المشروع التأسيسي لعلم الاستغراب

نقد الحضارة الغربية

أوروبا في العصور الوسطى

(فلسفة ـ ثقافة)

الجزء الرابع عشر

مجموعة باحثين

العتبة العباسية المقدسة
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

نقد الحضارة الغربيّة (١٤)

(أوروبا في العصور الوسطى)

(فلسفة ـ ثقافة)

بسم الله الرحمن الرحيم

العتبة العباسية المقدسة
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

المشروع التأسيسي لعلم الاستغراب

نقد الحضارة الغربيّة (١٤)

(أوروبا في العصور الوسطى)
(فلسفة ـ ثقافة)

مجموعة باحثين

العتبة العباسية المقدسة
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

نقد الحضارة الغربية. الجزء الرابع عشر :اوروبا في العصور الوسطى(فلسفة-ثقافة) / تأليف مجموعة باحثين.-الطبعة الأولى.-النجف، العراق : العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ١٤٤٥ هـ = ٢٠٢٤.
مجلد ؛ ٢٤ سم.- (المشروع التأسيسي لعلم الاستغراب)
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية.
ردمك : ٩٧٨٩٩٢٢٦٢٥٥٦٠
١. الفلسفة الغربية. ٢.الشرق والغرب. ٣. الحضارة الغربية. أ. العنوان.

LCC : B792 .N37 2024
مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة
فهرسة اثناء النشر

- **الكتاب: نقد الحضارة الغربية (١٤) ـ (أوروبا في العصور الوسطى) (فلسفة ثقافة)**
- **الإشراف العام:** السيد هاشم الميلاني - الشيخ حسن الهادي.
- **المدير العلميّ:** الدكتور محمد مرتضى
- **تأليف:** مجموعة باحثين
- **الناشر:** العتبة العبَّاسيَّة المقدَّسة، المركز الإسلاميّ للدراسات الإستراتيجيَّة.
- **الطبعة:** الأولى ٢٠٢٤م/ ١٤٤٥هـ.

islamic.css@gmail.com

الفهرس

- **مقدِّمة** ٧

- **مدخل** ٩

الفلسفة المدرسيّة

بشرى عباس ١٣

علاقة الفلسفة بالدين في العصر الوسيط الأوروبي

نعيمة إدريس ٤٧

الرشديّة اللاتينيّة

سوزان إدريس ٨٣

نظريّة الإشراق في القرون الوسطى

علي محمّد إسبر ١٢٤

مصير التيّار الأرسطي في القرون الوسطى

شرف الدين عبد الحميد أمين أحمد ١٧٥

الفلسفة الإسميّة في العصر الوسيط الأوروبي

علي صافي ٢٢٠

بيتر أبيلارد وفلسفته

منال محمّد خليف ٢٥٥

بونافنتورا وفلسفته

ياسر كمال مراد ٢٩٣

توما الأكويني وفلسفته
آمنه محمود خرسه ٣١٩

التصوّف في ثيولوجيا مستر إكهارت
غلاّب عليو حمادة عثمان ٣٤٣

روجر بيكون وفلسفته
هنى الجزر..... ٣٦٥

التّخلُّفُ الثّقافيُّ العَام فِي أُوروبّا خِلالَ أَلفِ عَام

من سقوطِ الدّولة الرومانيّة ولغاية بدءِ عصرِ النّهضَة
نبيل علي صالح ٣٨٧

الشعوذة والخرافات في أوروبا العصور الوسطى
محمد مرتضى..... ٤١٩

في نقد الأدب الإيطالي: الكوميديا الإلهيّة أنموذجاً
وليد محمد السراقبي..... ٤٥٧

نظام التعليم والتعلّم خلال ألف عام (٥٧٦-١٥٠٠م)
محمّد المحمّد الحسين..... ٤٩٥

ترجمة التراث الإسلامي وسرقة العلوم
سارة عيسى المحمود..... ٥٣٣

مقدِّمة

ها نحن اليوم نقدّم للقارئ العزيز المرحلة الخامسة والأخيرة من مشروع نقد الحضارة الغربيّة، والتي ستغطّي الفترة الواقعة بين أواخر القرن الخامس ميلاديّ، أي من سقوط روما، إلى أواخر القرن الخامس عشر ميلاديّ.

وكنّا قد قدّمنا سابقًا، في اثني عشر مجلَّدًا، المراحل الأربع التي سبقتها من ما قبل القرن التاسع قبل الميلاد، حتّى القرن الخامس ميلاديّ.

وستتضمّن هذه المرحلة مجموعة من الأبحاث التي تغطّي ما سُمّي بالعصر الوسيط، في مجالات مختلفة من السياسة والاجتماع والتاريخ، والفلسفة واللاهوت.. الخ.

لقد قلنا إنّ هذه المرحلة ستكون الأخيرة، فصحيح أنّ السلسلة قد لاقت رواجًا واستحسانًا من القرّاء بوصفها عملاً نوعيًّا وجريئًا، إلّا أنّ توقّف السلسلة عند هذا الحدّ لا يعني انتهاءها، بل استمرارها لكن بشكل مختلف.

لقد كان بالإمكان، في المراحل السابقة، متابعة الحضارة الغربيّة عن طريق منهج المراحل التاريخيّة، إلّا أنّنا وجدنا أنّ هذا المنهج لم يعد صالحًا بعد القرن الخامس عشر، نظرًا للتشعّبات والتداخلات الفكريّة والفلسفيّة والسياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة، بحيث يصعب جمع أشتاتها، وبناء مشتعّباتها، فكان لا بدّ من سبيل آخر.

وقد وقع خيار اللجنة العلميّة في المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة على المعالجة التفكيكيّة لهذه الملفّات والعلوم والأفكار التي ستتشعّب، فتقرّر العمل وفق منهجيّة التفكيك، بحيث ستتمّ متابعة هذا المشروع وفق مشاريع متعدّدة ستلاحق

بعضها النظم والأفكار السياسيّة، فيما يتابع مشروع آخر البنى الفلسفيّة ورجالاتها في مشروع أعلام الغرب، بينما يلاحق مشروع ثالث المناهج الغربيّة، وهكذا.

وبالمحصلة، بعد أن كان مشروع نقد الحضارة الغربيّة مشروعًا واحدًا في مراحله الخمس الأولى، سيتحوّل إلى عدّة مشاريع مترابطة تحت مسمّيات مختلفة تبعًا للموضوع، لكنّها في مجملها العام ستكون تحت العنوان الأساس، وهو: نقد الحضارة الغربيّة.

وعلى أيّ حال، ومع انتهاء هذه المرحلة، لا بدّ من شكر كلّ من ساهم معنا في هذا المشروع، في كتابة أو مشورة، أو نقد بنّاء، أو أفكار نيّرة، ساهمت في إنجاز هذه المراحل وتطويرها. ونسأل الله للجميع التوفيق والسداد، والصحّة والرشاد، إنّه خير معين، وخير هاد.

المركز الإسلاميّ للدراسات الإستراتيجيّة

٧-١١-٢٠٢٣م الموافق ل ٢٨ ربيع الآخر ١٤٤٥هـ

مدخل

بعيدًا عن التسمية التي أُطلقت على القرون الممتدّة من القرن الخامس حتّى الخامس عشر ميلادي، بالقرون الوسطى أو العصور الظلاميّة، التي سنتحدّث عنها لاحقًا، إلّا أنّ المتتبّع لحيثيّات قيام الإمبراطوريّة الرومانيّة، وما رافقها من تطوّرات عسكريّة وسياسيّة وثقافيّة، على المستويين الداخليّ والخارجيّ، يستطيع أن يرسم مسارًا انحداريًّا واضحًا، يستشرف فيه أنّ هذه الإمبراطوريّة آيلة للسقوط لا محالة.

فعلى المستوى العسكريّ، ظهر جليًّا أنّ هذه الإمبراطوريّة لا يمكن لها أن تستمرّ بالتوسّع مع ازدياد الشخصيّات الرومانيّة الطامعة بالسلطة، كما أنّ تهوّر بعض الأباطرة في التوسّع شمالاً وغربًا، قد راكم عدد الأعداء، فضلاً عن الطامعين في إسقاط هذه الإمبراطوريّة ووراثتها. دون أن ننسى حجم الصراعات الداخليّة على السلطة، ولئن طال حكم بعض الأباطرة، فإنّ ذلك يعود لقدرة بعضهم على نسج علاقات، وتوزيع مغانم، والدخول في حروب إلهاء وتشتيت انتباه، لا إلى تراجع عدد العداوات، وحلّ مشكلات جذريّة لما كان يعانيه النظام القائم أساسًا من الاستقواء والمغامرات العسكريّة، خاصّة أنّه كان من المعلوم، أنّ الوصول إلى السلطة السياسيّة للشخص، يقوم على حجم الإنجازات العسكريّة التي يحقّقها، فكان سقوط روما أمرًا حتميًّا، ومع دخول العوامل الدينيّة لاحقًا، كان تقسيم الإمبرطوريّة قدرًا لا مفرّ منه.

أمّا سياسيًّا، فبعد سقوط روما، كانت المسيحيّة قد بدأت تتغلغل في أنحاء الإمبراطوريّة، وسلطان رجال الدين آخذًا بالتوسّع، ورغم أنّ التعاليم الكنسيّة بحسب رجالاتها، لا سيّما بولس، قد فَصَلت بين الدينيّ والسياسيّ، إلّا أنّ رجال السياسة الطامحين لإضفاء نوع من الشرعيّة على أنفسهم، ورجال الكنيسة المتوثّبين نحو السلطة الزمنيّة، خلطت الدينيّ بالسياسيّ، فتشكّلت في فترات مختلفة نوعًا من

الثنائيّة المستترة في الحكم، فوقعت اختلافات كثيرة، أُضمرت تارة، وظهرت أخرى، على شكل حروب، أضفت عليها الكنيسة القداسة، وأسبغ عليها الأباطرة العلمنة. فبدا واضحًا أنّ النظام السياسيّ يعاني من مأزق حرج، إلى أن استقرّ نسبيًّا لصالح الكنيسة.

ولم يكن الوضع الثقافيّ-الدينيّ في الإمبراطوريّة المنقسمة بأفضل أحواله، فعلى الرغم من أنّ تعاليم بولس التي قامت على محاولة استدراج الوثنيّين إلى المسيحيّة، عبر إدخال الكثير من تلك الاعتقادات الوثنيّة إلى الدين الجديد الوافد، أدّت إلى حركة تنصير واسعة، ساعده على ذلك قرارات إمبرطوريّة متتالية؛ بدءًا من منع محاربة المسيحيّين، وصولاً إلى جعل المسيحيّة الدين الرسميّ للبلاد، إلّا أنّ هذا المزج ترك أثرًا كبيراً على مجمل الحياة الثقافّية.

لم تكن الحياة الثقافيّة الرومانيّة بأفضل أحوالها حتّى في أوج قوّتها وسلطانها، فقد عانى الرومان من هيمنة الثقافة اليونانيّة. ورغم العدد الكبير من المحاولات في تظهير فلسفة رومانيّة، إلّا أنّ الرومان لم يستطيعوا أن يضاهوا اليونان في فلسفتها، فبقيت الفلسفة الرومانيّة تدور في فلك الفلسفة السياسيّة، لا سيّما أنّ فلسفتهم انحصرت بشكل كبير في الفلسفة العمليّة، ونُسب فلاسفتهم إلى مذاهب أخلاقيّة كالرواقيّة وغيرها، فعانت الفلسفة الرومانيّة من انتاج فلسفة أنطولوجيّة، أو إبستمولوجيّة.

ومع دخول المسيحيّة إلى الإمبرطوريّة، وجد المسيحيّون أنفسهم في المأزق نفسه الذي عانى منه الرومان سابقًا، فتقاذفتهم المذاهب اليونانيّة، سواء في العصر الذهبيّ أو في العصر الهلّينستيّ، فتاهوا بين أفلاطون والأفلاطونيّة المحدثة، ثمّ دخلوا مدرسة أرسطو، وتأثّروا بابن رشد، حتّى طُبع عصر بأكمله بطابعه فسُمّي بالرُشْديّة اللاتينيّة، في محاولات اقتفاء أثر ابن رشد. وربما لا نجازف بالافتراض أنّ من أحد أسباب الحروب الصليبيّة هو ترسيخ نوع من القطيعة مع الفكر الإسلاميّ الذي اعتلى المشهد الثقافيّ في أوروبا، وتربّع على عرشها.

أمام هذه الوقائع أنبرى مجموعة من رجال الفكر المسيحيّين، للكتابة، ومحاولة تفكيك الإشكاليّات التي فرضتها هيمنة الفلسفة اليونانيّة من جهة، وتغلغل الفلسفة الإسلاميّة متسلّحَة بالفلسفة اليونانيّة نفسها، ومضيفة إليها من جهة أخرى، فتركزت معظم المحاولات

في الفلسفة المسيحيّة على حلّ مشكلة العلاقة بين العقل والدين، بين العقل والنصّ، بين العقل والإيمان... إلخ

وإذا كان هذا هو حال النخب الثقافيّة، فلنا أن نتصوّر حال العامّة، التي انتشرت فيها الخرافات والشعوذات، وأعمال السحر، وقد زاد من حدّة ذلك، أداء بعض رجال الكنيسة الفاسدين الذين وجدوا في الناس اللاهثة وراء النجاة بأيّ ثمن، فرصة لتجميع الذهب والفضّة وتكديس الثروات، فبدأوا يبيعون الناس صكوك الغفران، وأراضٍ في الجنّة، وبدلاً من قطع دابر هؤلاء لحفظ إيمان الناس بشكل سليم، ومع ظهور ما سمّي بالهرطقات، عمدت الكنيسة إلى اصدار قرارها بتشكيل محاكم تفتيش؛ وبدل أن تفتّش عن الإقطاعيّين والمفسدين من رجال الكنيسة، أخذوا يفتّشون في خبايا نفوس الناس، ومدى صدق إيمانهم، وسلامة عقيدتهم، وطُهر قلوبهم، ونقاء سريرتهم.

ولم يكن الوضع الاجتماعيّ والاقتصاديّ إلّا انعكاسًا للوضع السياسيّ والثقافيّ، فتردّت الأوضاع الاجتماعيّة، وتدهور الاقتصاد، فازداد الفقير فقرًا، وزاد الأغنياء من ثرواتهم، وظهرت طبقة جديدة من الأغنياء معظمهم من رجال الإكليروس. ومن جديدة، بدل أن يقوم رجال الكنيسة بإجراءات عميقة وجذريّة في هذا النظام القائم، عمدوا للهرب إلى الأمام، عبر إشعال الحروب الداخليّة تارة، والخارجيّة الصليبيّة تارة أخرى، فرسّخوا بذلك سلطانهم، وزادوا في ثرواتهم.

لقد كانت الثورة على هذه الفترة أمرًا لا بدّ منه، خاصّة مع قيام الغرب بالسطو على معظم تراب الشرق العلميّ، خصوصًا في فترة تراجع المسلمين وانشغالهم بخصوماتهم السياسيّة الداخيّة. وهكذا حصل.

لقد أطلق الغرب لاحقًا على الفترة الممتدّة من القرن الخامس حتّى الخامس عشر ميلاديّ تسميات مختلفة بألفاظها، لكنّها تشير إلى معنى واحد في مضمونها، وهو أنّ هذه العصر هو عصر التخلّف والظلمات، فيما أخذوا يمجّدون قليلاً العصر الرومانيّ، لكنّهم توافقوا على أنّ حضارتهم المحدَثة تنتمي إلى اليونان.

من الواضح أنّ هذه التسميات التي أُطلقت على العصر الوسيط لا تعدو كونها موقفًا أيديولوجيًّا مغالطًا؛ فعصر الظلمات هو عصر هيمنة الدين (المسيحيّ)، مقابل عصر الأنوار حيث التحرّر من الميتافيزيقيّ والغيبيّات، هكذا أرادت أوروبا أن تصوّر الأمر.

لكن ما الذي كان مختلفًا بين العصر الوسيط والعصور التي سبقته؟ هل كان الغرب غربًا لا دينيًّا قبل دخول المسيحيّة، أم كان غارقًا في الدينيّ ـ الوثنيّ؟ ألم تشكّل آلهة روما عمدة الحياة الثقافيّة في المملكة، ثمّ الجمهوريّة، ثمّ الإمبراطوريّة الرومانيّة؟ ومن كان يجرؤ على التعرّض لجوبيتر أو فينوس، أو مينرفا، أو مارس؟ وحتّى الأباطرة، فإنّ أعلى مرتبة كانوا يسعون إليها هي ترسيخ فكرة أنّهم من أنساب الآلهة.

أمّا اليونان، فلم تكن حالهم بأفضل من الرومان، فجعلوا جبل الأولمب مركزًا للآلهة يديرون منه العالم، واعتبروا التعرّض لزيوس هرطقة ما بعدها هرطقة!

ويكفي أنّ هذا النظام القائم على عبادة الآلهة المتشكّرة، قد أفضت إلى إعدام سقراط.

لم تكن مشكلة الغرب الحديث مع العصر الوسيط، حقيقة، مشكلة الدين بشكل عامّ، لكن الغرب رأى أنّ الإمبراطوريّة الرومانيّة ما كانت لتتفكّك لولا المسيحيّة، وأنّ القوّة والسيطرة الرومانيّة إنّما تلاشت بسببها، رغم كلّ الحروب الصليبيّة وما رافقها من جرائم.

وإنّه من الضروريّ التوضيح أنّ الغرب الحديث نسب نفسه بتمجيد إلى عنصرين: اليونانيّ ثقافيًّا، والرومانيّ سياسيًّا وعسكريًّا.

أمّا اليونانيّ فبصفته مؤسّسًا للعنصريّة والفوقيّة والاستعلاء، وأمّا الرومانيّ فبوصفه معتمدًا على القوّة العسكريّة الغاشمة. وهنا تحديدًا مربط الفرس. فأوروبا صاحبة القوّة الغاشمة امتداد لروما الغاشمة، وأيّ عامل يسبّب في تراجع هذه القوّة هو انحطاط، وتخلّف، وظلمات.

مدير التحرير العلميّ
د. محمد مرتضى

الفلسفة المدرسيّة

د. بشرى عباس[1]

مقدّمة

تناول هذا البحث قضايا الفلسفة المدرسيّة والمشكلات التي عالجتها هذه المدرسة بما يتوافق مع العقيدة المسيحيّة، مِن حيث أنَّ هذه العقيدة احتاجت إلى ما يبرّرها عقليًّا، فلجأ أقطاب هذه الفلسفة إلى الفلسفة اليونانيّة. وقد توزّع هذا البحث على فقرات خمس، تناولت الفقرة الأولى التحديد الاصطلاحي والتاريخي لمفهوم الفلسفة المدرسيّة، فحاولنا قدر الإمكان أنْ نحدّد تاريخ انطلاق الفلسفة المدرسيّة والمعنى الذي يشير إليه هذا المصطلح، ومِن جهة أخرى فقد حاولنا أنْ نتطرّق إلى عهود هذه الفلسفة المدرسيّة. أمّا في الفقرة الثانية، فقد تحدّثنا عن القضايا اللاهوتيّة التي انشغلت بها الفلسفة المدرسيّة، وعلاقة تلك القضايا بالقضايا الفلسفيّة، والتمييز بين مناهج طرح القضايا اللاهوتيّة مِن قبل الفلسفة المدرسيّة والقضايا الفلسفيّة. أمّا الفقرة الثالثة، فقد حملت عنوان طبيعة المشكلات الفلسفيّة، وفي هذه الفقرة تحدّثنا عن الآليّات التي انطلقت منها الفلسفة المدرسيّة في معالجة القضايا الفلسفيّة بما يتوافق مع طروحات العقيدة نفسها، في محاولة نحو تأصيل العقيدة تأصيلاً فلسفيًّا يمكّن هذه العقيدة مِن الاستمرار في الجمع بين الإيمان والعقل، والنقل واللاهوت. أمّا الفقرة الرابعة، فقد عالجت الفكر الموسوعي الذي تحوّلت إليه الفلسفة المدرسيّة، وكيف انتقلت هذه الفلسفة إلى الجانب العملي حتّى وصلت إلى طرح التصوّف المسيحي في مقابل التصوّف الفلسفي اليوناني ممثّلاً بالتصوّف الرواقي. وناقشنا أخيراً أثر الفلسفة العربيّة على الفلسفة المدرسيّة المسيحيّة، وكيف أثّرت فلسفة كلّ مِن ابن رشد وابن سينا على أقطاب الفلسفة المدرسيّة مِن خلال معالجة مفاهيم فلسفيّة كبرى، مثل الخلق والنفس وخلود النفس الفرديّة، وكيف أنَّ الفلسفة المدرسيّة قد ظلّت أسيرة الفلسفة الأرسطيّة

١ـ رئيسة قسم الفلسفة في جامعة دمشق.

الرشديّة، مع أنَّ محاولات كثيرة قد جرت مِن أجل استبعاد ابن رشد وابن سينا بوصفهما خطرًا على العقيدة المسيحيّة.

أوّلًا: التحديد الاصطلاحي والتاريخي لمفهوم الفلسفة المدرسيّة

لقّبت الفلسفة المدرسيّة بهذا الاسم نظرًا لأنَّ الفلسفة كانت تدرس في المدارس في العصور الوسطى. وعلى هذا الأساس، فإنَّ لفظ الفلسفة المدرسيّة هو الذي يطال كلّ مَنْ درس الفلسفة في العصور الوسطى مِن خلال المدارس، فيحصل الدارس هنا على جميع المعارف التي تمّ تدريسها في تلك المدارس. وقد نشأت هذه المدارس أوّلًا في عهد شارلمان الذي تميّز عهده بكثرة المدارس، إذ كما يذكر المؤرّخون فإنَّ شارلمان قد أمر بإنشاء مدارس كثيرة في بلاد دولته، وخصوصًا في فرنسا وألمانيا، وهذه إمّا مدارس القصر تنتقل بانتقاله وتوجد غالبًا في باريس، وإمّا خارج القصر، وهذه قسمان: «مدارس رهبان، ومدارس أسقفيّة. أمّا الأولى فهي تلك التي وجدت داخل الدير، أمّا الأسقفيّة فكانت توجد خارج الأديرة، وكان الغرض منها أنْ تثقّف رجال الدين غير المترهّبين»[١].

ونحن نتحدّث هنا عن القرن التاسع الميلادي حيث بدأ التعليم المدرسي الفلسفي، وإنْ كان التحديد التاريخي الدقيق قد يكون مرتبطًا بالنهضة التعليميّة التي قادها شارلمان لدوافع تاريخيّة ترتبط بالإمبراطور نفسه، الذي هدف إلى نشر التعليم وجعله في متناول الفقراء والأغنياء معًا كما يدّعي. أمّا مِن حيث الأهداف الذاتيّة الخاصّة بالإمبراطور، فهو أنَّه «كان يريد الحصول على موظّفين ووجهاء كهنوتيين مجهّزين بزاد كاف مِن الأدب»[٢].

ويمكن القول إنَّ المدراس الفلسفيّة في العصور الوسطى كانت قد بدأت بتدريس بعض العلوم والفنون، وكذلك بعض شذرات الفلسفة الأرسطيّة والأفلاطونيّة، وهذا يعني أنَّ المدارس والتعليم المدرسي لم يكن على درجة مِن الأهمّية فيما يخصّ تدريس الفلسفة، وأنَّ عهد شارلمان يمكن أنْ يكون بداية الاسكولائيّة؛ أي الفلسفة المدرسيّة، إذ يلاحظ باحثون أنَّ الدراسة في مدارس شارلمان كانت قاصرة مِن الناحية الفلسفيّة إلى حدٍّ كبير، ثمّ تطوّرت معرفتهم، خصوصًا ابتداء مِن القرن الثاني عشر، فبدأت ترجمة كتب أرسطو إلى

١- عبد الرحمن، بدوي، فلسفة العصور الوسطى، دار القلم، بيروت، ط٣، ١٩٧٩، ص٤٣.

٢- طيب تيزيني، غسان فينانس، تاريخ الفلسفة القديمة والوسيطة، منشورات جامعة دمشق، دمشق، ٢٠٠٠، ص٣٧٨.

اللاتينيّة عن طريق العربيّة والعبريّة، وعرفت في القرن الثالث عشر جميع كتب أرسطو، ومِن هنا اتّسعت المعرفة[١].

وحيال مسألة التحديد التاريخي لمصطلح الفلسفة المدرسيّة والتحديد الزمني لهذه المدارس، فإنَّ آراء المؤرّخين قد انقسمت إلى قسمين أوليين: القسم الأوّل يرى أنَّ الفلسفة المدرسيّة لم تنتهِ مع نهاية القرن الخامس عشر، ومنهم مَنْ رأى أنَّ الفلسفة المدرسيّة ما تزال مستمرّة حتّى يومنا هذا. ولكنَّ هذه الآراء تتميّز بالعموميّة والإطلاق؛ إذ إنَّ واقع الأمر قد يجعلنا نحدّد تاريخيّة المصطلح وتاريخيّة نشأة المدارس التي انطبق عليها هذا المصطلح، وذلك: أوّلاً حسب موضوع التدريس وكثافة المعرفة الفلسفيّة في هذه المدارس. وأمّا ثانيًا، فإنَّ المؤرّخين قد ذهبوا أكثر فأكثر إلى التحديد التاريخي الدقيق لمصطلح الفلسفة المدرسيّة ونوعيّة هذه المدارس، وذلك عبر قرون العصور الوسطى على النحو الآتي: «المدرسيّة الأولى مِن القرن التاسع إلى القرن الثاني عشر، وتمتاز مدرسيّة هذا العصر أوّلاً بالمنهج المعروف باسم منهج «نعم ولا» sic et non، وتمتاز ثانيًا بجعل الدين أو اللاهوت والفلسفة شيئًا واحدًا وليس مِن تعارض بين الميدانين، وتمتاز ثالثًا وأخيراً بالبحث في مشكلة الكلّيات مِن حيث أنَّ لها وجودًا في الخارج أو ليس لها هذا الوجود، وإنَّما هي أسماء فحسب، وأظهر مَنْ وجد في تلك الفترة مِن فلاسفة، جون سكوت أوريجينا والقدّيس آنسلم وأبيلارد»[٢].

مِن الملاحظ أنَّ هذه الفترة التاريخيّة المشار إليها، والتي تمتدّ مِن القرن التاسع وحتّى القرن الثاني عشر، إنَّما تمثّل عهد انطلاقة التعليم المدرسي الاسكولائي، ويلاحظ أنَّه كان تعليمًا منهجيًّا بسيطًا، كما أنَّه لم يكن قد انشغل بعد بقضايا التمييز بين اللاهوت والفلسفة، هذا عدا عن أنَّه قد اهتمّ بالقضايا المنطقيّة التي هي قضايا مهمّة، ولكنَّها ظلّت في حدود الاهتمام المدرسي. في حين أنّنا إذا انتقلنا إلى الفترة التالية، فإنّنا نجد التوسّع في هذه المدارس في دراسة الفلسفة، وخصوصًا الأرسطيّة، بعد أنْ ترجمت أعمال أرسطو مِن خلال المترجمين العرب واليهود، وهذا ما نعثر عليه لدى المؤرّخين الذين يطلقون على هذه المرحلة اسم «المدرسيّة العليا» في القرن الثالث عشر. وتمتاز مدرسيّة هذا العصر

١- عبد الرحمن، بدوي، فلسفة العصور الوسطى، م.س، ص٤٣.

٢- م.ن، ص٤٤.

أوّلًا بمعرفة كتب أرسطو عن طريق العرب واليهود، وثانيًا بالخصومة العنيفة التي قامت بين الأرسطوطاليين والرشديين، ثمّ بين التوماويين وأتباع سكوت ثمّ الأوكاميين، وتمتاز ثالثًا بالنزاع الذي قام حول التفرقة بين العقل والنقل ونصيب كلّ منهما في المعرفة، وتمتاز رابعًا بظهور مشكلة اللفظيين والاسميين في أجلى صورها. وأشهر الشخصيّات التي ظهرت في تلك الفترة القدّيس بونافنتورا، ثمّ ألبير الكبير، والقدّيس توما، ودنس اسكوت[١].

يلاحظ في هذه الفترة أنَّ مصطلح التعليم الفلسفي الاسكولائي قد أخذ يتبلور على نحو صريح مِن خلال انشغال مدرّسي هذه المدارس بالصراع بين اللاهوت والفلسفة. وكذلك تبلور الخلاف بين الرشديّة والتومائيّة، إذ يبدو أنَّ التعليم الاسكولائي المدرسي هنا؛ أي في هذه المرحلة مِن القرن الثالث عشر، قد اكتسب مضامين جديدة للتعليم المدرسي، أهمّها الخلاف المعرفي المنطقي بين أتباع هذه المدارس، وكذلك ظهور التومائيّة كمعلم أساسي مِن معالم فلسفة العصور الوسطى المدرسيّة. وقد اشتدّ النزاع الذي ساد هذه المدارس لنجده يصبح علامة أساسيّة في المرحلة المتأخّرة التي تلت مرحلة التومائيّة، وقد أطلق عليها المؤرّخون «المدرسيّة المتأخّرة» في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، وتمتاز أوّلًا بالنزاع الشديد الذي بلغ أوج شدّته بين اللفظيين والواقعيين، وتمتاز ثانيًا بازدياد الاعتماد على المشاهدة والتجربة، وتمتاز ثالثًا بظهور التصوّف. وأظهر الشخصيّات التي وجدت في تلك الفترة وليم الأوكامي، ونيقولا دورم، والسير إكهارت»[٢].

على هذا النحو إذًا يبدو لنا أنَّ تحديد المصطلح الذي شمل الفلسفة المدرسيّة، قد أدّى بنا إلى تمييز المراحل التاريخيّة التي اكتسب بها هذا المصطلح جملة مِن الخصائص استطعنا مِن خلالها أنْ نميّز بين موضوعات الفلسفة المدرسيّة التي تمّ تدريسها في كلّ مرحلة مِن المراحل التي كشفت عن خصوصيّة التعليم الفلسفي الوسيطي. ولكنْ عندما يتحدّث المؤرّخون عن امتداد الفلسفة المدرسيّة حتّى يومنا هذا؛ فذلك لأنَّ بعض المدارس ذات التعليم المسيحي ما تزال منتشرة حتّى اليوم فعلًا، وهي مدارس ذات صبغة مسيحيّة، وقد أنشأها متصوّفون مسيحيّون لأغراض تتعلّق بانَتشار التعليم المسيحي، وربمَّا كان لأهداف

١- عبد الرحمن، بدوي، فلسفة العصور الوسطى، م.س، ص٤٤.

٢- م.ن، ص٤٤.

سياسيّة أو غيرها، ويذكر في هذا السياق مدرستان، الأولى هي «المدرسة الباروكيّة» في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وقد ظهرت خصوصًا في إسبانيا، وكانت صوفيّة أكثر منها أيّ شيء آخر، فقد ظهر في القرن السادس عشر في إسبانيا أكثر المتصوّفين المسيحيين، وهم القدّيسة تريزا الآيليّة، والقدّيس يوحنّا الصليبي، وفرانشكو سوراس[١].

وأمّا المدرسة المحدثة، فهي المدرسة التي جرى مِن خلالها ترسيم الفلسفة التومائيّة وجعلها فلسفة رسميّة للمسيحيّة، وذلك بقرار بابوي؛ أي إنَّ الفلسفة المحدثة «قد جاءت نتيجة المنشور البابوي الذي أصدره ليون الثالث عشر عام ١٨٧٧، وجعل فيه الفلسفة التوماويّة هي الفلسفة الرسميّة للمسيحيين، فقامت حركة في جميع بلاد أوروبا مِن أجل التوفيق بين التوماويّة والفلسفة الحديثة، وأشهر أنصار الحركة في إيطاليا ألدو جيملي، وفي بلجيكا الكاردينال مرسييه، وفي ألمانيا بويمكر وجرايمان، وفي فرنسا جاك ماريتان وإتين جلسون[٢].

وممّا هو جدير بالذكر أنَّ تشكُّل التعليم الفلسفي المدرسي في العصور الوسطى، كان قد واجه الكثير مِن المشكلات، وخصوصًا في مرحلة التأسيس أو المرحلة المبكّرة التي نشأت فيها المدارس برعاية الملك شارلمان، وهذه المشكلات أو الصعوبات إنَّما تجلّت بعدم توفّر الكتب الضروريّة للدراسة. ويُلاحظ أنَّ شارلمان في هذه الحقبة قد طلب الاستعانة بمكتبة يورك مِن أجل نقل الكتب إلى فرنسا، وقيام النهضة العلميّة التي طالت التعليم المدرسي الاسكولائي كأوّل نهضة في العصر الوسيط، وهذا النشاط الثقافي الفلسفي الذي رعاه شارلمان قد أدّى فعلاً إلى حركة ثقافيّة، ولكنْ في المجال الأدبي فقط، وهذا ما يميّز المرحلة الأولى مِن مراحل التعليم المدرسي. ولكنّنا نلاحظ هنا أنَّ الحركة الأدبيّة في عهد شارلمان لم تكن بريئة جدًّا، بل لقد أراد شارلمان أنْ يجعل الأدب متعلّقًا بالكتاب المقدّس[٣].

وعمومًا، فإنَّ السمة الأساسيّة للمرحلة الأولى مِن التعليم المدرسي قد تمثّلت في انتشار النزعة الأدبيّة، كما برز الكثير مِن أدباء والشعراء الذين حاولوا أنْ يخلطوا الأدب بالميتافيزيقا،

١- عبد الرحمن، بدوي، فلسفة العصور الوسطى، م.س، ص٤٥.

٢- م.ن، ص٤٥.

٣- إدوار جونو. الفلسفة الوسيطيّة، ت: علي زيعور، دار الأندلس، بيروت، ط١، ١٩٧٥، ص٥٢.

مثل فريديجييز الذي كتب «رسالة في العدم والظلمات يبزغ منها، وذلك خلال مشبكة مِن التأمّلات النحويّة، فضول ميتافيزيقي مرتبك بلا ريب»[١].

كذلك يمكن أنْ نلاحظ أنَّ هذه المرحلة قد شهدت ظهور مؤلّفات تدّعي أنَّها تناقش موضوعات فلسفيّة ولاهوتيّة معًا، ولكنَّها لم تخرج خارج إطار الأدب والتأليف الشعري، رغم أنَّ الموضوعات المطروقة في هذه المؤلّفات قد شملت مفاهيم فلسفيّة، مثل النفس وطبيعة الكائنات وخصائص الكلمات وبعض قضايا التصوّف، كما هو الأمر مع رابان مور، الذي نشر في ألمانيا التأثير الحضاري لمعلّمه، وقد استحقّ بعد ذلك التسمية الجميلة «معلّم جرمانيا». إنَّ مؤلّفات رابان مور هي شروحات كتابيّة للكتاب المقدّس، وقصائد ومطول في النفس، ومطول آخر بعنوان في تنشئة رجال الدين، ونوع مِن الموسوعة حول طبيعة الكائنات، وخصائص الكلمات والمعاني الصوفيّة للأشياء[٢].

ولكنَّ هذه المرحلة قد تميّزت بظهور شخصيّة بارزة في تاريخ الفلسفة، وهو «يوحنّا سكوت أوريجينا» الذي يعود إليه الفضل في قيام النهضة الفلسفيّة في مرحلة التعليم الفلسفي الأولى، وقد عاش أوريجينا حوالي عام ٨٤٦م في بلاط الملك شارلمان، وظهرت مؤلّفاته في الفترة نفسها، وقد احتوت مؤلّفاته الفكرة الأساسيّة لديه المتمحورة حول الطبيعة الإنسانيّة. وهنا يبرز أوّل تعليق فلسفي حول الخطيئة الأصليّة؛ إذ إنَّ أوريجينا أكّد على أنَّ الطبيعة البشريّة تحتفظ حتّى في حالة الخطيئة بصورة الثالوث الإلهي، وكلّ ذلك قد ضمّنه في كتابه تقسيم الطبيعة «فمن أجل الإنسان خلق الله كلّ شيء». وباسترجاعه الموضوع القديم القائل بأنَّ الإنسان عالم صغير، يقول سكوت إنَّ كلّ العالم المنظور قد خلق في الطبيعة الإنسانيّة، وإنَّه فيها سوف يبعث، وبها أيضًا سيكون خلاصه، بل وليس العالم المنظور فقط، وإنَّما الملائكة أنفسهم خلاصهم بالإنسان. وهكذا يبدو كتاب تقسيم الطبيعة بمثابة مأساة، موضوعها خلاص الطبيعة الإنسانيّة»[٣].

وقد كان لهذه الفلسفة حيال الطبيعة البشريّة امتداد في المدارس التي نشأت على أساس

١- إدوار جونو. الفلسفة الوسيطيّة، م.س، ص٥٢.

٢- م.ن، ص٥٢.

٣- م.ن، ص٥٥.

مِن الرهبنة والتعليم الأوغسطيني المسيحي، فنجد أنَّ تأثير أوريجينا على غيره مِن الرهبان المسيحيين قد أثّر في ظهور التعاليم الأوغسطينيّة هنا وهناك، مضافًا إليها بعض الآراء الأرسطيّة، وهذا ما نجده في المدرسة الرهبانيّة في أوكسير، وأهمّ أعلامها هريك دوكسير نسبة إلى أوكسير، والذي تعمّق في الأوريجينايّة. فبعد أنْ انصرف هريك في سواسون إلى دراسة اللاهوت، عاد إلى أوكسير لكي يعلّم فيها بدوره أيضًا. ترك كتابًا هو حياة القدّيس جرمان، ووضع شعرًا وكتاب تعليقات على المقولات الذي وضعه أوغسطين المنتحل، وعلى إيساغوجيا (المدخل) فرفوريوس، وعلى كتاب العبارة لأرسطو[١].

بالطبع، فإنَّ المراحل الأخرى في التعليم المدرسي الوسيطي كانت قد تجاوزت تلك المصاعب، خصوصًا بعد ظهور الترجمات والكتب والمؤلّفات بكثرة، والتي انتشرت في أرجاء أوروبا المسيحيّة، وقد اكتسب مصطلح الفلسفة المدرسيّة أبعادًا جديدة مِن خلال المشكلات التي بدأ يثيرها مدرّسو تلك المدارس، وهذا ما سنجده فيما بعد عندما سنعالج القضايا والمشكلات الأساسيّة التي ألقت بظلالها على التعليم المدرسي الوسيطي (الاسكولائي).

ثانيًا: الفلسفة المدرسيّة بين قضايا اللاهوت والقضايا الفلسفيّة اليونانيّة

تبدأ المشكلات اللاهوتيّة في الفلسفة المدرسيّة مع اللاهوتي الذي ينتمي إلى المرحلة الأولى مِن مراحل تشكّل الفلسفة المدرسيّة، وهو جون سكوت أوريجينا، وخصوصًا عندما أثيرت مشكلة الجبر والاختيار، حيث فتحت هذه المشكلة الباب على مصراعيه أمام البحث العقلي في هذه المشكلة التي تطال صلب العقيدة المسيحيّة؛ إذ إنَّ هذه المشكلة كان لها أبعاد عقليّة حول التقدير الإلهي فيما يخصّ الكائنات التي كُتب عليها على نحو مسبق العذاب والنعيم، وقد طُرحت هذه المشكلة مِن قبل جوتشالك أحد الهراطقة بالنسبة للكنيسة في زمن أوريجينا بقوله: «إنَّ الكائنات قد قدّرها الله قدرًا سابقًا، إمّا مِن أجل النعيم وإمّا مِن أجل العذاب، فالخير بالنسبة للأخيار، والشرّ بالنسبة للأشرار»[٢].

وكان الردّ الذي قام به جون سكوت أوريجينا على هذه المشكلة أوّل محاولة في تاريخ

١- إدوار جونو، الفلسفة الوسيطيّة، ت: علي زيعور، م.س، ص٦٥.

٢- عبد الرحمن، بدوي، فلسفة العصور الوسطى، م.س، ص٤٧.

الفلسفة المدرسيّة لجعل العقل أداة في النظر وفي تناول المشكلات العقيديّة ومشكلات السلطة الكنسيّة، حيث كتب سكوت أوريجينا كتابًا عنوانه في القدر السابق، واعتمد في ردّه على القدّيس أوغسطين، إلاّ أنَّه كان في ردّه هذا جريئًا كلّ الجرأة حتّى خرج على القواعد المرعيّة والآراء المألوفة في الكنيسة، وجعل للعقل حريّة كاملة في النظر إلى العقائد الدينيّة وإلى السلطة الكنسيّة[١].

ولكن ما تجدر الإشارة إليه هنا هو أنَّ أوريجينا لم يكن قد لجأ إلى الفلسفة اليونانيّة بالمعنى الصريح والواضح، بل لقد اعتمد على الأوغسطينيّة في أقواله ومواقفه، خصوصًا الأوغسطينيّة المبكّرة أو كما يقال أوغسطين في الطور الأوّل، وليس أوغسطين الشيخ[٢].

ومشكلة أوريجينا هنا أنَّه يقول بمبدأ أوغسطين في أنَّ الفلسفة الحقّة هي دين الحق[٣]. فمِن الواضح إذًا أنَّ أوريجينا لا يقدّم حلاًّ فلسفيًّا كردٍّ على هرطقة جوتشالك، بل إنَّه يحاول أنْ يؤكّد أنَّ الخطيئة قائمة في الإنسان، وأنَّه لا أحد يمكن أنْ يكون خارج هذه الخطيئة، في حين أنَّ الله ليس هو علّة الخطيئة بقدر ما أنَّ الإنسان هو الذي أوقع نفسه في الخطيئة. وما يجعل حديث أوريجينا عقليًّا، هو أنَّه لجأ إلى الأفلاطونيّة الأوغسطينيّة، التي كانت قد جيّرت الفلسفة الأفلاطونيّة لمصلحة الدين المسيحي والإله المسيحي، والتي مِن خلالها استطاعت أنْ تخلّص الله مِن أنْ يكون علّة الخطيئة الأصليّة، وهذا ما نجده في استعانة أوريجينا بهذه الأفلاطونيّة الأوغسطينيّة التي تنفي عن الله إمكانيّة الشرّ، وتؤكّد أنَّه هو الخير نفسه، ويتّضح هذا في اعتبار أوريجينا للجبر المزدوج الذي قال به جوتشالك «مناقض بادئ ذي بدء لوحدة الماهيّة الإلهيّة، فالعلّة الواحدة لا يمكن أنْ تؤتي معلولين متناقضين، وإنْ يكن الله». فيما يرى غودشالك أنَّ الذي يستحدث في الإنسان النعمة، فليس في وسعه أنْ يستحدث فيه الخطيئة، ثمّ إنَّ الله، وهو الماهية العليا، هو علّة الخير فقط، والخير وجود، ولا يمكن أنْ يكون علّة الخطيئة، وهي محض عدم. وهكذا يكون جون سكوت قد أخذ

١- عبد الرحمن، بدوي، فلسفة العصور الوسطى، م.س، ص٤٧.

٢- م.ن، ص٤٧ بتصرّف.

٣- إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ج٣، د.ت، ص٣٠.

عن القدّيس أوغسطين المبدأين الأساسيين للأفلاطونيّة المحدثة: «الله والخير شيء واحد، والشرّ ليس بوجود إيجابي»[١].

بهذا الشكل يتّضح لنا كيف قام أوريجينا بتسخير المنطق العقلي الأفلاطوني الأوغسطيني مِن أجل نصرة العقيدة المسيحيّة، وتأكيد الشرّ بوصفه مِن طبيعة الإنسان، وليس مِن طبيعة الله. والغريب في الأمر أنَّ الكنيسة كانت قد رفضت ما ذهب إليه أوريجينا، بل واعتبرت أنَّ ما قال به مخالف للعقيدة المسيحيّة، بل إنَّ مَنْ استعانوا به مِن رجال اللاهوت بأنَّ يقدّم ردًّا على هذه المشكلة؛ أي مشكلة الجبر الإلهي، قد حرّموا أقواله واعتبروها أيضًا هرطقات لا تتّفق مع الدين، والسبب هو أنَّ أوريجينا كان قد استعان بالأفلاطونيّة؛ أي إنَّه استعان بالفكر الفلسفي الذي لا تقبل به الكنيسة، حتّى وإنْ كان مشبعًا بالروح الأوغسطينيّة الإيمانيّة. وهذا ما يكشف لنا عن أزمة العلاقة بين اللاهوت والفلسفة في إطار الفلسفة المدرسيّة (الاسكولائية)؛ إذ إنَّ عقيدة الخطيئة لا يجب أنْ يتمّ الدفاع عنها مِن قبل العقل الفلسفي، ولا بدّ أنْ تظلّ هذه الخطيئة بمفهومها الكنسي حاضرة بوصفها قادرة على الدفاع عن نفسها بعيدًا عن المحاكمات العقليّة. ونحن هنا لا نقف إلى جانب جون سكوت أوريجينا، فهو أيضًا يقدّم دفاعه العقلي عن قضيّة الجبر ومفهوم الخطيئة، وهو معتقد أنَّه لا فرق بين الفلسفة والدين بحسب العقيدة التي تشرّبها مِن أستاذه الروحي والفكري والديني أوغسطين، كما أنَّه لا يعالج الفكر الفلسفي إلاّ في لبوسه الديني المسيحي بعد أنْ تحوّلت الأفلاطونيّة إلى أوغسطينيّة مسيحيّة جعلت مِن هذه الأفلاطونيّة نظريّة لاهوتيّة دينيّة وخلّصتها مِن عباءتها الفلسفيّة ولبوسها العقلي المنطقي. كما أنَّ أوريجينا الذي يمضي بعيدًا في معالجة الخطيئة الإنسانيّة، إنمَّا يجد حلّها في الفداء المسيحي، وليس في نقل هذه المشكلة إلى ميدان العقل والمعرفة الفلسفيّة، وهو ما يكشف لنا عن حالة فيها الكثير مِن العماء التاريخي الذي عاشه أوريجينا محاولاً أنْ يظهر نفسه على أنَّه يتّخذ مِن الفلسفة والفكر الفلسفي أداة لمناقشة مشكلات اللاهوت والفلسفة، ولكنَّه في الحقيقة ظلّ مخلصًا لمبادئ العقيدة، حتّى وإنْ كانت بشكلها الأوغسطيني، ففي كتابه قسمة الطبيعة يقدّم أوريجينا شرحًا للخطيئة والفداء معتمدًا على الأفلاطونيّة المحدثة التي تفضي به إلى تأكيد الفداء كحلّ للخطيئة الأصليّة،

١- إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، م.س، ص٣٠

فهو في هذا الكتاب يتناول نظريّة الفيض الأفلاطونيّة، حيث الفيض مِن الله على الخطيئة، ثمّ رجوع الخليقة إلى الله، مِن الله المبدأ إلى الله الغاية مرورًا بالطبيعة. وظاهر للعيان أنَّ مكسيموس المعترف بوجه خاصّ، هو مَنْ يوحي إليه بفكرة هذا الإيقاع، فهو يستشهد بشارح دونيسيوس ليبين، مِن خلال حالة الإنسان بعد الخطيئة، الحدّ الأقصى للانقسام ولتنائي الأشياء عن المبدأ الأوّل، على حين أنَّ الفداء سيعقبه الاتحاد النهائي للكائنات ببعضها بعضًا وبالله[١].

لقد أراد سكوت أوريجينا مِن خلال هذه المعالجة للخطيئة الأصليّة أنْ يؤكّد على وحدة الفلسفة والدين معًا، وأنَّه لا حدود بينهما، وأنَّه بوسع الدين أنْ يعتمد على العقل، والعكس صحيح. ومشكلة أوريجينا الأساسيّة أنَّه لم يفرّق بين العقل الطبيعي والعقل ما فوق الطبيعي، ولكنَّه أيضًا هنا لا يخرج عن النظرة الآبائيّة لهذه المسألة؛ أي العلاقة بين الفلسفة واللاهوت، ولكنَّ ذلك لا يعني أنَّ أوريجينا يمكن أنْ يؤمن بالعقل الفلسفي المجرّد، بل إنَّ إيمانه بالعقل مرتبط بالإيمان الديني؛ أي إنَّه يتحدّث عن عقل مؤمن، وهو بذلك يكون قد ظلّ مخلصًا للعقيدة الأوغسطينيّة التي أكّدت على جعل الإيمان شرطًا للتعقّل، وقد لاحظ باحثون ذلك بالقول: «إنَّه ينبغي أنْ يكون هنا أنَّ أوريجينا ليس فيلسوفًا عقلانيًّا بالمعنى الحديث؛ لأنَّ فلسفة أوريجين عقل مؤمن، بينما العقل في الفلسفة الحديثة خالٍ مِن أيّة أحكام مسبقة، أو على الأقلّ ينبغي أنْ يكون كذلك في معالجته للمشكلات التي تعرض له. ومِن هنا فإنَّ أوريجينا يختلف عن فلاسفة العصر الحديث مِن هذه الجهة»[٢].

وتبقى مشكلة الشرّ باعتبارها صادرة عن الله مشكلة تحيط بفكر أوريجينا، وهنا لا نعثر لديه سوى على حلول دينيّة لاهوتيّة تجعلنا نؤكّد على أنَّه؛ أي أوريجينا، قد ظلّ أمينًا للشعار الأوغسطيني حول الإيمان والعقل. وما يهمّنا هنا هو قضيّة العقل وفيما إذا كانت الفلسفة المدرسيّة في مرحلتها الأولى قد استطاعت مِن خلال أوريجينا أنْ تتقبّل العقل الفلسفي أم أنَّها ظلّت في إطار العقل الإيماني الأوغسطيني. ولا يكشف لنا عن هذه المسألة سوى موقف أوريجينا مِن الشرّ الذي يبدو أنَّه مرتبط بالإرادة الإنسانيّة، فالسقوط في الخطيئة

١- إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، م.س، ص٣١.

٢ كامل محمّد محمّد عويضة. الفلسفة المسيحيّة في العصور الوسطى، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ١٩٩٣، ص٨٨.

ليس مصدره الله، بل الطبيعة الإنسانيّة المتّهمة بفساد الإرادة، هذا الفساد الذي لا يتمكّن أوريجينا مِن البرهان عليه مستعينًا بالعقل، وإنَّما فقط يعود ليؤكّد النظرة الكنسيّة وتأكيد العقيدة المسيحيّة على الطبيعة الشرّيرة للإنسان، رغم أنَّ أوريجينا يطرح المسألة بلبوسها الفلسفي عندما يستخدم عبارات فلسفيّة ومفاهيم عقليّة في طرحه للمشكلة، مثل الضرورة؛ أي ضرورة الله، وضرورة الطبيعة، ولكنَّه ينقلب على نفسه عندما يصل إلى مشكلة الشرّ، فهو أوّلاً في الخطوة الأولى يطرح قضيّة الشرّ طرحًا فلسفيًّا عندما يقول: «نحن نتّفق مع معارضينا فيما قال به القديس أوغسطين مِن أنَّ الله ثابت لا يمكن أنْ تحلّ فيه الأعراض، والضرورة هي إرادة الله، وإرادة الله هي الضرورة. وعلى هذا النحو فإنَّ الضرورة في الطبيعة هي أيضًا إرادة الله. وإرادته فعل محض، وفعل واحد. وعلى ذلك، فضرورة الطبيعة واحدة، وقد قدّرت قدرًا سابقًا، إلّا أنَّ الله مع ذلك- تبعًا لأنَّه خير ولأنَّه حبّ- لا يمكن أنْ يقبل الشرّ»[١].

وأمّا الخطوة الثانية، فهي تلك التي يقدم عليها أوريجينا عندما يصرّح أنَّ الخير هو مِن الله، أمّا الشر فهو مِن الإنسان. ولا ندري هنا كيف تمكّن أوريجينا مِن الوصول إلى هذه النتيجة، فكيف يمكن للإنسان أنْ يكون حرًّا في ارتكاب أفعال الشرّ مِن دون أنْ يكون حرًّا في ارتكاب أفعال الخير.

وإذا كان أوريجينا ينظر إلى هذه الافعال مِن ناحية السلب واللاوجود، وأنَّها ترتبط فقط بفساد الإرادة الإنسانيّة، فإنَّ ذلك يفصح عن تحوّل أوريجينا مِن مضمار العقل والفلسفة العقليّة في طرحه لهذه القضايا إلى مضمار الكلام والمتكلّمين؛ أي إنَّ موقفه مِن الشرّ هو في حقيقة الأمر ليس سوى موقف كلامي أراد أنْ يظهره بطريقة عقليّة فلسفيّة، فهو يتحدّث عن الإرادة الإنسانيّة حديث المتكلّمين وعلماء الكلام، وليس حديث الفلاسفة العقليين، وهذا ما يجعل طرح أوريجينا ومناقشة الخطيئة الأصليّة طرحًا ومناقشة فيهما الكثير مِن التشكيك بنزوعه الفلسفي وإخلاصه للروح الإيمانيّة المسيحيّة.

ولكنَّ الفلسفة المدرسيّة كانت قد أظهرت جانبين أساسيين في أفكار أوريجينا، فهو مِن ناحية أولى يقع في تناقض عندما يناقش مسألة الشرّ، وهذا التناقض مفاده أنَّ أوريجينا يريد أنْ يحافظ على موقف العقيدة المسيحيّة مِن مشكلة الشرّ، ولكنَّه يريد أنْ يخرج عليها في

١- عبد الرحمن، بدوي، فلسفة العصور الوسطى، م.س، ص٥٠.

قضيّة الوجود وكيفيّة تفسيره تفسيراً فلسفيًّا يستطيع فيه أوريجينا أنْ يحرج العقيدة المسيحيّة وأنْ يجرّها إلى مواقع فيها الكثير مِن التحليل الفلسفي لطبيعة الوجود، وربط هذا الوجود بالوجود الإلهي إلى درجة أنَّ أوريجينا يبدو فيلسوفًا واحديًّا؛ أي يقول بالواحديّة والمحايثة؛ أي رفض الثنائيّة وتعالي الله عن العالم، وهذا المذهب الفلسفي الذي يعود في جذروه إلى الأورفيّة القديمة، والتي يأخذ بأقوالها أوريجينا مِن دون أنْ يعرف أصلها كما يذكر مؤرّخون بحيث يبدو الله هو الشكل النهائي لوجود العالم في أقسامه الأربعة؛ ذلك أنَّ أوريجينا في كتابه قسمة الطبيعة يتحدّث عن الانقسام المنطقي لهذه الطبيعة، فهناك «الطبيعة التي تُخلق ولا تخلُق، وذلك هو العالم الحسّي، وهناك أخيراً الطبيعة التي لا تخلُق ولا تُخلَق، وذلك هو الله بوصفه الغاية الأخيرة التي فيها تجد حركة الأشياء التي تطلب الكمال حدّها»[١].

ويبدو أوريجينا في هذا التقسيم أيضًا أفلاطونيًّا على نحو مؤكّد، وقد حاول أنْ يفهم العقيدة المسيحيّة مِن خلال هذا التقسيم، فإذا ما حاولنا أنْ نفسّر هذا التقسيم الأفلاطوني للوجود تفسيراً مسيحيًّا، فإننا نجد لدى أوريجينا معادلاً مسيحيًّا لقسمة الوجود؛ إذ إنَّ أقسام الطبيعة الأربعة يمكن تقسيمها في صلب العقيدة كما وجدها باحثون على النحو الآتي:

«الله= الأب = طبيعة خالقة قديمة

الله= الابن = طبيعة مخلوقة خالقة

الله= الروح القدس = طبيعة مخلوقة غير خالقة

الله= الغاية = طبيعة غير مخلوقة غير خالقة»[٢].

ولعلَّ موقف أوريجينا مِن الوجود ووصوله إلى فكرة الواحديّة حيث الكل في الكلّ، قد وضع الفلسفة المدرسيّة (الاسكولائيّة) أمام أزمة حادّة حيال نظريّة الوجود المسيحيّة، مِن حيث أنَّ أوريجينا قد وضع يده على قضيّة تبدو قضيّة هرطقيّة بالنسبة إلى الكنيسة؛ ولعلّ ذلك ما جعل أوريجينا يلجأ إلى المماثلة بين نظريّته في الوجود، وبين شرح العقيدة المسيحيّة لهذا الوجود مِن خلال الأب والابن والروح القدس، وذلك لكي لا يخرج عن مظلّة

١-- إيميل برهييه، تاريخ الفلسفة العصر الوسيط والنهضة، م.س، ص٣١.

٢- كامل محمّد محمّد عويضة، الفلسفة المسيحيّة في العصور الوسطى، م.س، ص٩٠

اللاهوت والعقيدة المسيحيّة، بل ولقد ذهب أوريجينا إلى تقديم تفسير أفلاطوني لمسألة الخلق في المسيحيّة، هذا الخلق الذي يتمّ عن طريق الكلمة، ففي «متابعة منه للأفلاطونيّة، ذكر أوريجينا أنَّ الخلق تمّ عن طريق الكلمة، وقد فسّر الكلمة هنا تفسيراً أفلاطونيًّا؛ فذهب إلى أنَّها تُعدّ المثل أو الصور التي يصير عليها العالم، ونسب إلى الكلمة (أو إنْ شئت هذه الصور) صفة الأزليّة والسرمديّة»[١].

لعلّ ما أتينا عليه يكشف لنا عن المشكلات التي أخذت تظهر في التعليم الفلسفي المدرسي (الاسكولائي)، ولعلّ ما أقدم عليه أوريجينا سيشقّ طريقه في تعقّب تطوّر تلك المشكلات بحسب تطوّر التعليم المدرسي، وهذا ما سنجده في متابعتنا لتطوّر المشكلات الآخذة في التعقّد كلّما تعقّدت العلاقة بين الفلسفة والدين في إطار الفلسفة المدرسيّة.

ثالثًا: طبيعة المشكلات الفلسفيّة

يمكن القول إنَّ الكثير مِن المشكلات الفلسفيّة كانت قد سيطرت على طابع التعليم في الفلسفة المدرسيّة، وهناك مِن هذه المشكلات تلك التي نشأت مع بدايات العصور الوسطى واستمرّت حتّى نهايتها. ومِن الملاحظ أنَّ انشغال الفلسفة المدرسيّة بهذه المشكلات، هو في واقع الأمر انشغال كان ضروريًّا مِن أجل المضي قدمًا في البحث عن علاقة ما تربط الفلسفة باللاهوت، وأيُّ تصوّر غير ذلك هو تصوّر خاطئ؛ إذ إنَّ الفلسفة المدرسيّة كان همّها الأوحد هو إظهار اللاهوت بصيغة فلسفيّة، ومِن هذه المشكلات مشكلة الكلّيات التي حظيت باهتمام واسع في العصور الوسطى، والكلّيات هي التي عرضها فرفوريوس الصوري في كتابه «إيساغوجي»، والذي ترجم مِن قبل بويس فوصل إلى آباء الكنيسة وفلاسفة عصر الوسيط. واعتبار الكلّيات مشكلة فلسفيّة تستحقّ الوقوف عندها مِن قبل اللاهوتيين، إنَّما يعود إلى أنَّ الكلّيات قد تعرّضت لأسئلة كثيرة، وكلّها تتعلّق بوجود الكلّيات، وطبيعة هذا الوجود، هذا بالأساس أنَّ مشكلة الكلّيات انقسمت في أسئلة ثلاثة هي:

«١. هل للكلّيات؛ أي الأجناس والأنواع، وجود في الخارج؟ أم أنَّ وجودها في الذهن فحسب؟

١- كامل محمّد محمّد عويضة، الفلسفة المسيحيّة في العصور الوسطى، م.س، ص٩٣.

٢. إذا كان لها وجود في الخارج، فهل هذا الوجود مادّي أم غير مادّي؟

٣. إذا كانت توجد في الخارج، فعلى أيّ نحو يكون هذا الوجود: هل توجد وحدها أم توجد متّصلة بالأشياء؟»[١].

ويبدو أنَّ هذه الأسئلة تتركّز بشكل مباشر حول وجود الكلّيات، والإجابة على هذا السؤال المركزي هي التي ستقسم الفلسفة المدرسيّة إلى تيّارين كبيرين، أحدهما مع هذا الوجود؛ أي مع الوجود الخارجي للكلّيات، والآخر ضدّ هذا الوجود.

ومِن الملاحظ أنَّ الفلاسفة المدرسيّين الذين حاولوا الاستفادة مِن نظريّة الكلّيات لخدمة اللاهوت، قد اتّخذوا موقفًا أفلاطونيًّا مِن قضيّة وجود الكلّيات، هذا الموقف الذي يقرّ بوجود الكلّيات على حساب الأفراد، ذلك أنَّ هذا الموقف الأفلاطوني بوجهيه الأفلاطوني القديم والأفلاطوني المحدث، إنَّما يخدم بشكل مباشر العقيدة المسيحيّة، كما يخدم طبيعة التفكير اللاهوتي الذي يريد أنْ يؤكّد على وجود الخالق دون الاهتمام بطبيعة وجود المخلوقات، وهذه المسألة كانت قد أثيرت في تاريخ الفلسفة العربيّة لدى الكثير مِن الفلاسفة، ومنهم الفارابي وابن سينا، والذين رفضوا المعنى الأفلاطوني للكلّيات ووقفوا مع التفسير الأرسطي، وخصوصًا فيما يتعلّق بنظريّة الوجود، إذ إنَّ ابن سينا في هذا الشأن يبدو أرسطيًّا على نحو كامل، طالما أنَّ أرسطو يرفض وجود الكلّيات ويؤكّد على الوجود الفردي. وقد أشار إلى ذلك بعض الباحثين موضحين رأي ابن سينا في الموجود، حيث «الموجود هو سلّم للوجود العام يقع بين طرفين مِن الهيولى الهلاميّة والصورة اللاماديّة، غير أنَّ هذه الحقيقة لا يجب تأكيدها كمجرّد مبدأ عام، بل يجب متابعتها بالتفصيل. إنَّ انتقال الهيولى إلى الشكل يجب أنْ يتّضح في مراحل الهيولى المختلفة في عالم الطبيعة، وهذا هو موضوع الفيزياء أو فلسفة الطبيعة عند أرسطو»[٢].

ويلاحظ إذًا أنَّ ابن سينا لا ينشغل بوجود الكلّيات، وذلك على غرار أرسطو الذي أيضًا اهتمّ بالوجود الخارجي للأفراد على حساب الكلّيات، ولو كان ابن سينا قد تحدّث بهذا الرأي الأرسطي في العصر الوسيط المسيحي، فإنَّه كان سيواجه مصيراً مأساويًّا كما حدث

١- عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، م.س، ص٦١.

٢- ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ت: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٤، ص٢٣٨.

مع معظم أصحاب الاتجاه الأرسطي في الفلسفة المدرسيّة، فنحن نعثر على موقف أرسطي في قلب الفلسفة المدرسيّة خصوصًا في القرن الحادي عشر عندما تبنّى مفكّرو هذا القرن نظريّة أرسطو في الكلّيات وموقفهم مِن قضيّة الجوهر، فهنا نجد أحد المفكّرين اللاهوتيين، وهو روسلان، الذي أخذ عن أرسطو موقفه مِن مسألة الكلّيات، فهو يرفض مثله الوجود الكلّي الخارجي، وذهب إلى القول بأنَّ ما هو موجود فقط هو وجود الأفراد، وليس وجود الكلّيات، وهو بهذا الموقف كان قد رفض الأقانيم الثلاثة، فعندما يطبّق نظريّة أرسطو في وجود الكلّيات على الله، فإنَّ النتيجة التي يصل إليها أنَّه ليس «هناك وحدة لجوهر واحد في الله، بل إنَّ كلّ أقنوم جوهر مستقلّ، وتبعًا لهذا لا توجد إذًا ثلاثة أقانيم مِن طبيعة واحدة، بل توجد ثلاث طبائع أو ثلاثة جواهر، وكلّ جوهر متقوّم بذاته مستقلّ عن الآخر، فليس مِن الممكن إذًا أنْ نقول إنَّ الأب هو الابن ما دام كلّ منهما مستقلاً عن الآخر ومتقوّمًا بذاته»[١].

وقد واجه روسلان مصيراً أدّى به إلى اعتباره واحدًا مِن أصحاب البدع؛ لأنَّه وقف هذا الموقف الأرسطي ورفض القول بوجود الكلّيات والجوهر الواحد متجاهلاً وجود الأفراد، وهذا يشرح لنا طبيعة الفكر اللاهوتي الذي لم يكن يريد أنْ يبحث عن حلول بين الأفلاطونيّة والأرسطيّة حيال مشكلة الكلّيات بقدر ما كان يحاول الاستفادة مِن كلّيات أفلاطون بما يخدم العقيدة اللاهوتيّة، ممّا يجعلنا نشكّك في طبيعة التعليم الفلسفي في الفلسفة المدرسيّة، كما يجعلنا نقر بأنَّ الفلسفة المدرسيّة إنَّما انشغلت على الدوام بالإرث الآبائي، ونعني بذلك جعل الفلسفة خادمة للاهوت حتّى في القضايا التي تمثّل إشكالاً فلسفيًّا بين ما هو ميتافيزيقي ومنطقي وطبيعي كما كان الحال في الفلسفة اليونانيّة. وذهاب روسلان إلى القول بأنَّ الأقنوم هو الجوهر، هو الذي أجّج الكنيسة ضدّه؛ إذ إنَّه بذلك يكون قد تطاول على التعاليم الكنسيّة التي لم تكن تتهاون مع أيّ شخص أو مع أيّة فكرة تتعارض مع أفكارها، فكيف إذا كان الحال التعارض مع أهمّ أفكار الكنيسة؟ ونعني بذلك قضيّة الجوهر وموقف الكنيسة منها، فهذه القضيّة بالنسبة إلى الكنيسة تمثّل صلب التعليم الكنسي. ولأنَّ روسلان قد وحّد بين الجوهر والأقنوم، فإنَّه بذلك يكون قد أثار غضب الكنيسة عليه وجعله مِن المنبوذين، وهو ما أشار إليه عبد الرحمن بدوي بالقول «وموضع التجديد في أقوال

١- عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، م.س، ص٦٤.

روسلان هو جعله الأقنوم جوهرًا، فبعد أنْ كانت الكنيسة الغربيّة تفرّق بين الجوهر وبين الأقنوم، نرى روسلان يقول إنَّ الأقنوم ليس له غير معنى واحد، وهو أنَّه جوهر، وعلى ذلك فالأقانيم الثلاثة جواهر ثلاثة. ومِن هذا التجديد، في لغة الدين على الأقلّ، قامت الثورة عليه وعُدَّ مِن أصحاب البدع»[١].

وبالعموم، فإنَّ التعليم المدرسي فيما يخصّ قضيّة الكلّيات، كان لا بدّ أنْ يصل إلى مرحلة حاسمة في تاريخ هذا التعليم مِن حيث أنَّ التفكير في الكلّيات لا بدّ أنْ يؤدّي على نحو دائم ومستمرّ إلى اتّخاذ مواقف فلسفيّة تعود في جذورها إلى الخلاف الفلسفي والفكري في عصر الفلسفة اليونانيّة، وهذا الخلاف هو بين أرسطو وأفلاطون، فكان لا بدّ بالتالي أنْ يلجأ الفلاسفة المدرسيّون إلى أحدهما، فإمّا أنْ يعلن عن موقفه المتوافق مع أفلاطون، وبالتالي يكون قد عارض الأرسطيّة في موقفها مِن الكلّيات، وإمّا أنْ يعلن موقفه المتوافق مع أرسطو، ويكون بذلك قد عارض الأفلاطونيّة. ومِن هذا المنطلق، فإنَّ تفحّص التعليم المدرسي حتّى نهايات القرن الحادي عشر، كان قد أفصح عن تعاظم مشكلة الكلّيات في التعليم المدرسي وضرورة أنْ ينقسم هذا التعليم على نفسه بين معارض لكلّيات أرسطو وموافق لكلّيات أفلاطون، أو العكس صحيح؛ أي معارضة أفلاطون والاتّفاق مع أرسطو، ممّا سيفرز طابعًا خلافيًّا بين أصحاب الاتجاهين.

وإذا كان موقف الاسميين مِن الكلّيات سيظهر بشكل كبير بحركة التعليم المدرسي، فإنَّنا يجب أنْ نضع يدنا على لحظة نقديّة حول طبيعة المشكلات الفلسفيّة التي تناولها المدرسيّون، وخصوصًا بعد أنْ بدأت الكنيسة تفكّر بالتوسّع أكثر صوب الشرق مِن خلال الحملات الصليبيّة، حيث نجد أنَّ القرنين الرابع والخامس عشر قد شهدا بعد ذلك طرحًا لقضايا الكليّة مِن خلال التيّار الاسمي.

ونجد أيضًا أنَّ التعليم المدرسي قد أخذ ينحو منحى جديدًا يمكنه مِن خلال طرحه للأفكار الفلسفيّة اليونانيّة في طرح روح التجديد والشكّ بالفلسفة الأفلاطونيّة، خصوصًا فيما يتعلّق بالماهيات الميتافيزيقيّة، وقد حاول آباء هذه المرحلة أنْ يتمسّكوا بالعقيدة، ولكنْ في سياق التجديد الذي فرضته عليهم التحوّلات التي طرأت على الكنيسة نفسها، والتي يبدو

١- عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، م.س، ص٦٤.

أنَّها كانت بحاجة إلى تصوّرات جديدة حول الفلسفة اليونانيّة بشكل عام وحول المشائيّة والأفلاطونيّة بشكل خاصّ، بهدف تدعيم المشروع الكنسي الذي قادته الكنيسة تحت مفهوم الحملات الصليبيّة، فإذا بها؛ أي الكنيسة، تجد نفسها في موقف أو في حالة فرضت عليها أنْ تواجه مفكّرين مدرسيين يقفون موقفًا نقديًّا مِن الفلسفة اليونانيّة في محاولة للتخلّي عن النزعة الميتافيزيقيّة والانتقال إلى طرح الكلّيات مِن خلال المفاهيم التجريبيّة بحيث لا تعود مناقشة القضايا الفلسفيّة اليونانيّة كما كانت في شكلها التقليدي في العصر الوسيط؛ إذ تمّ إدخال مفهوم الصورة الحسيّة إلى عمق مشكلة الكلّيات، وهنا يظهر الدومينيكاني «دوران دي سان بورسان»، أسقف مو المتوفىّ سنة ١٣٣٤، الذي لا يقبل بسلطة أي أستاذ أو فقيه مهما يكن مِن أمر شهرته ومقامه، ورغم أنَّه لا يعتنق هو نفسه مذهبًا اسميًّا حقيقيًّا، فإنَّه يرفض وساطة الصورة الحسيّة والمعقولة، ويجنح إلى نزع الصفة الجوهريّة عن العقل الفعّال. فالكلّي لا يولد في نظره في الذهن إلّا مِن خلال كيفيّة معيّنة في النظر إلى الصورة الحسيّة لا تأخذ بعين الاعتبار سماتها الفرديّة، والكلّي غير سابق في الوجود على هذا النظر، وهو يختلف عن الفرد اختلاف اللامتعيّن عن المتعيّن، وبالتالي هي مشكلة التفريد التي تفترض أنَّ النوع يوجد قبل الفرد، وذلك ما دمنا نتساءل عمّا يفرده، والحال أنَّه لا وجود لغير الفردي، وهو الموضوع الأوّل لمعرفتنا[١].

ويبدو إذًا أنَّ التعليم المدرسي قد أخذ ينحو منحى تجريبيًّا في محاولة للتخلّي عن الطروحات الميتافيزيقيّة اليونانيّة، ممّا أدّى إلى إعادة طرح مفهوم نظريّة المعرفة بالكامل على بساط البحث، إذ إنَّ الموقف مِن الكلّيات، كمشكلة فلسفيّة، اضطرّ هؤلاء الآباء والمعلمين المدرسيين إلى التشكيك في قضيّة المعرفة وانطباعها في الأذهان، خصوصًا مِن قبل الاسميين أو مَنْ يدورون في فلك الاسميّة؛ فنجد هنا الفرنسيسكاني بطرس أوريول، الذي علّم اللاهوت في باريس سنة ١٣١٨، وتوفيّ في أفينيون سنة ١٣٣٢ في بلاط البابا يوحنا الثاني والعشرين، وكان مِن محمييه، أكّد في شرحه لكتاب الأحكام: «إنَّ معرفة الموجود الفردي والمخصوص أنبل مِن معرفته بكيفيّة مجرّدة وكليّة، وقد نقتدر على فهم هذه الصيغة

١- إيميل برهييه، تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ج٣، د.ت. ص٢٣٩.

فهمًا أفضل إذا تتبّعنا تحليل المعرفة على نحو ما يحاوله بطرس أوريول، فالأشياء تحدِث في العقل انطباعات يمكن أنْ تتباين قوّة ووضوحًا، ويحدث مِن جرّاء ذلك في العقل (ظاهر) يسمّيه بطرس أوريول أيضًا موجودًا قصديًّا وانعكاسًا ومفهومًا وتصورًّا، وظاهرًا موضوعيًّا، وجميعها ألفاظ مترادفة تسمّي الوسيط الذي مِن خلاله تعرف النفس الشيء»[١].

على هذا النحو إذًا نجد أنَّ طبيعة المشكلات الفلسفيّة التي عالجها التعليم المدرسي الاسكولائي، قد أخذت بالتعقيب والتعقّد مفصحة عن أزمات في طبيعة اللاهوت نفسه، فإذا كان هذا اللاهوت يسعى إلى جعل الفلسفة خادمة له، فإنَّه لم يستطع تحقيق ذلك دون أنْ يواجه مشكلات كبرى بين طبيعة العقيدة اللاهوتيّة وبين الفكر الفلسفي، إذ إنَّ نظريّة المعرفة كلّها كانت موضع نقاش وتساؤل ممّا يعطي انطباعًا بأنَّ إمكانيّة الدمج بين الفلسفة واللاهوت، لم تكن مسألة ممكنة على الدوام، بل لقد صادفت هذه المشكلة طريقًا وعرًا جعل مِن إمكانيّة استثمار الفلسفة اليونانيّة أمرًا معقّدًا، وإذا كنّا نريد أنْ نتحدّث بلغة المنهج التاريخي النقدي، فإنّنا يمكن أنْ نقول إنَّ ما هو لاهوتي ظلّ على الدوام يواجه مشكلات معرفيّة تتطلّب منه إعادة تفحّص مفاهيم العقيدة المسيحيّة إلى حدّ جعل مِن هذه العقيدة أمرًا خاضعًا للنقد وإعادة التقييم ضمن آليّات علاقة الفلسفة باللاهوت، وتضخّم المشكلات المعرفيّة والدينيّة على حساب الحلول المدرسيّة التي سعى مِن خلالها أعلام الفكر الوسيط إلى إمكانيّة تغيير طبيعة القضايا الفلسفيّة بحدّ ذاتها، وهو أمر يثير الكثير مِن التساؤلات حول عمق التعليم المدرسي وابتعاده عن النظر الفلسفي المجرّد، الذي يتطلّب حريّة الفكر وحريّة الطرح، وهو ما افتقده اللاهوت عمومًا والتعليم المدرسي خصوصًا.

مشكلات الفلسفة المدرسيّة والفكر الموسوعي اللاهوتي

لعلّ تعقّد العلاقة بين الدين والفلسفة في الفلسفة المدرسيّة، وعدم تمكّن آباء الكنيسة ومفكّري العصر الوسيط -الذين انشغلوا بتقديم فلسفة قادرة على الجمع بين اللاهوت والفلسفة- بتقديم حلول ناجعة لعلاقة اللاهوت بالفلسفة، جعل تاريخ التعليم الفلسفي في الفلسفة المدرسيّة يأخذ منحى جديدًا باتّجاه التخلّص مِن الطابع النظري الميتافيزيقي للفلسفة اليونانيّة ومحاولة الانشغال بإيجاد لاهوت عملي أكثر منه لاهوت نظري، فعندما

١- إيميل برهييه، تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، م.س، ص٢٤٠.

شعر هؤلاء بعقم واستحالة جعل الفلسفة جزءًا مِن اللاهوت، فإنَّهم تحوّلوا إلى العصر الموسوعي اللاهوتي، الذي أظهر اهتمامًا بالقضايا العمليّة في اللاهوت أكثر مِن انشغاله بالقضايا النظريّة التي على ما يبدو أخذت تستعصي عليهم؛ لذلك نجد أنَّ القرن الثاني عشر قد شهد تطوّرًا موسوعيًّا عمليًّا دون أنْ يعني ذلك أنَّ آباء الكنيسة ومفكّري تلك المرحلة قد توقّفوا عن استثمار الفلسفة كما هو معهود في الفلسفة المدرسيّة، فلقد ذهب أولئك الآباء نحو البحث في قضايا الأخلاق المسيحيّة والأحكام والفتاوى البابويّة بهدف الحفاظ على العقيدة المسيحيّة وتوحيدها[١].

ومع ذلك، فإنَّ هذا الطابع العملي الذي صبغ الفلسفة المدرسيّة في هذا القرن، كان قد واجه مشكلات تتعلّق بقدرة الفلسفة المدرسيّة على الخلاص والانعتاق مِن الفلسفة اليونانيّة وأحكامها الأخلاقيّة، فالملاحظ أنَّ مشكلة الأخلاق على سبيل المثال ظلّت مرتبطة بالعصور القديمة ولم تستطع الانفكاك منها، وهذا يعني مِن ضمن ما يعنيه، أنَّ المشكلات الفلسفيّة العمليّة قد استمرّت تثير التساؤلات لدى اللاهوتيين حول إمكانيّة تأسيس أخلاق مسيحيّة دون العودة إلى العصور القديمة، ممّا جعل الفلسفة المدرسيّة تظلّ غارقة في هذا الصراع بين اللاهوت الخالص المنطوي على تعاليم أخلاقيّة منسوبة للمسيح، وبين النظم الأخلاقيّة التي أوجدتها العصور اليونانيّة القديمة، وخصوصًا فيما يتعلّق بمسألة الخير والفضيلة. فإذا كانت الفلسفة المدرسيّة تسعى إلى الحديث عن فضائل مسيحيّة أخلاقيّة، فإنَّها في الوقت ذاته ما كان لها أنْ تنفرد بمثل هذا الفهم دون أنْ تعود دومًا مرارًا وتكرارًا إلى العصر القديم اليوناني، إذ تبيّن أنَّه مِن غير الممكن تأسيس أخلاق مسيحيّة دون الاهتمام بالأخلاق التي أوجدتها الفلسفة اليونانيّة؛ ولذلك فإنَّ النشاط العملي الأخلاقي للفلسفة المدرسيّة، قد أراد أنْ يدمج الأخلاق بنزعتها الفلسفيّة ضمن الأخلاق المسيحيّة، وجعلها؛ أي جعل الأخلاق عمومًا جزءًا مِن عقيدة الإيمان في الفلسفة المدرسيّة؛ ممّا يعني أنَّه حتّى في حالة انشغال الفلسفة المدرسيّة بالقضايا العمليّة مِن أجل حفظ العقيدة، فإنَّها قد وجدت نفسها مرتهنة للتراث الأخلاقي الفلسفي الذي أنجزته العصور اليونانيّة، وهو ما نجده لدى المفكّر الموسوعي

١- إميل برهييه. تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ج٣، د.ت. ص٦٢.

إيف الشارتري، الذي جعل مِن كتابه الأحكام مرآة لمذهب الإيمان والقواعد الأخلاقيّة. وكذلك لدى راؤول أرندنت في كتابه مرآة الكون، إذ نجد أنَّ راؤول هذا حاول أنْ يؤسّس لتاريخ الإنسان المسيحي، إلاّ أنَّه لم يستطع تجاوز الأخلاق اليونانيّة.

نستطيع أنْ نأخذ على الفلسفة المدرسيّة أنَّها حاولت أنْ تنتج فلسفة عمليّة خاصّة بالمسيحيّة، لكنَّها رفضت الاعتراف بأنَّ ما قدّمته على هذا الصعيد كان مرتبطًا أشدّ الارتباط بالفلسفة الأخلاقيّة اليونانيّة. وإذا كانت الفلسفة المدرسيّة قد حاولت ذلك؛ أي إنتاج أخلاق خاصّة بالمسيحيّة، فإنَّ العقم المعرفي يأتي مِن أنَّ الأخلاق مرتبطة بالذات الإنسانيّة أكثر ممّا هي مرتبطة بالأفعال المنعزلة للأفراد، فارتباط الأخلاق بالذات الإنسانيّة يجعل مِن العسير إمكانيّة قيام أخلاق مسيحيّة ما لم تكن أخلاق إنسانيّة تتجاوز سياج الكنيسة إلى الإنسانيّة في معناها المطلق. وهو ما درج عليه القدماء في مناقشتهم للفضائل والرذائل، إذ يذكر إتين جلسون ذلك بالقول: «لا يمكن لأحد أنْ يتّهم القدماء بأنَّهم أهملوا دراسة الفضائل والرذائل، فالأخلاق عندهم كانت منصبّة على دراسة مثل هذه الأفكار، والفعل المنعزل عندهم -سواء أكان فعلاً خيّرًا أم شريرًا- هو ما لم يرتبط بصفة دائمة بالذات، وبعادة مستقرّة تؤثّر فيه على الدوام، وأنْ يكون له الحقّ في أنْ يدخل في تعريفها – فإنَّ مثل هذا الفعل المنعزل يصعب جدًّا أنْ يثير اهتمامهم مِن حيث هم فلاسفة الأخلاق على الإطلاق»[١].

إنَّ مشكلة التفكير الموسوعي الذي حاول أنْ يخلق مسيحيّة مقنّنة تحفظها داخل التعليم المدرسي اللاهوتي، ما كان بالإمكان أنْ يتحقّق مادام أنَّ هذا التعليم يريد أنْ يقدّم أخلاقًا مسيحيّة وكأنَّها أخلاق جديدة وبعيدة عن الوجود الأخلاقي. وبمعنى ما، فإنَّ هذا التفكير لم يكن قادرًا على الاستمرار ضمن التفكير المسيحي المنعزل الذي يريد أنْ يؤسّس أخلاقًا له وكأنَّها لا تعني سوى المسيحيين، وهذا بحدِّ ذاته إنمَّا يشير إلى العقم التاريخي؛ إذ أصبح مِن المؤكّد أنَّ مفكّري المرحلة الموسوعيّة قد وضعوا خطّة لرواية القصّة المسيحيّة، وكأنَّها رواية خاصّة لا ترتبط بغيرها مِن الروايات، فبرزت هنا مشكلات أخذت تتطلّب توسّعًا بعيدًا عن الفلسفة اليونانيّة، ولكنَّها وجدت نفسها في النهاية مرتبطة أشدّ الارتباط بالأفلاطونيّة أو الأرسطيّة التومائيّة[٢].

١- أتين جلسون. روح الفلسفة المسيحيّة، ت: إمام عبد الفتّاح إمام، مكتبة مدبولي، الكويت، ط٣، د.ت، ص٢٩٩.
٢- إميل برهييه. تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، ت: جورج طرابيشي، م.س، ص٦٥.

وممّا هو جدير بالذكر، أنَّ الفلسفة المدرسيّة وهي تسعى إلى نبذ المؤثّرات الأخرى، وخصوصًا اليونانيّة، فإنَّها قد وجدت نفسها تتطوّر باتجاه لاهوت فلسفي ما كان يمكن الفكاك منه، بل وأكثر مِن ذلك فقد وجدت نفسها مضطرّة إلى الأخذ مِن المؤثّرات العربيّة واليهوديّة، خصوصًا في عهد برنار الشارتري الذي شهد اعتمادًا واضحًا على مؤلّفات الكتّاب العرب مِن فلاسفة ورياضيين وفلكيين، ممّا يعني أنَّ العهد الشارتري في القرن الثاني عشر قد اعترف بضرورة التواصل مع الثقافات الأخرى. ويبدو هذا الاعتراف نوعًا مِن الانصياع للضرورات التاريخيّة، وكلّ ذلك بهدف خلق لاهوت فلسفي منفتح على غيره مِن أشكال التفكير بين الشرق والغرب في محاولة للإفادة مِن تلك الإنجازات الفكريّة وتسخيرها لصالح اللاهوت المسيحي، الذي وجد نفسه يدخل في علاقات تاريخيّة رغمًا عنه.

وإذا كانت الفلسفة المدرسيّة في العهد الشارتري خصوصًا، وفي العهد الوسيط عمومًا، لم تستطع فكّ الارتباط مع الفلسفة اليونانيّة والعربيّة وغيرها مِن الفلسفات، فإنَّ البحث ظلّ مستمرًّا في هذه العلاقة المعقّدة بين الفلسفة المدرسيّة وتلك الفلسفات، إذ نجدها قد حاولت أنْ تجعل مِن الكتاب المقدّس كتابًا تشريعيًّا أخلاقيًّا، ولكنَّها ظلّت بحاجة متواصلة لربط هذه العقيدة؛ أي عقيدة الكتاب المقدّس ببقيّة الفلسفات الأخرى. ومِن هنا نجد أنَّ مشكلة الشرّ الأخلاقي والإرادة المسؤولة عنه، وإنْ كانت قد تشبّعت بالفكر الأوغسطيني، إلاّ أنَّها، وهي تتحدّث عن النوايا الأخلاقيّة كما أوضح أوغسطين، استعانت بالفكر الفلسفي اليوناني حول إرادة الشرّ وإرادة الخير، التي أسّس لها هذا الفكر وجعل منها وجودًا عامًّا بحيث لا يعود أمام الفلسفة المدرسيّة سوى أنْ تعترف بأهمّية ما قدّمه الفلاسفة اليونان، إذ يبرز النشاط الأرسطي الفلسفي عند الحديث عن السعادة بوصفه مسألة حاسمة في الفكر الأخلاقي عمومًا وفي فكرة الخير خصوصًا، ممّا يشير إلى أنَّ الفكر الأرسطي يسري في أوصال الفلسفة المدرسيّة التي حاولت جاهدة أنْ تقدّم فلسفة أخلاقيّة خاصّة بها، ولكنَّها استندت إلى أرسطو في مفهوم الخير الأسمى. وبالتالي، فإنَّ فهم أرسطو للسعادة وربطها بالخير الأسمى، قد جعل الفلسفة المدرسيّة تعترف، ولو على نحو مضمر، بهذه الفلسفة الأرسطيّة؛ ذلك أنَّ «أرسطو عندما جعل السعادة هي الخير الأسمى الذي يسعى إليه الإنسان، فإنَّه جعل غاية الحياة في الحياة البشريّة نفسها، صحيح أنَّه تصوّر السعادة شيئًا

مختلفًا عن المتعة التي تصاحب كلّ كمال الأخلاق، فهذا الجمال هو ما كان ينظر إليه على أنَّه العنصر المكوّن والضروري للسعادة نفسها. ولهذا السبب، فإنَّه لا ينظر إلى السعادة على أنَّها حقيقة تجاوز الحياة الأخلاقيّة؛ لأنَّ الغاية الوحيدة التي ينبغي علينا أنْ نبحث عنها، أو الخير الأسمى للإنسان، هو الحياة الأخلاقيّة نفسها، الفعل أو سلسلة الأفعال التي سوف تؤدّي بطريقة طبيعيّة إلى السعادة»[١].

وانطلاقًا مِن هذا الفهم الأرسطي للأخلاق، فإنَّ الفلسفة المدرسيّة سوف تنشغل بالوسيلة الأخلاقيّة، وكيف تكون خيرّة أو شرّيرة، فطالما أنَّ الفكر الموسوعي أراد أنْ يقدّم حلولاً عمليّة، والابتعاد عن اللاهوت النظري، فإنَّ هيمنة أرسطو على التعليم المدرسي، كان قد دفع بهذا التعليم نحو البحث في الوسائل التي تفضي إلى الخير، حتّى وصل الأمر إلى استدعاء الفلسفة الرواقيّة بهدف الاستفادة مِن النظريّة الأخلاقيّة لديها، وإمكانيّة تأسيس نظام أخلاقي خاصّ بالمسيحيّة، خصوصًا في نظريّة الفعل المناسب التي وجدتها الفلسفة المدرسيّة في الفلسفة اليونانيّة عمومًا وفي الفلسفة الرواقيّة خصوصًا، التي انتهت إلى الحديث عن لونين للخير الأقصى، وهو ما يشير إليه إتين جلسون بقول شيشرون: «المبدأ الأوّل الذي علينا أنْ نضعه، هو أنَّ الأشياء التي تتّفق مع الطبيعة ينبغي اختيارها لذاتها، والأشياء المضادّة للطبيعة ينبغي على العكس رفضها، وأوّل الأفعال المناسبة هي بالنسبة للإنسان أنْ يحافظ على نفسه بتكوينه الطبيعي، وهذا الاختيار الأوّل إذا ما تمّ أصبح- كما هو عند أرسطو- فضيلة؛ أعني عادة، عادة أنْ يفعل المرء بشكل تلقائي وطبيعي لما تقتضيه طبيعته. ونتيجة هذا الموقف على نحو ما رأى شيشرون بوضوح – هو أنّنا نكون عادة على استعداد للإيمان بأنَّ هناك لونين مِن الخير الأقصى: الغاية التي يتأمّلها الفعل، والفعل نفسه الذي يستهدف هذه الغاية»[٢].

وإذا كانت الفلسفة المدرسيّة قد تأثّرت بالفلسفة الرواقيّة، فإنَّ النتيجة الطبيعيّة لهذا التأثّر هي أنْ تبدأ المذاهب الصوفيّة بالانتشار كجزء مِن النشاط التعليمي المدرسي، فالرواقيّة التي انتهت إلى خلق فلسفة عمليّة، سياجها الأخلاق، كان مِن الطبيعي أنْ تترعرع داخل

١- ايتن جلسون، روح الفلسفة المسيحية، ت: إمام عبد الفتاح إمام، م.س، ص٤١٢.
٢- م.ن، ص٤١٢.

أسوار الفلسفة المدرسيّة ولكنْ على طريقة الصوفيّة التي وجدت جنبًا إلى جنب مع الفكر الموسوعي خصوصًا في العهد الشارتري؛ إذ نجد أنَّ العمل على تقنين المسيحيّة أفضى إلى إصلاح الرهبانيّات مِن خلال حركة صوفيّة عملت على إيجاد المثل الأعلى للحياة الرهبانيّة؛ أي حياة النسك والزهد بهدف الوصول إلى الكمال، لكنَّ الطريق الذي اختاره هذه النوع مِن التصوّف، إنَّما كان عبر الفقر والعفّة والطاعة بهدف الوصول إلى الحياة الروحيّة، وهذا هو الأثر الرواقي في صوفيّة الفلسفة المدرسيّة، وكلّ هذه المرحلة إنَّما كانت محاولة لخلق تصوّف مسيحي خاصّ بالمسيحيّة، إلاّ أنَّه لم يستطع أنْ يستمرّ بالرغم مِن أنَّها؛ أي هذه الصوفيّة، قد ركّزت دومًا على ضرورة العودة إلى الحقائق الأساسيّة المسيحيّة، وهو ما يكتب عنه إميل برهييه فيقول: «ويدلّنا تاريخ الرهبانيّات على تناوب متواصل بين نسيان للقواعد الأوليّة، الذي كان يفضي إلى إقحام الحياة الدنيويّة على الأديرة، وبين الإصلاحات التي تعيد فرض القواعد. ويهيمن على القرن الحادي عشر إصلاح دير كلوني غير أنَّ الروح الزهديّة ما لبثت أنْ وهنت فيه مِن جديد، لتعود فتستيقظ في القرن الثاني عشر، مع إصلاح دير سيتو، فيما كان بروتو الكولوني يؤسّس رهبانيّة الكرتوزيين، فالراهب في دير سيتو مركّب مِن فلاّح وحرفي وناسك، وعلى هذا فإنَّ الحياة الروحيّة لن يكون لها مِن قوام بالنسبة إليه إلاّ في تأمّل روحي في الحقائق الأساسيّة للمسيحيّة، تأمّل سيتيح له أنْ يطوّع لها أكثر فأكثر عقله وإرادته»[١].

لعلّ الفكر الموسوعي الذي هدف إلى تقنين المسيحيّة، قد حوّل طبيعة التعليم المدرسي الاسكولائي؛ إذ إنَّ مشاغل النظريّة الميتافيزيقيّة اليونانيّة لم تعد هدفًا لهذا التعليم. ومع ظهور النزعة الصوفيّة، فإنَّ التعليم المدرسي أصبح منصبًّا على التربية أكثر ممّا هو منصبّ على المأثور الميتافيزيقي للفلسفة اليونانيّة بشقّيها الأفلاطوني والأرسطي، وأخذ الاهتمام بالحياة العمليّة يفرض نفسه على الفلسفة المدرسيّة، بل وأكثر مِن ذلك فإنَّها؛ أي الفلسفة المدرسيّة، قد تحوّلت إلى التدريس اللاهوتي مِن أجل تعليم الرهبان والقساوسة، وهذا ما يبرز واضحًا في مؤلّفات اللاهوتي هوك؛ إذ نجد أنَّ كتابه «التوجيهات بالإضافة إلى المختصر في الفلسفة هي عبارة عن موجزات مدرسيّة على غرار موجزات إيزودورس تضمّ الفنون الحرّة

١- إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، ت: جورج طرابيشي، م.س، ص٧٤.

واللاهوت، وكانوا يحرصون كثيراً على أنْ تكون الدراسة كاملة، بدءًا بالنحو والصرف وانتهاء بعلم الأوالة ومروراً بعلم الأخلاق والفلسفة النظريّة (الرياضيّات، الطبيعيّات، الإلهيّات)، ويعترضون بقوّة على أولئك الذين يريدون أنْ يمزّقوا ويقطّعوا أوصال هذا الجسم المتكامل، ويختارون عسفًا وجزافًا ما يروق لهم»[١].

لقد شهدت الفلسفة المدرسيّة تحوّلات عميقة، فإذا كانت قد بدأت بمناقشة وتعليم القضايا النظريّة والميتافيزيقيّة المتعلّقة بعلاقة الإيمان بالعقل محاولة تسخير الفلسفة اليونانيّة لصالح اللاهوت، فإنَّها مع الوقت وجدت نفسها تتحوّل إلى مدارس لتقييم المسيحيّة والانشغال بالتعليم العملي، وتحديدًا الأخلاق العمليّة، وصولاً إلى الصوفيّة المسيحيّة التي انتهت بدورها تحت تأثير الرواقيّة إلى أنْ تتحوّل إلى صوفيّة عمليّة اهتمّت بتعليم الرهبان والقساوسة أكثر ممّا اهتمّت بالقضايا الفلسفيّة والفكريّة.

الفلسفة المدرسيّة وأثر الفلسفة العربيّة الإسلاميّة

تأثّرت الفلسفة المدرسيّة بالفلسفة العربيّة مِن خلال أمرين أساسيين: الأوّل هو وصول الترجمات الأرسطيّة والأفلاطونيّة إلى العالم الإسلامي، حيث نجد أنَّ التعاليم اليونانيّة الفلسفيّة قد وصلت إلى الإسلام مِن خلال الترجمات التي أخذت تشقّ طريقها عبر النساطرة الذين نقلوا الفلسفة اليونانيّة إلى السريانيّة في الأديرة السوريّة، وخصوصًا في القرن السابع، حيث انتشر كتاب الأرغانون لأرسطو وكتاب العالم المنسوب له، وكذلك بعض المؤلّفات الطبيّة. وفي بغداد تحديدًا تأسّس نشاط الترجمة، حيث أنشأ الخليفة «في عاصمته سنة ٨٣٢ شبه معهد للمترجمين، وفي أواخر القرن التاسع، كان العربي يملك في لغته جملة مؤلّفات أرسطو(خلا كتاب السياسة)، مع شروح الإسكندر وفورفوريوس وثامسطيوس وآمنيوس ويوحنّا فيليبون، وكان في مستطاعه أنْ يعرف علاوة على ذلك بعض محاورات أفلاطون نظير تيماوس والجمهوريّة والسفسطائي»[٢].

أمّا الأمر الثاني، فهو وصول الرشديّة نفسها إلى العالم المسيحي في إسبانيا، حيث تأثّرت الفلسفة المدرسيّة بكلّ مِن أعمال ابن طفيل، وخصوصًا قصّته حي بن يقظان. أمّا ابن

١- إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، م.س، ص٧٥

٢- إميل برهييه. تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، ت: جورج طرابيشي، م.س، ص١١٩.

رشد، فقد كان له الأثر الأكبر على الفلسفة المدرسيّة، خصوصًا في نظريّته حول العقل، وهو المعقول الأزلي، ولهذا نجد أنَّ ابن رشد يعتبر صاحب الأثر الأكبر في الفلسفة المسيحيّة المدرسيّة، فمن خلال ابن رشد تعرّف العالم المسيحي على أرسطو الذي شرحه ابن رشد، ولأنَّ الكنيسة كانت تقف موقفًا حادًا ضدّ أرسطو، فقد وصل الأمر إلى تحريم الأرسطيّة الرشديّة بعكس موقفها مِن الأفلاطونيّة، وهو ما يشير إليه بعض الباحثين بالقول «وجاء ردّ فعل الكنيسة المسيطرة على الحياة الفكريّة في ذلك الحين ضدّ أرسطو في شكل تحريم وضعته مجموعة مِن رجال الدين، على رأسها بيير دي كوربي في أثناء انعقاد مجمع باريس عام ١٢١٠، ويرجع موقف الكنيسة هذا مِن أرسطو، وهو على عكس موقفها مِن أفلاطون الذي كان قد جاء أوروبا محاطًا بآباء الكنيسة، إلى أنَّه جاءها بوساطة المسلمين الذين تحاربهم المسيحيّة، ورأت الكنيسة أنَّ عليها أنْ تتدخّل بعد أنْ جرؤ بعض المفكّرين على محاولة تكييف الطبيعة والميتافيزيقا الأرسطيّة مع اللاهوت»[١].

وقد انتشرت التحريمات في جميع جامعات العصور الوسطى مِن أجل حماية العلم الإلهي المسيحي، وهذا يعني أنَّ التعليم المدرسي قد واجه مشكلة كبرى في عودة الأرسطيّة التي كانت منطوية على عناصر وثنيّة، وهو ما أرّق التعليم المدرسي في العصور الوسطى، ففي هذا الشأن يذهب البعض إلى» أنَّ كلّية اللاهوت بجامعة باريس، كانت وراء تحريمات ١٢١٠ و١٢١٥، وأنّنا يجب ألاّ نرى في تلك التحريمات إلاّ إجراءات دفاع ضدّ التسلّلات الوثنيّة لأرسطو، وحماية العلم الإلهي، ويؤكّدون أنَّ هذين التحريمين هما الأضواء الوحيدة على تاريخ الأرسطيّة في باريس فيما بين ١٢٠٠ و١٢٣٠»[٢].

وواقع الأمر أنَّ التحريم الذي طال الفلسفة الأرسطيّة، إنمَّا هو في الوقت نفسه قد طال أثر الفلاسفة العرب ودورهم في نقل الفلسفة اليونانيّة إلى العالم المسيحي، وهذا يعني أنَّ تحريم أرسطو كان في جزء منه ينطوي على تحريم الفلاسفة العرب أنفسهم، وهذا الأمر يظهر لنا كيف أنَّ الفلسفة المدرسيّة قد بدأت ترفض كلّ ما هو قادم عبر الفلاسفة العرب، طالما

1- theory، Lintretien sur la philosophie munlmane et ia culture francaise، p. 74.

2- van Stecenbergheo; Aristo en occident، (les origins de l'aristotelisme parisien. Louvain، 1946، pp. 66- 72.

أنَّه ينطوي على أيّة إشارات للفلسفة الأرسطيّة، وقد عبرّ عن ذلك الأساقفة ورجال الدين الذين بدؤوا يرفضون كلّ شخص يتأثّر بالفلسفة الأرسطيّة العربيّة، حتّى إنَّ بعض المتأثّرين بابن رشد، قد صدر بحقّهم تحريمًا كنسيًّا وتمّ منعهم مِن التدريس في الجامعات والمدارس التي انتشرت في العصر الوسيط الأوروبي، فقد أخذت الكنيسة بتحريم أرسطو العربي وسدّ الطريق أمامه، وفي هذا الشأن نجد أنَّ هناك ما يثبت هذا التحريم؛ إذ إنَّ «الكنيسة التي كانت تقبل بل تفرض تدريس منطق أرسطو، ولأنَّه يستطيع أنْ يقدّم خدمات جليلة للاهوت، رفضت أرسطو العربي عام ١٢١٥ بالصرامة نفسها التي صاحبت رفضها له عام ١٢١٠. ونصّ التحريم الجديد واضح وهدفه أوضح، ومدلوله بالنسبة لتاريخ الأرسطيّة العربيّة ذو أهمّية رئيسة: إنَّ الكنيسة مصمّمة على سدّ الطريق أمام أرسطو العربي؛ أي أرسطو وشرّاحه العرب، ونقول قبل أنْ ننتقل لأهمّ ما جاء في هذا القرار، وهو تحريمه لمذهب موريس الإسباني أو العربي الإسباني. إنَّ هذا القرار كان مثل سابقه محليًّا أيضًا، فهو يستهدف جامعة باريس دون غيرها مِن المراكز الدراسيّة. ولذا نرى منشور دعاية يصدر عن جامعة تولوز في ١٢٢٩ بهدف جذب الطلبة إليها، يؤكّد أنَّ الاساتذة فيها يدرّسون كتب أرسطو المحرّمة في جامعة باريس»[1].

أمّا فيما يخصّ الأشخاص والمفكّرين الذين تأثّروا بالرشديّة الأرسطيّة، فقد تمّت معاملتهم كما يعامل ابن رشد المنبوذ في الأوساط المدرسيّة المسيحيّة، إذ اعتبرت الكنيسة أنَّ هؤلاء يمثّلون خطرًا رشديًّا على التعليم المسيحي، ويذكر في هذا الشأن المعاملة التي خضع لها المفكّر موريس الإسباني، إذ نجد هنا أنَّ اسم هذا المفكّر قد أثار رعبًا في أوساط الفلسفة المدرسيّة؛ إذ تمّ اتّهامه بأنَّه متأثّر بالفيلسوف العربي ابن سينا، إذ يقول كارادي فو في محاولته تحديد مَنْ هو موريس الإسباني، إنَّه إمّا ابن سينا وإمّا ابن رشد. فالتحريمات الباريسيّة كانت تتناول أيضًا الفلسفة العربيّة، وهذان الفيلسوفان أهمّ أعلامها. وهو يرجّح أنْ يكون المقصود هنا هو ابن رشد وليس ابن سينا، رافضًا الرأي الذي يرى أنَّ كلمة mauritus هي تحريف لكلمة Maurus، وبالتالي أنْ يكون المقصود

1- van Stecenbergheo; Aristo en occident، p. 68.

بـ Mauritus hyspanus هو العربي الأصفهاني؛ أي ابن سينا كما يذهب البعض[١].

والمشكلة التي تواجهنا هنا هي أنَّ العالم المسيحي عاش تخبّطًا شديدًا إزاء فلسفة ابن رشد وأثرها على العالم المسيحي؛ إذ إنَّ المؤرّخين لتاريخ دخول ابن رشد إلى العالم المسيحي، كانوا مختلفين حول تحديد هذا التاريخ، ممّا يعني أنَّ المؤرّخين المسيحيين قد استخدموا فكرة ابن رشد ودخوله العالم المسيحي؛ لكي يحاولوا الخلاص مِن أزمة الفلسفة الرشديّة التي طغت على التعليم المسيحي، والتي مثّلت خطرًا حقيقيًّا على العقيدة نفسها مِن خلال إطلاق التهم للفلسفة الرشديّة واعتبارها شيطانًا رجيمًا لا بدّ مِن الخلاص منه. وحول هذه الناحية، نجد أنَّ الدكتور محمود قاسم قد أشار إلى الارتباك الذي أحدثه ابن رشد في الأوساط الفلسفيّة للعصر الوسيط الأوروبي، فهو أي محمود قاسم الذي كتب كثيرًا عن ابن رشد، كان قد اختلف مع المؤرّخ رينان حول دخول الرشديّة إلى أوروبا المسيحيّة، فهو يرى أنَّ الفلسفة العربيّة قد انتشرت بشكل كامل في أوروبا المسيحيّة وأثّرت عليها، إذ «إنَّ الفكرة الأساسيّة عند هذا الباحث، كانت أنَّ فلسفة ابن رشد لا تختلف في شيء عن فلسفة غيره مِن فلاسفة العرب، ولذا ذهب إلى أنَّ الفلسفة الرشديّة كانت معروفة حقّ المعرفة في أوروبا منذ بداية القرن الثالث عشر، مع أنَّ كتبه لم تكن قد ترجمت بعد. وبالتالي، فإنَّ المذهب الرشدي لم يعرف في أوروبا المسيحيّة إلّا بعد خمسين عامًا مِن التاريخ الذي حدّده رينان؛ أي بعد منتصف القرن الثالث عشر»[٢].

وبالرغم مِن كل ذلك، فإنَّ الفلسفة المدرسيّة لم تستطع التخلّص مِن أثر ابن رشد، خصوصًا في قضيّة التوفيق بين اللاهوت والفلسفة، وبين الدين والفلسفة، ومِن هؤلاء المفكّرين يظهر ألبرت الكبير الذي سار على طريقة ابن رشد في محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة، لذلك يعتبر ألبرت الكبير واحدًا مِن المشّائين المسيحيين، فهو قد قبل بنظريّة ابن رشد حول إمكانيّة التوفيق بين اللاهوت والفلسفة، إلّا أنَّ ما يهمّنا هنا هو أنَّ هذا القدّيس قد تأثّر بابن رشد على نحو واضح، خصوصًا وأنَّه قد لاحظ تعارضًا بين الفلسفة والدين، إذ إنَّه؛

1- DE vaux (Carra); Mauritus Hispanus، le mohametan d' Espagne، dans Re vue des seiecnces philosophiques et theologiques 21 eme annee، paris، 1932، 238- 239.

٢- محمود قاسم. نظريّة المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توما الأكويني، مكتبة الأنجلو، د.ت، ص٤٤.

أي ألبرت الكبير، قد ميّز بين» اللاهوت والفلسفة، ميّز أيضًا بين اللاهوت الذي يتّخذ مِن الوحي الأساس الوحيد، وهو اللاهوت المقدّس، وبين اللاهوت الذي هو مِن عمل العقل الطبيعي؛ أي هو نتاج لقدرات العقل الإنساني، ويجب ملاحظة أنَّ هذا اللاهوت الطبيعي يسترشد بحقائق الوحي التي تحدّد له الطريق الذي عليه ألاّ يحيد عنه، وهذا اللاهوت جزء مِن الميتافيزيقا. والفلسفة الأولى تعالج ضمن ما تعالج الله كموجود أوّل، أمّا اللاهوت المقدّس، فيعالج موضوع الله كما صوّره الوحي»[١].

ومِن الواضح جيّدًا أنَّ ألبرت الكبير قد تأثّر بابن رشد بشكل يدعو إلى القول بأنَّ الفلسفة المدرسيّة قد انصاعت لتعاليم ابن رشد في المسائل اللاهوتيّة وفي التفريق بين ما هو لاهوتي وما هو عقلي، وهذا هو منهج ابن رشد نفسه، الذي حاول أنْ يظهره معتمدًا على طبيعة الفلسفة وطبيعة اللاهوت أو الدين، ممّا يعني أنَّ أثر ابن رشد قد استمرّ يفعل فعله في الفلسفة المدرسيّة، ويكون بذلك قد أوحى لألبرت الكبير بضرورة النظر في علاقة اللاهوت بالفلسفة؛ إذ نجد أنَّ ألبرت الكبير يقول في الميتافيزيقا «إنَّ النظريّات اللاهوتيّة لا تشترك مع النظريّات الفلسفيّة في أيّ مبدأ مِن المبادئ، فاللاهوت قائم بالفعل على الوحي وعلى الإلهام، لا على العقل، لا يمكننا إذًا في الفلسفة أنْ نناقش المسائل اللاهوتيّة، وبالتالي لا يمكننا على العكس استخدام الاستدلالات الفلسفيّة في اللاهوت، فالعقل الإنساني المعتمد على قدراته الخاصّة، لا يستطيع مثلاً التوصّل لمعرفة الثالوث أو فهمه»[٢].

وبالرغم مِن هذا التأثّر الذي نجده بين ألبرت الكبير وابن رشد، إلاّ أنَّ الفرق شاسع بينهما؛ إذ إنَّ ألبرت الكبير لم يحظَ بالحريّة الفكريّة والفلسفيّة التي حظي بها ابن رشد، وهو أمر ذو دلالة خاصّة حول طبيعة الفكر المسيحي الضاغط على أعلامه ومفكّريه؛ إذ كانت الكنيسة تعارض تمامًا أيّة حريّة فكريّة يلجأ إليها المفكّر المسيحي، في حين نجد أنَّ العالم الإسلامي وطبيعته الدينيّة قد سمحت للمفكّرين والفلاسفة المسلمين أنْ يفكّروا بجرأة وأنْ يعبّروا عن آرائهم على نحو يشير إلى فارق جوهري بين طبيعة الكنيسة وطبيعة الإسلام؛

1- Albert le Grand comm. In Epist. 9B. Diou. Areop. 7، 2 cile par copleston; la phi-losophie medieval، p.317.

2- Albert le Grand comm; Metaphysica، lib xi، tract 3 chap. Vti، cite par Dubem; le sys- leme du monde، tome، v; p. 429.

ذلك أنَّ الإسلام لم يعارض شروح ابن رشد المتعلّقة بالتأويل بين ظاهر النصّ وباطنه. أمّا الكنيسة، فقد حرّمت حتّى على ألبرت الكبير أنْ يتجاوز حدود العقيدة، وهو ما نجده لدى مفكّرين قد عبّروا عن هذه المسألة بالقول: «والخلاف بين الفيلسوف المسلم والفيلسوف المسيحي قائم في أنَّ ابن رشد كان يقول بالتأويل؛ بمعنى أنَّه كان يؤمن بأنَّ أيّة حقيقة فلسفيّة موجودة في النصوص الدينيّة، وحتّى لو بدا هناك تعارض بين الحقيقة الفلسفيّة وما جاء في نصّ ديني، فهو بالقطع تعارض ظاهري، والتأويل كفيل بالقضاء عليه. أي إنَّ ابن رشد كان يؤكّد دائمًا إيمانه بما جاء في شروحه الأرسطيّة ومسؤوليّته عن كلّ ما كتبه فيها، فهي تعبّر عن فكره، وهذا لا يتعارض مع إيمانه كمسلم. أمّا ألبرت الكبير، فكانت تنقصه هذه الجرأة؛ لأنَّه على ما يبدو كان مقتنعًا بفكر أرسطو الفلسفي، ولكنّه كان يعلن دائمًا أنَّ ما جاء في كتبه الفلسفيّة لا يعبّر في كلّ الأحيان عن آرائه الشخصيّة، إنَّما هو يعبّر عن آراء الفلاسفة، بل كان يذهب أحيانًا إلى حدّ إنكار ما جاء في شروحه الأرسطيّة»[١].

وإذا انتقلنا مِن ألبرت الكبير إلى توما الأكويني، الذي كان أحد أقطاب الفلسفة المدرسيّة في العصر الوسيط، فإنّنا نجده قد تأثّر بشكل كبير بالفيلسوف العربي ابن رشد، خصوصًا في قضيّة العلم الإلهي، الذي هو مصدر الوجود؛ إذ عالج توما الأكويني الماهية الإلهيّة، واعتبرها مصدر كلّ وجود، وأنَّ العلم الإلهي هو علّة الأشياء. وهذه الفكرة إنَّما جاء بها توما الأكويني مِن ابن رشد نفسه الذي حوّر فكرة الألوهيّة الأرسطيّة، فالقدّيس توما «أخذ هذه النظريّة عن طريق ريمون مارتان، أكثر مِن فهم الفلسفة العربيّة في القرن الثالث عشر، والذي ترجم «ضميمة العلم القديم» لابن رشد ترجمة أدبيّة، والذي اعتمد في كتابه الشهير «خنجر العقيدة ضدّ المسلمين واليهود» ضمن ما اعتمد على تهافت التهافت، ومعروف أنَّ القدّيس توما الأكويني اعتمد على القسم الأوّل «الخنجر» في تأليفه للخلاصة اللاهوتيّة»[٢].

وعندما يناقش القدّيس توما الأكويني فكرة الخلق؛ أي خلق الله للأشياء وفقًا لضرورة طبيعته، فإنّنا أيضًا هنا نجده متأثّرًا بالفلسفة الرشديّة. فهو؛ أي توما الأكويني، قد رأى ما رآه

1- Duhem Pm;Le système du monde; histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic: tones; iv et v pqries; 1916- 1917، p.432.

٢- محمود قاسم، نظريّة المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توما الأكويني، مكتبة الأنجلو المصريّة، د. ت، ص١٤٨ وما بعد.

ابن رشد حول مسألة الخلق المستمرّ «فالله يحفظ وجود الكائنات كلّها باستمرار، وهذا يعني استمرار فعله؛ أي إنَّ الخليقة تحتاج للاستمرار في الوجود لخالقها، فالإيمان والعقل يوجبان القول بأنَّ المخلوقات يحفظها الله في الوجود، ولتوضيح ذلك يجب أنْ يعتبر أنَّ شيئًا يحفظ مِن آخر على نحوين، أحدهما بالتبعيّة وبالعرض... والثاني بالأصالة والذات، وذلك متى كان المحفوظ متوقّفًا على الحافظ بحيث يمتنع وجوده مِن دونه، وبهذا الاعتبار تحتاج جميع المخلوقات إلى الحفظ الإلهي؛ لأنَّ وجود كلّ خليقة يتوقّف على الله، بحيث إنَّها ما لم تحفظ في الوجود بفعل القدرة الإلهيّة، لا يمكن حفظ وجودها في نفسها ولو دقيقة، بل تصير إلى العدم»[١].

كذلك يمكن أنْ نشير في سياق البحث حول أثر الفلسفة الإسلاميّة على الفلسفة المدرسيّة المسيحيّة وخصوصًا أثر الفلسفة الرشديّة، إلى موقف كلّ مِن ألبرت الكبير وتلميذه توما الأكويني مِن مشكلة النفس العاقلة، لنجد أنَّهما قد تأثّرا بشكل كبير بالفلسفة الرشديّة، وهنا أيضًا تبرز الفلسفة السينويّة كمشارك في هذا الأثر؛ أي إنَّ ألبرت الكبير وتوما الأكويني قد تأثّرا بكلّ مِن ابن رشد وابن سينا، حيث يذهب البعض إلى أنَّ «الحلّ الذي قدّمه ألبرت الكبير لمشكلة النفس، كان حلاًّ وسطًا بين موقف كلّ مِن ابن رشد وابن سينا، فالنفس عنده جوهر واحد، وإنْ كانت ذات قوى عديدة، فهي مبدأ للحياة النباتيّة والحسيّة والعقليّة على السواء. وهي متّحدة بالجسم بوساطة قوّتيهما الأوليّتين، وفي هذه الحالة هي صورة له، وتستمدّ منه صفة التفرّد. أمّا كمبدأ للحياة العقليّة، فهي مفارقة للجسم؛ لأنَّها لا تستطيع إدراك الكلّي بصفتها الشخصيّة»[٢].

وقد تأثّر ألبرت الكبير إلى حدّ واسع بأفكار ابن سينا فيما يتعلّق بقضيّة النفس، فنحن نجد لديه التعبير نفسه الذي قال به ابن سينا، وإنْ دلّ ذلك على شيء فهو يدلّ على أنَّ الفلسفة المدرسيّة مِن خلال أعلامها ممثّلة باللاهوتي الأكبر ألبرت الكبير، لم تجد بدًّا مِن الأخذ بتعاليم الفلاسفة المسلمين، وعلى رأسهم ابن سينا؛ ففي قضيّة النفس «كان ابن سينا يعتقد

١- توما الأكويني. الخلاصة اللاهوتيّة، الكتاب الأوّل، المجلّد الثاني، المطبعة الأدبيّة في بيروت، سنة ١٨٨٩، المبحث ١٠٤، الفصل الأوّل، ص٦٠١- ٦٠٢.

2- corce، la lute contra gen tiles a paris، p. 139.

أنَّ ثمّة وجهتي نظر بالنسبة للنفس وكليهما ممكن، فالنفس في حدّ ذاتها؛ أي مِن حيث ماهيتها، هي جوهر روحاني بسيط غير منقسم، وبالتالي غير فان، ومِن هذه الزاوية يكون تعريف أفلاطون هو المناسب تمامًا. أمّا لو نظر إليها مِن حيث علاقتها بالبدن الذي تحرّكه، فيمكننا القول إنَّ أوّل وظائفها وأهمّها هو أنَّها صورة البدن، ومِن هذه الزاوية يكون أرسطو هو الذي على حقّ، وتكون النفس هي صورة البدن الآلي ذي الحياة بالقوّة. وقد أخذ ألبرت الكبير بتعريف ابن سينا للنفس، وهو يدرك تمامًا الطابع المركّب الذي يتميّز به، ويعلم أنَّه يمثّل مجهودًا لا أمل فيه للتوفيق بين ما لا يمكن التوفيق بينه. وبالتالي، يرى ألبرت الكبير إذا كان الأمر هو تعريف النفس في حدّ ذاتها، فإنّنا نعتقد أنَّ أفلاطون كان على حقّ، أمّا إذا كان الأمر على العكس هو تعريفها باعتبارها صورة للبدن، فالحقّ يكون مع أرسطو»[١].

وعندما ينتقل ألبرت الكبير للحديث عن خلود النفس الفرديّة، فإنَّه لم يخرج مطلقًا خارج حدود التأويل الرشدي، هذا التأويل الذي بدأ يطغى على الفلسفة المدرسيّة، ولكنْ مع الحذر الشديد الذي حاول ألبرت نفسه أنْ يلتزم به، فهو كما قلنا لم يكن يتمتّع بالحريّة الفكريّة التي تمتّع بها ابن رشد، هذا بالإضافة إلى أنَّ ألبرت الكبير ظلّ ملتزمًا بالمهام المسيحيّة البابويّة، ومع ذلك فإنَّه قد حاول أنْ ينتقد المدرسيين المعاصرين له، وهو ما أوضحه رينان عندما أدرك بأنَّ ألبرت قد اتّفق مع الأرسطيّة الرشديّة وخالف المدرسيين مِن معاصريه؛ إذ يذهب رينان إلى أنَّ «ألبرت في أحد كتبه التي لا تمثّل تمامًا حقيقة فكره، ألا وهو في الإدراك، بأنَّ العقل الممكن عندما يستقبل كلّ المعقولات يكون قد اتّحد اتّحادًا قويًّا بالعقل الفعّال، وعندئذ يصبح الإنسان كاملاً وشبيهًا بالله بوجه ما، وتعتمد هذه الفكرة على فكرة أخرى (أرسطيّة رشديّة)، وهي أنَّ في العقل الفعّال العاقل والمعقول شيئًا واحدًا»[٢].

وبالمقابل، فإنّنا نجد أنَّ توما الأكويني، وهو تلميذ ألبرت الكبير، قد حاول أنْ يفنّد الفلسفة الرشديّة وقضاياها وأنْ يعتبرها مجرّد هرطقات، إلاّ أنَّ ذلك لم يكن أمرًا يسيرًا وسهلاً على توما الأكويني، فهو أيضًا لم يستطع أنْ يخرج مِن عباءة ابن رشد، حتّى وإنْ صوّر نفسه

1- Albert le grand; summa theologiae، it، tr، 12، qu، 69 d'apres Gilson; lesprit in philosophie medieval، tome I، p.184- 186 .

2- Renan; Averrots et faverrtisme، p. 133- 135.

بأنَّه المدافع عن العقيدة المسيحيّة والعدو اللدود للرشديّة، فهو أي توما الأكويني عندما عالج ماهية النفس، لجأ إلى الأرسطيّة الرشديّة عندما تحدّث عن الجوهر والصور الجوهريّة الوحيدة، وطبّقها على فكرة الإنسان، فهذه الفكرة هي فكرة «أرسطيّة - رشديّة أخرى تمسّك بها الأكويني، وهي أنَّه لا يمكن أنْ توجد في أيّ جوهر محسوس إلّا صورة جوهريّة واحدة. ومعروف أنَّ هذا المبدأ مِن المبادئ التي سيطرت على المدرسيين اللاتين، وبوجه خاصّ على القدّيس الأكويني الذي جعله عمادًا مِن أعمدة ميتافيزيقاه. إنَّ هذا المبدأ أرسطي في أساسه، إلّا أنَّ ابن رشد هو الذي بلوره في نظريّة كاملة، فأخذ بها الأكويني معتقدًا أنَّها كلّية مِن وضع أرسطو»[١].

هكذا نجد أنَّ الفلسفة المدرسيّة قد تأثّرت بشكل كبير بالفلسفة الإسلاميّة، وتحديدًا بكلّ مِن الفيلسوف ابن رشد والفيلسوف ابن سينا، وصحيح أنَّ أقطاب الفلسفة المدرسيّة الكبار، مثل ألبرت الكبير وتوما الأكويني، قد حاولوا أنْ يظهروا أنفسهم على أنَّهم مختلفين مع ابن رشد ومع ابن سينا، ولكنّهم في الحقيقة كانوا قد تأثّروا بهما أشدّ تأثير، هذا علاوة على أنَّ المناخ الفكري والثقافي والفلسفي الذي كان سائدًا في أوروبا العصور الوسطى، لم يكن ليسمح لأفكار ابن رشد وابن سينا أنْ تتسرّب إلى العقيدة المسيحيّة، ممّا جعل هؤلاء؛ أي ألبرت الكبير وتوما الأكويني، يخضعان للضغط المستمرّ مِن قبل حماة الكنيسة، والذين حاولوا أنْ يؤكّدوا على ضرورة رفض الأرسطيّة العربيّة مِن خلال رفض الفلسفة الرشديّة. وانطلاقًا مِن ذلك، يمكن أنْ نقول إنَّ كلّ مِن ألبرت الكبير وتوما الأكويني قد حاولا أنْ يبحثا عن تلفيقات لكلّ مِن اللاهوت والفلسفة العربيّة معًا، ممّا يعني أنَّ الفلسفة المدرسيّة قد عانت مِن مأزق كبير بين رغبتها بجعل الفلسفة خادمة للاهوت، وفي الوقت نفسه رغبتها في عدم الانصياع الكامل لهذه الفلسفة ورفضها التام للفلسفة العربيّة التي استندت بشكل مباشر إلى الفلسفة الأرسطيّة المشّائيّة.

1- Duhem; Le system du monde، Tomiv; p. 538.

الخاتمة والاستنتاجات

لقد مثّلت العلاقة بين الفلسفة والدين صلب التعليم المدرسي المسيحي، وبالتالي فإنَّ الفلسفة المدرسيّة قد حاولت أنْ تخوض في غمار الفلسفة بحثًا عن حلول عقليّة للعقيدة المسيحيّة؛ فنجدها قد عاشت مراحل مختلفة استطاعت في بعض هذه المراحل أنْ تظهر نفسها بالشكل الفلسفي العقلي مِن أجل تبرير العقيدة، وفي مراحل أخرى نجدها قد ارتدّت إلى الوراء، رافضة الفلسفة، وباحثة عن طرق أخرى مِن أجل تدعيم العقيدة المسيحيّة. وانطلاقًا مِن ذلك يمكن الوصول إلى استنتاجات مختلفة منها:

تبدو مشكلة العقل في الفلسفة المدرسيّة مشكلة متأصّلة بين ميداني الوحي والفلسفة.

لم يستطع الفلاسفة المدرسيّون أنْ يؤكّدوا اعتمادهم المطلق على العقل طالما أنَّهم لم يكونوا قادرين على الفصل بين الفلسفي واللاهوتي.

إنَّ مشكلة الفلسفة المدرسيّة انحصرت في إمكانيّة تقديم العقل بإطار لاهوتي، وهو ما أدّى إلى العجز عن تبرير العقيدة المسيحيّة عقليًّا.

إنَّ الاتّفاق بين الإيمان والعقل لم يستطع أنْ يقود إلى إيجاد حقائق عقليّة؛ لأنَّ الإيمان الموجود دومًا عند الفيلسوف الاسكولائي المدرسي، لا يسمح له بالخلاص مِن مشكلة العلاقة بين العقل والإيمان.

إنَّ الحجج التي قدّمها الفلاسفة المدرسيّون لم ترتقِ إلى مستوى إيجاد علاقة واضحة بين الفلسفة والدين.

إنَّ النتيجة النهائيّة المتعلّقة بوجود المنطق في الفلسفة، لطالما هدّد إنكار المسيحيّة بوصفها عقيدة دينيّة معتمدة على الإيمان.

قائمة المصادر والمراجع

١. إدوار جونو. الفلسفة الوسيطيّة. ت: علي زيعور، دار الأندلس، بيروت، ط١، ١٩٧٥.

٢. إميل برهييه. تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ج٣، د.ت.

٣. إتين جلسون. روح الفلسفة المسيحيّة، ت: إمام عبد الفتّاح إمام، مكتبة مدبولي، الكويت، ط٣، د.ت.

٤. توما الأكويني. الخلاصة اللاهوتيّة، الكتاب الأوّل، المجلّد الثاني، المطبعة الأدبيّة في بيروت، سنة ١٨٨٩.

٥. طيب تيزيني، غسان فينانس. تاريخ الفلسفة القديمة والوسيطة، منشورات جامعة دمشق، دمشق، ٢٠٠٠.

٦. عبد الرحمن بدوي. فلسفة العصور الوسطى، دار القلم، بيروت، ط٣، ١٩٧٩.

٧. كامل محمّد محمّد عويضة. الفلسفة المسيحيّة في العصور الوسطى، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ١٩٩٣.

٨. -محمود قاسم. نظريّة المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توما الأكويني، مكتبة الأنجلو، د.ت.

٩. ولتر ستيس. تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ت: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٤.

10. theory. Lintretien sur la philosophie munlmane et ia culture francaise.

11. van Stecenberghen(f); Aristo en occident(les origins de l'aristotelisme parisien، Louvain، 1946.

12. DE vaux (Carra); Mauritus Hispanus، le mohametan d' Espagne، dans Re vue des seiecnces philosophiques et theologiques 21 eme annee، paris، 1932.

13. Albert le Grand comm. In Epist. 9B. Diou. Areop. 7، 2 cile par copleston; la philosophie medieval.

14. Albert le Grand comm; Metaphysica، lib xi، tract 3 chap. Vti، cite par Dubem; le sys- leme du monde، tome.

15. Albert le grand; summa theologiae، it، tr، 12، qu، 69 d'apres Gilson; lesprit in philosophie medieval، tome I.

16. Duhem Pm; Le système du monde; histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic: tones; iv et v pqries; 1916- 1917.

علاقة الفلسفة بالدين في العصر الوسيط الأوروبي
ثنائيّة الشرخ الدائم

نعيمة إدريس[١]

مقدّمة

كان للصراع عبر التاريخ الأوروبي والغربي عمومًا بين الدين والفلسفة إفرازات تحوّلت لإشكالات معرفيّة لها نظامها المتميّز، سواء مِن ناحية التصوّرات والمفاهيم المستخدمة أو مِن ناحية المنهج أو النتائج المتوصّل إليها.

هذه الإشكالات عمّقت مِن هوّة الخلاف بينهما، ومِن ثَمَّ يمكن عدّها أسبابًا أيضًا إلى جانب كونها آثارًا نتجت وتوضّحت مِن خلال النقاشات التي كانت دائرة بين أنصار الفلسفة مِن جهة وأنصار الدين مِن جهة ثانية، أو الذين عملوا على التوفيق بين الدين والفلسفة. ويمكننا حصر أهمّ أسباب الاختلاف في إشكاليّتين أساسيّتين هما:

الأولى: طبيعة العلاقة بين الدين والعقل الممثّل مِن الفلسفة تحديدًا، العلاقة بينهما بمختلف الأشكال التي عرفتها أدّت إلى طمس وتشويه الحقيقة في كثير مِن الأحيان بدل توضيحها، نتيجة تسلّط أحدهما على الآخر واحتكاره للمعرفة والحقيقة.

الثانية: وتتمثّل في إشكاليّة التأويل والتقيّد بالنصّ، والتي تتحدّد تبعًا للإشكاليّة الأولى.

هذا يقودنا للحديث ببعض التفصيل عن الفلسفة والدين ابتداء قبل الخوض في تفاصيل موضوع بحثنا.

١- أستاذ في المدرسة العليا للأساتذة آسيا جبار، قسنطينة، الجزائر.

أوّلًا: لماذا الحديث عن العلاقة بين الفلسفة والدين؟

منذ أنْ وجدت الفلسفة حاولت أنْ تقدّم تفسيراً شاملاً للكون والحياة والإنسان باعتبارها أمًّا للعلوم، وهذا لا يعدّ إشكالاً، لكنَّ المشكل يبرز عندما تقدّم الفلسفة إجابات تختلف في جوهرها عمّا قدّمه الوحي الإلهي أو الدين الذي نؤمن به، وعلى سبيل المثال: قالت الفلسفة اليونانيّة بقدم العالم، بينما الأديان السماويّة قالت بقديم واحد هو الله سبحانه وتعالى، وأنّ العالم محدث مخلوق مِن عدم. فهذا التفسير يستدعي وجود خلافات بين الطرفين، بحيث كلّ واحد منهما يحاول الدفاع عن وجهة نظره انطلاقًا مِن معطياته العقليّة، أو الإيمانيّة الدينيّة، أو العقليّة الدينيّة على حدّ سواء، ممّا يؤدّي إلى خلق موقف صدام تختلف نتائجه حسب الإمكانيّات المتوفّرة والظروف المناسبة لكلّ منهما، مِن قوّة حجّة وإقناع أو مؤازرة السلطة السياسيّة، إلى غير ذلك مِن العوامل التي تجعل كفّة أحدهما تعلو على الآخر، وقد يحدث أنْ يسود بينهما تقارب وانسجام كما شهدته بعض الفترات التاريخيّة على الصعيدين المسيحي والإسلامي.

لكن المؤكّد أنّ الاختلاف بين الدين والفلسفة لم يعرف وجودًا حقيقيًّا إلّا مع الأديان السماويّة؛ لأنَّ الأديان الوضعيّة، والبدائيّة خاصّة منها، مِن غير الممكن أنْ تكون في موقف تصادم فعلي مع الفلسفة أو العقل عمومًا؛ لأنّها غير مؤهّلة لذلك، بل حتّى وإنْ «قام فلاسفة في ظلّ هذا الوضع الديني البدائي، وأخذوا على عاتقهم وضع الخطوط العامّة التي تحدّد البيئة البشريّة على هدى قواعد تقوم على العقل، تدمغ أمرًا بأنّه «حقّ» والآخر بأنّه «زيف»، إنْ حدث هذا، فلن يقع صدام بين العقل والدين طالما بقي الفيلسوف يقوم بواجباته الدينيّة المتوارثة، وليس ثمّة في فلسفته ما يمنعه عن القيام بها... وهكذا واجهت الفلسفة والدين البدائي أحدهما الآخر دون أنْ يتصادما»[١].

لكنَّ هذا الوضع سرعان ما يتغيّر بظهور الأديان السماويّة، والتي أصبح لها أتباعها المؤمنون بها، كما أصبح البحث عن الحقيقة مطلبًا لا يقتصر على رجل الفلسفة فقط؛ لأنَّ المشتغل بالدين له أيضًا حقيقته التي يؤمن بها ويدافع عنها. وبهذا شكلّت الحقيقة هدفًا

١- أرنولد توينبي: مختصر دراسة التاريخ، ج٢، ترجمة: فؤاد محمّد شبل، الإدارة الثقافيّة في جامعة الدول العربيّة، ط الثانية، ١٩٦٧، ص١٧٦.

تتجاذبه آراء الفلاسفة ورجال الدين على حدّ سواء، رغم أنّه لا يمكن الفصل كلّيّة بينهما نظرًا للتداخل الموجود بينهما، فالفلسفة المسيحيّة نشأت على أساس الدين المسيحي، والشيء نفسه يقال عن الفلسفة الإسلاميّة، بل وحتّى الفلسفة اليونانيّة أخذت عن الديانات الوثنيّة والشرقيّة التي كانت سائدة، والعكس صحيح أيضًا. فالمسيحيّة تشرّبت كثيرًا مِن منابع الأفلاطونيّة؛ أي إنَّ الأديان كثيرًا ما تتولّد عن فلسفات والعكس صحيح، وربمّا أحسن مثال نسوقه هو البوذيّة، فسرعان ما أعجب الناس بتعاليم بوذا وأفكاره، وتحوّل الإعجاب إلى تأسيس مذهب ديني له الملايين مِن الأتباع.

المهمّ أنّه رغم هذا التداخل بين الفلسفة والدين، إلاّ أنَّ المتّفق عليه أنَّ التّعارض بينهما وجد ومازال موجودًا، وأنَّ الحقيقة أصبحت «مجالاً ذهنيًّا تختلف فيه الآراء، فهناك سلطانان مستقلاّن أحدهما عن الآخر»[١]: سلطان الوحي الإلهي وسلطان العقل الإنساني، وكلاهما يحاول السيطرة على الآخر وتقديم تفسيره على أنّه الحقيقة المطلقة، ممّا أدّى إلى خلق إشكاليّة العلاقة بين العقل والنقل، والتي طبعت الفكر الإنساني في كثير مِن إنتاجاته، وكتبت فيها مئات المجلّدات مِن طرف كبار المفكّرين والفلاسفة، خاصّة على الصعيدين المسيحي والإسلامي.

لكنّ السؤال الذي يطرح نفسه ويقود إلى أسئلة أخرى: **هل يتعارض العقل منتج الفلسفة مع الدين فعلاً؟ هذا التعارض يعود لاختلاف طبيعة الدين عن طبيعة العقل ممّا يؤدّي إلى عدم وجود إمكانيّة اللقاء بينهما؟ أم أنَّ أسباب التعارض الموجودة سطحيّة فقط تعود لسوء فهم متبادل بينهما، وأنَّ في الحقيقة لا وجود لأيّ سبب موضوعي يبرّر الصراع الذي وجد بين الدين والعقل ولمدّة قرون وأجيال؟**

هذا ما نحاول الإجابة عنه مِن خلال تحديد عمل كلّ مِن العقل والدين وأشكال العلاقة بينهما.

١. دور العقل

العقل، الصفة الجوهريّة التي يتميّز بها الإنسان عن سائر المخلوقات، العقل الذي طبع

١- أرنولد توينبي: مختصر دراسة التاريخ، م.س، ص١٧٦.

ويطبع كلّ ما أنتجه الإنسان وأبدعه، ترى هل هو قائم بذاته؟ مستقلّ بمواقفه بحيث لا يستمدّ شيئًا مِن غير نفسه، بما في ذلك المعرفة التي يمدّنا بها الوحي الإلهي، أم هو غير ذلك؟

للإجابة عن هذا السؤال، فإنّنا نرجع إلى طبيعة العقل وعمله مِن خلال واقع ممارسته. مِن حيث المبدأ؛ العقل حرّ لا تحدّه حدود، وهو ما يبدو لنا مِن الوهلة الأولى عندما نتأمّل فطرة العقل المنطلقة، فالعقل يعتبر «بفطرته حرًّا ما اتّسع للحريّة تصوّره ومدّت تجارب صاحبه، فإنّه نزّاع بطبيعته إلى إذاعة ما ينتهي إليه مِن وجوه النظر، فإنْ صدّ نزوعه عائق، ضاق به ونزع إلى مقاومته، وربّما استشهد صاحبه في سبيل ذلك»[١]، وهذا صحيح؛ لأنَّ تاريخ الإنسان ومقاومة العقل لمختلف ظروف الاضطهاد والإقصاء ومصادرة الآراء الحرّة يشهد على ذلك.

لكنَّ العقل ليس دائمًا في موقف حريّة ودفاع عن الرأي ومقاومة، بل نجده أيضًا «بفطرته نزّاع إلى الكسل حريص على أنْ يبذل مِن ذاته أقلّ جهد ممكن، ثمّ عامر بمعتقدات تسلّلت إليه خفية أو جهارًا، واستقرّ الكثير منها في ذاته اللاّواعية وتدعم كيانها»[٢]. وهذا صحيح أيضًا يثبته التاريخ والواقع أيضًا، فقد عمّرت الخرافات قرونًا طويلة، وكان مَنْ يحاول التمرّد عليها يجابه بالرّدع حتّى وإنْ كان صاحب حقّ، فالإنسان ليس بالكائن العاقل فقط، بل بالجاهل أيضًا، وجهله وقف حاجزًا أمام نور الحقيقة، لكنْ مهما كثر تعداد الفئة الجاهلة، فإنّ انتصار الفئة المفكّرة العاقلة هو السائد، ومنطق العقل السليم له كلّ الأحقيّة والشرعيّة الآن، ولكنْ قبل أنْ يحصل على مكانته المستحقّة، عانى الأمرين؛ فالجهل كان يعيقه ويكبّله بالاستكانة إلى العجز والكسل. ومِن بين العوائق التي كبّلت العقل وحجبت عنه نور الحقيقة، نجد عامل الدّين، فهل يستنتج مِن هذا أنَّ الدّين أو السلوك المتديّن يضادّ العقل ولا يلتقي معه؟

٢. دور الدين

نحاول بداية التعرّف على معنى الدين مِن الناحية اللغويّة، وبما أنَّ البحث في سياق الحضارة الغربيّة نبدأ باللغة الأجنبيّة. في الفرنسيّة **Religion**، وفي الإنجليزيّة **Religio**، وفي اللاتينيّة **Religio**، اشتقاق مجادل فيه، يشتقّ معظم القدماء «**كلاكتانس**»، «**أوغسطين**»، «**سرفيوس**»، الدين **Religio** مِن **Religare** ويرون فيه فكرة الربط: سواء الربط الواجب تجاه

١- توفيق الطويل: قصّة النزاع بين الدين والفلسفة، مكتبة مصر، الطبعة الثانية، ١٩٥٨، ص٢٣.

٢- توفيق الطويل: قصّة النزاع بين الدين والفلسفة، م.س، ص٢٣.

بعض الممارسات أو الربط الجامع بين الناس، أو بين البشر والآلهة . ومِن ناحية أخرى يشتقّ الخطيب الروماني «**شيشرون**» الكلمة مِن **Relire** بمعنى تحديد الرؤية بدقّة. وبمعنى عام تبدو كلمة **Religio** أنَّها تعني في اللاتينيّة: الإحساس المصحوب بخوف وتأنيب ضمير بواجب ما تجاه الآلهة[١].

ما نلاحظه مِن هذه التعريفات أنَّ الدين يتمّيز بالطابع الإلزامي مِن خلال الشعائر التي يقوم بها الأفراد تجاه ما يعبدون مِن آلهة نتيجة الخوف مِن غضبها، وهذا ما يخلق حسب «**شيشرون**» نظرة واضحة محدّدة تجاه دين معيّن.

أمّا في اللغة العربيّة، فإنَّ كلمة دين تعني: **العادة، والحال، والسيرة، والسياسة، والرأي، والحكم والطاعة، والجزاء، ومنه مالك يوم الدين؛ أي يوم الحساب، وكما تدين تدان**، وهذه المعاني حصرها «**الرازي**» في تعريفه فقال:

الدين بالكسر: العادة والشأن، ودانه يدينه دينًا بالكسر أذلّه واستعبده، فدان، وفي الحديث: «الكيّس مَنْ دان نفسه وعمل لما بعد الموت»، والدين أيضًا الجزاء والمكافأة، يقال: دان يدينه دينًا أي جازاه. يقال: كما تدين تدان؛ أي كما تجازي تجازى بفعلك وبحسب ما عملت، وقوله تعالى: «إنّا لمدينون» أي مجزيّون محاسبون، ومنه الديّان في صفة الله تعالى، والمدين العبد. والدين أيضًا الطاعة نقول: «دان له دينًا» أي أطاعه [كما في قوله تعالى في حكاية يوسف وأخيه عليهما السلام «كذلك كدنا ليوسف ما كان ليأخذ أخاه في دين الملك» أي في طاعة الملك وشريعته] ومنه الدين، والجمع الأديان[٢].

هذا لغة، أمّا اصطلاحًا، فمِن بين التعريفات التي قدّمها الفكر الإسلامي نجد تعريف الجرجاني (٧٤٠هـ/ ٨١٦هـ)، إذ يقول عن الدين:

هو «**وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول**ﷺ»[٣]

نفهم مِن هذا التعريف أنَّ «**الجرجاني**» اعتبر الدين وحيًا مِن عند الله يبلغه لرسوله،

١- لالاند أندريه: الموسوعة الفلسفيّة، مج٣، ترجمة: خليل أحمد خليل، بيروت، منشورات عويدات، ٢٠٠١ م، ط٢، ص١٢٠٣ - ١٢٠٤ .

٢- الرازي محمّد بن أبي بكر بن عبد القادر: مختار الصحاح، ص٢١٨ .

٣- الجرجاني: التعريفات، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، ط ١، ص١٠٩ .

ويؤمن به ذوو الألباب. ومنه نستنتج أنَّ الدين أساسه الوجدان، وللعقل دور فيه. لكنْ نلاحظ أنَّ **الجرجاني** قصر تعريفه للدين على جانب واحد، وهو الدين الإلهي السماوي دون الدين الوضعي، كما أنَّه قصر تعريفه للدين على الدين الإسلامي دون الأديان السماويّة الأخرى. وهذا ما يدفعنا إلى تقديم تعريف آخر للدين يتعرّض للنوعين معًا الدين السماوي والوضعي، وهو كالآتي: «**هو الاعتقاد بقيم يقدّسها المتديّن، وهو على نوعين متضادّين مِن حيث المصدر: أديان إلهيّة سماويّة تتلقّى الوحي مِن الله بواسطة رسله [كما هو الحال بالنسبة لديانات التوحيد الثلاث: اليهوديّة، والمسيحيّة والإسلام، رغم ما بين هاته الديانات مِن اختلاف] وأديان وضعيّة أرضيّة تقوم على أفكار الأفراد وميولهم [أي الديانات التي نشأت على يد مجموعة مِن الحكماء والكهنة كما هو الحال مع: البوذيّة التي تنسب للحكيم بوذا، والكونفوشيوسيّة المنسوبة للحكيم كونفوشيوس، أو الطاويّة المنسوبة إلى الفيلسوف لاو تسوا، أو الزرادشتيّة التي تعود إلى صاحبها زرادشت]**»[١].

ومِن بين التعريفات التي ساقها «**ابن رشد**» (**١١٢٦-١١٩٨م**) للشريعة (الدين) في كتابه «**فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة مِن الاتصال**»، إذ يقول: «وإذا تقرّر هذا كلّه، وكنّا نعتقد معاشر المسلمين أنَّ شريعتنا هذه الإلهيّة (...) التي هي المعرفة بالله عزّ وجل وبمخلوقاته، فإنَّ ذلك متقرّر عند كلّ مسلم مِن الطريق الذي اقتضته جبلّته وطبيعته مِن التصديق»[٢].

في هذا التعريف حاول ابن رشد أنْ يبيّن أنَّ كلّ الناس فطروا على الإيمان بالله وبشريعته، ولكنّهم اختلفوا في طريق التصديق به، فمنهم مَنْ يصدّق بالأقاويل الخطابيّة، ومنهم مَنْ يصدّق بالبرهان، ومنهم مَن يصدّق بالأقاويل الجدليّة.

ومِن التعاريف الإسلاميّة المعاصرة، والتي نقّبت كثيراً عن معنى الدين، ما ذكره دراز بعد أنْ عرض التعاريف اللغويّة للدين -والتي سبق أنْ أحلنا على بعضها- يذكر ملاحظة مهمّة، بأنَّ المعاجم والقواميس وضعت لضبط الألفاظ لا لتحديد المعاني، وأنَّ مهمّتها هي تقويم اللّسان لا تثقيف الجنان، فإذا رجعنا إلى القاموس المحيط أو لسان العرب أو غيرهما يضلّ

١- مغنيّة محمّد جواد: مذاهب فلسفيّة وقاموس مصطلحات، بيروت، دار الجواد، ص٤٠.

٢- ابن رشد أبو الوليد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة مِن الاتصال، القاهرة، دار المعارف، ط٣، ص٣٠.

في بيداء ويخيّل إلينا أنّ هذه الكلمة الواحدة تصحّ أنْ تستعمل فيما شئت مِن المعاني، فالدين هو الملك، وهو الخدمة، وهو العزّ، وهو الذلّ، هو العبادة، هو السلطان، وهو القهر، وهو الخضوع والتدلّل، هو المعصية، هو الطاعة، وهو التوحيد، وهو الإسلام.

ويرى دراز أنّ وراء هذا الاختلاف نجد تقاربًا شديدًا بل صلة تامّة في جوهر المعنى، إذ يقول: «فهذه المعاني تعود في نهاية الأمر إلى معان تكون متلازمة، فهذا معناه أنّ كلمة الدين تؤخذ تارة مِن فعل متعدٍّ بنفسه «دانه يدينه»، وتارة مِن فعل متعدٍّ باللام «دان له»، وتارة مِن فعل متعدٍّ بالباء «دان به»، وباختلاف الاشتقاق تختلف الصورة المعنويّة التي تعطيها الصيغة»[١]. ليصل دراز إلى نتيجة حول هذه التعاريف اللّغويّة، حيث يقول في كتابه الدين: «إنَّ كلمة الدين عند العرب تشير إلى علاقة بين طرفين يعظّم أحدهما الآخر ويخضع له، فإذا وصف بها الطرف الأوّل كانت خضوعًا وانقيادًا، وإذا وصف بها الطرف الثاني كانت أمرًا وسلطانًا وحكمًا وإلزامًا، وإذا نظر بها إلى الرباط الجامع بين الطرفين، كانت هي الدستور المنظّم لتلك العلاقة أو المظهر الذي يعبرّ عنه[٢]». حيث يرى دراز في هذا التعريف أنَّ الدين هو علاقة بين طرفين، وهما اللّه والفرد المسلم، والعلاقة بينهما هي علاقة إلزام. أمّا عن لفظ الدين الذي يستعمل في تاريخ الأديان، له معنيان أحدهما الحالة النفسيّة التي نسمّيها التديّن، والآخر تلك الحقيقة الخارجيّة التي يمكن الرجوع إليها في العادات الخارجيّة أو الآثار الخالدة أو الروايات المأثورة، ومعناها جملة المبادئ التي تدين بها أمّة مِن الأمم اعتقادًا أو عملاً[٣].

بعد أنْ تناول دراز كلّ هذه التحليلات الاشتقاقيّة للفظ الدين يقول: «إنَّ كلّ هذه التحليلات إنمَّا تكشف لنا عن جذر المعنى وأصله في اللّغة، ولا تصوّر لنا حقيقة واضحة وافية كما هي في عرف النّاس واصطلاحاتهم»[٤]. يقصد دراز مِن قوله هذا أنَّ هناك اختلافًا بين معنى اللّفظ في اللّغة، وما هو متواضع عنه عند الناس، فنجد ذلك المعنى بعيدًا كلّ البعد عمّا يفهمه الناس، فهناك مسافة بين المعنى اللّغوي والمعنى العرفي، فليس كلّ خضوع وانقياد

١- ابن رشد أبو الوليد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة مِن الاتصال، القاهرة، دار المعارف، ط٣، ص٣٠.

٢- محمّد عبد اللّه دراز، الدين، ص٣١.

٣- م.ن، ص٣٢.

٤- م.ن، ص٣٣.

يسمّى في العرف تديّنًا، فخضوع المغلوب للغالب، وطاعة الولد لوالده، وتعظيم المرؤوس لرئيسه، كلّ أولئك قد يكون مِن معدن آخر غير معدن الدين، كما أنّه ليس كلّ رأي ومذهب ولا كلّ سيرة وخلق يسمّى دينًا.

يعرض دراز بعض التعريفات التي سبقه إليها العلماء، سواء منها ما وضعه الإسلاميّون لكلمة الدين، أو ما وضعه الغربيّون للكلمة التي تقابلها، وهي كلمة «religion»[١].

الإسلاميّون قد اشتهر عندهم تعريف الدين بأنّه وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم إلى الصلاح في الحال، والفلاح في المآل، ويمكن تلخيصه بأنْ نقول الدين وضع إلهي يرشد إلى الحقّ في الاعتقادات، وإلى الخير في السلوك والمعاملات. ويعلّق دراز على هذه التعاريف بأنّها حصرت مسمّى الدين في نطاق الأديان الصحيحة المستندة إلى الوحي السماوي، وهي التي تتّخذ معبودًا واحدًا، هو الخالق المهيمن على كلّ شيء.

مِن جهة أخرى يقدّم نقدًا للتعاريف الاجتماعيّة، ويشير إلى مؤاخذة مهمّة في تعريف «دوركايم»، وهي أنَّه لم يعتبر مِن القدسيّة الدينيّة سوى جانبها العملي (السلبي)، وهو تحريمها لبعض الأشياء، والتحذير مِن مباشرتها والدنوّ منها، وقد فاته أنَّ المنع مِن لمس شيء ما ليس دائمًا دليل قدسيّته، بل قد يكون على الضدّ دليل ما فيه مِن خبث ورجس، كما فاته أنّ الشعائر العمليّة في كلّ نحلة يجب أنْ تكون ترجمته كاملة لعقائدها، فإذا كان التقديس هو مِن أحد جانبيه تنزيهًا عن العيوب والنقائص، فهو مِن الجانب الآخر وصف بالجميل والكمال.

والمؤكّد أنَّ هناك اختلافًا بين تعريفات الغربيين وتعريفات العلماء المسلمين، فالدين عند علماء الغرب خاضع لنظرة الشخص إلى ما يعتقد ويقتنع به، بينما هو عند علماء المسلمين نابع مِن مفهوم الدين نفسه. كذلك عند علماء الغرب نجد أنَّ الدين هو عقيدة الفلاسفة والعلماء الخاصّة كما هو الحال عند «**هربرت سبنسر**» و«**إدوارد تايلور**»، فما لا يمكن تصوّره عند سبنسر يجعل الدين المسيحي يفرض على معتنقيه الإيمان بأشياء لا يقبلها العقل، ولا يمكن للذهن أنْ يتصوّرها، وهذا ما يقلّل مِن مصداقيّة هذه الديانة إذا نظر إليها بهذا المفهوم.

١- محمّد عبد اللّه دراز، الدين، ص٣٣.

في حين أنَّ «**تايلور**» يشترط الإيمان بموجودات روحيّة لم نتبيّن كنهها ولا المقصود بها، وهذا ما أثار مشكلة «**هل حقًّا لا يبدأ الدين إلّا إذا ظهرت فكرة الإله؟** معلوم أنَّ «**دوركايم**» **نظر** مثلاً إلى أنَّ هذا التحديد غير صحيح؛ إذ إنَّ هناك أديانًا متعدّدة لا آلهة لها، منها **البوذيّة** كما سبق وأنْ أشرنا.

كذلك نلاحظ أنَّ مِن التعريفات التي ركّزت على جانب واحد وتركت بقيّة الجوانب، تركّز مرّة على **الإيمان بالآلهة**، وتارة أخرى على **الأخلاق**، وثالثة على **الشعور والعاطفة**؛ أي إنَّ بعضها يهتمّ بالجانب **الموضوعي للدين** الذي يتمثّل في وجود إله، في حين أنَّ بعضها الآخر يركّز على **الجانب الذاتي** المتمثّل في أخلاق الإنسان ومشاعره[١].

ومِن كلّ ما تقدّم نستنتج أنَّ السبب الأوّل في اختلاف هاته التعريفات للدين، أنَّ التديّن ظاهرة معقّدة ومتشابكة وأكثر شمولاً لجوانب عديدة مِن أنْ يعرَّف تعريفًا مختصرًا مجملاً لكلّ الجوانب، والسبب الثاني يعود إلى اختلاف الأديان.

وعموما نجد أنَّ الدين أو السلوك المتديّن عُرف منذ وجود الإنسان بألوان وطقوس مختلفة، لهذا اعتبره علماء الاجتماع ظاهرة اجتماعيّة لازمت الإنسان منذ وجوده إلى يومنا هذا. فاتّجاه النفس إلى الاعتقاد في الله أو في أيّ شيء آخر على أنَّه خارق له قدرات غير محدودة، أمر معروف في تاريخ الإنسان وعلاقته بالأديان الوضعيّة أو السماويّة؛ إذ الإيمان بهذه القوّة وردّ الحوادث الطبيعيّة والبشريّة إليها أمر طبيعي عند كثير مِن البشر. وهنا كانت نقطة الاختلاف الأولى مع الفلسفة -والعلم فيما بعد- التي تحاول إيجاد الأسباب المباشرة للظواهر، في حين الدين يبحث كما تبحث الفلسفة «في الكون والأشياء، ولكنْ مِن حيث أنَّها مخلوقات صادرة عن خالق أو إله»[٢]. وهذا هو التفسير الذي يرفضه أنصار العقل -غير المؤمن- باعتباره عائقًا وعاملاً لتجهيل الإنسان. هذا ما أثار صراعًا بينهما عرف تداخلاً غير مقصود؛ إذ لجأ كلّ طرف إلى استخدام أدوات الآخر للتدليل على صحّة رأيه، فاستغلّ الدين لخدمة الفلسفة والدفاع عنها، كما استغلّت الأساليب الفلسفيّة للدفاع عن الدين. لكنْ يوجد مَن يرفض هذا الاتّصال والتّداخل، إذ نجد بعض «العقليين الذين يقولون بأنّ

١- إمام عبد الفتّاح إمام: أفكار ومواقف، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٩٦، ط١، ص١٧٣.

