من

حواله بدور كل هذا المبحث المتعاقب بهذه المسائل الثلاث . هذا المحور أو مركز الأفق هو الله ، بوصفه علة فاعلية وعلة ضرورية . أما طبيعة الله فلا يمكن الفيلسوف أن يصل إلى إدراكها لأن الفيلسوف يشتغل بعقله والعقل لا يمكن أن يصل بعد إلى إدراك الثنائيات ، فيجب ترك هذه المسألة ليبحث اللاهوتي لا ليبحث الفيلسوف وإذا نظرنا إلى الله باعتباره علة فاعلية ، رأينا أن المسألة ترجع إلى الحسوسات الصادرة عن الله ، أي ترجع إلى الحوادث بوجه عام وفي هذا الميدان يكون المجال أوسع وأفسح للفيلسوف الطبيعي أو المشتغل بالفلسفة الطبيعية مما هي الحال بالنسبة للفيلسوف الميتافيزيقي . والله باعتباره علة غائية إنما يبحث فيه باعتباره الخير الأسعي . ويبدو أن هذا المجال هو مجال الأخلاق لا الميتافيزيقي . فليس للفيلسوف إذن صاحب واحد من هذه الميادين التي ذكرت . أما الميتافيزيقي فصاحب ميدان واحد منها هو ميدان الله باعتباره علة ضرورية ، أي باعتباره واجب الصور وخالقها وعن طريقها يبدع الأشياء . فكان موضوع بحث الميتافيزيقي هو المسألة أو الكلمة .

وهنا يبدأ القديس بونا فكتور رحلته على أرسطو ، وذلك لأن أرسطو لم يقل بالصور بل أنكرها إنكاراً شديداً .

نبدأ الآن بحثنا في صفات الله كي نفهم جيداً ما أهمية هذه الكلمة : « إن الله روح خالصة وحقيقة عليا » . وهذا هو ما تبين لنا من البحث في براهمين وجوده الله روح خالصة وحققة عليا ، لأن الله هو المفعول . وإذا كان الله هو المفعول ، فمعنى هذا أنه يعقل ذاته . ولما كان روحاً خالصة ، فمعنى هذا أنه يعقل ذاته عقلاً تاماً وهنا يجب أن نبحث في الصلة بين العقل الذي يعقل به الله ذاته ، وبين ذاته التي تكون موضوعاً للعقل . فنقول إنه بالنسبة إلى المعرفة العادية يضيف موضوعاً ففكوا شيئاً جديداً إلى العقل العارف ، وليست الحال كذلك بالنسبة إلى الله ، فإن الله حينما يعلم فإنما يعلم ذاته علماً هو ماهيته . وعده لذاته علماً كلياً هو

جوهري . فلا إضافة إذن لمعرفة جديدة يكتسبها الله . فتعقل الله أو العقل الذي به
 يعقل الله ذاته هو الله ذاته باعتباره ذاتا عاقلة مادام جوهر الله أن يعقل ذاته
 كما أن هذا العقل من ناحية أخرى هو موضوع التعقل ، لأن الله يعقل ذاته
 تعقلا تاما . فهذا يظهر جليا أن فعل التعقل هو الذات العاقلة ، وهو الموضوع
 للتعقل . فالصلة إذن بين هذه الأشياء كلها صلة ذاتية . وهذا يتم دائما عن
 طريق التشابه . وعلى ذلك فهناك فرق إذن بين الذات العاقلة وبين الذات المعقولة ،
 باعتبار أن هناك صورة أو مشابهة تتكون بواسطة هذا العقل الذي به تعقل
 الذات العاقلة الذات المعقولة . فليس هناك إذن ذاتية مطلقة وإنما هي مشابهة .
 ورجع ذلك إلى أن الذات المعقولة مصدرها الذات العاقلة . وإذا كانت الحال
 كذلك ، فلا بد من وجود فرق بين الاثنين ، لهذا سميت الصلة بالمشابهة ، وتعتبر
 هذه المشابهة بالنسبة إلى الله مشابهة عليا أو مشابهة في ذاتها . وهذه المشابهة العليا
 أو المشابهة بذاتها هي « الاین » أو « الكلمة » . فالله حين يعقل ذاته تصدر عنه
 صورة معقولة مشابهة لذاته هي « الكلمة » . ولما كانت هذه الكلمة تعقلا فقط ،
 أي ليست عقلية خالصة واسكنها إلى جانب ذلك إرادة الله وعلمه وقدرته ، على
 الرغم من أن هذه القدرة لا تتحقق كلها . وعلى ذلك فليس « الاین » أو « الكلمة »
 « الكلمة » فعلا لله باعتبار أنها تعقل الله لذاته — وتعقل الله لذاته هو فعله
 وجوهري . بل إرادة الله أيضا تخلق الأشياء ، وقدرة الله أي تحقيق هذه الإرادة .
 ومن هنا فإن « الكلمة » هي أولا : الذات باعتبارها فعلا ، وهي ثانيا : العلم ،
 وهي ثالثا : الإرادة ، وهي رابعا : القدرة .

وحينا يخلق الله هذا العلم أو هذه الكلمة فإنه يخلق معها الأشياء المشابهة
 لها . وهنا نلاحظ أن الأشياء لا وجود لها إلا باعتبارها مشاركة للتخير الأكبر
 الخالق وهو الله . يقول إن الأشياء تشابه الله وتتكون صوراً معقولة تأتي عن

طريق الصور أو العلم الأول. وهذا إذن هو الخلق. فلهذا علم ذاته عن طريق الصور أولاً ، ثم يخلق الأشياء باعتبارها مشابهة لهذه الصور التي هي علم الله .

فكرة الكلمة عند بوناقتورا :

الكلمة هي ما ينطق به ، والكلام أو القول شيء واحد . واسكن كل قول يستلزم عقلاً مدركاً . فمدرك إذن إدراك ، وهناك مدرك . وهذه الأشياء مختلفة بالنسبة إلى الكائنات الأخرى جميعاً فيما عدا الله ، فهي واحدة بالنسبة إليه . ننظر إذن في ماعية الإدراك حتى نبين معنى الكلمة .

يقوم الإدراك على عقل مدرك . فما هو عمل للعقل ؟ يخلق للعقل صورة مشابهة لشيء . الذي هو موضوع الإدراك ، ويتمثل هذه الصورة . فمدرك خلق للصور المشابهة . فالعقل أو الإدراك هو خلق لصور مشابهة . فإذا طبقنا هذا على العقل بالنسبة لله ، وجدنا أن علم الله لذاته هو أن يخلق الله صورة ذاته ، وأن تكون هذه الصورة معقولة . والفرق بين العقل الإنساني وعقل الله هو أن العاقل والعقول والصور المعقولة شيء واحد بالنسبة إلى الله ، بينما هي مختلفة بالنسبة إلى العقل الإنساني . وعلى ذلك فالإدراك بمعناه الحقيقي خلق وإيجاد وولادة للأشياء . وبهذا نستطيع أن نفهم معنى كلمة exprimer التي يستخدمها القديس بوناقتورا في حديثه عن الصور .

وتعترضنا في هذا السبيل مشكلة تعدد الصور واختلافها بالنسبة إلى الله . ونسكتفي بالقول بأن نظرية القديس بوناقتورا في وحدة الصور تخلص في قوله بأن الصور واحدة بالنسبة إلى عقل الله ، ولكنها مختلفة بالنسبة إلى

الأشياء التي تدل عليها في الخارج : فهي واحدة من حيث إنها مشابهة ، وهي متعددة من حيث إنها تقليد . وبهيب القديس يونا فتتورا في هذا الصدد بما قال به أرسطو من أن ما يفرق الأشياء هو المادة . فالصُّور لا يوجد ما يفرق بينها من حيث هي معقولة . وهذا يقضى بنا إلى الحديث عن الصفة الأولى من صفات الله وهي صفة :

المسلم الإلهي

الله بسيط والله حق . ذلك أن الصفة الأصلية التي أُنبت بها وجود الله هي أنه حاضر في النفس ، بوصفه حقيقة ماثلة فيها ومصدراً لكل الحقائق الأزلية الأبديّة القائمة بها . وما دام الله حقاً أو هو الحقيقة فهو عِلْمٌ ، لأن الأصل في الحقيقة أنها إدراك الإنسان لشيء ما . فإذا كان الله حقاً ، كان يتصف بصفة العلم . فالتنظر في ماهية هذه الصفة ، صفة العلم .

إن الأصل في كل عِلْمٍ هو أنه مشابهة من جانب العالم للمعلوم ، أو انطباع صورة المعلوم في العالم ، حتى تصبح صورة العالم والمعلوم شيئاً واحداً أو متشابهين كل التشابه . والله حينما يعلم فإنما يعلم ذاته ، وذاته كما قلنا بسيطة . ولعلك فإن علمه لذاته هو علم شيء بسيط أعني أن هذا العلم عيان يعاين فيه ذاته باعتبارها بسيطة ويعاينها كمثل ، لأن البساطة ليست في أجزائه بل الأدق أن يقول إنه يعاينها عياناً مطلقاً كشيء واحد ، والعيان في هذه الحالة سيكون مشابهة من جانب المعلوم للعالم ، أو من جانب العالم للمعلوم ، وكلاهما هنا واحد : إذ العالم والمعلوم هنا شيء واحد ، لأن الله حين يعلم فإنما يعلم ذاته . والعلم بالذات سيكون حينئذ علماً بالمشابهة . ولما كانت هذه المشابهة أعلى درجات من درجات

المشابهة ، لأن العالم والمعلوم هما أعلى درجة من درجات الوجود ، فإن هذه المشابهة ستكون المشابهة الأولى أو المشابهة إلى أعلى درجة .

ومن هذه المشابهة نشأ صورة أخرى ، تكون حاوية للأصل تماماً . وهذه الصورة الأخرى هي الكلمة أو هي الابن بالنسبة إلى الله ، فله يتأمل ذاته وفي تأمله لذاته تحدث مشابهة لذاته ، وهذه المشابهة للذات هي الابن الثاني . من التصور . وهذا الابن لما كان بمائلا اعطية الأصل كل المائلة أمكن أن يعد هو الأصل شيئاً واحداً ، أى أن الابن والأب شيء واحد . وعلم الله هو عبارة عن تعبير Expression . وهذه الكلمة هي التي تبين الحقيقة الدقيقة للابن ، فالتصوير معناه في الواقع التوليد Conception أو الحمل . فيلاحظ أن علم الله في هذه الحالة هو حمل للوجود بأكمله ، والموجود في هذه الحالة يشمل كل ما هو ممكن ، أعني أن علم الله هو بعينه وجود الأشياء باعتبارها ممكنة للتحقق وإن لم يتحقق بعد . وهنا يلاحظ أنه لا توجد صور متعددة كما هي الحال في الأفلاطونية بالنسبة إلى كل الأشياء ، بل التصور كلام واحدة ، وهي عبارة عن الكلمة التي يقولها الله ، أعني تعبيره عن علمه لذاته ، فالكلمة سواء أكانت كلمة نفسية أو صوتية في الخارج تمثل العلم الإلهي على حقيقته . فالكلام النفسى لله هو تصويره لذاته ، وخروج هذا التصور إلى صور هو للمشابهة الأولى ، وهذه المشابهة الأولى تتضمن جميع الأشياء .

وهذه الكلمة كما قلنا تحتوى كل الأشياء ، تحتويها باعتبار أن الأشياء مقدورة لله . فما كان كلٌّ فإن يستمد وجوده من اللامتناهى ، فإنه يحتوى الأشياء باعتبار أنه الأصل والقدرة الأولى التى منها نشأ الأشياء . فمما يهتدى العلم

إذن هي عملية تصور مطلق لكل الأشياء ، ومنها تنتج صورة لكل الأشياء ، وهذه الصورة هي الكلمة أو الابن في حالة الثلاث .

تأتي بعد ذلك مشكلة أخرى هي طبيعة هذا العلم . فهل علم الله متعلق بأحداث دون أحداث ، أو هل علم الله شامل لكل شيء ؟ ثم هل علم الله ينظر فيه إلى زمان ، أو لا ينظر فيه إلى زمان ؟ إن علم الله إذا ما نظر إليه بالنسبة إلى الله كان علماً واحداً لأنه عبارة عن تصور الله لذاته منذ الأبد تصوراً يميز عنه بالكلمة وهي موجودة منذ الأزل ، كما أن الأصل أو الله موجود منذ الأزل وكل الأشياء موجودة بالتالي على هيئة صور في الله . والله في هذه الحالة لن يكون بالنسبة إليه مستقبل وماضي وحاضر بل سيكون الله في حاضر أبدي مستمر ، وإنما تتحدث عن مستقبل أو عن ماض بالنسبة إلى الأشياء المختلفة لا بالنسبة إلى الله الخالق .

الإرادة والقدرة

وبأني بعد صفة العلم ، صفة الإرادة والقدرة ؛ وكلاهما مرتبطتان بالأخرى تمام الارتباط ، لأن الإرادة هي تخصيص الممكن بأحد أوجه الممكنة ، والقدرة هي تحقيق هذا الوجه الممكن الذي ميزته الإرادة .

ومشكلة القدرة أو صفة القدرة تنير عدة مشكلات رئيسية : أولاً - هل الله يخلق أشياء في الخارج ؟ وهذه للمشكلة تقوم على أساس أنه إذا كان الله يخلق أشياء خارج ذاته ، فكأنه قبل أن يخلق هذه الأشياء كان في حاجة إلى خلقها لأنه سيحصل على كمال أو تنير على الأقل ، بانهتاه من حالة عدم التحقيق بعد إلى حالة التحقيق بالفعل ، ومثل هذا الاحتياج يتناقض مع طبيعة الله ، ولهذا لا يمكن إلا أن نقاض مع أنفسنا حينما نقول على هذا الأساس إن الله يُحدث بقدرة الأشياء .

ومشكلة ثانية : هي أن كل خلق يحتاج إلى القول بوجود مسافة بين الأشياء التي في القدرة ، وبين الأشياء التي ستصبح متحققة بعد القدرة . حتى هذه الحالة متجمل هناك مسافة بين الله وبين الأشياء . فكيف يتفق هذا مع القول بأنه حاضر في كل مكان ؟ وكيف يتفق هذا أيضاً مع القول بأنه لا يوجد في مكان ؟ هذه مشكلة دقيقة حاول أن يحلها بوناغنونورا ببراعة ، فقال : يجب أن نميز نميزاً دقيقاً في قولنا إن الله موجود في كل مكان وليس له مكان . فهو موجود في كل : هذا القول يمكن أن تفسره ابتداءً من فكرة الأجسام ، فلنأخذ الجسم هو عبارة عن الشيء الذي يجعل في فراغ ما ، فيكون الفراغ به قوامه ، أعني أن قوام الفراغ أو للسكان بالجسم الحلال فيه . فإذا قلنا هذا التصوير إلى الله وجدنا أن معنى قولنا إن الله في كل مكان أن كل الأشياء تقوم بالله : فكما يقوم الفراغ بالحلال ، كذلك يقوم الوجود أي ما كان - بالله الذي يهبه الوجود ، لأن الوجود متناه ، وليس في قدرته أن يوجد ذاته فيحتاج إلى موجد هو الله ، وهذا الموجد حال في الوجود ، بمعنى أن به قوامه - فهذا معنى قولنا : الله في كل مكان . ولكننا نقول مع ذلك إنه ليس له مكان ، ومعنى قولنا ليس له مكان إنه ليس محدوداً بمحد . وهذا يستنتج من للصفة الأولى الأصلية لله وهي أنه بسيط . ومعنى أنه بسيط هو أنه لا حدود له ، والذي لا حدود له هو اللامتناهي ، واللامتناهي لا يمكن أن يقال إنه في هذا المكان أو في ذلك الآخر ، بل هو شيء بسيط لا يتحدد فيه أجزاء . خلا يقال إن هذا الجزء في هذا المكان أو في ذاك الآخر ، فإذا كان الأصل في فكرة المكان أنه الحد ، وإذا كان الله ليس له حد ، فلا يمكن أن يقال عن الله إنه في مكان لأنه ليس حد . ويستنتج من هذا المبدأ - وهو أن الله هو الذي يعطي القوام الوجود - أن الأشياء تترتب فيما بينها وبين بعض بحسب

بمقدار ما يعطيه الله من الوجود والتكوين للأشياء . فبالقدر الذي يعطى به هذا التكوين للأشياء تسكون به مرتبة في الوجود . وعلى هذا الأساس تترتب الأشياء من أدناها حتى أعلاها .

وبعد أن طرأنا هذا الاعتراض الخاص بكون الله في مكان وإيس في مكان ، نستطيع أن نرد على المشكلة الثانية التي أثبتت حول فكرة القدرة والخلق ، فهي تقوم على أساس افتراض مسافة ، وبالفال افتراض مكان ، بينما نحن نجد أن الله في كل مكان ، أو بعبارة أخرى إيس في مكان ، فلا مجال لتحدث هنا عن مسافة موجودة بين الخالق وبين المخلوق . فيتبدد إذن هذا الشك الثاني .

أما الشك الأول الخاص بالإيجاد خارج الذات والذي تبعه بكون الله محتاجاً إلى كمال ثم يحصل هذا السكال - فهذا الاعتراض يسقط كذلك ، وذلك لأن الخلق إيس شيئاً آخر خارج الله وبه يتم السكال وإنما مجرد تحقيق المسكنات . وتحقيق المسكنات لا يضيف شيئاً إلى الأصل للخالق ، وإنما يضاف السكال إلى المخلوق أو الوجود المحصل الموجود . ذلك أن منح الوجود لا يعطى كالألوان ، وإنما يعطى كالألوان المنوح . فالإيجاد والقدرة إذن لا يقللان أدنى تغيير في الله من حيث أنهما لا يقدمان كمالاً إليه ، وإنما يحدث السكال للشئ الذي لم يكن ثم كان .

وبعد سقوط هذه الاعتراضات التي تقوم في سبيل فكرة القدرة ، نستطيع أن ننظر في هذه القدرة أو الإرادة ، من حيث ما تدعى به . فليجد أنه يجب ألا ينسب إلى قدرة الله إلا الأشياء الكاملة ، أما الأشياء غير الكاملة والتي ليست فاسدة فتنسب إليه بقدر ما ، أعني بالقدر الذي يكون بها نعمة كمال ، مثل الشئ . أما ما لا يحدث كمالاً بل يكون نقصاً ، فلا يمكن أن ينسب إلى الله .

تأتى بعد ذلك مشكلة خطيرة خاصة بفكرة الممتنع . فإن كل ممكن بالنسبة إلى الإنسان ممكن قطعاً بالنسبة إلى الله ، ولكن ليس كل ممتنع بالنسبة إلى الإنسان ممتنع بالنسبة إلى الله . فلنبحث إذن في فكرة الممتنع : هل كل ممتنع بالنسبة إلى الإنسان ممكن بالنسبة إلى الله ، أو إن ثمة ممتعماً أبشراً على الله ؟ وحل هذه المشكلة الدقيقة يجب أن نميز بين أنواع الممتنع فنجد حينئذ أن هناك أربعة أنواع من الممتنع :

(١) ممتنع بحكم القوة الطبيعية ، كما يمتنع على الحيوان أن يكون إنساناً أو على النبات أن يكون حيواناً - وممقاه أن يكون الشيء محدوجاً من حيث قواه الطبيعية فيستحيل عليه أن يخرج على هذه الطبيعة إلى طبيعة أعلى منها أو أدنى : إذ يستحيل على الإنسان أن يكون شجرة كما يستحيل على الشجرة أن تكون إنساناً .

(٢) والممتنع ثانياً هو الممتنع بالعقل كمتنازع وجود شيئين معاً في مكان واحد وفي آن واحد ومن جهة واحدة . وهذا الامتناع هو في الواقع امتناع في التصور وليس امتناعاً على طبيعة الأشياء في نظر بونافنتورا . وإنما للعقل الإنساني قدر كسب بحيث ينظر إلى هذه المسألة باعتبارها ممتنعة على العقل ، بينما نجد الدين على العكس من ذلك يقول إنها ممكنة ، وذلك في حالة الأنفخار سنياً : فحالة الأنفخار سنياً هي حالة حلول شيئين في آن واحد وفي مكان واحد ومن جهة واحدة ، ولكن للعقل لا يؤمن بهذا - فهذا ممتنع بالعقل وإن لم يكن ممتنعاً بالعقيدة .

(٣) وثالثاً : الممتنع بانعدام الوجود . فالعدم الذي لا يمكن أن يوجد - بمعنى أنه لعدم أو اللاوجود - هو ممتنع ، فالعدم إذن ممتنع .

(٤) ورابعاً هناك الممتنع بخلافه للقوانين الإلهية الخاصة بكل الله ، فالممتنع في هذه الحالة هو أن يحدث من الله ما لا يتلاءم مع كماله . فإذا نظرنا في أنواع الممتنع الأربعة هذه وجدنا أن النوعين الأولين ممتنعان بالنسبة إلى الإنسان أو

المخلوق ، وإيسا ممنوعين بالنسبة إلى الخالق . فهما ممنوعان بالنسبة إلى المخلوق لأن قدرته محدودة متناهية ، وإيسا ممنوعين بالنسبة إلى الخالق لأنه غير محدود وغير متناه . أما الممنوعان الآخران فهما ممنوعان كذلك بالنسبة إلى الله ، وذلك لأن الممنوع بانعدام الوجود هو معذور ، فلا مجال للتحدث عن وجود المذموم باعتباره معذوما . وكذلك الامتناع بمقتضى الكمال : هذا لا يمكن بالنسبة إلى الله ، لأن الله لا يفعل إلا ما يقادح مع كماله .

وهنا مشكلة أخرى تتوقف على هذا الحل . فنحن نقول إن قدرة الله هي مع ذلك لا متناهية . ولكن بأي معنى نطلق هذا القول ؟ يجب أن نميز ، بين اللامتناهي بالقوة *L'infini en puissance* واللامتناهي بالفعل *L'infini en acte* . فاللامتناهي بالقوة هو الذي لا يمكن أن توجد كل أجزائه حاضرة بالفعل معا واللامتناهي بالفعل هو الذي توجد له أجزاء لا متناهية بالفعل . ومعلوم أن اللامتناهي بالقوة يمكن بالنسبة إلى الله . وقدرة الله لا متناهية بهذا المعنى ، بمعنى اللامتناهي بالقوة أي بالنسبة إلى قدرة الله أن يوجد أشياء باستمرار ، ولكن اللامتناهي بالفعل غير متفق أو يمكن بالنسبة إلى الله ، خصوصاً إذا لاحظنا أن اللامتناهي بالفعل يقتضي عدم النظام . وذلك لأن النظام عبارة عن مقياس ، والمقياس لا يوجد إلا بين أشياء ممدودة فعلاً ، والممدود فعلاً ، والمقدور فعلاً متناه . فبما لهذا ، لكي يوجد نظام لابد من التناهي . ولما كان الله مصدرًا للنظام ، فلا يمكن أن تكون قدرته إذن متعلقة باللامتناهي بالفعل ، وإنما هي متعلقة بحسب باللامتناهي بالقوة ، بمعنى أن في قدرة الله أن يخلق باستمرار إلى غير نهاية ، لأنه يخلق أشياء لا متناهية حاضرة بالفعل .

٤ — الخلق

ونفس اليراهين التي أثبتنا بها وجود الله نقول ضمناً أو تفترض ابتداءً أن الله هو خالق الوجود ، فمنعنا لم نقل بوجود الواحد . إلا لأننا وجدنا الكثرة ، وهي الخلق ، نحتاج إلى واحد يكون مصدرها . ونحن لم نقل بالثابت الأول ، إلا لأننا وجدنا أشياء متغيرة ، وهي المخلوقات . ونحن لم نقل باللامتناهى ، إلا لأننا وجدنا أشياء نهائية هي المخلوقات كذلك . ومن هذا يتبين لنا أن نفس اليراهين التي أثبتنا بها وجود الله تتضمن في الواقع القول بأن هناك عليّة في الطبيعة ، أعني أن كل موجود قائم بذاته بوجوده لعلية موجودة ، وهذه العلية نسبتها إلى هذا الموجود نسبة العلة إلى معلولاتها . ولكن مشكلة الخلق تبدأ هنا ولا تنتهي بذلك ، فليست المسألة مسألة الخلق أو العلية وكفى ، بل المشكلة هي مشكلة هذا الخلق ،

هذه العلية — هل أي نحو يجب أن نفهم ؟ هنا سنجد أننا في حلنا لهذه المشكلة سنضطر كما هي الحال في كل المشاكل التي عرضناها حتى الآن — أقول سنضطر إلى الوحي ، وسيتبين حينئذ أن العقل لو سار بمفرده فإنه لن يستطيع أن يحدد مضمون الخلق وماهيته ، بل لابد من أن يأتي الوحي فيحدد طبيعة الخلق ذلك لأننا لو نظرنا في للذاهب السابقة التي لم تعتمد إلا على العقل وحده لوجدنا أن هذه للذاهب لم نستطع أن نحل المشكلة على الوجه الصحيح . وأبسط الحلول التي قدمتها المذاهب الفلسفية التي تعتمد على العقل وحده ذلك الحل الذي قدمه الإيبايون حين قالوا بوحدة الوجود المطلقة ؛ ومن هنا اضطروا إلى أن يخلطوا بين الخلق والمخلوق ، إذ اضطروا إلى القول بأن الأجسام تنشأ من « الواحد » وكانوا في هذا مخطئين كل الخطأ كما بين لم ذلك أصحاب المذاهب الغالية ، إذ كيف يمكن الواحد الثابت أن يتخذ صورة الأجسام المتغيرة وأن ينقسم على نفسه بعد أن كان

بسيطاً فيخرج من ذاته ، وكجزء منه انفصل عنه هذا المكون المخلوق ؟ إذ جاء بعد الأبلين انكسبا غوارس فقال بوجود هيولى وصورة مختلطين منذ الأزل . ثم جاء « اللدوس » فأبرز للصورة مع الهيولى فى وحدة نشأ عنها هذا الوجود .

ولكن هذا المذهب أيضاً — كما بين ذلك من الحق — خطأ ، لأنه قد جعل الصور التضادة توجد معاً ، مع أن هذا مستحيل . فكان لابد بعد ذلك من يأتى أفلاطون فيفسر العالم تفسيراً جديداً . واستعان من أجل ذلك بذكره الله واللادة والصور ، وجعل عدم كلاماً أزلياً أبدية . ولكن — كما بين أرسطو فى هذه لأفلاطون — ليس هذا الوضع أيضاً بصحيح . وذلك لأننا سنجعل الشيء حينئذ يوجد على أنحاء ثلاثة ، فالإنسان مثلاً سيوجد على صورة مركب طبيعي من هيولى وصورة مرة ، ويوجد مرة أخرى وجوداً مجرداً باعتباره الدهن ؛ ويوجد مرة ثالثة وجوداً إلهياً باعتبار أنه موجود فى الصور . هذا إلى ما فى هذا المذهب من خطأ آخر ، وهو أنه يجعل للمادة أو للصورة وجوداً قائماً بذاته . إذ أن قول أفلاطون هذا يؤذن بأن الصورة توجد وحدها مفارقة ، وللادة توجد وحدها مفارقة ، ثم بالى وقت تتحد فيه الهيولى بالصورة وينشأ مركب من الاثنين . فكما بين أرسطو ، هذا القول ليس بصحيح لأن الهيولى والصورة لا يمكن أن يوجد إلا معاً . وهنا نجد أن يونانفتورا حينما كان لا يزال يشرح كتاب « الأقوال » لبطرس البياردى ، كان لا يزال يعامل أرسطو بشىء من الرفق ، وينظر إلى مذهبه على أنه مذهب منطقي . وذلك لأنه لما كان أرسطو قد قال بأن العالم أزلى أبدى ذو حركة أزلية أبدية فلا بد بعد هذا أن يتكرر الخلق من العدم ، لأن مجرد القول بأزلية وأبدية العالم يقتضى قطعاً للقول بأنه لا يمكن أن يتصور خلق من عدم ، وإنما الحال هنا كحال أولئك الذين تحدث عنهم القديس أوغسطين حين قال : إن هؤلاء يمثلون

خَلَقَ اللهُ الأشياءَ كَمَا يَطْبِيعُ قَدَمَهُ عَلَى الْعَالَمِينَ . فَلَمَّا كَانَ صَاحِبُ الْقَدَمِ ؛ وَهُوَ اللهُ ، أَزَلِيًّا فَأَثَرُهُ فِي الْعَالَمِينَ ، وَهُوَ الْمَادَّةُ ؛ أَزَلِيٌّ كَذَلِكَ وَأَثَرُهُ هَذَا هُوَ الْخَلْقُ ، فَتَبَعًا لِهَذَا ، فَإِنَّ الْخَلْقَ أَزَلِيٌّ ، وَلَا يَتَصَوَّرُ حِينَئِذٍ خَلْقٌ مِنَ الْمَدَمِ . وَلَكِنَّا سَنَجِدُ الْقَدِيسَ يُونَانِيَّتُورًا بَعْدَ ذَلِكَ بِحَمَلِ حَمَلَةٍ شَعْوَاءَ عَلَى أَرَسَطُو وَذَلِكَ بِمَعْنَى أَنْ يَعْرِفَ حَقِيقَةَ لِلْذَهَبِ الْأَرِسْطَالِي وَيَعْرِفُ مَا هَذَا مِنْ نَتَائِجِ خَطِئَةٍ تَنَاقُضُ الْمُتَعَدِّدَ الَّذِي يُوسَارُ وَرَاءَ الْآرَاءِ الْأَرِسْطَالِيَّةِ .

وَمِنْ هَذِهِ النَّظَرَةِ لِلتَّارِيخِيَّةِ الْمَرِيضَةِ لِنَسَارِيخِ فِكْرَةِ الْخَلْقِ فِي الْفَلَسَفَةِ — يَشَاهِدُ يُونَانِيَّتُورًا أَنَّ الْعَقْلَ وَحْدَهُ لَمْ يَسْتَطِعْ أَنْ يَصِلَ إِلَى بَيَانِ مَا هِيَ الْخَلْقُ كَمَا هُوَ إِذْ أَنْ هَؤُلَاءِ جَمِيعًا قَدْ اضْطَرُّوا إِلَى الْقَوْلِ بِأَنَّ الْخَلْقَ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْعَدَمِ وَاضْطَرُّوا مِنْ نَاحِيَةِ أُخْرَى إِلَى الْقَوْلِ بِأَنَّ الْعَالَمَ أَزَلِيٌّ وَلَكِنْ هَذَيْنِ الْقَوْلَيْنِ ، خَطَأً مِنْ أَشْنَعِ الْأَخْطَاءِ ، وَمَعْنَايَانِ لِمَا أَتَى بِهِ الْفَقْرُ ، وَإِنَّمَا يَجِبُ مِنْ أَجْلِ هَذَا أَنْ نَأْخُذَ فِي الْبَحْثِ فِي مَسْأَلَةِ الْخَلْقِ مَعَ الْأَسْمَانَةِ بِمَا يَقُولُ بِهِ طُلُوحِي ؛ فَلْنَأْخُذْ فِي بَحْثِ مَسْأَلَةِ الْخَلْقِ عَلَى هَذَا الْأَسَاسِ .

اللهُ كَامِلٌ ؛ وَكَلِمًا يَكُونُ لِلشَّيْءِ أَكْبَرُ دَرَجَةٍ فِي الْكَمَالِ يَكُونُ أَثَرُهُ أَكْبَرَ . وَتَبَعًا لِهَذَا الْكَمَالِ يَكُونُ مَقْدَارُ نَفْوِذِهِ أَكْثَرَ . وَاللهُ كَمَا زَايِنًا هُوَ أَكْثَرُ مَا يُمْكِنُ تَصَوُّرُهُ ، وَبِالْإِتِّفَاقِ فَإِنَّ نَفْوِذَهُ سَيَصِلُ إِلَى أَعْلَى دَرَجَةٍ يُمْكِنُ تَصَوُّرُهَا . وَإِذَا كَانَ اللهُ كَذَلِكَ فَإِنَّهُ إِذَا خَلَقَ الشَّيْءَ فَلَا يَدْرِي أَنْ يَخْلُقَهُ بِكَلِمَتِهِ أَعْنَى أَنْ يَخْلُقَهُ خَلْقًا تَامًا . وَمِنْ نَاحِيَةِ أُخْرَى يَلَاظُ أَنَّهُ كَلِمًا كَانَتْ الْعِلْمَةُ أَكْثَرُ لِمَا سَقَطَتْ بِنَفْسِهَا عَنْ غَيْرِهَا فِي قَوْلِهَا . وَلِهَذَا ، وَلَمَّا كَانَ اللهُ أَكْثَرُ كَائِنٍ يُمْكِنُ تَصَوُّرُهُ ، فَانَّهُ لَا يَحْتَاجُ مَطَابَقًا إِلَى أَيْ مُسَاعَدٍ يَسْتَعِينُ بِهِ عَلَى الْخَلْقِ .

هَذَا أَوَّلًا . وَثَانِيًا يَتَصَوَّفُ اللهُ بِأَنَّهُ بَسِيطٌ ، وَمَا هُوَ بِبَسِيطٍ لَا يَتَقَسَّمُ عَلَى نَفْسِهِ ، وَبِالْإِتِّفَاقِ إِذَا احْتَجَّ الْأَشْيَاءُ فَإِنَّمَا يَتَجَبَّأُ بِبَسَاطَتِهِ ، أَعْنَى أَنَّهُ يَتَجَبَّأُ بِخَلْقِهَا فِيهَا أَثَرُهُ

كله ، لأنه لما كان لا ينقسم قوته إذن لا تنقسم ، فإذاً قوته بأكلها تؤثر في الأشياء . وكل شيء يستمد قوته أو وجوده من الله فإنما يأخذ هذا الوجود من قدرة الله بأكلها . ولهذا نجد أن الأثر الذي ينشأ عن الله البسيط سيكون شاملاً لأن كبر قدرة ممكنة ، أعني أن الله في خاقه للأشياء إنما يخلقها خلقاً كلياً بكل قدرته ، فسيحدث مالا نهاية له من أنواع الوجود ، بمجرد فعله للخلق . وكما نرى بعد قليل إنه لما كان الله تعالى محضاً ، والفاعلية المحضة قدرة مطلقة ، والقدرة المطلقة تفيد لكل الممكن ولأقصى درجة من درجات الممكن — فستضطر إلى القول بعد ذلك بأن الله يخلق أكبر مقدار ممكن من الأشياء الممكنة .

ويفصل بهذه المشكلة — مشكلة طبيعة الخلق — مشكلة أخرى ، هي مشكلة زمان الخلق ، وهي مشكلة أثار كثير من البحث ، وتختبط فيها كثير من الفلاسفة القدمين لأنهم لم يستطيعوا أن يستبينوا بفسكرة الوحى ، وهي الخلق من العدم . ذلك لأن يونانفتورا يؤمن بأن الخلق من العدم يقتضى بالضرورة الخلق في الزمان ، وذلك الخلق من العدم معناه أن شيئاً لم يكن ثم كان . وهذه السكينونة هي نقطة البدء ، ونقطة البدء هذه هي الحد الأول للزمان ، فهناك زمان أول مادام هناك نقطة بدء أولى . وتبعاً لهذا فإدما نقول بالخلق في الزمان ، فإننا نرى أن هذا القول منطقي ، ولا يمكن أن يكون إلا كذلك . فعمل العكس مما نرى عند نوما من أنه ليس من المقول أن يكون هناك خلق من العدم وخلق من الأزل في وقت واحد — ولو أنه يرى أن هذا ليس من الممكن تحقيقه عملياً ، أو هو ما يحدث فعلاً — نقول على العكس مما يرى نوما يرى يونانفتورا أنه لا يقبل منطقياً أن يكون هناك خلق من العدم ، وعدم ابتداء في الزمان لهذا الخلق . وهو من أجل ذلك ينتسب انتساباً مباشراً إلى أنسلم ، ويفسر فسكرة : « من العدم » تفسيراً حرفياً . فهو

يقول : إن قولنا « من العدم » *ex nihilo* ، نرى فيه أن حرف الجر *ex* يمكن أن يفسر بمعنىين . فلما أن يفسر بمعنى أن هناك شيئاً سابقاً وانزع عنه شيء ؛ ولما بمعنى أن هنا نقطة بدء مطلقة . فيلاحظ أنه من ناحية المعنى الأول نجد أننا إذا فسرنا حرف الجر *ex* بمعنى أن نمة شيئاً سابقاً انزع من الوجود ، فإننا نجد حينئذ أن هذا الذي انزع منه الوجود هو العدم . وإذا كان هو العدم ، فلا يمكن أن يكون شيئاً موجوداً ؛ وبالتالي لا يمكن أن يفهم على النحو الثاني بمعنى أن هنا نقطة بدء مطلق للوجود ؛ ونقطة البدء المطلق للوجود في هذه الحالة هي النقطة الزمانية للخلق . إلا أن يونانثورا لا يستمر طويلاً لإيضاح هذه المسألة ، ولسكننا نجد إلى جانب ذلك براهين يسوغوا للدلالة على أن القول بأن قدم الزمان أو الخلق أو العالم ليس صحيحاً . وهذه البراهين تدل على أن يونانثورا كان يعلم فسكر أرسطو تمام العلم . وليس يصحح إذن ما يقوله بعض المؤرخين من أنه لم يكن على علم دقيق بذهب أرسطو فلم يفعل ما فعله ثوما تبعاً لهذا .

وهذه البراهين خمسة رئيسية :

(١) أولاً : يقول يونانثورا إن فكرة أزلية العالم تتناقى مع للبدا المعروف القائل بأن اللامتناه لا يمكن أن يضاف إليه شيء . ونحن نجد أنه إذا كان العالم قد خلق منذ الأزل فعنى هذا أنه قد مرت سنوات وأيام لامتناهية قبل هذا اليوم الذي نحن فيه . ونحن نعلم أنه سيأتي غداً وبعد غد . فعنى هذا أنه ستضاف أشياء جديدة إلى اللامتناهية . وهذا يتناقى مع للبدا الأولى الذي قلنا به . فن هذه الناحية نجد أن فكرة اللامتناهية خطأ . وقد يفترض على هذه الحجة فيقال : إننا لا نحق لنا أن نتحدث عن اللامتناهية هنا ما دمنا لم نأخذ نقطة

البعد في الماضي . وحينئذ يقال إنه مما لا شك فيه أنه مادام العالم أزلياً فلا بد من القول بأنه كانت هناك دورات لانهاية للشمس ، وأن هناك من ناحية أخرى أكبر من هذا العدد باثنتي عشرة مرة دورات قريبة . فكيف يكون من الممكن القول بأن هناك لامتناهياً أكبر من لامتناه آخر بمقدار اثنتي عشرة مرة ؟

(٢) والبرهان الثاني هو أن فكرة اللامتناهي تتناقض مع فكرة للنظام . وأرسطو يعترف بأن في العالم نظاماً . فكيف يقول بأن في العالم نظاماً ، ويقول في الآن نفسه إن العالم أزلي ؟ ذلك لأنه لكي يوجد نظام فلا بد — بحسب قول أرسطو نفسه — من حد أعلى وحد أوسط وحد نهائي ، من تأثير من جانب الأعلى في النهائي ، فكيف يتفق القول بهذا مع القول بأن العالم لامتناه ؟ لقد مرت دورات لانهاية للشمس وللفلك ، فكيف يكون في العالم نظام وهذه الدورات لامتناهية — ومعنى أنها لامتناهية أنها ليس لها بدء ولا نهاية ؟ ونحن نجد أنه مادامت قد نفذت نقطة البدء ونقطة النهاية فقد تبدد القتال والنظام للدورات ، وهذا يتناقض تمام التناقض مع ما نراه في واقع الوجود من تتابع ونظام في دورات الفلك . فإن الأصل الذي أقمنا عليه هذا القول — خطأ ، أي أن القول بأن العالم أزلي أو لامتناه — خطأ . وقد يعترض على هذا البرهان كما فعل توما في رده على هذا البرهان ، بأن يقال إننا حينما نقول بوجود تنافى ما فيه نظام ، كما يحدث بالنسبة للحركات وتنافىها إلى محرك أول ثابت ، فإننا نفعل هذا حينما تكون سلسلة العلل في وضع عمودي ، ولا يدل هذا على أن هناك عللاً عرضية في وضع أفقي لامتناهية ، أعني أنه إذا كان من الضروري القول بأن العلل باعتبار أنها مرتبة فيما بينها وبين بعض بحسب الأعلى والأدنى لابد أن تكون متناهية ، فإن العلل التي في مرتبة واحدة يمكن أن تكون لامتناهية . واسكن بوناغيتورا برده على هذا القول بأن يقول إن العلل لا يمكن أن نفهم مطلقاً بهذا المعنى ، أي باعتبار أن هناك عللاً عرضية . بل كل شيء في الوجود مرتب فيما بينه وبين بعض

ترتيباً تصاعدياً بكل دقة ونظام مما يؤذن بأن هذا القول هو الآخر لا يصح ،
فلا اعتراض ساقط . وإنما العالم في نظر يونانثورا عالم منظم كل النظام ، بين
أجزائه بعضها وبعض روابط عالية دقيقة على أساسها تتفاضل الأشياء فيها بينها وبين
بعض وتنظم .

(٣) وبرهان ثالث ، يقوم على أساس أن اللامتناهى لا يمكن عبوره ، وذلك
أننا إذا قلنا بأن العالم أزلي - أعنى أنه قد مرّت أيام لامتناهية منذ الأزل - فإننا
في الواقع لا يمكن أن نصل إلى اليوم الحاضر . وذلك لأننا إذا نظرنا في اللامتناهى ،
وجدنا أننا لكي نصل إلى اليوم الحاضر الذي نحن فيه لابد أن تكون هناك
سلسلة نهائية حتى نصل إلى هذا اليوم الحاضر : بأن ننظر في اليوم السابق على
اليوم الحاضر وفي الأسبق منه ، وهكذا باستمرار ، ، فسنجد حينئذ مادامنا نقول
بلا نهاية ، أنه لا يمكن أن نصل إلى يوم كان في الماضي . أو بهارة أوضح إذا حددنا
يوماً لهذا الماضي فلما أن يكون في وسعنا أن نقول إن هذا اليوم الذي في الماضي
يمكن تحديده ، وإما أن لا يكون من الممكن تحديده . فإذا كان من الممكن
تحديده فقد اتهمنا إلى عدد متناه وبالنسبة إلى أيام متناهية أى إلى عالم ليس
بأزلي . وإما أن لا يكون من الممكن ذلك فننظر حينئذ في اليوم التالي لذلك اليوم
الذي في الماضي ، وننظر هل من الممكن تحديده ، وهكذا باستمرار . وسنضطر حينئذ
إلى الاعتراف بأننا لا نستطيع الوصول إلى اليوم الذي نحن فيه ، لأننا لن نستطيع أن
نصل في الواقع إلى القول بما لانهاية له من الأيام كي نصل إلى اليوم الذي نحن
فيه . ومن هنا يبين أننا لا نستطيع أن نقول بأزلية العالم .

(٤) وبرهان رابع ، يقوم على أساس أن النهاية لا يمكن أن تشمل
اللامتناهى ، ونحن نقول إن الله هو اللامتناهى فما عداه إذن متناه . وكل حركة
من حركات الأفلاك إنما يحدها عقل ، فهذا العقل متناه . وهذا العقل المنتهى ،

لتصور أنه لما كان عقلاً كاملاً فلا بد من القول بأنه ، بتذكر كل ما يمر عليه من الدورات ، فإذا كان أزلياً فسيمر إذن ما لا نهاية له من الدورات يحدثها العقل بالنسبة إلى الفلك المتصل به . وهو بهذا سيشمل ما لا نهاية له من ذكريات لحركات الفلك المتصل به ، وبالتالي سيشمل العقل - وهو متناه - اللامتناهي وهذا مستحيل .

(هـ) تأتي بعد ذلك حجة خامسة وأخيرة ، وهي تقوم على أساس أنه لا يمكن تصور لامتناهٍ بالفعل . فقد أثبتنا من قبيل أن اللامتناهي بالفعل لا يوجد . ويرى يونانثورا أن القول بأزلية العالم يقيض القول باللامتناهي بالفعل ، وذلك لأننا نجد أن الخلق موجه بطبيعته نحو الإنسان ، فكل موجود مرتب بالنسبة للإنسان . وإذا كانت الحال كذلك ، فلا بد من القول إذن بأن الإنسان قد وجد منذ كان هناك خلق . وكل إنسان له نفس ناطقة ، وهذه النفس الناطقة باعتراف أرسطو - خالدة . فإدام العالم أزلياً فلا بد أن يكون إذن قد مر ما لا نهاية له من أنواع بني الإنسان وبالتالي سيكون ثمة ما لا نهاية له من النفوس الخالدة . ولما كانت هذه النفوس خالدة ، فكأنها موجودة بالفعل . ولما كانت لامتناهية ، فمعنى هذا أنه يوجد عدد لا متناه من النفوس الخالدة بالفعل . وهذا يتناقض مع المبدأ الأصلي ، فالقديمة الأصلية باطلة بالتالي .

ولا يمكن أن يرد على هذا بأن يقال بواحد من أمرين : التناسخ ، أو وحدة العقل الفعال . ففكرة التناسخ فكرة باطلة ، وذلك لأنها تتعارض مع المبدأ للفقائل بأن لكل شيء صورته الخاصة به . وثانياً : القول بوحدة العقل الفعال قول خاطئ لأنه يتناقض مع فكرة العذاب والعقاب في الآخرة ، وكل ما يتصل بأحوال الآخرة .

وهكذا نجد عن طريق هذه الحجج أن يونانثورا قد أثبت أن العالم

لا يمكن منطقياً أن يتصور قديماً ، هذا إلى جانب ما قاله من قبل من أنه مادماً
قول بالخلق من العدم ، فلا بد أن نقول بالخلق في الزمان . وبهذا أثبت أن
الخلق هو أولاً من العدم ، وثانياً في الزمان .

وبعد هذا سنجد أن مذهب بوناغيتورا ، فيما يتعلق بأنواع الخلق ، قد
اتضح كل الموضوع ، بعد وضع هذه المقدمات الأصلية . فلاداعي إذن عرض
مذهبه بعد ذلك .

التيار الارسططالى

قد وجدنا في عرضنا لفلسفة بوناغيتورا أن أرسطو لم يشمل غير حيز ثانوى
مختل في داخل فلسفة بوناغيتورا ، ولما لاقى الكثير من النقد من جانبه . واسكنه
مع ذلك استطاع أن يؤثر في بعض المسائل الرئيسية خصوصاً فيما يتعلق بذكر
المهيولى والصورة من حيث إن الاثنين مرتبطتان معاً ، وفي بعض المسائل الفرعية
الأخرى . ولكن الأثر الحقيقى لفلسفة الأرسططالية إنما جاء على يد المدرسة
الدومينيكانية ، وعلى رأسها البير الكبير وتوما الاكوينى . هنا نجد الفلسفة
الأرسططالية كادت أن تؤخذ بكل ما فيها ، إذ حاول أصحاب هذا التيار أن
يخصموا الفكر المسيحي والمعتقد الدينى بأكمله لفلسفة الأرسططالية من ناحية ؛
ومن ناحية أخرى أن يفسروا الفلسفة الأرسططالية تفسيراً يتلالم ومما يفضيه
الإيمان . وسنجد منذ ذلك التاريخ ، أى منذ القرن الثالث عشر ، أثر
الأرسططالية والمسيحية متشعبان جنباً إلى جنب . وبفضل مائة عقيدة المسيحية من
تبات وتصائب في صيغ ثابتة ، ستحتل الأرسططالية بمثل هذا التصائب ، حتى تصبح
خصوصاً في القرنين الرابع عشر والخامس عشر عقيدة لا تشكك انفصل في شئ .
هن العقيدة المسيحية . والواقع أن أهل درجة بلغتها الفلسفة اللاتينية في تأثيرها

وفرضها أنفسهم على الناس إنما كان في القرون الثلاثة التي سوت من القرن الثالث عشر إلى القرن السادس عشر. وأهم شخصيتين ظهرتا في هذا التيار هما شخصية ألبير الكبير *Albart le grand* وتوما. وقد كن على هذا التيار، من أجل أن يبدأ هذا البناء للذهبي الجديد، أن يبدأ بعرض فلسفة أرسطو اللاتينيين وشرح هذه الفلسفة في كل أجزائها حتى تنفذ أولاً في جميع الناس، ومن بعد ذلك تُخرج بالمقيدة الدينية حتى يتسكون عن هذا المزيج بين اللاهوتي فلسفي بحكم الأجزاء. فقدم بالعمل الأول - أعني بمثل الفلسفة الارسططالية بعرضها عرضاً واضحاً في جميع أجزائها - ألبير الكبير المسمى أيضاً باسم ألبير الكولوني *Albert de Cologne* نسبة إلى مدينة كولونيا. وقد ولد سنة ١٢٠٦ - سنة ١٢٠٧ ونوف سنة ١٢٨٠ ودرس بجامعة باريس وعلى يديه تخرج توما. وقد كان رجال المصور الوسطى يفرقون بين أنواع من المهن المختلفة الفكرية، فيفرقون بين الناصح الذي لا يفعل أكثر من أن ينسخ نصاً أمامه، وبين الجامع *compiler* الذي لا يضيف شيئاً من عنده بل يضم الأقوال المتألفة بعضها مع بعض وبين الشارح *commentator* الذي يفسر النص الذي أمامه دون أن يخرج على مضمونه ودون أن يضيف إليه شيئاً، وبين المؤلف *autor* الذي يأتي بأشياء جديدة أكثر مما يأتي به للنص أو للشرح. وكان ألبير الكبير معتبراً من هذا النوع الأخير في المصور الوسطى، بل إن روجر بيكون قد تحدث عنه بهذا المعنى كذلك، ذلك أن ألبير الكبير كان عمله الرئيسي شرح وعرض الفلسفة الارسططالية ولم يشرحها على طريقة دراسة النص والمشرح عليه، وإنما على طريقة العرض العام لفلسفة المشائين، دون التقيد بحرفية النص ودون سيرة على الترتيب الذي توخاه أرسطو في النص الأصلي. فإذن كان المذهب الموجود بالنص ارسططالياً فإنه يلاحظ أن طريقة العرض طريقة

(ف - ٩)

جديدة لا تفيد فيها بالوآف الأصل . فطريقة ألبير الكبير هي بمنها طريقة ابن سينا في عرضه للفلسفة المشائية ، فإن كتب ابن سينا ورسائله هي في الواقع عرضاً للمشائية ، دون تفيد بنص معلوم يتابعه المفسر عبارة هبارة .