٢- يحيى هويدي: مقدّمة في الفلسفة العامّة، دار النهضة العربيّة، القاهرة، ط٧، ١٩٧٢، ص٢٠.

الدين يقوم على اللاّعقلي، بينما تقوم الفلسفة على ما هو عقلي، ولهذا لا يمكن أنْ نجعل الفلسفة تستعين بالدين دون أنْ يكون في ذلك خطر على الفلسفة نفسها، إذ مِن المستحيل أنْ نجمع بين اللاّعقلي والعقلي»[١]، فما الدّين إلاّ صورة للتزمّت والرجعيّة. وبالرغم ما يوجد في هذه النظرة مِن صحّة وموضوعيّة بالنسبة للعالم المسيحي الذي اضطهد الدين فيه العقل وعرقله، إلاّ أنَّ هذه النظرة تحتاج إلى رويّة بحيث يجب التمييز بين أمرين هما: الدين والسلطة الدينيّة.

إنَّ الدين عمومًا لا يمكن أنْ يكون مصدرًا للاضطهاد، والمؤكّد أنّ الكثير مِن الدارسين يتّفق مع هذه النظرة المحلّلة للاضطهاد الديني، مثلاً نجد توفيق الطويل يقول: «مِن هنا كان بيوري على حقّ، حين ردّ في كتابه عن «تاريخ حريّة الفكر» أكبر نصيب في تبعة هذا الاضطهاد الآثم إلى «السلطة الزمنيّة» التي تهيّأت لرجل الإكليروس ومكّنتهم مِن اجتياح خصومهم ومحاولة القضاء على آرائهم... وصدق أندرو ديكسون وايت حين عرض في سفره الضخم بمجلّديه عن تاريخ النزاع بين «اللاهوت» و«العلم» إلى ردّ النزاع بين الإيمان والعقل إلى اللاّهوت المتعسّف، وليس إلى الدين السمح، فبرّئت ساحة الدين مِن آثام غلاة المتعصّبين مِن رجاله»[٢].

مِن هنا لا يجب أنْ يسمح بأخطاء البشر في الدين والإيمان، والتأكيد على النظرة الخاطئة التي تساوي بين الدين والسلطة الدينيّة، أو بين الدين الذي أنزل على المسيح عليه السلام وبين اللاّهوت الكنسي. كذلك إنّ الاختلاف بين الفلسفة والدين وارد لا محالة، ومِن العبث إنكاره، لكنّه ليس الاختلاف الذي يستلزم أو يبرّر التعصّب والاضطهاد، فقط علينا أنْ نفصل بين حدود العقل وحدود الإيمان، فلكلّ مجاله واختصاصه وحقيقته، يلتقيان في أمور ويختلفان في أخرى، والاختلاف لا يترجم ضرورة إلى صراع وتضادّ، بل يهدف إلى تحديد صلاحيات كلّ منهما، مِن دون اللجوء إلى توفيق شامل بينهما، توفيق زائف جرّ مِن ورائه الكثير مِن المشكلات.

لكنْ كيف كانت طبيعة العلاقة بين الفلسفة والدين عبر مراحل التاريخ الغربي، أو لنكن

١- عبد الرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات، دار الأرقم، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩، ص١.

٢- توفيق الطويل: قصّة النزاع بين الدين والفلسفة، مِن مقدّمة ط١، ص١٠.

أكثر دقّة؛ كيف كانت العلاقة بينهما في العصور الوسطى مِن تاريخ أوروبا تحديدًا؟ هذا ما نحاول الوقوف عليه.

ثانيًا- نظرة تاريخيّة عن علاقة الفلسفة بالدين

ربمّا يطرح التساؤل لماذا هذه النظرة التاريخيّة، والذي يهمّ هو تحليل العلاقة الخاصّة بالدين المسيحي والفلسفة في العصور الوسطى، لكنْ مِن الضروري معرفة أنّ المسيحيّة تعرّضت لتأثير آراء وتيّارات فلسفيّة كثيرة، وهذا أثّر عليها في علاقتها هذه، فمِن الضروري العودة إلى جذور العلاقة لفهم التطوّرات اللاّحقة.

العلاقة بين الفلسفة والدين عند اليونان

الطابع العام الذي يغلب هو حريّة فكر تمتّع بها الشعب اليوناني، ديمقراطيّة على الصعيد السياسي والديني والأخلاقي، وفّرت الحريّة للمثقّفين والمفكّرين والفلاسفة، حريّة نقاش في جميع المسائل التي يعرضها العقل دون حرج أو خوف مِن العواقب، حريّة لم تتوفّر للشعوب والحضارات السابقة، مصريّة كانت أو هندّية... بل لم تتوفّر حتّى للشعب الأوروبي فيما بعد الذي تبنّى حضارة وفكر اليونان، بل عانى واضطهد مفكّروه حتّى عصر النهضة. هذه الحريّة فرضت عدّة تساؤلات لتبرير وجودها؛ لأنَّ هذا المناخ الحرّ «إنْ بدا طبيعيًّا في عصرنا الراهن، فإنّ قيامه في شعب عريق في القدم يعتبر مثارًا لكلّ دهشة»[١].

فهل هذا التحرّر الفكري يعود لعدم وجود دين مسيطر ومعرقل؟ أو لأنَّ السلطة السياسيّة كانت توفّر الحريّة للجميع؟

في الحقيقة إنَّ الآراء حول هذه الظاهرة الشاذّة تختلف مِن باحث لآخر، فالبعض يرجع تقدّم الفكر اليوناني إلى انفصاله التامّ عن الدين، وهذا يستلزم أنَّ الدين هو المعرقل للعقل، وسبب تأخّر الإنسان والحضارة ككلّ هو وجود دين يأمر ويحرّم ومِن ثَمَّ يكبّل التفكير الإنساني الحرّ، وفي هذا يقول سانت هيلر (Barthé Lénny Saint Hilaire) «وما تنسب عظمة الفلسفة الإغريقيّة التي لا تزال تدهشنا ونتعلّم منها بعد خمسة وعشرين قرنًا، إلاّ إلى

١- توفيق الطويل: قصّة الصراع بين الدين والفلسفة (موقف جوته)، ص٥٥.

استقلالها المطلق، ولو أنَّها كانت تحت وصاية ديانة حسنة النظام، أفكانت تظهر قواعدها بهذه السهولة التي ظهرت بها؟»[١].

هذا الموقف الصريح ليس ببعيد عن موقف لفنجستون الذي «يردّ عبقريّة الإغريق إلى الحريّة الدينيّة والحريّة السياسيّة معًا، ويسوق المثال بأفلاطون الذي يناقش في جمهوريّته أعمق المشكلات السياسيّة في حريّة وحذق ومهارة»[٢].

لكنَّ هذه الآراء تحمل أحكامًا خاطئة في حقّ الدين؛ فصحيح أنّ الشعب اليوناني تمتّع بحريّة سياسيّة أو نظام ديمقراطي، لكنْ ثمّة حالات كثيرة مِن الاضطهاد وقعت (أشهرها محاكمة سقراط) رغم أنَّها قليلة مقارنة بالعصور اللاّحقة وباضطهاد رجال اللاّهوت للمفكّرين، ولعلّ ذلك يعود إلى أنّ الفلسفة اليونانيّة في مرحلة ازدهارها لم تقترب كثيراً مِن الدين، ولم تناقش موضوع الآلهة اليونانيّة، فبقيت على مسافة آمنة لم تجعلها تصطدم مع الاعتقادات التي كانت شائعة، ولا مع رجال الدين والكهنوت ومسؤولي المعابد، أضف إلى ذلك أنّ اليونان لم يكن لهم كتاب مقدّس يحلّل ويحرّم.

لكنَّ هل هذا يعني أنَّ الدّين لم يكن محترمًا تمامًا حتّى وإنْ كان دينًا وثنيًّا لا يرقى إلى مذهب معيّن؟

بالرغم مِن أنَّ هذا الدّين كان مشبعًا بالخرافات والأساطير، إلاّ أنّه في النهاية يحظى بتقدير واحترام مِن طرف الشعب عامّة، ولكنّه احترام لا يصل إلى موضع التقديس، فقد كانت كلمة الكهّان لا تسمع إلاّ في حدود ضيقة تتّصل عادة بأداء الطقوس الغيبيّة، مِن هنا كان مجال النقد الديني متاحًا.

إنّ المتأمّل في الوضع يجد أنَّ «الدين عند اليونان القديمة لم يوجد في صراع أو خصام، مع العلم كما هو الحال في عصرنا هذا؛ أي مجموع المعارف الوضعيّة المقتناة مِن طرف الإنسانيّة»[٣]. فالعلم كان متّصلاً بالفلسفة، مِن هنا كانت علاقة الدين بالفلسفة وليس بالعلم.

١- نقلاً عن توفيق الطويل: م.س، ص٥٤.

٢- م.ن، ص٥٥.

3- Emile Boutroux: Science et religion dans la philosophie contemporaine، Paris، Ernest Flammarion édition 26 rue Racine 26/ 1919، pp. 1- 2.

عندما نحلّل هذه العلاقة نجدها ثنائيّة، إذ يلاحظ تعارض الدين مع الفلسفة التي تمارس «التفسير العقلي، سواء لظواهر العالم والحياة أو الاعتقادات التقليديّة للناس»[١]. وهذا طبيعي ومِن صميم عملها، لكنْ مِن جهة أخرى نلاحظ الاتفاق بينهما أيضًا؛ وهذا لأنّ الفلسفة عند اليونان «ولدت في بعض وجوهها مِن الدين نفسه»[٢].

هذا يستلزم أنَّ الفلسفة اليونانيّة متأثّرة هي الأخرى بالرغم مِن استقلالها وحريّتها بالدين الذي كان سائدًا، لذا نجدها طبعت بالصفة الوثنيّة، وهذا يبيّن صحّة رأي توينبي السابق الذكر؛ إذ رأى أنَّ أسباب الصراع لم تكن موجودة حقيقة، مادام أنّ الفيلسوف يمارس الطقوس الدينيّة المتوارثة مِن جهة، ولا يوجد في فلسفته ما يمنعه مِن ممارستها مِن جهة أخرى.

الدين والفلسفة بعد مجيء المسيحيّة

ترى كيف استمرّت العلاقة بين الدين والفلسفة في العهد الروماني بعد مقدم وانتشار دين جديد؟ هل بقي العقل اليوناني الفلسفي هو المبدأ أو الإله المسيطر أم أنَّ الكفّة رجّحت للمسيحيّة؟ هل الدين الجديد دخل في علاقة صراع مع العقل الفلسفي أم وجد انسجامًا معه؟

إنَّ الإمبراطوريّة الرومانيّة لم تتسامح مع الدين الجديد، ومع ذلك كان رجال الدين المسيحي يمارسون تعاليم عقيدتهم خفية في حدود معيّنة، وجنّدوا أنفسهم للدفاع عن عقيدتهم ضدّ الوثنيّة التي كانت الديانة السائدة مستغلّين كلّ الأساليب بما فيها «أساليب النظر الفلسفي الذي أخذوه عن الوثنيين اليونان، وكانوا ينطوون على كراهية عميقة للمدنيّة الرومانيّة»[٣]. وهكذا كان الوضع في القرنين الأوّل والثاني بعد الميلاد؛ أي في فترة آباء الكنيسة.

وبالرغم مِن اصطدام المسيحيّة بالفلسفة، وهذا طبيعي لتعارض معطيات العقل مع معطيات الإيمان في نقاط عديدة، إلّا أنّه «كان مِن بين مَن دانوا بالمسيحيّة جماعة آمنوا بعد فلسفة، فكان مِن الطبيعي أنْ يتصدّوا بما تسلّحوا به مِن فلسفة للدفاع عن عقيدتهم الجديدة أمام الوثنيّة القديمة»[٤].

1- Ibid، Emile Boutroux: Science et religion dans la philosophie contemporaine، p. 2.

2- Ibid، p. 5.

٣- توفيق الطويل: قصّة النزاع بين الدين والفلسفة، ص٨٠.

٤- علي عبد المعطي: مقدّمات في الفلسفة، ص٢٩٤-٢٩٥.

لكن بعد تمكين الإمبراطور قسطنطين للمسيحيّة كدين رسمي للإمبراطوريّة، تغيّر مجرى الأحداث، وذهبت روح التّسامح الديني التي نادى بها رجال الدين المسيحي في السابق معلنين حريّة العقيدة على النقيض تمامًا. لمّا تمكّن دينهم واستبدّ بقلوب الناس وأيّدته الدولة بقوّتها، تنكّروا لمبدأ التسامح وفرضوا رقابتهم على آراء الناس في الكون وظواهره وأسراره، ثمّ شرعوا في وضع سياسة محدّدة لكبح العقل، وسلّم الأباطرة والحكومات بهذه النزعة لأسباب بعضها سياسيّة، وأخذ المسيحيّون يبشّرون بنظريّة مؤدّاها أنّ لا **خلاص** ولا نجاة لأيّ إنسان خارج المسيحيّة والكنيسة.

مِن تطوّر الأحداث هذا، كان لا بدّ أنْ تصطدم الفلسفة مع الدين، وإنْ كان هذه المرّة مع ديانة سماويّة تنسب إلى المسيح عليه السلام، حيث مكّن سلطان الكنيسة الواسع رجال الدين مِن اضطهاد العلم والفلسفة والعقل عمومًا، فقد «علت صيحة العقل عند اليونان، ثمّ خبت وأخذ مكانها نداء الوحي في العصور الوسطى، وفي ضوء هذه التفرقة نلتمس أسباب النزاع بين رجال الكهنوت ودعاة العقل»[١]؛ إذ رجّحت كفّة الدين، ممّا اضطرّ المشتغلين بالفلسفة أنْ يكيّفوا أنفسهم مع الوضع الجديد، وذلك بإلباس الفلسفة لباسًا دينيًّا لمحاباة رجال الدين، وأخذها بذلك لوظائف تعود أصلاً للدين، بعد أنْ زالت روح التسامح وحريّة الفكر وأصبحت السيطرة للدين فقط، وليته كان الدين الحقيقي، فللبدع كان النصيب الأكبر مِن السيطرة.

وضع كهذا يثير دهشة وتعجّب الكثير مِن الدارسين، على سبيل المثال نجد سبينوزا يقول: «وقد أدّى هذا الموقف بالضرورة إلى **صراع مرّ وإلى حسد وحقد لم تستطع السنوات الطويلة التخفيف مِن حدّتهما**، فلا عجب إنْ لم يبق مِن الدين الأصلي إلّا العبادة الخارجيّة، وهي عند العامّة أقرب إلى التمّلق منها إلى عبادة الله، إذ **لم يعد الإيمان إلّا تصديقًا بأوهام متعصّبة، وأيّة أوهام متعصّبة؟ إنّها أوهام أولئك الذين يحطّون العقلاء إلى مستوى البهائم؛ لأنّها تمنع ممارسة الحكم، وتعيق التمييز بين الخطأ والصواب، وتبدو وكأنّها وضِعت لإطفاء نور العقل. يا للعجب! لقد أصبحت التقوى وأصبح الدين أسرارًا ممتنعة**»[٢]. إلى

١- علي عبد المعطي: مقدّمات في الفلسفة، م.س، ص٧٩.

٢- سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: حسن حنفي، دار الطليعة بيروت، الطبعة الثانية،١٩٨١، ص١١٥-١١٦ (من المقدمة).

غير ذلك مِن المصادرات التي مورست على العقل باسم الدين المسيحي، حتّى إنّنا نجد مفكّرًا ومؤرّخًا كتوينبي يستنتج قائلاً:

«المسيحيّة إذا ما استطاعت يومًا أنْ تصوغ مذهبها بأسلوب النظر العقلي، فإنّها لن تُحرج عن المطالبة بالهيمنة على ميادين المعرفة التي هي المجال الشرعي للعقل»[١]. وكم هو محقّ في قوله هذا، وإنْ كان مِن الأفضل القول رجال الدين المسيحي بدل المسيحيّة التي تنسب إلى المسيح عليه السلام؛ لأنّه لم يرد عنه ما يحطّ مِن العقل، بل على العكس كان يخاطب العقل والقلب معًا[٢].

إنّ هذا الوضع المزري لرجال العقل والفلاسفة، كان له الأثر الواضح على الإنتاج الفلسفي؛ إذ يلاحظ أنَّ «الفلسفة الهلّينيّة في القرون الأولى مِن العهد المسيحي تتّخذ صورة نوع مِن الدين ذي نغمة خلقيّة عالية ومذهب وحداني واضح. وكانت هذه الفلسفة تلفيقيّة، ولكنّها كانت مبنيّة على أساس مِن الأفلاطونيّة، وحين كان الفلاسفة يبنون مذهبًا توحيديًّا خلقيًّا ويأملون أنْ يصلوا مِن وراء ذلك إلى خلق دين عالمي، كان المسيحيّون يحاولون عملاً مماثلاً له اتّجاهات تختلف عن ذلك»[٣].

ولكنْ بالرغم مِن اضطهاد الدين للفلسفة، إلاّ أنّ هذه الأخيرة تسللّت للدين بطرق وألوان شتّى، بل إنّه «حين بدأت النهضة المسيحيّة في النهاية، كانت هذه الديانة قد أعيد تشكيلها تحت ضغوط المؤثّرات الهلّينيّة، كما أعيد وضع لاهوتها في اصطلاحات فلسفيّة، وهكذا انتقل قدر عظيم مِن المادة الفلسفيّة تحت ستار اللاهوت»[٤] إلى المادة الدينيّة.

هذه التطوّرات والتأثيرات مهّدت بل وفرضت إيجاد محاولة التوفيق بينهما؛ إذ سعى بعض المفكّرين إلى التوفيق بين تعاليم الدين والفلسفة، نجد مثلاً (Justin Murtyr) «الذي

١- أرنولد توينبي: مختصر دراسة التاريخ، ج٢، ص١٧٨.

٢- للاطّلاع على رأي المسيح (عليه السلام) مِن العقل والإيمان ينظر مقال: د.عادل عازل: العقل والإيمان بالوحي والتنشئة المسيحيّة، ص١٥٣-١٦٩ خاصّة الصفحات ١٦٣ وما بعدها، ضمن منشورات الملتقى الإسلامي-المسيحي الثاني «معاني الوحي والتنزيل ومستوياتها» الجامعة التونسيّة، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصاديّة والاجتماعيّة، سلسلة الدراسات الإسلاميّة، ٦ قرطاج ٣٠ أفريل- ٥ ماي ١٩٧٩.

٣- أوليري ديلاسي: الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ص٢٥-٢٦.

٤- م.ن، ص٢٦.

تثقّف بثقافة فلسفيّة، ومع هذا وجد أنّه مِن الممكن أنْ يوفّق بين العلم في أيامه وبين العقيدة المسيحيّة»[١]. وبعد أبحاثه انتهى إلى القول بأنّ المسيحيّة هي الفلسفة الحقيقيّة، وأنّه حينما أصبح مسيحيًّا، أصبح فيلسوفًا مطابقًا بين الحقيقة الدينيّة والحقيقة الفلسفيّة.

هذا شجّع بعض رجال الدين على الاعتراف بأهمّية وفضل الفلسفة بالرغم مِن وثنيّتها وقولها بأمور تعترض مع ما ورد في الكتاب المقدّس، بل قبل ذلك بكثير نجد «القدّيس بولس قد اعترف لليونانيين بشيء مِن العقل الطبيعي الذي لا بدّ أنْ يدرك حقيقة الله وقدرته والقانون الأخلاقي إذا ما استعمل بحقّ»[٢].

إلّا أنّ البعض رفض هذا الواقع وهذه المحاولة والمتمثّلة في إمكانيّة استفادة الدين مِن الفلسفة أو الاتّصال بها أصلاً، بل إنَّ كثيراً مِن رجال الدين المسيحي، وعلى رأسهم القدّيسان برنار وبطرس دمياني، رأوا أنَّ الدين المسيحي ليس في حاجة إلى الفلسفة؛ لأنَّ موضوع الدين المسيحي «فكرة الخلاص» لا صلة لها بالفلسفة، بل على العكس ليس في صالح الدين أنْ يتعامل مع الفلسفة؛ لأنَّ الدين يكفي نفسه بنفسه، والله ليس بحاجة لأيّ فلسفة كانت: إنَّ «إله المسيحيّة يكشف بنفسه عن نفسه، إنَّه نزوع يمسّ كلّ كائنات العالم التي ليست إلّا نماذج لقدرته، خلقت مِن لا شيء. الدين إذًا سينشر بكلّ حريّة، والنظر مركّز على الله فقط، الدين سيصبح هو نفسه كلّ ما أمكن له ذلك، في حين عندما يؤسّس الدين على التأمّل في الطبيعة والإنسان، يكون ممزوجًا بالتجسيم، مِن خلع الصفات البشريّة على الله وتشبيهه بالإنسان وبالطبيعيّين الذين يعتبرون الطبيعة المبدأ الأوّل»[٣]. وربمّا يكون هذا الكلام صحيحًا في مواضع كثيرة، خاصّة في قضيّة الألوهيّة؛ فقد «عجز العقل البشري عن الإحاطة بكنه الذات الإلهيّة، وقد أثبت العقل الإنساني-نفسه- عجزه في ميدان الغيبيّات ولا يستطيع أنْ يصعّد النظر إليها...»[٤]. وهذا موقف الإسلام كما تذكره الآية الكريمة: ﴿**وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ**﴾[٥].

١- أوليري ديلاسي: الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ص٢٦.

٢- عبد الرحمان بدوي: فلسفة العصور الوسطى، ص٩.

3- Emile Boutroux: Science et religion، p. 8.

٤- سليمان الخطيب: أسس مفهوم الحضارة في الإسلام، ديوان المطبوعات الجامعيّة، ص١٦٢.

٥- سورة الأنعام، الآية ٥٩.

ومع ذلك نجد مبالغة في هذا الموقف، خاصّة إذا تمعّنا تعاليم اللاهوت، فحتّى الذين رفضوا الفلسفة كانوا مضطرّين إلى استخدامها، فتطعيم اللاهوت المسيحي بالكثير مِن الأفكار الفلسفيّة أمر لا شكّ فيه، وجميع الدراسات تثبته. وتسرّب الأفلاطونيّة المحدثة له أكثر مِن دلالة، لكنْ بهذا تحولّت الفلسفة إلى خادمة للدين، وهذا ما كان ينبغي أنْ يحدث، فالعقل رضخ وأصبح يكيّف نفسه، ثمّ إنَّ «الأصل في الفلسفة أنْ تكون علمًا وأنْ لا تبدأ بفكرة سابقة أيًّا كانت؛ لأنَّ هذا مِن شأنه أنْ يسدّ الطريق إلى الحقيقة، ويضيّق الأفق الذي يبحث فيه الفيلسوف. والرأي عند كيركجورد -وهو فيلسوف مسيحي- أنّه ليس مِن مهمّة الفلسفة أنْ تبرهن على الدين؛ لأنَّ الدين لا يبرهن عليه بالحجّة والمنطق والفلسفة، وعلى ذلك فليس مِن واجب الفيلسوف أنْ يبدأ بتصوّر معيّن للدين ويحاول تطبيقه على فلسفته على أنْ يجعل مِن فلسفته خادمة لهذا التصوّر»[١]. لكنْ هذا هو الذي حدث بالفعل، خاصّة في القرون الأولى للمسيحيّة، فتعطّلت بذلك حركة العقل وتعطّل معها الإبداع الإنساني.

إنَّ علاقة العقل بالدين أثارت نزاعًا حقيقيًّا بين أنصار الدين وأنصار العقل وأنصار التوفيق. لكنْ يجب أنْ نسجّل أنَّ كفّة الصراع خلال القرون العشرة الأولى كانت لصالح الدين، حتّى وإنْ استعار أساليبه ومصطلحاته مِن الفلسفة. وهنا التساؤل الآتي يطرح نفسه:

أين كان موقف العقل مِن كلّ هذه الأحداث؟

عندما ننظر إلى الوضع بنظرة موضوعيّة، فإنّنا نقف على عدّة أمور، أهمّها:

«ما كان لعلم اللاهوت أنْ يولد ويتكوّن ويتطوّر ويؤسّس كمذهب ونسق إلّا داخل الإيمان، وهنا لا يوجد أيّ مشكل»[٢]. فطبيعي أنْ يرتبط اللاهوت بالإيمان، فهذا هو هدفه الأساسي، لكنْ عندما بدأت الآراء تتباين واحتدّت النقاشات «طرح التساؤل حول ما هي الوضعيّة المحدّدة للعقل الذي يرعاه ويحيط به الإيمان»[٣].

١- يحيى هويدي: مقدّمات في الفلسفة العامّة، ص٥٠.

2- Roger Payot: Les relations entre la foi et la raison، archives de philosophie recherches et documentations، revue trimestrielle publiée avec le concours du centre nationale de la recherché scientifiques، tome 39، cahier 2، Avril- juin 1976، p. 232.

3- Roger Payot: Les relations entre la foi et la raison، p. 232.

نجد إجابتين أو اتّجاهين لهذا التساؤل:

الاتّجاه الأوّل يمثّله «الذين لا يرضون إلاّ بالحدِّ الأدنى مِن الصرامة والالتزام مرتكزين على معطيات الوحي، ونحتفظ لهم باسم «المؤمنين» الذين لا يقبلون العقل Fidéiste»[١].

هذا بالنسبة للتيّار المؤمن، أمّا بالنسبة للاتجاه الثاني، وهم «الذين لا يرضون إلاّ بالحدّ الأقصى لاستغلال الكفاءات والمذاهب الإنسانيّة الخالصة الخاصّة بالتفكير والبصيرة، ولكنّها تبقى دائمًا مصانة داخل حدود الإيمان، فإنّنا نظنّهم عقلانيين»[٢].

وفعلاً، هكذا سارت الأمور بين مؤمنين بالدين فقط وبين مؤمنين عقلانيّين وظّفوا الفلسفة لخدمة الدين.

انجرّ عن هذا ركود عقلي واستبداد نلمحه بل نقف عليه مِن خلال تطوّر علاقة الفلسفة بالدين في العصور الوسطى، والتي يمكن تقسيمها وتحديدها كالآتي:

ثالثًا: مراحل تطوّر علاقة الفلسفة بالدين في العصور الوسطى

ما ذكرناه إجمالاً في المبحث السابق نقف عنده تفصيلاً لنتبيّن المحطّات الكبرى لعلاقة الفلسفة بالدين في العصر الوسيط، وهو تقسيم لفترات فكريّة تتحدّد أساسًا تبعًا لعلاقة الدين المسيحي بالفلسفة؛ لأنَّ العصر الوسيط كما هو معلوم شهد سيطرة الوصاية الدينيّة الكنسيّة على مناحي الحياة الفكريّة، هذه الوصاية هي التي حدّدت وطبعت التطوّرات المعرفيّة في أوروبا طيلة العصر الوسيط، حتّى تمّ التملّص والتخلّص مِن سيطرتها، وولوج عصر جديد وسم بالنهضة والإصلاح الديني.

١. فترة الآباء: اضطهاد الدين المسيحي للعقل

اتّسمت هذه المرحلة عمومًا بسيطرة الدين على العقل، فقد حاولت المسيحيّة التي أعقبت الفلسفة اليونانيّة بعد أفولها أنْ تكون الوريثة والحلّ البديل، محاولة الاعتماد في بداية الأمر على مقوّماتها الشخصيّة، بحيث نجد «التفكير المسيحي الذي أعقبها وخلفها حطّم أطر

1- Ibid، Roger Payot: Les relations entre la foi et la raison، p. 232.

2- Ibid، p. 232.

المعرفة والأفعال الطبيعيّة التي كانت تعتمدها هاته الفلسفة، وبحب اللاّمتناهي واستعداد وقدرة نجد تحدّيًا وتصدّيًا لبريق ... اليونانيّة، فالفكرة الدينيّة لم تمتنع مِن أنْ تكون التفسير الأعلى والنموذج الأحسن للحياة ولوحدة العالم»[١]. فالاعتقاد الديني الذي كان سائدًا، لم يكن بحاجة لكي ينمو ويتطوّر بل على العكس العناية الإلهيّة هي التي ترعاه وتكفله. وهكذا الدين في البداية أرسى قواعده بنفسه بعيدًا عن أيّ شيء بفضل سموّه وسلطته المطلقة[٢].

وفي حقيقة الأمر، ما كان للدين أنْ يحقّق نجاحًا لولا إعلاؤه مبدأ التّسامح منذ البداية، خاصّة وأنَّ الفئة التي اعتنقت المسيحيّة في القرن الأوّل والثاني معلوم أنَّها طائفة منبوذة ضعيفة، بل ممقوتة، لا سلطة لها، اضطرّت لإعلان التسامح كمبدأ لها في التعامل. التسامح كان بمثابة الإشارة الخضراء التي أعطت الفرصة للآلاف مِن الناس للدخول في الدين الجديد. والملاحظ أنَّ اتّجاه الفكر المسيحي كان إيجابيًّا في البداية -على عكس اليهود- لقوله بفضيلة التّسامح والحبّ وحريّة المعتقد الديني هذا مِن جهة، ومِن جهة أخرى هذا الفكر المسيحي «وبالنظر إلى ظروف العالم التي كان يريد مواجهتها بفضل مؤسّساته وأخلاقه ومعتقداته وتقاليده، ولكي يفهم كان مِن الضروري أنْ يتحدّث للناس باللغة نفسها التي كانوا يتحدثون بها»[٣]. وطبعًا اللغة التي كانت سائدة والفكر الذي كان مسيطرًا، كلاهما يعني الفلسفة اليونانيّة، ممثّلة في أهمّ مذاهبها الأفلاطونيّة والأبيقوريّة والرواقيّة. هكذا «في إطار الفلسفة اليونانيّة تعرّفت المسيحيّة على التفكير العقلاني والعلمي، ومِن هذا التعرّف أو اللقاء وجدت المسيحيّة الفرصة أكثر للشعور بواجبها نحو فكرها الخالص لتطويره وتحديده»[٤].

وفعلاً استغلّ آباء الكنيسة -رغم تعصّبهم- العقل اليوناني، لكنْ ليس لنصرة العقل، وإنَّما لنصرة الدين مستخدمين أساليب الجدل العقلي ضدّ الوثنيين، بالرغم مِن رفضهم للعقل «مِن أجل هذا وجّهوا نشاط العقل إلى خدمة الدين، فسلك المتفلسفة في أوروبا المسيحيّة

1- Emile Boutroux: Science et religion، p. 8.

2- Ibid، p. 8.

3- Emile Boutroux: Science et religion، p. 9.

4- Ibid، p. 9.

مسلك المتكلّمين في الإسلام، أقاموا منهج البحث على أساس البدء بالاعتقاد بصحّة ما نزل به الوحي، ثمّ استخدام العقل في محاولة تأييده والبرهنة على صحّته، على عكس ما يقضي به منهج البحث عند الفلاسفة والعلماء معًا مِن عدم التسليم برأي ما إلّا بعد إقامة البرهان على صحّته بالنظر العقلي الحرّ أو الاختبار التجريبي، وعند هذا المنهج الكلامي انعقد الرأي عند فلاسفة العصور الوسطى»[١].

هكذا راحت المسيحيّة تبشّر بآرائها، والتي بدت مناقضة للعقل وبداهته، العقل الذي لم يقتنع بإله الخلاص المصلوب، ففضّل الإلحاد في كثير مِن الأحيان، بل «يصرّح الكتّاب الوثنيّون الملحدون بأنّ هذه الأفكار ضدّ العقل، ويتقبّل المسيحيّون وجهة نظر أعدائهم، لكنْ يحتجّون ضدّ هذه التهمة»[٢].

وطبعًا هذا الاحتجاج والجدال لم يعرف الأساليب السليمة فقط، بل كانت هناك مجادلات كلاميّة امتدّت إلى العنف والاضطهاد الذي مارسه رجال الكنيسة ضدّ حملة الفلسفة ومؤيّديها وضدّ الملاحدة، بل اعتماد قسطنطين المسيحيّة كدين رسمي، والذي بقراره هذا بدأت «عشرة قرون شداد استُعبد فيها العقل الأوروبي ووقف تقدّم المعرفة، فسنّت القوانين لمحاربة الهرطقة والتنكيل بدعاتها في عهد فالنتينيان Valentinian في النصف الثاني مِن القرن الرابع، فاستهدف الملحدون للنفي، وسلبوا حقّهم في الوراثة، وتعرّضت أملاكهم للمصادرة، وأضحوا عرضة للإعدام في بعض الحالات، وبدأ الإعدام في نهاية هذا القرن عام ٣٧٥م عندما أدين الملحد الإسباني بريسليان Prixillian وأعدم بأمر الإمبراطور ماكسيموس Maximus فأثار إعدامه جدلاً عنيفًا»[٣].

إنّ هذا العمل قد عارضه بعض القدّيسين واعتبروا مرتكبه مجرمًا، إلّا أنَّ اتّجاه الاضطهاد الديني يدعم أكثر بنموّ سلك الرهبنة واستقراره، وطبعًا هذا كان له أثره على ظهور وإنتاج المذاهب والفرق المسيحيّة، والتي تأرجحت بين مؤيّدي العقل والذين مالوا إلى تأويل النصّ الديني، وبين مؤيّدي الوحي والإيمان المطلق مِن دون إدخال لعمل العقل.

١- توفيق الطويل: م.س، ص٨٦.

2- Emile Boutroux: Science et religion، p 9.

٣- توفيق الطويل: م.س، ص٨٢.

وتواصل اضطهاد الدين للعقل أكثر بمقدم عالم كبير مِن علماء اللاّهوت المسيحي، ألا وهو القدّيس أوغسطين.

فقد كان للقدّيس أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠م) موقف مِن العقل والإيمان في أكثر مِن موضع، فالرجل عُرف بمناقشته لأعقد مسائل المسيحيّة، وبالرغم مِن اشتغاله بالفلسفة، والأفلاطونيّة المحدثة على وجه الخصوص منها، إلاّ أنّه دعم الاضطهاد الديني والتعصّب وحارب الوثنيّين والملاحدة وحتّى المسيحيّين الذين يخالفون مذهبه، مستندًا إلى نصّ إنجيلي ينسب إلى المسيح في مثل مِن أمثاله التي كان يسوقها لحوارييه إذ قال: «أجبروهم على اعتناق دينكم». هكذا مضت الكنيسة في محاربة خصومها مبرّرة اضطهادها الديني.

وقد كان أوغسطين صريحًا في تغليب الوحي على العقل بحيث «وضع للكنيسة دستورًا تلتزمه إزاء كلّ حركة عقليّة، فصرّح في كتابه «تعليقات على سفر التكوين» بأنْ ليس في الوسع التسليم برأي لا تؤيّده الكتب المقدّسة؛ لأنّ سلطانها أقوى مِن كلّ سلطان أُمر به العقل البشري»[١]. فهو يعطي الأولويّة لسلطة الكتاب المقدّس التي تقضي على كلّ شكّ محتمل للعقل، وانطلاقًا مِن موقفه «أؤمن كي أتعقّل» كان مع الإيمان قبل العقل، وضدّ أيّ شيء يطعن في قدسيّة الدين، لهذا نجده «قاد حربًا متصلّبة وعنيدة ضدّ الشرك والوثنيّة، ضدّ البدع والهرطقة، ومِن أجل الدفاع أيضًا عن العقيدة، كما اضطرّ للمحاربة ثانية بوساطة أسلحة تتمثّل في العقل متّحدًا مع الإيمان، أغلب المسائل التي شغلت أفلاطون وأرسطو»[٢].

وإذا لاحظنا إنتاج أوغسطين المتأثّر بالدين وبعناصر الأفلاطونيّة المحدثة، نجد أنَّ «المعرفة الإيمانيّة والمعرفة العقليّة يمثّلان العنصرين الأساسيين لنظام التفكير الأوغسطيني، لكنْ هذا التفضيل للإيمان لا يقوم على أساس الحطّ والاحتقار والتخريب للعقل، والذي يكون بالتأكيد بدعة في حقّ الإيمان»[٣].

ما يستنتج أنَّ أوغسطين لا يضع خطًّا فاصلاً بين مملكة العقل وبين مملكة النقل، وإنّما

١- توفيق الطويل: م.س، ص٨٣.

2- Charles Jourdain: Notions de philosophie، librairie de I. Hachette et Die، Paris، 9eme éditions، 1965، p. 340.

3- Henri Marrau: Saint Augustin et l'augustinisme، Maitres spirituels، Paris، p. 72.

يريد أنْ يقول إنَّ الفلسفة المسيحيّة هي العقل في محاولته فهم تعاليم المسيحيّة. وهذا يعني أنَّ أوغسطين كرّس عمل العقل لخدمة المسيحيّة، حتّى وإنْ أعطى بعض الأهميّة للعقل، فهو في النهاية صاحب الشعار الشهير الذي يلخّص مذهبه اللاهوتي والفلسفي، الذي بقي مسيطرًا طيلة قرون مِن الزمن، الشعار المعروف بـ«آمن كي تعقل وأعقل كي تؤمن» يقول أوغسطين في أحد نصوصه:

«بالنسبة لله لا يرضيه إلّا الإيمان الذي يمنعنا مِن أنْ نطلب مِن العقل ما نؤمن به»[١]. لكنْ في الوقت نفسه يقول: «إنّنا لا نستطيع حتّى أنْ نؤمن لو لم تكن لدينا أرواح معقولة»[٢].

إنَّها محاولة توفيقيّة تبدو صعبة ومتناقضة، بل ومستحيلة في كثير مِن القضايا العقديّة خاصّة عقيدة التثليث والعشاء الربّاني... بحيث لا يظهر موقفه بوضوح، لهذا نجده يستدرك ليستبعد بعض المواضيع مِن مجال العقل، إذ يقول: «بالنسبة للأشياء التي تخصّ مذهب الخلاص، والتي مازلنا لا نستطيع فهمها حتّى الآن، ولكنْ سنفهمها في يوم مِن الأيام، لا بدّ فيها أنْ يتقدّم الإيمان العقل، إنَّه يطهّر القلب ويجعله قادرًا على استقبال ودعم نور العقل»[٣].

إذًا مرّة يتقدّم العقل؛ لأنّه لو لم تكن لدينا أرواح معقولة -كما ذكر- لما تمكّنا مِن الإيمان، ومرّات يتقدّم الإيمان خاصّة في فهم عقيدة التثليث والخلاص التي تعتبر مِن أسرار المسيحيّة المستعصية حتّى يومنا هذا، ومرّة يحدث الالتحام بينهما، ولكنْ في كلّ الأحوال الهدف واحد، وهو خدمة العقل للدين.

ويمكننا أنْ نلخّص موقف أوغسطين مِن هاته الإشكاليّة كالآتي:

-العقل يسبق الإيمان: مِن حيث أنَّ العقل هو الذي يبيّن قيمة الحقائق الإيمانيّة مِن ناحية وجوب الاعتقاد بها أو عدم وجوبه أيّ يسبق العقل الإيمان كحجّة عقليّة.

-الإيمان يسعى ويجتهد للتعقّل، حتّى لا يكون إيمانًا ساذجًا؛ أي الإيمان يجب أنْ يتقدّم

1- **Henri Marrau : Op.cit، p. 72. النصّ لأوغسطين**

2- Ibid، p. 146.

3- Ibid، p. 146.

العقل لكي يتعقّله هو جدال والتحام بين العقل والإيمان لكي يبقى الإيمان هو السيّد، هذا ما يبرزه أوغسطين في قوله: «العقل هو نفسه الذي يتحدّث عن طريق فمّ الرسول عندما يقول: «إذا كنتم لا تؤمنون فإنّكم لن تعلقوا»، وإذا لم يكن الذي صرّح به الرسول موافقًا للعقل، لكان ضدّ أنْ يبقي لنا القدرة على التفكير»[١].

هكذا يتّضح موقف أوغسطين مِن العقل والإيمان وتفضيل هذا الأخير، والذي اعتبره موافقًا للعقل ولِما جاء في الإنجيل.

وبهذا نصل إلى نتيجة مفادها أنَّه «مِن المعقول أنْ يتقدّم الإيمان العقل لكي يصل إلى بعض الحقائق الكبرى»[٢]، باعتبار أنَّ الإيمان يخدم العقل كثيرًا فهو «يشرق ويؤيّد امتحان وتجربة العقل حتّى الذي تخلّى عنه، وهذا حتّى يتجنّب الوقوع في الأخطاء»[٣].

وطبعًا لموقف أوغسطين، والذي سيطر على الكنيسة قرونًا طويلة، أثره السلبي في تطوّر العلم ومكانة العقل، فقد أصبح كلّ شيء متّجهًا لخدمة اللاهوت، ممّا زاد مِن التعصّب الديني، ويكفي أنْ نذكّر بموقف أوغسطين العنيف مِن دوناتوس والدوناتيّة، ومحاربته لمذهب مسيحي توحيدي يتبع آريوس. استمرّ هذا الوضع المتسلّط وازدادت مصادرة العقل الذي لا يرضخ لتعاليم المسيحيّة، الأمر الذي يكشف لنا بوضوح أنَّ السلطات الدينيّة المسيحيّة لمّا أتيحت لها الفرصة، كشفت عن تعصّبها الشديد تجاه كلّ مَنْ يخالفها، وأرادت أنْ تهيمن على عقول المفكّرين، وتفرض رقابتها الجائرة على تفكيرهم. وفعلاً تمكّنت مِن أنْ تشلّ حركة العقل الأوروبي في ذلك الوقت، حتّى وصِفت تلك الفترة بعصور الظلام دلالة على ضعف العقل وتراجعه بسبب الوصاية الدينيّة الكنسيّة.

ويزداد الحال سوءًا بمقدم القرن السادس الميلادي، حيث «كانت الجامعات تشرف على الاحتضار، وكان جستنيان يضطهد الوثنيّة ويطرد أتباعها، فأصدر أمره عام ٥٢٩م بإغلاق مدارس الفلسفة جميعًا، وتوارت مِن الوجود جامعة أثينا، وإغلاق هذه المدارس -مع اضمحلالها- دون على العمل على إحيائها وانتعاش الدراسات العلميّة بها، شاهد ينهض

1- **Henri Marrau : Op.cit، p 146. النصّ لأوغسطين**

2- Ibid، p. 72.

3- Ibid، pp. 73 -74.

للتدليل على عداء الروح المسيحي للعلم والفلسفة منذ قيام الدين الجديد»[١].

هكذا استمرّ الوضع، عقل في خدمة اللاهوت المسيحي، وإلّا يكون مصيره النفي والإعدام والحرق، حتّى وصل الأمر مداه في القرن الحادي عشر بإنشاء محاكم التفتيش عام ١٢٠٨م، وقبل هذا التاريخ كانت فلسفة جديدة قد تشكّلت، والتي تعرف بالمدرسيّة.

٢. فترة الفلسفة المدرسيّة

رغم انتهاء فترة آباء الكنيسة ودخول مرحلة جديدة تعرف بالمدرسيّة، إلّا أنَّ الملاحظ هو استمرار سيطرة الفكر الأوغسطيني الذي أعطى للاهوت والفلسفة المسيحيّة طابعًا أفلاطونيًّا، باعتبار الأفلاطونيّة تحتوي على الكثير مِن الروحانيّات، كما أنّها صاحبة مذهب اللوغوس أو الكلمة، وعندما بدأت تتأسّس الفلسفة المدرسيّة، كانت انطلاقتها مِن هذا اللاهوت المسيحي المشبَع بعناصر أجنبيّة.

لكنْ ما هي الفلسفة المدرسيّة؟

«تسمّى الفلسفة المدرسيّة بهذا الاسم؛ لأنّها تكوّنت مبدئيًّا داخل المدارس الغربيّة منذ عهد شارلمان، مِن خصائصها العامّة؛ يحيط بها النفوذ الملكي المطلق، واستعلاء وتفوّق المسائل الدينيّة، وتطبيق المنهج القياسي»[٢]. ويرى الدارسون لهذه الفترة أنَّها تنقسم إلى مراحل أساسيّة شهدت فيها علاقة الدين بالفلسفة تطوّرًا معيّنًا، بل إنَّ الفلسفة المدرسيّة تحدّدت مراحلها مِن خلال تطوّر علاقة الفلسفة باللاهوت، وهي تنقسم تحديدًا إلى ثلاثة مراحل أساسيّة:

- المرحلة الأولى: وتمتدّ مِن القرن التاسع إلى نهاية الثاني عشر

«تبعيّة مطلقة مِن الفلسفة للاّهوت».

١- توفيق الطويل، م.س، ص٨٤.

2- Charles Jourdain: Notions de philosophie، Librairie de L.H. Achette et Gie، Paris،9em ed، 1965، p. 341.

تعتبر هذه الفترة امتدادًا للأفلاطونيّة الأوغسطينيّة، عرِفت عدّة أسماء أشهرها سكوت أورجين والقدّيس آنسلم، وقد حاول كلاهما علاج هاته الإشكاليّة تجنّبًا للوقوع في جدال، بالنسبة للأوّل:

- سكوت أورجين Scot Eriugène (٨١٥-٨٧٧)

حاول أورجين أنْ يوفّق بين الفلسفة والدين إلى درجة المطابقة بينهما، لكنْ في إطار التبعيّة دائمًا فهو يرى أنّ «الحقيقة لا يمكن أنْ تعارض الحقيقة، إنّه الإله نفسه، الجيّد، الحقيقي، خالق النور الطبيعي والوحي، إذ الفلسفة الحقيقيّة والدين الحقيقي ليس في عمقهما إلاّ شيئًا واحدًا»[١]. هذه النظرة لأورجين تبرز تبعيّة الفلسفة للاّهوت؛ لأنّه بالرغم مِن أنّ الحقّ لا يضادّ الحقّ كما قالها فلاسفة الإسلام، وإنَّ التقاء العقل بالإيمان ممكن بل وضروري، إلاّ أنَّ هذا لا ينفي أنَّ لكلّ مجاله: «للفلسفة تعود معرفة الأشياء المخلوقة وعلاقتها بالله، الذي بإمكانه إسقاط أسباب الأشياء المخلوقة، وإلى اللاهوت تعود معرفة الطبيعة والحياة الداخليّة للألوهيّة، فالعقل والإيمان يقتسمان بهذه الصورة مجال الوجود، كما في المجتمع، البابا والإمبراطور يقتسمان الإمبراطوريّة»[٢]. لكنْ بهذا التمييز في الوظائف، والذي يرجّح الإيمان دائمًا كما فضّل رجال اللاهوت المسيحي، يبدو أنَّ «العقل والإيمان يكوّنان طبقة اجتماعيّة أرسطوطالسيّة؛ أي الأسفل عليه احترام الأعلى، والأعلى يضمن أمن وحقوق الأسفل»[٣].

هذا بالنسبة لموقف أورجين، كذلك الفلسفة المدرسيّة قدّمت لنا اسمًا عرِف شهرة كبيرة.

- القديس آنسلم St Anselme (١٠٣٣-١١٠٩)

مِن أتباع أوغسطين وبالتالي يعدّ نصيراً للأفلاطونيّة المحدثة أيضًا، اشتهر ببرهانه

1- Emile Boutroux: Science et religion، p. 10.

2- Ibid، p. 10.

3- Ibid، p. 10.

الأنطولوجي والذي استخدمه فيما بعد ديكارت في الكوجيتو -وإنْ كان البعض يردّ هذا البرهان على وجود الله للفيلسوف ابن سينا-.

يرى آنسلم رأي أوغسطين الذي وضّحناه سابقا بأنَّ الإيمان ضروري للعقل بل شرط لصحّة التفكير وسلامته، وتجدر الإشارة إلى أن آنسلم عاش في فترة شهدت وجود تيّارين، أحدهما أراد اعتماد العقيدة بمعطيات عقليّة، وهم الديالكتكيّون، وهذا أدّى إلى إنكار الكثير مِن المعتقدات المسيحيّة التي لم يستوعبها العقل، وعلى سبيل المثال فكرة الأفخارستيا Bucharest[١]، واليوم الآخر وغيرها مِن العقائد التي لم يجدوا لها تبريرًا عقليًّا.

وطبعًا كان في المقابل اتجاه معاكس حاول إخضاع كلّ شيء للوحي ممثّلاً خاصّة في بطرس دمياني، الذي كفّر المشتغل بالفلسفة واعتبرها مِن عمل الشيطان. في مثل هذه الظروف وجد آنسلم نفسه بين طرفي نقيض، فاختار موقفًا يتوسّط الاتجاه الكنسي اللاّهوتي مِن جهة والاتّجاه الديالكتكي مِن جهة أخرى، ورأى أنَّ الخطأ يكمن في الاتّجاهين معًا، فأنكر على الديالكتكيّين إنكارهم الإيمان؛ لأنّه لا بدّ مِن البدء أوّلاً بالإيمان، وليس العقل بأسبق على الإيمان، ولا يمكن للعقل أنْ يؤدّي وحده للإيمان، وفي الوقت نفسه عاب على رجال اللاهوت إهمالهم للعقل، فلا بدّ للعقل أنْ يتعقّل الإيمان، وإلاّ كان إيمانًا ساذجًا بحيث يقول: «إنني لا أبحث مِن أجل الإيمان، بل أؤمن لأتعقّل»[٢].

وفي حقيقة الأمر، إنَّ آنسلم وضع نفسه موضعًا حرجًا؛ لأنّ محاولة التوفيق مستحيلة في أمور كثيرة، حاول آنسلم نفسه أنْ يتعقّلها لكنْ دون جدوى، كعقيدة الفداء والتجسّد والتثليث، العشاء الربّاني... فهو أراد أنْ يجد وحدة بين العقل والإيمان، لكن هذا صعب خاصّة في ديانة كالمسيحيّة التي اصطبغت بتعاليم كثيرة دخيلة عليها، جعلت مِن المسيحيّة ديانة قمّة في التناقض.

١- من طقوس الكنيسة الكاثوليكيّة مدلوله أنْ يتحوّل الخبز والنبيذ إلى جسم المسيح ودمه تحويلاً بالفعل والجوهر بعد تلاوة صلوات وأدعية خاصّة.

٢- نقلاً عن عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص٦٧.

ومع ذلك تعود الكلمة الأولى والأخيرة للإيمان رغم إيمانه بالعقل.

- المرحلة الثانية: وتمتدّ مِن نهاية القرن الثاني عشر إلى الرابع عشر

ويميّزها «تحالف الفلسفة مع اللاهوت».

شهدت هذه الفترة التاريخيّة نوعًا مِن التوافق والانسجام والتطوّر أيضًا خاصّة بدخول عامل جديد يتمثّل في مؤلّفات أرسطو التي كانت مجهولة. فالفلسفة أصبحت تبرهن على معطيات الإيمان، مِن ذلك أنّ عقيدة الخلاص لا تعني تحطيم الإنسان، بل بداخلها يحقّق العقل قدراته، هذا الصلح «وهذه المعاهدة والانسجام بين الفلسفة واللاهوت كان يعرضان تكيّفًا متبادلاً بينهما»[١]. اجتهد الفلاسفة في هذه الفترة على التوفيق بين العقل والإيمان محاولين البرهنة على أنّ الحقائق الموحى بها تتّفق مع العقل.

هذا مِن جهة الفلاسفة، مِن جهة أخرى كان على الدين ممثّلاً في رجاله، أنْ يبذل هو الآخر جهده لصياغة هذا التكيّف، فكان لا بدّ أنْ يخضع «لمنهجيّة موافقة متكيّفة... ولأجل التلاؤم مع الشروط المدرسيّة الخاصّة بالمعقوليّة، جرت المسيحيّة في تحديدات صارمة، منظّمة في سلسلة طويلة مِن القضايا القياسيّة متحوّلة إلى تجريد ونظام نهائي مِن التصوّرات»[٢].

وفي الحقيقة، لجأت المسيحيّة إلى هذا الأسلوب الاستدلالي على مسائل العقيدة ليس حبًّا في العقل، وإنّما كانت مضطرّة لفعل ذلك، خاصّة وأنّ مؤلّفات أرسطو المترجمة وصلت أوروبا، وبدأ الاطّلاع على تيّار فلسفي يختلف عن الأفلاطونيّة، وبدأ العقل يجذب أنصارًا له. وبما أنّ المسيحيّة كانت تريد أنْ تبقى في مكان الريادة و«تطمح للاستحواذ على الحياة الإنسانيّة كلّها، كان عليها التأكيد على إرضاء طلبات العقل والذكاء والإرادة والقلب»[٣]. إذًا بهذا الأسلوب التوفيقي «حاولت المسيحيّة في الحقبة الزمنيّة للفلسفة المدرسيّة إرضاء

1- Emile Boutroux: Science et religion، p. 10.

2- Emile Boutrou: Op.cit، p. 10.

3- Ibid، pp. 9- 10.

مطالب وضروريّات العقل متلبّسة بصور مستعارة مِن الفلسفة اليونانيّة، لكنَّ هذا اللباس الحادث لا يمكنه الاستمرار إلى الأبد»[١].

وهذا الذي سيحدث فعلاً في المرحلة اللاحقة للفلسفة المدرسيّة، والتي بدأت تنفصل تدريجيًّا عن اللاّهوت المسيحي.

لكنْ قبل التعرّض لهاته المرحلة الثالثة، يجدر بنا أنْ نقف عند أهمّ مفكّر لهذه الحقبة، والذي يتمثّل في شخص:

- القدّيس توما الأكويني

إذا كان أوغسطين أحد أكبر مؤسّسي اللاهوت المسيحي الأفلاطوني النزعة، وآنسلم زعيم الأفلاطونيّين في الفكر المدرسي، فإنّ توما الأكويني يعتبر زعيم المشّائين، الذي تكفّل بالتراث الأرسطي الذي وصله عن طريق العرب وقدّمه للكنيسة التي رفضته في بداية الأمر معتبرة إيّاه ملحدًا، لكنْ اعتمدته فيما بعد، فانتقل بذلك الفكر المدرسي مِن الصورة الأفلاطونيّة إلى الصورة الأرسطيّة، «فانحصرت في أرسطو بعد هذا فلسفة المدرسيّين، واعتنقه العالم الكاثوليكي دينًا إلى جانب دينه، واعتبره صورة عقليّة لدينه المنزل، فاتّهم بالإلحاد كلّ مَنْ خرج على ما اعتمدته الكنيسة مِن آرائه، فكانت هذه هي السلطة العلميّة»[٢]. لذلك ناقش المدرسيّون قضيّة الفلسفة والدين، ولكنْ ليس برؤية أوغسطين أو آنسلم التوفيقيّة، على العكس رأي القدّيس توما ضرورة التفريق بين حقيقتين، حقيقة تخصّ العقل والنقل معًا؛ أي يمكن أنْ يتّفق كلّ مِن الدين والعقل حول موضوع ما، وحقيقة مِن اختصاص الإيمان فقط بحيث تتجاوز قدرات العقل.

هذا التمييز الواضح والصريح أدّى بالقدّيس توما إلى عدم مناقشة مسائل الإيمان المعقّدة، والتي تعتبر مِن الأسرار، ومحاولة تعقّلها كما فعل مِن قبل الكثير مِن رجال الدين، وإنّما

1- Emile Boutrou: p. 11.

٢- توفيق الطويل: قصّة النزاع بين الفلسفة والدين، ص٩٣.

«أوجب على العقل أنْ يتقيّد بالوحي؛ لأنَّ تجاوزه نطاق الوحي دليل على فساد تفكيره»[١]. وربّما يكون موقف الأكويني هو الأسلم مِن ناحية المنطق العقلي بدل الدخول في محاولة فاشلة أصلاً.

وبالحديث عن القدّيس توما نأتي إلى المرحلة الثالثة والأخيرة مِن الفلسفة المدرسيّة.

- المرحلة الثالثة: بداية القرن الرابع عشر إلى الخامس عشر:

وأهمّ ما يميّزها كسمة «الانفصال التدريجي للفلسفة عن اللاهوت».

رأينا في المرحلة السابقة الانسجام الذي حدث بين الفلسفة والدين، وإنْ كانت كفّة الدين هي الراجحة على الأغلب، إلاّ أنّه وببداية القرن الرابع عشر بدأت الفلسفة عمليّة تحرّر مِن تبعيّتها للاهوت، لكنْ يجب الإشارة إلى أنَّ هذه العمليّة مهّد لها بعض مفكّري المرحلة السابقة، نجد مثلاً بيير أبيلار Pierre Abélard (١٠٧٩-١١٤٢) الذي كان له إسهام كبير في اللاهوت، ولكنْ في نصرة النزعة العقليّة المنطقيّة أيضًا؛ إذ طالب «بتحرير العقل مِن كلّ قيد... ورفض كلّ ما لا يتماشى مع منطق دعوته، فسخِر مِن آلام المسيح لقاء رحمة الله وغفرانه، وعزا تألّمه إلى حبّه لله ورغبته في أنْ يردّ الناس إلى طاعته والاعتراف بجميله»[٢]. ولكنَّ دعوة إبيلار هاته لتحرير العقل هوجمت مِن طرف رجال الكنيسة واتّهم صاحبها بالكفر لإخضاعه الإيمان للعقل، وبالرغم مِن الاضطهاد الذي لقيه أبيلارد إلاّ أنَّ موقفه كان لفتة طيّبة وشجاعة فتحت الباب للمحاولات التي أتت بعده، خاصّة مع روجر بيكّون Roger Bacon (١٢١٤-١٢٩٤) الذي دعا إلى تطبيق المنهج التجريبي، لكنّه اضطُهد هو الآخر. وببداية القرن الرابع عشر بدأت الفلسفة ومعها العلم التجريبي بالانفصال التدريجي عن اللاّهوت؛ لأنَّه كما لاحظنا في الفترة السابقة، أي «في الفترة المدرسيّة، الفلسفة أحسّت بالاضطهاد... بحيث فرض عليها أنْ تبرهن على شخصيّة الإله وإمكانيّة الخلق وخلود

١- م.ن، ص٨٧.

٢- للاطّلاع أكثر على موقف الأكويني مِن العقل والإيمان يراجع مقال: جورج قنواتي، Georges C. Anawati: Révélation foi et raison chez Saint Thomas d'Aquin et son école، pp. 155-168. ضمن أعمال الملتقى الإسلامي المسيحي الثاني «معاني الوحي والتنزيل ومستوياتها» الذي انعقد بتونس ١٩٧٩.

الروح وحريّة الروح الإنسانيّة»[١] وغيرها مِن المواضيع الدينيّة أصلاً. مِن هنا يحقّ لنا ويحقّ للفلسفة نفسها التساؤل مع بوترو «هل كان مِن اللائق أنْ يفرض على المعرفة الفلسفيّة مبادئ وعقائد ثمَّ المطالبة بتحليلها واستنتاجها؟»[٢].

أكيد الإجابة ستكون بالنفي؛ لأنَّ اتّباع الفلسفة لهذا الأسلوب، جعلها تتأخّر ولا تتقدّم خطوة إلى الأمام، على العكس فالعصور الوسطى توسم دائمًا بعصور الظلام التي عرفت ركودًا عقليًّا بشعًا، وهذا طبيعي نظرًا للرقابة الدينيّة التي كانت مسلّطة على العقل والإبداع.

إنَّ تصرّف رجال الدين غير لائق ولا ملائم لعمل الفيلسوف الذي لا يجب أنْ ينطلق مِن مقدّمات تُفرض عليه أيًّا كان مصدرها، فكما يقول يحيى هويدي: «... المهمّ أنْ ننبّه إلى خطر البدء بالدين في أوّل طريق التفلسف؛ وذلك لأنّنا حريصون أنْ يتّخذ الفيلسوف نقطة بدء مستقلّة»[٣]. فهذه السيطرة والوصاية الدينيّة على الفلسفة هي السبب الحقيقي في الصراعات المتعدّدة التي حدثت بين علماء اللاّهوت والفلاسفة، وفي خلق هذه التداعيات للإشكاليّة المعرفيّة، خاصّة قضيّة التوفيق بينهما.

لكنْ مع انطلاقة القرن الرابع عشر بدأ الفكر المدرسي مرحلة نهضة ويقظة بحيث تُرك لكلّ طرف تخصّصه ومجاله، فاتّجهت المسيحيّة أو اضطرّت لنزعة تصوّف إيماني بحيث «وضعت جوهر الدين في الحياة الباطنيّة مِن خلال العلاقة المباشرة للروح مع الله، في التجربة الشخصيّة للخلاص والتطهير، وانفصلت وتجرّدت بقوّة عن الكنيسة التقليديّة، وأعطت بذلك ما يسمّى بالإصلاح والتجديد والذي بدونه كان لا يمكن أنْ تبقى هاته الجاذبيّة الروحيّة مماثلة للتي ظهرت في العصر الوسيط»[٤].

هذا فيما يخصّ الدين المسيحي الذي كان عليه أنْ يخضع حتّى لا ينكر تمامًا، خاصّة

١- م.ن، ص٨٩.

2- Emile Boutroux: Science et religion، p. 12.

3- Ibid، Emile Boutroux: Science et religion، p. 12.

٤- يحيى هويدي: مقدّمة في الفلسفة العامّة، ص٥١.

وأنَّ الكلمة العليا لم تعد له وأنَّ النفوذ والسلطة سحبتا منه.

أمّا فيما يخصّ الفلسفة، فقد «قطعت الصلة التي ربطت بينها وبين اللاهوت في المرحلة المدرسيّة معتمدة تارة على أفلاطون وأخرى على أرسطو، وتارة على الرواقيّة أو الأبيقوريّة أو أيّ مذهب قديم، لقد تحرّرت، وبطاقة معتدلة، مِن عبوديّة اللاهوت وسلطة أرسطو[١] العصور الوسطى مغيّرة المشرف عليها، وتوجّهت بذلك نحو الاستقلال»[٢].

هكذا كانت علاقة الفلسفة أو العقل بالدين وتطوّر مراحلها في العصر الوسيط، والتي شهدت على العموم استقرارًا تجاوز العشرة قرون بسبب سيطرة ووصاية الدين على العقل، ومنه نحاول الخروج ببعض الاستنتاجات.

- مِن أهمّ النتائج التأكيد على سيطرة الديانة المسيحيّة ممثّلة في اللاّهوت على الإنتاج الفلسفي، بحيث أخذت الدراسات الفلسفيّة في شتّى صورها طابع لاهوتيًّا، بما في ذلك العلوم الطبيعيّة التي كانت تابعة للفلسفة، فكان قدرها أنْ تنصر ما ورد مِن معلومات عن العالم في الكتاب المقدّس، حتّى ولو كانت خاطئة، وكمثال نذكّر بقضيّة كوبرنيكوس الذي قال بدوران الأرض وما تعرّض له من حرمان ومحاكمة؛ لأنَّه خالف ما ورد في سفر التكوين مِن أنَّ الأرض ثابتة.

- هذا أدّى إلى طبع فترة العصر الوسيط بالظلام والتخلّف نظرًا لسيطرة الكنيسة على العقل، كما أنَّ موضوعات الفلسفة أصبحت ذات طابع ديني أكثر، مِن حيث علاجها لبعض المسائل كفكرة الخلق والتي فُرض على الفيلسوف أنْ يربطها بفكرة الخلاص والخطيئة، فكما نلاحظ كان اتّجاه العالم يهدف إلى إخضاع العقل لمعطيات الوحي، ممّا اضطر الفلاسفة للعمل على تأويل الإنتاج الفلسفي اليوناني بحيث يصبح ملائمًا للنصّ الديني، حتّى وإنْ كان تأويلاً متعسّفًا لا يمتّ للحقيقة بصلة.

1- Emile Boutroux: Op.cit، p.13.

٢- ليس المقصود أرسطو الحقيقي؛ لأنَّ هذا عرفته أوروبا المسيحيّة في خواتم العصور الوسطى، وإنمَّا يقصد به اللاهوت نفسه.

- هذا السلوك يبرز وبقوّة «روح التعصّب المرّة بعد الأخرى في تاريخ المسيحيّة في انقساماتها الداخليّة، وفي تصادمها مع العقائد الغريبة عنها على السواء»[١]. وحتّى الفترات التي لم يسجل فيها اضطهاد أو تصادم، فالسبب لا يعود للتسامح الديني، وإنّما إلى رضوخ العقل والفلسفة معه. هذا الرضوخ ساهم في استقرار الوضع الاجتماعي بتأليف الناس حول مجموعة مِن العقائد والطقوس، صارت تعرف بها المسيحيّة، خاصّة الكاثوليكيّة.

- لكنَّ هذا الوضع لم يعرف الاستمرار الدائم كما رأينا؛ فقد بدأت الفلسفة تستقلّ بنفسها مع بداية القرن الرابع عشر، وإنْ كانت قد سبقت محاولات لذلك.

1- Ibid، Emile Boutroux: Science et religion، p. 13.

خاتمة

كخلاصة يمكن القول إنَّه بعد السبات العميق، والذي استمرّ قرونًا في أوروبا الوسيطيّة، «دبّت اليقظة إلى العقل، وتكشّفت أمامه دائرة المعارف القديمة-ممثّلة في التراث الأرسطوطاليسي المنقول عن فلاسفة الإسلام- ضاق باستكانته لاستبعاد السلطات، وأعلن في منتصف العصر المدرسي تمرّده فنهض الإكليروس لمقاومته، حتّى إذا ضاق بأهله زجّ بهم إلى السجون اتّقاء لشرِّهم. وليت الأمر وقف عند حدود السجن والردع، على العكس نظّمت محاكم لردع المخالفين للعقائد الدينيّة أو منكريها مِن الملاحدة، ممّا أدّى إلى اشتداد النزاع «فلم تنقض العصور الوسطى حتّى أشرف العالم الأوروبي على عهد إرهابي ملوّث بالدم الآثم»[١].

وحتّى فترة التّسامح الديني التي عرفتها أوروبا فيما بعد، يعلّق عليها أرنولد توينبي قائلًا: «أمّا عن فترة التّسامح الديني التي ولجتها المسيحيّة الغربيّة إبّان النصف الثاني مِن القرن السابع عشر، فتستمدّ أصولها مِن مزاج يتسّم بشراسته. إنّها فترة يمكن إطلاق لقب «التسامح الديني» عليها مِن ناحية تسامحها تجاه الأديان، إذ لو تأمّلنا بواعث التسامح، لكان أحرى أنْ يوصف التسامح -إلى حدّ ما- بأنّه تسامح لا ديني؛ ذلك لأنَّ قسمي المسيحيّة (الكاثوليكيّة والبروتستانتيّة) قد نبذا منازعتهما فجأة، لا بسبب اقتناعهما بخطيئة التعصّب، ولكنْ لإيمانهما بعجز أحدهما عن الإيقاع بالآخر»[٢].

للأسف سجّل تاريخ المسيحيّة أو العصر الوسيط الأوروبي تجاوزات خطيرة مِن قبل رجال الدين بقيت وصمة عار، كلّما ذكر هذا التاريخ ذكرنا محاكم التفتيش سابقًا، ونذكّر بالحروب الصليبيّة التي أسالت الدم، وبعده الحبر، ومازال أثرها مترسّبًا في أعماق الطرفين. فهذه الحروب تعتبر أوّل اعتداء مسلّح ذي طابع ديني قامت به أوروبا ضدّ المسلمين والإسلام، واسمها دالّ عليها، كانت تهدف إلى التبشير، إلى نشر عقيدة الصليب، إلى استعادة

١- أرنولد توينبي: مختصر دراسة التاريخ، ج٢، ص٤١.

٢- توفيق الطويل، م.ن، ص١٠٣.

بيت المقدس، ورغم وقوف بعض الدراسات على أنَّ الأطماع الحقيقيّة لهاته الحروب لم تكن دينيّة، وإنَّما كانت اقتصاديّة توسعيّة، إلّا أنَّ هذا لا يغيّر مِن الأمر شيئًا؛ لأنَّ الدعوة إلى هاته الحروب، وتهييج العالم المسيحي لخوضها، كانت مِن طرف رجال الدين وباسم الصليب -كما هو ثابت- الذين دعوا إلى تأمين الأقليّات المسيحيّة مِن بطش المسلمين، والشيء نفسه يقال عن موجات الاستعمار الغربي الحديث للبلدان الإسلاميّة، والذي كان يستقدم معه ترسانة الأسلحة ومعها ترسانة مِن المبشّرين ورجال الدين للعمل على تنصير المسلم، والمقام لا يسمح بشرح أكثر، بل رجال الدين المسيحي بتعصّبهم هذا، كانوا سببًا في الردّة الدينيّة التي حدثت لاحقًا في أوروبا بعد التبشير بفصل الدين وإبعاده تمامًا مِن كلّ مجالات الحياة باسم العلمانيّة والحداثة.

ومنه نؤكّد مع توينبي قوله: «... وبالحريّ، فإنَّ قيام دين يقال عنه إنّه دين حقّ باضطهاد دين يدّعي بأنّه باطل، يناقض في صميمه طبيعة العقيدة الدينيّة؛ لأنَّ الدين «الحقّ» إذ يلجأ إلى سلاح الاضطهاد، يضع نفسه في المكان الباطل ويتخلّى عن مقوّماته»[1]، وعلى رأسها التسامح والإقناع بالحسنى.

إنّ الاضطهاد أو الإقصاء أسلوب مرفوض بين دين وآخر، أو بين دين وفلسفة أو دين وعلم؛ لأنّه يعدّ السبب المباشر في أوضاع التخلّف والحجر والأحداث العنيفة، التي عانت منها المجتمعات المسيحيّة، والسبب في قهر العقل وحجب الحقيقة، الحقيقة التي متى توفّر لها مناخها الحرّ- فإنَّها سرعان ما تكشف عن نفسها بنفسها لتكون قاسمًا مشتركًا بين كلّ مِن الدين والفلسفة والعلم أيضًا.

١- أرنولد توينبي: مختصر دراسة التاريخ، ج٢، ص٤٢.

لائحة المصادر والمراجع

أوّلًا- المراجع العربيّة

١. القرآن الكريم.

٢. أرنولد توينبي: مختصر دراسة التاريخ، ج٢، ترجمة: فؤاد محمّد شبل، الإدارة الثقافيّة في جامعة الدول العربيّة، ط الثانية، ١٩٦٧.

٣. أوليري ديلاسي: الفكر العربي ومكانه في التاريخ.

٤. توفيق الطويل: قصّة النزاع بين الدين والفلسفة، مكتبة مصر، الطبعة الثانية، ١٩٥٨.

٥. سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: حسن حنفي، دار الطليعة بيروت، الطبعة الثانية،١٩٨١، (من المقدّمة).

٦. سليمان الخطيب: أسس مفهوم الحضارة في الإسلام، ديوان المطبوعات الجامعيّة.

٧. عبد الرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات، دار الأرقم، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩.

٨. علي عبد المعطي: مقدّمات في الفلسفة.

٩. مقال: د. عادل عازل: العقل والإيمان بالوحي والتنشئة المسيحيّة، ضمن منشورات الملتقى الإسلامي-المسيحي الثاني «معاني اللوحي والتنزيل ومستوياتها» الجامعة التونسيّة، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصاديّة والاجتماعيّة، سلسلة الدراسات الإسلاميّة ٦، قرطاج ٣٠ أفريل- ٥ ماي ١٩٧٩.

١٠. مهدي فضل الله: آراء نقديّة في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق، دار الأندلس، الطبعة الأولى، ١٩٨١.

١١. يحيى هويدي: مقدّمة في الفلسفة العامّة، دار النهضة العربيّة، القاهرة، ط٧، ١٩٧٢.

أرنولد توينبي: مختصر دراسة التاريخ، ج٢.

ثانيًا- المراجع الأجنبيّة

1. Charles Jourdain: Notions de philosophie، librairie de I. Hachette et Die، Paris، 9eme éditions، 1965.

2. Emile Boutroux: Science et religion dans la philosophie contemporaine، Paris، Ernest Flammarion édition 26 rue Racine 26/1919.

3. Georges C.Anawati:Révélation، foi et raison chez Saint Thomas d'Aquin et son école.

4. Henri Marrau: Saint Augustin et l'augustinisme،Maitres spirituels،Paris.

5. Roger Payot: Les relations entre la foi et la raison، archives de philosophie recherches et documentations، revue trimestrielle publiée avec le concours du centre nationale de la recherché scientifiques، tome 39، cahier 2، Avril-juin 1976.

الرشديّة اللاتينيّة

د. سوزان إدريس[1]

مقدِّمة

يُعدّ ابن رشد أحد أهمّ فلاسفة الإسلام، شكّل فكرهُ نسقًا فلسفيًّا ميّزه عن غيره مِن الفلاسفة، وقد مزج فيه بين أفكاره وتعليقاته على فلسفة أرسطو، وبهذا ترك أثرًا واضحًا في الفكر الفلسفي لا سيّما المسيحي منه، فقد تعرّفت أوروبا الوسيطيّة على هذا الفكر، بغرض الوصول إلى إجابات للمسائل التي واجهتها في العصور الوسطى، وكان مِن أهمّها تحديد طبيعة العلاقة بين الفلسفة والدين، التي مثّلت طابع التفكير في ذلك العصر، وكانت هذه المسألة مِن أهمّ المسائل التي بحثها ابن رشد وفصّل فيها، الأمر الذي جعل الفلسفة تلقى اهتمامًا كبيراً لدى كثير مِن فلاسفة الغرب الأوروبي، إذ عملوا على نقلها إلى لغتهم، وأدّت إلى ظهور حركة فكريّة عُرِفت بالرشديّة اللاتينيّة.

أوّلًا: عوامل انتقال الفكر الرشدي إلى الغرب

لقد تزامن انتقال الفكر الرشدي إلى الغرب مع ظهور عاملين هما:

العامل الأوّل: الفتح الثقافي العربي والإسلامي للبلاد الأوروبيّة

فقد كان الفتح هائلاً ولم يكن ابن رشد وحده يحتلّ الساحة الثقافيّة الأوروبيّة بل أعلام كثر أيضًا. إذ يقول أحد علماء اليهود مبيّنًا هذا التأثير: «أنَّه لم يبقَ بين اليهود الخاضعين للعرب واحد لم يترك دين إبراهيم (يقصد دينه اليهودي) ولم يفسده ضلالات العرب وضلالات الفلاسفة».

وهنا يشير إلى تأثير الفكر الغربي الأوروبي بابن رشد وغيره مِن الخارجين عن سيطرة

١- جامعة دمشق.

الكنيسة، وقد بلغت السلطة الثقافيّة العربيّة في تلك الأيام أنَّ بعض الأعلام الغربيين مثل (أولهرد فونباث) كثيراً ما نهل أفكاره الخاصّة مِن المؤلّفين العرب حتّى نالت الرواج في الغرب[١].

وكذلك انبهار الشاعر الفرنسي (فولتير) وإعجابه بالعرب وبأخلاقهم وفكرهم، ويقول أسقف قرطبة (ألفارو): «إنَّ كثيراً مِن أبناء ديني يتدارسون كتابات العرب ليس ليدحضوها بل ليتقنوا العربيّة ويحسنوا التوسّل بها، وإنَّ جميع الشباب النصرانيين الذين فاقوا أقرانهم لا يعرفون سوى اللغة والفكر العربي منفقين الأموال لشراء كتب الأدب العربي والاطّلاع عليها، ويقولون عنه إنَّه يستحقّ الإعجاب وأنَّ النصارى قد نسوا حتّى لغتهم الأم، فلا تكاد تجد اليوم واحدًا يستطيع أنْ يكتب رسالة باللاتينيّة السليمة، بينما العكس مِن ذلك لا يمكن إحصاء عدد مَنْ يحسن استخدام اللغة العربيّة، ويقرضون الشعر بالعربيّة»[٢].

هذا العامل جعل الغربيّون يتقبّلون الفكر العربي الوافد على أنَّه فكر إنساني يسهم في رقيّ الإنسان وتقدّمه.

كما اهتمّ (روجر بيكّون) وانبهر بالثقافة العربيّة والإسلاميّة، فكاد أنْ يُحرَق، وتمّ طرده بسبب حبّه للعربيّة، ولأنَّه كان يدين مَنْ يعامل العرب معاملة غير إنسانيّة، إضافة إلى نقده الدائم للنظام الكنسي والكهنوتي.

العامل الثاني: الحروب الصليبيّة

لقد ترافق انتقال الفكر الرشدي إلى الغرب مع ظهور الحروب الصليبيّة، وحالة العِداء الشديدة التي تزعّمتها الكنيسة ضدّ كل ما هو عربي وإسلامي.

كان ذلك منذ أنْ دعا البابا (أوربان الثاني في القرن ١١م) إلى تحرير قبر المسيح المقدّس، وكان يوصيهم قائلاً: (عليكم أنْ تُطهّروا الأرض المقدّسة التي يعيش فيها إخوانكم المسيحيّون مِن أولئك الرعاع). فبدأ الوعّاظ يطوفون أوروبا لكي ينقذوا قبر المسيح، وفي

١- انظر: الطعّان، أحمد إدريس: العلمانيّون والقرآن الكريم، دار ابن حزم، دمشق، ٢٠٠٦م، ص٣٣.
٢- انظر: م.ن، ص٣٣- ٣٤.

هذا كانت دعوى مبطّنة تخفي أطماع الكنيسة السياسيّة[١].

وفي تلك الفترة التي كان الغرب يتربّص فيها المسلمون والكنيسة تُجيّش الفرسان، وتُحمّس الجنود لقتال الكفرة، وكان الأسقف (أجناتيوس) في بيزنطة يتلقّى رسالة مِن أخيه الروحي مِن بيت المقدس البطريرك (ثيودوسيوس) يقول فيها: (إنّ العرب هنا هم رؤساؤنا الحكّام وهم لايحاربون النصرانيّة بل على العكس مِن ذلك يحمونها ويذودون عنها ويوقّرون قساوستنا ورهباننا ويجلّون قدّيسينا).

ولكنَّ الخطب الحماسيّة الرنّانة كانت قد فعلت فعلها في قلوب المسيحيين، وأجّجت نار الحقد المسعور حتّى دفعتهم أن يدخلوا البيت المقدس ويحصدوا الأرواح، ومصادرهم الغربيّة تشير إلى أنَّهم ذبحوا قرابة عشرة آلاف إنسان في الشوارع مِن النساء والأطفال والرجال.

ولقد كان البابا يخاطب الفرسان الصليبيين قائلاً: «أيّ خزي يجلّلنا، وأيّ عار لو أنَّ هذا الجنس مِن الكفّار الذي لا يليق به إلّا كلّ احتقار، والذي سقط في هاوية التعرّي عن كرامة الإنسان، جاعلاً نفسه عبدًا للشيطان قد قدّر له الانتصار على شعب الله المختار».

وكانت الحملة الصليبيّة الثانية سنة (١١٤٤م) التي شارك فيها لويس السابع وكونراد الثالث ملكا فرنسا وألمانيا، ولم يُنجز شيئًا ثمّ استعاد صلاح الدين بيت المقدس (سنة ١١٨٧م)، ولم يفعل كما فعل النصارى ولم ينهب بيوتهم بل قدّم لهم الهبات والعطايا للأرامل واليتامى.

وعمومًا فقد نجحت الحروب الصليبيّة المقدّسة في خلق هوّة واسعة تفصل بين الشرق والغرب بدلاً مِن أنْ تعيد تدعيم الجسر الرابط بين ثقافتين تجمع بينهما في نهاية المطاف مفاهيم إيمانيّة مشتركة[٢].

في هذه الظروف العدائيّة احتكّ الفكر الرشدي بالغرب، فما كان مِن الكنيسة إلّا أن جنّدت سدنتها لمحاربة الفكر الرشدي الغازي، فقامت بترجمة كتاب «تهافت التهافت»

١- الطعّان، أحمد إدريس: العلمانيّون والقرآن الكريم، م.س، ص٣٥.

٢- م.ن، ص٣٥- ٣٦.

ترجمة لاتينيّة بعيدة كلّ البعد عن حقيقة الكتاب ومحشوّة بالتحريف والتناقض، علمًا بأنَّ ابن رشد مشّائي أرسطي في أغلب فلسفته، والكنيسة كذلك كانت تتبنّى نظريّة أرسطو في الكون، ولكنَّ الذي منعها مِن مهادنته والتحالف معه هو أنَّه عربي مسلم، وبذلك كان جلّ خدّام الكنيسة في القرن الثالث عشر متفقين على مناهضة الرشديّة ومحاربتها، ومنهم (ريمون لول و توما الأكويني وألبرت الكبير وبترارك...) لقد شنّ (ريمون لول) حربًا صليبيّة فكريّة في القرن الثالث عشر ضدّ الرشديّة، والرشديّة تساوي عنده الإسلام، وهدم الإسلام كان حلم حياته السعيد، وبلغت أهمّية (ريمون لول) عندما تنقّل في أوروبا مفنّدًا ابن رشد والرسول محمّد عليه الصلاة والسلام، وقد اقترح على (كليمان الخامس) إيجاد منظّمة حربيّة جديدة لهدم الإسلام وإنشاء كليّات لدراسة العربيّة، والحكم على ابن رشد وأتباعه[١].

أمّا (بترارك) فقد بلغ به الحقد على العرب والمسلمين أنْ شنّ مقاطعة اقتصاديّة وثقافيّة لكلّ ماهو عربي وإسلامي بحيث رفض أنْ يتعاطى أيّ دواء عربي، أو أنْ يحمل اسمًا عربيًّا حيث يقول صديقه (الذي كان يبدو متعاطفًا مع العرب) بقوله: «أرجو منك فيما هو خاصّ بي ألاّ تعتمد على عربك وأن تعدّهم لم يكونوا، فأنا أمقت هؤلاء القوم وأعرف أنَّ بلاد الروم أنجبت علماء وفلاسفة وشعراء ورياضيين وخطباء، وهناك ولد الطب أيضًا، أمّا أطباء العرب فعليّ أنْ أعرف مَن هم، فلا أعتقد بإمكان صدور ما هو صالح مِن العرب» . ثمّ يصف مَن يمدح العرب بحضرته بأنَّه كمن يطعنه بخنجر أو يلسع قلبه بقراص[٢].

هذا النصّ إنّما يكشف مدى الحقد الصليبي الذي امتلأت به قلوب بعض خدّام الكنيسة، فهو يلفت النظر أيضًا إلى المدى الذي بلغته الثقافة الإسلاميّة في امتلاكها لناصية الحضارة والعلم، واجتذابها لتعاطف الأعداء قبل الأصدقاء.

هذان العاملان أسهما في شهرة الفكر الرشدي وانتشاره، فالتعاطف مع الحضارة الغازية مِن جانب الراغبين في التحرر مِن الاحتكار والاضطهاد الكنسي للفكر الرشدي ومحاربته والسعي إلى قمعه ونفيه جعل لهذا الفكر أنصارًا أو جماهير، لكنْ كان للعامل الثاني الدور الأساس في بلورة الصور الرشديّة في أعين الغرب، وتحديد صفة هذا الفكر وذلك بوصفه

١- رينا، أرنست: ابن رشد والرشدية، تر: عادل عنتر، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة، ١٩٥٧م، ص٨٠.
٢- م.ن، ص٣٣٨- ٣٣٩.

الإلحاد والكفر والزندقة، لتجعل منه الكنيسة مثلاً للعرب الذين سعت دومًا إلى اعتبارهم ملحدين كفرة، وذلك ليكون الإلحاد وافدًا مِن الشرق الإسلامي، بقصد تجييش الغرب الذي لاتزال السيادة فيه للمسيحيّة (ضدّ الإسلام) وإذكاءً لبواعث الحقد والكراهية الصليبيّة.

ولم يجد التيّار العقلاني الناهض المتأثّر بالعرب والمتعاطف معهم أي غضاضة في هذه الصورة التي رسِمَت لابن رشد وفكره بل إنَّها تقبَّلت بترحيب، واستخدمت كسلاح مضادّ للكنيسة والسلطات الكهنوتيَّة يعكس ما أرادت هذه السلطات ورغبت.

وهكذا يكون ابن رشد افتري عليه مرّتين: الأولى: مِن قبل الكنيسة، والثانية: مِن قبل التيّار المناهض لها، وأُريدَ له أنْ يكون ملحدًا زنديقًا مِن قبل الطرفين، واتّخذته الرشديّة واللاتينيّة التي بدأت تتصادم مع الكنيسة غطاءً لأفكارها التحرريّة وستارًا لدعم العلمانيّة».

هذا التوظيف للفكر الرشدي ساعد في الواقع على بروز ابن رشد كرائد للعقلانيّة في مواجهة القمع والاضطهاد الفكري الكنسي، فبدأت تتزايد ترجمات كتبه إلى اللاتينيّة تزايدًا هائلاً بحيث تظهر له كلّ سنة تقريبًا إحدى ترجمات لكتبه، وطيلة عدّة قرون تالية درست أوروبا فلسفة أرسطو مِن خلال ابن رشد، واحتلّت الرشديّة مقام السيادة في الجامعات الغربيّة الكبرى مثل جامعة (بادوفا) في إيطاليا التي أصبحت معقل الرشديين فيما بعد.

ثمّ توسّع انتشار الأضاليل الرشديّة (حسب تعبير المسيحيين المحافظين) حتّى وجدت لها صدى في الجامعة الباريسيّة حتّى يمكن القول إنَّ رسائل (توما الأكويني) و(ألبرت) كانت موجّهة شخصيًّا ضدّ أساتذة باريسيين تأثّروا بالرشديّة.

ويبدو أنَّ الرشديّة أصبحت في ذلك الوقت كالعلمانيّة اليوم معيارًا لدى جماهيرها للثقافة والتحضّر والرقيّ، فلا بدّ لكي يُعدّ الباحث مِن المثقّفين واسعي الاطلاع أنْ يقول بعض أفكار ابن رشد، فأصبحت الرشديّة في نظر المحافظين

«ابتلاء بالتشرّق» على غرار «الابتلاء بالتغرّب» الذي نقوم بمحاربته اليوم.

وغدت ثقافة دارجة لدى الطبقة الراقية في البندقيّة، حتّى أنَّ الذي لا يتبنّى الرشديّة، ولم يطّلع عليها، يُعتبر تقليديًّا أو ظلاميًّا أو رجعيًّا على غرار ما هو سائد اليوم لدى العلمانيين

المغتربين، نستشفّ ذلك مِن حديث بترارك مع أحد الرشديين، إذ يستشهد أثناء حديثه بالقدّيس بولس، فيعبس الرشدي ازدراءً، ويقول: «احتفظ لنفسك بهذا النوع مِن المعلمين، وأمّا أنا فلي معلّمي، وأعرف مَن أعتقد» ثمّ يتابع الرشدي قائلاً: «أيه! ابقَ نصرانيًّا صالحًا، وأمّا أنا فلا أؤمن بواحدة مِن جميع هذه الأساطير، ولم يكن بولسك، وأوغستنك وجميع هؤلاء الناس الذين تقيم لهم وزنًا غير ثرثارين، آه! ليتك كنت قادرًا على مطالعة ابن رشد... فتبصر مقدار ما هو أعلى مِن جميع هؤلاء (المُجّان)»[١].

إنَّ هذا النصّ فيه دلالات متعدّدة، فهو يكشف عن المدى الذي بلغه الفكر الرشدي في السيطرة على عقول الطبقة المثقّفة ودفعها في طريق المواجهة الثقافيّة التقليديّة التي يمثّلها كلّ مِن (بولس، وأوغسطين وبتراك)، ولكنْ علينا ألّا ننسى أنَّ مثل هذا الكلام لم يكن يمكن المجاهرة به؛ لأنَّ ذلك يعني الموت، كلّ ما في الأمر أنّه حوار شخصي يدور بين بترارك وأحد زائريه في منزله.

إنَّ النصّ يكشف أيضًا عن جهل بترارك باللغة العربيّة التي يكتب بها ابن رشد، ولذلك فإنَّ الرشدي يتحسّر؛ لأنَّ بترارك لا يمكنه قراءة ابن رشد مباشرة.

هكذا شجّع الفكر الرشدي الغربيين على الجرأة الجدليّة في مواجهة بعض القائمين على الكنيسة، ولكنَّه لم يصبح شائعًا في كلّ الأوساط، وإنَّما كانت محاولات فرديّة تحاول أنْ تفلت مِن سلطان الكهنوت الكنسي ورقابة البابا.

ولكنَّ الأمور كانت تسير لصالح الرشديين، فلم يمض قرنان في الزمان حتّى أصبحت أفكار ابن رشد (التي كانت تخشى العلانية ويتمّ تداولها سرًّا) أصبحت في القرن السادس عشر فلسفة جميع إيطاليا الرسميّة تقريبًا، وأمسى كلّ التنويريين والوجهاء يتسابقون في تبنّي الفلسفة الرشديّة الإلحاديّة التي أُريد لابن رشد أن يمثّلها، فقد أصبح أغلب المثقّفين يعتقدون أنَّ الجحيم هي مِن اختراع الأفراد والرؤساء، والصلوات والقرابين مِن اختراع الكهنة والأحبار، وكلّ ما تمتلئ به الكتب المقدّسة ما هو إلّا أقاصيص وخرافات[٢].

١- رينان، أرنست: ابن رشد والرشديّة، ص٣٤٣.

٢- م.ن، ص٣٦٨

وهكذا فقد كان مِن آثار الرشديّة أنَّها جرّأت الناس في الغرب على إعادة النظر في معتقداتهم ومسلّماتهم، وأدّى ظهور المطبعة في القرن الخامس عشر إلى انتشار الأفكار المناهضة للكنيسة والعقائد الشائعة، كما استطاع الأفراد أنْ يمتلكوا نسخًا مِن الكتاب المقدّس، ويقرؤونه بأنفسهم بعد أنْ كان اقتناؤه وتفسيره حكرًا على الكنيسة ورجالها، وبهذا الشكل بدأت الكنيسة تفقد سلطانها على العقول والأفكار، وبدأ زمام الأمور يفلت مِن يدها.

غير أنَّه إذا كان الفصل بين العلم والدين، والقول بالنسبيّة المطلقة هو مِن أهم خصائص العلمانيّة وأجلى مظاهرها في العصر الحديث، فإنَّ ذلك يعود تكريسه في جانبه الأكبر إلى الرشديّة اللاتينيّة، ونُسِب ذلك طبعًا لابن رشد. ولقد عبّر بترارك عن سخطه مِن هؤلاء الفلاسفة الذين يفصلون بين الفلسفة والذين، ولم يقبل بالمهادنة فيها؛ لأنّه يعلم أنَّها بداية النهاية لسلطان الكنيسة، فالرشديّون برأيه إذا جاهدوا بمجالاتهم احتجّوا بأنَّهم يتكلّمون مع قطع النظر عن الدين، إنَّهم يبحثون عن الحقيقة بنبذهم الحقيقة، إنَّهم يبحثون عن النور بإدارة ظهورهم نحو الشمس، ولكنَّهم في السرّ لا يتركون مغالطة أو تجديفًا.

ويبدو أنَّه بقدر ما أصبح للرشديين مع سلطان على العقول، فقد أخذت هذه الفكرة تتمدّد في الأوساط الثقافيّة، فظهر مِن هؤلاء (يونبوناتزي) وهو مِن أشهر أساتذة (بادوفا) في ذلك العصر، وكانت جامعتها رشديّة خالصة، وقد تبنّى فكرة (الحقيقة المزدوجة) بحيث أصدر كتابًا أنكر فيه خلود النفس، ثمّ أعلن خضوعه لتعاليم الدين في الخلود، وكاد أنْ يُعدَم حرقًا ثمّ نجا بحماية أحد الكرادلة له[١].

لقد بدأت ثقة الناس تتزعزع في الكنيسة عندما وجّه لها (مكيافيللي) انتقادات فاضحة في رجالها الذين يحيون حياة الرذيلة والشهوات، وامتدّ انتقاده إلى المسيحيّة عامّة ثمّ تفاقمت هذه النزعة بعد ميكافيللي على يد نيتشه الذي يؤمن بالإنسان الأعلى الذي يجب أنْ يستعيض بالقوّة عن الأخلاق، ثمّ تبعه (مارتن لوثر كينغ) في الانتقادات مِن داخل الكنيسة.

ولقد امتدّ أثر الرشديين إلى (هيجل) فيما بعد، فأكّد أنَّ المسيحيّة وغيرها مِن الأديان ليست إلّا طرقًا مجازيّة للتعبير عن الحقيقة الفلسفيّة الفريدة، والدين في كلّ المستويات ميتافيزيقا

١- كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الأوروبيّة في العصر الوسيط، مؤسّسة هنداوي، مصر، ٢٠١٢م، ص٣٩.

ظاهريّة معلنة لجمهور الناس الذين لا يستطيعون فهم التصوّرات الفلسفيّة المجرّدة، وإنَّما يحتاجون إلى مضمون الفلسفة في صور سائغة، وهذا ماعبرّ عنه في كتابه (فلسفة الدين)[١].

ثانيًا: طبيعة الحياة العقليّة في أوروبا المسيحيّة

عُرِفَ عن العصور الوسطى الأوروبيّة بأنَّها عصور مظلمة مِن الناحية الفكريّة والثقافيّة، ذلك وإنْ كان هناك فكر فقد اقتصر على المسائل الدينيّة؛ لأنَّ الديانة المسيحيّة تضع قيودًا على هذا الفكر، فكان التفكير قبل النهضة الوسيطيّة مقتصرًا على آباء الكنيسة الذين حاولوا حماية العقيدة المسيحيّة مِن الأفكار الفلسفيّة الدخيلة عليها، لذلك كانت تسمّى هذه الفترة بالقرون المظلمة، وكان ذلك التعصّب الديني الذي تمسّكت به الكنيسة سببًا في جعل الناس يبتعدون عن الدين ويلجؤون إلى النظريّات العلميّة التي وجدوا فيها الاطمئنان أكثر قربًا للحقيقة مِن الدين.

ولم تعرف الفلسفة الوسيطة في العصور الأولى مؤلّفات فلسفيّة بالمعنى الحقيقي للفلسفة، إلاّ ما نجده في مؤلّفات بعض آباء الكنيسة مثل القدّيس أوغسطين حتّى بداية القرن الحادي عشر، حيث بدأ الفكر الأوروبي يحاول الخروج مِن دائرة الجمود نحو التحرّر الفكري والتخلّص مِن قيود الدين التي فرضتها الكنيسة على العقول. هذه الأوضاع وغيرها مهّدت لظهور نهضة في القرن الثاني عشر، عُرِفت بالنهضة الوسيطيّة[٢].

وممّا ساعد الفلاسفة المسيحيّون للتعرّف على فلسفة أرسطو أكثر، هو شرّاحه العرب، فمن خلال حركة الترجمة انتقلت كتب شرّاح أرسطو إلى أوروبا، لا سيّما كتب ابن رشد التي سرعان ما انتشرت بين فلاسفة الغرب المسيحي، ذلك أنَّ شروحات ابن رشد عن مؤلّفات أرسطو كانت أقرب إلى الفهم مِن غيرها، فضلاً عن ذلك فإنَّ الفلاسفة المسيحيين أرادوا الاطّلاع على فلسفة أرسطو الطبيعيّة التي عارضتها الكنيسة.

١- كولينز، جيمس: الله في الفلسفة الحديثة، تر: فؤاد كامل، دار آفاق للنشر، القاهرة، ٢٠١٨م، ص٥٥-٥٨.

٢- جلسون، إتين: روح الفلسفة المسيحيّة في العصور الوسطى، تر: إمام عبد الفتّاح: إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦م. ص٣٣- ٣٤.

ثالثًا: عوامل انتقال الفكر الرشدي إلى الغرب المسيحي

لقد كان لحركة الأفكار عامل أساسي في بناء وتطوير الفلسفات عبر العصور، إذ نجد أنَّ انتقال الفكر اليوناني والإسلامي إلى أوروبا ساهم بشكل كبير في تطوّر الفلسفة فيها خلال العصور الوسطى، ومنها فلسفة ابن رشد، التي وصلت إلى الغرب الأوروبي عن طريق الترجمة وساعدت الفكر الغربي للتعرّف أكثر على فلسفة أرسطو.

حيث عرفت أوروبا المسيحيّة خلال القرون الوسطى نشاطًا فكريًّا محدّدًا نتيجةً للقيود التي فرضتها عليه الكنيسة، وبداية مِن القرن الثاني عشر بدأ الفكر المسيحي بالتحرّر، ممّا أدّى الى الانفتاح على الفلسفات اليونانيّة والإسلاميّة، وقد تمّ ذلك مِن خلال عوامل عدّة، أهمّها: التواصل بين مفكّري الغرب والمسلمين في كثير مِن المناطق الإسلاميّة، والترجمة مِن العربيّة إلى اللاتينيّة، ومِن اليونانيّة إلى اللاتينيّة. بالنسبة للعامل الأوّل: نجد أنَّ مسيحيّي أوروبا كانوا على صلة بالمسلمين، خاصّة في الأندلس وصقلية اللتين ظلّتا تحت الحكم الإسلامي مدّة مِن الزمن، الأولى دامت نحو سبعة قرون والثانية دامت قرنين ونصف، وأقاموا بكلّ منهما حضارة لا تقلّ أهمّية عن تلك التي أقاموها بالمشرق الإسلامي.

الأمر الذي جعل الأوروبيين ممّن يهتمّون بالعلم يرسلون بعثات طلابيّة للاستفادة مِن التراث الفكري الإسلامي، واقتصرت هذه العلوم على الرياضيّات والفلك والطبّ، وكان مِن هؤلاء المبعوثين (أبيلارد الإنجليزي)[١].

كما قصد شمال أفريقيا عدد كبير مِن العلماء، مِن بينهم (ليونارد البيزي) الذي تعلّم اللغة العربيّة، وعلى إثرها عُدّ مِن أكبر علماء الرياضيّات في القرن الثالث عشر. فضلاً عن ذلك، فإنَّ مفكّري الأندلس مِن اليهود الذين تكلّموا العربيّة كانوا على اتّصال بمسيحيّي أوروبا، ما مكّنهم مِن تعلّم اللاتينيّة أيضًا، وهم بذلك عملوا على تزويد الغرب الأوروبي بالكتب والمصادر الإسلاميّة، ومنها كتاب مقاصد الفلاسفة للغزالي.

إنَّ الاتصال الحاصل بين المسلمين ومسيحيّي أوروبا، خاصّة في الأندلس وصقلية، مهّد الطريق لمفكّري الغرب للاطّلاع على الفكر الإسلامي واليوناني أيضًا؛ ذلك أنَّ الفلاسفة

١- أبو زيد، أحمد: أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبيّة، الهيئة المصريّة العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠م، ص١٦٣-١٦٤.

سبق وأنْ ترجموا كثيراً مِن نصوص الفلسفة اليونانيّة، بالإضافة إلى الشروحات التي قدّموها عن فلسفة أرسطو التي جعلت فلاسفة أوروبا يطّلعون على الفلسفة الإسلاميّة.

أمّا العامل الثاني: فيتمثّل في حركة الترجمة التي ظهرت بوادرها في القرن العاشر والحادي عشر، فأوّل ترجمة كانت للقرآن في القرن العاشر على يد (روبير دي شستر) مِن العربيّة إلى اللاتينيّة، ومِن ثمّ ترجم قسطنطين الإفريقي في القرن الحادي عشر مجموعة مِن الكتب الطبيّة، إلاّ أنَّ البداية الفعليّة لحركة الترجمة كانت في القرن الثاني عشر، إذ أصبحت لها وسائل ومراكز نظّمت سيرها، وتنوّعت هذه المراكز بتنوّع الترجمات، فكانت إسبانيا هي المركز الرئيس للترجمة مِن العربيّة إلى اللاتينيّة، وقد ضمّت هذه الترجمات مؤلّفات يونانيّة بما فها شروحات الفلاسفة المسلمين عنهم، لا سيّما شروحات ابن رشد على أرسطو، كما كان لملك إسبانيا (ألفونس) دور في نشر التراث الفكري الإسلامي في أوروبا، وذلك مِن خلال تشجيعه للعلماء والأدباء، والإنفاق على الرحلات العلميّة[١].

وفيما يخصّ الترجمة مِن اليونانيّة إلى اللاتينيّة، فكانت صقلية وجنوب إيطاليا مركزاً لها، وممّا ساعد على نشاط هذه الترجمة وجود مكتبات ضمّت العديد مِن الكتب اليونانيّة، إضافة إلى التشجيع الذي حظيت به حركة الترجمة هذه مِن قبل ملك صقلية، واستمرّت حركة الترجمة حتّى القرنين الثالث عشر والرابع عشر، ولكنْ جاءت ترجماتهم متفاوتة تبعًا لإمكانيّاتهم اللغويّة مِن اللغة التي ينقلون عنها.

ومِن هنا يتبيّن لنا أنَّ لحركة الترجمة دور كبير في نقل الفكر الإسلامي واليوناني إلى الغرب الأوروبي، وممّا ساعد على ذلك رغبة أولئك المترجمين في تعلّم العربيّة واللاتينيّة واليونانيّة.

ولكنْ هنا يجب علينا الانتباه أنَّه عندما يتمّ ترجمة كتب مفكّر مِن لغة إلى أخرى ومِن ثقافة إلى أخرى، فإنَّه يتعرّض لبعض التحوير والتعديل، فإنَّ ابن رشد اللاتيني يختلف عن ابن رشد الحقيقي (العربي)، وكذلك بقيّة الفلاسفة، فلم تكن الإمكانيّات المتاحة لمفكّري أوروبا الحديثة كبيرة، بحيث يكتفون بالنقل التقريبي المدقّق قليلاً، فتبدو الصورة ناقصة،

١- بجرة، بختة: الفكر الرشدي في أوروبا المسيحيّة، رسالة ماجستير، جامعة قاصدي مرباح، الجزائر، ٢٠١٦م، ص٣٧.

كذلك فإنَّ الترجمات التي تمّت في الأندلس، كانت حافلة بالأخطاء بسبب تمسّك أصحابها بحرفيّة النقل[١].

كما أنَّ مطران باريس اتّهم الرشديين بأنَّهم يتّبعون أسلوب التقيّة (الحقيقة المزدوجة)؛ أي أسلوب النفاق والمراوغة في الواقع، ولكنَّ المطران كان ظالمًا في اتهامه؛ فابن رشد لم يقبل أبدًا بالحقيقة المزدوجة وكذلك تلامذته، حتّى قال (آلان دو ليبيرا): «لم يُسَأ فهم أيّ فيلسوف ولم يُغتب ويُنمّ عليه مثلما اغتيب ابن رشد، وفي الوقت ذاته يمكن القول بأنَّه كان الفيلسوف المسلم الأكثر تأثيراً على الحضارة الكونيّة، إنَّه فيلسوف، ويتحمّل مسؤوليّته بصفته تلك مِن دون أيّ أسف أو تراجع أو تردّد، إنَّه فيلسوف بكلّ معنى الكلمة، إنَّه فيلسوف جريء ومقدام أو حتّى صلف حسب رأي خصومه، إنَّه فيلسوف الحقيقة المزدوجة كما أُشيع عنه، ولكنَّه ذهب بعيدًا في مجال الفلسفة بالنسبة لذلك الوقت، ووصل بالمسألة اللاهوتيّة السياسيّة للفلسفة إلى مرحلة قصوى، إلى مرحلة القطيعة، وقد فعل ذلك عندما كانت الفلسفة مُدانة مِن السلطات الدينيّة»[٢]. إنَّ السبب في عداء ابن رشد ليس شرحه لأرسطو، إنمَّا رؤيته الخاصّة للعلاقة بين الفلسفة والدين.

رابعًا: ترجمة شروحات وكتب ابن رشد إلى اللاتينيّة

شهدت الفلسفة الإسلاميّة تطوّرًا فكريًّا وفلسفيًّا، خلافًا لما كان سائدًا في أوروبا المسيحيّة مِن تراجع في مختلف ميادين المعرفة، لا سيّما الفلسفيّة منها، فكان ذلك الافتقار المعرفي سببًا في لجوء مفكّري أوروبا إلى فلسفة المسلمين، وبخاصّة فلسفة شرّاح أرسطو، بما فيهم ابن رشد. وقد اختلفت آراء المفكّرين الأوروبيين حول فلسفته، كلٌّ حسب نظرته لها، وبالنسبة لأوائل نقلة كتب ابن رشد، فقد كان يهود الأندلس هم أوّل مَنْ نقل كتبه إلى العبريّة، وبرع منهم (موسى بن مطيبون) و(صموئيل) في ترجمة بعض تلاخيص ابن رشد مِن فلسفة أرسطو، وهما أوّل مِن نقل فلسفته إلى غير العربيّة.

وقد تزامنت حركة الترجمة تلك مع عهد ملك ألمانيا (فريدريك الثاني) الذي شجّع

١- عباسة، محمّد: الفلسفة العقلانيّة عند ابن رشد، مجلّة حوليّات التراث، جامعة مستغانم، الجزائر، العدد ١١، ٢٠١١م، ص١٤.

٢- صالح، هاشم: مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة، بيروت، ط١، ٢٠٠٥م، ص٥٧- ٥٨.

مترجمي اليهود على نقل الفلسفة العربيّة إلى العبريّة واللاتينيّة، فألّف (يهودا بن سليمان) الطليطلي كتاب (طلب الحكمة)، واعتمد على فلسفة ابن رشد، وكذلك ترجم (كالوتيم) كتاب تهافت التهافت إلى اللاتينيّة.. وغيره كذلك[١].

وهنا نرى أنَّ المترجمين اليهود هم أوّل مِن أدخل فلسفة ابن رشد إلى أوروبا المسيحيّة؛ ذلك أنَّ يهود الأندلس عاصروا ابن رشد فاهتمّوا بكتبه وفلسفته. ولكنَّ ترجمتهم هي أيضًا لم تخلُ مِن الأخطاء الناتجة عن سوء القراءة للمخطوط العربي؛ وذلك لعدم إثبات النقط وتشابه الحروف، واعتبار كلمة واحدة كلمتين أو العكس، بينما نتجت أخطاء أخرى عن سوء فهم الدلالة والصيغ واشتراك الجذر والتشابه الصوتي، كما أنَّ هناك مِن المعاني ما يكون غامضًا ويستعصي على المترجم فهمه.

ولم يقم اليهود بترجمة مؤلّفاته فقط، إنَّما تأثّروا به وبمؤلّفاته، وألّفوا على إثرها مؤلّفاتهم الخاصّة، إضافة إلى أنَّ الترجمات اليهوديّة سبقت الترجمات اللاتينيّة، فكانت بمثابة الوصل بينها وبين المؤلّفات العربيّة بصفة عامّة ومؤلّفات ابن رشد بصفة خاصّة.

وقد تُرجِم مِن تلخيصات وشروحات ابن رشد على أرسطو إلى اللاتينيّة ما يقارب (٣٨) شرحًا، واستمرّت الترجمة حتّى القرن الرابع عشر، ومِن جملة تلك الترجمات انتقلت فلسفة ابن رشد إلى أوروبا المسيحيّة، حيث تأثّرت بها طائفة مِن المفكّرين والفلاسفة، شكّلوا على إثر ذلك مذهبًا جديدًا، عُرف في أوروبا باسم الرشديّة اللاتينيّة.

خامسًا: ظهور الرشديّة اللاتينيّة (التيّار الرشدي اللاتيني)

لقد كان لدخول فلسفة أرسطو مع شرّاحها العرب صداها في الغرب الأوروبي رغم أنَّه كانت للأوروبيين محاولات سابقة لترجمة مؤلّفات أرسطو وشرحها، إلّا أنَّ هذه المحاولات كانت محدودة ولم تشمل سوى بعض مِن مؤلّفاته المنطقيّة.

ولقد واجه الفكر الرشدي عند دخوله أوروبا جملة مِن العقبات، تمثّلت في معارضة الكنيسة له بتحريمها قراءة كتب ابن رشد، إلّا أنَّ ذلك لم يمنع مِن انتشاره بين فئة مِن الفلاسفة المسيحيين، أمثال (سيجر دي برابان) وتلامذته، الذين تأثّروا بالفكر الرشدي، وبدورهم

١- بجرة، بختة: الفكر الرشدي في أوروبا المسيحيّة، ص٣٩- ٤١.

شكّلوا مذهبًا فلسفيًّا عُرف في تاريخ الفلسفة المسيحيّة باسم الرشديّة اللاتينيّة.

قسَّم الباحثون فلسفة ابن رشد الى قسمين عامّين: الأوّل: تركيبي هو الذي قصد به الجمع بين الفلسفة والدين. أمّا القسم الثاني: فهو نقدي تحليلي تمثّله شروحاته لكتب أرسطو. وقد سلك طريقة خاصّة في هذا القسم؛ هي أنّه يذكر الكلام ثمّ يقوم بتحليله ونقده، وهذا القسم مِن فلسفته هو الذي شاع في أوروبا، ونشأ في إثره تيّار فلسفي عُرِف باسم الرشديّة اللاتينيّة.

وإذا أردنا التعريف بها: فهي مذهب ابن رشد الذي يقوم على التوفيق بين الحكمة والشريعة، فيقرّ أنَّ الحقيقة النقليّة لا تتعارض مع الحقيقة العقليّة، وإنْ اختلفت طرق الوصول إليها، ويقول بخلق العالم وإنْ كان قديمًا بالزمان، وأنَّ علم الله هو مصدر وجوده وحفظه، وأنَّ النفس صورة البدن تفنى بفنائه[١].

هذا التيّار تزعّمه في أوروبا (سيجر دي برابان) ووجد له ممثّلين في أوروبا سمّوا بالرشديين اللاتينيين، وبذلك ترك مؤسّس هذا التيّار وتلامذته أثرًا واضحًا في الفكر الأوروبي عامّة، والمسيحي خاصّة، امتدّ حتّى العصر الحديث.

ولقد ظهرت الرشديّة في جامعة باريس بين الأساتذة الذين رأوا بأنَّ تأويل ابن رشد لمذهب أرسطو أصدق صورة له، وأكمل مظهر للعقل، وقد دعا هؤلاء الرشديّون إلى استخدام العقل في مقابل الجدل الذي اعتمده اللاهوتيّون.

ولقد ضمّت الرشديّة اللاتينيّة مجموعة مِن الأفكار، أوّلها مسألة قِدم العالم: التي ترفض مبدأ فعل الخلق الإلهي للكون، وتتقبّل وجود الإله في سياق المسبّب الأوّل أو المحرّك الأوّل للوجود، بمعنى أنَّ العالم قديم أزلي غير مخلوق في زمان، وأنَّ الله لم يخلقه مِن شيء، إذ إنَّ مادّته قديمة، وأنَّ الله أعطى للعالم صورته فقط لا مادّته، والقول بقدم العالم هنا مقتبس مِن رأي أرسطو القائل بأنَّ العالم قديم قدم الإله، لا عن ابن رشد الذي يقول بخلق العالم منذ القدم[٢]. وهنا نجد التعارض مع الفكر الإسلامي في هذه النقطة؛ لأنَّ العالم مخلوق مِن الله تعالى بنظر الشريعة، وليس قديمًا.

١- مدكور، إبراهيم: المعجم الفلسفي، المعجم الفلسفي، الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميريّة، القاهرة، ١٩٨٣م، ص٩١.
٢- بوقرة، خديجة: أثر ابن رشد في فلسفة الأكويني، ص١٤.

ثانيها: نظريّة العقل الفعّال أو وحدة العقل: وقد عُرِفت هذه النظريّة في الغرب اللاتيني باسم «monopsychisme» بحيث ترى أنَّ الجنس الإنساني يشترك كلّه في نفس عاقلة واحدة منفصلة عن الأفراد، وباتّصال النفس الفرديّة بالنفس العاقلة الكليّة يُحدِث التفكير. ورأت بأنَّ عمليّة المعرفة والإدراك ليست إلّا اتصالاً وتواصلاً مِن طرف العقول السلبيّة (غير الفعّالة) بالعقل الكوني الأعظم[١]. وهذا المبدأ يترتّب عليه إنكار الخلود الفردي للنفس وإنكار بعث الأجساد والحساب، وهذا ما لا توافق عليه الشريعة الإسلاميّة، ويُعدّ منافيًا للدين الإسلامي.

ثالثهما: أزليّة المادّة: حيث يرى الرشديّون اللاتين أنَّ المادّة قديمة لا بداية لها، وفيها قوّة كامنة تدفعها نحو التطوّر الذي هو نتيجة لعلل وأسباب طبيعيّة.

رابعهما: إشكاليّة علاقة الإيمان بالمعرفة أو الوحي بالعقل: والتي عالجها الرشديّون اللاتين وفق فهم آخر مغاير لرأي ابن رشد، فقد حاول (سيجر) البرهنة على عدم ارتباط الحقائق والمعارف الفلسفيّة باللاهوت، إذ يؤكّد أنَّ نتائج المعرفة العقليّة (مهما كانت مصادرها)، يمكن أنْ تصبح مناقضة لتعليمات الوحي والحدوس الإيمانيّة، في حين رأى توما الأكويني أنَّ حقائق الإيمان يمكن أنْ تكون فوق مستوى الإدراك العقلي، ولكنَّها ليست مناقضة. إلّا أنّنا نجد أنَّ ابن رشد لم يطرح المشكلة بهذا الاتجاه، فهو يحاول التوفيق بين المعرفة العقليّة والمعرفة النقليّة؛ أي إنَّه قرأ الدين في ضوء العقل وليس العكس.

إضافة إلى نظريّة الحقيقتين: ومحتواها هو الإقرار بوجود حقيقتين؛ الحقيقة الدينيّة التي تأتي عن طريق الوحي والإيمان، والحقيقة العقليّة التي تأتي مِن العقل والبرهان المنطقي؛ أي الحقيقة الفلسفيّة[٢].

ولعلّ هذه النظريّة جاءت نتيجة تعارض النظريّات الرشديّة مع العقيدة الكاثوليكيّة، ولأنَّهم يحترمون عقيدتهم قالوا بأنَّ ما تقرّه الفلسفة مِن حقيقة يمكن أنْ تعارضه العقيدة، وأنَّ كلاً مِن الحقيقتين صادقة.

١- زيناتي، جورج: رحلات داخل الفلسفة العربيّة، دار المنتخب العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٣م، ص١٨.

٢- بوقرة، خديجة: أثر ابن رشد في فلسفة الأكويني، ص١٤.

وبناء على هذا، نرى بأنَّ إشكاليّة العلاقة بين الفلسفة والدين مِن أهمّ مسائل الرشديّة اللاتينيّة التي عرفت جدلاً كبيراً بين الفلاسفة إذّاك؛ ذلك أنَّ هذه الإشكاليّة جاءت في وقت كانت فيه التعاليم اللاهوتيّة هي السائدة، الأمر الذي جعل فلاسفة ذلك العصر يختلفون حولها ويبتعدون عن سياقها الأصلي الذي جاء به ابن رشد.

ولقد واجه الفكر المسيحي مشكلات بسبب التقائه بفلسفة أرسطو الطبيعيّة في السياق الرشدي، فكان انتشار تلك الأفكار التي جاءت بها الرشديّة في القرن الثالث عشر بمثابة صدمة فكريّة شهدها الفكر المسيحي، ممّا أدّى إلى نشوء ثلاثة تيّارات فكريّة في تلك الفترة، الأوّل: هو التيّار الأوغسطيني (ذو النزعة الأفلاطونيّة المحدثة)، وهم علماء اللاهوت التقليديّون الذين رفضوا أرسطو تمامًا بسبب تعارض أفكاره مع العقيدة المسيحيّة.

أمّا الثاني: فهو التيّار الأرسطي الذي أخذ الأرسطيّة في شكلها الرشدي، والذي فصل بين معاني الفلسفة واللاهوت، ثمّ ظهر تيّار ثالث: حاول التوفيق بين أرسطو والعقيدة المسيحيّة مؤمنًا بأنَّ أرسطو يحمل في طيّات فلسفته آفاقًا كثيرة ومثمرة للفكر حتّى في شكله اللاهوتي، بحيث يمكن الاستفادة منه، وعلى رأس هذا التيّار القدّيس توما الأكويني.

وقد شهدت الكنائس الأوروبيّة هي الأخرى مشاحنات، سببها الخوض في مسائل اعتقاديّة على منهج ابن رشد، جعلها تمنع تدريس كتب أرسطو الطبيعيّة والميتافيزيقيّة، وتصدر قرارًا بتحريم فلسفة ابن رشد عامّة.

كما كُلِّف البابا (إتيان تامبيه) القدّيس (ألبرت الكبير) بالردّ على الرشديّة، وكتب (الأكويني) أيضًا كتابه (وحدة العقل عند الرشديين)، وقد ردّ عليه (سيجر) مِن خلال كتابه (وحدة العقل).

واستمرّ الفكر الرشدي في الانتشار حتّى وصل إلى المعاهد العلميّة والجامعات، فقرّرت جامعة باريس حظر كتب ابن رشد وتبعتها المعاهد الأوروبيّة الأخرى، لكنَّ صمود النظريّات الرشديّة في وجه معارضيها، جعلها تفرض نفسها على الفكر الأوروبي، خاصّة في

الجامعات، حيث تراجعت جامعة باريس وقرّرت دراسة أرسطو بشرح ابن رشد[١].

وبذلك واصلت الرشديّة نشاطها الفكري في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، ولم تنته الرشديّة في جامعة باريس، بل انتقلت إلى جامعة (بادوفا) الإيطاليّة، حيث اعتبر الرشديّون فكر ابن رشد المصدر الأساس للفلسفة، إذ نجد أنَّ (لويس الحادي عشر) حين عزم على تنظيم التعليم الفلسفي، أوصى بالاعتماد على مذهب أرسطو وشارحه ابن رشد.

ومن بين رشديّي القرن الرابع عشر (ولتر بورليج) وقد امتدّ النشاط الفكري للرشديّة حتّى عصر النهضة التي عرفتها إيطاليا في القرن الخامس عشر.

ولعلّ أهمّ ما يمكن ملاحظته مِن هذه النظريّات التي تضمّنتها الرشديّة اللاتينيّة، هي أنَّها كانت سوء فهم وتفسير لما اطّلعوا عليه مِن فلسفته، تلك الفلسفة العقليّة التي كانت متّسقة أتمّ الاتساق مع مذهبه العقيدي، فقد شوّه الرشديّون اللاتينيّون فكر أستاذهم، وقد يكون هذا التشويه شيء لا بدّ منه بسبب الانتقال مِن الجوّ الإسلامي إلى الجوّ المسيحي، ذلك أنَّ الترجمة تمّت مِن العربيّة إلى اللاتينيّة أو مِن العربيّة إلى العبريّة، إضافة إلى اختلاف البيئة التي عايشها ابن رشد وطرح خلالها قضاياه الخاصّة، وبين البيئة التي طرح خلالها الرشديّون اللاتين قضاياهم التي جاءت مختلفة عن تلك التي طُرِحت بالصورة العربيّة والإسلاميّة.

سادسًا: أبرز خصائص المدرسة الرشديّة

إنَّ المدرسة الرشديّة العقليّة كمنهج في الفكر الإسلامي، قد تركت بصماتها في الفكر الإسلامي إلى اليوم، ومن خصائصها:

١ - أنَّ المنهج العقلي في المدرسة الإسلاميّة كما صاغه ابن رشد، يختلف عن خصوصيّات المنهج العقلي المتّجه إلى الغرب، ففي المدرسة الإسلاميّة كان المنهج العقلي يقوم على مستويات ثلاثة تتّجه إلى أصناف مِن المجتمع الإسلامي، مختلفين باختلاف طريقة إقناعهم، فمنهم البرهانيّون، وهم ذوو مستوى عقلي رفيع يتكفّل المنهج الفلسفي البرهاني بإقناعهم، وهناك الخطابيّون الذين يصدقون بالجدل، وهذه الأصناف الثلاثة هي التي عناها القرآن

١ - العبيدي، حمادي، ابن رشد وعلوم الشريعة الإسلاميّة، دار وحي القلم، دمشق، ٢٠١٤م، ص٢٨.

حسب فهم ابن رشد للآية الكريمة: «ادع إلى ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن».

٢- أنَّ الهدف مِن المنهج الرشدي هو الدفاع عن الثقافة الإنسانيّة، والدفاع عن حريّة التأويل الخاصّ بالنصّ الديني، ولا سيّما في الثقافة الإسلاميّة، وذلك مِن خلال الدفاع عن العقل الذي هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس، والذي يواكب حريّة التفلسف المنطقي، ولا يناقض أصول المعتقد.

٣- إنَّ الاختلاف بين طبيعة الدين الإسلامي وباقي الديانات، هو ما جعل ابن رشد لم يحدث ثورة فكريّة في العالم الإسلامي، كتلك التي أحدثها في أوروبا؛ ذلك أنَّ أفكاره -كما ذكرنا سابقًا- اعتبرت جيّدة على أوروبا؛ لأنَّها اتّجهت إلى النصوص الدينيّة، فخلخلت منهج الفهم فيها، وفتحت العقول على فهم جديد للدين، بعيدًا عن التزمّت الكنسي، بفتح فضاء الحريّة أمام العقل، وبالتالي أمام حريّة التأويل.

٤- يضع ابن رشد قواعد لحريّة الفكر، مِن خلال تطبيق منهج التأويل العقلي، فهو يعرِّف التأويل بأنَّه إخراج لدلالة اللفظ مِن الدلالة الحقيقيّة إلى الدلالة المجازيّة، دونما إخلال بعادة لسان العرب في التجوّز مِن تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنهِ أو غير ذلك مِن الأشياء التي عدّدت في تعريف أصناف الكلام المجازي.

٥- وأخيراً مِن تلاميذ المنهج العقلي الرشدي في الفكر الإسلامي القديم أبو بكر داوود بن يحيى القرطبي، الذي يمثّل الاستمراريّة في تطبيق المنهج الرشدي، وإنْ هو أحجم عن ذكر أستاذه في مؤلّفاته، فذلك يعزوه البعض إلى الظروف البيئيّة التي كانت سائدة، والتي ربّما تعقّبت المشتغلين بالتفلسف بأقصى أنواع الاضطهاد[١].

هذه إذًا هي خصوصيّات المنهج العقلي الرشدي في الثقافة الإسلاميّة، ويوجد غيرها تيّارات أخرى، ربمَّا يكون قد تأثّرت به، والمهمّ إبطال نظريّة الحكم القائل بانعدام أثر المنهج الرشدي في الفكر الإسلامي وانتهائه بموت صاحبه، ولمعرفة مدى إسهام المذهب الرشدي عبر المنهج العقلي في مدّ جسور التواصل الحضاري والتبادل الثقافي والتكامل المعرفي.

١- منسية، مقداد عرفة: ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، مجلّد ٢، الجامعة التونسيّة، تونس، ١٩٩٩م، ص٢٣٣.

سابعًا: المنهج العقلي الرشدي المعاصر

تمثِّل الأدوات والمنهجيّة والمفاهيم الفلسفيّة، والتي تُطرح اليوم بشدّة على الفكر الإنساني العربي، خصوصًا في ضوء ما يُعرف بعقلنة العلم، وعلمنة الفلسفة؛ تمثِّل هذه الأدوات والمفاهيم عصب الفكر الرشدي، وهو ما أهّله لتجسيد استمراريّة منهجيّة تتجاوز العصر والمحيط، لتكون محلّ دراسة وتحليل في فلسفتنا اليوم.

وإنْ كان ابن رشد مدينًا في جانب مِن فكره للفكر الغربي القديم، فإنَّه يصحّ القول اليوم بأنَّ فكر ابن رشد قد أحدث لمنهجه تأثيراً لا يُستهان به في العقل الغربي الحديث والمعاصر، فبعد التأثير القويّ الذي أحدثه المنهج الرشدي في الفكر الأوروبي القديم إلى حدّ إحداث ما يُعرف بالمدرسة الرشديّة اللاتينيّة، فإنَّ هذا التأثير قد انتقل إلى الفكر الغربي الحديث، ليكون له مبشّرون بالمنهج، وليجسّد بذلك تواصل وحوار الثقافات والحضارات بقيادة فلسفة ابن رشد[١].

ثامنًا: أهمّ نظريّات الرشديّة اللاتينيّة

يمكن تلخيص أهمّ النظريّات اللامدرسيّة المميّزة للرشديّة اللاتينيّة على الوجه الآتي:

النظريّة الأولى: خلق الله مباشرة موجودًا واحدًا فقط، أمّا بقيّة الموجودات فلا تخلق إلّا بوسائط؛ أنَّ العلّة الأولى لكونها لاماديّة وبسيطة، ولا يمكنها أنْ تخلق مباشرة إلّا موجودًا واحدًا، وهذا المخلوق يكون أقلّ كمالاً مِن الله، وإنْ كان ذا طبيعة عاقلة مثل الله، وينتج عن هذا المخلوق الأوّل، ألا وهو العقل الأوّل عقل ثانٍ وهكذا على التوالي، مع ملاحظة أنَّ كلّ عقل يتّحد بفلك سماوي، وتنشأ الموجودات الأرضيّة في النهاية بوساطة هذا الخلق التدريجي، والله يجهل كلّ هذه الموجودات ولا يحفل بها بالمرّة، ومِن هنا لا يعرف الممكنات. وتتعارض هذه النظريّة مع مجموعة مِن النظريّات المدرسيّة، ألا وهي خلق الله المباشر للموجودات، ومشاركة العلّة الأولى في نشاط العلّة الثانية، وعلم الله بالجزئيّات وبالموجودات الدنيا، فقد قال كلّ الرشديين اللاتين بهذه النظريّة فعلاً، وجاءت هذه النظريّة نتيجة للتأثّر بنظريّة الفيض الأفلاطونيّة.

١- منسية، مقداد عرفة: ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، م.س، ص٢٣٥.

النظريّة الثانية: إنكار حريّة إرادة الفعل الخلاّق، وإنكار طابع الإمكان للموجودات. ووفقًا لهذه القضية أو النظريّة، فإنَّ كلّ المخلوقات ضروريّة، وهي بالطبع ملازمة لله في الوجود منذ القِدم، كما أنَّ كلّ العقول ضروريّة أيضًا وقديمة قدم الله، وهي بطبيعتها موجودة مع الله. أمّا المدرسيّون المسيحيّون، فيذهبون على العكس إلى أنَّ العالم المادّي قد بدأ في الزمان. ولعلّ هذه الأفكار مختلفة عن أفكار ابن رشد الأصليّة التي كانت تعتمد على المنهج الوسطي المعتدل فيما يتعلّق بمسائل حسّاسة وخطيرة كهذه، ومسألة قدم العالم تتنافى مع العقيدة الإسلاميّة التي تقول بخلق العالم، والتأكيد على إرادة الله تعالى المطلقة.

النظريّة الثالثة: الحتميّة الكونيّة: وبمقتضاها يكون للأجرام السماويّة تأثير كامل على الموجودات الأرضيّة؛ أي إنَّ الموجودات السماويّة والعلاقات الموجودة بينها، هي التي تحدّد بحتميّة ما يحدث على الأرض، وفي هذه إحالة تخضع الحياة الفرديّة بدورها للحتميّة، وتختفي حريّة الإرادة. وهذا ما لا يمكن قبوله ويتعارض مع الحريّة التي وهبها الله تعالى للإنسان.

النظريّة الرابعة: وحدة العقل الإنساني أو وحدة النفس كما يطلق عليها عمومًا monopsychime. وهي أشهر النظريّات الرشديّة على الإطلاق، بحيث يعترف الرشديّون بأنَّ لكلّ فرد جسد ونفس حسّاسة، إلاَّ أنَّهم يذهبون إلى أنَّ الجنس الإنساني كلّه يشترك في نفس عاقلة واحدة منفصلة عن الأفراد، وتحقّق هذه النفس النوعيّة، التي لا تلعب دور الصورة الجوهريّة، اتحادًا عابرًا وعارضًا مع النفس الحسّاسة التي ينفرد بها كلّ فرد، ويكفي هذا الاتحاد العابر في رأي الرشديين لتفسير التفكير. وكان مِن الطبيعي أنْ تحظى هذه النظريّة مِن دون النظريّات الرشديّة الأخرى بأكبر قدر مِن الهجوم مِن المحافظين المسيحيين، إذ بدت لهم خيانة واضحة لفكر أرسطو، خاصّة وهي تصطدم برؤيتهم لفكر أرسطو وبإحساسهم بقيمتهم الفرديّة.

اعتقدت المدرسة المسيحيّة أنَّ العقل الفعّال عند أرسطو مبدأ إلهي يأتي للإنسان الفرد مِن الخارج ليستقرّ في نفسه، بينما كان الفلاسفة العرب يعتقدون أنَّه يظلّ خارج النفس الفرديّة، ولا يلمسها عن قرب.

كانت نظريّة وحدة النفس لقولها إنَّ الشخص الفرد لا يفكّر إنَّما العقل المفارق هو الذي يفكّر، تصطدم بعنف مع الإيديولوجيا المدرسيّة، ففي رأي هذه الأخيرة أنَّ القول بهذه النظريّة، لا يفسّر كون الناس جميعهم لا يفكّرون في أيّ شيء بالطريقة نفسها، وكونهم لا يفكّرون طيلة الوقت، كان القول باتحاد العقل النوعي (الكلّي) بجسم الفرد اتحادًا خارجيًّا يهدّد نظريّة الشخصيّة التي تتمسّك بها المدرسيّة، تلك النظريّة التي ينتج عن هدمها إنكار الخلود الفردي، كما أنَّ القول بوحدة النفس يترتّب عليه القول بخلود النفس النوعيّة الكليّة وحدها دون النفس الفرديّة، كما يترتّب عليه إنكار البعث للأفراد وإنكار الحساب[١].

النظريّة أو القضيّة الخامسة: الحتميّة السيكولوجيّة والخلقيّة: بما أنَّ السلوك الإنساني ضروري مثله مثل كلّ الظواهر الأرضيّة الأخرى، فلم يعد هناك مجال لحريّة الفرديّة ولا المسؤوليّة التي هي أساس الأخلاق المدرسيّة.

القضيّة السادسة: نظريّة الحقيقتين: وهي مِن أهمّ النظريّات الرشديّة: لما كان تعارض هذه النظريّات الرشديّة السابقة مع العقيدة الكاثوليكيّة أمرًا واضحًا، ولمّا كان الرشديّون في القرن الثالث عشر يتمسّكون باحترامهم للعقيدة وللكنيسة، فقد لجأوا للقول بأنَّ ما هو حقيقي في الفلسفة، يمكن أنْ يقول اللاهوت بعكسه، على أنْ يكون هذا الضدّ صحيحًا أيضًا، وسواء قال ابن رشد بهذا المبدأ أم لا، فإنَّ الرشديين في القرن الثالث قالوا به، ولقد هوجمت هذه النظريّة الشهيرة على قرار تحريم ١٢٧٧م؛ لأنَّها تهدم مبدأ عدم التناقض الشهير، وتقضي على العلاقات التي يرى المدرسيّون أنَّها تربط بين العقل والإيمان.

القضيّة السابعة: احترام أرسطو وابن رشد: إنَّ الرشديين اللاتين يتظاهرون بالخضوع لفكر أرسطو الذي جاء بالحقيقة الفلسفيّة، ومِن جهة أخرى بما أنَّ ابن رشد وحده هو الذي فهم هذا الفكر، فيجب الأخذ الحرفي بما يقوله هذا الشارح العربي. ويُعدّ الاعتقاد في صدق فلسفة أرسطو وشارحه ابن رشد بمثابة المبدأ الأساسي عند رشديي القرن الثالث عشر والقرون التالية، الذين يستشهدون دائمًا بهذين الفيلسوفين في أيّ حديث. أمّا موقف المدرسيين، فهو موقف مختلف تمامًا؛ فهم ينتقون مِن نظريّات كلّ مِن أرسطو وابن رشد

١- الخضيري، زينب محمود، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٣م، ص٩٠-٩١.

ويعدّلونها، ويضيفون لها نظريّات أخرى استوحوها مِن غيرهما[١].

وبعض هذه القضايا هي نتاج القضايا الرشديّة التي لم يفصح عنها ابن رشد، وتولّى تلامذته بالنيابة عنه القيام بهذه المهمّة، وهي قضايا تعبرّ في عمومها عن الاتجاه العام لفلسفة ابن رشد، ولكنْ هذا فيه كثير مِن المبالغة، فلا يعقل أنْ ينسب بعض المفكّرين أنفسهم لمفكّر دون أنْ يعرفوه.

ويمكن القول إنَّ دخول أرسطو ومعه ابن رشد في أوروبا المسيحيّة، قد خلق ثلاثة تيّارات فكريّة؛ التيّار الأوّل: هو تيّار الأوغسطينيين ذوي النزعة الأفلاطونيّة الجديدة، وهم علماء اللاهوت التقليديّون الذين رفضوا أرسطو تمامًا لتعارض بعض نظريّاته مع العقيدة المسيحيّة، وكان معقل هذا الاتجاه بالطبع هو كليّة اللاهوت بجامعة باريس.

أمّا التيّار الثاني: فهو التيّار الذي أخذ بالأرسطيّة في شكلها الرشدي، والذي فصل بين مجالي الفلسفة واللاهوت، ويمكن أنْ يسمّى هذا التيّار بالأرسطيّة الجذريّة أو الهرطقيّة أو الأرسطيّة الرشديّة، وهي التسمية التي نميل إليها، ومِن زعماء هذا التيّار (سيجر دي برابان) أستاذ الفلسفة بجامعة باريس.

أمّا التيّار الثالث: الذي يحاول التوفيق بين أرسطو وبين العقيدة، مؤمنًا بأنَّ أرسطو يحمل في طيات فلسفته آفاقًا كثيرة ومثمرة للفكر حتّى في شكله اللاهوت، بحيث يمكن الاستفادة منه، وعلى رأس هذا التيّار (ألبرت الكبير، وتوما الأكويني).

لقد كان ابن رشد أكثر مِن مجرّد شارح لأرسطو، وأكثر مِن جامع لكلّ نتائج الفلسفة العربيّة الوسيطة، إذ أضاف الجديد لأرسطو؛ إمّا ليكمل نظريّاته التي تركها معلّقة مِن دون أنْ يقول فيها الكلمة الأخيرة، وإمّا ليوضح مواطن الغموض فيها، بل ويمكننا تأكيد أنَّه خلّف وراءه مدرسة بدأت منذ القرن الثالث عشر، واستمرّت لقرون طويلة في عدّة بلاد في أوروبا.

تاسعًا: مؤيّدو الرشديّة اللاتينيّة (ممثّلة بـ"سيجر دي برابانت")

لقد تركت فلسفة ابن رشد أثرًا كبيرًا في الفكر الفلسفي المسيحي، إذ نجد طائفة مِن

١- الخضيري، زينب محمود، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، م.س، ص٩٠- ٩٢.

فلاسفة أوروبا قد تأثّروا بالفكر الرشدي وكرّسوا عملهم للدفاع عنه، وعلى رأس هؤلاء (سيجر دي برابانت) فيلسوف القرن الثالث عشر، زعيم الرشديّة اللاتينيّة، كان يعلّم بكليّة الفنون حوالي ١٢٦٥م، فكانت حياته سلسلة اضطرابات عنيفة، ضمّ إليه فريقًا مهمًّا مِن أساتذة الكليّة وطلابها، ذهبوا إلى حدّ انتخاب عميد لهم، والغالبيّة تقاومهم[١].

وقد ظلّ اسمه مغمورًا، وظلّت كتبه مطمورة زمنًا طويلاً، إلى أنْ استكشفت بالتدريج ابتداءً مِن عام ١٨٤٧م، ولم يعثر بعد على كتب أحال إليها في المخطوطات المستكشفة أو ذكرها معاصروه، مثل شرحه سياسة أرسطو، لا يلتزم فيها الشرح الحرفي بل يجاوزه إلى البحث الشخصي، ويفترق عن تأويل ابن رشد في غير موضع. وطائفة تنتظم «مسائل» على كتب أرسطو، البحث الشخصي فيها أكثر ظهورًا. وطائفة تضمّ رسائل في موضوعات خاصّة، أهمّها رسالة في النفس الناطقة، يتحدّث فيها كزعيم مدرسة، ويتّهم ألبرت الأكبر وتوما الأكويني بتشويه فكر أرسطو، ويبدو فيها أقلّ تشدّدًا بصدد وحدة العقل.

أدخل سيجر طريقة جديدة في البحث الفلسفي، والتي لم تكن معروفة مِن قبل، وهي الطريقة التي تعتمد على العقل وحده مِن دون أنْ تعطي للمعطيات اللاهوتيّة أيّ اعتبار، وبذلك يكون أوّل مِن دعا إلى استقلال الفلسفة عن اللاهوت.

قام سيجر بتدريس التأويل الرشدي لفلسفة أرسطو في جامعة باريس، ومنها عمل سيجر على إبراز أرسطيّته الخالصة والابتعاد عن اللاهوت والأرثوذكسيّة المسيحيّة، وردّد عناوين ابن رشد العربيّة نفسها أو في ترجماتها اللاتينيّة، مِن مثل «الأسئلة المنطقيّة، والأسئلة الطبيعيّة، وفي الحيوان، والعقل»، إذ رأى سيجر في مذهب ابن رشد الحقيقة نفسها، لكنّه لم يتردّد في تأويل هذا المذهب أحيانًا بما لا يتّفق مع فلسفة ابن رشد الحقيقيّة، كما قال بتناقض العقيدة المسيحيّة وعدم اجتماع العقل والإيمان، واعتمد في ذلك على طريقة جديدة، وهي طريقة البحث الفلسفي التي لا تلقي بالاً للمعطيات اللاهوتيّة، ممّا يعني أنَّ كلّ علم مستقلّ بذاته.

ليبرهن سيجر على وجود الله، قال بالحركة (جريًا مع أرسطو) وبتفاوت الموجودات في الكمال (جريًا مع الأوغسطينيين والتومائيين)، كما قال بفعل الخلق، على أنَّ ذلك الخلق

١- كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الأوروبيّة الوسيطة، ص١٦٩- ١٧٠.

يقتصر على خلق الله للعقل الأوّل متابعًا ابن سينا في مبدئه (عن الواحد لا يصدر إلّا واحد)، وفي القول بأنَّ خلق هذا الواحد ضروري. ويذهب إلى أنَّه لمَّا كان المحرّك الأوّل بالفعل دائمًا، كان العالم أزليًّا بما فيه النوع الإنساني، فلم يكن هناك إنسان أخير، ويستنتج مِن أزليّة العالم أنَّ كلّ ماهية هي متحقّقة دائمًا، وأنَّه ليس بين الماهية والوجود تمايز حقيقي، ويلحّ في هذه النتيجة معارضًا ألبرت وتوما. كما يعتقد أنَّ ظواهر العالم السفلي حادثة عن دوران الأجرام السماويّة، وأنَّ هذا الدوران يعيد الظواهر نفسها، بما فيها الآراء والقوانين والديانات نفسها، فالعالم خاضع للجبريّة، بما في ذلك أفعالنا الإراديّة خارجة عن العناية الإلهيّة، مِن حيث أنَّه غير صادر عن الله مباشرة[١].

نجد أنَّ سيجر في برهنته على وجود الله وقِدم العالم، يذهب إلى ما ذهب إليه أرسطو في القول بالحركة، وبما أنَّ هذا المحرِّك الأوّل قديم، فالعالم قديم أيضًا.

أمّا بالنسبة للعلاقة بين الفلسفة والدين، فقد قال سيجر بالفصل التامّ بينهما، وكان هدفه الحقيقي معالجة الموضوعات الفلسفيّة بعيدًا عن أيّ تأثير ديني، فنجده يقول في كتابه «النفس العاقلة»: «إنَّنا نبحث هنا عن مقصد الفلاسفة- بخاصّة أرسطو- حتّى ولو كان الفيلسوف قد ذهب إلى غير الحقّ، وكان الوحي قد أعلن أمورًا لا تُستَنبَط بالأدلة الطبيعيّة، لسنا نعرض للمعجزات في الفلسفة، بل للطبيعيّات نبحثها بحثًا طبيعيًّا»[٢].

يتّضح مِن هذا النصّ أنَّ سيجر لم يكن هدفه البحث عن الحقيقة كما تصوِّرها المسيحيّة، بقدر ما كان هدفه عرض آراء الفلاسفة، حتّى ولو أنَّها بعيدة عن تلك الحقيقة، كما سعى إلى تجريد تلك القضايا الفلسفيّة مِن جانبها الديني، وعرضها مِن جانبها الطبيعي.

ويتبين مِن هذا أنَّه كان يتصوّر العلاقة بين الإيمان والعقل تصوّرًا خاصًّا لم يسبق إليه: لم يكن يضع العقل والإيمان في مستوى واحد حتّى يُضطر إلى الاختيار بينهما كما يختار المرء بين الحقّ والباطل، ولكنّه حوّل التعارض بين العقل والإيمان إلى تمايز بين نظام طبيعي منسوخ ونظام فائق للطبيعة ناسخ. في حين أنَّ المسيحيّة تعلّم أنَّ القضايا العقليّة الضروريّة صادقة بالضرورة، وأنَّ الله لم ينسخ الطبيعة بل زاد عليها وكمّلها. وابن رشد

١- كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الأوروبيّة الوسيطة، م.س، ص١٧١.

٢- الخضيري، زينب محمود، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص١٦٩.

يذهب إلى أنَّ الفلسفة هي الحقّ الخالص البرهاني يتقلّده الخاصّة، وأنَّ الشرع حقّ خطابي موضوع للجمهور، فهو أدنى مرتبة، فكلّما نجم خلاف بينهما وجَبَ تأويل الشرع وحمله على المعنى المطابق للفلسفة، مع ترك الجمهور على اعتقاده، أمّا سيجر فيقتصر على عرض نتائج الفلسفة، ويصرّح بأنَّ الوحي هو الحقّ، وأنَّ الحكم يرجع إليه كلّما ثار خلاف.

وهذا وضع في غاية الخطورة يجعل مِن العقل يقينًا بلا اعتقاد، ومِن الإيمان اعتقادًا بلا يقين، ويجمع بينهما في نفس واحدة، وللنفس التي تأبى هذا الجمع الغريب أنْ تختار إحدى نتيجتين بحسب استعدادها: إمّا أنَّ موضوع الإيمان باطل مِن حيث أنَّ العقل يبرهن على ضدّه، وإمّا أنَّ موضوع الإيمان حقّ، وأنَّ العقل لا يؤدّي بذاته إلّا إلى الباطل. وفي كلا الحالتين إنكار وتبديد للجهود التي بذلها المدرّسون، بغية إقرار العقل والدين جميعًا ومحاولة التوفيق بينهما، وخاصّة جهود ألبرت الأكبر وتوما الأكويني، وليس يهمّنا في مخطوطات استكشفوها، فإنَّ موقفه هذا هو الذي يميّز شخصيّته، ويجعل له مكانًا في تاريخ الفلسفة[١].

وأمّا عن النفس: فقد رأى سيجر أنَّها الصورة والكمال، والعقل الأوّل لجسم طبيعي قادر على أنْ يحيا، وهي غير قابلة للفساد؛ لأنَّها خالية مِن المادّة؛ ذلك أنَّ المادة هي مبدأ الفساد، والنفس نامية حاسة تفنى بفناء البدن. إنَّ التعقّل يدلّ على روحانيّة مصدره، ولكنَّ هذا المصدر عقل مفارق، لا نفس ناطقة هي صورة الجسم، فإنَّ اتصال الروح بالمادّة يدنّسها ويقضي على روحانيّتها، وهذا العقل المفارق واحد؛ لأنَّ الصورة الماديّة هي التي تتكثّر بتكثّر المواد. أمّا الصورة الروحيّة، ففريدة في نوعها، فالعقل واحد بالإضافة إلى النوع الإنساني بأجمعه، يتّصل بالأفراد بفعله لا بجوهره، ولمّا كان هذا الفعل يتمّ داخل الجسم، فتمكن إضافته للإنسان أيضًا[٢].

إلّا أنَّ كون سيجر أوّل مِن نادى بحريّة العقل في البحث الفلسفي، لا يعني أنَّه كان يرفض الحقيقة الدينيّة، بل إنَّ الحقيقة بالنسبة إليه هي ما جاء به النصّ المقدّس. أمّا الحقيقة التي يؤدّي إليها العقل الطبيعي، فهي آراء الفلاسفة، فلسفة أرسطو وشارحه ابن رشد، وهذا العقل

١- كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الأوروبيّة، ص١٧١- ١٧٢.

٢- الخضيري، زينب محمود، أثر ابن رشد في الفلسفة، ص١٦٩-١٧٠.

لا يمكنه أنْ يتجاوز النظام الطبيعي، في حين أنَّ الإيمان يكشف لنا عن حقائق فائقة للطبيعة، وبالتالي فنحن نقبل هذه الحقائق إلى جانب ما يعقله العقل حسب رأي سيجر.

ولقد اتُّهِم سيجر بتدريس القضيّة الرشديّة الرئيسة «الحقيقة المزدوجة» وهي مِن أهمّ القضايا الفلسفيّة التي دار حولها الجدل، والتي حملتها كتب ابن رشد وشروحه على مؤلّفات أرسطو إلى دائرة الثقافة الغربيّة يومها، ومفاد الحقيقة المزدوجة (هي أنَّ ما يكون صادقًا أمام العقل، فإنَّ عكسه قد يكون صادقًا في دائرة الإيمان). وفي العام ١٢٧٠ صدر قرار بابوي ضدّ الرشديّة، ممّا سبّب كثيراً مِن المعاناة لسيجر، فقد تعرّض للاضطهاد مِن طرف الكنيسة وخصومه المعلّمين في دار الفلسفة، وربمَّا لهذا السبب صوّره دانتي في الكوميديا الإلهيّة ومنحه مكانة مرموقة في الجنّة، فكان بجوار القدّيس توما الأكويني، وهناك مَنْ يرى أنَّ دانتي قد عرّف سيجر باحثًا للمصالحة بين العقل والإيمان، ولم يعرّفه فيلسوفًا معذبًا في حياته.

ثمّ صدر قرار بابوي بشجب الأرسطيّة والتنديد بها، وقد شمل قرار الشجب والتنديد في بعض مقاطعه (سيجر وبوثيوس دسيا)، وهو أستاذ فلسفة في جامعة باريس ومساند للأرسطيّة والرشديّة، وارتبط اسمه بـ سيجر وتعرّض هو أيضًا للشجب والتنديد واتُّهِم بقيادة الحركة الرشديّة.

مع أنَّ سيجر يتّفق مع ابن رشد في أنَّ فلسفة أرسطو هي التعبير الكامل النهائي عن العلم وعن العقل، ويتّفق مع ابن رشد في ضرورة الفصل التام بين الفلسفة والعقل، إلاّ أنَّ سيجر كان يضطر أحيانًا إلى التخلّي عن نتائجه الفلسفيّة إذا تعارضت مع حقائق الدين. أمّا ابن رشد، فهو فيلسوف عقلاني خالص سعى إلى التوفيق بين ما جاء في شروحه الأرسطيّة وبين العقيدة في كتابه (فصل المقال) وفي كتابه الآخر (مناهج الأدلّة في عقائد الملّة).

ومِن أوجه الشبه بين سيجر وابن رشد أنَّهما فيلسوفان عقلانيّان، همّهما عرض فلسفة أرسطو في أنقى صورها وإنْ اختلفا في درجة نجاح ذلك.

فالمنطلق عند كليهما واحد والهدف واحد، وإنْ تفوّق ابن رشد على تلميذه باستخدامه لفكرة التأويل ممّا ساعد على س

ومع ذلك يمكن القول إنَّ سيجر قد تأثّر بشدّة بابن رشد، وانتهى إلى قضايا لا يمكن

للعقيدة المسيحيّة السليمة أنْ تتقبّلها مثل وحدة العقل عند جميع الناس، وكذلك مسألة قِدم العالم، ومع ذلك بقي فكره بعيدًا جدًّا عن الأرسطيّة.

ومِن بين المؤيّدين للرشديّة أيضًا تلامذة سيجر، وكان مِن أهمّهم «بويس دي داسيا الدنماركي» و«برنيه دي نيفيل»، وقد كانا معلّمين في كليّة الفنون بجامعة باريس.

يُعدّ (داسيا) مِن زعماء الرشديّة اللاتينيّة وأحد المروّجين للتعليمات التي أدانتها تحريمات ١٢٧٧م، وهذا التاريخ هو نفسه التاريخ الذي مُنِع فيه داسيا مِن التدريس، وقد ألّف كتابًا بعنوان (في الخير الأعظم)؛ أي في حياة الفيلسوف، الذي ألقى فيه ضوءًا جديدًا على الرشديّة اللاتينيّة، وذلك بتحديد الخير الأعظم، والذي يقصد به أكبر سعادة قد يصل إليها الإنسان، حيث أنَّه لا يمكن أنْ يصل إلى هذه السعادة إلاّ مِن خلال استخدام عقله الذي يُعتبر أعظم قوى الإنسان، ويقصد هنا العقل التأمّلي، الذي يقودنا إلى معرفة الحقّ.

وهذا الخير الأعظم عند داسيا هو في حياة الفلاسفة التي يكرّسونها للحكمة، حيث أنَّ الحياة الفلسفيّة تنقسم إلى قسمين: شقّ يكون فيه النظر والتأمّل، وهو طريق المعرفة إلى القسم الثاني فيتضمّن ممارسة أعمال الخير، وهكذا يكون الفيلسوف هو أكثر إنسان يمكن أنْ يبلغ السعادة؛ لأنَّه يرتقي بعقله مِن علّة إلى أخرى حتّى يصل إلى العلّة التي لا علّة بعدها، والتي تعتبر بمثابة المبدأ الأوّل.

عاشرًا: معارضو الرشديّة اللاتينيّة: (توما الأكويني)

لمّا نفدت فلسفة ابن رشد إلى أوروبا المسيحيّة انشغل الإكليروس (رجال الكنيسة) الأوروبي على مقاومتها؛ لأنَّ أصولها مخالفة للدين المسيحي، وأوّل مقاومة واجهتها كانت في المجمع الإكليريكي الذي عُقد في باريس عام ١٢٠٩م، حيث تمّ إصدار قرار يحرم فيه دراسة فلسفة أرسطو، ذلك أنَّ هذه الفلسفة جعلت للعالم نواميس طبيعيّة، ومِن عقائدها أنَّ العالم قديم أزلي غير مخلوق، وأنَّ الخالق لا يضع شيئًا في الكون إلاّ بسبب لازم، وكان رجال الدين حينها لم يعتادوا على سماع هذا العلم الطبيعي.

ولقد كان معظم معارضي الرشديّة مِن اللاهوتيين الذين أصدروا عرائض تمنع دراسة الفلسفة الرشديّة، وكان مِن أشدّ خصوم الرشديّة (غيليوم دوفرن)، الذي كان يحمل على العرب حملة شديدة، ولا سيّما على فلسفة ابن رشد، رغم أنَّه كان يقول عنه إنَّه الفيلسوف

الرزين العاقل، وأنَّ تلاميذه شوّهوا فلسفته إلاّ أنَّه كان مِن أشدّ أعدائها، حيث عارض غيليوم ابن رشد في مسألة وحدة العقل حيث يقول في رسالته عن «النفس» أنَّ الله هو الحقّ السيّد الذي ينير جميع الناس[١].

وكذلك نجد أيضًا «ريمون لول» الذي أراد إزالة كتب الشارح مِن المدارس وحظر قراءتها على كلّ نصرانيّ، وكذلك يعتبر (ريمون لول) أحد معارضي الرشديّة وممّن تصدّوا لها وحاربوها، وقد ألّف في ذلك عدّة مؤلّفات، مِن بينها كتابه (الفنّ الأكبر) الذي ذكر فيه عدّة قضايا خالف فيها الرشديين، إذ إنّه كان فيلسوفًا لاهوتيًّا متصوّفًا إسبانيًّا، إضافة إلى أنّه كان متضلّعًا في اللغة العربيّة فنقل عنها وكتب بها، ومِن أبرز القضايا التي رفضها هي القول بحقيقتين؛ أي التفريق بين الحقيقة اللاهوتيّة والحقيقة الفلسفيّة، إذ يرى أنَّ بين العقل والدين توافقًا ضروريًّا خلافًا لما يدّعيه الرشديّون[٢].

كما أنَّ ألبرت الكبير يعتبر أحد معارضي الرشديّة، إذ يعتبر ابن سينا أستاذًا لألبرت الكبير، حيث أنَّ شروحاته تتشابه وشروحات ابن سينا، وقد ذكر ألبرت أستاذه في كلّ صفحة مِن كتبه. أمّا ابن رشد، فهو لم يذكره إلاّ نادرًا، ولقد كانت مسألة وحدة العقل مِن بين أكثر المسائل التي عارضها ألبرت، فوضع لذلك رسالة خاصّة بأمر مِن البابا إسكندر الرابع حوالي سنة ١٢٠٠م، فرأى أنَّ العقل يكون صورة الإنسان إذا اشترك أفراد كثيرون في عقل واحد، اشترك أيضًا أفراد كثيرون في النوع نفسه في الصورة؛ أي في مبدأ الفرادة نفسه، وهذا محال، لذا فإنَّ العقل الفعال ليس منفصلاً عن النفس، ولا يمكن فصله عنها إلاّ بالتجريد؛ بمعنى أنَّ لكل فرد عقلاً لا يشترك فيه مع بقيّة الأفراد، وأنَّ ذلك العقل متّصل بالنفس[٣].

أمّا توما الأكويني، فكان مِن أشدّ المعارضين للرشديّة، إذ دخل معهم في صراع عنيف في كليّة باريس، فلم يعتمد على الفلسفة اللاهوتيّة في الردّ على فلسفة ابن رشد، بل أخذ مِن المبادئ الأرسطوطاليّة أساسًا لنقض هذه الفلسفة، ذلك أنَّه رأى بأنَّ أساس فلسفة أرسطو صحيح، كما أنَّه استطاع أنْ يستخرج منها مسألة خلود النفس التي تُعدّ في رأيه

١- أنطون، فرح: ابن رشد وفلسفته، دار الفارابي، بيروت، ط١، ١٩٩٣م، ص١٣٦.