لأن ألبير الكبير لم يتم بناءه فلسفياً واضحاً ، بل ذهبت آراؤه الجديدة في ثانياً مشروحه وعروضه ، أعني أن آراءه قد اختلطت بالأصل ولم تحدد تحديداً واضحاً ، ولم يكن ألبير الكبير شاعراً بأنه يقيم مذهباً خاصاً ولحسابه الخاص . ولهذا كان تأثيره تأثير هارص ومفسراً أكثر منه تأثير مؤلف بالمعنى الحقيقي . وإذا قورن بتلميذه توما وجدنا أنه أحياناً يتفوق عليه ، ولكن بوجه عام نجد أن توما - نظراً إلى أنه استطاع أن يرب الأفكار الأرسطائية ترتيباً واضحاً وأن يقيم شبه بناء فلسفي واضح - استطاع أن يستأثر بكل فضل في إقامة هذا التيار الأرسطائي المسيحي .

ومن هنا كانت العناية بفكر ألبير الكبير عبارة محصورة ، مع أن تفكير ألبير الكبير في نواحي عدة كان أهم بكثير وأقرب إلى العصر الحديث ، من فكر توما . فإن في نوازعة جدلية توكيدية جمات منه المنزل الأعلى لهذه النزعة المدرسية التي أمارت الاشتغال في نفوس الفلاسفة المحدثين . على أن هذا المذهب التوماوي قد بدا كآله بدءاً مذهبي كمال ، لا يحتاج بعد ذلك إلى شيء لافي للتفسير ولا في الزيادة ، وعلى العكس من ذلك نجد أن ألبير الكبير كانت في فكره حرية أعظم مما كان عند توما ، وإن في فكره خصباً خصوصاً من ناحية الاتجاه العلمي ؛ فقد عنى ألبير الكبير عناية خاصة بالناحية العلمية في المذهب الأرسطائي ، وإن كان قد شرح المذهب بأكمله . وهذه العناية بالناحية العلمية وإن كانت قد طغت عليها في الواقع النزعة التوكيدية اللاهوتية التوماوية ، هي التي ستصبح لها

السيادة حتى القرن التالي من الناحية الفلسفية العامة ؛ وستصبح هذه النزعة أيضا هي الأساس لتنهضة الفكر الأوروبي في العصر الحديث .

ووعند هذا فنتوقف فيما يتعلق بألبير الكبير ولنتقل إلى

توما الاكوييني

ولد توما الاكوييني في أواخر سنة ١٢٢٤ أو أوائل سنة ١٢٢٥ في مدينة *Ugento* بالقرب من مدينة نابولي ، والتحق بالخدمة بالدبانية في سنة ١٢٣٠ ثم درس في الجامعة في سنة ١٢٣٩ في إيطاليا . والتحق بطريقة الدومنيكان سنة ١٢٤٤ . وفي سنة ١٢٤٨ التحق بجامعة باريس — حيث تلقى دروسه على يد ألبير الكبير ، ثم حصل على إجازة اللاهوت سنة ١٢٥٩ . وبعد التخصومة التي أثبتت حول السماح للربان بالتدريس في جامعة باريس — وهي التخصومة التي أشرنا إليها عند كلامنا عن بوناونتورا — نقول إنه بعد هذه التخصومة سمح لتوما بحمل إجازة التدريس ، واستكمل عاد بعد ذلك إلى إيطاليا سنة ١٢٥٩ واستمر يدرس في جامعاتها : في روما ، وفلورنسا ، وأرفيتو حتى توفي سنة ١٢٧٤ .

وأهم مؤلفات توما في عهد الشباب وأشهرها الشرح على كتاب «الأقوال» ، ثم كتاب « الوجود والذاتية » *De Ente et Essentia* . ولكن مؤلفاته الرئيسية تنقسم إلى ثلاثة أنواع : للشروح ، والتلخيصات ، والمبادئ . أما « الشروح » فأشهرها الشروح على مؤلفات أرسطو بأكثرها ، وفيها نجد توما شاعراً بطريقة ، يعرف إلى أين يذهب ، وما يفرض من تفسير . وهذا يلاحظ — أو هذا ما يقول جاكسون — أن من الواجب أن نحفظ ونحن نقدر هذه التفسيرات ، ذلك أنه يجب أن لا ننظر أن توما في تفسيره قلص بحسب هواه ، لم يكن شاعراً بأنه يفعل ذلك قصداً ، وإنما الواقع أنه فعل ذلك عن عود ،

ومن أجل تحقيق غرض رئيسي وهو تسكييف فلسفة أرسطو لكي تنفي والعقيدة المسيحية . كما يجب أن يلاحظ أيضاً أننا إذا رأينا بفسر أرسطو تفسيراً مخالفاً لحقيقة النص ، فليس معنى ذلك ، أنه قد أخطأ فهم نص أرسطو ، وإنما الواقع أنه قد فعل ذلك متعمداً ونحقيقاً لغرض في نفسه . وهذه الشروح تتكاد أن تعبر عن للذهب الثوماوي الفلسفي المصروف ، حتى إن بعضاً من الكتاب الذين دعوا إلى إقامة الفلسفة المدرسة الجديدة ، قالوا إن الواجب أن يُبحث عن هذه الفاسفة لا في الإصلاحات اللاهوتية التي كتبها توما ، بل في شروحه على كتب أرسطو .

وأما شروحه على كتاب «الأقوال» فهي شروح قد كتبها في دور متقدم ، مما يدل على أنه لم يكن بعدد قد عرف مذهبه الحقيقي ؛ ولكنها شروح تبين لنا كيفية تسكييف فمكر توما ، وفيها ترى أنه لا يزال متأثراً بالتقاليد الأغسطينية . إذ لم يكن توما أرسطالياً صرفاً في كل شيء ، بل فيما يتصل بعلاقة الله بالسكون وبالغاية النهائية لكل الأشياء تدخل العنصر الأغسطيني الأفلاطوني ، فآثر فيه إلى حد كبير .

والقسم الثاني من مؤلفات توما هو أهم الأقسام ، وتنفى به «الإصلاحات» *Sommes* . وله خلاصتان رئيسيتان : الخلاصة اللاهوتية *Somma theologiae* وفيها يمرض بكل وضوح العقيدة الدينية مؤيدة بالبراهين العقلية . إلا أنه في هذه «الخلاصة اللاهوتية» لم يمرض الفاسفة المصروفة إلا باعتبارها ملحقة بالعقيدة الدينية . وأهم ما في هذه الخلاصة الكتابان الأول والثاني المتعلقان بالله والإنسان . ولكن هذه «الخلاصة اللاهوتية» هي على كل حال أحسن مقدمة يستطيع الإنسان أن يبدأ منها الدخول في فاسفة توما . والخلاصة الأخرى ، هي : « ضد التكفار »

أو الوثنيين *Summa contra gentiles* وفي هذه الخلاصة كان نوما أقرب إلى الداعية الفلسفية لأنه عني بمرض للذاهب الفلسفية والمبادئ الأساسية في الفلسفة بكل فروعها عرضاً منطقياً عقلياً صرفاً ، ومن هنا عني غاية كبرية بمشدد البراهين المنطقية ، ومرددها بطريقة منفصلة ودعماً بكل الأسس العقلية التي تخضع لها . ومع ذلك لا نستطيع أن نجد في هذه الخلاصة نفسها ما يمكن أن يسمى عرضاً عاماً لمذهب فلسفي متصل الأجزاء .

والدوع الثالث من كتب نوما أقل أهمية من النوعين السابقين ، وهو « المسائل » *Quaestiones* وفيها بمرض لمسائل جزئية . ويدخل في هذا الباب أيضاً ما يسمونه في العصور الوسطى باسم *Quodlibeta* وهذا نوع من العرض لمسائل بطريقة عامة .

١ — العقل والنقل :

يبدأ نوما بحثه الفلسفي ببيان الصلة بين العقل وبين النقل فيبدأ أولاً بتعدد بد موضوع الفلسفة العامة أو الميتافيزيقا ، أي الحكمة وكلمة بمعنى واحد ، فلنطلق عليها اسم الحكمة ولنبحث في موضوعها والغاية منها . أما موضوع الحكمة فهو ترتيب الأشياء من أجل سياستها سياسة صالحة ؛ فيجب أولاً أن يرتب الإنسان الأشياء بعضها بالنسبة لبعض حتى نهدو المبادئ أولاً وبجلاء ويلها في المرتبة ما هو تابع لها . وهذا يعني الإنسان القدرة على الهيمنة هيمنة صالحة على الأشياء . فتلا علم الطب في صاته بعلم « الأقرباذين » *Pharmacopia* نجد أن علم الأقرباذين هو وسيلة يحقق بها علم الطب مقصوده ، وبالتالي فإن علم الطب هو الذي يحكم على الأقرباذين . فمن هنا يتبين أن العلوم ترتب فيما بينها وبين

بعض حسب الأهم ، حتى نصل إلى أعلى درجة . ولكن كل حكمة في كل باب من العلم هي حكمة جزئية لأنها تعنى بداحية خاصة من نواحي الكون . فليبحث عن حكمة أخرى تشمل الكون كله ، ويكون موضوعها هذا الوجود كله . فيجد أن هذه الحكمة الجامعة هي التي تبحث في الله من حيث ترتب الأسماء بالنسبة إليه ، ومن حيث كونه خالقاً لها . ولما كان الله هو العلة الأولى وعلّة العلل ، فيمكن أن يكون تعريف الحكمة هو تعريف أرسطو لما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقي أي الفاسفة الأولى وهو أنها علم العلل الأولى أو المبادئ الأولى ، وهي كلها ترجع إلى علة واحدة هي الله . ثم إذا نظرنا بعد ذلك في ماهية هذه العلة الأولى وجدنا أننا سننتهي إلى القول بأن الله عقل ، وموضوع العقل ما هو معقول ، وما هو معقول هو الحكمة . فكأنه إذا كان موضوع الحكمة هو الله ، فموضوعها في الواقع هو الحقيقة . إلا أن الحقيقة يمكن أن ينظر إليها بوصفها الغاية . فمن هنا نجد أن الحقيقة ، باعتبارها هي الغاية من الكون ، هي أيضاً موضوع الحكمة .

فلنتظر بعد هذا في الطرق المؤدية إلى تحصيل هذه الحكمة . فيجد أولاً أن لدينا العقل . فالعقل يبدو أولاً وقبل كل شيء ، أنه يؤدي إلى تحقيق هذه الغاية ، أعني موضوع الحكمة . والعقل نظرياً هو كذلك . ولكن إذا نظرنا في الواقع إلى ما فله العقل وحده ، وجدنا في الحال أن للعقل بمفرده لا يستطيع أن يبلغ كل الحقائق الدينية ، وإنما يجب أن يأتي بعد ذلك الوحي أو النقل ، فيضاف إلى العقل ، من أجل الحقائق الأخرى التي هي خارجة عن نطاق العقل . وللهمة على هذا من الداحية الفلسفية يجب أن نلجأ إلى نظرية المعرفة عند أرسطو . فأرسطو يقول إن تحديد صفات الشيء وكل ما يلزم عنه إنما يأتي تبعاً لتحديدنا لمهيته : فما القدر الذي نعرف به ماهية الشيء ، بهذا المقدار تكون معه صفاتنا لخواص هذا الشيء ، وصفته التي نلزم عنه . وموضوع الحكمة كما رأينا

هو الله ، والله روح صرفاً ، بينما العقل الإنساني مركب من هيولى ومن صورة وهو بالتالى لا يستطيع أن يدرك الأشياء إلا ابتداءً من المحسوس . وكل معرفة كما هو واضح فى مذهب أرسطو الحقيقى لا بد أن يكون مصدرها الحس . لكن يلاحظ أن الحس لا يستطيع أن يدرك ماهية العقول الصرفة ، إنما هو فقط يستطيع أن يقول بوجوده ، فيرتفع الإنسان بواسطة الحس من أثر للمقول إلى إثبات وجود هذا العقول . ولكنه لا يستطيع عن طريق الحس بمفرده أن يصل إلى ماهية العقول ، وتبهما لهذا يجب علينا أن نجعل للعقل ميداناً خاصاً محدداً لا يستطيع أن يملأ عليه ، لأن طبيعته ، الخاصة وهى أنه ركب من هيولى وصورة تمحولى دون أن يبلغ هذه المرتبة ، ويجب علينا بعد ذلك أن نهيب بالوحى أو النقل من أجل أن يكمل هذا القصر ويتم ما بدأه العقل ، علينا إذن أن نحدد الميادين الحقيقى للعقل ، والميادين الحقيقى للنقل . فيلاحظ :

أولاً : أنه . نظرياً *en droit* ، العقل لا يحتلط موضوعه بموضوع النقل ، وعلى حد تعبير ثوما ، الحقيقة الواحدة لا تقبل مصدرين للمعرفة : العقل والنقل . وسنتبعى تبهما لهذا القول للنظرى إلى القول بأن العقل قادر على إدراك كل شئ . ولكن فى الواقع وعملياً ستجد العكس منذ ذلك . ونظراً لما نراه من أن العقل وحده لا يستطيع أن يستقل بموضوعه ، فإنه لا بد أن يأتى النقل . ولا ضير على العقل من هذا . لا ضير على العقل أولاً لأنه يلاحظ من اختلاف المذاهب أن العقل وحده لا يكفى لإلغى الحقيقة الصرفة . كما يلاحظ أن حقيقة البراهين ومبناها المنطقى لا يدركه كل الناس ، بل يحتاج ذلك إلى استعداد خاص ومران معين يهيأ له الرد من أجل إدراك الحقيقة المنطقية فى البراهين . ولهذا كان لا بد أن يضاف إلى العقل النقل من أجل هذا التحقيق الشكلى مضمون الحقائق الخاصة بالإنسان .

ومن ناحية أخرى ترى أن النقل قد اختص لنفسه أشياء معينة ، فى

داخلها وحدها يجب أن يحول . ولا خبر عليه بعد ذلك أن يأتي العقل فيحدد مضمونه بوضوح ، لأن الإيمان أقل أنواع المعرفة درجة في الوضوح ، وذلك لأنه في حالة المعرفة الإيمانية لا يدرك الإنسان بوضوح : للهنى العقلى للحقيقة الإيمانية . وعلى العكس من ذلك في حالة اليقين العقلى نجد التفكير واضحاً يقينياً ومشهوراً به .

وعن هذا الطريق حاول توما أن يوفق بين العقل والذقل . فإذا تمعنا المسألة بطريقة أفضل قلنا إنه من الناحية الإيمانية يلاحظ أنه إذا كانت المعجزات والنبوءات تؤدي إلى الحقيقة ، والحقيقة واحدة ، فبالنظر لا يمكن العقل أن يتعارض مع الذقل . ومن ناحية أخرى يلاحظ أن المعرفة الفلسفية هي التي تقوم على المبادئ العقلية ، وهذه المبادئ العقلية توضع في العقل الإنساني عن طريق الله . ذلك لأن كل من يعلم لابد أن يكون حاصلاً على العلم الذي يلقاه لتلميذه . فإذا كان الله هو الذي يعلم الإنسان ، من حيث أن هذه المبادئ فطرية فيه ، فلا بد أن يكون الله حاصلاً على هذه المبادئ . وإذا كان الله حاصلاً عليها فهو إذن المصدر سواء بالنسبة إلى العقل والنسبة إلى الذقل . والعقل والذقل يتحدان معاً في الحكمة الإلهية .

وبعد هذا التوفيق بين العقل والذقل يبدأ توما بالفصل بين الاثنين فيقول إن للعقل ميداناً ، والذقل ميداناً آخر ، وهما مختلفان سواء من ناحية المنهج ومن ناحية الترتيب . فمن ناحية المنهج يشتق العقل مبادئه مما غرس فيه من مبادئ عقلية ولا يهيب إلا بإطاعة العقل . وعلى العكس من نجد الذقل يلجأ إلى طرق ثلاثة : أولاً ما أتى به الروح مدجلاً في الكتب القديمة ؛ وثانياً إلى كل ما يتفق وكما قال الله : وثالثاً إلى كل ما يتفق مع قدرة الله للطاقة . كذلك يختلف العقل عن الذقل من حيث الترتيب : فالعقل يبدأ دائماً من الحسوس لكي يرتفع منه

إلى المأمول ، وبالعكس يبدأ العقل من الله كي يصل إلى المحسوس ، وطريقه هو الطريق الأوفق لأن الله يدرك الأشياء بإدراكه لذاته .

وهكذا نستطيع أن نحدد موقف نوما فيما يتصل بهذه المشكلة على هذا النحو بأن نقول إنه لا يخلط بين العقل والنقل ، ولا يميز بينهما ، ولا يفصل بينهما فصلاً تاماً .

براهين وجود الله :

براهين وجود الله عند نوما براهين ضرورية منطقية يجب أن يمتنع الفيلسوف اللاهوتي برفضها بالتفصيل ، لأن وجود الله ليس واضحاً بذاته ، ولهذا يبدأ نوما بأن ينقضي أقوال أولئك الذين يزعمون أن وجود الله واضح بذاته . فيجد أولاً أن هناك طائفة ، على رأسها يوحنا الديرشقي تقول بأن وجود الله فطري في الإنسان . ولكن هذا القول باطل ، ذلك لأن من الناس من لا يقولون بوجود الله ، وثانياً لأن الموجود بالفطرة في نفس الإنسان ليس وجود الله بل المبادئ التقليدية التي يستطيع أن ينتقل منها إلى إثبات وجود الله . فليس الوجود إذن هو الفطري ، وإنما المبادئ العقلية التي يستدل بها على وجوده .

وثانياً : يوجد من يقولون بأن وجود الله واضح بنفسه ، لأن كل إنسان منا يسمى نحو السعادة ، والله هو الغاية التي بها تتحقق السعادة ، فكل منا إذن يسعى نحو الله ويقول بوجوده ضرورة .

ويرد نوما على هذه الحجة كذلك بأن يقول : أجل إننا نسمى نحو الخير أو السعادة ، ولكن الناس مختلفون في معرفة حقيقة هذه السعادة : فمنهم من يظنها الثروة ، ومنهم من يظنها الذات ، ومنهم من يظنها الله . فليس بصحيح

إذن أن مجرد وجود الرغبة في السعادة يؤذن بضرورة الإيمان بوجود الله .

ثالثاً : وهناك آخرون يثبتون وجود الله ، على أساس أنه من مجرد النظر في فكرة الله لابد من القول بأن الوجود هو والماهية شيء واحد فيما يتصل بالله ، لأن الله هو المكان الذي لا يمكن أن يتصور أكل منه ، والوجود في الدهن والخارج مما أكل من الوجود في الدهن فقط . فالمكان الذي لا يمكن أن يتصور أكل منه لابد أن يوجد في الخارج والدهن مما . فبرد توما على هذه الحجة بأن يقول بما قال به جوتيلون من أنه ليس بصحيح أن مجرد الوجود في الدهن معناه الوجود في الخارج ، وإلا لاستطعنا باستمرار أن نتصور كائناً يبدو كلما وجدنا كائناً جديداً نستطيع أن نضيفه إليه . ومن ناحية أخرى يلاحظ أنه ليس بصحيح كذلك أن كل إنسان فكرته عن الله هي أنه المكان الذي لا يمكن أن يتصور أكل منه ، فإننا نجد من بين هؤلاء الذين يذكرون لنا بوحنا الدمشقي آراءهم عن الله من يقولون إن الله هو العالم ، بل إننا لا نجد واحداً ذكر بوحنا الدمشقي تصوره لله — يعرف الله هذا التعريف الذي قال به القديس أنسلم والأوغسطينيون . فن مجرد تصور الله لا يندرج مباشرة القول بأنه بالذات إلى الله للماهية والوجود شيء واحد .

ورابعاً : هناك فريق رابع يبرهن على أن وجود الله واضح بذاته عن طريق فكرة الحقيقة ، فيقولون إنه مهما قلنا من قول فإننا في أي قول نقوله ، نقول بوجود الحقيقة ، فإذا قلنا إن الحقيقة موجودة فهي هذا أننا نقول : « من الحق أن الحقيقة موجودة » . وإذا أنكرنا أيضاً وجود الحقيقة فإننا نقول : « من الحق أن الحقيقة أبست موجودة » وأياً ما كان فإننا نقول دائماً « من الحق » . بمجرد قولنا « من الحق » يدل على وجود الحقيقة . فالحقيقة إذن موجودة . والله هو

الحقيقة، إذن الله موجود، وموجود وجوداً واضحاً بذاته لأن وجود الحقيقة واضح بذاته بالنسبة إلى الإنسان، والله هو الحقيقة، لأن الله يقول - كما ورد في الإنجيل يوحنا - : أنا الطريق والحقيقة والحياة *ego sum via veritas et vita* وإذا كان الأصل صحيحاً فليست المقدمة للصغرى صحيحة من الناحية العقلية. ذلك أن قولنا أن الله هو الحقيقة : هذا قول ليس مأخوذاً من العمل بل هو مأخوذ من الوحي، فأوراق اعتناء مأخوذة من ميدان خارج نطاق المقول، وإذن فليس للمقول بوجود الله واضحاً بذاته عقلياً إذن.

ومن هذا كله يستنتج ثوماً أن القول بوجود الله ليس واضحاً بذاته، بل كما يذكر موسى بن ميمون : إن هناك من الأسباب ما يجعل هذا القول صعباً في النظر، إذ يلاحظ أولاً أن من الناس من لا يستطيعون بمقولهم أن يصلوا إلى إدراك الله، وثانياً يلاحظ - وعلى أساس نظرية المعرفة عند أرسطو - أن كل معرفة تنشأ من الحس، فلا بد أن تكون قطعة الابتداء دائماً هي الحس، والحس لا يستطيع أن يصل إلى إدراك العقول إدراكاً كاملاً، والله معقول صرف. وكل خاصية أضاف إلى شيء فيجب أن تكون تابعة في درجة تحديدها لدرجة معرفتنا بالماهية، وماهية الله فوق كل إدراك لأنها معقولة صرفة، بينما إدراكنا كدنا مشارك المحسوس والمقول، فلن نستطيع إذن أن ندرك ماهية الله الإدراك الكامل وبالتالي لا نستطيع الحس أن يصل إلى إدراك ماهية الله تماماً، وإنما يجب علينا الارتفاع من الحسوس إلى المقول من أجل بيان وجوده، لا من أجل بيان ماهيته.

وهكذا نجد ثوماً يقول من ناحية إن وجود الله ليس واضحاً بذاته، ومن ناحية أخرى إننا يجب أن نبدأ من الحسوس - لأن كل معرفة تنشأ من الحسوس -

كما يقول أرسطو — وهذه المعرفة البادئة من المحسوس لا يمكن أن تصل إلى إدراك للمعقول للنام في ماهيته ، وإنما كل ما تستطيع أن تصل إليه هو القول بوجود هذا المعقول . وسنجد أن هناك هوة لم يفلن لها توما أو لم يشأ أن يبين لنا أنه فطن لها لأسباب دينية وهي أنه إذا كان يقول إن المحسوس لا يمكن أن يرتفع إلى المعقول ، أو إذا ارتفع إلى المعقول فكأنه يقول بوجوده ، فلا يمكن أن يتيقن بأن هذا المعقول هو هو الله ، فإنه لا يمكن البرهنة على وجود الله بطريقة عقلية . ولكن توما لم يستبح لنفسه هذه النتيجة ، وإنما اقتصر فقط على القول بأن إثبات وجود الله يمكن بالطرق العقلية ابتداءً من الوجود المحسوس — ولهذا كانت براهينه على وجود الله تبدأ من المحسوس لكي ترتفع إلى الله .

وهذه البراهين أوردناها في كلنا الخلاصتين . إلا أن عرضه لها في « الخلاصة اللاهوتية » يختلف عن عرضه لها في « الخلاصة ضد الكفار » ، ذلك لأن « الخلاصة اللاهوتية » تمتاز بأنها وضعت للمبتدئين . فالبراهين فيها كما ذكرنا من قبل — لم نوضع في ترتيب منطقي يحكم كل الأحكام بل عرضت بوضوح فحسب . وعلى العكس من ذلك نجد أنه في « الخلاصة ضد الكفار » قد حاول أن يوضح بالتفصيل كل جزئيات البرهان . ومن أجل هذا فإن من الواجب علينا ونحن نعرض براهين وجود الله عند توما أن نعرض هذه البراهين تبعاً لمرضى مزدوج : عرض مأخوذ من « الخلاصة اللاهوتية » وآخر مأخوذ من « الخلاصة ضد الكفار » .

وهذه البراهين الخمسة ليست في مرتبة واحدة في درجة اليقين في نظره ، بل إن أهمها وأولها وأحراها بالعناية لديه : البرهان الأول الذي يقوم على فكرة

الحركة والحرك الأول . وتتلوه البراهين الأخرى واحداً واحداً . ولما كان الأول أهمها نراه بكرس له نصيباً كبيراً من التدقيق في العرض : —

البرهان الأول :

يقوم هذا البرهان على فكرة الحركة وأن كل متحرك فلا بد له من محرك ؛ ولكن التحريك لا يستمر إلى غير نهاية — ان صح هذا التمييز — إنما لابد أن ينفذ عند محرك لا يتحرك يكون هو المحرك الأول ويكون بالتالي هو الله . وهذا هو البرهان الارسطي الذي عرضة أرسطو في المقالة الثامنة من « السماع الطبيعي » .