٢-أرنست رينان، ص٢٤٢- ٢٥٢.

٣- كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الأوروبيّة في العصر الوسيط، ص١٤٢.

أساس المسائل، وأهمّ نظريّة عارض فيها الأكويني ابن رشد هي وحدة العقل، إذ يرى أنَّ القول بوحدة العقل في الإنسانيّة خطأ؛ لأنَّ هذا يفضي إلى الاعتقاد بأنَّ القدّيسين والأبرار لا فرق بينهم وبين باقي الناس، وفي هذا رجع الأكويني إلى الحكماء المتقدّمين مِن اليونان والعرب، فقال إنَّ هذه النظريّة لم يقل بها أرسطو ولا إسكندر الأفروديسي (شارحه اليوناني) ولا ابن سينا، ولا الغزالي، فإنَّ جميع هؤلاء كانوا يعتقدون بأنَّ العقل قابل للانقسام في البشر، وبهذا توصّل الأكويني إلى إثبات أنَّ مبدأ الشخصيّة هو عبارة عن مادّة موجودة خلافًا لقول ابن رشد بأنَّ الشخصية هي صورة لا غير[١].

وتُعدّ مسألة الأدلّة على وجود الله مِن أهمّ المسائل التي بحثها الفلاسفة واللاهوتيّون؛ إذ اختلفت آراؤهم حولها، حيث وضع ابن رشد ثلاثة أدلّة لإثبات وجود الله، أوّلها دليل العناية، وثانيها دليل الخلق، وثالثها دليل الحركة، بالنسبة لدليل العناية: فهي حسب ابن رشد «عناية الله للإنسان وخلق جميع الموجودات مِن أجله»[٢]. ولهذا يتعينّ على الإنسان برأي ابن رشد أنْ يفكّر وأنْ ينظر فيما يحيط به مِن رعاية ربانيّة، فقد خلق الله كلّ ما في السموات والأرض مِن أجله ولخدمته، في قوله تعالى: ﴿**وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَذلك آيات لقوم يتفكّرون**﴾[٣].

ويقوم هذا الدليل على أصلين هما: الأوّل: أنَّ جميع موجودات الكون موافقة لوجود الإنسان. أمّا الثاني: فهو أنَّ الموافقة ضرورة مِن قبل فاعل قاصد لذلك؛ بمعنى أنَّها لم تكن مصادفة، بل نتيجة لفعل إلهي.

كما أنَّ «العناية الإلهيّة تظهر في أعضاء الإنسان كونها موافقة لحياته ووجوده، لذلك وجب على مَنْ أراد معرفة الله أنْ يبحث عن منافع جميع الموجودات»[٤].

ومِن أمثلة موافقة جميع الكائنات لوجود الإنسان وعلى العناية الإلهيّة (موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الإنسان، والنبات والحيوان، وموافقة الأزمنة والفصول الأربعة له...

١- أنطون، فرح، ابن رشد وفلسفته، ص٥٢.

٢- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الأدلّة، تحقيق محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصريّة، القاهرة، ط١، ١٩٦٤م، ص١٥٠.

٣- سورة الجاثية، الآية ١٣.

٤- ابن رشد، م.س، ص١١٨.

فلو كانت الشمس مثلاً أقرب أو أبعد ممّا هي عليه، لهلكت جميع الموجودات). وهذا دليل على أنَّ لهذا الموجود صانعًا صنعه بشكل يوافق منفعته، وأنَّ كلّ شيء خلق بمقدار ليؤدّي وظيفة معيّنة في الكون وفي حياة الإنسان بعنايته وتدبيره.

أمّا بالنسبة للدليل الثاني: دليل الخلق: هو حسب ابن رشد «ما يظهر مِن خلق في جواهر الأشياء والموجودات مثل: خلق الحياة في الجماد والإدراكات الحسيّة والعقل، ويدخل فيها وجود الحيوان كلّه، ووجود النبات والسماوات»[١].

يرى ابن رشد أنَّ هذا الدليل يقوم على أصلين موجودين في الفطرة الإنسانيّة، أوّلهما: أنَّ هذه الموجودات مخلوقة ويظهر ذلك في الكائنات الحيّة، كما جاء في قوله تعالى: «إنَّ الذين تدّعون مِن دون الله لن يخلقوا ذبابًا ولو اجتمعوا له»[٢]. وهنا نرى أنَّ الإنسان يدرك بفطرته بأنَّ له خالقًا أوجده بالصورة التي هو عليها، فلو لم يكن هناك لما كان هناك وجود أصلاً.

هذا البرهان بدهي يفرض نفسه على تفكير الإنسان؛ إذ إنَّه إذا نظر إلى الكون وما يحتويه مِن ظواهر وكائنات، ولم تكن تحجب نظرته بعض الاعتقادات الفاسدة، سيعرف حتمًا أنَّ تلك الظواهر والكائنات لا يمكن أنْ تحدث مِن تلقاء ذاتها ولا بالمصادفة، وبالتالي فهناك مَنْ أوجدها بهذه الدقّة، فكلّ شيء له سبب، ولذلك لا بدّ مِن الوقوف على السبب الأوّل الذي لا سبب بعده.

وهذا الدليل دليل شرعي أيضًا؛ إذ إنَّ هناك الكثير مِن الآيات التي تشير إلى دليل الخلق، مِن مثل قوله تعالى: ﴿**أفَلا يَنْظُرُونَ إلى الإبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وإلى السَّماءِ كَيْفَ رُفِعَتْ**﴾[٣].

أمّا الدليل الثالث: دليل الحركة: يحاول فيه ابن رشد تحليل فكرة الحركة والمحرّك، والقوّة والفعل للاستدلال على وجود الله، رافضًا بذلك إمكانيّة التسلسل إلى ما لانهاية، إذ إنَّ القول بالتسلسل إلى ما لانهاية لا يؤدّي للقول بوجود الله، لهذا نجد ابن رشد يرفض القول به، كما أخذ ابن رشد عن أرسطو فكرة أنَّ العالم يتحرّك حركة أبديّة دائمة، ويتضمّن

١- ابن رشد: م.س، ص١١٨- ١١٩.

٢- سورة الحج، الآية ٧٣

٣- سورة الغاشية، الآية ١٧.

وجود محرّك أوّل لا يتحرّك وغير مادّي، ولكنَّ ابن رشد لا يذهب مثل مذهب أرسطو بأنَّ الأفلاك السماويّة قديمة، بل يراها مخلوقة مِن العدم وفي غير زمان، فهناك محرّك أوّل لكلّ الموجودات، والمحرّك لهذا المتحرّك غير متحرّكن وهو الله.

وبناء على هذه الأدلّة والبراهين تظهر مرجعيّة ابن رشد الدينيّة، فالعناية الإلهيّة والتنظيم السائد تمّ ذكرهما في القرآن الكريم، كما جاء في قوله تعالى: ﴿**وَآيَةٌ لَّهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ**﴾[١].

فمن خلال تحليل الحركة والمحرّك يمكن الاستدلال على وجود الله ورفض فكرة التسلسل إلى ما لانهاية.

لقد أخذ الأكويني دليل الحركة مِن أرسطو كما فعل ابن رشد، لكنَّه غيّر منها، ونقل فكرة الحركة مِن الوجهة الطبيعيّة الآليّة إلى الوجهة الميتافيزيقيّة، وهذا دليل واضح على تأثّره بابن رشد.

أمّا الدليل الثاني: دليل العلّة المؤثّرة: حيث يرى الأكويني أنَّ لكلّ علّة (علّة فاعلة)، والتسلسل هنا ممتنع في العلل المؤثّرة؛ لأنَّ الأوّل بين جميع العلل المترتّبة هو علّة الوسط، والوسط هو علّة الأخير، فلو لم يكن هناك معلول أخير ولا علل مؤثّرة متوسّطة، وبالتالي لا بدّ مِن إثبات علّة أولى لجميع هذه العلل، وهذه العلّة هي الله[٢].

وهذا الدليل يقوم على أساس المحسوس، إذ نجد أنَّ الأشياء تؤثّر في بعضها البعض، وأنَّ كلّ ظاهرة تحدث لا بدّ لها مِن سبب لحدوثها وعلّة لإيجادها؛ لأنَّ الشيء لا يمكن أنْ يكون علّة نفسه؛ لأنَّ العلّة تسبق المعلول بالضرورة، فإذا كان الشيء علّة نفسه، فكأننا نقول إنَّ الشيء الواحد يسبق نفسه، وهذا لا يصحّ، لذلك لا بدّ مِن الوقوف عند علّة أولى تكون علّة لجميع العلل، وهذه العلّة هي الله[٣].

ومِن هنا نجد أنَّ دليل العلّة المؤثّرة هذا يتشابه مع دليل الحركة بالقول بوجود علّة أولى

١- سورة يس، الآية ٣٣.

٢- توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتيّة، مج ٢، تر: خوري بولس عوّاد، المطبعة الأدبيّة، بيروت، د.ت، ص٣٣.

٣- بدوي، عبد الرحمن: فلسفة العصور الوسطى، دار القلم، بيروت، ط٣، ١٩٧٩م، ص١٤٧.

أو محرّك أوّل.

وإنَّ قول الأكويني بالعلّة الأولى قد استمدّه مِن دليل الخلق عند ابن رشد القائل بأنَّ لكلّ مخلوق خالق، فابن رشد هنا يرى بأنَّ الموجودات الطبيعيّة وُجِدت بفعل فاعل كان سببًا في وجودها، بمعنى أنَّها وجدت مِن قِبَل الله، كذلك هو الحال عند الأكويني الذي رأى بأنَّ الشيء لا يمكن أنْ يكون علّة نفسه؛ أي إنَّ الموجودات لا بدّ لها مِن مُوجِد، هنا نلمس أثر ابن رشد في فلسفة توما الأكويني.

الدليل الثالث: دليل الممكن والواجب: وهنا يرى الأكويني: «أنَّ الأشياء يوجد فيها ما يمكن وجوده وعدمه، إذ منها ما هو معرّ ض للكون والفساد، وهذا ممكن وجوده وعدمه، فإذًا ليست جميع الموجودات ممكنة بل لا بدّ أنْ يكون في الأشياء واجب، والواجب إمّا واجب لذاته وإمّا لغيره»[١] وهذا الواجب يعتبر ممكنًا لواجب آخر، حتّى يصل إلى واجب بذاته هو واجب الوجود لذاته، وهو الله.

يتبيّن مِن هذا أنَّ الأكويني يقرّ بأنَّ الشيء لا يمكن أنْ يكون ممكنًا وواجبًا في الوقت نفسه، لذلك وجب القول بوجود واجب لذاته مُوجِد لجميع الموجودات هو الله.

الدليل الرابع: دليل المراتب أو التفاوت الموجود في الأشياء: بحيث يرى أنَّ الأكويني أنَّ هناك تفاوتًا في الصفات العامّة للموجود مِن حيث الخيريّة والشرف والجمال والعقل والإرادة؛ أي الأمور المعنويّة الروحانيّة[٢].

من هنا وجب القول بأنَّ هناك مُوجِدًا مطلقًا هو غاية في تلك الصفات وعلّة لما في جميع الموجودات وسائر الكمالات نسمّيه الله.

وفي هذا الدليل انطلق الأكويني مِن الصفات العامّة للموجودات، إذ اعتبر أنَّها إذا توفّرت إحدى هذه الصفات في مُوجِد واحد، فهو علّة هذه الموجودات، وهو الله الذي تتجلّى فيه جميع صفات الكمال، وأنَّ الصفات الإيجابيّة التي يتّصف بها البشر مِن خير وعدل وحقّ وغيرها، هي صفات ناقصة غير كاملة؛ إذ إنَّها مستمدّة مِن الصفات الكاملة والمطلقة التي

١- الأكويني، توما: الخلاصة اللاهوتيّة، ص٣٣.

٢- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبيّة، ص١٤٦.

يتّصف بها الله.

الدليل الخامس: دليل تدبّر الأشياء أو نظام الطبيعة: وفيه ذهب الأكويني إلى القول بأنَّ بعض الموجودات الخالية مِن المعرفة (وهي الأجرام الطبيعيّة) تُفعَّل لغاية، وهذا ظاهر مِن أنَّها تُفعَّل دائمًا أو في الأغلب على نهج واحد إلى أنْ تُدرك النهاية في ذلك. ومِن هنا يتّضح أنَّها لا تدرك الغاية اتفاقًا بل قصدًا على أنَّ ما يخلو مِن المعرفة لا يتّجه إلى غاية ما لم يسدّد إليها مِن موجود عارف عاقل[١].

وهذا يدلّ على أنَّ النظام المحكم لهذا الكون لم تلده المصادفة، وإنَّما هو صادر عن علّة أوجدته بما هو عليه، لذا لا بدّ مِن الإيمان بوجود علّة عاقلة مدبّرة، تدبّر وتنظّم هذا العالم وتعتني به، وهذه العلّة هي الله.

لقد استمد الأكويني دليل تدبّر الأشياء أو نظام الطبيعة مِن دليل العناية لابن رشد، الذي يقول فيه بأنَّ الله سخّر للإنسان جميع الموجودات ليتمكّن مِن العيش في هذا الكون على ما هو عليه، على أنَّ هذه الموجودات منظّمة بفعل الإرادة الإلهيّة وليست مِن صنع البشر، لأنَّها لو كانت كذلك لهلك الإنسان، وهذا دليل تدبّر الأشياء بأنَّ النظام السائد في الكون ناتج عن علّة أولى منظِّمة لجميع الموجودات، وبأنَّ ذلك التنظيم يدلّ على عناية الله للإنسان.

وما يمكن أنْ نستخلصه هو أنَّ توما الأكويني انتقد كلّ الأدلّة التي تستند إلى الإيمان مبيّنًا أنَّه وجب إثبات وجود الله عن طريق أدلّة عقليّة بعيدًا عن الإيمان القلبي، وفيما يتعلّق بإمكانيّة إثبات وجود الله، فإنَّ توما ينقد الحجج التي تنفي إمكانيّة البرهنة عليها.

نستطيع القول إنَّ هناك تشابهًا بين براهين وجود الله بين ابن رشد وتوما الأكويني، سواء على أدلّة مستوى الآلهة أو على مستوى الأدلّة أو مستوى المنهج أو فيما يخصّ استعانة كلّ منهما بالشرع، فمعظم الأدلّة التي قال بها ابن رشد هي أيضًا أدلّة شرعيّة، وكذلك الشيء بالنسبة للأكويني.

أمّا بالنسبة لمسألة قِدم العالم: فقد اهتمّ بها ابن رشد ولا سيّما في كتابه (فصل المقال) إضافة إلى كتابه (مناهج الأدلّة)، حيث يرى أنَّ هناك ثلاثة أصناف مِن الموجودات ووساطة

١- الأكويني، توما: الخلاصة اللاهوتيّة، ص٣٤.

بينهما، الطرف الأوّل هو الموجودات التي يُدرَك تكوّنها بالحسّ مثل تكوّن الماء والهواء، وهذه الموجودات وُجِدت مِن غيرها؛ أي بسبب فاعل أوجدها مِن مادّة، أمّا الطرف الثاني فهو موجود لم يكن مِن شيء ولا عن شيء ولا يتقدّمه زمان، وهذا هو الله. أما الموجود الواسطة بينهما فهو العالم، حيث يرى أنَّ هناك وجودًا سابقًا عن هذا الوجود، وسيكون هناك أيضًا وجود بعده؛ أي للعالم بداية ونهاية؛ أي إنَّه مخلوق مِن مادّة، وهذه المادّة مخلوقة مِن قِبَل الله[١].

أمّا بالنسبة لموقف الأكويني مِن مسألة قِدم العالم: في كتابه «الخلاصة اللاهوتيّة» حيث ينقض آراء القائلين بقدم العالم خاصّة أرسطو، حيث يرى أنَّ فعل الله القديم لا يصدر عنه مفعول قديم؛ أي إنَّ الوجود يصدر بحسب ما أراده الله وليس بحسب ما تمّ تحديده في الإرادة الإلهيّة. وبهذا فالعالم عند توما الأكويني مخلوق (محدث)، وليس قديم قدم الأفعال الإراديّة[٢].

بحيث يقول الأكويني: « ليس يجب أنْ يكون شيء قديم غير الله، فإرادة الله هي علّة الأشياء، وإنَّما يجب وجود بعض الأشياء بحسب وجوب إرادة الله لها؛ لأنَّ ضرورة المعلول متوقّفة على ضرورة العلّة، فالله ليس يريد بالضرورة إلّا نفسه، فهو إذًا ليس ما يريده الله له لتوقّف وجوده على إرادة الله على أنَّها علّته، فإذًا ليس مِن الضرورة أنْ يكون العالم قديمًا»[٣].

وهنا يؤكد الأكويني على حدوث العالم والإرادة الإلهيّة، ونفى بذلك قِدم العالم، ورأى أنَّ حدوثه متوقّف على إرادة الله، وأنَّ القول بحدوث العالم يكون انطلاقًا مِن الإيمان، وليس عن طريق النظر العقلي، ولا يمكن البرهنة عليه بالعقل.

وهنا نجد أنَّ موقف الأكويني في مسألة قِدم العالم تتّفق مع رأي ابن رشد مِن حيث القول بأنَّ العالم محدث وأنَّ مادّته مخلوقة؛ أي إنَّ كلًا منهما قد اعتمد على العقل والنقل، كذلك هو الحال بالنسبة لأدلّة وجود الله؛ إذ يتّفقان أيضًا في القول بالعناية الإلهيّة[٤]. كما يتّفقان بالقول

١- ابن رشد، فصل المقال، تحقيق: محمّد عمارة، دار المعارف، مصر، ص٤٠- ٤١.

٢- الخضيري، زينب محمود: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص٧٦- ٧٩.

٣- توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتيّة، ص٥٦٢.

٤- بختة، بجرة: الفكر الرشدي في أوروبا المسيحيّة، ص٨٤-٨٦.

بأنَّ العالم لم يسبقه خلاء، وقالا بالتدرّج في الخلق، وهذا ما يدلّ على تأثّره بابن رشد.

عمل الأكويني على إدخال الأرسطيّة العقلانيّة في اللاهوت المسيحي خدمة للدين وطمعًا في استجلاب أنصار الرشديّة والعقلانيّة مِن المسيحيين والمسلمين مُظهِرًا مدى انسجام العقيدة المسيحيّة وتوافقها مع الفلسفة العقلانيّة، منتقدًا الفكرة الرائجة بين بعض اللاتين الذين يعتقدون بأنَّ اليونان والعرب وحدهم القادرون على التفلسف والقبول بالحقيقة العقليّة. عند النظر إلى موقف الأكويني مِن ابن رشد لا بدّ مِن استرجاع بعض الحقائق:

أ- تأثير الصراع مع الرشديين اللاتين في موقف الأكويني مِن ابن رشد وبصورة أوضح الصراع بين الشرق المسلم والغرب المسيحي.

ب- محاولة الأكويني تجريد الأرسطيّة مِن الرشديّة.

جـ- إخضاع الفلسفة لخدمة العقيدة المسيحيّة.

لذلك لم يكن مِن المستبعد أنْ ينتقد الأكويني ابن رشد والرشديّة، فقد أطلق على ابن رشد المحرِّف، واتّهمه بتحوير آراء الفلاسفة اليونان، ولكنَّ الأكويني لم يكفّ عن الاستشهاد لابن رشد وشروحاته بعيدًا عن موضوع وحدة العقل أو ازدواجيّة الحقيقة.

وهنا نجد أنَّ ما يجمع بين ابن رشد والأكويني أكثر بكثير ممّا يفرقهما، فكلّ منهما معجب بالفلسفة الأرسطيّة، ويرى بأنَّها لا تتعارض مع الدين والوحي.

فعلى الرغم مِن رفض الأكويني ومعارضته للرشديّة، إلاّ أنّنا نجده قد استخدم أدوات وصناعة ابن رشد، وهي تشمل التعريفات والتمييزات في المفاهيم، وقام بتطوير بعضها بحسب الحاجة، وكذلك اتّباعه أسلوب ابن رشد نفسه في شرح أرسطو وتتبّع فلسفته، ويبقى موضوع تأثر الأكويني بابن رشد مجال نقاش واختلاف بين أولئك المؤيّدين لوجود هذا التأثّر، أمثال (ميغيل أسين، ليون غوتيه، آسين بلاسيويس) والمعارض له، وانتهى هؤلاء المؤيّدون إلى إثبات تأثير ابن رشد على الأكويني مفرّقين بين رشديّة الأكويني ورشديّة سيجر دي برابان[١].

١- الحافي، عامر: مجلّة كلمة، ابن رشد واللاهوت المسيحي في العصر الوسيط، ١٥/ ١٠، الأردن، ٢٠٠٤م.

الحادي عشر: موقف الكنيسة الممانع لأفكار ابن رشد

أظهر ابن رشد براعته وأصالته الخاصّة في ترجماته لأرسطو، مثل كتب (تهافت التهافت، مناهج الأدلّة، فصل المقال)، فلم تنحصر مؤلّفاته على شرح أرسطو، وإنْ كان شرحه في قمّة الإبداع والعمق، فمثّلت شروحاته لمؤلّفات أرسطو بمثابة البوّابة الكبرى التي دخل منها أرسطو إلى الغرب، فقد استوفت هذه الشروحات كلّ عبارة وجملة في مؤلّفات أرسطو، مؤسّسةً بذلك أسلوبًا جديدًا في شرح أرسطو، لذلك عُرِفَ ابن رشد بالشارح الأكبر لأرسطو، وأدّت شروحاته إلى تأسيس حركة فكريّة غربيّة عُرِفت باسم الرشديّة، كان لها أكبر الأثر في استنهاض الفكر اللاهوتي المسيحي، وعلى وجه الخصوص الأكويني الذي اتّخذ مِن الفلسفة الأرسطيّة الأساس الذي أقام عليه مشروعه اللاهوتي الجديد.

كما شكّل أتباع ابن رشد في أوروبا تيّارًا فلسفيًّا قويًّا في القرون الوسطى، بداية مِن القرن الحادي عشر حتّى القرن السادس عشر، وانشغل الفكر واللاهوت الغربيّان بمذهب الرشديّة اللاتينيّة، ومِن طليعة الرشديين اللاتين سيجر دي برابان إضافة إلى (جان دي جندان، ومارسيليو دي بادوا، ووليم الأوكامي)، واستمرّ وجود الرشديّة كاتجاه فكري فلسفي يتّسم بمعارضة الكنيسة حتّى عصر النهضة مع (بومبانازي وكريمونيلي، وأندريا شيزالبينو)، وقد أثنى العديد مِن اللاهوتيين المسيحيين على ابن رشد، ومنهم الفرنسي (جيوم دوفراني) الذي نعت ابن رشد بالفيلسوف الشريف جدًّا، واللاهوتي الاسكتلندي (جون دونس سكون) الذي وصف ابن رشد بأنَّه أصدق شرّاح أرسطو، وأنَّ شرحه يمثّل العقل الطبيعي. لكنَّ الاتجاه العام للرشديّة بقي يتّسم بمعاداة الكنيسة، ولذلك اتّهموه بالإلحاد والهرطقة، كما وجد بين أتباع الرشديّة بعض الملحدين الذين اتّخذوا مِن مقولات ابن رشد وأرسطو ذريعة لتبرير إلحادهم ونقمتهم على الكنيسة، وقد أسهمت عدّة قضايا في معاداة الكنيسة الرشديّة، منها:

١- تبنّي الرشديّة لمواقف وآراء تعارض اللاهوت المسيحي التقليدي والمقرّرات الكنسيّة الرسميّة (خاصّة قضايا وحدة العقل، خلود العالم).

٢- خشية الكنيسة مِن فقدان سلطتها التعليميّة أمام مناهضة الرشديين الذين دعوا إلى كسر احتكار الكنيسة للحقيقة والحدّ مِن سلطتها على عقول الناس. وبناءً على ذلك تعرّضت

الرشديّة لعدد مِن المقرّرات الكنسيّة الناقمة كما هو الحال مع مقرّرات عام ١٢٧٠م عندما انتقدت الكنيسة خمسة عشر أطروحة رشديّة وأطروحتين لـ توما الأكويني، وفي مجمع فيينا قدّم (ريمون كول) ثلاثة مطالب، وهي (خطر الرشديّة، استئناف الحروب الصليبيّة، تأسيس منابر في الجامعة لدراسة العربيّة والعبريّة)، واستمرّت الكنيسة على موقفها المدين للرشديّة حتّى مجمع لاتيران.

وبصفة عامّة كانت آراء المفكّرين واللاهوتيين المسيحيين منقسمة تجاه ابن رشد إلى ثلاثة اتجاهات:

١- اتجاه رافض (بقايا الأوغسطينيين) ٢- أنصار ابن رشد (الرشديّة اللاتينيّة سيجر دي برابان)

٣- التوفيقيّون الذين قبلوا أرسطو وحاولوا تخليصه مِن ابن رشد (مثل الأكويني)[١].

الثاني عشر: أزمة اللاهوت المسيحي

يرجع بعض الباحثين بداية الإصلاحات الدينيّة في المسيحيّة الغربية إلى القرن العاشر مع إنشاء نموذج جديد للدير (الحركة البندكتيّة) الذي يؤسّس لنظرة جديدة للمؤمن المسيحي (الإيمان والعمل)، وفي القرن الثاني عشر حاول المسيحيّون منع شراء المناصب الدينيّة أو تنصيب أحدهم على أيدي السلطات المدنيّة، لكنَّ الإصلاح لم يكن بالأمر السهل؛ فظاهرة الانشقاق متعمّقة في اللاهوت المسيحي الذي ضُيّع في أغلبه على هامش صراعات دينيّة وظهور هرطقات وبدع إلى الحدّ الذي جعل مجامع الكنيسة تكاد لا تجتمع إلّا نتيجة الانشقاقات، ويوشك اللاهوت المسيحي أنْ يكون تاريخًا للاهوت اللاهرطوقي في مواجهة اللاهوت الهرطوقي[٢].

فقد كان اللاهوت المسيحي في أمسّ الحاجة إلى الإصلاح، وكان ينتظر ميلاد لاهوتي عقلاني أرسطي بعد قرون مِن ظهور أوغسطين العرفاني الأفلاطوني.

تأثّر الأكويني في بداية حياته بالأوغسطينويّة التي استقت مِن ابن سينا روحًا جديدة حاول

١- الحافي، عامر: مجلّة كلمة، ابن رشد واللاهوت المسيحي في العصر الوسيط، م.س.
٢- صالح، هاشم: مدخل إلى التنوير الأوروبي، ص٥٦- ٥٧.

مِن خلالها بثّ الروح في جسد اللاهوت الأوغسطيني التقليدي، وكسائر هؤلاء الأوغسطينيين تأثّر الأكويني بابن سينا، وظهر ذلك في مؤلّفاته؛ فقد استشهد الأكويني بأقوال ابن سينا، حيث شعر بالهوّة التي أحدثتها الرشديّة في اللاهوت المسيحي، وعجز الأوغسطينيّة عن مواجهة الأسئلة المتواصلة للعقل الغربي، لذلك انتقل مِن قيود الأوغسطينيّة، وراح يؤسّس لمذهب فكري جديد يهدف إلى إعادة النظر في الأصول الدينيّة المسيحيّة على أساس العقل والفلسفة، الأمر الذي جلب له عداوات الأوغسطينيين الذين راحوا ينتقدون (رشديّة) الأكويني.

وقد تلقّفه اليهود والمسلمون عندما هجره المسلمون ونبذوه وتخلّوا عنه، والواقع أنَّ نقطة ضعفه الأساسيّة كانت مبالغته في حبّ أرسطو والوصول به إلى درجة الخصومة، وقد عابه على ذلك مالبرانش في كتابه (البحث عن الحقيقة)، ويمكن القول بأنَّ رؤيته الخاصّة للعلاقة بين الفلسفة والدين، وليس شرحه لأرسطو، هي التي سبّبت له تلك السمعة السوداء التي لحقت به على مرور القرون، سواء في جهة الأصوليّة المسيحيّة، تعدّدت الأديان والأصوليّة واحدة، فقد كان خصمًا عنيدًا لردّ الفعل اللاهوتي الذي اتّخذه الغزالي ضدّ الفلسفة، وكرّس كتابًا كاملاً لدحض (تهافت التهافت) ثمّ ألّف كتابين بالمعنى نفسه، بعنوان: (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة مِن الاتصال)، وكتاب (الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة)، وراح يستكشف نوعيّة العلاقة الكائنة بين القانون الديني والفلسفة، أو بين الشريعة والحكمة بحسب مصطلح ابن رشد.

وابن رشد اقترح حلاً لتنظيم العلاقة بين الفلسفة والدين، فهو يرى أنَّ على الفلسفة ألّا تبحث عن خلاصها الاجتماعي مِن خلال الخضوع المزدوج اجتماعيًّا ونظريًّا لعلم الكلام (أو علم اللاهوت بحسب الاصلاح المسيحي)، ولكنَّ النموذج الذي ساد في العالم المسيحي كان معاكسًا للنموذج الذي اقترحه ابن رشد للمجتمع الإسلامي، فقد حاول توما الأكويني التوفيق بين اللاهوت المسيحي والفلسفة مِن خلال بلورته لتركيبته الشهيرة، وأمّا ابن رشد فلم يحاول بلورة أيّة تركيبة، وإنّما دعا إلى الفصل بين الفلسفة وعلم الكلام، وراح يطلب مِن السلطة السياسيّة أنْ تنظّم الحياة الاجتماعيّة بطريقة لا يحصل فيها أي تواصل بين هذه الجماعات الثلاث: جماعة الفلاسفة، وجماعة المتكلّمين، وعامّة الشعب، ووصل

به الأمر إلى حدّ القول بأنَّه يجب على حكّام المسلمين أنْ يمنعوا عامّة الشعب مِن الاطّلاع على كتب العلم الديني، وألاّ يدعوها تصل إلى أيدي العلماء.

الخاتمة

إنَّ إدخال شروح ابن رشد لفلسفة أرسطو إلى الغرب قلبت جميع المعطيات في أوروبا وكانت سببًا في انتشار التيّار العقلاني في أوروبا، وكانت نقطة انطلاق الحضارة الغربيّة التي تعيش الإنسانيّة اليوم كلّها في ظلّها، فالرشديّة اللاتينيّة قد انتشرت في أوروبا رغم معارضة الكنيسة لها، وإنْ كانت قد خرجت في بعض الأحيان عن أفكار ابن رشد الحقيقيّة. ولاسيّما أنَّ معظم شروحات ابن رشد قد فُقِدت، لهذا فإنَّ بعض المقولات المدانة ليست لابن رشد وحده، إنَّما قال بها غيره مِن الفلاسفة العرب تحت تأثير أرسطو، لذلك لم يُتّهَم ابن رشد بالكفر، إنَّما بإساءة شرح أرسطو.

وينبغي أنْ نقول بأنَّه شاعت عن ابن رشد أو عن فكرة اللاهوتي السياسي صورة سلبيّة وغير صحيحة في العالم اللاتيني المسيحي، فقد قوّلوه أكثر ممّا يريد قوله، بل وعكس ما يريد قوله أحيانًا، وشاع ذلك على هيئة شعارات مِن نوع: ابن رشد يقول: «بأنَّه لا يوجد أيّ دين صحيح حتّى ولو كان مفيدًا للعامّة»[١]. وهذا ما لم يقل به.

ثمّ نسبوا إليه أسطورة الحقيقة المزدوجة، وهي لا أساس لها مِن الصحّة؛ لأنَّ ابن رشد يقول بالحرف ما يلي: «وإذا كانت هذه الشريعة حقًّا، وداعية إلى النظر المؤدّي إلى معرفة الحقّ، فإنّا معشر المسلمين نعلم على القطع أنَّه لا يؤدّي النظر البرهاني إلى مخالفة ماورد به الشرع، فإنَّ الحقَّ لا يضادّ الحقّ، بل يوافقه ويشهد له، وإذا حصل أيّ خلاف، ينبغي اللجوء على تأويل الشرع؛ أي عدم قراءته قراءة حرفيّة، وإنّما مجازيّة باطنيّة»[٢].

كما شاعت عن ابن رشد صورة في المسيحيّة اللاتينيّة وكأنَّه مفكّر ملحد، في حين أنَّه مسلم ابن مسلم، بل وقاضي قضاة قرطبة، ومؤلّف كتاب في الفقه، ولكنْ يبقى صحيحًا القول بأنَّه ذهب في الاتجاه العقلاني الأرسطي إلى أبعد الحدود.

١- صالح، هاشم: مدخل إلى التنوير الأوروبي، ص٥٨- ٦١.

٢- ابن رشد، فصل المقال، تحقيق: محمّد عمارة، دار المعارف، مصر، ص٣١- ٣٢.

ولكنّنا نجد تعارضًا بين بعض أفكار ابن رشد مع الفكر الإسلامي، ولا سيّما في فكرته عن خلق العالم؛ لأنَّ العالم مخلوق مِن الله تعالى بنظر الشريعة، وليس قديم كما يذهب إلى ذلك ابن رشد، وهنا تأتي معارضة الرشديّة اللاتينيّة للفكر الإسلامي في هذه الفكرة، وفي فكرة قِدم المادّة بأنَّها لا بداية لها، وفيها قوّة كامنة تدفعها نحو التطوّر الذي هو نتيجة لعلل وأسباب طبيعيّة، وهذا ما لا يتوافق مع الدين الإسلامي.

كما نلاحظ أنَّ الرشديين اللاتينيين شوّهوا فكر أستاذهم في كثير مِن المسائل، وربمَّا ذلك ناتج عن الترجمة مِن العربيّة إلى اللاتينيّة، إضافة إلى اختلاف البيئة التي عايشها ابن رشد وبين بيئة الرشديين.

لائحة المراجع والمصادر

١. ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الأدلة، تحقيق محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط١، ١٩٦٤م.

٢. ابن رشد، فصل المقال، تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، مصر.

٣. أبو زيد، أحمد: أثر العرب والإسلام في النهضة الأوربية، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠م.

٤. الأكويني، توما: الخلاصة اللاهوتية، مج ٢، تر: خوري بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت، د.ت.

٥. الحافي، عامر: مجلة كلمة، ابن رشد واللاهوت المسيحي في العصر الوسيط، ١٥/ ١٠، الأردن، ٢٠٠٤م.

٦. الخضيري، زينب محمود، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٣م.

٧. الطعان، أحمد إدريس: العلمانيون والقرآن الكريم، دار ابن حزم، دمشق، ٢٠٠٦م.

٨. العبيدي، حمادي: ابن رشد وعلوم الشريعة الإسلامية، دار وحي القلم، دمشق، ٢٠١٤م.

٩. أنطون، فرح: ابن رشد وفلسفته، دار الفارابي، بيروت، ط١، ١٩٩٣م.

١٠. أنطون، فرح، فلسفة ابن رشد، دار كلمات، القاهرة، د.ت.

١١. بدوي، عبد الرحمن: فلسفة العصور الوسطى، دار القلم، بيروت، ط٣، ١٩٧٩م.

١٢. بوقرة، خديجة: أثر ابن رشد في فلسفة توماس الأكويني، رسالة ماجستير، جامعة محمد بوضياف، الجزائر، ٢٠١٨.

١٣. جلسون، إتين: روح الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى، تر: إمام عبد الفتاح: إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦م.

١٤. رينان، أرنست: ابن رشد والرشدية، تر: عادل عنتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٧م.

١٥. زيناتي، جورج: رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٣م.

١٦. صالح، هاشم: مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة، بيروت، ط١، ٢٠٠٥م.

١٧. عباسة، محمد: الفلسفة العقلانية عند ابن رشد، مجلة حوليات التراث، العدد ١١، جامعة مستغانم، الجزائر، ٢٠١١م.

١٨. كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، مؤسسة هنداوي، مصر، ٢٠١٢م.

١٩. كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، مؤسسة هنداوي، القاهرة، د.ت.

٢٠. كولينز، جيمس: الله في الفلسفة الحديثة، تر: فؤاد كامل، دار آفاق للنشر، القاهرة، ٢٠١٨م.

٢١. مدكور، ابراهيم: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٨٣م.

٢٢. منسية، مقداد عرفة: ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، مج ٢، الجامعة التونسية، تونس، ١٩٩٩م.

نظريّة الإشراق في القرون الوسطى

د. علي محمّد إسبر[1]

مقدّمة

هدَف هذا البحث إلى محاولة تحقيق استقصاء نقديّ لتطوّر نظريّة الإشراق في اللاهوت المسيحيّ الغربيّ مِن القرن الخامس إلى القرن الخامس عشر. ولا شكّ في أنَّ تغطية هذه المدّة الزمنيّة التي تقارب ألف عام على نحو تفصيليّ، يحتاج إلى جماعات مِن الباحثين، إلّا أنَّ المنهج المتبّع في هذا البحث، ساعد على اختيار منطلقات وتحوّلات وانعطافات مهمّة، تساعد على تقديم نظرة عموديّة-عُمقيّة لموضوعة البحث، استناداً إلى التركيز على الأصول التي تحدّرت منها نظريّة الإشراق، وهي أصول - كما سيثبت البحث- فينيقيّة؛ أي ترجع إلى لاهوت الفينيقيين والأفلاطونيين المحدثين الذين يرجعون إلى أصول فينيقيّة. ولقد استطاع أوغسطينوس أنْ يكرّس نظريّة الإشراق في الفكر المسيحيّ، ويُرجّح أنّه بسبب تلقّيه لتعليمه في قرطاج الفينيقيّة، قد يكون أخذ فكرة الإشراق مِن الفينيقيين مباشرةً أو أخذها منهم عبر الأفلاطونيين المحدثين. ثمّ اتّخذت هذه الفكرة أشكالاً مختلفة مِن بعده في الفكر المسيحيّ، وتغيّرت بتغيّر الآراء والمذاهب والمواقف، وصولاً إلى جون دونس سكوت. ويصل البحث إلى نقطة انعطاف جوهريّة يُظهر فيها أصالة نظريّة الإشراق في الفلسفة الإسلاميّة بإزاء الفلسفة المسيحيّة على أساس تبيان أنَّ التيار الإشراقيّ في الفلسفة الإسلاميّة، وظّف فكرة الإشراق في اتّجاه إنسانيّ عام يفيد البشر كافّة في علاقتهم مع الألوهيّة، بينما انحرف الفلاسفة المسيحيّون بمقاصد فكرة الإشراق نحو غايات تخدم ترسيخ الإيمان العَقَديّ بالثالوث.

١- كاتب وأكاديمي سوري.

أوّلاً: أصول نظريّة الإشراق: مِن اللاهوت الشمسيّ الفينيقيّ إلى النزعة الأفلاطونيّة المحدثة عند أوغسطين

قد تكون الأصول التي تحدّرت منها نظريّة الإشراق، لاهوتاً وفلسفةً، في العصور الوسطى أبعد ممّا كان يُعتقد سابقاً؛ أي إنَّها ليست أصولاً يونانيّة أفلاطونيّة ولا أفلاطونيّة محدثة -في مرجعيّتها اليونانيّة- وليست حتّى أصولاً نابعة مِن خصوصيّة الثقافة المسيحيّة وإلى ما هنالك؛ وإنَّما هي على الأرجح أصول فينيقيّة.

والحقيقة، أنَّ هذا الكلام قد يكون مثاراً للدهشة، إلاّ أنَّه صحيح تماماً؛ لأنَّ الفينيقيين شعب مجهول، وإنجازاته الحضاريّة العميقة مطموسة تماماً، وهناك اختلاط في تسمية الفينيقيين، ففي الأصل هم السكّان الأصليّون لبلاد كنعان؛ أي إنَّ اسمهم وفقاً لأصولهم هو الكنعانيّون، ثمّ أعاد اليونانيّون تسميتهم بالفينيقيين، ثم سمّاهم الرومان بالبونيين.

ولذلك، «إنَّ اسم فينيقيي الألفيّة الثانية قبل الميلاد هو الكنعانيّون Canaanites، واسم فينيقيي الألفيّة الأولى قبل الميلاد في الشرق وفينيقيي القرن الثامن إلى السادس قبل الميلاد في الغرب هو الفينيقيّون Phoenicians، ولا يسعنا إلاّ أنْ نسمّي فينيقيي الغرب منذ منتصف القرن السادس فصاعداً البونيين Punic»[١].

ولقد انتشر الفينيقيّون انتشاراً واسعاً في دول-المدن، مثل أوغاريت وأرواد وصيدا وصور، وفي مستوطنات متعدّدة، تمثيلاً لا حصراً، في قبرص وقرطاجة وقادش في إسبانيا وإلى ما هنالك.

ولا شكَّ في أنَّ تدمير الحضارة الفينيقيّة يرجع أساساً إلى ثلاثة أحداث تاريخيّة كبرى: وهي على التوالي تدمير شعوب البحر لمملكة أوغاريت؛ وتخريب الإسكندر المقدوني لمملكة صور؛ وتقويض مركز قرطاج في الحرب البونيّة الثانية التي بدأت عام ٢١٨ق.م وانتهت بمعركة زاما عام ٢٠٢ق.م، والتي هَزَمَ فيها الجيش الروماني، وكان بقيادة سكيبيو الجيش القرطاجي، وكان بقيادة هنيبعل.

1- Maria Eugenia Aubet، The Phoenicians And The West: Politics، colonies and trade. Translated From The Spanish By Mary Turton، Cambridge University Press، 1993، pp. 4- 16.

«إنَّ تدمير كلّ مِن صور (على يد الإسكندر الكبير) وقرطاج (على يد سكيبيوScipio) تسبّب في فقدان سجلاّت ومحفوظات ومكتبات هاتين المدينتين. ويُرجّح أنْ تكون مجموعات المخطوطات في تينك المكتبتين -إلى حدّ كبير- أقدم مِن مخطوطات مكتبة الإسكندريّة الهلينستيّة»[١].

والحقيقة، أنَّ ما لا يمكن إنكاره، أنَّ الفينيقيين كانوا قد ضربوا بسهم وافر في ميدان الفلسفة بدلالة كثرة الفلاسفة الفينيقيين. ولقد قام فيلون الجبيلي (٦٤-١٤١م)، وهو مؤلّف فينيقي كتبَ باللغة اليونانيّة، وواضع ترجمة مِن الفينيقيّة إلى اليونانيّة لكتاب تاريخ فينيقيا، وهو مِن تأليف كاهن ومؤرّخ فينيقي اسمه سانخونياتون، يرجع زمانه إلى ما قبل حرب طروادة؛ أي إلى نحو القرن الثاني عشر قبل الميلاد. ويحتوي كتاب فيلون الجبيلي على ترجمات عن الفينيقيّة لمعلومات ذات أهمّية فائقة، أوردها سانخونياتون، تتّصل بالآراء الفلسفيّة المحجوبة للفينيقيين فيما يتعلّق بتكوين الوجود، وسيكتشف قارئ كتاب فيلون مدى تأثُّر الفلسفة اليونانيّة بالفلسفة الفينيقيّة المنسيّة أو المهملة مِن قِبَلِ الباحثين[٢].

ويمكن في هذا الاتجاه أنْ نورد، تمثيلاً لا حصراً، ما أكّده المؤرّخ الروماني بليني pliny ، إذ ذهب إلى أنَّ النظريّة الذريّة لديموقريطس الفيلسوف اليوناني الشهير مأخوذة في معظمها مِن داردانوس الفينيقيّ Dardanus of Phoenicia، الذي نُبِشَ قبره في سبيل البحث عن كتبه. هذا، إلى أنَّ الفيلسوف السوري الرواقي بوزيدونيوس، ذهب إلى أنَّ نظريّة الذرّات عند ديموقريطس مأخوذة أيضاً مِن فيلسوف فينيقي آخر مِن أصحاب الاتجاه الذريّ، هو موخوس الصيدونيّ [٣]Mochos of Sidon. كما أنَّه يوجد عدد كبير مِن الفلاسفة الفينيقيين، ونكتفي بذكر بعض منهم، مثل:

1- Scott، John C. (2018) “The Phoenicians and the Formation of the Western World”، Comparative Civilizations Review: Vol. 78 : No. 78، pp.25- 40. Article 4. Available at: https://scholarsarchive.byu.edu/ccr/vol78/iss784/

2- See: BAUMGARTEN، ALBERT I.، THE PHOENICIAN HISTORY OF PHILO OF BYBLOS A COMMENTARY، LEIDEN،E. J. BRILL،1981.

3- See: ENCYCLOPAEDIC DICTIONARY OF PHOENICIAN CULTURE I HISTORICAL HARACTERS، Edited by ANDREA ERCOLANI and PAOLO XELLA In collaboration with UMBERTO LIVADIOTTI and VALENTINA MELCHIORRI، PEETERS LEUVEN-PARIS-BRISTOL، CT، 2018، P.66.

١- أنثيس Anthes فيلسوف فيثاغوري: كان ناشطاً في قرطاج على الأغلب في القرن الرابع قبل الميلاد مع هوديوس Hodius وليوكريتوس Leocritus وميلتيادس Miltiades.

٢- أنتيباتير الصُّوريّ Antipater of Tyre : فيلسوف رواقيّ كان مرشداً لكاتو الصغير Cato Minor. مات في أثينا نحو عام ٤٤ ق.م. ووفقاً لشيشرون، انتقد بانايتيوس Panaetius لتجاهله العناية بالصحّة والممتلكات، ربمّا في عمل بعنوان في الواجبات On Duties.

٣- أبولونيوس الصُّوريّ Apollonius of Tyre: عاش قبل ظهور ستاربو Starbo بوقت قصير، قام بتجميع جدول للفلاسفة المنتمين إلى مدرسة زينون الكيتوني، وفَهْرِس فيه كتبهم.

٤- بويثوس Boethus: فيلسوف رواقي مِن القرن الثاني قبل الميلاد، تلميذ ديوجين البابليّ، ابتعد عن الأرثوذكسيّة الرواقيّة، عادّاً العالم أبديّاً وغير قابل للفساد.

٥- بويثوس: فيلسوف متجوّل تلميذ أندرونيقوس الرودسيّ في القرن الأوّل قبل الميلاد، وعلى الأرجح ورث كرسي رئاسة اللوقيون في أثينا[١].

والحقيقة، أنَّه يقف وراء هذا الاستطراد في ذكر فلاسفة فينيقيين غير معروفين غاية بحثيّة بحتة، هي توكيد وجود تفكير فلسفيّ عند هذا الشعب العريق، وهذا الأمر نفسه يُعَدُّ مسوِّغاً للاتجاه نحو كشف كيفيّة تأثير اللاهوت الشمسيّ الفينيقيّ في اللاهوت الفلسفيّ المسيحيّ.

وهنا لا يسعنا سوى ذكر مؤلّف جوزيف عزيزي JOSEPH AZIZE الفائق الأهمّية في هذا الاتجاه، وهو اللاهوت الشمسي الفينيقيّ The Phoenician Solar Theology، ولقد حاول في هذا المؤلَّف أنْ يقوم بالبحث عن رأي الفينيقيين في الشمس كما عُثر عليه في ترنيمة الإمبراطور جوليان للملك هيليوس[٢] [٣] Julian's Hymn to King Helios.

ولقد استقصى جوزيف عزيزي رأي الفينيقيين الذي أورده الإمبراطور البيزنطي المرتدّ

1- See: ENCYCLOPAEDIC DICTIONARY OF PHOENICIAN CULTURE I HISTORICAL HARACTERS، p.19، p.20، p.57، p.58.

٢-الملك هيليوس: إله الشمس في الأساطير اليونانيّة.

3- Azize، Joseph، The Phoenician Solar Theology: An Investigation into the Phoenician Opinion of the Sun Found in Julian's Hyman to King Helios، Gorgias Press، 2005.

عن المسيحيّة، وصاحب النزعة الفلسفيّة جوليان (٣٣١-٣٦٣ م) عن الشمس، والذي مفاده أنَّه «بالنسبة إلى رأي الفينيقيين- (وهم) الحكماء ذوو المعرفة بالأمور الإلهيّة- فإنّه ينصُّ على أنَّ ضوء الشمس (المنبعث) في كلّ مكان هو الفعل الناصع للعقل المحض نفسه»[١].

والحقيقة، أنَّ هذا الكلام يُؤوَّل في أفق أنَّ هناك تشابهاً بين الشَّمس والعقل، فضوء الشمس يقشع الظلام، ويكشف ما كان مطموساً في داخله، وكذلك العقل فإنّه يصدر ضوءاً كاشفاً لحقائق الأشياء، لذلك يشترك كلّ مِن الشمس والعقل في فعل الإيضاح. لكنْ أكان جوليان على حقّ فيما ذكره عن هذا الرأي الذي قال به الفينيقيّون؟

«يوجد دليل على أنَّ المفهوم الرئيس للمنظار الشمسيّ عن تمثيل الشمس للعقل mind، كان موجوداً في فينيقيا منذ زمن بعيد قبل جوليان. تمَّ العثور على هذا الدليل في تصريح موخوس Mochos بأنَّ أولوموس Oulomos كان الإله الأوّل الذي يمكن للعقل أنْ يدركه، وربّما كان عقلاً غير مختلط unmixed mind. ويُعَدُّ هذا التصريح مهمّاً؛ لأنَّه يخبر بأنَّ أولوموس هو الشمس، أو على الأقلّ يمثِّل مظهراً مِن الشمس. هذا، إلى أنَّ موخوس قد عاش مِن قبل ديموقريطس الأبديري Demokritos of Abdera أو بالتزامن معه، ويرجّح أنَّ ديموقريطس قد ولد مع حلول عام ٤٦٠ق.م. إنَّ مؤلَّف تاريخ فينيقيا لـ «فيلون الجبيليّ» وشذرة موخوس المحفوظة مِن قِبَلِ دمسقيوس Damaskios يُعدّان مصدرين مهمّين لمعرفة دين الفينيقيين»[٢].

يدلّ هذا الكلام على وجود معطيات مهمّة تسمح بمعرفة الدّيانة الطبيعيّة للفينيقيين، وقد توافرت هذه المعطيات مِن مؤلَّف تاريخ فينيقيا لفيلون الجبيلي، الذي أورد فيه كما مرَّ آنفاً مقاطع مأخوذة مِن الكاهن الفينيقي سانخونياتون، إضافة إلى شذرة للفيلسوف الفينيقيّ موخوس الصيدونيّ Mochos of Sidon حفظها الفيلسوف السوري الأفلاطوني المحدث دمسقيوس (٤٥٨-٥٥٠ م)، ولا شكَّ في أنَّ ما ورد مِن أفكار، يدلّ على أنَّ الفينيقيين بما أنَّهم يؤمنون بأنَّ الشمس تمثّل العقل، فهذا دليل على أنَّ المعرفة عندهم هي نوع مِن الإشراق؛

1- Azize، Joseph، The Phoenician Solar Theology: An Investigation into the Phoenician Opinion of the Sun Found in Julian's Hyman to King Helios، p.5.

2- Ibid. p.215.

لكنْ كيف يمكن أنْ يكون هذا النمط مِن التفكير قد وصل إلى الفكر المسيحيّ الغربيّ؟

هنا يمكن التنبيه إلى أنَّ تاتيان الآشوري Tatian the Assyrian، وهو مجادل مِن القرن الثاني للمسيح، في مؤلَّفه خطاب إلى اليونانيين Address to the Greeks، يحاجج بأنَّ فلسفة المسيحيين أعلى مِن فلسفة اليونانيين. ويمكن إيراد إحدى حججه، وهي أنَّ الفلسفة المسيحيّة تضرب بجذورها إلى أقدم مِن الفلسفة اليونانيّة. ويُعدّ هذا الأمر -في نظره- معياراً شديد الأهميّة. وفي الواقع، يذكر تاتيان أنَّه قد تغيّرت قناعاته بسبب قراءة نصوص بربريّة معيّنة certain barbarian texts، أقدم بكثير مِن النصوص اليونانيّة على نحو لا يمكن مقارنتها معها»[١].

والحقيقة، أنَّ تاتيان الآشوريّ الذي ولد على الأرجح في بلاد ما بين النهرين نحو عام ١١٠م، ومات نحو عام ١٧٢م، وعاش في أنطاكيا Antioch، كان مطّلعاً على مؤلّفات الفلاسفة الفينيقيين، وحركة ترجمة الفلسفة الفينيقيّة إلى اليونانيّة، إذ قال: «تُرجمت الكتب الفينيقيّة إلى اليونانيّة، إضافة إلى بعض السِّيَر الذاتيّة للفلاسفة الفينيقيين»[٢].

ولكنْ ما يدلّ دلالة لا تحتمل التأويل على تأثّر نظريّة الإشراق المسيحيّة بالفكر الفينيقيّ أو باللاهوت الفينيقيّ الشمسيّ، أنَّ صاحب هذه النظريّة نفسه، أعني القدّيس أوغسطينوس، كان مِن أبناء مدينة قرطاج.

إنَّ قرطاج البونيّة (الفينيقيّة) أصبحت بعد سيطرة روما عليها النقطة المحوريّة للمسيحيّة اللاتينيّة الناشئة. وعلاوة على ذلك، أنجبت هذه المدينة أوّل لاهوتيّ بارز، وهو ترتليان Tertullian -والأكثر نفوذاً وتأثيراً وأهمّيةً- القديس أوغسطينوس الذي أثّر تأثيراً بالغاً متّصلاً في لاهوت الكنيسة الغربيّة، وأيضاً في المصلحين البروتستانت، الذين عوّلوا على نحوٍ كبير على كتابات أوغسطينوس المحافظة»[٣].

1- Ibid، Azize، Joseph، The Phoenician Solar Theology: p.68.

2- Ibid، pp.150- 151.

3 - Scott، John C. (2018) "The Phoenicians and the Formation of the Western World"، Comparative Civilizations Review: Vol. 78 : No. 78، pp.25 -40. Article 4. Available at: https://scholarsarchive.byu.edu/ccr/vol78/iss784/

والحقيقة، أنَّ أوغسطينوس (٣٥٤-٤٣٠م) كان قد تعلّم فعلاً في مدينة قرطاج، وكانت آنذاك خاضعة لسيطرة الرومان، وهذا يعني أنّه كان مطّلعاً على الثقافة الفينيقيّة- البونيّة في هذه المدينة العريقة، ويُرجّح أنَّه تعرّف على الأفكار الفلسفيّة الفينيقيّة، ومِن بينها الأفكار التي تتعلّق باللاهوت الشمسيّ الفينيقيّ. ولئن كانت قرطاج آنذاك قد بقيت تحت سيطرة الرومان مِن بعد الحرب البونيّة الثالثة (١٤٩-١٤٦ق.م) إلى ولادة أوغسطينوس نحو خمسة قرون مِن الزمن، فإنَّ هذا لا يعني القضاء على ثقافة شعبها على نحو نهائيّ، بل بقيت الثقافة الفينيقيّة موجودة فيها.

قال أوغسطينوس: «الأرض مرئيّة والضوء مرئيّ، ولكنَّ الأرض لا يمكن أنْ تكون مرئيّة مِن دون إشراق الضوء عليها. وعليه، يجري الأمر بالطريقة نفسها بالنسبة للأشياء التي يفهمها الناس ويقرّون بوجودها...إذ كي تكون حقيقيّة أكثر، فيجب على المرء أنْ يعتقد أنَّها لن تكون مفهومة ما لم يشرق عليها ليضيئها شيء آخر مثل شَمْسِهم. ولذلك، كما هي الحال في الشمس، يمكن للمرء أنْ يلاحظ ثلاثة أشياء معيّنة، أعني أنَّها: موجودة؛ وتشرق؛ وتضيء. وهكذا أيضاً بالنسبة إلى الإله الأكثر خفاءً، والذي ترغب في معرفته، يُلاحظ أيضاً ثلاثة أشياء معيّنة، أعني أنَّه موجود، وهو معروف، ويجعل الأشياء الأخرى معروفة»[١].

هنا نلاحظ أنَّ أوغسطينوس قد ماثلَ بين الشمس والله، إذ بالإضافة إلى أنَّ كلاً منهما موجود، فالشمس تُشرق؛ أي تُظهر ذاتها، والله يجعل نفسه معروفاً، والشمس تضيء الموجودات فتكشفها للعِيان، وكذلك مَنْ يعرف الله يعرف مخلوقاته. وإذا رجعنا إلى الفكرة الرئيسة في اللاهوت الشمسيّ الفينيقيّ التي مرّت سابقاً، وهي أنَّ: «ضوء الشمس (المنبعث) في كلّ مكان، هو الفعل الناصع للعقل المحض نفسه»، نجد أنَّ أوغسطينوس لم يحِد عن هذا المسار حينما شبّه المعرفة الإلهيّة، التي تنبثق في النفس الإنسانيّة فتكشف لها معنى وجود الله وما خلقه مِن مخلوقات، بالشمس التي تُظهِر نفسها، وتجعل الموجودات الأخرى ظاهرة.

1- Augustine، Soliloquia، trans. Thomas F. Gilligan (Washington، D.C.: The Catholic University of America Press، 2008)، 1.8.15. See also Lydia Schumacher، DIVINE ILLUMINATION IN AUGUSTINIAN AND FRANCISCAN THOUGHT، The University of Edinburgh، 2009، p.11.

ولكنَّ أوغسطينوس بسبب إيمانه المسيحيّ أراد نقل حقيقة الإشراق إلى أفق دينيّ، إذ أكّد أنَّ «الشخص الذي يُعَلِّمنا، أعني المسيح Christ... هو الحكمة التي تستشيرها كلّ نفس عاقلة... إذا كانت النفس أحياناً مخطئة، فهذا لا يحدث بسبب أيّ عيب مِن جانب الحقيقة التي اختبرناها، وهذا أمر مشابه لما نتعرّض له مِن خداع بصريّ، فهو لا يرجع إلى الضوء، بل إلى أعيننا الجسديّة bodily eyes»[١].

يعني هذا الكلام أنَّ المسيح يشرق داخل النفس العاقلة للإنسان، ويسوق هذا الإشراق الإنسان إلى الالتزام بنهج الصواب، ولكنْ أيّ خطيئة يرتكبها الإنسان ترجع أسبابها للإنسان وحده بسبب تقصيره في تقبُّل هذا الإشراق؟ وهذه الحالة تشابه حالة إنسان يتعرّض لخداع بصري، لكنْ ليس ذلك بسبب ضوء الشمس، الذي يُظهر الأشياء على حقيقتها، بل بسبب تقصير عينيّ هذا الإنسان عن استقبال الضوء.

وذهب أوغسطينوس إلى أنَّه «تتشكّل طبيعة العقل الفكريّ intellectual mind بحيث يرى تلك الأشياء الماديّة، التي تخضع -وفقاً لتصرّف الخالق- للأشياء المعقولة intelligible things في النظام الطبيعيّ natural order، مِن قِبَلِ صنف مِن الضوء الرُّوحيّ incorporeal light من حيث نوعه، مثل عين الجسد ترى الأشياء التي تنتشر حولها في هذا الضَّوء الماديّ، وما يحدث هو أنْ يكون الضوء متجاوباً معها في تكيُّفٍ واضح»[٢].

يعني كلام أوغسطينوس هنا أنَّ العقل الإنسانيّ يعقل الكائنات الماديّة؛ أي الخاضعة لحركة الصيرورة أو الكون والفساد، ويعقل أنَّ هذه الكائنات الماديّة تتحكّم بها أمور معقولة أعلى منها، فالكائنات خاضعة لنظام طبيعيّ يوجّهها وفقاً لإشراق روحانيّ يرسل ضوءاً مدبِّراً لها، وذلك يكون بوساطة القدرة الإلهيّة -وقد أدخل أوغسطينوس هنا القدرة الإلهيّة حتّى يلتزم بالابتعاد عن تأثيرات الفلسفة اليونانيّة التي كان يُنظر إليها آنذاك بصفتها فلسفة وثنيّة-

1- Augustine، De magistro، 11.38، trans. Robert P. Russell in The Fathers of the Church، vol. 59.(Washington، D.C.: The Catholic University of America Press، 2004). CCL 29، 196. See also Lydia Schumacher، DIVINE ILLUMINATION IN AUGUSTINIAN AND FRANCISCAN THOUGHT، p.12.

2- Augustine، De Trinitate12.15.24، trans. Stephen McKenna (Washington، D.C.: The Catholic university of America Press، 2002). CCL 50، 378. See also Lydia Schumacher، DIVINE ILLUMINATION IN AUGUSTINIAN AND FRANCISCAN THOUGHT، p.12.

وكما يدبِّر الضوء الروحانيّ نظام العالم، يمنح الضوء الماديّ البصر لعين الإنسان، فيدبِّر له حياته الحسيّة بتفعيل أشرف حاسّة، وهي حاسّة الإبصار.

وخاطب أوغسطينوس الإنسان المؤمن بقوله: «أنتَ ترى أشياء حقيقيّة كثيرة وتميّز بينها بوساطة ذلك الضوء الذي يشرق عليك حينما تبصرها، اتجه بعينيك إلى ذلك الضوء ذاته وثبّتهما عليه، إنْ استطعت...غير أنَّ هذا ممتنع، ولكنْ، حتّى تتطلّع إلى هذا مِن أجل أنْ تراه على نحوٍ واضحٍ ومتميِّز... فإنّه رغم كلّ شيء، يكشف لك هذا الضوء ذاتيّاً تلك الأشياء المؤكّدة على نحوٍ مماثلٍ»[١].

يظهر هنا أنَّ أوغسطينوس حاول أنَّ يُشبِّه العلاقة بين الإبصار والضوء بالعلاقة بين الإنسان والله، فالضوء يجعل الإبصار ممكناً بأنْ يرى المُبْصِر المُبْصَرات، لكنْ حينما يُريغُ المُبصِر إلى أنْ يرى الضَّوءَ ذاتَه، فإنّه لا يستطيع معه صبراً؛ أي لا يمكن له أنْ يرى الضوء في حقيقته، بل يرى ومضات منه، وكذلك بالنسبة إلى الله، فهو يجعلنا نعرف مخلوقاته بإشراقه على عقولنا، لكنْ حينما نحاول أنْ نعرف الله ذاته، فإنَّه يردع عقولنا. والحقيقة، أنَّ غاية أوغسطينوس مِن القول بهذا النوع مِن الإشراق، هي تحرير النفس مِن الجسم بضوء إلهيّ، مركز الإشعاع فيه هو المسيح.

ولا شكَّ في أنَّ أوغسطينوس قد خضعَ لتأثيرات أفلاطونيّة محدثة إلى جانب تأثير اللاهوت الشمسيّ الفينيقيّ، هذا إلى أنَّ الأفلاطونيّة المحدثة نفسها قد احتوت على عناصر فلسفيّة فينيقيّة بسبب انتماء فلاسفة مِن أصل فينيقيّ إلى التيّار الأفلاطونيّ المحدث، تمثيلاً لا حصراً، فرفوريوس الصُّوريّ (٢٣٤-٣٠٥م) أهمّ تلاميذ أفلوطين (٢٠٥-٢٧٠م).

ولقد انطلق أفلوطين مِن قناعة راسخة، مفادها أنَّ إشعاعات النفس الكليّة تنبثق في كلّ اتجاه بسبب إشراقها، وكأنَّها شمس تصدر أنوارها في جميع الجوانب، وهنا تأتي قابليّة الموجودات لاستقبال إشعاعات النفس الكليّة.

و«نظراً لأنّها دائماً تكون في حالة إشراق، ومِن ثمَّة، تمتلك هذا الضوء مِن دون انقطاع،

1- Ibid، 15.27.50 (CCL 50، 53 23-) See also Lydia Schumacher، DIVINE ILLUMINATIONIN AUGUSTINIAN AND FRANCISCAN THOUGHT، p.12.

فإنَّ النفس الكليّة the soul of the universe تمنحه للكائنات التي تكون ما دونها، ويتمّ المحافظة عليها وإمدادها بوساطة هذا النور، وتتمتّع بأكبر قدْر ممكن مِن الحياة. إنَّها مثل نار موضوعة في مكان ما في منطقة مركزيّة تبعث الدفء في كلّ ما فيه قابليّة له»[١].

ولقد اعتقد أفلوطين أنَّ النفوس إشعاعات فرعيّة قادمة مِن كائن شعشعانيّ مركزيّ، ومهمّة كلّ إشعاع فرعيّ هي تدبير جسم مِن الأجسام، ويكون هذا الإشعاع عينه ملازماً للجسم تبعاً لشفوفه؛ أي كلّما كان الجسم أعلى مرتبة في سلّم الموجودات، كانت النفس أكثر ملازمة له. وشبّه أفلوطين النفس برُبّان يقود سفينة هي الجسم، ولا شكَّ في أنَّ هذا الربّان سيترك السفينة في نهاية المطاف، وكذلك النفس ستعود بصفتها شعاعاً إلى الكائن الشعشعانيّ الذي انبثقت منه[٢].

وعليه، نجد أنَّ نظريّة الإشراق ليست نظريّة لاهوتيّة مسيحيّة، بل هي نظريّة تضرب بجذورها إلى أبعد، وقد وصلت إلى أوغسطينوس مِن مصادر فينيقيّة وأفلاطونيّة محدثة، لكنَّ هذه النظريّة ذاتها هي في العمق نابعة مِن نظرة وثنيّة إلى العالم، تقوم على عبادة الشمس أو الظواهر السماويّة المضيئة، ويمكن أنْ نجد لها أصولاً في عبادة المجوس للنار وتوجّه الزرادُشتيين للنور.

ثانياً: تحليل نقديّ للاهوت الصوفيّ: مِن الظلام الإلهيّ المقدّس عند ديونيسيوس الأريوباغي إلى الإله المنظور عند جون سكوتس إريوجينا

أُعطي اسم ديونيسيوس الأريوباغي المزعوم لمؤلِّف مجموعة شهيرة مِن الأبحاث اللاهوتيّة (كُتبت في وقت ما قبل عام ٥٢٨، حينما ظهرت هذه المجموعة بصفتها وجهة نظر تاريخيّة)، وتُسمّى غالباً المجموعة الأريوباغيّة أو المجموعة الديونيسيوسيّة، وتعدّ مصدراً مِن المصادر الرئيسة للفكر القروسطي في العصور الوسطى.

نُسبت هذه الكتابات عموماً إلى أحد تلاميذ القدّيس بولس St. Paul، كان اسمه

1- Plotinus، The Enneads 2.9.3. 15-. Edited by Lloyd. Gerson. Translated by George Boys -Stones-John M. Dillon-Lloyd p.Gerson-R.H.A. king-Anderew Smith-James Wilberding، Cambridge University Press،2018.

2- See: Plotinus، The Enneads، 4.3.17.15 -20.

ديونيسيوس الأريوباغي Dionysius the Areopagite، ولذلك كان التبجيل الممنوح لهذه الكتابات يرجع جزئيّاً إلى النظرة الخاطئة لتأليفها، والتي تنبع مِن استخدام المؤلِّف لاسم مستعار. ولكنْ لو لم يكن محتوى هذه المجموعة غنيّاً، لما كان لها هذا التأثير القويّ. وقد تمّ تداولها على نطاق واسع. في الكنيسة الشرقيّة، علّق عليها مكسيموس المعترف Maximus the Confessor في القرن السابع، وعوَّل عليها كثيراً القدّيس يوحنا الدمشقيّ. في أوروبا الغربيّة، جون سكوتس إريوجينا John Scotus Eriugena ترجمها مِن اليونانية إلى اللاتينيّة وعلّق عليها. وهنالك آخرون مثل هيو الذي مِن سانت فيكتور Hugh of Saint-Victor، وروبرت غروسيتيست Robert Grosseteste، وألبرت الكبير Albert the Great، وتوما الأكويني Thomas Aquinas، علّقوا عليها أيضاً. وأصبح واضحاً للباحثين تدريجيّاً أنّه نظراً لأنَّ المجموعة كانت عبارة عن توليفة مِن الأفلاطونيّة المحدثة والمسيحيّة المتطوّرة، فقد كان لا بدّ مِن أنْ تكون مِن حقبة لاحقة للحقبة التاريخيّة التي ازدهر فيها ديونيسيوس الأريوباغي. أدّت قضيّة تأليف هذه الكتابات أيضاً إلى إثارة أسئلة عن الأرثوذكسيّة orthodoxy، واختلفت الآراء في هذه القضيّة الأخيرة. تتألّف المجموعة مِن: في الأسماء الإلهيّة On Divine Names، واللاهوت الصوفيّ On Mystical Theology، وفي التسلسل الهرميّ للكنيسة On the Ecclesiastical Hierarchy، وعشر رسائل.

وبالنسبة إلى مؤلِّف هذه المجموعة، يوجد طريقتان لمقاربة الله: إحداهما إيجابيّة؛ والأخرى سلبيّة. ويتمّ كثيراً الجمع بين هاتين الطريقتين. في الأسماء الإلهيّة، يشدّد على الطريقة الأولى، وتتمثّل في نسب الكمال إلى الله في المخلوقات التي تتوافق مع طبيعة الله الروحيّة. في هذا النهج، يؤدّي الخير goodness دوراً بارزاً. ورغم أنَّ كمالات مِن هذا القبيل يمكن أنْ تُنسب إلى الله، إلّا أنَّه يجب أنْ تنسب إليه مِن دون القيود التي تفرضها هذه الكمالات الروحيّة أو المحضة في المخلوقات -بهذا المعنى- فإنَّ المقاربة سلبيّة. يجب أن تُفهم هذه الكمالات (بقدر الإمكان، لأنَّ الله غير مفهوم بالنسبة لنا نهائيّاً) على أنَّها موجودة في الله بطريقة متعالية؛ أي بطريقة أفضل على نحو لا نهائي مِن الطريقة التي توجد بها في المخلوقات.

إنَّ الطريقة السلبيّة التي تمّ التأكيد عليها في اللاهوت الصوفي، تتمثّل في استبعاد الله مِن حدود الكمال الموجودة في المخلوقات. ويُظهر هذا التمييز بين الطريقتين الإيجابيّة والسلبيّة تأثير بروقلوس Proclus في المؤلِّف، الذي نقل هذا النهج إلى الفلسفة واللاهوت في المسيحيّة.

وفيما يتعلّق برؤية ديونيسيوس المزعوم للثالوث Trinity، نلاحظ طغيان تأثير الأفلاطونيّة المحدثة؛ إذ رغم أنَّ ديونيسيوس المزعوم يحافظ في الله على التمايز بين الأقانيم الإلهيّة، يبدو أنَّه يشدّد على الوحدة غير المتمايزة، والتعالي التام للمبدأ الأوّل في الأفلاطونيّة الحديثة إلى حدّ أنَّ بعض الباحثين قد رأى أنَّ موقفه لا يساند الموقف المسيحيّ الأرثوذكسيّ المتعلّق بالثالوث: ثلاثة أقانيم متمايزة فعلاً في جوهر واحد. كما أنَّه فيما يتعلّق بالخلق creation جمع ديونيسيوس الأريوباغي بين الفيض الأفلاطوني المُحدث والعقيدة المسيحيّة في الخلق. في الخلق (الفيض العقلي)، الله، الذي هو الخير المحض pure goodness (مثلما لاحظ أفلاطون سابقاً في محاورة طيماوس)، يفيض مِن ذاته على العالم، بينما يبقى في ذاته متعالياً. الخلق، على أيّ حال، يتمّ الحديث عنه مِن جهة تشبيهه بفعل الخير الطبيعي والعفوي (بالطريقة نفسها التي يتصوّر بها المسيحيوّن الانبثاق الضروريّ للثالوث) أكثر مِن كونه فعلاً حرّاً إراديّاً، كما تتصوّر الأرثوذكسيّة المسيحيّة الخلق. يشدّد ديونيسيوس وفقاً لمزاجه الأفلاطوني المحدث على أنَّ الله أصل وغاية كلّ شيء، والواقع ينشره الله ثمّ يطويه ويعيده إليه، وهذه الفكرة الرئيسة في الأفلاطونيّة المحدثة، ستصبح خاصّة مميّزة للاهوتيين المسيحيين.

واتّساقاً مع مفهومه عن الله بصفته خيراً محضاً وأصلاً للأشياء كافةً، يقارب ديونيسيوس السؤال عن معنى الشرّ: الشرّ هو فقدان أو غياب الخير الواجب، وليس واقعاً إيجابيّاً في ذاته. يتماشى هذا الموقف مع التراث الأفلاطونيّ المُحدث، وينطبق ذلك أيضاً على تعاليم أوغسطينوس. في بعض تفسيراته مِن قِبَلِ تفسير الثالوث والخلق، يبدو أنَّ هناك توتّراً بالنسبة إلى ديونيسيوس فيما يتعلّق بفهم طبيعة العلاقة بين الأفلاطونيّة المحدثة والمسيحيّة، ولقد أثبتت كتاباته رغم كلّ شيء أنّها خصبة في التنقيحات اللاحقة لأنواع التوفيق المستمرّة بين الفلسفة اليونانيّة والوحي المسيحيّ

عند كثير مِن المؤلّفين المسيحيين اللاهوتيين في العصر الوسيط[١].

إنَّ اللاهوت الصوفيّ عند ديونيسيوس هو معرفة الله السريّة وتجربته غير القابلة للنقل، وهو غير عقليّ ومتميّز مِن اللاهوت الطبيعيّ واللاهوت الموحى. ولقد حظيت عبارتان ترجعان إلى ديونيسيوس باهتمام هائل، هما: شعاع الظلام ray of darkness وسحابة الجهل cloud of unknowing، ولقد وردتا في مؤلّفه الغزير بالمعاني اللاهوت الصوفيّ (Mystical Theology، chapter ١). ولقد كان لهذا المؤلَّف نفسه تأثير كبير -على وجه الخصوص- في العصور الوسطى المتأخّرة، وفي إسبانيا وفي فرنسا طوال القرنين السادس عشر والسابع عشر. توماس كالوس Thomas Gallus (١٢٤٦) والمايستر إيكهارت وجون تاولير John Tauler (١٣٦١)، ورويسبروك Ruysbroeck (١٢٩٣-١٣٨١)، ودينيس الكارثيوسي Denis the Carthusian (١٤٠٢-١٤٧١)، كلّهم كانوا قد استمدّوا بغزارة مِن كتاب اللاهوت الصوفيّ، كما فعل في إنكلترا في منتصف القرن الرابع عشر مؤلِّف سحابة الجهل The Cloud of Unknowing والذي قام، بالإضافة إلى ذلك، بترجمة أعمال ديونيسيوس إلى اللغة الإنكليزيّة تحت عنوان Hid Divinity.

وقد حلّل القديس يوحنّا الصليبيّ المراحل المتعاقبة التي تمرّ بها النفس مِن التطهير، والإشراق، والاتحاد بالله، وقد تمَّ العثور على أوجه تشابه بين سحابة الجهل (عمل ربمّا لم يكنْ يوحنّا يعرفه) ومؤلَّفه الليل المظلم للنَّفْس Dark Night of the Soul.

هذا، وعلى العكس مِن الشرّاح في العصور الوسطى، فهم العديد مِن الإنسانيين في عصر النهضة أنَّ ديونيسيوس كان أفلاطونيّاً محدثاً، ووجدوا أيضاً صلات بين التألُّه divinization وفقاً لتعاليم ديونيسيوس والتقاليد السرّية-السحر المشتقّ مِن القابالا kabbalah (التأثير اليهوديّ) ومِن الهرمسيّة Hermetism. كان فيسينو Ficino، وهو الذي أعاد ترجمة بعض أعمال ديونيسيوس، مهمّاً جداً في هذا السياق. إضافة إلى ظهور اهتمام بالعلاقة بين ضوء الشمس والثالوث وبين الأجرام السماويّة والقوى الملائكيّة angelic powers.

1- See: Stephen F. Brown- Juan Carlos Flores Historical Dictionary of Medieval Philosophy and Theology، Historical Dictionaries of Religions، Philosophies، and Movements، No. 76. The Scarecrow Press، Inc. Lanham، Maryland • Toronto • Plymouth، UK 2007، pp.83 -85.

وقد كانت العلاقة بين الذكاء الملائكيّ وعلم التنجيم مألوفة لدى المدرسيين في العصور الوسطى كما كانت منذ القرن الثالث عشر أيام ابن سينا. ولكنّ فيسينو Ficino وجيوفاني بيكو ديلا ميراندولا Giovanni Pico della Mirandola وكورنيلوس أغريباCornelius Agrippa وجيوردانو برونو Giordano Bruno عزّزوا وربطوا بين القُوى النجميّة وسحر الشمس والتسلسلات الهرميّة الديونيزيوسيّة Dionisian hierarchies بوساطة القبالة والهرمسيّة[١].

ويجب التركيز في هذا السياق على مؤلَّف ديونيسيوس المزعوم «اللاهوت الصوفيّ»، إذ بعد أنْ يستهلّه بضربٍ مِن الدّعاء، يخبر إنساناً اسمه تيموثي Timothy بما تتطلّبه طريقة التدريب على اللاهوت الصوفيّ السلبيّ، بالإضافة إلى ما يمكن أنْ يتوقّعه ممّا يجرّبه، وقال: وأنت يا عزيزي، تيموثي، في التمرين الجادّ على التأمّل الصوفي، تَخَلَّ عن كلّ إحساس وعن كلّ نشاط عقليّ، وعن كلّ ما هو محسوس ومعقول، وعن الكائنات الفاسدات كافةً. وهكذا، سترتفع في معراج السلوك عن غير قصد، بقدْر ما تستطيع الاتحاد مع ذلك الذي يتجاوز الوجود والمعرفة. كما أنَّه بوساطة النشوة، التي لا يمكن كبتها والمغفرة لنفسك وللجميع، والبراءة مِن الجميع، والابتعاد عن الجميع، سترتفع تماماً إلى إشعاعات الظلام الإلهيّ الذي يتجاوز الوجود[٢].

يتّضح مِن هذا الكلام أنَّ ديونيسيوس المزعوم كان مؤسّساً للتصوّف المسيحيّ بالمعنى العميق لهذه العبارة، فهو يدعو إلى فكّ الارتباط بمدارك الحواس الخمس، وتعطيل قدرات العقل مِن أجل الانقطاع عن العالم المحسوس، وكذلك عن العالم المعقول، وهذا يقتضي ممارسة نوع مِن التدريب الصوفيّ ذي منهجيّة مزدوجة: فمِن ناحية أولى، يجب على الراهب الراغب في التمرّس باللاهوت الصوفيّ أنْ يتحرّر مِن رِبقة الحواس، وأنْ يتجرّد تماماً عن

1- David luscombe، Dionysius Areopagita (Pseudo-)، ca. 500، in: Dictionary of Gnosis & Western Esotericism، EDITED BY Wouter J. Hanegraaff IN COLLABORATION WITH Antoine FaivreRoelof van den Broek Jean-Pierre Brach، BRILL LEIDEN • BOSTON، 1983، pp.312- 313.

2- Pseudo-Dionysius Areopagite، The Divine Names and The Mystical Theology. Translated from the Greek with an Introductory Study by John D. Jones، Marquette University Press، Milwaukee Wisconsin، 2011، p.96. (From Introductory Study)

الانغماس في المحسوسات، وأنْ ينأى بنفسه عن نهب الملذّات والمتع والشهوات. ومِن ناحية ثانية، ينبغي على هذا الراهب أنْ ينقطع عن مختلف ضروب الاستدلال العقليّ، مِن استقراء أو استنباط وإلى ما هنالك. ولا شكَّ في أنَّ هدف هذه المنهجيّة هي التحرّر مِن الوجود واللاوجود، وحين يحصل ذلك ينفتح الراهب على إشعاعات الظلام الإلهيّ. ويلوح أنَّ قصد ديونيسيوس مِن مصطلح الظلام الإلهيّ، هو ما يحيط بالعقول البشريّة مِن جهل، وما يلفّها مِن غموض بإزاء معرفة الذات الإلهيّة، ولذلك يشعّ هذا الظلام نفسه على الراهب، فيضيء له ما دون الله، ثمّ ينغمس هذا الراهب في الظلام، فيكون ثمّة إشراق ظلاميّ غامض؛ لكنَّه يضيء نفس الإنسان.

قال ديونيسيوس في مؤلَّفه اللاهوت الصوفي:

«في الظلام وراء كلِّ نور

نُصَلّي مِن أجل مجيئك،

عِبْرَ العمى والجهل،

لنرى ونعرف

ذلك الذي يكون بعيد المنال عن التبصّر والمعرفة،

وهو نفسه: لا يُرى ولا يُعرف.

هذا، وبإنكار كلّ ما هو موجود

يرى المرء، ويعرف، ما هو أبعد مِن الترانيم

وما وراء الوجود[١]».

والحقيقة أنَّ ديونيسيوس المزعوم أراغَ إلى غاية مضمرة قد تكون ذات أهمّية كبيرة، وهي

1- Pseudo-Dionysius Areopagite، The Mystical Theology، Chapter 2، 1025 A، in: Pseudo-Dionysius Areopagite، The Divine Names and The Mystical Theology. Translated from the Greek with an Introductory Study by John D. Jones، Marquette University Press، Milwaukee Wisconsin، 2011، p. 215.

أنَّ الإله الحقيقيّ لا يمكن الوصول إليه، وأقصى مساعي العالمين في البحث عن الألوهيّة، سيكون مآلها إلى الضلال؛ لأنَّ الموجود الإنساني عاجز عن بلوغ حقيقة الذات الإلهيّة، ولذلك هو لا يرى أمامه سوى إشعاعات منها، فيعتقد أنَّه بذلك قادر على اكتناه هذه الذات، لكنْ حينما يتجاوز مراحل التعرّض لإشراق هذه الإشعاعات، ستُطبق عليه ظلمة لا نهائيّة تمنحه نوعاً مِن الجهل الحكيم داخل الظلام الإلهيّ المقدّس، وهذا يعني تلاشي الإنسان في الله. ولا شكَّ أنَّ أفكار ديونيسيوس هنا ليست أفكاراً مسيحيّة؛ لأنَّها تتعارض تعارضاً كبيراً مع مفهوم التجسُّد عند المسيحيين. وعلى هذا الأساس، لا يمكن فهم أفكار ديونيسيوس إلاّ بصفتها أفكاراً أفلاطونيّة محدثة، قام أحد الأشخاص بإقحامها في الدين المسيحي منتحلاً اسم ديونيسيوس الأريوباغي.

ولقد تتلمذ أحد أعلام الفلسفة المدرسيّة على مؤلّفات ديونسيوس الأريوباغي، وأعني به جون سكوتس إيريوجينا (٨١٠-٨٧٧ م)، وكان مواطناً إيرلنديّاً، ووصل جون إلى مدرسة قصر تشارلز الأصلع Charles the Bald نحو عام ٨٤٥، حيث قام بتدريس قواعد اللغة والمنطق. هذا، وكان قد انخرط منذ عام ٨٥٠ م في جدل عن الأقدار مع برودينتيوس الذي مِن تورا Prudentius of Troyes، وفلوروس الذي مِن ليون Florus of Lyons. ودافع في مؤلَّفه «بخصوص الأقدار Concerning Predestination» عن الفرضيّة القائلة بأنّه لا يوجد سوى قدَر واحد، وأنَّه لا أحد مجبر على فعل الشرّ مِن قِبَلِ الله. بدأت مرحلة جديدة كليّاً مِن حياته نحو عام ٨٦٠ حينما كلّفه تشارلز الأصلع بتصحيح ترجمة هيلدون Hilduin اللاتينيّة لأعمال ديونيسيوس الأريوباغي المزعوم. ولقد قدّم ترجمة جديدة لمؤلّفات ديونيسيوس: في الأسماء الإلهيّة On Divine Names، وفي اللاهوت الصوفيّ On Mystical Theology، وفي التسلسل الهرميّ للكنيسة On the Ecclesiastical Hierarchy. ثمّ ترجم بعد ذلك تعليقات مكسيموس المعترف Maximus the Confessor على أعمال ديونيسيوس. استمرّت ترجماته اللاتينيّة، فنقل عظة غريغوريوس أسقف نيسس عن الصور A Sermon Concerning ImagesGregory of Nyssa's وكتاب أبيفانوس عن الإيمان Epiphanius's On Faith.

بدأ إيريوجينا عمله عام ٨٦٠، وهذا يتضمّن تعليقات على إنجيل يوحنا Gospel of John ومؤلّفات ديونيسيوس، وبين عامي ٨٦٢ و٨٦٦ أنتج أهمّ عمل له على الإطلاق «في تقسيم الطبيعة On the Division of Nature». كان هذا العمل الذي واجه بعض الصعوبات الخطيرة حينما تمَّ استخدامه وتفسيره مِن قِبَلِ أمالريك الذي مِن بِين Amalric of Bène، وديفيد الذي مِن دينانت David of Dinant لشرح فلسفة أرسطو. في الواقع تمّت إدانته في مجلس سينس Council of Sens في عام ١٢١٠، وأمر هونوريوس الثالث Honorius III بحرق جميع النسخ.

قسَّم إيريوجينا في عمله الطبيعة إلى أربعة أنواع:

أوّلاً- الطبيعة الخالقة غير المخلوقة nature that creates and is not created. ويعني بها إيريوجينا الإله العميق أو الآب الذي هو مبدأ الموجودات كافةً، ولا يمكن أنْ تحمل عليه إلاّ محمولات سالبة، وهنا يلوح تأثُّر إيريوجينا باللاهوت السلبيّ عند ديونيسيوس؛

ثانياً- الطبيعة المخلوقة، ولكنْ الخالقة أيضاً nature that is created and also creates. ويعني بها الحيّز الذي تنحاز فيه الموجودات كافةً وتخضع لقوانين كونيّة، فهي الكلمة أو اللوغوس أو الابن؛

ثالثاً- الطبيعة المخلوقة غير الخالقة nature that is created and does not create. ويعني بها الموجودات داخل المكان والزمان؛ أي العالم في جملته الجامعة؛

رابعاً- الطبيعة غير المخلوقة وغير الخالقة nature that is not created and does not create. ويقصد بها الله حينما تعود الموجودات كافةً إليه وتنتهي فيه بصفته غايتها القصوى. ويظهر هنا على نحو واضح تأثير ديونيسيوس حينما طمس الموجودات كافةً في الظلام الإلهيّ المقدّس.

وجاءت تفسيراته لهذه الأنواع الأربعة في بعض المواضع بلغة وحدة الوجود. يتحدّث عن خلق الله في مخلوقاته، وأيضاً، بما أنَّ الله في المخلوقات، فإنّه يتحدّث عن الله بصفته

ماهية المخلوقات. ومهما يكن مِن شيء، فإنَّ إيريوجينا يصرّ على تعالي الله، ولذلك لا يُعدّ مؤيّداً لوحدة الوجود[١].

والحقيقة أنَّ إيريوجينا بعيد كلّ البعد عن أنْ يفهم العالم في أفق نظريّة وحدة الوجود؛ بل بقي تفكيره تفكيراً دينيّاً مع محاولات لتفسير الدين استناداً إلى الفلسفة اليونانيّة، فكتابه تفسير الطبيعة جاء على هيئة حوار تعليميّ بين أستاذ Nutritor ومتعلّم Alumnus، فقد ذهب إلى تفسير الثالوث بطريقة غرائبيّة حينما أكّد -كما ظهر في جواب الأستاذ للتلميذ عن الوظيفة العلّية للثالوث- أنَّ «الآب **Father** هو علّة الابن **Son** والروح القُدس **SpiritHoly**، بينما الابن هو علّة خلق العلل في البداية، ولكنَّ الروح القُدس هو علّة تصنيف العلل أنفسها»[٢].

ولكنْ يرتفع إيريوجينا إلى درجة أعلى مِن التجريد الأنطولوجيّ، ذلك ببحثه في العلاقات العلّية ليس بين الثالوث والمخلوقات؛ بل بين أقانيم الثالوث نفسه، ذلك حين يقول التلميذ متسائلاً: «بالنسبة إليّ لستُ متأكّداً إنْ كان الآب وحدَهُ هو علّة الروح القُدس، أو الآب والابن جميعاً هما علّته، في هذه الحالة، كما يصرّح الإيمان الكاثوليكي الروح القُدس منبثق مِن الآب والابن the Catholic Faith professes that He proceedeth from the Father and the Son، وهكذا يجب علينا أنْ نعتقد أنَّ هناك علّتين لانبثاق الروح القدس. وإذا كان الروح القدس ينبثق مِن أقنومين، أو كما يقول اليونانيّون، مِن جوهرين، فما الذي سيكون غريباً أو مناقضاً للإيمان بالإقرار بأنَّه ينبثق مِن هاتين العلّتين؟ أتوسّل إليك كي تحلّ هذه الإشكاليّة مِن أجلي.

ثمّ يأتي جواب الأستاذ: حقّاً، إنّها مشكلة عويصة، وسأشارك فيها برأيي مثلك، وما لم يكشفها لنا نور العقل، فإنَّ حماسة تفكيرنا لن تجدي فتيلاً في عمليّة الكشف. علاوة على ذلك، وصلت الصعوبة إلى ذروتها عبر حقيقة أنَّ رمز الإيمان الكاثوليكيّ، وفقاً لليونانيين، الذي تمّ تسليمه مِن مجمع نيقية، يُظهر Council of Nicaea أنَّ الروح القدس ينبثق مِن

1- See: ERIUGENA، PERIPHYSEON (The Division of Nature)، Translation by I.P. Sheldon-Williams Revised by John J. O'Meara، Bellarmin Montréal- Dumbarton Oaks Washington، 1987. See also Stephen F. Brown- Juan Carlos FloresHistorical Dictionary of Medieval Philosophy and Theology، p.164.

2- ERIUGENA، PERIPHYSEON (The Division of Nature)، BOOK II، 601B، (=p.211).

الآب وحده، وفقاً لشهادة أبيفانيوس أسقف قبرص Epiphanius the Bishop of Cyprus في كتابه De Fide، لكنْ وفقاً للاّتين Latins، ينبثق مِن الآب والابن، رغم أنّه في بعض تعليقات اليونانيين نجد الروح القُدس نفسه ينبثق مِن الآب عبر الابن؛ ذلك، وبمعزل عن صعوبة هذا البحث الراهن، فإنّني مندهش مِن موجات الآراء المخالفة. إنيّ أسأل نفسي ما الذي يمكن أنْ أقوم به حيال ذلك: هل يجب علينا أنْ نحترم هذه المشكلة بصمت بصفتها خارجة على قوّة فكرنا أو على أيّ محاولة لنا لحلّها بطرق شتى، لكنْ بما أنَّ الإشراق الإلهيّ مضيء في عقولنا، فبمقدورنا أنْ نضع بحذر تعريفاً، ثمّ نقوم بفحصه»[١].

وينتهي إيريوجينا إلى أنَّه ليس مِن السهل قبول أنَّ علّة واحدة (الروح القدس) يمكن أنْ تنبثق مِن عِلّتين (الآب والابن)-خاصةً في طبيعة بسيطة وأكثر مِن بسيطة، وللتحدّث بصدق أكثر، هي البساطة نفسها، التي لا يوجد فيها أيّ تقسيم أو تعدديّة- ولكنْ يمكن إثباتها بناءً على أمثلة عديدة، ذلك أنَّ عللاً متعدّدة تنبثق دائماً من علّة واحدة[٢].

ويتّضح هنا تماماً أنَّ إيريوجينا قد وظّف مفهوم الإشراق في أفق الدين المسيحيّ، فلم تَعُد مهمّة الإشراق، كما هو الحال، تمثيلاً لا حصراً، في الأفلاطونيّة المحدثة كشف حقيقة الوجود كما يحدّدها الإشراق الإلهيّ -هذا إذا قبلنا مفهوم الإشراق نفسه- بل أصبحت مهمّة الإشراق محدّدة على نحو قبليّ مِن أجل تحديد ماهيات أقانيم الثَّالوث وكشف علاقاتها العليّة، سواء أكان ذلك على مستوى الذاتيّة أم مستوى الآخريّة؛ أي على مستوى تفاضل العلل داخل الثالوث، أم على مستوى عِلِّيَّةِ الثَّالوث للموجودات. وهذا يدلّ على خلل وظيفيّ في فعل الإشراق، فلم تعد مهمّة الإشراق كشف المجهول المقدّس؛ بل مهمّته حلّ إشكاليّات ما هو معطى مسبقاً بصفته ماهية للألوهيّة، لكنَّ هذا الكشف نفسه ليس كشفاً بالمعنى الحقيقيّ، وإنمَّا هو نوع مِن التسويغ للقول بأنَّ الله ثالث ثلاثة، وهذا القول الذي يزعمه التثليث في الجوهر، يُخلّ بمفهوم الجوهر نفسه الذي يجب أنْ يكون واحداً.

1- ERIUGENA، PERIPHYSEON (The Division of Nature)، BOOK II، 601C-D، (=p.211).

2- ERIUGENA، PERIPHYSEON (The Division of Nature)، BOOK II، 601C-D، (=p.211).

ثالثاً: أساس فلسفة الدين: مِن البرهان الأنطولوجيّ بصفته ضرباً مِن الإشراق عند أنسيلم إلى عين المشاهدة عند هيو الذي مِن سانت فيكتور

القديس أنسيلم الذي مِن كانتربري (ANSELM OF CANTERBURY (1033 -1109)، ولد في أوستا Aosta في عام ١٠٣٣م. دخل أنسيلم دير بيك النورماندي Norman abbey of Bec عام ١٠٦٠، حيث درس تحت إشراف لانفراك Lanfranc. انتُخب نحو عام ١٠٧٨ خلفاً لمؤسّس دير بيك. في عام ١٠٩٣، تمّ تعيينه ليخلف لانفرانك رئيس أساقفة كانتربري، ولكنْ استمرّت الخلافات مع الملوك حول التعيين. بعد التوصّل إلى اتفاق عام ١١٠٦، كان عليه أنْ يواجه مزيداً مِن الخلاف مع رئيس أساقفة يورك حول الأسبقيّة. توفيّ عام ١١٠٩، ورُسِمَ قسيساً على الأرجح عام ١١٦٣، وأُعلن أنّه دكتور في الكنيسة عام ١٧٢٠.

كان أنسيلم تلميذاً للعقيدة المسيحيّة، مختلفاً جداً مقارنةً بأسلافه القروسطيين. يمكن للمرء أنْ يشعر بهذا التغيير في تمهيد أنسيلم لبداية مؤلَّفه Monologion[١] وخطاب التقديم الذي أرسله إلى البابا أوربان الثاني Pope Urban II بخصوص سبب تحوّل الله إلى إنسان Why God Became Man[٢]. هذا، وقد اعتقد أنسيلم أنَّه يواصل ما كان يفعله القديس أوغسطينوس وآباء الكنيسة الآخرون، ولم تقتصر مهمّته فقط على جمع وترتيب وثائقهم الموثوقة، فقد كان مشروع أنسيلم هو تحقيق فهم لحقائق الإيمان، والقيام بذلك كما فعل الآباء، على أمل ربمّا أنْ يتّخذ هذا الفهم خطوة إلى الأمام. ولقد حاول في مؤلَّفيه حديث النَّفس (مونولوجيون) Monologion[٣] ومقال في الله (بروسلوجيون) Proslogion[٤] أنْ يعمّق

1- ANSELM OF CANTERBURY،Monologion، in: OXFORD WORLD'S CLASSICS ANSELM OF CANTERBURY the major works، Edited with an Introduction، Brain Davies and G.R.Evans، Oxford University Press، 1998، p.p.5- 82.

2- ANSELM OF CANTERBURY،Why God Became Man، in: OXFORD WORLD'S CLASSICS ANSELM OF CANTERBURY the major works، Edited with an Introduction، Brain Davies and G.R.Evans، Oxford University Press، 1998، p.p.260 -357.

3- ANSELM OF CANTERBURY،MONOLOGION ، in: OXFORD WORLD'S CLASSICS ANSELM OF CANTERBURY the major works، Edited with an Introduction، Brain Davies and G.R.Evans، Oxford University Press، 1998.

4- ANSELM OF CANTERBURY، Proslogion، in: OXFORD WORLD'S CLASSICS ANSELM OF CANTERBURY the major works، Edited with an Introduction، Brain Davies and G.R.Evans، Oxford University Press، 1998، p.p.82- 105.

عمليّة فهم حقيقة الألوهيّة. يقدّم أنسيلم تعريفاً اسميّاً جديداً للإله: «ذلك الذي لا يمكن بعده تصوّر أيّ شيء أعظم That beyond which nothing greater can be conceived. ليس كافياً أنْ نبرهن على أنَّ الله هو الموجود الحكيم؛ لأنَّه نعثر على موجودات كثيرة تتّصف بالحكمة. يجب أنْ يكون الله ذا حكمة بقدْر لا يسمح بتصوّر أيّ حكمة أعظم منها. ويذهب أنسيلم إلى أنَّ الموجود الأكمل الذي لا يمكن تصوّر أيّ موجود آخر أكمل منه، يجب أنْ يكون موجوداً في الواقع، وليس فقط موجوداً بصفته تصوّراً فكريّاً، لأنَّه إذا كان موجوداً فقط في تفكيرنا، عندها يمكن تصوّر موجود أكمل منه، أيّ موجود مِن هذا النوع يكون موجوداً في الفكر والواقع. ومعنى ذلك أنَّ الله بصفته الموجود الأكمل، يجب أنْ يحقّق كماله بوجوده في الفكر والواقع؛ لأنَّ وجوده في الفكر دون الواقع ينقص مِن كماله، لذلك يجب أنْ يوجد فيهما على حدّ سواء على نحو كامل مطلقاً.

كما أنَّه في مؤلَّفه سبب تحوّل الله إلى إنسان Cur Deus Homo يوسّع أنسيلم سعيه إلى أبعد مِن ذلك، ساعياً إلى فهم أعظم لأسرار تجسّد وفداء الله-الإنسانIncarnation and Redemption of the God-Man. وفي مؤلَّفيه في حريّة الإرادة On the Freedom of the Will[1] وفي تناغم المعرفة المسبقة، والأقدار، ونعمة الله مع إرادة حرّةOn the Harmony of Foreknowledge، Predestination، and the Grace of God with Free Will[2] حاول أنسيلم أنْ يستقصي كيفيّة التوفيق بين علم الله الكليّ والأقدار مِن جهة، وحريّة الإنسان مِن جهة أخرى، معيداً الموضوعة التي كان قد طوّرها في مجلس باري Council of Bari عام ١٠٩٨. ألَّف كتابه في انبثاق الروح القُدس On the Procession of the Holy Spirit في عام ١١٠٢، وقد ناقش في هذا البحث عمليّة انبثاق الروح القدس مِن الآب والابن جميعاً.

1- ANSELM OF CANTERBURY،On Free Will، in: OXFORD WORLD'S CLASSICS ANSELM OF CANTERBURY the major works، Edited with an Introduction، Brain Davies and G.R.Evans، Oxford University Press، 1998، p.p.175- 192.

2- ANSELM OF CANTERBURY، On the Harmony of Foreknowledge، Predestination، and the Grace of God with Free Will ، in: OXFORD WORLD'S CLASSICS ANSELM OF CANTERBURY the major works، Edited with an Introduction، Brain Davies and G.R.Evans، Oxford University Press، 1998، p.p.435- 475.

ولا شكَّ في أنَّ جوهر البرهان الأنطولوجي عند أنسيلم، لا يخلو مِن ضربٍ مِن إشراق العقل، بمعنى أنّ أنسيلم انطلق مِن العقل الإنساني بصفته معياراً مطلقاً يُقاس عليه معنى الوجود، فقيام فكرة عن أكمل موجود داخل العقل الإنسانيّ، يعني في منظار أنسيلم أنَّ هذه الفكرة عينها صحيحة، ولا يمكن أنْ تكون مغلوطة؛ لأنّها مِن نتاج العقل، ولكنْ كيف اهتدى العقل إلى وجود هذه الفكرة داخله؟ هذا ما لم يلتفت إليه أنسيلم! فإذا كانت هذه الفكرة فطريّة، فهذا يعني أنَّها مغروزة في جِبلَّةِ العقل الإنسانيّ؛ أي هي ناجمة عن خصوصيّة تكوين الإنسان أو خلقه، وإذا كان الأمر كذلك، فهي نابعة مِن إمداد الله للإنسان بنوعٍ مِن المعرفة الخاصّة التي تتيح لأفراد النوع الإنسانيّ كافةً معرفة الله، ولا يمكن أنْ تُفهم هذه المعرفة إلّا بصفتها إشراقاً إلهيّاً في عقل النوع؛ لأنَّ حجر المحَكِّ المتين في هذا الاتجاه، هو أنَّ أنسيلم صدّق تصديقاً مطلقاً بفكرة موجود أكمل؛ أي إنَّه كان مقتنعاً على نحوٍ تام بما يمليه عليه عقله، لذلك نجد هنا يقيناً ذا طابع دينيّ-صوفيّ، ولا نجد يقيناً ذا طابع برهانيّ-فلسفيّ، إذ إنّه لا يوجد دليل برهانيّ على صحّة فكرة وجود موجود أكمل داخل العقل، بسبب أنَّ هذه الفكرة عينها غير قابلة للإثبات قبليّاً ولا بعديّاً؛ أي إنّنا لا نستطيع أنْ نشتقّ مِن العقل وحده صحّة هذه الفكرة، كما أنَّه لا نستطيع عِيان صحّتها في الواقع الماديّ موضوع الإدراك الحسيّ، وهذا يقتضي أنْ تكون موضوعاً للإيمان لا موضوعاً للبرهان.

كما أنَّ أنسيلم ينتقل على نحو غير مبرّر مِن الفكر إلى الواقع، وكأنَّ الفكر حاكم على الواقع، فلا بدّ -في رأيه- أنْ يوجد الله في الفكر والواقع حتّى يكون الأكمل، غير أنَّ أنسيلم ترك معنى الواقع مِن دون تحديد، وكأنَّ الواقع الذي يقصده، هو عالم عقليّ مفارق مِن شاكلة عالم العقل الإنسانيّ. هذا إلى أنَّ أنسيلم لم ينتبه إلى أنَّه في فهمه لتجسُّد الله، وذهابه مذهب تحوّل الله إلى إنسان، لم يحافظ في تصوّره الديني على فكرته نفسها، وهي أنَّ الله هو الموجود الأكمل، إذ لو كان تحوّل الله إلى إنسان (السيّد المسيح)، يجعله الموجود الأكمل، لَما تمَّ تخريج فكرة الابن بفكرتي الآب والروح القدس، ولَما اضطرّ إلى متابعة السير استناداً إلى منهج يقوم على فرض التثليث على الجوهر الواحد. إنَّ كلّ ما سبق يدفعنا إلى تأكيد أنَّ البرهان الأنطولوجيّ عند أنسيلم الذي حاز إعجاب كبار الفلاسفة بل اعتمدوه، تمثيلاً لا حصراً، رينيه ديكارت، كان في الواقع ضرباً مِن المصادرة المنطلقة مِن التصوّف الإشراقيّ.

وها هو أنسيلم نفسه يمجّد إلهه تمجيداً صوفيّاً، فحتّى الجاهل يخضع لهذا الإله: «إنّني أتضرّع إليك لتقبل شكري يا سيدي الخيِّر، إنّني أتضرّع لتقبل عرفاني بالجميل، وهذا ما أفعله منذ إيماني بك مِن قبلُ بسبب لطفك بي، وأنا الآن أفهمُ بوساطة إشراقك، أنَّه إذا لم أرغب في تصديق وجودك، يجب عليّ رغم ذلك أنْ أكون عاجزاً عن تجاهله»[١].

ولقد أراد أنسيلم مِن هذا الضرب مِن التفكير إثبات أنَّ قوّة الإشراق الإلهيّ تغمر الموجودات البشريّة، برّها وفاجرها، عالمها وجاهلها، وهي بذلك تفرض حضورها حتّى على منكريها وجاحديها، وبذا لا يترك أنسيلم للعقل البشريّ أيّ إمكانيّة لاتّخاذ أيّ موقف، فهو يسلّم بحقيقة باقية، حقيقة أنَّه لا يمكن الخلاص مِن الله.

ولئن كان أنسيلم قد ركّز على فكرة أنَّ الإشراق الإلهيّ لا يستطيع حتّى الجاهل نكران أنّه يمنحه الفهم، فإنّ هيو الذي مِن سانت فيكتور HUGH OF SAINT-VICTOR (١١٤١-١٠٩٧م) ركّز على أنَّ هذا الإشراق تصاعدي وموجّه نحو الخطأة مِن بني البشر.

كان هيو لاهوتيّاً مسيحيّاً مؤثِّراً، ولد في سكسونيا Saxony، وسُمِّيَ مِن قبل بعض معاصريه أوغسطينوس الثاني. درس وعلّم في دير سانت فيكتور، الذي تمَّ تأسيسه في عام ١١١٠ بوساطة ويليام الذي مِن شامبو William of Champeaux. كان لدى هيو عدد مِن الطلاب مثل أندرو الذي مِن سانت فيكتور Andrew of Saint- Victor الذي طوّر تفسير هيو، وريتشارد الذي مِن سانت فيكتور Richard of Saint- Victor الذي طوّر تصوّف هيو التأمُّليّ. كان متعلّماً على نطاق واسع وعقلاً فضوليّاً، سعى للمعرفة مِن أجل الوصول إلى التأمّل العقليّ لله، والذي يتمّ الوصول إليه في المقام الأوّل بوساطة الصلاة والتأمّل في معنى وحي الله (كما علّمه القديس غريغوريوس Gregory)، وإنْ كان ذلك قد تمّ بمساعدة التخصّصات العلمانيّة. ومتابعاً أوغسطينوس، أكّد هيو أنَّ الحبّ جزء رئيس مِن التأمُّل، كما أنَّ الله محبّة وفقاً للوحي. وقد ذهب إلى أنَّه لا يجوز رفض التعلّم بصفته فضولاً باطلاً، وهذا ما كان قد أشار إليه أوغسطينوس وغيره مِن المفكّرين الصوفيين في عصر هيو، مثل برنارد الذي مِن

1- ANSELM OF CANTERBURY، Proslogion، in: OXFORD WORLD'S CLASSICS ANSELM OF CANTERBURY the major works، Edited with an Introduction، Brain Davies and G.R.Evans، Oxford University Press، 1998، p.88.

كليرفو Bernard of Clairvaux، ووليام الذي مِن سانت تيري William of Saint-Thierry. وفي مؤلَّفه Didascalicon ناقش ترتيب التعلُّم وفنّ تفسير الكتاب المقدّس، وسعى لاستعادة روح عقيدة أوغسطينوس المسيحيّة، وهذه وثيقة مهمّة فيما يتعلّق بالفنون الحرّة في ذلك العصر. بالنسبة إلى هيو، يجب أن تَدمج الحياة الرهبانيّة جميع الأنشطة التي تكمل الروح، وهي (بالترتيب التصاعدي) القراءة، والتأمّل، والصلاة، والعمل، والتأمّل الصوفيّ، وسيكون ثمار تتويج كلّ ذلك ظلال في هذه الحياة مِن الغبطة الأبديّة للحياة الآخرة. كتب عملاً لاهوتيّاً شاملاً يمكن عدّه الخلاصة اللاهوتيّة الأولى (في أسرار الإيمان المسيحيّ On the Sacraments of the Christian Faith)، حيث يستخدم الفلسفة للدفاع عن العقيدة الإيمانيّة على طريقة أوغسطينوس. ولذلك هو عمل رائد في علم اللاهوت الذي يُدرّس في الجامعات. إنَّ مكانة هيو المهمّة في علم اللاهوت اللاحق، يمكن استشفافها مِن ثناء بونافينتورا عليه في كتابه De reductioneartium ad theologiam. ومِن أعمال هيو الأخرى، فنَّ القراءة الذي يُعنى بالتدريس والتعلّم Art of Reading. وتتميّز أعماله، بوجه عامّ، بوحدتها واتّساقها؛ إذ يسهم كلّ جزء منها على نحو لافت في تكوين الكلّ[١].

سبق القول آنفاً أنَّ هيو ركّز على أنَّ الإشراق تصاعدي وموجّه نحو الخطأة مِن بني البشر، إذ اعتقد أنَّ مريم هي الباب Mary is the door، المسيح هو المدخل، والآب هو الغيب (الباطنيّ). مريم إنسانة، والمسيح إنسان، والله هو الله الآب. عِبْر مريم إلى المسيح، وعِبْر المسيح إلى الله، في مريم رحمة، في الآب جلال، في المسيح رحمة وجلال: رحمة بدافع الشفقة على النوع الإنسانيّ، وجلال بامتياز مِن الله. مريم هي النجمة، والمسيح هو الشمس Christ the sun، Mary is the star؛ هكذا تُعزِّي مريم الخطّائين بإشعاعها النجميّ عليهم في ليلهم، ويشرق المسيح على الصالحين كما لو كان ضوء النهار righteous are illuminated by Christ as if by day، لذلك إذا كنت تستعد للصلاة، وتخشى الاقتراب مِن المسيح، انظرْ إلى مريم. هناك لن تجد ما تخافه، لكنّك سترى نوعك الإنسانيّ الخاصّ. وهذه أوّل خطوة رحيمة نحوك مِن قِبَلِ مَنْ كنت تخشاه

1- See: Stephen F. Brown- Juan Carlos Flores Historical Dictionary of Medieval Philosophy and Theology، p.145.

صاحب الجلالة الأعظم، هنا سوف تشعر بالشجاعة والقوّة، فتُسَلِّي عن نفسك وتَتَوَّج[١].

هنا يظهر واضحاً أنَّ هيو يؤكّد على أنَّ طريق الخلاص يمرّ عبر مريم العذراء، التي عدّها باباً، ويقصد مِن ذلك، أنَّ مريم العذراء بحكم طبيعتها الإنسانيّة، هي الملاذ الأقرب إلى النوع الإنسانيّ، ويرجع هذا القرب إلى كونها كائناً إنسانيّاً طبيعيّاً. شاءت الإرادة الإلهيّة أنْ تكون أمّاً للمسيح، فلذلك هي كهف الخطأة مِن البشر؛ أي إنَّها تتفهّم ضعف النوع الإنسانيّ، فتقدّم للتائبين معونة أو مساعدة أوليّة؛ لأنَّهم، وهم في حالة الخطيئة، يمكن ألاّ تكون لديهم الشجاعة للاقتراب مِن المسيح، فتصبح مريم هي الباب الذي يتمّ الدخول منه إلى المسيح؛ أي إنَّها شافعة لهم مِن حيث هي أمّ المسيح، وتتأتّى شفاعتها مِن كونها مشاركة لهؤلاء الخطّائين في الطبيعة البشريّة. ولأنّها كذلك، فهي تشعّ عليهم مثل نجمة في ليلٍ حالك، فيرشدهم هذا الضوء إلى ضوء أعظم حتّى يكونوا مستعدّين للاستغراق فيه، أعني ضوء الشمس الذي هو المسيح، فيقودهم ضوء المسيح داخل طرقه ليوصلهم إلى الإله الآب، وهنا يصل الإنسان إلى عين المشاهدة؛ أي إلى رؤية إشراقيّة عظيمة لله.

ولا شكَّ في أنَّ هذه الأفكار مجازيّة، وتتميّز بأبعادها الخياليّة، وتختزل معنى الوجود في تصور افتراضيّ، وتحصر تجربة البشر في سياق محدّد. ولكنَّ الواضح في هذا الاتجاه أنَّ فكرة الإشراق حاضرة بقوّة ما يدلّ على استمراريّة اللاهوت الشمسيّ الفينيقيّ الذي دخل إلى الفكر المسيحيّ عبر الأفلاطونيّة المحدثة. وهنا نكتشف تأسيس الدين على ضرب مِن الرؤية الصوفيّة التلفيقيّة للعالم، استناداً إلى مفهوم الإشراق ومفهوم الوحي.

رابعاً: دلالات تأسيس العلاقة مع الله بين الأرسطيّة الكاثوليكيّة والرشديّة اللاتينيّة: مِن الإشراق في أفق العقل الفعّال عند توما الأكوينيّ إلى وحدة العقل عند سيغر

يُعدّ توما الأكويني Thomas Aquinas (١٢٢٥-١٢٧٤م) ظاهرة في تاريخ الفلسفة المسيحيّة في العصر الوسيط، فهو القدِّيس والأستاذ الملكي، وبوساطته تحوّلت فلسفة أرسطو إلى فلسفة رسميّة للكنيسة الكاثوليكيّة.

وعاش حياته هادفاً إلى شرح مدى قوّة الله؛ أي قدرته العظيمة على خلق الوجود والملائكة

1- Paul Rorem، HUGH OF SAINT-VICTOR، Oxford University Press، 2009، p.126.

والبشر. ولكنَّ توما يفهم الله تحديداً في أفق الثالوث، فالله يحيا حياةً ذاتيّة على أساس الثالوث، لذلك يفهم توما الله على نحو علائقيّ، فهناك تعالق بين الأقانيم الثلاثة يحدِّد ماهيّة الألوهيّة في علاقتها بالوجود، وللروح القدس وللابن دور رئيس في هذا الاتجاه[١].

ولكنْ هل كان توما ناجحاً في استحضاره فلسفة أرسطو ليجعل منها أساساً راسخاً للدِّين المسيحي؟ ألاّ يُعدّ استناده إلى منهج أرسطو الفلسفيّ المناقض جوهريّاً -مِن حيث ما يقتضيه مِن حقائق- لمسلّمات الدِّين المسيحيّ أمراً مفتعلاً وغير مقبول؟

لقد أراد توما إحياء فلسفة أرسطو بصفتها درع الديانة المسيحيّة، ولذلك وجد نفسه مضطرّاً إلى تأوُّل كلّ ما قاله أرسطو على نحو يتّسق مع رؤيته العَقَديّة، وهذا ما سيتمّ التركيز عليه، انطلاقاً مِن الشرح المصطنع الذي قام به توما لمعنى العقل الفعّال عند أرسطو.

والحقيقة، أنَّ توما انطلق في إثباته لوجود العقل الفعَّال مِن نقد أرسطو للصور أو المثل الأفلاطونيّة، ففي رأي أرسطو أنَّ المثل لا توجد بذاتها، وإنّما هي ملازمة للمحسوسات، فالصورة لا توجد بمعزل عن المادّة، ولذلك تجريد الصور أو المثل عن المادّة؛ أي إخراجها مِن القوّة إلى الفعل، يحتاج إلى قدرة داخل العقل تقوم بعمليّة الإخراج؛ أي تقوم بتجريد المثل أو الأفكار أو الصور مِن المادّة، وهذه القدرة تتجلّى في العقل الفعَّال[٢].

ويؤكّد توما على ضرورة وجود عقل هيولانيّ في النوع الإنسانيّ، وهذا العقل الهيولانيّ هو استعداد لاستقبال المعقولات أو لتعقُّل الأفكار الصادرة عن العقل الفعَّال، وما يقوم بعمليّة التعقُّل هو قدرة على التعقُّل موجودة في النَّفْس الإنسانيّة استمدّتها مِن عقل أعلى. إذاً، يوجد في العقل الإنسانيّ استعداد أو تهيؤ للتعقُّل، وقدرة على التعقُّل جاءت مِن العقل الفعَّال، وبما أنَّ العقل الإنسانيّ ينتقل دائماً مِن الوجود بالقوّة إلى الوجود بالفعل، فهذا يعني أنَّه لا يعقل تعقُّلاً مطلقاً، لذلك هو بحاجة إلى عقل مفارق يشرق عليه ليجعل معقولاته

1- See: THOMAS AQUINAS، The Power of God، Translated by RICHARD J. REGAN، Oxford University Press، 2012.

2- See: Saint Thomas Aquinas، Summa Theologica،Christian Classics، 1981، Question. 79 - Article.

3- Whether there is an active intellect p. 528.

بالفعل. وذهب بعضهم[١] إلى أنَّ هذا العقل، مأخوذاً مِن حيث جوهره، هو العقل الفعَّال الذي يشرق على الصور الخياليّة، فينقلها مِن الوجود بالقوّة إلى الوجود بالفعل Wherefore some held that this intellect، substantially separate، is the active intellect، which by lighting up the phantasms as it were، makes them to be actually intelligible ...ويجب تأكيد أنَّ في النفس الإنسانيّة قدرةً نابعةً مِن العقل المفارق يُقيَّض لها بوساطتها الإشراق على الأشياء لتجعلها معقولة it would still be necessary to assign to the human soul some power participating in that superior intellect، by which power the human soul makes things actually intelligible ولقد شبّه أرسطو[٢] العقل الفعَّال بالضوء المنتشر في الهواء Aristotle compared the active intellect to light، which is something received into the air؛ بينما أفلاطون شبّه العقل المفارق المطبِّع للنَّفس بالشمس كما قال ثامسطيوس في تعليقه على الفصل الثالث مِن كتاب النَّفس لأرسطو؛ غير أنَّ العقل المفارق وفقاً لتعاليم ديننا (الدِّين المسيحيّ)، هو الله ذاته الذي تقتبس منه النفس البشريّة الضوء العقليّ كما قال في المزمور ٤: عبارة ٦ «أشرق علينا أيُّها الرَّبُّ بنورِ وجهك»[٣].

هنا نكتشف مسألة ذات أهميّة كبيرة فيما يتعلّق بفهم توما للعقل الفعّال، فهو مُعجب إلى حدّ كبير بفكرة العقل الفعّال عند أرسطو، إلى حدّ اضطر معه إلى القول بأنَّ العقل الفعَّال هو الله؛ غير أنَّ وظيفة العقل الفعَّال عند أرسطو مختلفة اختلافاً تامّاً عن وظيفة الله في المسيحيّة؛ إذ لا يمكن أنْ نقول إنَّ العقل الفعَّال عند أرسطو هو ذاته المحرِّك الأوّل اللامتحرِّك، وآية ذلك أنَّ المحرِّك الأوّل اللامتحرِّك في جُنَّةٍ عن الوجود أجمع، إذ قال أرسطو عن محركه اللامتحرّك «إنّه يفكِّر على النحو الأكثر إلهيّة وكرامة مِن دون أنْ يتغيّر؛ ذلك أنّه إذا تغيّر فإلى الأسوأ، وهذا يُعَدُّ مسبقاً حركةً»[٤]. وهذا يعني أنَّ موضوع تفكير إله أرسطو، هو

١- يقصد توما هنا شُرَّاح أرسطو مِن أمثال الإسكندر الأفروديسيّ وثامسطيوس، إلخ.

2- See: Aristotle (De Anima iii، 5).

3- See: Saint Thomas Aquinas، Summa Theologica، Article. Whether the active intellect is something in the soul، p. 529 .

4 -Aristotle، Metaphysics، Book 12، Chapter 9، 1074 b، 27- 19.

ذاته فقط لا غيره، فهو مغلق على ذاته على نحو نهائيّ، ولا يعقلُ العقلَ الإنسانيَّ، ولا يتوجّه نحوه؛ أمّا العقل الفعَّال، فيجب أنْ يعقل العقل الإنسانيّ حتّى ينقله مِن حالة الوجود بالقوّة إلى حالة الوجود بالفعل، وهو لا يعقل مِن العقل الإنساني إلاّ ما يكون مِن جهته؛ أي إنَّه لا يعقل الأمور المتّصلة بحياة الإنسان الشخصيّة؛ لأنّه بعقله للعقل الإنسانيّ يجعله يعقل صور الموجودات أو مثلها أو أفكارها الجامعة أو قوانينها، وهنا يصير العقل الإنساني مرآةً مصغّرة ينعكس عليها العقل الفعَّال على قدْر طاقتها، بل يتّحد العقل الإنساني بالعقل الفعَّال، ولكنْ ما مآل هذا الاتحاد؟

أكّد أرسطو هنا بصدد العقل الفعَّال، أنَّه ليس الحال أنَّه يعقل أحياناً ولا يعقل أحياناً أخرى، وبعدَ أنْ يفارق هو وحدَه، يكون ما هو عليه فحسب، وهو وحده غير فانٍ ودائم، رغم أنّنا لا نتذكّر، لأنَّه يكون غير منفعل، في حين أنَّ العقل السلبيّ (المنفعل) بائد، ومِن دون العقل الفعَّال لا يعقل شيء[1].

والحقيقة، أنَّ توما لم يميّز بين المحرِّك الأول اللامتحرِّك؛ أي إله أرسطو، وبين العقل الفعَّال، الذي هو أحد الجواهر المفارقة التي قال بها أرسطو بسبب تأثّره بديانة الشرك اليونانيّة، فقام توما بحمل معنى الله في المسيحيّة على العقل الفعّال، وهذا خلط كبير في المفاهيم.

لقد وجد توما في العقل الفعَّال مصدر الإشراق، غير أنَّ ما لم ينتبه إليه، هو أنَّ هذا الإشراق، وفقاً لما تقتضيه فلسفة أرسطو، لا يحمل أيّ طابع روحانيّ، وإنّما هو إشراق مِن أجل المعرفة؛ أي مِن أجل تجريد الصور المعقولة مِن موادها ليتعقّلها العقل الإنساني، وهذه هي النهاية، إذ إنَّ أرسطو كما ورد سابقاً أكّد «أنّنا لا نتذكّر»؛ أي إنَّ الجزء القابل للمفارقة مِن النفس العاقلة هو مِن جوهر العقل الفعَّال؛ أي إنَّه لا يُعنى بالشخص الإنسانيّ، وإنّما بما هو عام مِن المعقولات، وهذا يدلّ على تلاشي كلّ ما فعله الشخص الإنسانيّ في حياته مِن حسنات وسيّئات، بمعنى أنَّه لا توجد أيّ إمكانيّة للثواب والعقاب، وهذا ما يخالف ليس الديانة المسيحيّة؛ بل الأديان كافةً.

1-Aristotle، De Anima، Book 3، Chapter 5، 430a، 20- 25.

والحقيقة، أنَّ الأدبيّات الفلسفيّة المعاصرة تتّجه إلى تسويغ توظيف توما الأكويني لفلسفة أرسطو مِن أجل إشادة صرح مذهبه الكاثوليكي، فها هو خوسيه أوينز OwensJoseh يلغي التناقض بين أرسطو وتوما تحت ذريعة أنَّهما يتّفقان في نظرتهما إلى تقسيم العلوم، ويتوافقان على أنَّ التأمّل هو الغاية الأعلى للإنسان، علاوة على تأكيدهما على أنَّ الحريّة هي أصل العمل الأخلاقيّ، زذْ على ذلك انسجامهما في تحديد حقيقة نظريّة المعرفة وإلى ما هنالك[١].

ولا شك أنَّ هذا النوع مِن القراءة يعدّ مثاراً للسخريّة، فهو يُظهر توما وكأنّه ندّ لأرسطو أو نظير له، وهذا غير صحيح وتجافيه الحقيقة ولا يقبله التاريخ؛ إذ إنَّ توما لم يفعل أكثر مِن ليِّ عُنق النصِّ الأرسطاطاليّ ليصير مطواعاً لرؤيته الكاثوليكيّة.

هذا، ويظهر سيغر الذي مِن برابان **SIGER OF BRABANT** (١٢٤٠-١٢٨٤م) الذي يُعَدّ أحد أهمّ أعلام الرشديّة اللاتينيّة، كان أرسطاطاليّاً كاملاً وعلمانيّاً وغير راديكاليّ، وأصبح معلّماً؛ أي حاصلاً على درجة الماجستير master عام ١٢٦٦ مِن كليّة الفنون الحرّة في باريس، حيث كان يدرُس معظم أتباع الرشديّة اللاتينيّة، وكانت كليّة الفنون الحرّة تمهيديّة للوصول إلى الدراسات العليا في اللاهوت، أو الطبّ، أو القانون في كليّة الفلسفة الأرسطاطاليّة Aristotelian philosophy faculty[٢]. وكان الرشديّون اللاتين يبحثون بوجه عام عن حكمة فلسفيّة مستقلّة عن الوحي، تقدّم لهم تصوّراً موضوعيّاً وواقعيّاً عن معنى الوجود، وهذا تسبّب لهم بمشكلات متعدّدة مع رجال الدين في ذلك العصر والمصر. وكان الهدف الرئيس بالنسبة إلى سيغر هو الوصول إلى الحقيقة الفلسفيّة، التي كانت موجودة بالنسبة إليه في التعاليم الحقيقيّة لأرسطو وشارحه الأكبر أرسطو. كما أنَّه على عكس كلّ مِن ألبرت الكبير وتوما الأكويني اللذين فسّرا فلسفة أرسطو في ضوء الإيمان المسيحيّ، كان سيغر ورشديّون آخرون، مثل بوثيوس الذي مِن داسيا Boethius of Dacia، فلاسفةً اقتنعوا

1- JOSEHOWENS ، C.Ss.R، Aristotle and Aquinas، in: The Cambridge Companion to Aquinas، Edited by NORMAN KRETZMANN and ELEONORE STUMP، Cambridge University Press، 1993، p.38.

2- Bukovsky، T. P. “Siger of Brabant vs. Thomas Aquinas on Theology”. New Scholasticism 61 (1987): 25–32. (Siger of Brabant)

بما تقتضيه الضرورة العقليّة مِن استنتاجات فلسفيّة تتعارض مع مبادئ العقيدة المسيحيّة، وهذا لا يعني أنَّ هؤلاء الرشديين وجدوا المعتقدات المسيحيّة غير صحيحة، بل كلّ ما انتهوا إليه هو وجود تناقض بين حقائق الفلسفة وحقائق الإيمان، ولا يمكن إيجاد حلّ لهذا التناقض. ومِن هنا ظهرت نظريّة الحقيقة المزدوجة theory of double truth كمقولة رئيسة مِن مقولات الرشدية اللاتينيّة، وكان ابن رشد نفسه قد أسّس لهذه النظريّة في تأكيده الشهير على أنَّ «الحقّ لا يضادُّ الحقّ؛ بل يوافقه ويشهد له»، ومِن هنا جاء توفيقه بين الفلسفة اليونانيّة والشريعة الإسلاميّة.

ولقد انتهى سيغر إلى حقائق فلسفيّة تعدّ قاطعة بالنسبة إليه، مثل قِدَم العالم[1] ووحدة العقل بالنسبة إلى النوع الإنسانيّ. كما أنَّ سيغر نظراً لتأثّره بـ«بروقلوسProclus» وابن رشد، فهم الله بصفته خالقاً؛ لأنَّه العلّة الأولى التي ترجع إليها في نهاية المطاف الموجودات كافةً. مع ذلك، فإنَّ المفهوم المسيحي عن الخلق (الخلق مِن لا شيء وفي الزمان) يتناقض مع هذه الحقائق الفلسفيّة، ولا يمكن قبوله إلّا مِن منطلق إيمانيّ. كما أنَّ سيغر، استناداً إلى فلسفة ابن رشد فيما يتعلّق بخلود عقل النوع وليس عقل الفرد، أنكر الحياة الآخرة على نحو نفى معه المسؤوليّة الأخلاقيّة للأفراد عن أفعالهم. غير أنَّ سيغر فهم أنَّ مسألة الخلود الشخصيّ للفرد مسألة إيمانيّة بحتة، تتوقّف على العقيدة الدينيّة وحدها. هناك موقف آخر مِن مواقف سيغر المثيرة للجدل يتعلّق بالسعادة، فعلى عكس اللاهوتيين الذين اعتقدوا أنَّ السعادة الحقيقيّة تأتي بقبول ما يُمليه الوحي، سيغر بصفته فيلسوفاً (مثل أرسطو، وأيضاً مثل معاصره بوثيوس الذي مِن داسيا) وجد السعادة في حياة الحكمة الفلسفيّة. وقد اتُهم سيغر وأُدين بالهرطقة ومخالفة تعاليم الدين المسيحيّ، ورغم أنَّه قد تمّت تبرئته مِن بعض

1- See: On the Eternity of the World (De Aeternitate Mundi) St. Thomas Aquinas Siger of Brabant St. Bonaventure، Second Edition. Translated from the Latin With Introductions by Cyril Vollert، S.J.، S.T.D. Professor of Theology St. Mary's College- Lottie H. Kendzierski، Ph.D. Professor of Philosophy Marquette University- Paul M. Byrne، L.S.M.، Ph.D. Assistant Professor of Philosophy Marquette University- Marquette University Milwaukee، WI U.S.A، The Marquette University Press، 1984.

البدع مِن قِبَلِ البابا نيكولاس الثالث، تمَّ وضعه قيد الإقامة الجبريّة، ولكنْ انتهت حياته نهاية مفجعة بالقتل على يد سكرتيره في أورفيتو Orvieto. ومِن أهمّ مؤلفاته: في قِدَم العالم On the Eternity of the World، والنَّفْس العاقلة On the Intellective Soul، كتاب السعادة The Book on Happiness، وفي الضرورة والعوارض في الأسباب On the Necessity and Contingency of Causes[١].

والحقيقة، أنَّ سيغر هو الخصم اللدود لنظريّة الإشراق المسيحيّة؛ لأنَّ اعتقاده بقدم العالم؛ أي بأزليّة وأبديّة العالم، أفضى به إلى نكران يوم الدينونة، فالدّهر في نظره دائر، لا أوّل له ولا آخر، والنوع الإنسانيّ دائر مع الدهر، وأيضاً لا أوّل له ولا آخر، وهذه رؤية فلسفيّة صارمة تقتضيها نظريّة قِدَم العالم، لذلك اعتقد سيغر بوجود دورات لا نهاية لها للحضارات (نظريّة العود الأبدي) التي تبدأ ثمّ تنتهي ثمّ تعود للبدء ثمّ الانتهاء، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية. هذا، إلى أنَّ مفهوم العقل الإنساني الشخصيّ أو الفرديّ لا قيمة له في نظر سيغر؛ لأنَّ العقل هو عقل النوع، فما يعقله الإنسان مِن الأمور التي لها علاقة بشخصيّته يتلاشى نهائيّاً، ولا يبقى إلّا ما يكون ذا أهميّة بالنسبة للنوع الإنسانيّ، وما يكون ذا أهميّة للنوع هو قوانين العالم، أو المعقولات القصوى، أو المعارف المشتركة بين أفراد النوع الإنسانيّ[٢]. وعليه، لا يوجد خلاص فرديّ عن طريق الإشراق.

خامساً: أصول الارتقاء المتنوِّر الصاعد: مِن انطفاء الإشراق بالحبّ عند إيكهارت إلى معاينة الله عند جون دونس سكوت

كان المايستر إيكهارتMEISTER ECKHART (١٢٦٠-١٣٢٨)، هذا الدومينيكاني

1- See: Stephen F. Brown- Juan Carlos Flores، Historical Dictionary of Medieval Philosophy and Theology، pp. 260- 261.

2- Siger of Brabant، Question on the Eternity of the World، in: On the Eternity of the World (De Aeternitate Mundi) St. Thomas Aquinas Siger of Brabant St. Bonaventure، Second Edition. Translated from the Latin With Introductions by Cyril Vollert، S.J.، S.T.D. Professor of Theology St. Mary's College- Lottie H. Kendzierski، Ph.D. Professor of Philosophy Marquette University- Paul M. Byrne، L.S.M.، Ph.D. Assistant Professor of Philosophy Marquette University- Marquette University Milwaukee، WI U.S.A، The Marquette University Press، 1984، pp.84- 96.

الألماني مِن مدرسة ألبرت الكبيروديتريش الذي مِن فرايبورغ Dietrich of Freiburg في المقام الأوّل صوفيّاً، فقد ضرب بسهم وافر في تأليف الكتب الصوفيّة، وبرع في تعليم أساليب الحياة الصوفيّة، كما كان معروفاً أيضاً بأنّه عالم لاهوت. وقد درّس علم اللاهوت في باريس مِن ١٣٠٢ إلى ١٣٠٣، ومن ١٣١١ إلى ١٣١٣. تحتوي أعماله على العديد مِن الأفكار الفلسفيّة المؤثّرة والأصليّة. إنَّه شخصيّة مثيرة للجدل للغاية. تمّ تفسير أفكاره بأشكال مختلفة، وأُخِذت عليه أطروحات تمّت إدانتها في عام ١٣٢٩ بعد وقت قصير مِن وفاته. وهو مِن أوائل علماء اللاهوت في العصور الوسطى، الذين كتبوا -بصرف النظر عن أعماله باللاتينيّة (تمثيلاً لا حصراً، الأسئلة الباريسيّة وعمل مِن ثلاثة أجزاء)- باللغة العاميّة، ذلك عن قصد منه مِن أجل أنْ تصل أفكاره لجمهور واسع (خُطب وأطروحات باللغة الألمانيّة العليا الوسطى Middle High German)، حيث يمكن العثور على بعض مفاهيمه الأكثر أهمّية. هذا، وعند إيكهارت، تحظى الأفكار الأفلاطونيّة المحدثة بقوّة هائلة. يأخذ الفكرة التراثيّة عن أنَّ الله هو الموجود الذي يفكّر، ويفسّرها بالمعنى (الأصلي إلى حدّ ما)؛ أي إنَّ الله هو الله؛ لأنَّه يفكِّر. وهكذا، فهو يتحدّى كلّ التراث اللاهوتيّ الذي يتصوّر أنَّ الله هو الموجود الأسمى؛ لأنَّه يجعل التفكير بطريقة ما أعلى مِن الوجود ومِن علّة الوجود. ومع ذلك، فيما يتعلّق بالمخلوقات، يمكن فهم الله على أنَّه يحتوي على كلّ كمالات المخلوقات بطريقة بارزة، بما في ذلك الكمال الذي يجعلهم موجودين.

مثل ديتريش الذي مِن فرايبورغ، يشدّد إيكهارت على الشخصيّة الإلهيّة للعقل البشري، لكنّه يذهب إلى أبعد مِن ذلك، إذ بينما يرى ديتريش أنَّ العقل هو صورة الله وبشكل دائم يتّجه نحو الله، يعتقد إيكهارت أنَّ «الأساس basis» أو «الشرارة spark» اللذين في النَّفس لا ينتميان إلى النَّفس، وإنْ كانا فيها. إنَّهما شيء غير مخلوق وغير قابل للخلق. الأنا الحقيقي، في الواقع، هو الله. وهكذا، يطوّر إيكهارت، مع عواقب بعيدة المدى، تراث ألبرت الكبير، الذي بموجبه يكون الجزء الأعلى مِن النَّفس (العقل) إلهيّاً بوساطة قدرته على الامتلاء بالمعرفة المستمدّة مِن الله، وهذه الفكرة كان قد أخذها ألبرت نفسه مِن فكرة العقل الفعَّال عند أرسطو.

ورغم أصداء الفلسفة الأرسطاطاليّة الموجودة في كتاباته، ورغم هيمنة أرسطو وشرَّاحه

في المدارس، كان إيكهارت عاشقاً لتراث الأفلاطونيّة الحديثة، وقد أسهم في الأخذ بهذا التراث فيما بعد، مثلما ظهر ذلك في أعمال المفكّرين اللاحقين، مثل نيكولاس الذي مِن كوسا Nicholas of Cusa. إنَّ هؤلاء، عندما استخدموا الفلسفة الأرسطيّة، أخضعوها عموماً لمبادئهم الأفلاطونيّة المحدثة، وقد كان أوغسطينوس وديونيسيوس الأريوباغي المزعوم حاضرين في أعمالهم؛ غير أنَّ العمق الحقيقي لأفكار هؤلاء المفكّرين يرجع إلى أفلوطين وبروقلس[١].

إنَّ الله في نظر إيكهارت مطلق غير مشخّص، ولا يمكن له أنْ يوجد إلاّ بوساطة التفكير، وحينما فكّر تشخّص في العالم الماديّ، ولكن إذا جرّدنا العالم المادّي عن الله، انتقلنا إلى الألوهيّة التي هي الصحراء أو الهُوَّة السحيقة أو الصمت المُطبق، ويريغ إيكهارت إلى توكيد إمكانيّة الاتحادّ بين الإنسان والله.

يؤكّد إيكهارت أنَّ فائض النور الذي في سِنْخِ النَّفْس ينبجس منها إلى الجسد المغمور بالاستنارة radiance، ولنْ يكون بمقدور أيّ أثيم أنْ ينال هذا النور، كما أنَّه لا يستحقّ الوجود مَنْ يكون على هذا النحو؛ لأنَّه مجبول بالخطيئة والشرّ، ولذلك يقول يوحنّا: «والنّور يضيء في الظلمة، والظلمة لم تدركه «The darkness shall neither receive nor comprehend the light». (يوحنّا ١ : ٥)؛ ذلك لأنَّ المسارات التي يدخل منها الضوء مغلقة ومسدودة بالمكر والظلام، لا يمكن للنور ولا للظلام أنْ يتعايشا، ولا يمكن ذلك لله ولا للمخلوقات، فإذا دخل الله يجب أنْ تخرج المخلوقات في الوقت نفسه. إنَّ إنساناً يعي تماماً هذا النُّور، ينعطف مباشرةً إلى الله، ويبدأ النور بالسطوع والتوهّج في داخله، ويمنحه القدرة على الفعل والترك، مع لطائف إلهيّة حقيقيّة ترشده إلى معرفة وفهم أشياء لم يكُن يعلم شيئاً عنها.

مِن أين تعرف هذا وبأيّ طريقة؟ ركِّز انتباهك فقط. إذ إنَّ قلبك ينأى غالباً وينعطف بعيداً عن هذا العالم. كيف يمكن أنْ يكون ذلك إلاّ بهذا الإشراق؟ How could that be but by this illumination? إنَّه بديع ورائع أنْ تتعب مِن كلّ الأشياء إلاّ مِن الله والألوهيّة. إنَّ

1- See: Stephen F. Brown- Juan Carlos Flores، Historical Dictionary of Medieval Philosophy and Theology، pp.88- 89.

هذا يجذبك إلى الله ويجعلك واعياً بالكثير، ممّا يدفعك إلى فعل الخير، وإنْ كنت جاهلاً بمصدره[١].

يتّضح تماماً أنَّ إيكهارت لم يقدّم جديداً فيما يتعلّق بفهمه لمعنى الإشراق ودلالاته؛ غير أنّه يمزجه بمحاولة الخلاص أو التحرّر مِن هذا العالم، ويجد في تفريغ النَّفْس الإنسانيّة مِن تأثيرات المادّة الحسيّة وسيلة أو وساطة لاستجلاب نور إلهيّ يغمرها بسطوع يسهم في نقلها مِن هذا العالم المرذول إلى عالم إلهيّ تجد فيه النَّفْس حقيقتها، لذلك لا مناص -في رأي إيكهارت- مِن الاتجاه نحو الانفلات مِن رِبْقَةِ العالم الحسيّ. غير أنَّ إيكهارت في بعض المواضع مِن مؤلّفاته استبدل المحبّة بالإشراق، واجداً في مفهوم المحبّة الطريق الحقيقيّ إلى الله.

قال: «يوجد في هذا العالم طريقان للتيقُّن مِن الحياة الأبديّة. الطريق الأوّل حينما يتحدّث الله ذاته مع الإنسان أو بوساطة ملاك أو يُظهر نفسه بإشراقٍ خاصّ special illumination. وهذا نادر الحدوث وقليل. النوع الآخر (=الطريق الثاني) مِن المعرفة أفضل بما لا يُقاس، وهذا يحدث غالباً عند الناس الذين يمتلكون الحبّ الكامل. إنَّه حينما يكون الإنسان محبّاً وعاشقاً لله إلى حدّ أنَّ لديه ثقةً وأماناً كاملين به، في هذه الحالة لا يخامر نفسه الشكّ في الله، ولذلك هو واثق تماماً به، فيحبّه دون أنْ يميّز بين مخلوقاته. وفي هذا المقام، حتّى لو رفضته المخلوقات كافةً وتركته؛ بل حتّى لو رفضه اللهُ نفسه، فإنّه لن يخسر إيمانه؛ لأنَّ الحبّ لا يتسبّب في خسارة الإيمان أو فقدانه، إذ إنّه متعلّق بالخير دائماً، ولا توجد أيّ حاجة لقول أيّ كلمة للحبيب ولا للمعشوق؛ لأنَّ الله يعلم في الحال كلّ ما هو صالح له ويتعلّق بسعادته، لأنّك أيُّها الإنسان مهما أحببت الله تأكّد أنّه يحبك -بما لا يُقاس- أكثر بكثير، ولديه إيمان بك أكثر بكثير؛ لأنّه خيرٌ يكون الإيمان في نفسه، مِن هنا أنت وكلّ مَنْ يحبّه، يجب أنْ تشملكم الطمأنينة.

هذا التأكيد على الطريق الثاني أكبر بكثير، وأكثر كمالاً، وأصدق مِن الطريق الأوّل،

1- MEISTER ECKHART، SERMON TWO (Pf 2، Q 102، QT 58) UBI EST QUI NATUS EST REX JUDAEORUM? (Matthew 2:2) in: THE COMPLETE MYSTICAL WORKS OF MEISTER ECKHART Translated and Edited by Maurice O'C. Walshe Revised with a Foreword by Bernard McGinn، A Herder 8 Herder Book Tbe Crossroad Publishing Company New York، 2007، p.40.

ولا يمكن أنْ يخدعنا، ولكنَّ الطريق الأوّل يمكن أنْ يخدعنا، فيكون الإشراق كاذباً false illumination، غير أنَّه في هذا الطريق (=الثاني) يشعر المرء بقوى النَّفس كافةً، إذ لا يمكن خداع مِن أحبّوا الله حقّاً، وأشخاص مِن هذا القبيل لا يمكن أنْ يُشكّكوا في الله؛ لأنَّ الحبَّ يطرد الخوف for love drives out fear.

إنَّه «لا خوف في المحبّة بل المحبّة الكاملة تطرح الخوف Love knows not fear» كما يقول القدّيس يوحنّا (رسالة يوحنا الأولى ٤ : ١٨)، وها هو مكتوب أيضاً «المحبّة تستر الكثير مِن الخطايا Love covers a multitude of sins» (رسالة بطرس الأولى ٤ : ٨)؛ لأنَّه حينما تظهر الخطايا لا توجد ثقة كاملة ولا حبّ؛ غير أنَّ المحبّة تستر الخطيئة؛ لأنَّها لا تعرف الخطيئة. لا يوجد إنسان لم يخطئ، ولكنَّ المحبّة تقضي على الخطيئة على نحو نهائيّ وتنفيها كما لو أنَّها لم تكن موجودة مِن قبل[١].

يمكن أنَّ يكون إيكهارت قد أوصل نظريّة الإشراق إلى نهايتها في التصوّف الفلسفي المسيحيّ في أوروبا الغربيّة في العصر الوسيط، ولا شكَّ في أنَّ لإيكهارت أهميّة كبرى في الفكر الفلسفيّ الأوروبي المعاصر بسبب تأثيره الكبير في فكر مارتن هايدغر، فقد ذهب هيدغر إلى تأكيد العناصر اللاعقلانيّة في تصوّف المايستر إيكهارت Irrationality in Meister Eckhart، وقد ساق هايدغر إيكهارت أيضاً باتجاه وجوديّ حينما أكّد أنَّ مفهومه الرئيس يتجلّى في قوله «يمكنك فقط أنْ تعرف ما أنت عليه you can only know what you are»، فالنزعة اللاعقلانيّة وتوكيد التركيز على معنى وجود الإنسان في العالم، يؤلّفان جوهر فلسفة هيدغر[٢].

1- MEISTER ECKHART، 15. Of Two Kinds of Certainty of Eternal Life- THE TALKS OF INSTRUCTION، in: THE COMPLETE MYSTICAL WORKS OF MEISTER ECKHART Translated and Edited by Maurice O'C. Walshe Revised with a Foreword by Bernard McGinn، A Herder 8 Herder Book Tbe Crossroad Publishing Company New York، 2007، pp.502- 503.

2- See: Martin Heidegger The Phenomenology of Religious Life: 1. INTRODUCTION TO THE PHENOMENOLOGY OF RELIGION 2. AUGUSTINE AND NEO-PLATONISM 3. THE PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS OF MEDIEVAL MYSTICISM، Translated by Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti-Ferencei، Indiana University Press Bloomington and Indianapolis، 2004، p.240.

غير أنَّ إيكهارت لم يقدِّم أيّ جديد في الحقيقة بالنسبة إلى تاريخ التصوّف المسيحي في أوروبا الغربيّة، علماً أنَّ هذا التصوّف قام على اللاهوت الشمسيّ الفينيقيّ كما صاغته الأفلاطونيّة المحدثة كما أكّدنا ذلك مراراً، ولكنْ يمكن أنْ يكون إيكهارت قد امتلك جرأة في نسج علاقة مع الله لم تكن دارجة على هذا النحو مِن قبله، ذلك حينما فهم الإنسان، عُمقيّاً، بأنَّه هو الله؛ ولكنْ بالمقابل إذا قمنا، بمقارنة إيكهارت بالحلاّج، تمثيلاً لا حصراً، لوجدنا أنَّه وقف عند أعتاب جُرأة الحلاج!

ولئن كان المايستر إيكهارت قد انضوى في سلك الرهبنة الدومنيكانيّة، فإنَّ جون دونس سكوت JOHNDUNS SCOTUS (١٢٦٦-١٣٠٨) كان فرنسيسكانيّاً شغوفاً، وهو مواطن مِن دونس Duns في جنوب اسكتلندا، قام بدراساته المبكّرة بعد أنْ انتسب إلى سلك الرهبنة الفرنسيسكانيّة في دير نورثهامبتون Northhampton. بدأ دراساته اللاهوتيّة في أكسفورد نحو عام ١٢٨٨ وأكملها تحت إشراف ويليام الذي مِن ويرWilliam of Ware، المشرف على الماجستير مِن عام ١٢٩١-١٢٩٥. في خريف عام ١٣٠٢، انتقل إلى باريس وبدأ مجموعة جديدة مِن المحاضرات حول عبارات قالها بيتر اللومبارديّ Peter Lombard's Sentences تسمّى التقارير الباريسيّة [Parisian Reports]، وكان ذلك تحت وصاية الفيلسوف واللاهوتي الفرنسيسكانيّ غونسالفوس الإسبانيّ Gonsalvus of Spain. ومثله مثل كلّ الأجانب الذين وقفوا مع البابا بونيفاس الثامن Boniface VIII، تمَّ نفيه إلى إنكلترا مِن قِبَلِ فيليب الرابع ملك فرنسا Philip the Fair عام ١٣٠٣. عاد إلى باريس عام ١٣٠٤ ليكمل التقارير the Reportationes، ومُنِحَ درجة الماجستير في اللاهوت عام ١٣٠٥. غادر باريس عام ١٣٠٧ ليصبح مدرِّساً في الدير الفرنسيسكانيّ في كولونيا حيث مات عن عمر قصير لم يتجاوز فيه اثنين وأربعين عاماً عام ١٣٠٨. أُطلق عليه لقب الدكتور الحاذق Subtle Doctor، ويُذكر له ما بذله مِن جهود لتسوية النزاعات اللاهوتيّة المحتدمة بين توما الأكويني وهنري الذي مِن غينت Henry of Ghent وغودفري الذي مِن فونتين Godfrey of Fontaines وأتباعهم.

ترجع أعمال دونس سكوت الفلسفيّة، بوجه عام، إلى مرحلة مبكّرة مِن حياته قبل عام ١٢٨٨، حينما بدأ دراساته اللاهوتيّة؛ ولكنْ قام بمراجعات لاحقة لبعض هذه النصوص

الفلسفيّة، كما هو واضح فيما يتعلّق بالكتب مِن ٧ إلى ٩ مِن الكتب التسعة الأصليّة مِن تعليقه على الميتافيزيقا. توجد له تعليقات أخرى على إيساغوجي فرفوريوس: مقدّمة لمنطق أرسطو Introduction to Aristotle's Logic [Porphyry's Isagoge]، وكذلك هناك تعليقات على نصوص أخرى لأرسطو بعنوان مسائل حول المقولات Questions on the Categories، وكذلك وضعَ مؤلَّفين عن كتاب أرسطو في العبارة Aristotle's On Interpretation، ووضع مؤلَّفاً بعنوان مسائل في المغالطات السفسطائيّة Questions on the Sophistical Refutations ، ومؤلَّفاً آخرَ بعنوان مسائل تتعلّق بالنَّفس Questions Concerning on the Soul، مع تصحيحات لاحقة وضعها أنطونيوس أندرياس Antonius Andreas. هناك عمل أصيل له أيضاً هو Theoremata، رغم أنَّه صُحِّحَ لاحقاً مِن قِبَلِ اللاهوتي الفرنسيسكاني ورئيس الأساقفة مورس أوفيلي Maurice O'Fihely (في موريشيوس دي بورتو Mauritius de Portu).

كانت إسهامات سكوت المهمّة في اللاهوت، ولكنْ رغم أنَّ مؤلَّفه في المبدأ الأوّل On the First Principle يقدِّم فيه معالجة وافية للأمور المتعالية علاوة على البراهين الصوريّة على وجود وهُويّة الله، إلاّ أنَّ القارئ لهذا الكتاب سيلاحظ أنَّه كتاب تجميعيّ[1].

وقد درس سكوت مِن أجل تعميق فهمه للاهوت مؤلّفات هنري الذي مِن غينت وغودفري الذي مِن فونتين. فقد زعم هنري أنَّه بالنسبة لعلماء اللاهوت، يوجد نور خاصّ a special light يُقيِّض لعلم اللاهوت أنْ يفهم ويدلّ على حقائق الإيمان المسيحيّ؛ لكنَّ سكوت مِن دون أنْ يسلّم بوجود هذا النور الخاصّ، ومِن دون أنْ يختزل علم اللاهوت في دراسة فقرات محدّدة مِن الكتاب المقدّس تسوِّغ معتقدات الكنيسة، أوضح سكوت أنَّ المؤمنين يمكن أنْ يكون لديهم علم أو معرفة بموضوعات الإيمان المسيحيّ؛ ذلك أنَّ هناك مسيحيين Christians يطوّرون حججهم، تحديداً الميتافيزيقيّة منها، مِن أجل دعم الحقائق المسيحيّة، ومع ذلك يحافظون على بقائهم في حظيرة الإيمان، وهم بذلك يذهبون إلى أبعد ممّا يذهب إليه المؤمنون البسطاء.

1- See: Stephen F. Brown- Juan Carlos Flores، Historical Dictionary of Medieval Philosophy and Theology، pp.85- 87.

هذا، وفي محاولته للحصول على ضرب مِن المعرفة بالحقائق المعلنة في الكتاب المقدّس، ذهب سكوت إلى ما هو أبعد مِن نظريّة قياس النظير لـ«هنري غينت» Henry of Ghent's peculiar doctrine of analogy، وكان هنري غينت قد ذهب إلى أنَّه يجب أنْ لا نطبّق قياس النظير فيما يخصّ العلاقة بين الله والمخلوقات، كما نطبّقه على العلاقة بين الجوهر والعَرَض داخل الموجود المخلوق نفسه: فإذا كانت الأعراض تفتقر إلى الجوهر بصفته موضوعاً لها، فإنَّ الموجودات المخلوقات تتعلّق بالله مِن حيث هو غايتها النهائيّة ووجودها الفعليّ، ولذلك لا يمكن في رأي هنري غينت وضع الله والمخلوقات في مفهوم واحد عن الوجود، ولذلك كلّ ما يُفضي إليه التصوّر مِن مفاهيم، لا يدلّ على ما هو مشترك بين الله والمخلوقات، ومِن هنا لا بدّ مِن فهم المعاني المتنوّعة للوجود، فالوجود لا يقال بمعنى واحد. وهنا يظهر التأثير الواضح لأرسطو في غينت[١]، ولكنْ قلنا إنَّ سكوت أراد أنْ يذهب على أبعد مِن غينت بأنْ يوحِّد بين الله والمخلوقات في مفهوم تنبؤيّ عن الوجود. لقد بحث سكوت عن مفهوم يتكوّن مِن جمع اللامحدود (الله) مع المحدود (الإنسان)، وغايته مِن ذلك أنْ يحلّ مشكلة الثنائيّة في الوجود-كما اعتقد[٢].

والحقيقة، أنَّ هذا الجمع يمكّن للإنسان كيما يوجّه وعيه نحو الوجود المطلق لا نحو تعيُّن مِن تعيُّناته، وحينما يصل الوعي إلى هذا المستوى، فإنّه يقبض على معنى الوجود، وهذا القبض عينه نابع مِن هبة أو منحة يمنحها الله للإنسان، ناجمة عن فعل الإشراق الإلهيّ؛ ولكنَّ الحقيقة أنَّ هذا النمط مِن التفكير يمكن إرجاعه إلى الأفلاطونيّة الجديدة، على أساس أنَّ آراء الأفلاطونيين، وتحديداً أفلوطين، تتركّز على أنَّ هناك هاوية بين الله والإنسان، لا يمكن للإنسان أنْ يعبرها وحده، ولا بدّ مِن مبادرة إلهيّة، وقد فهم سكوت هذه المبادرة على

1- Martin Pickavé، Henry of Ghent on Metaphysics، in: A Companion to Henry of Ghent، Edited by Gordon A. Wilson، Brill's Companions to the Christian Tradition A series of handbooks and reference works on the intellectual and religious life of Europe، 500–1700 VOLUME 23، Brill، LEIDEN • BOSTON 2011، pp.153- 179.

2- DUNS SCOTUS، man's natural knowledge of god، in: DUN S SCOTU S PHILOSOPHICA L WRITING S A selection edited and translated by ALLAN WOLTER، O.F.M. Professor of Philosophy at the Franciscan Institute St Bonaventure، N. T.، NELSO N 1963، pp.13- 32.

أنَّها -على مستوى الدِّين المسيحيّ- الوحي، وهذا الوحي أعاد سكوت تخريجه بصفته هبة أو منحة مِن الله للإنسان.

سادساً: أصالة فكرة الإشراق في الفلسفة الإسلاميّة

كان شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك السُّهروردي (١١٥٤-١١٩١م) هو المؤسِّس الحقيقيّ للفلسفة الإشراقيّة بمعزل عمّن ابتدر إلى هذه الفكرة قبله أو استمرّ بعده مِن فلاسفة مسلمين؛ لأنَّ السُّهروردي جعل مِن الإشراق نسقاً فلسفيّاً شاملاً، فقد كان شغوفاً إلى أقصى حدّ بأنْ يؤسِّس لرؤية وجوديّة عميقة لحقيقة الوجود، مُعوِّلاً في ذلك على نقطة ابتداء للوجود أجمع، هي الله تعالى، أو «نور الأنوار» وفقاً لتسمية السُّهروردي. غير أنَّ السُّهروردي، وهنا تكمن براعته الفلسفيّة العاليّة، لم يحدّد هُويّة نور الأنوار، ولذلك ترك الإشراق يأخذ أبعاده بصفته فعلاً إلهيّاً حرّاً يقف وراء وجود الموجودات، بمعنى أنَّ السُّهروردي رغم كونه مسلماً، لم يجعل مصدر الإشراق نابعاً مِن إيمانه العَقَديّ؛ بل كان موضوعيّاً إلى أقصى حدّ في توكيد موجود أعلى، هو منبع الأنوار؛ أي موجود يمكن أنْ تُسلِّم بوجوده عقول الناس كافةً. ولأنَّ السُّهروردي يعرف تماماً أنَّ موجوداً مِن هذا القبيل لا يمكن أن يُستدلّ عليه بالعقل بوساطة العلوم البحثيّة النظريّة، أكّد أنَّ الطريق الوحيد المتاح للمريد لبلوغ «نور الأنوار»، هو أنْ يكون متضلِّعاً مِن العلوم الذوقيّة الكشفيّة. ولم يقل السُّهروردي أنَّ الطريق الوحيد للمريد هو أنْ يكون مُسلِماً، فالإشراق عند السُّهروردي فعل إلهيّ يجب أنْ يعمَّ البشر كافةً، وهنا نجد تقدّماً كبيراً في طريقة التفكير، إذ إنَّ الإشراق لا يخصّ المسلمين فقط؛ بينما نجد -كما تبيّن سابقاً- أنَّ الفلاسفة المسيحيين في العصر الوسيط، ومِن دون استثناء، ربطوا بين الإشراق وإيمانهم العَقَديّ، فالإشراق في عمقه الحقيقيّ عندهم نابع مِن الإيمان بالثالوث.

ولكنْ هنا يجب الانتباه إلى أنَّ السُّهروردي لم يجعل الإيمان بالإسلام شرطاً للارتقاء في معراج الإشراق، لا لأنّه لا يؤمن بالدين الإسلاميّ، فهو مسلم وهذا أمر مفروغ منه، ولا لأنّه يريد أنْ يبتكر منهجاً خاصّاً به مِن خارج الدِّين الإسلاميّ؛ بل لأنّه مقتنع تماماً أنَّ الإيمان بإله واحد أحد خالق للعالم، هو الغاية النهائيّة مِن فلسفته الإشراقيّة، ومَنْ يصل إلى هذه النتيجة، أيّاً كان دينه أو مذهبه، فهو سيتّفق حتماً مع المعنى العميق للدِّين الإسلاميّ.

مِن هنا -كما سبق القول- ركّز السُّهروردي على العلوم الذوقيّة الكشفيّة، وشرح شمس الدِّين الشهرزوريّ فيما يتعلّق بخصوصيّة الحكمة التي يطلبها السُّهروردي بناءً على هذه العلوم الذوقيّة الكشفيّة، قائلاً: «هذه الحكمة قلّ مَنْ يصل إليها مِن الحكماء ولا يحصل إلاّ للأفراد مِن الحكماء المتألّهين الفاضلين، وهؤلاء منهم قدماء سبقوا أرسطو زماناً؛ كاغاثاذيمون وهرمس وأنباذقلس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون وغيرهم مِن الأفاضل الأقدمين، الذين شهدت الأمم المختلفة بفضلهم وتقدّمهم. وهؤلاء، وإنْ كان أكثر وكْدهم الأمور الذوقيّة، فلم يكونوا خالين عن البحث؛ بل لهم بحوث وتحريرات وإشارات، منها تقوَّى إمام البحث أرسطاطاليس على التهذيب والتفصيل»[١].

ولا شكَّ هنا في أنَّ مقاصد الشهرزوري مِن ذِكر هؤلاء الحكماء، هو تبيان أنَّ المدرسة الإشراقيّة الإسلاميّة بزعامة السُّهروردي لم تغفل عمّا أسهم به اليونانيّون في ميدان العلوم الذوقيّة الكشفيّة؛ ولكن وإنْ كان الإشراقيّون المسلمون قد اعترفوا بهؤلاء الحكماء، استناداً إلى ما وصل إليهم منهم، سواء أكان ذلك مِن نصوص صحيحة أم منحولة، إلاّ أنَّ اعترافهم لا يأتي في سياق الاتِّباع؛ بل في سياق الإيمان بنزعة إنسانيّة شاملة، بمعنى أنَّ الإشراقيين المسلمين قاموا بتأويل أفكار هؤلاء الحكماء في أفق فلسفة الإشراق، وقاموا في الوقت نفسه بتمييزهم عن أرسطو، وإرجاع فكر أرسطو النظري البحثيّ إلى ضرب مِن الإلهام تلقّاه مِن هؤلاء الحكماء.

وينبّه الشهرزوريّ إلى مسألة مهمّة جداً تتعلّق بدور أرسطو السلبيّ في تراجع العلوم الذوقيّة الكشفيّة، وآية ذلك أنَّ مَنْ جاء مِن الفلاسفة بعد أرسطو، «كانت حكمتهم الذوقيّة ضعيفة جداً؛ لأنَّ أرسطاطاليس شغلهم بالبحث والبسط والردّ والقبول والأسئلة (اقرأ: الأسئلة) والأجوبة وغير ذلك مِن الأمور المانعة عن تحصيل الأمور الذوقيّة، ولا سيّما مع انضمام حبّ الرياسة إلى ذلك»[٢].

هنا وجّه الشهرزوريّ بصفته تلميذ السُّهروردي وأحد الإشراقيين نقداً واضحاً لأرسطو

١- شمس الدين الشهرزوريّ، المقدّمة لشمس الدِّين محمد الشهرزوريّ على كتاب حكمة الإشراق، في: شهاب الدين السهروردي، كتاب حكمة الإشراق، تحقيق: هنري كوربان، طهران-باريس، ١٩٧٧، ص٥.

٢- م.ن، ص٦.

وأتباعه مِن المشّائين الذين أهملوا العلوم الذوقيّة الكشفيّة لصالح العلوم العقليّة البحثيّة، وهذا نوع مِن النقد لتاريخ الفلسفة العالميّ، وهو مثار للاهتمام، فالإشراقيّون المسلمون كانوا واعين تماماً بأنَّهم يتحرّكون في أفق ثقافة عالميّة، وهذا ما لا نجده عند الفلاسفة المسيحيين في العصر الوسيط مِن القائلين بالإشراق، زدْ على ذلك أنَّ وعيهم بخصوصيّة موقعهم داخل تاريخ الفلسفة العالميّ، يدلّ دلالة قاطعة على نظرتهم الإنسانيّة الكليّة التي لا يحدّها أيّ حدّ.

وتابع الشهرزوريّ قائلاً: «ولم يزل طريقُ الحكمة مسدوداً مضطرباً حتّى طلعَ كوكب السعادة (...) أفضل المتقدّمين والمتأخّرين (...) شهابُ الملّة والحقّ والدِّين أبو الفتوح السُّهروورديّ (...) فشرعَ في إصلاحِ ما أفسدوا (...)»[١].

إذاً، كان ظهور السُّهروورديّ في منظار الإشراقيين المسلمين انعطافاً حاسماً في تاريخ الفلسفة، فظهوره يأخذ بعداً عالميّاً، وفعلاً كان السُّهروردي نفسه ذا نزعة عالميّة واضحة في طريقة تفكيره الفلسفيّ -كما نبّه الشهرزوريّ- فقد قال السُّهروردي: «(...) وما ذكرتُهُ من علم الأنوار وجميع ما يُبتنى عليه وغيره، يساعدني عليه كلّ مَنْ سلك سبيل الله عزَّ وجلَّ، وهو ذوق إمام الحكمة ورئيسها أفلاطون صاحب الأيد والنور، وكذا مِن قبله مِن زمان والد الحكماء هرمس إلى زمانه مِن عظماء الحكماء وأساطين الحكمة مثل أنبادقلس وفيثاغورس وغيرهما، وكلمات الأوّلين مرموزة وما رُدَّ عليهم، وإنْ كان متوجّهاً على ظاهر أقاويلهم لم يتوجّه على مقاصدهم، فلا رُدَّ على الرمز، وعلى هذا يُبتنى قاعدة الشَّرق في النّور والظلمة التي كانت طريقة الحكماء الفرس جاماسف وفرشاوشتر وبوزرجمهر ومَن قبلهم، وليست قاعدة كفرة المجوس وإلحاد ماني، وما يفضي إلى الشرك بالله تعالى وتنزّه»[٢].

يظهر على نحو واضح أنَّ السُّهروورديّ الفيلسوف المسلم أراد تأكيد أنَّ هناك حكماء مِن اليونانيين وحكماء مِن الفرس كانوا مخلصين على نحو تامّ في بحثهم عن الله الواحد الأحد، وهذا أمر لا يمكن نكرانه، لذلك لا بدّ مِن النظر إليهم بصفتهم ينابيع للفكر الإشراقيّ، ولذلك جاءت فلسفة السُّهروورديّ الإشراقيّة بصفتها انبجاساً عظيماً مِن هذه الينابيع. هذا ما

١- شمس الدين الشهرزوريّ، المقدّمة لشمس الدِّين محمد الشهرزوريّ على كتاب حكمة الإشراق، م.س.
٢- السُّهروورديّ، حكمة الإشراق، ص١٠-١١.

يمكن فهمه مِن اتجاه السُّهروورديّ مِن الجمع بين الحكمة اليونانيّة والحكمة الفارسيّة في أفق نظريّة الإشراق الإسلاميّة.

ولكنْ يجب الانتباه في هذا الاتجاه إلى أمر على درجة عالية مِن الأهميّة، وهي أنَّ السُّهروورديّ لم يستبدل العلوم الذوقيّة بالعلوم العقليّة البحثيّة؛ بل أكّد على الأهميّة المطلقة لتضافر هذين النوعين مِن البحث معاً، فقد قال عن كتابه العمدة «حكمة الإشراق»: «وكتابنا هذا لطالبي التألّه والبحث، وليس للباحث الذي لم يتألّه أو يطلب التألّه فيه نصيب، ولا نباحث في هذا الكتاب ورموزه، إلاّ مع المجتهد المتألّه أو الطالب للتألُّه[١]».

إذاً، ها هو السُّهروردي يحدّد طريقته لأتباعه مِن الإشراقيين، إذ يجب عليهم أنْ يجمعوا بين العلوم النظريّة البحثيّة والعلوم الكشفيّة الذوقيّة، فإذا لم يُقيّض لواحد منهم هذا الجمع بينها، فيجب عليه أنْ يعرف أنّه خارج دائرة الإشراق. والحقيقة أنَّ هذه المنهجيّة التي توخّاها السُّهروردي تدلّ على اتّجاه جديد تماماً على مستوى تاريخ الفلسفة العالميّ؛ إذ إنَّ السُّهروورديّ فرض على الإشراقيّ أنْ يجمع بين أعلى درجات البحث النظريّ وأعلى درجات الكشف الذوقيّ حتّى يصل إلى عالم النور، فقد أراد أنْ يجمع بين نوعين مِن المعرفة، الأوّل يقوم على الاستدلال البرهانيّ الذي هو طريقة الفلاسفة النظريين، ونوع آخر يقوم على الرياضات والمجاهدات الروحانيّة، بمعنى أنَّه أراغ إلى طلب أصعب أنواع المعرفة للوصول إلى الحقيقة.

لقد انطلق السُّهروورديّ مِن توكيد مبدأ رئيس، هو نور الأنوار الذي يُشرِق، فتنبثق منه نُزُلاً إشعاعات نوريّة، وكلّما كانت أنوار هذه الإشعاعات أقرب إلى نور الأنوار كانت مرتبتها الوجوديّة أعلى، إذ إنَّ للإشراق وظيفة تكوينيّة غايتها إيجاد الموجودات، وتنحدر الأنوار مِن عليائها على نحو تدريجيّ حتّى تصل إلى الدرجة الجِرميّة أو الجسميّة؛ أي إنَّ الأنوار المنبثقة مِن نور الأنوار تقف وراء تكوين العالم مِن أعلى ذروة في هرم الوجود وصولاً إلى قاعدته، وهنا نجد أنَّ السُّهروورديّ قد فهم الإشراق فهماً عميقاً تجاوز فيه ما أسّس له اللاهوتيّون المسيحيّون في العصر الوسيط، فهؤلاء اللاهوتيّون كافّةً انصبّ تركيزهم على جعل الإشراق نابعاً مِن إيمانٍ عقديّ بعينه، وحينما يتحقّق هذا الأمر، تُشرق داخل المؤمن

١- السُّهروورديّ، حكمة الإشراق، م.س، ص١٢.

بهذا النوع مِن الإيمان أنوار تُعزِّز إيمانَه نفسه. وهذا يعني أنَّ للإشراق عندهم وظيفة نفعيّة، بمعنى أنَّه لا ينفع إلّا مَنْ يكون مؤمناً بدينٍ معيّن؛ غير أنَّ السُّهروورديّ فهم فعل الإشراق بصفته فعلاً تكوينيّاً للعالم، فكائنات العالم كافةً نابعة مِن هذا الإشراق، ولا يقف وراء هذا الإشراق في منظار السُّهروورديّ سوى كرم أو جُوْد الله تعالى، فالجودُ هو منبعُ الوجود، وكما قال شيخ الإشراق: «(...) فلا شيء أشدّ جوداً ممّن هو نور في حقيقةِ نفسه، وهو متجلٍّ وفيّاض لذاته على كلّ قابل، والمَلِكُ الحقّ هو مَنْ له ذاتُ كلّ شيء، وليست ذاته لشيء، وهو نور الأنوار»[١].

إذاً، القابليّة هي المعيار بالنسبة إلى السُّهروورديّ، ولهذه القابليّة معنى مزدوج: إذ تعني أوّلاً الموجودات التي تكوّنت مِن النور بدءاً مِن أعلى المراتب إلى أدناها، وهذه القابليّة عينها تتجلّى في فعَّالية النور في تكوين الموجود القابل وفي مدى انسجام الموجود مع هذه الفعَّاليّة. وهذا أمر غامض مستغلق في فلسفة السُّهروورديّ، فنور الأنوار بصفته مكوِّناً للموجودات، يحدّد مراتبها تبعاً لاستعدادها؛ لكنْ هل هذا الاستعداد يبدأ مع تكوين الموجودات أو هو موجود مسبقاً؟ يُرجّح لحلّ هذه الإشكاليّة أنّه كلّما كان النور المكوِّن أقرب لنور الأنوار ارتفعت درجة الموجود، وكلّما كان النور المكوِّن أبعد انخفضت درجة الموجود؛ كما تعني هذه القابليّة ثانياً قابليّة النوع الإنسانيّ لاستقبال أو تلقّي النور، وهنا نصل إلى فعل مقابل لفعل الإشراق، وأعني به فعل المشاهدة، فإذا كان الإشراق فعلاً تكوينيّاً للوجود، فإنَّ فعل المشاهدة هو فعل معرفيّ يقوم به الإنسان، عقلاً وذوقاً، مِن أجل الدخول في بوابة الإشراق والارتقاء فيها صُعداً. وهنا وضع السهروورديّ قاعدةً إشراقيّة رئيسة: «اعلمْ أنَّ لعينكَ مشاهدةً وشروق شُعاع. وشروق الشُّعاع عليها غير المشاهدة، فإنَّ الشعاع يقع عليها حيث هي، والمشاهدة للشمس لا تكون إلّا مباينةً للبصر على مسافة بعيدة حيث كانت الشمس (...) ولو كان الجفن نوريّاً أو كانت الشمس في القرب مثل الجفن، لزاد الشعاع والمشاهدة أيضاً»[٢].

يتّضح هنا أنَّ فعل الإشراق فعل وجوديّ عام صادر عن نور الأنوار؛ ولكنّه لا يكفي وحده،

١-السهروردي، حكمة الإشراق، ص١٣٤.

٢-م.ن، ص١٣٥.

إذ يحتاج إلى مشاهدة، فوصول النور إلى آلة الإبصار أو العين أمر فيزيائيّ حاصل حتماً، ولكنّه لا يكفي للمشاهدة، فلا بدّ مِن أنْ تقوم العين بوظيفتها الفيزيولوجيّة المنوطة بها، وهنا يتحقّق الإبصار أو تتحقّق المشاهدة. والحقيقة أنَّ السُّهروردي هنا يربط ربطاً محكماً بين النور والعين، وقصده مِن ذلك يرمز إلى العلاقة بين الحكيم الإشراقي ونور الأنوار.

ولا شكَّ أنَّ اللاهوتيين المسيحيين لم يميّزوا هذا التمييز الدقيق بين الإشراق والمشاهدة، فالسُّهروردي انتقل ببراعة كبيرة مِن المستوى الفيزيائي (النور)-الفيزيولوجي (العين) إلى المستوى المعرفيّ (مشاهدة الأنوار الإلهيّة)-الميتافيزيقيّ (الله نور الأنوار)، وكأنّه يسوِّغ نظريّته في الإشراق تسويغاً ماديّاً ومثاليّاً في آن، وهذا ما لا نجده عند اللاهوتيين المسيحيين القروسطيين.

ولقد وضع السُّهروورديّ في موازاة ثنائيّة الإشراق والمشاهدة ثنائيّة أخرى، هي القهر والمحبّة، ووضّحها على النحو الآتي: «النور السافل لا يحيط بالنور العالي، فإنَّ النور العالي يقهره، أمّا ليس لا يشاهده. والأنوار إذا تكثّرت، فللعالي على السَّافل قهر، وللسافل إلى العالي شوق وعشق. فنور الأنوار له قهر بالنسبة إلى ما سواه، ولا يعشق هو غيره، ويعشق هو نفسه؛ لأنَّ كماله ظاهر له، وهو أجمل الأشياء وأكملها، وظهوره لنفسه أشدّ مِن كلّ ظهور لشيء بالقياس إلى غيره ونفسه (...) فانتظم الوجود كلّه مِن المحبّة والقهر»[١].

والحقيقة، أنَّ هذا الكلام يعني أنَّ الوجود يتحقّق بالقهر، وهذا قهر أنطولوجيّ؛ أي تكوينيّ، يتّصل بالوجود بما هو موجود، فما يجعل الوجود موجوداً هو القهر، وهنا تتجلّى العظمة الإلهيّة التي تقهر الموجودات؛ ولكنَّها لا تقهرها إلّا لتجعلها موجودة، فهذا قهر إيجابيّ، وليس قهراً سلبيّاً، إذ يدلّ على التعالي الإلهي والجبروت اللانهائيّ. وهذا اتّجاه واضح عند السُّهروورديّ نحو التوحيد، ولكنَّ نور الأنوار لا يترك الموجودات الإنسانيّة مقهورة؛ بل يتيح لها أنْ ترتفع فوق ما هي عليه بالتحرّر مِن علائقها الماديّة، وبتوجيه عشقها إلى نور الأنوار. ولا ريب في أنَّ السُّهروردي هنا استطاع تأسيس رؤية فلسفيّة صوفيّة متماسكة ذات بناء منطقيّ محكم، لا نجد أي رؤية تضاهيها عند اللاهوتيين المسيحيين الذين لم ينقلوا فكرة الإشراق إلى المستوى الوجوديّ-التكوينيّ؛ أي لم يمتلكوا القدرة على التفكير الأنطولوجيّ.

١- السهروردي، حكمة الإشراق، ص١٣٦-١٣٧.

وركز السُّهروورديّ على أنَّ للإنسان نفساً ناطقةً مستقلّةً عن جسمه، وهي التي تُعَدُّ حقيقته النهائيّة، مؤكّداً أنَّه «قد تطرب النفوس الناطقة طرباً قدسيّاً، فيشرق عليها نور الحقّ الأوّل؛ ولمّا رأيتَ الحديدة الحامية تتشبّه بالنار لمجاورتها وتفعل فعلها، فلا تتعجبْ مِن النَّفْس استشرقت واستنارت واستضاءت بنور الله تعالى، فأطاعتها الأنوار طاعتها للقدّيسين. (...) ويجب على المستبصر أنْ يعتقد بصحّة النبوّات؛ وأنَّ أمثالهم تشير إلى الحقائق كما ورد في المصحف»[١].

وهنا يظهر كلّ الظهور أنَّ السُّهروردي ربط فعل الإشراق بالحقّ الأوّل؛ أي إنَّ الإشراق لله الواحد الأحد، وليس للثالوث، ولا يجوز للمستبصر؛ أي الذي استبصر الأنوار، أنْ يغفل عن الاعتقاد بصحة النبوّات؛ لأنَّه لن يكتمل شروق نور الأنوار عليه ما لم يعتقد بما أخبر به الأنبياء كما هو وارد في القرآن الكريم.

هذا، وقد أسّس السُّهروردي لمدرسة إشراقيّة ذات تأثير كبير متّصل، بلغت ذروتها مع المُلّا صدرا الشيرازيّ الذي تابع ما أسّس له السُّهروورديّ، فجمع بين البرهان والعرفان متّجهاً نحو «نور السماوات والأرض» في أفق وحدانيّة الله تعالى التي رسخّها الدِّين الإسلاميّ.

وعليه، نجد أنَّ الثقافة الإسلاميّة أنتجت مدرسة إشراقيّة ذات أهميّة كبيرة، كان هاجسها الأوحد توكيد أنَّ الإشراق يفضي بالمرء إلى الإيمان بوحدانيّة الله تعالى.

١- السُّهروردي الإشراقيّ، هياكل النور، قدّم له وحقّق نصوصه مع تعليقات: محمّد علي أبو ريّان، المكتبة التجاريّة الكبرى بمصر، ١٩٥٧، ص٨٦-٨٧.

الخاتمة

تبيّن أنَّ نظريّة الإشراق لم تكن نظريّة مسيحيّة الجذور؛ أي لم تنبع مِن المسار التاريخيّ لتطوّر اللاهوت المسيحيّ؛ وإنَّما كانت، أصلاً، متّصلة بمحاولات الفينيقيين لتكوين تبصُّر أوليّ أو بدئيّ فيما يتعلّق بدور العقل في المعرفة، فقاموا على نحو واضح بتشبيه العقل بالشمس، فكما أنَّ الشمس تضيء العالم وتُظهر موجوداته، فيتعرّف الإنسان على مسالكه داخل هذا العالم، فإنَّ العقل يبدّد الجهل ويكشف للإنسان حقائق الأشياء، وبذا يصبح العقل شمس معرفة الوجود؛ أي إنَّه يحقّق إشراقاً كاشفاً للحقيقة، إذ إنَّ تعقُّل المعقولات هو نوع مِن الإضاءة أو الإشراق. وبما أنَّ الفينيقيين كانوا يعتقدون أنَّ الإله ألوموس هو الشمس، فالإشراق الفيزيقيّ نابع منه، وكذلك الإشراق العقليّ.

ولا شكَّ في أنَّ هذه الفكرة كانت قد وصلت إلى الفلاسفة اليونانيين، وقد اطّلع عليها الإمبراطور البيزنطي المرتدّ عن المسيحيّة جوليان بدلالة مؤلَّفه ترنيمة للملك هيليوس، والملك هيليوس في الميثولوجيا اليونانيّة هو إله الشمس، وهذا يعني أنَّ جوليان أعاد إحياء لاهوت الفينيقيين الشمسيّ داخل أفق الثقافة اليونانيّة، وأكّد على أهميّة الفينيقيين بإزاء اليونانيين على المستوى الفلسفيّ.

والحقيقة أنَّ الآباء المسيحيين الأوائل كانوا مدركين تماماً لوجود فلسفة فينيقيّة، وقد تسرّبت آراء الفينيقيين إلى الفكر المسيحيّ عبر فلاسفة مِن أصل فينيقي كتبوا باللغة اليونانيّة، وهنا يمكن ترجيح أنَّ أوغسطينوس بسبب تلقّيه لتعليمه في قرطاج البونية (=الفينيقيّة) كان مطّلعاً على أفكار الفينيقيين في اللاهوت الشمسيّ، وهذا ما أصبح أساساً لنظريّة الإشراق التي قال بها، وكان لها تأثير دائم متّصل في اللاهوت المسيحيّ.

والحقيقة أيضاً، أنَّ متابعة تعاقب أهمّ اللاهوتيين المسيحيين في طرحهم لفكرة الإشراق، تدلّ دلالة كاملة على أنَّهم كانوا متأثرين إلى حدّ بعيد بالأفلاطونيّة المحدثة، ويمكن تأكيد أنَّ لديونيسيوس الأريوباغي دوراً كبيراً في ترسيخ تعاليم الفلسفة الأفلاطونيّة المحدثة في الدِّين المسيحيّ، واضعاً بذلك أسس التصوّف الفلسفيّ، وهذا أفضى إلى انحراف نظريّة الإشراق الإلهيّ مِن طابعها الأفلاطوني المحدث إلى طابع جديد، تحديداً مع جون سكوتس

إيريوجينا الذي بيّن أنَّ الثالوث يُكشف عن طريق الإشراق.

هذا، وقد فهم أنسيلم البرهان الأنطولوجيّ بصفته ضرباً مِن الإشراق، فقوّة العقل عنده أصبح مناطها كلّه إثبات موضوع اعتقاده، ولم يحِد هيو الذي مِن سانت فيكتور عن هذا الطريق، إذ أصبح الفكر الفلسفيّ موظّفاً لصالح الإيمان على نحو نهائيّ.

وفي السياق نفسه، تحوّل بمنهجيّة غريبة إشراق العقل الفعَّال إلى نور الله عند توما الأكوينيّ، ولم يكن لآراء سيغر أيّ تأثير يذكر في اللاهوت المسيحيّ رغم قوله بالحقيقة المزدوجة متأثِّراً بذلك بابن رشد.

وقد استطاع إيكهارت أنْ يستبدل بالإشراق الحبّ الإلهيّ، وأنْ يتجاوز نظريّة الإشراق؛ ولكنَّه بقي داخل أفق الدِّين المسيحيّ، ولم يستطع أنْ يؤسّس لنزعة إنسانيّة شاملة.

غير أنَّ جون دونس سكوت عاد إلى تكوين رؤية قديمة عن الإشراق، وهي أنَّ المعرفة هي منحة إلهيّة.

وهكذا كشف البحث أنَّ نظريّة الإشراق نظريّة دخيلة في الفكر اللاهوتيّ المسيحيّ، وليست نابعة مِن التوتّر الداخليّ لحركيّة تطوّره.

أمّا بالنسبة إلى المدرسة الإشراقيّة التي أسّس لها السُّهروورديّ، فقد قدّمت معرفةً حاسمةً ونهائيّة، وهي أنَّ الإشراق فعل وجوديّ تكوينيّ يشمل الموجودات كلّها بما فيها الإنسان، بما هو عليه؛ أي بوصفه إنساناً، ولا ريب في أنَّ الحكيم الإشراقي، في أيّ عصر أو مصر، سينتهي إلى القول بوحدانيّة الله تعالى، لا إلى غير ذلك، وهذا ما يتّفق تماماً مع ما نصّ عليه القرآن الكريم.

لائحة المصادر والمراجع

١. شهاب الدين السُّهروورديّ، كتاب حكمة الإشراق، تحقيق: هنري كوربان، طهران-باريس، ١٩٧٧.

٢. السُّهروردي الإشراقيّ، هياكل النور، قدّم له وحقّق نصوصه مع تعليقات: محمّد علي أبو ريّان، المكتبة التجاريّة الكبرى بمصر، ١٩٥٧.

٣. شمس الدين الشهرزوريّ، المقدّمة لشمس الدِّين محمّد الشهرزوريّ على كتاب حكمة الإشراق، في: شهاب الدين السُّهروورديّ، كتاب حكمة الإشراق، تحقيق: هنري كوربان، طهران-باريس، ١٩٧٧.

4. ANSELM OF CANTERBURY، Why God Became Man، in: OXFORD WORLD'S CLASSICS ANSELM OF CANTERBURY the major works، Edited with an Introduction، Brain Davies and G.R.Evans، Oxford University Press، 1998.

5. ANSELM OF CANTERBURY، Proslogion، in: OXFORD WORLD'S CLASSICS ANSELM OF CANTERBURY the major works، Edited with an Introduction، Brain Davies and G.R.Evans، Oxford University Press، 1998.

6. Azize، Joseph، The Phoenician Solar Theology: An Investigation into the Phoenician Opinion of the Sun Found in Julian's Hyman to King Helios، Gorgias Press، 2005.

7. Augustine، Soliloquia، trans. Thomas F. Gilligan (Washington، D.C.: The Catholic University of America Press، 2008)، 1.8.15.

8. Augustine، De magistro، 11.38، trans. Robert P. Russell in The Fathers of the Church، vol. 59.(Washington، D.C.: The Catholic University of America Press، 2004).

9. Augustine، De Trinitate12.15.24، trans. Stephen McKenna (Washington، D.C.: The Catholic university of America Press، 2002).

10. ANSELM OF CANTERBURY ،Monologion، in: OXFORD WORLD'S CLASSICS ANSELM OF CANTERBURY the major works، Edited with an Introduction، Brain Davies and G.R.Evans، Oxford University Press، 1998.

11. BAUMGARTEN، ALBERT I.،THE PHOENICIAN HISTORY OF PHILO OF BYBLOS A COMMENTARY، LEIDEN، E. J. BRILL،1981.

12. David luscombe، Dionysius Areopagita (Pseudo-)، ca. 500، in: Dictionary of Gnosis & Western Esotericism، EDITED BY Wouter J. Hanegraaff IN COLLABORATION WITH Antoine FaivreRoelof van den Broek Jean-Pierre Brach، BRILL LEIDEN • BOSTON، 1983.

13. DUNS SCOTUS، man's natural knowledge of god، in: DUN S SCOTU S PHILOSOPHICA L WRITING S A selection edited and translated by ALLAN WOLTER، O.F.M. Professor of Philosophy at the Franciscan Institute St Bonaventure، N. T.، NELSO N 1963.

14. ERIUGENA، PERIPHYSEON (The Division of Nature)، Translation by I.P. Sheldon-Williams Revised by John J. O'Meara، Bellarmin Montréal-Dumbarton Oaks Washington، 1987.

15. ENCYCLOPAEDIC DICTIONARY OF PHOENICIAN CULTUREI HISTORICAL HARACTERS، Edited by ANDREA ERCOLANI and PAOLO XELLA In collaboration with UMBERTO LIVADIOTTI and VALENTINA MELCHIORRI، PEETERS LEUVEN-PARIS-BRISTOL،CT، 2018.

16. JOSEHOWENS ، C.Ss.R، Aristotle and Aquinas، in: The Cambridge Companion to Aquinas، Edited by NORMAN KRETZMANN and ELEONORE STUMP، Cambridge University Press، 1993.

17. Lydia Schumacher، DIVINE ILLUMINATION IN AUGUSTINIAN AND FRANCISCAN THOUGHT، The University of Edinburgh، 2009.

18. MEISTER ECKHART، SERMON TWO (Pf 2، Q 102، QT 58) UBI EST QUI

NATUS EST REX JUDAEORUM? (Matthew 2:2) in: THE COMPLETE MYSTICAL WORKS OF MEISTER ECKHART Translated and Edited by Maurice O'C. Walshe Revised with a Foreword by Bernard McGinn، A Herder 8 Herder Book Tbe Crossroad Publishing Company New York، 2007.

19. MEISTER ECKHART، 15. Of Two Kinds of Certainty of Eternal Life- THE TALKS OF INSTRUCTION، in: THE COMPLETE MYSTICAL WORKS OF MEISTER ECKHART Translated and Edited by Maurice O'C. Walshe Revised with a Foreword by Bernard McGinn، A Herder 8 Herder Book Tbe Crossroad Publishing Company New York، 2007.

20. Martin Heidegger The Phenomenology of Religious Life: 1. INTRODUCTION TO THE PHENOMENOLOGY OF RELIGION 2. AUGUSTINE AND NEO-PLATONISM 3. THE PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS OF MEDIEVAL MYSTICISM، Translated by Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti-Ferencei، Indiana University Press Bloomington and Indianapolis، 2004.

21. Martin Pickavé، Henry of Ghent on Metaphysics، in: A Companion to Henry of Ghent، Edited by Gordon A. Wilson، Brill's Companions to the Christian Tradition A series of handbooks and reference works on the intellectual and religious life of Europe، 500–1700 VOLUME 23، Brill، LEIDEN • BOSTON 2011.

22. Maria Eugenia Aubet، The Phoenicians And The West: Politics، colonies and trade. Translated From The Spanish By Mary Turton، Cambridge University Press، 1993.

23. Paul Rorem، HUGH OF SAINT-VICTOR، Oxford University Press، 2009.

24. Plotinus، The Enneads 2.9.3. 15-. Edited by Lloyd.Gerson.Translated by George Boys -Stones-John M. Dillon-Lloyd p.Gerson-R.H.A. king-Anderew Smith-James Wilberding، Cambridge University Press، 2018.

25. Pseudo-Dionysius Areopagite، The Divine Names and The Mystical Theology. Translated from the Greek with an Introductory Study by John D. Jones، Marquette University Press، Milwaukee Wisconsin، 2011.

26. Pseudo-Dionysius Areopagite، The Mystical Theology، Chapter 2، 1025 A، in: Pseudo-Dionysius Areopagite، The Divine Names and The Mystical Theology. Translated from the Greek with an Introductory Study by John D. Jones، Marquette University Press، Milwaukee Wisconsin، 2011.

27. Scott، John C. (2018) "The Phoenicians and the Formation of the Western World،" Comparative Civilizations Review: Vol. 78 : No. 78 ،pp.2540-. Article 4. Available at: https://scholar-sarchive.byu.edu/ccr/vol78/iss784/

28. Stephen F. Brown- Juan Carlos Flores Historical Dictionary of Medieval Philosophy and Theology، Historical Dictionaries of Religions، Philosophies، and Movements، No. 76. The Scarecrow Press، Inc. Lanham، Maryland • Toronto • Plymouth، UK 2007.

29. Siger of Brabant، Question on the Eternity of the World، in:On the Eternity of the World (De Aeternitate Mundi) St. Thomas Aquinas Siger of Brabant St. Bonaventure، Second Edition. Translated from the Latin With Introductions by Cyril Vollert، S.J.، S.T.D. Professor of Theology St. Mary's College- Lottie H. Kendzierski، Ph.D. Professor of Philosophy Marquette University- Paul M. Byrne، L.S.M.، Ph.D. Assistant Professor of Philosophy Marquette University- Marquette University Milwaukee، WI U.S.A، The Marquette University Press، 1984.

30. THOMAS AQUINAS، The Power of God، Translated by RICHARD J. REGAN، Oxford University Press، 2012.

31. Thomas Aquinas، Summa Theologica، Christian Classics، 1981.

مصير التيّار الأرسطي في القرون الوسطى

أ.د. شرف الدين عبد الحميد أمين أحمد [١]

مقدّمة

بدايةً لمْ يكنْ التيّار الأرسطيُ تيّارًا مُرَحبًا بهِ مِن قِبَلِ اللاهوتِ الكنسي في العصر الوسيط المسيحي، بل كانت الأفلاطونيّة، والأفلاطونيّة المحدثة، المستمدّة مِن فيلسوف الإسكندريّة أفلوطين«Πλωτινος 203 -270»، وبروفيريوس «Προφυριος 233-309» ويامبليخوس «Ἰάμβλιχος 245- 325»، وبروكلوس «Προκλος 412-485»، هي الأوفرُ حظًا في التأثير الكبير الذي تركته فلسفةُ القدّيس **أوغسطين** «Αυγουστινος 325 -430» على رُوح الغرب المسيحي؛ وذلك مرجعه إلى عالم الرُوح الذي يسود فلسفة أفلاطون وأفلوطين. وكان على الأرسطيّة وتيّارها أنْ يجدا السبيلَ للنفاذ إلى التأثير في روح العصر الوسيط المسيحي.

كانت مؤلّفاتُ أرسطو إبَّان الألفيّة الأولى مجهولةً تقريبًا في أوروبا الغربيّة (فيما عدا بعض كتب المنطق). ولقد تغيّر ذلك كلّه في القرن الثاني عشر (إذ دخلت كتب أرسطو في الفيزيقا والميتافيزيقا والسياسة والأخلاق) عندما أخذ العلماءُ العربُ مؤلّفات أرسطو إلى المغرب ثمّ إسبانيا، ومِن جبال الألب عبرتْ إلى أوروبا.

ورغم أنَّ ترجمةَ بعض مؤلّفات أرسطو إلى اللاتينيّة بدأت مع بوئثيوس «Βοήθιος، ٤٨٠-٥٢٥»، الذي استطاع أنْ يغيّر محور التفكير المسيحي مِن الأفلاطونيّة إلى الأرسطيّة، ممهّدًا بذلك إلى ظهور الفلسفة المدرسيّة «Scholasticism» بمعناها الاصطلاحي، إلّا أنَّ الفكر المسيحي ظلّ متردّدًا في قبول الأرسطيّة (فيما عدا المنطق) والسماح لها بالدخول إلى مدارسه ورهبانيّاته وجامعاته؛ ففي عام ١٢١٠، وفي مَجْمَع كنسي أقيم في باريس، تمّ تحريم قراءة كتب أرسطو الطبيعيّة، وكذلك الشروحات على أرسطو. وفي سنة ١٢١٥ أمر

١- أستاذ الفلسفة اليونانيّة، جامعة سوهاج، كليّة الآداب، قسم الفلسفة، مصر.

روبير دي كورسون، وهو مندوب بابويّ، بتدريس منطق أرسطو في كليّة الفنون في باريس، ولكنَّه حظرَ درسَ الطبيعةِ وما بعد الطبيعة الأرسطيين. وفي سنة ١٢٣١، أعاد البابا **جريجوار التاسع** تثبيتَ الحظر الذي أُقرَّ في مَجْمَع سنة ١٢١٠- مضيفًا إليه قرارًا مهمًّا تخضع بمقتضاه طبيعيّاتُ أرسطو لفحصٍ تقوم به «لجنةٌ خاصّة»، و.. «يُطَهّرُ مِن أخطائه».

رغم كلّ ذلك، فإنَّ أبوابَ اللاهوتِ قد انفتحت على الفلسفة الأرسطيّة. في حوالي عام ١٢٣٠ اكتشفتْ أوروبا المسيحيّة الفكر الأرسطي الخالص عن طريق ترجمات تفاسير ابن رشد إلى اللاتينيّة. وبالفعل لم تتوانَ الفلسفةُ الأرسطيّةُ عن الدخول مِن أبواب اللاهوت الكنسي في العصر الوسيط المسيحي لتصبحَ المُعَبِّرَ الرسميَ عن فكر الكنيسة الكاثوليكيّة، على يد القس الدومينيكاني **ألبرت الكبير** «Albert The Great، 1206- 1280» وتلميذه القدّيس **توما الأكويني** «St. Thomas Aquinas، 1225 -1274». وهكذا ظلّ أرسطو الشخصيّةَ المسيطرةَ في الفلسفة والعلم والحياة العقليّة في العصر الوسيط لعدّة قرون.

لكنَّ المدهش هو أنَّ أرسطو الحقيقي لمْ يدخلْ مِن أبواب اللاهوت المسيحي، بل إنَّ أرسطو الذي عرفته أوروبا المسيحيّة، في البداية، وقبل أنْ تتعرّف عليه في نصوصه اليونانيّة الأصليّة، هو أرسطو الذي ترجمه العرب؛ أرسطو المتمسّح في مسوح الأفلاطونيّة المحدثة، حيث كانت الترجماتُ العربيّة لكتب أرسطو كثيراً منها منقولاً عن ترجمات سريانيّة، لا عن اليونانيّة مباشرة، وهذه الكتب تُرجمت بدورها مِن العربيّة إلى اللاتينيّة.

لكنَّ أرسطو لمْ يدخلْ وحده، بل دخلت معه جماعةً كاملةً مِن الشرّاح العرب. والأصحّ أنْ يُقال إنَّ هؤلاء الشرّاح العرب هم الذين كانوا قد أدخلوا إلى الغرب فلسفة أرسطو ممزوجة أحيانًا بميول تنقضها.

أنا هنا لا أودُّ أنْ أعطي القارئَ مجرّدَ عرضٍ تاريخي، بل أودُّ أنْ أوقظَ فيه رُوحَ التفلسف بالإفادة مِن ذلك الجهد الذي حاولَ أنْ يوفّقَ بين أرسطو/ العقل، وبين الكتاب المقدّس/ الوحي؛ بين المنطق واللاهوت. إنَّ هذا الموضوع -وهنا تبدو أهميّتُه جليّةً- لمْ يفقدْ جديّته حتّى عصرنا الراهن. **إنَّه يمكن لفلسفةٍ ما** -على حدّ تعبير **إتين جلسون** «Etienne Gilson»- **أنْ تستلهم الوحيَ وأنْ تكونَ مع ذلك فلسفةً حقيقيّة. وكلُّ مفكّر يجد في ترسانة أرسطو...**

كلّ العبارات والجمل التي يحتاج إليها لكي يبرّر موقفه الخاصّ[١]. وهكذا تكوّن التيّار الأرسطي في العصر الوسيط المسيحي.

والسؤالُ الرئيسُ الذي يمثّل إشكاليةَ أطروحتنا هو: متى نشأ التيّار الأرسطي، وكيف كان مسيرُهُ وإلى أيّ مآلٍ آلَ إليه مصيرُهُ في القرون الوسطى المسيحيّة؟ وماذا أخذ هذا التيّار- عن طريق التأويل- مِن نصّ أرسطو وماذا ترك؟ وذلك مِن خلال **منهج تأويلي نقدي**، يحاولُ بيانَ كيف قامَ التيّار الأرسطي المسيحي بتأويل النصّ المقدّس ليتّفقَ مع النصّ الأرسطي (أو المنسوب إليه)، والعكس صحيحٌ أيضًا؛ أي كيف أوَّل هذا التيّار النصَّ الأرسطيَّ لينسجمَ مع العقائد المقدّسة؟.

ولأنَّ بحثًا محدودًا كهذا لا يمكنه استيعابَ جميع القضايا المطروحة، ولا جميع الفلاسفة، فلا مناصَ مِن اختيار أهمّ القضايا وأهمّ الفلاسفة؛ لذلك سوف أتناولُ أربع قضايا رئيسة دالّة، أفحصُ مِن خلالها تأويلات مذاهبَ وفلسفاتِ أشهرَ ممثّلي التيّار الأرسطي في العصر الوسيط المسيحي. ويمكن أنْ يعطينا مجموعُ هذه القضايا الأربع مقاربةً معرفيّةً لنشأة، ومسير، ومصير التيّار الأرسطي في العصر الوسيط المسيحي: الأولى: **المنطق** Logica. الثانية: **الميتافيزيقا** Metaphysica. الثالثة: **الأخلاق** Ethica. الرابعة: **السياسة** Politica. وعليه، أقسّمُ البحثَ إلى المحاور الأربعة الآتية:

١. المنطق: الكليّات والثالوث الأقدس.

٢. الميتافيزيقيا: وجود الله واللاهوت العقلي.

٢. الأخلاق: المعايير العقليّة والمبادئ المسيحيّة.

٤. السياسة: الدولة والبابا.

ثمّ أختمُ بخلاصة نقديّة، أدوّنُ فيها أهمَّ النتائج العامّة للبحث، تعقبها قائمةُ المصادر والمراجع.

١- إتين جلسون: روح الفلسفة المسيحيّة في العصر الوسيط، ترجمة وتعليق: د. إمام عبد الفتّاح إمام، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة،٢٠١١م، ص٤٤٧.

أوّلًا: المنطق (Logica)

تمهيد: مسألة الكليّات والثالوث الأقدس

بدأَ التيّار الأرسطيُ، في العصر الوسيط المسيحي، بدايةً مِن موضوع المنطق. وكانت **مسألة الكليّات** هي أولى وأهمّ المسائل التي دار حولها جدلٌ محتدمٌ استمرّ طيلة هذا العصر ولم ينته بنهايته. ولقد استخدم فلاسفةُ هذا العصر، بشكل عام، في تأويلاتهم الجدليّة، مصطلحين رئيسين، وهما:

١. **الكليّات**: universalia (المفرد: universale) مصطلح يدلّ على تصوّرات كليّة؛ أي أجناس مثل حيوان، أو على أنواع مثل حصان وإنسان إلخ.

٢. **الجزئيّات:** particularia (المفرد: psrticalare) مصطلح يدلّ على أشياء جزئيّة، مثل هذا الحصان، وسقراط إلخ.

رأى **أفلاطون** أنَّ المُثل (الكليّات) تتمتّع بأعلى صور الوجود وأكثرها حقيقيّة، لذا فهي توجد مستقلّةً عن إدراكنا وعن وجود ظواهر حسيّة لها أو عدم وجود ذلك. وغالبًا ما كانت توصف هذه الواقعيّة المتطرّفة، في القرون الوسطى، بتعبير universalia ante res؛ أي: الكليّات موجودةٌ قبل الأشياء.

وذهب **أرسطو** إلى أنَّ الصُور (الكليّات) موجودةٌ في الأشياء الجزئيّة particularia ولا تُوجد مستقلّةً عن الأشياء؛ أي، وفقًا لأرسطو، لا وجود لكليّ «العدالة» مستقلٌ عن وجود شخصٍ عادل أو مجتمع عادل. وجرتِ العادةُ على وصف هذا الموقف، في العصور الوسطى، بتعبير هو universalia in rebus؛ أي: الكليّات في الأشياء.

وهناك اتّجاه ثالث يقول إنَّ الكليّات (مثل العدالة) غير موجودة في الأشياء ولا هي مستقلّة عن الأشياء، لكنَّها مجرّد أسماء تستعمل لأسباب عمليّة للإشارة إلى أشياء متشابهة. فبدلاً مِن وضع قائمة بأسماء جميع الخيول نتكلّم على «الحصان»؛ أي إنَّنا نستخدم اسمًا عامًا مشتركًا أو كليًّا. وقد تميّز المذهب الاسمي nominalism بالتعبير universalia post res؛ أي: الكليّات توجدُ بعد الأشياء. وهذا يعني أنَّنا نتعلّم، أوّل ما نتعلّم، عن الأشياء

الجزئيّة، ثمّ نضع أسماءَ مشتركةً (كليّات)، متى كان ما نقوم به ذا قيمةٍ عمليّة[١].

سوف نعرض لأهمِّ فلاسفة التيّار الأرسطي في العصر الوسيط المسيحي، وموقفهم إزاء مشكلة الكليّات، وانعكاس ذلك على المشكلات اللاهوتيّة، خاصّةً سرَ الثالوث الأقدس: بوئثيوس، روسلان، أبيلارد، توما الأكويني، وليم أوف أوكام. ولنبدأ ببوئثيوس:

١. بوئثيوس: الكليّات ألفاظ

أ. أسئلة بورفوريوس الثلاثة

الموضوع الكلاسيكي «locus classicus» لمناقشات القرون الوسطى لمشكلة الكليّات هو تعليق بوئثيوس على **إيساغوجي** Isagoge بورفوريوس=فرفوريوس، ٢٣٣-٣٠٩ Προφυριος، أو **المدخل إلى مقولات أرسطو**[٢]. حيث وضع بورفوريوس مشكلةَ الكليّات، في صورة بسيطة، في كتابه «إيساغوجي»، الذي يشرح الألفاظ الخمسة: الجنس (حيوان)، والنوع (إنسان)، والفصل (عاقل)، والخاصّة (ضاحك)، والعرض العام (ماشٍ). فعرِف اللاتينيّون ذلك عن طريق ترجمة بوئثيوس لإيساغوجي[٣]. وقد لخّص بورفوريوس المشكلة في ثلاثة أسئلة[٤]:

(أ) هل للأجناس (حيوان) والأنواع (إنسان وفرس) وجود في الأعيان (الخارج) أم أنَّ وجودها ليس إلّا مجرّد تصوّرات في الأذهان (أفكار مجرّدة)؟.

(ب) إذا كان لها وجود في الخارج، فهل هذا الوجود جسمي (مادّي) أم لا جسمي (غير

١- غُنار سكيربك ونِلز غيلجي: تاريخ الفكر الغربي مِن اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ترجمة د. حيدر حاج إسماعيل، مراجعة د. نجوى نصر، المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت، ٢٠١٢م، ص٢٧٠-٢٧١.

2- William of Ockham: Ockham's Theory of Terms Part. 1 of the Summa Logicae ، Translated and introduced by Michael J. Loux، University of Notre Dame press، Notre Dame، London، 1974، P. 79.

3- Boethius: From His Second Commentary on Porphyry's Isagoge. In Paul V. Spade (trans. ed.): Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals Porphyry، Boethius، Abelard، Duns Scotus، Ockham، Hckett Publishing Company، Inc. Indianapolis/Cambridge،1994، P.p. 20- 25.

4- Porphyry: Isagoge، 2. In Paul V. Spade (trans. ed.): Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals Porphyry، Boethius، Abelard، Duns Scotus، Ockham، Hckett Publishing Company، Inc. Indianapolis/ Cambridge، 1994، P.p. 1 -19.

مادّي)؟.

(ج) إذا كانت توجد في الخارج، فعلى أيٍّ نحو يكون هذا الوجود: هل توجد وحدها مفارقةً (منفصلة)، أو لا وجود لها إلّا في المحسوسات (توجد متّصلة بالأشياء)[١].

لقد دارتِ المناقشاتُ حول دَينِ بوئثيوس (Boethius 525- 480)، ومصادره، وولاءاته الفلسفيّة النهائيّة. بالنسبة للبعض فهو أوغسطيني، وبالنسبة لآخرين مسيحي يكيّف أفلاطونيّته مع المسيحيّة؛ وبالنسبة لفريق ثالث هو أفلاطوني إسكندري، رواقي[٢]. ولكنّي أتحدّث عنه هنا بوصفه **البداية الحقيقيّة للتيّار الأرسطي المنطقي في العصر الوسيط المسيحي**.

ب. بداية التيّار الأرسطي: نقل مؤلّفات أرسطو المنطقيّة

كرَّسَ بوئثيوس طاقتَه الفكريّةَ لمشروعٍ كبيرٍ للترجمةِ والتعليقِ الفلسفي. كانت خطّتُه طموحةَ لترجمة أعمال أفلاطون وأرسطو، قائلاً: «هذه هي المهمّةَ التي سأكرّس لها نفسي بقدر ما يسمح لي الأجل والفراغ». لكنْ ما أنجزه بوئثيوس كان أقلّ بكثير مِن هذه الخطّة الطموحة جدًا، ولكنْ يكاد يكون مِن المؤكّد أنَّ بوئثيوس ترجمَ جميعَ أعمالِ أرسطو المنطقيّة[٣]. ولقد ظلّت ترجمات بوئثيوس لأرسطو قريبة مِن اليونانيّة، بقدر ما تسمح به اللغة اللاتينيّة، وأحيانًا أقرب قليلاً[٤]. وهي: في المقولات Categories، في التأويل Peri Hermeneias، في التحليلات الأولى Prior Analytics، في المواضع الجدليّة Topics، في المغالطات السفسطائيّة De sophisticis elenchis. وشرح كتاب الجدل لشيشرون Cicero's Topica. كما نقل إيساغوجي لفرفريوس Porphyry's Isagoge. وظلّت هذه الترجمات حتّى القرن الثاني عشر، عندما ظهرتْ نصوصٌ جديدةٌ وتمّ عملُ ترجمات جديدة

١- فورفوريوس: إيساغوجي، نقل أبو عثمان الدمشقي، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة، ١٩٥٢م، ص٦٧.

2- Eileen Sweeney: Logic، theology، and poetry in Boethius، Abelard، and Alan of Lilsle: words in the absence of things، Oxford University Press، New York، 2006، P. 7.

3- John Marenbon: Boethius، Oxford University Press، New York، 2003، P. 18 .

4- Sten Ebbesen: The Aristotelian commentator، In the Cambridge Companion to Boethius، Edited by. John Marenbon، Cambridge The University Press، New York، 2009، P. 38 .

للنصوص القديمة[١]. ولم يكتبْ بوئثيوس أطروحاتٍ منفصلةً عن فلسفة اللغة، أو الإدراك، أو الميتافيزيقيا، بدلاً مِن ذلك كتب تعليقات على المنطق الأرسطي[٢]. ومِن خلال ذلك فَحَصَ بوئثيوس مشكلةَ الكليّات:

ت. الانتصار لأرسطو

انتصرَ بوئثيوس لأرسطو ورفض- في تعليقه على إيساغوجي بورفوريوس- وجهةَ النظرِ الأفلاطونيّة القائلةِ بأنَّ الأجناس والأنواع تتوافق مع المُثُل، قائلاً، بدلاً مِن ذلك، إنَّ المصطلحاتِ والأشياءَ لا تتوافق تمامًا[٣]. وللإجابة عن أسئلة بورفوريوس الثلاثة تبنّى موقف أرسطو: اعتقد بوئثيوس أنَّ الكليّات توجد في الأجسام، وليست منفصلة عنها، ومع ذلك يمكننا تجريدها مِن الأجسام بأذهاننا. فيما يتعلّق بما إذا كانت هذه الكليّات ماديّة أو غير ماديّة، يجادل بوئثيوس بأنَّ الجنس والأنواع موجودة في الجسم. أخيراً، فيما إذا كانت الكليّات في أشياء عاقلة أو منفصلة عنها، فإنَّ الجواب هو كلاهما؛ بقدر ما توجد في الأفراد، فإنَّها مفردات، ولكنْ عندما يتمّ التفكير فيها، فهي كليّات[٤]. وعلى ذلك؛ فالكليّات مجرّد ألفاظ، وتجريدات عقليّة.

ث. الكليّات والثالوث

شكلتْ كتاباتُ بوئثيوس اللاهوتيّة، أو الكتابات المقدّسة Opuscula sacra ثروةً مِن غنى الأفكار للعصور الوسطى[٥]. وقد قرأت وشرحت على نطاق واسع وصولاً إلى القرن الثاني عشر. والصلة وثيقة بين الكتابات اللاهوتيّة وبين النصوص الجدليّة (المنطقيّة) فقد

1- John Patric Casey: Boethius's Translations of Aristotelian Logical Texts، In A Companion to Boethius in the Middle Ages، Edited byNoel Harold Kaylor، Jr. Philip Edward Phillips، Brill، Leiden، Boston، 2012، P. 201 .

2- Margaret Cameron: Boethius on utterances، understanding and reality، In the Cambridge Companion to Boethius ،P. 85 .

3- Boethius: Comm. Is 86A. In Eileen Sweeney: Logic، theology، and poetry، P. 10.

4- John Patric Casey: Boethius's Translations of Aristotelian Logical Texts، P. 207 .

5- Christophe Erismann: The medieval fortunes of the Opuscula sacra. In the Cambridge Companion to Boethius، P. 173.

ألّف في الثالوث الأقدس De Trinitate كتابًا عنوانه الكامل، وفقًا لبعض المخطوطات، يدلّ على محتواه: «Trinitas used deus ac non tres dii»؛ أي: «الثالوث هو إلهٌ واحدٌ وليس ثلاثةَ آلهة[١]».

ج. أثر بوئثيوس

لقد وضع بوئثيوس حجرَ أساس التيّار الأرسطي في العصر الوسيط المسيحي، وحدّدتْ كتاباتُه المشكلات التي ستُلهم أجيالاً مِن الفلاسفة، وأشارَ إلى عديد مِن الحلول، التي سيقدّمها الفلاسفةُ اللاحقون[٢]؛ إذ سرعان ما تمّ تحدّي نظريّة بوئثيوس عن الكليّات، وقام الجدليّون ذوو الميول الاسميّة والواقعيّة بتقديم حلول جديدة للمشكلة[٣]. وهذا ما سوف نواصل فحصه:

٢. روسلان: الكليّات مؤشِّرات صوتيّة

يستمرّ التيّار الأرسطي، المتمسّك بمنطق أرسطو، في التطوّر عند روسيلينوس **Roscellinus** (**١٠٥٠-١١٢٥** أو روسلان الكومبيني Roscelin de Compiegne). وهو أوّل فيلسوف يمكن اعتباره إسكولائيًّا بالمعنى الدقيق[٤]. وهو فرنسي جدلي، كان أوّل قائل بمذهب الاسميّة، علَّمَ في عدّة مدن، وخرَّج تلاميذَ كثيرين أشهرهم **أبيلارد**. ولكنْ لمْ يبقْ لنا منه سوى نصوص قليلة، وردتْ في كتب معارضيه، أنسيلم، وأبيلارد، وجون أوف سالسبوري.

أ. مذهبه الاسمي

وصل روسلان إلى الاسميّة مِن طريقين: أحدهما: قول بوئثيوس إنَّ المقولات منصبّةٌ

1- David Bradshaw: The Opuscula sacra: Boethius and theology، In the Cambridge Companion to Boethius، P. 106.

2- Andrew Arlig: The metaphysics of individuals in the Opuscula sacra، In the Cambridge Companion to Boethius، Edited by. John Marenbon، Cambridge The University Press، New York، 2009، P. 151.

3- Margaret Cameron: Boethius on utterances، understanding and reality، P. 97 .

٤- برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربيّة، الكتاب الثاني، الفلسفة الكاثوليكيّة، ترجمة: د. زكي نجيب محمود، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٢م، ص٢٠٤.

على الألفاظ، لا على الأشياء أنفسها، والآخر: نقد أرسطو للمثل الأفلاطونيّة[١]، فنتج له أنَّ الجزئي هو الموجود، وأنَّه في وجوده غير متجزّئ، فكلّ تحليل أو تمييز ملاشاةٌ له بما هو جزئي، فما تمييزنا الجنس والنوع والجوهر والعرض وما إلى ذلك، إلّا تمييزٌ لفظي يقتضيه الكلامُ الإنساني؛ فالكليّات أصوات أو ألفاظ أو أسماء فحسب.

إذًا الكليّات مجرّد معانٍ لأصوات خارجة مع النفس Flatus Vocis «نفخة صوت»، أو مؤشّرات صوتيّة، أو مجرّد أسماء.

ب. الكليّات والثالوث

طبّق روسلان فكرته الجدليّة هذه على الثالوث الأقدس، واستخلص أنَّ جميع النتائج التي تترتّب على رأي بوئثيوس القائل إنَّ لفظ الشخص يشير إلى جوهر معقول، ومِن ثَمَّ يكون في الله مِن الجواهر بقدر ما فيه مِن الأشخاص؛ فالأب والابن موجودان متمايزان؛ والأشخاص الثلاثة متفارقون تفارق ثلاثة مِن الملائكة؛ وإنْ وجدت وحدة بينهم، فإنَّما وحدة إرادة وقدرة[٢]؛ فأدانه مجمع سواسن عام (١٠٩٢) لاتّهامه بالقول بثلاثة آلهة[٣].

وسوف يتبع أبيلارد روسلان، مضيفًا إلى مذهبه الاسمي زيادةً تفصيليةً مهمّة:

٣. بيير أبيلارد: الكليّات معاني الألفاظ

أبيلارد **Abailardus (١٠٧٩-١١٤٢)** فرنسي، جدلي، درس اللاهوت وتأثّر بالاسميّة. ومِن كتبه تعليقات على بورفوريوس، نعم ولا، وغيرها مِن الكتب. وقد أدان آراءَه اللاهوتيّةَ مجمعان كنسيّان في سواسن (١١٢١) وفي سانس (١١٤١).

أ. الكلمات والأشياء

عندما يأتي أبيلارد إلى الأسئلة الشهيرة عن الكليّات التي طرحها بورفوريوس، فإنَّه يقوم

١- أرسطو: الميتافيزيقا، الكتاب الأوّل، المقالة الأولى، فصل ٩، ٩٩٠ب- ٩٩٢أ، ترجمة: إمام عبد الفتّاح إمام، ضمن كتابه: مدخل إلى الميتافيزيقا، نهضة مصر، القاهرة، الطبعة الرابعة، ٢٠١٤م، ص٢٨٥، ٢٨٩.

٢- إميل برهييه: تاريخ الفلسفة، الجزء الثالث، العصر الوسيط والنهضة، الطبعة الثانية، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٨م، ص٥٩.

٣- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبيّة في العصر الوسيط، الهيئة العامّة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٧م، ص٧٥.

بإضافات تزيد الفجوةَ بين الكلمات والأشياء، تلك الفجوة التي لاحظها بوئثيوس مِن قبل. إنَّ الكليّات ليست أشياء تتوافق معها الكلمات، وأنَّ هناك عدم تماثل asymmetry بين الكلمات والأشياء[١]. يقول أبيلارد في عبارة مشهورة: «الشيء لا يحمل على نفسه Res de non praedicatur». ومعنى هذا أنَّه لا يمكن للكليّات أنْ تكون أصواتًا (voces) كما قال روسلان؛ لأنَّنا لا نحمل شيئًا إنَّما نحمل لفظًا، وهو بهذا القول مِن فريق الاسميين. لكنَّه يعارض روسلان حين يذكر أنَّ مجرّد الصوت هو في ذاته شيء؛ فنحن حين نقول عن محمول القضيّة إنَّه لفظة، فلسنا نريد بذلك الحادثة الجسديّة التي تحدث عند نطقها، بل نريد اللفظة باعتبارها معنى، وهو هنا يستند إلى أرسطو، ويقول إنَّ الأشياء يشبه بعضُها بعضًا. وهذه المشابهات بين الأشياء هي التي تصدر عنها الكليّات. هكذا تُظهر نظريّة «السبب المشترك causa communis» تشابهات لا يمكن إنكارها؛ فنقطة الشبه بين شيئين شبيهين، ليست هي في ذاتها شيئًا، (non-res)، وتلك هي غلطة المذهب الواقعي. ثمّ يهاجم الواقعيّة بما هو أشدّ مِن ذلك، مثال ذلك قوله إنَّ المدركات العامّة ليست تدلّ على طبائع الأشياء («إنسان» ماهية سقراط وأفلاطون، ليس جوهرًا essence بل طريقة للوجود فقط[٢])، أو إنمَّا هي صور ذهنيّة لأشياء كثيرة اختلط بعضها ببعض. ومع ذلك كلّه، فهو لا ينكر المُثُل الأفلاطونيّة إنكارًا تامًّا: فهي موجودة في العقل الإلهي نماذجَ للخلق، وهي في حقيقة أمرها مدركات الله العقليّة. وآراؤه دليل على قدرة عظيمة، وأحدث المناقشات في موضوع الكليّات، لم تزد على ذلك كثيراً [٣].

ب. إنكار أقنوميّة الثالوث

أوصل مذهب أبيلارد في الكليّات إلى نتائج أخذها عليه المتشدّدون مِن اللاهوتيين، فأدانوا تأويله لأقانيم الثالوث بأنَّها الاتّحاد بين القدرة، والحكمة، والخير. ولهذا كان تصوّره للمسيح أقرب إلى تصوّر اللوجوس منه إلى تصوّر المسيح المصلوب. ومِن هنا نراه ينكر

1- Abailardus، Glossae super Porphyrium،8. 1216-. In Eileen Sweeney: Logic، theology، and poetry، P. 67.

2- Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri: Logic of Abelard، D. Reidel Publishing Company، Dordrecht، Holland، 1969، P. 47- 48.

٣- برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربيّة، الكتاب الثاني، ص٣٠٨.

أقنوميّة الابن والروح القدس[١]. وهو ما سوف يخالفه القدّيس توما الأكويني:

٤. توما الأكويني: الكليّات تجريدات تشير إلى وقائع موجودة

أ. الواقعيّة المعتدلة

يتّخذ القدّيس توما الأكويني «St. Thomas Aquinas، ١٢٢٥-١٢٧٤»، في مشكلة الكليّات، الموقف نفسه الذي وقفه أرسطو، وهو أنَّ الكليّات لا وجود لها خارج الروح، لكنَّ العقل حين يعقل الكليّات، فهو يعقل أشياء موجودة خارج الروح[٢]. وقد قال أرسطو: «كما أنَّ في كلّ طبيعة شيئًا به تنفعل، وشيئًا به تفعل، كذلك في النفس أيضًا»؛ لأنَّ الطبيعة التي يعرض لها التجرّد لا توجد إلّا في الأفراد، وأمّا التجرد وما يلحقه مِن معنى الكليّة، فهما مِن العقل وفي العقل[٣]. وسوف يأتي وليم أوف أوكام مِن بعد الأكويني، ويعود إلى رأي أبيلارد مطوّرًا إياه؛ ليصلَ التيّار الأرسطي- المعني بالمنطق- إلى غاية تطوّره:

٥. وليم أوف أوكام: الكليّات أسماء

لُقّبَ وليم أوف أوكام **William of Ockham** (١٣٤٧-١٢٨٥)، منذ عصره، بمبتدع الاسميّة «Inceptor Scholae Nominalium». وكانت اسميّتُه قائمةً على أداةٍ منهجيّةٍ استمدّ أصولَها مِن أرسطو؛ تمثّلت في مبدأ **الاقتصاد في الأفكار**، وانتهتْ هذه الاسميّة باعتبارها الكليّات أسماءَ، وفصلتْ بين الدين والمنطق.

أ. مبدأ الاقتصاد في الأفكار

أخذ أوكام بالمبدأ نفسه الذي قال به أرسطو: «nunquam ponenda est pluralitas sine necessitate»؛ أي: لا يجب التكثير مِن الأشياء دون ضرورة[٤]، أو ما عُرف باسم شفرة، أو موسى، أو نصل أوكام «Ockams Razor».

ويقوم المبدأ على اعتبارات ثلاثة ذات معنى متقارب: ١. لا ينبغي افتراض الكثرة إلّا

١- د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الأوّل، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤م، ص٩١.

٢- برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربيّة، الكتاب الثاني، ص٢٣٧.

٣- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبيّة في العصر الوسيط، ص١٥٥.

٤- إميل برهييه: تاريخ الفلسفة، الجزء الثالث، العصر الوسيط والنهضة، ص٢٤١.

عند الضرورة. ٢. ما يمكن إنجازه بقليل مِن الفروض يكون مِن العبث إنجازه بالكثير منها. ٣. لا ينبغي الإكثار مِن الكيانات دون ضرورة تبرّر ذلك.

ب. أسوأ خطأ في الفلسفة

لقد اعتبر أوكام أنَّ الرأي القائل بأنَّ الكليّات أشياء حقيقيّة، بخلاف الأسماء، أسوأ خطأ في تاريخ الفلسفة «pessimus error in philosophia»[١]، قال في شرحه على كتاب التأويل لأرسطو: «فأنا أعتبره سخيفًا ومدمِّرًا لفلسفة أرسطو بأكملها، ومدمّرًا لكلّ المعرفة وكلّ الحقيقة والعقل، وهو أسوأ خطأ في الفلسفة»[٢].

وإذا كانت هناك أنواع وأجناس، مثل الإنسان أو الحيوان، فما هي؟ كما سأل بورفوريوس: هل هي موجودة بمفردها هناك في العالم أم أنَّها مجرّد مخلوقات ذهنيّة؟ فإنَّ إجابة أوكام لا لبس فيها: «Quod Universale Non Sit Aliqua Res Extra Animam»؛ **أي: ليست الكليّات شيئًا خارج العقل**[٣]؛ **لأنَّه يمكن إثبات عدم وجود جوهر كليّ خارج العقل. في المقام الأوّل، في الواقع، لا توجد كليّات مفردة وواحدة في العدد؛** لأنَّه إذا قيل إنَّ الأمر كذلك، فسيتبع ذلك أنَّ سقراط كان شيئًا كليًّا، لأنَّه لا يوجد سبب يجعل شيئًا فردًا شيئًا كليًّا. لذلك لا توجد مادّة معيّنة هي شيء كلّي، بل كلّ مادّة هي واحدة ومفردة في العدد[٤].

إذًا، الكليّات ليست أشياء أخرى غير الأسماء[٥]. وعليه، إنَّ الأنواع والأجناس هي

1- Guillelmi De Ockham: Expositio in librum peri hermenias Arostotelis 8، 15، In Opera Philosophica Vol. 02، Summa Logicae، Ediderunt Angelus Gambatese et Stephanus Brown، Editiones Instituti Franciscani، UniversitatisS.Bonaventurae، 1978، P. 363.

2- reputo omnino absurdam et destruentem totam philosophiam Aristotelis et omnem scientiam et omnem veritatem et rationem، et quod est pessimus error in philosophia.

3- William of Ockham: Ockham's Theory of Terms Part. 1 of the Summa Logicae ، Translated and introduced by Michael J. Loux، University of Notre Dame press، Notre Dame، London، 1974، P. 79.

4- Guillelmi De Ockham: Opera Philosophica Vol. 01، Summa Logicae، Pars I CAP. 15، Ediderunt | Philotheus Boehner، O.F.M. Gedeongal، O.F.M. Stephanus Brown، Franciscan Institute، 1974، P. 50.

5- Guillelmi De Ockham: Expositio in librum peri hermenias Arostotelis، Oph II، 363.In Marilyn McCord Adams William Ockham Vol.1، University of Notre Dame press، Notre Dame، Indiana،

مفاهيم. وهذا يعني أنَّها ليست سوى علامات طبيعيّة «natural signs» في العقل، ولا ترقى هذه المفاهيم إلى صفة وجوديّة حقيقيّة، ولكنْ إلى سمة دلاليّة: المفهوم الكلّي هو مجرّد حدث عقلي فردي يشير إلى العديد مِن الأشياء الفرديّة الأخرى[١].

ت. الكليّات واللاهوت

يقتضي هذا الموقف الأوكامي، على ما يبدو، الحدّ مِن قدرة العقل الإنساني على بناء «لاهوت طبيعي»، وقد وصل الأمر بأوكام إلى القول: «لا يمكن التيقّن مِن معرفة أنَّ الله موجود»[٢].

٦. خلاصة نقديّة للتيّار الأرسطي المنطقي

لقد بدأ التيّار الأرسطي بدايةً منطقيّةً، وعني بدراسة مشكلة الكليّات، وهي مشكلة منطقيّة ذات جنبة ميتافيزيقيّة؛ حيث كان للمشكلة أثرٌ كبير على اللاهوت. وكان مسير ومصير التيّار الأرسطي المنطقي متمثّلاً فيما يمكن أنْ ننتهي إلى نتيجة تأويليّة واحدة؛ نستخلصها مِن كلّ ما سبق عرضه عند ممثّلي هذا التيّار: **إنَّ أيَّ استخدام بسيط للمنطق ينتج عنه حتمًا تناقضُ المنطق مع فكرة الثالوث.** هذا التناقض الحادّ بين المنطق والأسرار الدينيّة قد مهّد السبيل إلى عصر النهضة والتنوير، وفصل الدين عن الفلسفة فصلاً نهائيًّا. ولولا نشأة التيّار الأرسطي المنطقي وظهوره بداية مِن بوئثيوس إلى أوكام، لربمَّا تأخّر عصر النهضة الأوروبيّة قرونًا عديدة.

ثانيًا: الميتافيزيقا (metaphysica)

تمهيد: مسألة وجود الله واللاهوت العقلي

ساهمتْ أربعةُ عواملَ على توجّه الغرب، في القرن الثالث عشر، وجهةً جديدة. هذه

1989، P. 13.

1- Claude Panaccio: Semantics and Mental Language، In The Cambridge Companion to Ockham Edited by. Paul Vincent Spade، Cambridge The University Press، New York، 1999، P. 65 .

٢- أدوارد جونو: تأسيس الفلسفة الوسيطيّة في الغرب المسيحي، ترجمة د. على زيعور، المنشورات العربيّة، بيروت، ١٩٧٤م، ص ٩٨.

العوامل هي: تأسيس الجامعات (مثل: جامعة باريس، بولونيا، أوكسفورد)، وإقامة سُلُك الرهبنة (الدومينيكان، الفرنسيسكان)، واكتشاف أرسطو (الكتب الطبيعيّة، والميتافيزيقيّة، والأخلاقيّة والسياسيّة)، والاتصال بالفلسفة العربيّة (ابن سينا «١٠٣٧-٩٨٠» وابن رشد «١١٩٨-١١٢٦») والفلسفة اليهوديّة (ابن جبرول Ibn Gabirol «١٠٥٨-١٠٢١»، موسى ابن ميمون Maimonides «١٢٠٤-١١٣٥»[١].

بدأتْ نشأةُ التيّار الأرسطي الميتافيزيقي في العصر الوسيط المسيحي بعد ترجمة كتاب أرسطو «**الميتافيزيقا**»، في القرن الثاني عشر، فانتقل الفكر مِن فحص المشكلات التي يغلب عليها الطابع المنطقي، إلى فحص المشكلات الميتافيزيقيّة الخالصة.

وكانت مشكلةُ وجود الله أبرزَ المشكلاتِ الميتافيزيقيّة، وعليها تتوقّف أيّةُ مشكلة: صفات الله، وصلةِ وجودِه بالإنسان والعالم. ولنفحصَ هذه المشكلة الرئيسة عند أبرز فيلسوفين؛ أوّلهما: **توما الأكويني** الذي تمثِّل أدلّتُهُ على وجودِ الله قمّةَ اللاهوت العقلي، بعد أستاذه ألبرت الكبير، وثانيهما: **وليم الأوكامي**، الذي يمثِّل نقضُهُ للأدلّة على وجود الله نهايةَ اللاهوت الميتافيزيقي العقلي:

١. أدلّة وجود الله عند توما الأكويني

أ. توما وأرسطو

يُعدُ توما الأكويني قمّةَ الفلسفة المدرسيّة في العصر الوسيط المتأخّر Spatskolastik، كما يُعتبر عملُه الجامعَ لكلّ المحاولات الفلسفيّة السابقة عليه في الاعتماد على الأفكار الأرسطيّة في عرض حقائق الديانة المسيحيّة[٢].

وكان الأكويني -على خلاف أسلافه- ذا علمٍ حقيقي كامل بأرسطو؛ فقد أمدّه المترجم «وليم الموربيكي William of Moerbeke (١٢٨٦-١٢١٥)» بترجمات مِن اليونانيّة، وكتب هو نفسه تعليقات على ما قرأ.

١- إدوارد جونو: تأسيس الفلسفة الوسيطيّة في الغرب المسيحي، ص٦١، ٦٥.

٢- د حسن حنفي: نماذج مِن الفلسفة المسيحيّة في العصر الوسيط، أوغسطين، أنسيلم، توما الأكويني، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت،١٩٨١م، ص٢١٠.

ويأخذ الأكويني- في معظم الموضوعات- برأي أرسطو أخذًا أمينًا، حتّى لقد أصبح الاستاجيري (أي أرسطو) معدودًا بين الكاثوليك واحدًا مِن الآباء أو يكاد[١]. لكنَّ الموضوعات التي يعارض فيها أرسطو مبدأ رئيسًا مِن مبادئ العقيدة المسيحيّة، فإنَّ الأكويني يسلك مسلكًا تأويليًّا مختلفًا لنصّ أرسطو.

ب. الأدلّة التوماويّة الخمسة على وجود الله

ينطلق الأكويني مِن تعريف أرسطو[٢] للميتافيزيقا بأنَّها العلم بالمبادئ الأولى، والعلل الأولى للأشياء؛ ومِن ثَمَّ تصبحُ العلمَ بالإله وبذاته؛ مِن حيث أنَّ الإله هو العلّةُ الأولى والأخيرة لكلّ ما هو موجود[٣].

في كتابيه، الخلاصة اللاهوتيّة «Summa Theologiae»، و«الخلاصة ضدّ الكفّار»«Summa Contra Gentilis»، صاغ توما خمسةَ أدلّةٍ لإثبات وجود الله :١. الدليل بالحركة. ٢. بالعلّة الفاعلة. ٣. بالواجب. ٤. بالتفاوت في مراتب الوجود. ٥. بالعلّة الغائيّة.

الدليل الأوّل: دليل الحركة: وهو مأخوذ بكامله مِن كتاب أرسطو «الفيزياء»، أو السماع الطبيعي[٤]. وهذا البرهان يقوم على مبدأين: الأوّل: أنَّ كلّ متحرِّك يتحرَّك بغيره، والثاني: أنَّه لا يمكن التسلسل إلى غير نهاية في سلسلة المتحرِّكات والمحرِّكات، بل لا بدّ مِن الوقوف عند محرِّك أوّل لا يحرِّكه غيره، ويحرِّك هو غيره[٥].

الدليل الثاني: مِن **جهة العلّة المؤثّرة**: هذا الدليل مستفاد مِن كتاب الميتافيزيقا لأرسطو[٦]، حيث قرّر أنَّه مِن المستحيل التسلسل إلى غير نهاية، في سلسلةِ أيّ واحدٍ مِن العلل الأربع[٧].

١- برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربيّة، الكتاب الثاني، ص٢٢٩.

٢- أرسطو: الميتافيزيقا، الكتاب الأوّل، المقالة الأولى، فصل ٢، ٩٨٣أ، ص٢٦٩.

٣- مجدي السيّد أحمد كيلاني: أرسطو، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندريّة، ٢٠١٣م، ص١٥٨.

٤- أرسطو: الفيزياء، السماع الطبيعي، ٨، ٥، ٢٥٦ أ ، ترجمة عبد القادر قينيني، أفريقيا الشرق، المغرب ولبنان، ١٩٩٨م، ص٢٤٨.

٥- توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتيّة، المجلّد الأوّل، القسم الأوّل، المبحث الثاني، الفصل ٣، ترجمه مِن اللاتينيّة إلى العربيّة الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبيّة، بيروت، ١٨٨١م، ص٢٢.

٦- أرسطو: الميتافيزيقا، الكتاب الأوّل، المقالة الثانية، فصل ٢، ٩٩٤ أ، ترجمة، ص٢٩٦.

٧- توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتيّة، المجلّد الأوّل، القسم الأوّل، المبحث الثاني، الفصل ٣، ص٢٢.

الدليل الثالث: مِن جهة الممكن والواجب: هذا الدليل وارد عند أرسطو أيضًا[١]. ويستند إلى مقدّمتين: الأولى: أنَّ الممكن يصحّ أنْ يكون ويصحّ ألاّ يكون، والثانية: أنَّ الممكن لا يستمدّ وجودَه مِن ذاته، بل مِن غيره[٢].

الدليل الرابع: مِن جهة المراتب الموجودة في الأشياء: هذا الدليل أفلاطوني، وعند أوغسطين وأنسلم وغيرهما، ولكنَّه أرسطوطالي أيضًا. «الشيء الحاصل على طبيعة ما للغاية هو دائمًا مصدرُ اشتراكِ الأشياء الأخرى في تلك الطبيعة»[٣].

الدليل الخامس: مِن جهة تدبير الأشياء: ويقوم على أساس ما يشاهد في الموجودات مِن تدبير وإحكام. هذا الدليل مستمدّ مِن كتاب الفيزياء[٤]، حيث يبينّ أرسطو أنَّ كلّ موجود فهو يفعل لغاية، ومِن كتاب الميتافيزيقا[٥] حيث يقول: «الأشياء جميعًا منظّمة فيما بينها؛ لأنَّها مرتّبة لغاية»[٦].

أقام توما أدلّته على مبدأين: مبدأ استحالة اجتماع النقيضين، ومبدأ استحالة تسلسل العلل لا إلى نهاية. والواقع هو قصور الكون، مِن أيّ ناحية نظرت إليه؛ فسواء نظرت إلى الكون مِن جهة فعله، أم مِن جهة وجوده، أم مِن جهة بقائه، أم مِن جهة كماله، أم مِن جهة غايته، تراه أقصرَ وأعجزَ مِن أنْ تكون فيه كفايته. وكلُ ما فيه إقرارٌ بافتقار؛ لأنَّ ما هو عليه ليس منه، وما يصير إليه ليس فيه[٧].

ت. خلاصة نقديّة

يوجِّه برتراند رسل[٨] نقده للأكويني قائلاً: إنَّ الأسس الحقيقيّة التي يقيم عليها توما إيمانه ليست هي الأسس العقليّة المزعومة. خذِ الحججَ التي يدّعي أنَّه يبرهن بها على

١- أرسطو: الميتافيزيقا، الكتاب الثاني عشر، المقالة الثانية عشر، فصل ٦، ١٠٧١ب، ص٥٣٨.
٢- توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتيّة، المجلّد الأوّل، القسم الأوّل، المبحث الثاني، الفصل ٣، ص٢٣.
٣- توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتيّة، المجلّد الأوّل، القسم الأوّل، المبحث الثاني، الفصل ٣، ص٢٣-٢٤.
٤- أرسطو: الفيزياء، السماع الطبيعي، ٢، ٨، ١٩٨ ب، ص٦٥.
٥- أرسطو: الميتافيزيقا، الكتاب الثاني عشر، فصل ١٠، ١٠٧٥أ، ص٥٤٩.
٦- توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتيّة، المجلّد الأوّل، القسم الأوّل، المبحث الثاني، الفصل ٣، ص٢٤.
٧- ميخائيل ضوُمِط: توما الأكويني، دراسة ومختارات، الطبعة الثالثة، دار المشرق، بيروت،١٩٩٢م، ص٧٦.
٨- برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربيّة، الكتاب الثاني، ص٢٤٢.

وجود الله؛ فكلّها -ما عدا الحجّة التي يقيمها على غائيّة الكائنات الحيّة- معتمدةٌ على زعم استحالة ألاّ يكون للتسلسل بداية أولى، وكلّ رياضي يعلم أنَّ مثل هذه الاستحالة وهم مِن الأوهام، فسلسلة الأعداد السلبيّة التي تنتهي بناقص واحد، مَثَلٌ يسوقه راسل دليلاً على عكس ذلك الظنّ، وينتهي راسل إلى القول: «لكنّك لن تجد هنا أيضًا ولا واحدًا ممّن يدينون بالكاثوليكيّة، على استعداد لإطراح عقيدته بالله، حتّى إذا اقتنع بأنَّ الحجج التي يسوقها «القدّيس توما» على وجود الله باطلة، وستراه يبتكر حججًا أخرى، أو يلوذ بالوحي مهربًا». لكنَّ اللاهوت العقلي الذي بلغ قمّته على يد الأكويني، ما يلبث أنْ يلاقي مصيره ونهايته على يد الأوكامي:

٢. وليم أوف أوكام: نهاية اللاهوت العقلي

في الواقع، يعرِف أيُّ شخص مطّلع على فكر أوكام أنَّ لديه احترامًا كبيراً لأرسطو، وأنَّ لاهوته يتميّز بما يعتقد أنَّه المواقف الأرسطيّة حول مجموعة واسعة مِن القضايا في علم الوجود والدلالات الفلسفيّة[١]. وإذا كان أرسطو قد أعان ألبرت الكبير وتوما الأكويني على إقامة وتأسيس اللاهوت العقلي، فإنَّ أرسطو قد ساعد الأوكامي في تحطيم اللاهوت العقلي الميتافيزيقي وإعلان نهايته.

أ. الميتافيزيقا الاسميّة

تمّ تسمية موضوعين متميّزين على الأقلّ في ميتافيزيقيا أوكام باسم الاسميّة: الأوّل: رفضه للكليّات. الثاني: برنامجه لما يمكن تسميته «الاختزال الأنطولوجي ontological reduction»؛ أي: القضاء على العديد مِن أنواع الكيانات المفترضة الأخرى، سواء كانت كليّات أم لا[٢]؛ «لأنّه لا ينبغي طرح أيّ شيء دون إبداء سبب، ما لم يكن ذلك بديهيًّا، أو معروفًا بالتجربة، أو تمّ إثباته بسلطة الكتاب المقدّس»[٣].

1- Alfred j. Freddoso: Ockham on Faith and Reason، In The Cambridge Companion to Ockham Edited by. Paul Vincent Spade، Cambridge The University Press، New York، 1999، P. 345.

2- Paul Vincent Spade: Ockham's Nominalist Metaphysics: Some Main Themes، In The Cambridge Companion to Ockham، P. 100.

3- Ockham، Sent. I.30.1.

ب. نقض الحجج على وجود الله

يرى أوكام أنَّ ثمّة تضاربًا بين الإيمان والعقل، وخصوصًا فيما يتعلّق بمسائل الثالوث والتجسّد[١]. إنَّ أوكام هو بالتأكيد أقلّ تفاؤلاً مِن أسلافه فيما يتعلّق بما يمكن للعقل الطبيعي، بدون مساعدة مِن الوحي الإلهي[٢]. إنَّ مسألة وجود الله موضوع إيمان فقط، ويعمل على إبطال البرهان عليها تبعًا لمبدئه التجريبي القائل: إنَّ الوجود يدرك بالحدس (يعني الإدراك الحسّي) لا بالاستدلال، ولسنا ندرك الله بالحدس في الحياة الراهنة[٣].

أ) إنَّ الحجّة الأرسطيّة التوماويّة على وجود الله لا هي ممكن البرهنة عليها، ولا هي واضحة بذاتها؛ فربمَّا كان المحرِّكُ الأوّلُ ملاكًا أو موجودًا أقلّ مِن الله؛ إذا كنّا نعني بالله وجودًا لا متناهيًا فريدًا عاليًا على نحو مطلق[٤][٥].

ب) الحجّة الوجوديّة، التي قال بها أنسيلم، لا تبرهن على وجود الله، بل تبرهن فقط على إمكان تصوّر الذهن للموجود الذي لا يوجد أكمل منه. إنَّ هذا مجرّد تصوّر وصفي، ولا يمكن أنْ ننتقل منه بالضرورة إلى إثبات وجود مناظر فعلي لهذا التصوّر الذهني.

ج) الحجّة بالعلّة وعدم إمكان التسلسل إلى غير نهاية، التي قال بها الأكويني، هي الأخرى غير صحيحة؛ إذ يمكن تصوّر علل يتلو بعضها بعضًا في الزمان، إلى غير نهاية. وهذا ينطبق على العليّة الفاعليّة والعليّة الغائيّة على السواء.

د) والحجّة القائمة على العلّة الحافظة للموجودات، التي قال بها الأكويني أيضًا، هي الأخرى واهية؛ لأنَّنا إذا أمكننا إثبات علّة حافظة للموجودات، فليس ثمّ دليلٌ على أنَّها علّة واحدة، فضلاً عن أنَّ الأفلاك السماويّة تكفي لحفظ الموجودات في الكون. هكذا بيّن أوكام أنَّه لا يمكن إثبات العقائد الإيمانيّة ببراهين عقليّة[٦].

1- Alfred j. Freddoso:: Ockham on Faith and Reason، P. 343 .

2- Ockham، Quodl. I.1. Quodl. VII.18.

٣- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبيّة في العصر الوسيط، ص١٩٠.

4- Ockham، Quodlibt، 7، n-3.

٥- فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، المجلّد الثالث، ص١٢٦.

٦- د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الأوّل، ص٢٥٤.

ت. خلاصة نقديّة

إنَّ أوكام لم ينقد الأدلّة التقليديّة على وجود الله لمصلحة مذهب الشكّ، بل بالأحرى لأنَّه اعتقد أنَّ البراهين ليست حاسمة مِن الناحية المنطقيّة[١]. إنَّها براهين محتملة فحسب، أو هي مجرّد فروض ميسّرة hypotheses commodes، ولكنَّها ليست براهين قطعيّة[٢]. إنَّ وجود الله بوصفه وجودًا فريدًا اسميًّا بطريقة مطلقة لا يمكن البرهنة عليه فلسفيًّا[٣]. وقد أدّى تطبيق أوكام لمبدأ الاقتصاد في الفكر إلى هذه النتائج الخطيرة في ميدان اللاهوت: لقد انحسر ميدان اللاهوت العقلي تمامًا؛ لأنَّه لا وسيلة تجريبيّة لإثبات العقائد الدينيّة الرئيسة. فأخلى المجال للاهوت القائم على الوحي والكتب المقدّسة، وما ذكره آباءُ الكنيسة؛ لأنَّه لا مجال فيه للتجربة أو البرهان العقلي، بل كلّ ما فيه هو التسليم المطلق بإرادة الله القادر على كلّ شيء، غير الخاضع في مشيئته لأيّ معيار أو قانون أو مبدأ[٤].

٣. خلاصة نقديّة للتيار الأرسطي الميتافيزيقي

إذا كان الأكويني يمثّل قمّةَ التيّار الأرسطي المؤسّس للاهوت العقلي، فإنَّ الأوكامي هو نهايةُ هذا التيّار الأرسطي الميتافيزيقي في العصر الوسيط المسيحي. **لقد أثبت الأوكامي تهافت الأدلّة التوماويّة على وجود الله.** هكذا كانت الميتافيزيقا الاسميّة نهايةَ للميتافيزيقا اللاهوتيّة العقليّة. وكانت نهايةُ ومصيرُ التيّار الأرسطي الميتافيزيقي في العصر الوسيط المسيحي شبيهةً بنهاية التيّار الأرسطي المنطقي الذي وصل إلى النتيجة ذاتها: **إنَّ اللاهوت المسيحي يتناقض في جوهره مع العقل.**

لقد حاول أرسطو- في الطور الأخير مِن أطوار تطوّره- قدرَ المستطاع، أنْ يُخْرِج كلَّ تفسيرٍ إيماني نقليّ مِن حظيرة التفكير الميتافيزيقي، كما أنَّه استبعد نهائيًّا كلَّ تفسيرٍ أسطوري. ولكنّا نجد في أواخر هذا الدور أنَّ فكرة الإله قد أخذت تتطوّر بتأثير الطبيعيّات، فإذا بنا ننتقل مِن فكرة الإله إلى فكرة المحرِّك الأوّل[٥]. **وقد فعل فلاسفةُ العصر الوسيط المسيحي**

١- فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، المجلّد الثالث، ص ١٢٥.

٢- د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، ص ١٨٨.

٣- فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، المجلّد الثالث، ص ١٢٩.

٤- د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الأوّل، ص ٢٥٤.

٥- د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الأوّل، ص ١٢٩.

عكس ذلك: لقد انتقلوا مِن فكرة الإله إلى فكرة المحرِّك الأوّل!.

ثالثًا: الأخلاق (Ethica)

تمهيد: الأخلاق: المعايير العقليّة والمبادئ المسيحيّة

تظهرُ ملامحُ التيّار الأرسطي في العصر الوسيط المسيحي جليّةً في محور الأخلاق. ترجم **روبير جروستيت** (١٢٥٣-١١٧٥)، عميد جامعة أوكسفورد كتاب أرسطو «**الأخلاق إلى نيقوماخوس**». ولكنَّه كان يحذّر مِن جعل أرسطو «المارق» كاثوليكيًّا، ومِن الهرطقة بسبب ذلك[١].

وانطلاقًا مِن هذا الكتاب، الذي درسه توما على يد أستاذه ألبرت الكبير تشكَّل تيّارُ الأخلاقِ الأرسطي. وفي هذا المحور نفحصُ اتّجاهاتِ التيّار الأرسطي الأخلاقيّة عند ثلاثة مِن أعلام العصر المسيحي الوسيط، وهم: بيير **أبيلارد، توما الأكويني، وليم الأوكامي**.

١. بيير أبيلارد: أخلاق النيّة

كان أبيلارد مِن أهمّ المشتغلين بالأخلاق في زمانه، وضع فيها كتابًا عنوانه «**الأخلاق**»، أو «**اعرف نفسك**»[٢]، وهو **حوار بين فيلسوف ومسيحي**، يرمي به إلى استكشاف الأخلاق المسيحيّة بالعقل، وفيه يعتبر الأخلاق الدينيّة مجرّد «**إصلاح**» للأخلاق الطبيعيّة.

أ. حوار الفيلسوف والمسيحي

في عمل أبيلارد «**حوار بين الفيلسوف والمسيحي**»[٣]، يتّفق الفيلسوف والمسيحي على أنَّ مجال الأخلاق يحدّده سؤالان رئيسان: الأوّل: ما هو الخير الأقصى؟ وما هو الشرّ

١- إدوارد جونو: تأسيس الفلسفة الوسيطيّة في الغرب المسيحي، ص٦٧.

2- Peter Abelard: Ethics or Know Yourself .In Ethical Writings: His Ethics or “Know Yourself” and His Dialogue between a Philosopher، a Jew and a Christian، Paul Vincent Spade With an Introduction by Marilyn McCord Adams Hackett Publishing Company، Inc. Indianapolis/ Cambridge، 1995، P. 38 -104.

3- Peter Abelard: Dialogue 2: Between the Philosopher and the Christian .In Ethical Writings، P. 145 -209.

المطلق؟ الثاني: ما هو الطريق الذي يمكن للبشر مِن خلاله الوصول إلى الخير الأقصى[١]؟ ومِن ثَمَّ الوصول إلى السعادة البشريّة[٢].

أفسح أبيلارد في كتاب «**اعرف نفسك**» مجالاً واسعًا أمام ذاتيّة النيّة؛ فأبيلارد الذي ندّد بفضيحة بيع الكهنة لصكوك الغفران، بل الذي أنكر على الأساقفة سلطان مغفرة الخطايا، ذادَ، في كتابه، عن أخلاق نزاهة النيّة المتعيّنة فقط **بطاعة الضمير والخير؛ كما يفهمه العقل ويقرُّ به بما هو كذلك**[٣].

أنْ يكون الفعل صالحًا عن طريق حسن النيّة، ونحن في الواقع نسمّي النيّة حسنة (أي صحيحة) في حدّ ذاتها، لكنّنا لا نقول إنَّ «الفعل» يكون خيرّاً في حدّ ذاته، لكنَّه ينطلق مِن نيّة حسنة. ومِن ثَمَّ، حتّى لو قام نفس الشخص بنفس الشيء في أوقات مختلفة، ومع ذلك بسبب اختلاف النيّة، فإنَّ فعله يسمّى جيدًا وسيّئًا وفقًا لنيّته الحاليّة. لذلك يبدو أنَّه يتنقّل بين الخير والشرّ، تمامًا كما يتحوّل فهم عبارة «سقراط جالس»، بين الصواب والخطأ، وفقًا لسقراط؛ هل هو جالس الآن، أو هل هو واقف الآن؟[٤].

ب. الأخلاق المسيحيّة تتعارض مع الأخلاق الطبيعيّة

هكذا أقام أبيلارد مذهبه الأخلاقي على النيّة، فقال: إنَّ الله يحكم على الناس في أفعالهم بحسب نيّاتهم. أمّا الناس فيحكمون على الأفعال، ولا يعاقبون الخطايا بقدر ما يعاقبون الأعمال، وهم لهذا لا يتّبعون المعيارَ الموضوعي الإلهي. ولهذا الرأي نتائج خطيرة استخلصها أبيلارد فجرَّتْ عليه الهجماتِ العاصفةَ: مِن ذلك أنَّ الذين اضطهدوا المسيح والشهداء لم يخطئوا؛ لأنَّ نيّتهم كانت التعبّد بذلك لإلههم، **والخطيئة الأصليّة ليست خطيئة متوارثة مِن أبينا آدم، بل إنَّ الخطيئة شخصيّة**؛ لأنَّ الطفل حين يُولد ليست لديه بعدُ أيّةُ نيّةٍ

1- Peter Abelard: DPJC Pref. (4); DPC (148) - (150).

2- Peter Abelard: Ethical Writings، P.10.

٣- إميل برهييه: تاريخ الفلسفة، الجزء الثالث، العصر الوسيط والنهضة، ص٩٢.

4- Peter Abelard: Ethics 106.In Ethical Writings، P. 64.

لارتكاب خطايا[١]؛ **ومِن ثَمَّ يكون الخلاص أمرًا شخصيًّا كذلك**[٢].

جعلتْ هذه الآراءُ الأخلاقيّةُ مِن أبيلارد موضعًا لاتّهامه بالزيغ عن الدين، ودليلاً على ميلٍ قويّ إلى الناحية الطبيعيّة، دون حسبان للناحية الفائقة للطبيعة[٣].

ت. خلاصة نقديّة

انتصر أبيلارد لأخلاق الطبيعة، واتّبع في ذلك أرسطو، وفصل بين الأخلاق العقليّة الطبيعيّة والأخلاق الدينيّة. ووضع قصدَ النيّة معيارًا عقليًّا للأخلاق. وكانت القاعدةُ المستخلصةُ مِن تأويله هي: **إنَّ التوفيق بين الأخلاق المسيحيّة والأخلاق الطبيعيّة أمرٌ غيرُ ممكن.**

وبقول أبيلارد بشخصيّة الخطيئة، ورفضه القول بتوارث الخطيئة الأصليّة، يكون قد وضعَ الحدَّ الفاصلَ الحاسمَ بين الأخلاق الطبيعيّة والأخلاق المسيحيّة. ويكون بذلك قد أثبت التناقضَ الحادَّ بين الأخلاق العقليّة والأخلاق المسيحيّة. تمامًا كما هو الحال في تناقض المنطق مع الأسرار الدينيّة الأخلاقيّة والميتافيزيقيّة.

وإذا كان أبيلارد قد أثبت التناقض بين الأخلاق الطبيعيّة والأخلاق الدينيّة المسيحيّة، فهل استطاع توما الأكويني التوفيق بينهما؟

٢. توما الأكويني: السعادة الإنسانيّة

حضر توما الأكويني محاضرات أستاذه **ألبرت الكبير** عن كتاب «**الأخلاق إلى نيقوماخوس**» لأرسطو[٤]. كما أنَّه ألّف كتابَ «**تفسير الأخلاق**». كما بحث في كتاب «**الخلاصة اللاهوتيّة**»، وفي كتاب «**الخلاصة ضدّ الأمم**»: كثيراً مِن المسائل الأخلاقيّة[٥].

١- د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الأوّل، ص٩٢.

٢- إميل برهييه: تاريخ الفلسفة، الجزء الثالث، العصر الوسيط والنهضة، ص٩٣.

٣- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبيّة في العصر الوسيط، ص٩١.

4- Fergus Kerr: Tomas Aquinas A Very Short Introduction، Oxford University Press، New York، 2009، P.13.

5- Fergus Kerr: Tomas Aquinas A Very Short Introduction، P.27.

ويمكن القول: إنَّ علم الأخلاق التومائي هو مستوحى مِن محاولة الأكويني تأويل الأخلاقيّات الأرسطيّة.

أ. موضوع الأخلاق

موضوعُ الأخلاق عند الأكويني -كما هو عند أرسطو[١]- الأفعال الإنسانيّة الإراديّة الاختياريّة. لا بدّ للإنسان مِن إرادة واختيار[٢]، ولا بدّ لحياة البشر مِن غاية هي غاية الإنسان القصوى[٣]، وغاية الإنسان إشباع رغباته واستيفاء كماله، وكمال الإنسان في عقله، وسعادة العقل المعرفة، وأكمل المعرفة ما اشتركت فيه العقولُ جميعًا، وهي معرفة الله الذي هو الخير المطلق، والحقّ المطلق، والسعادة الحقّة تكون أوّلاً: بمعرفة الله. وثانيًا: بممارسة الفضيلة، وثالثًا: بامتلاك كلّ ما ييسّر الحياة الفاضلة مِن مال وخلافه[٤].

ب. غاية الأخلاق

لقد حدّد أرسطو للنشاط الإنساني غايةً هي السعادة، ووضع السعادة في الممارسة العليا للملكة البشريّة العليا، وهي العقل. ولكنَّ العمل الأسمى للعقل هو التأمّل الإلهي، وعندئذ ستكون السعادة الكاملة[٥]. تلك هي إذًا السعادة: أنْ نتأمّل الله، فإذًا إذا كان الحكيم على هذه الحال، فأحرى أنْ يكون سعيدًا[٦]. ويستعيد القدّيس توما هذه النظرات، في ما تقوم به سعادة الإنسان[٧] ولكنَّه يدخل عليها تحويرًا تأويليًّا مهماً؛ فبالنسبة إلى أرسطو، يجب أنْ تتحقّق السعادة في حدود الوجود الأرضي؛ أي في ظروف سائلة غير مستقلّة. ويجعل القدّيس توما السعادةَ في متناول الجميع، ولكنَّه يحتفظ بها للآخرة. فالسعادة عنده ستكون

١- أرسطوطاليس: الأخلاق، ك ١، م ١، ف ١ ١٠٩٤أ، ترجمة: إسحق بن حنين، حقّقه وشرحه وقدّم له الدكتور عبد الرحمن بدوي، الهيئة العامّة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠٠٧م، ص٥٣.

٢- توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتيّة، المجلّد الثالث، المبحث السادس، الفصل الأوّل، ص٣٥٠، وما بعدها.

٣- توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتيّة، المجلّد الثالث، الجزء الأوّل مِن القسم الثاني، المبحث الأوّل، ص١٦٨وما بعدها.

٤- عبد المنعم الحفني: الموسوعة الفلسفيّة، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة-تونس،١٩٩٢م، ص٦٣.

5- Harry V. Jaffa: Thomism And Aristotelianism A Study Of The Commentary By Thomas Aquinas On The Nicomachean Ethics، The University of Chicago Press، Chicago، 1952، P.151.

٦- أرسطوطاليس: الأخلاق، ك ١٠، م ٩، ف ٦، ١١٧٩أ، ص٣٥٦.

٧- توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتيّة، المجلّد الثالث، الجزء الأوّل مِن القسم الثاني، المبحث الثالث، ص١٩٩ وما بعدها.

أيضًا تأمّلاً في الله ويسمّيها باللغة اللاهوتيّة «الرؤيا الطوباويّة». ونرى هنا مقدار الحريّة التأويليّة التي يكيّف بها القدّيس توما فكرةَ أرسطو لغاياته. فهو يكنُّ للفيلسوف الإعجابَ الأكثر إخلاصًا، ولكنَّه ليس بعالم آثار يقصر همّه الوحيد على بعث ماضٍ مجيد. إنَّه يفكّر لعصره باهتمام ثابت في أحداثه الآنيّة[١].

ت. الشرّ

الشرّ في نظر توما الأكويني، هو انعدامُ النظامِ في ترتيب الوسائل مِن أجل تحقيق الغايات؛ أي إنَّه سَلْبٌ. ولكنْ يمكن مع ذلك تقديرُ علّة بالعرض في الشرور. ويؤكّد توما مِن ناحية أخرى أنَّ سبب الشرّ يقوم دائمًا في خير ما. لكنَّ الله لا يمكن أنْ يكون السبب في أيّ شرّ[٢]؛ لأنَّه لمّا كان الشّر نقصًا في الفعل، فإنَّ مصدر هذا الشّر هو الفاعل الذي صدر عنه الفعل. فلا يمكن إذًا نسبة هذا الشرّ إلى الله، بل إلى الإنسان الفاعل؛ ذلك أنَّ الشرّ، لو نظر إليه في ذاته، ليس بشيء. فلا يمكن إذًا أنْ يكون الله سببه. فإنْ تساءلنا: ومْن إذًا سبب الشرور في العالم؟ فإنَّ الجواب- عند توما- هو تناهي المخلوقات[٣].

ث. خلاصة نقديّة نقديّة

حاول توما تأويلَ أرسطو وجعل الأخلاق العقليّة في انسجام مع الأخلاق المسيحيّة. ونعتقد أنَّ «نجاح» توما في خلق مظهر مثل هذا الانسجام يرجع بالكامل -مِن خلال تأويل النصّ الأرسطي بالإضافة والحذف وإعادة الصياغة- إلى إسناد مبادئ غير أرسطيّة إلى أرسطو، مثال ذلك: ١. الإيمان بالعناية الإلهيّة الخاصّة. ٢. الاعتقاد بأنَّ السعادة الكاملة مستحيلة في هذه الحياة. ٣. الإيمان بضرورة الخلود الشخصي لإكمال السعادة التي تقصدها الطبيعة[٤].

لقد كان توما ينظر إلى نفسه مِن خلال أرسطو، وكان يقرأ عليه فكره الخاصّ، وذلك أمر

١- أدوارد جونو: تأسيس الفلسفة الوسيطيّة في الغرب المسيحي، ص٨١.

٢- توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتيّة، المجلّد الأوّل، المبحث التاسع والأربعون، الفصل الأوّل، ص٥٩٢، ومابعدها.

٣- د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الأوّل، ص٤٣١.

4- Harry V. Jaffa: Thomism And Aristotelianism، P.187.

طبيعي يؤكّده تاريخ الفلسفة عند الفلاسفة[١]. لكنَّ الأكويني -في تأويلي النقدي- **لمْ ينجحْ في التوفيق بين المسائل الأخلاقيّة العقليّة وبين تلك التي تقوم عليها الأخلاق المسيحيّة**؛ فرفض التسليم بتعارض مشكلة الخطيئة الأصليّة المتوارثة مع حريّة الإنسان ومسؤوليّته الشخصيّة؛ وهو تعارض، بل تناقض، رئيس لا يمكن التوفيق بينه وبين الأخلاق الطبيعيّة العقليّة.

٣. وليم أوف أوكام: المعيار المطلق للأخلاق

إذا كان أوكام قد أنكر -في مسألة الكليّات- على المعنى أنْ يمثّل ماهية ثابتة، فقد لزم أنْ ليس هناك مِن شيء إلّا كان يمكن أنْ يكون على خلاف ما هو، وليس هناك مِن رابطة ضروريّة بين مبدأ ونتيجة، أو بين علّة ومعلول. **إنَّ الأخلاق مجرّد تأليفات معان، وليس هناك مِن خير أو شرّ بالذات، ولكنَّها مسائل علمناها بالوحي، وكان مِن الممكن أنْ يفرض الله علينا عكسها**[٢]. وقد بنى الأخلاقَ المستمدّةَ مِن أرسطو، على هذا المبدأ المنطقي الذي رأى أنَّه مستندٌ إلى العقل السليم.

أ. العقل السليم

لمْ ينسَ أوكام أنَّه يحلّل القضايا الأخلاقيّةَ معتمدًا على تحليل أرسطو، إضافةً إلى استخدامه المفهوم الاسكولائي، فتصوّر العقل على أنَّه المعيار Norm، على الأقلّ المعيار القريب للأخلاق، العقل السليم Recta Ratio. ويمكن القول إنَّ أيّ إرادة سليمة تتطابق مع العقل[٣]. ومِن ناحية أخرى ليس ثمّة فضيلة أخلاقيّة، ولا أيّ فعل فاضل يكون ممكنًا ما لم يتّفق مع العقل السليم؛ ذلك لأنَّ العقل السليم موجود في تعريف الفضيلة في الكتاب الثاني مِن كتاب الأخلاق لأرسطو[٤]، وفضلاً عن ذلك لكي يكون أيّ فعل فاضلاً يجب ألاّ يتّفق مع العقل السليم فحسب، بل لا بدّ له أيضًا أنْ يتمّ لأنَّه يتّفق مع العقل السليم، ولا يكون أيّ

١- د حسن حنفي: نماذج مِن الفلسفة المسيحيّة في العصر، ص٢١٧.

٢- د. عبد المنعم الحفني: الموسوعة الفلسفيّة، ص٧٨.

3- 1، Sent، = In libros Sententiarum.41، k.

4- 3. Semy، 12، NN، Ethics 1107A.

فعل فاضلاً تمامًا ما لمْ تردْ الإرادةُ هذا الفعل الذي يأمر به العقل السليم[١].

ب. معيار الإرادة الإلهيّة

إنَّ الإرادة الإلهيّة عند أوكام هي المعيار المطلق للأخلاق، فالقانون الأخلاقي مؤسّس على الاختيار الإلهي الحرّ أكثر ممّا يتأسّس على الماهية الإلهيّة. وفضلاً عن ذلك فإنَّه لا يتردّد في استخلاص النتائج المنطقيّة مِن هذا الموقف، فإنَّه يلتقي- باعتباره خالقًا وحافظًا- في أيّ فعل حتّى ولو كان فعل الكراهية لله. وهكذا يمكن أنْ يكون سببًا شاملاً لفعل الكراهية لله، وذلك دون أيّ خبث أخلاقي. ولا يخضع الله لأيّ إلزام، ومِن ثَمَّ فهو قادر على إحداث فعل الإرادة البشريّة الذي سيكون فعلاً شرّيرًا مِن الناحية الأخلاقيّة[٢]. وعلى ذلك؛ فإنَّ الله يستطيع في أيّ وقت أنْ يأمر بما سبق له أنْ حرّمه بالفعل. ولا معنى إذًا للبحث أكثر مِن ذلك عن أيّ سبب مطلق للقانون الأخلاقي أكثر مِن الأمر الإلهي[٣].

ت. لا ضروريّة القواعد الأخلاقيّة

وإذا فحصنا عن القواعد الخلقيّة- بناء على هذا المعيار المطلق للأخلاق عند أوكام- لم نجدها ضروريّة؛ فإنَّها هي أيضًا عبارة عن تأليفات معانٍ، كمعاني الماهية والقانون والعلّة والغاية، فليس هناك خير وشرّ بالذات، ولكنْ ما يسمّى كذلك قائم على إرادة إلهيّة أعلنت إلينا بالوحي، وكان الله يستطيع أنْ يقرّر قواعدَ خلقيّةً معارضةً للقواعد التي فرضها علينا، فكانت تكون حسنة؛ لمحض أنَّه أرادها، حتّى لكان يستطيع أنْ يجعل مِن الكراهية له فعلاً يثاب عليه[٤].

ث. خلاصة نقديّة

إنَّ معيار أوكام الأخلاقي في الإرادة الإلهيّة المطلقة لا يمكن أنْ تقام عليه أيّةُ فلسفةٍ عقليّةٍ للأخلاق. وعلى ذلك، تنهار الفلسفةُ الأخلاقيّةُ كلُّها بعد أنْ جرّد الأوكامي المعنى

١- فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، المجلّد الثالث، ص١٥٨.

٢- فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، المجلّد الثالث، ص١٥٦-١٥٧.

٣- فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، المجلّد الثالث، ص١٥٨.

٤- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبيّة في العصر الوسيط، ص١٩١.

مِن قيمته الموضوعيّة، ومحيت الماهية الثابتة. ولقد تورّط أوكام في أغلاط ومغالطات مِن السهل كشفها بالرجوع إلى أرسطو. لقد أقام أرسطو الأخلاق على العقل، في حين نزع أوكام مِن الأخلاق كلَّ قاعدة أخلاقيّة، فعاد أدراجه إلى نسبيّة السفسطائيين، وترك نصوص الوحي المتعلّقة بالأخلاق دونما سند مِن العقل.

ولمَّا كنّا ما نزال في عصر إيمان، وكان أوكام مؤمنًا مخلصًا فيما يظهر، فقد قنع بما يعطينا الوحيُ مِن يقين في المسائل الميتافيزيقيّة، فضيّق دائرةَ الفلسفة أكثر ممّا فعل **دنس سكوت**، وفصل بينها وبين اللاهوت فصلاً تامًّا؛ إذ نزع عنه صفةَ العلم، وأسقط منه مناهج التدليل[١]. ومِن ثَمَّ لا يمكن القول بوجود أخلاق فلسفيّة خالصة عند الأوكامي.

٤. خلاصة نقديّة للتيار الأرسطي الأخلاقي

إنَّ نصَّ أرسطو في كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس قد خضع لتأويلات متعدّدة ومتباينة اختلفت عند كلّ فيلسوف مِن الفلاسفة الثلاثة، الأمر الذي يعني أنَّ التيّار الأرسطي الأخلاقي ليس تيارًا واحدًا أو رئيسًا. لقد أيّد أبيلارد الأخلاق العقليّة، فكان الأقرب إلى أرسطو، في حين كان الأوكامي أبعد ما يكون عن أرسطو، بينما توسّط التأويل الأكويني بينهما، فكان مقتربًا مِن تأويل أرسطو، إلّا في المسائل التي يبدو فيها التناقض واضحًا بين أرسطو والعقيدة؛ فيطرح أرسطو جانبًا، ويتبع عقيدته ويذعن لحكمها؛ ولو أغضب العقلَ أو خرج عن قواعد المنطق الأرسطي السليم.

رابعًا: السياسة (Politica)

تمهيد: الدولة والبابا

تظهرُ ملامحُ التيّار الأرسطي في العصر الوسيط المسيحي جليّةً أيضًا في محور السياسة. والموضوع الأساس في الفلسفة السياسيّة في العصور الوسطى هو **الدولة والكنيسة، أو الدولة والبابا**.

وسوف نعرض لأهمّ ممثّلي هذا التيّار: **توما الأكويني**، الذي كان مؤيّدًا للسلطان

١- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبيّة في العصر الوسيط، ص١٩١-١٩٢.

البابوي، والذي سادتْ آراءه السياسيّةَ المُستمدّةَ مِن أرسطو معارضةٌ قويّةٌ رافضةٌ لكلّ سلطانٍ زمني دنيوي مطلق للبابا، قام بها فيلسوفان: أخذ أحدهما على عاتقه مهمّةَ تقويض سلطةَ البابا، وهو: **وليم أوف أوكام**، وكان الثاني هو الفيلسوف **المدافع عن السلام**، والذي سُمّي **بالفيلسوفَ الأرسطيَ المثاليَ** في العصور الوسطى: **مارسيليوس أوف بادوا**.

١. توما الأكويني: الدولة والكنيسة

تُرجم كتابُ «**السياسة**» لأرسطو، لأوّل مرة، إلى اللاتينيّة إبّان حياة الأكويني. ولقد فهم معظمُ الدارسين فلسفةَ توما السياسيّة على أنَّها **تعديلٌ لفلسفة أرسطو السياسيّة، على هدي الوحي المسيحي**[١].

أ. المجتمع المدني الطبيعي

إنَّ حجرَ الأساس لفلسفة الأكويني السياسيّة هي الفكرة الأرسطيّة عن الطبيعة. فالإنسان عند أرسطو **حيوانٌ سياسيٌ بالطبع**[٢]. والمجتمع المدني شيء طبيعي بالنسبة له. والمجتمع الأوّل الذي ينتمي إليه هو الأسرة التي تزوّده بكلّ ما يحتاجه مِن حاجات ماديّة. بيد أنَّ الأسرة لا تستطيع وحدها أنْ تزود الإنسان بكلّ السلع الماديّة التي يحتاج إليها لحفظ حياته وحمايته، ولا تستطيع أنْ تقود كلّ أعضائها إلى كمال الفضيلة؛ فتلك هي مهمّة دولة المدينة أو البوليس πόλις polis. فالمدينة هي العمل الأكثر كمالاً للذهن البشري[٣].

ب. نظام الحكم المثالي

إنَّ نظام الحكم المثالي عند الأكويني هو ذاته عند أرسطو[٤] مع إضافات. نظام الحكم المثالي هو الذي يسمّى، لأغراض عينيّة، بنظام الحكم المختلط، أو نظام الحكم الذي يضمّ بطريقة منسجمة خصائصَ الملكيّةِ والأرستقراطيّة، والبوليتيا (الحكم الدستوري)[٥].

١- ليو شترواس وجوزيف كروبسي: تاريخ الفلسفة السياسيّة، الجزء الأوّل (من ثيوكيديديس حتّى اسبينوزا)، ترجمة: محمود سيّد أحمد، مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتّاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥، ص٣٦٣.

2- Aristotle: Poltics، 1252 b 8، ▯▯▯ ▯▯▯ ▯▯▯▯▯ π▯▯▯▯▯▯▯▯ ▯▯▯▯.=kai hoti physei politikon zwon.

٣- ليو شترواس وجوزيف كروبسي: تاريخ الفلسفة السياسيّة، الجزء الأوّل، ص٣٧١.

4- Aristotle: Poltics، 1294 b 115-.

٥- ليو شترواس وجوزيف كروبسي: تاريخ الفلسفة السياسيّة، الجزء الأوّل، ص٣٧٤.

ت. دعم البابا والكنيسة

وكان الأكويني في نظرته إلى العلاقة بين الدولة والكنيسة مِن الداعمين المعتدلين للبابا؛ أي: كان يعتقد أنَّ الكنيسة فوق الدولة، وأنَّ البابا باستطاعته إصدار قرار بحرمان ملك ظالم مِن الكنيسة[١].

ث. خلاصة نقديّة

قد تبدو فلسفةُ الأكويني السياسيّة متّفقةً بصورة جوهريّة مع فلسفة أرسطو السياسيّة، التي استمدّت منها مِن الناحية الظاهريّة، ومع ذلك فإنَّ فحصًا أدقَّ يكشف أنَّ الأكويني يختلف عن أرسطو في تصوّره الخاصّ للطبيعة السياسيّة للإنسان، فالمدينة التي يتصوّرها الأكويني هي مدينة تحكمها العنايةُ الإلهيّة التي تفوق عنايتُها، بصورة كبيرة، عدالةَ أيّ نظام حكم بشريّ[٢].

إنَّ المدنيّة السياسيّة التي نادى بها الأكويني ليست -كما يقترحُ تأويلنُا النقدي- إلّا مظهرًا سطحيًّا، أو غلافًا رقيقًا تغلّفتْ به فلسفةُ الأكويني السياسيّة التي أعطت للبابا والكنيسةَ الكلمةَ الأخيرةَ في تحديد ماهية الدولة. لقد استدعى الأكويني أرسطو في المسائل العامّة المشتركة، مثل كيفيّة نشأة الدولة مِن أفراد وأسرة ومدينة إلخ، ولكنَّه كان لا يدعوه، بل كان يستبعده، في المسائل التي تمثّل جوهرَ الدولةِ وسيادةَ البابا والكنيسة. **إنَّ الأكويني لمْ يمسسْ مملكةَ اللهِ بنقد.**

وهذا ما سوف يقوم به -مستعينًا بأرسطو- وليم الأوكامي:

٢. وليم أوف أوكام: تقويض سلطة البابا

حلّل وليم أوف أوكام المؤسّسات العلمانيّة تحليلاً أرسطيًّا. فعند أرسطو ليس مِن غرض السياسي ولا مِن صلاحياته التسلّط على الآخرين والاستبداد بهم شاؤوا أم أبوا[٣]. انتصر

١- غُنار سكيربك و نِلز غيلجي: تاريخ الفكر الغربي، ص٢٨١.

٢- ليو شتراوس وجوزيف كروبسي: تاريخ الفلسفة السياسيّة، الجزء الأوّل، ص٣٧٥.

٣- أرسطو: السياسيّات، الباب السابع، الفصل الثاني، ٧، ١٣٢٤ب ٢٥، نقله من الأصل اليوناني إلى العربيّة الأب أوغسطينس بربارة البولسي، اللجنة الدوليّة لترجمة الروائع الإنسانيّة، بيروت، ١٩٥٧، ص٣٥٨.

الأوكامي لسلطة الشعب على سلطة البابا، وقرّر أنَّ السيادة السياسيّة ليست مستمدّةً مِن السلطة الرُوحيّة، وأنَّ قانون الله هو قانون الحريّة وليس الاضطهاد. وله رسالة طويلة تسمّى «**ثماني مشكلات** Octo Quaestiones **خاصّة بسلطة البابا**».

أ. المؤسّسات العلمانيّة والحكومة الدينيّة

كان الأكويني ينظر إلى القوّة والسلطة السياسيّة على أنَّها قادمة «**مِن الأعلى**» وفي النهاية مِن الله نفسه، ولكنْ -لأغراض عمليّة- مِن ممثّل الله الوحيد على الأرض، البابا. مِن هذا المنطلق، كانت البابويّة في جوهرها منصبًا ملكيًّا أو قضائيًّا، بينما كانت الأنشطة التشريعيّة والقضائيّة البابويّة مصدرًا لجميع السلطات الشرعيّة الأخرى. لم تكن هناك ولاية قضائيّة حقيقيّة وشرعيّة خارج الكنيسة، ولا توجد حقوق ذاتيّة داخلها. **كلّ شيء مشتقّ مِن فوق، مِن رأس الكنيسة، البابا. ولا يمكن مقارنة سلطة البابويّة إلّا بقوّة الله نفسه**[١].

لقد رفض الأوكامي المقولة السائدة: «لا يمكن لأيّ مجتمع أنْ يُنظّم بشكل جيّد ما لم يخضع لقاض أعلى واحد»؛ لأنّه في مثل هذا المجتمع، قد يحرفُ هذا المؤشّرُ الأعلى العدالةَ إلى الانهيار وحتّى تدمير المجتمع بأكمله، وهو ما يتعارض مع النظام الأفضل لأيّ مجتمع. ومِن ثَمَّ، فإنَّ هذا [الاقتراح] مرفوض: «لا يمكن أنْ يُنظّم أيّ مجتمع على أفضل وجه ما لم يكن خاضعًا لقاضٍ أعلى واحد... لأنَّه في مثل هذا المجتمع، يمكن للقاضي الأعلى أنْ يدمّر العدالة مِن خلال أفعاله الخاطئة، بل ويعرض المجتمع بأكمله للخطر، وهو أمر بغيض لأفضل نظام لأيّ مجتمع على الإطلاق»[٢].

ب. البابا ليس مصدر السلطات

على ذلك، رأى أوكام أنَّ البابا ليس هو مصدر القوّة والسلطة الإمبراطوريّة، وكذلك فإنَّ التصديق البابويّ ليس مطلوبًا ليكون الانتخاب الإمبراطوري مشروعًا. وإذا ما ادّعى البابا لنفسه أو حاول أنْ يزعم، السلطة في المجال الزمني، فإنَّه يغزو أرضًا ليس له الحقّ

1- Arthur Stephen McGrade: The Political Thought of William of Ockham Personal and Institutional Principles، Cambridge The University Press، New York، 2002، P.82 .

2- William of Ockham; Octo Quaestiones، 3; OP 1، 104f.

فيها. **إنَّ سلطةَ الإمبراطور ليستْ مستمدّةً مِن البابا، وإنمَّا مِن انتخابه. ويحلُ الناخبون محلَ الشعب**[١].

ت. الحريّة وحقّ اختيار الحاكم

جميع الناس ولدوا أحرارًا بمعنى أنَّ لهم الحقّ في الحريّة. والناس يتمتّعون بحقّ طبيعي في اختيار حاكمهم، وطريقة اختيار الحاكم، وانتقال السلطة مِن حاكم إلى آخر يخلفه تعتمد على القانون البشري. **إنَّ الحريّة الأساسيّة للإنسان في اختيار السلطة الزمانيّة وتعيينها هو حقّ لا تستطيع أيّ سلطة على الأرض أنْ تأخذها منه**. وفي استطاعة المجتمع بالطبع بإرادته الحرّة الخاصّة أنْ يقيم ملكيّة وراثيّة؛ ولكنَّها في هذه الحالة تخضع هي نفسها بإرادتها الحرّة للملك ولخلفائه الشرعيين. **وإذا خان الملك الثقة وأساء السلطة، فإنَّ الجماعة قادرة على تأكيد حريّتها بالتخلّص منه**[٢]. فلا ينبغي أنْ يكون أحدٌ أعلى مِن الجماعة إلاّ باختيارها ورضاها، وكلّ شعب وكلّ دولة لها الحقّ في انتخاب رئيسها لو أنَّها أرادت ذلك[٣]. وإذا كان هناك شعب بلا حاكم في الأمور الزمانيّة، **فلا هو مِن واجب البابا ولا مِن سلطته تعيين الحكام للشعوب لو أرادت الشعوب تعيين حاكمها أو حكّامها**[٤][٥].

ث. خلاصة تأويليّة نقديّة

سيكون مِن الخطأ أنْ نفترض أنَّ الأوكامي كان فيلسوفًا سياسيًّا بمعنى أنَّه يفكّر تفكيرًا نسقيًّا حول طبيعة المجتمع السياسي، والسيادة الحكوميّة. لكنْ، مِن ناحية أخرى، نظرًا لأنَّ البابويّة كانت قوّةً رئيسةً في الشؤون الأوروبيّة عندما كتب أوكام، فإنَّ نضاله ضدّ ما اعتبره فسادًا على رأس هيكل السلطة الكنسيّة لا يمكن تجاوزه حتّى في أضيق تاريخ للفكر السياسي[٦]. وفي الوقت ذاته، فإنَّ أوكام لمْ يرفضْ السلطةَ الزمانيّةَ للبابا لكي يدعم السلطةَ

١- فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، المجلّد الثالث، ص١٧٣.

2- William of Ockham; Dialogues، 2، 3، 1، 27.

3- William of Ockham; Dialogues، 2، 4، 2، 5.

4- William of Ockham; Opus Nonginya dierum، 2.4.

٥- فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، المجلّد الثالث، ص١٧٤.

6- Arthur Stephen McGrade: The Political Thought of William of Ockham، P.72 .

السياسيّةَ المطلقة، ولمْ ينكرْ أوكام مطلقًا سلطةَ البابا النهائيّة في الشؤون العلمانيّة[١]. إذًا، لم يكن أوكام ضدّ فكرة البابويّة بوصف البابا رأس الكنيسة، كما ذهب إلى ذلك **مارسيليوس البادوي؛ إنمَّا أراد أوكام أنْ يضع القيود على سلطة البابا بحيث لا تتجاوز ما وُكِّلَ إليها وهو تعليم كلمة الله**[٢]. وإذ قد ذكّرنا البادوي، فلنفحص الآن فلسفتَه السياسيّة المدافعة عن السلام:

٣. مارسيليوس أوف بادوا: المدافع عن السلام

في القرن الرابع عشر دار النزاعُ حول مسألة العلاقة بين الملك ورعاياه، وبين البابا وبقيّة المسيحيين. هل يجب أنْ تكون للملك أو للبابا سلطة مطلقة، أو يجب أنْ تكون السلطة أيضًا في المجالس التمثيليّة التقليديّة، وتخضع للقوانين والتقاليد القديمة؟ كان **مارسيايوس أوف بادوا** (Marsilius of Padua) (حوالي ١٣٤٢-١٢٧٥)، مؤلّف كتاب «**المدافع عن السلام** Defensor pacis» (١٣٢٤)، معارضًا أرسطيًّا للبابا. وقد أدانتِ السلطاتُ الكنسيّةُ هذا الكتاب، واعتبرتْ مارسيليوس مِن أبناء «الضياع وثمار اللعنة»[٣].

أ. الأرسطي المثالي في العصور الوسطي

بالنسبة لمبادئ الفلسفة السياسيّة، فإنَّ مارسيليوس يقدّم نفسه بأنَّه **متابع دقيق لأرسطو** ويعتبره أفضلَ الفلاسفة[٤]. لقد اعتبر عددٌ مِن العلماء أنَّ مارسيليوس هو **الأرسطي المثالي في العصور الوسطى**؛ نظرًا لكثرة الإشارات في كتابه «المدافع عن السلام» إلى مجموعة أرسطو- ليس فقط السياسة والأخلاق- ولكنْ أيضًا البلاغة والاقتصاد (المنسوب لأرسطو)، وكذلك الميتافيزيقا، وأعمال مختلفة في الفلسفة الطبيعيّة[٥]. ولقد تحوّلت كتاباتُ أرسطو

1- Arthur Stephen McGrade: The Political Thought of William of Ockham، P.95 .

٢- د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الأوّل، ص٢٥٦.

٣- فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، المجلّد الثالث، ص٤٠٢.

4- Marsilius of Padua: The Defender of the Peace، Discourse I، chapter 3، 3. Edited and Translated by، Annabel Brett، with an interpretive introduction by، Leo Strauss، Cambridge The University Press، New York، 2005، P.15 .

5- Gerson Moreno-Riaño and Cary J. Nederman: Marsilius of Padua's Principles of Secular Politics، In A Companion to Marsilius of Padua، Brill، Leiden، Boston، 2012، P.120.

-على يد مارسيليوس- مِن التحريم إلى أداةٍ تُستخدم في مواجهة رجال الدين والكنيسة[١].

ب. المدافع عن السلام

يُعد كتابُ «المدافع عن السلام» **Defensor pacis** لمارسيليوس علامةً بارزةً، ليس فقط في تطوّر النظريّة السياسيّة في العصور الوسطى، ولكنْ في تاريخ الفكر السياسي ككل. هذا، على الأقلّ، هو الحكم الإجماعي للمؤرّخين المعاصرين، على الرغم مِن اختلافهم بشكل كبير في تفسيرهم لأسباب هذه الأهميّة الكبيرة لعمل مارسيليوس[٢].

تقبع السلطةُ البابويّةُ، على وجه الخصوص، في قلب مشروع مارسيليوس السياسي حيث كانت معارضته القويّة للادّعاءات السياسيّة للكهنوت، وخاصّة البابويّة. بنى مارسيليوس حجّته على عدّة خطوط متميّزة، ممّا أدّى إلى تنظيم كتابه المدافع عن السلام في ثلاثة خطابات: **الخطاب الأوّل**[٣]: يناقش أصول وطبيعة السلطة السياسيّة الدنيويّة؛ **والخطاب الثاني**[٤]: ينتقد بشدّة الادّعاءاتِ المقدّمةَ باسم حقوق الكنيسة، ولا سيّما البابويّة، لممارسة السلطة الزمنيّة ويدافع عن علم كنسي توفيقي بديل، ويلخّص **الخطاب الثالث**[٥]: موجز الاستنتاجات المستخلصة مِن المناقشات السابقة التي يعتبرها مارسيليوس مفيدةً بشكل خاصّ أو جديرة بالتركيز. كان التقسيمُ البنيويُّ بين جوهر الخطاب الأوّل والخطاب الثاني غيرَ معتادٍ بالنسبة لعصره، حيث إنَّه ينطوي على تمييز بين معالجة الحكومة الزمنيّة والشؤون الكنسيّة[٦]. حقيقة إنَّ مارسيليوس نفسه قسّم كتابه «المدافع عن السلام» بهذه الطريقة -وهو بنية أو هيكل جديد تمامًا لأوائل القرن الرابع عشر- يدعونا إلى استنتاج أنَّه أيّد الفصل

١- محمّد أحمد سليمان أحمد: فلسفة القانون والسياسة عند مارسيل دي بادو، رسالة ماجستير غير منشورة، كليّة الآداب، قسم الفلسفة، جامعة بني سويف، مصر، ٢٠٠٧م، ص٣٢.

2- Alexander Passerin D'Entrèves: The Medieval Contribution to Political Thought Thomas Aquinas، Marsilius of Padua، Richard Hooker، Cambridge The Humanities Press، New York، 1959، P.44 .

3- Marsilius of Padua: The Defender of the Peace، Discourse 1I، chapter 30، 5. P.P. 31- 37.

4- Marsilius of Padua: The Defender of the Peace، Discourse 1I، chapter 30، 5. P.P.139 -541.

5- Marsilius of Padua: The Defender of the Peace، Discourse 1I، chapter 30، 5. P.P.545 -558 .

6- Gerson Moreno-Riaño and Cary J. Nederman: Marsilius of Padua's Principles of Secular Politics،P.117.

الصارم بين الغاية الزمنيّة والروحيّة للوجود البشري، وبنى تصوّره للمجتمع العلماني (وكذلك الكنيسة) وفقًا لذلك[١]. ولقد كان هذا التصوّر كلّه ضدّ الكهانة السياسيّة في القرن الرابع عشر:

ت. ضدّ الكهانة السياسيّة

يتبع مارسيليوس أرسطو في تعريف الدولة على أنَّها «مجتمع مِن الرجال الأحرار المدنيين في المجتمع الليبرالي، يجب أنْ يكون كلّ مواطن حرًّا ولا يخضع لاستبداد آخر؛ أي لا يخضع للسيطرة العبوديّة»[٢]. ويتبع مارسيليوس أرسطو أيضًا في أنَّه خير للدول أنْ تحكمها جماعة فاضلة مِن أنْ يحكمها رجل فاضل[٣].

وتعتبر نظريّةُ مارسيليوس عن الكنيسة عادةً الجزء الأكثر أصالة وثوريّة مِن عمله، وقد كانت منذ البداية، كما يتّضح مِن العنف غير المسبوق للتنديد البابوي، مركزًا للنقاش[٤]. وتشغل نظريّةُ الكنيسةِ وعلاقتها بالسلطة السياسيّة، في الواقع، الجزءَ الثاني بأكمله مِن كتاب المدافع عن السلام، والذي يغطّي أكثر مِن ثلاثة أضعاف عدد صفحات الأوّل[٥].

إنَّ مارسيليوس يتّفق بوضوح مع أرسطو فيما يخصّ غرض الدولة؛ كما يقول أرسطو: «بما أنّنا نشاهد أنَّ كلّ دولة مجتمع ἡ πόλις، he polis، وأنَّ كلّ مجتمع يتألّف ابتغاء مصلحة- إذ الجميع يجدُّون في كلّ شيء إلى ما يبدو لهم خيرًا- مِن الواضح أنَّ كلّ المجتمعات ترمي إلى خير، وأنَّ أخطرها شأنًا والحاوي كلّ ما دونه يسعى إلى أفضل الخيرات: وهذا المجتمع هو المسمّى دولة أو مجتمعًا مدنيًّا»[٦].

ولمارسيليوس تحفّظٌ واحدٌ على أرسطو، وهو أنَّ أرسطو لم يعرف مرضًا خطيرًا للغاية

1- Gerson Moreno-Riaño and Cary J. Nederman: Marsilius of Padua's Principles of Secular Politics، P.118.

2- Bettina Koch: Priests and Citizens، In A Companion to Marsilius of Padua، Brill، Leiden، Boston، 2012، P.156.

٣- أرسطو: السياسيّات، الباب الأوّل، الفصل الأوّل، ١، ١٢٥٢أ ١-٦، ص٥.

4- Alexander Passerin D'Entrèves: The Medieval Contribution to Political Thought P.66 .

5- Alexander Passerin D'Entrèves: The Medieval Contribution to Political Thought، P.66 .

٦- أرسطو: السياسيّات، الباب الثالث، الفصل العاشر، ٧، ١٢٨٦ ب ٥-١٠، ص١٦٦.

مِن أمراض المجتمع المدني؛ **لم يعرف شيئًا شرّيرًا، هو العدو المشترك للجنس البشري، ويجب استئصاله وهو السلطة البابويّة المطلقة. فلم يعرف أرسطو هذا المرض السياسي الخطير. وسيتكفّل مارسيليوس نفسه بمعالجته.**

كان السبب الخفيّ الذي دمّر السلام هو بالطبع ممارسة البابويّة للسلطة المفرطة، والهدف الرئيس لمارسيليوس والمشكلة «التي لم يكن بإمكان أرسطو ولا أيّ فيلسوف آخر في عصره أو قبله إدراكها»[١]. «في الواقع، لم يستطع أرسطو ولا أيّ مِن الفلاسفة الآخرين في عصره أو ما قبله التفكير في هذا [السبب] وأصله ومظهره»[٢]. إنَّ الكهنة الوثنيين يكوّنون وفقًا لكتاب أرسطو «السياسة» واحدًا مِن الأجزاء الستّة للدولة، (بالنسبة لكلّ مِن مارسيليوس وأرسطو، تتكوّن الدولة مِن مزارعين وحرفيين وعسكريين وتجّار أو مصرفيين وقساوسة أو كهنوت sacerdocium وقضاة)[٣]. وفي حين يرى مارسليوس أنَّ وظيفة الكهنة المسيحيين الوحيدة هي التعليم، وبوصفهم معلّمين، وليسوا حكّامًا أو قضاة، فقط يكونون جزءًا مِن الدولة. إنَّ وظيفتهم أنْ يعلّموا القانون الإلهي الذي يؤمن به مجتمعهم، ذلك القانون الذي يعدّهم للحياة الأخرى لا للحياة الدنيا، **لكنَّ أرسطو لم يعط وظيفة التعليم للكهنة.**

إنَّ عنوان كتاب مارسيليوس المدافع عن السلام اسم ذو مغزى مناسب؛ إذ إنَّ العمل دفاع ليس عن الإيمان بل عن السلام، ولا شيء سوى السلام، وليس لأنَّ السلام هو الخير الأقصى، أو الخير السياسي الوحيد، ولكنْ لأنَّ العمل يهتمّ أساسًا بمرض العصر[٤].

ث. سيادة الشعب على الكنيسة

لقد اعتقد مارسيليوس أنَّ دعوى الكنيسة ونشاطَها تعمل على اضطراب سلام الدولة. **ولقد وجد أنّه، في التصوّر الأرسطي لاستقلال الدولة وكفايتها الذاتيّة، حلٌّ للمشكلةٍ بشرط**

1- Joseph Canning: Power and Powerlessness in the Political Thought of Marsilius of Padua، In The World of Marsilius of Padua، edited by Gerson Moreno-Riaño، Brepols، 2006، P.211.

٢- ليو شترواس وجوزيف كروبسي: تاريخ الفلسفة السياسيّة، الجزء الأوّل، ص٤٠١.

(DPb، I. 1. 3; DPb، I. 1. 7; DPb، I. 19. 3).

3- Bettina Koch: Priests and Citizens، P.157.

٤- ليو شتراوس وجوزيف كروبسي: تاريخ الفلسفة السياسيّة، الجزء الأوّل، ص٤٠٤- ٤٠٥.

أنْ تخضعَ الكنيسة للدولة. ولقد تأثّر مارسيليوس كذلك **بابن رشد** (ويُعدّ مارسيليوس أحد مؤسّسي حركة الرشديّة اللاتينيّة في جامعة بادوا مع جان جوندان وبطرس أبانو[١])، باعتبار أنَّ الرشديّةَ كانت مكمّلة للأرسطيّة[٢].

لقد ظهر -عند مارسيليوس- معنى نظريّة أرسطو السياسيّة في ضوء مختلف تمامًا، يمكن أنْ يتمّ تقييم تعاليمه في ذاتها، دون أنْ يعيقها أيُّ تنازلٍ عن المعتقد الديني[٣]. لذا فمن المؤكّد أنَّه سبب للتساؤل: **لماذا يجب على أيّ أسقف أو كاهن، أيًّا كان، أنْ يفترض لنفسه سلطةً أكبرَ أو سلطةً أخرى غيرَ التي كانت للمسيح أو رسله الذين أرادوا أنْ يكون لهم في هذا العالم**[٤]؟ علاوة على ذلك، لأنَّ الأسقف الروماني، أو أيّ أسقف آخر، ليس نائبًا أو خادمًا للمسيح فيما يتعلّق بممارسة كلّ منصب في هذا العالم، ولكنْ فقط فيما يتعلّق بمنصب واحد محدّد؛ أي الكهنوت، الذي لا ينطوي في حدِّ ذاته على حكم قسري استبدادي، أدنى أو أعلى[٥].

ج. خلاصة نقديّة

لقد عملَ مارسيليوس لتوضيح جانب مِن الفكر السياسي في العصور الوسطى يختلف اختلافًا جذريًّا عن الجانب الذي حلّلناه عند القدّيس توما الأكويني ومعارضًا له. ولا تتوقّف نظريّةُ مارسيليوس عند إخضاع رجال الدين للسلطة الزمنيّة. بدلاً مِن ذلك، يتّخذ خطوةً كبيرةً مِن خلال دمج رجال الدين في جسد المواطنين، مشيراً إلى أرسطو في سياق حجّته. إنَّه لا يتبنّى مذهب أرسطو دون نقد، ولكنَّه يحوّله وفقًا لاحتياجات نظريّته[٦].

يُعدّ مارسيليوس أوّل مَنْ قام بتأويل نصوص الكتاب المقدّس لتتناسب مع فكرته العلمانيّة؛ أي إنَّه أوّل مَن صادر المنقول لصالح المعقول، وهو يختلف بذلك عن المفكّرين

١- محمّد أحمد سليمان أحمد: فلسفة القانون والسياسة عند مارسيل دي بادو، ص٢٨.

٢- فردريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، المجلّد الثالث، ص٢٤٩.

3- Alexander Passerin D'Entrèves: The Medieval Contribution to Political Thought T P.50 .

4- Marsilius of Padua: The Defender of the Peace، Discourse 1I، chapter 9، 8. P.227 .

5- Marsilius of Padua: The Defender of the Peace، Discourse 1I، chapter 30، 5. P.538 .

6- Bettina Koch: Priests and Citizens، P.156.

الذين اعترضوا على السلطة الدينيّة مِن أمثال وليم الأوكامي، وحنّا الباريسي، ودانتي أليجيري، وجون جان دان، ومارتن لوثر فيما بعد، فجلّهم كان يعمد إلى نقض نسق بنسق (المعقول ضدّ المنقول)، في حين نجح مارسيليوس في توليد خطاب سياسي مدني مِن بين الإصحاحات المقدّسة التي تؤمن بها الكنيسة، وقد فرّغ بذلك السلطة الدينيّة مِن محتواها اللاهوتي، وجعل مِن الكنيسة مجرّد سلطة اسميّة لا سند شرعي لها[١].

وباختصار كان البادوي يستحقّ اللقبَ الذي أعطي له عن جدارة: الفيلسوف الأرسطي المثالي في العصر الوسيط المسيحي، ومقوّض أركان الكهانة sacerdocium السياسيّة.

٤. خلاصة نقديّة للتيّار الأرسطي السياسي

إنّنا لو قارنا الأكويني بالأوكامي والبادوي -في تأويلهما لنصوص أرسطو السياسيّة- لوجدنا الأوّل انتقائيًّا يأخذ مِن أرسطو ما يخدم تأويله الخاصّ، ويبتعد عنه بالقدر الذي يقترب فيه أكثر مِن سلطة النصوص الدينيّة، وحسب التأويل الذي يضفي على السلطات كلّ قداسة. أمّا الأوكامي والبادوي، فقد أوَّلا نصَّ أرسطو تأويلاً لمْ يخرجا به عن قصد الفيلسوف اليوناني كثيراً؛ **فالدولة مدنيّة طبيعيّة، والحكم يجب أنْ يكون غير استبدادي أو مطلق.**

وإذا كان أرسطو لم يعرف مشكلة الكهانة/ البابويّة، ومِن ثَمَّ لم يقم بتحليلها، فتلك هي إضافة مارسيليوس لكتاب «السياسة» الأرسطي، تلك الإضافة التي قدّمها مارسيليوس في كتابه «المدافع عن السلام». ومِن ثَمَّ قد يمكننا القول: **إنَّ كتاب «المدافع عن السلام» يصلحُ أنْ يكونَ ملحقًا مهمًّا لكتاب «السياسة» لأرسطو.** وإذا جمعَ أصحابُ الأديان السماويّة الكتابين معًا، فيمكنهما- في عصرنا- أنْ يكونا أساسًا عقليًّا مكينًا لأيّ مناقشة تحاول تأويل العلاقة بين الدين والدولة، أو بين السلطة السياسيّة والسلطة الدينيّة.

١- محمّد أحمد سليمان أحمد: فلسفة القانون والسياسة عند مارسيل دي بادو، ص٤.

الخاتمة: خلاصة نقديّة عامّة

النتائج النقديّة موزّعة جزئيًّا على صفحات البحث، وفي الخاتمة أحاولُ استخلاصَ نتائجِه العامّةِ، وذلك على النحو الآتي:

أوّلًا: قمتُ بفحص أربع قضايا رئيسةٍ رأيتُ أنَّها القضايا الأكثر أهميّةً، والتي ناقشها ممثّلو التيّار الأرسطي مِن فلاسفة العصر الوسيط المسيحي؛ وهي: **١. الكليّات والثالوث الأقدس. ٢. وجود الله واللاهوت العقلي. ٣. المعايير الأخلاقيّة العقليّة والمبادئ المسيحيّة. ٤. الدولة والبابا.**

ثانيًا: لقد كان لدى مفكّري العصور الوسطى معرفة ما بالمنطق الأرسطي. وكان التيّار الأرسطي المنطقي قد بدأ دراسة المنطق، أو الجدل/ الديالكتيك، بمشكلة الكليّات. إنَّ المنطق، كما يرى أرسطو، وسيلةٌ للاستدلال، ولقد **كان التناقض تامًّا في مسألة الكليّات، بين قواعد المنطق وعقيدة الثالوث الأقدس.**

ثالثًا: عندما أصبح المذهبُ الأرسطي كلّه معروفًا في الجامعات المسيحيّة، تجاوز ميدانُ الفلسفةِ ميدانَ المنطق/ الديالكتيك، وبترجمة كتب أرسطو «الميتافيزيقا»، «الأخلاق إلى نيقوماخوس»، «السياسة»، «الطبيعة»، بدأ التيّار الأرسطي يقتحم المشكلاتِ الكبرى: الميتافيزيقا، كوجود الله، والأخلاقيّة المتمثّلة في البحث عن المعايير الأخلاقيّة العقليّة، والسياسيّة، التي ناقشتْ بعمق مسألة الدولة والكنيسة.

رابعًا: كان كلّ مفكّر مِن مفكّري التيّار الأرسطي في العصر الوسيط المسيحي يجد في نصِّ أرسطو معينًا لا ينضب مِن الحجج والأدلّة، لكي يبرّر موقفه الخاصّ. وكان التأويلُ هو الآليّة المنهجيّة الكبرى التي ساعدتهم على ذلك.

خامسًا: كانت تقنيّاتُ تأويلِ النصّ الأرسطي، التي مارسها ممثّلو التيّار الأرسطي في العصر الوسيط المسيحي؛ إمّا حذفًا، وإمّا إضافةً، أو اختصارًا، أو اختزالًا، أو إعادةَ صياغةٍ للنصّ الأرسطي. وبهذه التقنيّات التأويليّة تمّ مقاربة، أو مناقضة، نصَّ أرسطو بالنصّ المقدّس.

سادسًا: يمكن أنْ نعدّ التيّار الأرسطي المقدّمةَ الكبرى لعصري النهضة والتنوير في

أوروبا؛ إذ لولا سيادةُ هذا التيّار، منذ أواخر القرن الثاني عشر وحتّى القرن الرابع عشر، ربمَّا تأخّر عصرا النهضة والتنوير الأوروبي، وذلكم هو الدورُ الكبيرُ الذي لعبه التيّار الأرسطي في تاريخ الفلسفة الغربيّة. ومِن ثَمَّ قد يمكن القول: إنَّ أرسطو هو المحرِّك الأوّل (ضمن محرِّكين اثنين) للنهضة الأوروبيّة الحديثة، وذلك مِن خلال التيّار المسيحي الذي تأثّر به في العصر الوسيط المسيحي في مجالات الفكر المختلفة: المنطق والميتافيزيقا والأخلاق والسياسة.

لائحة المصادر والمراجع

أوّلًا- المصادر

١. المصادر اليونانيّة واللاتينيّة المترجمة إلى اللغة العربيّة

٢. أرسطو: السياسيّات، نقله مِن الأصل اليوناني إلى العربيّة الأب أوغسطينس بربارة البولسي، اللجنة الدوليّة لترجمة الروائع الإنسانيّة، بيروت، ١٩٥٧.

٣. **أرسطو**: الفيزياء- السماع الطبيعي، ترجمة عبد القادر قينيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٩٨م.

٤. **أرسطو**: الميتافيزيقا، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، ضمن كتابه: مدخل إلى الميتافيزيقا، الطبعة الرابعة، نهضة مصر، القاهرة، ٢٠١٤م.

٥. أرسطوطاليس: الأخلاق، ترجمة: إسحق بن حنين، حقّقه وشرحه وقدّم له الدكتور عبد الرحمن بدوي، الهيئة العامّة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠٠٧م.

٦. توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتيّة، المجلّد الأوّل، ترجمه مِن اللاتينيّة إلى العربيّة الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبيّة، بيروت، ١٨٨١م.

٧. توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتيّة، المجلّد الثالث، ترجمه مِن اللاتينيّة إلى العربيّة الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبيّة، بيروت، ١٨٨١م.

٨. فورفوريوس: إيساغوجي، نقل أبي عثمان الدمشقي، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني، دار أحياء الكتب العربيّة، القاهرة، ١٩٥٢م.

المصادر اليونانيّة واللاتينيّة المترجمة إلى اللغة الإنجليزيّة

1. Boethius: From His Second Commentary on Porphyry's Isagoge. In Paul V. Spade (trans. ed.): Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals Porphyry، Boethius، Abelard، Duns Scotus، Ockham، Hckett Publishing Company، Inc. Indianapolis/ Cambridge، 1994.

2. Guillelmi De Ockham: Expositio in librum peri hermenias Arostotelis. In Opera Philosophica Vol. 02، Summa Logicae، Ediderunt Angelus Gambatese et Stephanus Brown، Editiones Instituti Franciscani، Universitatis S . Bonaventurae، 1978.

3. Guillelmi De Ockham: Expositio in librum peri hermenias Arostotelis، Oph .In Marilyn McCord Adams William Ockham Vol.1، University of Notre Dame press، Notre Dame، Indiana، 1989.

4. Guillelmi De Ockham: Opera Philosophica Vol. 01، Summa Logicae، Ediderunt | Philotheus Boehner، O.F.M. Gedeongal، O.F.M. Stephanus Brown، Franciscan Institute، 1974.

5. Marsilius of Padua: The Defender of the Peace، Discourse I، Edited and Translated by، Annabel Brett، with an interpretive introduction by، Leo Strauss، Cambridge The University Press، New York، 2005.

6. Peter Abelard: Dialogue 2: Between the Philosopher and the Christian .In Ethical Writings: His Ethics or "Know Yourself" and His Dialogue between a Philosopher، a Jew and a Christian، Paul Vincent Spade With an Introduction by Marilyn McCord Adams Hackett Publishing Company، Inc. Indianapolis/Cambridge، 1995.

7. Peter Abelard: Ethics or Know Yourself .In Ethical Writings: His Ethics or "Know Yourself" and His Dialogue between a Philosopher، a Jew and a Christian، Paul Vincent Spade With an Introduction by Marilyn McCord Adams Hackett Publishing Company، Inc. Indianapolis/ Cambridge، 1995.

8. Porphyry: Isagoge، In Paul V. Spade (trans. ed.): Five Texts on the

Mediaeval Problem of Universals Porphyry، Boethius، Abelard، Duns Scotus، Ockham، Hckett Publishing Company، Inc. Indianapolis/ Cambridge، 1994.

9. William of Ockham: Ockham's Theory of Terms Part. 1 of the Summa Logicae ، Translated and introduced by Michael J. Loux، University of Notre Dame press، Notre Dame، London، 1974.

ثانيًا- المراجع

المراجع العربيّة والمترجمة إلى العربيّة:

١. أدوارد جونو: تأسيس الفلسفة الوسيطيّة في الغرب المسيحي، ترجمة: د. على زيعور، المنشورات العربيّة، بيروت، ١٩٧٤م.

٢. إميل برهييه: تاريخ الفلسفة، الجزء الثالث، العصر الوسيط والنهضة، الطبعة الثانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٨م.

٣. إتين جلسون: روح الفلسفة المسيحيّة في العصر الوسيط، ترجمة وتعليق: د. إمام عبد الفتّاح إمام، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ٢٠١١م.

٤. برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربيّة، الكتاب الثاني، الفلسفة الكاثوليكيّة، ترجمة: د. زكي نجيب محمود، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٢م.

٥. حسن حنفي: نماذج مِن الفلسفة المسيحيّة في العصر الوسيط، أوغسطين، أنسيلم، توما الأكويني، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨١م.

٦. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الأوّل، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤م.

٧. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤م.

٨. عبد المنعم الحفني: الموسوعة الفلسفيّة، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة- تونس، ١٩٩٢م.

٩. غُنار سكيربك ونِلز غيلجي: تاريخ الفكر الغربي مِن اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ترجمة: د. حيدر حاج إسماعيل، مراجعة: د. نجوى نصر، المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت، ٢٠١٢م.

١٠. ليو شترواس وجوزيف كروبسي: تاريخ الفلسفة السياسيّة، الجزء الأوّل، (مِن ثيوكيديديس حتّى اسبينوزا)، ترجمة: محمود سيّد أحمد، مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتّاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥.

١١. محمّد أحمد سليمان أحمد: فلسفة القانون والسياسة عند مارسيل دي بادو، رسالة ماجستير غير منشورة، كليّة الآداب، قسم الفلسفة، جامعة بني سويف، مصر، ٢٠٠٧م.

١٢. مجدي السيّد أحمد كيلاني: أرسطو، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندريّة، ٢٠١٣م.

١٣. ميخائيل ضوُمِط: توما الأكويني، دراسة ومختارات، الطبعة الثالثة، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٢م.

١٤. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبيّة في العصر الوسيط، الهيئة العامّة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٧م.

مراجع باللغة الإنجليزيّة:

1. Alexander Passerin D'Entrèves: The Medieval Contribution to Political Thought Thomas Aquinas، Marsilius of Padua، Richard Hooker، Cambridge The Humanities Press، New York، 1959.

2. Alfred j. Freddoso: Ockham on Faith and Reason، In The Cambridge Companion to Ockham Edited by. Paul Vincent Spade، Cambridge The University Press، New York، 1999.

3. Andrew Arlig: The metaphysics of individuals in the Opuscula sacra، In the Cambridge Companion to Boethius، Edited by. John Marenbon، Cambridge The University Press، New York، 2009.

4. Arthur Stephen McGrade: The Political Thought of William of Ockham Personal and Institutional Principles، Cambridge The University Press، New York، 2002.

5. Bettina Koch: Priests and Citizens، In A Companion to Marsilius of Padua، Brill، Leiden، Boston، 2012.

6. Christophe Erismann: The medieval fortunes of the Opuscula sacra. In the Cambridge Companion to Boethius، In the Cambridge Companion to Boethius، Edited by. John Marenbon، Cambridge The University Press، New York، 2009.

7. Claude Panaccio: Semantics and Mental Language، In The Cambridge Companion to Ockham Edited by. Paul Vincent Spade، Cambridge The University Press، New York، 1999.

8. David Bradshaw: The Opuscula sacra: Boethius and theology، In the Cambridge Companion to Boethius، Edited by. John Marenbon، Cambridge The University Press، New York، 2009.