أما البرهان كما عرض في « الخلاصة اللاهوتية » فهو كما يلي : نحن نشاهد في السكون حركة ، وكل حركة هي انتقال من حالة القوة إلى حالة الفعل ، والشيء لا يكون من ناحية واحدة وفي زمان واحد ومكان واحد بالقوة وبالفعل مما ، بل لكي يحدث له تغير لابد من أن يأتي شيء آخر يكون ساعداً على الصورة ، فينتقل هذا الشيء غير الحاصل بعد على الصورة إلى حالة حصول على الصورة ، أعني لابد من وجود شيء بالفعل ينتقل هذا الذي بالقوة إلى حالة الفعل . فكل متحرك إذن يقتضي وجود محرك له ، فنلا للنار التي تحرق الخشب حاصلة على صورة الإحراق ، فنطيع هذه الصورة في الخشب الذي لم يكن مالكا لها من قبل . وهكذا نجد أن كل عملية تجري في الخشب أو كل عملية تغير تفترض وجود حلة محركة هي الأصل في هذا التخيير ولا يمكن أن تكون النار من جهة واحدة وفي زمان واحد محرك ومتحركة مما أعني أن النار لا يمكن أن تكون بالفعل محركة وبالفعل في نفس الآن ومن جهة واحدة مبردة . ولكن من ناحية أخرى يلاحظ أنه إذا كان كل متحرك فلا بد له من محرك ، فلا يمكن أن نقول إن

هذا يستمر إلى غير نهاية ، بل لا بد من الوقوف عند حد أعلى يكون بالذم
باستمرار ، فيقطع فعله فيما تحته ، ويستمر هذا الفعل حتى آخر الأشياء .. ولا يمكن
أن ترتفع إلى غير نهاية ، لأنه سيوجد شيء بالقوة باستمرار . وقد قلنا إنه لكي
يحدث للفعل أول التغير لا بد من وجود شيء بالفعل ، فإذا فُقد الشيء الذي بالفعل
فُقد الباقي . فلا بد من القول — مادامنا نشاهد أميراً — بمحرك أول يكون
فعلاً ويكون غير قابل لأن يتحرك ، وهذا المحرك الأول هو الله .

ولكن هذا العرض للبرهان ليس بدقيق ولا مفصل ، بل يفصله كل التنصیل
في عرضه الثاني لهذا البرهان ، ونعني بذلك في « انطلاقة ضد الكفار » .
فالبرهان كما رأينا يمكن تلخيصه في بضع عبارات وهي : إن كل متحرك لا بد له
من محرك ، ولكن لا نستطيع أن نستمر في سلسلة الحركات إلى غير نهاية بل لا بد
أن نقف فنقول حينئذ بمحرك أول غير متحرك . والنتيجة هنا كما ترى فأنه على
قضيتين : القضية الأولى أن كل متحرك فهو متحرك بشيء آخر أو يقتضي محركاً .
والقضية الثانية هي أنه لا يمكن الارتفاع إلى غير نهاية في سلسلة الحركات بل لا بد
من الوقوف عند محرك أول لا يتحرك . فلكي يكون البرهان منطقياً يجب
أن تثبت كلا من هاتين القضيتين على حدة . والبدء بالقضية الأولى القائلة بأن
كل متحرك لا بد له من محرك . وهذه القضية يبرهن عليها توما متبعاً
في ذلك أرسطو حرفاً حرفاً كما هي الحال في كل هذا البرهان تقريباً — يبرهن
عليها بثلاث حجج :

الحجة الأولى : هذه الحجة تقتضي بدورها ثلاثة فروض فهي تقتضي أولاً
أنه إذا لم يكن شيء متحركاً بآخر ، فلا بد إذا كان متحركاً بنفسه من أن
يكون هو محركاً لنفسه كمثل ، أي لا نقول بأن فيه جزءاً يحرك جزءاً آخر ،
وإلا قلنا بثباتية ، وقلنا حينئذ بجزء يحرك وآخر لا يتحرك . وثانياً يجب أن يكون

هذا المتحرك بذاته متحركاً مباشراً ، بمعنى أنه إذا تحرك تحرك كله ، وإذا سكن سكن كله . وثالثاً يجب على كل متحرك بذاته أن يكون متقدماً ، لأن كل متحرك يجب أن يكون متقدماً كما يقول أرسطو ؛ وبذلك إلى يجب أن يكون جسماً ، ولأنه جسم يجب أن يكون متقدماً أو قابلاً للقسمة . وبعد هذه الفروض الثلاثة نبحث في هذه الحجة الأولى فنقول : إذا سكن جزء من هذا الجسم فلا بد أن يسكن الجسم كله ، ولا يمكن أن نقول إن جزءاً يسكن والآخر لا يسكن . وإلا قلنا إذا قلنا بهذا فإننا سنقول حينئذ بأن هناك شيئاً خارجياً هو الذي يحدث السكون ، ولن يكون الجسم إذن متحركاً بذاته . فإذا سكن الجسم فيجب أن يسكن بذاته ، لأنه إذا كان متحركاً بذاته — كما يقول الخصم — فيجب أيضاً أن يكون ساكناً بذاته . ولكن كيف يكون ساكناً بذاته ؟ ألا يجب حينئذ أن يكون هناك جزء يحدث للسكون وآخر لا يحدثه ؟ أو إن لم يفعل بهذا ، أليس من الضروري أن نقول بأن هناك شيئاً من الخارج هو الذي يحدث السكون ؟ وإذا قلنا بهذا القول فلا بد من القول إنه إذا كان السكون بفعل خارجي فيجب أن تكون الحركة أيضاً بفعل خارجي ، أعني أننا سنضطر في النهاية إلى القول بأن هذا المتحرك يجب أن يكون متحركاً بغيره .

والحجة الثانية : نقول بأن التحرك إما أن يكون بالعرض أو بالقدر أو بالطبيعة . فإذا كان بالعرض فإن يكون تحريكاً بالذات بل بشيء خارج . وإذا كان بالقدر ، فواضح أن هناك محركاً خارجياً هو الذي يحدث هذا القدر على الحركة . وإذا كان تحريكاً بالذات فإنما أن يكون بالطبيعة ، أو يكون بقوة طبيعية . فإذا كان بالطبيعة فإنما يكون ذلك عن طريق النفس . وهنا لا بد من القول بتحريك هو النفس لتحريك هو الجسم . وإما أن يكون متحركاً بقوة طبيعية كما يحرك الخفيف إلى أعلى ، والثقيل إلى أسفل . وهنا لا بد من القول

بقوة خارجية غير الجسم هي التي تحدث تحركه إلى أعلى أو إلى أسفل .

والحجة الثالثة : نقول بأن الشيء لا يمكن أن يكون من جهة واحدة وبطريقة واحدة وفي آن واحد ومكان واحد . بالفعل والقوة معاً .

وإذا كان الشيء غير متحرك بغيره فسيكون محركاً كالفرد أى سيكون بالقوة بالفعل معاً في آن واحد ومن جهة واحدة . ولما كان هذا مستحيلًا فالقول بالأصل إذن مستحيل . إذن كل متحرك لابد أن يتحرك بغيره .

والقضية الثانية :

يرهن عليها ثلاث حجج كذلك : الأولى : أنه إذا كان كل متحرك يحرك ويستمر ذلك إلى غير نهاية فإننا نجد أولاً أن كل متحرك كما يقول أرسطو يجب أن يكون جسمًا ؛ فإذا كان هذا الجسم يتحرك ، فهو يحرك أيضاً مادامنا نحول بأن كل متحرك يحرك ، والجسم متناه ، فإذا حرك ، حرك في زمن متناه . ولما كان الزمان غير متناه . فإذا جمعنا كل الحركات التي تقوم بها الأجسام اللامتناهية وجدنا أنها تقوم بها في أزمنة متناهية ، فلو كان الأجسام اللامتناهية ذات الحركات اللامتناهية تحرك في زمن متناه . وهذا مستحيل لأن اللامتناهية لابد أن يحرك في زمن لا متناه . فيسقط الفرض الأول ، وهو أن الحركات تستمر إلى غير نهاية ، بل يجب الوقوف عند حد أول للحركة .

والحجة الثانية : تقوم على أساس أنه إذا تحرك شيء فإنما يتحرك بشيء آخر . ولابد من مبدأ أول نكون به الحركة مهما تعددت الوسائط بين المتحرك الأخير وبين الحرك الناتج لهذه الحركة الأخيرة . ففي كلتا الحالتين : حالة وجود واسطة واحدة بين الحرك أو الواهب للحركة وبين المتحرك ، أو في حالة وجود عدة متحركات ومحركات متوسطة بين الحركة الأخيرة التي نشاهدها وبين الحركة التي أنتجتها ، نقول إنه في كلتا الحالتين لابد من افتراض حركة أولى . وإلا فإنه

إذا سقطت الحركة الأولى سقطت بالتالى الحركة الأخيرة . فهما ارتفعتا إذا في عدد الحركات فما دمت لا تصل إلى محرك أول فإننا سننتهى إلى القول بانتفاء الحركة ، لأن النبدأ هو أنه إذا سقطت الحركة الأولى سقطت الحركة الأخيرة . ونحن إذا لم ننته إلى الحركة الأخيرة قلنا بسقوط الحركة الأولى . ومعنى هذا أننا نقول بسقوط الحركة الأخيرة . وإسكتنا نجد في الواقع حركة أخيرة لا تنفصر إلا بوجود حركة أولى . فلا بد من الوقوف عند حد أول للحركة ، أعنى أنه لا بد من القول بحركة أولى .

والحجة الثالثة : هى عين الحجة الثانية ، ولكن بطريقة معكوسة . فبدلاً من أن نبدأ من الحركة الأخيرة نبدأ من الحركة الأولى ، فنجد أن كل علة فاعلية آلية *instrumentale* نفترض وجود حركة أولى رئيسية أو علة رئيسية *causa principale* ، أعنى أن كل علة آلية فاعلية أى متوسطة نفترض وجود علة فاعلية أصلية غير متوسطة فإذا قلنا باللاتد هى في عدد الحركات أعنى في عدد العلل الفاعلية الآلية ، فإننا لن انتهى حينئذ إلى علة فاعلية أصلية ، وإذا انتهت هذه انتهت العلل الفاعلية الآلية . فلا بد إذن من القول بعلة أصلية أعنى علة أولى منها تبدأ الحركة وبالنسبة إليها تترتب العلل الفاعلية الآلية . فمن طريق هذه الحجج الثلاثة إذن يتجوز أرسطو - أو نوما ممبراً عن أرسطو - عدم إمكان الذهاب إلى غير نهاية في عدد الحركات ، وبهذا تثبت القضية أن اللذان قام عليهما هذا البرهان ، وتعنى بهما أن كل حركة تستلزم محركاً آخر ، وأن عدد الحركات لا يمتدى إلى غير نهاية بل لابد من الوقوف عند حد أول .

وهذا هو البرهان المباشر الذى أتى به توما في « الخلاصة ضد السكبار » . وهناك برهان آخر غير مباشر يقول به توما ، وإسكتنه برهان معقد ، فنقتصر على البرهان المباشر .

وننتقل من هذا البرهان الأول إلى البرهان الثاني . واسكن قبل هذا انظار
نظرة عامة إلى هذا البرهان من حيث قيمته فنجده أنه في نظر توما هو أهم البراهين
من حيث أنه استطاع عن طريق هذا البرهان أن يستنتج أهم صفات الله : البساطة ،
والفعل المحض ، والثبات . كل هذه الصفات تستنتج مباشرة من كون الله محركاً
أول . فهو فعل محض لأنه محرك أول ، وبالتالي لا توجد فيه قوة ، وإلا لما وجد
شيء أو لما كان شيء موجوداً ، وإذا كان فعلاً محضاً فهو بسيط لأن مبدأ
التركيب إنما يأتي عن وجود للقوة أو الميول . وهو ثابت لأن للتغير ينشأ عن
وجود القوة ، فإما هو عار عن القوة غير قابل للتغير . وبهذا كله تستنتج صفات
الله الرئيسية من كونه محركاً أول .

ومن هنا كانت الأهمية الكبرى التي جعلها توما لهذا البرهان وهذا ما بينته
بوضوح في رسالته : « موجز اللاهوت » [Compendium theologiae] .

البرهان الثاني أو البرهان بالعلية :

والبرهان الثاني الذي يقدمه توما هو البرهان على أساس العلية أعني أن كل
أثر يستلزم مؤثراً ، وهناك تأثير متبادل بين الأشياء بعضها وبعض من ناحية . ومن
ناحية أخرى على أساس امتناع التسلسل إلى غير نهاية ، بل لا بد من الوقوف
عند علة أولى ، وهذه العلة هي الله . ولكن قبل البحث في تفصيل هذا
البرهان يجدر بنا أن نلقى نظرة عامة على تاريخه . فنجد أن هذا البرهان قد أشار
إليه أرسطو إشارة عابرة من حيث أسسه لا من حيث نسجه في المقالة الثانية من
كتاب « ما بعد الطبيعة » . ثم فصله وأقامه برهاناً عقلياً بحكم الأجزاء ابن سينا .
وجاء بعد ابن سينا Alain de Lille ثم البير الكبير فصاغ هذا البرهان على
أساس ابن سينا والواقع أن التشابه بين هذا البرهان في الصيغة التي تراها عند ابن سينا وفي

صيته عند نوما كبير جداً ، إلى درجة أن بعض المؤرخين يقول إن نوما أخذ البرهان بحروفه عن ابن سينا .

لكن يلاحظ أن هناك مع ذلك شيئاً من الاختلاف بين نوما وبين ابن سينا في نظره إلى العلية . أما العلية عند ابن سينا فهي عالية عقلية فلسفية بمعنى أنها العلية الطبيعية أى ارتباط الأشياء بعضها ببعض ارتباط تأثير طبيعي . أما عند القديس نوما فهي عليّة دينية بمعنى الخلق ، أعني أن العلة الأولى تخلق خلقاً من العدم ولا تخلق خلقاً طبيعياً . ومن هنا امتاز ابن سينا على نوما في عرض كليهما لما البرهان .

أما البرهان فيقوم أيضاً على أساس المحسوس . فتجد في للشاهدة الحسية أن ثمة تأثيراً من جانب الأشياء بعضها في بعض ، وأن كل ظاهرة تحدث فلا بد من سبب لحدوثها وعلة لإيجادها وذلك لأنه لا يمكن الشيء أن يكون علة نفسه ، لأن العلة تسبق للعلول بالضرورة . فإذا كان للشيء علة لنفسه فكأن الشيء الواحد يسبق نفسه وهذا باطل . فلا بد من أن يكون للشيء علة غيره ، إلا أن ذلك لا يستمر إلى غير نهاية بل لابد من الوقوف عند علة أولى تكون علة للعال ، ذلك لأن التأثير العلى لابد أن يأتي من علة محددة معلومة ؛ وهما توسطت التأثيرات والتأثرات فلا بد أن تكون هناك علة أولى هي التي تهبط العلولات ما فيها من آثار عليّة أعني أنه لابد من الوقوف عند علة أولى ، وهذه العلة الأولى هي الله .

ويلاحظ على هذا البرهان أولاً أنه يشابه تمام التشابه برهان الحركة من حيث أن برهان الحركة يشاهد حركة فيبحث عن عانها .

والبرهان الثاني يشاهد وجود ، فيبحث عن علة . فطابع العلية وجود في كلا البرهانين : الأول برهان عليّة حركة ، والثاني برهان عليّة وجود . ويلاحظ

كذلك على هذا البرهان أنه يقوم على أساس تصور العمل مرتبة ترتيباً تصاعدياً بعضها بالنسبة إلى بعض ، أعني أن العمل كما هي الحال في المتحركات والحركات تترتب فيما بينها وبين بعض ترتيباً عمودياً لا ترتيباً أفقياً ، فالعمل المرتبة ترتيباً أفقياً يمكن أن تستمر إلى غير نهاية بل الفلسفة تقول بذلك في الواقع ، وكذلك الحال في العمل المحركة للمرتبة ترتيباً أفقياً . ومن هنا فإن هذا البرهان القائم على الحركة يصبح أيضاً مع قولنا بأبدية الحركة وأزليتها وذلك لأن الأبدية والأزلية هنا أبدية وأزلية أفقيتان . ولكن من حيث التعامد والتصاعد لا بد من الوقوف عند حد معين يكون حداً أول : ففي حالة الحركة إذا نظرنا إلى العالم نظرة عمودية — إن صح هذا التعبير — أعني من حيث ترتب الحركات بعضها بالنسبة إلى بعض ترتيباً تصاعدياً من حيث تحريك الواحد للآخر تحريكاً عمودياً ، فإننا نجد حينئذ أنه لا بد من الوقوف عند حد أول يكون المحرك الأول . وكذلك في حالة العمليّة إذا نظرنا إلى الكون باعتباره مرتبة أعني أن للوجود مراتب فالجبر في مرتبة دنيا ، وبدلو عليه الإنسان ، ثم العمل القمّل ، ثم للملائكة ، وأخيراً فوق القمة الله ، نجد هنا باستمرار تسلسلاً تصاعدياً لا بد أن يقف عند حد أول . ولكن من الناحية الأفقية — بمعنى أنه في مرتبة النوع الإنساني حدثاً يوجد ما لا نهاية له من أفراد الإنسان — فهذا ممكن بل وأيضاً معقول ، كما رأينا أيضاً في الحركة أنها تصبح أيضاً أن تكون أزلية أبدية بل والعمل ينقض بذلك ، إن لم يقل به العقل .

والخلاصة أن كل برهان من هذين البرهانيين يقوم دائماً على فكرة أن كل مرتبة ترتيباً جوهرياً لأبد أن يكون مرتبة ترتيباً تصاعدياً .

البرهان الثالث أو برهان الممكن والواجب

خلاصة هذا البرهان أولاً هي أن هناك أشياء ممكنة . وكل ما هو ممكن

يلاحظ أنه يمكن أن يكون ، ويمكن أن لا يكون . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن ما هو ممكن لا يستمد وجوده من ذاته بل من غيره . ولكن إذا أضفنا إلى هذين الشرطين مبدأ عدم إمكان التسلسل إلى غير نهاية ، وجب القول بوجود واجب وجوده من ذاته . فلا بد من الوقوف إذن عند واجب يكون واجباً بذاته ، وهذا هو الله .

فلننظر أولاً نظرة تاريخية إلى هذا البرهان . فتجد أولاً أنه يقوم على أساس التفرقة بين الوجود والماهية ، والقول بأن عين الوجود ليس عين الماهية . وهذه التفرقة قد نجد لها أصولاً عند أوغسطين وعند بوئيس Boëce . ثم نجد هذه التفرقة بوضوح في الفكر الإسلامي عند الفارابي . ثم نجد البرهان واضعاً كل الوضوح وقائماً على هذا الأساس عند ابن سينا . وعن ابن سينا أخذ موسى ابن ميمون ، وعن موسى بن ميمون أخذ القديس توما . وبكاد القديس توما أن يتفلسل كلام موسى بن ميمون بحروفه . يقول موسى بن ميمون إن الموجود (أو للعلوم كما يسميه الإسلاميون) إما أن يكون أولاً : كله يكون وكله يفسد ، أو ثانياً : لا يكون منه شيء ولا يفسد منه شيء . وثالثاً : أن بعض الموجود يكون يفسد والبعض الآخر لا يكون ولا يفسد . والفرض الأول أن كل الموجود يكون وكله يفسد - باطل وواضح البطلان لأننا نجد أشياء موجودة . والفرض الثاني أبس أقل بطلاناً من للفرض الأول ، وهو أن لا شيء يفسد ولا شيء يكون ، لأننا نجد أسامتنا موجودات نفق وأخرى تكون . - ويحدد موسى ابن ميمون الفرض الأول بطريقة أدق فيقول إنه إذا كان كل شيء يفسد وكل شيء يكون ، أعني أن من الممكن أن يفسد كل شيء ، فلا بد أن يكون قد أتى أزمان في الزمان اللامتناهي فسد فيه الموجود . ذلك لأنه يرى أن الممكن لا بد أن يتحقق يوماً ما ، وإلا لأصبح معدوماً ، ولم يقبل أن يكون ممكناً ، فالممكن الذي

لا يحدث يوماً ما ، ليس خالقاً باسم الممكن ، وإنما هو معدوم . وعلى ذلك فإذا قلنا بأن من الممكن أن كل شيء يمكن أن يفسد أو يقضى فلا بد أن يأتي يوم في الزمان اللامتهاي يحدث فيه فناء أو فساد لكل ، وإذا حدث فساد لكل فلا بد أن يخرج من حالة الفساد كائن آخر لم يطرأ عليه الفساد . فنحن نجد أمامنا موجوداً ، وهذا الموجود لا يمكن أن يكون قد نشأ عن هذا الفساد الذي حدث يوماً ما بالضرورة في الزمان اللامتهاي . هذا الموجود لابد أن يكون قد نشأ عن موجود لم يفسد حينما فسد الكل ، أي لابد من القول إذن بوجود لا يفسد ، وهكذا تنتهي إلى القول بصحة الفرض الثالث ورفض الفرضين الآخرين . فقول حينئذ بالضرورة إن من الأشياء ما يكون ويفسد ، ومن الأشياء ما لا يكون ولا يفسد ، أي من الأشياء ما هو ممكن ومن الأشياء ما هو واجب . والممكن وجوده من غيره مادام هو نفسه ممكناً ، إذ يستحيل على الشيء أن يكون هو نفسه ومن جهة واحدة وفي آن واحد ممكناً وواجباً معاً لأن الواجب يسبق عليه الممكن . فلا يمكن الشيء إذن أن يكون أسبق من نفسه ، فبالإتي لا يكون للشيء ممكناً وواجباً بذاته ، بل لابد من واجب يستمد منه الممكن وجوده حينما يتحقق . وهذا الواجب واجب بالضرورة ، أي وجوده من ذاته وهو الله .

وبتأني - كما قلنا - نوما موسى بن ميمون في هذا البرهان خطوة خطوة ولا يضيف إليه شيئاً جديداً إلا في تفصيلات جزئية تافهة . وثانهم في هذا البرهان هو أنه أيضاً يفترض الزمان للامتهاي ، لأن رفضنا للفرض الأمل قام على أساس أنه لابد أن يتحقق الممكن - وهو هنا الفساد - يوماً ما في الزمن اللامتهاي . ولكن ليس معنى هذا أن موسى بن ميمون أو نوما يقول بالأزلية والأبدية لازمان بل إنهما يريدان أن يقدموا حجة في الواقع تصلح لأي زمن ، وتكون حجة عقلية مقنعة لكل الإقناع .

البرهان الرابع أو برهان التدرُّج في الكمال

والبرهان الرابع يقوم على أساس مشاهدتنا في الوجود لمراتب في الكمال .
 ففى « الخلاصة ضد الكفار » يسوق توما هذا البرهان على النحو التالى :

نحن نقول عن قضية إنها صادقة ، وأخرى إنها كاذبة ، وثالثة إنها محتملة ،
 فنقول إذن بدرجات للحقيقة أعنى أن هناك شيئاً أحق من آخر . ولكن الأحق
 والمحتمل لا يمكن أن يغالا إلا بالنسبة إلى حق مطلق يشاركتهما فيه تكون لهما
 درجة الحق ، فإذا كنا نجد بالضرورة في الوجود أحق ومحتملاً ، فلا بد من القول
 بوجود حق مطلق ، والحق المطلق - كما بين أرسطو ذلك فيما بعد الطبيعة -
 يشمل الوجود المطلق ، فالحق المطلق يقتضى بالضرورة الوجود المطلق ، فهناك
 إذن موجود مطلق ، هو الله .

وفى « الخلاصة اللاهوتية » يبرهن توما نفس البرهان على أساس فكرة
 الخير والنبيل والحق . فنحن نجد أن هناك شيئاً أنبل من شيء . ولكن النبيل
 النسبى لا يوجد إلا بالشاركة في خير مطلق ونبيل مطلق فلا بد من القول إذن
 بخير مطلق ونبيل مطلق ، والخير للمطلق والنبيل للمطلق هما الحق المطلق ، والحق
 للمطلق يقتضى الوجود للمطلق ، والوجود للمطلق هو الله .

وقد كان هذا البرهان مثاراً لكثير من النقد من جانب الخصوم والأصاغر
 على السواء : إذ وجد بعضهم أن في هذا البرهان انتقالاً من التصور أو من
 الماهية إلى الوجود ، على نحو ما فعل الأوغسطينيون في الحجة الوجودية في البرهنة
 على وجود الله ، لأن توما ينتقل مما هو حق مطلق إلى ما هو موجود مطلق وبما
 هو نبيل مطلق أو خير مطلق إلى ما هو موجود مطلق ، ولكن الحق تصور
 ذهنى وليس وجوداً وكذلك الحال في الخير المطلق ، والنبيل للمطلق . فكيف
 يحق لتوما أن ينتقل من الماهية إلى الوجود ، مع أننا رأينا أنه قد نقد بنفس الحجة

الوجودية عند أنسلم وبنافوتورا ؟ ولهذا اختلف الشراح في تفسيرهم لهذه الحجة وقيمتها من الناحية التوماربية ، خصوصا وأن توما يقول إن من الواجب أن نبدا دائما من المحسوس ، وإن الانتقال من الماهية إلى الوجود لا يمكن أن يتم عن طريق المعرفة من المحسوس . وعلى كل حال فإننا نجد أن توما كان هنا واقفيا ومصاب نزعمة أو غسطينية واضحة . ومهما قيل في تبرير عكس هذا ، فلا يمكن أن ينكر أننا في هذه الحالة سنتقل من الماهية إلى الوجود ، من مجرد إدراكها للماهية .