9. Eileen Sweeney: Logic، theology، and poetry in Boethius، Abelard، and Alan of Lilsle: words in the absence of things، Oxford University Press، New York، 2006.

10. Fergus Kerr: Tomas Aquinas A Very Short Introduction، Oxford University Press، New York، 2009.

11. Gerson Moreno-Riaño and Cary J. Nederman: Marsilius of Padua's Principles of Secular Politics، In A Companion to Marsilius of Padua، Brill، Leiden، Boston، 2012.

12. Harry V. Jaffa: Thomism And Aristotelianism A Study Of The Commentary By Thomas Aquinas On The Nicomachean Ethics، The University of Chicago Press، Chicago، 1952.

13. John Marenbon: Boethius، Oxford University Press، New York، 2003.

14. John Patric Casey: Boethius's Translations of Aristotelian Logical Texts، In A Companion to Boethius in the Middle Ages، Edited by Noel Harold Kaylor، Jr. Philip Edward Phillips، Brill، Leiden، Boston، 2012.

15. Margaret Cameron: Boethius on utterances، understanding and reality. In the Cambridge Companion to Boethius، Edited by. John Marenbon، Cambridge The University Press، New York، 2009.

16. Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri: Logic of Abelard، D. Reidel Publishing Company، Dordrecht، Holland، 1969.

17. Paul Vincent Spade: Ockham's Nominalist Metaphysics: Some Main Themes، In The Cambridge Companion to Ockham Edited by. Paul Vincent Spade، Cambridge The University Press، New York، 1999.

18. Sten Ebbesen: The Aristotelian commentator، In the Cambridge Companion to Boethius، Edited by. John Marenbon، Cambridge The University Press، New York، 2009.

الفلسفة الإسميّة في العصر الوسيط الأوروبي

د. علي صافي [1]

مقدّمة

شَغلت مشكلة الكلّيات الفكر الفلسفي قديمًا، وما تزال تشغله، بحيث لم تزل تُطرح على بساط البحث الفلسفي حتّى الآن. وما إنْ نأتي على ذكر هذه المشكلة حتّى يعود ذهننا إلى الرموز الأولى، التي تناولت هذه المشكلة بشكل أساسي، ونقصد بهم فلاسفة أوروبا في العصر الوسيط. وقد مثَّلت هذه المشكلة محور فلسفتهم.

وقد انقسم الفلاسفة منذ أفلاطون إلى فريقين اثنين في تناولهم هذه المشكلة، فريق يُثبت ورائده أفلاطون، وآخر ينفي ورائده أرسطو، والإثبات على طريقة أفلاطون يعني إقرارًا واقعيًّا بوجود الكلّيات، قائمة بذاتها في عالم المعاني أو عالم المثل، ويسمّى مذهب أفلاطون حيال مسألة الكلّيات بالواقعي، لكنَّ هذه التسمية خاطئة؛ لأنَّ مذهب أفلاطون أساسًا هو مذهب مثالي، والمثاليَّة مخالفة للواقعيَّة بالمجمل، لكنْ تسمّى مثاليَّة أفلاطون مثاليَّة واقعيَّة؛ لأنَّه يقول بوجود مبادئ أو مثل وجودًا واقعيًّا، لكنَّ هذا الواقع ليس هو الواقع المادّي المحسوس، بل هو واقع خاصّ أشبه بواقع إلهي مفارق، هو عالم المُثل.

أمّا أرسطو ومَن نحا نحوه، فقد رفضوا هذا الوجود الواقعي للمثل، وقد تفاوتوا فبعضهم أقرّ بالكلّيات، لكنّه رفض وجودها الواقعي كما فعل أرسطو، وفريقٌ أنكر أنْ يكون للكلّيات إلّا اسمها، فجعلوا مِن الكلّي مجرَّد اسم أو صوت أو لفظ، فسمّي مذهبهم بالاسميّة، وكان هذا شأن روسلان، وبعضهم رفض الوجود الواقعي للكلّي، لكنَّه في الوقت نفسه أنكر أنْ يكون الكلّي مجرَّد لفظ، وإنَّما يتضمّن هذا اللفظ الإشارة إلى ما هو مشترك بين جملة مِن الأفراد؛ أي الصفات أو الخصائص العامّة بين الأفراد. وبين هذا الموقف وذاك، برزت

١ - أستاذ مساعد في جامعة دمشق، كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة، قسم الفلسفة.

لنا مواقف عدّة بين صدّ وردّ، حيث برزت محاولات للتوفيق بين الآراء المختلفة مِن قِبل البعض، بينما ظهرت علامات الرفض لدرجة الاتّهام بالهرطقة مِن قبل أغلبيّة ذات ولاء ديني كنسي. وأمام كلّ هذه المواقف والمذاهب، تصدَّت فلسفة الحكمة المتعالية في الإسلام لهذه المسألة، منطلقة مِن الواقع الحسّي، دون إنكار لما فوق الحسّ والمادة، في منهج حصولي وحضوري يستوعب جماع الكلم.

وبناء على ما سبق، فإنَّ السؤال المركزي هو: ما هو موقف الفلاسفة الاسميين مِن مسألة الكلّيات؟ وكيف استطاع هؤلاء تقديم فلسفة قائمة على أساس إنكار الكلّي المجرَّد أو المفارق وسط ثقافة دينيّة قائمة على أساس هذا المفارِق؟

أوّلًا: الاسميّة (Nominalism) في صورتها الأوليّة

إذا ما أردنا أنْ نسترسل في استدعاء البذور الأولى للاسميّة، فقد نجد لدى بعض حكماء الشرق القديم، وبالذات لدى بعض المدارس الهنديّة القديمة أمثال: «الميمامسا والفيشيسيكا»[١]، لكنْ قد يعدُّ هذا مِن قبيل المبالغة في توخّي العمق التاريخي للمشكلة، لا سيّما أنَّ موضوع هذا البحث منحصر في الفكر الغربي وبالعصر الوسيط تحديدًا. لذا فمن الأفضل توخّي هذا التأصيل التاريخي في الفكر الغربي، وتحديدًا في الفلسفة اليونانيّة، حيث تجذُّر معظم المشكلات الفلسفيّة التي تمّ طرحها، في العصر الوسيط برمّته، والمسيحي والإسلامي تحديدًا.

ومِن غير الممكن الحديث عن مشكلة الكلّيات التي برزت على نحو واضح في الفكر الغربي بالعصر الوسيط، دون الرجوع للفلسفة اليونانيّة؛ لأنَّ الطرح الذي تمّ تناوله في العصر الوسيط، بل وحتّى الحديث، متفرّع عمّا خطّه عملاقا الفلسفة اليونانيّة، ونقصد أفلاطون وأرسطو.

١. من الوجود الواقعي للكلّي إلى الوجود الذهني

تمّت الإشارة إلى أنَّ مشكلة الكلّيات في الفلسفة الغربيّة، ترجع إلى أفلاطون وأرسطو،

١- هما مدرستان لاهوتيّتان فلسفيّتان من المدارس الكلاسيكيّة الهندوسيّة، التي ظهرتا فيما يسمّى بمرحلة السوترا أو الأقوال المأثورة، وتمثّل مذاهب تلك المرحلة أوّل جهد فلسفي في الهند، حيث قدَّمت تفسيرات للحياة والعالم بوعي ذاتي ونقدي. كولر، جون، الفكر الشرقي القديم، ترجمة: يوسف حسين، عالم المعرفة، الكويت، عدد: ١٩٩، ١٩٩٩٥، ص٣٧.

كما هو شأن كثير مِن المشكلات أو الموضوعات. وقد حصر بعضهم موقف الإنسان حيال هذه المسألة بما انتهى إليه هذان الفيلسوفان « **فالذين يقولون بوجود خارجي للكلّيات هم أنصار «أفلاطون»، إذ الأفراد عنده لها وجود أقلّ مرتبة مِن وجود الكلّيات التي توجد في الخارج، في حين أنَّ «أرسطو» يذهب إلى القول بأنَّ الكلّيات ليست إلّا أسماء؛ أي تجريدات ذهنيّة، إنمَّا الوجود الحقيقي هو وجود الأفراد الداخلة تحت الأنواع والأجناس**»[١]. ولهذا جعل أرسطو مِن الجواهر الأُوَّل؛ أي مِن الجزئي العياني عماد الوجود الواقعي، وجود عالم الكون والفساد، وكان موقفه واضحًا بأنَّ لا وجود إلّا بالجزئيَّات.

ويخطئ البعض بالتوحيد بين موقفي أفلاطون وأرسطو مِن الكلّيات بأنْ جعل كلّ منهما يقرّ بوجود واقعي للكلّيات[٢]. وهذا غير صحيح؛ لأنَّ المشهور عن أفلاطون كما هو واضح مِن النصّ السابق، هو إقراره بالكلّيات التي هي مُثل للموجودات على نحو واقعي، بينما ينقد «أرسطو» هذه الواقعيَّة للمُثل الأفلاطونيّة، بل لقد صبَّ جام نقده على نظريّة المثل مِن دون أنْ ينكر في الحقيقة وجود المثل، باعتبارها معاني، لكنَّه أنكر أنْ يكون لهذه المثل وجودًا واقعيًّا. والأصح أنَّه استبدل المثل الأفلاطونيّة بنظريّة أخرى، وهي نظريّة الكلّيات أو المقولات[٣].

والحقيقة نجد لبسًا في فهم هذه المسألة لدى كثير مِن الباحثين، وهذا اللبس متعلّق بمفهوم الواقعيَّة بالنسبة لأفلاطون. فـ «أفلاطون» يجعل للمثل وجودًا واقعيًّا خاصًّا بها، هذا الوجود الواقعي ليس هو الوجود في العالم المحسوس، عالم الكون والفساد، كما يظنّ البعض، وإنمَّا هو وجود في واقع خاصّ بتلك المثل، وأفضل تعبير عن هذا الواقع الخاصّ، أنْ نصفه بأنَّه واقع إلهي مفارق. نعم إنَّ وجود المثل أو كليَّات الوجود عند «أفلاطون» هو

١- بدوي، عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات، دار القلم، الكويت ـ بيروت، ط٣، ١٩٧٩، ص٦١- ٦٢.

٢- انظر كيف وحَّد مهدي سليمان الحلو بين موقفي أرسطو وأفلاطون بأنْ جعلهما فريقًا واحدًا يقرّ بالوجود الواقعي للكلّيات.
- الحلو، محمّد عبد الوهاب مهدي سلمان، الاسميّة في التراث الغربي والنقد الواقعي الإسلامي، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجيّة، ط١، ٢٠١٨، ص١٦ وما بعدها.

٣- المقولات عند أرسطو هي عشرة، وهي (الجوهر والكمّ والكيف والإضافة والمكان والزمان والوضع والملك والفعل والانفعال)، وهي معان كليَّة تدخل محمولاً في قضيّة، بما فيها الجوهر الذي يقسم إلى قسمين: الأوّل الذي هو الجزئي الموجود في الواقع، والثاني هو الجنس والنوع. والجوهر الذي هو مقولة هو الثاني، والأوّل مقدّم في الجوهريّة على الثاني؛ أي إنَّ الجزئي مقدّم على الكلّي في الواقع، أمّا الكلّي فلا يوجد مِن حيث هو كذلك إلّا في الذهن. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، دار القلم، بيروت، طبعة جديدة، ص١٢٠.

وجود إلهي مفارق، وتلك الواقعيَّة إنمَّا هي واقعيَّة إلهيّة مفارقة، على عكس واقعيَّة «أرسطو» فإنَّها تتّسم بأنَّها واقعيَّة حسيَّة، فالواقع هنا واقع مادّي متغيرٍّ، يمثّل الجزئي أساسه ومنطلقه.

والمثل أو الكلّيات عند «أفلاطون» هي أساس الوجود الحسّي، بل هي الوجود الحقيقي الثابت[١]، أمّا الوجود الحسي فهو وجودٌ متغيرّ زائل، والأصحّ أنَّه ليس وجودًا بالمعنى الدقيق، وإنمَّا هو انعكاس لوجود المثل أو الكلّيات. والكلّيات عند «أفلاطون» أيضًا قائمة بذاتها مستقلّة عن العالم الحسّي[٢] ومستقلّة عن الله، والله هو الذي يَخلق أو يصنع العالم على صورة هذه المثل. وهذا يعني أنَّ «أفلاطون» أرجع الوجود، كلّ الوجود، إلى مُثل أو كليَّات لا ماديّة، موجودة في واقع إلهي يتناسب مع قيمة هذه المثل اللاماديّة، هذه القيمة الثابتة والمطلقة. ولهذا تسمّى مثاليَّة «أفلاطون» بأنَّها مثاليَّة واقعيَّة، ونحن نقول بأنَّها مثاليَّة واقعيَّة مطلقة؛ لأنَّها تُنكِر أيّ وجود حقيقي خارج وجود تلك المثل.

ويعدُّ أفلاطون الأب الشرعي لمشكلة الكلّيات، وهي لا تمثِّل عنده ضرورة أنطولوجيّة لفهم طبيعة العالم وحسب، بل تعدُّ ضرورة ابستيمولوجيّة لفهم تجربتنا الخاصّة بنا[٣]. بل هي ضرورة أنطولوجيّة؛ لأنَّها على ضروريّة لإيجاد الوجود، وضرورة ابستيميّة لفهم الوجود الخارجي والذاتي معًا.

أمّا عند «أرسطو» فهذه الكلّيات (الأجناس والأنواع) لا توجد على نحوٍ مستقلّ عن العقل البشري، فـ«أرسطو» يقرّ بوجود هذه الكلّيات، لكنَّه ينكر واقعيّتها، بالمعنى الأفلاطوني، وبالمعنى الحسّي المادّي. وهو لهذا يأخذ موقفًا وسطًا كما سنرى لاحقًا بين الفلسفات التي تنكر أيّ وجود للكلّيات وبين الفلسفة الأفلاطونيّة التي تقول بوجود واقعي للكلّي. بمعنى أنَّه ينكر أنْ توجد الكلّيات بذاتها لا في العالم الإلهي (علم المثل الأفلاطوني) ولا في الواقع

١- أفلاطون، الطيماوس وأكريتيس، تحقيق: ألبير ريفو، ترجمة: فؤاد جورجي بربارة، منشورات الهيئة العامّة السوريّة للكتاب، دمشق، ٢٠١٤، ص٥٢-٥٥.

٢- إنَّها تمثّل العالم المعقول، وهذا مثال للعالم المحسوس وأصله، يُدرك بالعقل الصرف، والماهيات متحقّقة فيه بالذات على نحو تحقّقها بالعقل، مفارقة للمادّة، بريئة عن الكون والفساد، والمثال نموذج الجسم أو مثله الأعلى، فلا نسمّي النار المحسوسة نارًا، بل هي نار شبيهة بالنار بالذات، وهكذا القول في الماء وباقي الموجودات الحسيَّة. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ص٧٣.

٣- إمام، عبد الفتّاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانيّة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٥، ص٢٢٠. كذلك: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، م.س، ص٧٣.

الخارجي المادّي، وإنَّما الكلّيات هي معان عامّة موجودة بالذهن، وهي مجرَّدة عن الواقع، لكنَّها ليست كيانات واقعيَّة[١].

صحيح أنَّ «أرسطو» فيلسوف واقعي بالمعنى العام والفلسفي[٢]؛ ذلك أنَّه يقرّ بأنَّ الجوهر الأوّل مقدَّم في الجوهريّة على الجوهر الثاني على صعيد الوجود[٣]، لكنْ يخطئ مَنْ يعتقد أنَّ «أرسطو» كان فيلسوفًا واقعيًّا على نحو خالص، وإنَّما الأصحّ أنَّه جمع بين الواقعيَّة والمثاليَّة[٤]، ومثاليّته تكمن في إقراره بوجود الكلّيات، وإنْ كان وجودًا ذهنيًّا، وقد رهن العلم بوجود هذه الكلّيات، حيث لا علم إلاّ بالكلّيات عنده. بالإضافة إلى إقراره بمفهوم الصورة مقابل المادّة، وكذلك في تمييزه بين عالم الكون والفساد وبين عالم ما فوق فلك القمر (العالم الإلهي)، وقد جعل هذا العالم مكوَّنًا مِن أفلاك تحرّكها عقول هي أشبه بالملائكة، وأقام على رأس تلك العقول أو المحرّكات محرّك أوّل لا يتحرّك، هو الله مِن منظور الأديان السماويّة.

وقد عمد «أرسطو» إلى الإقرار بالكلّيات لتفسير المعرفة والعلم، ولذا قال بأنَّ وجودها محصور بالذهن، وهي وإنْ كانت مستنبطة مِن الواقع الجزئي، إلاّ أنَّها لا توجد في هذا الواقع، ففي الواقع الحسّي لا وجود إلاّ للجزئي. ومِن هنا استمدّت فلسفة أرسطو واقعيّتها الحسيَّة أو الماديّة. ولا ننسى شعار «أرسطو» بهذا الشأن، ذاك الشعار القائل: لا علم إلاّ بالكلّيات ولا وجود إلاّ بالجزئيَّات.

لذا لا ترتبط مشكلة الكلّيات بالعلم والمنطق فقط، بل تمتدّ إلى الميتافيزيقا بل واللاهوت أيضًا، كما سنرى لاحقًا، وقد أكّد بدوي هذا الارتباط ومدَّه أيضًا مِن الميتافيزيقا ونظامها المعرفي إلى الفيزيقا، فقد أكّد بأنَّ مشكلة الكلّيات « **ليست مشكلة منطقيّة نحويّة كما قال**

١- أرسطو، كتاب العبارة، ضمن كتاب: ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٩٢، ص٩١. لاحظ كيف يحدّ أرسطو الكلّي بقوله: «وأعني بالكلّي الذي مِن شأنه أنْ يحمل على أكثر مِن واحد...».

٢- الواقعيَّة بمعنى عام هي تقدّم الأعيان الخارجيّة على الأعيان الذهنيّة. وفلسفيًا هي مذهب يقرّ بوجود حقائق خارج الذهن، وتقابل بالمثاليَّة. والواقعيَّة الساذجة لا تعترف بشيء ما لم يُرَ ويلمس. مجمع اللغة العربيّة، المعجم الفلسفي، تصدير: إبراهيم مدكور، الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميريّة، القاهرة، ١٩٨٣، ص٢١٠.

٣- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ص١٢٠.

٤- المثاليَّة بوجه عام هي مذهب أو اتّجاه قوامه ردّ كلّ وجود إلى الفكر بأوسع معاني هذا اللفظ، فوجود الأشياء مرهون بقوى الإدراك، وتقابل بالواقعيَّة. مجمع اللغة العربيّة، المعجم الفلسفي، تصدير: إبراهيم مدكور، ص١٦٩.

بها «فورفوريوس» الصوري... بل هي مشكلة ميتافيزيقيّة؛ لأنَّها تتّصل بالوجود مِن حيث ترتيب الموجودات، بل هي خاصّة بالطبيعيّات؛ لأنَّ البحث فيها خاصّ بالطبيعيّات»[١].

والفكرة الأساسيّة التي بنى عليها الاسميّون لاحقًا فكرتهم، مقتبسة مِن أرسطو الذى قال بأنَّ الكلّيات تجريدات ذهنيّة، فليس للكلّي أيّ وجود خارج الذهن[٢]. فاستنبط الاسميّون أنَّ وجود الكلّي مجرَّد وجود ذهني، ثمّ بالغ بعضهم فجعل الكلّي تجريد ذهني، بل أكثر مِن ذلك جعله البعض مجرَّد لفظ أو صوت كما سنرى لاحقًا. المهمّ أنَّ «أرسطو» هو واضع الحجر الأساس للاسميّة في الفكر الغربي، وإنْ كان بصورتها الأوليّة.

لكنَّ مشكلة الكلّيات لم تُطرح على نحو بارز إلّا في العصر الوسيط، وكانت النظريّة الاسميّة منذ ذاك الوقت قد ارتبطت بما يسمّى لاهوتيًّا بالزندقة أو الهرطقة، فإنَّها ـ أي الاسميّة ـ مع ذلك وكما يرى عبد الفتاح إمام «**استهدفت محاربة الخرافة التي نشأت بسبب القول بوجود ماهيَّات قائمة بذاتها في العالم الخارجي، لا يراها الناس بحواسهم، بل يمكن للفكر وحده أنْ يكشف عنها**»[٣]. بمعنى أنَّ ارتباط الاسميّة باللاهوت قد وضعها في موقف الخصم مع اللاهوت الكنسي؛ أي ذات الصلة المباشرة بالكنيسة والبابوات، الأمر الذي أدّى إلى مجابهة أعلام الاسميّة، ورميهم بالهرطقة وتعرّض تراثهم الثقافي، بل وحياتهم، للخطر.

٢. تساؤلات فورفوريوس[٤] وإجابات بويس[٥]

يعدُّ «فورفوريوس» واحدًا مِن أشهر تلاميذ «أفلوطين»[٦]، وقد جرى على طريقته وطريقة

١- بدوي، عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، م.س، ص٦٢.

٢- المعطيات نفسها.

٣- إمام، عبد الفتّاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانيّة، م.س، ص ٢٢٢.

٤- هو ملخوس الصوري، الملقّب بفوفوريوس، وهو أشهر تلاميذ أفلوطين، عاش بين (٢٣٣ ـ ٣٠٥م) شرح محاورات أفلاطون، ويعدُّ كتابه مدخل إلى المقولات (إيساغوجي) أشهر مؤلّفاته، وقيل إنَّه كتب ضدّ المسيحيّة وحاربته الكنيسة. - كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ص٢٩٨.

٥- وهو آنيقيوس بويثيوس، أو بويس، وهو آخر الفلاسفة الرومان، ولد عام ٤٨٠م، اشتغل بالسياسة وشغل أعلى المناصب، ثمّ انتهى به الأمر إلى الإعدام بعد سجن وتعذيب عام ٥٢٥ م بتهمة السحر، لكنَّ التهمة الحقيقيّة هي التآمر السياسي، نقل إلى اللاتينيّة كتابي المقولات والعبارة لأرسطو، وكذلك نقل للاتينيّة كتاب إيساغوجي لـ «فورفوريوس». وله كتاب (عزاء الفلسفة) كتبه وهو في السجن.

٦- هو أبرز شخصيّة في الأفلاطونيّة المحدثة، ولد في ليفوبوليس بمصر (٢٠٥م)، وتتلمذ على يد أمونيوس ساكاس، وتتلمذ على يديه فورفوريوس الصوري. سلك مسلكًا أفلاطونيًّا في فلسفته، وجمع بين الفلسفة والعرفان، تُعدُّ نظريّة الفيض أشهر نظريّاته وبها يعرف. وكتابه التاسوعات أشهر أعماله. توفيّ في (٢٧٠م). - كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ص٢٨٦- ٢٨٧.

«أفلاطون» في معالجة القضايا الفلسفيّة، وقد طرح في كتابه «إيساغوجي» جملة مِن الأسئلة ذات الصلة المباشرة بمسألة الكلّيات، فيقول: «**لن أبحث عمّا إذا كان للأجناس والأنواع وجود في الأعيان أم أنَّ وجودها ليس إلّا مجرَّد تصورات ذهنيّة؟ وإن كانت موجودة في الأعيان، أهي جسميّة أم لا جسميّة ؟ وأخيراً أهي مفارقة أم لا وجود لها إلّا في المحسوسات ومنها تتركّب**»[١]؟ ويعلن «فورفويوس» في الموضع ذاته أنَّه لن يخوض في تقديم الإجابة عن هذه الأسئلة الصعبة. فلم يجب عن تلك الأسئلة في إيساغوجي، وقيل إنَّه أجاب عنها في أماكن أخرى على طريقة «أفلاطون» وحسب مذهبه[٢].

ومقولات «أرسطو» حسبما يرى فورفوريوس «**لا تحيلنا إلى الأشياء بعينها، لكنَّها ليست أيضًا مجرَّد مصطلحات نحويّة، فهي تختصّ بالألفاظ مِن حيث أنَّها دالّة على الأشياء، وبالأشياء مِن حيث أنَّها مدلول عليها بالألفاظ. والحال أنَّ اللغة عنده ليست مِن اختراع الإنسان فحسب، بل إنَّ كلّ اسم هو أوّلًا اسم علم لتسمية شيء جسمي جزئي، ويترتّب على ذلك أنَّ المقولات، وبالتالي المنطق كلّه، متكيّفة بصورة طبيعيّة مع الجسميّات، وبرسمها وجدت**»[٣]. وهذه نزعة واقعيَّة حسيَّة تظهر لدى فورفوريوس، وهي مستمدّة مِن أرسطو بلا منازع.

وبالمجمل فقد «**سمىَّ فورفوريوس هذه الكلّيات ألفاظًا، وهي ألفاظ كليَّة، لأنَّك إمّا تنظر إلى الموجود الجزئي المشار إليه، مثل زيد وهذا الشخص، وإمّا أنْ تنطق بلفظ يشمل جميع هذه الجزئيَّات، مثل: «إنسان». وقد فطن «أرسطو» إلى هذه التفرقة، فسمىَّ الضرب الأوّل؛ أي زيد وهذا الشخص الجوهر الأوّل، وسمىَّ الضرب الثاني؛ أي الإنسان، أو الصورة فقط، الجوهر الثاني. والجوهر عند «أرسطو» هو رأس المقولات**»[٤].

أمّا «بويس»، فقد تصدّى للإجابة عن تلك الأسئلة التي طرحها «فورفوريوس» بطريقة مخالفة لأفلاطون، وهي طريقة تنسجم إلى حدٍّ ما مع ميول «أرسطو» الاسميّة، وإنْ كان

١- فورفوريوس، الصوري، إيساغوجي، بقلم: أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة، ١٩٥٢، ص٦٧.
٢- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الأوروبيّة في العصر الوسيط، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٦٥، ص٦٦.
٣- برهييه، إيميل، تاريخ الفلسفة ـ العصر الوسيط والنهضة، ج٣، ص١٤- ١٥.
٤- فورفوريوس، الصوري، إيساغوجي، بقلم: أحمد فؤاد الأهواني، م.س، ص٥٣.

جواب «أرسطو» عن وجود الأجناس بأنَّها موجودة في عدد مِن الأفراد في وقت واحد، غير أنَّ البعض قد فهم هذا الرأي منه أنَّه بمثابة إقرار واقعي لوجود الكلّي، لكنَّ الحقيقة أنَّ «أرسطو» أنكر واقعيَّة الكلّيات؛ لأنَّه حصر وجودها في الذهن.

وهذا كان دافعًا لرفض «بويس» وجود الكلّي في الواقع، وإنْ كان على نحوٍ متفرّق، واستنبط مِن مقالة «أرسطو» أنَّ الكلّي لا وجود له بذاته، طالما أنَّه يوجد متفرّقًا لدى عدد مِن الأفراد، وكان هذا مشجّعًا لعرض إجابته عن أسئلة «فورفوريوس» بأنْ قال: «**(١) الأجناس والأنواع جواهر ومعان في نفس الوقت. (٢) وهي لا جسميّة بالتجريد لا بالذات. (٣) وهي موجودة في المحسوسات وخارجًا عنها؛ أي في العقل**»[١]. وهذا الكلام، وإنْ كان جدليًّا، فإنَّه يتضمّن مبادئ الاسميّة وينقضها بآن واحد، وبغضّ النظر عن ذلك، فقد كان مصدرًا للإيحاء بمبادئها، التي ظهرت على نحو بارز في القرن الحادي عشر ميلادي.

لكنَّ هذا التردّد لم يدم طويلاً لدى «بويس»، فهو يحسم أمره في مواطن أخرى مِن كتبه المنطقيّة بعدِّ «**موضوع المنطق دلالة الألفاظ فحسب، وأنَّ الكلّيات مجرَّد أسماء**»[٢]. وكان لهذا أثره القويّ في تكوين أفكار المذهب الاسمي كما سنرى. حتّى فيما يتعلّق بربط المسألة المنطقيّة الجدليّة باللاهوت، فقد ألمح «بويس» لها، فجوهر كتابه الثالوث الأقدس يتلخّص حول السؤال الآتي: «**هل تنطبق قواعد الجدل على الأقوال التي ينطق بها رجل اللاهوت؟ وما الاحتياطات التي ينبغي اتّخاذها؟ وما القواعد الخاصّة التي ينبغي التقيّد بها للإفادة مِن الخطاب في موضوعات ما وجد الخطاب لها**»[٣]؟

ويرى البعض أنَّ «بويس» لم يكن صاحب مذهب متّسق، بل لقد جمع أفكاره وركّبها تركيبًا[٤]. أمّا إيميل برهييه، فقد رأى أنَّ أفكار بويس لم تتّصف بالأصالة، إلاّ أنَّه كان ينهل مِن أمّهات المصادر، وكان تناوله للمسائل ومعالجتها يتّصف بالدقّة والعمق.[٥] ونحن نرى

١- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الأوروبيّة في العصر الوسيط، ص ٦٦.

٢- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الأوروبيّة في العصر الوسيط، ص ٦٥.

٣- برهييه، إميل، تاريخ الفلسفة ـ العصر الوسيط والنهضة، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ج٣، ط٢، ١٩٨٨، ص ١٥.

٤- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الأوروبيّة في العصر الوسيط، م.س، ص ٦٥- ٦٦.

٥- برهييه، إميل، تاريخ الفلسفة ـ العصر الوسيط والنهضة، ج٣، ص١٧.

أنَّه يكفي «بويس» أنَّه أوّل شخصيّة مِن داخل المنظومة الدينيّة المسيحيّة، تجرّأ على تبنّي الاسميّة مذهبًا، ولم يأبه لما يأتيه مِن جانب الكنيسة مِن مضايقات.

ثانيًا: الاسميّة مِن المنطق والفلسفة إلى اللاهوت

لم تظهر الاسميّة في العصر الأوروبي الوسيط على نحو بارز إلّا على يد روسلان[١] في القرن الحادي عشر. في حين أنَّ مشكلة الكلّيات بالمجمل ظهرت منذ القرن التاسع على يد «فرديجيز دو تور»[٢] الذي ذهب مذهبًا أفلاطونيًّا؛ إذ جعل الكلّيات تمثِّل الوجود الحقيقي. أمّا «جون سكوت أوريجين»[٣] فقد تعمّق بهذه المشكلة، لكنْ على طريقة «أوغسطين» والأفلاطونيّة، ومال إلى ضرب مِن وحدة الوجود؛ إذ أرجع الوجود كلّه لحقيقة واحدة، هي الحقيقة الكلّية التي هي «الله». ومضى القرن التاسع والعاشر دونما أيّ ظهور لذكر الاسميّة، واستمرّ الوضع على ما هو عليه مِن سيطرة كليَّة لمذهب المثاليَّة الواقعيَّة حتّى مجيء «روسلان» في القرن الحادي عشر.

١. جوهريّة الأقانيم عند "روسلان" تعدُّد أم شرك؟:

الاسميّة التي جاء بها «روسلان» لم يردنا عنها شيء مِن مصادرها، فهي لم تكن معروفة إلّا مِن خلال المقتطفات النادرة التي أوردها منتقدوه (آنسلم وأبيلار)، وقد تولَّدت هذه الاسميّة مِن منطق «بويس»، الذي جعل - كما مرَّ معنا - مقولات «أرسطو» مختصّة بالألفاظ لا بالأشياء الدالّة عليها.

وقد أنكر «روسلان» أيّ وجود حقيقي للكلّيات (الأجناس والأنواع)، وقال متأثّرًا بـأرسطو: «**إنَّ الماهيات أو الكلّيات ليست غير أسماء، أو على حدّ تعبيره تسميات صوتيّة، فالإنسانيّة ليس لها وجود حقيقي، بل الوجود الحقيقي هو وجود الأفراد... إنَّه ليس للأجناس**

١- هو فيلسوف فرنسي جدلي، ولد في مدينة كومبين، ودرس في مدارسها وعاش بين (١٠٥٠-١١٢٠م)، وصار رجل دين مسيحي، وقد فُصل مِن عمله بسبب موقفه مِن مشكلة الكلّيات، ثمّ أعيد بعد مصالحته مع خصومه.

٢- هو رجل دين ومفكّر مسيحي، وهو أفلاطوني خالص، وقال بوجود واقعي للكلّيات، وعنه أخذ جون اسكوت أوريجين.

٣- هو أوّل فلاسفة العصور الوسطى، عاش بين (٨١٠ أو ٨١٥-٨٧٧م). عاصر الكندي أوّل الفلاسفة المسلمين، وقد سلك مسلكًا أوغسطينيًّا وتأثّر بأفلوطين وأفلاطون، لكنْ انتهى إلى وحدة وجود في كتابه الأشهر قسمة الطبيعة. وكان هدفه مِن فلسفته التوفيق بين الفلسفة والدين.

أو الأنواع وجود حقيقي»[١]. فما يسمّى بالإنسانيّة ليس إلاّ عمر وخالد وزيد... إلخ دون أنْ يتضمّن هؤلاء أيّ شيء حقيقي اسمه الإنسانيّة. وبمعنى آخر، إذا ما حلّلنا وجود هؤلاء الأفراد، فلن نقع على حقيقة موضوعيّة أو واقعيَّة اسمها الإنسانيّة.

وقد بلغ الأمر بـ«روسلان» أنْ قال بأنَّ «**الكلّيات ما هي إلّا نفخة صوت، ومِن إنكار حقيقة الكلّيات انتقل إلى إنكار أنَّ الكلّ تكون له حقيقة بمعزل عن أجزائه، وهو رأي كان لا بدّ أنْ يفضي إلى مذهب صارم في الذريَّة المنطقيّة، وكان مِن الطبيعي أنْ يؤدّي هذا، في موضوع الثالوث، إلى نتائج تنطوي على هرطقة**»[٢].

فتمييزنا بين الجنس والنوع والجوهر، هو تمييز لفظي صوتي فقط، والتمييز الوحيد الممكن في الواقع هو تمييزنا بين الجواهر الجزئيَّة[٣]. ولهذا ساق «آنسلم»[٤] مقالة الجدليين، و«روسلان» على رأسهم، لكي يتمكّن مِن نقدها، فـ«**بالكلام فقط نفصل الإنسان عن سقراط، والبياض عن الجسم الأبيض، والحكمة عن النفس. ولكنَّ الإنسان الذي نتحدّث عنه، هو في الواقع سقراط، والبياض هو جسم الإنسان، والحكمة هي نفس حكيمة. لا تتصوّر الحيوانيّة دون حيوان معيَّن، ولا الإنسانيّة دون إنسان معيّن، والذي يقول: إنَّه يتصوّر الإنسان على العموم، ليس لديه إلّا إشارة أو اسم مجموعي، لا معنى كلّي ذو وحدة حقّة**»[٥]. فوحدة الكلّي إنَّما هي وحدة وهميّة، وقد وصفها «روسلان» بأنَّها لفظيّة. وهذا تأكيد ما أتينا على ذكره للتو، مِن أنَّ الكلّي ليس له أيّ وجود حقيقي أو واقعي، وأنَّ كلّ ما يتمتّع به مِن قيمة، إنَّما هو قيمة لفظيّة صوتيّة، ولم يبلغ أيّ اسمي في العصور الوسطى ما بلغه «روسلان» مِن ازدراء للكلّي وتصغيره له، بل نفيه نفيًا شبه تام.

وهذا يعني أنَّ «روسلان» أنكر فعليًّا وجود الكلّي، في حين أنَّ «أرسطو» أثبته لكنَّه أنكر وجوده الواقعي. وقد بدا موقف «روسلان» على طرف النقيض مع «أفلاطون». وبالفعل

١- بدوي، عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، ص٦٣-٦٤.

٢- رسل، برتراند، حكمة الغرب، ترجمة: فؤاد زكريا، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، ج١، العدد٦٢، ١٩٨١، ص٢٨٩.

٣- برهييه، إميل، تاريخ الفلسفة ـ العصر الوسيط والنهضة، ج٣، م.س، ص٥٦.

٤- هو مِن أهمّ فلاسفة العصر الوسيط الأوروبي، ولد في إيطاليا، وعاش بين (١٠٣٣-١١٠٩م)، وهو أفلاطوني المذهب، وآمن بحقيقة الكلّيات المطلقة، وقدّم حججًا على وجود الله، أشهرها الحجّة الأنطولوجيّة في كتابه الأشهر المناجاة.

٥- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ص٨٣.

تسمّى اسميّة «روسلان» اسميّة مطلقة؛ لأنّه أنكر أيّ وجود للكلّي، في حين يتّسم الكلّي عند أفلاطون بالواقعيَّة، وتتّسم مثاليَّة أفلاطون بالمثاليَّة الواقعيَّة المطلقة.

كذلك فإنَّ قسمة الجسم إلى أجزاء بدت بالنسبة لـ«روسلان» **خرافيّة واتفاقيّة؛ فكلّ جسم مثله مثل البيت، غير قابل للقسمة، فالقول بأنَّه مؤلَّف في الواقع مِن أساسات وجدران وسقف، معناها اعتبار جزء مِن أجزائه، وليكن السقف مثلًا، جزءًا مِن كلّ، وشيئًا متمايزًا في آن معًا في تعداد مِن ثلاثة أشياء»**[١]. وهذا يدلّ على صرامة روسلان في نفي أنْ يكون الكليّ هو الجامع لشتات أجزاء يتكوّن منها؛ لأنَّ الحقيقي ليس هو هذا الجامع، بل تلك الأجزاء بحدّ ذاتها.

وقد سحب «روسلان» مسألة الكلّيات مِن دائرة المنطق والفلسفة إلى دائرة اللاهوت المسيحي، برغم كلّ الانتقادات التي وجِّهت له حيال ذلك؛ لأنَّ إنكاره لمفهوم الكلّي كان باعثًا على إنكاره فكرة الثالوث ذات الطبيعة الواحدة، فحسب العقيدة المسيحيّة السائدة آنذاك، فإنَّ الله أو الإله هو الأقنوم الكلّي الذي يتضمّن أقانيم جزئيَّة تمثّل الثالوث المسيحي.

وجوهر المسألة يكمن في أنَّ «روسلان» عدَّ الأقنوم جوهرًا، ولعلّه أوّل مِن جعل الأقنوم جوهرًا في الفكر المسيحي، والفارق بين الأقنوم وبين الجوهر، يكمن في أنَّ الجوهر بمثابة موضوع قائم بذاته، مستقلّ عن غيره، في حين أنَّ الأقنوم يعدُّ بمثابة محمول قائم بغيره، وطالما أنَّه يعدُّ الأقنوم جوهرًا، فهذا ألزمه القول بأنَّ الأقانيم الثلاثة إنَّما هي جواهرٌ ثلاثة، «**فليس هناك وحدة لجوهر واحد في الله، بل إنَّ كلّ أقنوم جوهر مستقلّ، وتبعًا لهذا لا توجد إذًا ثلاثة أقانيم مِن طبيعة واحدة، بل توجد ثلاثة طبائع أو ثلاثة جواهر... وعلى ذلك، فالأقانيم الثلاثة جواهر ثلاثة**»[٢].

وقد وصل الامر بـ«روسلان» إلى القول بأنَّه «**قد يمكن القول بثلاثة آلهة لو كان العُرف يسمح، ولكنَّ العرف لم يكن يسمح**»[٣]. والحقيقة هذا يعطينا فكرة جيّدة عن الأقانيم الثلاثة، وإنْ كانت بطريقة غير مباشرة، ففهم الأقانيم حسب العقيدة المسيحيّة التي حدّدناها للتو،

١- برهييه، إميل، تاريخ الفلسفة ـ العصر الوسيط والنهضة، ج٣، ص٥٦-٥٧.

٢- بدوي، عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، ص٦٤.

٣- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الأوروبيّة في العصر الوسيط، ص٨٣.

يُنكر أنْ تكون الأقانيم مستقلّة كما يزعم «روسلان»، وبالتالي تنكر تلك العقيدة الإقرار بتعدُّد الآلهة، فالحقيقة الدينيّة حقيقة واحدة كليَّة تتّصف بصفات كليَّة ثلاث، أو بأقانيم ثلاثة. وهذا كلام عميق في التوحيد، لا سيّما أنّنا في الإسلام نقرّ بأنَّ الله واحد، لكنَّ صفاته كثيرة. ولعلّ الأقانيم أشبه بصفات الذات لدى المسلمين، التي جعلها بعضهم قديمة مع الذات، بينما وحَّد بعضهم الآخر ـ وعلى رأسهم المعتزلة ـ بينها وبين الذات الإلهيّة.

و«روسلان» حسب اعتقادنا لم يكن غافلاً عن النتائج التي تترتّب على قوله بجوهريّة الأقانيم، والتي تؤدّي إلى القول بتعدُّد الآلهة، وبرأينا أنَّ ما قدّمه «روسلان» يعدُّ بمثابة ثورة ضدّ عقيدة التثليث مِن داخل البيت المسيحي، وكأنَّ لسان حاله يقول: بأنَّ فكرة التثليث يترتّب عليها نتائج منطقيّة، وينتج عن هذه النتائج استحالة لاهوتيّة؛ وهي الإقرار بتعدُّد الآلهة، في حين أنَّه لا يوجد إلاّ إله واحد. وكأنَّه كان يريد أنْ ينسف فكرة أو عقيدة التثليث برمّتها، لكنَّه بالنتيجة لم يجرؤ على ذلك ـ وتكفيه الإشارة ـ وانصاع لمطالب الكنيسة.

وقد طلبت الكنيسة منه أنْ يجحد فكرته فيما سمّاه برهييه بـ«**التأليهيّة المثلثيّة، فالأب والابن والوالد والمولود، موجودان متمايزان، والأشخاص الثلاثة متفارقون تفارق ثلاثة مِن الملائكة، وإنْ وجدت وحدة بينهم، فإنَّما وحدة إرادة وقدرة**»[١]. وقد أراد «روسلان» أنْ يرضي الكنيسة وفي الوقت نفسه يريد ألاّ ينقض كلامه فقال: «**إنَّ للأقانيم قدرة واحدة وإرادة واحدة تؤلّفان بينها، فلم يفده ذلك شيئًا واتّهم بالقول بثلاثة آلهة**»[٢].

وقد هاجم «آنسلم» الجدليين الاسميين، وعلى رأسهم «روسلان»، هاجمهم متهكّمًا بهؤلاء «**الذين غاص فكرهم في بحر الصور الجسميّة، حتّى بات لا يستطيع منه فكاكًا، فإذا كان لا يسعهم أنْ يفهموا أنَّ عدّة أشخاص يؤلّفون في النوع إنسانًا واحدًا، فكيف لهم أنْ يفهموا كيف أنْ تؤلّف عدّة أقانيم إلهًا واحدًا؟ وإذا كان مِن المتعذّر عليهم تمييز الحصان مِن لونه، فأنىَّ لهم أنْ يميِّزوا الله مِن إضافاته المتعدُّدة؟**»[٣].

صحيح أنَّ موقف «روسلان» مثَّل أكبر تهديد فكري لعقيدة التثليث مِن داخل المنظومة

١- برهييه، إميل، تاريخ الفلسفة ـ العصر الوسيط والنهضة، ج٣، ص٥٧.

٢- برهييه، إميل، تاريخ الفلسفة ـ العصر الوسيط والنهضة، ج٣، ص٥٧.

٣- المعطيات نفسها.

اللاهوتيّة المسيحيّة، لهذا كان الهجوم عليه قويًّا مِن قِبَل معاصريه، ومِن قِبل المحدثين، لكنْ ليس لدرجة أنَّ موقفه يمثّل تهديدًا لكلّ لاهوت، فإنَّ هذا التهديد محصور باللاهوت المسيحي، وبالأخصّ فيما يتعلّق بعقيدة التثليث، وقد أدرك «آنسلم» هذه المسألة حينما أكّد أنَّ مذهب اللفظيين يستدعي إنكار مادّة رئيسة مِن مواد العقيدة المسيحيّة.

وطالما أنَّ الأمر متعلّق بهذه العقيدة، فقد يبدو موقف «روسلان» مرغوبًا مِن قبل الفكر الإسلامي، الذي طالما انتقد هذه العقيدة، وقدَّم عبر تاريخه الطويل حججًا تدحض التثليث وتنقده.

٢. روابط أبيلار وصور دانس سكوت الفرديّة بين التوفيق والتلفيق

بدءًا مِن «أبيلار»[١] أصبح الحديث عن مسألة الكلّيات حديثًا عن المعاني العامّة، وقد بدا معه القرن الحادي عشر وكأنّه يجنح نحو مثاليَّة واقعيَّة معتدلة «**تسلِّم بأنَّ للألفاظ العامّة معنى قائمًا في الواقع، بدون أنْ تشير مع ذلك إلى أشياء واقعيَّة كما الحال في المحسوسات**»[٢].

لذا سعى «أبيلار» للتوفيق بين أفلاطون وأرسطو في مسألة الكلّيات؛ أي بين المثاليين الواقعيين وبين الاسميين في نهاية المطاف، وذلك مِن خلال أسلوب يقوم على الأخذ بجزئيَّة واحدة مِن كلّ فريق ونقد جزئيَّات أخرى. فمِن الجهة الأولى، نراه ينتقد الاسميين الذين نفوا الكلّيات مِن خلال إرجاعها إلى مجرَّد أصوات أو ألفاظ، فقال: إنَّ «**الكلّيات تطلق على أفراد كثيرين، فلا يمكن إذًا أنْ تكون كلمات أو أشياء؛ لأنَّ الشيء لا يطلق على الشيء، وإلّا لأمكن أنْ يوجد الشيء الواحد في أماكن متعدّدة، فيكون سقراط في أثينا وروما في آن واحد**»[٣].

فالقول بأنَّ الكلّي مجرَّد لفظ أو صوت، هو بمثابة إنكار للكلّي. وقد أوضح «أبيلار» على نحو أدقّ مِن «روسلان» «**أنَّنا عندما نستخدم الكلمة محمولاً لا نستخدمها بوصفها حدثًا بل لأنَّ لها معنى، فالكلّيات تنشأ عن التشابه بين الأشياء، غير أنَّ التشابه ذاته ليس شيئًا، كما**

١- ولد «أبيلار» سنة ١٠٧٩ في مدينة بالية، وقام بدراسة الأدب في بداية عهده، ثمّ اتّجه نحو الدراسات العلميّة، فبدأ بالمنطق على يد جيوم دو شامبو، ثمّ اشتغل باللاهوت، وناظر برنار، والبعض يجعل منه أعظم شخصيّة في العصور الوسطى مِن حيث إيمانه بالعقل. وقد أرغمته الكنيسة على إحراق كتبه بنفسه والخضوع التام للكنيسة. وتوفّي بالدير عام ١١٤٢.

٢- برهييه، إميل، تاريخ الفلسفة ـ العصر الوسيط والنهضة، ج٣، ص٨٣.

٣ - بدوي، عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، ص٨٢.

تفرض الواقعيَّة خطأ»[١].

و«أبيلار» برفضه أنْ يكون الكليّ لفظًا أو صوتًا كما فعل «روسلان» مِن قبل، فإنَّ هذا يعني الإقرار بالكليّ، لكنَّه لم يقر به على طريقة المثاليين الواقعيين، وإنَّما أقرّ بوجوده بطريقة مختلفة، وظنَّ أنَّه يوافق بذلك اللفظيين، وأنَّه وفِّق في الجمع بين الفريقين.

فقد أنكر «أبيلار» أنْ يكون الكليّ لفظًا، لكنّه قال بأنَّ اللفظ يتمتّع بصفة الكلّية حينما يكون موجودًا في داخل قضيّة، فلا يكون اللفظ كليًّا إلّا عندما يكون ضمن قضيّة منطقيّة. وعليه، فإنَّ الكلّية هي القضيّة المنطقيّة، والقضيّة رابطة بين ألفاظ أو أصوات، إنَّها علاقات منطقيّة أو روابط.

هذه الروابط عند «أبيلار» «**تعبِّر عن حقائق وجوديّة تنكشف لنا عن طريق الطبيعة الخارجيّة، فهي إذًا روابط حقيقيّة، فيلاحظ ضدّ الاسميين أوّلًا أنَّ الروابط ليست ذهنيّة فقط بل وجوديّة كذلك؛ أي إنَّ لها وجودًا حقيقيًّا في الخارج إلى جانب وجودها الذهني، ويلاحظ ضدّ الواقعيين ثانيًا قوله: إنَّ الكلّيات هي روابط**»[٢].

لكنْ كيف تكون روابطًا منطقيّة وفي الوقت نفسه تكون روابطًا وجوديّة، ألا يعني أنَّ تلك الروابط المنطقيّة إنَّما هي روابط ذهنيّة سيقت لتفسير عمليّة المعرفة؛ أي إنَّها روابط ذهنيّة فقط؟. لكنَّ «أبيلار» يصرُّ على أنَّها روابط وجوديّة، ولتبرير ذلك قال بأنَّ هذه الروابط موجودة في العقل الإلهي، مستفيدًا بذلك مِن «أفلاطون» بالقول بوجود عقلي لأصول أو مثل سابقة على وجود الأشياء. لكنَّ «أفلاطون» يضع تلك الأصول خارج العقل الإلهي، فقال «أبيلار» إنَّ وجود الكلّيات سابق على وجود الأشياء. لكنَّ كليَّاته ليست كالمثل الأفلاطونيّة قائمة بذاتها، بل جعلها قائمة في العقل الإلهي. فالعقل الإلهي يحتوي الصور الأصليّة للأشياء[٣]. وعلى الأغلب أنَّه أخذ هذه الفكرة مِن «أوغسطين» الذي جعل مثل الموجودات أو كليَّاتها موجودة في العقل الإلهي[٤].

١- رسل، برتراند، حكمة الغرب، م.س، ص٢٨٩.

٢ - بدوي، عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، ص٨٣.

٣- برهييه، إميل، تاريخ الفلسفة ـ العصر الوسيط والنهضة، ج٣، ص٨٢.

٤- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الأوروبيّة في العصر الوسيط، ص٣٤.

كذلك فإنَّ ابن سينا قد سبقه لمثل هذه الفكرة، إذ قال بأنَّ الكلّيات توجد على درجات أو أنحاء ثلاثة، **منها** ما هو قبل الكثرة، وهو درجة الوجود في العقل الإلهي أو العقل الفعَّال، ومنها ما هو في الكثرة وجودًا عرضيًّا وبالقوّة، ومنها ما هو في الذهن بعد الكثرة والأعيان الخارجيّة[١].

وقد أخذ فلاسفة الحكمة المتعالية مِن ابن سينا هذه الفكرة وطوّروها، وانتهى الشيرازي[٢] إلى الإقرار بوجود الكلّي، وقد رأى بأنَّ ثمّة أقسامًا أو أنواعًا تسعة مِن الكلّي، وقد ربط بينه وبين العلم الحقيقي، فالعلم الحقيقي عنده هو «**المفهوم الذي يوجد تارة في الخارج فتترتّب عليه آثاره الخارجيّة، وتارة في الذهن فلا تترتّب عليه آثاره الخارجيّة، أو هو المفهوم الكلّي الذي يحصل للذهن عن طريق الاتّصال المباشر مع الخارج، ويقبل الحمل على الأمور العينيّة، مثل الإنسان الذي يحمل على زيد وعمر وغيرهما، ويحصل في الذهن مِن خلال إدراك هذه الأفراد مباشرة**»[٣].

وبالعودة إلى روابط «أبيلار» التي قيل إنَّها روابط موجودة على نحو مسبق في الذهن الإلهي، فهي إذًا موجودة فعلًا؛ لأنَّ الوجود الإلهي لا يوجد فيه إمكان يُذكر، فكل ما فيه فعل أو وجود، وهي وإنْ كانت روابط، لكنَّها روابط وجوديّة؛ بمعنى أنَّها تتعلّق بوجود الموجودات، التي لا يمكنها أنْ توجد بدون هذه الروابط، لهذا سمّاها «أبيلار» روابط وجوديّة؛ أي يتعلّق بها وجود ما يوجد. فهي بحدّ ذاتها منطقيّة أو مجرَّد رابطة قانونيّة أو سببيّة، لكنْ طالما أنَّه يتوقّف عليها الوجود، لذا سمّاها وجوديّة.

لكنَّ «أبيلار» إذ يوافق المثاليَّة الواقعيَّة بالقول بأنَّ للكلّيات وجود سابق على وجود الأشياء، إلّا أنّه يخالفها بقول معارض، وهو أنَّ الكلّيات لاحقة على الأشياء أيضًا، موافقًا بذلك الاسميّة. لكنْ ما تفسير قوله بأنَّ الكلّيات روابط سابقة ولاحقة على وجود الأشياء؟.

١- ابن سينا، الشفاء ـ المنطق، تحقيق: الأب قنواتي ومحمود الخضيري، وفؤاد الأهواني، نشر وزارة الثقافة العموميّة، المطبعة الأميريّة، القاهرة، ١٩٥٢، ص٦٥ وما بعدها.

٢- هو ملا صدرا محمّد بن إبراهيم، الملقّب بصدر الدين الشيرازي، فيلسوف مسلم شيعي اثني عشري، وهو مؤسّس مدرسة الحكمة المتعالية التي تقول بأصالة الوجود واعتباريّة الماهية. عاش بين (١٥٧٢- ١٦٤١م).

٣- شقير، محمّد، نظريّة المعرفة عند صدر المتألّهين الشيرازي، أطروحة ماجستير مِن الجامعة اللبنانيّة، دار الهادي، بيروت، ط١، ٢٠٠١، ص٩٠-٩٣.

«أبيلار» يفسِّر كون الروابط سابقة على وجود الأشياء، كونها موجودة في الذهن الإلهي قبل أيّ وجود يذكر لأيّ شيء، أمّا أنّها لاحقة على وجود الأشياء؛ فلأن الكلّيات عنده موجودة بالفعل في الجزئيَّات، ونحن مِن ثمّة ندركها باعتبارها أفراد جزئيَّة، سواء عن طريق الحسّ أو عن طريق العقل سيَّان[١].

ونحن نفهم مِن هذا بأنَّ وجود الروابط في علم الله سابق على وجود الأشياء بالضرورة، أمّا وجودها في العقل البشري فلاحق على وجود الأشياء، و«أبيلار» يقول بنوعين مِن الروابط، أحدها موجودة بالعقل الإلهي، وأخرى موجودة في العالم الحسّي، وهذه تشارك تلك بنوع مِن المشاركة الأفلاطونيّة[٢]. بمعنى أنَّ الروابط في ذهن الله أصل، والروابط الخارجيّة نسخة أو صورة عنها.

وهذا خلافًا لما ذهب إليه «روسلان»، ونظير ما ذهب إليه صدر الدين الشيرازي الذي يقرّ بوجود نوعين مِن الحقائق، حقائق كليَّة، وأخرى جزئيَّة يسمّيها رقائق، وهي وإنْ كانت جزئيَّة إلاّ أنَّها حقائق بحكم اتّصالها بالحقائق الكلّية. **يقول الشيرازي: «اعلم أنَّ الصور الجزئيَّة الجسمانيّة حقائق كليَّة موجودة في عالم أمر الله وقضائه، كما قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾[٣] فالخزائن هي الحقائق الكلّية العقليَّة، ولكنْ منها رقائق جزئيَّة موجودة بأسباب جزئيَّة قدريَّة، مِن مادّة مخصوصة ووضع مخصوص وزمان وأين كذلك، فالحقائق الكلّية موجودة عند الله بالأصالة، وهذه الرقائق الحسيَّة موجودة بحكم التبعيّة والاندراج، فالحقائق بكليَّاتها في وجودها العلوي الإلهي لا تنتقل، ورقائقها بحكم الاتّصال والإحالة والشمول لسائر المراتب، تتنزّل وتتمثّل في قوالب الأشباح والأجرام... والرقيقة هي الحقيقة بحكم الاتّصال...»**[٤].

ففي هذا النصّ يبدو أثر أفلاطون على صدر المتألّهين، كما هو أثره على أبيلار، مِن خلال إقراره بكليَّات إلهيّة هي أشبه بمثل أفلاطون، لا بل هي نظيرة هذه المثل، لكنَّ الجديد

١- بدوي، عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، ص٨٣.

٢- بدوي، عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، ص٨٣.

٣- القرآن الكريم، سورة الحجر، الآية ٢١.

٤- الشيرازي، صدر الدين محمّد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، السفر الرابع، الجزء الأوّل، ط ٤، ١٩٩٠، ص١٢٦- ١٢٧.

هو إقرار الشيرازي بكليَّات خاصّة بالعالم الأرضي، وقد سمَّاها الرقائق، وهي كليَّات عقليَّة لكنَّها منبثّة في العالم الحسّي، ولذا سمّاها كليَّات جزئيَّة أو رقائق.

وقد ظهرت أيضًا محاولة متميّزة للتوفيق بين المثاليَّة الواقعيَّة وبين الاسميّة، على يد أحد فلاسفة القرن الرابع عشر في أوروبا، وهو «**جون دانس سكوت**»[١]، وقد كان في طريق وسط بين النزعة الفرنسيسكانيّة[٢] وعلى رأسهم «بونافنتورا»[٣] والدومينيكانيّة[٤]، وعلى رأسهم «توما الأكويني»[٥].

ففي مشكلة الكلّيات نراه يتأرجح بين المثاليَّة الواقعيَّة وبين الاسميّة، وقد ظهر ذلك في تناوله لمسألة الفردانيّة أو التشخيص، وقد ذهب «الأكويني» حيالها مذهب «أرسطو» بأنَّ المادّة هي أساس التشخيص، ودانس سكوت يتناول المسألة بطريقة مختلفة؛ إذ يرى «**أنَّ الفرديّة ليست شيئًا طبيعيًا كالهيولى أو الصورة أو المركّب مِن الاثنين، وإنَّما الفردانيّة أو الفرديّة شيء آخر أكثر مِن هذه الناحية الطبيعيّة، هي هذا الطابع أو الصفة الصوريّة التي تضاف إلى النوع وإلى المركّب مِن الاثنين فتعطيه صفة خاصّة. ومعنى هذا أنَّ الفرديّة ليس أصلها المادّة، وإنَّما أصلها شيء خاصّ لا يمكن أنْ نسمّيه إلّا باسم «الصورة الفرديّة»... وهكذا نجد أنَّ دانس سكوت يجعل للصورة وجودًا حقيقيًّا في الخارج**»[٦]. لكنَّ هذه المثاليَّة الواقعيَّة لـ«دانس سكوت» ليست واقعيَّة كاملة كما هو الشأن عند «أفلاطون» -كما يرى رسل- فمِن الممكن أنْ تكون هناك صور عدّة ومتنوّعة في الفرد الواحد[٧]. بمعنى أنَّ

١- فيلسوف اسكتلندي فرنسيسكاني، عاش بين (١٢٦٦-١٣٠٨م) تلقّى علمه بأكسفورد، وهو أوغسطسني، وينتمي إلى بونافنتورا، ويعرف ابن سينا وابن رشد، ويرى أنّه أصدق شرّاح أرسطو.

٢- هي حركة دينيّة، مؤسّسها فرنسيس الأسيزي (١١٨١-١٢٢٦) اشتهرت في بدايتها بأنَّها حركة زهديّة، إلّا أنَّها انتهت إلى المشاركة بحملات التفتيش هي والدومينيكيّة. وكان روجر بيكون و«دانس سكوت» و«وليام أوكام» مِن أهمّ أنصار هذه المدرسة. رسل، برتراند، حكمة الغرب، م.س، ص٢٩٣-٢٩٤.

٣- هو جوفاني دي فيدنسا، رجل لاهوت وفيلسوف إيطالي اسكولائي عاش بين (١٢٢١-١٢٧٤م) وهو مِن الرهبنة الفرنسيسكانيّة، تأثّر بأوغسطين وأفلوطين. مِن أشهر كتبه: رحلة العقل إلى الله، والمباحث في الأيام الستّة.

٤- هي حركة دينيّة، مؤسّسها دومينيك (١١٧٠-١٢٢١) وكان ألبرتو الأكبر وتلميذه توما الأكويني مِن أشهر أتباع هذه الطريقة. رسل، برتراند، حكمة الغرب، م.س، ص٢٩٣-٢٩٤.

٥- هو فيلسوف لا هوتي كاثوليكي دومينيكاني مِن إيطاليا، عاش بين (١٢٢٤-١٢٧٦م)، ويعدُّ أهمّ فلاسفة العصر الوسيط، وهو أرسطي المذهب وعمل على شرح أرسطو، وأهمّ مؤلّفاته الخلاصة اللاهوتيّة.

٦- بدوي، عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، ص١٧٩.

٧- رسل، برتراند، حكمة الغرب، م.س، ص٣٠٦.

هذه الصور فرديّة كما وصفها بدوي. ولهذا فإنَّ دانس سكوت «**يعارض البخس الأفلاطوني لعالم الحسّ، ويجد نفسه منقادًا إلى نقد التصوّر الأفلاطوني للإشراق**»[١].

وهذه الصورة الفرديّة التي هي مبدأ التشخيص، أطلق عليها برهييه ويوسف كرم اسم: «الهذيَّة» وهي «**ما تتعيَّن به الطبيعة فتصير جزئيَّة، وما دامت الهذيَّة صورة فهي معقولة لنا**»[٢]. أمّا برهييه، فقد رأى أنَّ الهذيَّة كيانًا متعيّنًا، لا تحتويه الصورة النوعيّة ولا الهيولى ولا المركّب منهما، هذه الهذيّة بمثابة كيان فردي يضاف في الواقع فقط إلى النوع[٣].

وهو إذ يفعل ذلك، فهذا يعني أنّه يقرّ بوجود الكلّي، ويرى أنّه «**صادر عمّا في التجربة وفي الخارج، ولكنْ له مع ذلك وجود خاصّ به. وهذا الوجود ليس فقط في النفس، بل يوجد أيضًا في حالة الفرديّة، باعتبار أنَّه يوجد في الفرد ويعطيه تفرُّده، فله وحدة إذًا؛ أي إنَّ للكلّي وحدة، ولكنَّ هذه الوحدة أقلّ مرتبة مِن الوحدة العدديّة للوجود العيني، فموقف دنس سكوت إذًا موقف توفيق بين النزعة الواقعيَّة وبين النزعة التوماويّة. إذ نجد مِن ناحية أنَّ الكلّي منتزع مِن الجزئيَّات، ومِن ناحية أخرى نجد أنَّ هذا الكلّي ليس في الذهن فقط، كما يقول الاسميّون وتوما، بل يوجد في صورة وحدة، وإنْ كانت هذه الوحدة أقلّ مرتبة مِن الوحدة العدديّة في الأفراد**»[٤].

فالكلّي أو العام عند دانس سكوت «**ليس مجرَّد نتاج لذهننا، فثمّة أساس له في الأشياء ذاتها، ولتفسير الفردي ينبغي الفرض بأنَّ الماهية العامّة بحدّ ذاتها، ليست كليَّة ولا جزئيَّة، وإنَّ الصور جميعها -الجنسيّة والنوعيّة والفرديّة- موجودة منذ الأزل في ذهن الإله، والعام يوجد في الأشياء (كماهية لها) وبعدها (كمفاهيم يجرِّدها الذهن مِن هذه الماهيات)**»[٥]. ولعلّ هذا بعينه ما قاله ابن سينا وكرّره الشيرازي في درجات تحقّق الكلّي.

لكنْ في الحقيقة إنَّ موقف «دانس سكوت» مِن الصورة الفرديّة أو الهذيَّة غير واضح، بل

١- جيلسون، إتين، روح الفلسفة المسيحيّة في العصر الوسيط، ترجمة: إمام عبد الفتّاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٣، ١٩٩٦، ص٣٠٥.

٢- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الأوروبيّة في العصر الوسيط، ص٢٠٤.

٣- برهييه، إميل، تاريخ الفلسفة ـ العصر الوسيط والنهضة، ص٢٣١-٢٣٢.

٤- بدوي، عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، ص١٨٠.

٥- جماعة مِن الأساتذة السوفييت، موجز تاريخ الفلسفة، ترجمة: توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت، ط١، ١٩٨٩، ص١١٤.

الصورة الفرديّة نفسها ملتبسة، فهي ليست كليَّة ولا جزئيَّة، وفي الوقت نفسه هي كليَّة جزئيَّة، فهي كليَّة باعتبارها صورة وجزئيَّة باعتبارها فرديّة، ولعلَّ «دانس سكوت» قد انساق إلى هذا التركيب الجديد بدافع التوفيق بين المثاليَّة الواقعيَّة وبين الاسميّة، فلم يُنتج إلّا فكرة غامضة وتوفيقًا يحتاج إلى مزيد مِن التوضيح، وإلّا فهو تلفيق لا يليق بشخصيّة مرموقة كـ«دانس سكوت».

ثالثا: مِن اللاهوت والفلسفة إلى التجربة والعلم

شهد القرنان الثالث والرابع عشر حركة علميّة ناهضة في العصر الأوروبي الوسيط، وكانت هذه الحركة مرافقة لفلسفات لاهوتيّة، وأحيانًا صوفيّة، تتّفق مع الفهم الكنسي للدين حينًا، وتختلف معه أحيانًا أخرى. وأهمّ شخصيّة علميّة كانت شخصيّة روجر بيكّون الذي تأثّر بمعلّمه جروستست[١]. وبيكّون هو واضع أساس الفلسفة العلميّة والمنهج التجريبي في أوروبا في عصره، وموقفه مِن نظريّة المعرفة ينطلق أساسًا مِن التجربة الحسيَّة والعقليَّة، لكنْ لم يُعرف عن بيكّون أنَّه ذهب مذهبًا اسميًّا، كما هو حال أوكام والاسميّون مِن قبله وبعده. تمامًا كما هو موقف توما الأكويني، مع أنَّه كان أرسطيًّا، وقال بأنَّ الكلّيات موجودة في الذهن، لكنَّه لم ينته إلى اعتبار الكلّيات ألفاظًا أو أصواتًا. والبعض رأى بأنَّه تصوّري وليس اسمي، لذا لم نُفرد له ولا لبيكّون بابًا في هذا البحث.

١. اسميّة القرن الرابع عشر

سبقت «أوكام» في القرن الرابع عشر شخصيّتان فرنسيّتان إلى رسم معالم اسميّة ذلك القرن، التي لم تكن هي الأخرى جديدة بالمطلق، وإنَّما استقت ممّا سبقها بذور فكرتها. وأوّل تينك الشخصيّتين هو «**دوران دي بورسان**» [٢] الذي لم يكن -حسبما يرى برهييه- اسميًّا بالمعنى الحقيقي[٣]، فهو «**يرفض وساطة الصور الحسيَّة والمعقولة، ويجنح إلى نزع الصفة الجوهريّة عن العقل الفعَّال، فالكلّي لا يولد في نظره في الذهن، إلّا مِن خلال كيفيّة معيّنة**

١- هو ربير جروستست أستاذ في جامعة أكسفورد، ورئيس لأساقفة لنكن في بريطانيا. عاش بين (١١٧٥- ١٢٥٣م)، وقد استفاد مِن العلوم العربيّة التجريبيّة في مذهبه في النور، وفي تفسير الطبيعة.

٢- هو أسقف مو، ومفكّر فرنسي دومينيكاني، توفيّ عام ١٣٣٤م.

٣- والباحث يخالف إميل برهييه بهذه المسألة؛ لأنَّ أفكاره التي طرحها تمثّل عناصر جوهريّة في الاسميّة، ولذا يعدُّ «بورسان» اسميًّا، وإنْ أدخل في مذهبه عناصر مختلفة نسبيًّا.

في النظر إلى الصورة الحسيَّة، لا تأخذ بعين الاعتبار سماتها الفرديّة، والكلّي غير سابق في الوجود على هذا النظر، وهو يختلف عن الفرد اختلاف اللامتعيّن عن المتعيّن»[١]. وهذا يعني أنَّه ليس ثمّة مِن وجود قبلي للكلّي، لا في النفس الإنسانيّة ولا في العقل الإلهي أو عالم المثل والمعقولات، وهذا مخالف لأفلاطون وابن سينا وفلاسفة الحكمة المتعالية.

وسنلاحظ كيف سبق «بورسان» بعدّة أفكار «وليم أوكام» الذي سيتناول الأفكار نفسها، ولكنْ بصياغة أخرى وإضافات معيّنة مِن حيث حديث «بورسان» عن نوعين مِن الصور الحسيَّة والعقليَّة، وإضافة الصورة الجسمانيّة، وحديثه عن تجربة حسيَّة وأخرى عقليَّة. كذلك في عدِّه الكلّي كيفيّة معيّنة، وهو كيفيّة غير واضحة أو غير متعيّنة. لكنَّ الفارق أنَّ «أوكام» يجعل الحديث عن المعرفة ومسألة الكلّي جوهر مذهبه، في حين لم تشغل هذه المسألة مكان الصدارة في مذهب بورسان.

كذلك فإنَّ «بورسان» يجعل الفردي موضوع المعرفة متجاهلاً؛ أي سبق لما يسمّى بالكلّي. فـ«**مشكلة كاذبة بالتالي هي مشكلة التفرُّد، التي تفترض أنَّ النوع يوجد قبل الفرد، وذلك ما دمنا نتساءل عما يفرِّده؛ والحال أنَّه لا وجود لغير الفردي، وهو الموضوع الأوّل لمعرفتنا»**[٢]. وقد تجاوز «بورسان» «دانس سكوت» في مسألة التفرُّد حيث رفض أيّ شكل مِن أشكال الصور، سواء الحسيَّة أم العقليَّة.

لكنْ ماذا يعني أنَّه لا وجود لغير الفردي؟ ألا يعني ذلك إنكارًا للمعرفة العامّة وبالتالي إنكارًا للعلم بحدّ ذاته؟ لأنَّ العلم، وإنْ كان موضوعه الفردي، لكنَّه بالنتيجة لا يتوقّف عند حدود هذا الفردي أو الجزئي، فالعلم هو استقراء الوقائع الفرديّة لاستكناه حقيقتها العامّة؛ أي الكلّية، وبالتالي موقف «بورسان» ينسف العلم برمّته.

والشخصيّة الثانية التي سبقت «أوكام» في طرحه لكثير مِن أفكاره في فرنسا هو «**بطرس أوريول**»[٣] الذي يرى «**أنَّ معرفة الموجود الفردي والمخصوص أنبل مِن معرفته بكيفيّة مجرَّدة وكليَّة... فالأشياء تُحدث في العقل انطباعات، يمكن أنْ تتباين قوّة ووضوحًا، ويَحدث مِن**

١- برهييه، إميل، تاريخ الفلسفة ـ العصر الوسيط والنهضة، ص٢٣٩.

٢- م.ن، ص٢٣٩.

٣- هو فرنسيسكاني، وكان عالم لاهوت في بلاط البابا، توفيّ سنة (١٣١٨م).

جرّاء ذلك في العقل ظاهر، يسمّيه بطرس أوريول أيضًا موجودًا قصديًّا وانعكاسًا، ومفهومًا أو تصوُّرًا، وظاهرًا موضوعيًا، وجميعها ألفاظ مترادفة، تسمّي... الموضوع الخاصّ للمعرفة. بل لنضف إلى ذلك أنَّ هذا الظاهر لم يكن عند بطرس أوريول صورة ذهنيّة للشيء، لها وجود متمايز عمّا تمثله، وإنَّما هو الشيء ذاته ماثلاً في الذهن»[١]. فـ«أوريول» يجعل مِن الكليّ مجرَّد انطباع أو صورة ذهنيّة، أو معنى حسب «أوكام»، لكنَّ هذه الصورة مطابقة لما يوجد في الخارج، وقد أخذ «أوكام» هذه الفكرة وطوَّرها كما سنرى.

وبناءً على ما سبق «**يقال إنَّ هناك معرفة بالجنس، عندما يكون التصوُّر بعيدًا كلّ البعد عن الاتّسام بالكمال والتميُّز، ومعرفة بالنوع عندما ينحو هذا التصوُّر إلى قدر أكبر مِن الكمال والتميُّز، تقدّم المعرفة يمضي إذًا مِن الكلّي إلى المفرد، ممّا يعني: مِن المبهم إلى الواضح والمتميِّز**»[٢]. وهذا الغموض هو أشبه بالوجود الهيولاني أو الوجود بالقوّة عند أرسطو وعند المشّائين، بمَن فيهم الفلاسفة المسلمون. ويعدُّ هذا الطرح على طرف النقيض ممّا قدَّمه أفلاطون الذي يفترض حالة مِن الغموض والتشويه والتزييف كلّما اتجها نحو وقائع العالم الحسّي الفرديّة.

وسنجد أنَّ فكرة الوضوح والغموض ستلعب دورًا مهمًّا في نظريّة «أوكام» في المعرفة، والأهمّية نفسها ستكتسبها هذه الفكرة في الفلسفة الحديثة. و«أكام» لا شكّ اطّلع على ما كتبه «أوريول وبورسان»، لكنَّه أنكر أنْ يكون قد كتب ما كتبه بتأثير منهما، واكتفى بالقول إنَّه فقط اطّلع على أفكار أوريول بعد أنْ أنجز أفكاره.

٢. اسميّة «أوكام»[٣] تأرجح بين البيِّنتين العقليَّة والحسيَّة

يعدُّ «أوكام» مِن روّاد الحركة التجريبيّة، التي سادت في العصور الوسطى، متأثّرًا بذلك بـ«روجر بيكّون» وأستاذه «جروستست»، كما أنَّه سلك مسلك «دانس سكوت» نفسه في

١- برهييه، إميل، تاريخ الفلسفة ـ العصر الوسيط والنهضة، ص٢٤٠.

٢- المعطيات نفسها.

٣- وليام «أوكام» هو أشهر فيلسوف اسمي في العصر الوسيط، ولد في مقاطعة سوري حوالي ١٣٠٠ م، ودرس في أكسفورد، وقد حكم عليه البابا بالصمت أربع سنوات فلم يذعن للحكم، ويعدُّ أشهر الاسميين في العصور الوسطى، وعنده نصل إلى أقصى حدود الفصل بين العقل والنقل. توفيّ ١٣٥٠.

تحديد طبيعة المعرفة، منطلقًا مِن الدليل أو البرهان أو ممّا يسمّيه بدوي باسم البيِّنة[١]. وقد طبَّق نتائج بحثه في المعرفة على الفلسفة واللاهوت، فسمّي وبجدارة رائد الاسميين في العصر الوسيط. ويرى برهييه بأنّه أعظم الاسميين قاطبة[٢]، ويلقب بأنَّه أمير الاسميين أو حامل لوائهم[٣]. ونحن نرى أنَّ أهمّيته هذه ربمّا ناتجة عن التطبيقات الواسعة لنظريّته الاسميّة على باقي فروع المعرفة.

وقد استعار «أوكام» مِن أرسطو مبدأ أو قاعدة في اقتصاد الفكر تقول: «**لا ينبغي الإكثار مِن الكيانات إلى حدّ يتجاوز ما تدعو إليه الحاجة.... وبالطبع فإنَّ الكيانات التي يقصدها هي الصور والجواهر وما شابهها**»[٤]. وقد قام «أوكام» بتطبيق هذه القاعدة[٥] على أفكار ونظريّات كثيرة، فوظّفها بطريقة دفعته لرفض الكثير مِن الأفكار الميتافيزيقيّة.

فقد كان «أوكام» **معاديًا للميتافيزيقا على طول الخط، ففي رأيه أنَّ الأنطولوجيا العامّة، مِن ذلك النوع الذي نجده لدى أفلاطون وأرسطو وأتباعهما، مستحيلة تمامًا، فالأشياء الفرديّة الجزئيَّة هي وحدها الحقيقة، وهي وحدها التي يمكن أنْ تكون موضوعًا لتجربة تزوّدنا بمعرفة يقينيّة مباشرة**»[٦].

ذلك أنَّ المعرفة الصحيحة حسب «أوكام» لا تتحقّق بدون برهان أو دليل، والدليل لا يُعتدّ به، ما لم يكن واقعيًّا أو حسيًّا، ولهذا فالخبرة أو التجربة هي التي تزوّدنا بالأدلّة، وهي معيار كلّ معرفة، فـ «أوكام» يرى أنَّ هناك نوعين مِن الأدلّة أو البيِّنة، وهما: «**بيِّنة عيانيَّة حسيَّة، وبيِّنة عقليَّة مجرَّدة، وهذه خاصّة بالروابط بين المفهومات، وهي بالتالي لا تقول بموجودات خارجة؛ بمعنى أنَّ الأحكام في هذه المعرفة أحكام على مفهومات، لا على موضوعات، أمّا في حالة البيِّنة الحسيَّة، فالأحكام أحكام على أشياء لا على روابط بين مفهومات... ولمّا كان الوجود الحقيقي في نظر «أوكام»... هو وجود الجزئي والموجود العيني القائم، بينما الكلّي لا وجود له في الواقع، بل ولا في الذهن بطريقة حقيقيّة كما يزعم دنس سكوت، فإنَّ المعرفة**

١- بدوي، عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، ص١٨٣.

٢- برهييه، إميل، تاريخ الفلسفة ـ العصر الوسيط والنهضة، ص٢٤٠.

٣- المرجع نفسه، ص٢٤١.

٤- رسل، برتراند، حكمة الغرب، ص٣٠٨.

٥- وقد سمّي هذا المبدأ بـ«شفرة أوكام» أو «نصل أوكام»، وهو مبدأ في اقتصاد الفكر أو بساطة التفسير، وله صياغات أخرى منها: «لا ينبغي افتراض الكثرة إلّا عند الضرورة» وأقصر صياغة له هي: «لا ينبغي الإكثار مِن الماهيّات دون ضرورة تبرّر ذلك». جماعة مِن الأساتذة السوفييت، موجز تاريخ الفلسفة، م.س، ص ١١٧.

٦- رسل، برتراند، حكمة الغرب، م.س، ص٣٠٨.

الحقيقيّة ليست هي الصادرة عن البيِّنة العقليَّة، بل تلك الصادرة عن البيِّنة الحسيَّة»[١].

والبيِّنة العقليَّة المجرَّدة تتكوّن مِن قضايا، وأيّة قضيّة مِن هذه القضايا نجد أنَّها « **مركّبة مِن ألفاظ، لأنيّ لو نطقت بقضيّة ما مِن القضايا، فلن يجد السامع غير أصوات مسموعة وحسب، ولا تدلّ على موجودات خارجيّة إلّا بطريق غير مباشر. فالعيان الحسّي هو وحده الذي يدلّ على موجودات خارجيّة مباشرة... فالقضيّة تنحل أوّلًا وآخرًا إلى أصوات هي ألفاظ. فكلّ قول إذًا مرجعه إلى اللفظ، وهذا ما يسمّى باسم النزعة اللفظيّة المتغالية عند أوكام»**[٢].

ولتوضيح ذلك يمكن التمييز لدى «أوكام» بين نظامين: نظام الوجود ونظام المعرفة. ففي نظام الوجود لا يمكن الإقرار إلّا بالفردي أو الجزئي، أمّا بالنسبة للعام أو الكلّي فهو ينتمي إلى نظام المعرفة، بمعنى أنّنا لا يمكن أنْ نتحدّث عن كلّي في نظام الوجود، بينما يمكن هذا فقط في نظام المعرفة؛ أي بالذهن أو الفكر فقط، بمعنى أنَّ الكلّي هو فقط مفهوم ذهني لا علاقة له بالواقع، فلا يوجد بالواقع شيء اسمه كليًّا. لكنْ كيف يتمّ الانتقال مِن الفردي أو الجزئي إلى الكلّي؟ يجيب أوكام عن ذلك باللجوء إلى مفهوم جديد وهو «القصديَّة »، وتعني توجّه الفكر إلى موضوعه[٣]، فالفكر يميل بطبيعته إلى الحكم على الأشياء، وجرّاء هذا الحكم يظهر الكلّي بكونه حكمًا عقليًّا على الأشياء، وليس شيئًا واقعيًّا.

ولهذا، ونظرًا لكون الكلّي حكمًا عقليًّا، فهو حكم صوتي أو لفظي، نعم إنَّه لفظ واحد أو حدّ واحد، ولهذا تسمّى اسميّة «أوكام» بالاسميّة الحديَّة أو اللفظيَّة أو المعنويَّة؛ نظرًا لأنَّ الحدّ أو الكلّي هو لفظ أو معنى.

لكنْ هذا لا يعني أنَّ الكلّي يرتدّ إلى مجرَّد لفظ عنده، فإذا ما حلّلنا الألفاظ، نجد أنَّها «**إمّا أنْ تعبرِّ عن ألفاظ، أو تعبرِّ عن أشياء، أو تعبرِّ عن أفكار. والألفاظ التي تعبرّ عن ألفاظ لا داعي للبحث فيها؛ لأنّه لا قيمة لها مِن الناحية العلميّة... فإذا بحثنا في الألفاظ الدالّة على الأفكار وتلك الدالّة على الأشياء، وجدنا الدالّة على الأشياء هي الحقيقيّة؛ لأنَّها تدلّ مباشرة على موجودات خارجيّة واقعيَّة، أمّا الدالّة على أفكار، فلا تدلّ إلّا على روابط يتصوّرها العقل**

١- بدوي، عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، ص١٨٣.

٢- بدوي، عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، ص١٨٤.

٣- جماعة مِن الأساتذة السوفييت، موجز تاريخ الفلسفة، ص١١٨.

ولا وجود لها في الخارج. وهذه... لا داعي للقول بها... أعني لا داعي للقول بالكلّي باعتباره جنسًا أو باعتباره نوعًا»[١]. وهذا يعني أنَّ «أوكام» رفض وجود الكليّ باعتباره جنسًا أو نوعًا، أو بالأحرى رفض أنْ يعدُّ الكلّي جنسًا أو نوعًا، وإنَّما هو لفظ يتضمّن معنى، وهذا المعنى لا يشير إلى مفرد واقعي، وإنَّما يشير إلى عَرَض أو صفة تتعلّق بهذا المفرد.

ولهذا نرى أنّ «أوكام» قد ساق تقريبًا الحجج نفسها التي ساقها أرسطو في نقد المُثُل الأفلاطونيّة، وقد وظَّف «أوكام» هنا هذا النقد في رفض فكرة الكلّي «**فبما أنَّ الكلّي يُفترض فيه أنّه موجود في ذاته، فمعنى ذلك أنّه فرد، وهذا تناقض. ومِن جهة أخرى، إنَّ وضع الكلّي لتفسير الجزئي، ليس تفسيراً للموجودات بل مضاعفة لها... وأخيراً، فإنَّ وضع الكلّي في الجزئيَّات، حيث يتولّى الذهن استنباطه بالتجريد، إنمَّا معناه أيضًا تفرُّده»**[٢]. وهذه كلّها حجج أو مبرّرات لرفض الكلّي، باعتباره كيانًا مجرَّدًا له وجود واقعي أو حقيقي. فلا يمكن مِن منظور «أوكام» الجمع بين المجرَّد وبين الواقعي في موجود واحد، وكذلك لا يمكن الجمع بين الكلّي والفردي.

ولهذا رفض «أوكام» كلّ التميّزات التي أقامها توما الأكويني والتومائيين مِن بعده، بين النفس وقواها، وبين العقل الفعَّال والعقل المنفعل، وأخيراً التمييز بين الوجود والماهيّة، وتمسّك بموقفه الراديكالي -حسب وصف جونو- حيال التمييز الحادّ بين مجال العقل والفلسفة مِن جهة، وبين الدين واللاهوت مِن جهة أخرى[٣].

كذلك تجلّت هذه الراديكاليّة، في موقفه ضدّ المثاليَّة الواقعيَّة، التي تلحّ على الوجود الحقيقي للكلّيات، وكذلك ضدّ الواقعيَّة المعتدلة التي مثَّلها الأكويني. ويوضِح «أوكام» **بإتقان كبير وبثقة المنطقي التي لا تتزعزع، لا معقوليّة تلك العقيدة، فالحلّ التومائي كان يودّ القول بأنَّ الكلّي موجود «بالقوّة» في الجزئي، وإنَّ العقل الفعَّال هو الذي يخرجه إلى الفعل، وبين الكلّي والجزئي يرى التومائيّون تمييزًا يجري في العقل، لكنَّ «أوكام» يرفض كما هو**

١- بدوي، عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، ص١٨٥.

٢- برهييه، إميل، تاريخ الفلسفة ـ العصر الوسيط والنهضة، ص٢٤١.

٣- جونو وبوجوان، تاريخ الفلسفة والعلم في أوربا الوسيطة، ترجمة: علي زيغور وعلي مقلّد، عز الدين للطباعة والنشر، ١٩٩٣، ص١٥٢.

معروف، مثّل ذاك التمييز، فالحقيقة الكلّية المزعومة، والتي هي أساس المفهوم الكلّي، إذًا هي غير قابلة للإثبات»[١].

لكنْ هل هذا يعني أنَّ «أوكام» رفض وجود الكلّي بأيّ شكل مِن الأشكال؟ الحقيقة أنّه لم يرفض وجود الكلّي مِن كلّ وجه، بل جعله أداة أو وسيلة مساعدة للمعرفة. « **فنحن نقول بالكلّي لتفسير المعرفة، بأنْ نقول: بأنَّ الكلّي ضروري أوّلًا مِن أجل تفسير انتقال الأثر الحسّي مِن حالة الوجود في الخارج في الموضوعات إلى حالة التعقّل. فنفترض حينئذ وجود صورة متوسّطة بين الموضوع الخارجي وبين العقل المتعقّل لهذا الموضوع الخارجي، وهذا نقوله على أساس الشبيه يدرك الشبيه... وهذه الصورة المتوسّطة هي الكلّي»**[٢].

وهذا مجرَّد تحليل للمعرفة عند «أوكام»، وحديثه عن الكلّي كصورة متوسّطة لا يعني إقراره بها؛ بل هو سرعان ما انتقدها كما سنرى، للتوّ، كذلك نقول ــ بحسب أوكام ــ بوجود الكلّي ثانيًا «**مِن أجل بيان عمليّة العقل الفعَّال والعقل المنفعل مِن حيث الحركة... فإذا نظرنا في هذين السببين اللذين مِن أجلهما نقول بوجود الكلّي، نجد أنَّ كليهما غير صحيح»**[٣]. وينتهي «أكام» مِن هذا إلى رفض فكرة توسّط الكلّي بين عقلنا وبين العيان الحسّي، اعتمادًا على فكرة أنَّ القول بهذا الوسيط يؤدّي إلى وجود عدد لا نهائي مِن المتوسّطات، فلم يبقَ أمامنا إلّا أنْ نقرّ بهذه المتوسّطات، وإمّا أنْ ننكر فكرة الوسيط، واعتمادًا على مبدأ الاقتصاد في الفكر والوجود -سابق الذكر- فإنَّ القول بعدد لا متناهٍ مِن الكلّيات ينفي بحدّ ذاته وجود الكلّي. وكذلك الحال في السبب الثاني.

لكنَّ «أوكام» الذي يرى أنَّ الوجود الحقيقي هو وجود الفردي، «**اعترف بأنَّه يوجد في مجال المنطق، الذي يبحث في الألفاظ، نوع مِن المعرفة العامّة بالمعاني، هذه المعرفة ليست مسألة إدراك مباشر، كما الحال في الأفراد، وإنَّما هي تجريد. وفضلًا عن ذلك، فليس هنالك ما يضمن أنَّ ما وصلنا إليه على هذا النحو، له وجود بوصفه شيئًا. وهكذا كان «أوكام» اسميًّا على طول الخطّ، فلا بدّ أنْ يعدُّ المنطق بالمعنى الأرسطي الدقيق أداة لفظيّة، وهو يختصّ**

١- جونو وبوجوان، تاريخ الفلسفة والعلم في أوربا الوسيطة، م.س، ص١٤٢-١٥٣.
٢- بدوي، عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، ص١٨٥.
٣- م.ن، ص١٨٥.

بمعنى الألفاظ»[١]. فالمعرفة العامّة؛ أي المعرفة بالكلّيات، إنمَّا هي معرفة منطقيّة، يختصّ بها الذهن وليس الواقع.

وهذا يعني أنَّ «أوكام» لا ينكر وجود الكلّي، وهو عنده «**عبارة عن الأثر الذي يبقى في الذهن بعد حدوث عدّة أشياء مِن نوع واحد. وهو ليس إلّا لفظ وحسب... يصلح لأنْ يشترك فيه كثيرون**»[٢]. فالكلّيات عنده إشارات أو دلالات، إنَّها «**صور ذهنيّة تمثِّل بغير ما تمييز أيَّ شيء مِن الأشياء الجزئيَّة، المتضمّن في ما صدقها، ومِن الممكن أنْ تسدّ مسدَّها، مثلما تسدُّ الإشارة مسدّ الشيء المشار إليه، وكلّ ما هنالك أنَّه لا يجوز أبدًا أنْ تغيب عن أنظارنا هذه الإحالة إلى الأشياء، بل ينبغي أنْ نتذكَّر أنَّ الكلّي مجرَّد محمول يصدق على أشياء عدّة، وإنَّه ليس بالتالي شيئًا بمقتضى المسلّمة القائلة: الشيء لا يكون محمولًا للشيء**»[٣].

وهذا يعني أنَّ الكلّي لفظ لا يدلّ على الأشياء -كما أشرنا سابقًا- ولا حتّى على الأشياء الفرديّة، بل هو دالّ على الصفة المشتركة بين هذه الأشياء، وطالما أنّه يدلّ على الصفات، فهو لا يدلّ على شيء حقيقي؛ لأنَّ الحقيقي الذي يوجد في الواقع، ليس صفة ولا عَرض، إنمَّا هو الموجود العيني لا الكلّي. «**ومِن هنا نجد أنَّ اللفظ الذي مِن هذا النوع، وهو ما يسمّى باسم التصوُّر أو النوع أو الكلّي، يختلف بحسب درجة المعرفة: فإنْ كان معرفة واضحة، كان معرفة بالجزئي، وإنْ كان معرفة غامضة، كان معرفة بالكلّي... والمسألة إذًا هي مسألة غموض أو وضوح في إدراك الأشياء أو التصوّرات؛ إذ الكلمات ليست غير صور غامضة عندنا عن المُدْركات**»[٤].

ويعدُّ مفهوم الوضوح والغموض مبدأ أساسيًّا قامت عليه فلسفة «ديكارت» ومنهجه الرياضي، وبالذات قاعدة البداهة، وكذلك الشأن عند الفلاسفة العقليين مِن بعده، وبالذات مبدأ الوضوح أو التميُّز عند «لايبنتز». ولهذا عدَّ البعض «أوكام» رائدًا أو مبشّرًا على أقلّ تقدير للفلسفات التي سادت في العصر الحديث.

١- رسل، برتراند، حكمة الغرب، م.س، ص٣٠٩.

٢- بدوي، عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، ص١٨٦.

٣- برهييه، إميل، تاريخ الفلسفة ـ العصر الوسيط والنهضة، ص٢٤٢.

٤- بدوي، عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، ص١٨٦.

وبناءً على ذلك نجد «**أنَّ المفاهيم أو الألفاظ المستخدمة في التخاطب، نتاج محض للذهن، وبقدر ما لا تكون قد صيغت في ألفاظ، فإنَّها تسمّى كليَّات أو علامات طبيعيّة، في مقابل الألفاظ ذاتها، التي هي علامات اصطلاحيّة. ولكي نتجنّب الوصول إلى نتائج ممتنعة، ينبغي أنْ نحرص على عدم الخلط بين العبارات المتعلّقة بأشياء، والعبارات المتعلّقة بكلمات، فعندما نتكلّم على الأشياء، كما في حالة العلم، تسمّى الألفاظ المستخدمة ألفاظًا ذات مقصد أوّل، أمّا حينما نتكلم على الكلمات كما هي الحال في المنطق، فإنَّ الألفاظ تكوت ذات مقصد ثانٍ**»[١].

لكنْ ماذا يعني قول «أوكام» بعلامات أو كليَّات طبيعيّة؟ ألم ينف هو أيَّ وجود واقعي حقيقي للكلّي، واكتفى بجعل دائرة الكلّي محصورة بالكلمات أو الألفاظ؟ قد يتضمّن ذلك تناقضًا، لكنَّ فهم فلسفة «أوكام» تجعلنا نفهم بأنَّ معنى الكلّيات الطبيعيّة هو الكلمات المتعلّقة بأشياء طبيعيّة واقعيَّة -كما تمّت الإشارة- ولا يعني أنَّ هناك كليًّا طبيعيًّا أو واقعيًّا كما قال أفلاطون. ومع ذلك، يبقى النقد الموجّه لأوكام حيال ذلك قائمًا.

ذاك كلّه عدا عن أنَّ تقسيم الألفاظ إلى ألفاظ ذات مقصد أوّل وثان، هو بعينه تقسيم الجواهر عند «أرسطو» إلى جواهر أُول تعني الجزئي العياني، وجواهر ثوان وتعني معاني أو كليَّات موجودة في الذهن. والفارق هو أنَّ «أرسطو» يتحدّث عن أشياء واقعيَّة وعن مجرَّدات بالذهن، أمّا «أوكام» فهو لا يتحدّث إلّا عن ألفاظ، ولهذا سمّي مذهبه بمذهب لفظي أو اسمي.

ولتوضيح المسألة أكثر نقول: إنَّ المعرفة عند «أوكام» حسّ وتعقّل، أو حسيَّة وعقليَّة، والحسيَّة مرتبطة بالواقع العياني، أمّا العقليَّة فهي ذهنيّة مجرَّدة، والمعرفة العقليَّة المجرَّدة «**واقعة على معان مجرَّدة وعلى علاقات بين معان. المعنى إدراك ناقص غامض يمثّل وجهة عامّة مِن الجزئي، لا تفيد في تعرّفه ولا تمييزه مِن غيره... فالألفاظ الدالّة على معان تدلّ على أشياء معلومة بغموض، والألفاظ الدالّة على جزئيَّات تدلّ على نفس الأشياء معلومة بوضوح. فالمعنى قائم في عقل العارف ولا مقابل له في الخارج مِن حيث هو كذلك... وليس يوجد في الواقع غير الجزئي**»[٢].

١- رسل، برتراند، حكمة الغرب، م.س، ص٣٠٩.

٢- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الأوروبيّة في العصر الوسيط، ص٢٠٩-٢١٠.

ولهذا فمِن المهمّ «**في أيّ جدال أو حجّة، أنْ نتأكّد أنَّ جميع الألفاظ لها نفس المقصد، وباستخدام هذه التعريفات نستطيع أن نعبرِّ عن الموقف الاسمي فنقول: عن اللفظ «كلّي» ذو مقصد ثان، أمّا الواقعيّون فيعتقدون أنَّ له مقصدًا أول، وهم في ذلك على خطأ. وهنا تتّفق التوماويّة مع «أوكام» في رفض فكرة الكلّيات بوصفها أشياء**»[١]. لكنَّ الأكويني جعل الكليّ بمثابة تصوُّر في العقل، ومال إلى الإقرار بوجوده على نحو ضمني في -وجود بالقوّة- العالم الحسّي، بتأثير مِن أرسطو.

ويتضمّن هذا الموقف الأوكامي إنكارًا للوجود الحقيقي لما هو عقلي، في مقابل الإقرار فقط بما هو واقعي، خلافًا لموقف بعض فلاسفة الإسلام، وعلى رأسهم فلاسفة الحكمة المتعالية، فعلى الرغم مِن إيمان هذه الفلسفة بالواقع المادّي، وبأهمّية الجزئي في المعرفة والوجود[٢]، إلاَّ أنَّها تقرّ في الوقت نفسه بوجود الكليّ والجزئي معًا، إذ يرى الطباطبائي -وهو أحد أبرز ممثّلي هذه الفلسفة مِن المعاصرين- أنَّهما مِن أقسام العلم، فالعلم بالجزئي يتمّ مِن خلال الحواس، أمّا الكلّي فالعلم به يتمّ مِن خلال العقل. على أنْ يكون العلم بالجزئي سابق على العلم بالكلّي، وهذا ما يبطل وجهة النظر الاسميّة القائلة بأنَّ الموجود بالحقيقة؛ أي الموجود الوحيد هو الجزئي، بل لقد انتقد الطباطبائي الاتجاهين العقلي والحسّي في سياق نظريّته في انتزاع[٣] المفاهيم ودورها في نظريّة المعرفة[٤].

وقد بيَّن لنا جعفر السبحاني أنَّ «**حقيقة التجريد والانتزاع قائمة على سلب العقل، الخصوصيّات والمشخّصات عن الأفراد، واستخراج القدر المشترك بينها، مثلاً: إنَّ زيدًا وعمرًا**

---

١ رسل، برتراند، حكمة الغرب، م.س، ص٣٠٩-٣١٠.

٢- فقد عمل مرتضى مطهري (١٩١٩- ١٩٧٨) كما أستاذه الطباطبائي على تأكيد إثبات الواقع، وعدّ هذا أصل الأصول وأم القضايا، ورأى أنَّ هذا الأصل فطري لا يمكن إنكاره لا مِن قبل المثاليين ولا السفسطائيين فقد «التفت المحقّقون مِن الحكماء إلى هذا الموضوع فوجدوا أنَّ الأصل الوحيد الذي يتمتّع بصلاحية أنْ يكون نقطة انطلاق الفلسفة، هو أنَّ هناك واقعًا، هذا الأصل الذي يمثّل الحدّ بين الفلسفة والسفسطة أو بين الواقعيَّة والمثاليَّة، وهو أصل يقيني وفطري ومورد تصديق جميع الأذهان البشريّة، وحتّى السفسطائي نفسه دون أنْ يلتفت يعترف بهذا الأصل في عمق ذاته».

٣- ذلك أنَّ الطباطبائي يعتقد أنَّ البديهيات العقليَّة التصوريّة، يمكن أنْ تحصل مِن دون أيّ مانع بشكل تدريجي في الذهن، وينتزعها العقل انتزاعًا عن طريق الحواس، فكلّ البديهيات العقليَّة الأوليّة، إنمَّا تحصل في الذهن بعد حصول الصور الحسيَّة. الحلو، محمّد عبد الوهاب مهدي سلمان، الاسميّة في التراث الغربي والنقد الواقعي الإسلامي، م.س، ص٦٩.

٤- الحلو، محمّد عبد الوهاب مهدي سلمان، الاسميّة في التراث الغربي والنقد الواقعي الإسلامي، ص٦٥-٦٧. الطباطبائي، محمّد حسين، أسس الفلسفة والمنهج الواقعي، تعليق: مرتضى المطهري، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، مجلّد ٢، ط٢، ١٩٨٨، ص٢٥.

وبكرًا متميّزون في جهات شتّى مِن الطول والقصر والبياض والسواد وسائر الإضافات، ومع ذلك يدرك العقل أنَّ بينها اشتراكًا في أمر يفصلها عن سائر الأنواع، وهو المسمّى بالإنسانيّة، فينتزع هذا المفهوم الكلّي بعد تجريد تلك الأفراد مِن المشخَّصات»[١].

ومِن العجب أنْ نرى أنَّ «أوكام» قد أسَّس لفلسفة تجريبيّة ريبيّة في العصر الحديث بدأت بجون لوك وتوَّجها ديفيد هيوم، وقد أكّد يوسف كرم أنَّ نظريّة «أوكام» في المعرفة، شكّلت أساسًا لشكّه في العلم والفلسفة معًا[٢]، وكانت مصدر إيحاء لفلسفات شكيّة في العصر الحديث، حتّى إنّنا نجد لدى هيوم التعابير نفسها مِن حيث إرجاعه المعرفة إلى معان أو إدراكات.

٣. مصير الأوكاميّة

وبعد «أوكام» حُظرت الأوكاميّة في فرنسا، وأصبح لِزامًا على الأساتذة في الجامعات التدريس حسب الطريقة المثاليَّة الواقعيَّة، ومع ذلك شهدت جامعة باريس حركة اسميّة عظيمة على مستوى العلم والفلسفة، وكان أشهر هؤلاء الأساتذة نيقولاس الأتروكوري[٣]، الذي جحد علم الطبيعة الأرسطي، عبر إنكار المبدأين الأساسيين اللذين قام عليهما ذاك العلم، وهما مبدأ العليَّة ونظريّة الجوهر.

وقد اعتمد في نقده مبدأ العليَّة على قانون عدم التناقض، فـ«**مِن معرفتنا بأنَّ الشيء موجود لا يمكن أنْ نستدلّ ببداهة... أنَّ شيئًا آخر موجود... فإنْ اقترب اللهب مِن مشاقة الكتَّان، فليس لنا أنْ نستنتج ببداهة أنَّ المشاقة ستحترق، وإنَّما يسعني فقط أنْ أستنتج احتماليًا مِن كون يدي تسخن إذا قرّبتها مِن النار، أنَّها ستسخن إذا تكرّر الشرط نفسه. ولقد كان نقد كهذا بمثابة انهيار للطبيعيّات المشائيّة التي كانت تعدُّ رابطة العليّة مضارعة لرابطة الهويّة»**[٤]. وهذا

١- السبحاني، جعفر، المدخل إلى العلم والفلسفة والإلهيّات. نظريّة المعرفة، بقلم: محمّد مكيّ العاملي، الدار الإسلاميّة، بيروت، ط١، ١٩٩٩، ص١٤٧.

٢- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الأوروبيّة في العصر الوسيط، ص٢٠٩.

٣- هو أستاذ في كليَّة الفنون في جامعة باريس. في القرن الرابع عشر، أدان أركان فلسفة الطبيعة الأرسطيّة، ثمّ ما لبث أنْ جحد ذلك في السنة التالية أمام مجلس الجامعة؛ فقد رأى أنَّ علم الطبيعة وما بعد الطبيعة الأرسطيين، لا يتضمّنان أيّة قضيّة يقينيّة، ويجب الاستعاضة عنهما بكتابيه في الأخلاق والسياسية.

٤- برهييه، إميل، تاريخ الفلسفة ـ العصر الوسيط والنهضة، ص٢٤٥.

النقد لمبدأ العليّة وجدنا ملامحه الأولى لدى «أوكام». أمّا في الفلسفة الحديثة، فقد ظهر أوّل ما ظهر على يد جون لوك و«باركلي» ثمّ صاغه «ديفيد هيوم» أفضل صياغة وقد أنكر «هيوم» جملة العلوم الطبيعيّة اعتمادًا على نفي العليّة التي تعدُّ الحجر الأساس في تلك العلوم.

وقد وجَّه «نيقولاس» النقد نفسه لمفهوم الجوهر، الذي عدَّه أرسطو بمثابة ذات للظواهر، وقد أنكر «نيقولاس» قدرتنا على معرفة الجوهر «**لا بالحدس ولا بالاستدلال (وإلّا لكان عرفه الجميع) ولا بالاستدلال؛ لأنَّ الظواهر شيء والجوهر شيء آخر**»[١]. وبرغم أنَّ هذا الموقف تجاه الجوهر كان ممهّدًا لرفض هذا المفهوم في الفلسفة الحسيَّة الحديثة، إلّا أنَّ هذا الموقف النقدي الهدَّام تجاه مفهوم الجوهر، لا ينبغي يُغفِل أهمّية وجود الجوهر كحامل للأعراض، ولولا هذا المفهوم لألغيت أساسًا كلّ قوى النفس وأفعالها، بل وحتّى النفس ذاتها تلغى لو ألغينا فكرة الجوهر أو وجوده[٢].

وقد ظلّ الصراع محتدمًا بين أنصار المثاليَّة الواقعيَّة وبين الاسميين في العصور الوسطى، ممّا أدّى إلى وقوع الفريقين في أخطاء عديدة، «**فقد ذهبت الصورة المتطرّفة للمذهب الاسمي إلى أنَّه لا شيء مشترك بين فئة الجزئيَّات، التي تسمى بالاسم واحد، لكن هاهنا نجد نقطة الضعف الرئيسة في المذهب الاسمي، فلو أنَّ الناس أطلقوا على فئة معيّنة مِن الأشياء الجزئيَّة اسم «المنضدة» دون أنْ يكون هناك شيء مشترك، سوى أنَّها تحمل الاسم نفسه، فلم يكن ثمّة مبرّر لإطلاق هذا الاسم على فئة دون سواها، ولنْ يكون ثمّة ما يمنع مِن إدخال أو استبعاد أفراد أخرى مِن هذه الفئة، وهو خلط لا يقبل به عاقل...**»[٣].

وفي حين جاء توماس هوبز ليقود ما يمكن أنْ نسمّيه الاسميّة المعتدلة التي تحتفظ بالنظرة التي تقول: «إنَّ الكلمات أو الألفاظ هي وحدها الكلّيات، ومع ذلك تقيم الكلّيات على أساس التشابه بين الأشياء»[٤]، فإنَّ مدرسة الحكمة المتعالية مثّلت فلسفة وسطيّة بين

١- برهييه، إميل، تاريخ الفلسفة ـ العصر الوسيط والنهضة، م.س، ص٢٤٥.

٢- الحلو، محمّد عبد الوهاب مهدي سلمان، الاسميّة في التراث الغربي والنقد الواقعي الإسلامي، ص٨٠. ـ الطباطبائي، أسس الفلسفة والمنهج الواقعي، مجلّد ٢، ص٣٧٤-٣٧٩.

٣- - إمام، عبد الفتّاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانيّة، ص٢٢٤

٤- م.ن، ص٢٢٤.

المثاليَّة الواقعيَّة وبين الاسميّة، وذلك مِن خلال الجمع بين ما هو عقلي وبين ما هو واقعي حسّي.

هذه الفلسفة التي على الرغم مِن تأكيدها على الحواس والعالم الحسّي، إلَّا أنَّها لا تنكر العلم الحضوري، بل نراها تقول بأنَّ كلّ علم حصولي لا بدّ وأنْ يسبقه علم حضوري شهودي، وهذا ما أكّده الطباطبائي ومطهري، «**سواء كان هذا العلم الشهودي حاصلاً عن طريق إحدى الحواس الظاهرة أو الباطنة العادية التي يعرفها الجميع، أم كانت حاصلة بطريق أخرى. ومِن هنا فإنَّ هذه النظريّة لا تتنافى مع ما يتلقّاه الأولياء مِن وحي وإلهامات ومكاشفات؛ لأنَّ هذه الأمور تنبع مِن أحد ألوان العلوم الحضوريّة الشهوديّة، وبعبارة أخرى فإنَّها تتمّ بوساطة حاسّة وراء هذه الحواس...**»[١]، وربمّا يمثِّل هذا الموقف حلاً لإشكالات عجزت عن حلّها المثاليَّة والواقعيَّة، كلاً على حدة.

١- الطباطبائي، أسس الفلسفة والمنهج الواقعي، مجلّد ٢، ص٣٩.

الخاتمة والنتائج

في ختام هذا البحث، قد بدا واضحًا أنَّ مشكلة الكلّيات في الثقافة الغربيّة، قد بدأت منذ اليونان، وبالتحديد كانت مُثُل أفلاطون هي الشرارة التي انطلقت منها تلك المشكلة. وقد نحا حيالها أفلاطون منحى مثاليًّا واقعيًّا، بحيث بدت مُثله معاني أو كليَّات واقعيَّة؛ أي قائمة بذاتها في واقع مثالي هو عالم المُثُل، وهو عالم العقول المفارقة أو العالم الإلهي. وقد عارضها أرسطو بكليَّات خاصّة بالعلم، وهي قائمة بالذهن أو العقل البشري.

وقد أثار المشكلة على نحو استعراضي فورفوريوس الصوري في كتابه الشهير إيساغوجي، وقد نحا منحى أرسطيًّا على نحو مضمر وغير مباشر. أمّا بويس، فكان أوّل مفكّر مسيحي تناول مسألة الكلّيات على طريقة أرسطو، لكنْ على نحو أكثر تطرّفًا ضدّ واقعيَّة الكلّيات أو ضدّ وجودها الواقعي، إذ أعلن أنَّ الكلّيات ليست إلّا تجريدات ذهنيّة لوقائع جزئيَّة.

أمّا روسلان فكان أوّل فيلسوف مسيحي في العصر الوسيط يتبنّى الاسميّة، وعلى نحو متطرّف، جاعلاً مِن الكلّيات مجرَّد أصوات أو ألفاظ، رافضًا أيّ وجود للكلّيات، لا في الواقع ولا في الذهن، فهي مجرَّد صوت أو إشارة صوتيّة لمفرد موجود في الواقع المادّي. وقد وصل به الأمر إلى نقد عقيدة الثالوث المسيحي مِن منطلق أنَّ الإقرار بتلك العقيدة سيؤدّي إلى القول بآلهة ثلاثة؛ لأنّ الأقنوم حسب روسلان جوهر والجوهر هو القائم بذاته، وقد رفض أنْ يكون الجوهر هو الحامل لجملة مِن الأعراض أو الصفات على نحو ما ذهب الفكر المسيحي.

وقد وصلت الاسميّة على يد وليام «أوكام» إلى أوج تطوّرها في الفكر الغربي الوسيط. لكنَّ اسميّة «أوكام» كانت أقلّ تطرفًا مِن روسلان، لكنَّه في الوقت نفسه رفض أيّ وجود حقيقي للكلّي؛ لأنَّ المفرد الجزئي هو فقط الموجود وجودًا حقيقيًّا، وعمل «أوكام» على تطبيع نتائج مذهبه في الاسميّة على باقي فروع المعرفة، وأخرج موضوعات الإيمان والدين مِن دائرة العقل والفلسفة.

وقد حاول كلٌّ مِن «أبيلار» و»جون دنس سكوت» أنْ يقفا موقفًا وسطيًّا بين المثاليَّة الواقعيَّة وبين الاسميّة، لكنَّ موقفهما لم يعدُ أكثر مِن مجرَّد محاولة تتّسم بالتلفيق في معظم

الأفكار، باستثناء القول بالوجود المسبق للكلّيات في العقل الإلهي، التي قال بها «أبيلار».

وأخيراً يمكن تقديم مجموعة مِن النتائج:

١ـ يعدُّ أفلاطون وأرسطو أوّل مَنْ أثار فكرت الكلّيات في الفلسفة الغربيّة.

٢ـ يعدُّ أفلاطون رائدًا لما اصطلح الباحث على تسميته باسم: المثاليَّة الواقعيَّة في مقابل الاسميّة التي يمكن القول أنَّ أرسطو هو أوّل ممثّليها.

٣ـ يعدُّ بويس أوّل مَنْ تبنّى الاسميّة في الفكر المسيحي، أمّا روسلان فهو أوّل فيلسوف اسمي في العصر الوسيط.

٤ـ يعدُّ روسلان أوّل مَنْ نقل مشكلة الكلّيات مِن دائرة المنطق والفلسفة إلى دائرة اللاهوت.

٥ـ يمثّل روسلان الاسميّة بصوتها المتطرّف في العصر الوسيط.

٦ـ أقام «وليام أوكام» مذهبه الاسمي على أساس التجربة، فجمع بين الاسميّة والتجريبيّة.

٧ـ يعدُّ «أوكام» أوّل مِن طبَّق مبادئ الاسميّة على باقي فروع الفلسفة.

٨ـ كلّ الفلاسفة الاسميين هم فلاسفة حسيّون، ابتداءً مِن «روسلان» و«أوكام» وليس انتهاءً بالمدرسة التجريبيّة الإنجليزيّة في العصر الحديث.

٩ـ كلّ الفلاسفة الذين أقرّوا بوجود الكلّيات هم فلاسفة عقليّون إيمانيّون.

١٠ـ ليس بالضرورة أنْ تؤدّي الاسميّة إلى الهرطقة، لاسيّما أنَّ الهرطقة كانت دائمة مرتبطة بالتحريفات أو التأويلات العقليّة للنصوص، حسب سياقها الحرفي أو الأرثوذكسي. فهي انحراف ليس عن النصّ ذاته بل عن الفهم الحرفي للنصّ.

١١ـ قدَّم المسلمون -مِن خلال مدرسة الحكمة المتعالية- نموذجًا توفيقيًّا بين الفلسفات المثاليَّة التي تقرّ بوجود الكلّي، وبين الاسميّة التي تنكر وجوده.

لائحة المصادر والمراجع

١- ابن سينا، الشفاء ـ المنطق، تحقيق: الأب قنواتي ومحمود الخضيري، وفؤاد الأهواني، نشر وزارة الثقافة العموميّة، المطبعة الأميريّة، القاهرة، ١٩٥٢.

٢- أرسطو، كتاب العبارة، ضمن كتاب: ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٩٢.

٣- أفلاطون، الطيماوس وأكريتيس، تحقيق: ألبير ريفو، ترجمة: فؤاد جورجي بربارة، منشورات الهيئة العامّة السورية للكتاب، دمشق، ٢٠١٤.

٤- إمام، عبد الفتّاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانيّة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٥.

٥- بدوي، عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات ـ دار القلم، الكويت ـ بيروت، ط٣، ١٩٧٩.

٦- برهييه، إميل، تاريخ الفلسفة ـ العصر الوسيط والنهضة، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ج٣، ط٢، ١٩٨٨.

٧ـ جماعة مِن الأساتذة السوفييت، موجز تاريخ الفلسفة، ترجمة: توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت، ط١، ١٩٨٩.

٨- جونو وبوجوان، تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسيطة، ترجمة: علي زيغور وعلي مقلّد، عز الدين للطباعة والنشر، ١٩٩٣.

٩- جيلسون، إتين، روح الفلسفة المسيحيّة في العصر الوسيط، ترجمة: إمام عبد الفتّاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٣، ١٩٩٦.

١٠- الحلو، محمّد عبد الوهاب مهدي سلمان، الاسميّة في التراث الغربي والنقد الواقعي الإسلامي، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجيّة، ط١، ٢٠١٨.

١١- رسل، برتراند، حكمة الغرب، ترجمة: فؤاد زكريا، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، ج١، العدد٦٢، ١٩٨١.

١٢- السبحاني، جعفر، المدخل إلى العلم والفلسفة والإلهيات. نظريّة المعرفة، بقلم: محمّد مكيّ العاملي، الدار الإسلاميّة، بيروت، ط١، ١٩٩٩.

١٣- شقير، محمّد، نظريّة المعرفة عند صدر المتألّهين الشيرازي، أطروحة ماجستير مِن الجامعة اللبنانيّة، دار الهادي، بيروت، ١٩ط١، ٢٠٠١.

١٤- الشيرازي، صدر الدين محمّد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، السفر الرابع، الجزء الأوّل، ط٤، ١٩٩٠.

١٥ـ الطباطبائي، محمّد حسين، أسس الفلسفة والمنهج الواقعي، تعليق: مرتضى المطهري، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، مجلّد ٢، ط٢، ١٩٨٨.

١٦- فورفوريوس، الصوري، إيساغوجي، بقلم: أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة، ١٩٥٢.

١٧- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الأوروبيّة في العصر الوسيط، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٦٥.

١٨ـ كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، دار القلم، بيروت، طبعة جديدة.

١٩ـ كولر، جون، الفكر الشرقي القديم، ترجمة: يوسف حسين، عالم المعرفة، الكويت، عدد: ١٩٩، ١٩٩٥.

٢٠- مجمع اللغة العربيّة، المعجم الفلسفي، تصدير: إبراهيم مدكور، الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميريّة، القاهرة، ١٩٨٣.

بيتر أبيلارد وفلسفته

د. منال محمّد خليف[١]

مقدّمة

انقسمت التيارات الدينيّة في القرن الثاني عشر إلى اتجاهين، دافع الأوّل عن أهمّية تحكيم العقل في العقيدة وما علّق بها مِن مسائل مختلفة، وهؤلاء هم الجدليّون أو الاسميّون الذين أنكروا إمكانيّة فهم العقيدة مِن دون العقل. أمّا التيار الثاني، فهم اللاهوتيّون الذين حاربوا الأفكار المتأثّرة بفلسفة **أرسطو**. وبين هذين التيّارين وقف **بيتر أبيلارد** Peter Abelard الذي آمن بالعقل بعيداً عن النقل والمعتقدات الدينيّة، وحاول أنْ يُظهر التناقضات فيما قدّمه رجال الدين في العصور الوسطى، وإحياء الفكر الأرسطي، ولا سيّما المنطق والميتافيزيقا، والكثير مِن المسائل الأخلاقيّة، محاولاً بذلك التوفيق بين العقل والنقل وآراء **أرسطو** و**أفلاطون**.

ونظراً للأهمّية التي شغلها **أبيلارد** في نهاية القرون الوسطى، وما أحدثه مِن أثرٍ في الفكر الديني والفلسفي لاحقاً، كان لا بدّ مِن تسليط الضوء على أهمّ مفاصل فلسفته، بدءاً مِن المؤثّرات الفكريّة فيها مِن خلال الوقوف على سيرته الذاتيّة التي شغلت بال الكثير مِن الباحثين في مختلف المجلات، وصولاً إلى لاواقعيّته وبحثه في الميتافيزيقا، وموقفه مِن المسائل المتعلّقة بها، والبحث في الطريقة التي طبّق فيها فهمه للقصديّة على علم الأخلاق والعلاقة بين نيّة الفاعل ومسؤوليّته الأخلاقيّة عن الخطيئة، وأخيراً تقديم رؤية نقديّة لما قدّمه في اللاهوت، ومحاولة الكشف عن القضايا التي اختلفَ فيها مع اللاهوتيين والجدليين في عصره حول مسألة التكفير والخلاص والإيمان والقدرة الإلهيّة والعلم الإلهي المسبق. وستُقدِّم هذه المواضيع الإجابات عن الأسئلة الآتية: ما جذور فلسفة **أبيلارد**؟ ولماذا وجِّهت له تهمة الهرطقة؟ وما هي مضامين فلسفته، وموقفه مِن مشكلة الكليّات والجزئيّات وعلاقتها باللغة؟ وكيف ظهر تقييمه للخطيئة والفعل الأخلاقي؟ وإلى أيّ مدى يمكن قبول موقفه مِن مسألة التكفير والخلاص والقدرة الإلهيّة؟

١- باحثة ومترجمة سوريّة، قسم الفلسفة-جامعة دمشق، أستاذ مساعد في المنطق وإبستمولوجيا العلوم الطبيعيّة في الجامعة الأمريكيّة الدوليّة.

أوّلاً: حياته وأعماله

ولد الفيلسوف الفرنسي **بيتر أبيلارد** (١٠٧٩-١١٤٢) في مدينة «باليه» بالقرب مِن نانتيس في فرنسا، وتُظهر السيرة الذاتيّة التي كتبها بنفسه وعنونها بـ«تاريخ محني»، أنَّه شخصيّة متفرّدة ومتنوّعة الهويّات، ويصف نفسه فيها على أنَّه الوريث المقاوم، والفيلسوف الهائم، والباحث الأساسي، والشخصيّة المشهورة الذليلة، والراهب التائب، والفكر المتفرّد الذي أنارَ القرن الثاني عشر، وأثّر في الفكر الغربي لاحقاً. ويمكن القول: إنَّ سيرته الذاتيّة تأتي في المرتبة الثانية بعد ما قدَّمه **القديس أوغسطين** في كتابه «اعترافات» مِن حيث الأهمّية والتعبير عن الفكر المسيحي الروحي في تلك الفترة. ويمكن تمييز الهويّة الفردانيّة لشخصيّته مِن خلال حياته الاجتماعيّة والفلسفيّة والدينيّة والشعريّة، فقد عاش فقيراً رغم أنَّ والده مِن طبقة النبلاء، لكنَّه أبى أنْ يرثه وفضَّل أنْ يصبح فيلسوفاً على أنْ يكون محارباً، ورفضَ كذلك الانخراط في الحياة العسكريّة، رغم أنَّ التسلسل الزمني لحياته يكشف أنَّه كان شاباً حينما عقد البابا **أوربان الثاني** اجتماعاً مع نبلاء فرنسا في كليرمون للدعوة إلى الحملة الصليبيّة الأولى لاستعادة القدس والأراضي المقدّسة[١]. وكذلك تدلّ قراءة مؤلّفاته على العديد مِن الاستعارات المأخوذة مِن الحياة العسكريّة، وأنَّه لم يكن بمنأى عن الحرب التي اندلعتْ في تلك الفترة، وما حملته مِن مفاهيم العنف والتمرّد وكذلك السِلم، ولا سيّما تبنّي العديد مِن رجال الدين في أوروبا الغربيّة لمواثيق عدم الاعتداء سلام الله وهدنة الله التي تهدف إلى منع المسيحيين مِن إراقة الدماء المسيحيّة مِن خلال القسَم المتبادل بينهم، والتأمل الروحي، والتهديد بالحرمان الكنسي[٢]، لا بل إنَّ البعض نظر إلى الحرب مع غير المسيحي على أنَّها تمحو الذنوب والخطايا، أو كما أسماها **كريستوفر تيرمان** Christopher Tyreman بـ«حرب التوبة»، وهو نظام يمكن أنْ تُغفر فيه خطايا المرء إذا قاتل في سبيل الله[٣]، وقد تكون طريقاً للخلاص، وربمّا هذا ما جعل **أبيلارد** يفضّل لاحقاً حياة الرهبنة والبحث عن الطمأنينة فيها.

1- Clanchy، M.T. 1974، Peter Abelard and Heloise، The Letters of Abelard and Heloise، trans. Betty Radice، London: Penguin Books. p. Ix.

2- Tyreman، C. 2006، God's War: A New History of the Crusades، Cambridge، MA: Belknap Press of Harvard University Press.pp. 43- 44.

3- Ibid، 67.

وقبل دخوله حياة الرهبنة، يُروى أنَّه غادر منزله في سنٍّ مبكّرة إلى فرنسا بحثاً عن معلّم يتتلمذ على يديه، مِن أمثال **روسلان** Roscelin و**ويليام شامبو** William of Champeaux، وسرعان ما ترقّى ليصبح مِن أكثر العلماء احتراماً في المنطقة الباريسيّة، واجتذبت محاضراته في بعض الأحيان آلاف الطلّاب. وفي عام ١١١٣، انكبّ على دراسة اللاهوت على يد **أنسيلم مِن لاون** Anselm of Laon، ولكنَّ مناهج **أنسيلم** التقليديّة لم ترقْ له، فما كان له إلّا أنْ عاد إلى باريس لمتابعة دراسته بمفرده، وأصبح باحثاً مقيماً في نوتردام، وألقى العديد مِن المحاضرات، وحظي نتيجة ذلك بسمعةٍ اجتماعيّة جيّدة، غير أنَّ هذا الأمر لم يطُل كثيراً، إذ سرعان ما أوصلته علاقته الغراميّة في منتصف الثلاثينيّات مِن عمره مع تلميذته **إلواز** إلى نهاية مأساويّة، حيث كانت هذه العلاقة سبباً في بروز شخصيّته كشاعر وموسيقي، وتحوّله إلى شخصيّةٍ رومانسيّة مأساويّة، ورغم زواجه منها سرّاً، لكنَّ عمّها لم يصفح عنه، وانتهى الأمر بإخصائه مِن قبل رجالٍ دفعهم عمّها إليه، وهذا ما قاد إلى نبذه اجتماعيّاً وهروبه إلى حياة الرهبنة تكفيراً عن خطيئته؛ ولذلك استقرّ في دير القديس **دينيس**، وأرسِلت **إلواز** إلى دير أرجنتويل، واستأنف بعد تعافيه التدريس في دير قريب، وحاضر في اللاهوت، وخاصّة الثالوث، ويمكن اعتبار كتاباته في هذا المجال مِن الكتابات التي ما زالت تلقى حظوة في يومنا هذا مِن قبل اللاهوتيين؛ نظراً لإسهامه في عقيدة الكفّارة[١].

أمّا فيما يتعلّق بحياته كفيلسوف، فيمكن القول: إنَّه كان مِن أشهر الفلاسفة في القرون الوسطى، وكانت مهمّته الأولى إحياء فلسفة **أرسطو**، ولا سيّما ما يتعلّق بمسألة الكليّات والجزئيّات وعلم المنطق. وكغيره مِن الفلاسفة، عمد إلى استخدام حجّة العقل في مسائل الإيمان، وتحليل العقائد الدينيّة تحليلاً منهجيّاً. وعُرف أيضاً كأبرز محاورٍ في عصره كما كان حال **سقراط** مِن قبل، فلم يكن هناك مَنْ يباريه في الحوار، ولم يخسر أيَّ جدل، وظهر ذلك في تفوّقه على **شامبو** في مناظرة عن مشكلة الكليّات. ولكنَّ منهجه في التحليل الفلسفي نُظرَ إليه كتحدٍّ مباشر للطرق الأكثر تقليديّة وهرطقةً لا طائل منها، ونتيجة ذلك عُقد المجلس في سواسون لدراسة كتاباته، وأدانها، وطُلب منه أنْ يفصح على الملأ عن إيمانه، وهي تجربةٌ

١- هيل، جوناثان، تاريخ الفكر المسيحي، تر: سليم إسكندر ومايكل رأفت، مراجعة: حسن غنيم، مكتبة دار الحكمة، ط١، القاهرة، ٢٠١٢. ص ص١٤٨-١٥٢.

وجدها مهينة. وبعد ذلك بفترة وجيزة، أُتيح له الاستقرار في مكانٍ معزول، ليكرّس نفسه للتأمل، ولكنَّ الفقر أجبره على استئناف التدريس. ونظّم بمساعدةٍ الطلاّب الذين توافدوا عليه بأعدادٍ هائلة خطاباً نثريّاً باسم المعزي أو الشفيع أو الروح القدس Paraclete، وواصل الكتابة والتدريس والبحث، وانتهى من هذه القصيدة القصصيّة الملحميّة idyll حوالي عام ١١٢٦، عند تلبيته لدعوة تكليفه برئاسة دير القديس **غيلداس دي رويس** في بريتاني، مع أنَّ طباع رهبانه لم ترُق له.

وبحلول منتصف الثلاثينيّات ١١٣٠، مُنح **أبيلارد** الإذن بالعودة إلى باريس والتدريس في مدارس مونت سانت جينيفييف. ولفتتْ أطروحاته اللاهوتيّة انتباه **برنارد مِن كليرفو** Bernard of Clairvaux، الذي اعترض على بعض استنتاجاته ونهجه في مسائل الإيمان، ووصفه بأشنع العبارات التي تدين فصاحته وقدرته على الجدل[1]. وبعد محاولات عديدة لحلّ خلافاتهما، طلب **أبيلارد** مِن رئيس أساقفة سينس ترتيب مناقشة علنيّة مع **برنارد** في ٣ حزيران ١١٤٠ لتسوية الخلاف، وانتهى الأمر بإدانة المجلس لأعماله، ولكنَّ البابا رفع العقوبة عنه، وبقي تحت حماية **بطرس المبجّل** أوّلاً في كلوني، ثمّ القدّيس **مارسيل**، حتّى تدهورت حالته الصحيّة تدريجيّاً، ووري الثرى في ٢١ نيسان ١١٤٢ عند الروح القدس، وهو اليوم مع **إلواز** في مقبرة بير لاشيز في باريس، تاركاً وراءه إرثاً كبيراً مِن مؤلّفاته، رغم الغموض الذي أحاط بتواريخ تأليفها نتيجة مراجعتها باستمرار وإعادة كتابته لها، ممّا أدّى لظهور عدّة نسخ للعمل الواحد، كما أنَّ العديد منها، مثل «ملاحظات تعليميّة»، تطوّرتْ باستمرار أثناء الدروس والندوات، إضافةً إلى مراسلاته مع **إلواز**. ويمكن تقسيم أعماله عموماً إلى ثلاث فئات:

- **الجدل** وتضمّن: «مكوّنات المنطق» و«المنطق» و«الجدل». و«المنطق القديم» وميراث العصور القديمة: «مقدّمة بورفيري لأرسطو، إيساغوجي». وكتابي أرسطو «المقولات» و«العبارة». و«مقدّمة في القياس المنطقي الفئوي عند **بوثيوس** Boethius»، و«الأقيسة المنطقيّة الفئويّة»، و«الأقيسة المنطقيّة الفرضيّة»، و«اختلاف الموضوع»، و«عن القسمة». و«الحدود المنطقيّة»، إضافة إلى كتابه «مقدّمات المنطق» و«رسالة في التفاهمات» و«آراء السيّد بيتر».

1- See: Clanchy، M.T. (1999)، Abelard: A Medieval Life، Oxford، UK: Blackwell Publishers. p.145.

- **الأخلاق**: تضمّن كتابين، أحدهما بعنوان «علم الأخلاق»، أو «اعرف نفسك»، والثاني «المحاورات»، والمعروف أيضاً باسم: «حوار بين فيلسوف ويهودي ومسيحي»، وكتاباً بسيطاً عن النصائح العمليّة لابنه: «قصيدة عن الإسطرلاب».

- **اللاهوت الفلسفي**: تضمّن التحليل الفلسفي للثالوث، والإصدارات العديدة التي تمثّل المراحل المتعاقبة مِن فكر **أبيلارد** وتجاربه في الأرثوذكسيّة، وهي: «اللاهوت: الخير الأسمى» و«اللاهوت المسيحي»، و«اللاهوت «المدرسي»، وكتب أيضاً العديد مِن التعليقات: «تحليل الصلاة الربانيّة»، و«تحليل عقيدة الحواري»، و«تحليل الإيمان في العقيدة الأثناسيّة» و«تعليق على سفر التكوين»، و«شروح على رسالة بولس الرسول إلى الرومانيين»، وكانت التعليقات الثلاثة الأولى موجزة، لكنَّ مناقشاته للآيات الأولى مِن سفر التكوين ورسالة بولس كانت مستفيضة ومفصّلة، وتناولت أسئلةً عن الإيمان والعقل في كتيّب صغير بعنوان: «المناجاة»، وهو مناجاة بين **أبيلارد** ونفسه. وأخيراً، ألّف كتاباً لاهوتيّاً مؤثّراً للغاية، لا يحتوي على أيّ تكهّنات نظريّة على الإطلاق: «نعمولا». و«القواعد»، و«البلاغة»، و«تعليق على ذي الكفل» المكتوب في بداية دراسته في اللاهوت وغيرها.

ثانياً: الفلسفة

لكي يعيد **أبيلارد** للفلسفة مسارها الصحيح، كما يزعم، تبنّى نهجاً حاول فيه الجمع بين آراء **أفلاطون** و**أرسطو**، وفي سبيل ذلك اتّبع معايير **بوثيوس** Boethius[١]، وقسّم الفلسفة إلى ثلاثة فروع: أوّلها المنطق الذي يهتمّ بابتكار وتقييم الحجّة، وما يُعرف أيضاً بالجدل. ويعود اهتمامه بالمنطق إلى رغبته في فهم الكثير مِن القضايا اللاهوتيّة والفلسفيّة المختلفة، ولا سيّما البحث في مفهومي الإمكان والضرورة، واتّخاذ موقف في النقاشات اللاهوتيّة المتعلّقة بقدرة الله المطلقة وعلمه المطلق، فكان بحثه في المنطق مسخّراً لخدمة اللاهوت، ولذلك بحث في القضايا الشرطيّة ضمن كتاب العبارة عند **أرسطو** وفي ترجمات **بوثيوس**

١- بوثيوس: (٤٧٥/٤٨٠-٥٢٤م) فيلسوف وعالم لاهوت روماني، يعود الفضل له في تعلّم المعارف اليونانيّة الكلاسيكيّة ونقلها إلى أوروبا خلال تلك العصور، مِن أكثر أعماله شهرة (عزاء الفلسفة).(المترجم) راجع:

Blackburn، Simon (Ed)، (1994) Oxford Dictionary of Philosophy، Boethius، Oxford University Press، Oxford New York. p.45.

وتعليقاته عليها، وقدّم دراسة جديدة للقضايا الشرطيّة، ويعود الفضل في أفكاره عن المنطق إلى **شامبو** و**روسلان** رغم خلافه معهما، وتشكّكه بالمنطق السائد في تلك الفترة[١]، وافترض تعلّمه للمنطق التمكّن مِن القواعد والبلاغة، حيث كانت الدراسة الصوريّة للمنطق حينها لغويّة أكثر مِن كونها رمزيّة أو رياضيّة، وبالتالي، ظهرت حاجة الطلّاب إلى أساس مسبق في تكوين الجمل والحجج والمفردات التقنيّة التي يولّدها المنطق دائماً[٢]؛ وكان لهذا المجال أثره لاحقاً في دراسات فلسفة اللغة والعقل، ولا يمكن القول: إنَّ هذين المجالين يصنّفان ضمن أبحاثه كما ذكرت موسوعة ستانفورد للفلسفة[٣]؛ نظراً لحداثة البحث في هذين المجالين مِن جهة، إضافة إلى أنَّ أفكاره فيهما كانت متضمّنة في كلّ أبحاثة في الاسميّة. أمّا فيما يتعلّق بالبحث الثاني في مجال الفلسفة، فهو الفيزياء، والتي تُعنى بالتنبّؤ بطبيعة الأشياء وأسبابها، ويدرج **أبيلارد** تحتها الميتافيزيقا، وأخيراً علم الأخلاق الذي يهتمّ بطريقة الحياة المستقيمة أخلاقيّاً[٤]. وبناءً على ذلك، ستبحث الصفحات التالية فيما قدّمه في هذين المجالين، والإجابة عن سؤال: ما موقفه مِن الاسميين؟ وما العلاقة بين الفعل الأخلاقي للفاعل ومسؤوليّته عن الخطيئة؟

١. الميتافيزيقا ولاواقعيّة أبيلارد

أ. مشكلة الكليّات والجزئيّات

تؤسّس مشكلة الكليّات والجزئيّات إلى ما يمكن تسميته في الفلسفة الإسلاميّة بتطابق ما في الأذهان مع الأعيان، ونسبة الوجود الحقيقي، وهي مشكلة قديمة تعود إلى الفكر اليوناني؛ حيث تظهر الكليّات عند الواقعيين أتباع **أفلاطون** بوصفها الوجود الحقيقي؛ لكونها صوراً روحانيّة موجودة خارج العقل الإنساني في عالمٍ حقيقي وواقعي يُسمّى عالم المثل. وعلى نقيض ذلك، كان الوجود الحقيقي للجزئيّات عند الاسميين أتباع **أرسطو** الذي أطلق

1- Jordan، J. N. (1987)، Western Philosophy From Antiquity to the Middle Ages، New York: Macmillan .p. 49.

2- Mews، Constant J. (2005)، Abelard and Heloise. New York: Oxford University Press. p. 48.

٣- راجع ترجمتنا ضمن: موسوعة ستانفورد للفلسفة، بيتر أبيلارد، مجلّة حكمة، ٢٠٢٢.

4- Boethius، (1906)، In IsagogenPorphyriicommentariusmaior. SamuelBrandt (Ed)، in Corpus scri ptorumecclesiasticorumlatinorum 48، ViennaLeipzig. Pp. 1.3 140.18–141.19.

عليها اسم جواهر، ولها وجود مستقلّ[١]. وكان هذا رأي **روسلان** الذي نظر إلى الكليّات على أنَّها أسماء أو ألفاظ، أو تسميات صوتيّة، فالإنسانيّة ليس لها وجود حقيقي كما هو حال الأفراد، وليس للأجناس أو الأنواع وجود حقيقي[٢]. ورغم محاولة **أبيلارد** التوفيق بين هذين التيّارين، لكنَّه كان أكثر انجذاباً إلى اسميّة **أرسطو**، وعارض رأي **روسلان**، وأنكر أنَّ يكون الكلّي مجرّد اسم فحسب، بل يحمل مدلولات عديدة يستمدّها مِن المقارنة بين ما تأتي به الحواس مِن إدراكات جزئيّة، أو ما يُسمّى بالتجريد الذي تتخلّله قصديّة العارف، وما يُدرك عن النوع والجنس كفكرة وكأشياء بعينها، ولكنَّ هذه المدركات العقليّة ليست قائمة بداخل كلّ فرد مِن أفراد هذا الجنس أو النوع[٣]. وتوصّل إلى حلٍّ أطلق عليه اسم الإحالة؛ أي إنَّ الألفاظ كليّة، ولها دلالة كليّة، وأنَّ للأنواع والأجناس مقابلاً في العالم الخارجي، ولا تكون الكليّات صوتاً، وإنَّما هي المضمون؛ لأنَّ الصوت مجرّد لغو في حين أنَّ المضمون يعني الصلة القائمة بين الكلمة ومحتواها المنطقي، ومِن ثَمَّ يمكن توصيفها[٤]. وتشير الأسماء برأيه إلى موضوعاتها ككل، وهو يوافق بذلك **أرسطو** في القول: إنَّ الاسم دليل على إثبات الشيء أو نفيه، «فإنْ دلّ اسم إنسان على شيء واحد... فهو يدلّ على هذا المعنى الواحد... ويمكن أنْ توضع أسماء كثيرة على كلّ واحد مِن الأشياء اسماً يوافق حدّ هذا الشيء...اسم إنسان يدلّ على كلّ الأفراد الذين ينطبق عليهم القول حيوان ذو رجلين»[٥]، وبذلك يخالف **أبيلارد** ما ارتأى إليه **روسلان**، بأنَّ ما يقابل الأنواع والأجناس في الخارج هو «طبيعة الجزئي» مجرّد مِن الأعراض، وأنَّ الطبيعة واحدة في الجزئيّات الحاصلة عليها[٦]. وكلّ ما هو موجود هو الجزئي، وما الحديث عن الكليّات سوى حديث عن بعض التعبيرات اللغويّة العامّة مِن حيث التطبيق، وربمَّا هذا ما جعله يقدِّم تفسيراً لدلالات المصطلحات العامّة الغنيّة بما يكفي لاستيعاب القول: إنَّ الكليّات يجب أنْ تتطابق معها. وباتّباعه لتعليق **بوثيوس** على

١- سكيربك، غُنار، ونلز غيلجي، تاريخ الفكر الغربي: مِن اليونان القديمة إلى القرن العشرين، تر: حيدر حاج إسماعيل، مراجعة: نجوى نصر، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط١، ٢٠١٢، ص٢٦٩.

٢- بدوي، عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات (الكويت)، دار القلم (بيروت)، ط٣، ١٩٧٩، ص٦٣-٦٤.

٣- كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة: مِن أوغسطين إلى دانز سكوت، تر: إمام عبد الفتّاح إمام وإسحق عبيد، مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتّاح إمام، مج٢: القسم الأوّل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط١، ٢٠١٠، ص٢٠٩.

٤-م.ن، ص٢٠٩.

٥- أرسطوطاليس، ما بعد الطبيعة، دار ذو الفقار، اللاذقيّة، ط١، ٢٠٠٨، ص٦٤.

٦- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الأوربيّة في العصر الوسيط، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٤، ص٩٣.

إيساغوجي البورفيري[١]، يؤكّد أنَّ الواقعيّة الأنطولوجيّة للكليّات غير متّسقة، ولا يمكن أنْ يحتوي العالم على أيّ شيء واقعي يلبّي معايير **بوثيوس** المتعلّقة بالكليّات، وأنَّ واقعيّتها تؤدّي إلى نتائج فاسدة، وهي تُطلق على أفراد كثيرين، فلا يمكن أنْ تكون كلمات أو أشياء؛ لأنَّ الشيء لا يطلق على الشيء، وإلّا كان موجوداً في أماكن متعدّدة.

ب. واقعيّة الجوهر المادّي

قدَّم **أبيلارد** اعتراضين على ما قاله **شامبو** حول واقعيّة الجوهر المادّي، بقوله: «انظر إلى الجوهر المادّي للحيوان، والموجود كليّاً في الإنسان والحمار، حيث يبلّغنا النوع الأوّل عن العقلانيّة، والثاني عن اللاعقلانيّة. ومع ذلك، فإنَّ الجوهر المادّي موجود بحكم تعريفه كليّاً في كلّ منهما، ومِنْ ثَمَّ فإنَّ المتناقضات موجودة في الوقت ذاته في الجوهر المادّي العام، وهو أمرٌ مستحيل»[٢]. ولو كانت موجودة في الفرد ذاته، لقادنا ذلك إلى تعريفهم بجواهرهم الماديّة، ولأمكن المماثلة بين سقراط والحيوان. ولكنْ إذا نُظرَ إلى أنَّ كلّ فرد يتكوّن مِن جوهره المادّي وصوره المتقدِّمة، لوجِدَ أنَّ هذه الصور تتضمّن الاختلاف المحدِّد لنوع الشيء الذي يكون عليه الفرد، كالقول بالعقلانيّة في حال سقراط. ويرتبط اعتراض **أبيلارد** الثاني بكون الأفراد يستمدّون كينونتهم مِن الأعراض، ولكنَّ هذا القول يعني أنَّ الأعراض سابقة عليهم كحال الأنواع، وهذا خُلف؛ لأنَّ الأعراض لا يمكن أنْ تسبق الجوهر، وبالتالي، فإنَّ واقعيّة الجوهر المادّي تؤدّي إلى نتيجة فاسدة أخرى؛ لكون الأعراض سمات للأشياء، ولو قيلَ: إنَّ فرديّة سقراط مستمدّة مِن الأعراض، لعني ذلك أنَّ سقراط يعتمد على الأعراض التي تميّزه فرديّاً، وذلك لا يجعلها عرضيّة، بل ضروريّة لسقراط، ولكنْ لا يمكن أنْ تكون فرديّته نتيجة لبعض السمات التي تعتمد على الفرد نفسه أو مشتقّة منه؛ ولا يمكن أنْ تكون

١- المفرد إمّا كلّي، وهو الذي لا يمنع نفس تصوّر مفهومه عن وقوع الشركة فيه؛ كالإنسان. وإمّا جزئي، وهو الذي يمنع نفس تصوّر مفهومه عن ذلك كزيد. والكلّي إمّا ذاتي، وهو الذي يدخل في حقيقة جزئيّاته، كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان والفرس، وإمّا عرضي، وهو الذي بخلافه؛ كالضحك بالنسبة إلى الإنسان. للمزيد راجع: الأبهري، أثير الدين، متن إيساغوجي في علم المنطق، الأشيري، ١٤٣٩هـ.

2- Abelard، P.(1919)، Logica ‘ingredientibus’ 1: Commentary on Porphyry’s Isagoge. Bernhard Geyer (Ed)، in BeiträgezurGeschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 21 (1). Aschendorff: Münster. pp. 13.5–15. 1-

سماته أساس فرديّته مِن دون أنْ تكون جزءاً مِن ذلك الفرد[١]. ولكنَّ **أبيلارد** لا يضيف هنا جديداً إلى طبيعة التعريف، وهو يوافق بذلك ما ذهب إليه **أرسطو** في كتاب ما بعد الطبيعة حول الأعراض في قوله: «العرض أيضاً يُقال الذي هو لشيء ويقال له بالحقيقة، لكنَّه ليس بالضرورة ولا أكثر مِن ذلك»[٢]. فلا يمكن بموجب ذلك أنْ يكون التعريف عن طريق العرض، بل مِن حيث الجنس والفصل وحسب، ويظهر تبنّيه لأ**رسطو** أيضاً في اعتراضه على الواقعيّة الجمعيّة، والتي تعتبر أنَّ الكلّي يمثّل على وجه التقريب مجموعة مِن أمثلته؛ فكلّ الرجال معاً هم إنسان النوع، وجميع الحيوانات مجتمعة هي جنس الحيوان، وما إلى ذلك، ولكنْ إنْ قيلَ تبعاً لأ**رسطو**: «أنَّ جوهرهم واحد للزمت الشناعة؛ لأنَّ جميع الأشياء التي جوهرها واحد هي واحد، وإنْ قيلَ إنَّ جواهرها مختلفة، فالقول بهذا أيضاً غير ممكن، ومع هذا كيف يمكن أنْ تكون الهيولى في وقت مِن الأوقات، كلّ واحد مِن هذه الأشياء إذا كان الكلّي كليهما؛ أي الهيولى والأشياء الجزئيّة؟»[٣]. ويضيف **أبيلارد** لرأي **أرسطو** هنا أنَّ نظرة الواقعيّة الجمعيّة تبدو معقولة وطبيعيّة عند تطبيقها على الأنواع الطبيعيّة، غير أنَّه لا يمكن توسيعها بحيث تشمل تفسير الكليّات، ويقدِّم ثلاثة أسباب لذلك:

أوّلاً: تتجاهل الواقعيّة الجمعيّة قائمة الأسماء، حيث تمثّل المجموعات مجاميع متكاملة وليس كليّة، وبالتالي، تفشل في تلبية معايير **بوثيوس** المتعلّقة بالكليّة، فهي مشتركة بين أعضائها كأجزاء مِن الكلّ، وليس ككلّ موجود في كلّ منها، وكما تشهد عليه الحقيقة النحويّة بالقول: إنَّ شيئاً ما ينتمي إلى كلّ تام بدلاً مِن القول إنَّه الكلّ، وهو ما سوف يناسب الكليّات[٤].

وثانياً: نظراً لتعريف المجموعات على نحوٍ ماصدقي، فسوف يُطلق على أيّ مجموعة مِن العديد مِن الرجال ككلّ بشكلٍ صحيح كليّةً. ولا يكفي التعريف الماصدقي؛ لأنَّ جميع الحيوانات الوحشيّة إذا ما قُضي عليها، فلن يمتلك الواقعي الجمعي أيّ طريقة لتمييز النوع

1- **Ibid، pp.** 13.5–15.

٢- أرسطوطاليس، مابعد الطبيعة، ص٤٥.

٣- م.ن، ص٤٥.

4- **Abelard، P.** 10 (1919)، **Logica 'ingredientibus' pp.** 40- 14، 32.

إنسان عن جنسه الحيوان[١].

والسبب الأخير: يعترض **أبيلارد** على أنَّه في حين أنَّ الكليّات سابقة على أمثلها، فإنَّ الكلّ التام يكون بعديّاً؛ أي بعد أعضائه. وبالتالي، يفنى الكلّ عند فناء أيّ جزء، على الرغم مِن أنَّه قد يفنى كلّ ما معيّن مع استمرار وجود الجزء. وهكذا إذا مات **أفلاطون**، فستفنى المجموعة التي تتألّف مِن النوع إنسان، وبالتالي، فإنَّ أجزاءها مثل سقراط لم تعدْ بشراً، وهي نتيجةٌ فاسدة. وحتّى لو سلّمنا أنَّ النوع يتكوّن مِن جميع البشر المتبقّين، فقد تغيّر سقراط باعتباره عضواً في المجموعة جوهريّاً؛ نظراً لأنَّ المجموعة «تشكّل ماهيته» وقد تغيّرت هي ذاتها، وهذه نتيجة فاسدة[٢]. وإنْ كان هناك مَنْ يدافع عن الواقعيّة الجمعيّة بحكم تماثل صفات الأفراد، فإنَّ **أبيلارد** ينظر إلى التماثل مِن زاوية مختلفة، وينتقد مَنْ قال بنظريّة التماثل.

ت. نظريّة التماثل والفردانيّة

تفيد نظريّة التماثل أو عدم الاختلاف Indifference Theories في أنَّ الكليّات عبارة عن الصفات المتشابهة بين الأفراد المختلفين، حيث يُنظر إلى الفرد باعتباره فرداً؛ لأنَّه مختلف عن غيره، وباعتباره نوعاً مِن حيث تشابهه مع الآخرين في جملة صفات، ويمكن النظر إليه باعتباره جنساً بعد أنْ نحدّد مِن الصفات المشتركة صفاتٍ خاصّة بالفصول النوعيّة[٣]. وهنا ينتقد **أبيلارد** ما قدّمه **شامبو** عن التماثل كونه يعرّف الكليّات بالأفراد، والقول: إنَّ سقراط هو النوع إنسان؛ لأنَّه مماثل لغيره مِن البشر، وجنسه حيوان مِن حيث أنَّه يشبه على نحوٍ مماثل الحيوانات الأخرى. غير أنَّ **أبيلارد** يقول: إذا كان سقراط هو النوع إنسان فهو محمول للكثيرين، ومِن ثَمَّ فهو كلّي، وعلى العكس مِن ذلك، إذا عُرِّفت الأنواع بسقراط، فإنَّ الأنواع لا تُحمل على العديد، وبالتالي، فهي فرديّة. وبغضّ النظر عن كيفيّة شرح التماثل، فإنَّ تحديد سقراط كنوع يؤدّي إلى نتيجة فاسدة متمثّلة في عدم وجود فرق بين الفردي والكلّي. وقد أغفلتْ نظريّة التماثل أنَّ الأشياء الواقعيّة الوحيدة هي الأفراد[٤]. ومعيار الفردانيّة برأيه

1- Ibid.، pp. 15.1–4

2- Ibid.، pp.15.15–18.

٣- بدوي، عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، ص٨٣-٨٤.

4- see: Abelard، P. (1919)، Logica ‘ingredientibus’ 1. Pp. 518.9–24.

هو ما يمتلكه الفرد مِن كينونة تمثّل وحدة في حدِّ ذاتها، وما مِن سببٍ خارجي لوحدته، وجوهره هو فردانيّته وما يمتلكه مِن صفات تميّزه عن الآخرين، كالقول إنَّ سقراط مركّب مِن الصورة والمادّة، ومِن حيث الصورة يتألّف مِن الجوهر والصفات والأعراض، ويتكوّن كمادّة مِن أطرافه الماديّة، ويرتبط بها ككلّ تام. ويفيد سقراط هذه الوحدة التي تشكّل الفرد الملموس الموحّد والمنظّم سقراط، وكلّ على طريقته. وما مِن شيءٍ آخر غير سقراط يشرح سبب كون الأجزاء أو العناصر المكوّنة له على ما هي عليه، وهو متميّز في جميع سماته عن أفلاطون في الصورة، وكذلك المادّة[١]. وبذلك يرفض **أبيلارد** أنْ تكون الفرديّة سمة صوريّة للأشياء، ولا يمكن بالمثل لأيّ سمة صوريّة أنْ تكون مسؤولة عن فرديّة الفرد، ولا تكون الصور العرضيّة أيضاً أساساً للفرديّة؛ لأنَّها ستكون سابقة عليها، وهذا خُلف كما أسلفنا سابقاً، ولا يمكن أنْ يميّز الفرد سوى الفرد ذاته، ولا يتضمّن ذلك التناقض.

ث. واقعية المركبات الهيلومورفيّة Hylomorphic[٢]

شكَّ **أبيلارد** في واقعيّة المركّبات الهيلومورفيّة، وكلّ ما في العالم الدنيوي برأيه إمّا أنْ يكون «مادّة أو صورة، وإمّا مركّب مِن صورة ومادّة ما عدا الله والملائكة»[٣]. أمّا مادّة الشيء، فتُقال على ما صُنع منه «كقولنا الخبز مصنوع مِن الطحين، وهي الجزء المتبقّي منه، فالطحين، عندما تحوّل إلى خبز لم يعد يحتفظ بصورته كدقيق، وليس مادّة الخبز بالمعنى الدقيق للكلمة»[٤]. وهو يوافق بذلك **أرسطو**، ويضيف رأي القدماء بأنَّ العناصر الأساسيّة أربعة فقط: الأرض والهواء والنار والماء، وهي اللبنات الأساسيّة، والمادّة بالمعنى الواسع لبقيّة الأجسام في العالم. ويسلّط الضوء على أهمّيتها مِن خلال نظريّته حول الخلق الأوّلي والثانوي، وهي نظريّة تماثل ما ذهب إليه الفلاسفة الإسلام عن أصل العالم وقِدَمه وحدوثه،

1- Abelard، P. (1956) Dialectica. L. M. De Rijk (Ed)، Assen: Van Gorcum (second edition).51.11–13

٢- الهيلومورفيّة: عبارة مؤلّفة من لفظتين (هيلو) وهي الهيولى، و(مورفه) وهي الصورة. وهي نظريّة أرسطيّة مدرسيّة تفسّر تكوّن الأجسام بمبدأين أساسيين متكاملين، هما المادّة والصورة. راجع: المعجم الفلسفي، صليبا، جميل، ج٢، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢، ص٥٣٥.

3- Abelard، P.(1981)، Hexameron. Mary F. Romig (Ed)، in A Critical Edition of Peter Abelard's "Expositio in Hexameron"، Ph.D. dissertation (History)، University of Southern California، January. Pp. 10–11.

4- Abelard، P. (1919)، Logica 'ingredientibus' 1.pp. 04 79.5–9

حيث يكون الخلق الأوّلي بخلق العناصر الأربعة مِن العدم، و«تتداخل هذه العناصر تماماً في كتلةٍ مِن العماه السائل أو كتلة فوضويّة سائلة؛ ثمّ ينفصل كلّ عنصر عنها مِن خلال اقتران صفاته المميّزة: الهواء بالرطوبة والخِفّة، والنار بالضوء والجفاف، والماء بالرطوبة والليونة، والتراب بالثقل والصلابة...وهذه العناصر غير قابلة للفناء وشبه أبديّة، وينتج عنها كلّ شيء آخر»[١].

ولا يخلق الله في الخلق الثانوي أيّ مادّة جديدة، بل صور جوهريّة تُبلّغ عن المادّة الموجودة، وتميّزها إلى أنواع طبيعيّة عن طريق إضافة صور جوهريّة متعاقبة فعليّاً، ويضيف إلى الجسم المادّي الحياة، ثمّ قوّة الإحساس، وأخيراً العقلانيّة، أي خلق الإنسان. وبذلك تكون المادّة والصورة أساساً للأشياء الدنيويّة، وهما دائماً موجودان معاً، لا يمكن لأيّ منهما أنْ يوجد مِن دون الآخر، على الرغم مِن أنَّه يمكن تصوّرهما بشكلٍ مستقلّ. وهنا يظهر تبنّيه لأ**رسطو** بشكلٍ واضح مع تغليفه بثوبٍ ديني، إذ يقول: «صورة الشيء المادّي مجرّد ترتيب معيّن لمادّته، ونحن نطلقُ لفظة صورة بدقّة على ما يأتي مِن تكوين الأجزاء. فصورة التمثال هي شكله، والذي لا يزيد عن كونه ترتيب لمادّته، كمنحنى الأنف، وحجم العينين، وهلم جرّا»[٢]. وبالتالي، تكون الصور خاصيّة مترتّبة على المادّة، وليس لها مكانة وجوديّة مستقلّة عنها، ولا يعني ذلك إنكاراً مِن جهته لوجود الصور، وإنَّما لتوضيح مكانها بالنسبة للمادّة.

أمّا فيما يتعلّق بالنفس البشريّة، فيوافق **أبيلارد** ما ذهب إليه **أرسطو** مِن أنَّ النفس مغايرة للمادّة، ويشير إلى أنَّها «لم تُخلق مِن العناصر الأربعة، وهي غير ماديّة»[٣]، للسبب ذاته الذي تحدّث عنه **أرسطو**؛ وهو أنَّ «الفهم لا يحتاج إلى جسد لكي يفكّر، سواء كأداة أو موضوع»[٤]. ويمكن للنفس أنْ توجد بمعزل عن الجسد، لذلك تختلف عنه، ولكنْ عند اقترانها به تشكّل فرداً بشريّاً موحّداً. ويرى **أبيلارد** بأنَّ التقسيم التقليدي للمادّة إلى الماديّة وغير الماديّة غير كافٍ؛ «لأنَّ البشر المركّبين مِن الجسد والنفس، ليسوا كذلك تماماً، على

1- Ibid، 419.5–12، &418.36–37.

2- Abelard، P. (1919)، Logica ‘ingredientibus’ 1. Pp. 25.1–4 &1.04 79.9–10.

3- Ibid، pp. 2.14 298.25–26.

4- Ibid، pp.2.07 212.30–31.

الرغم مِن كونهم واحداً بطبعهم»[١]. وبما أنَّ النفس البشريّة ليست خاصيّة مترتّبة على الجسد، فقد خلص إلى أنَّها ليست صورة على الإطلاق. ومع ذلك، فهي تعمل كصورة أساسيّة عندما تكون مرتبطة بالجسد، وإنْ لم تكن صورة، فهي مشابهة تماماً لإحدى الصور. وهذا يوضّح ما أشار إليه **فَرفوريوس** بأنَّ كلّ الأشياء «تأتي إمّا مِن الصورة والمادّة، وإمّا مِن شبه الصورة والمادّة. والبشر وحدهم مشابهون لمركّبات الصورة المادّة العاديّة، في حين أنَّ جميع الموضوعات الماديّة الأخرى تكون مركّبة مباشرة مِن المادّة والصورة»[٢]. وبذلك لم يكن **أبيلارد** لاواقعيّاً فيما يتعلّق بالكليّات فحسب، ولكن أيضاً فيما يتعلّق بالقضايا والأعراض والأزمنة غير الحاليّة والأنواع الطبيعيّة والعلاقات والمكان التام والمطلق والمركّبات الهيلومورفيّة وما شابهها. ورأى أنَّ الفرد المتعيّن بكلّ ثرائه وتنوّعه، يكفي كثيراً ليقيم في هذا العالم، وفضّل الشروحات الاختزاليّة والذريّة والماديّة، وكرّس قدراً كبيراً مِن الجهد للتخفيف مِن حدّة التجاوزات الميتافيزيقيّة لأسلافه ومعاصريه، وبذلك يمكن أنْ نطلق على مذهبه اسم المذهب التصوّري؛ فالكلّي قائم في الذهن، بغضّ النظر عمّا إذا كان هناك ما يقابله في العالم الخارجي أم لا، ولو كان الأمر كما رأى الاسميّون مِن أنَّ الاسم الكلّي مجرّد لفظة لا حقيقة لها في الخارج، ولا صورة في الذهن، لكانت اللغة التي يتفاهم بها الناس خالية مِن المعنى ولا تحمل إلى السامع شيئاً. ولا يمكن القول في الآن ذاته بانفصال الكلّي عن الجزئي؛ إذ أنَّ الكلي ليس له وجود منفصل عن الجزئي، بل هو حالٌ فيه لا باعتباره جوهراً واحداً ممثّلاً في الأفراد، ولكن كحقائق متعدّدة بتعدّد الأفراد[٣]. ولكنَّ رؤيته هذه وحلّه لمشكلة الكليّات والجزئيّات لا يمكن الأخذ بهما؛ كونه يغفل التمييز بين ما يوجد في الأعيان وما هو موجود في الأذهان، فهناك فرق بينهما على حدّ تعبير **ابن سينا** الذي يرى أنَّ «كلّ موجود في الخارج لا بدّ مِن إدراكه في الذهن، والعكس غير صحيح؛ أي إذا اعتبرنا وجود الشيء في الذهن، فإنَّه لا يتطلّب بالضرورة وجوده في الواقع، والسبب يرجع إلى كونه متصوّراً في الذهن فقط، ليس بالضرورة وجوده في الواقع»[٤]. وهناك فرق بين

1- Ibid، pp.1.03 48.10–49.11.

2- Ibid، pp.1.04 79.17–18.

٣- محمود، زكي نجيب، وأحمد أمين، قصّة الفلسفة الحديثة، مؤسّسة هنداوي، ٢٠١٧، ص١٥-١٩.

٤- المرزوقي، جمال، الفلسفة بين النديّة والتبعّية، دار الهداية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٢، ص١٢٩-١٣٠.

ذات الشيء وحقيقته وبين وجوده في الأعيان، أو كما يقول **ابن سينا**: «اعلم أنَّك قد حصل عندك معنى المثلث ثمّ تشكّ هل هو موصوف بالوجود في الأعيان أم ليس بموجود بعدما تمثّل عندك أنَّه مِن خطّ وسطح، ولم يتمثّل لك أنَّه موجود في الأعيان»[١]. وعدم وجوده في الأعيان لا يلغي أحقّيته في الوجود.

ولا يمكن قبول نظريّة **أبيلارد** في التعريف؛ لكونها ذات طابع ميتافيزيقي يتنافى مع الغرض مِن التعريف المتمثّل في التوضيح، في حين أنَّه تبنّى التعريف الأرسطي الذي يستند إلى فكرة الماهيّة؛ أي الجنس والفصل، واستبعد الأعراض مِن التعريف؛ كونها غير سابقة على الجواهر، وهذا يؤدّي إلى انهيار التعريف بالحدِّ مِن أساسه، أو كما علّق **قطب الدين الشيرازي** على ذلك بقوله: «لمّا كان التعريف بالحدّ عند المناطقة التقليديين الأرسطيين يقوم على... الجنس والفصل، ولمّا كان المجهول لا نتوصّل إليه إلّا بالمعلوم، فإنَّ مبحث التعريف بالحدِّ ينهار مِن أساسه؛ وذلك لأنَّ الفصل ليس إلّا الصفات الكليّة التي يتميّز بها أفراد حقيقة واحدة عن أفراد غيرها مِن الحقائق التي يشترك معها في جنس واحد أو الفصل بمثابة الذاتي الخاصّ، فمتى نجد في غير المحدود، وليكن خاصّاً به وغير محسوس، فهو مجهول مع الشيء، فلا يمكن التعريف به لوجود تقدّم العلم بالمعروف على المعرَّف به»[٢]. كما أنَّ التعريف بالجنس والفصل يتضمّن أموراً لا يمكن إدراكها، فكيف يمكن إيصالها إلى الآخر، وتوضيح التعريف عبر مقولات لا توجد إلّا في عالم الأذهان أو التصوّرات، ولا يمكن الانتقال منها إلى عالم الأعيان؛ أي الحسّ، والأفضل أنْ نذكر صفات الفرد التي يمكن إدراكها عن طريق الحواس، وفي ذلك يشير **السهروردي** إلى أنَّ التعريف لا يمكن أنْ يتكوّن مِن الجنس والفصل؛ لأنَّنا لا نصل إليها إطلاقاً ولا ندركها، والطريق الوحيد للتعريف هو طريق الإحساس، والأمور المحسوسة تُدرك إمّا بالإدراك، وإمّا عن طريق الكشف والعيان، وهو أدقّ الطرق وأوثقها، ويضع التعريف الكامل لديه ويسمّيه المفهوم بالعناية، ويحدّده بأنَّه «التعريف بأمور لا تختصّ آحادها الشيء ولا بعضها، بل تخصّه للاجتماع»[٣]. فالتعريف

١- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، القسم الثالث، دار المعارف، القاهرة، ص١٥.

٢- محمّد، محمود محمد علي، المنطق الإشراقي عند شهاب الدين السهروردي، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ١٩٩٩، ص٩٣-٩٤.

٣- م.ن، ص٩٦.

برأيه يكون بأمور تخصّ الشيء، وغير المختصّ بالشيء يمُتنع تعريفه. ويقصد بالآحاد هنا التعريف بالرسم الناقص؛ كتعريف الإنسان أنَّه ناطق ضاحك مِن دون ذكر الجنس الذي هو الحيوان، أمّا ما يقصده بعبارة تخصيص البعض، فهو التعريف بالحدّ التام أو الرسم التام، ويكون ذلك كما يقول: «إذا كان جزء المعرّف غير المختصّ جنساً قريباً وجزء المعرّف المختصّ إمّا فصل وإمّا خاصّة، فإذا أردنا أنْ نعرّف الإنسان قلنا إنَّه حيوان ناطق أو ضاحك، والتعريف الأوّل حدّ تام، والثاني رسم تام...وحدّاً ناقصاً أو رسماً ناقصاً إنْ كان الجزء المعرّف غير المختصّ جنساً بعيداً، أو كان الجزء المعرّف المختصّ إمّا فصلاً وإمّا خاصّة، فإذا أردنا أنْ نعرّف الإنسان قلنا إنَّه جوهر ناطق ضاحك»[١]. وبذلك يكون التعريف واضحاً مِن خلال الصفات الأساسيّة والصفات العرضيّة.

وتظهر لاواقعيّة **أبيلارد** أيضاً في نقده للواقعيّة الجمعيّة، حيث يتغاضى عن أنَّ الاشتراك لا يقع في عين الشيء، بل في حدّه كما ذهب إلى ذلك **ابن سينا**: «فإنَّ عين الحيوانيّة والإنسانيّة لا بمعنى الحدّ لا تقع فيه الشركة، وما يعرض بطبيعة الحيوانيّة والإنسانيّة، فلا تختلف فيه الموضوعات والأشخاص؛ كالسواد والبياض والعلم، فإنَّ ذلك كلّه معانٍ مستقرّة في حقيقة الإنسانيّة وطبيعتها، فيجب أنْ تقع فيها الشركة وليس سبيله الإضافات التي يجوز بها التمايز، فإذاً، لا يجوز أنْ يكون معنى واحد موجود في كثيرين لا بمعنى الحدّ»[٢]. والمعنى العام برأيه «لا وجود له في الأعيان، بل وجوده في الذهن؛ كالحيوان مثلاً، فإذا تخصّص وجوده كان إمّا حيواناً آخر، أو واحداً مِن قسميه، وتخصّصه يكون بعلّة لا بذاته»[٣]. ولذلك شكّلت رؤية **أبيلارد** عن الواقعيّة الجمعيّة بؤرة لانتقادات رجال الدين الذي نظروا إلى الكنيسة الكاثوليكيّة المقدّسة على أنَّها واحدة في كلّ امتدادها خلال العالم، الحاضر والماضي والمستقبل، ولذلك ينبغي تصوّرها مِن الناحية المنطقيّة بأنَّها كليّة بالمعنى الواقعي، وإلاّ كانت الكنائس الفرديّة أكثر واقعيّة منها، وينبغي أنْ يكون الإنسان بوصفه كليّاً أكثر واقعيّة مِن الناس الفرديين، وإلاّ لما أمكن أنْ يقع في الخطيئة، ويحصل في حالة الاصطفاء على الخلاص عن طريق أسرار الكنيسة الجامعة أو الشاملة. وقد نأخذ المذهب الاسمي ليعني

١- محمّد، محمود محمد علي، المنطق الإشراقي عند شهاب الدين السهروردي، م.س، ص٩٧.

٢- ابن سينا، كتاب التعليقات، تحقيق وتقديم: حسن مجيد العبيدي، دار الفرقد، دمشق، ٢٠٠٩، ص٥٧ -٥٨.

٣- م.ن، ص١٥٥.

العكس، وأنَّ كلّ فرد يقع في الخطيئة ويتخلّص منها بصرفِ النظر عن الآخرين مِن حيث أنَّه فرد، وذلك ما ينبغي على المذهب البروتستانتي أنْ يعلَمه أصلاً. فإذا كان المذهب الاسمي صحيحاً، فقد يُظنّ أنَّ للقوى الدنيويّة حقوقاً فرديّة خاصّة بها في معارضة الكنيسة الجامعة والإمبراطوريّة الرومانيّة المقدّسة، وقد تفضّل الأمم فرادى إنتاج الأدب بلغتها الخاصّة وإهمال اللغة اللاتينيّة؛ التي هي لغة الكنيسة الجامعة[١].

كما أنَّ نقد **أبيلارد** لواقعيّة الجوهر المادّي والواقعيّة الجمعيّة أدّى إلى لاواقعيّته فيما يتعلّق بالنظر إلى العلاقة بين المادّة والصورة، فلم يكن واقعيّاً في قوله: إنَّ الصور خاصيّة مترتّبة على المادّة، وليس لها مكانة وجوديّة مستقلّة عنها، وأغفل العلاقة السببيّة بين الصورة والمادّة، وقوام أحدهما للآخر، وكما يقول **ابن سينا**: «المادّة تقبل أشياء، لكنْ بتوسّط صورة، وتلك الصورة كالهيئة لها، والقبول يكون للمادّة...والصورة سبب للهيولى في تقوّمها ووجودها بالفعل، والهيولى سبب للصورة في تشخيصها، وإنْ لم تكن سبباً لوجودها، فإذا فارقت الصورة الهيولى بطلَ تشخيصها فبطلتْ؛ إذ تعيّن وجودها في تلك المادّة»[٢]. فلا وجود للمادّة مِن دون الصورة، وهي متناهية، وكذلك الجسم والصورة، والحجّة لدى **ابن سينا** بقوله: «لو لم تكن الهيولى متناهية للزم منها أنْ يكون شيء منها موجود، ولا تكون نفس الهيولى متناهية لزم منها أنْ يكون شيء منها موجودة»[٣]، فهناك تلازم بينهما، وقد تقبل المادّة كلّ الصور، وتمتنع عن قبول بعضها الآخر.

ورغم أنَّ **أبيلارد** قارب فكر **أفلاطون** في أنَّ الكليّات سابقة على الأشياء باعتبارها روابط حقيقيّة موجودة في ذهن الله منذ الأزل، وتشاركها الروابط الموجودة في الوجود الخارجي عن طريق المشاركة الأفلاطونيّة، إضافةً إلى أنَّ هذه الكليّات موجودة بالفعل في الجزئيّات، ولا تدرك إلّا باعتبارها أفراداً جزئيّة، سواء عن طريق الحسّ أو العقل، ولكنّه ابتعد عن الواقعيّة في تعريفه للنفس الإنسانيّة؛ إذ أوضح أنَّ النفس ليست بصورة للجسد بل شبه صورة له، ولكنّه لم يبيّن كيفيّة ذلك، وأكّد وجودها بوجود الجسد، ويترتّب على ذلك القول بفنائها

١- رايت، وليم كلي، تاريخ الفلسفة الحديثة، تر: محمود سيّد أحمد، مراجعة: إمام عبد الفتّاح إمام، المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠١، ص٣٨.

٢- ابن سينا، كتاب التعليقات، ص١٧٣.

٣- م.ن، ص١٧٣.

معه؛ لأنَّه لا يُعقل أنْ يكون لها بدء في الزمان، ولا نهاية لها، ولذلك ربمّا قارب رؤية **أرسطو** عن النفس مِن أنَّها تفسد مع فساد الجسد، ولكنَّ النفس خالدة، ولا يمكن لما هو خالد ألاّ يكون موجوداً منذ الأزل، والأقرب للصواب القول مع **أفلاطون** أنَّها تعود إلى عالم المثل عند صلاحها، وتفنى بفناء البدن عند فسادها، أو كما يقول **صدر الدين محمّد الشيرازي**: «النفس إذا تركت تدبير البدن لفساد المزاج فلا يخلو إمّا أنْ تنتقل إلى عالم العقول أو إلى عالم المثال، الذي يُقال له الخيال المنفصل»[١]. في حين جعل **أبيلارد** هذا المزاج مِن صور النفس؛ لذلك قال بحدوثها مع الجسد، ولكنَّ هذا لا يعني أيضاً القول بتناسخ النفس عبر الأبدان؛ لأنَّ هذا غير جائز كما ورد عند **الشيرازي**، فإمّا تلقى النعيم إنْ كانت خيرّة، وإمّا الجحيم إنْ ارتكبت الخطيئة. أمّا ما يُقال عن التناسخ الوارد في الآيات القرآنيّة، فلا ينبغي أخذه على ظاهره، بل إحكام العقل في تأويله وكشف باطنه، ويمكن الحديث عنها مِن حيث تبدّل الأمزجة فحسب[٢]. ولكن لم يذكر **أبيلارد** تناسخ النفس؛ لكونها بالأصل غير خالدة، وهي تدبّر الجسد عبر مظاهرها المختلفة؛ كالإرادة والأمزجة المختلفة التي تؤدّي دور في الفعل الأخلاقي.

٢. النظريّة الأخلاقيّة

أ. القصديّة والفعل الأخلاقي

لا شكَّ أنَّ مبادئ **أبيلارد** الأخلاقيّة ابتعدت عمّا انشغل به مفكّرو زمانه، ومحاولاتهم لحلّ التناقضات بين الأخلاق الأرسطيّة والمسيحيّة، مِن خلال تركيزه على دور النيّة في الخطيئة، وتحليله للقيمة الأخلاقيّة ودرجة الثناء أو اللوم التي يجب أنْ تلحق بالفاعلين وأفعالهم، ورغم أنَّه ينحو في الأخلاق منحىً دينيّاً، ولكنَّه يضفي عليها أيضاً بعض التمرّد على القوانين الدينيّة، ولعلّ علاقته الغراميّة كان لها دورٌ في تركيز اهتمامه على موضوع الخطيئة ومسألة قصديّة العمل الأخلاقي، وربطه بين فعل الخطيئة والقصديّة، وذلك في تأكيده أنَّ الخطيئة لا تكمن في الفعل نفسه بل في القصد؛ أي إنَّك إذا قتلتَ شخصاً ما، فالقتل في حدّ ذاته ليس خطيئة، والفكرة الأساسيّة لفعل هذا ليست خطيئة أيضاً؛ بل مجرّد إغواء ورغبة فحسب،

١- الشيرازي، صدر الدين محمّد، المظاهر الإلهيّة، ت: سيّد جلال الدين آشتياني، (د.ت)، ص٥٨.

٢- للمزيد راجع: م.ن.

في حين تكون الخطيئة قراراً لتنفيذ هذه الرغبة. وبناءً عليه، لا يمثّل قتل الشخص عن طريق الخطأ خطيئة، رغم ما يتضمّنه هذا الفعل مِن إهمال؛ لكونه لا يتضمّن القصد، وفي المقابل إذا كان مقصد الفاعل أنْ يقتل شخصاً وفشل في ذلك، فإنَّه حينها مذنبٌ لا محال؛ لأنَّ القصد موجود[١]. ويوجد فرقٌ برأي **أبيلارد** بين الأفعال والنوايا، ولا تكون الأفعال خيرّة أو شرّيرة؛ كونها محايدة أخلاقيّاً، ولا يمكن النظر إليها بمعزل عن الشخص وظروفه. ويجب تقييم جودة عمل معيّن على أساس النيّة التي تحفّز هذا الإجراء، فالفرد آثم، وإنْ لم ينفّذ العمل الذي يقصده، وبذلك يكون الفعل العقلي المتمثّل في اتخاذ قرار القيام بعملٍ خاطئ خطيئة. ولا يكفي أنْ يكون لديك مجرّد موقف شرّير أو شخصيّة شرّيرة؛ لأنَّ شرّ النوايا هو ما يجعل الإنسان شرّيراً[٢]. وهذا موقفٌ تبنّاه فلاسفة عصر التنوير لاحقاً، في تأكيدهم على دور النيّة في الفعل الأخلاقي، ولا سيّما **إمانويل كانط Kant**، وربمَّا هذا ما جعل المؤرّخين والفلاسفة في أوائل القرن الحادي والعشرين يميلون لكتابات **أبيلارد** الأخلاقيّة نتيجة اهتمامهم بمسألة القصديّة، وما ترتّب عليها مِن نتائج تتعلّق بالإرادة الإنسانيّة.

ب. طبيعة الخطيئة والإرادة الإنسانيّة

في طبيعة الخطيئة يقدّم **أبيلارد** رأياً متحيّزاً، يبرّر فيه خطيئته هو قبل أيّ خطيئة أخرى، ويخالف رأي اللاهوتيين في أنَّ الخطيئة تعود إلى خسارة الإنسان لخلوده في جنّة عدن وورثتها ذرّيته مِن بعده، إلى أنْ جاء المسيح وخلّص البشريّة، في حين أنَّ هذا الأمر برأيه غير دقيق، فما يرثه الفرد ليس ذنب الخطيئة، بل عقوبة الخطيئة، ويتكوّن «هذا العقاب مِن الموت الأبدي والزمني، لكنّ الله خفّف مِن العقوبة الأبديّة للمعمّد»[٣]. فالخطيئة تنجم عن الاختيار الحرّ للفرد؛ لذلك حاول **أبيلارد** حلّ التوتّر بين لفظة الله باعتباره الخير الأسمى وفكرة القرون الوسطى عن أنَّ الأطفال غير المعمّدين فقدوا إلى الأبد وأرسِلوا إلى الجحيم، مِن خلال القول: إنَّ الله لا يسمح إلّا بموت هؤلاء الأطفال الذين سيتحوّلون

١- هيل، جوناثان، تاريخ الفكر المسيحي، ص١٥٢.

2- Kaiser، D. (2015)، Peter Abelard's Theology of Atonement: A Multifaceted Approach and Reevaluation، Journal of the Adventist Theological Society، 261/. p.23.

3- Ibid، p.22.

إلى شرٍّ مستطير، فموت غير المعمّدين وسيلةٌ إلهيّة للأحياء لإدراك وفهم شرّ اضطهاد آدم ولتحفيزهم على تجنّب الخطيئة[١]. وربمّا يوحي هذا بأنَّ المنظور الشخصي للخطيئة مِن شأنه تقويض شمولها، لكنَّ هذا لم يكن كذلك بالنسبة لـ**أبيلارد**، الذي نظر إلى أنَّ الخطيئة تعود بآثارها على الفرد ذاته، واعتقد أنَّ الخطيئة تمحو صورة الله في الإنسان، ممّا يؤدّي إلى اغتراب الأخير عن خالقه، وأنَّها تجعل استخدام حرّية الإرادة يعطي الأفضليّة للشرّ على الطهارة، وتجعل الخلاص أمراً مستحيلاً على الإنسان؛ وتجعله خالياً مِن الحبّ وعبداً للشهوة، والرغبة في ارتكاب الرذائل والظلم[٢].

وتنطوي الخطيئة برأي **أبيلارد** على أربعة عوامل: أ في العقل عيوب ليست خطيئة في حدّ ذاتها، ولكنّها ضعف وميول داخليّة تقلّل مِن قدرةِ الشخص على مقاومة الإغراء؛ ب وجود إرادة شرّيرة تؤدّي إلى فعل شرير؛ ج الاستسلام عن قصد لهذه الرذائل أو الموافقة عليها أو الانغماس فيها خطيئة، ولكي تُعتبر كذلك يجب ألّا يكون هناك مجرّد فكرة عن الفعل، بل استعداد فعلي لوضعه موضع التنفيذ، ود أداء الفعل هو العامل الأخير للخطيئة[٣]. ويخالف **أبيلارد** بذلك رأي معلّمه **أنسيلم**، الذي ذهب إلى أنَّ الخطيئة حدثت على مراحل، ولا بدّ أنْ تسبقها الرغبة والشهوة، ولكنَّ الشهوة ليست خطيئة بحدّ ذاتها، إذ لا بّد مِن توفّر الإرادة والتفكير بجديّة في ارتكاب الخطيئة أو التخطيط لها، وتكتمل المراحل عند ارتكاب الفعل[٤]. وهذه العمليّة برأي **أنسيلم** لا تؤدّي فقط إلى الشّر الأخلاقي للأفعال البشريّة المتعمّدة، ولكنْ أيضاً إلى الشرّ الطبيعي للعالم[٥]. وهنا يختلف عنه **أبيلارد** مِن خلال فصله للفعل عن أيّ قيمة أخلاقيّة متأصّلة والتركيز على النيّة أو القصد، وينظر إلى الإنسان على أنَّه ضعيف بالفطرة أمام شهواته؛ لأنَّ «مَنْ قال لا تتّبع شهواتك، وتبتعد عن إرادتك، أمرنا بألّا نُرضي شهواتنا بشكلٍ كامل، ولا نستأصلها بالكليّة؛ لأنَّ إرضاءها أمرٌ شرير، والاستغناء

1- Ibid، p.22.

2- Ibid، p.22.

3- Ibid، p.23.

4- Marenbon، J. (1997) The Philosophy of Peter Abelard، Cambridge: Cambridge University Press. 253 -254.

5- Fairweather، Eugene R.، ed. and trans. (1956)، Scholastic Miscelleny: Anselm to Ockham. Vol. 10 of The Library of Christian Classics. Philadelphia: Westminster Press. p. 261.

عنها مستحيل في حالتنا الضعيفة»[١]. وهنا يبدو أنَّه يتّخذ موقفاً معتدلاً مِن إرضاء الرغبات، ويظهر ذلك واضحاً في موقفه مِن نواميس الطبيعة والشرائع الإلهيّة.

ت. دور الشرائع في الأفعال الأخلاقيّة والفضيلة

يوضّح **أبيلارد** رأيه المتعلّق بدور الشرائع في توجيه أفعال الفرد ضمن محاورةٍ تراءت له في الحلم بين يهودي ومسيحي وفيلسوف، جاؤوا ليحتكموا لرأيه وينصّبوه قاضياً للفصل بينهم، وهي محاورةٌ تجسّد النقاش متعدّد الثقافات الذي دار بين مثقّفي العصور الوسطى، وتوحي بتأثير **أفلاطون** مِن حيث استخدام منهج الحوار للإفصاح عن مضامين فلسفته، والمقابلة بين العقل والنقل، حيث يفضّل الفيلسوف اتّباع القانون الطبيعي بقوله: «مهمّتي تكمن في أنْ أسأل الآخرين أوّلاً، وأنا راضٍ بالقانون الطبيعي؛ لأنَّه الأساس. واجتمعتُ بكمّ للاستفسار عن الكتب المقدّسة التي أُضيفتْ فيما بعد. وأقول: إنَّ القانون الطبيعي أساسي، ليس فقط مِن حيث الزمان، ولكنْ في الطبيعة أيضاً؛ لأنَّ كلّ شيء أبسط سابق بشكلٍ طبيعي على الأكثر تعدّداً»[٢]. وبذلك يُفصح الفيلسوف عن رفضه للقانون المُرسل على لسان الوحي، وما تتضمّنه الشريعة الموسويّة عند اليهودي مِن قوانين تضبط السلوك البشري، إذ يوضّح الفيلسوف أنَّها لا تكفي وحدها لتحقيق الفضيلة؛ لكونه لا يؤمن بضرورة الشريعة الموسويّة، التي تمثّل عند اليهودي تطويراً للقانون الطبيعي، الذي يتضمّن حبّ البشر لبعضهم، ولذلك يطالب بتوسيع قانون الشعور بالحبّ ليشمل الناس والله على حدٍّ سواء؛ لأنَّ القانون الإلهي يتضمّن القانون الطبيعي، وينبّهه إلى أنَّه حتّى لو أنكر كلّ الوصايا التي تضمّنتها الشريعة، فلا يمكن أنْ ينكر ما يتعلّق منها بالحبِّ الكامل، وهي تكفي وحدها لخلاص الجميع، كما حدث ذلك مع خلاص الآباء الأوائل، ويطلب منه الإيمان بالخلاص؛ لأنَّ الأوامر الإضافيّة الأخرى في القانون، قد خلقت أسلوب حياة أكثر صرامة بالنسبة لنا[٣]. فهذه القوانين لم تهتم بما يشكّل أسلوب الحياة المقدّسة بالنسبة لنا بقدر اهتمامها بالحفاظ

1- Abelard، P. (1995)، Ethical Writings: His Ethics or “Know Yourself” and His Dialogue between a Philosopher، a Jew، and a Christian، Paul Vincent Spade (trans)، Indianapolis: Hackett. p. 6.

2- Payer، Pierre، (1979)، Peter Abelard: A Dialogue of a Philosopher with a Jew and a Christian، Toronto: The Pontifical Institute of Mediaeval Studies Publications. p.117.

3- Abelard، Peter، Ethical Writings، p. 53.

عليها، ولا تدرك أنَّ فضيلة العقل تكمن في حبّ الله والبشر.

وما القانون برأي اليهودي سوى وسيلة لمنع الناس مِن الوقوع في الخطيئة وتعليمهم محبّة الله والجار. ولكنْ لا يمكن مواجهة ادّعاءات الفيلسوف باتّباع القانون كدليلٍ للحياة؛ فالأمور الحياتيّة اليوميّة لا تتطلّب وصيّةً لأدائها؛ كالشراء، والقيام بالأعمال التجاريّة، والسفر، والأكل والنوم[١]. ولكنَّ الفيلسوف على اعتبار أنَّه مِن أنصار القانون الطبيعي، لا يهتمّ إلاّ بالفضيلة المدنيّة والمسؤوليّة الشخصيّة التي ربمّا لا يحبّذها القانون اليهودي، ويرى أنَّ مزاعمه حول أنَّ القانون يزيدُ مِن الحبّ، هي مزاعم جوفاء، ولا يؤيّد أيضاً مسألة القرابين التي يحضُّ عليها الدين اليهودي، ويرى أنَّها لا تضيف خيراً إلى النفس، والتقييد الخارجي بالناموس فارغ «بقدر ما يتعلّق الأمرُ بخلاص النفس، ولا شكّ أنَّ محبّة الله والجار تجعل الشخص عادلاً، وتنقّي روحهُ مِن الخطيئة»[٢]. ولكنَّ الفيلسوف يرى أنَّ الله يريد المقاصد النقيّة أكثر مِن مجرّد ملاحظات بسيطة عن القانون الديني، ولكنْ هل كان **أبيلارد** هو ذلك الفيلسوف؟

لا شكّ أنَّه أفصح بهذه المحاورة عمّا أراد أنْ يقوله للأديان على اختلافها، ولم يكن إلى جانب أيّ مِن المتحاورين، وعلى اعتبار أنَّه مسيحي لم يؤيّد وثنيّة الفيلسوف أيضاً، وأراد اكتشاف علمه مِن خلال تبيان جهل الآخرين، كما عبرّ مِن خلالهم عمّا يدور في داخله مِن مخاوف فيما بعد ضمن مراسلاته مع **إلواز**، وشرح دور النيّة والرغبة في الأفعال الأخلاقيّة، ورأيه في الواجبات الدينيّة التي لم تكن كافية لإقامة الفضيلة، التي يوضّحها على لسان محاوريه، حيث «يعرّف الفيلسوف الفضيلة والرذيلة على أنَّها صفات لا توجد في الشيء بالطبع، بل تُكتسب عن طريق العناية والمشاورة»[٣]. ويبدو رأي الفيلسوف هنا مشابه لما أكّده أيضاً **أرسطو** عن الفضيلة ودور التربية فيها. وكذلك يرى المسيحي أنَّ أيّ «دولة يمكن تصنيفها على أنَّها خيّرة إذا حقّقت نفعاً، أو شرّاً إذا أعاقت تحقيقه، أو محايدة إذا لم تفعل شيئاً. والأفعال الفاضلة هي التي تحقّق ما أراده الله، ولا معنى لصدقة الفرد وإحسانه إذا لم

1- Ibid، 69.

2- Ibid، 71.

3- Ibid، 129.

تتلاءم مع إرادة الله، وقد تعيق ما قدّره الله؛ لافتقارها للسبب المعقول لأدائها»[١]. فالفضيلة إذاً ليست مجرّد إتمام وصايا الله، بل هي فعلٌ يساهم فيه قضاء الله وقدره ومشيئته، ولذلك يجب أنْ يدرك المذنب أنَّ عمله غير اللائق والمحتقر في نظر الله في سبيل الفعل، يشكّلُ خطيئة حقيقيّة، ولكنَّ ذلك لم يكن رأي **أبيلارد** الذي يؤكّد مسؤوليّة الفرد عن الخطيئة، متناسياً أنَّ الإنسان يقع في الخطيئة «لنقص إمكان في جوهره وقصور طبيعي في ذاته»[٢]، وأنَّ الإنسان مجبول على الخطيئة؛ لأنَّ «فيه مِن القوّة الشيطانيّة بقدر ما في الفخار مِن أثر النار»[٣]. في حين ذهب **أبيلارد** إلى أنَّ ما طُبع عليه الإنسان هو الشهوة، وليس الخطيئة، وهو ضعيف بالفطرة أمام شهواته، وأنَّ الفرد لا يرث مِن آدم الخطيئة بل العقوبة، مخالفاً بذلك رأي الشرائع، ولا شكّ أنَّ الإنسان خطّاء بطبعه، ولكنّه ليس عبداً لشهواته، ويمتلك العقل لكبحها وتوجيهها، وانصياعه لرغباته وشهواته هو بحدّ ذاته خطيئة. في حين اعتبر **أبيلارد** الشهوة بحدّ ذاتها ليست خطيئة، وبذلك فشل في تفسير دورها الأصلي أو الحاجة إلى تضحيّة المسيح كما ارتأتها الكنيسة، ولا تؤدّي أفكاره إلاّ إلى الشذوذ، والإباحيّة التي أجازها لنفسه، ولا تمثّل سوى خروج عمّا ألفه الناس مِن شرائعهم، وهذا يوحي بإخفاقه في التوفيق بين الشرع والعقل.

مع العلم أنَّ الشرع لا يخالف العقل، فهما على حدّ تعبير **الشيرازي**: «متطابقان في جميع المسائل الحكميّات...حاشا الشريعة الحقّة الإلهيّة البيضاء أنْ تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينيّة الضروريّة»[٤]. والشريعة أوردت الكثير مِن الأمور التي تبينّ دور الإنسان في الخطيئة، وبيّنت أنَّ الحديث عن إرادة الإنسان لا يعني تجريده مِن حكم القدر والقضاء، فالإنسان مقيّد بما حوله في أفعاله، في حين ظهر العالم عند **أبيلارد** ككتاب مفتوح صفحاته بيضاء، وبإرادة الإنسان ينقش عليها ما يشاء، وهذا يدلّ على أنَّ الفعل الإنساني لا يخضع لأيّ حتميّة خارجة عنه، ولكنَّه لم ينتبه إلى أنَّ هذه الإرادة مقيّدة بإرادة الله عزّ وجلّ، وأنَّ أفعال الإنسان على أنواع، منها مريدة وأخرى غير ذلك، أو كما صنّفها **الشيرازي** ضمن

1- Ibid، 223.

٢- الشيرازي، صدر الدين محمّد، المظاهر الإلهيّة، ص٤٥-٤٦.

٣- م.ن، ص٥١.

٤- الشيرازي، صدر الدين محمّد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص١١-١٢.

ستّة أصناف: « - بالطبع: وتكون بلا شعور... قصريّة: بلا شعور وضدّ الطبع... جبريّة: لا اختيار فيها... قصديّة: مسبوقة بإرادة وعن علم مرتبط بغرض مِن ذلك الفعل... العناية: هو الذي يتبع فعله علمه بوجه الخير فيه بحسب نفس الأمر، ويكون علمه بوجه الخير في الفعل كافياً لصدوره عنه مِن غير حدّ زائد على العلم... الرضا: يكون علم الفاعل بذاته الذي هو عين ذاته سبباً لوجود الأشياء ونفس معلوميّة الأشياء، وله نفس وجودها عنه بلا اختلاف»[١]. والثلاثة الأخيرة يدخل فيها الاختيار، وهي جميعها لله عزّ وجلّ، وحاشا الله تعالى أنْ يتّصف بالثلاث الأولى، والله كما يقول **الشيرازي**: «يعلم الأشياء قبل وجودها، ويعلم هو عين ذاته، فيكون علمه بالأشياء، والذي هو عين ذاته منشأ لوجودها، فيكون فاعلاً بالعناية»[٢]. وبذلك يخالف ما ذهب إليه **أبيلارد** والاسميّون مِن أنَّ الإنسان يمتلك الإرادة الحرّة في فعل ما يريد، وقولهم إنَّ الله عزّ وجلّ غير مسؤول عن أفعال العباد ينفي العلم بها، وهذا خلف.

وإرادتنا تُقال على نحوٍ مخالفٍ لما هي عليه عند الله، فإرادته كما يشير **ابن سينا**: «هي علمه بما عليه الوجود وكونه غير مناف لذاته، وإرادته ليس لها داعٍ كإرادتنا، فإنَّ إرادته علمه، ولكنْ باعتبار واعتبار»[٣]. في حين أنَّ الإرادة فينا برأيه: «لا تكون لذاتنا، بل خارجة عنا واردة علينا مِن خارج»[٤]. فكلّ ما يفعله الإنسان يكون بسبب خارج عن ذاته، وإذا أردنا شيئاً، فإنمَّا تكون لنا كما يرى **ابن سينا**: «بعد أنْ نتصوّر الشيء الملائم فننفعل على أيّ شيء نلتذّ به، فتنبعث منّا إرادة له وشهوة، ثمّ تنبعث منّا إرادة أخرى لتحصيله، فتكون الإرادة واردة علينا مِن خارج، ويكون له سبب. وإرادة الباري تعالى لا يكون لها سبب؛ لأنَّه لا ينفعل عن شيء، فلا يكون له غرض في شيء، بل يكون السبب في إرادته ذاته، ولا يكون فيه إمكان إرادة وإمكان مشيئة»[٥]. وهذا يختلف عن الأخلاق **الأبيلارديّة** التي تستبعد الإرادة الإلهيّة في الفعل الأخلاقي للفرد، وتلقي بالمسؤوليّة الكاملة عليه؛ كون القصديّة في الفعل هي

١- الشيرازي، صدر الدين محمّد، المظاهر الإلهيّة، ص٣٥.

٢- م.ن، ص٣٦.

٣- ابن سينا، كتاب التعليقات، ص٢٩٢.

٤- م.ن، ص٢٩٣.

٥- م.ن، ص٢٩٣.

الأساس. ولكنَّه عبرّ في نظريّته هذه عن التحوّلات التي اعترت الكنيسة في القرن الثاني عشر، وما تضمّنته مِن حركاتٍ إصلاحيّة دينيّة، ولعلّ بصيرته لم تأتِ عن عبثٍ، بل ساعدته الظروف الحياتيّة وما عاشه مِن محنة نتيجة الخطيئة التي ارتكبها مع **إلواز** إلى البحث عن الخلاص في قراءة النماذج الأخلاقيّة، سواء في الكتب الفلسفيّة أو الكتاب المقدّس، ورغم أنَّه أحيا الأخلاق الأرسطيّة، لكنَّ ذلك لم يبرّئه مِن التهمة التي وجّهتْ له، وممّا أكّده مِن أنَّ البشر يمكن أنْ يكونوا كاملين أخلاقيّاً بدون نعمة إلهيّة، وأعطى قيمة كبيرة للقصديّة في الفعل الأخلاقي، ويبدو هذا الموقف واضحاً في المسائل المتنوّعة التي ناقشها في اللاهوت.

ثالثاً: اللاهوت الفلسفي

احتلَّ فكر **أبيلارد** مكان الصدارة في تاريخ اللاهوت الفلسفي؛ لِما قدّمه مِن أفكار أعلّتْ مِن شأن العقل ودوره في فهم النصّ الديني، بإشارته إلى أنَّ العقيدة لا تستقيم مِن دون علمٍ ومعرفة، وتأكيد اتّخاذ العقل دليلاً حتّى لو قادَ هذا إلى معارضة الكنيسة نفسها. ونظر إلى العقل الإلهي أو الأفكار الربانيّة على أنَّها مِن طبيعة متطابقة مع الذات الإلهيّة، وامتدح في هذه النقطة **أفلاطون** وأفكار الأفلاطونيين المحدثين عن المثل العليا في العقل الإلهي[١]. ولعلّ كتابه «نعم ولا» مِن أهمّ الكتب التي عبرّت عن موقفه مِن آباء الكنيسة؛ لِما يتضمّنه مِن تفنيد لحججهم المتعلّقة بمسألة التكفير والخلاص، والقدرة الإلهيّة والمعرفة المسبقة، مؤكّداً أنَّ تحصيل المعرفة يكون عن طريق الحواس، والمعرفة الإلهّية عن طريق الشعور، وهذا ما جعله محطّ نقدٍ شديد عند معاصريه ومَنْ أتى بعده، ومِن هذه الأفكار، قوله بالتكفير والخلاص وموقفه مِن القدرة المطلقة.

١. نظريّة التكفير والخلاص

يترتّب رأي **أبيلارد** في مسألة التكفير على نظريّته الأخلاقيّة في مسؤوليّة الفاعل عن أفعاله، وهو وحده المقصود بالتكفير؛ لأنَّ الذنب يرتبط بمقاصده الخاطئة. ومشكلة الخطيئة مشكلة شخصيّة؛ لأنَّ قدرة الإنسان على اتخاذ خيارات حرّة تثبت مسؤوليّته عن الفعل،

١- كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة: مِن أوغسطين إلى دانز سكوت، ص٢١٠.

وهو مذنب في النهاية وليس الله؛ لذلك سخّر مِن الفكرة الشائعة بأنَّ عفو الله ورحمته لا يكونان إلّا بهذه الآلام المبرحة التي تعرّض لها المسيح، فليست حياته وتعذيبه وموته سبيلاً لاسترضاء الله، واستنزال عفوه عن خطيئة الإنسان، فعفو الله أيسر مِن ذلك وأقرب، وإنَّما ما عاناه المسيح كان إعلاناً لما يُكنّه مِن حبّ لله، عسى أنْ يثير في الناس عاطفة الشكر وعرفان الجميل، فيعيدهم إلى طاعة الله[١]. وهنا يشير إلى دور الحبّ الإلهي في تخليص البشريّة، ويقول: «إنَّ فداءنا مِن خلال آلام المسيح، هو هذا الحبّ العجيب الذي فينا، والذي لا يحرّرنا فقط مِن عبوديّة الخطيئة، بل ويمنحنا الحريّة الحقيقيّة التي لأولاد الله»[٢]. فمِن خلال الصليب تسري فينا محبّة الله مغيّرة إيّانا مِن الداخل، وتدفعنا لأنْ نحبّه ونحبّ بعضنا البعض.

وبذلك لا تُعدّ مقاصدنا خاطئة، وهذا تقريرٌ شخصي عن الكفّارة، فكلّ عمل يحدث بداخلنا يغيّرنا للمستقبل، ويغفر لنا كلّ ما ارتكبناه في الماضي. وكلّ مَنْ يفكّر في موت المسيح، يُلهم مِن المحبّة التي تقوده لأنْ يكون شخصاً أفضل[٣]. مِن هنا ينبغي النظر إلى موضوع التكفير بطريقةٍ مختلفة عمّا ذهب إليه رجال الدين؛ لأنَّ الله كما يوضح **أبيلارد** يمتلك الحريّة في اختيار وسيلة الفداء الأكثر ملاءمة له، وبما أنَّ المسيح قد غفر الخطايا بالتحدّث بكلمة أثناء تجسّده، فلا بدّ أنَّ موته لم يكن بالضرورة شرطاً أساسيّاً للمغفرة[٤]. وبذلك أصبح مفهوم **أبيلارد** هذا أساسيّاً للخلاص؛ كونه يركّز على اختيار الفرد، بدلاً مِن الذي يحدث للكنيسة كمجموعة، وهذا يُظهر اهتمامه بدور الجانب النفسي في الخلاص وحدوث الغفران، الذي يكون بحدوث ثلاثة أفعال يقدّمها طالب المغفرة إلى الله؛ ألا وهي التوبة، ومِن الممكن حدوثها ذهنيّاً، والاعتراف، وهو أمرٌ مفيدٌ وضروري، وإنْ كان بين الفرد ونفسه، لكنَّ الله قد يغفر له رغم ذلك، وأخيراً يجب حدوث الرضا. وقد لفت استبطانه للخطيئة وغفرانها الانتباه بالطبع إلى المشكلة القديمة المتمثّلة فيما تضطلع فيه العناصر الذاتيّة والموضوعيّة مِن دورٍ في التكفير عن الذنب. وهنا تظهر ضرورة الصلاة، وندم القلب

١- محمود، زكي نجيب، وأحمد أمين، قصّة الفلسفة الحديثة، ص١٩.

٢- هيل، جوناثان، تاريخ الفكر المسيحي، ص١٥٣.

٣- م.ن، ص١٥٣.

4- Kaiser، D. Peter Abelard's Theology of Atonement. p.15.

الصادق، ومغفرة الخطايا، ولا يمكن برأيه الحديث عن غفران حقيقي مِن دون التوبة، ولا يمكن أنْ تُغفر الخطية إلاّ إذا أصبح المذنب شخصاً نقيّاً. ولكنَّ الله هو مَنْ يغفر وليس الإنسان؛ أي إنَّ الغفران الحقيقي أمرٌ يكون بنعمة الله ومِن خلال المسيح الذي جعل الله يغفر لنا[١]. ولا يمكن برأيه النظر إلى حادثة المسيح وتعذيبه على أنَّها حادثة وقعت في الماضي، بل يُفترض أنْ يكون لها تأثير على المؤمن في زماننا، وبالتالي، تصبح تجربة حقيقيّة وحاضرة، وهي بمثابة إبراء ذمّة لنا، وتأثيرها مستمرّ على حياتنا. فعندما ينظر المؤمن إلى حادثة صلبه وآلامه، سيعمل على تغيير ذاته مِن الداخل، وبالتالي، فإنَّ النعمة ليست مجرّد إجراء قانوني، بل هي تأثير الله في الروح البشريّة وتغيّره لقلبه، وإيقاظ الحياة المسيحيّة، وجذب ذهنه إلى محبّة المسيح والابتعاد عن الخطيئة عند اكتشاف ما فعله المسيح مِن أجله. وما كان للبشر أنْ يغيّروا ما في أنفسهم ويكونوا أهلاً للخلاص لولا أنْ مَنَّ الله عليهم بهذه الحادثة، والنعمة الممنوحة لنا مِن خلال يسوع. ولكنْ ما يهمّ بالنسبة لـ**أبيلارد** هو قوّة محبّة الله كما تتجلّى في آلام المسيح وفينا مِن أجل تحويلنا بتحريرنا مِن عبوديّة الخطيئة[٢]. فمحبّة الله تسري فينا، والله خير أسمى وعدل، ويظهر خيره في خلاصنا مِن الخطيئة التي اقترفتها أيدينا، وليس لله أيّ مسؤوليّة عنها.

ولا شكّ أنَّ رحمة الله وعفوه وسعت كلّ شيء، والعبد مسؤول عن أفعاله نظراً لحجّة الله لديه، وهذه الحجّة لا تتضمّن العقل فحسب، بل ما أنزله الله عزّ وجلّ على لسان الوحي للأنبياء والرسل، ولكنَّ **أبيلارد** يثبت الحجّة الأولى فقط، وينفي الثانية، ولا يأخذ منها سوى أنَّ آلام المسيح كانت بمثابة عبرة للإنسان، ونفى كونها مِن رحمة الله عزّ وجلّ للعباد، وربطَ الغفران والتكفير بتوبة العبد واعترافه بمعصيّته ورضا الله عنه، وهو أمرٌ لا بدّ منه، غير أنَّه غير كاف لحصول الغفران، الذي قدّره الله لعباده، ويذكر **صدر الدين الشيرازي** مثال ذلك خطيئة آدم الذي وسوس له إبليس وطلب منه إمهاله إلى يوم يبعثون[٣]. ويترتّب على ذلك أنَّ باب الغفران يخالف ما ذهب إليه **أبيلارد**، فكلّ شيء قدّره الله حقّ قدره، ويهدي مَنْ يشاء، في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾[٤]. وفي هذا يقول

1- Ibid، p.24.

2- Ibid، pp.1920-.

٣- الشيرازي، صدر الدين محمّد، المظاهر الإلهيّة، ص٤٦.

٤- سورة النور، الآية ٤٠.

الشيرازي: «كلّ إنسان بحسب أعماله وأفعاله...يحشر في الآخرة مع ما اكتسب مِن الملكات والصور الحسنة الحاصلة مِن الرياضات النفسانيّة والعبادات والأعمال الصالحة أو الصور البهيميّة والملكات الشيطانيّة الحاصلة مِن التمرّد والعناد ومخالفة الرسل»[١]. فيكون للمثاب جزاؤه، وكذلك المذنب الذي يُحاسب على قدر عمله ويُخلّد في دار الجحيم، وهي كما يقول **الشيرازي**: «دار بلاء ونقمة، آلامها وشرورها دائمة، وليس لأهلها خلاص عن هذا السجن»[٢]. وهو أمرٌ لم يشر إليه **أبيلارد**، ورغم تأكيده أنَّ الله هو مَنْ يغفر وليس الإنسان، لكنَّه لم يكن واضحاً في اعتبار موت المسيح حادثة تاريخيّة زمانيّة، فالمسيح مات، واعتباره حدثاً تاريخيّاً دائماً، لا يوحي سوى إلى أنَّ مَنْ لم يعرف آلام المسيح لن تكون له مغفرة؛ لذلك لا يمكن قبول رأيه هنا، ويمكن تبرير ذلك في أمرين:

الأوّل في قوله: إنَّ المسيح بَيَّن لنا محبّة الله وخلاصه فقط، لكنّه في الحقيقة لم يهبهما لنا؛ أي إذا كنّا نخلص بتقليد مثال محبّة المسيح، ألا يعني هذا أنَّنا نخلّص أنفسنا؟ وهذه إحدى أكثر السمات غموضاً في تقريره، وربّما اعتقد بالفعل أنَّ موت المسيح هو ببساطة مثال يجب اتّباعه، وبذلك يتبرّر اتهام **بيرنارد** له بالبيلاجيّة، ولكنَّ المدافعين عنه يقولون: إنَّ هذا التفسير «ضرب مثل» كصورة كاريكاتوريّة مُبالغ فيها. ولكنَّ **أبيلارد** يشرح موت المسيح بتدفّق محبّة الله فينا. والمحبّة التي تغيّرنا ليست استجابة منّا لمحبّة الله، ولكنَّ محبّة الله هي التي تدخل إلينا وترفعنا. لذا، فالله هو الذي خلّصنا بتغييرنا للأفضل، ولا نخلّص أنفسنا باتّباعنا مِثال المسيح[٣]. وقد يؤدّي هذا القول إلى أنَّ **أبيلارد** أنكر الفعاليّة التعويضيّة لموت المسيح، ولكنَّه أراد الإجابة عن سؤاله عمّا إنْ كان لدى الله وسيلة أخرى يمكنه مِن خلالها أنْ يفدي البشريّة، وكان جوهر الحب الإلهي هو الدافع الوحيد لتجسّد المسيح وعمل الله فيه ومِن خلاله. ويظهر الأمر الثاني في قوله: إنَّ الصليب هو المثال الأعلى على محبّة الله لنا، بما أنَّه وسيلة الله لخلاصنا، وهكذا أصبحت المناقشة تدور في حلقة مفرغة، فإذا كان الخلاص مؤسّساً على الحبّ، فلا يجب إذاً أنْ يكون هذا الحبّ مؤسّساً على الخلاص نفسه، بل لا بدَّ أنْ يكون هناك شيء آخر. وفي هذه الحالة يمكن القول: إنَّ الصليب يخلّصنا بطريقة أخرى، وبذلك تكون محبّتنا استجابةً لهذا الخلاص. ويبدو أنَّ **أبيلارد** ذاته يلمّح

١- الشيرازي، صدر الدين محمّد، المظاهر الإلهيّة، ص١١٣.

٢- م.ن، ص١١٦.

٣- هيل، جوناثان، تاريخ الفكر المسيحي، ص١٥٣.

إلى ذلك، سواء بإشارته إلى تضرعّ المسيح للأب عنّا أو حمله العقوبة عن خطايانا، ولكنَّ ذلك لا يحلّ المشكلة؛ لأنَّنا إذا خلصنا بهذه الطريقة، فسيبدو حينها أنَّه لا يشير إلى النظريّة الأصليّة على الإطلاق. وتلك مسألةٌ خطيرة تخصّ الكثير مِن التقارير غير الموضوعيّة الذاتيّة عن الكفّارة، وهي ضعيفة للغاية؛ لكونها تفشل في تفسير سبب موت المسيح يجب أنّ يغيرنا بالقدر الذي يخلّصنا[١].

ولم يكن **أبيلارد** واضحاً كذلك في مسألة أنَّ الغفران لا يكون مِن الخارج، رغم حديثه المطول عن محبّة الله للبشر بنعمته عليهم بتجسيد المسيح، الذي أرسِل إلينا ليخلّصنا مِن عبوديّة الخطيئة والشرّ والموت ويعيدنا إلى الله، وهذا يكفي لمحبّتنا له، وبما أنَّ عدل الله في نظره، لم يكن سوى محبّته وإحسانه، فإنَّ تجسّد المسيح وحياته وموته يجب اعتبارها دليلاً على عدله ومحبّته، وباعتبارها «عمل نعمة فدائي، بدأه الله وأكمله في المسيح»[٢]. ومع ذلك، لم يكن تبرير **أبيلارد** للقضايا السابقة مقنعاً، وربمَّا هذا ما جعل المترجمين لكتبه لاحقاً يقدّمون تأويلات مختلفة لفلسفته، ويكملون الفراغات التي تركها غموض فكره، ولا سيّما أنَّ هذه الأمور تمسّ أهمّ صفتين لله عزّ وجلّ، وهما «عليم» و«مقتدر»، وعلمه وقدرته مطلقتان، فهل كان الأمر كذلك عند **أبيلارد**؟

٢. القدرة الإلهيّة والعلم المسبق

أُدين **أبيلارد** في مجلس سينس لحديثه عن القدرة الإلهيّة وعدم مسؤوليّة الله عن الفعل البشري، وعن قوله في مسألة الشرّ ودور إبليس، ومعارضته أنْ يكون له أيّ سلطان أو تأثير على المذنبين، وأنَّ موت المسيح كان فدية لهم، ويقدّم حجّته على ذلك في ثلاث بنود. أوّلاً: المسيح افتدى فقط المختارين ممّن لم يخضعوا لسلطة إبليس. ثانياً: خدع إبليس البشر الأوائل ولم ينفّذ أبداً نصيبه مِن «الاتفاق» أو الصفقة كما ذكر الكتاب المقدّس. وبالتالي، لا يمكن أنْ يكون له أيّ حقوق على البشريّة. ثالثاً: ربمّا سمح الله لإبليس بمعاقبة البشريّة على خطاياهم. ومع ذلك، بما أنَّ إبليس ليس له الحقّ في استعبادهم، كان ينبغي تحريرهم مِن ربقته بمجرّد أنْ يغفر الله خطاياهم ويمحو عقوبتهم[٣]. وبما أنَّ الله الخير الأسمى، فلا يمكن أنْ يفعل بخلاف

١- هيل، جوناثان، تاريخ الفكر المسيحي، م.س، ص١٥٤.

2- Kaiser، D. Peter Abelard's Theology of Atonement. p.25.

3- Kaiser، D. Peter Abelard's Theology of Atonement، pp.16- 17.

ذلك، وهو ملزمٌ بموجب خيره بفعل كلّ ما هو أفضل، ونفى بذلك عن الله مسؤوليّة الخطيئة البشريّة وعن أفعالهم الناجمة عن إرادتهم، وهذا تقييد للإرادة الإلهيّة، ونفي لقدرته المطلقة التي تتضمّن فعل الخير والشرّ، فالله القدير قادر على كلّ شيء.

ولكنَّ **أبيلارد** يخالف ذلك بإشارته إلى أنَّ الله لا يمكن أنْ يمنح إبليس، الذي أغوى الإنسان بالشرّ، أيّ حقّ خاصّ أو سلطان على ضحاياه. ومِن ثَمَّ فإنَّ نظريّة الفدية القائلة: إنَّ إبليس يمكن أنْ يقيِّد الإنسان وأنَّ موت المسيح كان ضروريّاً لتخليص الإنسان منه، لم تكن كافية لشرح سبب تحوّل الإله إلى إنسان[١]. وهو يوافق بذلك ما ذهب إليه معلّمه **أنسيلم**، وينتهي للقول: إنَّ الأباطرة ليسوا عادة الجلاّدين الذين يحدّدون مبلغ الفدية، ولا يمكن أنْ تكون الفدية قد دُفعت لإبليس، بل إلى الله الذي كان له سلطة على البشريّة، والذي سلّمها إلى الجلاّد إبليس، الذي استعبدنا وطالب بدم المسيح فدية. أمّا المسيح، فيمثّل حملاً وديعاً ضحّى بنفسه للأب، كما أنَّ إعلان موته كوفاء دين لكرامة الله المجروحة، مِن شأنه أنْ يقلّل مِن محبّة الله؛ نظراً لأنَّ قتله كان انتهاكاً أخطر مِن خطيئة آدم بتذوّقه التفاحة في جنّة عدن، وينبغي أنْ يكون الله أكثر غضباً على البشريّة[٢]، وبالتالي، سيكون ربط موت المسيح بالغفران أمر غير مُبرّر. وبذلك يتعارض موقف **أبيلارد** هذا وقوله: إنَّ الله الخير الأسمى مع فكرة أنَّ الله قد حدّد البعض مسبقاً للخير والبعض للشرّ. وقوله: إنَّ البشر قد لا يفهمون دائماً خصوصيّات وعموميّات مقاصد الله وأفعاله، ومع ذلك سيهبُ الله نعمته دائماً لكلّ شخص، صالحاً وشريراً، مُختاراً وغير مُختار. وبينما يتجاهل البعض النعمة المقدَّمة، يتّجه آخرون نحو الأعمال الصالحة، ولا مبرّر لمَن يتجاهل النعمة وهو المذنب وليس الله؛ لأنَّه مَنْ يقصد الاختيار مسبقاً بموجب إرادته، ولذلك يُسأل عن أفعاله وهو مسؤولٌ عن خطاياه، حيث يتّخذ البشر قراراتهم في قلوبهم، وهي أساس علاقتهم بالله والاغتراب عنه، وكلّ فرد وليس الله هو المسؤول عن قطع هذه العلاقة[٣].

ولكنَّ حديث **أبيلارد** عن دور إبليس كان محطّ نقدٍ شديد، ولم يقدِّم أدلّة تكفي لذلك، وأدّى رأيه هذا إلى التشكيك في علم الله المطلق، واستند في نظريّة العلم المطلق والمعرفة

1- Ibid، pp.16- 17.

2- Ibid، p.18.

3- Kaiser، D. Peter Abelard's Theology of Atonement، pp.21- 26.

المسبقة إلى ما كتبه **بوثيوس**؛ وربطه لهذه الأمور بمنطق القضايا المشروطة بالمستقبل في كتاب «العبارة» لأرسطو، ولكنَّه لم يجانب الصواب في ذلك؛ لأنَّ هذا المنطق يترتّب عليه قياس الغائب على الشاهد، وهو خطأ وقع فيه المتكلّمون مِن قبله، وينشأ هذا التصوّر المتناقض بحسب **ابن رشد** مِن: قياس علم الله على علم الموجود المحدث والمتغيّر، وهو قياسٌ فاسد، ومِن الواجب ألّا يحدث تغيّر كما يحدث في علم المحدث، وكما أنَّه لا يحدث في الفاعل تغيّر عند وجود مفعوله، كذلك لا يحدث في علم سبحانه تغيّر عند حدوث مَعْلومِهِ عنه[١]، فالله عالمٌ بكلّ شيء، ويترتّب على ذلك أنَّ مسألة الهبوط إلى الأرض والفدية كلّها في علمه الأزلي، وهو عليم بالكليّات والجزئيّات، وعلمه بالجزئيّات كما يقول **ابن سينا**: «هو أنْ يعرف الأشياء مِن ذاته وذاته مبدأ لها، فيعرف أوائل الموجودات ولوازمها ولوازم لوازمها إلى أقصى الوجود»[٢]. والخالق الباري «يعرف كلّ شيء مِن ذاته لا على أنْ تكون الموجودات علّة لعلمه، بل علمه علّة لها»[٣]. وقد وصفَ الله ذلك في كتبه المنزلة، وهناك العديد مِن الشواهد على ذلك في الكتاب المقدّس، ولكنَّ **أبيلارد** في سرده لمحاوراته أظهر معارضته لما أوردته الشرائع، وهذا يدلّ أنَّه أخذ التعاليم المقدّسة على ظاهرها، وقاده فهمه الظاهر لها إلى مخالفة ما ورد فيها عن إبليس ووسوسته لآدم؛ لتأكيد أنَّ الله خيرٌ أسمى لا شرّ فيه، وتنزيه الخالق، وتجاهلَ ما ورد عن علمه تعالى، في قوله: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾[٤]، وأنَّ خير الله كما يقول **ابن سينا**: «بالحقيقة هو كمال الوجود وهو واجب الوجود بالحقيقة وأثر عدم ذلك الكمال»[٥]. وكلّ خير أو شّر حاصل يكون بعلمٍ منه سبحانه، فهو «يعقل أنَّه تصدر عنه هذه الأشياء فيعرف خيرتها ووجه الحكمة فيها»[٦]. وعلمه مخالف لعلمنا، ويمكن النظر إلى علمه على مراتب كما يشير **الشيرازي**، ومنها «العناية... وهي علم تفصيلي متكثّر... ومنها العلم واللوح، فالقلم موجود عقلي متوسّط بين الله وبين خلقه، فيه جميع صور الأشياء على الوجه العقلي... والعقول الفعّالة أقلام؛ لأنَّ شأنها تصوير

١- ابن رشد، أبو الوليد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة مِن الاتصال، تحقيق: محمّد عمارة، دار المعارف، ط٢، (د.ت). ص٧٤ وما بعدها.

٢- ابن سينا، كتاب التعليقات، ص٢٣٢.

٣- م.ن، ص٢٧٨.

٤- سورة الحجر، الآية ٢١.

٥- ابن سينا، كتاب التعليقات، ص٢٩٨.

٦- م.ن، ص٢٩٩.

الحقائق في ألواح النفوس وصحائف القلوب كما تنقش بالأقلام الصحائف والألواح... ومنها القضاء والقدر، فالقضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات بحقائقها الكليّة والصور العقليّة في العالم العقلي على الوجه الكلّي لا على سبيل الإبداء... أمّا القدر العلمي، فهو عبارة عن ثبوت صور جميع الموجودات في العالم النفسي على الوجه الجزئي مطابقة لما في موادها الخارجيّة»[١]. وإذا قارنّا ذلك مع ما يقوله المحدثون عن نظريّة العوالم الممكنة، فيمكن القول: إنَّ الله عالمٌ بما ستفعله المخلوقات في كلّ عالم مِن هذه العوالم، وأنَّ ما فعله آدم وحواء كان سابق في علمه عزّ وجلّ، وعلِم كلّ أنواع الحقائق المضادّة عن آدم وحواء، وعلِم ما سيفعلانه في كلّ العوالم الممكنة[٢]. ولكنّ **أبيلارد** اعتمد منطق المراوغة في هذه المسائل، كما كان حاله أيضاً في إجاباته عن الأسئلة المتعلّقة بقدرة الله المطلقة أو معرفته المسبقة للفعل، فإذا كان الله يعلم ما سيفعله الإنسان، لماذا إذاً أتاح له ذلك، لمَ لمْ يمنعه؟ وهل يمكن أنْ يخلق الله عالماً أفضل؟.

وهنا يوضّح **أنتوني كيني Anthony Kenny** أنَّ **أبيلارد** لم يقدّم إجابة حاسمة عن هذه الأسئلة، مبرّراً ذلك بصعوبة الإجابة عنها بنعم أو لا. فمن ناحية أولى، إذا كان الله يستطيع أنْ يخلق أشياءً أكثر وأفضل ممّا خلقه، ألا يقصد ألاّ يفعل ذلك؛ ولا يكلّفه ذلك في النهاية أيّ عناء! وكلّ ما يفعله أو يمتنع عن القيام به، يكون بحكم أسباب نجهلها. وكلّ ما فعله كان صائباً وعادلاً، وبالتالي، ليس مِن العدل بالنسبة له أنْ يتركه مِن دون أنْ يفعله. لذلك يبدو أنَّ الله لا يستطيع أنْ يفعل خلاف ما فعله. وإذا تبنّينا من ناحية أخرى أيّ مُذنب في طريقه إلى اللعنة، فمِن الواضح أنَّه يستطيع أنْ يكون أفضل؛ لأنَّه لو لم يكن كذلك، لما وقع اللوم عليه، وما يزال أقلّ لعنة على خطاياه. أيّ مِن الصواب القول: يمكن أنْ يُخلِّص الله هذا المذنب[٣]، ويستطيع الله أنْ يخلّصه حتّى في الحالة التي يكون فيها ملعوناً بحكم الأمر الواقع. لذلك هناك على الأقلّ بعض الأشياء التي يستطيع أنْ يفعلها الله بصرف النظر عمّا يفعله في وقت دون آخر. ويتبنّى **أبيلارد** نفسه النفير الأوّل مِن هذه المعضلة، ويقول: لنفترض أنَّها لا تمطر الآن، فذلك لأنَّ الله شاء ألاّ تمطر الآن. ولا بدّ أنْ يعني هذا أنَّه ليس الوقت المناسب الآن للمطر. ولذلك إذا قلنا: استطاع الآن أنْ يجعلها تمطر، فإنَّنا ننسب إليه القدرة على

١- الشيرازي، صدر الدين محمد، المظاهر الإلهيّة. ص٢٧-٣٠.

٢- كيني، أنتوني، إله الفلاسفة، تر: منال محمّد خليف، دار أبكالو للنشر والتوزيع، بغداد، ٢٠٢١، ص١٢٩-١٣٠.

٣- كيني، أنتوني، إله الفلاسفة، م.س، ص٢١١.

فعل شيء لا يليق به. ومتى شاء الله أنْ يفعل شيئاً فيمكنه ذلك؛ ولكنْ عندما لا يرغب في فعله، فإنَّه يفتقر أيضاً إلى القدرة على القيام بذلك[١]. وذلك يسيء إلى عظمة الله؛ لكون البشر يمكنهم أيضاً التصرّف بخلافِ ما يفعلون. ولكنَّ **أبيلارد** يرى أنَّ القدرة على التصرّف بطريقة أخرى ليست شيئاً نتباهى به، بل علامةٌ على ضعفنا، مثل قدرتنا على المشي والأكل وارتكاب الخطيئة. ولو تمكّنا فقط مِن فعل ما يجب أنْ نقوم به لكنّا أفضل حال. ولكنَّ بعض اللاهوتيين يقولون: إنَّ الله يستطيع أنْ يتصرّف بخلاف ما يفعل، بمعنى أنَّه إذا فعل فلن يمنعه شيء. ويجيبهم **أبيلارد** بأنَّ هذا يؤدّي إلى القول أيضاً: إنَّ الله يستطيع ارتكاب الخطيئة[٢]. ولمواجهة الحجّة القائلة: لا بدّ أنْ يتمكّن المذنبون مِن الخلاص إذا كانوا سيُعاقبون بعدل، يعترض على القول: إنَّ الله لن يستحقّ الامتنان مِن البشر إذا لم يستطع أنْ يفعل بخلاف ما يفعل. ويرى أنَّ الأمر ليس كما لو كان الله يتصرّف مجبراً؛ فمشيئته متطابقة مع الطبيعة والخير الذي يُحتّم عليه أنْ يفعل ما يفعله. ومثل العديد مِن التوافقيين اللاحقين في سياق مختلف، يؤكّد أنَّ الحرّية العفويّة كافية لجعل أفعال الله إراديّة مِن دون الحاجة إلى حريّة اللامبالاة. وأخيراً، يتلافى الاعتراض القائل: إذا كان الله قادراً على فعل الأشياء فقط في الوقت الأمثل لفعلها، فيجب أنْ تختلف قدرته المطلقة مِن وقت لآخر ولم تعدْ طبيعته ثابتة. ويجب أنْ نفرّق بين ربط الشروط الزمانيّة بممارسة القدرة، وربطها بالقدرة بحدّ ذاتها، فإذا كانت t هي الوقت المناسب الوحيد للقيام بـ X، فيمكن القول حقاً عن الله:

لا يستطيع الله أنْ يفعل X إلاّ في وقت t.

ولكنْ سيكون مِن الخطأ القول:

فقط في وقت t يستطيع الله أنْ يفعل X[٣].

ولكنَّ **أبيلارد** يتجاهل هنا أنَّ إرادة الله عزّ وجلّ غير مرتبطة بزمان، فالزمان واقع على الإنسان فحسب، وإذا أراد الله شيئاً فهو واقع، في قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ**﴾[٤]، وإرادته كما يقول **الشيرازي**: «أزليّة وتخصيص بعض الأشياء بتعلّق

١- كيني، أنتوني، إله الفلاسفة، م.س، ص٢١٣.

٢- م.ن، ص٢١٣.

٣- كيني، أنتوني، إله الفلاسفة، م.س، ص٢١٣-٢١٥.

٤- سورة يس، الآية ٨٢.

الإرادة في أوقاتها المعيّنة الجزئيّة عند حضور استعداداتها، إنَّما هو لأجل قصور قابليّتها عن القبول الآثم، فإذا كانت الإرادة دائمة، فالقول واحد والخطاب دائم»[١]. في حين أنَّ **أبيلارد** جعل الشروط الزمانيّة التي يمكن ربطها بممارسة القدرة الإلهيّة موازية للشروط المكانيّة المرتبطة بممارسة القدرة البشريّة، وهكذا تكون مناقشته عرضٌ مذهل للذكاء الديالكتيكي؛ لكونها تعيد ابتكار عدد من الفروق التي لها أهمّية كبيرة في المنطق الشرطي ومنطق القدرة، غير أنَّه لا يمكن القول: إنَّها ترقى إلى مصداقيّة تفسير القدرة المطلقة؛ إذ تنطبق الفروق بين القدرات وممارستها فقط في حالة الكائنات ذات القدرة المحدودة، حيث يكون هناك مجالاً للتمييز بين المقدرة والإمكانيّة؛ فالمقدرة على فعل ما يرغب فيه المرء، ليست ملائمة للقدرة المطلقة، بل يمكن أنْ تحقّقها كائنات متناهية لديها ما يكفي من ضبط النفس للحدّ من رغباتها بما يناسب نطاقها. ولأنَّ الرغبات لا يمكن أنْ تُنسب إلى كائنات لا تملك المقدرة على التصرّف بأكثر من طريقة، فإنَّ إله **أبيلارد** لا يفتقر إلى القدرة المطلقة فحسب، بل أيضاً القدرة على الفعل الإرادي[٢]؛ بسبب تجاهله لقدرة الله على كلّ شيء في قوله تعالى ﴿**وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾[٣].

وغاب عن لاهوته الفلسفي الذي جعل فيه للعقل المكانة الأكبر، أنَّ القدرة من صفات الله عزّ وجلّ، وهي مطلقة كليّة أو كما يقول **الشيرازي**: «هو بنفسه قادر مريد خالق لما يشاء كيف يشاء فاعلٌ لما يريد كيف يريد، فكان خالقاً لم يزل ولا يزال فاعلاً للعالم كما يعلم في الآباد والأزال... الإرادة... مستمرّة أزليّة، والمراد والمفاض حادث متجدّد، لعدم تغيّره في ذاته وكمالات ذاته»[٤]. ويدلّل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً﴾[٥]. وينبغي النظر إلى أنَّ القدرة في الله عزّ وجلّ ليست كقدرتنا التي تنازع فيها الضدّان الخير والشر، وإنَّما قدرته على حدّ قول **ابن سينا**: «في أنَّه لا يختار غير ما يفعله، وإنّما فعله لذاته وخيريّته لذاته لا لداعٍ آخر، ولم يكن هناك قوّتان متنازعتان كما فينا، فيطاوع أحدهما ثمّ صار اختياره إلى الفعل بها ...القدرة فينا بالقوّة والأوّل تعالى بريء من القوّة، وإذا وصف بالقدرة، فإنَّه يوصف بالفعل

١- الشيرازي، صدر الدين محمّد، المظاهر الإلهيّة، ص٣٩.
٢- كيني، أنتوني، إله الفلاسفة، ص٢١٥.
٣- سورة الأنفال، الآية ٤١.
٤- الشيرازي، صدر الدين محمّد، المظاهر الإلهيّة، ص٣٤.
٥- سورة الفتح، الآية ٢٣.

دائماً»[١]. فقدرته سبحانه وتعالى متعلّقة بإرادته، وقدرته هي علمه الذي لا يُقال على علمنا، فعلمه كما يقول **الشيرازي**: «حقيقة العلم وقدرته حقيقة القدرة، وما هذا شأنه يستحيل فيه التعدّد، فعلمه علم بكلّ شيء، وقدرته قدرة بكلّ شيء، وإرادته إرادة لكلّ شيء»[٢]. وجميعها تامّة في الله عزّ وجلّ، قدرته وإرادته وعلمه، ولا يعتريه القصور والعجز وقدرته على حدّ تعبير **ابن سينا**: «سبب العالم وسبب بقائه ونظامه وهذه الآفات والعاهات التي تدخل على الأشياء، إنّما هي تابعة للضرورات ولعجز المادّة عن قبول النظام التام»[٣]. وهي أمورٌ لا تخرج عماّ قالت به الكنيسة وما ورد في الكتاب المقدّس، فبعد الاستماع إلى تلاوة يهوه لعجائب الخلق، يقرأ **أيّوب**: ﴿**علمتُ أنَّك تستطيع كلّ شيء، ولا يعسر عليك أمره**﴾[٤]. وهناك العديد من الأدلّة أيضاً في العهد الجديد، لكنَّ **أبيلارد** يؤكّد أنَّ الله غير قادر على أنْ يخطئ أو يفعل أيّ شيء شرّير[٥]، مخالفاً بذلك ما أكّدت عليه الشرائع؛ لذلك اتّهموه بالهرطقة، وتخطئته في اعتماده العقل كطريق للمعرفة الإلهيّة، وتكفيره من حيث قوله بالإرادة الحرّة للإنسان، وتفسيره لطبيعة الفعل الأخلاقي. ورغم الغنى الذي احتوته هذه النظريّات، لكنَّها خرجت عن أنْ تكون أخلاقاً للخير، وهذا ما ذكرهُ **أبيلارد** بشكلٍ صريح، ولا يبدو أنَّه كان مدركاً لعدد الأسئلة المطروحة في صياغته، وأنَّ هناك مشكلة في تفسيره للشرّ الأخلاقي والمادّي في الكون، وأنَّ للمعرفة مراتب، وأعلاها المعرفة الإلهيّة التي تتعذّر على العقل الإنساني المحدود.

١- ابن سينا، كتاب التعليقات، ص٢٩٥

٢- الشيرازي، صدر الدين محمّد، المظاهر الإلهيّة، ص١٨-١٩.

٣- ابن سينا، كتاب التعليقات، ص٣١٧

٤- الكتاب المقدّس، العهد القديم، سفر أيّوب، الإصحاح الثاني والأربعون، ٢.

٥- كيني، أنتوني، إله الفلاسفة، ص٣٧.

خاتمة

هكذا يتبيّن أنَّ المسائل التي بحث فيها **أبيلارد** لا تخرج عمّا جاء به فكر القرون الوسطى، الذي تبنّى بالدرجة الأولى جميع أفكار **أرسطو**، وظهرت لاواقعيّته في معالجته لمسألة الكليّات والجزئيّات، وكذلك في حديثه عن القضايا الأخلاقيّة وطبيعة الخطيئة والفعل الأخلاقي، ومسألة التكفير والخلاص، والقدرة الإلهيّة، ولكنْ لا يمكن نفي التنوّع الذي تضمّنه فكره الفلسفي واللاهوتي، والأثر الذي تركته معالجته لمسألة الكليّات والجزئيّات في فلسفة الرياضيّات لاحقاً عند **جوتلوب فريجة** Frege[1]، والمناطقة المعاصرين مِن أمثال التجريبيّة المنطقيّة، غير أنَّه أخفق في التوفيق بين رأيي الحكيمين **أرسطو** و**أفلاطون**، وترتّب على ذلك عدم قدرته على التوفيق بين العقل والنقل؛ لأنَّ هذا يستلزم الاعتراف بوساطة الوحي أيضاً، لكنَّ **أبيلارد** أنكر هذه الوساطة كسبيلٍ للمعرفة الإلهيّة، ولم يكن موفّقاً في محاولة التوفيق بين رأيي الحكيمين، وكان كحال العديد مِن المشّائين في زمانه، وربمَّا كان لحركة الترجمة تأثيرها الملحوظ على انتقال الكثير مِن أفكار المتكلّمين إليه وظهوره بهذا الثوب المسيحي، وعدم قدرته على تناول مشكلة الشرّ بطريقة صحيحة لرغبته في تنزيه الخالق، فكانت فلسفته مزيجاً مِن التناقضات، سواء في مسألة العلم الإلهي، والقدرة الإلهيّة، أو مسألة الكليّات والجزئيّات.

ولا يمكن القول: إنَّه أتى بجديد على صعيد المعرفة الإلهيّة كحالِ العديد مِن مفكّري العصور الوسطى. وأخفقت نظريّته الأخلاقيّة في تفسير معنى الخطيئة، واقتصرت على طلبِ الشفاعة الإلهيّة لذاتهِ قبل الآخرين، وكان مِن الممكن أنْ تقارب الصواب لو تبنّت الأفكار الأفلاطونيّة ووافقت العقيدة الدينيّة، ولكنَّها أخطأت في مسألة تبرير الشهوة، وكانت نتيجة طبيعيّة لموقفهِ مِن مسألة الكليّات والجزئيّات، واسميّته التي بالغت في استخدام اللغة والتأكيد على دور المدلول اللغوي، ومازالتْ أفكاره موضع نقدٍ مِن قبل الكنيسة والفلاسفة اللاعقليين؛ كونها تعطي قيمة للعقلانيّة وتنفي اللاعقلانيّة، إضافةً إلى النقد الذي تعرّض له المنطق الصوري، وظهور المنطق الرمزي والرياضي، ممّا انعكس في الموقف مِن مسألة واقعيّة الكليّات، والمعرفة الإلهيّة.

١- غوتلوب فريجه: (١٨٤٨-١٩٢٥) رياضيٌ ألماني، اهتمّ بتطوير جزء كبير مِن أبحاث المنطق الرياضي، خاصّة فيما عرف بالمذهب اللوجستيقي الذي تبلور في صورته النهائيّة في «مبادئ الرياضيّات» لرسل ووايتهد. (المترجم) راجع:

The Oxford Dictionary of Philosophy، Simon Blackburn (Ed)، Frege، p.148.

لائحة المصادر والمراجع

أوّلاً- المراجع الأجنبيّة

1. Abelard، Peter. 1956 Dialectica. L. M. De RijkEd، Assen: Van Gorcum second edition.
2. _____. 1995، Ethical Writings: His Ethics or "Know Yourself" and His Dialogue between a Philosopher، a Jew، and a Christian، Paul Vincent Spade trans، Indianapolis: Hackett.
3. _____. 1981، Hexameron. Mary F. Romig Ed، in A Critical Edition of Peter Abelard's "Expositio in Hexameron"، Ph.D. dissertation History، University of Southern California، January.
4. _____. 1919، Logica 'ingredientibus' 1: Commentary on Porphyry's Isagoge. Bernhard Geyer Ed، in BeiträgezurGeschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 21 1. Aschendorff: Münster.
5. Boethius. 1906، In IsagogenPorphyriicommentariusmaior. SamuelBrandt Ed، in Corpus scriptorumecclesiasticorumlatinorum 48، ViennaLeipzig.
6. Tyreman، C. 2006، God's War: A New History of the Crusades، Cambridge، MA: Belknap Press of Harvard University Press.
7. Fairweather، Eugene R.، ed. and trans. 1956 Scholastic Miscelleny: Anselm to Ockham. Vol. 10 of The Library of Christian Classics. Philadelphia: Westminster Press.
8. Jordan، J. N. 1987، Western Philosophy From Antiquity to the Middle Ages ، New York: Macmillan.
9. Kaiser، D. 2015، Peter Abelard's Theology of Atonement: A Multifaceted Approach and Reevaluation، Journal of the Adventist Theological Society، 261/.

10. Marenbon، J. 1997، The Philosophy of Peter Abelard، Cambridge: Cambridge University Press.

11. Mews، Constant J. 2005، Abelard and Heloise. New York: Oxford University Press.p.

12. Payer، P. 1979، Peter Abelard: A Dialogue of a Philosopher with a Jew and a Christian، Toronto: The Pontifical Institute of Mediaeval Studies Publications.

13. Clanchy، M.T. 1974، Peter Abelard and Heloise، The Letters of Abelard and Heloise، trans. Betty Radice، London: Penguin Books.

14. Clanchy، M.T. 1999، Abelard: A Medieval Life، Oxford، UK: Blackwell Publishers.

15. Blackburn، Simon Ed، 1994 Oxford Dictionary of Philosophy، Boethius، Oxford University Press، Oxford New York.

المراجع العربية والمترجمة

١. ابن رشد، أبو الوليد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة مِن الاتصال**، تحقيق: محمّد عمارة، دار المعارف، ط٢، د.ت.

٢. ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، تحقيق: سليمان دينا، القسم الثالث، دار المعارف، القاهرة.

٣. ابن سينا، **كتاب التعليقات**، تحقيق وتقديم: حسن مجيد العبيدي، دار الفرقد، دمشق، ٢٠٠٩.

٤. الأبهري، أثير الدين، **متن إيساغوجي في علم المنطق**، الأشيري، ١٤٣٩هـ.

٥. أرسطوطاليس، **مابعد الطبيعة**، دار ذو الفقار، اللاذقيّة، ط١، ٢٠٠٨.

٦. بدوي، عبد الرحمن، **فلسفة العصور الوسطى**، وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم بيروت، ط٣، ١٩٧٩.

٧. رايت، وليم كلي، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، تر: محمود سيّد أحمد، مراجعة: إمام عبد الفتّاح إمام، المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠١.

٨. سكيربك، غُنار، ونلز غيلجي، **تاريخ الفكر الغربي: مِن اليونان القديمة إلى القرن العشرين**، تر: حيدر حاج إسماعيل، مراجعة: نجوى نصر، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط١، ٢٠١٢.

٩. الشيرازي، صدر الدين محمّد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٠. الشيرازي، صدر الدين محمّد، **المظاهر الإلهيّة**، ت: سيد جلال الدين آشتياني، د.ت.

١١. القرآن الكريم.

١٢. الكتاب المقدّس، العهد القديم، **سفر أيّوب**، الإصحاح الثاني والأربعون، ٢.

١٣. كرم، يوسف، **تاريخ الفلسفة الأوربيّة في العصر الوسيط**، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٤.

١٤. كوبلستون، فردريك، **تاريخ الفلسفة: مِن أوغسطين إلى دانز سكوت**، تر: إمام عبد الفتّاح إمام وإسحق عبيد، مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتّاح إمام، مج٢: القسم الأوّل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط١، ٢٠١٠.

١٥. كيني، أنتوني، **إله الفلاسفة**، تر: منال محمّد خليف، دار أبكالو للنشر والتوزيع، بغداد، ٢٠٢١.

١٦. محمّد، محمود محمّد علي، **المنطق الإشراقي عند شهاب الدين السهروردي**، مصر العربيّة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ١٩٩٩.

١٧. محمود، زكي نجيب، وأحمد أمين، **قصّة الفلسفة الحديثة**، مؤسّسة هنداوي، ٢٠١٧.

١٨. المرزوقي، جمال، **الفلسفة بين النديّة والتبعيّة**، دار الهداية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٢.

١٩. المعجم الفلسفي، صليبا، جميل، ج٢، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢.

٢٠. موسوعة ستانفورد للفلسفة، بيتر أبيلارد، تر: منال محمّد خليف، مجلّة حكمة، ٢٠٢٢.

٢١. هيل، جوناثان، **تاريخ الفكر المسيحي**، تر: سليم إسكندر ومايكل رأفت، مراجعة: حسن غنيم، مكتبة دار الحكمة، ط١، القاهرة، ٢٠١٢.

بونافنتورا وفلسفته

د. ياسر كمال مراد[١]

مقدّمة

نتيجة لاختلاف مواقف المفكّرين اللاهوتيين تجاه الفلسفة اليونانيّة بشكل عام، والأرسطيّة بشكل خاصّ، ظهرت اتجاهات فلسفيّة وفكريّة أرخت ظلالها على الحياة الفكريّة والثقافيّة في القرن الثالث عشر، فمنهم مَنْ بقي أميناً للتراث الأوغسطيني الأفلاطوني، ومنهم مَنْ حاول التوفيق بين الفلسفة الأرسطيّة والعقيدة المسيحيّة محاولين تفادي القضايا الخلافيّة في الفلسفة الأرسطيّة مِن أجل إقامة نموذج لاهوتي توفيقي يعتمد المنطق والعقل، ويرتكز على الفلسفة وطرائقها في إقامة البرهان على قضايا الدين، ويجعل مِن الفلسفة خادمة للدين في محاولة لتسويغه وتبرير قضاياه، وتقديمه في صيغة تجعل منه مقبولاً عقليّاً. وقد كان لجامعة باريس دور مهمّ وكبير في محاولة إرساء دعائم لاهوت فلسفي يعتمد في جانب مهمّ منه على فلسفة أرسطو إلى جانب الفلسفة الأفلاطونيّة والأفلوطينيّة.

يُعدّ بونافنتورا (١٢١٧-١٢٧٤م) واحداً مِن فلاسفة القرن الثالث عشر، وأحد أهمّ ممثّلي التيّار الفرنسيسكاني الذي التزم أتباعه بالعقيدة الأوغسطينيّة، وخاصّة فيما يتعلّق بمفهوم الفلسفة المسيحيّة التي يعتبرونها الفلسفة الحقّة، وبعلاقة الفلسفة باللاهوت ورسم الحدود الفاصلة بينهما. ومعالجتنا للنقاط الأساسيّة في فلسفة بونافنتورا تبيّن أنَّ الفلسفة –ممثّلة بالعقل- لها حدود لا يمكن لها تجاوزها، وهذه الحدود لم تفرضها طبيعة الفلسفة ذاتها، وإنَّما أوجدتها طبيعة المواضيع التي يتطرّق إليها اللاهوت ويعالجها، أو - إنْ صحّ التعبير- ماهية القضايا العقائديّة التي لا يمكن إقامة الدليل العقلي عليها، وإنَّما يجب قبولها بالتسليم، وإيراد الحجج العقليّة عليها لا يتعدّى تسويغها أو تبريرها، كما أنَّ طرح الدين نفسه كإمكانيّة

١- رئيس فرع السويداء من جامعة دمشق.

معرفيّة في مقابل الفلسفة أدّى إلى طرح قضايا تتعلّق بطبيعة كلّ منهما.

يعالج بحثنا هذا محاور أساسيّة في فلسفة بونافنتورا ترسم معالم العلاقة بين اللاهوت والفلسفة، فالفلسفة -كإمكانيّة معرفيّة- تمكّن الإنسان مِن الوصول إلى الحقائق اليقينيّة الثابتة اعتماداً على العقل ذاته ومنهجه فقط، وقد وقع العديد مِن الفلاسفة -مِن وجهة نظر بونافنتورا- في العديد مِن الأخطاء، وخاصّة فيما يتعلّق بقِدم العالم ووحدة الحقيقة، ويرى أنَّ الفلسفة لا يمكن أنْ تكون مكتفية بذاتها مِن ناحية المعرفة، وحتّى يبيّن هذا الأمر يعالج مسألتي الحقيقة واليقين وعلاقتهما ببعضهما البعض؛ ليؤكّد أنَّ العقل وحده غير كافٍ للوصول إلى الحقائق اليقينيّة بالاعتماد عل قواه الطبيعيّة فقط، والسبب في ذلك محدوديّته والتغيّر الذي يعتري موضوع المعرفة؛ لذا لا بدَّ مِن وسيلة أُخرى تمكّن الإنسان مِن بلوغ المعرفة اليقينيّة، وهي الإشراق الذي يفترض التدخّل الإلهي الدائم وحضوره في عمليّة المعرفة، ويجعل مِن الله أساس المعرفة ومعيارها.

إنَّ محاولة بونافنتورا تحجيم دور العقل في تكوين بنية معرفيّة موثوقة يسوِّغ ضرورة الركون إلى الدين وحقائقه؛ لأنَّها الوحيدة التي تعدُّ يقينيّة بسبب مصدرها الإلهي الذي لا يمكن الشكّ فيه، وهذا يؤكّد على عدم إمكانيّة قيام منظومة فلسفيّة دون مساعدة الإيمان، فالمعرفة التي يصل إليها الفيلسوف تبقى ناقصة ما لم يلعب الإيمان فيها دور المتمّم والمكمّل؛ لذا يترتّب على الفيلسوف أنْ يعالج قضاياه في ضوء الإيمان الذي يُعدُّ الوحيد القادر على تصويب المعرفة وصونها مِن الوقوع في الخطأ، والحقيقة التي يتمّ الوصول إليها عن طريق الفلسفة لن تكون حقيقة ما لم يؤكّدها الإيمان. مع ذلك، فإنَّ بونافنتورا في معالجة مسألتي وجود الله وإنكار أزليّة العالم، يستخدم طريقة الفلسفة ومنهجها في إقامة الدليل على أفكاره، ممّا يؤكّد عدم كفاية الأدلّة الإيمانيّة التي تقنع فئة محدّدة مِن البشر، ويبرز ضرورة دعم الأفكار الإيمانيّة بالأدلّة العقليّة لتصبح مقبولة عند شريحة أوسع مِن البشر، ويجب ألّا يُنظَر هنا إلى الفلسفة على أنَّها خادمة للدين، كما كان الرأي السائد آنذاك، وإنَّما يجب اعتبار الفلسفة مكمّلة للدين في إقامة الحجج العقليّة على قضاياه التي لا تكفي الأدلّة النقليّة في الإقناع بصحّتها. لو كانت الأدلّة الإيمانيّة كافية، والدين مكتفياً بذاته، لماذا احتاج الدين إلى الأدلّة العقليّة في إثبات قضاياه؟ يحاول اللاهوتيّون مجاراة الفلاسفة، ويؤكّدون

أنَّ قضاياهم يمكن إثباتها عقليّاً على الرغم مِن اعترافهم بوجود قضايا لا تتّفق مع العقل، أو لا يمكن إقامة الدليل العقلي عليها، كما هو الحال في مسألة الثالوث.

لقد كانت فلسفة بونافنتورا امتداداً لفلسفة أوغسطين، فلم يستحوذ أيّ مفكّر في القرن الثالث عشر على روح الفلسفة الأوغسطينيّة وجعلها مُناسبة لروح العصر أكثر مِن بونافنتورا، وعلى الرغم مِن معرفته بفلسفة أرسطو واستخدامه للمصطلحات الأرسطيّة، مثل القوّة والفعل، المادّة والصورة، إلّا أنَّه لم يكن أرسطيّاً، وعارض أرسطو في العديد مِن المسائل الفلسفيّة الكبرى، وقد اشتدّت هذه المعارضة بعد أنْ برز التعارض الكبير بين أفكار الرشديين اللاتينيين والقضايا الأساسيّة في العقيدة المسيحيّة.

أوّلاً: الحقيقة واليقين

يقدّم بونافنتورا في كتابه التعليق على الأحكام (Commentary on thesentences) تحديداً للحقيقة مِن خلال تعيين معان ثلاثة تحدّد مضمونها ودلالاتها. المعنى الأوّل يتعلّق بالموضوع الذي تبلّغ عنه، والذي يظهر مِن خلال عدم الانفصال بين القوّة والفعل، فمِن الناحية الوجوديّة، يتضمّن الموجود الحالة التي سوف يكون عليها في المستقبل، وبالتالي، فإنَّ حالة التحقّق الفعلي سوف تتطابق مع الإمكانيّات الوجوديّة التي كانت بالقوّة. أمّا المعنى الثاني، فيرتبط بالمبدأ الذي تمثّله، فالحقيقة محاكاة للحقيقة الأولى، والمقصود هنا أنَّ الحقيقة لا تُنسَب إلى الموجودات إلّا إذا كانت تمثّل النماذج الأوليّة (المُثُل) (archetypal forms) الموجودة في العقل الإلهي. وبالتالي، كلّما كان تمثيل الموجودات لنماذجها ومحاكاتها لها كبيراً، كانت أكثر أحقيّة بالوجود، فوجود الموجود يُقاس هنا بمدى محاكاته لنموذجه. أمّا بالنسبة للمعنى الثالث، فإنّه يرتبط بالحالة المعرفيّة، حيث يرى بونافنتورا أنَّ الحقيقة هي الأساس الذي يتمّ الارتكاز عليه في التمييز بين الأشياء[1]. وهكذا يرتبط مفهوم الحقيقة بالوحدة والمحاكاة والتعبير، فكلّ موجود يشكّل وحدة، ويحاكي نموذجاً أزليّاً يعبّر عنه مِن خلال تمظهره في هذا الوجود.

بالإضافة إلى ذلك، يرى بونافنتورا أنَّ الحقيقة يجب أنْ تتّسم بالبساطة وعدم التركيب؛

1- Bonaventure، Commentary on the sentences، (Book 1)، translation، introduction and notes by R. E. Houser and Timothy B. Noone، Franciscan Institute Publication، USA، 2013، d.8، 1، q.1.

لأنَّ الحقيقة يجب أنْ تكون ثابتة وغير متبدّلة، وعلى هذا الأساس يُنظر إلى الوجود الحقيقي بطريقتين، الطريقة الأولى يُعدُّ الموجود حقيقيّاً إذا شكّل وحدة تحاكي نموذجاً أزليّاً يُظهر ذاته مِن خلال المظهر الذي يأخذه الموجود عينه، وهذا ينطبق على الموجودات كلّها. أمّا الطريقة الثانية، فإنَّ الموجود الحقيقي يتّصف بالبساطة وعدم الاختلاط وعدم التركيب، وهذا ينطبق على الله وحده، فالبساطة تعني التطابق، وعدم الانقسام، وعدم التمايز، حيث لا يوجد انفصال بين الجوهر الإلهي وصفاته[١]. والوحدة في الجوهر الإلهي هي وحدة حقيقيّة غير مكوّنة مِن اجتماع أجزاء كما هو الحال في باقي الموجودات، كما أنَّها وحدة غير قابلة للانقسام، وهذه الفكرة تتعارض مع مفهوم الثالوث الذي يرى أنَّ الجوهر الإلهي يتمظهر في أقانيم ثلاثة رغم عدم انقسامه.

إذاً، لكي تكون الموجودات حقيقيّة، يجب أنْ تحاكي نماذجها الأوليّة الموجودة في العقل الإلهي. وهنا يظهر مفهومي المشاركة (participatio) والتشابه (similitudo) المأخوذين مِن الفلسفة الأفلاطونيّة، ويعبّران عن العلاقة الأنطولوجيّة التي تربط موجودات هذا العالم مع العقل الإلهي الذي أوجدها، فالموجودات التي تتشارك في صورة واحدة تجعلها متشابهة، هي حقيقة تحاكي نموذج أوّلي (مثال) موجود في العقل الإلهي، والله عندما أوجد هذه الموجودات، خلقها وفق نماذج موجودة لديه تُعدُّ معيار حقيقتها، وعلى هذا الأساس يصبح الله الحقيقة العليا الحاوية لجميع الحقائق (summa veritas).

بناءً على مفهوم المشاركة، لم تعد الحقيقة تعبيراً عن العلاقة التي تربط بين الذات العارفة وموضوع المعرفة، وإنَّما في الواقع هي العلاقة بين العقل الإلهي والموجود ذاته، التي تعبّر عن ذاتها مِن خلال محاكاة الموجود للمثال اللامتغيِّر الموجود في العقل الإلهي، وهذا ما يُشار إليه باسم «الحقيقة الأنطولوجيّة». والمعيار الأساسي والنهائي للحقيقة، هو العقل الإلهي ممثّلاً بالمُثُل الموجودة فيه، التي تُعدُّ النماذج الأوليّة (archetypal forms)، والتي خُلِقَت الموجودات على شاكلتها[٢]. على هذا الأساس، لا تمتلك الموجودات الحقيقة في

1- ibid. Bonaventure، Commentary on the sentences.

2- Cullen، Ch. M.: Bonaventure's Philosophical Methode، in: A Companion to Bonaventure، edited by Jay M. Hammond، J. A. Wayne Hellmann، Jared Goff، Brill، Leiden.Boston، 2014، p.150.

ذاتها، وإنَّما تُوهَب الحقيقة لها في اللحظة التي يتمّ خلقها فيها. إلّا أنَّ بونافنتورا لم يوضّح لنا عدم ثبات حقيقة العالم المتبدّل المتغيّر على الرغم مِن أنَّه يحاكي مثاله الثابت في العقل الإلهي، وكأنَّ العالم (الحقيقة المتغيّرة) هو الوجه المتغيّر للحقيقة الثابتة.

يتطرّق بونافنتورا إلى قضيّة النماذج الأوليّة (archetypal forms) متأثّراً بكلٍّ مِن أفلاطون وأفلوطين مع وجود فرق أساسي وحاسم يرتكز على فكرة البساطة المطلقة التي يجب أنْ تتّسم بها الحقيقة العليا، فالمُثُل الأفلاطونيّة توجد في عالم مستقلّ منفصلة عن الصانع الذي يقوم بتأمّلها، ويخلق الموجودات على غرارها. أمّا أفلوطين، كي يحافظ على بساطة الواحد وتعاليه، جعل هذه المُثُل في العقل (الأقنوم الثاني) الصادر عن الواحد، في حين أنَّ بونافنتورا حصر وجود النماذج الأوليّة (صور الأشياء ومُثُلها) في العقل الإلهي، وأكّد عدم انفصالها أو تمايزها عن الجوهر الإلهي ليحافظ على مفهوم البساطة الذي يجب أنْ تكون عليه الحقيقة العليا (الله). وهكذا، فإنَّ هذه النماذج هي عين الذات الإلهيّة مِن ناحية، ومِن ناحية ثانية هي أفكار الله التي تُعبّر عن ذاتها مِن خلال كلمته، وتتجسّد في الموجودات وتتمظهر فيها، وهذا في الحقيقة يُثير إشكاليّة معرفيّة تحصر الحقيقة في مطابقة الموجودات لمُثُلها، ويضع العقل أمام عقبة لا يمكن تجاوزها، كما أنَّه يحصر المعرفة في القلّة القادرة على إدراك المُثُل وتطابق الموجودات معها، وكأنّنا نميّز هنا بين معرفة عاميّة عاديّة لا يمكن الوثوق بها أبداً، ولا ترقى إلى درجة اليقين، ومعرفة تمتلك العصمة والموثوقيّة، وتختصّ بقلّة مِن البشر، وحتّى هذه المعرفة -كما سوف نرى- لا يمكن أنْ يكون العقل ضامناً لها، وإنَّما الله ذاته مِن خلال ضوئه الذي يُشرق على العقل الإنساني وينيره ليتمكّن مِن رؤية الحقائق الثابتة.

لا بدَّ مِن الإشارة إلى أنَّ حصر المعرفة الحقيقيّة بمعرفة المُثُل -كما هو الحال عند أفلاطون- يمهّد الطريق أمام ظهور نزعة الشكّ التي تؤكّد عدم إمكانيّة الوصول إلى معرفة يقينيّة ثابتة، وتجعل مِن العلم مستحيلاً بحجّة ثباته[1]؛ لذا يحاول بونافنتورا في هذه النقطة أنْ يتجاوز أفلاطون مِن خلال عدم الاستغناء عن المعرفة الحسيّة المرتبطة بالعالم الخارجي،

1- Gilson، E.: The Philosophy of St. Bonaventure، translated by IlltydTrethowand and Frank J. Sheed، St. Anthony Guild Press، USA، 1965، p. 354.

ويعوّل على دور الخبرة التجريبيّة في تكوين المعرفة الإنسانيّة، فالمعرفة الحسيّة التجريبيّة تُشكّل الأساس الذي يرتكز عليه العقل الإنساني في الوصول إلى المعرفة الثابتة. وهكذا، فإنَّ الخبرة بالمتناهي المتبدِّل المتغيّر تمكّن العقل مِن معرفة اللامتناهي الثابت، وعلى هذا الأساس فإنَّ معرفة العقل بالنماذج الأوّلية (المُثُل) لا تكون معرفة مباشرة، وإنَّما هي معرفة استقرائيّة يتمكّن العقل مِن خلالها مِن إدراك هذه النماذج بوساطة صورها المتجسّدة في العالم الواقعي المحسوس، إلاّ أنَّ هذا الإدراك لا يكتمل إلاّ بتدخّل الضوء الذي تسلّطه العلل الأزليّة (النماذج الأوّلية) على الموجودات التي تتجسّد فيها. وهكذا، يقع العقل في مغالطة الدور، فالعلل الأزليّة، المُتَضَمّنة في العقل الإلهي، هي علّة الموجودات وأساسها، كما أنَّها معيار المعرفة وموضوعها، وهي في الوقت ذاته الضامن الأساسي لها.

لا يمكن معالجة مسألة الحقيقة بمعزل عن معالجة مسألة اليقين، فالحقيقة، حتّى تكتسب السمة الأساسيّة التي تميّزها، يجب أنْ تكون يقينيّة لا يتطرّق إليها الشكّ أبداً، ويغدو المعيار الذي يميّز بين الحقيقة الثابتة والحقيقة المتغيّرة هو مدى يقينيّتها، ويتّصف اليقين هنا بسمة الثبات، ويرتبط بها أشدّ ارتباط، فالحقيقة اليقينيّة هي الحقيقة الثابتة التي تُعدُّ المعيار الذي يتمّ الاستناد إليه في إطلاق الأحكام اليقينيّة.

ميّز بونافنتورا بدايةً بين أربعة أنواع مِن اليقين، **الأوّل** هو يقين البرهان، أو اليقين الطبيعي، وهو الذي يفرض ذاته على العقل الإنساني حتّى لو لم يكن راغباً فيه، ولو ساد هذا النوع مِن اليقين لأصبح الإيمان المسيحي باطلاً. **النوع الثاني** هو يقين السلطة القائم على الكتاب المقدّس ويدفع المؤمن إلى الموافقة الحرّة على حقائق الإيمان المسيحي. أمّا النوع الثالث، فهو يقين الإشراق الداخلي القائم على ضوء العقل الطبيعي الذي يتمّمه نور الإيمان المسيحي ويجعله كاملاً. في حين أنَّ النوع الرابع، هو يقين الإقناع الشكلي أو الظاهري، وهو نابع مِن الإيمان المسيحي، وينتج عند استخدام حجج مناسبة تدعم حقائق الإيمان، وهو اليقين في علم اللاهوت[١].

1- Bonaventure، Commentary on the sentences، (Book 3)، d 23.1.q4; Quinn، J. F.: The historical constitution of St. Bonaventure's Philosophy، Pontifical Institute of Mediaeval Studies، Toronto. Canada، 1973، p.448.

وهكذا -وفقاً لبونافنتورا- يتمتّع الإيمان المسيحي باليقين، سواءً بالاعتماد على سلطة الكتاب المقدّس أو على الإشراق الداخلي، فالسلطة التي تدعم الإيمان المسيحي هي سلطة إلهيّة، واعتماداً عليها يوافق المسيحي على حقائق لا تظهر له ولا يراها في ضوء عقله الطبيعي؛ لذا فإنَّ الإشراق الذي يضيء العقل يرفعه إلى مستوى يفوق قدرته وقوّته الطبيعيّتين، ممّا يدفع المؤمن إلى الموافقة على الحقائق الإلهيّة وقبولها. واليقين الديني وفقاً لبونافنتورا قائم على الإرادة، ويدفع المؤمن إلى التمسّك بالحقائق الدينيّة حتّى لو اضطره ذلك إلى التضحية بحياته مِن أجلها، في حين أنَّ اليقين العقلي الذي ينتمي إلى ميدان الفلسفة، لا يتّسم بالقوّة ذاتها كما هو الحال بالنسبة لليقين الديني؛ لأنَّه غير مقترن بالإرادة، وقد يكون متناقضاً مع ما يضمره المرء في قلبه[١].

على ما يبدو لم يسمع بونافنتورا بالفلاسفة والعلماء، أو إنْ صح التعبير تجاهل ذكراهم، الذين قدّموا حياتهم قرباناً في محراب الفلسفة، كما تغافل عن الدور الذي قامت به محاكم التفتيش بحجّة محاربة الهرطقة والمحافظة على الإيمان القويم، وهذا يدلُّ على أنَّ اليقين العقلي يتّسم بقوّة كبيرة تدفع معتنقه إلى التضحية بحياته مِن أجله، ويؤكّد أنَّ الحقائق الفلسفيّة والعلميّة ليست أدنى مرتبة وأقلّ شأناً مِن الحقائق اللاهوتيّة التي تستمدّ قوّتها مِن مصدرها الإلهي، وتعتمد على التسليم دونما الاعتراف بالعقل كمعيار لها.

بالإضافة إلى أنواع اليقين الأربعة، يشير بونافنتورا إلى نوعين آخرين مِن اليقين، الأوّل هو اليقين المعصوم الذي يتمّ الحصول عليه عندما يكون هناك شيء معروف بشكل لا يخدع الذات العارفة؛ أي إنَّ الشيء معروف بشكل كامل ويقيني وموثوق ومؤكّد، ولا مجال لأيّ نوع مِن أنواع خداع الذات. أمّا النوع الثاني، فهو اليقين المحتمل الذي يتمّ الحصول عليه عندما يكون لدى الذات العارفة أسباب تبدو صحيحة فيما يتعلّق بجانب واحد مِن القضيّة، في حين لا يكون لديها أسباب كافية فيما يتعلّق بالجانب الآخر، وهو في مقابل اليقين المعصوم يقين غير كامل، والعقل البشري لا يمكن أنْ يكون في هذه الحياة معصوماً عن الخطأ؛ لأنه يتعامل مع موضوعات قد يختلف الرأي فيها، كما أنَّ معرفته قد تكون قائمة على

1- Quinn، J. F.: The historical constitution of St. Bonaventure's Philosophy، p.450.

التخمين، والأمر اليقيني الذي يمتلكه العقل هو قدرته على التغلّب على الخطأ والشكّ[١].

مِن خلال هذا التقسيم نرى أنَّ بونافنتورا مقتنع بأنَّ البشر يمتلكون اليقين في مجالات المعرفة المختلفة، دينيّة كانت أم فلسفيّة، لكنَّ السؤال يدور هنا حول الكيفيّة التي يمكن للعقل مِن خلالها إدراك هذا اليقين وبلوغه، كما أنَّه يُثير التساؤل حول المعيار الذي نحتكم إليه في الحكم على معرفة ما بأنَّها يقينيّة، وهذا يحيلنا مِن جديد إلى علاقة اليقين بالحقيقة وبمفهوم الثبات، وهل يمكن للعقل أنْ يدرك اليقين دون أيّة مساعدة وبالاعتماد على قدراته الطبيعيّة؟.

يؤكّد بونافنتورا دور الخبرة الحسيّة في تكوين المنظومة المعرفيّة لدى الإنسان، ويتّفق مع أرسطو بأنَّ الإنسان يولد وعقله صفحة بيضاء، وليس هناك أيّ وجود لأيّة مبادئ أو معارف فطريّة لديه، ويبدأ بتكوين المعرفة اعتماداً على تجربته الحسيّة التي تسهم بشكل أساسي وكبير في تكوين المفاهيم العامّة الكليّة مِن خلال عمليّة التجريد، وهنا يُشكّل العالم المادّي المحسوس محتوى العقل ويكوّنه، ومِن دون هذا الاتصال الحسّي مع العالم لا يمكن لأيّة معرفة أنْ تتكوّن. لكنْ هل يمكن اعتبار هذه المعرفة المتكوّنة في العقل الإنساني، والقائمة على الإدراك الحسّي معرفة يقينيّة؟ هل الحقائق التي تأتينا عن طريق الحواس تتّسم بصفة اليقين؟.

ضمن هذا السياق، يحدّد بونافنتورا شرطين أساسيين يعتمد عليهما اليقين، ثبات موضوع المعرفة، وتنزّه الذات العارفة عن الخطأ وعصمتها، وهذان الشرطان يضعان المعرفة الطبيعيّة على المحكّ، والسبب في ذلك حالة التغيّر المستمرّ لموضوع المعرفة والصيرورة وعدم الثبات اللتين تحكمان العالم، والدور الذي تقوم به الحواس هو إدراك موضوع المعرفة كما هو ظاهر لها، والمساهمة في تكوين فكرة عامّة في العقل تعتمد على عمليّة الإدراك هذه. وبالتالي، فإنَّ الحقائق التي سوف يتمّ الوصول إليها مشروطة بالظروف التي تحكم عمليّة الإدراك الحسّي ومحدودة بها، كما أنَّها حقائق غير ثابتة، تتغيَّر وتتبدَّل تبعاً لتغيُّر موضوعها؛ لذا لا يمكن لها أنْ تكون يقينيّة. كذلك فإنَّ العقل غير معصوم عن الخطأ وغير منزّه عنه،

1- ibid، Quinn، J. F.: The historical constitution of St. p.451.

والسبب في ذلك أنَّه محكوم بقدرات خاصّة لا يمكن له تجاوزها، كما يحكمه التبدّل والتغيّر أيضاً، وأحكامه تختلف باختلاف حالات موضوع المعرفة والأوضاع التي يبدو عليها.

إنَّ الشرطين اللذين وضعهما بونافنتورا يشكّلان الأساس الذي اعتمده الشكّاك في إنكار الوصول إلى حقائق ثابتة تتّسم باليقين، لذلك يحاول بونافنتورا -مثل أستاذه أوغسطين- تجاوز موقف الشكّاك باللجوء إلى معيار ثابت يعطي العصمة للذات العارفة، والثبات لموضوع المعرفة، وهو الفنّ الإلهي (divine art) كما يسمّيه بونافنتورا، حيث يتمّ إدراك الحقائق كما هي موجودة في الفنّ الإلهي الأزلي[١]، وهذه الحقائق لا يدركها العقل بالاعتماد على قدراته الخاصّة، وإنّما يدركها مِن خلال وساطة النور الإلهي وتدخّل الحقيقة العليا الحاوية لكلّ الحقائق (الله). وهكذا، فإنَّ كلّ معرفة يحصّلها العقل لا تمتلك مصداقيّة بذاتها، ويقينها مشكوك فيه حتّى يتدخّل الله في إثباته، وكما أنَّ الحقيقة العليا الحاوية لكلّ الحقائق هي معيار وجود الموجودات وأحقّيتها في الوجود، كذلك فإنَّها (الحقيقة العليا) معيار اليقين الذي تمتلكه المعرفة التي تتعلّق بهذه الموجودات ذاتها. بناءً على ذلك، لم يعد للعقل أيّ استقلاليّة في إطلاق الأحكام اليقينيّة، وعلى الرغم مِن أهمّية المعرفة الحسّية والتجربة المباشرة في تكوين المعرفة، إلاّ أنَّ هذه المعرفة تبقى معرفة ظنيّة، حتّى العقل ذاته غير قادر على تأكيد يقينها، وهذا في الحقيقة يقصي دور العقل ويحجّمه لصالح اللاهوت، فعلى الرغم مِن تأكيد بونافنتورا على أنَّ المعرفة لا يتمّ تحصيلها عن طريق الوحي فقط، وإلاّ فلا فرق بين المعرفة التي نحصّلها في هذه الحياة وتلك التي سوف يحصّلها الإنسان في الفردوس الأعلى[٢]. وعلى الرغم مِن محاولته مجاراة روح القرن الثالث عشر المفعم بالأفكار الأرسطيّة وتأكيده دور الخبرة والتجربة الحسيّتين في تكوين المعرفة، إلاّ أنّه يقصر اليقين على التدخّل الإلهي وليس العقل، وبالتالي، يظهر العقل وكأنَّه أداة لتحصيل المعرفة وفرزها وتنظيمها فقط، وغير قادر على التثبت ممّا عاينه وأدركه بسبب طبيعته الخاصّة، ممّا يؤدي إلى عدم الوصول إلى اليقين، وهذا ما يؤكّده بونافنتورا، فكلّ معرفة تعتمد على مبادئ تنمو وتتطوّر بفضل تدخّل الأفكار الإلهيّة.

1- Bonaventure: Disputed Questions on the Knowledge of Christ، Introduction an Translation by Zachary Hayes، The Franciscan Institute، New York، 1992، p.135.

2- Bonaventure: Disputed Questions on the Knowledge of Christ، p.132.

إنَّ عملية إطلاق الحكم تستوجب حدوث عمليّة التجريد التي يقوم بها العقل معتمداً في ذلك على التجربة الحسيّة التي تمكّنه مِن تكوين المفاهيم العامّة والشاملة، التي هي في الوقت ذاته ثابتة ولامتناهية، وصور الموجودات المتغيّرة المتبدّلة، واللامتناهي الثابت -مِن وجهة نظر بونافنتورا- هو الأزلي، والأزلي لا يمكن أنْ يكون سوى الله ومُثُل الموجودات وصورها الموجودة في العقل الإلهي. وهكذا، فإنَّ المبادئ الأساسيّة الثابتة التي ترتكز عليها أحكامنا حتّى تكون يقينيّة موجودة في الله، الذي يغدو متضمّناً للنماذج الأوليّة للموجودات كلّها (ratio omniumrerum)، ومعياراً للعصمة (regulainfallibilis)، وضوء الحقيقة (lux veritatis)[١].

بناءً على ذلك، فإنَّ الموجودات تكتسب حقيقتها وثباتها مِن خلال مشاركتها لنماذجها الأوليّة الموجودة في العقل الإلهي، وهكذا يكون قد تحقّق الشرط الأوّل لليقين، وهو ثبات موضوع المعرفة. أمّا فيما يتعلّق بالشرط الثاني، فيجب على العقل الإنساني المشاركة في نور الله المعصوم حتّى يتمكّن مِن نيل العصمة، التي تجعله مؤهّلاً لاكتساب المعرفة اليقينيّة التي تُعدُّ الأساس في إصدار الأحكام اليقينيّة. هنا نلاحظ أنَّه على الرغم مِن تأكيد بونافنتورا الأساس الأنطولوجي المادّي للمعرفة الإنسانيّة، إلاّ أنَ هذه المعرفة لا تكتسب صفة اليقين إلاّ بوجود الضامن الميتافيزيقي المتعالي (الله)، الذي يحدّد القواعد والأسس التي تُعدُّ معياراً للمعرفة اليقينيّة، كما أنَّ المعرفة لن تصبح مؤكّدة إلاّ بتدخّل النور الإلهي. وهكذا، فإنَّ العلم الحقيقي هو العلم الذي يأخذ مشروعيّته مِن مصدر إلهي، وفي هذا تحجيم كبير لدور الفلسفة كإمكانيّة معرفيّة، فعلومها مِن وجهة النظر التي قدّمها بونافنتورا تبقى ضمن نطاق المعرفة الظنيّة مادام أنَّها لم تحصل على تأييد إلهي.

كذلك فإنَّ النقد الذي وجّهه بونافنتورا إلى أفلاطون بحجّة أنَّه حصر العلم الحقيقي اليقيني بمعرفة العالم المعقول ومعرفة المثُل، ممّا أدّى إلى نشوء نزعة الشكّ التي رأت عدم إمكانيّة الوصول إلى معرفة يقينيّة على الإطلاق؛ لأنَّ معرفة عالم المثُل غير متاحة لكلّ البشر، كما أنَّ اليقين يعوزه معيار ثابت يرتكز عليه، يصبح غير ذي أهمّية؛ لأنَّ بونافنتورا نفسه

1- Bonaventura: Itinerarium mentis in Deum/ Der Weg den Menschen zu Gott، übersetzt، erläutert und mit einem Nachwrot versehen von Dieter Hattrup، Paderborn، 2008، II.9.

يؤكّد أنَّ المعرفة الحقيقيّة تنحصر في معرفة النماذج الأوّلية، ويجعل اليقين سمة للعلم الذي يتمّ تحصيله بتأييد مِن النور الإلهي، وهذا غير متاح أيضاً لكلّ البشر.

لقد حاول بونافنتورا أنْ يجمع بين المثاليّة الأفلاطونيّة والواقعيّة الأرسطيّة مِن خلال تقديم نموذج يهتمّ بالمعرفة الحسيّة التي أكّدها أرسطو وتجاهلها أفلاطون، ويؤكّد أنَّ النماذج الأوّلية الموجودة في العقل الإلهي (المُثُل) هي أساس الوجود وعلّته، كما أنَّها معيار المعرفة وأساسها، وهو في ذلك يحذو حذو أستاذه أوغسطين الذي قدّم نموذجاً معرفيّاً يعتمد على التجربة والإدراك الحسّيين إلى جانب التركيز على صور الموجودات في العقل الإلهي، التي تُعدُّ أساس الوجود ومعيار المعرفة[١]. هنا يظهر الجانب التوفيقي والتلفيقي عند بونافنتورا الذي يتماشى مع الاتجاه الذي يحاول التوفيق بين اللاهوت والفلسفة مع إعطاء الأولويّة للّاهوت، وكذلك الانتقاء الأيديولوجي للأفكار التي تتناسب مع العقيدة المسيحيّة ولا تخرج عن تعاليمها حتّى في أدقّ الأمور، فلا معرفة حقيقيّة يقينيّة إلّا تلك التي تجد أساسها في الله ويؤيّدها بنوره، فالعقل الإنساني غير قادر على إدراك معرفة يقينيّة محدّدة عن أيّ شيء في ظلّ غياب نور الكلمة الإلهيّة[٢]؛ لذا يلجأ بونافنتورا إلى نظريّة الإشراق الإلهي التي يحاول مِن خلالها تجاوز القصور الذي اعترى نظريّة المعرفة ضمن سياقها الفلسفي.

ثانياً: نظريّة الإشراق ونظريّة المعرفة

إنَّ معالجة مسألتي الحقيقة واليقين يحيلنا إلى البحث عن المعيار الذي نحتكم إليه في الوصول إلى معرفة يقينيّة حقيقيّة، ويمكّننا مِن إطلاق أحكام يقينيّة ترتبط بمواضيع هذه المعرفة، فمعيار حقيقة الأشياء مِن الناحية الأنطولوجيّة يعتمد على النماذج الأوليّة (المُثُل) الموجودة في العقل الإلهي، وهذا الأمر بيّنه بونافنتورا وأكّده، ويبقى السؤال: كيف يمكن للإنسان أنْ يبلغ معرفة هذه النماذج الأوليّة التي تُشكّل حقائق الأشياء؟ هل يمكن للعقل الإنساني -بالاعتماد على قواه الطبيعيّة- أنْ يصل إلى معرفة هذه الحقائق؟ على هذا الأساس يعالج بونافنتورا إشكاليّة المعرفة انطلاقاً مِن موقف توفيقي يحاول فيه ربط الفلسفة مع

١- فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة (من أوغسطين إلى دانز سكوت) «المجلّد الثاني، القسم الأوّل»، ترجمة: إمام عبد الفتّاح إمام وإسحاق عبيد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط١، ٢٠١٠، ص٣٥٩.

2- Cullen، Ch. M.: Bunaventure's Philosophical Methode، in: A Companion to Bunaventure، p.149.

اللاهوت معتمداً في ذلك على نظريّة الإشراق التي أرسى دعائمها أوغسطين، وأُعيد طرحها في القرن الثالث عشر كإمكانيّة معرفيّة في مقابل نظريّة المعرفة الأرسطيّة، وبالتالي، لا يمكن معالجة نظريّة الإشراق عند بونافنتورا بمعزل عن السياق الفلسفي واللاهوتي.

لقد تبنّى بونافنتورا مفاهيم ومصطلحات الأفلاطونيّة الجديدة التي قام أوغسطين بإعادة صياغتها لتتوافق مع العقيدة المسيحيّة، وقد دافع أوغسطين في البداية عن نظريّة المعرفة الأفلاطونيّة، إلاّ أنّه رفضها بعد ذلك لعدم توافقها مع العقيدة المسيحيّة، وخاصّة فيما يتعلّق بأنَّ المعرفة تذكُّر[١]، وقد وجد الحلَّ النهائي لمسألة يقين المعرفة الإنسانيّة معتمداً على أساس ديني فلسفي يبيّن أنَّ الحقيقة تُظهِر ذاتها في المثال ويمكن رؤيتها فيه، والاتصال مع الحقيقة والتماهي معها في المعرفة الفلسفيّة مرادف للاتحاد مع الله، على اعتبار أنَّ الله هو الحقيقة العليا الحاوية للحقائق، وهكذا يكون الإنسان على اتصال مباشر بالحقيقة الأصليّة الموجودة في الله. يؤكّد بونافنتورا هذا التكوين المباشر للمعرفة الإنسانيّة مِن خلال الحقيقة، فمُثُل الأشياء ونماذجها تلعب دوراً أساسيّاً في تكوين المعرفة الإنسانيّة، كما أنَّها معيار صحّة هذه المعرفة، وهذا ما يَنظر إليه بونافنتورا على أنَّه أهمّ عنصر في نظريّة المعرفة الأوغسطينيّة، ووفقاً لتعاليم الأفلاطونيّة والأفلاطونيّة المحدثة، فإنَّ العلاقة بين المثال والذات العارفة تحدث مِن خلال الضوء الذي مصدره الله، فكما ينير الضوء المادّي الموجودات الحسيّة ويشرق عليها كي تتمكّن الحواس مِن إدراكها، كذلك فإنَّ ضوء الله يضيء النفس ويشرق على الموجودات العقليّة حتّى تتمكّن النفس مِن إدراكها[٢].

لقد كان هناك أثر كبير للفلسفة الإسلاميّة في عقيدة الإشراق عند بونافنتورا، وخاصّة

١- إنَّ اعتبار معرفة الحقيقة الإلهيّة نتيجة للإشراق الإلهي هي فكرة أفلاطونيّة بالأساس، لكن بينما يرى أفلاطون في الكتاب السادس مِن الجمهوريّة (٥٠٨) أنَّ هذا الإشراق صادر عن مثال الخير، يجعل أوغسطين الله مصدره، وهكذا عندما يرفض أوغسطين في الكتاب الثاني عشر مِن عمله الثالوث (De trinitate) الفكرة الأفلاطونيّة المتمثّلة في تذكّر المُثُل مِن حياة النفس السابقة، فإنَّه يضيف بأنَّ النفس تدرك المعقولات بسبب الضوء الداخلي الذي ينيرها، كما هو الحال بالنسبة للعين الجسديّة التي يمكّنها الضوء مِن رؤية الأشياء المحسوسة. انظر: جمهوريّة أفلاطون، دراسة وترجمة فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندريّة، ٢٠٠٤، ص٣٩٨؛

Augustinus، De trinitate (Bücher VIII-XI، XIV-XV، Anhang: Buch V)، Lateinisch/Deutsch، neu übersetzt und mit Einleitung herausgegeben von J. Kreuzer، Hamburg: Meiner 2001، XII.15.24.

2- Dettloff، W.، Licht und Erleuchtung in der christlichen Theologie، besonderes Bonaventura، in: Wissenschaft und Weisheit „Band 49“، B. Kühlen Verlag، Mönchengladbach، 1986، p. 143- 144.

فيما يتعلّق بالأفلاطونيّة المحدثة، حيث لعب «كتاب العلل» (Liber de causis) الذي تمّت ترجمته في منتصف القرن الثاني عشر دوراً مهمّاً في هذا الصدد، وقد كان معروفاً ليس فقط عند بونافنتورا، وإنَّما عند معظم لاهوتيّي عصره. كذلك ترك كتاب منبع الحياة (Fons vitae) لمؤلِّفه سليمان بن جبيرول (Avencebrol) الذي تمّت ترجمته في الفترة ذاتها تقريباً، والذي يتضمّن أصول الفلسفة الأفلاطونيّة؛ أثراً مهمّاً على عقيدة الإشراق لدى بونافنتورا[١].

قبل الخوض في مفهوم الإشراق وتوضيحه، وتبيان علاقته بالمعرفة، لا بدَّ مِن الوقوف على مفهوم الضوء وأهمّيته عند بونافنتورا، الذي يرى أنَّ الضوء هو مبدأ التعيّن والتحقّق، والصورة الأكثر نبلاً للموجودات المتناهية كلّها، ويمكن القول إنَّ الضوء هو مَنْ يمنح الموجودات وجودها مِن خلال تأثيره المباشر فيها[٢]. ونظراً للأهميّة التي يعطيها بونافنتورا للضوء، فإنَّه يربطه مع عمليّة المعرفة التي تشمل مجالات الحياة الإنسانيّة كافّة[٣]، ويميّز في هذا الصدد بين أربعة أنواع مِن الضوء، يختصّ كلّ نوع بجانب محدّد بدءاً مِن أدنى درجات المعرفة الماديّة للعالم المحيط بالإنسان وصولاً إلى المعرفة التي يتلقّاها المرء مِن الله، ممّا يجعل الضوء الأساس في عمليّة تحصيل المعرفة مِن أجل تسويغ الإشراق كإمكانيّة معرفيّة أساسيّة وناجعة.

النوع الأوّل مِن الضوء هو الضوء الخارجي (lumen exterior) الذي يتعلّق بتلك الأشياء التي ينتجها الإنسان وتتضمّن ما يسمّيه بونافنتورا الفنون الميكانيكيّة التي تتضمّن الأساليب والطرق التي تمكّن الإنسان مِن استخدام العالم الخارجي المحيط به، وتكريسه لخدمته وتلبية حاجته، سواءً كانت أساسيّة، مثل التغذية وصناعة الملابس وإيجاد المأوى، أو روحيّة تفيد المتعة، مثل المسرح أو الموسيقا، وتمكّن هذه الفنون الإنسان مِن التعامل مع

1- Dettloff، W.، Die Bedeutung des Lichts für die Interpretation und die Erkenntnis des Seienden bei Bonaventura، in: Wissenschaft und Weisheit „Band 52“، B. Kühlen Verlag، Mönchengladbach، 1989، p.183.

2- Bonaventure: On the Reduction of Arts to Theology، Translation with Introduction and Commentary by Zachary Hayes، Franciscan Institute، New York، 1996، p.5.

٣- يظهر توظيف بونافنتورا لمفهوم الضوء وتوظيفه في حدوث العمليّة المعرفيّة في العديد مِن أعماله، منها: رحلة العقل إلى الله (Itinerarium mentis in Deum)، ردّ الفنون إلى اللاهوت (De reduction atrium ad theologiam)، أسئلة متنازع عليها حول المسيح (Quaestio disputate de Scientia Christi).

قوى الطبيعة التي تُشكّل تهديداً لوجوده وبقائه، وتساعده على الحدِّ مِن تأثيرها، ويأتي هذا الضوء في مرتبة أدنى مِن الضوء المختصّ بالمعرفة الفلسفيّة[١].

النوع الثاني مِن الضوء هو ما يطلق عليه بونافنتورا اسم الضوء الأدنى (lumeninferius)، وهو ضوء المعرفة الحسيّة الذي يمكّن الإنسان مِن إدراك الموجودات الطبيعيّة بوساطة الحواس[٢]. الضوء الثالث هو الضوء الداخلي (lumen interius)، وهو ضوء المعرفة الفلسفيّة الذي يمكّن الإنسان مِن تقصّي الحقائق المعقولة، ويغطّي مجالات ثلاثة تختصّ بها الفلسفة، وهي: الفلسفة العقليّة، الفلسفة الطبيعيّة، والفلسفة الأخلاقيّة، ويمكّن هذا الضوء الإنسان مِن الوقوف على حقيقة المفاهيم التي تساعده في صياغة أحكامه الصحيحة، كما أنَّه يمكّنه مِن معرفة حقائق الأشياء وإدراك علاقتها بنماذجها الأوليّة الموجودة في العقل الإلهي[٣]. أمّا الضوء الرابع، الذي يطلق عليه بونافنتورا الضوء الأعلى (lumen superius)، فهو يساعد الإنسان على الوصول إلى الحقائق التي تتجاوز العقل الإنساني، والتي لا يمكن الوصول إليها عن طريق البحث والاستدلال العقليين، وهو الضوء الذي ينبثق عن الله ويُشكّل جوهر نظريّة الإشراق[٤].

نلاحظ وجود أربع مراحل مِن المعرفة يلعب فيها الضوء دوراً أساسيّاً كوسيط في عمليّة المعرفة وتمكينها، فلا يمكن للمعرفة أنْ تتمّ مِن دون وجود هذا الضوء، ماديّاً كان -كما هو الحال في المعرفة الحسيّة- أم عقليّاً كما هو الحال في المعرفة الفلسفيّة والإشراقيّة، وعلى الرغم مِن عدم إنكار بونافنتورا أنَّ العقل قادر على تحصيل المعرفة في مختلف نواحي الحياة العمليّة والنظريّة، إلاّ أنَّه يحجّمه ويجعله غير قادر على تجاوز ذاته مِن أجل إدراك الحقائق العليا، فمِن خلال علاقة الضوء بالمعرفة نلاحظ أنَّ الحواس وُجِدت مِن أجل إدراك المواضيع التي تتناسب معها، وعمليّة الإدراك هذه لا تتمّ إلاّ مِن خلال الضوء، كذلك فإنَّ العقل قادر على القيام بعمليّة التجريد والاستقصاء والبحث في علل الموجودات وكيفيّة

1- Bonaventure: On the Reduction of Arts to Theology، pp. 37- 39.

2- Ibid. p.39.

3- Ibid. pp. 41- 43.

4- Bonaventure: On the Reduction of Arts to Theology، pp.43- 45.

نشوئها وتكوّنها وعلاقاتها مع بعضها البعض، إلاّ أنَّ معرفته تفتقر إلى المعيار الذي يستند إليه في التيقّن مِن أنَّ المعرفة التي يصل إليها هي معرفة يقينيّة؛ لذا لا بدَّ مِن وجود معيار أعلى يتمّ الاحتكام إليه، ويأخذ شكل الضوء الأعلى الذي يشرق على العقل الإنساني، وينبثق هذا الضوء عن الحقيقة العليا الحاوية للحقائق كلّها ليغدو الله أساس المعرفة ومعيارها، والضامن الحقيقي لها، وهذا وقوع في مغالطة الدور؛ لأنَّ الله الذي سوف يتمّ إثبات وجوده مِن خلال الأدلّة العقليّة، وبالاعتماد على المنهج الاستقرائي الذي يعتمد على التجربة الحسّية، هو في الوقت ذاته الضامن للمعرفة اليقينيّة التي تؤكّد وجوده.

إنَّ التسويغ الأساسي لنظريّة الإشراق قدّمه بونافنتورا في معالجته لمسألتي الحقيقة واليقين مِن خلال حصر الوصول إلى المعرفة اليقينيّة بشرطين أساسيين هما: ثبات موضوع المعرفة، وعصمة الذات العارفة. هذان الشرطان لا يمكن أنْ يتحقّقا في عالم يحكمه التغيّر والتبدّل الدائمين، ممّا يؤدّي إلى عدم ثبات المعرفة التي يحصّلها المرء. كذلك، فإنَّ الذات العارفة في حالة تغيّر وغير معصومة عن الخطأ، وهذا يضع قطبي نظريّة المعرفة موضع التساؤل فيما يتعلّق بكفايتهما في تحقيق معرفة يقينيّة.

يؤكّد بونافنتورا وجهة نظر أرسطو بأنَّ الإنسان يولد وعقله صفحة بيضاء، ويكتسب معرفته مِن خلال التجربة، كما يتبنّى رأي أرسطو بأنَّ مهمّة العلم هو الوصول إلى أحكام ثابتة ودائمة في عالم موجود في حالة تغيّر مستمرّ، وهكذا تغدو المشكلة الكبرى لأيّ شخص يدّعي أنَّ لديه معرفة ثابتة بالعالم وأحكاماً صحيحة حوله، هي أنَّ العالم في تغيّر مستمرّ، وبالتالي، فإنَّ الموجودات في العالم موجودة وغير موجودة في الوقت ذاته، إنْ صح التعبير، كما أنَّ العقل الإنساني غير كافٍ ليكون علّة الحقيقة اليقينيّة. ويرى بونافنتورا أنَّ الحواس والعقل لا يفتقران إلى القدرة على القيام بوظائفهما الطبيعيّة، فالعمليّات التي يقومان بها كافية مِن الناحية الأداتيّة والتشغيليّة، لكنّ المتغيّر، المتبدّل والمتحرّك غير قادر على توفير ما هو غير قابل للتغيّر[1]. في هذه النقطة يُثار التساؤل الآتي: كيف يمكن أنْ تنشأ علاقة ثابتة (الإشراق) بين قطبين أساسيين، أحدهما يقيني ثابت (الله) والآخر متغيّر متبدّل (العقل)؟ حتّى مؤسّس نظريّة الإشراق (أوغسطين) يثبت يقينيّة العقل مِن خلال حضوره الدائم في الأفعال كلّها

1- Cullen، Ch. M.: Bunaventure's Philosophical Methode، p.148.

التي يقوم بها[١] كشرط أساسي لتكتمل عمليّة الإشراق، ولا يمكن للإشراق الإلهي ضمان الوصول إلى معرفة يقينيّة في حال كان أحد قطبي الإشراق لا تتوافق طبيعته مع ما هو ثابت ويقيني. وهكذا، فإنَّ أحد الشرطين اللذين يسوّغان نظريّة الإشراق ويبرّرانها (طبيعة العقل المتغيّرة) يجعل مِن اليقين هدفاً لا يمكن بلوغه أبداً.

إنَّ الحجج التي قدّمها بونافنتورا تؤكّد منذ البداية عدم قدرة العقل الإنساني على بلوغ اليقين، ومحدوديّة العقل البشري تجعل -في الحقيقة- موقفه متشكّكاً؛ لأنَّ القضايا الصحيحة للمعرفة الثابتة تتطلّب الموافقة والقبول الكاملين، وفقط العلّة الأزليّة الثابتة يمكنها أنْ تمنح الثبات لموضوع المعرفة والعصمة للذات العارفة. بناءً على ذلك، فإنَّ الضوء الإلهي وحده الذي ينير العقل الإنساني ليتمكّن مِن بلوغ اليقين «إنَّ ضوء العقل المخلوق لوحده غير كافٍ للإدراك اليقيني لأيّ شيء بدون ضوء الكلمة الإلهيّة»[٢].

في سياق نظريّة الإشراق، يبحث بونافنتورا عن العلاقة التي تجمع بين العقل الفعّال والعقل المنفعل معتمداً على أرسطو، ومؤكّداً أنَّ العقل الفعّال ليس مفارقاً، ولا يُعدُّ أساس المعرفة، فكلا العقلين (الفعّال والمنفعل) ليسا فاعليّتين منفصلتين للنفس، وإنَّما هما وظائف مختلفة لها، فالعقل المنفعل يتلقّى المعلومات المستمدّة عن طريق الحواس، والعقل الفعّال يقوم بعمليّة التجريد، إلّا أنَّ العقل المنفعل ليس سلبيّاً بشكل كامل؛ أي إنَّ عمله لا يقتصر على التلقّي فقط، بل إنّه قادر على القيام بعمليّة التجريد بمساعدة العقل الفعّال الذي يشرق عليه ويمكّنه مِن القيام بعمله. وهكذا، فإنَّ وظيفتي العقل الفعّال والعقل المنفعل متكاملتان وتعتمدان على بعضهما البعض، فالعقل الفعّال يجعل التجريد ممكناً مِن خلال فاعليّته الإشراقيّة، والعقل المنفعل يجعل عمليّة التجريد ممكنة ضمن إطار الفاعليّة النشطة للعقل الفعّال[٣]. لكنْ لا بدَّ مِن الانتباه إلى أنَّ إشراق العقل الفعّال ليس مِن ذاته مِن

1- Augustinus، De trinitate، X.8.11.

2- Bonaventure، Christus unus omnium magister، in: Opera Omnia (Tom.V)، studio et cura PP. Collegii a S.Bonaventura، 1891، p.569.

3- Noone، Th.، Divine Illumination، in: The Cambridge History of Medieval Philosophy (Vol. I)، edited by RbertPasnau، Cambridge University Press، UK، 2010، p. 376; Gilson، E.: The Philosophy of St. Bonaventure، p.334.

ناحية، ومِن ناحية ثانية لا يُعدُّ العقل الفعّال وسيطاً بين الله والنفس، وإنَّما العقل الفعّال هو فاعليّة مِن فاعليّات النفس كما بيّنا، والله يشرق على النفس بشكل مباشر دون وجود وسيط بينهما[١]، وهذا يفيد مِن جديد في التأكيد على محدوديّة العقل وقصوره عن بلوغ الحقائق العليا، ويسوّغ لنظريّة الإشراق، وفي هذا تقليل مِن قدرة العقل في الوصول إلى المعرفة، وإعلاء مِن شأن اللاهوت على حساب الفلسفة وباقي العلوم، ولو قصر بونافنتورا الإشراق الإلهي فقط على معرفة الله وخصّه بفئة محدّدة، وحصره في نطاق اللاهوت كان أفضل مِن أنْ يجعل الإشراق شاملاً لنواحي المعرفة الإنسانيّة كلّها، ففكرة الضامن الحقيقي للمعرفة تجعل الله حاضراً في الأفعال المعرفيّة كلّها كعلّة للمعرفة ومعيار لها، كما تؤكّد نظريّة الإشراق الأساس غير التجريبي للأحكام، فليست المعرفة البشريّة كلّها لها أساس في التجربة، أو يمكن اعتبارها نتيجة لعمليّة التجريد[٢].

ثالثاً: أدلّة وجود الله وإنكار أزليّة العالم

يحتلّ الله مكانة مهمّة في البناء الفلسفي اللاهوتي عند بونافنتورا، الذي يرى أنَّ وجود الله بيّن بذاته لا يحتاج إلى برهان، إلّا أنَّ وقوع الإنسان في الأخطاء[٣] جعل لديه تصوّراً خاطئاً عن الله، ممّا يجعل مِن الضروري إيراد أدلّة تثبت وجوده، وعلى هذا الأساس يقدّم بونافنتورا أدلّة ثلاثة على وجوده.

يرتكز الدليل الأوّل على فكرة أساسيّة، وهي الوجود الفطري لفكرة الله في النفس الإنسانيّة، ويقدّم بونافنتورا تسويغاً لهذا الدليل بناءً على قضايا متعدّدة تظهر بدايةً مِن خلال سعي الإنسان

1- Bonaventure: Disputed Questions on the Knowledge of Christ، IV، p.125.

2- Speer، A.: Bonaventure، in: A Companion to Philosophy in the Middle Ages، edited by Jorge J.E. Gracia and Timothy B. Noone، Blackwell Publishing، UK، 2002، p.235.

٣- يرى بونافنتورا أنَّ الإنسان وقع في ثلاثة أخطاء أدّت إلى تكوين تصوّر خاطئ عن الله لديه. الخطأ الأوّل هو الذي وقع فيه الوثنيّون عندما نسبوا سمة محدّدة إلى الله، وهي التنبّؤ بالمستقبل، لذلك صنعوا أصناماً ظنّاً منهم أنَّها تنبئهم عن الأحداث المستقبليّة. الخطأ الثاني يتعلّق بالقدرة على الاستدلال، ومثال ذلك -حسب بونافنتورا- هؤلاء الذين ينتظرون المحاسبة الفوريّة للأشرار على جرائمهم، أو هؤلاء الذين يتحجَّجون بعدم وجود نظام في العالم، وبالتالي، عدم وجود علّة منظّمة. أمّا الخطأ الثالث، فيتعلّق بعدم قدرة العقل على الوصول إلى نتائج صحيحة مِن خلال الاستنتاج والاستدلال، وعدم قدرته على تجاوز العالم الحسّي مِن أجل اكتشاف علّته المفارقة، فهناك مَنْ يرى أنَّ العالم المادّي هو العالم الوحيد، وعلّته يجب أنْ تكون كامنة فيه؛ لذا يجدهم المرء يعبدون أحد موجودات الطبيعة على أنّه الله. للمزيد انظر:

Gilson، E.: The Philosophy of St. Bonaventure، p.107.

الدائم إلى إدراك السعادة والحكمة والخير، ولا يصل هذا السعي إلى مبتغاه إلاّ مِن خلال إدراك الخير الأعلى الذي هو الله. كذلك هناك وجود لمفاهيم قبليّة في العقل الإنساني تسبق عمليّة وضع أدلّة على وجود الله، تعتمد على العالم المحسوس، وهذه المفاهيم تمكّن العقل مِن الحكم على قضايا العالم المادّي، وتسهم في بناء الدليل على وجود الله، ولتوضيح هذه القضيّة، يبيّن بونافنتورا أنّ قضايا التجربة التي تؤكّد أنَّ وجود العالم مرتبط بوجود علّته ومرهون بها، تؤكّدها قضيّة موجودة في العقل الإنساني بشكل مسبق، وهي أنَّ الله هو العلّة الضروريّة لهذا العالم. أيضاً، فإنَّ أحكامنا المندرجة على المواضيع المتعدّدة تفترض معايير مسبقة موجودة في العقل، فالوجود الناقص يفترض وجوداً مثاليّاً، والوجود المتغيّر المتحرّك والمتبدّل يفترض وجوداً ثابتاً، كذلك فإنّ المعرفة بالممكن تفترض بالضرورة المعرفة بالواجب والضروري، وهو موجود، ووجوده لا يمكن إنكاره[١].

يعتمد الدليل الثاني على وجود الله على الخبرة الحسيّة التي تمكّن الإنسان مِن الارتفاع مِن العالم الحسّي المادي إلى العالم المعقول، ومِن ثَمَّ إلى الله. ضمن هذا السياق، يبيّن بونافنتورا أنَّ الخبرة الحسيّة تعتمد على مبدأ السببيّة؛ أي لكلّ معلول علّة، وإذا كان الله علّة الموجودات كلّها، فيجب إدراكه مِن خلالها. بالإضافة إلى ذلك، فإنَّ ملاحظة العالم المتبدّل المتغيّر وما يعتريه مِن نقص، وملاحظة حركة الكون والفساد فيه وحالة التناهي التي تحكمه، يحيلنا بالضرورة إلى التفكير بوجود علّة ثابتة غير متبدّلة، بسيطة، لامتناهية. هذه العلّة هي التي أوجدت الموجودات، وأخرجتها مِن القوّة إلى الفعل. حتّى في هذه النقطة يجاري بونافنتورا أرسطو في القدرة على الاستدلال الصحيح القائم على ملاحظة العالم الحسّي، التي تمكّن الإنسان مِن الوقوف على العلّة الأولى التي أوجدت هذا العالم، إلاّ أنَّ بونافنتورا يحيل الأساس الذي ترتكز عليه عمليّة الاستدلال إلى مبادئ وأفكار فطريّة موجودة في العقل، وهي التي تمكّن العقل مِن الحكم على موجودات المادّي الحسّي، فإطلاق الحكم على الموجودات المحسوسة بأنَّها تتّسم بالتغيّر والتركيب والنقص، يعتمد بالأساس على وجود فكرة مسبقة في العقل عن الكمال والثبات، كذلك فإنَّ الصفات الإيجابيّة (القِدم، البساطة، الثبات) التي

1- Maurer، A.،A.: Medieval Philosophy، Pontifical Institute of Mediaeval Studies، Toronto. Canada، 1982، p.146.

يتم وسم الله بها أسبق بالوجود في العقل الإنساني مِن الصفات السلبيّة، التي يتّسم بها العالم المادّي المحسوس، وهكذا تغدو نقطة الارتكاز في هذا البرهان ليست الخبرة الحسيّة، كما يدّعي بونافنتورا، وإنَّما الأفكار الفطريّة المغروسة في العقل الإنساني، فالحكم على شيء ما بأنّه متغيّر ومتبدّل ليس قائماً على الخبرة الحسيّة، ولا يعتمد على الاستقراء العقلي، وإنَّما يرتكز على فكرة الثبات الموجودة بشكل مسبق في العقل، وهذا يؤكّد مِن جديد الأساس غير التجريبي للأحكام، ويناقض رأي بونافنتورا الذي يظنّ أنّه يجاري فيه نظريّة المعرفة الأرسطيّة المرتكزة على الخبرة الحسّيّة التي تسهم في تكوين البنية المعرفيّة للإنسان الذي يولد وعقله صفحة بيضاء أو كاللوح الفارغ. إنَّ المفاهيم العامّة التي ترتكز عليها الأحكام على الموجودات، يتمّ استقبالها مِن الحقيقة العليا (الله) عن طريق الإشراق الذي يضيء العقل ليتمكّن مِن إدراك الحقائق الثابتة[١]، والدور الذي تقوم به الخبرة الحسيّة هو مساعدة الإنسان على اكتشاف فكرة الله الموجودة فطريّاً في الإنسان إلى جانب المفاهيم العامّة الأخرى. وهكذا تغدو المعرفة، وكأنَّها تذكُّر كما هو الحال عند أفلاطون الذي عارضه بونافنتورا -ومِن قبله أستاذه أوغسطين- في هذه القضيّة؛ لأنَّها لا تتوافق مع العقيدة المسيحيّة، كما أنَّ نقطة الانطلاق الحقيقيّة في هذا البرهان، ليست الخبرة الحسيّة، وإنَّما الوجود الفطري لفكرة الله في النفس الإنسانيّة كما هو الحال في البرهان الأوّل.

في الدليل الثالث يعتمد بونافنتورا على الدليل الأنطولوجي عند أنسيلم، وقوامه قضيّتان اثنتان أساسيّتان: الأولى هي وجود الله الواضح والضروري، والثانية ترتكز على مفهومي اللزوم والتضمّن المنطقيين، فالبشر جميعهم يمتلكون فكرة فطريّة مسبقة عن الله، وتفيد أنَّه الكائن الثابت الضروري. بناءً عليه، هذا يعني أنَّ الله موجود، وبالعودة إلى أنسيلم، فإنَّ الكائن الذي لا يمكن للمرء أنْ يتصوّر أعظم منه، لا بدَّ مِن أنْ يكون موجوداً، والمحمول في عبارة «الله موجود» متضمّن في الموضوع بالضرورة؛ لأنّه يستحيل عدم وجود الكائن الذي لا يمكن أنْ نتصوّر أعظم منه[٢]. وهكذا يرتكز وجود الله على التصوّر الموجود لدى الإنسان، وهذا التصوّر يكمن في وجود كائن لا يمكن للمرء أنْ يتصوّر أعظم منه، في هذه النقطة يتمّ الانتقال مِن الفكرة إلى الوجود.

1- Bonaventura: Itinerarium mentis in Deum، III.3.

٢- عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات-دار القلم، الكويت-بيروت، ط٣، ١٩٧٩، ص١٠٨.

إنَّ القضية الأساسيّة التي تعتمد عليها أدلّة وجود الله عند بونافنتورا، هي الوجود الفطري لله وللمفاهيم العامّة في النفس الإنسانيّة، وبالتالي، هي دليل واحد أخذ ثلاثة وجوه أو أشكال، والدور الذي تلعبه الخبرة الحسيّة هو دور ثانوي، فهي تساعد في البرهان على وجود الله، لكنْ مِن خلال المفاهيم العامّة الموجودة فطريّاً في الإنسان، التي تُعدُّ المعيار والأساس في الأحكام التي يطلقها العقل، وما يقوم به العقل هو اكتشاف أنَّ الله موجود، وهذا يعني أنَّ الله موجود، سواءً أدرك العقل ذلك أم لم يدركه. لا بدَّ مِن الإشارة إلى أنَّ فكرة وجود الله الفطري في النفس الإنسانيّة هي دليل على وجوده، لم تلقَ قبولاً عند العديد مِن مفكّري العصور الوسطى، وخاصّة عند متّبعي المنهج الأرسطي، ومنهم توما الأكويني الذي يرى أنَّ البرهان على وجود الله، يجب أنْ يعتمد على التجربة والوقائع المعطاة التي تعتمد عليها، ولو أنَّ وجود الله فطري لدى الإنسان لما وُجِدت أقوام لا تؤمن بالله. وفي نقده للدليل الأنطولوجي، يبيّن أنَّ تصوّر الله ليس واحداً وواضحاً وضوحاً قبليّاً عند كلّ إنسان، وحتّى لو كان هذا التصوّر واضحاً عند كلّ البشر، فليس بالضرورة أنْ يكون وجود الله صادراً عن هذا التصوّر[١]. كذلك يؤكّد جون دنس سكوتس على ضرورة الارتكاز على التجربة والخبرة الحسّيّة في البرهنة على وجود الله، حيث يتمّ الاستدلال على وجوده مِن خلال معلولاته التي ترتبط به بعلاقة سببيّة ضروريّة، وليس بالاعتماد على المفاهيم فقط[٢].

المسألة الأساسيّة الأُخرى التي عالجها بونافنتورا إلى جانب إثبات وجود الله، هي مسألة أزليّة العالم، فلقد شكّلت فلسفة أرسطو، وخاصّة فيما يتعلّق بالفلسفة الطبيعيّة وقِدم العالم، تحدّياً كبيراً للعقل المسيحي بسبب معارضتها للعديد مِن القضايا الأساسيّة في العقيدة المسيحيّة، ومنها الخلق مِن عدم. وضمن هذا السياق، رفض بونافنتورا محاولة التوفيق بين خلق العالم وأزليّته رافضاً أنْ يكون العالم قديم ومُحدَث مخلوق في آن[٣]، وأدلّة وجود

1- Gilson، E.، Thomism "The Philosophy of Thomas Aquinas"، translated by Laurence K. Shook and Armand Maurer، Pontifical Institute of Mediaeval Studies، Canada، 2002، p.49; Aquinas، Summa contra Gentiles (Book one: God)، translated by Anton C. Pegis، Doubleday &Company Inc.، New York، 1955، 11.3.

2- Ingham، M. B، Dreyer، M.، The Philosophical Vision of John Duns Scotus "An Introduction"، The Catholic University of America Press، Washington، 2004، p.76.

٣- رفض بونافنتورا محاولة توما الأكويني التوفيق بين فلسفة أرسطو والعقيدة المسيحيّة، فالعالم لا يمكن أنْ يكون أزليّاً ومخلوقاً في آن، وبالتالي يلتزم بونافنتورا صراحة بما ورد في الكتاب المقدّس. انظر: فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة (مِن أوغسطين إلى دانز سكوت) «المجلّد الثاني، القسم الأوّل»، ص٣٦٣.

الله تؤكّد بالضرورة وجود علّة أولى فاعلة وبسيطة أخرجت الموجودات مِن حالة الإمكان إلى حالة التحقّق الفعلي، ووجود هذه العلّة ضروري، ولولاها لما وُجِد العالم، وعمليّة الإيجاد هذه تمّت مِن العدم (ex nihilo)، وليس مِن مادّة أوليّة قديمة، وليؤكّد بونافنتورا هذه المسألة يقدّم أدلّة على عدم أزليّة العالم معتمداً في ذلك على التمييز بين فكرتي المتناهي واللامتناهي، ومبيّناً أنَّه كان على دراية كاملة بفلسفة أرسطو.

يُعالج بونافنتورا في الدليلين الأوّل والثاني استحالة أزليّة العالم مِن الناحية الزمانيّة، فالدليل الأوّل يبيّن استحالة إضافة أيّ وحدة زمنيّة جديدة إلى المدّة الزمنيّة الإجماليّة للعالم، وهكذا فإنَّ أزليّة العالم تفترض لانهاية قابلة للزيادة، وهذا مناف للعقل، كذلك فإنَّ اللامتناهي غير محدود مِن الماضي ومحدود في الوقت الحاضر، وكلّ يوم نحصل على لامتناهٍ أكبر مِن اللامتناهي الذي سبقه، وهذا أيضاً أمر غير مقبول، ويصبح اللامتناهي السابق محدوداً بالنسبة للامتناهي الجديد. أمّا الدليل الثاني، فيقوم على استحالة اجتياز اللامتناهي، فلو كان العالم لامتناهياً، فيجب أنْ تكون الأيام أيضاً لامتناهية، ممّا يؤدّي إلى استحالة الوصول إلى اليوم الحاضر، فالوصول إلى اليوم الحاضر يتطلّب بالضرورة تتالي أيام متناهية.

يقوم الدليل الثالث على فكرة النظام الموجودة في الكون وعدم إمكانيّة الذهاب في سلسلة العلل إلى ما لانهاية، فالنظام الموجود في الكون يفترض بداية، كما أنَّ النظام يفترض ثلاثة حدود: بداية وحدّ أوسط ونهاية، ولو لم يكن هنالك نقطة بدء ونقطة نهاية لاستحال التتابع في الأيام والسنين، وكذلك الأمر بالنسبة إلى حركة الكواكب، ويتطلّب هذا النظام علّة أولى، وبالتالي، لا بدَّ مِن وجود علّة أولى تبدأ منها سلسلة العلل، ممّا يجعل مِن هذه السلسلة متناهية، ومادام أنَّ سلسلة العلل متناهية، فالنظام الموجود في هذا العالم يحتاج إلى نقطة بدء بالضرورة، ولا بدَّ مِن أنْ يكون العالم متناهياً مِن جهة البدء.