البرهان الخامس أو البرهان بوجود النظام

كل نظام يقتضى علة عاقلة منظمة ، لأن كل نظام يقتضى حكما ، والحكم إنما يصدر عن الحاكم . ونحن نجد أن السكون كله منظم لاف جزئياته ، بل وفيه كله ككل ، فكل مبسّر لثابته . وكل الأشياء تنجبه نحو تحقيق غاية واحدة ، ومن هذين الاتجاهين ينشأ النظام العام للوجود . ولكن كل نظام — كما قلنا — يقتضى منظما أحده ، إذ لا يمكن أن يتصادف وتترتب الأشياء على هذا النحو للنظام الفائق الذي نجده في السكون ؛ فلا بد إذن من علة منظمة ومن ناحية أخرى يلاحظ أن كل علة منظمة تقتضى عقلا ، لأن كل نظام لابد أن يقوم على العقل . فكل علة منظمة لابد إذن أن تكون عاقلة . ففى النهاية لابد من القول بعله عاقلة منظمة للسكون ، وهى الأصل فى هذا النظام والعنان الثابت لاستمراره .

وبلاحظ أن هذا البرهان إذا نظرنا إليه من الناحية التاريخية وجدنا أنه برهان شائع عام يقول به الرجل الساذج كما يقول به الفيلسوف . ونحن نجد أنه أولاً فى الكتب المقدسة بكل تفصيل ، وبكاد يكون أهم برهان تلجأ إليه الكتبة للمقدسة . ومن ناحية أخرى نجد أرسطو قد قال به ، إذ يقول : إن كل شئ فى الطبيعة مرتب لغاية ، ويقول بوجود النظام فى الطبيعة ، وكل نظام لابد

أن يكون له علة عاتلة هي التي أوجبت وجوده . فلا بد من القول إذن بعلة عاتلة ، هي أصل هذا النظام . فالبرهان إذن من العاقبة التاريخية يمكن أن يؤخذ من الكتب المقدسة على صورة بذائية ساذجة ، ويمكن أن يؤخذ من أرسطو على صورة منطوية ، ومن أفلاطون على صورة أكثر نظاماً وأدق تفصيلاً .

فإذا نظرنا في هذه البراهين الخمسة كلها نظرة عامة ، وجدنا أنها تتفق في عدة صفات ، حتى إن بعض المؤرخين المحدثين يذهب إلى حد القول بأن كل هذه البراهين ليست في الواقع غير برهان واحد . وقد قامت في هذا الصدد مناقشات كثيرة سجلتها مجلات الدراسات المدرسية في فرنسا وإيطاليا وألمانيا . وأهم الخصائص المشتركة في هذه البراهين - وإن كنا نقول إنها ليست واحدة ، وإنما هي مظاهر متعددة ذات خصائص مشتركة - نقول إن أهم هذه الصفات أولاً أنها تشترك جميعاً في أنها تبدأ من المحسوس . فنحن هنا بعكس ما كنا عليه عند هبة فيثورا والتفاليد الأوغسطينية . بل نجد هنا أنت الروح الارسططالية ، في نظرية المعرفة ، قد طبعت كل هذه البراهين بطابعها الخاص . فإن هذه البراهين لا يمكن أن تكون إلا بالابتداء من المحسوس لأن المحسوس هو نقطة البدء في كل معرفة . أما أبعاد القديس فرانسيس فقد أخذتهم التجربة الصوفية فاعتبروا أن الأصل في البرهان هو امتلاء النفس الإنسانية بالظاهرة الإلهية في هذه التجربة الوجدانية . فالأصل إذن في إدراك الله هو التجربة للباطنة الصوفية الوجدانية . بينما الخلل على العكس من ذلك عند أبعاد القديس دومينيك ، فقد نزعوا نزعاً ارسططالية إذ عند هؤلاء نجد أن الأصل هو للعيان الحسي لا الوجداني .

والخاصة الثانية في هذه البراهين أنها تفترض كلها العلية . فالبرهان الأول يقوم على أساس وجود حركة تستلزم علة لها تكون هي الحرك الأول . والبرهان الثاني يقوم على أساس مشاهدة وجود ، يقتضى علة هي علة الملل . والبرهان

الثالث يقوم على أساس وجوه كون وفساد وبالتالي إمكان أو لا إمكان هلته
وهى الوجود .

والبرهان الرابع يقوم على أساس مشاهدة كمال ، وكل كمال يستلزم علة
أصلية هى السكالك المطلق . والبرهان الخامس يقوم على أساس نظام ، فلا بد له
من علة منظمة . ففى هذه البراهين كلها إذن شاهد طابعا مشتركا وهو قيامها
جميعا على مشاهدة تقتضى علة فالعلمية هى الأصل فيها جميعا . وصفة عامة مشتركة
ثالثة وأخيرة هى أن هذه البراهين جميعا ، وخصوصا البرهانان الأول والثانى ،
نفترض أن الأشياء مرتبة ترتيبا تصاعديا لو نظر إليها فى لحظة من الزمان .
وعن طريق هذا الترتيب التصاعدى للمودى - إن صح هذا التعبير - لا بد أن
يصل إلى الإنسان إلى مبدأ أول على قة هذا التصاعد .

صفات الله

فإذا ما انتقلنا من إثبات وجود الله إلى ماهية الله ، أعنى إلى معرفة صفاته ،
وجدنا أن المصوبة هنا ضخمة ، وذلك كما ذكرناه سابقا من أن كل معرفة
وكل برهان قائما يقوم على أساس معرفة للماهية ، وبقدر معرفتنا للماهية
تكون قدرتنا على إدراك نواحي للماهية وصفاتها . والعقل لا يستطيع أن يصل
بتمرد - من حيث إنه مركب من هوى ومصورة وليس صورة صرفة - لا يستطيع
هذا العقل فى الواقع أن يصل إلى إدراك المعقول العرف . والله معقول صرف
فلا يستطيع العقل الإنسانى أن يصل إلى إدراك ماهيته . فمة عدم تناسب مطلق
بين العقل الإنسانى وبين ماهية الله إذ أن قدرته على إدراك الله فى صفاته محدودة .
ولهذا فإن معرفتنا بصفات الله أن فصل إليها فى الواقع إلا بطريق سلمى أو شبه
سلمى . ففصل إليها أولا بطريق سلمى بأن نقضى عن الله كل ما لا يليق بمقام
الالوهية من كمال ، وتبعا لهذا سنقضى عن الله الحركة والتخير والاضعال والتراكيب

وانضيف إليه - بدلاً من هذا - أنه لا متحرك ثابت ، وأنه فعل محض بسيط .
وهذه الصفات قد يتقارراً كيف نستخلص من الله من فكرة أنه محرك
أول . وقد وجدنا أرسطو قال بها كلاماً ، وأخذها مباشرة من تصوّره للمحرك
الأول . فلا داعي إيمان طريقة استخلاصها .

والطريق الآخر لمعرفة صفات الله ، هو معرفة صفات الله عن طريق قياس
النظير *per analogiam* . ذلك أن كل علة لابد من أن تترك أثراً في معلولها ،
لأن المعلوم صادر عن العلة . فإذا كان الله علة للوجود فلا بد أن نجد في الوجود
تشابهاً بينه وبين الموجود . ولكن يجب أن يلاحظ مع ذلك أن المعلوم يشبه
فقط العلة ، ولا يساويه في درجة الشبه ، كما أن كل صفة تنسب إلى المعلوم ليس
من الضروري أن توجد في العلة ، فإن المعلوم يحكم وظيفته أو مرتبة الوجود
يفتضى أشياء تختلف مع ما تقتضيه مرتبة الوجود بالنسبة إلى العلة ، فدايفاً
إذن أن ننظر في صفات الموجود ، وأن نستخلص منها ما يمكن أن يليق بكمال
الالهية ، وتبعاً لهذا نصف الله بقياس النظير ، أعني نقول : إن الأشياء متصفة بهذا
أعني بهذا النوع أو ذلك من الكمال ، فلا بد أيضاً أن يكون الله متصفاً بهذه
الكمالات ، ولكن بنسبة أكبر جداً مما هي الحال في الموجود ، وسنفتي في
الواقع إلى ما انتهى إليه أسلم وقيله سكوت أريجين حيناً قالاً : يجب أن تنسب
إلى الله كل الصفات للكمالية الموجودة في المخلوق ، ولكن نضيف إليها بعد
ذلك حرف الجر « فوق » فلهذا عالم يعلم فوق العلم ، وحى بحياة فوق الحياة ،
وقادر بقدرة فوق القدرة ، فإذا ما حاولنا أن نحدد عن هذا الطريق صفات
الله قلنا بأنه عالم علماً محيطاً ، قادر بقدرة مطلقة ، مرشد حر . إلى آخره .

٣ - الخلق Crèation

وقد رأينا في البرهان الثاني لإثبات وجود الله أنه يقوم على أساس أن الله علة الوجود . فالله إذن علة لعلول هو الخلق ، ومعنى أنه علة المثل : أنه فعل محض ، وما هو فعل محض هو عقل محض ؛ والعقل المحض يحيط بكل الوجود . بمعنى أن الله بتمهله لذاته ينتج الوجود ، وهذا الوجود هو الخلق . فهناك إذن صلة من جانب الوجود إلى الله ، هي صلة الخلق .

وهذا الخلق هو في الواقع مشاركة من جانب المخلوق للخالق . وهنا تثار مشاكل رئيسية فيما يتصل بفكرة الخلق ، فنثار أولاً مشكلة أولى ورئيسية فيما يتعلق بإمكان الخلق من العدم وماهية الخلق . فنجد أولاً أن الخلق يجب أن يفهم على أساس أنه ليس خلق هذا الجزء أو ذاك الجزء الآخر ، بل الخلق هو خالق لكل مما . وإذا خلق الكل فعنى هذا أن هنا إيجاداً لكل . وإيجاد الكل معناه الخلق من العدم لأنه ما دام كل شيء موجود ، فعنى هذا أنه لم يكن شيء ، فوجد شيء . إذ نحن نرى أنه لم يكن شيء أجسام ولا حركة ولا زمان ، وإذا بنا نجد أجساماً وحركة وزماناً . فهنا إذن خلق من العدم ، ما دام الخلق خلقاً لكل . فإذا ما فهمنا هذين الشرطين استدلنا أن مفهوم فكرة الخلق ، إذ ينضاف إلى ذلك عامل جديد : هو أن الله بكماله المطلق ولا نهائيته المطلقة أو إرادته المطلقة ينتج الخلق . ذلك أن شروط الخلق قد تحققت ، وهي أن الخلق خالق لكل وللكه خلق من العدم ، وأن الإرادة قد اقتضت الخلق ، والإرادة قد اقتضت الخلق لأنها أرادت ذلك ، لا شيء آخر . ولا مجال لتحدث هنا عن وقت لهذه الإرادة ، وإنما هي إرادة يتم بها الخلق دون تحديد لزمان هذا الخلق كما سيقين بمد قليل — فتحدث حينئذ صلة بين الخلق وبين المخلوق ، وهذه الصلة هي صلة المشاركة Participation وهنا يجب

أن نحدد معنى هذه الكلمة حتى لا تقع في القول بوحدة الوجود إذ يجب أن يستمد من فكرة المشاركة هنا كل معنى بشعر بوحدة الوجود . وإنما للمشاركة معناها أن شيئاً لم يكن فوجهه الله صفة الوجود ، فأصبح موجوداً . وللمشاركة هنا ليس معناها أن يكون الشيء جزءاً من شيء آخر ولكن معناها فقط أن معقولية شيء لا تفهم إلا باعتبارها منسوبة إلى شيء آخر ، أعني أن شيئاً يتعلق عن شيء آخر وجوده . وبمجرد هذا التعلق يكفي لبيان ما هنالك من عارق كبير بين الشيء والمتعلق وبين أصل وعلة هذا التعلق . وفي هذا التعلق لا يحدث تغير الأصل ، وإنما الحركة تأتي من جانب ما سيخلق إلى جانب المتعلق ، وبظل هو كما هو في ذاته . فهناك إذن في حالة انطلق حالة مشاركة من جانب الخلق نحو الخالق دون أن يتغير المتعلق . وهكذا نجد أنه لا توجد صلة بين الله وبين الأشياء وإنما توجد صلة بين الأشياء وبين الله ، بمعنى أن الأشياء هي التي تنزع إلى الوجود فتشارك في قدرة الله ، بمعنى أنها تتعلق بالوجود من الله دون أن يتغير الله .

وللمشكلة الثانية في فكرة الخلق : هي المشكلة التي أثارها الفلاسفة العرب بوجه خاص وعلى رأسهم ابن سينا ، وهي مشكلة إمكان صدور الكثرة عن الواحد . أما ابن سينا فيرى أن الواحد لا يمكن أن يصدر عنه إلا واحد . ولهذا يقول بأنه عن الأول صدر العقل الأول ، وعن هذا ، العقل الثاني ، وهكذا حتى فصل إلى بقية الموجود تبعاً المبدأ القائل : إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . — أما أصل هذه المشكلة في نظر القديس توما فهو على نحو ما أشار إليه القديس أوغسطين . فالله عقل ، والعقل يتعقل الأشياء وبصورها . فالعقل إذن يشتمل على صور ، وهذه الصور هي النماذج العليا للأشياء . وتحقق الوجود العيني يتم بتعقل الله لهذه الصور . وهذا التعقل ليس تعقلاً من جانب الله لذاته ، وإنما هو تعقل من جانب الله لذاته باعتبارها تشارك فيها الأشياء ، أعني أن تعقل الله هنا هو تعقل لصفة ذاته بالأشياء باعتبارها مشاركة لذاته ، وعن

فعل للمفعل هذا ينشأ ما لا نهاية له من أنواع الخلق ، وبهذا نفكر إمكان قيام
الكثرة عن الواحد . فلا حاجة إذن لما يقوله ابن سينا من أن الواحد لا يصدر
عنه إلا الواحد . فإن العقل يتمثل صور الأشياء ، وفي تعقله لها يوجد لها كلام ،
ويفعل واحد .

ومشكلة ثالثة هي مشكلة الخلق في الزمان . وهي مشكلة خطيرة آثارها
ابن رشد وحلها على أساس أن القلة الأزلية معلوما أزلي مثلها ، فالخلق أزلي كالله
سواء بسواء ، والزمان بالتالي أزلي بأزلية موجوده . فحينما إذن قول بأزلية للعالم
وأزلية الزمان . وعلى العكس من ذلك نجد يوما فتورا يقول بأن الخلق في الزمان
يمكن أن يبرهن عليه عقليا . وقد رأينا من قبل كيف حاول أن يبين ببراين
عقلية إمكان الخلق في الزمان وبالتالي القول بأن العالم قد بدأ ، وليس أزليا .
ولكن يوما يقف هنا موقفا وسطا فيقول إن الصحيح التي تساق في جانب القول
بأزلية العالم محتملة . وكذلك الصحيح التي تقال في جانب القول بابتداء العالم
محتملة كذلك . أما البرهان العقلي اليقيني فنجد ممكن في كلتا الحالتين ، ذلك أن
كل برهان عقلي قائمنا يصدر على أساس حد الماهية . وحدنا للماهية هنا إما أن
يكون حده ماهية الله ، أو ماهية الخلق . وإذا كان نظرنا في حد الماهية - سواء
بالنسبة إلى الخلق ، وبالنسبة إلى الله - فإننا لن نجد ما يساعدنا على إقامة برهان عقلي ؛
ذلك لأننا لن نظرنا في حد و ماهية الخلق فإننا لن نجد في ماهية الأحجار أو السماء
أو الإنسان ما يقول بضرورة الوجود في زمان ، أو ابتداء زمان ، وإنما الحدود
أو التعريفات دائما خارجة عن الزمان فلا تحدد زمانا لا بالأزل ولا بالبدء .

وإذا نظرنا في حد الله ، لم نجد في الواقع ما يمنع أن يكون هناك خلق في
الزمان ، كما لا نجد أن هناك ضرورة أو عدم ضرورة ، أو إمكانا أو عدم إمكان
بالنسبة إلى الخلق منذ الأزل ؛ فإذا قال لنا الوحي أن الله قد خلقه منذ الأزل
فعلينا أن نعتقد ذلك وأن نؤمن به إيمانا خاسبا ، أما اليقيني للعقل فلا يمكن أن

يوجد بالنسبة إلى هذه المسألة . فإذن من ناحية العقل المحجج هنا كلاما متكافئة سواء في حالة القول بالأزلية والقول بالابتداء في الزمان . واسكن من ناحية العقل نجد الإيمان بقولنا إن العالم قد خلق في زمان . ويقول بابتداء زمان . ولهذا يلخص توما الموقف بأن يقول : إن بدء العالم قابل للإيمان غير قابل للبرهان ولا للفهم

*Mundus inceperit est credibile, non autem demonstrabile
vel scibile*

والمشكلة الرابعة في الخلق هي مشكلة الشر . وفيها يقول توما إن الله لا يمكن أن يفعل الشر ، ذلك لأن الشر شيء سلبى محض ، هو بالأحرى عدم وجود أولى من أن يكون وجوداً ، فإذا أضفناه إلى الله فقد أضفنا إلى الله أنه يحل عدم ، وهذا لا معنى له ، وإنما الشر يجب أن يُفسر على أساس أنه هذا الشيء الضروري الذي يفتقر به المخلوق عن الخالق ، فتنة تارق في مرتبة الوجود بين الخالق والمخلوق ، وإلا لسكان الخالق والمخلوق شيئاً واحداً : وهذا الفارق في مرتبة الوجود هو الشر ، والموجودات تترتب في الواقع ترتيباً تنازلياً بحسب درجة الشر ، أعنى بحسب النقص في المخلوق بالنسبة إلى الخالق . فوجد في القمة ما هو معقول صرفاً تقريباً ، ثم يليه ما هو أقل درجة في العقولية ، وهكذا نجد سلسلة تصاعدية من الموجودات . والشر فيها هو هذا الانحراف الضروري اللازم لصفة الخلق بإزاء الخالق .

ففي قمة الوجود نجد الثلاثية ، وهنا نجد توما لا يقول كما قال بوناقشورا إن كل شيء مركب من هيولى وصورة ، بل يقول إن هناك من الأشياء الموجودة المخلوقة ما ليس مركباً من هيولى وصورة ، بل هو مركب من الصورة فقط . وهذا الوجود المخلوق هو الثلاثية ، فالثلاثية جواهر لا مادية ، صور . إلا أن درجة الفعل والبساطة والمقبولية فيها أقل بالضرورة من

درجة الله ، لأنها على كل حال مخلوقة . وبكفى أن تكون فيها هذه القصة لكي يكون ثمة فارق هائل بين اللائكة وبين الله وفيما عدا ذلك فإننا نكاد نجد لللائكة صوراً مرفقة بسيطة روحية خاصة تقريباً . وتقترب هي الأخرى فيما بينها وبين البعض ، ومنهنا إدراك الأنواع العقولية ، وهذه الأنواع للعقولة تقترب اللائكة في إدراكها بحسب درجة الملك في نظام اللائكة ، حتى أصل في النهاية إلى العقل اللائكي الذي يوجد مباشرة فوق العقل الفعال في الإنسان .

ولا نريد أن ندخل بعد هذا في تفصيل الخلق ونظرية المعرفة ، بل نقتصر على هذا القدر فيما يتعلق بالقدّيس توما ، وانتقل من عرضنا مذهبه إلى نظرة عامة إلى ما هناك من فارق بين التزعة الأوغسطينية والتزعة الأرستطالية . والفارق الرئيسي الذي لاحظناه دائماً هو أن المعرفة مصدرها الوجدان الباطن في التجربة الصوفية عند الأوغسطينيين . ومن هنا كانت هذه الدبرة العذبة التي تظهر واضحة في كل ما يتحدث به أبناء القدّيس فرانسيس . كما أن هذه التجربة الصوفية الباطنة الوجدانية هي الأصل في كل نظراتهم في الوجود : فبراهين الله قائمة على الشعور المباشر للمثلّي بالحضرة الإلهية في النفس الإنسانية . وفكرة الخلق تقوم كذلك على هذا الشعور بأن كل شيء هو الله وأن هذه المظاهر الخارجية هي مظاهر إيس لها وجود حقيقي إلا ويقوم في الله . ومن هنا نجد أثراً لوحدة الوجود غير واضح ولكنه موجود على كل حال في كل ما يقول به أبناء القدّيس فرانسيس . أما أبناء القدّيس دومينيك فقد كانوا ، على العكس من ذلك ، يؤمنون بأن الأساس في كل معرفة ، هو المعرفة الحسية ، فيجهلون المعرفة الحسية هي الأساس ، وإن كانوا يضطرون دائماً إلى إدخال مبدأ عقلي في كل براهينهم . وقد ظهر هذا بوضوح في براهين توما على وجود الله ،

إذ مهما بلغت درجة الحس فإن تصل إلى درجة المقول إلا بإدخال مبادئ جديدة ، هي التي تيسر لنا الوصول إلى المقول . ومن هنا أيضاً يتعدون عما يسمونه باسم الواقعية للبعية réalisme chrétien عند توما . فالوجود الحقيقي عند توما ، وعند الأرسطاليين من أتباع دومينيك هو الوجود القائم العيني être concret ، فبعكس ما كانت الحال عليه عند الأوغسطينيين ، نجد هنا أن للوجود القائم العيني أعلى درجة من الوجود للتصور . ولهذا كان مذهب توما إلى أقرب الواقعية التجريبية منه إلى المثالية التي تأتي عن الوجدان على النحو الذي نراه عند برناردينو .

التيار الثالث

الرشدية اللاتينية

رأبنا إلى أي حد أثر أرسطو في تفكير العصور الوسطى ، سواء عند الأوغسطينيين وعند الأرسطاليين . ووجدنا أنه فيما يتصل بهؤلاء لم يكن تأثير أرسطو تأثيراً مطلقاً إذ حاول هؤلاء أن يوفقوا بين المعتقد الديني والفلسفة المثالية ، وهذا التوفيق بين الاثنين قام على أساس أن الحقيقة الأرسطالية ليست هي كل الحقيقة ، بل يجب أن تضاف إليها حقيقة أخرى هي الحقيقة الدينية . ولقد كنا نجد في هذا القرن الثاني عشر ، إلى جانب هؤلاء الأرسطاليين للتحفظين ، أرسطاليين آخرين متطرفين . منهم من ينسب ، بل أكثرهم لا ينسب إلى التدريس ، فمنهم من لم يكونوا أساتذة في كلية اللاهوت ، ومنهم من لم يكونوا رجال دين إطلاقاً ، بل كانوا كتاباً عاديين بدرسون في كلية الآداب بجامعة باريس . وهؤلاء قد حاولوا أن يمتوا خصوصاً بالفيزياء والمطلق الأرسطالين ، ولكنهم اضطروا إلى جانب هذا أن يمتوا بالمسائل اللاهوتية

وليتافيزيقية . ذلك لأن الفزيائي وهو يبحث في مسألة للمسكنات المستقبلية *future contingents* لا يمكن أن يبحث في هذه المشكلة دون أن يتعرض في الآن نفسه لمشكلة العناية الإلهية لأن الممكن المستقبل إذا كان معلوماً علماً سابقاً يفقد صفة الإمكان المستقبل ويصبح ضرورياً . وهذا يتناقض مع فكرة العناية الإلهية . فإذا قلنا بالمسكنات المستقبلية تعرضنا لمسألة العناية الإلهية . وكذلك الحال لا يمكن الإنسان أن يتعرض للحركة الأزلية الأبدية دون أن يتعرض لمشكلة الخلق في الزمان .

وهكذا نجد أن هؤلاء المدرسين في كلية الآداب في جامعة باريس والذين كانوا يدرسون الفيزياء والمنطق قد اضطروا أيضاً إلى معالجة كثير من المسائل الميتافيزيقية اللاهوتية فظهرت شخصيات لا نكاد نعرف عنهم إلا ألقاباً ضئيلة جداً ، وبعضهم لا نكاد نعرف عنه إلا اسمه مثل *Baëce de Dacie* ولكن هناك شخصية ممتازة كانت على رأس هذه الحركة ، نعرف عنها أشياء كثيرة تكفي لإعطائنا فكرة واضحة عن اتجاه الرشدية اللاتينية . وهذا الشخصية هي سيجير البرابنتي *Siger de Brabant* .

لا ندري على وجه التحديد ميلاد سيجير إذ يذكر أن: ولد تقريباً حوالي سنة ١٢٥٣ ، وتوفي في سنة ١٢٨١ أو سنة ١٢٨٤ تقريباً ، وكان أستاذاً في جامعة باريس . والموقف كما حدده سيجير هو أنه قال إن لدينا الحقيقة التي بطلنا إثباتها أرسطو وابن رشد . وهذه الحقيقة يوجد إلى جوارها حقيقة أخرى هي التي بطلنا إثباتها الفيلسوف . وكثيراً ما نجد اختلافاً بين العقل والنقل . ولكن موقف سيجير بوجه عام هو أن الحقيقة الأصلية والحقيقة بمعنى الكلمة هي الحقيقة الدينية . وموقف سيجير هذا إذا نظرنا إليه في تفصيله وجدنا أنه أضفى بكثير جداً من موقف أستاذه ابن رشد ، حتى إننا ل نجد من العجب جداً أن يقال إنه كان مفكراً

حرًا من اتباع ابن رشد . فإن ابن رشد قد قال بأن هناك معرفة عقلية هي الشريعة ، وإلى جانبها معرفة بديهية هي ما يقوله العقل أو الحكمة . ويرى أن للمعرفة العقلية في مرتبة دنيا بالنسبة إلى المعرفة العقلية ، وأنه إذا اختلف العقل والنقل فيجب أن يؤول النقل دون رجوع لحساب العقل . فوقف ابن رشد واضح جدًا ، وهو أن الحقيقة ، بمعنى الكلمة ، هي الحقيقة العقلية ، أما ما يقول به العقل فهو صورة تقريبية تصاح للعامة لحسب من أجل تصور الأشياء . أما سيجير فقد كان متحفظًا إلى أقصى حد ، فقد قال إن هناك حقيقتين : الحقيقة الدينية ، والحقيقة الفلسفية ؛ بل وأكثر من هذا يجب ألا يقال إن هناك حقيقتين لأن الحقيقة لا تتمدد ، وإنما هناك حقيقة قال بها الفلاسفة وهناك حقيقة دينية . والاثنان قد يختلفان ، لكن القول الصحيح دائمًا هو ما يقول به الدين . ولذلك فالفلسفة عنده أبست للبحث عن الحقيقة ، إنما الفلسفة عنده هي سرّ ما قاله أرسطو وابن رشد وغيرهما من الفلاسفة . وإذا كان هناك في المصور الوسطى مذهب للحقيقة الزوجية *doctrine de la double vérité* بمعنى أن هناك حقيقتين : إحداهما دينية ، والأخرى فلسفية ، فيجب ألا ينسب هذا بطريقة مباشرة إلى سيجير ، لأن سيجير كان أكثر تحفظًا من أن يقول بهذا المذهب ، وإنما قوله واضح في أن الحقيقة هي الحقيقة الإيمانية ، وأما الحقيقة العقلية فابست جذيرة باسم الحقيقة وإنما هي أقوال لحسب .

هذا هو المرض المم للعقل والنقل عن سيجير البرابنتي . ومنه يبدو أنه كان في الواقع أكثر تحفظًا من توما ، بل من كثير من اللاهوتيين المعتمدين . فهل صحيح أن سيجير كان على هذا النحو الذي بينه لنا خصوصًا بين المؤرخين المعاصرين - جاسون ؟ وهل صحيح أن سيجير كان في الواقع - على أحسن تأويل - كهؤلاء المتحذثين الذين يؤمنون معًا بحقيقتين مزدوجتين ، فيقولون : هذا ما يقول به عقل ، وهذا ما يقول به الدين وإلى أن يقول

به الدين كما أومن بما يقول به العقل ؟ ولا يصل أمشل هؤلاء إلى الحقيقة الإلإشىء .
من الجهد العنيف والعذاب النفسى المطرد من أجل اتخاذ وجهة نظر واحدة
والتقضاء على التناقض والازدواج فى الشخصية . لا نعلم أن هذا كان موقف
سيجير ، وإلأما كان مصدرأ لهذه الاضطهادات التى لاقاها وقرارات الحرمان
الذى أصدرت ضده سنة ١٢٧٧ ، وسنة ١٢٧٩ . ثم إن الشهرة التى كانت
للرشدية اللأينية بأنها مذهب مبتدع نحمأنا على أن لا ننظر هذه النظرة إلى
سيجير . والواقع أن سيجير قال بأقوال تجعله ينظر إليه نظرة المبتدع من جانب
السكنسة . وقد لاحظت نوما ما فى مذهب سيجير من خطأ ، فأعلن هذا منذ
الصفحة الأولى . فى موعظة مشهورة ألقاها فى جامعة باريس حول حملة شعواء
على سيجير ، وفيها قال إن الحقيقة لا تعدد ، فالقول بحقيقة مزدوجة قول باطل
فأما أن تكون هناك حقيقة عقلية ، وإما أن تكون هناك حقيقة عقلية .
وإذا أخذنا أن علينا أن نؤمن بأحدهما ، لأن القضيتين المتناقضتين لا يمكن أن
وبالتالى إذا كان ما يقول به العقل هو الحقيقة ، فالقول باطل . وإذا كان ما يقول
به النقل هو الحقيقة ، وما يقول به العقل مخالفاً له ، فالقول إذن باطل . فالموقف
واضح وعريض : فأما قول بحقيقة واحدة هى اللاهوت ، أو قول بحقيقة واحدة
هى الفلسفة . والأقوال التى قالها سيجير وكانت تخالف معتقدات اللاهوت ، هى
أولاً : أنه قال عن الله إنه علة غائية وليس علة فاعلية . وقال ثانياً إن الأنواع أزلية
أبدية . وأكثر من هذا قال بأن الأشياء فى حالة عود أبدى *retour éternel*
فقبل فيكو *Vico* ونيتشه نجد سيجير يقول إن العالم يسير فى دورات ، وهذه
الدورات تأتى على فترات وتعود الأشياء التى كانت هنا مرة أخرى من جديد :
من دين وأخلاق وشرعة . . الخ . وذلك لأن كل شىء يتوقف على حركات
الأفلاك واسكل فلك دورة تأتى اتعيد ما كانت عليه الحال فى دورات سابقة
وهكذا نجد باستمرار أن العالم مؤلف من دورات مستمرة . وقد ظهر

للكنييسة ما في هذا من خطر لأنه يؤدي إلى القول بأن الدين المسيحي قد وجد من قبل مرات عدة .

ومسألة رابعة هي مسألة وحدة العقل للجمال . فإن سيجبر يقول إن الصلة بين العقل والجسم هي صلة فعل لحسب ، أي أن الاتحاد بين المهيول والصورة أو بين النفس والجسم ، هي صلة اتحاد في الفعل لا في اللمية . ومثل هذا القول يجعل من السهل أن يقال بعدئذ : إن كل النفوس واحدة ، وإن تمت عقلا واحداً مشتركاً بين جميع الناس يتصل بأجسام مختلفة محدثاً فعله فيها ، وظاهر أن في القول بوحدة العقل للجمال ما يقتضى مع الدين ، لأنه يؤدي إلى إنكار المسئولية وبالتالي إنكار لعذاب الآخرة وما يتصل بالآخرة .

وقد لاقى هذه الرشدية اللاتينية في أول الأمر كذا قلنا معارضة شديدة لحكم بتبديع أصحابها في الجمع الذي عقد سنة ١٢٧٠ . وإن كذا نجد مرة أخرى في سنة ١٢٧٧ أن من بين المائتين والنسع مائة التي قرر أسقف باريس إعلان ما فيها من ابتداع ومخالفة للدين ، نجد أن الكثير من هذه المقالات ينسب إلى الرشدية اللاتينية ، واسكننا نجد أيضاً أن من بين ٢٠٩ مقالة مقالات يشتم منها رائحة التوماوية إن لم تكن مقالات توماوية صريحة . وعلى الرغم من قرارات الحرمان المتكررة ضد الرشدية اللاتينية ، فقد كان لها أثر ضخم في القرون التالية ، حتى القرن السادس عشر . وكان لها نشاط واضح خصوصاً في القرنين الرابع عشر والخامس عشر .

التيار الرابع

النزعة العلمية

بدأت الروح العلمية في المصور الوسطى في مدرسة شارتر ، وذلك في القرن الحادى . إلا أن هذه النزعة العلمية لم تثبت أن ضعف واختفت بعد ذلك بدة قليلة . واكتفى نجد في القرن الثالث عشر نهضة علمية أراد منها أصحابها أن يتابعوا هذا العمل الذى بدأه رجال مدرسة شارتر . وكانت هذه النزعة في أكسفورد ، لأن أكسفورد قد ظلت بعيدة عن التيار اللاهوتى السائد فى باريس وظلت حرة بعد ، وبالتالى ، فى أن تأخذ من أرسطو ما تشاء . فتميزت خصوصاً بالباحية الطبيعية فى أرسطو ، واهتمت بوجه خاص بتطور العلوم عند العرب ، فحدثت نهضة علمية بمنازة كانت متأثرة من الباحية الدينية بالنزعة الأوغسطينية ، فإن معظم رجال أكسفورد كانوا ممن ينسبون إلى طريقة القديس فرانسيس حتى أصبح الالتئام إلى أكسفورد والالتئام إلى فرانسيس شيئاً يكاد يكون مطرداً باستمرار . والشخصية الكبرى التى ظهرت فى القرن الثالث عشر فى أكسفورد والتى وضعت الأساس للم التجريبي فى المصور الحديثة هى شخصية روجر بيكون Roger Bacon ولكن عمل روجر بيكون قد سبقه تأثير شخصية أخرى ذات أهمية خاصة فى تطور هذه النهضة العلمية ، وهى روبر جروسست Robert Grosseteste كان روبر (توفى سنة ١٢٥٣) أستاذاً بحماسة أكسفورد ، ورئيساً لأساقفة لىسكلن Lincoln ويمتاز من الباحية للذهبية بمذهبين رئيسيين ، الأول مذهب فى النور ، والثانى مذهب فى النهج الفلسفى . أما مذهب فى النور فيقوم على أسس أفلاطونية من ناحية وعلى أساس علم المناظر كما نراه العرب من ناحية أخرى . وعلى هذا الأساس الأفلاطونى المحدث والعربى العلمى أقام روبر جروسست فلسفة عامة فى النور باعتبار أن الأصل

في كل الوجود ، وعن طريقه حاول أن يفسر نشأة العالم . والأصل الذي يقوم عليه مذهبه في النور هذا ، هو أنه إذا كانت لدينا نقطة من النور أو الضوء فإن هذه النقطة لها خاصيتان : الأولى أنها تنتشر على صورة كرة ، والثانية أنها انظف في هذا الانتشار حتى ينتهي مدار تحاقلها أو تصطدم بجسم معتم ، وعلى هذا الأساس بنى روبير جروسنت نظريته في نشأة العالم . فقال إنه إذا كانت لدينا الأبعاد الثلاثة : الطول والعرض والعمق ، فيكون لدينا الجسم أي أن تفسير الجسم وبالتالي تفسير العالم للمادى إنما يتم بسهولة على أساس هذا التصور ، تصور الشيء ذا الأبعاد الثلاثة . ونحن قد قلنا إنه إذا كانت لدينا نقطة من الضوء فإننا نجدها تنتشر على هيئة كرة ، وبانتشارها على هيئة كرة تتكون لها أبعاد ثلاثة ، فالأصل في العالم أنه كان مركباً من هيولى ومن صورة غير محددين ثم حدث بعد ذلك أن جاءت نقطة من النور فانتشرت على هيئة كرة وأصبح لها أبعاد ثلاثة . وعن هذا الطريق تتكون الجسم ، وبالتالي تتكون العالم . وبطريقة بارعة يبين روبير جروسنت أن العالم متناه بالضرورة ، وذلك لأن للضروب اللامتناهى يكفي أن يكون الأصل فيه مضروب فيه متناه ، ومهما كان من انتشار النور فإننا نصل في النهاية إلى عالم متناه .

والمذهب الثانى الذى قال به روبير جروسنت هو محاولته تطبيق قواعد الحكم على كل ما في الوجود ، إذ يحاول أن يرجع كل الظواهر الطبيعية إلى نسب كمية ، ولهذا نراه يبحث في الخطوط والزوايا والأشكال باعتبار أنها المفسر التام للظواهر الموجودة . ففعل الضوء يتم في خط مستقيم . ويعنى روبير جروسنت في بحثه في الأشكال الهندسية بشكائين رئيسيين : للكرة لأن النور ينتشر على هيئة كرة ، ثم الهرم لأن أعظم تأثير اسمى إنما يكون بأن يأتي الأثر من كل السطح اسكى ينتهى في نقطة واحدة ، وهذا ما يتمثل في الشكل الهرمى . ولا نطيل في الحديث عن روبير جروسنت ، بل ننقل منه مباشرة إلى

روجر سيكون ، لأنه هو الذى وضع أساس الفلسفة العلمية والنهج التجريبي كأوضح ما يكون الأساس . ولد روجر سيكون في سنة ١٢١٠ أو سنة ١٢١٢ بمدينة Ilchester في مقاطعة Dorsetshire وتلقى دراسته الأولى في أكسفورد على يد روبرت جرومست ، ثم انتقل من أكسفورد إلى جامعة باريس حيث تلقى دروساً على الإسكندر دى هاليس ، وألبير الكبير . وأصبح من أتباع الطريقة الفرنسكانية ، إلا أنه اضطر بعد ذلك وبسبب معارضته الشديدة لالسكرندري هاليس ولكل معاصريه تقريباً اضطر أن يمتحن امتحاناً شديداً فبرغم على الصحة وعدم القراءة . ولكن لما تولى البابا كلجات الرابع وكان صديقاً له استطاع أن يبدأ الكتابة بعد أن أطلق مرأجه ، فكتب في هذه الفترة الضئيلة كتابه الرئيسى وهو « السفر الأكبر » Opus Maius ولكن لم يكمل هذا البابا يموت حتى بدأت سلسلة الاضطهادات فنصب على روجر سيكون ، فأرغم على الانتقال وظل هكذا طول أربع عشرة سنة حتى سنة ١٢٩٢ ولاندري بعد ذلك شيئاً عن كيفية وفاته ، ويرجع أن يكون ذلك سنة ١٢٩٢ ، وفي الفترة الأخيرة كتب كتبه الأخرى ، وأهمها : « السفر الصغير » Opus minus ثم كتاب « خلاصة الدراسة اللاهوتية » compendium studii theologie ثم السفر الثالث Opus tertium .

ولوفورنت شخصية روجر سيكون بمعاصريه مثل بونا فنتورا أو توماو ألبير الكبير ، وجدنا أنها شخصية تمتاز بالفراية والسكنتها مع ذلك ترتبط إلى حد كبير بالتيار الدينى الذى كان سائداً في ذلك العصر ، خصوصاً كما يتصل بالصلة بين الدين والفلسفة أو اللاهوت . فروجر سيكون يذهب إلى أبعد مما ذهب إليه توما فيحاول على طريقة بونا فنتورا ، أن يرجع كل العلوم إلى اللاهوت ، ويقول إن العلم الكامل هو اللاهوت ، وله علمان مساعدان : الفقه Le droit canon والفلسفة

ويبين ما هنالك من صلة بين الفلسفة واللاهوت بأن يقول إن مصدر الفلسفة واللاهوت واحد تقريباً . ثم إن الفلسفة هي استمرار اللاهوت ، والفلسفة تقوم على تجربة باطنة يتم فيها إشراف إلهي على النفس الإنسانية ، فهذا الإشراف الباطن مصدره الله ، فمكان مصدر الفلسفة إذن هو الله كما هي الحال تماماً بالنسبة إلى اللاهوت . ومن ناحية أخرى لو نظرنا في تطور العلم لوجدنا أن الفلسفة تطور اللاهوت . وهنا نجد روجر سيكون بقدّم لنا صورة عامة للتاريخ وفلسفة الحضارة على أساس أن الأصل أن الله قد أوحى بالدين الحقيقي الأنبياء وللآباء الميراثيين الأول ، وقد أعطى الله كل هذا اللاهوت مرة واحدة . وتشكّنت على أساسه الفلسفة . لكن جاءت بعد هذه الفترة فترة الضمحلل في عهد تيمود وأبولون ، وزارذشت وهرمس ، ففي هذه الفترة اضمحلت الفلسفة واللاهوت لابتعاد الناس عنهما وانسحبهم لألهة مزعمين ليسوا في الواقع آلهة . ثم عادت الحال إلى ما كانت عليه من الحكمة والفلسفة في عهد سليمان . لكن تلاعبت سلجان حالة ثانية الاضمحلال ، وجاءت بعد ذلك فترة نهوض ابتدأها طاليس ووصلت أعلى درجاتها عند أرسطو ، وليست فلسفة أرسطو غير استمرار لفاليد المبرانيين وللوحى الذى أنزله الله على الآباء الإسرائيليين . ولكن تلا ذلك ، خصوصاً في القرن الذى يحيا فيه ، يكون ، وفي القرون السابقة مباشرة ، فترة نهوض كانت الفترة التالية لهذه الحالة . ومن هنا نجد سيكون بظان في نفسه أنه طاليس ، أو أذ سليمان ، وأن مهمته ورسالته التى كان من أجلها وجوده ، هي القضاء على حالة الركود والاضمحلال التى يمثلها كبار اللاهوتيين في عصره وعلى رأسهم توما وألبير الكبير والسكسندري هاليس وبونا فيثورا ، ومن هنا حل حملة شمواء على هؤلاء . والواقع أن روجر سيكون لم يكن فيلسوفاً فحسب ، بل كان في نظر نفسه نبياً كذلك ، زياً جاء من أجل النهوض بالفلسفة من جديد والقضاء على كل ما هو موجود حينذاك . ولكن ليس معنى هذا أن روجر

يمكن أن لا يعترف بتأثيره بواحد من المعاصرين ، بل يقول إنه تأثر بأستاذه روبرت جروسست من ناحية . أهمية العلوم الرياضية ، ثم تأثر من ناحية أخرى بأحد القرنين المعاصرين فيها بشغل بالداحية التجريبية وباعتبار هذا العالم الفرنسي أستاذ التجارب ، لأنه في كتابه عن المناطيس قد بحث على القيام بالتجربة ، وقال : إنه يجب على الإنسان ألا يبحث بعقله لحسب ، بل يجب عليه إلى جانب هذا أن يستخدم يديه من أجل الوصول إلى المعرفة العلمية الحقيقية . وهذا العالم الذي ظل منسياً لمدة طويلة هو Pierre de Maricourt من بيكارديا في فرنسا ، وبسميه روجر بيكون . باسم أستاذ التجارب *Magister experim entorum* والقيام بهذه النهضة العملية الفلسفية لا بد في نظر بيكون أولاً من القضاء على الأسانيد وعدم الخضوع لرأي أية شخصية كانت ، فلا أرسطو قد قال الحقيقة ، لأنه أخطأ في عدة مسائل ؛ ولا تلاميذه من العرب كابن رشد وابن سينا لأن ابن سينا لم يبق لنا غير فلسفته الشعبية وهي تاليف من الفلسفة أرسطو ، أما فلسفته للشرقية فقد بادت . وكذلك المعاصرون نجد أنهم لم يفيدوا شيئاً : فالسكندر دى هيلس قد كتب سفرًا ضخماً يكفى وحده أن يكون محل فرس ، ولكنه كتاب لم يأت فيه شيء من هذه ، ويمكن أن يخلص في بضع صفحات قليلة . وكذلك ألبير الكبير ، إن كان قد عرف الكثير من الأشياء وكان واسع الاطلاع فإنه كانت تنقصه معرفة اللغات ، كما كانت تنقصه من ناحية أخرى معرفة علم المناظر أو البصريات . وكثير يمكن أن توجز في صفحات قليلة ، فلا بد إذن من أن نطرح فكرة الأسانيد نهائياً ولا نعترف إلا بما نأتي به المعرفة العقلية الصحيحة . وهذه تنقسم إلى قسمين : إلى المعرفة الرياضية ، وإلى المعرفة التجريبية . فالمعرفة الرياضية تؤدي بنا إلى الوصول إلى حقائق الأشياء بفضل دقة البراهين ووضوح الاستدلال ؛ ولكن أفضل من هذه بكثير للمعرفة التجريبية ، وذلك لأن التجربة تقدم لنا الدلائل القوية على حقيقة وصحة ما نأتي

به البراهين العقلية . فالإنسان لا يستطيع أن يكفى - من أجل أن يكون لديه يقين كامل - بالمعرفة الاستدلالية الناشئة عن البرهان ، بل يجب عليه أن يضيف إلى ذلك التجربة لكي تؤيد هذه النتائج ، فإن الإنسان إذا عرف بالاستدلال أن النار تحرق فإن معرفته هذه ان تكون ثابتة بيقينية كل اليقين إلا إذا جرب بنفسه تأثير النار فحينئذ تتكون لديه معرفة بيقينية لا يتعرق إليها أدنى شك . والتجربة نوعان : تجربة باطنة وتجربة خارجية . أما التجربة الباطنة فهي التجربة الإشرافية الروحية التي يصل بها الإنسان عن طريق الوجدان إلى معرفة حقائق البرهان وصحته ، ونتيجة الاستدلال وبقينه .

وأهم منها بكثير التجربة الخارجية ، وهذه التجربة الخارجية هي التي يقوم عليها ما سماروجر يسمي العلم التجريبي *scientia experimentalis* وهذا الاسم يظهر لأول مرة في تاريخ الفسرك على يد روجر بيكون . وبعدد روجر بيكون مرزا العلم التجريبي فيلخص المزايا في ثلاث رئيسية : أولاً أن العلم التجريبي هو الذي يعمق النتائج واليقين بصحة النتائج في وقت واحد . أما العلم البرهاني فيؤدى إلى النتائج دون أن يجعلنا موقنين بصحة النتائج . فهو يبدأ بما وصلنا إليه بالتجربة ويستدل منه على أشياء ، ويجب أن تأتى التجربة بعد ذلك من أجل توفير طابعمها اليقينية . ويفضل روجر بيكون هذه المزية بالدقة في فصول طويلة كرسها لنظرية قوس قزح والميزة الثانية للعلم التجريبي أنه - يسمح لنا بالبحث في المسائل التي هي على الحدود بالنسبة للعلم العادى . فتتلا علم الطب بوصلنا إلى إحداث الصحة في الأبدان ، ولكن مسألة مثل إطالة العمر أو القضاء على الموت ، هي مسائل عرضية على هامش علم الطب . فالذي يهبط لنا البحث فيها هو العلم التجريبي . والميزة الثالثة أن العلم التجريبي ينفذ إلى جميع أسرار الطبيعة ويكشف كل الروابط الخفية الموجودة بها فهو يحاول لنا إذن الحصول على أكبر ما يمكن من العلم بالطبيعة وقواها مما يهبط لنا العمل من أجل تفادى الأضرار وتجنب المصائب التي تأتى في

الوجود ، ويجب على الكتيبة أن تعنى بهذا العلم التجريبي حتى تؤمن الناس سر أيام المسيح العجّال .

السن روجر سيكون بعد أن وضع هذا البرنامج لم يستطع أن يحقق منه شيئاً . فهو وإن تحدث بلهجة الخمس عن العلم التجريبي ، فإن ظروفه الخاصة لم تهيئ له القيام بالتجارب العلمية ، فقد ظل مضطهداً طوال حياته تقريباً ، كما أن مانشنم من البابا من أجل إقامة الأجهزة العلمية المختلفة لم يحقق . وكنايه « السفر الأكبر » الذي نشاهد فيه أهم آراء روجر سيكون لا يحتوي كل العلم ، وإنما هو بحث يبدأ بالكلام عن فائدة الآلات ، وقد كان روجر سيكون ملماً أو حالاً بالمهزلة والكلاذمية واليونانية والعربية ، وبالكتير من المعارف في الفلك والجغرافية والصناعة . . . الخ وعلى كل حال فإن الميزة الرئيسية لروجر سيكون هي أنه كان أول من بحث على القيام بالتجارب وأول من وضع الأسس الأولى للعلم التجريبي إلى جانب عنايته بالفاحية الرياضية ؛ فمنهجه إذن جامع بين المنهج الرياضي وبين المنهج التجريبي معاً . ومن الفاحية الأولى كان مؤذناً بقيام ديكارت ومن الفاحية الثانية كان مؤذناً بقيام سميه فرنسيس سيكون .

دنس سكوت

Duns Scot

تلك هي التيارات الأربعة الرئيسية التي سادت القرن الثالث عشر . والسكنا نجد إلى جانب ذلك أن هناك شخصيات قد أثرت تأثيراً واضحاً في الحركة الفلسفية في ذلك العصر ، وإن لم تنسب إلى واحد من هذه التيارات الأربعة . وأهم شخصية ولعلها تفرق شخصيات توما وبونا فنشوراهي شخصية دنس سكوت . ويتلوه ريمون ليل ، وهذا الأخير لا أهمية له إلا في روحه العامة وفي فكرته في الفن الأكبر Ars magna وهو عبارة عن محاولة من أجل التفكير آلياً ، والوصول إلى علم

كلّى كان الصورة الأولى للفن الجامع عند ليبنيز Ars combinatoria .
والفكرة الرئيسية في هذا الفن الأكبر أننا نستطيع عن طريق رسم أشكال ،
نضع المقولات الرئيسية والمفومات الأساسية فيها ، وباستخدام طريقة معينة من
الأسئلة فيما يتصل بهذه المفومات الأساسية ، نتول استطيع بواسطة هذه الطريقة
أن نصل إلى معرفة كل الحقائق في الوجود . ولا قيمة لهذا الفن في الواقع لأنه عبثاً
كثير منه أى شيء آخر . ولهذا لن نعنى بالحديث عنه .