يعتمد الدليل الرابع على عدم إمكانيّة فهم المتناهي للامتناه والإحاطة به، فلانهائيّة العالم تفترض عدم وجود بداية له، والعقل المتناهي المحدود غير قادر على إدراك اللامتناهي، ولو كان لديه القدرة على إدراك اللامتناهي، فسوف يشتمل على عدد لامتناه مِن الذكريات، وهذا الأمر مستحيل، فالمتناهي غير قادر على الإحاطة باللامتناهي. ضمن هذا السياق،

يبيّن بونافنتورا أنَّ الله وحده القادر على الإحاطة باللامتناهي؛ لأنَّه كلّي القدرة، وقدرته غير محدودة، وكلّ شيء بالنسبة إليه سوف يكون محدوداً.

يرتكز الدليل الخامس في إنكار أزليّة العالم على عدم إمكانيّة وجود عدد لانهائي ولا حصر له مِن الكائنات في الوقت عينه. ضمن هذا السياق، يبيّن بونافنتورا استحالة وجود اللامتناهي بالفعل، فلو كان عدد البشر لامتناهياً، فإنَّ هذا يقتضي وجود عدد لامتناه مِن النفوس العاقلة، ممّا يترتّب عليه أنَّ اللامتناهي موجود بالفعل، وهذا الأمر غير معقول، كذلك فإنَّ وجود اللامتناهي يفترض عدم وجود النظام؛ لأنَّ النظام يفترض وجود مقياس بين أشياء موجودة بالفعل ومعدودة، والمعدود بالفعل هو شيء متناهٍ، وعليه، فإنَّ النظام يفترض التناهي حتماً[١].

ممّا سبق نجد أنَّ بونافنتورا رفض فكرة أزليّة العالم، فالعالم مخلوق مُحدَث، أوجده الله مِن العدم، ولا يمكن أيّ شيء أنْ يوجد مِن تلقاء ذاته، أو أنْ يكون قائماً بذاته دون وجود الله، وحتّى بعد أن يوجد العالم، لا يمكن أنْ يصبح مستقلاًّ بذاته منفصلاً عن الله، وإنَّما يتلقّى الوجود الدائم منه. إنَّ رفض أيّ استقلاليّة للعالم بعد الخلق، هو تبرير لمفهوم العناية الإلهيّة المطلقة، وتأكيد على مفهوم الخلق المستمرّ -وإنْ كان بطريقة غير مباشرة- مِن خلال تدخّل العلل الثانويّة كما تبيّن نظريّة المبادئ البذريّة[٢]، وهذا في الحقيقة يحجّم مبدأ السببيّة والعلّة السائد في العالم الطبيعي ليجعل مِن الحتميّة الطبيعيّة حتميّة ميتافيزيقيّة تتبع لإرادة الله وحده.

١- عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص١١٩. إنَّ الأدلّة التي قدّمها بونافنتورا لإثبات استحالة أزليّة العالم تبيّن معرفته الكاملة بفلسفة أرسطو، فالأدلّة التي قدّمها تعتمد على تلك التي أوردها أرسطو في «السماع الطبيعي» مِن أجل إنكار وجود اللامتناهي بالفعل. وبالتالي، لا جديد فيما قدّمه بونافنتورا في هذا الخصوص. للمزيد حول أدلّة إنكار أزليّة العالم عند بونافنتورا انظر: عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص١٢٤-١٢٧؛ فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة (مِن أوغسطين إلى دانز سكوت) «المجلّد الثاني، القسم الأوّل»، ص٣٦٤-٣٦٦؛

Gilson، E.: The Philosophy of St. Bonaventure، pp. 172- 176.

٢- تبنّى أوغسطين نظريّة المبادئ البذريّة (**rationes seminales**) التي تعود بأصولها إلى الرواقيين، حيث يرى أنَّ الله خلق العالم في البداية دفعة واحدة دون تردّد، وحتّى يبرّر حركة الكون والفساد والصيرورة الموجودة في هذا العالم، رأى أنَّ العالم مليء ببذور الموجودات كلّها التي سوف تخرج إلى الوجود (حالة التحقّق الفعلي) وفقاً للإمكانيّات الوجوديّة التي أودعها الله فيها عندما تصبح الظروف مناسبة، باستثناء النفس البشريّة التي يخلقها الله مِن العدم. انظر: فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة (مِن أوغسطين إلى دانز سكوت) «المجلّد الثاني، القسم الأوّل»، ص٣٨١؛

Maurer، A.،A.: Medieval Philosophy، p.143; Hirschberger، J.، The History of Philosophy، translated by Anthony N.،Fuerst، The Bruce Publishing Company، Milwaukee، 1958، p.224.

الخاتمة

حقيقة الشيء تعني مطابقته للسمات التي سوف يكون عليها عندما يدخل مجال التحقّق الفعلي الواقعي المحسوس، وهنا تأخذ الحقيقة شكل الظهور، وتتعلّق بكيفيّة ظهور الشيء متطابقاً مع نموذجه المثالي، وهذا يعني وجود درجات متفاوتة مِن الوجود على مستوى النوع الواحد، فكلّما كان الموجود أقرب إلى نموذجه، كان أحقّ بالوجود أكثر مِن موجود آخر مِن النوع ذاته لم يكن قريباً مِن نموذجه أو لم تظهر فيه المحاكاة بالشكل الأمثل. ولو عدنا إلى رأي بونافنتورا الذي يرى فيه أنَّ الضوء هو مبدأ التحدّد والتعيّن، والمادّة هي المبدأ القابل للتحديد والتعيّن، لوجدنا أنَّ الضوء إمَّا لا يمتلك نفوذيّة كاملة في المادّة ليجعلها على مثال نموذجها، وإمّا أنَّ المادة هي التي لا تسمح للضوء بتشكيلها على نحو قريب للمثال أو مطابق له، وفي كلتا الحالتين تكون المادّة أساس التعيّن وليس الضوء. لقد كان الأجدر ببونافنتورا أنَّ يبيّن أنَّ الحقيقة (النموذج الأوّلي) يتمظهر في الموجودات بأشكال مختلفة، وبالتالي، فإنَّ الحقيقة المثاليّة المطلقة لها ظهور نسبي في الموجودات.

على الرغم مِن تأكيد بونافنتورا على أنَّ المعرفة لا يمكن تحصيلها فقط مِن خلال الوحي، ولا بدَّ مِن تضافر الإيمان والعقل في الوصول إلى المعرفة، إلاّ أنَّ نظريّة الإشراق تجعل مِن العقل أداة توصل إلى ما يؤكّده الوحي ويوصله الإشراق الإلهي، وبالتالي، لا يمتلك العقل الإنساني أيّ استقلاليّة في الوصول إلى مفاهيمه ومصطلحاته وتكوين قضاياه الخاصّة به، وإنَّما كلّ ذلك يتمّ بفعل تدخّل الله وحضوره الدائم في العقل الإنساني مِن خلال الضوء الذي يشرق عليه. بناءً عليه، فإنَّ العقل الإلهي أخذ دور العقل الفعّال، كما هو الحال في نظريّة الفيض بنسختها العربيّة عند الفارابي وابن سينا، وأشرق على العقل الإنساني الذي يمتلك أيضاً ملكتين، هما العقل الفعّال والعقل المنفعل.

كيف يعتنق بونافنتورا النظريّة الأرسطيّة في المعرفة القائلة إنَّ الإنسان يولد وعقله صفحة بيضاء ويكتسب معارفه مِن خلال التجربة الحسيّة وعمليّة الإدراك التي يقوم بها العقل، ومِن ثَمَّ يفترض وجود مفاهيم قبليّة في النفس تساعد في بناء المعرفة الإنسانيّة، وتيسّر عمليّة بناء أدلّة وجود الله؟ في هذه النقطة يتذبذب بونافنتورا بين أفلاطون وأرسطو ليؤكّد أنَّه لا يتمّ اكتساب معارفنا كلّها عن طريق التجريد القائم على الخبرة الحسيّة، وهذا في الحقيقة يؤثّر

على أصالة موقف بونافنتورا، الذي يحاول أنْ يجاري روح العصر الأرسطيّة مع المحافظة على الموروث الأفلاطوني-الأفلوطيني-الأوغسطيني.

لا يمتلك العقل حقائقه الخاصّة (إلاّ تلك المسمّاة بالقضايا البديهيّة)، بل هو وسيلة في اكتشاف الحقائق، فالعمليّات التي يقوم بها مِن تفسير للمعلومات التي تنقلها الحواس إليه، ومِن ثَمَّ التجريد الذي يمكّنه مِن تكوين مفاهيم عامّة تحاكي تلك الموجودة في العقل الإلهي، لا تعدو كونها طرائق تسهم في اكتشاف حقائق الوجود، وهذا في الحقيقة ينتقص مِن قدرة العقل، ويُظهر الموقف الأيديولوجي الذي يكرّس الرأي القائل بوجود العلم الحقيقي المعصوم في الكتاب المقدّس، والعقل يعجز عن إدراكه إذا لم يحصل على تأييد النور الإلهي، وهكذا يصبح الإشراق الإلهي الإمكانيّة المعرفيّة الوحيدة في مقابل الفلسفة التي تعتمد العقل فقط.

لم يحصر بونافنتورا مفهوم الحقيقة في مطابقة الشيء مع نموذجه العقلي الموجود في العقل الإنساني الذي حصّله مِن خلال عمليّة التجريد القائمة على ملاحظة الجزئيّات مِن أجل الوصول إلى الكلّي العام، وإنَّما حصرها في مطابقة الموجود مع نموذجه القائم في العقل الإلهي، وصحّة النموذج الموجود في العقل الإنساني (المفهوم الكلّي) مستمدّة أيضاً مِن مطابقته لنموذجه الإلهي. كأنّنا هنا أمام ضربين مِن الحقيقة: حقيقة تتمثّل في مطابقة الشيء لمثاله الموجود في العقل الإنساني، وهي نسبيّة وغير يقينيّة بشكل كامل، وحقيقة تتمثّل في مطابقة الشيء لنموذجه الإلهي، وهذه الحقيقة يقينيّة ثابتة، ولا تصبح الحقيقة الأولى يقينيّة إلاّ مِن خلال مطابقتها للحقيقة الثانية، والحقيقة الثانية لا يمكن الوصول إليها إلاّ عن طريق الإشراق، وبالتالي، كلّ حقيقة لا يؤكّدها الإشراق لا يمكن أنْ تكون حقيقة مِن وجهة نظر بونافنتورا، وهذا يدفعنا باتجاه التفكير بحقيقتين: الأولى فلسفيّة يؤكّدها العقل، والثانية لاهوتيّة يؤكّدها الإيمان، والمشترك الذي يركّز عليه بونافنتورا هو تلك الحقيقة التي يصل إليها العقل، ولا تكتسب مشروعيّتها إلاّ مِن خلال الإشراق، وهذا في الواقع ما لا يقبله العقل الذي يمتلك استقلاليّة في الوصول إلى قضاياه وأحكامه، ولا يجوز أنْ يكون تابعاً أو أداة.

لائحة المصادر والمراجع

أوّلاً: المراجع باللغة العربيّة

١. جمهوريّة أفلاطون، دراسة وترجمة: فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندريّة، ٢٠٠٤.

٢. عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات-دار القلم، الكويت-بيروت، ط٣، ١٩٧٩.

٣. فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة (مِن أوغسطين إلى دانز سكوت) «المجلّد الثاني، القسم الأوّل»، ترجمة إمام عبد الفتّاح إمام وإسحاق عبيد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط١، ٢٠١٠.

ثانياً: المصادر باللغة الأجنبيّة

1. Bonaventura: Itinerarium mentis in Deum/Der Weg den Menschen zu Gott، übersetzt، erläutert und mit einem Nachwrot versehen von Dieter Hattrup، Paderborn، 2008.

2. Bonaventure، Christus unus omnium magister، in: Opera Omnia (Tom.V)، studio et cura PP. Collegii a S.Bonaventura، 1891.

3. Bonaventure، Commentary on the sentences، (Book 1)، translation، introduction and notes by R. E. Houser and Timothy B. Noone، Franciscan Institute Publication، USA، 2013.

4. Bonaventure: Disputed Questions on the Knowledge of Christ، Introduction an Translation by Zachary Hayes، The Franciscan Institute، New York، 1992.

5. Bonaventure: On the Reduction of Arts to Theology، Translation with Introduction and Commentary by Zachary Hayes، Franciscan Institute، New York، 1996.

6. Aquinas، Summa contra Gentiles (Book one: God)، translated by Anton C. Pegis، Doubleday & Company Inc.، New York، 1955.

7. Augustinus، De trinitate (Bücher VIII-XI، XIV-XV، Anhang: Buch V)، Lateinisch/Deutsch، neu übersetzt und mit Einleitung herausgegeben von J. Kreuzer، Hamburg: Meiner 2001.

8. Cullen، Ch. M.: Bonaventure's Philosophical Methode، in: A Companion to Bonaventure، edited by Jay M. Hammond، J. A. Wayne Hellmann، Jared Goff، Brill، Leiden.Boston، 2014.

9. Dettloff، W.، Die Bedeutung des Lichts für die Interpretation und die Erkenntnis des Seienden bei Bonaventura، in: Wissenschaft und Weisheit „Band 52"، B. Kühlen Verlag، Mönchengladbach، 1989.

10. Dettloff، W.، Licht und Erleuchtung in der christlichen Theologie، besonderes Bonaventura، in: Wissenschaft und Weisheit „Band 49"، B. Kühlen Verlag، Mönchengladbach، 1986.

11. Gilson، E.، Thomism "The Philosophy of Thomas Aquinas"، translated by Laurence K. Shook and Armand Maurer، Pontifical Institute of Mediaeval Studies، Canada، 2002.

12. Gilson، E.: The Philosophy of St. Bonaventure، translated by IlltydTrethowand and Frank J. Sheed، St. Anthony Guild Press، USA، 1965.

13. Hirschberger، J.، The History of Philosophy، translated by Anthony N.، Fuerst، The Bruce Publishing Company، Milwaukee، 1958.

14. Ingham، M. B، Dreyer، M.، The Philosophical Vision of John Duns Scotus "An Introduction"، The Catholic University of America Press، Washington، 2004.

15. Maurer، A.،A.: Medieval Philosophy، Pontifical Institute of Mediaeval Studies، Toronto.Canada، 1982.

16. Noone، Th.، Divine Illumination، in: The Cambridge History of Medieval Philosophy (Vol. I)، edited by RbertPasnau، Cambridge University Press، UK، 2010.

17. Quinn، J. F.: The historical constitution of St. Bonaventure's Philosophy، Pontifical Institute of Mediaeval Studies، Toronto. Canada، 1973.

18. Speer، A.: Bonaventure، in: A Companion to Philosophy in the Middle Ages، edited by Jorge J.E. Gracia and Timothy B. Noone، Blackwell Publishing، UK، 2002.

توما الأكويني وفلسفته

آمنه محمود خرسه[1]

مقدّمة

لعلَّ واحدةً مِن أكثر الأمور المَفصِليّة في أفكار القرون الوسطى (الأزمنة المسيحيّة)، أنَّ الثقافة بمجملها في تلك الفترة هي مَدينَةٌ للإسلام والفكر الإسلامي؛ ذلك أنَّ الطابَع العام لتلك الفترة هو إنارة المسلمين العالَمَ على الأصعدة الفكريّة والعلميّة كافّة.

ولعلَّ الثابت الذي ما انزاح عنه تاريخ التفكير أيّاً كان المُسمَّى الذي قد ندرج تحته هذا التفكير، كان وما يزال شغف السؤال كمهماز قلق يرسم طريق إطفائه أو إروائه بحدّ أدنى.

ولذلك فلا غضاضة ولا تكرار أنْ نضع (فلسفة العصور الوسطى) موضعَ تساؤل، وخاصةً كنموذج (القدّيس توما الأكويني) لا سيّما وأنَّ أوروبا في تلك الفترة كانت تعيش مرحلة مِن الجهل والسطحيّة والركود الفكري.

لذلك وبناءً عليه تحرَّينا عند معالجة فلسفة توما الأكويني أنْ نكشف في غمرة هذه الفلسفة عن المآخذ والتهافت والضعف اللذَين يغلِّفان هذه الفلسفة.

أوّلًا: نبذة تعريفيّة عن القدّيس توما الأكويني

يذهب غالبيّة مؤرّخي الفلسفة إلى أنَّ القدّيس توما الأكويني (١٢٢٥- ١٢٧٤م) مِن أعظم الفلاسفة المَدرَسِيين، وكان يُلقَّبُ «بالطبيب الملائكي»، فقد حظِيَ بتبجيل واحترام عظيمين. ويذهب البعض إلى توصيفِهِ بأنَّه راهب (دومنيكاني) مِن مُعلِّمي الكنيسة الكاثوليكيّة.

ولد في إيطاليا في مدينة أكوين وتلقى تعليمه في دير (مونت كاسين)، ثمّ بكليّة الآداب

١- معيدة، دكتوراه في قسم الفلسفة ـ جامعة دمشق.

بجامعة نابولي، حيث هُيِّئت له فرصة الاطّلاع على التراث الأرسطي والتعرّف على مبادئه مِن خلال شروحات الفلاسفة المسلمين لأعمال أرسطو، وبالأخصّ ابن رشد، وانضمّ رغم معارضة أسرته إلى الرهبانيّة الدمنيكانيّة، وتتلمذ على يد ألبرت الكبير. ويُعدّ توما الأكويني أحد روّاد العصر المدرسي أو ما يُطلق عليه «الفلسفة المدرسيّة»[١]. بعد ذلك انتقل إلى باريس لاستكمال دراساته اللاهوتيّة، ليعود بعد ذلك مدرِّسًا لاثني عشر عاماً، إلى أنْ توفيّ عن عمر يناهز التاسعة والأربعين عاماً مخلّفاً عدّة مؤلّفات لاهوتيّة وفلسفيّة وأخرى تفاسير للكتاب المقدّس، وكان مِن أهمّها: الخلاصة اللاهوتيّة، الخلاصة ضدّ الأمم، في الوجود والماهية، مختصر اللاهوت، في مبادئ الطبيعة...[٢]

لا بدّ مِن الإشارة إلى أنَّ توما الأكويني أعاد فلسفة أرسطو إلى حضن الكنيسة بشكل تامّ وكامل، مستخدماً الاتجاه الفلسفي ذاته المتّبع مِن قبل أرسطو. ولم يخرج القدّيس توما الأكويني عن أرسطو، فقد عبرّ عن حقائق الدين المسيحي مستخدماً ثقافة العصر، وهي مفاهيم أرسطوطاليس واصطلاحاته، خاصّة بعد أنْ أصبحت مشاعة بين الجميع[٣].

لكنْ لماذا لجأ الأكويني لهذا الحلّ (الأبستيمي) الموسوم بـ(الوفاق بين العقل والإيمان) بين أرسطو والدين المسيحي؟.

«كانت مهمّة توما الأكويني في عدم التضحية بالعَالم الذي يحيط به والأشياء التي يراها كما كان الحال في الفلسفة المسيحيّة عند آباء الكنيسة، خاصّةً أتباع أفلاطون في القرن الرابع، وعلى رأسهم القدّيس أوغَسطين. ولم يرد أنْ يضحّي بالفكر، خاصّةً وأنَّه أتى بعد قَرن كان الجدل وما يزال هو أسلوب التفكير، وكانت التصوّرات وما زالت هي مادّة التعامل، وكانت مشكلة الكليّات خاصّة عند أبيلارد هي مشكلة المشكلات. ومِن ثَمَّ كان دور توما الأكويني في العثور على طريقٍ ثالث يجمع بين الفكر والعالَم، بين التصوُّر والشيء، وبين المَعْقول

١- يُطلق مصطلح الفلسفة المدرسية على الفلسفة التي كانت تُدرّس في المدارس، وهي مدارس كنسيّة تُقام إمّا داخل الأديرة على سبيل المثال: مدارس الرهبان أو خارج الأديرة مثل المدارس الأسقفيّة لإعداد رجال الفكر الديني المسيحي، ولقد سبق مرحلة الفلسفة المدرسيّة مرحلة عصر آباء الكنيسة أمثال القدّيس أوغسطين.انظر: جاكلين روس، مغامرة الفكر الأوروبي» قصّة الأفكار الغربيّة»، ترجمة: أمل ديبو، مراجعة زهيدة درويش، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ٢٠١١، ص٨٩.

٢- انظر: صبحي حموي اليسوعي، معجم الإيمان المسيحي، دار المشرق، بيروت، لبنان، ١٩٩٨، ص١٥٩.

٣- نماذج من الفلسفة المسيحيّة في العصر الوسيط، أوغسطين، أنسلم، توما الأكويني، ترجمة وتقديم وتحقيق: حسن حنفي ، مكتبة الأنجَلو المصريّة، القاهرة، ط٢، ١٩٧٨، ص٢١٦.

والمحسوس، ومن هنا كان لقاؤه مع أرسطو على نفس الخط وفي نفس الاتجاه»[١].

إذاً، البداية تكمن مِن خطّة توما الأكويني في عَقْلَنَة الدين المسيحي، وجَعْل منطق الكنيسة تابعاً لأرسطو، وهذا ما كان له التموضع لولا المنطق الأرسطي بهدف تعزيز الصلة بين الإيمان والعقل.

ولكنْ كيف استطاع الأكويني ملاءمة ومواءمة الدين مع العقل؛ أي الدين المسيحي مع فلسفة أرسطو العقليّة؟

لنرى ذلك بدءاً بالأفكار الأرسطيّة؛ لأنَّها الأساس والقاعدة التي ارتكز عليها توما الأكويني.

الكليّات

يرجع جذر الكُلِّي إلى (كلّ) عكسه الجزئي، والكُلِّي ما يُنْسَب إلى الكُلّ، أو يُطلق عليه. ويقال العلم الكليّ: أي العلم الإلهي، والكليّ هو الموجود في الذهن غير متعيّن في الخارج[٢].

وعند أرسطو الكليّات هي الصفات المشتركة بين عدّة جزئيّات ولا تحقّق له في الخارج رغم إطلاقه على المسمّيات الخارجيّة: (أعني بقولي كليّاً ما مِن شأنه أنْ يُحمل على أكثر مِن واحد، وأعني بقولي جزئيّاً ما ليس ذلك مِن شأنه، ومثال ذلك أنَّ قولنا: (إنسان) مِن المعاني الكليّة، وقولي (زيد) مِن الجزئيّات)[٣].

ويُقال إنَّ مفهوم الكليّ عند أرسطو على ثلاثة مستويات:

١. الكليّ على المستوى المنطقي: ويتناول هنا أرسطو المفهوم و(الماصدق) والألفاظ الكليّة والألفاظ الجزئيّة والمقولات العشر، ويدرس هنا معنى كلّ مِن الجوهر والعَرَض، إضافة إلى التَّفريق بين الجواهر الأُوَل والجواهر الثواني.

١- نماذج مِن الفلسفة المسيحيّة في العصر الوسيط، أوغسطين، أنسلم، توما الأكويني، م.س، ص٢١٧.

٢- إبراهيم أنيس وآخرون ، المعجم الوسيط، الهيئة العامة لشؤون المطابع ، القاهرة، ١٩٨٣، ص١٤٥.

٣- أرسطو، منطق أرسطو، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٨٠، ج١، ص١٠٥.

٢. الكلّي على المستوى الأنطولوجي: يعالِج أرسطو في هذا المستوى مفهومي المادّة والصورة والعلاقة بينهما.

٣. المستوى الثالث، وهو المهمّ في بحثنا هذا، هو الكلّي على المستوى الميتافيزيقي: والذي شكّل انعكاساً مهمًّا على فلسفة القدّيس توما الأكويني: يرى أرسطوطاليس أنَّ الصورة تمثّل الوجود الحقيقي؛ لأنَّ الهيولى أدنى مرتبةً مِن الصورة؛ ولأنَّ الفعل أعلى مرتبة مِن القوّة، وهذا التبرير يقوم على أسس ميتافيزيقيّة بهدف الوصول إلى الصورة الأولى أو المحرك الأوَّل اللامتحرك.

فأرسطو يرى أنَّ هناك تراتباً للموجودات يندرج مِن أدناها إلى أعلاها مرتبةً، أدناها هي المادّة التي لا شكل لها والموجودة بالقوّة، وأعلاها مرتبةً هي الصورة التي لا مادّة لها وهي بالفعل دائماً، وهذه الصورة المطلقة الخالية مِن المادّة هي ما أطلق عليه أرسطو اسم (الإله) أو صورة الصُّور.

ولمَّا كان الموجود حسب غائيّة أرسطو يسعى دائماً إلى الصورة الأعلى والأتمّ، مِن هنا كانت الصورة هي هدف المادّة، أو هي الطاقة التي تحرّك الأشياء، فالصورة تجذب المادّة مراتب أعلى وأعلى في الوجود، ولأنَّ التسلسل إلى ما لا نهاية مرفوضٌ عند أرسطو؛ كان لا بدّ أنْ تنتهي الصور إلى صورة أُولى، ومحرِّك أوَّل لا يتحرَّك، يُحَرِّك هذا المحرِّك الأوّل السماءَ كعلَّةٍ غائيّة لا كعِلَّة فاعلة. فالإله عند أرسطو لا يخلق العالم ولا يوجده؛ لأنَّ الإنسانَ عنده يولد مِن إنسان مثله، وهذه حال كلّ موجود جزئي فإنَّه يوجد مِن موجود جزئي، وليس مِن الكُلِّي كما يذهب لذلك أفلاطون[١].

ويتحدّث أرسطو عن طبيعة المحرّك الأزلي الذي لا يتحرّك وكيف يحرّك الكون، فيذكر له عدّة صفات أهمّها: الأزليَّة، ليس بذي كم، بالفعل دائماً ومفارق للمادّة، بسيطٌ غير مركب، عاقلٌ بالفعل، خيرٌ محض تصبو إليه سائر الموجودات، فهو العلّة الغائيّة للكون التي تحرّكه

١- أرسطو، ما وراء الطبيعة، تفسير ابن رشد، ترجمة: إسحق بن حنين، مراجعة وتدقيق هيثم إدريس، ج٢، دار إدريس للطباعة والنشر، دمشق ، ٢٠٠٧، ص٢٤٧-٢٤٨.

دون أنْ يتحرَّك، بفعل الشوق والرغبة، فهو المعشوق الأوّل الذي يُطْلَب مِن أجل ذاته[١].

٢. نظريّة المحرك الذي لا يتحرّك

لا بدَّ لكلِّ متحرِّك يتحرَّك مِن مُحَرِّك. فالموجودات الطبيعيّة تشكِّل سلسلة مِن المحرّكات والمتحرّكات.

ولا يمكن في الطبيعة وجود اللامتناهي، وبالتالي لا يمكن استمرار سلسلة (محرّك-متحرّك) إلى اللانهاية، إذاً فلا بدّ مِن وجود بدايةٍ ساكنَة؛ لأنَّها إذا كانت متحرِّكة، لكانت بحاجة إلى محرِّك سابق عليها فلا بدّ مِن وجود محرِّك أوَّل لا يتحرّك. لكنَّ السؤال المهمّ في هذا الطرح الأرسطي: كيف يُحرِّك بدون أن يتحرَّك؟؟

إنَّه كمالُ الوجود؛ ولذلك فالعالم يتشوَّق إليه؛ لأنَّه كماله، فهو يحرّك العالم بانجذاب العالم إليه، كما المغناطيسِ الذي يجذب الأشياء إليه بدون أنْ يتحرَّك.

وهكذا نجد أنَّ غايةَ البحث الفلسفي عند أرسطو هي الوصول إلى فكرة المحرِّك الأوَّل، أكثرَ الأفكار كليّةً وتجريدًا، هذه الفكرة لم تكن عنده مجرّد عمليّة انتقال مِن المعطيات الحسيّة إلى التجريد، ومِن المفرد إلى الكلّ، وإنَّمَا كانت ملمحاً مِن أكثر ملامح التفكير المجرّد جوهريًّا، فقد دَرَّبَ أرسطو العقلَ الفلسفي على الترقِّي والتدرّج مِن المحسوس إلى المعقول مدعماً بالأقيسة والاستدلالات المنطقيّة التي لا تُخطئ؛ ولهذا السبب جعل أرسطو المنطق آلةً للفكر ومدخَلاً للعلوم، ولم يجعله علمًا مستقلاً؛ بمعنى أنَّ أرسطو جعل مِن المنطق خدمة للميتافيزيقا التي تهدف إلى ضرورة وجود محرّك أوّل غير متحرّك، هو جوهر مفارق، يحرِّك كصورة محضة وكغاية بوساطة العشق والمحبة مُحْدِثاً داخل الأشياء طموحاً داخليًّا ورغبةً عارمة للوصول إلى الكمال. بعد هذا العرض لفكرة الكلّي والمحرِّك الأوّل عند أرسطو، نتساءل في هذا المقام ما هي انعكاسات فلسفة أرسطو على فلسفة وأفكار وطروحات توما الأكويني في المستوى الميتافيزيقي؟ ليتوضّح كما سنرى أنَّ استخدام الأكويني لفكرة المحرِّك الأوّل، كانت استخدامًا خاصًّا به، فغدت هي (أثولوجيا)؛ إذ عدّ المحرِّك الأوّل هو موضوع الميتافيزيقا الذي أخذ بعدًا دينيًّا بعد ظهور الديانات السماويّة.

١- ماجد فخري، أرسطوطاليس المعلم الأوّل، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، ١٩٥٨، ص٩٦-٩٧.

ثانيًا: مسألة الدين في فكر الأكويني

١. مفهوم الله عند توما الأكويني

تُعدّ مشكلة الله مِن المشكلات المثيرة للجدل والشكوك والنقاش، فمعظم الفلسفات نظرت إلى موضوع وجود الله والبرهان على وجوده أو إنكار هذا الوجود وكان لهذه المسألة صدى في فترة القرون الوسطى؛ إذ تعرّضت كلّ مِن الفلسفتين -العربيّة الإسلاميّة والمسيحيّة - إلى هذه المشكلة محاولةً الوفاق بين الدين والفلسفة بما يناسب طبيعة كلّ ديانة. وبما أنَّ التفكير الفلسفي دائماً مرتبط بقضايا عصره ويعكس الهموم والقضايا التي شهدها ذلك العصر، وهكذا وبعد ظهور الفلسفة اليونانيّة، همَّ الفلاسفة المسلمين على ترجمة الإرث اليوناني شرحًا وتعليقًا وتصحيحًا وإضافة وإبداعاً بما يناسب طبيعة المجتمع الإسلامي. غير أنَّ تيّار الفلسفة (اليونانيّة والإسلاميّة)، استمرّ مِن المنطقة العربيّة الإسلاميّة إلى أوروبا في العصور الوسطى، وترك بصمةً فعّالة لا يستطيع أحد إنكارها.

فبعد أنْ كانت الكنيسة في أوروبا في العصر الوسيط لا تعترف بغير الكتاب المقدّس مصدراً لمعرفة الله، أخذت أفكار أرسطو تظهر مِن جديد في الغرب الأوروبي في القرن الثالث عشر الميلادي، وكان ذلك عن طريق الترجمات للفلسفة الإسلاميّة المشرقيّة والمغربيّة، وقد أخذ المفكّرون الأوروبيّون آنذاك ينظرون إلى أرسطو بشيء مِن الرِّيبَة والشك، ظنًّا منهم أنَّ أفكاره لا تنسجم والعقيدةَ المسيحيّة، ولعلّ في هذا ما يُفسِّر حالة العداء الذي قُوبلت به فلسفة (أرسطوطاليس) في أوروبا على أنَّه مفكّر وثني.

لكنْ وبجهود الفيلسوف المسلم (ابن رشد الأندلسي)، الذي قدَّم شروحاً للفكر الأرسطي والذي شكّل مادة غزيرة ومهمّة، استفاد منها كثيراً القدّيس توما الأكويني بوجه خاصّ في طرح قضايا اللاهوت.

المحور الذي تدور حوله فلسفة الأكويني هو (الله). (الله) هو الوجود نفسه، فوجوده وجوهره شيءٌ واحد. فالبراهين التي وضعها الأكويني على وجود الله سبحانه تقوم على أساس البرهنة بعلل طبيعيّة.

٢. الدلائل الخمسة على وجود الله عند توما الأكويني

في كتابه (الخلاصة اللاهوتيّة) يناقش الأكويني قضيّة مهمّة، وهي (وجود الله)، وقد ذهب في ذلك إلى وضع خمس حُجَج:

الحُجَّة الأولى: المحرِّك الأوّل أو دليل الحركة

كلّ شيء في الكون يتحرَّك، لكنَّ السؤال الذي يتبادر إلى الذهن، وهو الأهمّ مَنِ الذي دفعها للحركة؟ ومِن أين جاءت هذه القوى؟

ذكر الأكويني في (الخلاصة اللاهوتيّة) بأنَّ الحركة في الكون هي أمر مؤكَّد، وكلُّ متحرّك فهو متحرِّك مِن آخَر. وليسَت الحركة في الكون سوى الانتقال مِن حال القوّة إلى حَال الفعل، ولكنْ لا يمكن أنْ ينتقل شيءٌ مِن حال القوّة إلى الفعل بغير وجود شيء آخَرَ ينقله مِن تلك إلى هذه. إذاً، فكلُّ متحرّك هو متحرّك بشيءٍ آخَر، وإذا كان هذا الشيء الآخر هو نفسُه متحرّكًا، فلا بدَّ إذن أنْ يكون متحرّكاً بشيءٍ آخر. لكنْ لا يمكن المضي هكذا إلى ما لا نهاية؛ لأنَّه في هذه الحال لن يكون هناك محرّكٌ أوّل. وعلى هذا، فمِن الضروري أنْ نصل إلى محرِّك أوَّل لا يتحرَّك[١].

هذا الدليل ليس بجديد على مسامعنا بل نقرأه في (السَّمَاع الطبيعي) المقالة الثامنة، وفي (ما بعد الطبيعة) عند أرسطو.

الحُجَّة الثانية: وجود الله هو مِن جهة طبيعة العلّة الفاعليّة

يقول الأكويني في هذا الدليل بأنَّنَا نجد في عالم الأشياء الحسيّة نظاماً مِن العلل الفاعليّة، إذ لا يمكن أنْ يكون الشيء الذي يخرج إلى الوجود علةً، فان ن يكون علةً لنفسه، وإلا لَزِمَ أنْ يكون وجود الشيء سابقًا على نفسه، وهذا محال. ولا يمكن أيضاً التداعي في سلسلة العلل الفاعليّة إلى غير نهاية، ويستخدمه الأكويني بمعنى العِلَّة الخالقة؛ أي العلَّة الأولى [٢].

وهذا الدليل أيضاً نقرأه عن أرسطو في كتاب (ما بعد الطبيعة) المقالة الثانية الفقرة الثانية،

١- انظر: توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتيّة، المجلّد الأوّل، المبحث الثالث، ترجمه مِن اللاتينيّة إلى العربيّة: الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبيّة، بيروت، ١٨٨٧، ص٣٢-٣٣.

٢- توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتيّة، ص٣٣.

حيث وظَّفَه أرسطو لبيان استحالة التداعي في سلسلة العلل إلى غير نهاية، وضرورة الوقوف عند عِلَّةٍ أولى.

يبدو مِن خلال البرُهانين السابقين التشابه بينهما في القول بوجود عِلَّة أُولىَ أو محرِّكٍ أوَّل؛ إذ يبدأ مِن العلّة الظاهرة في الكون ليصِلَ إلى عِلَّة أُولى لهذا الوجود، والتسلسل هذا ممتنع في العلل. كلّ ظاهرة تحدث لا بدَّ لها مِن سبب لحدوثها وعلّة لإيجادها؛ ذلك أنَّ الشيء لا يمكن أنْ يكون علّةَ نفسِه؛ لأنَّ العلَّة تسبق المعلُول بالضرورة، ولا بدَّ مِن الوقوف عند علَّةٍ أولى تكون علَّةً لجميع العلل، وهذه العلة هي (الله).

وبالانتقال إلى الحجّة الثالثة، وهي فكرة الممكن والواجب:

بمجرد قراءتنا لهذه الفكرة نتذكّر بسرعة ما وجدناه عند ابن سينا في حديثه عن الممكن والواجب في كتابه النَّجَاة، ونعود قبله إلى المعلّم الأوّل (أرسطو) في المقالة الثانية عشرة مِن كتاب (ما بعد الطبيعة).

أمّا الأكويني، فإنَّه يوظِّف هذه الفكرة بقوله: في الطبيعة موجوداتٌ ممكنٌ وجودُها، وممكنٌ عدَمُهَا مِن حيث أنَّها تتكوّن وتفسد. والممكن هو ما نقول عنه أنّه يمكن أنْ يكونَ، وممكنٌ ألاّ يكون. وهذه الممكنات يمتنع وجودها بصفة دائمة. وفي مقابل الإمكان، هناك واجب الوجود بذاته وليس بغيره، وهو (الله)[١]. أي إنَّ الشيءَ لا يمكن أن يكونَ ممكناً وواجباً في الوقت نفسه؛ لذلك وَجَب القول بوجود واجب لذاته موجِدٍ لجميع الموجودات هو (الله).

والحجّة الرابعة: مِن جِهَةِ تفاوُت الموجودات ومراتبها في الكمال

فمِن بين الموجودات ما هو أكثرُ أو أقلُّ خَيريَّة وما إلى ذلك، فلا بدَّ إذاً مِن وجود شيء هو علةّ وجود كلّ الموجودات وعلّة خيرِهَا وكمالها.

يرى الأكويني بأنَّ هناك تفاوتًا في الصفات العامّة للموجودِ مِن حيث الخيريّة، والحقيَّة،

١- انظر: عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات-الكويت، دار القلم -بيروت، ١٩٧٩، ط٣، ص١٣٧-١٣٨.وانظر أيضًا: توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتيّة، ص٣٣.

والشرف والجمال والعقل والإرادة؛ أي الأمور المعنويّة الروحانيّة[١].

وهنا ينطلق من الصفات العامّة للموجودات؛ إذ اعتبر أنَّها إذا توفّرت إحدى الصفات في الموجودات، دلَّت على وجودها، أمَّا إذا اجتمعت هذه الصفات في مُوجِدٍ واحدٍ، فهو علّة هذه الموجودات، وهذا الموجد هو (الله) الذي تتجلّى معه جميع صفات الكمال.

الحجّة الخامسة والأخيرة: مِن جهة نظام العالم

ما يَسُود العالم مِن نظام وتآلف دائم بين أشياء مختلفة؛ إنَّمَا يقتضي بالضرورة موجوداً يدبِّر العالم، وهذا الموجود هو (الله)[٢].

بمعنى أنَّ النظام المُحْكَم لهذا الكون لم تولِّدْه الصدفة، وإنَّمَا هو صادرٌ عن علّةٍ أوجدت ما هو عليه، وهذه العلةّ هي (الله) الذي ينظّم الكون ويدبّره.

لقد أثبت الأكويني وجود (الله) بخمسة أدلّة وبراهين، وهي: الحركة، العليّة، الممكن والواجب، الكمال المطلق، دقّة نظام الكون. وهذه البراهين كلّها متشابهة فهي برهانٌ واحدٌ عبَّرَ عنه الأكويني بخمسة طرق مختلفة.

هذه الأدلّة والحجج التي وضعها الأكويني جميعها لها أصول أرسطيّة أو هي أدلّة أرسطو بنفسها، لكنَّ السؤال الذي يتبادر إلى أذهاننا أثناء مراجعتنا لهذه البراهين الخمسة: هل فعلاً اطَّلَعَ توما الأكويني على مؤلّفات أرسطو مباشرة دونما وسيط؟ هل صحيحٌ أنَّه وضع شروحًا وتعليقات على كتب أرسطو طاليس؟

ألا يبدو أنَّ التوجّه في هذه الأدلّة وأسلوب عرضها، يوضّح التأثّر المباشر بالفلاسفة المسلمين؟ لماذا تُطْمَس الحقيقة ويُقال بأنَّ لا وجودَ لتأثير الفكر السِّيَنوي والفكر الرُشْدي على الفكر المسيحي إبّان القرن الثالث عشر الميلادي، وبالأخصّ على فلسفة توما الأكويني؟

من وجهة نظري أرى أنَّ منهج توما الأكويني في دراساته وأبحاثه الفلسفيّة واللاهوتيّة تبدو عليه علامات التأثّر الواضح بفكر ابن رُشْد، فهو لم يكن على اتصال مباشر بمؤلّفات

١- توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتيّة، ص٣٣-٣٤.

٢- انظر: ميلاد ذكي غالي، الله في فلسفة القدّيس توما الأكويني، منشأة المعارف، الإسكندريّة، ٢٠٠٠، ص٢٩-٣٠. انظر أيضًا: توما الأكوني، الخلاصة اللاهوتيّة، ٣٤-٣٥.

أرسطو بل كانت شروحات وتعليقات ومؤلفات ابن رشد هي السبيل لدى الأكويني لفهم فلسفة أرسطو وتقريبها مِن العقليّة المسيحيّة في العصر الوسيط، ومِن هنا يمكننا القول بأنَّ توما الأكويني لم يكن في فهمِه للفلسفة اليونانيّة أرسطيًّا بقدر ما كان رشديّاً في آن.

ففي كتابه (الخلاصة اللاهوتية)، وتحديداً مشكلة « العلم الإلهي»، نجد أنَّ ما طرحه الأكويني مِن مشكلات في هذا البحث هي نسخ وترجمة لما قدّمه ابن رشد مِن عرض المشكلات، والكيفيّة المتّبعة في الحلّ، التي تتعلّق بمسألة العلم الإلهي ضمن مؤلّف ابن رشد الشهير (تهافت التهافت).

ما قدّمه ابن رشد مِن حلّ لهذه المعضلة هي التفرقة ما بين عالَمَين: عالَم الغيب، وعالَم الشهادة، وهذا ما وجده الأكويني حلاً لإشكاليّة المعرفة الإلهيّة؛ إذ قَامَ بالتمييز بين عالم الخَلْق وعالم الأَمر، «فوفق **توما بين السببيّة الإلهيّة والسببيّة الإنسانيّة في المخلوقات حتّى يتجنّب الوقوع في الخطأ الذي تردّى فيه أهل الجبر، أو الانقياد إلى إنكار التأثير الإلهي في الأسباب الثانويّة**»[١].

ما قدّمه ابن رشد هو الإقرار بوجود علم إلهي، وبما أنَّ الله هو صورة محضة وجب أنْ يكون عقلاً، وأنْ يكون عالماً لكنَّ صفة العلم ليست صفة زائدة على الذات الإلهيّة، بل هي الذات نفسها. فلا يمكننا أنْ ننسب أيّ صفة إلى الله وإلى الإنسان بالمعنى نفسه؛ لأنَّ صفات الله هي واحدة مع ذاته دون أنْ يؤدّي ذلك إلى القول بالتركيب، وهذا ما ينبغي علينا تفرقته بين العلم الإلهي والعلم الإنساني. كان الدافع عند ابن رشد هو القول بوجود اختلاف وتمايز بين عالم الغيب وعالم الشهادة[٢].

يأتي القدّيس «توما الأكويني» ليعيد ما كان «ابن رشد» قد طرحه في مسألة العلم الإلهي وإعادة القول بأنَّ الصفات الإلهيّة لا تختلف عن الذات الإلهيّة بل صفاته هي ذاته، فالله عقل محض، وعلى سبيل المثال «**صفة الكمال لدى المخلوق إذا استخدمت في وصف**

١- زينب محمود خضيري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٣، ص١٣١.

٢- للمزيد في البحث عن مسألة العلم الإلهي عند ابن رشد ينظر في كتابه الموسوم بـ«تهافت التهافت» تحقيق الأب موريس بويج، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، ١٩٢٠.

الخالق، فمن الواجب أنْ تكون مجرّدة مِن كلّ ضروب النقص الخاصّة بالمخلوق نفسه»[١].

فصفة العلم الإلهي ليست صفة زائدة على الذات وهذا يعيدنا إلى ما قالت به المعتزلة وما قام مِن خلاف حول هذه المسألة فهنا لا نلمح في فكر الأكويني مجرد نفحات رشدية بل أيضاً معتزلية.

٣. الحقيقة المزدوجة بين العقل والنقل

مثّلت أفكار أرسطو نسقًا فلسفيًّا مهمًّا، فمجموع ما ذهب إليه مِن الحقائق كان مختلفًا عمّا كانت عليه الحقائق الدينيّة في الديانات الثلاث في بعض المسائل المتعلّقة بالله والعالم ومصير النفس الإنسانيّة، ونتيجة لهذا الاختلاف بين المذهب الأرسطي مِن جهة وبين الأديان السماويّة الثلاث، كان على الفلاسفة التوفيق بين البناء الأرسطي وبين الدين - الإسلام - المسيحيّة - اليهوديّة.

وكان ذلك تحت وطأة الهجوم على الفلاسفة وسيطرة علماء الدين على الحياة الفكريّة والسياسيّة. كان الفيلسوف «ابن رشد» أوّل مِن واجه هذه المشكلة، وهي «مشكلة النقل والعقل» أو «مشكلة الدين والفلسفة» على اعتبار كلا النقل والعقل فرعان مِن فروع المعرفة مع اختلاف منهج ومصدر كلّ منهما. وكان ابن رشد نتيجة لهذا الوضع يعيش في محنة سمّيت باسمه «محنة ابن رشد»، لكنّه استطاع أنْ يصالح ما بين العقل والإيمان؛ إذ ذهب إلى وضع ثلاثة مؤلّفات توفيقيّة بين الفلسفة الأرسطيّة، وهي الحقّ العقلي، وبين ما جاء في الدين الإسلامي، متأوّلاً هذا الأخير في حال تعارضه مع ما جاء به أرسطو. ووضع في ذلك ثلاثة كتب:» فصل المقال ما بين الحكمة والشريعة مِن الاتصال»، و«مناهج الأدلّة»، و«تهافت التهافت».

هذه المحنة التي تعرّض لها «ابن رشد» مِن علماء الدين الإسلامي والفقهاء في عصره، أُعيد تكرارها في العصر الوسيط مع القدّيس «توما الأكويني» بعد أنْ رفضت الكنيسة ورجال اللاهوت العلم اليوناني بشكل عام وما زحف مِن أفكار «أرسطو» بشكل خاصّ، والتي كانت مصبوغة بالإلحاد كما صُورِ لذلك.

١- زينب محمود خضيري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص١٣٧.

كان الإشكال هو العلاقة ما بين اللاهوت والفلسفة أو بين العقل والنقل، بين الإيمان الذي يقذفه الله في القلب، والنظر العقلي الذي يتوصّل إليه بنفسه[١].

كان القرار الصادم مِن قبل الكنيسة هو تحريم قراءة كتب أرسطو لاحتوائها على تعاليم تخالف طبيعة الكنيسة، وبالأخصّ إشكاليّة أصل الوجود؛ أي اعتبار المادّة قديمة، والنظر إلى الإله بوصفه محرّكًا أوّل لا يتحرّك، وهذا يخالف مفهوم الألوهيّة عمّا هو في الفكر المسيحي[٢].

إذًا، حالة التوتّر الفكري هذه التي عاشتها أوروبا بين تحريم العقلانيّة ومحاربتها، دفعت بتوما الأكويني إلى القيام بنوع مِن المصالحة الفكريّة بين ما مذهب إليه كلٌّ مِن أرسطو والكنيسة، وكان لا بدّ له مِن منهج يضعه لهذا الوفاق. لم يذهب «توما الأكويني» بعيداً في التفكير للحصول على حلّ لهذا المأزق، بل رأى في فلسفة ابن رشد كنزًا ثمينًا قُدّم له لحلّ هذا الإشكال بالقيام بمصالحة ناجحة بين العقيدة الدينيّة المسيحيّة والفلسفة الأرسطيّة؛ فقد استعار المنهج التوفيقي مِن ابن رشد بعد أنْ أفرغه مِن قالبه الإسلامي، وقام بعد ذلك بتعبئته بمصطلحات ومفاهيم دينيّة مسيحيّة تتواءم وفكره. فبين الفلسفة التي تقوم على البرهان (argument) متخذةً أسلوب الجدل الصاعد مِن المخلوقات مرتفعة بالعقل إلى الإله، وبين اللاهوت الذي يرتكز على الوحي مستمدًّا مبادئه مِن الإيمان، التي هي مِن الإله مباشرةً متخذةً طريق الجدل النازل مِن تعريف العلّة نفسها إلى معلولاتها.

«إنَّنا نعرف الله مِن أسفل، فعندما نصف طبيعة أيّ جزء مخلوق، فمعنى ذلك أنَّك تصف الله؛ لأنَّه لا شيء مخلوق بدون الله. وهكذا نجد أنَّ سبيل الإيمان يعتمد على الإدراك الطبيعي، وأنَّ الإدراك الطبيعي يستلزم رسوخ العقيدة، فهما يخدمان هدفًا واحدًا. إنَّ الهدف الأسمى للإدراك الإنساني هو معرفة الله، والهدف الأكثر علوًّا وسموًّا مِن ذلك، هو التمتّع بسعادة رؤيته بعد الممات»[٣].

١- حربي عبّاس عطيتو، ماهر عبد القادر محمّد، دراسات في فلسفة العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعيّة: الإسكندريّة، ٢٠٠٠، ص٣٩٩-٤٠٠.

٢- زينب محمود الخضيري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص٥١-٥٣.

٣- حربي عبّاس عطيتو، ماهر عبد القادر محمّد، دراسات في فلسفة العصور الوسطى، ٤٠٦.

إذًا، نجد أنَّ للدين والفلسفة منهجين متغايران، وبلغة رشديّة يفضّ « توما الأكويني» هذا الخلاف باعتبار وجود مشترك بينهما، وهو التوصّل إلى معرفة الإله؛ « **إذ إنَّ النظر في الفلسفة كلّها يكاد أنْ يكون جميعه موجّهًا إلى معرفة الله**»[١]. وما يعنيه هنا الأكويني هو القول بوحدة الحقيقة يستحيل إثبات ما يضادّ الحقّ بالبرهان.

إذًا، يتوصّل الأكويني إلى القول بأنَّ الإيمان لا يتجاوز العقل باعتبار أنَّ للعقل والإيمان أصلاً واحدًا هو «الله»، فمعطياتهما واحدة، والفارق فيما بينهما في المنهج والطريقة.

وهذا ما صرّح به «ابن رشد» مِن قبله في كتابه الشهير:» فصل المقال ما بين الحكمة والشريعة مِن الاتصال» عندما يؤكّد بأنَّ الحكمة والشريعة هما أختان في الرضاعة، وأنَّ الحقّ لا يضادّ الحقّ أبدًا.

ولكنْ ألا يوجد هناك حالات استثنائيّة يخالف فيها العقل الشريعة ويتعارض معها؟ وإذا وجد هذا الخلاف كيف نستطيع التعامل وتدارك الأمر للخروج مِن هذا المأزق؟

بما أنّنا نقرأ الأكويني بعيون رشديّة، لا بدّ لنا مِن العودة إلى «ابن رشد» للبحث في الحلّ الذي اعتمده ابن رشد لفضّ هذا الإشكال.

كان ابن رشد الأندلسي قد وضع «التأويل» وسيلة في حال وجد تناقض ما بين حقيقتي الإيمان والعقل. بمعنى أدقّ، قراءة الدين في ضوء العقل. وما كان على الأكويني إلّا أنْ يأخذ هذا المنهج ويتبع ابن رشد خطوة بخطوة في حال وقوع تصادم بين العقل واللاهوت، إلّا أنَّه يقوم بعكس المنهجيّة الرشديّة لتتوافق مع عقيدته المسيحيّة التي تختلف في تعاليمها مع مبادئ الدين الإسلامي. فالحقيقة الدينيّة كما يصوّرها الأكويني، هي أعلى مرتبةً مِن الحقيقة الفلسفيّة العقليّة، وبالتالي عمد الأكويني عكس ابن رشد على إخضاع العقل للدين، وليس العكس. العقل هو المنطلق الأساسي للقدّيس توما الأكويني إلّا أنَّه لا يستطيع أنْ يقوم مقام الوحي؛ لأنَّ العقل يقصر عن الوصول إلى أهمّ الحقائق اللاهوتيّة. فالإيمان مِن منظور

١- توما الأكويني، مجموعة الردود على الخوارج (فلاسفة المسلمين)، ترجمه عن اللاتينيّة وعلّق على حواشيه المطران نعمة الله أبي كرم الماروني، دار ومكتبة بيبليون، لبنان، ٢٠٠٨، ص١٤.

الأكويني هو عبارة عن الامتثال بالحقائق الموحى لها التي يتمّ إقرارها مِن جهة الكنيسة[١] .

وهذا ليس بغريب على شخصيّة مثله؛ لأنَّه لم يكن -توما الأكويني- فيلسوفًا عقلانيًّا بالمعنى الدقيق للكلمة، بل كان عالم لاهوت مخلّصاً لدينه، رأى تراث اليونانيّة على طبق مِن فضّة مِن خلال ابن رشد، فأخذ منها ما يخدم فكره ودينه مدّعياً لنفسه الإبداع والعقلانيّة.

ثالثًا: مقاربة نقديّة

السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل عمل الأكويني على إحياء أفكار أرسطو طاليس مِن جديد في البيئة الأوروبية؟ وهل كان لتعليقاته دور في نهضة أوروبا؟ وهل فعلاً استفاد الغرب مِن تعليقاته أم أنَّ ابن رشد الأندلسي كان هو المؤثّر الفعّال في هذه النهضة؟.

على سبيل المقاربة النقديّة لمنهج توما الأكويني المنتحل أصلاً مِن الطريقة الرشديّة، فمع اتّساق منهج أرسطو والحاضنة الإسلاميّة، نجد أنَّ الأكويني فشل في تطويع الحاضنة اللاهوتيّة على منهج أرسطو.

فكيف اتّسق مع الأكويني فكرة «المحرِّك الذي لا يتحرَّك»، والتي تقوم على قِدَم العالم، وترفض مبدأ فعل الخلق الإلهي للكون؛ بمعنى أنَّ العالم أزلي قديم غير مخلوق في زمان، وأنَّ الله لم يخلقه مِن شيء، إذ إنَّ مادّته قديمة، وإنَّ الله أعطى للعالم صورته فقط لا مادّته[٢].

إذًا، تعرّفت أوروبا على الفكر الفلسفي اليوناني عن طريق ابن رشد، وليس توما الأكويني كما يدّعون؛ إذ لعب ابن رشد الدور المحوري في بناء فلسفة أوروبا المسيحيّة خلال القرون الوسطى المتأخّرة. فكان ابن رشد هو النموذج الفلسفي لتوما الأكويني، الذي كان يعيش رحلة بحث عن الفكر العقلاني الحرّ ليواجه المدّ اللاهوتي المسيحي ورجال الدين ممّن كانوا يحرمون الأخذ بثقافة وعلوم الأمم الأخرى، فكان للتعرّف على ابن رشد الدور الأكبر في ازدياد التأثير الأرسطي في القرون الوسطى المظلمة.

١- محمّد مصطفوي، الدين والأسطورة «دراسة مقارنة في الفكر الغربي والإسلامي»، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، ٢٠١٤، ط١، ص٩٦.

٢- للمزيد ينظر: جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، داخل المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٩٩٣، ط١، ص١٩-٢٠.

أخذ القدّيس توما الأكويني الأرسطيّة في شكلها الرشدي في أثناء تناوله لمشكلة الفلسفة واللاهوت.

اكتفى الأكويني بالنقل في تصويره لنشأة العالم عن العلّة الأولى، فقد قدّم أرسطو البرهنة على قدَم العالم مِن خلال فكرة عدم تناهيه في الحركة والزمان.

وظّف توما الأكويني المنهج الأرسطي الذي يؤدي إلى نتائج ذات طبائع إلحادية لإثبات عقائد إيمانية وذلك لأن فكرة قدم العالم تختلف أو تتعارض مع تعاليم الدين المسيحي.

فشل الأكويني في تطويع المنهج العقلي الأرسطي لصالح الكتاب المقدّس، وهذا دليل أنَّه لم يفهم فلسفة «أرسطو طاليس» فهمًا حقيقيًّا أو عقلانيًّا، وبالتالي كان ملفّقًا غير موفّق في خطّته الفلسفيّة القائمة على التصالح بين العقل والعقيدة في تركيب لاهوتي.

هذا المنهج التلفيقي بين اللاهوت الموحى والفكر العقلاني تجلّى بشكل واضح في الدليل الغائي لوجود الله، والقائم على فكرة وجود إله أعلى يوجّه الكائنات نحو غاياته. فإذًا، الله موجود، وهذا البرهان مأخوذ مِن اللاهوت الطبيعي. فكيف يمكن الاستعانة بدليل عقلي يستند إلى أدلّة مشتقّة مِن الطبيعة لإثبات وجود الله؟. فكيف يمكن لشخص يؤمن بالتثليث والتجسّد أنْ يستند إلى هذه الأدلّة العقليّة، وما هذا التناقض الرهيب بين المنطقي واللامنطقي في الاعتماد على فلسفة أرسطو، والتي تنتهي إلى القول بقدم العالم وعدم علم الله للجزئيّات، بينما ينتهي الأكويني بالمنهج نفسه إلى التصريح بخلق العالم وبعلم الله للجزئيّات؟ ما هذا المنهج التلفيقي غير الصالح؟ كيف يتمّ الاعتماد على فلسفة أرسطو فلسفة للمسيحيّة؟ أليس في مناقضته للرشديّة اللاتينيّة التي تعتبر أكثر إخلاصًا للفلسفة الأرسطيّة بما فيها القول بقدم العالم وبنظريّة وحدة العقل التي تتناسب مع التعليم الأرسطي، والتي تنتهي إلى الاعتراف بعقل النوع، بينما في العقيدة المسيحيّة هناك خلود لعقل الفرد وفق رؤية الحساب والعقاب.

رابعًا: الأخلاق والسياسة

تحتلّ مفاهيم الخير والفضيلة والسعادة مكانةً مهمّة في فلسفة الأخلاق عند «أرسطو طاليس»، والتي قدّم لها أرسطو تعريفًا عقلانيًّا ودنيويًّا في الفلسفة اليونانيّة. وباعتبار القدّيس

«توما الأكويني» مِن أكبر المتأثّرين بفلسفة أرسطو في العصور الوسطى؛ إذ يتعامل مع هذه المفاهيم المنضوية تحت فلسفة الأخلاق كما قدّمها أرسطو، لكنْ على نحو تلفيقي لهذه المفاهيم مع فكره الفلسفي المسيحي؛ إذ يضيف لها معنى متعاليًا.

يصرّح أرسطو في مستهلّ كتابه «الأخلاق النيقوماخيّة» أنّ الخير هو ما يقصد إليه الكلّ ويتشوّقونه ويتمّ به وجود الإنسان. وقد حاول أنْ يُظهر أنّ الأخلاق علم عمليّ يهدف إلى تحقيق غاية بغيرها يتعذّر على الإنسان أنْ يقوم بفعل أو تصرّف.

يقول أرسطو في ذلك: «**إنّ كلّ صناعة وكلّ مذهب، وكذلك كلّ فعل واختيار فقد يُعلم أنّه إنّما نتشوّق به خيراً ما. ولذلك أجاد مَنْ حكم على الخير أنّه الشيء الذي يتشوّقه الكلّ**»[١].

لذلك شرح أرسطو لفظ «الكامل» بهذه العبارة: «الكامل **بالجملة هو الذي يُؤْثَر لذاته أبدًا، ولا يُؤْثَر في وقت مِن الأوقات لغيره**»[٢]. فإنْ كانت هناك غايات كثيرة، فليست إذًا جميع الغايات كاملة، وبالتالي ليس الخير الأسمى هو كلّ الغايات. وقد تساءل أرسطو: هل هناك شيء هو غاية لجميع الأشياء التي تُفعل؟

«**إنّ كلّ أنواع النشاط البشري ليس في آخر الأمر إلاّ وسائل لغايات، وهكذا نعود مرّة أخرى إلى النظر إلى ضروب هذا النشاط البشري على أنّها تكوّن سلسلة مُتدرّجة مِن «مظاهر الخير» أو «الخير». وهذا ينطوي ضمنًا على القول بغاية نهائيّة تكون مُتأصّلة بحقّ، هي الخير الأسمى (السعادة)**»[٣]، أو كما يُعبرّ عنها أرسطو الخير الذي تستهدفه الأشياء جميعها.

قد بحث أرسطو عن هذه الغاية القصوى التي لها قيمتها بذاتها وتتوجّه إليها الأفعال جميعًا، والتي لا تكون أداة لغاية أبعد منها، ومِن ثَمَّ تتّجه إلى تحقيقها أفعال الإنسان، فتوصّل إلى الخير الأقصى الذي يُختار لذاته لا لغاية أبعد منه، وهو الخير الذي تتّجه إليه في النهاية كلّ أعمالنا ونشاطنا، وهو «السعادة» التي نرغب فيها لذاتها، وليس لأنَّها وسيلة لشيء آخر،

١- أرسطوطاليس، الأخلاق، ترجمة: سحق بن حنين، تحقيق وشرح وتقديم عبد الرحمن بدوي، م١، ف١، ١٠٩٦، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٩، ط١، ص٥٣.

٢- م.س، م١، ف٥، ١٠٩٦، ص٦٦.

٣- هنتر ميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريّا، مؤسّسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة- نيويورك، ١٩٧٥، ط٢، ص٣٠٥.

فإنَّ الغنى والمجد والقوّة لا نرغب فيها لذاتها، ولا نعدّها خيرات، إلاّ لأنّنا نتصوّرها وسائل لتحقيق السعادة» (الخير الأقصى). فقد ميّز أرسطو بين خيرات بذاتها، وخيرات تُطلب لأجل غاية ما، والسعادة هي الخير الذي أعلى وأرفع مِن جميع الأشياء التي تُفعل، فهي «**شيء كامل مكتفٍ بنفسه غاية للأشياء التي تُفعل**»[١]. فطريق نيل السعادة عنده، هو استعمال القوى العاقلة أحسن استعمال. الخير هو السعادة التي اعتبرها غاية كلّ فعل أخلاقي.

والسؤال هنا: كيف قرأ توما الأكويني هذه الفلسفة الأخلاقيّة الأرسطيّة بعيون لاهوتيّة؟ هل تتوافق هذه الأفكار مع بيئته الثقافيّة؟.

تتلخّص فلسفة الأخلاق الأكوينيّة بعدم عزل الحقيقة الأخلاقيّة عن الله بوصفه خيراً مطلقًا، وأنَّ الأوامر الإلهيّة هي مَنْ تحدّد الأخلاق، فالسبب الوحيد الكامن وراء أخلاقيّة أيّ فعل جيّد، هو أمر الله، ففعل الخير مرتبط أخلاقيًّا في ما إذا كان الله قد أمر بالفعل أم لا، وهذا متوافق مع التصوّر اللاهوتي لله؛ لأنَّه خالق الكون، مع فكرة أنَّه خالق الحقائق الأخلاقيّة.

وبالنظر إلى حقبة العصر الوسيط، وإلى الفترة التي عاش فيها «توما الأكويني» كانت الكنيسة آنذاك هي صاحبة النفوذ والسلطة، وكان المجتمع الطبيعي محكومًا بنظريّة «الحقّ الإلهي». فالخير مصدره الله، أمّا الشر فمِن الإنسان، فالتأسيس فوق الطبيعاني للأخلاق، يستنبط القيم الأخلاقيّة مِن مفهوم الإرادة الإلهيّة المطلقة الكمال« **فقوام الحياة الأخلاقيّة هي طاعة القانون،.. فليس القانون هنا مِن وضع العقل البشري، وإنَّما جاء مِن الوحي الإلهي، لذلك لا نملك حياله إلاّ أنْ نطبّقه؛ لأنَّه تعبير عن الإرادة الإلهيّة**»[٢].

هذا القانون ليس قانونًا على العقل اكتشافه، إنَّما جاء عن طريق الوحي الإلهي الذي لا نملك حياله إلّا تطبيقه؛ لأنَّه المعبرّ عن الإرادة الإلهيّة. فأساس الحياة الأخلاقيّة هي إطاعة هذا القانون الميتافيزيقي، وهذا مخالف لرأي أرسطو الذي يرى بأنَّ الحياة الخيّرة ينبغي أنْ توصف على أساس عالمنا الطبيعي، دون أيّ إشارة إلى المجال العلويّ.

١- أرسطو، م.س، م١، ف٥، ١٠٩٦، ص٦٦.

٢- محمّد مهران رشوان، تطوّر الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربيّة، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٨، د.ط، ص١٢١.

ينطلق الأكويني مِن تفسير القيم الأخلاقيّة بالعودة إلى فكرة الكمال « **فتصوّر الكمال إمّا حالة نفسيّة حادثة بالإرادة، كما نرى عند ليبنتز، وإمّا الله نفسه المشرّع الأعظم، كما يقول اللاهوتيّون**»[١].

تتّخذ فكرة الكمال عدّة معان: منها ما هو خاصّ بالله وحده، ومنها ما يتعلّق بالعقول.

فمبدأ الخير ومصدره هو الله، والإنسان بطبيعته يرغب «**في محاكاة الله الخالق، وهذه المحاكاة مصدر كلّ قيمة يتمتّع بها الإنسان**»[٢].

هذه الفلسفة الأخلاقيّة التي اعتمدها الأكويني منهجاً له، وحّدت بين العلّة الأولى «الله» والقيمة الأخلاقيّة، فالخير الأسمى هو في الكمال الإلهي، وما على الإنسان إلّا أنْ يتأمّل ويتطلّع ويناجي الله ويحاول الاتجاه نحوه؛ لأنَّه الخير الأسمى، ولتحقيق السعادة لا بدّ بدايةً مِن معرفة الله وممارسة الفضيلة.

ويبدو واضحًا للعيان بأنَّ القدّيس توما الأكويني، على عكس أرسطو طاليس، أقام الأخلاق على أسس إلهيّة، فالله هو المبدأ المفارق للنظام الإلهي، مثلها الأعلى الكمال الإلهي.

والآن لنرى كيف أسّس للسياسة، هل ألحق علم السياسة بالأخلاق أم ماذا؟.

إنّ ما ذُكر مِن آراء سياسيّة قبل القدّيس توما الأكويني، كانت منارة الكنيسة، فبفضل المسار العام لأصحابها ومؤلّفيها، اهتدوا لخطّة الكنيسة بشكل عام، ولوضع القانون الكنسي بشكل خاصّ.

تتمثّل رؤية القدّيس توما الأكويني في البحث المتعلّق بالسياسة عبر تطبيق يجمع العقل والقلب؛ أي بين الفلسفة والدين كما ظهرت في تطبيق آراء أرسطو بآراء الآباء الكنسيين.

يُعدّ القدّيس توما مِن أكثر المؤسّسين لخصوصيّة قانونيّة، حتّى إنَّه صنّفه إلى أربعة أصناف. وقبل الدخول في هذه الأصناف، لا بدّ مِن تقديم تعريف لما هو القانون.

١- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، كلمات عربيّة للترجمة والنشر، د.ت، د.ط، ص٢٥٧.

٢- عادل العوّا، العُمدة في فلسفة القيم، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ١٩٨٦، ط١، ص٨١-٨٢.

القانون لغةً: « **أمر كلّي منطبق على جزئيّات يتعرّف أَحْكَامها مِنْهُ**»[١].

أمّا القدّيس توما الأكويني، فقد عرَّف القانون بأنَّه: «**تنظيم عقلي للعلاقات في المجتمع، يضعه ويصدره السلطان، بقصد تحقيق الخير العام**»[٢].

وبالعودة إلى أصناف القانون عند الأكويني:

أوّلًا: القانون الكوني أو الأزلي: « **إنَّ الله هو المسؤول عن النظام الكوني، وهذا النوع مِن القانون الذي يحكم العالم يسمّى القانون الأبدي، وكذلك يُسمّى القانون الإلهي**»[٣].

ثانيًا: القانون الإلهي: لعلّ عبارة (القانون الإلهي) تأتي عند الأكويني بمعنى القانون تخرقه-تفسده، الخطيئة خطيئة الإنسان.

يقول إتين جلسون: «**القانون الإلهي إذا ما أخذناه بمعناه الضيّق أو الدقيق جداً لا يعني شيئاً سوى وصايا الله، واللاهوت الأخلاقي إنمَّا يعرِّف الخطيئة بالإشارة إلى هذا التشريع الإلهي،..، وكلّ خطيئة هي خرق للقانون الإلهي**»[٤].

هذا الوصف للقانون الإلهي حسب الأكويني يؤيّده رأي أرسطو بتعديل وتأويل رأي المعلّم الأوّل، فالأكويني كما نعرف وسبق وأشرنا، أنَّه حاول الوصول مِن فلسفة أرسطو الإلحاديّة إلى إثبات عقائد اللاهوت المسيحي. وهذا القانون الإلهي الذي تحدّث عنه، يتشابه مع ما قاله أرسطو في كتابه «الأخلاق النيقوماخيّة». يتحدّث المعلّم الأوّل عن أنَّ الشرّ جهل وخطأ، هذا الخطأ سيولّد ظلمًا، وبالتالي عدم تحقيق السعادة التي برأيه هي قمّة الأخلاق. هذا الظلم والشرّ سيولد إنسانًا لن يستطيع تحقيق السعادة التي تمثّل عنده الخير الأقصى «**أرسطو ينظر إلى الإنسان على أنَّه يستهدف غاية واحدة هي السعادة؛ فهي الخير الأقصى الذي يسعى إليه الإنسان، وما دونها فهي أخيار جزئيّة تؤدّي إلى سعادة نسبيّة،**

١- جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، تحقيق محمّد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب، القاهرة، ٢٠٠٤، ط١، ص١١٧.

٢- روبرت ألكسي، فلسفة القانون «مفهوم القانون وسريانه»، تعريب: كامل فريد السالك، منشورات الحلبي الحقوقيّة، بيروت، ٢٠١٣، ط٢، ص٢٠٦.

٣- حربي عبّاس عطيتو، ماهر عبد القادر محمّد، دراسات في فلسفة العصور الوسطى، ص٤٥٤.

٤- إتين جلسون، روح الفلسفة المسيحيّة في العصر الوسيط، ترجمة وتعليق: إمام عبد الفتّاح إمام، مكتبة مدبولي، ١٩٩٦، ط٣، ص٣٨٣.

وتحقيق السعادة البشريّة هو هدف الحياة الأخلاقيّة عند أرسطو»[١].

وبالانتقال إلى القانون الطبيعي عند توما الأكويني، نجد أنَّ توما اعتمد في فكرته عن القانون الطبيعي بشكل تام ومطلق على الرواقيين الذين نادوا قبله بكثير أنَّ العالم خاضع لقانون واحد هو «القانون الطبيعي». الأمر الذي مارسه الأكويني، هو إعادة ما قاله الرواقيّون وتطبيقه على الواقع اللاهوتي الكنسي في عمليّة استفزازيّة لا تشي بإبداع أبدًا، لا سيّما وأنَّ العصر الوسيط جلّه عصر ظلمات لا يتوقّع أنْ ينتج شيئًا متقدّمًا.

برز الأثر الرواقي عند القدّيس توما الأكويني في تكوين الفكرة عنده معتبراً الدين المسيحي مبشّرًا بدين يدعو إلى السلام والمحبّة والقول بالحقوق، وأهمّها الحقوق الطبيعيّة ومركزيّتها في حياة الإنسان كإنسان.

لكنْ ما هو هذا القانون الطبيعي؟

- يوحيه الله للإنسان.

- صادر عن الواحد الأزلي.

- يحمل المساواة والعدل والخير.

- لا يلغيه حاكم.

- أحكامه ليست مِن صنع البشر ويمكن الوصول إليها بالعقل.

فالحاكم إذا اتّكأ على القانون الطبيعي، الذي يُعدّ بمثابة جزء مِن القانون الإلهي، فسيساعد ذلك على الأثر في تكوين العلاقة بين حاكم ومحكوم بحيث تنتشر المحبّة والسعادة نتيجة الاستقرار.

ويتمثّل القانون الأخير تحت مسمّى (القانون الوضعي): «لا قيمة للقانون الوضعي إلّا إذا صدر طبقًا للعقل ولأجل الخير العام، طبقاً للقانون الطبيعي، ومِن ثمّ طبقًا للقانون الأزلي، إذ ليس للإنسان حقّ التشريع لإنسان إلّا باسم الله، ولكي يوجّهه وفق العقل والطبيعة، فإذا

١- إتين جلسون، روح الفلسفة المسيحيّة في العصر الوسيط، م.س، ص٣٨٣.

انعدم هذا الشرط لم يعد القانون الوضعي قانونًا»[١].

هذه القوانين الوضعيّة هي مِن وضع البشر، لكنْ مشروطة بعدّة شروط:

١. تطلب العدل والمساواة.

٢. تطلب الخير والكرامة للإنسان.

٣. على المواطنين احترام أولي الأمر والطاعة لهم ما داموا يتوخّون العدالة؛ إذ طاعة القانون العادل واجبة.

وعلى سبيل الخلاصة وكمقاربة نقديّة لمفهوم السياسة عند توما الأكويني نجد:

١. اعتماد فلسفة القانون عند أرسطو.

٢. الاستناد إلى فكرة القانون الطبيعي عند الرواقيين.

٣. اعتبر الأكويني أنَّ القانون هو المنظّم الأساسي للأخلاق.

٤. اتّبع أو قلّد القدّيس توما أرسطو بكلّ أفعاله، ففي حين أخفق أرسطو عندما ألحق علم الأخلاق بعلم السياسة، في حين أنَّ الصواب والغرض هو جعل الأخلاق أساسًا لعلم السياسة؛ أي تحويل الاهتمام مِن علم الأخلاق ليكون مؤسّسًا لعلم السياسة لجعله السياسة تقود الأخلاق.

هذا الخطأ الإبستيمي الذي وقع به المعلّم الأوّل ورّثه للقدّيس الذي انتهج نهجه بالقول إنَّ السياسة هي منظّمة الأخلاق، في حين توجب على القدّيس أنْ يدلي بدلوه بشيء أكثر حكمة؛ كونه يعتمد على أرسطو ليثني حقائق إيمانيّة، فكان مِن الواجب على الأكويني تصحيح مسار أرسطو، لا تقليدَه تقليدًا أعمى.

١- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبيّة في العصر الوسيط، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٢، ص١٦٤.

خاتمة نقديّة

غايتنا في هذا البحث توجيه النقد والتأكيد على بطلان دعوى الأكويني في صلاحية تطبيق المنهج الأرسطي على الكتاب المقدّس؛ ذلك أنَّ الأكويني لفّق الأدلّة، وهذا التلفيق أنتج تشوّهات في عمليّة مواءمة بين الدين والفلسفة عبر تاريخها، ناهيك عن الانتحال الذي مارسه القدّيس على فلسفة ابن رشد الذي حاول أنْ يجد سندًا فلسفيًّا للمسيحيّة التي يدافع عنها بعد أنْ تعلّم الدرس مِن قراءة ابن رشد للفلسفة اليونانيّة، وتوظيفها في الحاضنة الإسلاميّة، فقام بتفريغ تلك الحاضنة الإسلاميّة، ووضع مكانها الحاضرة اللاهوتيّة، وظنّ أنَّه وُفِّقَ في ذلك.

فالقدّيس توما الأكويني الذي اتّبع أرسطو في كثير مِن منطلقاته، غلّب الإيمان على العقل، بعكس ما فعل الفيلسوف المسلم» ابن رشد الأندلسي»، الذي اتّخذ مِن العقل منطلقًا أساسيًّا في تحكيمه للقضايا الإيمانيّة؛ وبالرغم مِن أنَّ الأكويني وافق أرسطو في كثير مِن المنطلقات، ومنها اعتبار الطبيعة خيّرة في جوهرها، إلّا أنَّ إيمانه بالنصوص الإنجيليّة، وإقحامه العقيدة الدينيّة في الفلسفة دفعه إلى مخالفة الفيلسوف اليوناني «أرسطو طاليس» حول الطبيعة الإنسانيّة التي وجدها أرسطو خيّرة.

تكمن أهمية ابن رشد هنا بأنَّه استطاع بحنكة وعقلانيّة أنْ ينتقي مِن هذا التركيب المختلط نموذجًا يدافع عنه، وهذا النموذج كان الأنسب للثقافة الإسلاميّة إلى أنْ جاء القدّيس «توما الأكويني» واستعار مِن ابن رشد نموذجه العقلاني، وادّعى لنفسه قدرته على فهم أرسطو، إلّا أنَّ مشروعه الفلسفي أُيب بالتعثُر؛ وذلك لعدم فهمه منذ البداية للمشروع الأرسطي والرشدي، فكان مقلّدًا أعمى دون أنْ يرعى انتباهه للخصوصيّة اللاهوتيّة التي ينتمي إليها.

ومختصر القول: لولا ابن رشد الإسلامي لم يكن «توما الأكويني الفلسفي». فالأكويني ليس إلّا منتحلاً، وحتّى في انتحاله لم يتّسق منهجه كما اتّسق مع ابن رشد. ربمَّا يعود ذلك الأمر إلى وجود معضلة، وهي أنَّ فلسفة «أرسطو طاليس» غير موجودة في الحقيقة، فكلّ مؤلّفات أرسطو، وكلّ ما لدينا مِن نصوص منسوبة إليه عبارة عن شروحات وتعليقات قام بها طلّابه بعد أنْ عثروا عليها، وقاموا بملء الفراغات للنصوص التي فقدت باجتهاد منهم، وذلك بسبب فقد الكثير مِن النصوص الأصليّة. فأرسطو كان يلقي دروسه إلقاءً، واليونانيّون القدامى كانوا أكثر ميلاً للإلقاء منه للكتابة؛ لذلك لا عجب أنْ نرى عند أرسطو الفكرة ونقيضها ونقيض النقيض. (في مفهوم الجوهر له ثلاثة تعريفات للجوهر بسياقات مختلفة).

لائحة المصادر والمراجع

١- إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، الهيئة العامّة لشؤون المطابع، القاهرة، ١٩٨٣.

٢- إتين جلسون، روح الفلسفة المسيحيّة في العصر الوسيط، ترجمة وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، ١٩٩٦، ط٣.

٣- أرسطو، ما وراء الطبيعة، تفسير ابن رشد، ترجمة: إسحق بن حنين، مراجعة وتدقيق هيثم إدريس، ج٢، دار إدريس للطباعة والنشر، دمشق، ٢٠٠٧.

٤- أرسطو، منطق أرسطو، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ج١، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٨٠.

٥- أرسطوطاليس، الأخلاق، ترجمة: إسحق بن حنين، تحقيق وشرح وتقديم عبد الرحمن بدوي، م١، ف١، ١٠٩٦، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٩، ط١.

٦- توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتيّة، المجلّد الأوّل، المبحث الثالث، ترجمه مِن اللاتينيّة إلى العربيّة: الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبيّة، بيروت، ١٨٨٧.

٧- جاكلين روس، مغامرة الفكر الأوروبي «قصّة الأفكار الغربيّة»، ترجمة: أمل ديبو، مراجعة زهيدة درويش، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ٢٠١١.

٨- جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، تحقيق محمّد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب، القاهرة، ٢٠٠٤، ط١.

٩- جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربيّة، داخل المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٣.

١٠- حربي عبّاس عطيتو، ماهر عبد القادر محمّد، دراسات في فلسفة العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندريّة، ٢٠٠٠.

١١- روبرت ألكسي، فلسفة القانون «مفهوم القانون وسريانه»، تعريب: كامل فريد

السالك، منشورات الحلبي الحقوقيّة، بيروت، ٢٠١٣، ط٢.

١٢- زينب محمود خضيري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٣.

١٣- صبحي حموي اليسوعي، معجم الإيمان المسيحي، دار المشرق، بيروت، لبنان، ١٩٩٨.

١٤- عادل العوّا، العُمدة في فلسفة القيم، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ١٩٨٦، ط١.

١٥- عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات-الكويت، دار القلم -بيروت، ١٩٧٩، ط٣.

١٦- ماجد فخري، أرسطو طاليس المعلّم الأوّل، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، ١٩٥٨.

١٧- محمّد مصطفوي، الدين والأسطورة «دراسة مقارنة في الفكر الغربي والإسلامي»، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت،٢٠١٤، ط١.

١٨- محمّد مهران رشوان، تطوّر الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربيّة، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٨، د.ط.

١٩- نماذج مِن الفلسفة المسيحيّة في العصر الوسيط ـ أوغسطين- أنسلم- توما الأكويني، ترجمة وتقديم وتحقيق: حسن حنفي، مكتبة الأنجلو المصريّة، القاهرة، ط٢، ١٩٧٨.

٢٠- هنتر ميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريّا، مؤسّسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة- نيويورك، ١٩٧٥، ط٢.

٢١- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبيّة في العصر الوسيط، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٢.

٢٢- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، كلمات عربيّة للترجمة والنشر، د.ت، د.ط.

التصوّف في ثيولوجيا مستر إكهارت

د. غلاّب عليو حمادة عثمان[١]

مقدّمة

لقد عرَّف «جرسون» الإلهيّات الصوفيَّة بأنّها: «الفهم الواضح واللاذّ للأشياء التي يؤمن بها الإنسان وفقًا للإنجيل، وينبغي أنْ يُكتسب علم اللاهوت بالتوبة أكثر منه بالاستقصاء البشري، وبوسع المرء أنْ يتساءل إذا لم تكن معرفة الله بطريق الشعور بالتوبة خيراً مِن معرفته بطريق العقل». وهو في هذا متأثّر بالفيكتوريين الذين كانت صوفيّتهم بمثابة منهج في التأمّل، فكان اللاهوت المدرسي يثبت ويبرهن، أمّا اللاهوت الصوفي فيُعاين ويستمع، كما أنَّ السياق الذي جاءت فيه الصوفيّة في ألمانيا، والشروط التي تطوّرت فيها، والأشكال الأدبيّة التي تلبّستها، يميّزها عن الفلسفة التي ظهرت في الجامعات، فهي لا تحتمل فصلاً عن الحياة النسكيَّة، مع كلّ ما يستتبعه التنظيم الرهباني مِن تمرّس في التأمّل الروحي، وعن المواعظ باللغة العاميّة التي تخاطب العاطفة قبل العقل، وأخيراً حركة فكريّة أثّرت في عامة الشعب[٢].

ويمكن بلورة أهمّ سمات التصوّف الألماني، وخاصّة في القرن الرابع عشر، بأنَّه يتّصف بالإنكار التامّ لذواتنا وإرادتنا، والخضوع للمشيئة الإلهيّة التي تُعِدّ المرء للاتّحاد مع الله، والتخلّص مِن كلّ الصور الحسيّة والفكريّة، وهو أمر لا بدّ منه لهذه الوحدة. وأخيراً، فإنَّ الاتحاد الباطني أو الاتحاد السرّي ذاته، والذي يتحقّق عند عودة النفس إلى الوحدة الإلهيّة. وعلى الرغم مِن ذلك، فإنَّ هذا التعليم لا يقتصر على الألمان بل إنّهم يفهمونه بطريقتهم الخاصّة[٣]. وقد تطوّر هذا التصوّف، فقد ظهر عند ريتشارد رول Richard Rolle

---

١- باحث وأكاديمي مصري.

٢- إميل برهييه: تاريخ الفلسفة، الجزء الثالث، العصر الوسيط والنهضة، الطبعة الثانية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٨م، ص٢٥٠-٢٥١.

٣- بي بورات: تاريخ الروحانيّة المسيحيّة، ترجمة: تكلس نسيم سلامة، مراجعة وتحرير: محمّد حسن غنيم، المجلّد الثالث، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٥م، ص٢٤٢.

(١٣٠٠-١٣٤٩م)، وهو ناسك كتب العديد مِن الكتب الروحيّة التي كانت لها شهرة واسعة، ويصف فيها الاختبار الإيجابي والعاطفي لحالة الاقتراب مِن الله، وتنتمي كتاباته إلى تصوّف «الاستنارة»، والتي كان أوريجانوس رائدها، والتي تبنّاها فيما بعد والتر هيلتون، كما ظهر كتاب بعنوان «سحابة عدم المعرفة» The cloud of unknowing الذي كتبه كاهن إنجليزي مجهول، أكدَّ فيه على تقليد اللاهوت السلبي المنسوب إلى غريغوريوس النيصي وديونيسيوس المزور، والذي يؤكّد على أنَّ الله في سحابة عدم المعرفة ولا سبيل إلى فهمه، ولكنْ يسهل محبّته. كما وجدت جوليان مِن نورويتش (١٣٤٣- ١٤١٦م) Julian of Norwich، وكانت لاهوتيّة تجمع بين التصوّف والتأمّل العقلي، ويصف كتابها «إعلان الحب الإلهي» Revelation of Divine Love سلسلة مِن الرؤى لآلام المسيح المختلفة، ويعتبر كتابها مِن أكثر كتب العصور الوسطى اللاهوتيّة التي اتّسمت بالتفاؤل.[١]

أوّلًا: حياة إيكهارت ومصادر فلسفته

يمكن اعتبار ميستر إيكهارت Meister Eckhart (١٢٦٠-١٣٢٧م) مؤسّس المدرسة الصوفيّة الألمانيّة، فقد ولد في هوتشهيم في ثورينجيا عام (١٢٦٠م)، والتحق في شبابه بدير الدومينيك في إرفورت،[٢] وتولىّ كرسي اللاهوت في جامعة باريس مرّتين بين عامي (١٣٠٢م) إلى (١٣١٣م)، ورُشِحّ إلى منصب أسقف، وأشرف على إدارة مقاطعة الساكس التي تتضمّن سبعة وأربعين ديرًا، وتمتدّ مِن براند بورغ إلى هولندا بين عامي (١٣٠٣-١٣١١م)، وكّرس إيكهارت نفسه للوعظ عام (١٣١٤م)، وأصبح مُكلّف بمراقبة الأديرة والرهبنة في وادي الرَّين وسويسرا، وأتيحت له الفرصة الوعظ في توس Toess أمام ملكة هنغاريا، وذهب إلى كولونيا عام (١٣٢٣م) كمعلّم في اللاهوت، فعلّم في مركز الدراسات الدومينيكانيّة الذي أسَّسه ألبير الكبير، إلاّ أنَّ السلطات قلقت مِن نجاحه بين أفراد الشعب، وخاصّة عند ظهور مواعظه الشائكة، وأسند بطريرك كولونيا إلى ثلاثة مفوّضين مهمّة التحقّق مِن مواعظه التي اتّهمت بالهرطقة عام (١٣٢٦م)، وبدأ الدومينيكان يدافعون بقوّة عن أورثوذكسيّة زميلهم، ورُفعت القضيّة إلى البابا يوحنا الثاني والعشرين، ونشر البابا قرارًا عام

١- جوناثان هيل: تاريخ الفكر المسيحي، ترجمة: سليم إسكندر، مايكل رأفت، مراجعة: محمّد حسن غنيم، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٢م، ص١٧٦.

٢- بي بورات: تاريخ الروحانيّة المسيحيّة، ص٢٢٦.

(١٣٢٩م) يضمّ لائحة بها ثماني وعشرون قضيّة منسوبة إلى إيكهارت حُكِم على بعضها بالهرطقة[١].

واستُدعي إيكهارت للدفاع عن نفسه أمام السلطات الكنسيّة، وكتب دفاعًا طويلاً مؤكّدًا إخلاصه للكنيسة، ومعتبراً أنّه لم يخرج عمّا أقرّه المذهب الأرثوذكسي، إلّا أنَّ أجزاءً مِن كتاباته تجعل هذا الرأي مِن الصعب قبوله، ولكنّه مات قبل أنْ تناقش قضاياه في المحكمة، وأدانه البابا معلنًا أنَّ إيكهارت قد خدعه الشيطان، وحرّضه على زرع الشوك بين المؤمنين[٢]. لكنْ، هل إدانة إيكهارت هي إدانة حقيقيّة، وأنَّ كتاباته تتضمّن أفكارًا إلحاديّة هرطقيّة أم كانت إدانته نتيجة لمشاحنات الفرنسيسكان عليه؟

لقد ذهب «عبد المنعم الحفني» إلى القول بأنَّ إيكهارت أُدين بالهرطقة نتيجة للهجمات التي شنّها عليه الفرنسيسكان، فجعلوا البابا يستصدر هذه الإدانة، ومع ذلك ظلّت لإيكهارت آثار لا تُنكر، فقد كان مِن أوائل الذين استخدموا اللغة الألمانيّة في الوعظ والكتابة، بالإضافة إلى اللاتينيّة، فلقّب بمنشئ النثر الألماني وبأبي الفلسفة الألمانيّة[٣]. أمّا «وولتر ستيس»، فقد عقّب على إدانة إيكهارت بقوله: «ليست أفكاره مِن الأفكار التي يسهل فهمها، وهنا تكمن مأساته وإدانته، فالاقتباسات والاستشهادات المأخوذة مِن مواعظه التي حُرمت وأُدينت، هي في الغالب استشهادات حرفيَّة تقريبًا، لكنَّ تلك التعابير المفارقة والغريبة إذا انتُزِعت مِن إطارها فقدت جزءًا مِن معناها، إذ تصبح قاسية صَارمة، وتفقد ما يوازيها ويبرّرها، وهو الأمر الذي تتيحه تعابير أخرى تبدو متناقضة ظاهريًّا وردت في النصوص الأساسيّة». أمّا ثقافة إيكهارت، فكانت ثقافة أرسطيّة وأفلاطونيّة، فكثيراً ما استشهد إيكهارت بأرسطو في مواعظه التي كتبها باللغة الألمانيّة، ويعتبره أكبر المعلّمين الذين تكلّموا في المعارف الطبيعيّة، والكتب المفضّلة لدى إيكهارت والتي دائمًا ما يذكرها: «كتاب الأربعة والعشرين فيلسوفًا»، و«كتاب العلل»، و«عناصر اللاهوت» لبروكلس، ومؤلّفات سينيكا، وأوفيد، وشيشرون، ولم تكن الكتب عنده المنبع الوحيد للمعرفة، إذ قال: «**فمَن تقتصر معرفته على المخلوقات، لا**

١- جونو وبوجوان: تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسيطيّة، ترجمة: علي زيعور وعلي مقلّد، مؤسّسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٣م، ص١٤٥-١٤٦.

٢- وولتر ستيس: تعاليم الصوفيّة، ترجمة ودراسة إبراهيم إبراهيم ياسين، ٢٠١٩م، ص١٨٤.

٣- عبد المنعم الحفني: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، الطبعة الثالثة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠١٠م، ص٢٣٣.

يحتاج مطلقًا لمراجعة أيّة موعظة؛ لأنَّ كلّ مخلوق مملوء بالله، وهو أيضًا كتاب مفتوح»[١].

ولإيكهارت مؤلّفات منها: «**الكتاب الثلاثي**»، والذي كتبه باللغة اللاتينيّة، ومقسَّم لثلاثة أقسام، القسم الأوّل بعنوان «كتاب القضايا»، ويثبت فيه أنَّ الله هو الوجود، والقسم الثاني بعنوان «كتاب المسائل»، ويدور حول وجود الله، والقسم الثالث بعنوان «كتاب التفسيرات»، ويُفسّر فيه الكتاب المقدّس بالعقل الطبيعي، ويرى أنَّ معرفة الله تأتي مِن خلال التأمّل الميتافيزيقي، والتجربة الصوفيّة، واللاهوت، ويميّز بين الله كما هو موجود في الأقانيم، وبين الألوهيّة باعتبارها الله بصرف النظر عن أقانيمه، ويوضّح تمايزها بتمييزه بين النفس كما تبدو في نشاطها أو ملكاتها كالتذكّر، والنفس في أصلها باعتبارها روحًا، بصرف النظر عن نشاطاتها التي تميّز الحياة الشعوريّة[٢]. وله كذلك مؤلّفات كتبها باللغة الألمانيّة منها: «مسائل باريسيّة»، و«شروحات نصوصيَّة»، و«مواعظ»، و«خطاب التمييز»، و«المؤاساة»، و«في الإنسان النبيل»، ومواعظ أخرى كثيرة. وتجدر الإشارة إلى أنَّ ما كتبه إيكهارت باللغة الألمانيّة يُشعر القارئ بحريّة كبيرة وولادة فكرٍ خُلق ليعبرّ عن نفسه بمصطلحاته الخاصّة، ويُعتبرَ أحد مبتكري النثر الألماني[٣]، بل ويرجع إليه أصل الفلسفة الألمانيّة[٤].

ثانيًا: نقد مفهوم الألوهيّة عند إيكهارت بوصفها سلبًّا

كانت قد انتشرت وتطوّرت تعاليم ومبادئ روحيّة في ألمانيا، ومنها دعوة إيكهارت للإلهيّات السلبيّة، وهو ما يُعدّ تطوّرًا لما سبق ودعا إليه ديونيسيوس بأنَّ الله يتسامى ويتعالى فوق الوحدانيّة والتثليث، ويجب أنْ ننأى بـ«الله» بعيدًا لكي نجد «اللاهوت» داخل قلب الإنسان. وقد أدّت هذه التعاليم إلى اتّهامه بالهرطقة واتّباعه لمذهب وحدة الوجود[٥]. فالله، فيما يرى إيكهارت، وجود محض وواقعيّة مطلقة، إذ قال: «**إنّ الإله ومخلوقاته في عين التشابه الكبير بينهما، إلّا أنَّهما يختلفان عن بعضهما بشكل كبير، وبالمقارنة مع كمال الوجود الإلهي تُعدّ جميع الأشياء ليسية محضة**». ويؤكّد أنّ الطريق الوحيد للكلام عن

١- جونو وبوجوان، م.س، ص١٤٦-١٤٧.

٢- عبد المنعم الحفني: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ص٢٣٤.

٣- جونو وبوجوان: تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسيطيّة، ص١٤٦.

٤- إميل برهييه: تاريخ الفلسفة، الجزء الثالث، ص٢٥٢.

٥- جوناثان هيل: تاريخ الفكر المسيحي، ص١٧٧.

الخصائص الإلهيّة هو الطريق السلبي فحسب[١]. ولإيكهارت عبارة مهمّة فلسفيًّا في هذا السياق، وهي: «**الواحد الإلهي هو نفي النفي، ...، لكنْ، ماذا يعني الواحد؟ شيئًا لا يمكن أنْ يضاف إليه شيء آخر، تمُسك الروح بالألوهيّة حيث تكون عندئذ خالصة، وحيث لا يكون ثمّة شيء بجانبها، لا شيء آخر تتأمّله، الواحد هو سلب السلب، كلّ مخلوق يتضمّن سلبًا، الواحد ينكر أنَّه أيّ مخلوق آخر، لكنَّ الله يتضمّن إنكارًا لكلّ إنكار، إنَّه الواحد الذي ينكر كلّ آخر، فلا شيء سوى ذاته**»[٢].

كما أنَّ لدى إيكهارت مفرداته الخاصّة، فقد استخدم عبارات مثل: «الصحراء»، و«البرية القاحلة»، و«اللاهوت القاحل»، وهذا يعني أنَّ اللاهوت عنده هو الفراغ، ولأنّه مثل ديونيسيوس فهو يؤكّد اللاهوت السلبي، كما أنّه يقع على عاتقه مشكلة شرح الجانب الإيجابي للمفارقة؛ أي لا بدّ له مِن إظهار كيف يمكننا أنْ نتكلّم على إله المسيحيّة كأنّه الحب، والطاقة، والبرّ، والإبداع. وهو لا يتبنّى حلول ديونيسيوس بل يقدّم تفسيراً خاصًا به، وهو أنّه رغم أنَّ هناك ثلاثة أشخاص للثالوث، إلّا أنَّ هناك أيضًا وحدة مطلقة. ويفصُل إيكهارت الوحدانيّة عن الثلاثيّة، وهو يطابق الجانب السلبي مِن الله مع الوحدة، والجانب الإيجابي مع الأقانيم الثلاثة، والوحدة التي يسمّيها اللاهوت، والله الذي يسمّيه الثلاث أقانيم وحدة نقيّة باعتباره لم يتميّز بعد إلى الأقانيم الثلاثة، وكون الربوبيّة غير متمايزة، فهي فارغة، ومظلمة، خاملة. وباستعمال لغته الخاصّة يقول: «**الروح يدخل في وحدة الثالوث الأقدس، لكنّها قد تصبح أكثر مباركة مِن خلال الذهاب أبعد مِن ذلك، إلى اللاهوت ومنه يصرّح الثالوث هو الوحي**». لعلّ هذا هو المثال الأبرز في الأدب الصوفي لكيفيّة تفسير التجربة النقيّة للوحدة غير المتمايزة[٣].

وذهب إيكهارت في تفسيره لمفهوم صحراء الألوهيّة Godhead الصامتة قائلاً: «**حيث لم يُرَ اختلافٌ قطُّ، لا أب ولا ابن ولا روح قُدُس، حيث لا يجد أخ سكنَه ولامأواه؛ ولكنْ**

١- كمال مسعود ذبيح: الإلهيّات السلبيّة أو اللاهوت السلبي، دراسة نقديّة، مجلّة الدليل، العدد الرابع، خريف ٢٠١٨م، ص١٦١.
٢- والتر ستيس: التصوّف والفلسفة، ترجمة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٩م، ص٢٧٨.
٣- وولتر ستيس: تعاليم الصوفيّة، ص١٨٦-١٨٧.

حيث تكون شعلة النفس أكثر سلامًا منها في أيّ مكانٍ آخر»[١]. وهنا فرّق إيكهارت بين «الله» وبين «الألوهيّة»، فالله هو الخالق النشط، أمّا الألوهيّة فهي المصدر السلبي للوجود، فنحن متّحدون مع الألوهيّة وليس مع الله، وفي حين أنَّ كلَّ أقوالنا وصلواتنا تتّجه نحو الله، فإنَّ الألوهيّة بلا اسم، ولا صفات، ولا تمايزات؛ بل إنّها تتجاوز الثالوث الذي هو مِن صفات الله وليس الألوهيّة. وكأنَّ الألوهيّة عدم ينبثق منه الوجود، وهو ما صرّح به: «**أدعو الله أنْ يخلّصني مِن الله؛ لأنَّ الكائن المطلق غير المشروط وغير المقيّد، هو فوق الله وفوق كلّ اختلاف**»[٢].

وهي الرؤية نفسها التي قال بها ديونيسيوس الأريوباغي في وصفه للحقيقة المطلقة بالسلب: «**إنَّ سبب كلّ شيء (الإله المتعالي) ليس روحًا ولا عقلًا، كما أنّه لا يملك خيالًا، ولا اعتقادًا، ولا فكرًا، وهو ليس عقلًا أو فكرًا؛ ولا يمكن التعبير عنه لغويًّا بكلمات ولا تصوُّره عقليًّا في مفاهيم. فهو ليس عددًا ولا ترتيبًا، وليس كبراً ولا صغرًا، وليس مساواة ولا عدم مساواة، وليس تشابهًا ولا اختلافًا. ليس غير متحرِّك ولا في حالة حركة ولا في سكون، ليس جوهرًا، ولا الأبديَّة، ولا الوقت، لا يمكن فهمه لأنّه ليس معرفة ولا حقيقة، ليس مَلِكًا، ولا حكمة، ليس واحدًا ولا وحدانيّة، ليس سماويًّا ولا خيراً، بالمعنى المعروف للكلمة**». وينكر ديونيسيوس هذه الصفات؛ ليس لأنَّ الحقيقة تقتصر عنها، بل لأنَّ الحقيقة تفوقها وتتجاوزها، فالله فائق الإشراق، والضرورة، والجلال، فائق في كلّ ما يمكن إطلاقه عليه[٣]. ويمكن دحض هذه الأفكار لإيكهارت وديونيسيوس.

ولكنْ، هل يمكن للمعرفة السلبيّة بالإله أنْ تكون شرطًا لازمًا وكافيًا لمعرفته؟ لا يتردّد أحد في أنّ معرفتنا بالإله لها جانبان، وهما: الجانب السلبي «التنزيه»، والجانب الإيجابي «التشبيه»، وكلتا المعرفتين مكمّلتان لبعضهما البعض، وشرط لازم وكاف في تحقّق المعرفة بالإله، فالمعرفة السلبيّة لا تبيّن إلّا تلك الأوصاف التي لا ينبغي أنْ يتّصف بها الإله، ولا تدلّ على الأوصاف التي ينبغي أنْ يتحلّى بها، فمهما تعدّدت المعارف السلبيّة

١- ويليام جيمس: تنويعات التجربة الدينيّة، ترجمة: إسلام سعد، على رضا، مركز نهوض للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٢٠م، ص٤٦٢.

٢- إسلام سعد، علي رضا: في "ويليام جيمس: تنويعات التجربة الدينيّة"، ص٤٦٢.

٣- ويليام جيمس: تنويعات التجربة الدينيّة، ص٤٦١-٤٦٢.

وتراكمت، فإنّها لا تكشف عن حقيقة الشيء وهوّيته، وبالتالي لا تعطينا معرفة ثبوتيّة جديدة حول الإله؛ الأمر الذي يتسبّب في عرقلة السير نحوه والقرب منه، بالإضافة إلى أنّ الكلام عن الإله وتوصيفه بالسلب يتوقّف على فهم الصفات الإيجابيّة في مرتبة سابقة، ومِن ثَمَّ سلبه ونفيه عنه، فالسلب مسبوق بالإيجاب، وبالتالي، فإنَّ أيّ نوع مِن الإلهيّات السلبيّة متكئة في الأساس على الإلهيّات الإيجابيّة[١].

كما أنَّ التأمّل العميق في اللغة السلبيّة يكشف أنَّ الكثير مِن الصفات السلبيّة التي تنسب إلى الإله ترجع في الأساس إلى الصفات الإيجابيّة، بمعنى أنَّ حقيقة هذه الصفات السلبيّة تعود إلى سلب السلب أو سلب العدم الذي يستلزم الإيجاب، فأوصاف مِن قبيل الإمكان، العجز، البخل، الجهل وأمثالها تتضمّن معاني عدميّة وسلبيّة، وبمعنى سلب الضرورة، وسلب القدرة، وسلب الجود، وسلب العلم، فإذا سلبنا أيّة صفة مِن هذه الصفات، نكون قد سلبنا أمرًا عدميًّا أو سلبيًّا عن ساحته المقدّسة، ولازم سلب السلب هو إسناد أمر إيجابي إلى الإله، فإذا كان إسناد الصفات الإيجابيّة إلى الإله غير صحيح وغير معقول، فإنَّ إسناد الكثير مِن القضايا السلبيّة التي تتضمّن الحقيقة معاني إيجابيّة غير صحيحة وغير معقولة أيضًا.[٢] كما أنَّ اقتصار وصف الله والألوهيّة بالسلب يفرّغ مفهومه مِن كلّ المضامين التي يحتوي عليها، والتي وجدت في أماكن كثيرة في النصوص المقدّسة، لذا فأفضل لغة يمكن أنْ تستعمل لوصف الألوهيّة، هي استخدام اللغة الإيجابيّة والسلبيّة معًا دون الاقتصار فحسب على اللغة السلبيّة.

ثالثًا: مذهب وحدة الوجود بوصفه هويَّةً بين الله والوجود عند إيكهارت

لقد وُجِدَّ اتّجاهان للفكر الصوفي: اتّجاه **وحدة الوجود**[٣]، والآخر **التوحيد**. فيقصد بوحدة الوجود تلك النظريّة التي تقرّر أنَّ الله أو المطلق يحول نفسه إلى العالم، فيصبح الله والعالم مِن الجوهر ذاته رغم أنَّ الصورة تختلف مثل نظريّات أفلوطين والفيدانتا، أمّا «التوحيد» فيعني أنَّ الله والعالم جوهران متمايزان.

١- كمال مسعود ذبيح: الإلهيّات السلبيّة أو اللاهوت السلبي، ص ١٧٩-١٨٠.

٢- م.ن، ص١٨٣.

٣- وحدة الوجود هنا بالمعنى الذي كان سائدًا في الديانات الهنديّة، لا بمعنى وحدة الوجود حسب المدرسة الصدرائيّة.

ويمكن القول إنَّه وفقًا لنصوص متصوّفة المسيحيّة، فهم يدعمون الثنائيّة طبقًا لمعتقدات الكنيسة، لكنَّ هناك شيئًا في تجربتهم الخاصّة تجعلهم ينجذبون نحو نظريّة الهويّة بين الله والروح الفرديّة عندما تكون في حالة الاتّحاد[١]؛ الأمر الذي يجعلنا نسأل عن ماهيّة مفهوم إيكهارت لوحدة الوجود.

كثيراً ما كان يصرّح إيكهارت بعبارات في مواعظه جعلت السلطات الكنسيَّة تتّهمهُ بأنّه يزعم بالهويَّة مع الله؛ أي بوحدة الوجود، فمن أقواله في العظة الخامسة والعشرين: «**ينبغي على المرء أنْ يحيا بحيث يكون متّحدًا مع ابن الله، لدرجة أنْ يصبح هو ذلك الابن، وحتّى لا يكون بين الروح وبين الابن أيّ تمايز، ...، إنّنا جميعًا نتحوّل إلى الله، وكلّ ما يتغيّر إلى شيء آخر، يصبح متّحدًا معه في هويّة واحدة، ومِنْ ثَمَّ لو أنّني تغيّرت إلى الله، وجعلني واحدًا مع ذاته، فلن يكون هناك عندئذ، مع الله الحي، أيّ تمييز بيننا، ...، الله وأنا، نحن واحد**». ويقول أيضًا: «**عن طريق التوهج (الاتّحاد) أكشف أنَّ الله وأنا واحد، ...، فأنا المحرّك الذي لا يتحرّك والذي يحرّك كلّ شيء ...، وهنا أيضًا يتّحد مع الله الروح في هويَّة واحدة، ...، العين التي أرى بها الله هي نفس العين التي يراني بها الله، فعيني وعين الله واحدة، وهي هي واحدة في الرؤية، واحدة في المعرفة، واحدة في الحبّ**». كما ذكر إيكهارت في دفاعه عن نفسه بقوله: «**لو كانت هذه العبارة ستؤخذ على أنَّها تعني أنّني أنا الله، فذلك كذب، أمّا إذا كان ينبغي أنْ تؤخذ على أنَّها تعني أنا الله بوصفي عضوًا منه، فهي صادقة**»[٢]. ويتابع إيكهارت بقوله: «**نحن نتحوّل تمامًا إلى الله، والتغيّر إليه بنفس الطريقة التي يتحوّل فيها الخبز في سرّ الأفخارستيا إلى جسد المسيح، وهكذا أتغيّر أنا وإليه؛ لأنّه جعلني واحدًا معه وليس مجرّد شبه، وبواسطة الإله الحي، فإنَّ هذا أمر حقيقي وليس هناك أيّ فرق**». والنتيجة أنَّ فعاليّة الإنسان تصبح مختلفة تمامًا بالله، ويعمل هذا الإنسان كلّ ما يعمله الله، وأنّه بالاشتراك مع الله خلق السموات والأرض، وهو الذي ينجب الكلمة الإلهيّة[٣].

ولكنْ، هل المعرفة والوجود متطابقان في ذات الله؟ إنَّ الله عند إيكهارت لا يعرف كونه

١- كمال مسعود ذبيح: الإلهيّات السلبيّة أو اللاهوت السلبي، م.س، ص٢٨٠.

٢- والتر ستيس: التصوّف والفلسفة، ص٢٧٦، ٢٧٨.

٣- بي بورات: تاريخ الروحانيّة المسيحيّة، الجزء الثاني، ص٢٢٨.

موجودًا، ولكنّه يوجد كونه يعرف، كما يعتبر أنَّ لدى الله امتياز الوجود النقي حتّى بالنسبة للوجود نفسه، وهو بفضله يستطيع أنْ يكون مسبّب الوجود. وكما رأى أرسطو أنَّ النظر يجب أنْ يكون غير متلوّن ليرى كلّ الألوان، يرفض إيكهارت أنْ يسبغ وجودًا ما على الخالق حتّى يستحقّ لقب المسبّب؛ وهذا يعني أنَّ الله أعلى مِن الوجود، ويمتلك كلّ شيء في ذاته وكماله[١].

كما قدّم إيكهارت تفسيراً في كتابه «عن الحقّ» حول مذهب وحدة الوجود: «**اتّحاد نفس المتصوّف بالله ليست وحدة في الطبيعة -وإلّا ستكون نفس فكرة مذهب وحدة الوجود- بل هي وحدة جاءت نتيجة دخول النفس إلى معرفة الله ذاتها، وإلى سعادته، وفي هذه الحالة لا تعرف النفس شيئًا آخر سوى الله، ولم تعد تعرف نفسها بعد، كما أنَّها تبتهج لفرح الله نفسه وفي راحة تجلٍ عن الوصف**». ويُعقّب «روزبروك» على هذا الرأي بأنَّ وحدة الوجود تتمثّل في نوعيّات مِن محو النفس مِن خلال التمتّع بجوهر الله، والمحبّة التي تحقّق الاتحاد الباطني هي بالضرورة محبّة تتّسم بالفرح، والفرق بينها هي نفسها وبين الله ثمّ القضاء عليه بمعنى أنَّ النفس أُدخلت نفس الفرح والطوبى، شأنها في ذلك شأن الجوهر الإلهي، فكلّ مَنْ يعيش في الآب في الوحدة السريّة، فإنَّه يعيش في الابن وفي النور الكامل للأفق الخارجي، وأنَّ العمق الأبدي دائمًا في ظلام دون شكل، في حين أنَّ النور الذي لا يمكن قياسه، والذي يشرق في حضن هذه الظلمة، يوضح سرّ الله ويعلنه، وجميع الذين رفعوا إلى أعلى مِن كيانهم المخلوق إلى حياة التأمّل هم واحد مع هذا النور الإلهي؛ لأنّهم النور نفسه، وهم يرون ويشعرون ويكتشفون تحت هذا النور الإلهي. لذلك يشرق النور دون حدود في السبل الإلهيّة، وعلى أساس بساطة الكيان يظلّ في إطار بساطة تامّة وأبديّة، ودون أساليب معيّنة، وهكذا يصل المتأمّلون إلى نمطهم الأبدي، الذي خلقوا على شبهه، ويتأمّلون الله والأشياء كافّة، والله يريدنا أنْ نخرج مِن أنفسنا إلى النور الإلهي، وأنْ نكافح مِن أجل أنْ نصل بشكل خارق للطبيعة إلى هذا الشبه، والذي هو حياتنا الحقيقيّة، لكي نمتلكها معه بطريقة فاعلة ومثمرة في سعادة أبديّة. وبهذا تنتهي صوفيّة إيكهارت في التطابق بين النفس والألوهيّة،

١- روني إيلي ألفا: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، تقديم: شارل حلو، مراجعة: جورج نخل، الجزء الأوّل، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٩٢م، ص١٦٧.

ويكمن هدفها في قيادة الإنسان إلى معرفة الاتّحاد مع الله. ويبدو أنّ إيكهارت تلقّى إلهامه حول مبدأ وحدة الوجود ممّا كان يعتنقه «رهبانيّة الروح الحرّ» التي كانت منتشرة آنذاك في ألمانيا، والتي تولّدت عنها الجماعتان الهرطقيّتان «البيجهارد» و«البيجوين». والواقع أنَّ هناك تشابهًا بين التعاليم الخاصّة بـ«البيجهارد»، والتي أدانتها الكنيسة، وبعض افتراضات إيكهارت التي استهجنها البابا يوحنا الثاني والعشرون، ويتّضح مِن ذلك أنَّ الصوفيّة الألمانيّة في القرن الرابع عشر، قد نبعت مِن فرقة هرطقيّة[١].

ويبدو أنَّ صوفيّة إيكهارت تميل لمذهب وحدة الوجود المثالي، وأنَّ ما هو إلهي فينا لا يمكن أنْ يكون سوى العقل، وهو ليس مخلوقًا، بل هو كائن غير مخلوق، وهو ما صرّح به بقوله: «يوجد شيء في النفس غير مخلوق، وغير قابل للخلق، وهذا هو العقل، ولو كانت النفس بكاملها، فهذه ستكون غير مخلوقة وليست قابلة للخلق». وإيكهارت بهذا مثله مثل ابن رشد يبدو أنّه يجعل العقل كائنًا إلهيًّا بطريقة ما. كما أنَّ جماعة «البيجهارد» أيضًا لم يكونوا بعيدين عن هذا التعليم الذي كان موضع شكّ، وهم يقولون إنَّ كلّ طبيعة ذهنيّة هي بالطبع مباركة في حدّ ذاتها. وقد واجهت هذه الاتّهامات الخطيرة لمذهب وحدة الوجود باعتراضات شديدة، فهناك مَنْ رأى أنَّ هذا المذهب غير موجود في مذهب إيكهارت الصوفي، فقد كافح «دنيفل» ليوضح أنَّ إيكهارت كان اسكولائيًّا، ولم يكن مِن القائلين بهذا المذهب، وكان يشوب نصوصه قدر مِن الغموض[٢].

وبذلك يستبق إيكهارت كلًّا من: سبينوزا، وهيجل، ويبشّر بالنظريّة نفسها الموجودة في الأوبنشاد، فيقول: «كلّ مخلوق يتضمّن سلبًا، كلّ واحد ينكر أنّه الآخر». ومِن الواضح أنَّ ذلك تعبير عن مبدأ سبينوزا الذي يقول «كلّ تعيّن سلب»، وهذا هو تعريف المتناهي، أو بعبارة إيكهارت كلّ مخلوق متميّز عن الخالق الذي هو اللامتناهي، فذلك الذي ينفي كلّ نفي هو اللامتناهي. وفضلاً عن ذلك، فاللامتناهي بعبارة إيكهارت «شيء لا يمكن أنْ يضاف إليه شيء آخر» أو الذي ليس له آخر ينفيه، أو كما تقول الأوبنشاد «الواحد الذي ليس له ثان». وعلى هذا النحو، فإنَّ الله هو اللامتناهي، لا بمعنى أنّه سلسلة لا نهاية لها،

١- بي بورات: تاريخ الروحانيّة المسيحيّة، الجزء الثاني، ص٢٦٠، ٢٦٣.
٢- م.ن، ص٢٢٧-٢٢٨.

بل بمعنى أنّه لا يوجد شيء خارج ذاته يحدّه أو ينفيه. وهذه عبارة صريحة إمّا عن الواحديّة وإمّا وحدة الوجود، طالما أنَّ القول بأنّه لا شيء آخر هناك سوى الله؛ يعني القول بأنَّ الله هو كلّ شيء موجود، ويثير ذلك سؤالاً عن مدى الدَّين الذي يُدِين به هيجل لإيكهارت. ويقول «روفس جونز» في كتابه «ازدهار التصوّف»: «زعم هيجل أنَّ إيكهارت هو مصدر مذهبه»؛ لأنَّ ذهن هيجل كان متعاطفًا مع أفكار إيكهارت، ويبدو واضحًا أنَّ تفكير إيكهارت كان يميل إلى تفسير تجربته الخاصّة تفسيراً واحديًّا أو بطريقة وحدة الوجود دون أنْ يميّز بين الواحديّة ووحدة الوجود. لقد جحد في دفاعه تهمة الهرطقة، وقبِل الثنائيّة التي تقول بها السلطات البابويّة[١].

وهو ما أعلنه بقوله: «**ذاك الذي اتّحد مع الله بواسطة التأمّل، ويستنير بالحقّ بواسطة أنْ يفهم هذا بنفسه؛ لأنّه لكي تتمسّك بالله وتفهمه، -بغضّ النظر عن كلّ مقارنة- وعلى النحو الذي هو عليه في حدِّ ذاته، هو أنْ تكون الله مع الله، دون أيّ عائق، أو تأمّل يكون ممكنًا وبيّنًا ...، (العقل) تقبّل النور الذي هو الله نفسه، وذلك فوق كلّ موهبة، وكلّ عمل للمخلوق، في ذلك التفريغ الحرّ للعقل، والذي فيه، مِن خلال محبّة الفرح، يفقد نفسه، ويتقبّل النور الإلهي بدون تأمّل، ويتغيّر الكلّ في الحال إلى هذا النور نفسه الذي سبق أنْ قبِله**»[٢].

وطبقًا لهذا، فإنَّ التأمّل الصوفي، فيما يرى تاولر، هو على وجه التقريب حالة مِن السلبيّة التامّة، وفي الوقت الذي يحدث فيه يُنزع مِن الملكات الذهنيّة، ليس مِن كلّ الصور أو النوعيّات فحسب، بل ومِن كلّ نشاط أيضًا. فبغية أنْ يعمل الله بشكل صحيح في داخلك، يجب أنْ تكون في خواء تام، حتّى تُنزع مِن كلّ قواك أنشطتها وكلّ ما تمتلكه، حتّى تكون في حالة مِن العدم الخالص، وتُحرم مِن كلّ طاقتها، ولا تعتمد إلاّ على حالة العدم الخالصة والبسيطة التي هي عليها، وكلّما كانت حالة العدم أكثر عمقًا، أصبحت الوحدة الوثيقة مع الله أكثر ضرورة، وإذا أردت أنْ يكلّم الله نفسك، عليك أنْ تفرض الصمت على كلّ قواك،

١- والتر ستيس: التصوّف والفلسفة، ص٢٧٩.

٢- بي بورات: تاريخ الروحانيّة المسيحيّة، الجزء الثاني، ص٢٦٥.

ولا يوجد هنا مجال للعمل، بل المطلوب بالأكثر التوقّف التام عن كلّ عمل[١].

ولقد تطوّرت تجربة الاتّحاد الصوفي بالله في حركات التصوّف الإسلامي المنحرف تطوّرًا كبيرًا، فكان موقفهم بصفة عامّة مشابهًا لموقف متصوّفة المسيحيّة؛ أي الثنائيّة مع ميل إلى الثورة الغاضبة أحيانًا في اتّجاه الواحديّة، فكثير مِن هؤلاء المتصوّفة يفضّلون التعبير عن تجاربهم في شعر مسرف في الاستعارة والمجاز عن التعبير عن طريق النثر، فالديانة الإسلاميّة تصرّ على وجود هوّة تفصل بين الخالق ومخلوقاته. وذلك ينعكس، بالطبع، في التأويلات التي يقدّمها المتصوّفة لتجاربهم، لكنَّ ذلك لم يمنع مِن وجود أفكار تنادي بالهويّة مع الله. وأحيانًا بلغة متطرّفة مثل التي نسِبت إلى «منصور الحلّاج»، وأحيانًا أخرى بلغة معتدلة مثل تلك التي وجدت عند «الشبستري» (١٣٢٠م) الذي كتب يقول: «لا يوجد في الله ثنائيّة، فلا يوجد في ذلك الحضور «الأنا»، و«الأنت»، و«النحن»؛ ذلك لأنَّ «الأنا» و«الأنت» و«النحن» و«الهو» تصبح شيئًا واحدًا، طالما لا يوجد أيّ تمايز في الوحدة. ويصبح الطالب والمطلوب والطريق شيئًا واحدًا». وعبارة «يصبح شيئًا واحدًا» هي ملتبسة الدلالة مثل كلمة «الاتّحاد»، لكنَّ عبارة «لا يوجد أيّ تمايز» ليست ملتبسة الدلالة ولا غامضة، فهي تعني الهويَّة. ويتحدّث الغزالي عن «الفناء في الله»، وهو ما يسعى إليه المتصوّف ويبلغه، غير أنَّ كلمة «الفناء» مجاز ملتبس الدلالة، وهي تتعارض مع الثنائيّة والوحدة، ولا شكَّ أنَّ الغزالي يقصد بها الثنائيّة، فغاية التصوّف الفناء التامّ في الله[٢].

ولمّا كان مذهب وحدة الوجود عند إيكهارت يرتبط ارتباطًا وثيقًا بثيولوجيا الوحدة بين الله والثالوث والمخلوقات، لذا وجب معالجة هذا الأخير لكي تكتمل معالجة الفكر الصوفي لإيكهارت.

رابعًا: لاهوت الوحدة: واحديَّة الله والثالوث والمخلوقات

لقد أكّد إيكهارت على واحديَّة الله أكثر مِن تأكيده على واحديَّة الأقانيم، كما لا يقبل نظريّة المشاركة؛ لأنَّها تفترض موجودات متمايزة عن الموجود الأوحد، كما يرى أنَّ ما

1- Tauler: Sermon II، for the feast of Corpus Christi، ii، p. 107.

نقلاً عن: بي بورات، المرجع ذاته، ص٢٥١-٢٥٢.

٢- والتر ستيس: التصوّف والفلسفة، ص٢٨٠-٢٨١.

ليس عين الوجود فهو لا وجود، واعتُبر كلامه هرطقة؛ لأنَّ معناه أنَّ المسيح تاريخي ورمزي وقيمة نموذجيّة، وأنَّ الله لا يمكن أنْ يشاركه ابن على الحقيقة وليس على المجاز، ورأى أنَّ كلّ ما أعطاه الله للمسيح مِن الطبيعة الإنسانيّة أعطاني الله إيّاه، ولا أستثنى مِن هذا شيئًا، لا الاتحاد ولا القداسة، فالله أعطاني كلّ شيء كإنسان، كالذي أعطى المسيح، وكلّ ما تقوله الأناجيل عن المسيح يصدق على كلّ إنسان، وكلّ ما يخصّ الطبيعة الإلهيّة خاصّ أيضًا بالإنسان الخيّر، وهو ذلك الذي تتوافق إرادته مع إرادة الله، وهو الابن الوحيد لله. إنّنا جميعًا وكلّ الموجودات في الله، وليس مِن شيء يفصل الخالق عن مخلوقاته، وفعل الخلق أزلي مستمرّ، والله بوصفه «أبو المخلوقات» هو الآب، ومِن حيث يهب نفسه للوجود هو الابن، والآب هو الذات والقدرة، والابن هو الحكمة، وكلّ ما يستطيع الآب أنْ يفعله ينطق به في الابن، وفيه يرى نفسه ويعرف ذاته؛ أي يعرفها في مخلوقاته، و«الكلمة» هو تجلّي الذات في بهائها، والله يفعل دائمًا وفي كلّ زمان يكن، وفي الخلق يجد الله نفسه ويمارس ذاته، ويقول كلّ شيء، وكأنيّ به يريد أنْ يقول الحقّ، ولكنّه مع ذلك يستمرّ على ضلاله[١].

ويقبل إيكهارت القول بإمكانيّة عزو الوجود إلى الله، شريطة توضيح أنَّ الله هو «صفوة الوجود»، فالله يجب أنْ يوجد فيما وراء الوجود؛ لأنّه هو سببه، وهنا تظهر نزعته الأفلاطونيّة؛ إذ يرى أنَّ بعض المعلّمين اللفظيين يزعمون أنَّ الله كائن محض، ولكنّه فوق الوجود الكائن تمامًا، كما يكون الملاك الأسمى فوق الذبابة الصغيرة، فإذا سَمَّيتُ الله كائنًا، فإنّ ذلك خطأ تمامًا مثل الزعم أنَّ الشمس باهتة أو سوداء[٢].

أمّا بالنسبة لأنطولوجيّة إيكهارت الدينيّة، فتتلخّص في أنّه يرى في الله الجوهر الواحد والأقانيم الثلاثة، ولكن إذا تنبّهنا للعبارات التي يستعملها، نرى جذور الوجود الإلهي ليست الجوهر نفسه بقدر ما هي بساطته ووحدته، هنا قمّة ومركز الأشياء، الوحدة الساكنة، الوحدة والصحراء الإلهيّة التي تعلو فوق الأقانيم الإلهيّة، ولكنَّ بساطة ونقاوة الجوهر التي تشكّل الوحدة هي في الوقت ذاته عقل، حيث أنَّ العقل وحده هو واحد بالإطلاق، فافتراض بساطة الجوهر الإلهي إذ هو افتراض العقل الذي هو الآب والذي نمرّ بواسطته مِن سكون

١- عبد المنعم الحفني: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ص٢٣٤.

٢- جونو وبوجوان: تاريخ الفلسفة والعلم في أوربا الوسيطيّة، ص١٤٧-١٤٨.

«الواحد» إلى الأجيال الداخلي الذي يشكّل مقدّمة الخلق. هكذا تظهر وحدة الجوهر البسيطة خصبها الأبوي[١]. ويتّضح أنَّ لدى إيكهارت العديد مِن المصطلحات الخاصّة به، التي يجب الوقوف على تأويلاتها لكشف النقاب عن حقيقه تصوّره لله مِن ناحية، والأقانيم (الآب، والابن، والروح القدس) مِن ناحية أخرى.

فيستخدم إيكهارت عبارة «ولادة المسيح في الروح»، لتعني الوعي الصوفي، ويرى أنَّه يقف مثلما وقف القدّيس بولس عندما كتب، «أنا أعيش، ولكنْ لست أنا بل المسيح يحيا فيَّ». غير أنَّ القضية التي فسّر فيها ولادة المسيح في الروح، هي في الواقع وعي صوفي انطوائي، فتقع هذه الولادة النبيلة. فيما يرى إيكهارت فيما يسميه بمجموعة الأسماء مثل «صميم الروح»؛ و«جوهر الروح»، و«ذروة الروح»، ... إلخ، وإذا أردنا أنْ نفهم ما تعنيه قمّة الروح؛ يمكننا الوصول إليه عن طريق إفراغ الوعي بكلّ ما فيه مِن محتويات تجريبيّة؛ أي مِن كلّ الأحاسيس وعمليّات التفكير. وقال إيكهارت في إحدى مواعظه: «يجب الابتعاد عن كلّ الحشود، والتي تعني عوامل النفس وأنشطتها، مثل الذاكرة، والفهم، والإرادة؛ أي يجب تركهم جميعًا، أي ترك الإدراك الحسّي والخيال وكلّ ما تكتشفه في النفس أو تنوي القيام به»، والتخلّص مِن «الحشود»، وهي التخلّص مِن الأحاسيس، والصور، والذكريات. فإذا أفرغنا النفس مِن جميع المحتويات التجريبيّة عندئذ يمكن أنْ ننجح في الوصول إلى داخل أنفسنا إلى «قمّة الروح»، وإلى «ولادة المسيح» التي تقع في أنفسنا. هذا يجعل مِن الواضح أنَّ ما يعنيه بقمّة الروح، ليست سوى ما ندعوه النفس النقيّة أو الوحدة النقيّة مِن الأنا عندما تفرغ مِن كلّ تعدديَّة[٢].

فعمليّة تأمّل الذات الداخليّة تأمّلاً روحانيًّا يمكن أنْ تحدث مِن خلال التجرّد مِن كلّ الصور الحسيّة والعمليّات العقلانيّة؛ لأنَّ مِن شأن الحواس والعقل إعاقة عمليّة التأمّل والوعي الصوفي الداخلي عند إكهارت.

كما أنَّ **الكلمة** المتجسِّد عند إيكهارت لا يعتبر فاديًا بل بصفته يساوي الوحدة، الذي فيه يتحقّق أزلاً أبدًا الاتحاد بين المصدر والفيض الذي يصدر عنه ويرتدّ إليه، ومِن ثَمَّ فإنّه

١- روني إيلي ألفا: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، ص١٦٧.

٢- وولتر ستيس: تعاليم الصوفيّة، ص١٨٥-١٨٦.

المظهر التاريخي والقانوني والقدسي للمذهب المسيحي ينزل إلى المرتبة الثانية، فالتجسّد الذي كان سيتمّ حتّى دون خطيئة آدم، ليس مبرّره الرئيس على الإطلاق ترضية الله عن خطيئة ما هي في الحقيقة سوى نقص وجود وشبه عدم، والحقّ أنَّ المسيح هو بالأولى «الصورة» التي تولّدها الألوهيّة الفائقة الوصف في كلّ نفس متجرّدة تمام التجرّد[١].

كما يطبّق إيكهارت وفقًا لمنهجه الوحدوي الثيولوجي فكرة وحدة الوجود على أفكار خلق العالم والنفس الإنسانيّة، فإذا كانت هناك وحدة للوجود ووحدة في الله، كذلك هناك وحدة في خلق العالم مِن ناحية ووحدة في النفس الإنسانيّة مِن ناحية أخرى.

أمّا بالنسبة لخلق أو فيض الأشياء المخلوقة إلى خارج الله، فيما يرى إيكهارت، لا يختلف اختلافًا بيّنًا في طبيعته عن انبثاق الابن عن الآب؛ وآية ذلك أنَّ العالم المخلوق ما هو إلّا تعبير عن الله، فلكلّ شيء في الله وجوده الأزلي المتضمّن في الكلمة، والخلق هو ذلك الفعل اللازمني الذي به يُبيْن الله عن نفسه في ابنه، ولهذا لم يستطع أنْ يتصوّر الوجود الفردي لكلّ مخلوق في زمان ومكان محدّدين على أنَّه نتيجة لفعل إيجابي صادر عن الله؛ بل إنّه لمن الخطأ القول إنَّ الله خلق في لحظة معيّنة السماء والأرض؛ فهذا الوجود المتناهي للأشياء خارج الله، وهذا الاختلاف الذي يفرّق بينها، لا يمكن تصوّره إلّا على أنَّه عدم وانتفاء؛ وهذا وحده كافٍ ليدلّ على مدى تبنّي إيكهارت للنظريّتين الأفلوطينيّة والأوغسطينيّة اللتين تجعلان مِن الشرّ مجرّد انتفاء ونقص مرتبطين بذلك التنوّع وبذلك الاختلاف. كما نلاحظ الأثر القوي الأرسطي والأفلاطوني على إيكهارت، فعن طريق معرفة هذه الوحدة الأصليّة للمخلوقات يعود العالم إلى أصله، وليس للنفس مِن وظائف أخرى غير هذه المعرفة، فقد قَبِل إيكهارت التأكيدات الأرسطيّة بأنَّ «النفس هي بنوع ما كلّ الأشياء»، وأنَّ الموضوع هو الذات في العقل بالفعل. وكذلك القضيّة الأفلاطونيّة المحدثة القائلة إنَّ كلّ أقنوم، وكلّ نفس، وكلّ عقل، يحتوي كلّ منها كلّ الأشياء على طريقته. ذلك هو الأساس الحقيقي الذي قامت عليه نظريّته في النفس، وهي نظريّة لا يجوز أنْ تُعدّ بمثابة منطلق لمذهبه، بل ينبغي أنْ نرى فيها كما لدى أفلوطين تتويجًا له، فجوهر النفس هو أشبه بالموضع الذي عنده يستعيد كلّ مخلوق وحدته. وعلى هذا، ليست المعرفة بأرفع معاني

١- إميل برهييه: تاريخ الفلسفة، الجزء الثالث، ص٢٥٦-٢٥٧.

الكلمة؛ أي المعرفة ما فوق العقليّة بهذه الوحدة أو الإيمان تمثّلاً لأشياء خارجيّة بالنسبة إليها وستبقى خارجيّة، وإنَّما هي استحالة للأشياء بذاتها في رجوعها إلى الله، فهي المظهر الروحي للاحتراق الكلّي الذي كان بعض الرواقيين رأوا فيه تطهّرًا أكثر منه حريقًا ماديًّا[١]. وهنا نجد التأثّر الواضح لإيكهارت بالأفكار الأفلاطونيّة والأرسطيّة والرواقيّة والأفلوطينيّة والأوغسطينيّة، يصف أفكار كلّ منهم بطريقة تخدم أفكاره الصوفيّة.

ولم يقبل إيكهارت القول بحدوث العالم، وفسَّر كلامه على أنَّه إشارة إلى أنَّ العالم أزلي، وأوّل قوله بأنَّ المخلوقات ليست إلّا لا شيء، على أنَّه ضرب مِن الاعتقاد في الواحديّة، وكلّها أقوال أُخذت عليه، ومِن أجلها أدانه البابا؛ إلّا أنَّ ذلك لم يحجبها عن الناس، وتأثّر بها كثيرون، أمثال يوحنّا تولر Tauler، وهاينريش سوسو Suso، وجان فان روزيروك، وجماعة «أنصار الله» فقد قدّروه، وشايعوه على فكره، بل ودعوا إليه[٢].

خامسًا: التأويل الروحي للتعاليم الإنجيليّة

وبعد معالجة أفكار إيكهارت الصوفيّة الدينيّة معالجة وجوديّة ترتكز بشكل رئيس على وحدة الوجود وتناغم الإله عنده مع العالم مِن ناحية، والأقانيم الثلاثة مِن ناحية الأخرى، الأمر الذي بمقتضاه يجب التطرّق للوقوف على التأويل الذي قدّمه للتعاليم الإنجيليّة.

لقد هدف إيكهارت إلى تقديم تأويل روحي للتعاليم الإنجيليّة وللقواعد النسكيَّة النابعة منها، مثل: الفقر، والطاعة، والمحبّة، والصلاة؛ فقد أوَّل هذه القواعد الهادفة إلى صرف الإنسان عن نفسه وعن العالم ليتدانى مِن الله تأويلاً روحيًّا خالصًا، فـ«الفقر» هو حال الإنسان الذي لا يريد شيئًا، والذي لا يملك شيئًا ملكًا خاصًّا؛ والفقير الحقّ هو المُتجرّد تمام التجرّد عن ذاته وعن المخلوقات، فحاله حال مِن السلبيّة التامّة، يدع فيها الله أنْ يتمّم فيه صَنيعه، وهو على أتمّ استعداد لتحمّل عذابات جهنّم للمشاركة في مباهج المعاينة الإلهيّة. وكذلك «الحبّ» الذي لا يحتمل فصلاً عن العقل مثلما لا يحتمل الروح القدس افتراقًا عن الكلمة، اتحاد كامل لا يمكن هدفه إلّا في ذاته، وطبقًا لسمة دائمة مِن سمات الصوفيّة، فإنَّ المقصود بالحبّ ليس الإيروس الموسوم دومًا بالنقص كما عند أفلاطون، وإنَّما الامتلاء

١- إميل برهييه: تاريخ الفلسفة، الجزء الثالث، ص٢٥٥-٢٥٦.

٢- عبد المنعم الحفني: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ص٢٣٤.

الذي هو والله شيء واحد، ومِن ثَمَّ فإنَّ فعل النفس العاشقة لا يعود موسومًا بالنقص، ولا مسترقًا لأيّة غاية، والحبّ والأفعال التي يوحي بها ليست مكتسبات للنفس، وإنَّما هي وجود النفس بالذات، وهو أفلوطيني التأثّر، إنَّه تلك الوحدة العميقة التي تنصهر فيها في اتّحاد لا تفصم عراه جميع الفضائل، التي يغدو في المستطاع إنجازها بلا مجهود ودون إرادة أو وعي، والتي لا يكون فيها مِن درجات، فالحسنات والصدقات والصيام عادمة القيمة ما لم تؤخذ في الاعتبار الإرادة التي تصدر عنها، فالإرادة اللامكترثة بأيّ نجاح خارجي والمتعالية على الزمان والمكان، والتي لا يمكن أبدًا أنْ يحول دونها حائل، هي الفعل الحقيقي، والفعل الباطن الذي به وحده يكون الاقتراب مِن الله. فالصلاة الحقّة ليست هي الصلاة الخارجيّة القاصرة على هدف محدّد ومؤقّت، وإنَّما هي الاستسلام الدائم لإرادة الله[١].

فهدف الحياة الروحيّة عند إيكهارت هو الحبّ والتئام جميع الفضائل في فضيلة واحدة، وأنْ يكون بلوغ الحريّة التامّة بردّ النفس إلى جوهرها، فذلك هو المأثور الأفلوطيني الذي رأيناه مرارًا وتكرارًا يتصادم مع مأثور آخر يذهب إلى أنَّ الفضيلة ليست انطواء على الذات ورجوعًا إليها، بل قِنية إراديّة منوطة بالاتصالات المتعدّدة والمتكرّرة بالوسطين الخارجي والاجتماعي، فالأنشطة الداخليّة للنفس مثل الطمأنينة تتأدّى إلى الفعل مِن إرادة وعقل وفهم وحواس خارجيّة، لا تلغى برجوع النفس إلى ذاتها؛ بل تُنظّم وتُوجّه. والمشكلة التي حيَّرت الرواقيّة، أوجد إيكهارت حلاًّ لها، فمتى حاز المرء المبدأ المستقيم صدرت عنه الأفعال المستقيمة مِن تلقاء ذاتها. وهذا التصوّر للحياة الروحيّة هو ما يهيمن إيقاعه على اللاهوت والميتافيزيقا عند إيكهارت، فسواء تصوّرنا الانتقال مِن الواحد إلى المختلف انبثاقًا أم خلقًا، فإنَّ التصوّر الشامل للأشياء يبقى على الدوام رهين الفكرة القائلة إنَّ إنجاز الأشياء عودة إلى الوحدة مع الله، فهو تألّه حقيقي[٢].

كما تكمن ميتافيزيقا إيكهارت في النفي «إنَّ الفرديّة عرض محض، عدم، احذف هذا العدم ترتدّ جميع المخلوقات واحدة». فهو يريد إثبات أنَّ هذا الاتحاد بالله، الذي يتمّم القدر والمصير، يكشف لنا في الوقت ذاته عن جوهر الأشياء. وإنَّما بهذا المعنى يمكن أنْ

١- إميل برهييه: تاريخ الفلسفة، الجزء الثالث، ص٢٥٣.

٢- إميل برهييه: تاريخ الفلسفة، الجزء الثالث، ص٢٥٣-٢٥٤.

توصف صوفيّة إيكهارت بأنَّها نظريّة، فمذهبه في المصير هو ذاته مذهبه في الوجود، فلا تتبدّد وحدة الوجود متى ما فهمنا كلّ تنوّع الأشياء على أنَّه تجلٍ لوحدة أعمق وأبعد، فإنْ يكن الكلام يعبرّ عنه؛ وحسب المختلف أنْ يتبدّى لنا مختلفًا كي ننفيه حالاً بصفته مختلفًا، بصفته موجودًا مستقلاً، وكيما يعود إلى الله الذي عنه انبثق؛ وعلى هذا فمتى أفهم الأشياء على أنَّها تجلٍ لله، أعرف أنَّها راجعة إلى الله. هذه الطريقة يطبّقها إيكهارت على ما هو مختلف في الله؛ أي على الثالوث[١].

كان لإيكهارت العديد مِن التلاميذ الذين ساروا على رؤيته ومنهجه الصوفي ذاتيهما، وكان مِن أهمّهم: يوحنّا روزبـــروك (١٢٩٣-١٣٨١م)، وجون تاولر Tauler Johannes (١٣٠٠-١٣٦١م)، وهنري سوسو Suso Henry (١٣٠٠-١٣٦٥م)، فاستقوا مِن إيكهارت أفكاره الميتافيزيقيّة وتأويلاته الصوفيّة.

فقد انتقد «روزبـــروك» شـكليّة العبـادة الكاتدرائيّـة واهتمامها بالمظهـر الخارجـي، ووهب نفسه لاستكشاف الحيـاة الروحانيّـة، وتدريجيًّا أحـاط بـــه العديد مِن الأتبـاع، لكنَّـه كان يـرى أنَّ حيـاة التصوّف الباطنيَّة يجـب أنْ تـوازن بحيـاة ظاهريّـة تخصّـص للمشـاركة ومـدّ يـــد العـون للكائنـات. وبذلك فقد حاكى روزبـروك مِن وجـــوه متعـدّدة أفـكار إيكهـــارت ولغتـه.[٢] كما آمن بالتأويل المجازي للكتاب المقدّس، ويظهر ذلك في قوله: «**ينبغي للنفس أنْ تتعقّل الله بالله؛ لكنْ مَنْ شاء أنْ يعرف ما هو الله وأنْ يدرسه، فعليه أنْ يعلم أنَّ ذلك محظور، ولن يعرف غير الجنون مصيراً، ولا مناص مِن أنْ يخفق هنا كلّ نور مخلوق؛ فماهية الله تجاوز المخلوقات، فلنصدّق أركان العقيدة**»[٣].

أمّا «**تاولر**»، فكان مِن أعظم الوعّاظ والمبشّرين، ولقّب «بالمعلّم الكبير»، وكان يميل إلى التأمّل أكثر مِن العاطفة، وكان يفضّل تقديم الحجج والبراهين. أمّا «**سوسّو**»، فقد كرَّس نفسه لمحبّة الحكمة الأبديّة، ومِن أهمّ مؤلّفاته «كتاب الحكمة الأبديّة»، والذي لاقى تقديرًا

١- إميل برهييه: تاريخ الفلسفة، م.س، ص ٢٥٤-٢٥٥.

٢- والتر ستيس: تعاليم المتصوّفة، ص١٠.

٣- إميل برهييه، م.س، ص٢٥٧.

كبيراً في ألمانيا، وكتبه لكي يضرم نار المحبّة الإلهيّة التي بدت وكأنَّها قد خمدت، فقدّم وصفًا يتّسم بالواقعيّة المخيفة لآلام المسيح التي لاقاها أثناء صلبه، وتحدَّث عن الخطيئة، ودينونة الله، والموت، وخصّص مؤلّفه «كتاب الحقّ» لدحض أخطاء جماعتي «البيجهارد» و«إخوة الروح الحرّ»[١].

ويمكن الوقوف على الانشقاق الذي حدث في الفكر في نهاية القرن الرابع عشر، فمِن جهة أولى **الاسميّة** حيث العقل الموجَّه بالتجربة يشرع بمعرفة القوانين الطبيعيّة للأشياء، ولكنْ حيث الإيمان يحيل إلى القدرة المطلقة لله الذي كان في إمكانه لو شاء أنْ يصطنع قوانين مغايرة تمامًا ويبقى حرًّا في تعديلها متى يشاء؛ ومِن الجهة الثانية **الصوفيّة** التي تمضي مباشرة نحو الله دون أنْ تمرّ بالطبيعة، ولا تلتقي بالطبيعة إلّا وهي متشبّعة بالله ومتلاشية فيه، وربمَّا كان الأخطر أنَّ هذا الانشقاق يناظر الانفصال بين وسطين فكريين، كانت مِن جهة أولى الجامعات حيث تكوّنت في تلك الحقبة نخبة فكريّة حقيقيّة، وراح العلم يشيّد مناهجه، ومِن الجهة الثانية الأديرة التي كانت فيها الحياة الروحيّة الأوثق ارتباطًا بحياة عامّة الناس، تشتمل إلى جانب التأمّلات العقليّة لكبار المتصوّفين على تيّارات شعبيّة الانتشار، اجتماعيّة أكثر منها عقليّة[٢].

تعقيب

يمكن القول إنَّ الكتابات الصوفيّة يجب تفسيرها في إطار فقراتها الغامضة، وذلك بالفقرات الواضحة، لا ينبغي علينا أنْ ننسى أنَّ الكنيسة طوّبت سوسو روزبــروك، وأنَّها بهذا إلى حدٍّ ما دعمت صحّة تعليمهما، فمِن المسموح به التعبير عن الأسف أنَّ الكتَّاب الصوفيين الألمان في فقرات معيّنة يستخدمون عبارات غامضة ومبهمة يمكن أنْ تفهم بمعنى خاطئ، ولم يكن معاصرو «روزبــروك» راضين عن استخدامه «تعبيرات تحتاج إلى تفسير»؛ وذلك لأنَّها إذا أخذت بمعناها الحرفي ستكون خاطئة، وقد يسمح أنْ نعتقد أنَّ الكتَّاب الألمان كانوا متشدّدين أكثر مِن اللازم في تطبيقهم التأمّل على أساس مبدأ ديونيسيوس

١- بي بورات: تاريخ الروحانيّة المسيحيّة، الجزء الثاني، ص٢٣١، ٢٣٥.

٢- إميل برهييه: تاريخ الفلسفة، الجزء الثالث، ص٢٥٧-٢٥٨.

الخاصّ بعودة الروح إلى الوحدة الإلهيّة، كما نجد أنَّ المتصوّفة الألمان، على الرغم مِن جدارتهم، لا يمكن الثناء عليهم دون تحفّظ[١].

ومِن الجدير بالذكر هنا أنَّ وولتر ستيس نشر كتابين، أحدهما كان لـ«رودولف أوتو» بعنوان «التصوّف: شرقًا وغربًا»، فيه يشبّه تعاليم إيكهارت بتعاليم الفيلسوف الهندي «شانكارا»، والآخر لـ«سوزوكي» بعنوان «التصوّف: المسيحي والبوذي»، وفيه يُشَبّه تعاليم إيكهارت بالتصوّف البوذي. فكلا الكتابين لا يكتفيان بإظهار أوجه الشبه المجرّدة، وإنَّما يُقارنان كلّ فكرة بالأخرى في كلّ قضيّة[٢].

١- بي بورات، م.س، ص٢٦٣-٢٦٤.

٢- والتر ستيس: تعاليم المتصوّفة، ص١٠.

قائمة المصادر والمراجع

١. أحمد بن عبد العزيز القصير: **عقيدة الصوفيّة، وحدة الوجود الخفيّة**، مكتبة الرشد، المملكة العربيّة السعوديّة، ٢٠٠٣م.

٢. إميل برهييه: **تاريخ الفلسفة، الجزء الثالث، العصر الوسيط والنهضة**، ط (٢)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٨م.

٣. بي بورات: **تاريخ الروحانيّة المسيحيّة**، ترجمة تكلس نسيم سلامة، مراجعة وتحرير محمّد حسن غنيم، المجلّد الثالث، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٥م.

٤. جوناثان هيل: **تاريخ الفكر المسيحي**، ترجمة سليم إسكندر، مايكل رأفت، مراجعة محمّد حسن غنيم، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٢م.

٥. جونو وبوجوان: **تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسيطيّة**، ترجمة: علي زيعور، وعلي مقلّد، مؤسّسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٣م.

٦. روني إيلي ألفا: **موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب**، تقديم: شارل حلو، مراجعة: جورج نخل، الجزء الأوّل، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٩٢م.

٧. عبد المنعم الحفني: **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**، الطبعة الثالثة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠١٠م.

٨. قاسم الكاكائي: وحدة الوجود برواية ابن عربي ومايستر إيكهارت، تعريب: عبد الرحمن العلوي، تقديم حسن بدران، دار المعارف الحكميّة، ٢٠١٨م.

٩. كمال مسعود ذبيح: **الإلهيّات السلبيّة أو اللاهوت السلبي**، دراسة نقديّة، مجلّة الدليل، العدد الرابع، خريف ٢٠١٨م.

١٠. والتر ستيس: **التصوّف والفلسفة**، ترجمة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٩م.

١١. والتر ستيس: **تعاليم المتصوّفة**، ترجمة: خالد الغنامي، مراجعة أحمد خريس، مركز أبو ظبي للغة العربية، قطر، (د. ت.)

١٢. والتر ستيس: **تعاليم الصوفيّة**، ترجمة ودراسة: إبراهيم إبراهيم ياسين، ٢٠١٩م.

١٣. ويليام جيمس: **تنويعات التجربة الدينيّة**، ترجمة: إسلام سعد، علي رضا، مركز نهوض للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٢٠م.

١٤. علي محمّد يوسف: **وحدة الوجود في الفلسفة والصوفيّة**.

15. https://couua.com/201930/01/

16. http://www.saaid.net/feraq/mthahb/87.htm

روجر بيكون وفلسفته

هنى الجزر[١]

مقدّمة

غالباً إذا ما ذُكر اسم بيكّون، فسيذهب الذهن إلى القرن السادس عشر(١٥٦١)، وتحديداً إلى فرنسيس بيكّون[٢]، مِن دون أيّ ذكرٍ لابن جلدته: روجر بيكّون، فمَن هو روجر بيكّون؟

سيناقش هذا البحث فلسفة روجر بيكّون ونزعته العلميّة وامتزاجها بنزعة أفلاطونيّة محدثة، وكيف وفّق بين ذلك كلّه مع روح العصر في القرن الثالث عشر، التي بدا أنَّها بدأت تتعافى رويداً رويداً مِن نزعة أوغسطين الصوفيّة، ليسود التيّار التوماوي الذي حاول أنْ يقرأ أرسطو بلغة ومفاهيم الإنجيل ليخرج أرسطو نفسه متّشحاً بثوب المسيح وينادي بمبادئه الروحيّة.

كيف استطاع روجر بيكّون أنْ ينادي بالاتجاه العلمي في ظلّ عصرٍ وسيط بدا غارقاً بالإيمان اللاعقلاني؟ وكيف سيقاوم هذا الوسط؟ وما هو تأثير معلّمه روبرت على نزعته العلميّة تلك؟ وهل يستطيع فيلسوفٌ أو عالمٌ ما أنْ يخرج في أفكاره عن بنية عصره الفكريّة، أم أنَّ هذه النزعة كان لها ما يبرّرها تاريخيّاً، حيث أنَّ بيكّون لم يخرج عن بنية عصره، وذلك عن طريق نزعة علميّة بدأت تتنامى منذ أنْ قرّر الأوروبيّون ترجمة أعمال الفلاسفة المسلمين؛ كابن سينا وابن رشد وابن خلدون؟

١- رئيسة قسم الفلسفة في جامعة دمشق سابقاً.

٢- فرنسيس بيكّون: فيلسوف ورجل دولة إنجليزي، وهو مِن أبرز فلاسفة النهضة الأوروبيّة، وقد كان مِن بين روّاد الفكر الرافض لمنطق أرسطو، وقد آمن بالعلم، وناصر قضايا الشعبَ ضدّ الملكة، كان فيلسوف العلم بامتياز كتبَ في أسس المنهج الاستقرائي، انظر:

أيّوب أبو ديّة، (٢٠٠٩) العلم والفلسفة الأوروبيّة الحديثة مِن كوبرنيق إلى هيوم، ط١، بيروت، دار الفارابي، ص١٤٣-١٤٤.

ولكنَّ البحث أراد التعمّق في الكلمات، وأنْ يكتشف مراميها وأبعادها، فتساءل عن معنى التجريب في القرن الثالث عشر، فعندما ينادي بيكّون بالتجريب، هل كان يعني به المدلول ذاته الذي يخطر ببالنا باعتبار أنَّ التجريب أحد خطوات المنهج العلمي الذي يبدأ بالملاحظة ثمّ الفرضيّة مروراً بالتجريب وصولاً إلى صياغة القوانين، أم أنَّ مفهوم التجريب عنده كان له مضموناً آخر؟

بناءً على هذه الأسئلة وغيرها، سيتكوّن البحث مِن مطالب أساسيّة نحاول الإجابة عنها، ولكنّنا سنبدأ أوّلاً بتكوين صورة فكريّة عن الفلسفة والفكر في القرن الثالث عشر.

أوّلاً: لمحة تاريخيّة عن الفلسفة والفكر في القرن الثالث عشر

يشكّل القرن الثالث عشر إرهاصاً حقيقيّاً لعصر النهضة الأوروبيّة، وكان بوّابة للخروج مِن عصور الظلمة الأوروبيّة الوسيطة، فقد شهد هذا القرن النموّ الكبير للعديد مِن العوامل التي ساهمت في بناء النهضة الأوروبيّة؛ كإنشاء المدن الكبيرة القادرة على عقد صفقات ضخمة، وتكوين كبرى الجامعات الأوروبيّة (جامعة باريس، وإكسفورد)[١]، وزيادة الدور الممنوح لها في إثراء الحياة العقليّة، واكتمال عمليّة نقل التراث العربي العقلاني مع نهاية القرن الثاني عشر.

ويمكن القول إنَّ تاريخ الفلسفة في القرن الثالث عشر هو تاريخ انتشار مؤلّفات أرسطو المنقولة مِن العربيّة واليونانيّة إلى اللاتينيّة، وقد تمّ نقل التحليلات الثانية مع شرح ثامسطيوس والسماع الطبيعي، وكذلك تُرجم مِن اليونانيّة كتاب ما بعد الطبيعة، وكذلك قام هنري البراباني وغليوم الموربكي بنقل مؤلّفات أرسطو في جملتها مِن اليونانيّة والعربيّة، فذاعت شهرة الكندي والفارابي وابن سينا، وكذلك توفّرت في القرن الثالث عشر كلّ شروح ابن رشد على منطق أرسطو، ونقلت بعض محاورات أفلاطون (فيدون ومينون)، كما نقل كتاب الأوصاف لسكتوس أمبيريكوس[٢].

ويمكننا القول إنَّ كلّ الكتب المترجمة لا تعادل ما تُرجم لأرسطو، فقد كان المناخ الفكري

١- لقد ساهمت كلٌ من الجامعتين بدورٍ فكري في حياة روجر بيكّون، فَدَرَسَ بالثانية ودرَّسَ بالأولى.

٢- إميل برهييه، (١٩٨٨)، تاريخ الفلسفة: العصر الوسيط والنهضة، ترجمة: جورج طرابيشي، ط٢، بيروت، دار الطليعة، ص١٤٧-١٤٩.

العام في القرن الثالث عشر محمّلاً بنظريّات أرسطو حول الطبيعيّات والعالم الميتافيزيقي، تحمل صورة للكون تتنافى مع الصورة التي رسمتها الكنيسة، صورةً تتعارض مع مدلول قصّة الخلاص، فالخلق والسقوط والفداء والحياة الأبديّة، هي على وجه التعيين ما يجهله أرسطو وينفيه ضمنيّاً، والأمر لم يعدْ مقصوراً على الأفكار الأفلوطينيّة، التي تقبل التوفيق على أيّة حال مع العقيدة بفضل جهود القديس أوغسطينوس، أمّا فلسفة أرسطو، فكانت تأبى التوفيق بينها وبين اللاهوت المسيحي، بل أكثر مِن ذلك، كانت الفلسفة الطبيعيّة الأرسطيّة تنسجم مع معطيات العلم التجريبي التي انتشرت ترجماتها منذ القرن الحادي عشر، لذلك قام المجتمع العلمي الكنسي بالتنديد بفلسفة أرسطو، فحرّمت جامعة باريس تداول ما بعد الطبيعة لعدم خدمته السياسة الجامعيّة للبابوات[١].