بل نمضى إلى دنس سكوت الذى أتى بتركيب مذهبي بمسد من حيث
طرافته ومن حيث قوة الإلهام التى تشيع فيه أعظم بكثير جداً من التركيب المذهبي
الذى قام به توما . ودنس سكوت كان في طريق وسط بين النزعة الفرنسيسكانية
وبين النزعة الدومينيكانية . وقد كان النزاع بين هاتين النزعتين قوياً جداً
في تلك الفترة ، فأصحاب النزعة الفرنسيسكانية تعصبوا لزعمهم يونافثورا ،
وتعصب أصحاب النزعة الدومينيكانية لزعمهم توما . ولو نظرنا إلى هذا النزاع
الشاق ، لوجدنا أن الخصب في التأمل والعمق في التفكير الحى إنما ينسب
إلى النزعة الفرنسيسكانية . حقا كانت النزعة التوماوية ثورة في أول الأمر ولكنها
لم تلبث أن نجمدت بفعل توما فأصبحت مجموعة من الحقائق المتجمعة الثابتة التى
لا تقبل النمو ولا التطور . بينما النزعة الفرنسيسكانية قد أنتجت شخصيات عميقة
خصبة كان لها أعقق أثر في القرون التالية . ولو نظرنا إلى عدد الشخصيات
الرئيسية الأصيلة لوجدناها أكبر عند الفرنسيسكان منها عند الدومينيكان .
والدليل على هذا أن القرن الرابع عشر ، وبخاصة اتباع أوكام Occam ، كانوا
خصوصاً من الفرنسيسكان . كما نجد هناك شخصية من أعظم الفلاسفة في العصور
الوسطى كانت أيضاً تابعة لطريقة الفرنسيسكان ، ونعنى بها شخصية
دنس سكوت .

ولقد درس سكوت حوالى إمام سنة ١٨٦٦ ، أو سنة ١٨٧٤ . ودرس
 فى أكسفورد أولا حيث تلقى ثقافة علمية ظاهرة على يد الحركة العلمية القوية
 التى أثمرنا إليها منذ قليل . ثم انتقل إلى باريس للحصول على إجازة الدكتوراه
 وانضم إلى الطريقة الفرنسيسكانية . وحياته كانت قصيرة إذ أنه توفى سنة ١٩٠٨ .
 لكن على الرغم من قصر هذه الحياة فإنها كانت حياة حافلة جداً من الناحية
 العلمية ، فنترك هنا الكثير من المؤلفات التى تكشف عن فكر عميق . وقد تأثر
 أثناء وجوده فى أكسفورد بالنزعة الفرنسيسكانية والنزعة العلمية ، وتأثر أثناء
 مقامه فى باريس بالنزعة التوماسويه فحاول أن يوفق بين كلتا النزعتين ويقاوم هذا
 أول الأسرى فى مشكلة العقل والنقل فنرى دى سكوت يحدد ميدان العقل
 بطريقة أدق مما فعله توما . وفى داخل ميدان العقل نفسه - وقد كاد أن يطرده منه
 كل الخفايا الدينية - حاول أن يحدد مهمة البرهان على أى نحو يجب أن
 يكون . فرأى أن البرهان ينقسم قسمين : برهان قبلى *a priori* وبرهان بعدى
posteriori . وتوما يعلم أن البرهان البعدى أقل مرتبة البرهان القبلى ، لأن
 البرهان القبلى ينتقل فيه من العلة إلى معلولاتها وأثرها ، وهذا نستطيع أن نصل
 إليه عن طريق الاستدلال اليقضى . أما البرهان البعدى فهو الذى يبدأ من الآثار
 لىكى يرتفع إلى المؤثر الأصلى ، ومن المعلومات لىكى يرتفع إلى العلة الأصلية .
 ولكن توما ، على الرغم من ذلك ، يعترف بأن البرهان البعدى هو برهان مع ذلك ،
 أى يؤدى إلى اليقين وإن كان ذلك بدرجة أقل مما الحال عليه فى البرهان القبلى .
 أما دى سكوت فتوقفه واضح ، فهو يقول إن البرهان البعدى ليس يقينياً
 يقيناً مطلقاً ، وإنما يقينيته نسبية فحسب ، فبينما توما يقول إن البرهان البعدى
 برهان أقل مرتبة ، ولكنه برهان يقينى على كل حال ، نجد دى سكوت
 يقول إن البرهان البعدى برهان محتمل وليس يقينى مطلق اليقين .
 ونبينا لهذا الأساس يبحث دى سكوت فى البراهين التى قدمها

— أو غلبها — تو ما على وجود الله — فيحد أولاً أنه فيما يتصل بالبراهين على وجود الله يجب ألا نهتم كثيراً بالبراهين البعدية ، بل نهتم خصوصاً بالبراهين العقلية . وكذلك الحال فيما يتصل بصفات الله ، فصفات الله تنقسم إلى قسمين : صفات قالت بها الفلسفة ، وأخرى قال بها اللاهوت ولم تقل بها الفلسفة . فصفات التي قالت بها الفلسفة مثل أن الله هو الدالة الأولى الغاية وأنه السكال الأول ، والغاية النهائية ، والصفات التي قال بها اللاهوت مثل أن الله قادر قدرة معلقة ، عادل ، له عناية بالأشياء . هذه الصفات اللاهوتية ليست يقينية في نظر دنس سكوت وإنما تأتي من الوحي فحسب . وهنا يلاحظ خصوصاً فيما يتصل بصفة الغاية الإنهية أن دنس سكوت قد تأثر بالرشدية اللاتينية من حيث النظر إلى الغاية الإلهية لجعلها حقيقة إيمانية لاحتمية عقائدية وأنه لم يقل إن إنكار الغاية الإلهية يقينى بالعقل ، غير يقينى بالإيمان . فإذا نظرنا بالتفصيل في نتائج هذا التحديد لماهية البرهان ، وجدنا أولاً أن البرهان على وجود الله لا يمكن أن يتم بوضوح إذا ما بدأنا بما هو ممكن فحسب . ولما كانت البراهين التومانية تبدأ في الأصل من المحسوس ، والمحسوس ممكن ، فإن هذه البراهين ليست بيقينية لأنها بعدية . والواجب أن يستعاض عنها ببراهين قبلية . وهذه البراهين القبلية هي التي تؤخذ من المفهومات أعني من الروابط للوجود بين المفهومات بعضها وبعض . وهذا ما توجه إليه توما نفسه في براهينه الأخيرة فبرهانه بواسطة العلية وبواسطة السكال وبواسطة الغاية النهائية أو النظام — هي براهين تقوم على أساس تحليل مفهوم السكال والغاية والنائية . ومن تحليل هذه المفهومات أو التصورات بفهم براهين . وهنا نجد أنه توما لهذا كان لا بد أن يكون دنس سكوت قريباً من أنسلم لأن أنسلم كان في الواقع يبدأ من مفهوم ، وهذا المفهوم يجب أن يستلزم بالضرورة القول بوجود موضوعه . والاختلاف بين أنسلم وبين دنس سكوت هو في أن أنسلم يكاد يشعر الإنسان بأن القول بوجود الله قول

نظري يصدر عن شعور بمثلي. بالحضرة الإلهية في التجربة الباطنة . أما داس سكوت فإنه يرى أن البرهنة على الله ابتداء من هذا المفهوم ، مفهوم السكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكل منه ، يجب أن تكون برهاناً منطقياً كاملاً ، أعني لا يقوم على الوجدان المباشر في التجربة الباطنة أو البيان العقلي الواضح الذي لا يحتاج إلى برهان منطقي متسلسل .

وطريقة برهنة دواس سكوت هي كما يلي : أن أبدأ بالممكن ، ومن قولنا بوجود هذا الممكن نقول بوجود الضروري أو الواجب فنجد أن هذا المفهوم ، وهو السكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكل منه ، هذا المفهوم ممكن ، أعني أن من الممكن تصور شيء هذا موضوعه ، ولكن مجرد تصور الإسكان هو في الواقع تصور للوجود في آن واحد ، لأننا لا نستطيع أن نتصور أن يكون هناك كائن لا يمكن أن يتصور أكبر منه ، دون أن نقول بالضرورة بأن هذا السكائن موجود في الخارج بالضرورة . فما نتصوره موجوداً بالضرورة ، لا بد أن يكون في الواقع موجوداً بالضرورة ، أعني أن إسكان وجود هذا السكائن هو في الوقت نفسه قول بوجود وجود هذا السكائن لأنه يتضمن في ذاته مبدأ وجوده ، وهذا ما يبرعه بعبارة أخرى ، فيقال إن مفهوم هذا السكائن يسازم من تحليله أن الوجود والذاتية بالنسبة إليه شيء واحد .

ومسألة أخرى هي مسألة خلود النفس . وهنا نجد داس سكوت يحيل هذه المسألة إلى النقل فهو يقول إن أرسطو لم يثبت في الواقع خلود النفس ، كما أن البرهان على خلود النفس ليس يمكن بغيره لا عن طريق البرهان العقلي ولا عن طريق البرهان البديهي ، فمن طريق البرهان العقلي لا نستطيع أن نبرهن بواسطة العقل الطبيعي أن النفس العاقلة هي صورة قائمة بذاتها وموجودة بنفسها . وإنما الإيمان وحده هو الذي يقول لنا ذلك ، كما لا نستطيع أن نثبت بواسطة

البرهان الهمدي خلود النفس، وذلك لأننا لا نستطيع أن نفهم على أساس رغبتنا في الخلود ضرورة وجود هذا الخلود في الواقع؛ فالحيوان نفسه يجزع من اللوث كما يجزع الإنسان سواء بسواء، ولكن هذا لا يدل مطلقاً على نفس الحيوان خالفة بالضرورة. وكذلك الحال فيما يخص الإنسان. وهكذا نجد أن كثيراً من المسائل التي ظن حتى نوما نفسه أن من الممكن أن يبرهن عليها عقلياً لا يبرهن عليها في الواقع، بل تنسب إلى ميدان الفقل لا إلى ميدان للعقل. فقد رأينا أن البرهان على وجود الله است بقبضية لأنها تبدأ من المحسوس، كما أن صفات الله لا يمكن أن تحددها كلها بالدقة بحسب ما يملكها الفقل. وكذلك مسألة خلود النفس قد دخلت ضمن المتفردات الدينية.

وإذا نظرنا بعد ذلك في فكرة الله عند دس سكوت وجدنا أن الصفة الرئيسية التي ينسبها إلى الله هي اللاتناهي، وبحال هذه الفكرة تحليلاً دقيقاً. فيبعد أن كانت صفة الله المبرزة هي أنه علة أولى أو مبدأ أول أو محرك أول وذلك عند نوما، نجد عند دس سكوت أن الصفة الأولى المبرزة لله هي اللاتناهي. وصفة اللاتناهي يمكن أن نصل إليها بواسطة طرق ثلاثة:

(١) فقله نقول عنه إنه علة أولى، أو علة الملل، أعني أنه علة الوجود بأ كنهه والموجود ممتد إلى غير نهاية. فلو كان الله علة هذه الآثار اللامتناهية، وما هو علة لا يُد أن يمتد إلى معلولاته - بالقوة على الأقل - فإن الله لا بد أن يحتوي على معلوماته، فإذا كانت هذه الأخيرة لا نهائية فالله أيضاً لا نهائية.

(٢) كذلك الله أيضاً عقل، والمقل يدرك صور الأشياء، والأشياء لامتناهية، فذلك إذن صور أو مقولات لا متناهية. وبالتالي الله بوصفه عقلاً هو لامتناه.

(٣) كذلك تنبئ صفة اللاتناهي عند الله من نظرتنا إلى الميل الطبيعي

الخاص الذي نجده فينا ، وهو الرغبة في الخير ثم الرغبة في الحقيقة . فإننا نجد هذه الرغبة لا متناهية في الأفراد ، وبالتالي هي لا متناهية في الله الذي هو العلة النهائية للأشياء .

ومن هذه العلامة الأولى أو الصفة الرئيسية لله وهي اللانهاية نستطيع أن نحدد ماهية صفات الله ، من حيث الوحدة أو الكثرة . وهنا نجد أن دنس سكوت يحاول أن يرجع كل صفات الله إلى صفة واحدة هي صفة اللانهاية ، بمعنى أن اللانهاية لا يقتضي تمييزاً بين صفاته بعضها وبعض ، لأن مجرد التمييز بين الصفات معناه تنافهاها إذ ستصبح حينئذ محدودة أي متناهية . إلا أنه لا يذهب إلى ما ذهب إليه ديكرت من سلب كل صفة مُتميزة ، عن الله . وإنما يقول مع ذلك بإمكان التمييز بين الصفات على أساس ما نضيفه إلى الله من أسماء . ومن ناحية أخرى نجد أن هذا اللانهاية في الله يؤدي إلى القول أيضاً بأن إرادة الله لا متناهية . بمعنى أن الله يستطيع أن يخلق ما يشاء كما يشاء ، وعلى أي نحو شاء ! فالإرادة عند الله إرادة مطلقة . واسكنه لا يذهب هنا أيضاً إلى ما ذهب إليه ديكرت من القول بأن هذه الإرادة ليست محدودة بأي حد ، وإنما يجد هذه الإرادة بشرطين : أولاً أن لا تكون الأفعال متناقضة ، وثانياً ألا تكون الأفعال غير متفقة مع ثبات الله . وأكثر من هذا يضيف دنس سكوت إلى هذا التحديد أن الله خاضع لقوسبتين الأوليين من الوصايا العشر Decalogue وهكذا تفهّد الإرادة الإلهية على أساس قانون عدم التناقض وأساس الثبات ، وأساس الموضوع لهاتين الوصيتين الأولىين .

أما ديكرت فعلى العكس من ذلك يذهب إلى أبعد حد فلا يخفض الإرادة الإلهية لأى شيء كان . واسكن دنس سكوت مع ذلك يقول بأن صفة الخير في الأشياء صادرة عن الله . فلو قدر وأراد الله أن تكون الأشياء التي

وضعها بأنها خيرة لا تكون كذلك لفعل بإرادته إرادة مطلقة . والأصل في أهمية الإرادة عند دنس سكوت أنه يقول بأولوية الإرادة Primauté على العقل . حقاً إنه لكي يريد الإنسان شيئاً كما يقول أرسطو لابد أن يتفقه أولاً ؛ ولكن لاحظ مع ذلك أن الإرادة تأثيراً على العقل في كل أفعاله . وهذا يظهر بوضوح من تحليلنا لفكرة الإرادة . فنحن نقول إن الأصل أننا نتفقه على الشيء ، ثم نريده . ولكن الذي يحدث بالهذه هو أننا لا نريد من الأشياء إلا ما نختار أن نعرفه وما نريد أن نعرفه لأننا لا تنبهه إلى تفقه كل الأشياء ، وإنما نتفقه فقط ما نختاره وما نريد أن نتفقه . فإرادة التفقه سابقة على التفقه الذي هو ساقى على فعل الإرادة ، فالأسبقية أولاً وآخرها للإرادة على التفقه . والإرادة هي التي تلعب الدور الأخطر في كل ما يحصل بحياة الإنسان .

ومسألة أخرى من المسائل الرئيسية في مذهب دنس سكوت هي مسألة السكليات . وهنا نجد أن دنس سكوت كان من ناحية واقعية ومن ناحية أخرى كان اسمياً . وذلك كله متصل بمشكلة « الفردانية » . فتوما يقول إن الأصل في الفردانية هو للمادة كما يقول أرسطو . فآرسطو يقول إن الأصل في وجود الأفراد هو دخول المادة ، فالأصل في التفرد أو الفردانية هو المادة . ولكن دنس سكوت يحل مشكلة الفردانية على أساس أن الفردية ليست شيئاً طبيعياً كالمحبوب أو الصورة أو المركب من الاثنين ، وإنما الفردانية أو الفردية شيء آخر أكثر من هذه الناحية الطبيعية ، هي هذا الطابع أو الصفة التصويرية التي تضاف إلى النوع وإلى المركب من المحبوبي والصورة فتعطيه صفة خاصة . ومعنى هذا أن الفردية ليس أصلها للمادة ، وإنما أصلها شيء خاص لا يمكن أن نسميه إلا باسم الصورة الفردية إن صح هذا التعبير . وهكذا نجد أن دنس سكوت يجعل للصورة وجوداً حقيقياً في الخارج . ونحن نراه يقول إن السكليات صادر عما في التجربة وفي الخارج ؛ ولكن له مع ذلك وجوداً خاصاً به . وهذا الوجود ليس فقط في النفس ،

بل يوجد أيضاً في حالة الفردية باعتبار أنه يوجد في الفرد وبمطيه تفرد ، فله وحدة إذن ، أى أن الكلى وحدة ؛ ولكن هذه الوحدة أقل مرتبة من الوحدة العددية لوجود المعنى . فوقف دنس سكوت إذن موقف توفيق بين النزعة الواقعية ، وبين النزعة التوماوية . إذ نجد من ناحية أن الكلى منفرد من الجزئيات ، ومن ناحية أخرى نجد أن هذا الكلى ليس في المذهب فقط كما يقول الاسميون وتوما بل أيضاً يوجد صورة وحدة ، وإن كانت هذه الوحدة أقل مرتبة من الوحدة العددية في الأفراد .

وإذا أتينا الآن نظرة عامة إلى مذهب دنس سكوت ، وجدنا أن هذا المذهب أدق وأعمق وأخصب من مذهب توما . فنخرج توما بتأنيده أنه أكل ويأمن فيه وحدة معارضة ، لأن توما كان كما يقول جاسون منطقياً لا تفكير من الطراز الأول ، ولعله أن يكون أعظم منظم للتفكير عرفته الإنسانية . لكن إذا نظرنا إلى الروح العامة التي تسود المذهب ، وإلى القوة الموجهة للمذهب ، لوجدنا في الحال أن دنس سكوت يتفوق بمراحل على توما إن دنس سكوت يمثل الصورة النهائية لتراكيبات المذهبية السائدة في العصور الوسطى . وهو من هذه الناحية ينسب إلى القرن الثالث عشر . ولكنه من ناحية النقد الذي وجهه إلى هذه المذاهب التي سادت في هذا القرن ، ومن ناحية تحديده الدقيق لمبدأ العقل والنقل - نجد أنه ينسب بروحه إلى القرن الرابع عشر .

القرن الرابع عشر

كان القرن الثاني عشر عصر تركيب مذهبي وعصر بناء لمذاهب شائعة بحكمة الأجزاء ، نهضت صورة عامة كاملة لجميع أنحاء الوجود من الناحية الفلسفية العقلية ومن الناحية اللاهوتية العقلية معاً . ولكننا نتجدد أنه لا بد بعد أن وصلنا إلى قمة التركيب المذهبي عند نوما ، أن نتعذر لكي نحل هذا التركيب ، وتشتت العناصر المتعددة في هذه الأبنية المنطقية الشائعة . فكانت مهمة القرن الرابع عشر هي مهمة هدم وتفكيك للأبنية التي قامت في القرون السابقة عليه .

والتيارات الرئيسية في هذا القرن ترجع إلى ثلاثة تيارات رئيسية : تيار علمي حاول أن يقوم ويسمّر في الطريق الذي رسمه روجر بيكون ، وهذا التيار مقوم أكسفورد ، كما هو طبيعي . والتيار الثاني : تيار تأثر بالرشدية اللاتينية عند سيجبر البرنتي ، وكان أكثر صراحة وأوضح في تعبيره عن رأيه فكان تياراً مبتدعاً ، عاملته الكنيسة بمنتهى التهمة وأكثرت من إصدار قرارات الحرمان ضده . والتيار الثالث : تيار ينس من التوفيق بين العلم والدين ، أو بين العقل والعقل ، وأدى هذا اليأس إما إلى عدم الاكتراث بالناحية الدينية من حيث صلتها بالعقل ، وإلى الاعتقاد على العناصر العقلية العلمية الخالصة وذلك بالانصراف إلى العلوم العملية المفيدة ؛ وإما إلى اليأس من هذا التفكير اللاهوتي العقلي ، والاتجاه ، لشذوان الحقيقة الدينية ، إلى التصوف . والتيار الأول ، وهو التيار العلمي ، يمثله أوككام ، ودران Pirere ، Duraud de St. Pourcain ، والتيار الثاني يمثله Janpun الذي بلغت على يديه الرشدية اللاتينية إلى أقصى ما وصلت إليه . والتيار الثالث يمثل الشق الأول منه : من عملوا بالعلم عبادة

خالصة ، وخصوصاً أوائلئك الذين قاموا بالاكشفافات المختلفة والاختراعات الحديثة التي بدأت تنرى منذ هذا القرن . ويمثل الشق الثانى شخصية ممتازة في التصوف المسيحي النظري ، ونعني بها السيد إكهارت Meister Eckhart .

أوكام

ولد أوكام في مقاطعة Surrey حوالي سنة ١٣٠٠ م ودرس في أكسفورد . ثم لما ظهرت أفسكاره وظهر أنها مبتدعة استدعاه البابا إليه في أفينيون ، وحكم عليه بالصمت أربع سنوات ولكنه لم يذعن للأمر ، بل فر في سنة ١٣٢٨ إلى الملك لويس البافاري ملك بافاريا ، وهناك دافع عن الإمبراطور ضد البابا ، وكتب ردًا قاسيًا على البابا الحالي والبابا الذي خلفه . وكان له كثير من المعجبين به كل الإعجاب ، كما كان له خصوم أشداء إلى أقصى حد ، وتوفي سنة ١٣٥٠ .

وأهم مؤلفاته شرحه على كتاب « الأقوال » ، ثم كتاب quodlibeta septem . وأوكام خاتمة تلك الحركة التي بدأت في أكسفورد ، سواء من الناحية العلمية ومن الناحية الدينية اللاهوتية . فإننا نجد قد استفاد من الحركة الماضية التي قام بها روبرت جروسست وروجع ليكون إلى أقصى حد . ثم استطاع عن طريق هذه النزعة أن يصل إلى إيجاد مذهب في المعرفة عميق ، يكاد أن يكون أكبر محاولة من أجل تحليل مضمون عميقة المعسكر قامت في العصور الوسطى . وعلى أساس نظريته في المعرفة ، أقام أقواله في مسائل اللاهوت الخبافة ، وعنده ستجد أن ميدان البرهان العقلي في المسائل الدينية تضام شديدًا فشيئًا حتى كاد يشهد أو قد انعدام بالتفعل فأصبح كل ما يقول به العقل لا يرد به الوحي ، وكل ما أتى به الوحي لا يمكن العقل أن يبرهن عليه . وعنده فصل إلى أقصى درجة من درجات التمييز والفصل بين للعقل والنقل إذ أصبح بين هذين الميدانين سور لا ينفذ منه أي تأثير من جانب الميدان الواحد في الميدان الآخر .

وأوكام يبدأ كما بدأ دُانس سكوت ببيان طبيعة البرهنة ، فيقول إن المعرفة الصحيحة تأتي دائماً عن طريق البرهنة ، evidence ، فكل ما لا يستطيع الإنسان أن يكشف عنه بجلاء عن طريق البرهان العقلي يجب ألا يقول به .
تضاف إلى هذا الناحية التجريبية التي أخذها عن روجر بيكون فهو يقول إن التجربة هي المصدر في كل المعرفة ، بل المعرفة الحقيقية وحدها . ومن هاتين المذهبين الأساسيتين يفهم أوكام مذهبه في المعرفة أولاً ، ثم يحدد موقفه من الحقائق الدينية المختلفة ثانياً .

فلنبداً بالبحث في نظرية المعرفة عنده . فنجده أنه أولاً يقول إن البرهنة نوعان : برهنة عيانة حسية ، وبرهنة عقلية مجردة . وهذه الأخيرة خاصة بالروابط بين المفاهيم ، وهي بالتالي ، لا تقول بوجودات خارجة بمعنى أن الأحكام في هذه المعرفة أحكام على مفاهيم لا على موضوعات ، أما في حالة البرهنة الحسية فالأحكام أحكام على أشياء ، لا على روابط بين المفاهيم . ومن هنا فإن البرهنة الحسية تؤدي إلى معرفة عقلية تحسب . ولما كان الوجود الحقيقي في نظر أوكام - كما سنرى بعد قليل - هو وجود الجزئي والوجود للمشي القائم ، بينما السكنى لا وجود له في الواقع ، بل ولا في الذهن بطريقة حقيقية كما يزعم دُانس سكوت ، فإن المعرفة الحقيقية ليست هي الصادرة عن البرهنة العقلية ، بل تلك الصادرة عن البرهنة الحسية .

ثم يأخذ أوكام بنفس المبدأ الذي قال به أرسطو ، القائل بأنه لا يجب التمكن من الأشياء دون ضرورة ، تقول إنه يتخذ هذا المبدأ لكي يستعمله سلاحاً ضد أرسطو نفسه . ويجب أن نفهم هذا القول عند أوكام على أساس الناحية الثانية من نظرية المعرفة عنده ، ونعني بها الناحية التجريبية . وتبعاً لهذا تقول إن كل ما لا ندل عليه التجربة يجب رفضه ، فلا داعي لتكثير الموجودات

دون ضرورة ، والضرورة هنا هي الضرورة التجريبية أعني التي تقول بها التجربة الحسية .

وانتظر بعد هذا في الحقيقة أو في ماهية المعرفة من حيث الصحة والبطالان ، ومن حيث التمييز . فتجد أولاً أنه مما لاشك فيه أن هناك قضايا صادقة وأخرى كاذبة فهناك إذن حقيقة ولا حقيقة . فإذا نظرنا في أية قضية وجدناها مركبة من ألفاظ ، لأنني لو نظرت بقضية ما من القضايا ، فإن يجد السامع فيها غير أصوات مسموعة فحسب ، ولاندل على موجودات خارجية إلا بطريق غير مباشر . فالعيان الحسي هو وحده الذي يدل على موجودات خارجية مباشرة ، أما القضايا فلاندل إلا بطريق مباشر على هذه الموجودات الخارجية . وأياً ما كانت هذه الإشارة من جانب القضايا أي الموجودات الخارجية العينية فالقضية تجعل أولاً وآخرها إلى أصوات هي الألفاظ . فكل قول إذن مرجعه إلى اللفظ . وهذا ما يسمى باسم النزعة اللفظية للتغاية عند أوكام .

والألفاظ إذا حللناها وجدناها إما أن تدبر عن الألفاظ أو تدبر عن أشياء أو تدبر عن أفكار . والألفاظ التي تدبر عن الألفاظ لا داعي للبحث فيها لأنه لا قيمة لها من الناحية العلمية . فليبحث في النوعين الآخرين وهما : الألفاظ التي تدل على أفكار ، والألفاظ التي تدل على أشياء .

وهناك فارق واضح بين كلا النوعين . وذلك يظهر بوضوح على وجه التخصيص إذا تذكرنا أن الموجود الحقيقي هو الجزئي المعنى للعالم في الخارج ، بينما الكلي لا وجود له إلا في ذهن فحسب باعتبار أنه شيء مجرد من الوجود الخارجي . فإذا بحثنا خصائص الألفاظ الدالة على الأفكار ونالك الدالة على الأشياء ، وجدنا الدالة على الأشياء هي الحقيقة ، لأنها تدل مباشرة على موجودات خارجية واقعية ، أما الدالة على أفكار فلا تدل إلا على روابط بقصورها العقل

ولا وجود لها في الخارج . وهذه التي نذل على أفكار لو حالاتها لوجدنا أنه لا داعي إلى القول بها باعتبارها مستقلة في وجودها ، أعني أنه لا داعي للقول بالسككي باعتباره جذاً أو باعتباره نوعاً . فنحن نقول بالسككي لتفسير المعرفة ، بأن نقول إن السككي ضروري أولاً من أجل تفسير انتقال الأثر الحسي من حالة الوجود في الخارج في الموضوعات إلى حالة العقل . فنقتضئ حينئذ وجود صورة متوسطة بين الموضوع الخارجي وبين العقل المتعقل لهذا الموضوع الخارجي ، وهذا نقول به على أساس أن التشبيه يدرك التشبيه ، فلا بد من حدوث عملية تمثيل أو تشبيه بين الشيء الخارجي وبين العقل ، بأن توجد صورة متوسطة تشارك في المعقولة التي للعقل ، ومن ناحية أخرى تكون صادرة عن الموضوع ، وهذه الصورة المتوسطة هي السككي . وثانياً نقول بوجود السككي من أجل بيان صاية العقل القهال والعقل المتعقل من حيث الحركة ، لأن الشيء لا يكون من جهة واحدة وفي آن واحد محركاً ومتحركاً معاً . فإذا نظرنا في هذين السببين ، اللذين من أجلهما نقول بوجود السككي ، نجد أن كليهما غير صحيح ، وذلك لأننا إذا قلنا بضرورة وجود شيء يتوسط بين الموضوع للمادى وبين العقل الضروري حتى يتم التعقل ، فنقتضئ حينئذ وجود صورة متوسطة معقولة هي السككي لكي يتم التعقل — يجب علينا مادامنا نقول بهذا ، أن نقول أيضاً بضرورة وجود صورة تتوسط بين الموضوع للمادى وبين هذا السككي المتوسط ، لأن هذا السككي هو الآخر معقول ، والموضوع مادي ، فلا يتم الانتقال إلا بتوسط شيء بينهما . وهكذا نضطر إلى القول بعدد من التوسطات لا نهاية له بين الموضوع المادي وبين العقل المتعقل . ولما كن كما رأينا في المبدأ الأول — وهو القائل بأن من الواجب عدم تكثير الأشياء دون مبرر — فإنه لما كنا على أساس القول بعدم إمكان الإتصال المباشر بين المادى والمعقول فضع شيئاً متوسطاً ، ورأينا بعد هذا أنه إذا قلنا بهذا المبدأ فنضطر إلى وضع كثير من التوسطات ، فلما أن نقول

بعدم وجود متوسط إطلاقاً ، وإما أن نقول بوجود ما لا نهاية له من المتوسطات والقول لثاني باطل ولا نقول به في الواقع في حالة السكلي . فلا بد إذن من الاختصار على القول الأول ، وهو عدم وجود متوسطات بين العقل والموضوع . فالسبب الأول إذن مرفوض .

والسبب الثاني ليس أقل نهائياً من الأول . فإذا كنا نقول عن الله إنه في حالة الخلق لا يحتاج إلى متوسطات أثناء الخلق ، بل يتم الخلق بوجود صلة مباشرة بين الله وبين ما يخلق ، كذلك الحال في حالة العقل : لا داعي للقول بوجود متوسط ، بل يكفي فقط أن يوجد العقل أمام موضوع العقل لكي يحدث للعقل ، فلا داعي إذن لهذا الوسيط وهو السكلي . وبهذا نسمط الخرجان اللتان ساهما القانون بالسكلي ، وبذلك إلى إسقاط القول بالسكلي باعتباره ضروري للوجود .

ولكن هل معنى هذا أن أوكام ينكر كل وجود للسكلي ؟ لا ، وإنما هو يقول إن السكلي عبارة عن الأثر الذي يبقى في الذهن بعد حدوث عدة أشياء من نوع واحد . وهو ليس إلا لفظاً فحسب ، وصفة الاشتراك في هذا اللفظ تأتي من كونه يصلح لأن يشترك فيه كثيرون . ومن هنا نجد أن اللفظ الذي من هذا النوع ، وهو ما يسمى باسم التصور أو النوع أو السكلي ، يختلف بحسب درجة المعرفة : فإن كان معرفة واضحة كان معرفة بالجزئي ، وإن كان معرفة غامضة كان معرفة بالسكلي . فحينما أقول عن سقراط إنه سقراط نكون لدى معرفة مباشرة واضحة لأنها معرفة بالجزئي . وإذا قلت عن سقراط إنه إنسان ، فلهي معرفة غامضة . والمسألة إذن إنما هي مسألة غموض أو وضوح في إدراك الأشياء أو التصورات ، إذ الكلمات ليست غير صور غامضة عندنا عن أدراكات .

ثالث خلاصة مذهب أوكام فيما يتصل بنظرية المعرفة ، وبمشكلة السكليات .

فإذا كنا قد رأينا أن مجرد تحديد البرهان عند داس سكوت قد أدى إلى نتائج خطيرة جداً فيما يتصل بحل المشاكل اللاهوتية ، فلا بد أن ننتظر قطعاً من وراء هذه الثورة الضخمة في نظرية المعرفة عند أوكام أن يحدث تعديل شامل وقلب للأوضاع كامل في النظر إلى إمكان البرهنة في المسائل الدينية . ولتأخذ في بيان هذه المسائل مسألة مسألة . ولتبدأ أولاً ببراهين وجود الله .

وهنا نرى أوكام يعتقد البراهين التوماوية قدماً حقيقياً على أساس أن هذه البراهين ليست بيقينية . وكل ما يمكن أن يقال عنها هو أنها براهين محتملة . وأحسن هذه البراهين البرهان القائم على العلية . ومع ذلك يجب أن نعدل هذا البرهان ، فلا نقول إن الله هو علة الموجودات ، بل نقول إنه الحافظ لكل الموجودات ، وذلك لأن الله إذا كان علة فيمكن أن يتصور عدمه للتناهي . إذ من الممكن أن تتصور علية لانهاية لها في الزمان اللامتناهي . واسكن تصور الله بوصفه حافظاً للكون في لحظة معينة — أعني إذا — ننظر حينئذ نظرة صمودية — أقول إن التصور على هذا النحو يقتضي الوقوف بالضرورة عند علة أولى لسكن يجب أن يضاف إلى ذلك أن تكون هذه العلة الأولى هي الوجود الأكمل الأول أي الله . غير أن هذا أمر لا يقول به سياق البرهان ، بل يضاف من جديد إلى مضمون البرهان ، عن طريق الإيمان ، فيقال إن العلة الحافظة هي الله ، أما البرهان نفسه فلا يقول هذا بيقين ، فتتلا فوراً بيت امرء قادمًا ، فإني أعرف أن إنساناً قادمًا ، بيد أني لا أعرف أن هذا القادم هو بطرس أو بولس .

والبرهان بواسطة المحرك الأول ليس يقينياً هو الآخر . إذ أستطيع أن أتصور عدم التناهي في الحركة . وهذا أوضح من أن يحتاج إلى فصل بيان . فتتلا المعصية التي أحرك بها شيئاً هي جسم . والجسم ينقسم إلى مالا نهائية ،

فكأن ثمة مالا نهاية له من الحُرِّ كات بين اليد وبين السكرتة التي تحركها للمصا .
فمن الممكن إذن أن ننصور عدم التناهي في الحُرِّ كات — هذا من ناحية ، ومن
ناحية أخرى نشاهد هذه الظاهرة ، ظاهرة عدم التناهي ، في هذه الواقعة وهي
أن عدد الناس الذين وُجدوا حتى الآن غير متناهين ، وتبعاً لهذا أنه وجد عدد
لانهاية له من النفوس الإنسانية ، الماهم إلا إذا قلنا مع الرشدية اللاتينية إن ثمت
هفلا أو نفساً واحداً .

ومن هذا يتبين أن إحدى القضيتين اللتين عليهما يقوم هذا البرهان كاذبة .
والأمر على هذا الدعو أيضاً بالنسبة إلى القضية الأخرى التي نقول إن كل
متحرك فإنه يتحرك بغيره — فهي أيضاً كاذبة ، لأن النفس الإنسانية تتحرك
بذاتها ، كما يلاحظ أيضاً أن الجسم الثقيل يتحرك بذاته ، فهناك إذن أشياء
تتحرك بذاتها ، وليس إذن ككل متحرك فهو متحرك بغيره .

وبسقوط هاتين القضيتين يسقط البرهان الذي أقيم على أساسهما . وهكذا
الشأن أيضاً في سائر البراهين التي ساقها القديس توما لإثبات وجود الله . إنها
براهين محتملة لحسب ، وليست بيقينية . على أنه من الممكن مع ذلك أن ينظر
إليها على أنها أبسط وأوضح ، فمصور وجود محرك أول واحد أبسط ، ونصور
وجود إله واحد أبسط من تقدير عدة محركات وعدة آله . والخلاصة إذن أن
هذه البراهين هي مجرد فروض ميسرة *hypothèses commodes* لكنها ليست
براهين قطعية ، فثلا القول بأن الله واحد — إذا اقتناه على أساس فكرة للعالم
الذي نحن فيه ، فمن يُدْرِبنا أنه ليس ثمَّ عدد آخر من العوالم ، وكلُّ منها يحتاج
في تسيير وجوده إلى محرك أول ، وإله ؟ خصوصاً واللاهوتيون يترفون بأن الله
في فعل خلق هذا العالم لم يستفقد كل قدرته على الخلق .

وبعد أن بفرغ أوكام من نقد البراهين على وجود الله ، يبحث في صفات

الله ، ويتقد ما قبل بشأنها ، وينتهي من هذا المذهب إلى إنكار إمكان نسبة هذه الصفات إليه . فالصفة الرئيسية التي قال دُنس اسكوت إنها صفة الله المميزة الأولى ، وأعني بها أن الله « لا متناه » — يمكن أن يتصور أنها غير صحيحة ، لأن قولنا : « المكان الذي لا يمكن أن يتصور أكل منه » — هذا الاصطلاح اللغظي لا يرغبنا أو يلزمنا القول بأن له مدلولاً واقعياً حقيقياً . كذلك الحال في صفة « الثبات » ، أعني القول بأن الله ثابتٌ باقي — لا حاجة إليها إذ يكفي وجود ذلك واحد من أجل حدوث حركة مستمرة . والقول بأن الله قادرٌ قدرة مطلقة ، وبأنه يعلم الأشياء الخارجية ، وبأنه الفاعل المباشر للأشياء — كل هذه الصفات ليست يفينية ضرورية ، وإنما الوحي هو الذي علمناها . وهكذا يستمر أوكام في نقد ما يبرز إلى الله من صفات ، وينتهي إلى القول بأنها ليست يفينية ولا ضرورية .

وإما نقد صفات الله كما ذكرها اللاهوتيون والفلاسفة بانتقل إلى المشكلات الثلاثة ، مشكلة النفس الإنسانية : هل هي خالدة . فيقول إن خلود النفس أمر لم يثبت عليه برهان يقيني ، ذلك لأن البرهان إما أن يقوم على أساس التجربة الخارجية ، أو التجربة الباطنية . وفي التجربة الباطنية : نحن نشعر بمواظف مختلفة ، اسكن هذه المواظف لا نقول لنا بوجود ذلك العقل للفعّال الذي عليه يقوم سرّ الخلود . وكذلك الشأن في التجربة الخارجية ، لا يستطيع الإنسان أن يبرهن على أن في النفس جزءاً خالداً . والنتيجة هي أن خلود النفس لا يثبت بيقين بالعقل ، وإنما هو عقيدة نتلقاها من الوحي .

على أن الأمر لا يقتصر عند أوكام على نقد هذه المسائل الميتافيزيقية الثلاثة الرئيسية ، بل يمتد نقده إلى الناحية الأخلاقية فنقد الأوامر والنواهي الأخلاقية ، وهما تراكم أكثر مثالا وإسرافا في النقد من دُنس اسكوت في بيانه للمسيئة الإلهية . فهو ، أعني أوكام ، لا يحدد الإرادة الإلهية بقانون التناقض وبالوصيتين الأوليين

من الوصايا العشر كما فعل اسكوت ، بل راح يؤكد أن الله قادر أن يفعل أى شئ . كيف شاء . فهو شاء لجعل مائتى عده الوصايا العشر فضائل ! فالحق إذن يفعل ما شاء وكيف شاء .

نظرة عامة

إلى فلسفة العصور الوسطى

إن النظرة العامة إلى فلسفة العصور الوسطى كما غرستها في نفوس الناس أولئك الذين زعموا في القرن الخامس عشر والسادس عشر أنهم قد قضوا على للناس واستأنفوا من جديد ما انتهى إليه اليونانيون وقضى عليه فلاسفة العصور الوسطى — إن هذه النظرة هي أن العصور الوسطى كانت عصور ظلام وفترة ركود ، توقفت فيها الفكر الإنساني توقفاً تاماً أو شبه تام ، بعد أن كان يسلك حيله قديماً في أيام اليونان والرومان ، وكان تمت في رأيهم هوة غير معبورة بين الفكر كما خلقه اليونانيون في القرون الثلاثة الأولى المسيحية وبين الفكر الذي بدأ به العصر الحديث في القرن الخامس عشر أو السادس عشر .

وهذه النظرة تقوم بدورها على أساس تقسيم التاريخ إلى أقسام ثلاثة : العصور القديمة — العصور الوسطى — العصور الحديثة . وهذه الصورة الإجمالية للتاريخ لو امتنعناها لوجدناها زائفة باطلة كما يقول شبنجلر Spengler ، صورة أعمت المؤرخين وجعلت الفكرة التي لدينا عن تطور الحضارة وتطور التاريخ العام فكرة مشوهة خاطئة كل الخطأ .

فلننظر الآن نظرة عود إلى هذه العصور الوسطى كما تتجلى في الفلسفة . هنالك يتبدى لنا أنها بدأت أولاً من مجموعة من الأقوال المقدمة التي جاءت

إما عن طريق الوحي، أو عن طريق آباء الكنيسة للمؤمنين: ولما بدأ الفكر من هذا الإطار اضطر أن يفسر نفسه على التجول في داخل حدوده، دون أن يستطيع الخروج عليه، مثله مثل من غلق دونه الباب في حجرة ضيقة لا يملك الخروج منها ولا يملك إلا التجوال في داخل نطاقها.

وهكذا الشأن في العصور الوسطى الأوروبية: وجد العقل الإنساني نفسه مغلقاً عليه داخل أسوار متينة هي أسوار العقيدة الدينية، أعنى داخل حصن الإيمان، فكان عليه أن يقتصر على التجوال بين هذه الجدران. ولما بدأ يشعر بشيء من الخربة كان عليه مع ذلك أن يجدد موقفه من مسألة حق العقل بإزاء النقل، أعنى الصلة بين نفسه وبين مضمون الإيمان المفروض عليه. وكان عليه في أول الأمر أن يقول بأن الاتفاق تام فيما بين ما يقول به العقل وما أتى به الإيمان، لأن الحق لا يزداد، والفلسفة ما هي إلا البحث عن الحق، والحق هو الدين. لهذا نجد عند الآباء الأولين أن كلمة «لاهوت» وكلمة «فلسفة» أو «حكمة» تدلان على أمر واحد، كما هو مشاهد عند بوسيتيوس St. Iusrio. ثم تطورت الصلة شيئاً فشيئاً، فحاول العقل أن يؤكد كيان إزاء هذا المضمون. فبدأ أولاً بالاضوع في شيء من الدهاء، بأن قال إن الحقيقة هي الحقيقة الإيمانية، غير أن هذه الحقيقة مجمة، فهي في حاجة إلى التفصيل والشرح، وكلاهما يتم عن طريق العقل. وهذا الموقف نراه واضحاً في القرنين العاشر والحادي عشر، إذ نجد أنسلم Anselme يذهب من وراء استقلال التفكير أن يتقبل الإيمان، أعنى أن يفسره حتى يتعقله، ولهذا كان شعاره: أؤمن لأن عقل *credo ut intelligam*.

وأبيلارد في القرن الثاني عشر وقف مثل هذا الموقف وإن تقدم في سبيل تقرير نصيب للعقل، فهو لا يزال يؤمن بأن عقيدة التثنية قابلة لأن يبرهن عليها

عقلياً وهكذا كان لا يزال يقول إن الحقيقة الدينية تتفق في كل أجزائها مع ما يقضى به العقل . بيد أننا نجد عنده تقدماً أكثر مما كانت الحال عليه عند أنسلم ، ذلك لأن أيبيلارد قال أيضاً بوجود أمارض بين أقوال اللاهوت بعضها وبعض ، وبين أقوال اللاهوت وأقوال الفلاسفة ، وذلك في منهجه المعروف بمنهج « نعم ولا » Sic et non .

وما أقبل القرن الثالث عشر حتى بدأ يحدد أكثر فأكثر ميدان العقل ويأبزه من ميدان الإيمان ، تمييزاً يعضى فؤداً لدى كبار الفلاسفة اللاهوتيين نحو التمييز الواضح البين بين ما للعقل وما للنقل ، وهذا التيار يستمر قوياً من رونافورتور حارثين بنوما حتى نصل إلى دنس سكوت ، فنرى ميدان النقل الذي يمكن إثباته بالعقل قد انحسر شيئاً فشيئاً وضاق مداه ، فنوما أبعد من ميدان البرهان العقلي عدداً وافرأ من المفائد الدينية التي ظن أسلافه أن من الممكن إثباتها بطريق العقل ، مثل التثليث والتجسد والخلاص ، فقال إنه ليس من الممكن أن يُبرهن عليها عقلياً . وجاء من بعده دنس سكوت فأذكر إمكان إثبات خلود النفس إثباتاً عقلياً ، بل أن براهين وجود الله وبيان صفاته لا تقبل كلها أن تكون عقاية ، وكل ما يمكن أن يقال عن هذه البراهين هو أنها محتملة وإبست قطعية .

وفي خلال القرن الرابع عشر انفصل ميدان العقل عن ميدان الدين انفصالاً يكاد يكون تاماً ، بمعنى أن ما يأتي به الوحي قد لا يكون قابلاً للبرهان العقلي ، ولا يقضى به العقل ليس من الضروري أن يكون الوحي قد جاء به . وكانت نتيجة هذا كله أن أصبحت مشكلة العقل والنقل مشكلة غير ذات موضوع ، ، مما كان إيذاناً بقيام الفلسفة الحديثة التي لن تحاول التوفيق بين العقل والنقل ، بل تدفع هذه للمشكلة خارج نطاق البحث الذاتي .

ومن هذا العرض لسريع التطور النظر إلى الصلة بين العقل والنقل طوال القرون الوسطى يتضح لنا أن الموقف في هذه المصور ليس على الصورة التي رسمها رجال عصر النهضة الأوروبية ، صورة التعبير العقلي ، بل نشاهد خطأ التطور نحو تحرر العقل مستمراً يبدأ من جون سكوت أريجين Erigena ويستمر دون انقطاع حتى نهاية القرن الرابع عشر ، أعنف نهاية المصور الوسطى .

والواقع أن القرن الخامس عشر ، وهو عصر النهضة الأوروبية لم يأت بشيء مفاجئ . ولم يكن طفرة مبهتة ، بل كانت الأفكار التي ظهرت فيه استمراراً لتطور حتى مستمر في القرون السابقة عليه ، وكان إنقضاء طبيعياً لنمو حثيث متواصل لطرية العقل الإنساني وانطلاقه من القيود التي فرضت عليه في القرون الأولى .

ولهذا يجب أن نرفض دعوى من يزعمون أنه كانت هناك نهضة Renaissance في القرن الخامس عشر ، بمعنى بعث مفاجئ . وطفرة في التطور ، فلا نهضة ولا شبه نهضة ، بل استمرار متطور حثيث فقال لاهوت فيه ، تطور للعقل الإنساني نحو الحرية والتفكير المستقل غير المحدود بمشهور ثابت يفرض عليه من خارجه قرضاً .

وعلياً إذن أن نرفض هذا التخطيط الإبهالي الساخج الذي جرى عليه المؤرخين حتى الآن : عصور قديمة - عصور وسطى - نهضة - عصور حديثة . بل للتاريخ سلسلة من الحضارات ، وكل حضارة تؤلف دورة مغلقة ، في داخل كل منها يسير التطور في نماذج مع مسار التطور في الدورات الحضارية الأخرى : يبدأ الفكر من العقيدة الدينية ، ثم يتحرر العقل على صورة فلسفة ، ثم يتطور على هيئة علم تجريبي ، ثم يصبح عقلاً عملياً يعنى بالآلية (التكنيك) للصنعة (١٣ - ف)

بالأفكار الوهمية الفائرة الشاحبة في الجوانب الروحي . وعلى هذا النحو يجب أن نفهم أن المصور القديمة قد انتهت بالديماغورية الحديثة والأفلاطونية الحديثة، إن كان ولا بد أن نسب الأفلاطونية الحديثة إلى الحضارة القديمة، لا إلى الحضارة العربية المعربة كما هو الواجب . ثم تمتد فترة طويلة من القرن الثالث الميلادي حتى العاشر الميلادي ، فترة هي فترة شعوب الفلاحين ، كما يسميها اشمينجر ، أعني فترة تخلو من الحضارة المنظمة ، بل يكون هناك مجرد اختلاط واختيار سينتج عنهما نموذج وروح حضارية جديدة ، وإن لم يكن من الضروري أن يحدث مثل هذا الابتاق . ولكن في سنة ١٠٠٠ ميلادية ولدت روح حضارة جديدة هي روح الحضارة الأوربية للفاوسية كما يقول اشمينجر ، حضارة ستستمر في تطورها وفقاً لمنحنى التطور العام لكل حضارة أن تبلغ نهايتها حوالي سنة ٢٠٠٠ م . لقد استيقظت روح جديدة في سنة ١٠٠٠ م وسط الركود والاضطراب وانهدام الصورة التي كان سائداً في القرنين الأخيرين من الدولة الرومانية وفي القرون الخمسة التي تلت ذلك حيث الشعوب القبرية ، إلى أن إنبثق من هذه البربرية المضطربة روح الحضارة الجديدة . ومن سنة ١٠٠٠ م يستمر التطور بغير وثبات ولا انقطاعات حتى عصرنا الحاضر . وفي هذا كله لا نشاهد نهضة ولا شبه نهضة - بالمعنى الذي حددناه سابقاً ، أعني فترة ليست بإفضاء طليعية كالتطور السابق مباشرة - وهذه الصورة العامة الإجمالية للتطور نراها أجلى ما نراها في التفكير الفلسفي . فالعمل الذي قام به دوجر ليكون وأوكم مرتبط كل الارتباط بالحركة العلمية التي شارك فيها فرانسيس بيكون وجاليليو وديكارت وبسكال ونيوتن واينس في القرنين السادس عشر والسابع عشر ، وليس تمت أي انتقال مفاجيء من القرن الثالث عشر حتى القرن السابع عشر . وتكونت في هذه الفترة النزعات الإقليمية في أنحاء التفكير ، فذكو انت انجلترا نزعها العلمية التجريبية في المصور الوسطى على يد دوجر ليكون وولام

أركانهم ، كما كونتها في القرنين السادس والسابع عشر على يد فرنسيس بيكون ونيوتن .

وإيطاليا كونت نزعها الفهمية للعامة على يد توما وبونا فندورا ، ثم في صورة تركيبة رائدة بفضل عبقرية دانته في المعصور الوسطى كما سيكونها جوردانو برونو وجاليليو في القرن السابع عشر . ووضعت فرنسا تقاليدھا الروحية الأصلية : من حرية الفكر والجدل والافكار الواضحة والإيمان بالمبادئ العقلية المجردة بصرف النظر عن الواقع والتجربة ، في ثلاث الفرون من المعصور الوسطى ، أعني من القرن الثالث عشر حتى الرابع عشر في جامعتها السوربون ، تماماً كما أنزلها متجذبة في العصر الحديث عند ديكارت وبسكال .

ومكذا نرى أن المعصور الوسطى لم تسكن في الواقع غير دور من أدوار تطور الحضارة الأوروبية وهي انتهى إلى تحقيق إمكاناتها ، دور هامر بالفكر الخلقى الخصب المباحل من أجل حرية العقل في التفكير وللبحث عن الحقيقة واكتفاء أسرار الطبيعة وتحقيق الوسائل المؤدية إلى تقدم الإنسانية .