ولكن إذا كان البابوات والجامعة ضدّ شيوع المذهب الأرسطي، فمَن رُوّج له إذاً؟ لقد كان أهمّ مَنْ روّج لفلسفة أرسطو المحدثين العرب واليهود مِن أمثال دومينيكو سغونديسالفي رئيس شمامسة شقوبية التزم فيها قسمة الفلسفة الأرسطيّة بحسب خطّة الفارابي، وقد ناقش فيه القضايا الميتافيزيقيّة بحسب الأدلّة الأرسطيّة، كذلك فإنَّ غليوم الأوفريني استدعى محاولات الفارابي وابن سينا في إثبات واجب الوجود، فما كان لأرسطو أنْ يصير توحيديّاً ما لم يُضَفْ إلى مذهبه تصوّرات الفلاسفة العرب، فالله هو الموجود الذي ماهيته أنْ يكون موجوداً؛ أي إنَّه هو نفسه، والوجود الذي نسنده إليه حينما نقول إنَّه موجود، شيء واحد، أمّا المخلوق فمؤلّف مِن اتحاد شيئين: ما هو موجود عليه أو ماهيته، وما به يكون وجود[٢].

وعلى هذا النحو استطاع ابن سينا أنْ يعلّل الكثرة مِن الوجود عن طريق القول بقدم العالم، وأنَّ الوجود عارض للماهية إلّا مع الوجود الإلهي؛ لأنّه وجودٌ محض، فهو وجود واجب لا يتخلّله أيّ إمكان[٣]. ولكنَّ المهمّ في الموضوع أنَّ الحضور الأرسطي في الخطاب الثقافي في القرن التاسع عشر كان عبر الفلسفة العربيّة، وفَهم هؤلاء لفلسفة أرسطو ومحاولتهم التلفيقيّة بين فلسفة المعلّم الأوّل وفلسفة أفلاطون عبر نسب كتاب التاسوعيّات إلى أرسطو،

١- إميل برهييه، (١٩٨٨)، تاريخ الفلسفة: العصر الوسيط والنهضة، ترجمة: جورج طرابيشي، ط٢، بيروت، دار الطليعة، ص١٥١.
٢- انظر ابن سينا، (١٩٣٨)، النجاة، ط٢، القاهرة، الناشر محيي الدين صبري، مطبعة السعادة ، ص٢١٩.
٣- ابن سينا، (١٩٣٨)، النجاة، ص٢٢٩.

وفي ذلك خدمة لمشروعهم الأكبر، وهو التوفيق بين الفلسفة والدين، ولعلّ ذلك هو السبب في حضور الفلسفة الأرسطيّة في القرن الثالث عشر مِن البوابة العربيّة الإسلاميّة، وخصوصاً مِن باب ابن سينا والفارابي؛ ذلك لاحتياج الكنيسة المتنوّرة - وهي في خضم صراعها مع أنصار اللاعقل - للموازنة بين العقل والنقل، وإثبات ألاّ تعارض بينهما، فيغدو فلك القمر هو السبيل لوصل العالم الإلهي بالعالم الأرضي عبر القول بألوهيّة الكواكب والحديث عمّا دون فلك القمر المادي وما فوق فلك القمر الإلهي.

ثانياً: موقع روجر بيكّون في فلسفة وفكر القرن الثالث عشر

وُلد روجر بيكّون مِن عائلة ثريّة ذات نفوذ في إنجلترا عام (١٠١٤-١٢٩٤)، درس الكثير مِن اللغات، وقد تعلّم بجامعة إكسفورد على يد فلاسفة «تنويريين»، كان على رأس هؤلاء أسقف لنكولن الشهير روبرت جروستيت[١]، وقد كان لهذا المعلّم الأثر الأعظم في حياته وتوجّهه العلمي، وما لفت نظر بيكّون إلى جروستيت هو عدم تأثّره بمؤلّفات أرسطو رغم معرفته الوثيقة بها، بل استند إلى فلاسفة آخرين وإلى تجربته الخاصّة، وكان يحاول تفسير كلّ أسباب الظواهر الطبيعيّة تفسيراً ماديّاً كميّاً ورياضيّاً، مؤمناً أنَّ الرياضيّات ضروريّة لا غنى عنها للعلوم كافّة، بما فيها علم اللاهوت.

وبعد أنْ أنهى دراسته في إكسفورد التحق بجامعة باريس وتتلمذ على يد بطرس دي ماريكوت، وأخذ عنه ضرورة التجريب، وأنهى بيكّون دراسته في باريس، وحصل على لقب مدرس، وذاع صيته، وكان ذلك في منتصف الأربعينيّات مِن القرن الثالث عشر، وقد دارت دروسه حول شروح أرسطو الطبيعيّة والميتافيزيقيّة، ومِن ثَمَّ عاد لإكسفورد، وعمل بها أستاذاً فيما بين عام (١٢٥٠-١٢٥٧)، وقد انضمّ لطائفة الفرنسيسكان نتيجة اتصاله

١- روبرت جروستست (١١٧٥-١٢٥٣) أحد أساتذة أكسفورد وأوّل ممثّل للعلم التجريبي في العصر الوسيط، كان أستاذاً بهذه الجامعة ثمّ مديراً لها عام ١٢٢١ ثمّ عيّن بعد ذلك أسقفاً على لنكولن عام ١٢٣٥، وظلّ يشغل هذا المنصب حتّى وفاته. كان مثال العلم عنده وعند أساتذة إكسفورد كتاب المناظر للحسن بن الهيثم، ولذلك يستخدم الأسلوب الرياضي في الدليل، ويعتقد أنَّ الرياضة وحدها هي التي تفسِّر الظواهر الطبيعيّة؛ أي إنَّ علل هذه الظواهر الطبيعيّة يمكن أنْ تكون خطوطاً وزوايا وأشكالاً؛ لأنَّ الطبيعة تعمل بأقصر الطرق تبعاً لمبدأ الاقتصاد والكمال، وأقصر طريق هو الخط المستقيم، انظر: إتيان جيلسون، روح الفلسفة المسيحيّة، ترجمة: إمام عبد الفتّاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٣، ١٩٩٦، ص١٥٠.

ببونافنتورا[١]، حصل على شهادة الدكتوراه في اللاهوت، وأخذ يعمل في جامعة باريس، وقد كتب (السفر العظيم) في ١٢٧٧، وقسّمه إلى سبعة فصول: أسباب الجهل البشري، علاقات الفلسفة واللاهوت بعلم اللغات، فائدة الرياضيّات في الطبيعيّات، علم الفلك، إصلاح التقويم والجغرافية، علم المناظر، العلم التجريبي والفلسفة الخلقيّة. كما أنَّه كتب السفر الأصغر والسفر الثالث، وفي عام ١٢٧٨ كتب بيكّون حول علم الفلك (مرآة الفلكيّات، دفاعاً عن التنجيم القضائي)، معترضاً فيه على إدانة السحر، ولعلّ هذه الجزئيّة في كتاباته، كانت السبب في إصدار حكم الموت عليه حرقاً؛ وذلك لأنَّه تخطّى الخطوط الحمراء التي وضعها توما الأكويني في تداول الفكر، فسُجِن إثر نشره لهذا الكتاب لتجاوزه منع طائفة الفرنسيسكان نشر مؤلّفات مَنْ انتسب إليها، ولم يُفرج عنه إلاّ في عام ١٢٩٢، وفي العام ذاته أخرج موسوعته (موجز في دراسة اللاهوت) وتوفيّ في عام [٢]١٢٩٤.

ينتمي روجر بيكّون في ثقافته للقرن الثالث عشر، وقد شهد هذا القرن تحوّلات وصراعات فكريّة كبرى بين التيّار الأرسطي -السينوي والتيّار اللاهوتي الكنسي، انتهى بصعود التيّار الرشدي- الأرسطي ليدخل هو الآخر في صراع مع التيّار الكنسي المحافظ، ويتمخّض الصراع الأخير عن ظهور تيّارين:

١. **تيّار علمي:** يعتمد على العقل، وقد كان على رأس هذا التيّار روبرت جروستيت، وروجر بيكّون، وهما مِن مدرسة إكسفورد، وقد اهتمّا بالتعليم الرياضي والعلمي، وقد تطوّر الاتجاه العلمي على يد ألبير الكبير وتوما الأكويني الذي يمثّل الذروة الثانية - بعد أوغسطين - للفكر اللاهوتي المسيحي[٣].

٢. **تيّار صوفي:** يعتمد على الحدس والوجد العرفاني، وقد تزعّمه بونافنتورا الذي اعتبر

١- قدّيس إيطالي (١٢٢١-١٢٧٤) علّم بجامعة باريس، وعيِّن كاردينالاً وهو في سنّ الثلاثين، له كتب صوفيّة ولاهوتيّة وفلسفيّة، منها سبيل النفس إلى الله، وقد كان أوغسطين مرجعه الأكبر، وكان يفضّل أفلاطون على أرسطو، وكان يرى أنَّ الفلسفة يجب أنْ تكون لاهوتيّة، وأنَّ مهمّة الفلسفة هي معاونة اللاهوت في تعقّل العالم، وكان يرى أنَّ العقل ينقسم إلى عقلين: الأوّل يتّجه إلى معرفة أدنى هي معرفة المحسوسات، والثاني عقل أعلى يتّجه في معرفته إلى الله، ونحو معرفة ذاته، حول فلسفة بونافنتورا، انظر: يوسف كرم، (٢٠١٤)، تاريخ الفلسفة الأوروبيّة في العصر الوسيط، المملكة المتّحدة، مؤسسة هنداوي، انظر الفصل الخامس مِن الباب الثالث، ص١٢٠-١٢٣.

٢- زينب خضيري، ابن سينا وتلاميذه اللاتين، ص٩٧ .

٣- إميل برهييه، (١٩٨٨)، تاريخ الفلسفة، ص٢٠٨.

أنَّ المعارف تشرق في النفس التي تعرج مِن خلالها إلى الله.

لقد انقسم التيّار العلمي بعد روبرت إلى قسمين:

القسم الأوّل: وكان على رأسه روجر بيكّون، نحا بدراساته وفكره نحو الفكر العلمي التجريبي والمنطقي الرياضي، وكان متأثّراً بأبحاث الفلاسفة العرب التجريبيين؛ كابن الهيثم وابن سينا، إلاّ أنَّ هذه النظرة كانت ممزوجة بفلسفة أفلوطونيّة محدثة، آمنت بأنَّ الإلهامات تكون على يد الأنبياء والبطاركة، كما أعطى بيكّون الأولويّة في نظريّة المعرفة للجزئي على حساب الكلّي.

القسم الثاني: فقد كان تيّاراً منطقيّاً صرفاً تزعّمه ريمون لول، الذي حاول وضع قاموس يتناول مِن خلاله اختلافات الأفراد الميتافيزيقيّة، وسابقاً وممهّداً للفيلسوف لايبنتز إلى هذه التجربة التي حاول مِن خلالها إجراء حوار إنساني بإقامة وتأسيس لغة واحدة يتفاهم بها كلّ البشر، كذلك وضع الفنّ العام، وهو عبارة عن قواعد استدلال مختلفة عن منطق أرسطو، لكي يتسنّى للناس مِن خلاله الدفاع عن الكاثوليكيّة، وعُرف بوفرة إنتاجه العلمي، فكتب باللغة الكتالونيّة[١] واللاتينيّة، وقد كتب مؤلّفات باللغة العربيّة لم يُعثر عليها، وكانت مقترحاته حملة تبشيريّة على ديار الكفر (ديار المسلمين)، وقد طالب في مجمع فيينّا بتدريس اللغتين العربيّة والعبريّة لإعداد المبشّرين لهذه الديار[٢].

ثالثاً: منابع فلسفة بيكّون

بعد أن أصّلنا لموقع روجر بيكّون داخل الثقافة الأوروبيّة في القرن الثالث عشر، وقمنا بتصنيفه داخل الحقل والاتجاه العلمي في ذلك القرن، سنحاول الآن الكشف عن الأصول الفكريّة لفلسفته التجريبيّة.

١- هي إحدى اللغات التي يستخدمها الإسبان، قد بلغ أوجها في القرن الثاني والثالث عشر، ثمّ تعرّضت للإهمال حتّى القرن التاسع عشر، حيث بذلت جهود كبيرة لتحديث اللغة كي تواكب متطلّبات العصر، تنتمي إلى اللغات المتطوّرة عن اللاتينيّة العاميّة، تشبه لغة البرتغال ولغة الإسبان.

٢- إميل برهييه، (١٩٨٨)، تاريخ الفلسفة: العصر الوسيط والنهضة، ص٢١٤-٢١٦.

١. المصادر الفلسفيّة

لقد كان بيكّون عالماً لغويّاً، اطّلع من خلال المصادر الفلسفيّة على أعمال أرسطو في اللغة اليونانيّة التي كان يتقنها، وقد كان يعتقد أنَّ معرفة اللغات شرط ضروري ومسبق لتكوين معرفة عميقة في الفلسفة التي تعرض نفائسها على مَنْ يعرف لغتها.

ويمكن القول إنَّ روجر بيكّون- ومِن خلال قراءته لأرسطو ولتاريخ العلم - اكتشف مكانة أرسطو، وأنَّ حقيقة فلسفته ليست إيمانيّة، وبسبب ذلك - في رأي بيكّون - قد حورب أرسطو مِن قبل آباء الكنيسة السابقين، كذلك تجاهلته أقلام المفكّرين القدماء، حتّى جاء ابن سينا فسلّط الضوء عليه، فابن سينا - برأي بيكّون - هو الشارح الأكبر لأرسطو، وبسبب عبقريّة الشيخ الرئيس في اكتشاف أرسطو وشرحه، حورب بشدّة مِن قبل ابن رشد الذي لم يستطع اكتشاف أرسطو الفيلسوف والعالم[١].

وهنا يمكننا القول إنَّ بيكّون قد وقع في أخطاء معرفيّة حول تاريخ الفكر الإسلامي، فابن سينا ليس هو الشارح الأكبر لأرسطو كما اعتقد بيكّون، كذلك فإنَّ ابن رشد لم يحارب ابن سينا بسبب التزامه النصّ الأرسطي، بل على العكس تماماً بسبب خروجه عنه، وقد سجّل ابن رشد رغبته الشديدة في الابتعاد عن الشروح الهائلة التي تُخرج النصّ الأرسطي مِن مقصده، ومنها شروح ابن سينا وفلاسفة مدرسة الإسكندريّة، كذلك فقد عبّر ابن رشد عن إعجابه بأرسطو قائلاً: « فما أعجب شأن هذا الرجل، وما أشدّ مباينة فطرته للفطر الإنسانيّة، حتّى كأنَّ الذي أبرزته العناية الإلهيّة لتوقفنا معشر الناس على وجود الكمال الأقصى في النوع الإنساني محسوساً ومشاراً إليه بما هو إنسان، لذلك القدماء كانوا يسمّونه الإلهي»[٢].

وعلى النقيض مِن ابن رشد، فقد كان موقف ابن سينا سلبيّاً مِن فلسفة أتباع أرسطو المشّائين الذين كانوا يعتقدون أنَّ الله لم يهدِ سواهم، وقد ألّف لهم ابن سينا ما هو فوق حاجتهم في الشفاء، إلّا أنَّ الحقّ الذي لا ريب فيه، هو في الإشارات والتنبيهات[٣] وفي

١- نقلاً عن: زينب محمود الخضيري (١٩٨٦)، ابن سينا وتلاميذه اللاتين، ط١، القاهرة، مطبعة الخانجي، ص١٠٧.

٢- نقلاً عن جيرار جهامي، (١٩٩٢)، مقدّمة تحليليّة لكتاب: ابن رشد تلخيص منطق أرسطو، المجلّد الأوّل، تحقيق جيرار جهامي، ط١، بيروت دار الفكر اللبناني، ص٢٢.

٣- ابن سينا، (١٤٠٥هـ)، منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة، قم - إيران، منشورات مكتبة آية الله المرعشي، ص٢-٣.

الفلسفة المشرقيّة، ولكنَّ المهم في فلسفة ابن سينا وموقفه مِن أرسطو، أنَّ ابن سينا مع تأكيده على فلسفته الخاصّة، لكنَّه لم ينقص مِن فلسفة أرسطو، ولا بدّ مِن الحديث هنا عن تأثير حقيقي لابن سينا على روجر بيكّون فيما يتعلّق بموقفه مِن أرسطو، تمثّل في تشابه موقف الرجلين مِن فلسفة أرسطو وفلسفته المشّائيّة، كذلك فإنَّهما أرادا إبداع فلسفة تتجاوز فلسفة المعلّم الأوّل مِن دون أيّ اعتبار للمكانة العلميّة التي شغلها، وبذلك فإنَّهما تجاوزا أوّل عقبة ابستيمولوجيّة قد تعيق الباحث عن عمله وتبعده عن مسار بحثه ونتائج أعماله، وهي عقبة شهرة الفيلسوف التي قد تعيق مقدرة الباحث على تجاوزه، فقد كشف ليبنتز عن أخطاء القضيّة الحمليّة بأشكالها كلّها: على أنَّها مكوّنة من موضوع ومحمول ضمن علاقة إسناد، فنبهّنا إلى أنَّ القضيّة الكليّة الموجبة هي في حقيقتها قضيّة شرطيّة متّصلة، ومِن ثَمَّ فهي تعكس إلى جزئيّة موجبة، وهذا ما أدّى إلى إنكار بعض ضروب القياس التي تنتقل فيها مِن مقدّمات كليّة إلى نتائج جزئيّة، ولكنَّ ليبنتز كان يتراجع عن هذه التصوّرات عندما يرى تعارضاً بينها وبين ما أقرّه المعلّم الأوّل[١].

ومِن خلال ما سبق يمكننا رصد موقفين لروجر بيكّون مِن فلسفة أرسطو:

ـ **الموقف الأوّل**: موقفٌ عدائي تمثّل بتحريض بيكّون الغرب المسيحي على مرجعيّة أرسطو الفكريّة، فكتب للبابا: «إنَّه إذا كان لديّ أيّ سلطة على ملفّات أرسطو لحرقتها جميعاً؛ لأنَّ دراساتها لا تفيد إلّا في إضاعة الوقت وفي مضاعفة مصادر الخطأ»[٢]، وقد عزا كثير مِن الباحثين إلى أنَّ سبب الهجوم كان دافعه أنَّ كتابات أرسطو الموجودة في عصره كانت عبارة عن ترجمات لاتينيّة سيّئة وسطحيّة، ولعلّ مقصده كان في وقته الترجمات اللاتينيّة السطحيّة التي شوّهت النصّ الأصلي لأرسطو[٣].

ـ **الموقف الثاني**: ولعلّ التبرير السابق يناقض ما ذهبنا إليه سابقاً مِن أنَّ بيكّون كان يعرف اللغة اليونانيّة معرفة جيّدة تمنعه مِن اللجوء للترجمات السيّئة، أو على الأقلّ تكشف له تناقضها مع مقصد المعلّم الأوّل، كذلك فإنَّ بيكّون هو أوّل مِن شرح طبيعيّات وميتافيزيقا

١- روبير بلانشي، (د. ت)، المنطق وتاريخه، ترجمة: خليل أحمد خليل، لبنان، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر ص٢٧٢.

٢- نقلاً عن زينب الخضيري، (١٩٨٦)، تلاميذ ابن سينا، ص١٠٨، وانظر كذلك: يمنى طريف الخولي، (٢٠٠٠)، فلسفة العلم في القرن العشرين، الكويت، سلسلة عالم المعرفة.

٣- زينب الخضيري، (١٩٨٦)، تلاميذ ابن سينا، ص١٠٨-١٠٩ .

أرسطو في الغرب عندما كان يدرّسها في جامعة باريس، ولكنْ وعلى الرغم مِن النقد العنيف الذي وجّهه روجر بيكّون لفلسفة أرسطو، فقد كان موقفه منه، باعتباره أعظم سلطة فكريّة في عصره، موقفاً متناقضاً:

ـ فمِن جهة أولى، هاجمه في عدّة مواضع مِن كتبه، كما بيّنا سابقاً.

ـ ومِن جهة أخرى، فإنَّ روجر بيكّون كتب في السفر الكبير مدحاً لأرسطو، وأطلق عليه قمّة الفلاسفة.

مِن خلال تحليل **الموقفين السابقين والتعارض بينهما، يمكننا اكتشاف موقف ثالث لبيكّون** نبيّن فيه أنَّ هجوم بيكّون كان على منهج أرسطو الاستدلالي فقط دون باقي فلسفته، فقد كان يلوم طلابه لأنَّهم ينفقون عشرين عاماً في قراءة استدلالات أرسطو الطبيعيّة بدلاً مِن دراسة الطبيعة مباشرة[١]، ممّا يعني أنَّ نقده كان مسدّداً نحو المنهج الاستدلالي، الذي لا يصلح إلّا للقضايا الرياضيّة والمنطقيّة، أمّا قضايا الطبيعة وموضوعاتها فلا يصحّ فيها الاستدلال المنطقي، بل التجريب القائم على الملاحظة.

ويمكن القول إنَّ الموقف الثالث لبيكّون قد استفاده مِن ابن سينا، وقد صرّح بيكّون بذلك في السفر الأكبر «ما زالت أسرار الفلسفة دفينة في اللغات الأجنبيّة، لقد ترجم كثير مِن الأعمال القيّمة بينما ينقصنا الكثير ممّا له قيمة، فنحن لا نملك الأعمال الكاملة التي تشتمل على الأسرار الكبرى للعلوم وللفنون وعلى أسرار الطبيعة؛ لأنَّها لم تترجم بعد، ومِن هذا القبيل الفلسفة الثانية لابن سينا والتي تسمى بالمشرقيّة .. والفلسفة الثالثة»[٢] فالفلسفة الثالثة -كما يمكننا أنْ نفهمها- هي كتاب اللواحق، ويعرِّفه ابن سينا بأنَّه كتاب للعامّة مِن الفلاسفة، وهو عبارة عن موسوعة أكبر مِن الشفاء وشرح وتفصيل له، فهو يقول «ثمّ رأيت أنْ أتلو هذا الكتاب بكتاب آخر أسمّيه كتاب اللواحق، ... ويؤرّخ بما يفرغ منه في كلّ سنة، يكون كالشرح لهذا الكتاب، وكتفريغ الأصول فيه، وبسط الموجز مِن معانيه»[٣].

---

١ - زينب الخضيري، (١٩٨٦)، تلاميذ ابن سينا، ص١٠٩.

٢- نقلاً عن زينب الخضيري، (١٩٨٦)، ابن سينا وتلاميذه اللاتين، ص١١٧.

٣- ابن سينا، (١٩٥٢) الشفاء: المنطق، تحقيق: الأب قنواتي، محمود الخضيري، فؤاد الإهواني، القاهرة ، منشورات وزارة المعارف العموميّة الإدارة العامّة للثقافة، ص١٠.

ولعلّ موقف ابن سينا مِن أرسطو وفلسفته، القائم على منطقة وسطى بين الرفض والقبول، هو الذي انتقل إلى روجر بيكّون، فقد كان موقف بيكّون مِن أرسطو باعتباره أعظم سلطة فكريّة في عصره انتقائيّاً ونفعيّاً كابن سينا. ومِن خلال ما سبق، فقد كان أرسطو أحد المنابع الرئيسة لفلسفة روجر بيكّون التجريبيّة، قُرئ بوساطة ابن سينا، ولكنْ هل هناك منابع أخرى لفلسفة بيكّون؟

٢. المصادر الدينيّة

ذهب بيكّون إلى أنَّ الفلسفة لا بدّ أنْ تكون في خدمة اللاهوت، كذلك فإنَّ الفنون الحرّة تعمل في خدمة تأويل الكتاب المقدّس، كما أنَّ الفلسفة الوثنيّة تفيد في تفنيد أخطاء الأمم، فالفلسفة منظورٌ إليها في ذاتها، لا نفع لها إطلاقاً خارج نطاق ذلك العمل الإلهي الشامل، حتّى أرسطو كما تأوّله العرب، يُدعى للشهادة على هذه الوحدة ولضمانتها، فلا يمكننا الوصول إلى المعرفة العقليّة بدون معونة عقل فاعل يحتوي على الصور جميعها ويعلم كلّ شيء.

ويمكننا أنْ نفهم أحياناً مِن كلام بيكّون - وبحسب رؤية مذهب الفرنسيسكان الذي كان ينتمي إليه - أنّنا نعاين مباشرة الماهيات في الله، فنحن لا نعرف عقليّاً أيّ نوع مِن أنواع المعرفة إلّا تحت التأثير المباشر لعقل فاعل هو الكلمة، صانع خلاصنا الأبدي[١]، وعلى هذا خليق بالفلاسفة المسيحيين ألّا يحدّوا مجال أبحاثهم ويضيّقوه، بل أنْ يجمعوا في تآليفهم جميع أقوال الفلاسفة بصدد الحقائق الإلهيّة، وأنْ يمضوا إلى أبعد مِن ذلك، بأنْ يلتمسوا مِن اللاهوتيين البرهان على وحدة الروح، وذلك بالرجوع إلى أصله الإلهي، وهذا الأصل يثبته بدوره - على حدّ ما يرى بيكّون - تاريخ الفلسفة الذي يقبسه عن آباء الكنيسة، فالفلسفة التي أوحى الله بها لأنبياء بني إسرائيل، تناقلها وسطاء شتّى ليوصلوها إلى الفلاسفة الوثنيين، ومِن هؤلاء فقد آلت إلى المسيحيين وأناجيلهم، الأناجيل التي تحوي خلاصة هذه الحكمة، والتي فيها يوجد كلّ مخلوق في ذاته أو في صورته، في نموذجه الكلّي أو في فرادته، مِن عالي السماوات إلى تخومها، فالكتاب المقدّس يحوي كلّ الحكمة، وبيقين أقوى مِن يقين

١- إميل برهييه، (١٩٨٨)، تاريخ الفلسفة: العصر الوسيط والنهضة، ص٢٠٩.

الفلسفة، وأنَّ الفلسفة ينحصر دورها في فهم وعرض هذه الحكمة[١].

فالله الذي خلق المخلوقات والكتب، شاء أنْ يضع المخلوقات في الأناجيل، سواء أفهمناها بالمعنى الحرفي أم بالمعنى الروحي، فالله - بحسب بيكّون - أوحى بالفلسفة لأبناء نوح، إلاّ أنَّ فساد البشر أبعدهم عن الحكمة، ولم تنهض الفلسفة إلاّ في عهد نبيّ الله سليمان، ولكنْ سرعان ما اختفت الفلسفة مرّة أخرى وظهرت في عهد طاليس، وكان أرسطو آخر هؤلاء الفلاسفة اليونان، وأعطاها للآباء المسيحيين، وكذلك للفلاسفة العرب، إلاّ أنَّ الفلسفة والحكمة لم يمنحها الله للاّتين.

ممّا سبق يمكننا القول إنَّ ثمّة سببين يكمنان وراء سيطرة اللاهوت على الفلسفة في عصر بيكّون:

أوّلهما: إنَّ الفلسفة ذات تأثير إشراقي إلهي بوساطة العقل الفعّال على عقولنا، فنحن نتلقّى العلم مِن الخارج، وهنا نلحظ تأثيراً سينويّاً على تصوّر بيكّون عن كيفيّة تلقّي الحكمة.

وثاني هذه الأسباب: إنَّ الله يريد ذلك، فالكتب المقدّسة تحوي فلسفة مستترة وراء المعنى الظاهري لنصوصها[٢]، بمعنى أنَّ الله تكفّل بإيصال المعرفة للبشر، وبالتالي، فإنَّ أمر المعرفة يرجع إلى تدبير الله في خلقه.

ومِن اللافت للانتباه أنَّ هذه القراءة هي قراءة دينيّة صرفة لتاريخ تطوّر الفكر والفلسفة، فطاليس هو فيلسوف بأمر الله، وبالتالي، فالعلم والفلسفة فيضٌ مِن الله، فالفلسفة هي الحكمة الإلهيّة التي لا تختلف عن الحكمة الدينيّة، ولا تمتاز عنها بشيء.

إنَّ هذا التصوّر للحكمة يؤدّي عمليّاً إلى فلسفة ثيوقراطيّة هي أبعد ما تكون عن الاعتدال، فنور الحكمة انتظم بسبب كنيسة الله وكتبه ووحيه لأنبيائه وفلاسفته الذين أناروا طريق المؤمنين، وبما أنَّ نور الحكمة هذا هو الذي يسوس العالم، فإنَّ منفعة النفس البشريّة لا تستلزم أيّ علم آخر، والمدينة البيكّونيّة تستدعي إلى الذهن المدينة الأفلاطونيّة، ففي قمّة الهرم رجال الدين - الفلاسفة، وتحتهم العلماء، وتحت هؤلاء الجند، وفي أخفض

١- إميل برهييه، (١٩٨٨)، تاريخ الفلسفة: العصر الوسيط والنهضة، ص٢١٠.

٢- زينب الخضيري، (١٩٨٦)، ابن سينا وتلامذته اللاتين، ص١١٢.

الدرجات الصنّاع، والقانون الذي ينظّم المدينة هو قانون كنسي، أساسه الأوحد الكتاب المقدّس، وبالتالي، فالقانون الكنسي يهيمن على القانون المدني، وبما أنَّ الحكماء الذين يتّخذهم البابوات والأمراء مستشارين لهم، هم الذين يحوزون المعرفة، فلا بدّ أنْ يحوزوا أيضاً وحدهم مقاليد السلطة، وأخيراً تتحقّق وحدة العالم الروحيّة عن طريق التبشير المبني على هذه المعرفة[١].

إنَّ رؤية بيكّون للفلسفة لم تخرج فيها عن رؤية رجال الكنيسة في عصره، أمثال توماس الأكويني وبونافنتورا، لكنَّه كان مختلفاً عنهم في كيفيّة خدمة الفلسفة للاهوت، فبينما ارتأى رجال الكنيسة أنْ تكون الفلسفة في خدمة اللاهوت، مِن خلال التوفيق بين التقاليد والمعارف الفلسفيّة وما جاء به اللاهوت مِن معارف دينيّة ويقينيّة عن طريق النصّ، إلاّ أنهم اختلفوا حول هُوية هذه الفلسفة فهي بالنسبة للفرنسيسكان فلسفة أوغسطين، بينما ذهب المشّاؤون إلى أنَّها فلسفة أرسطو، أمّا روجر بيكّون، فقد آمن أنَّ الدين يجب ألاّ يمُسّ، ويجب أنْ يتمّ التوفيق بينه وبين فلسفته هو بالذات لا غيره، متحرّراً مِن كلّ الفلسفات الأخرى لكي يتمكَّن من بناء صرح فلسفي ينسجم مع الدين، فلسفة جديدة تعتمد على التجريب[٢].

فالفلسفة مِن منظور بيكّون هي منهجه الجديد القائم على التجريب، لذلك فقد كرّس حياته للتغلّب على هذه العقبات الفكريّة والاجتماعيّة التي تقف في وجه هذه الفلسفة الجديدة، ومِن أهمّ هذه العقبات خرافة السلطة التي تسيطر على العقول سيطرة كاملة.

رابعاً: تطوّر العلوم بحسب بيكّون

كان بيكّون يعترف بالعمل الجماعي لاكتشاف الحقيقة، التي لا يستطيع عقلٌ واحد استيعابها والإحاطة بها، فهي متعدّدة الأوجه، ومِن ثَمَّ فقد أنكر القدرة الموسوعيّة لأيّ عقل حتّى لو كان هذا العقل هو عقل أرسطو، فالحقيقة بناء شامخ، وهي نتاج أجيال عديدة، وفي تطوّر دائم مستمرّ عبر الزمان، فما كان يبدو بالأمس حقيقة واحدة، قد يصبح اليوم أو

١- زينب الخضيري، (١٩٨٦)، ابن سينا وتلاميذه اللاتين، ص١١٠.
٢- م.ن، ص١١١

غداً خطأً، وكأنَّ بيكّون يشير لمعيار التكذيب عند كارل بوبر[١] كمعيار حقيقي لتطوّر العلم، فما مِن فيلسوف بلغ الكمال مِن حيث بلوغه للحقيقة المطلقة، فالحقائق نسبيّة، ولا وجود لحقائق مطلقة في العلم، فأرسطو نفسه اعترف بأنَّه كان يجهل بعض الأمور، وكذلك كان ابن سينا يجهل المادّة المكوّنة لقزحيّة العين، وقد عرَّفها بيكّون؛ لأنَّه جاء بعد ابن سينا بقرنين، يقول بيكّون في كتابه خلاصة في دراسة الفلسفة «وممّا لا شكّ فيه أنَّ القدماء مِن العلماء والفلاسفة مبجّلون، ولا بدّ مِن الاعتراف بفضلهم؛ لأنَّهم مهّدوا لنا الطريق، ولكنْ يجب ألاّ يغيب عنّا أنَّ هؤلاء القدامى كانوا بشراً؛ أي إنَّ احتمال وقوعهم بالخطأ أمرٌ حتمي، ولأنَّ الحقيقة في تطوّر وتقدّم، فالأقدم مِن العلماء والفلاسفة نصيبه مِن الخطأ أكبر مِن نصيب الأحدث. إنَّ الأجيال الحديثة يجب أنْ تتفوّق في المعرفة على الأجيال السابقة؛ لأنَّها ورثت كلّ أعمال الماضي»[٢].

لقد أراد روجر بيكّون الهدم مِن أجل البناء، لذلك فقد هاجم كلّ الفلاسفة الذين كانوا في عصره، فهاجم ألبرت الكبير؛ لأنَّ ما هو جدير بالقراءة مِن فلسفته قليل، كذلك وقف في وجه كتابات توماس الأكويني؛ لأنَّ كتاباته مليئة بالمخاطر، بل أكثر مِن ذلك هاجم زملاءه داخل الطائفة الفرنسيسكانيّة أمثال إسكندر دي هالس، كذلك هاجم الفلاسفة العرب أمثال ابن سينا؛ لأنَّه كثير الأخطار، أمّا ابن رشد، فإنَّ جلَّ كتاباته - بحسب بيكّون - هي شرح واقتباس مِن الآخرين، وما ابتدعه فإنَّه لا يعدو أنْ يكون خرافات[٣]. وهنا نلحظ مرّة أخرى ظلمه وتجاوزه لقيمة الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، فما أعطى أيّ أهميّة لكلّ كتابات ابن رشد التي كانت استجابة لمشكلات عصره وتحدّياً لها؛ ككتاب فصل المقال ما بين الحكمة والشريعة مِن اتصال، الذي كان هدفه حلّ المشكلة القائمة في الفلسفة الإسلاميّة المتمثّلة في شكل العلاقة بين الفلسفة والدين، وكذلك لم يلحظ كتابه مناهج الأدلّة في عقائد الملّة، الذي شنَّ مِن خلاله هجوماً عنيفاً على المناهج الكلاميّة التي اعتبرها السبب في اختلاف

١- يذهب بوبر إلى أنَّ الخاصيّة المنطقيّة المميّزة للعلم التجريبي ترجع إلى إمكانيّة تكذيب عباراته من خلال المقارنة المستمرّة بين النتائج العلميّة التجريبيّة مع الواقع المادّي، ومن ثَمَّ نقوم بالنقد والمراجعة واكتشاف الأخطاء، وبالتالي، التصويب والاقتراب أكثر من الصدق، ومن ثَمَّ التقدّم المستمرّ بالمعرفة، حول معيار التكذيب عند بوبر انظر: محمّد محمّد قاسم، كارل بوبر: نظريّة المعرفة العلميّة في ضوء المنهج العلمي، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندريّة، ١٩٨٦، ص٢٧٧-٢٨٠.

٢- زينب خضيري، (١٩٨٦)، ابن سينا وتلاميذه اللاتين، ص١٠٦.

٣- زينب الخضيري، (١٩٨٦)، ابن سينا وتلامذته اللاتين، ص١٠٨.

الأمّة؛ لاستخدامها المنهج الجدلي في خطابها، لا المنهج البرهاني.

ممّا سبق نتبيّن نظرة بيكّون الذاتيّة لتاريخ الفلسفة، وإنْ كان ذلك لا يهمل بأنَّه كان ذا نظرة ثاقبة عندما أنكر أحقّية فيلسوف واحد بامتلاك الحقيقة الكاملة.

خامساً: معنى التجريب في فلسفة روجر بيكّون

إذا كان فرنسيس بيكّون فيلسوف الطريقة التجريبيّة الأشهر، فإنَّ روجر بيكّون قد دعا إلى اتّباع هذه الطريقة، إلّا أنَّ التاريخ الفلسفي والعلمي يرويان لنا الكثير عن فرنسيس بيكّون، فهو مَنْ ابتدع المنهج الاستقرائي عبر كتابه الأورغانون الجديد، وقد اختار بيكّون هذا الاسم لكتابه تعبيراً عن معارضته لمنهج ومنطق أرسطو، وهو الذي تحدّث عن أوهام العقل الأربعة: أوهام الكهف، وأوهام المسرح، وأوهام القبيلة، وأوهام السوق، كعقبات أمام تطوّر العلم، دون أيّ ذكرٍ لروجر بيكّون وأهمّيته كرائد للتجريب، فروجر بيكّون هو الذي اكتشف مصطلح لفظة التجربة قبل فرنسيس بيكّون بأربعة قرون، يقول في السفر الثالث «لدينا وسائل عدّة للمعرفة هي السلطة والتعقّل والتجربة. أمّا السلطة، فلا قيمة لها؛ لأنَّها لا تيسّر أيّ فهم، إنّما تجعلنا نؤمن فحسب؛ أي إنَّها تفرض نفسها على العقل دون أنْ تنيره. أمّا عن التعقّل، فلا يمكّننا مِن التمييز بين السفسطة والاستدلال، إلّا إذا استعنّا بالتجربة والتطبيق للتحقّق مِن نتائجه»[١]، ولا يعنينا هنا تقييم بيكّون للعقل، بل ما يعنينا الآن هو أنَّه يمنح سمات محدّدة لعلمه التجريبي، فهو يقول في ذلك «إنّني أسمّي علماً تجريبيّاً ذلك العلم الذي لا يحفل بالاستدلالات؛ لأنَّ أعظم الأدلّة لا تثبت شيئاً طالما أنَّ التجربة لم تؤكّد نتائجها»، وتأخذه النشوة بالعلم التجريبي، فيقول متخلّياً عن كلّ حذر:«إنَّ العلم التجريبي لا يتلقّى الحقيقة على أيدي العلوم العليا، إنّما هو سيّد العلوم، وسائر العلوم خدم له، أمّا علم الرياضيات فهو الأهمّ لمعرفة الموجودات بعد التجربة؛ لأنَّ التجربة هي التي تدعم نتائج الرياضيّات في الفلك»[٢].

لقد اتّخذ بيكّون التجريب ديناً وفلسفة جديدة، وكان بذلك إنتاجاً لاتجاه جديد تماماً، وكان يغرّد مع أستاذه روبرت خارج سرب فلاسفة القرن الثالث عشر، الذين سعَوا للمقاربة

١- يوسف كرم، (٢٠١٤). تاريخ الفلسفة الأوروبيّة في العصر الوسيط، ص١٣١.

٢- زينب الخضيري، (١٩٨٦)، ابن سينا وتلاميذه اللاتين، ص١١٥-١١٦ .

بين المنهج الاستدلالي والفلسفة الأرسطيّة بما يحملانه مِن بعدٍ عن التجريب وقرب مِن الاستدلال العقلي، وقد بينّا سابقاً الهجوم الذي شنّه روجر بيكّون على كلّ مَنْ عاصره وسبقه مِن الفلاسفة، بحقٍّ أحياناً، وتجنٍّ في كثير مِن الأحيان؛ لاعتقاده بأنَّه صاحب منهج جديد ابتدعه، مع أنَّنا نذهب مع فؤاد زكريا[١]: أنَّه تلمّس أصوله عند ابن سينا والحسن بن الهيثم وبقيّة الفلاسفة والعلماء المسلمين الذين رفعوا مِن قيمة التجريب إلى جانب تقديرهم للبعد الاستدلالي للعلم، ولكنَّ السؤال الذي ينبغي طرحه الآن هو: ما نوع التجريب الذي آمن به فيلسوفنا؟

لقد آمن بيكّون بنوع خاصّ مِن أنواع التجربة، ليست بالطبع مماثلة للمنهج التجريبي الذي نعرفه الآن، فالتجربة عنده تنقسم إلى نوعين:

خارجيّة: يعتمد فيها صاحبها على الحواس وعلى استغلال القوى الخفيّة المجهولة لسائر البشر، والمجرِّب في هذا النوع مِن التجريب في مذهبه، هو الكيميائي الذي يخلق أكسير الحياة، والمنجّم الذي يعلم قوى الكواكب، وهو الساحر الذي يعرف العبارات السحريّة التي بها يستطيع السيطرة على إرادة البشر، فالعلم التجريبي ذو نزعة سريّة يبحث عن القوى السحريّة التي يسيطر مِن خلالها المجرِّب على الطبيعة[٢].

ويذهب إبراهيم مدكور إلى أنَّ توفُّر نسخة مِن الشفاء، وفي مقدّمتها الجزء الخامس مِن طبيعيّات الشفاء، الذي يتحدّث فيه ابن سينا عن بطلان دعوى تحويل المعادن الخسيسة إلى معادن نفيسة، إنَّ هذه النسخة - بحسب إبراهيم مدكور - قد أثّرت على روجر بيكّون وألبرت الكبير[٣]، إلاّ أنّنا نذهب إلى أنَّ هذه النسخة لم تساهم في إلغاء ما اعتقد به بيكّون مِن إمكانيّة تحويل المعادن الخسيسة إلى معادن نادرة وغالية الثمن، وهذه الموضوعة التي آمن بها بيكّون، قد نبّه ابن سينا على بطلانها.

وهذه التجربة عند بيكّون تمتاز عن التجربة العاديّة بأنَّها تستعين بالآلات؛ كالكرة والمزولة

١- فؤاد زكريا، (٢٠٠٧)، آفاق الفلسفة، ط١، الإسكندريّة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ص١٥١.

٢- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبيّة في العصر الوسيط، ص١٣٢ بتصرّف.

٣- إبراهيم مدكور، مقدّمة المدخل من الشفاء، تحقيق: الأب قنواتي، محمود الخضيري، فؤاد الإهواني، القاهرة، منشورات وزارة المعارف العموميّة الإدارة العامّة للثقَافة، ص٣٣.

والإسطرلاب في علم الفلك، ولا تقتصر التجربة عنده على ملاحظة الظواهر الواقعة أمام المجرِّب، بل يقوم بتخيّل وقائع أخرى، كما أنَّ المجرِّب يقارن بين الظواهر ويحلّل، ومِن صفات هذا العلم أنَّه لا يحتاج لاستدلال عقلي أو برهان رياضي أو تبرير عقلي: إنَّه يبرّر نفسه بما يخوّل الإنسان مِن سلطان على الطبيعة، وهذا السلطان يبرّر نفسه بفائدته في خلاص الإنسانيّة وفوز المسيحيّة بتسخير قوى الطبيعة؛ كالحمّامات الساخنة، والمصابيح المضيئة، والمرايا التي تُرْسِل على العدو أشعّة محرقة، وقد دعا بيكّون إلى إجراء تجارب على الإنسان لتحسين صحّته وتطويل عمره كالنسر والغراب والأفعى[١].

داخليّة: وهي تجربة روحيّة مجالها العالم الروحي، إنَّها عبارة عن إشراقات ينعم الله بها على الأنبياء فيدركون الأسرار الروحيّة بوساطة فيض العقل الفعّال، ووسيلة الإنسان الأولى في اكتساب هذه العلوم هي التجربة الحسيّة[٢].

وبالجملة، يقصد بيكّون بالعلم التجريبي بأنَّه ذاك العلم الذي يتمتّع بالسريّة، وقوامه معرفة القوى الخفيّة، بما تتيحه هذه المعرفة للمجرِّب مِن قدرة على التحكّم بالناس والأشياء[٣]. ويمكن القول إنَّ هذا النوع مِن التجربة قد استلهمه بيكّون مِن ابن سينا، ولكنَّ ابن سينا أقحم فيه هذا النوع مِن التجربة الروحيّة لتأثّره بأفلوطين، فقام روجر بيكّون بتقليده مِن دون أنْ يدري دوافعه.

إنَّ الفلسفة التجريبيّة عند بيكّون لا تقتصر على العلم، بل امتدّ أثرها في تصوّره للاهوت المسيحي الذي أراده بيكّون سيّداً للعلوم والفلسفة، فلم يكن لاهوتاً للكنائس، قائماً على الحقائق الإيمانيّة الإعجازيّة، إنَّما هو لاهوت التجربة والملاحظة، ذلك اللاهوت الذي لا يحفل بالاستدلالات العقليّة، إنّما بالملاحظات الكونيّة في الفلك والأرض ليبيّن للعالم عظمة خلق الله.

إنَّ أهمّية بيكّون في تاريخ الفلسفة الغربيّة تكمن في إصراره على التجربة، فهو أوّل مَنْ دعا في تاريخ الفلسفة - متأثّراً بروبرت جروستست - إلى اتخاذ التجربة منهجاً أوحد يغني

١- يوسف كرم، (٢٠١٤)، تاريخ الفلسفة الأوروبيّة في العصر الوسيط، ص١٣٢ بتصرّف.

٢- زينب محمود الخضيري (١٩٨٦)، ابن سينا وتلاميذه اللاتين ، ص١١٥.

٣- إميل برهييه، (١٩٨٨)، تاريخ الفلسفة: العصر الوسيط والنهضة، ص٢١١.

عن كلّ أنواع الاستدلال، ممّا يعني فضل التجربة على ما سواها مِن وسائل المعرفة.

سادساً: أثر روجر بيكّون في تطوّر النزعة العلميّة وولادة عصر النهضة الأوروبي

بدأت النظرة العلميّة الغربيّة[١] إلى الكون منذ القرن الثالث عشر، فقد كانت هذه النظرة محاولة للخروج من التصوّر الشاعري والرمزي للقرون الوسطى وصولاً لنظرتنا العلميّة الحديثة، وذلك عبر النظر إلى الكون وأشياء العالم نظرة واقعيّة مِن خلال المماثلة بين الله والعالم وتجسيدها في قوانين محدّدة وتصوّرات ميتافيزيقيّة دقيقة، فغدا بإمكاننا أنْ نلحظ الله مِن خلال النظام المبثوث في العالم، فليس ثَمَّة فرحة تعادل رؤية الله في موجودات عالمه[٢].

ولو حاولنا تحليل هذه الرؤيا لوجدنا أثر تصوّر المعرفة عند بونافنتورا وتوما الأكويني، ممزوجاً بتصوّر ابن رشد عن وظيفة الفلسفة التي لخصها بأنَّها معرفة الخالق مِن خلال مخلوقاته، ولن يتحقّق ذلك إلاّ مِن خلال وحدة وجود علميّة يتجلّى فيها المخلوق في كلّ أشكال الخلق.

لقد حاول روجر بيكّون إحياء التجريبيّة، ولكنْ هل وصل تراث بيكّون التجريبي إلى المعنى العلمي الحديث؟

يعتبر المنهج التجريبي مِن أفضل المناهج في دراسة الواقع وظواهره؛ كونه يعتمد التجربة العلميّة القائمة على قواعد المنهج العلمي، ممّا يتيح فرصة لاختيار الاستنتاجات للتأكّد مِن تطابقها مع الحقائق الموضوعيّة، وقد ساعده هذا المنهج على التطوّر وبناء حضارته عن طريق الملاحظة والتجربة والوصول إلى النتائج الصحيحة[٣].

وكان بيكّون هو أوّل عالم في القرون الوسطى نادى صراحةً بالمنهج التجريبي، وأكّد على أهمّيته، فقد قال عنه« إنَّ جميع العلوم ما عدا هذا العلم، إمّا أنَّها تستعمل الجدل لاستنتاج النتائج مثل العلوم النظريّة، وإمّا أنَّها هي نفسها استنتاجات عامّة ناقصة، والعلم

١- لقد أكّدنا على كلمة غربيّة حتّى لا نقع في المركزيّة الأوروبيّة التي تعني أنَّ الحدث الغربي يجب أنْ يكون عامّاً لكلّ الكون.

٢- إميل برهييه، (١٩٨٨) تاريخ الفلسفة: العصر الوسيط والنهضة، ص٢١٠.

٣- إسماعيل سالم محمّد،(د. ت). المنهج التجريبي عند فرنسيس بيكّون وأصوله العربيّة، رسالة ماجستير، كليّة الآداب، جامعة بني سويف، ص١٠.

التجريبي وحده يحقّق درجة الكمال في التوصّل لحقيقة الطبيعة أو الفنون، فهو وحده يعلّمنا المنطق، وكيف نميّز بين الصح والخطأ»[١]، كذلك فهو يقول في الكتاب الثالث «إنّني أسمّي علماً تجريبيّاً ذلك العلم الذي لا يحفل بالاستدلالات؛ لأنَّ أعظم الأدلّة لا تثبت شيئاً ظالماً ما لم تؤكّد التجربة نتائجه»[٢].

لقد وضع بيكّون الكتاب الأصغر، وقد عرض فيه بحثاً في الكيمياء النظريّة، وقد ظهر في هذا الكتاب دعوته ولأوّل مرّة لعلمٍ تجريبي، وكان أيضاً أوّل مِن عرض الأسباب التي تجعلنا نقع في الخطأ، وهي الاعتماد على السلطة، والعادات الشخصيّة، ومعتقدات الجماهير الجاهلة والمغرورة، وهي التي اقتبسها منه مِن بعده فرنسيس بيكّون (١٥٦٠-١٦١٦ م) وأطلق عليها أوهام المسرح، وأوهام الكهف، وأوهام الجنس[٣]، ممّا يعني أنَّ شهرة فرنسيس بيكّون كمكتشف للمنهج التجريبي قد نرجعها إلى روجر بيكّون، فإذا ما قمنا بتخليص البعد السحري الذي علق بمنهج روجر بيكّون لوجدناه هو الذي أسّس المنهج التجريبي، خاصّة أنّه تحدّث عن أوهام المعرفة العلميّة التي استفادها فرنسيس منه دون أيّة إشارة إليه.

١- عتيق موسى (٢٠٠١)، دليل الاستقراء وأثره في الشريعة الإسلاميّة، رسالة ماجستير، كليّة الآداب، جامعة الجزائر، كليّة أصول الدين، ص١٢٧.

٢- زينب محمود الخضيري (١٩٨٦)، ابن سينا وتلاميذه اللاتين، ص١١٦.

٣- إمام عبد الفتّاح إمام، مدخل إلى الفلسفة، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط٢، ١٩٧٧، ص٧٣-٧٤.

خاتمة

بعد أنْ خضنا غمار البحث ووقفنا على أبرز محطات ومراحل فلسفة بيكّون وحياته الفكريّة وتفاصيلها، تبيّن لنا جملة مِن الملاحظات:

لو قصرنا البحث على الثقافة الفكريّة الوسيطة في أوروبا، لتبيّن لنا أنَّ القرن الثالث عشر كان مرحلة تحضيريّة لنهضة أوروبا، نزعت عنها ثوب ظلام العلم الذي رافقها خلال قرون، إلّا أنَّ هذه النهضة مرّت بسنوات تحضيريّة وجهدٍ لا تغفله عينٌ، جهد أنجزته الحضارة الغربيّة خلال سنوات كبوتها كنار تتوقّد تحت هشيم الرماد، تمثّل بإنجاز ترجمةٍ لأغلب التراث العربي واليوناني، والاطّلاع على التراث العقلاني لكلتا الحضارتين، ونشوء الجامعات والمدن الكبرى، كلّ ذلك أعمل روح النقد في الكنيسة ذاتها لمناقشة تراثها الفكري اللاعقلاني، وقد برز في هذه القرن العديد مِن هؤلاء العلماء، إلّا أنَّ أبرزهم كان مجموعة مِن المفكّرين الذين كانوا ينتمون لمدرسة إكسفورد، وكان على رأسهم - وتتويجاً لهذه النزعة - هو روجر بيكّون.

لقد كان بيكّون مطّلعاً على اللغة العربيّة، وهذا ما ساعده على التعرُّف على كتاب الفلسفة المشرقيّة، وعلى الفصل الأوّل مِن المدخل مِن الشفاء، وهما لم يترجما إلى اللغة اللاتينيّة، وفيهما أودع ابن سينا رأيه الرافض لفلسفة أرسطو، وهو ما أثنى عليه روجر بيكّون في موقفه ذاك باعتباره الموقف الوحيد الذي يتيح التجديد، أو لنذهب إلى ما ذهب إليه إبراهيم مدكور إلى أنَّ المدخل كان الأقلّ تداولاً مِن بين كلّ كتب الشفاء، وبالتالي، فإنَّ موقف بيكّون كان ترديداً لأصداء ما قال به الشيخ الرئيس.

لقد كان موقف بيكّون مِن التراث الأرسطي؛ كابن سينا تماماً، عقلانيّاً ونفعيّاً، وليس ثورة تطيح بالأخضر واليابس، وعلى كلّ التراث الأرسطي، ولكنَّ ثورة تحدث قطعاً بقدر ما تُبقي أثراً موصولاً، فروجر بيكّون وابن سينا كانا - ومع ثورتهما على المعلم الأوّل - يستشهدان به، لذلك يمكن القول إنَّ روجر بيكّون قد اكتشف الجانب الثائر مِن ابن سينا، أمّا ابن سينا المشّائي صاحب التأويل الروحاني للأرسطيّة، فهو مَنْ عرفه جيداً جيّومدوفرني وتوماس الأكويني.

لقد أدرك روجر بيكّون أهمّية المنهج التجريبي بعد اطّلاعه على كتب الفلاسفة العرب ووقوفه على ميلهم إلى الناحية العلميّة التجريبيّة أكثر مِن الناحية الفلسفيّة الميتافيزيقيّة، ومِن هؤلاء الفلاسفة ابن رشد والفارابي والحسن بن الهيثم وأبو الفتح الخازن، وقد بيّنا مِن قبل أنْ روجر بيكّون كان يعلي مِن شأن ابن سينا إلى منزلة الفيلسوف الأعظم بعد أرسطو.

ويمكننا القول إنَّ دراسة روجر بيكّون للغة العربيّة في مدرسة إكسفورد، واطّلاعه على المراجع العربيّة على خفاء مِن معلّميه في الأندلس، جعله مجرّد عارض للفلسفة العربيّة الإسلاميّة ولاتجاهها التجريبي، وليس لروجر بيكّون، ولا حتّى لفرنسيس بيكّون، الحقّ في أنْ ينسبا لأنفسهما فضل اكتشاف المنهج التجريبي الذي تمّ استخدامه مِن قبل الفلاسفة العرب.

إنَّ الروح التجريبيّة التي عُرف بها روجر بيكّون لم تمنعه مِن الاعتقاد بفاعليّة السحر والتنجيم، وبالتالي، لا يمكننا الادّعاء أنّه استطاع أنْ يخلع كلّ أثواب الظلاميّة التي ارتدتها القرون الوسطى؛ وذلك لكثرتها وثقلها.

وأخيراً لا بدّ مِن الإشارة إلى خطأ ما تتداوله كتب الفلسفة العلميّة، وهو أنَّ فرنسيس بيكّون هو رائد الاتجاه التجريبي مِن دون التنويه لجهود فلاسفة القرن الثالث عشر، وعلى رأسهم روجر بيكّون.

لائحة المصادر والمراجع

١. إبراهيم مدكور، مقدّمة المدخل مِن الشفاء، تحقيق الأب قنواتي، محمود الخضيري، فؤاد الإهواني، القاهرة، منشورات وزارة المعارف العموميّة الإدارة العامّة للثقافة.

٢. ابن سينا، (١٩٣٨)، النجاة، ط٢، القاهرة، الناشر محيي الدين صبري، مطبعة السعادة.

٣. ابن سينا، (١٩٥٢) الشفاء: المدخل مِن المنطق، تحقيق الأب قنواتي، محمود الخضيري، فؤاد الإهواني، القاهرة ، منشورات وزارة المعارف العموميّة الإدارة العامّة للثقافة.

٤. ابن سينا، (١٤٠٥هـ)، منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة، قم - إيران، منشورات مكتبة آية الله المرعشي.

٥. إتيان جيلسون، (١٩٩٦)، روح الفلسفة المسيحيّة، ترجمة: إمام عبد الفتّاح إمام، ط٣، القاهرة، مكتبة مدبولي.

٦. إسماعيل سالم محمّد. (د.ت)، المنهج التجريبي عند فرنسيس بيكّون وأصوله العربيّة، رسالة ماجستير، كليّة الآداب، جامعة بني سويف.

٧. إمام عبد الفتّاح إمام، (١٩٧٧)، مدخل إلى الفلسفة، ط٢، القاهرة، دار الثقافة والنشر والتوزيع.

٨. إميل برهييه، (١٩٨٨)، تاريخ الفلسفة: العصر الوسيط والنهضة، ترجمة: جورج طرابيشي، ط ٢، بيروت، دار الطليعة.

٩. أيّوب أبو ديّة، (٢٠٠٩)، العلم والفلسفة الأوروبيّة الحديثة مِن كوبرنيق إلى هيوم، ط١، بيروت، دار الفارابي.

١٠. جيرار جهامي، (١٩٩٢)، مقدّمة تحليليّة لكتاب ابن رشد تلخيص منطق أرسطو، المجلّد الأوّل، تحقيق جيرار جهامي، ط١، بيروت، دار الفكر اللبناني.

١١. روبير بلانشي، (د.ت)، المنطق وتاريخه، ترجمة: خليل أحمد خليل، لبنان، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر.

١٢. زينب محمود الخضيري (١٩٨٦)، ابن سينا وتلاميذه اللاتين، ط١، القاهرة، مطبعة الخانجي.

١٣. فؤاد زكريّا، (٢٠٠٧)، آفاق الفلسفة، ط١، الإسكندريّة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر.

١٤. محمّد محمّد قاسم، (١٩٨٦)، كارل بوبر: نظريّة المعرفة العلميّة في ضوء المنهج العلمي، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكنريّة.

١٥. يمنى طريف الخولي، (٢٠٠٠)، فلسفة العلم في القرن العشرين، الكويت، سلسلة عالم المعرفة.

١٦. يوسف كرم، (٢٠١٤)، تاريخ الفلسفة الأوروبيّة في العصر الوسيط، المملكة المتّحدة، مؤسّسة هنداوي.

التّخلُّفُ الثّقافيُّ العَام فِي أُوروبّا خِلالَ أَلفِ عَام

من سقوطِ الدّولة الرومانيّة ولغاية بدءِ عصرِ النّهضَة

نبيل علي صالح[١]

مقدّمة

اعتمدَ المؤرخونَ تحقيبًا تقليديًّا لتاريخِ أوروبا الغربيّة، فقسّموا الزمن الغربي -بوقائعه وتحوّلاته وأشخاصه- إلى ثلاث مراحل: عصور قديمة - وسيطة - حديثة. وموضوع بحثنا هنا في هذه الدراسة يعودُ زمنيًّا إلى المرحلة الوسيطة أو ما يُعرف بتاريخ العصور الوسطى.

أُطلقت التسمية على تلك المرحلة الزمنيّة مِن التاريخ الأوروبي، التي تمتدّ مِن لحظة انهيار وسقوط الإمبراطوريّة الرومانيّة الغربيّة المحدّدة زمنيًّا في نهاية القرن الخامس الميلادي، إلى البدايات التبشيريّة الأولى لانبثاق (وتفجّر) عصر النهضة الغربيّة، عصر العقل والعلم والاكتشافات، والمحدَّد زمنيًّا حوالي القرن الخامس عشر الميلادي.

إذًا، تغطيتنا الوصفيّة البحثيّة هنا ستمتدُّ لحوالي ألف عام، وهي مرحلة زمنيّة طويلة شهدتْ ولادة وتفجُّر الكثير مِن المظاهر والمفردات والتحوّلات والأحداث الثقافيّة والحضاريّة الغربيّة التي عبرّت عن واقع حال تلك المجتمعات.

في هذه الدراسة سنسلطُ الضّوءَ على أهمِّ معالم تلك الثقافة وخصائصها العمليّة التي طبعت الزمن الغربي القروسطي بطابع التخلّف على وجه العموم، نظرًا للواقع المرير الذي عكسته في الاجتماع السلوكي للسكّان، وأساليب عيشهم الرثّ والمتخلّف.

١- باحث وكاتب سوري.

المبحثُ الأوّل: تفكيكُ مفهوم «التّخلف الثقافي»

توصيفٌ تاريخي تحليلي لمفهومِ التّخلف الثّقافي الغربي خلال مرحلة القرون الوسطى

إذا كانت الثقافةُ تعني -مِن جملة ما تعنيه- وعي الشعوب لوجودها أو الأمم لذاتها في سياقِ تفاعلها (التبادلي المنتج) مع محيطها وجوارها الحضاري، فما هي هذه الثقافة والهويّة «الثقافيّة» (في قيمها ومعاييرها الروحيّة والعمليّة) التي سادت مجتمعات الغرب في العصور الوسطى، وجعلت الناسَ يعيشونَ مِن خلالها في أتون أسوأ واقعٍ اجتماعي واقتصادي وحياتيّ عام، عَانوا الأمرّين مِن خلاله في عيشهم ووجودِهم، فجَاعوا ومَرضوا، وانتُهكت حرماتهم (الإنسانيّة)، وعَاشوا التخلّف بأفظعِ أشكاله ومعانيه، حتّى قيل: إنَّ أوروبا العصور الوسطى كانت تتسيّدها ثقافة بدائيّة متخلّفة بكلّ معنى الكلمة.

لقد سادت الثقافةُ المتخلّفة في جميع مواقع ومستويات مجتمعات الغرب إبّان العصور الوسطى، وهيمنت على وعي شعوبه وسلوكهم وعلاقاتهم وتعاملاتهم، ووقفتْ حجر عثرة في طريق ازدهار وتقدّم حاملي رايتها ومعتنقي مبادئها وقيمها، بل وأخذت بتلابيبهم ودفعتهم للارتماء في أحضان البدائيّة والهمجيّة والتبعيّة والاستنقاع الحضاري.

نعم، لم تكنِ الثقافةُ الغربيّة خلالَ مرحلة «العصور الوسطى»[١] على ما يرام مِن حيث المضامين الحيّة والبنية الذاتيّة المتقدّمة والمآلات المجتمعيّة المفيدة وذات المردوديّة الإنتاجيّة على صعيد واقع حياة الفرد والمجتمعات الأوروبيّة.

طبعًا لا نستطيعُ الحكم بالمطلق على كلّ ذلك التاريخ الغربي الممتدّ لألف عام بالموات الثقافي (وغير الثقافي)، فقد برزتْ فترات تاريخيّة مهمّة، فكريّة وفلسفيّة ناهضة ومضيئة، خصوصًا في المراحل المتأخّرة زمنيًّا مِن العصور الوسطى، إذ يمكن اعتبار القرن الثالث عشر عصرَ ازدهار ثقافة العصور الوسطى، بما يعطينا فكرة أنَّ الحُكم على العصور الوسطى اختلف اختلافًا كبيراً، خاصّة في القرون القلائل التي أعقبت نهايتها، مثلما اختلفَ الحكم

١- وهي تسمّى أيضًا باسم قرون أو عصور الظلام (خاصّة بين عامي ٥٠٠ - ١٠٠٠م)، بسبب هيمنة مظاهر الفقر والفاقة والمرض والظلم الاجتماعي والسياسي وغيره مِن ألوان الاضطهاد والمعاناة الماديّة والنفسيّة.

على غيرها مِن التواريخ والأحداث والثقافات[١].

لكنْ كلّ هذا الجدل لا يلغي أنَّ ثقافة القرون عمومًا كانت ثقافة متخلّفة، يعتقد أتباعها بالخرافة، وتسود بينهم الفوارق الطبقيّة، ممّا تسبّب بمعاناة وآلام شديدة للكثرة الكاثرة مِن الناس. وقد امتدَّ هذا التخلّفُ الثقافي إلى المجال والواقع السياسي نفسه الذي كانت تهيمن عليه طبقات اجتماعيّة ثريّة، لا يهمّها سوى تكريس نفوذها السياسي بالدرجة الأولى، ومراكمة ثرواتها وأراضيها، والتعامل مع المجموع البشري لتلك المجتمعات كمجرّد أعداد وأرقام مِن خدم وحشم وعبيد، لا قيمة لهم سوى بما يقدّمونه مِن خدمات لطبقة النبلاء وحواشيهم مِن الإقطاع الاجتماعي والسياسي (والديني).

كما أنَّ الوضع الاقتصادي للمجتمعات الغربيّة في القرون الوسطى، هو بدوره تأثّر ويتأثّر بمستوى الوعي والحالة الثقافيّ؛ إذ كانت الثقافة السائدة والتي استغلّتها واستثمرتها الطبقة الغنيّة المترفة، اتكاليّة، لا مباليّة، خنوعيّة، الأمر الذي حوّل الفرد البشري إلى طاقة سلبيّة استهلاكيّة، لا تمتلك أدنى مقوّمات الاشتراك في عمليّات الإنتاج والتطوير الاقتصادي، خاصّة مع هيمنة قيم اجتماعيّة غاية في السلبيّة والانحطاط القيمي، كالفوقيّة والطبقيّة والعبوديّة.

المبحثُ الثّاني: مَظاهرُ التّخلف الثّقافي الغَربي خلالَ العُصورِ الوسْطى

عندما نحلّل تاريخيًّا حالة التخلّف الثقافي للغرب زمن القرون الوسطى، بالضرورة يجب أنْ نسلطَ الضوء على ما أنتجته وولّدته تلك الثقافة المتخلّفة مِن معالم وسلوكيّات في واقع الناس وحياتهم على المستويات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة؛ لأنَّ الثقافة تحوز على موقع القلب في أيّة فعاليّة وجوديّة بشريّة كما قلنا آنفًا، ولأنَّها أيضًا وقائعٌ وأحداث ومعتقدات وأفكار وسلوكيّات وعلاقات وآليّات تعامل ووعي وإلخ.

ويمكن القول هنا إنَّ صورة العالم الأوروبي التي ارتسمت خلال المرحلة الأولى والثانية مِن العصور الوسطى (٣٠٠-١٠٠٠-١٣٠٠ ميلاديّة) تبدّلت ملامحها السياسيّة والاقتصاديّة-

١- كرين برنتن، أفكار ورجال (قصّة الفكر الغربي)، ترجمة: محمود محمود، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر/ القاهرة، ٢٠٢٠م، طبعة أولى، ص١٨٤.

الاجتماعيّة والفكريّة (الثقافيّة) في المرحلة الثالثة والأخيرة مِن العصور الوسطى (١٣٠٠-١٥٠٠ ميلاديّة)[١]؛ إذ إنَّ الإنتاج الثقافي الأوروبي اختلف في القرون الثلاثة الأخيرة مِن هذه العصور، وجاءت النتاجات الثقافيّة مِن أدب وروايات وشعر وملاحم عملاً ابتكاريًّا؛ إذ كانت اللغات الوطنيّة المحليّة قد بلغت درجة مِن النضج سمحت لها بالتعبير عن المعارف والمشاعر -مِن حبّ وكراهية وخوف وأمل ويأس- في صورة قصص امتاز بالحيويّة والخصب[٢].

أوّلًا- الأساطيرُ المؤسِّسة للتفكير الثقافي الغربي خلال القرون الوسطى (عصر الظلمات)

١. سرديّات الثّقافة والملاحم الشعبيّة الأسطوريّة

الأسطورة هي تلك القصص والحكايات والسّرديّات التي شكّلت «ثقافة» مجتمعات كانت في أطوار التطوّر الحضاري الأوّل، وكانت تتحدّث عن الأعمال التي تقوم بها إحدى الآلهة في العقائد القديمة، أو إحدى الخوارق الطبيعيّة مِن الأبطال؛ إذ **تظهر فيها محاولاتُ الإنسان (وتفكيره البسيط الأوّلي) لتفسير ظواهر كثيرة كان يشاهدها ويعيش معها، في علاقاته بالكون والعالم الكبير مِن حوله، أو تفسير وجود بعض العادات والنظم الاجتماعيّة أو الخصائص المميّزة للبيئة التي يعيش فيها خالق الأساطير نفسه.. وهي تنطوي على فهم ديني معيّن بالنسبة للشّعب الذي رواها**.. والفولكلور، أو القصص الشعبي، يروي تراثَ البشريّة في أطوارها الأولى مِن عادات وعقائد، وقصص، وفنّ ووإلخ، في حكايات بدائيّة لها أصلها الأسطوري دون شكّ، ولها أيضًا قيمها الفنيّة والجماليّة الخالصة. هذه الحكايات أو الأحداث الأسطوريّة تتعلّق بكثير مِن أحداث الحياة كالحبّ والولادة والموت، أو بالعناصر الطبيعيّة مثل: الهواء والماء والأرض والنار.. أمّا الحكايات القديمة، فهي قصص وقعت أحداثها في أماكن حقيقيّة، وتتعلّق في الغالب -وإنْ لم يكن دائمًا- بأشخاص حقيقيين[٣]..

١- نعيم فرح، تاريخ الحضارة الأوروبيّة في العصور الوسطى، منشورات جامعة دمشق، سوريا/ دمشق، عام٢٠٠٠م، طبعة ثانية، ص٨.

٢- سعيد عبد الفتّاح عاشور، أوروبا العصور الوسطى (النظم والحضارة)، مطبعة النهضة المصريّة، مصر/ القاهرة، عام ١٩٥٩م، طبعة أولى، ج٢، ص٢٤٧.

٣- سليمان مظهر، أساطير مِن الغرب، دار الشروق، مصر/ القاهرة، عام ٢٠٠٠م، طبعة أولى، ص٥ وما بعدها.

فما هي أبرز تلك القصص أو الروايات والأحداث الأسطوريّة التي شكّلت جزءًا رئيسيًّا مهمًّا مِن مشهد ثقافة القرون الوسطى؟!.

تعدّدت الأساطير في مجتمعات العُصور الوسطى، وتنوّعت في أشكال التعبير عنها، واختلفتْ في مضامينها الحكائيّة. وقد كان لكلّ بلد أساطيره وحكاياته التي كانت تعطي فكرة عن ثقافته السائدة وتقاليده الشعبيّة، لكنَّها بالعموم كانت تركّز (أي تلك الأساطير) على تصوّر وجود كائنات أو أشخاص يقومون بأفعال خارقة للعادة والمألوف السائد. وتعتبرُ الأساطيرُ التي ظهرت في الدّول الاسكندنافيّة (النرويج والسويد والدانمارك وآيسلندا) الأساس الثقافي لمعتقدات وأساطير القبائل الجرمانيّة الشماليّة التي انبثقت عن الوثنيّة النرويجيّة، وتضمّنت تلك الأساطير الكثير مِن القصص عن الآلهة المختلفة والمخلوقات الغريبة والأبطال الخارقين للعادة، وهي عمومًا مأخوذة عن مصادر مخطوطات ثقافيّة متعدّدة، سواء قبل العهود الوثنيّة أو بعدها، مِن ضمنها مخطوطات العصور الوسطى، وهي ظهرت وبرزت في التماثيل الأثريّة، والتقاليد الشعبيّة، والعادات الاجتماعيّة، وهي بغالبيّتها حكايات تتحدّث على الدوام عن حالة صراع وتنافس مستمرّين بين الآلهة الذين يخلقون الكون بمختلف عوالمه، وبين الأشرار العمالقة الذين يهدفون إلى تدميره. طبعًا في العالم المسحور حيث تحدث هذه الأساطير، نواجه أنهارًا مضطربة وجبالاً مهيبة وغابات كثيفة وعواصف وشتاء قارس البرودة، وحيوانات غريبة مرعبة. إنَّها حكايات تمتدّ مِن بداية الكون وولادة البشر إلى تدمير الكون والمستقبل الأسطوري[١]. وهذه الحكايات البرّاقة عن الخلق والدمار والموت والولادة والحياة، تقدّم نظرة للعلاقة بين الأسطورة والتاريخ والثقافة[٢].

وقد تحدّثت تلك النصوص والمخطوطات القديمة عن كثير مِن الآلهة، كحامل المطرقة وحامي البشر (الإله ثور)[٣]، الذي استمرّ في محاربة الشر حتّى قضى على رموزه

١- مجدي كامل، أشهر الأساطير في التاريخ، الناشر: دار الكتاب العربي، سوريا/ دمشق، ومصر/ القاهرة، طبعة ٢٠١٤م، ص٧.

٢- للتوسّع يمكن مراجعة كتاب: جون ليندو، دليل الميثولوجيا الإسكندنافيّة، سانتا باربرا، كاليفورنيا، طبعة عام ٢٠٠٠م.

٣- هو مِن أهمّ وأقوى الآلهة وأكثرها شعبيّة في الأساطير النرويجيّة منذ أيام العصور الوسطى (بلغت شعبيّة ثور وشهرته ذروتها خلال عَصر الفايكنغ ٧٩٠-١١٠٠م).. وكان إلهًا للرعد والعواصف ومقاتلاً شرسًا وقويًّا لا مثيل له بقفّازيه الحديديين ومطرقته الطائرة «ميولنير».. وكان أقوى الفرسان، لم يكن هناك أحد يقف أمامه، كان يضرب بالمطرقة، ويتحكّم في الرعد والبرق، وكان يمتلك عربة يحرّكها ماعز. (راجع: جون ليندو، الأساطير الإسكندنافيّة: دليل الآلهة، الأبطال، الطقوس والمعتقدات، مطبعة جامعة أوكسفورد، إنكلترا، عام ٢٠٠١م، طبعة أولى بالإنكليزيّة).

وأعدائه بلا هوادة. وكذلك الإله أودين (ذو العين الواحدة) المتسلّط على الغرباء، والذي استطاعَ الحصول على المعرفة ببراعة مِن العوالم المختلفة، وهو الذي أنعم بالأبجديّة على العالم والأمم كلّها. وكذلك الجميلة صاحبة الرداء المكسو بالريش، الإلهة «فرييا» التي كانت تجتاح المعارك لتختار المقاتلين الأشاوس. كذلك كان هناك إلهة التزلّج «سكادي» التي ارتبطت بفكرة «الانتقام»، وكانتْ تنقلُ عواءَ الذئاب مِن الجبال الشتويّة إلى شواطئ البحار، بالإضافة إلى نيورد، فريي، أيدون، هيمدال، فريغ، لوكي وبالدر، والعديد مِن الآلهة الأخرى.. والملاحظ أنَّه خلال هذه المرحلة (القرون الوسطى) **كانت ثقافة الخوف تهيمن على المجتمعات الأوروبيّة التي كانت داخلة في صراعات سياسيّة وعسكريّة بين أقوام وقبائل وممالك كثيرة مختلفة المصالح والاتجاهات والانتماءات، ونتيجة للجهل أيضًا كان الخوف الأكبر يأتي ممّا كانوا يعتقدون أنَّه صراع الآلهة مع الوحوش والكائنات المخيفة الغريبة التي كانت تسيطر على تفكيرهم وتصرّفاتهم**، وهم أيضًا كانوا يعتبرون أنَّها (أي تلك الوحوش) تعيشُ في جميع القارات دونما أيّ استثناء وليس فقط في قارتهم الأوروبيّة، لذلك احتوت رسوماتهم وخرائطهم على صور لمخلوقات غريبة عجيبة تعيشُ في أماكن نصف أسطوريّة. والأدلّة على ذلك كثيرة، ففي القرن الثالث عشر، قام أحد الفنانين الإيطاليين برسم خارطة للعالم آنذاك، واضعًا عليها أنواع متعدّدة ومختلفة مِن أشكال الحيوانات المنتشرة حول شتّى أنحاء وأركان الكرة الأرضيّة، وخاصّة في شبه القارة الهنديّة والحبشة. وعلى سبيل المثال هناك في تلك الخارطة وفي الهند تحديدًا صور تظهر مخلوقًا عجيبًا يقف على ساق واحدة، وقد أطلق الفنان على هذا الرسم اسم (ذو الساق الواحدة). كما كانت الخارطة أيضًا تضم أشكالاً لأقزام، وعمالقة، وأناسٍ مشوّهي الخلْقة، ليس لهم أفواه، وأناس على هيئة حيوانات كالأُسود أو وحيدي القرن، أو رجال لهم آذان مبالغ في أحجامها وأشكالها، مع رسومات لآكلي لحوم البشر وغيرها[١].. إضافة إلى قصص المستذئبين **(werewolf)**، وهم بشر يتحوّلون إلى ذئاب مفترسة متوحّشة، ومصّاصي الدماء **(vampire)** الذين هم في العادة وحوش يتعيّشون على شرب دماء الأحياء، والزومبي **(Zombie)** وهم أموات تعاد لهم الحياة. يعني هي حالة مِن الجهل الثقافي والتخلّف الاجتماعي كانت تتحكّم بقارة أوروبا

١- منير يوسف طه، الأصول الحقيقيّة لأهمّ الأساطير الغربيّة، مجلّة نزوى العمانيّة، العدد ٧٩، شهر تموز عام ٢٠١٤م، ص٢٤٨.

كلّها تقريبًا في ظلّ انكفاء ديني مسيحي عن مواجهة هذا التخلّف المستحكم، وانعدام أيّة إجابات واضحة وحقيقيّة لديها عن أسئلة فكريّة كثيرة كانت تُطرح مِن قبل بعض الناس حول حياتهم وواقعهم وأسباب بؤسهم وتخلّفهم، في محاولة لمعالجة مخاوفهم مِن واقع ثقافي واجتماعي متخلّف ومرير.

٢. ثقافة الفروسيّة والفرسان النبلاء

كانت مجتمعاتُ العصورِ الوسطى مكوّنة مِن عدّة طبقات اجتماعيّة تتمايزُ الواحدة عن الأخرى بالعلوّ والمكانة الاجتماعيّة والاقتصاديّة والدينيّة، وهي مِن الأعلى إلى الأسفل: طبقة رجال الدين، طبقة النبلاء والفرسان المحاربين[١]، وطبقة الفقراء والفلاّحين المحرومين الذين يعملون في المزارع والحقول، ويعانونَ التخلّفَ وقسوة التّعامل وشظف العيش والجهل الحياتي الخاصّ والعام.

وكانت قد خرجت مِن بيئة الطبقة الإقطاعيّة-الدينيّة، طائفة مِن الأفكار «الأخلاقيّة»، تتمثّلُ فيما أسموه بقيم وأخلاق الفروسيّة، في جملة الفضائل التي يجب أنْ يتحلّى بها الفارس. وكانت هناك ثلاثة أنواع مِن الفروسيّة، الفروسيّة الإقطاعيّة ونمت فيها الأفكار الأساسيّة مِن أسلوب الحياة التي كان يعيشها النبيل الإقطاعي. والفروسيّة الدينيّة (الفتوّة) التي مثّلت مفهوم الكنيسة عن الفارس المثالي. والنوع الثالث الذي غذّته أفكار ورؤى ومزاجيّة الفرسان أنفسهم، أو جرى إطلاقها -مِن قبل النساء والرجال- على عشق الفرسان، في حرصهم الشديد على إرضائهم[٢].

وكانَ مِن أهمّ مهام ووظائف طبقة الفرسان النّبلاء المتحالفة مع الإقطاع السياسي والاجتماعي الدفاع عن مصالح الطبقة الأولى في مواجهة الأعداء مِن المتمرّدين الداخليين أو غيرهم. هذا يعني أنَّ النظامَ الإقطاعي الذي نشأ في أوروبا اعتمدَ على طبقةِ الفرسان

١- الفروسيّةُ كلمة تشتملُ على معنى مفهوم النّخبة المُسلحة، وهي نمط الحروب ورمز السلوك العسكري حيث الشرف الشخصي هو الهدفُ الأسمى، وقد كانتْ داخل المجتمع اختلافات واضحة لمنزلة النبيل، فقد عملَ الأقلّ شرفًا إلى الأعظم، ومع ذلك كانتْ هناكَ جالية القيم المشتركة، وجميع أعضاء ذلك المجتمع ابتهج في عنوان الفارس كنوع مِن رمزيّة العضويّة. (راجع: ج.ج. كالتون، عالم العصور الوسطى في النظم والحضارة، ترجمة وتعليق: جوزيف نسيم يوسف، دار المعارف، مصر/ الإسكندريّة، طبعة عام ١٩٦٧، ص١٣١).

٢- السيّد الباز العريني، الحضارة والنظم الأوروبيّة في العصور الوسطى، دار النهضة العربيّة، لبنان/ بيروت، طبعة عام ١٩٦٣م، القسم الأوّل، ص٤.

وميّزهم مكانةً ومالاً. ويرجعُ أساسُ هذا النظام الإقطاعي في أوروبا -في جذوره الأولى- إلى القرنين الثامن والتاسع الميلاديين، وامتدَّ خلالَ القرن العاشر والحادي عشر. ورغم وجهات النظر المختلفة حولَ تعريف الاقطاع إلّا أنَّها تؤدّي إلى صياغة واحدة، وهي تجزئة الملكيّة والسيادة؛ لأنَّ المتقاسمينَ، الأمير وتابعه أو الملك وتابعه، يعيشان كشريكين، ولا يمكن تصوّر وجود أحد الشريكين دون الآخر[١]؛ **بما يعني أنَّ هؤلاء الفرسان كانوا مجرّد «عسكر» حربيين**، وكانت أخلاق الحروب والفروسيّة التي زعموا التزامهم بها ممزوجة بالأساطير الدينيّة والشعبيّة، وما يسمّى بأدب الملاحم الأسطوريّة. **وكانوا يقومون بوظيفة حرّاس مقابل أجر**، وليسوا كما تمّ تصويرهم في بعض مناهج التاريخ الأوروبي، فرسانًا نبلاء مضحّين وأصحاب نخوة وكرامة ونُبل أخلاقي رفيع.

أي إنَّ أفعال الفرسان لم تعكسْ حقيقة «التصوّر الثقافي» للفروسيّة المعبرّ عنه أو الذي أريد التعبير عنه عمليًّا وسلوكيًّا بوصفه صورة رفيعة للحياة الدنيويّة، ومثالاً جماليًّا يتّخذ صورةَ مثالٍ خُلُقي. ويُشكّلُ الخيالُ البطولي والعاطفة الرومانتيكيّة أساسه ودعامته، وبحيث تكون قيمتاً التقوى والفضيلة جوهر الفروسيّة وحياة الفارس، بل بالعكس مِن ذلك: كانت حياةُ الفرسان حياة رفاهية كاملة[٢]، وأقرب إلى حياة الابتذال الدنيوي المتمثّل في ارتكاب الرذائل والفضائح والموبقات الثقافيّة والاجتماعيّة والأخلاقيّة كما قلنا، يعني أنَّهم فشلوا في بلوغ تلك المهمّة أو الوظيفة الفكريّة والقيمة الثقافيّة لمعنى وجوهر فكرة الفروسيّة؛ ذلك أنَّ مصدر الفروسيّة هو أرضي يشدّها إلى أسفل، وهو الكبرياء المتطلّع إلى الجمال، كما أنَّ الكبرياء المسبوك في قالب شكلي يتولّد عنه تصوّر (مفهوم) للشرف، هو في الواقع قطب الرحى للحياة النبيلة. يقول المؤرّخ كارل بوركهارت[٣]: إنَّ عاطفة الشرف، الخليط العجيب بين الضمير والأنانيّة ستقيم مع رذائل كثيرة، كما أنَّها تتّسع لخداعات مسرفة[٤].

١- هـ. و. ويفز، أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة: عبد الحميد حمدي محمود، دار المعارف، مصر/ الإسكندريّة، عام ١٩٥١م، طبعة أولى، ص١١١.

٢- انظر: إي اتش. غومبريتش، مختصر تاريخ العالم، ترجمة: ابتهال الخطيب، مراجعة: عبد الله هدية، سلسلة عالم المعرفة الكويتيّة، الكويت، العدد ٤٠٠، أيار/ مايو، عام ٢٠١٣م، ص١٧٧.

٣- مؤرّخ سويسري عاش بين عامي (١٨١٨-١٨٩٧م)، ويُعدّ واحدًا مِن أهمّ مؤرّخي التاريخ الحضاري للأمم البشريّة. ومِن أشهر كتبه: «حضارة عصر النهضة في إيطاليا»، (وهو يقع في مجلّدين)، وكَتبه عام ١٨٦٧م.

٤- يوهان هويزنجا، اضمحلال العصور الوسطى (دراسة لنماذج الحياة والفكر والفنّ بفرنسا والأراضي المنخفضة)، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، تقديم: مصطفى النشار، المركز القومي للترجمة، مصر/ القاهرة، سلسلة ميراث الترجمة (العدد ٢٦٠٦)، عام ٢٠١٥م، طبعة أولى، ص٧١.

٣- أسطورة الإسلام الدمويّ المخيف (تكريس ثقافة الخوف مِن الآخر)

تعكسُ صور الإسلام -ونبيّه الكريمﷺ- في التاريخ الثقافي للقرون الوسطى، سذاجة فكريّة وأبعادًا خياليّة (أسطوريّة) عن حقيقة هذا الدين في مبناه ومعناه، كرّستها عقليّة الكنيسة القروسطيّة في مفاهيمها وعقيدتها الدينيّة، ورسخّتها قصص وروايات وأعمال نثريّة وقصائد شعريّة (ومجمل التراث الفنّي والأدبي الأوروبي)؛ وهي بالإجمال العام صور قبيحة منفّرة ومزيّفة بعيدة عن الواقع، وأقرب ما تكون للخيال والاختلاق والتلفيق، إذ كانت الصور الأسطوريّة النمطيّة تقدّم -مثلاً- الرسول الكريم محمّدﷺ بوصفه رجلاً مسيحيّ الأصل والجذور، تزوّج أيمّا ثريّة!.. كما كانت تلك الصور الأسطوريّة تقدّمُ الإسلام كدينٍ بشريّ، وليس إلهيًّا سماويّا؛ أي إنَّه مِن إلهام البشر وصنعهم، ولا علاقة له بالوحي الديني والإرادة الإلهيّة، وكانت تقدّم المسلمين بوصفهم عبدة للأصنام والأوثان، يمارسون مختلف أعمال القتل والعنف[١].

وقد توسّعَ كثيرٌ مِن المؤرّخين والباحثين الغربيين وغير الغربيين في الحديث عن هذا الجانب[٢]، ومقاربته علميًّا وموضوعيًّا، مؤكّدين أنَّ تلك الصورة النمطيّة السلبيّة عن عالم

١- ولم ينجُ مِن محاولات طمس الحقائق وترسيخ الأباطيل والبهتان حتّى ممَن هُم في عداد كبار الفلاسفة في الغرب القروسطي، ومنهم -على سبيل المثال لا الحصر- الفيلسوف «توماس الأكويني» الذي يعدُّ من الشخصيّات المفكّرة الدينيّة والفلسفيّة الكبرى المعتدلة والواعية في دنيا الغرب والحضارة الغربيّة، ولكنَّه في موضوع الإسلام كان مثل أيّ رجل آخر يدين بالولاء التقليدي الأعمى لدينه ونصوصه ولاهوته المسيحي وصنميّاته الفكريّة -إذا صحّ التعبير، حيث لم يتورّع هذا «المفكّر الفيلسوف» عن محاولاته في التزييف والكذب والتحريف وإلصاق التهم الباطلة بالإسلام ونبيه وقرآنه مثل أيّ لاهوتي مسيحي تقليدي قادم من أديرة العصور الوسطى.. وقد ذكر في بعض كتبه أنَّ النبيّ فشل في دعوته، ولم ينجح سوى مع البدو وأهل الصحراء مِن بسطَاء العقول، وأنَّ هؤلاء الذين آمنوا به كانوا متوحّشين وتائهين في الصحراء... وأنَّ الإسلام انتشر ليس فقط بحدّ السيف، بل لأنَّه شجّع الشهوات البهيميّة عند الإنسان ووفّر الأجواء لإطلاق مشاعر اللذّة والجنس بين المسلمين، ووإلخ. (راجع:

Thomas d Aquin، summa contra genils، livre 1، chapitres 6 trad. Anton c pegis. University of notre dame press، 1975، p73 -75).

٢- للاستزادة حول الموضوع، يمكن العودة لكثير مِن المراجع المهمّة في هذا الصدد، نختار منها:

وليام مونتغمري وات، تأثير الإسلام على أوروبا في القرون الوسطى، جسور للترجمة والنشر، لبنان/ بيروت، عام ١٩٧٦م، طبعة أولى.

هوبرت هيركومر وجيرنوت روتر، صورة الإسلام في التراث الغربي، ترجمة: ثابت عبد، تقديم: محمّد عمارة، طبعة دار نهضة مصر، مصر/ القاهرة، طبعة عام ١٩٩٩م.

أليكسي جورافسكي، المسيحيّة والإسلام، ترجمة: خلف محمّد الجراد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت/ الكويت، العدد٢١٥، نوفمبر (تشرين الثاني) عام ١٩٩٦م.

تييري هنتش، الشرق المتخيّل؛ رؤية الغرب إلى الشرق المتوسطي، دار الفارابي، لبنان/ بيروت، طبعة ٢٠٠٤م.

سعيد عبد الفتّاح عاشور، أوروبا في العصور الوسطى (النظم والحضارة)، مكتبة النهضة المصريّة، مصر/القاهرة، طبعة عام ١٩٥٩م.

محمّد سهيل طقوش، تاريخ الحروب الصليبيّة (حروب الفرنجة في المشرق)، دار النفائس، لبنان/بيروت، عام ٢٠١١م، طبعة أولى.

الإسلام والمسلمين -التي تكوّنت لدى الغربيين، شعوبًا ونخبًا- هي محض افتراء وأساطير، وهي -بالتدقيق الوصفي التاريخي- تشكّلت في القرن الثاني عشر الميلادي، وكانت نتاج الانتصار الأوّل للفرسان الصليبيين في عدوانهم على بيت المقدس (وديار المسلمين) الذي ادّعوا أنّ لهم فيه مواريث حضاريّة لا تؤخذ إلّا بالقوة. وقد جُمعتْ أجزاءُ هذه الصور في جنوبي فرنسا؛ وأسهم في تركيبها في الغالب الفرسان العائدون، والكهنة والرهبان، ممّن لم يعرفوا جبهات القتال عن كثب. لقد كان هؤلاء يزوِّدونَ المخيّلة الأوروبيّة (المستعدّة أساسًا لتقبُّل مثل هذه السُّموم الفكريّة والخيالات المريضة) أمام مواقد النار في الشتاء بطرائف (أساطير مكذوبة) عن الشرق والإسلام والنبي محمّد ﷺ.. ووصلتْ هذه الصورةُ الخياليّة (الأسطوريّة) المتكوِّنة إلى المدارس والأديرة الوسيطة بعد وضعها في شكل مدرسي يشجّع على قبولها. وأدّى ذلك في النهاية إلى (تركيز وتثبيت) انطباع شعبي مروّع وعجيب في قدرته على البقاء (والتمدّد)، ومقاومته لكلّ المعلومات الصحيحة ونصف الصحيحة التي توالت فيما بعد[١].

ويمكنُ القول هنا إنّ مِن أهمّ أسباب تجذُّر ورسوخ تلك الصورة الثقافيّة الخياليّة (المُختلقة) المتخلّفة عن الإسلام والمعبرّة عن ثقافة منحطّة وعقيمة الفعاليّة الإنتاجيّة:

ألف- تخلُّف البيئات الاجتماعيّة والثقافيّة السّائدة آنذاك، وقلّة تدبّرها العقلي، وجهلها الحياتي العام، وعدم معرفتها بأيّ شيء اسمه «آخر» مختلف عنها، ورفضها له، ورؤيتها لكلّ شيء مِن مرآة ذاتها المريضة بطبيعة الحال..

باء- العداءُ التاريخي الغربي للإسلام كدين «منافس» وحضارة قويّة فاتحة تمكّنتْ -خلالَ أقلّ مِن قرنين- مِن الحضور العالمي في الفكر والثقافة والإنتاج العلمي المادّي، بحيث باتتْ مركزًا حضاريًّا عالميًّا ومرجعيّة لكثير مِن حضارات العالم علمًا وفكرًا ومعرفة إنسانيّة.. بما يعني أنَّها حالة «عداوة ثقافيّة» -إذا صحّ التعبير- تتأصّل برؤية الغرب ذاته عن نفسه (كمركز وقطب وحضارة عليا وذات مفارقة سيّدة على غيرها)، وليس بالضرورة بسبب ما إذا كان الإسلام نفسه يشكّل تهديدًا فعليًّا للمسيحيّة أو لعموم الغرب.. وهو لم يشكّله بالمطلق، لا في سلوك الفاتحين المسلمين وآليّات حكمهم، (وهو أمرٌ شهدت لهم به، في تسامحهم

١- ريتشارد سوذرن، صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص٦٥-٦٦.

وانفتاحهم وإنسانيّتهم، كبار عقول الغرب الثقافيّة والحضاريّة[١])، ولا في رؤيةِ هذا الدين المفاهيمي الذّاتي القائم على الحوار والاعتراف بالآخر المختلف.

وهذه قضايا ومفاهيم إنسانيّة عمليّة كانت غائبة كليًّا في تلك المرحلة (القرون الوسطى) عن الثقافة الغربيّة التي كانت تضجُّ بالتّخلّف والهمجيّة وهيمنة السلوك اللا إنساني ومعاداة الآخر دونَ أنْ تفهمه وتنفتحُ عليه وتعي أفكاره ومفاهيمه، فالانغلاقُ سمةُ الموقف والهويّة، والعداء طابعهما العملي للأسف[٢]..

ثانيًا-هيمنةُ السّحر والشعوذة وثقافة الموت

لقد كانَ للانحطاط الثقافي والتّخلّف العلمي والعقلي الوسيطي آثاره السلبيّة على كلّ مواقع تلك المجتمعات في كلّ ما يتّصل بشؤونها ومعايشها وعلاقاتها، وهو في حقيقته تخلّفٌ واسع وعميق لم يؤدِ فقط إلى شيوع الخرافات والأساطير، بل أدّى أيضًا إلى تفشّي كثير مِن العادات والسلوكيّات وأنماط العيش والنظم الحياتيّة التي لا علاقة لها بأيّ منطق عقلي وتوازن نفسي وروحي وعقلي..

طبعًا، يضافُ إلى ما تقدّم مِن مظاهر العدميّة الاجتماعيّة والحياتيّة (المستندة إلى ثقافة متخلّفة وواقع اجتماعي مفكّك ليس فيه أدنى روابط قويّة قيميّة ثقافيّة ودينيّة رصينة ومعياريّة إنسانيّة)، **حضور وطغيان ثقافة الموت في تلك المجتمعات**، إلى حدّ يمكن اعتباره حضورًا

١- تقول المستشرقة «زيغريد هونكه» في كتابها القيّم: «شمس الله تسطع على الغرب»: «إنَّ هذه القفزة السّريعة المدهشة في سلَّم الحضارة التي قفزها أبناء الصحراء، والتي بدأتْ مِن اللا شيء لهي جديرةٌ بالاعتبار في تاريخ الفكر الإنساني.. إنَّ انتصاراتهم العلميّة المتلاحقة التي جعلتْ منهم سادة للشعوب المتحضّرة لفريدة من نوعها، لدرجة تجعلها أعظم من أن تُقارَن بغيرها، وتدعونا أنْ نقفَ متأمّلينَ: كيفَ حَدثَ هذا؟!.. نعم، إنَّه الإسلامُ الذي جعلَ مِن القبائل المتفكّكة شعبًا عظيمًا، آختْ بينه العقيدةُ، وبهذا الروحُ القوي الفتيّ شَقَّ العربُ طريقهم بعزيمة قويّة تحتَ قيادة حكيمة وضعَ أساسها الرسولُ بنفسه.. أو ليس في هذا الإيمان تفسير لذلك البعث الجديد؟! والواقع أنَّ روجر بيكون أو جاليليو أو دافنشي ليسوا همُ الذين أسّسوا البحثَ العلمي.. إنّما السبّاقون في هذا المضمار كانوا مِن العرب الذين لجأوا -بعكس زملائهم المسيحيين- في بحثهم إلى العقل والملاحظة والتحقيق والبحث المستقيم.. لقد قدّمَ المسلمونَ أثمن هديّة، وهي طريقة البحث العلمي الصحيح التي مهّدت أمام الغرب طريقه لمعرفة أسرار الطبيعة وتسلُّطه عليها اليوم.. وإنَّ كلّ مستشفى وكلّ مركز علمي في أيامنا هذه، إنّما هي في حقيقة الأمر نُصبٌ تذكاريّة للعبقريّة العربيّة.. وقد بقي الطّبُّ الغربيُّ قرونًا عديدة نُسخةً ممسُوخة عن الطّبّ العربي.. وعلى الرغم مِن إحراق كتب ابن سينا في مدينة بازل بحركة مسيحيّة عدائيّة، فإنّ كتبَ التراث العربي لم تختفِ مِن رفوف المكتبات وجيوب الأطباء، بل ظلّتْ محفوظةً، يسرقُ منها السّارقونَ ما شاءَ لهم أنْ يَسرقوا. (راجع: زيغريد هونكه، شمسُ العرب تسطعُ على الغرب (أثر الحضارة العربيّة في أوروبة)، ترجمة: فاروق بيضون وكمال دسوقي، دار الجيل (ودار الآفاق الجديدة) للطباعة والنشر والتوزيع، عام ١٩٩٣، الطبعة الثامنة، لبنان/ بيروت، ص١٤٨-١٦٩-٣١٥-٣٥٤)، وراجع أيضًا: غوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر/ القاهرة، عام ٢٠١٣م، طبعة أولى، ص٥٨٣ وما بعدها.

٢- غوستاف لوبون، حضارة العرب، م.س، ص٥٨٧.

ثابتًا وقويًّا وواسعًا؛ والأسباب الكامنة وراء هذا الحضور المؤثّر، متعدّدة وكثيرة، فالتناقضات الاجتماعيّة والصراعات العسكريّة كانت تجري على قدم وساق، والأمراض الجسديّة كانت تفتكُ بالناس نتيجة التخلّف والجهل والاعتماد على السحر وطقوس المشعوذين في العلاج (انتشار مرض الطاعون)، وهذا ما جعلَ تلك المجتمعات تتمسّكُ بالموت كحالة اعتقاديّة تشكّل حقيقة واقعة مِن حقائق وجودها وحركتها إلى أنّه تمّ توصيف العصور الوسطى عمومًا -مِن جملة ما تمّ توصيفه بها- بأنّها عصور الموت والعتمة (الظلمات).

لقد انتشرَ مرضُ الطّاعون في أوروبا العصور الوسطى، وقضى على ملايين -وربمّا عشرات ملايين- البشر، وسُمّي بالمَوت الأسود.. وقد شكّلَ هذا الحدثُ المخيف جدًا، واقعًا قاسيًا وضاغطًا بطريقة غير مسبوقة على واقع تلك المجتمعات والدول، حيثُ أنّ الناسَ بدتْ خائفةً جدًا على مصيرها ووجودها إلى درجة أنَّ الأخَ لم يكن يقتربُ مِن أخيه المُصاب، والأبّ كانَ يخافُ ملامسة ابنه المصاب، والزوجة تفرُّ مِن زوجها، ولم يتم التعرّف على العوامل المسبّبة للمرض إلاّ في القرن التاسع عشر، حيث تمَّ اكتشاف أنَّ السببَ عبارة عن عصيّة جرثوميّة (عصيّة يرسين نسبة لمكتشفها العالم الفرنسي السويدي ألكسندر يرسين) تنتقل إلى الإنسان مِن خلال البراغيث التي تحملها القوارض[١].. ولكنَّ الواضح أنَّ الذي أسهمَ بقوّة في انتشار وتفشّي ذلك المرض القاتل والمرعب هو **عدم توفّر البيئة الصحيّة السليمة للعيش البشري في العصور الوسطى، حيث كانتْ أعداد كبيرة مِن سكّان تلك العصور تتشاركُ وتتقاسم البيوتَ نفسها مع الحيوانات المدجّنة كالأحصنة والخراف والخنازير وغيرها**.. وفي مثل بيئات حيويّة طبيعيّة كهذه يتّصلُ فيها الإنسانُ بسهولة وبشكل شبه يومي مع الحيوانات، تتوفّرُ التربةُ الملائمة الخصبة لنمو ووصول الجراثيم للإنسان خاصّة مع هيمنة الجهل والتخلّف وانعدام أيّة معرفة علميّة ووقائيّة، والاكتفاء بالأفكار التقليديّة الأسطوريّة والسّحريّة.

١- روبرت. س. جوتفريد، الموتُ الأسود: جائحة طبيعيّة وبشريّة في عالم العُصور الوسطى، ترجمة وتقديم: أبو أدهم عبادة كحيلة، المركز القومي للترجمة، مصر/ القاهرة، عام٢٠١٧م، طبعة أولى ص١٧ وما بعدها.

ثالثًا: انتشار الجهل والأمّيّة في مجتمعات القرون الوسطى

لم يختلف كبارُ المؤرِّخين كثيراً حول توصيف طبيعة حياة الناس في مجتمعات وبلدان العصور الوسطى -في أحداثهم ووقائعهم وفعاليّاتهم- مِن حيث أنَّها **كانتْ حياةً بدائيّة عاش فيها الناس في قلب لجّة الجهل والفقر والحرمان، وأنَّ أفكارهم وثقافتهم وعاداتهم كانت موغلة في البدائيّة والهمجيّة، تتسيّدها قيم التعصّب والجهل**، كما لم يختلف أحدٌ منهم تقريبًا على **اعتبار النظم الاجتماعيّة التي سادت هناك، قائمة على الظلم والعبوديّة، نظرًا لطغيان العلاقات والبنى الاجتماعيّة الإقطاعيّة**، وكان أهمّ ما ميّزها صلة الدم المعزّزة بوشائج الولاء والطاعة البعيدة كلّ البعد عن معايير القيم والأفكار الإنسانيّة المعياريّة الكبرى.. فعوام الناس كانوا يعملون تحت إمرة وسلطة ما يسمّى بـ«طبقة النبلاء»، وهي الطبقة الحاكمة في المجتمع، كذلك لم تكن سطوة «الإقطاعيين» بأقلّ مِن سطوة النبلاء مِن حيث التحكّم بالفلاّحين، ووضعهم بنمط أشبه بالعبوديّة الرومانيّة في العصور القديمة.

لقد **عانتْ مجتمعاتُ القرون الوسطى مِن الأميّة التعليميّة والثقافيّة على وجه العموم**، بحيث سادت فيها الصراعات والتناقضات السياسيّة والمجتمعيّة، وسيطرَ التخلّفُ والجهل التعليمي والثقافي عليها، واقتصرَ التعليم لعدّة قرون على الكنيسة والكتاب المقدّس؛ أي إنَّه أُخضع التعليم إخضاعًا تامًا وكليًّا للسيطرة الكنسيّة نتيجة لانحلال السلطة الزمنيّة وازدياد نفوذ البرابرة في المجتمع الغربي[١].

..ومِن مظاهر ذلك الجهل المُعمّم والشامل في العصور الوسطى، الحياة العمليّة التي عاشتها المرأة الغربيّة وماهية النظرة إليها مِن قبل الفكر المسيطر والنخب الحاكمة، حيث لم تكن المرأة تعني شيئًا يذكر، فقد تمّ تقييد حريّتها، ولكنَّها في مجال العمل الشاق والصعب، كانت تعمل في المزارع والحقول وتربية الحيوانات، إلى جانب الرجل[٢].

١- سعيد عبد الفتّاح عاشور، أوروبا في العصور الوسطى (النظم والحضارة)، م.س، ج٢، ص١٢٣.

٢- فرضَ الإقطاعُ الأوروبي على الناس نظامًا عبوديًّا ظالماً للعمل في أراضيه وأملاكه، لم يميّز فيه بين المرأة والرجل، فالغاية عنده جمع الغلّة الوفيرة من مال ومحاصيل ومنتجات حيوانيّة... (انظر: مفيد الزيدي، موسوعة تاريخ أوروبا الحديث والمعاصر، م.س، ج١، ص١٠٧ ومَا بعدها).

رابعًا: تأثيرُ سيطرة الوثنيّة والآلهة المتعدّدة على مجمل المظاهر الثقافيّة الحضاريّة خلال القرون الوسطى

عندما نزلت الرسالاتُ السّماويّة واجهها بعض الناس (من أصحاب القوّة والنفوذ) بالرفض، كونها كانت تشكّل خطرًا على مصالحهم الدنيويّة.. حدثَ هذا مع نبيّنا الكريم صلى الله عليه وآله في رسالته الإسلاميّة، وحدث أيضًا مع بقيّة أنبياء الله الكرام عليهم السلام.. وعندما جاء المسيح بن مريم عليهما السلام برسالته الدينيّة، واجهها اليهود ورفضوها بشدّة، وفعلوا الأفاعيل لإسقاطها، واعتبروها مناقضة لرسالة النبيّ موسى عليه السلام؛ وقد تحمّل بعضُ الأتباع الكثير مِن المعاناة، ومات دون رسالة المسيح عليه السلام ودينه، وهناك مِن فرّ وهرب، ولكنْ هناك كثيرون آخرون استخفّوا بديانتهم ولم يصمدوا، فلا شوكة تحميهم وتحفظ كتبهم وديانتهم، ووسط هذه الاضطهادات التي واجهها المسيحيّون، تمّ تدوين أناجيلهم الأربعة التي يؤمنون بها وبقدسيّتها، ودوّنت أيضًا رسائلهم..

وقد توسّع الكثير مِن الباحثين المسلمين وغير المسلمين في الحديث عن تلك الجوانب الوثنيّة التي ظهرت وبرزت في العقائد المسيحيّة.. ولعلّ أهمّ وأبرز دليل هو ما تحدّث عنه القرآن الكريم في إشارته لبعض الجذور والأصول الوثنيّة للعقيدة المسيحيّة.. يقول تعالى: ﴿**وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ**﴾ (التوبة: ٣٠).. وأصل الدليل هنا قوله تعالى: «**يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا**» أي يشابهونهم.. وهو مأخوذ مِن قولهم: امراةٌ ضهباء، أي لم تحض (من الحيض) تشبيهًا بالرجال.. وتعني الآية -في إجماع معظم المفسّرين- أنّ قول النصارى المسيح ابن الله يضاهي قول اليهود عزير ابن الله، وأنَّ الملائكة بنات الله، ويضاهي قول عبدة الأوثان في اللات والعزّى ومناة[١]، أو يضاهي قول كلّ مِن أشرك وكفر بالله مِن الأمم الكافرة كما قال في مشركي العرب: ﴿**كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ**﴾ (البقرة: ١١٨).. وحتّى عقيدة التثليث التي رفضها القرآن والإسلام (قوله تعالى في سورة المائدة: آية ٧٣: ﴿**...لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ**

١- أورده الماوردي في تفسيره.. راجع: علي بن محمّد الماوردي البغدادي، النكت والعيون، تحقيق: السيّد ابن عبد المقصود، دار الكتب العلميّة، لبنان/ بيروت، طبعة عام٢٠١٢م، ج٢، ص٣٥٣.

وَاحِدٌ..﴾(سورة المائدة: ٩٣)، (وعقيدة الابن والحلول) كانت معروفة قبل المسيحيّة عند البراهمة والبوذيين، وفي الصين واليابان، وقدماء الفرس والمصريين واليونان والرومان[١]..

وهذا ما ذهب إليه أيضًا صاحب تفسير الميزان العلاّمة الراحل السيّد محمّد حسين الطباطبائي، حيث اعتبر أنَّ قوله تعالى: ﴿**يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَبْلُ**﴾ تنبئ عن أنَّ القول بالبنوّة منهم مضاهاة ومشاكلة لقول مَنْ تقدّمهم مِن الأمم الكافرة، وهم الوثنيّون عبدة الأصنام، فإنَّ مِن آلهتهم مَنْ هو إله أب إله ومَن هو إله ابن إله، ومَن هي إلهة أم إله أو زوجة إله، وكذا القول بالثالوث ممّا كان دائرًا بين الوثنيين مِن الهند والصين ومصر القديم وغيرهم، وقد مرّ نبذة مِن ذلك فيما تقدّم مِن الكلام في قصّة المسيح في ثالث أجزاء هذا الكتاب.. ويؤكّد أنَّ تسرُّب العقائد الوثنيّة في دين النصارى ومثلهم اليهود، هو مِن الحقائق التي كشف عنها القرآن الكريم في هذه الآية: ﴿**يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَبْلُ**﴾.. وقد اعتنى جمعٌ مِن محقّقي هذا العصر بتطبيق ما تضمّنته كتب القوم، أعني العهدين: العتيق والجديد على ما حصل مِن مذاهب البوذيين والبرهمائيين فوجدوا معارفَ العهدين منطبقة على ذلك حذو النعل بالنعل حتّى على مستوى كثير مِن القصص والحكايات الموجودة في الأناجيل، فلم يبق ذلك ريبًا لأيّ باحث في أصالة قوله تعالى: ﴿...**يُضَاهِئُونَ...**﴾ في هذا الباب[٢].

أمّا موضوع التثليث، وهو دخل إلى المسيحيّة مِن الحضارات القديمة[٣]، فإنَّ القرآن الكريم يرفضه بشدّة، يقول تعالى: ﴿**يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ ۚ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ ۖ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ۖ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ ۚ انتَهُوا خَيْرًا لَّكُمْ ۚ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ۖ سُبْحَانَهُ أَن يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ ۘ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۗ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَكِيلًا (١٧١) لَن يَسْتَنكِفَ الْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ.....**﴾(سورة النساء: ١٧١-١٧٢).

١- محمّد بن طاهر التنير البيروتي، العقائد الوثنيّة في الديانة النصرانيّة، تحقيق: محمّد عبد الله الشرقاوي، دار الجيل، لبنان/ بيروت، طبعة عام١٩٩٨م، ص٣٤.

٢- محمّد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، لبنان/ بيروت، عام ١٩٩٧م، طبعة أولى، ج٩، ص٢٤٤.

٣- راجع: محمّد أبو زهرة، محاضرات في النصرانيّة، طبعة: الرئاسة العامّة لإدارات البحوث العلميّة والإفتاء والدعوة والإرشاد، السعوديّة/ الرياض، عام ١٩٨١م، طبعة رابعة، ص١٩٠.

حيث يُلاحظُ أنَّ الآيات القرآنيّة السابقة -وغيرها، كقوله تعالى: ﴿**إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**﴾(سورة آل عمران: ٥٩)- التي تناولت النبيّ عيسى عليه السلام، كلّها كانت تركّزُ الحديث والتوصيف والشرح على بشريّة عيسى، وتستعرض الخصائص البشريّة في وجوده، منذ ولادته إلى أنْ رفعه الله إليه، ثمّ تفيض وتتوسّع الآيات في وصف ولادته وما أحاط بها مِن العوارض التي عرضت له في حياته، كجسد يتأثّر بكلّ ما يتأثّر به الجسد في دائرة الحياة والموت، ممّا يتنافى مع أيّة طبيعة إلهيّة.

المبحثُ الثالثُ: المنعكسات المجتمعيّة للثقافة والأخلاق في مجتمعاتِ العصور الوسطى

مقاربةٌ نقديّة في أنظمة المَعنى والقيم ومبادئ السّلوك الثقافيّة وأساليب التفكير المهيمنة

إنّ ثقافةَ أيّ مجتمعٍ تنعكسُ في سلوكِ أفراده وعلاقاتهم ونتاجاتهم، وهي التي تُحدّدُ لهُم -من خلال أنظمة القيم العمليّة التي تفرزها- أفقهم الحياتي في الحاضر والمستقبل، وبها يمكن أنْ يتعرّفوا ويدركوا كثيراً مِن معالم وجودهم ومعانيه وغاياته؛ وهذه العناصر الثقافيّة الماديّة والروحيّة المشكّلة للتراث العقلي والروحي تأتي مِن خلال ما بذله الأفراد مِن جهود مستمرّة فكريّة وعمليّة، وراكموها في مسيرتهم الحياتيّة، وما أكسبوه لثقافتهم مِن معان واتّجاهات ومعارف وعادات وتقاليد.

ولعلّ التمظهر الأكبر للتراث الثقافي لأيّ أمّة أو شعب أو حضارة، يتجلّى في منظومتها الأخلاقيّة ومعانيها الهادفة الغائيّة التي توجّه أفكار الأفراد والمجتمعات، وتدفعهم للعمل والإبداع والتميّز. مِن هنا تأتي علاقة التراث بالأخلاق، وهي علاقة مباشرة، تنطلق مِن عادات المجتمع وسننه وتقاليده ومقاصده العليا.

وعندما يعيشُ النّاسُ في أجواء قلِقة تناقضيّة صراعيّة، وفي ظلِّ أوضاع اقتصاديّة صعبة، يعانونَ فيها مِن الحرمان الدائم وقساوةِ العيش في تأمين حاجاتهم ومتطلّبات وجودهم، تتغيرُّ عاداتُهم وطرائقُ عيشهم، تسوءُ معها طبائعهم وقيمهم، وتنحطّ أخلاقيّاتهم وعلاقاتهم الاجتماعيّة مع بعضهم بعضًا (ومع غيرهم بطبيعة الحال)، فيقلّ إنتاجهم وعطاؤهم الفكري، ويتلاشى نشاطهم الإبداعي إلى مستوى العدميّة تقريبًا، وهذا أمر طبيعي جدًا، فالإنسانُ ابن

بيئته وهو مرهونٌ لحاجاته أكثر ممّا هو مرتهن لقيمه وأخلاقيّاته؛ لأنَّ الانشغالَ الأساسي لهمْ يتركّزُ حول العيش وتأمين الطعام والشراب ليس إلّا..!!؛ أي تأمين وجودهم العضوي الفيزيولوجي فحسب.

فما هي تلكَ البُنى الثقافيّة وأنظمة القيم والأخلاق العمليّة التي تمَّ تكريسُها في العصور الوسطى، والتي يمكنُ أنْ تعطينا فكرة واضحة عن حالة الترهل والتخلّف الثقافي العملي التي سادت وهيمنت على كلّ شيء في تلك العصور؟!.

أوّلًا: تكريسُ الخوف مِن الدّين والطّاعة العمياء للعقائد

كانت تعاليم الكنيسة ونصوص لاهوتها الديني -المستقاة مِن تفاسير رجالاتها- هي التي تفسِّرُ العالمَ والكونَ مِن خلالِ تصورّاتها الدينيّة التي وضعَها الأساقفة والبابوات في مجامعهم الدينيّة التي بدؤوها منذ أيام الرومان الأخيرة بعد الاعتراف بسلطة الكنيسة كعقيدة للدولة الرومانيّة[١]، وكانت تلك المفاهيم تعطي للناس أجوبة على كثير مِن أسئلة الحياة والوجود والاجتماع البشري؛ أي كانت تفسّر للناس كلّ شيء مِن خلال مفاهيمها «المقدّسة»، وتطرح عليهم إيمانًا يناقض العقل، وقد سبّبَ لها هذا الخلط الفكري والعقائدي والاستعانة بأفكار الوثنيين وغيرهم، الوقوع في تناقضات كثيرة، اضطرّت أنْ تصبح اعتقاديّة (دوجماتيّة) تأخذ بالمذهب الاعتقادي الحتمي، ذلك أنَّها حين يئست مِن بلوغ حلول أخرى لخلافاتها الفكريّة التجأت إلى الاستبداد التعسّفي[٢].

وكانَ مِن أهمّ نتائجِ الحتميّة العقائديّة التي فرضَتها الكنيسة، التسليم والإذعان بكلّ مفاعيل الإيمان الكنسي المناقض للعقل.

١- في القرن الرابع الميلادي، وبعد أنْ توسّعتْ نطاقات الكنيسة وزادَ عددُ منتسبيها ورجالاتها مِن كهنة وأساقفة ومطارنة، صارَ يشرف على جميع هؤلاء مِن رجال الدين في العالم المسيحي عدد مِن البطاركة يقيمون في روما وأنطاكية والقدس والإسكندريّة وقرطاجة.. وكانت تتمّ دعوة هؤلاء الأساقفة والمطارنة إلى عقد اجتماعات (مجامع دينيّة) لمناقشة كلّ شؤون الكنائس التابعة لهم، وأوضاعها وعلاقاتها وتفسير نصوص كتابهم المقدّس وغيره. (للمزيد راجع: شارل جنيبير، المسيحيّة، نشأتها، تطوّرها، ترجمة: عبد الحليم محمود، مصدر سابق، ص١٥٠، وراجع أيضًا: نعيم فرح، تاريخ الحضارة الأوروبيّة في العصور الوسطى، منشورات جامعة دمشق، مصدر سابق، ص١٦٩).

٢- هـ. ج. ولز، معالم تاريخ الإنسانيّة (في المسيحيّة والإسلام والعصور الوسطى)، ترجمة: عبد العزيز جاويد، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، مصر/القاهرة، طبعة ثالثة بلا تاريخ، المجلّد الثالث، ص٩٠٢.

حقيقة، الدين -سواء كان المسيحيّة أم الإسلام أم غيرهما- لم يأتِ به تعالى ليكون عقبةً في طريق الإنسانيّة ومشوارها الكفاحي الطويل للبناء والإعمار الحياتي، بل جاء ليكون حلاًّ لمشكلة الوجود البشري، ودواء لمعالجة أمراضها النفسيّة والسلوكيّة التي قد تظهر في مسيرتها الحياتيّة التكامليّة، ولهذا رأينا كيف يصفُ القرآن الإسلام مثلاً بأنَّه دين يسر وليس دين عسر، دين تفاؤل لا يأس، يقول تعالى: ﴿**يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**..﴾ (سورة البقرة: ١٨٥)، ﴿**فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا**﴾ (سورة الشرح: ٥)، ﴿**ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ**﴾(سورة البقرة: ١٧٨)، وهي آيات تناغم العقول وتيسّر الأمور عن البشر.

ومِن مظاهر ومشاهد هذا اليسر العملي، تسامح الإسلام مع الجميع، حتّى مع المخالفين والمعترضين.. يقول تعالى في أوضح وأجلى تعبير عن قيمة وأخلاق التسامح وعدم الإكراه: ﴿**خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ**﴾(سورة الأعراف: ١٩٩)، وقوله: ﴿**فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلَامٌ ۚ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ**﴾(سورة الزخرف: ٨٩).

ثانيًا: الأخلاق العملية والانفصال عن الواقع

كانت الأخلاقُ المَفروضة في العصور الوسطى تجريديّة منفصلة عن الواقع الثقافي والاجتماعي وغير الاجتماعي القائم، وبعيدة عن أصالة المعاني الفطريّة للقيم والأخلاق الإنسانيّة؛ أي إنّها لم تكن منسجمة مع هذه الفطرة الإنسانيّة التي أودعها الله تعالى في الإنسان، والتي تقوم على التوازن الدقيق والعميق بين الرّوح والمادة، فمثلاً عُرِفَ عن المسيحيّة دعوتها إلى أنْ تقوم العلاقات بين الناس في المجتمع على أساس أخلاق التسامح والمحبة والعفو والزهد التي شكّلتْ خطًّا روحيًّا ومفاهيميًّا في صُلبِ فكر الكنيسة ومنظومتها القيميّة. فماذا كانت نتيجة هذه الدعوة؟! وهل تمثَّلَ الناسُ معانيها والتزموا بمفاعيلها ومقتضياتها أم أنَّها كانت مثاليّة بعيدة عن الواقع؟! وهل منعتْ تلك القيمُ الناسَ مِن الوقوع في براثن الخطأ والخطيئة وارتكاب المعاصي بحسب مفهوم الكنيسة ذاتها؟!.

لقد كانَ نظامُ العملِ في العصور الوسطى مرتكزًا على أخلاقيّات المجتمعات آنذاك، وهي انعكاس لأخلاقيّات النخب الحاكمة دينيًّا وسياسيًّا واقتصاديًّا في علاقاتها مع الناس

وسلوكيّاتها ومصالحها، وهو نظام قام على نظام الأقنان (العبوديّة)، ولم تتمكّن المسيحيّة مِن تعديله أو مواجهته أو إنهائه رغم أنَّه كان ظالمًا بحقّ المجتمعات، والناس لم تتحرّك لمواجهة مضطهِديها؛ لأنَّها كانت مدجّنة لا تفكّر سوى بيوميّاتها؛ تؤمن بخرافات الكنيسة ومقولاتها الدينيّة حول أخلاق التسامح والغفران الديني!!.. فالناس كانت فعليًّا بسيطة ساذجة لم يتم تعليمها وتثقيفها لتحرّك عقولها بل لتبقيها ساكنة مستريحة، بحيث لا يفكّر الناس مِن خلالها إلّا بما يرضي الدين ورجالاته الذين نصّبوا أنفسهم ناطقين باسم الربّ ومالكين للحقيقة الكليّة، سواء الدنيويّة أو الأخرويّة، معتبرينَ أنَّ أيَّ مصدرٍ آخر غيرهم، وغير ما تحت أيديهم -من كتب (ومقولات) مقدّسة في نظرهم- لا قيمة ولا معنى لها، ولا يعتدُّ به، بل وعاقبوا كلّ مَنْ تسوّل له نفسه مجرّد التفكير بالخروج عليهم. وأيضًا كانوا يضيقون ذرعًا بأيّ معرفة غير معرفتهم، ولا يثقون بأيّ فكر لم يصحّحوه، ويراقبوه، (بما يعني أنَّهم) نصّبوا أنفسهم (محتكرين للعلم والحقيقة)، للحدّ مِن العلم الذي كانت غيرتُهم منه بادية للعيان، وكانَ أيُّ نشاطٍ عقلي غير نشاطهم، يعدُّ في نظرهم نشاطًا وقحًا[١].

كما **أفرزت تلك الأخلاق الكَنسيّة** التقليديّة أيضًا **أفكارًا وسلوكيّات الزّهد والرهبنة** القائمة على تكريس الابتعاد عن الدنيا كليًّا، والانزواء بعيدًا عنها في أديرة وأمكنة قصيّة بعيدة عن الناس للعبادة والصلاة والقيام بواجبات الدين والكنيسة، رغم أنّ كثيراً مِن أصحاب تلك الفكرة كان غارقًا في مستنقعات هذه الدنيا وملذّاتها وشهواتها على عكس ما كانوا ينشرونَ ويعتقدون ويؤمنون ويدّعُون، والأشنع مِن هذا أنَّ هؤلاء نصّبوا أنفسهم حراسًا لتلك القيم والأخلاق الدينيّة، في تناقض صارخ وفاضح وعجيب، يجمع المتناقضات في بوتقة واحدة، إذ كيف تدّعي الإيمان والفضيلة والأخلاق، وتغالي في تصوّراتك عنها، وتجهد في الدعوة إليها، وإلزام الآخر بها، (وترفعُ مقامَها إلى أعلى عليين)، ولكنْ مِن جهة ثانية، تنغمسُ في أتونِ محارقِ الغرائز الدنيويّة لتمارس الأقبح وترتكب الأسوأ؟!.

لقد أخطأ رجالات الكنيسةُ كثيراً في وعيهم لمسألة القيمة والمبدأ الأخلاقي، عندما وضعوا لها شروطًا ومعايير ومواصفات لا يمكن لأيّ إنسان خوض غمارها والاستجابة

١- هـ. ج. ولز، معالم تاريخ الإنسانيّة (في المسيحيّة والإسلام والعصور الوسطى وعصر النهضة)، م.س، المجلّد الثالث، ص٩٠٥.

لمعانيها العمليّة، بل إنَّ الغالبيّة مِن البشر كانت تنوءُ -كما أثبتت التجارب- بحملها وتحمُّل أعبائها، وربمَّا لا يستطيع تمثّلها واستكمالها -عدا الملائكة- إلاّ حفنة ضئيلة مِن البشر، تتمتّع بمزايا غير عاديّة، ولا يصح أنْ تتّخذ مقياسًا لسائر بني الإنسان، وحتّى لو جرى الضغط لتطبيق وتمثّل تلك القيم -بعيدًا عن التوازن والواقعيّة- سيكون الأمر دافعًا للانحراف السلوكي حتّى ضمن دائرة مَن يدّعون الطهارة والعفاف.

إنَّ هذا الانحراف والتحريف طالَ العقائدَ والمفاهيم والأخلاقيّات العمليّة، وكما ذكرنا سابقًا، وصل حدود بناء صياغات نظريّة وسلوكيّة سلبيّة لمفهوم الزهد كقيمة أخلاقيّة، بحيث أنَّه رغم كلّ مناشدات الزهد ودعوات الرهبنة، لم تشهد أوروبا العصور الوسطى سوى الفشل القيمي السلوكي، والانحطاط والتدهور الأخلاقي السافر، أسهب الكثير مِن الكتاب والمؤرّخين في رصده ووصفه واستعراض أحداثه التي وصلت حدَّ أنْ ينزع منها صفة البشريّة.

أمّا الدين الإسلامي، فقد نظر للأخلاق عمومًا ولهذه القيمة الأخلاقيّة بالذات، نظرةً موضوعيّة واقعيّة، فهو مِن جهة لم يرفضها بالمطلق، بالعكس دعا إليها مِن خلال قيمة التقوى والتزام حدود الله في ألاّ يجدك (الله) حيث نهاك ولا يفقدك حيث أمرك، ومِن جهة ثانية حدّد ونظّم شروطها ومعاييرها بعيدًا عن تعذيب النفس، وتحريم ما حلّله الله للإنسان، والإلقاء به إلى التهلكة، سواء في الدنيا أم في الآخرة.

نعم حضّ الإسلام على التقوى ومجانبة الشهوات وترك المحرّمات وقيام الإنسان بمقتضيات الإيمان الحقيقي لتحقيق التكامل الروحي والعملي، ولكنّه رفض رفضًا قاطعًا مفهوم الزهد بالمعنى القائم في الذهنيّة الكنسيّة والفكر المسيحي التقليديّة (والمسمّى بالرهبنة) التي هي الانقطاع الكلّي إلى العبادة، وترْك الكسب الحياتي والفعل الوجودي، وهجر الحياة الاجتماعيّة وغير الاجتماعيّة، بل كان (الإسلام) واضحًا وصريحًا في اعتبار الرهبانيّة مظهرًا مِن مظاهر الزيف وبدعة ابتدعها المسيحيّون في قوله تعالى: ﴿**وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ**﴾(سورة الحديد: ٢٧)، وكذلك في الحديث الشريف

القائل: «**لا رهبانيّة في الإسلام**»[١] الذي يُستدلُّ به عادةً على تحريم الرهبانيّة في الإسلام.

وأمّا أهل البيت(عليهم السَّلام)، فقد اعتبروا أنَّ الزهدَ لا يعني الابتعاد عن مباهج الحياة الدنيا ونِعَمِ الله تعالى فيها، وما أخرجه للناس (عباده) مِن الطيّبات والزينة والسرور والسعادة؛ والحال أنَّ الزهد هو كما ورد عن أمير المؤمنين الإمام عليعليه السلام: «**الزهد بين كلمتين مِن القرآن، قال الله سبحانه: ﴿لِكَيْلا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾.. ومَنْ لم ييأس على الماضي ولم يفرح بالآتي؛ فقد أخذ الزهد بطرفيه**»[٢].. طبعًا هذا الكلام لا يعني أنّ الإمام علي(عليه السلام) كان عدوًا للدنيا، بالعكس هو نظر إليها بوعي ومسؤوليّة، كساحة لرضا الله تعالى، يعني هو أحبّها رغم تحذيراته الكثيرة مِن مغرياتها وزخارفها، ولكنْ عندما تكون في خطّ طاعة الله، وفي خطِّ رضوانه وتقواه، وهو قدّرها عندما كانت متجرًا لأولياء الله، ودارَ عبورٍ للفعل والاكتساب بما يرضي الله تعالى.. ولذلك قالعليه السلام: «**إنَّ الدّنيا دار صدقٍ لمن صدَّقها، ودار عافيةٍ لمَن فهم عنها، ودار غنى لمن تزوَّد منها**»[٣].

وتجدرُ الإشارةُ هنا إلى أنَّ نقدَ الإسلام للفكر المسيحي لا يعني البتة أنَّه ينتقد النصرانيّة ذاتها كدين ورسالة إنسانيّة صافية في التزاماتها القيميّة الأخلاقيّة الذاتيّة الهادفة لبناء مجتمعات الإيمان والمحبّة والتسامح والتشارك الإنساني، والدليل على ذلك أنَّ المسيحيّة وُجدت في بلاد العرب قبل نحو مائتي سنة مِن مجيء الإسلام ونزولِ الرسالة المحمديّة، وكان للمسيحيِّين -في جميع أنحاء البلاد التي صارَت فيما بعد إسلاميّة- **أديرة كثيرة، وكان الرهبان المسيحيُّون يَجُوبون الصحراء ويطوفون القرى، كما كانوا موضع احترام وتقدير الناس في بلاد العرب وغيرها،** وقد سجَّل الشعرُ الجاهلي كثيراً مِن مناقبهم[٤].. بل إنَّهم

١- جاء في الحديث أنّ امرأة عثمان بن مظعون جاءت إلى النبي الكريمصلى الله عليه وآله، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّه، إِنَّ عُثْمَانَ يَصُومُ النَّهَارَ وَيَقُومُ اللَّيْلَ.. فَخَرَجَ رَسُولُ اللَّهِصلى الله عليه وآله مُغْضَبًا يَحْمِلُ نَعْلَيْهِ حَتَّى جَاءَ إِلَى عُثْمَانَ فَوَجَدَهُ يُصَلِّي، فَانْصَرَفَ عُثْمَانُ حِينَ رَأَى رَسُولَ اللَّهِصلى الله عليه وآله.. فَقَالَ لَهُ: يَا عُثْمَانُ لَمْ يُرْسِلْنِي اللَّهُ تَعَالَى بِالرَّهْبَانِيَّةِ، وَلَكِنْ بَعَثَنِي بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّهْلَةِ السَّمْحَةِ، أَصُومُ وَأُصَلِّي وَأَلْمِسُ أَهْلِي، فَمَنْ أَحَبَّ فِطْرَتِي فَلْيَسْتَنَّ بِسُنَّتِي، وَمِنْ سُنَّتِيَ النِّكَاحُ». (راجع: أبو جعفر محمّد بن يعقوب الكُليني، كتاب الكافي، دار الكتب الإسلاميّة، إيران/ طهران، عام ١٩٤٥م، طبعة أولى، ج٥، ص٤٩٤).

٢- لبيب بيضون، تصنيف نهج البلاغة، الناشر: مركز النشر-مكتب الإعلام الإسلامي، إيران/ طهران، ١٩٨٦م، رقم الخطبة ١٥٨، ص٤٠٦-٤٠٨.

٣- محمّد أبو الفضل ابراهيم (ابن أبي الحديد المعتزلي)، شرح نهج البلاغة، دار الأعلمي للمطبوعات، لبنان/ بيروت، عام ١٩٩٨م، طبعة أولى، ج١٨، خطبة ١٢٧.

٤- أبو العلا عفيفي، التصوّف: الثورة الروحيّة في الإسلام، مؤسّسة هنداوي، مصر/ القاهرة، عام ٢٠٢٠م، طبعة أولى، ص٦٣ وما بعدها.

كانوا موضعَ احترام المسلمين على عهد الرسول الكريم نفسه، فقد ورَدَت الأخبار بأنَّه ﷺ كان يُجلّهم ويحبُّ مجالستَهم والتحدّث إليهم، وكانَ الخلفاء يَحترمون الرهبان، وينهونَ عن اضطهادِهم، ويدعون للتعامل الإنساني معهم، ولِمَ نذهب بعيدًا والقرآن نفسه صريح في مدح المسيحيِّين والثناء على رهبانهم، حيث يقول: ﴿**لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ ۖ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ * وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ**﴾(سورة المائدة: ٨٢).

ثالثًا- صكوك الغفران

كان البابا يقدّم نفسه على أساس أنَّه «وكيل» الله في الأرض، بل ظلّه والناطق باسمه.. بطبيعة الحال لم يرضِ هذا السلوك الفوقي، الملوكَ والأباطرة، بل حاولوا مواجهته ومنعه بشتّى السبل، ودخلوا في سجالات وصراعات عديدة وطويلة مع البابوات والمجالس الدينيّة حول دور الكنيسة والبابا والسلطة التي يجب أنْ يحوزوا عليها. ولكنْ كلّ محاولات الملوك باءت بالفشل، ممّا اضطرهم للالتفاف والمناورة، فعقدوا مع السلطة الروحيّة -ممثّلة بالبابا- اتفاقًا ضمنيًّا أبديًّا يقوم على تبادل المنافع والمصالح، وترسيخ الحقّ الإلهي في الحكم لكلّ مِن سلطتي البابا والملوك. لكنَّ هذا الصراع خلق -مِن جهة ثانية- شكلاً مِن أشكال الاستبداد الديني باسم السماء، وأصبحت الكنيسة ممثّلة بالبابا تمارسُ دور الوصيّ والرقيب على الإنسان باطنًا وظاهرًا. وكان مِن مظاهر هذا الاستبداد والوصاية على الناس، ابتداع ما يسمّى بـ«صكوك الغفران» التي تُعتبرُ أيضًا مظهرًا مِن مظاهر ثقافة التخلّف في العصور الوسطى، حيثُ أنَّه نتيجة لانهماك الناس في البحث عن خلاص روحي وجسدي لهم مِن عوالم الخوف والخطيئة الدائمة التي أوقعتهم فيها ثقافة الكنيسة، وغذّتها فكريًّا تعاليم الكهنة والقساوسة وممارساتهم الناظرة للإنسان كمخلوق تابع منفعل لا قيمة له أمام وصاياهم وقيمهم ونصوصهم «المقدّسة»، ابتدعَ رؤوساء الكنيسة الرومانيّة الكاثوليكيّة ما سمّي بصكّ الغفران (Indulgence)، وهو عبارة عن "ورقة-وثيقة" كانت تصدرها الكنيسة

لأي شخص (يبحث عن رضا الرب، ويأمن عقابه)، يطلبها مقابل الحصول على مبلغ مالي يختلف صعودًا ونزولاً باختلاف درجة الذنوب (فلكلّ ذنب وخطيئة درجة ومقابل مالي)، والغرض منها الإعفاء الكامل أو الجزئي للشخص مِن العقاب على الخطايا والآثام المرتكبة التي يتمّ العفو عنها. وأمّا ضمان صكوك الغفران، فقد كان يأتي مِن الكنيسة بعد أنْ يحضر الشخص إلى الدير أو الكنيسة ويقف خاشعًا معترفًا مقرًّا بالإثم، وبعدها يتلقّى البراءة أو الإبراء.

لقد ظهرَ هذا السلوك الديني خلال المجمع الثاني عشر الذي انعقد في روما عام ١٢١٥م، وتمّ فيه الإقرار بأنَّ "الكنيسة البابويّة تملك الغفران، وتمنحه لمن تشاء"[١]. وقد حاولت الكنيسةُ إسناد هذا المعتقد الديني إلى مجموعة مِن النصوص الواردة في الإنجيل، ولكنَّ هذا كلّه لم يمنع قيام جبهة رفْضٍ له تركّز على أنَّ رجال الكهنة هم أنفسهم يخطئون، وبالتالي يجب ألّا يمتلكوا حقّ إصدار قرار الغفران. ولهذا ووجِه قرار المجمع باحتجاجات طويلة مِن الذين رفضوا أنْ يكون قرار الغفران بيد رجال الكهنة الخاطئين، ولاحقًا ثار بعض أصحاب العقول الإصلاحيّة على هذه الفكرة-المعتقد، الأمر الذي أثار حفيظة الكنيسة، فأصدرت أحكامًا جائرة بحقّهم وصلت حدود الردّة والتكفير وإحراق الجسد، وهو عمل بربري يذكّرنا بالوحشيّة البدائيّة لأتباع الوثنيّات القديمة مِن الأقوام الذين مرّوا على أوروبا وعلى غيرها في العصور الغابرة[٢].

وجاءت القشّةُ التي قصمت ظهر البعير عندما أصدرَ البابا في روما كمّيات هائلة مِن وثائق صكوك الغفران التي وقّع عليها وختم عليها بخاتمه الرسمي لتباع للعامّة الذين يرغبون في غفران ما ارتكبوا مِن ذنوب، فكان ممثّل البابا يطوف على المدن والقرى يبيع صكوك الغفران التي تمحو ذنوب المشتري؛ لأنّ البابا هو ممثّل الله في الدنيا، ولا بدّ لله أنْ يحترمَ وعده بالغفران!!. وعندما نجحت هذه الفكرة في الاستحصال على كمّيات هائلة مِن الفضّة

١- أحمد شلبي، مقارنة الأديان، مكتبة النهضة، مصر/ القاهرة، عام ١٩٨٨م، طبعة أولى، ص٢١٢.

٢- راجع: ادغار ويند وأندريه نايتون وكارل غوستاف يونغ، الأصول الوثنيّة للمسيحيّة، ترجمة: سميرة عزمي الزين، منشورات: المعهد الدولي للدراسات الإنسانيّة، عام ١٩٩١م، طبعة أولى، ص٢١.

والذهب للكنيسة، تفتقّت ذهنيّة البابا عن فكرة أخرى (مضحكة وهزليّة) وهي: شراء صكوك الغفران باسم "الأقرباء الميّتين" كي تساعدهم على دخول مملكة السماء، يعني توزيع الجنّة وعرضها للبيع في مزاد علني مع كتابة صكوك ووثائق. وهذا ما دفع القسّ الألماني المشهور مارتن لوثر لينطلق في عمليّة الإصلاح اللوثريّة (نسبةً إليه) مِن خلال نشره في أواخر الصور الوسطى لرسالته الشهيرة (٩٥ بحثًا) التي تتعلّق أغلبها بلاهوت التحرير ورفْض سلطة البابا في الحلّ مِن "العقاب الزمني للخطيئة".

ورغم أنَّ البابا "ليون العاشر" طلبَ مِن "لوثر" التراجع عن نقاطه الخمس والتسعين، لكنَّ لوثر رفض طلب البابا، الأمر الذي دفع البابا لإرسال طلب إلى الإمبراطوريّة الرومانيّة المقدّسة ممثّلة بالإمبراطور شارل الخامس لنفي مارتن لوثر وإلقاء الحرم الكنسي عليه بعد إدانته مع كتاباته بوصفها مهرطقة كنسيًّا وخارجة عن القوانين المرعيّة في الإمبراطوريّة. وكانَ جواب مارتن لوثر في خطاب شهير قال فيه: "ما لم اقتنع بالنصوص المقدّسة أو العقل الصريح، فأنا ملتزم بالنصوص المقدّسة التي أوردتها، وبما يمليه عليّ ضميري الذي هو أسير لكلمة الله؛ لأنيّ لا أثق في البابا أو المجالس وحدها، فهؤلاء غالبًا ما يخطئون ويناقضون أنفسهم. أنا لا أستطيع ولن أستطيع أنْ أرجع عن أيّ شيء؛ لأنَّه ليس صحيحًا ولا صدقًا أنْ يخالف الإنسان ضميره، أنا لا أستطيع أنْ أفعل غير ذلك"[١].

والمشكلة الأهمّ التي تبرز مِن الناحية الاجتماعيّة والسلوكيّة كانعكاس عملي لثقافة "صكوك الغفران" إذا صحّ التعبير، أنَّ الشخص الذي كان يتسلّمُ صكّ غفرانه مِن الكاهن أو القسيس، يعتقد أنَّه قد أبيح له كلّ محظور وحلّ له كلّ حرام، وسمح له بأنْ يزني ويسرق ويقتل ويلحد ووإلخ، ويرتكب كلّ الموبقات باسم المسيحيّة والسيّد المسيح؛ لأنَّه يملك صكّ غفران مقدَّم له مِن ممثِّل الإله على الأرض، فهو الذي يدين ويحاسب!!. ولكنْ كيف يمنحُ الناسُ المغفرة ثمّ يحاسبهم على الذنوب؟!.. ثمّ إذ قد اطمأن المشتري إلى هذه النتيجة، فقد بقي لديه ما ينغّص الفرحة، ويكدّر الغبطة؛ ذلك أنّ والديه وأقرباءه قد

١- الموسوعة العربيّة، هيئة الموسوعة العربيّة، سورية/ دمشق، عام ٢٠٠١م، المجلّد الثاني، طبعة أولى، ص٦٢٤.

ماتوا وليس معهم صكوك[١]!!!. لكنَّ الكنيسة (الأم الرؤوم لكلّ المسيحيين) شملت الكلّ برحمتها، وأتمّت الفرحة لزبونها، فأباحت له أنْ يشتري لمن أحبّ (صكّ غفران)، وما عليه بعد دفع الثمن إلّا كتابة اسم المغفور له في الخانة المخصّصة، فيغادر المطهر فورًا، ويستقرّ في ظلال النعيم مع المسيح والقدّيسين. أمّا الشقي النّكد عديم الحظّ، فهو ذلك القنّ الذي لم يستطع أنْ يحصل مِن سيّده الإقطاعي (المغفور له) على ما يشتري به صكًّا مِن قداسة الآباء، أو المريض المقعد الذي لا يجد عملاً يخوّل له الحصول على المغفرة، أو الفقير المعدم الذي يعجز عن استدانة دينارين يشتري بهما جنّات النعيم، هؤلاء يظلّون محرومين مِن هذه الموهبة مهما بلغت تقواهم، وعظم حبّهم للمسيح وتعلّقهم بالعذراء[٢].

لقد رفضَ الإسلامُ هذه الصكوكُ الكهنوتيّة، ولا يوجدُ شيء في منظومته المفاهيميّة والعقائديّة الدينيّة اسمه غفران وصكوك وخلاص عقائدي بالمعنى السائد في الذهنيّة الكنسيّة، فالإنسان المؤمن لا يحتاج لحالةٍ كهنوتيّة تصله مع ربّه؛ لأنَّ هذه الصلة بين العبد وربّه قائمة ومتحقّقة سلفًا بلا وساطة، وهي تحتاج فقط للعمل والتقوى الذاتيّة التي يلتزمها الفرد في حياته وسلوكه وعلاقاته. وهناك وعدٌ مِن الله تعالى للإنسان المؤمن الملتزم، بأنَّه سينال الجنّة في الآخرة جزاء عمله الصالح في الدنيا، في فعله وسلوكه التّقوائي، والتزامه بالخيرات في علاقاته مع الناس.

إذًا هي التقوى وليسَ صكوك الغفران، الفكرة والقيمة والمعتقد الإسلامي. جاءَ في كتاب الله تعالى حول التقوى: ﴿**ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ**﴾**(البقرة: ١٨٣)**. والتقوى هنا هي مِن الوقاية، وقاية النفس. وعمومًا هي حفظ الشيء ممّا يؤذيه ويضرّه؛ يعني حفظ النفس عمّا يؤلم وذلك بترك المحظور، ويتمّ ذلك بترك بعض المباحات لما روي مِن أنَّ

١- للتّوسّع أكثر حول موضوع صكوك الغفران يمكن العودة لكتاب: دنتسغر هونرمان، الموسوعة العربيّة المسيحيّة (الكنيسة الكاثوليكيّة في وثائقها)، سلسلة الفكر المسيحي بين الأمس واليوم، ترجمة: يوحنّا منصور، منشورات المكتبة البولسيّة، لبنان/ بيروت، عام ٢٠٠١م، طبعة أولى.

٢- سفر الحوالي، العلمانيّة (نشأتها وتطوّرها وآثارها على الحياة الإسلاميّة)، مطابع جامعة أم القرى، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، السعوديّة/ مكّة المكرمة، عام ١٩٨٢م، طبعة أولى، ص١١٠.

«الحلال بيّن والحرام بيّن، ومَن رتع حول الحمى فحقيق أنْ يقع فيه»[١]. ويقول الإمام عليعليه السلام عن التقوى كأساس للعمل الصالح ونيل رضا الله: «**إنّ تقوى الله حَمَتْ أولياءَ الله محارمه، وألزمت قلوبهم مخافته، حتّى أسهرتْ لياليهم، وأظمأتْ هواجرهم**»[٢]. إنّه يؤكّد على أهميّة الالتزام بجوهر التقوى قولاً وعملاً بما يؤدّي إلى التأسيس لتلك الحالة المعنويّة العالية التي يصل إليها الإنسان مِن خلال عمق انفتاحه على الله، وإيمانه بقيمه، والالتزام بأوامره ونواهيه التي تمنعه مِن اتّباع الهوى والانحراف عن جادّة الحقّ والصواب. وهو يشير أيضًا إلى أنَّ مخافة الله أثر إيجابي كبير مِن الآثار العمليّة لحركيّة الالتزام بجوهر التقوى. والخوف الوارد في هذا الحديث لا يساوي التقوى، ولا يعبرّ عنها أبدًا، وإنَّما التقوى تجعل مخافة الله تلازم القلب على الدوام، لتكون حاضرة مع الإنسان في كلّ مواقعه وحركاته.

ومِن المعروف **أنَّ أصلَ البلاءِ والشّرور ينطلق مِن ذات الإنسان نفسه في هيمنة القوى الشهويّة على الإنسان، وسيطرة النوازع الذاتيّة على العقل والأخلاق وتحكّمها بها**. فذات الإنسان مشكّلة ومركّبة مِن قوىً عديدة تسير كلّها ضمن نظام خاصّ، ولو اختلّ هذا النظام بإفراط أو تفريط، زيادة أو نقيصة، خرج المركب عن حدّه وبطلت الغاية في أصل التركيب، والغاية هي سعادة الإنسان المندرجة تحت كماله الممكن له. والتقوى هي المعيار وهي السلّم التي يقي هذه القوى مِن الخروج عن حدِّ الاعتدال، ولذا نجد أمير المؤمنين الإمام عليعليه السلام يجعلها محورًا في كثير مِن كلماته وعظاته التي وجدت في نهج البلاغة، يقولعليه السلام: «**اعْلَمُوا عِبَادَ اللَّهِ أَنَّ التَّقْوَى دَارُ حِصْنٍ عَزِيزٍ، وَالْفُجُورَ دَارُ حِصْنٍ ذَلِيلٍ، لَا يَمْنَعُ أَهْلَهُ وَلَا يُحْرِزُ مِن لَجَأَ إِلَيْهِ؛ أَلَا وَبِالتَّقْوَى تُقْطَعُ حُمَةُ الْخَطَايَا وَبِالْيَقِينِ تُدْرَكُ الْغَايَةُ الْقُصْوَى**»[٣].

وفي قولٍ آخر يعتبرُ الإمامُ عليعليه السلام أنَّ التّقوى «**دواءُ داء قلوبكم، وشفاءُ مرض أجسادكم،**

١- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، دار القلم، الدار الشاميّة، سورية/ دمشق ولبنان/ بيروت، عام ٢٠٠٩م، طبعة أولى، مجلّد١، ص٥٣٠.

٢- الشريف الرضي أبو الحسن محمّد بن الحسين، نهج البلاغة (خطب الإمام علي)، شرح محمّد عبده، منشورات دار المعرفة للطباعة والنشر، لبنان/بيروت، طبعة بلا تاريخ، الخطبة رقم ١١٤، ص٢٦٠.

٣- الشريف الرضي أبو الحسن محمّد بن الحسين، نهج البلاغة (خطب الإمام علي)، م.س، خطبة رقم ١٥٧، ص٣٤١.

وصلاحُ فسادِ صدوركم، وطهور دنس نفوسكم»[١]. والواضح هنا أنَّ الإمامعليه السلام يُرجع شقاء البشر -ومعاناتهم، وآلامهم، وابتلاءاتهم- إلى عدم فهم القيمة العظيمة للتقوى، ومِن ثمّ عدم الالتزام بها، وهو بذلك يكرّس وجود الإنسان في الحياة، وطبيعة الدور الرسالي الملقى على عاتقه، والأهداف الكبرى التي يُراد له أنْ يحقّقها في حياته.

وتقوم تلك النظرة على اعتبار أنَّ **المحتوى الداخلي للإنسان هو الأساسُ في حركة الوجود** الإنساني كلّه، مِن حيث ضرورة ابتنائه على قيمة ومعنى التقوى، والإيمان بالله تعالى. **والإسلام نفسه سمّى عمليّة بناء المحتوى الداخلي للإنسان** -على قيم ومبادئ الإسلام الأصيل- **بالجهاد الأكبر**.

مِن هنا يكون التغيير الداخلي للإنسان -استناداً إلى ركيزة التقوى- هو القاعدة الأساسيّة المطلوبة لتغيير سلوكه الخارجي على صورة معطيات ومضامين هذا الداخل، كما يقول الله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ**﴾ (الرعد: ١١). وعندما يصلُ الإنسانُ إلى مرحلة التقوى الذاتيّة الداخليّة، فإنَّه يكون مقتنعًا بحدوده، وراضيًا بحقوقه، ومالكًا لروح مطمئنة، هادئة ومستقرّة، وقلب سليم معافى؛ أي إنَّه يكون متصالحًا مع نفسه ووجوده، ومنسجمًا مع توجّهاته الفكريّة، وأنْ لا يعيش مع ذاته حالة التناقض والانفصام، ولا تشغله الأطماع والغرائز، بما يؤثّر سلبًا على عمره وجسده، ويقلّل مِن مستوى وحجم ونوعيّة كسبه وإنتاجه في الحياة.

١- م.ن، خطبة رقم ١٩٨، ص٤٩٦.

لائحة المصادر والمراجع

أوّلًا- المراجع العربيّة والمترجمة

١. أحمد شلبي، **مقارنة الأديان**، مكتبة النهضة، مصر/ القاهرة، عام ١٩٨٨م، طبعة أولى.

٢. أبو العلا عفيفي، **التصوّف: الثورة الروحيّة في الإسلام**، مؤسّسة هنداوي، مصر/ القاهرة، طبعة عام ٢٠٢٠م.

٣. الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، دار القلم، الدار الشاميّة، سورية/ دمشق ولبنان/ بيروت، عام ٢٠٠٩م، طبعة أولى، مجلّد١.

٤. إي اتش. غومبريتش، **مختصر تاريخ العالم**، ترجمة: ابتهال الخطيب، مراجعة: عبد الله هديّة، سلسلة عالم المعرفة الكويتيّة، الكويت، العدد ٤٠٠، أيار/ مايو، عام ٢٠١٣م.

٥. إدغار ويند وأندريه نايتون وكارل غوستاف يونغ، **الأصول الوثنيّة للمسيحيّة**، ترجمة: سميرة عزمي الزين، منشورات: المعهد الدولي للدراسات الإنسانيّة، عام ١٩٩١م، طبعة أولى.

٦. السيّد الباز العريني، **الحضارة والنظم الأوروبيّة في العصور الوسطى** (القسم الأوّل)، دار النهضة العربيّة، لبنان/ بيروت، طبعة عام ١٩٦٣م.

٧. أميمة شاهين، **الخطيئة الأولى بين اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام**، دار زهراء الشرق، مصر/ القاهرة، طبعة ١٩٧٠م.

٨. أحمد علي عجيبة، **أثر الكنيسة على الفكر الأوروبي**، دار الآفاق العربيّة، مصر/ القاهرة، عام ٢٠٠٤م، طبعة أولى.

٩. أحمد عجيبة، **البابويّة وسيطرتها على الفكر الأوروبي في العصور الوسطى**، مكتبة المهتدين الإسلاميّة، مصر/ القاهرة، ١٩٩١م، طبعة أولى.

١٠. أحمد علي عجيبة، **الخلاص المسيحي ونظرة الإسلام إليه**، دار الآفاق العربيّة، مصر/ القاهرة، عام ٢٠٠٤م، طبعة أولى.

١١. بولس فغالي، **أعمال الرسل**، دار المشرق، لبنان/ بيروت، عام ٢٠٠٦م، طبعة سادسة.

١٢. ت. إس. إليوت، **ملاحظات حول تعريف الثقافة**، ترجمة: شكري محمّد عيّاد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، مصر/ القاهرة، عام ٢٠١٤م، طبعة أولى.

١٣. توفيق الطويل، **مدخل لدراسة تاريخ الفلسفة** (ضمن كتاب: العرب والعلم في عصر الإسلام الذهبي ودراسات علميّة أخرى)، دار النهضة العربيّة، مصر/ القاهرة، عام١٩٦٨م، طبعة أولى.

١٤. توفيق الطويل، **قصّة النزاع بين الدين والفلسفة**، مكتبة الآداب، مصر/ القاهرة، طبعة عام١٩٩٣م.

١٥. تييري هنتش، **الشرق المتخيّل؛ رؤية الغرب إلى الشرق المتوسّطي**، دار الفارابي، لبنان/ بيروت، طبعة ٢٠٠٤م.

١٦. جون ليندو، **الأساطير الإسكندنافيّة: دليل الآلهة، الأبطال، الطقوس والمعتقدات**، مطبعة جامعة أوكسفورد، انكلترا، عام ٢٠٠١م، طبعة أولى بالإنكليزيّة.

١٧. جون لوريمر، **تاريخ الكنيسة**، ترجمة: عزرا مرجان، دار الثقافة، مصر/ القاهرة، عام ١٩٩٠م، طبعة أولى.

١٨. جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان/ بيروت، عام ٢٠٠٦م، طبعة ثالثة.

١٩. جاد المنفلوطي، **تاريخ المسيحيّة: المسيحيّة في العصور الوسطى**، الناشر: الكنيسة الأسقفيّة، مصر/ القاهرة، عام ١٩٧٨م، طبعة أولى.

٢٠. دنتسغر هونرمان، **الموسوعة العربيّة المسيحيّة (الكنيسة الكاثوليكيّة في وثائقها)**، سلسلة الفكر المسيحي بين الأمس واليوم، ترجمة: يوحنّا منصور، منشورات المكتبة البولسيّة، لبنان/ بيروت، عام ٢٠٠١م، طبعة أولى.

٢١. روبرت. س. جوتفريد، **الموتُ الأسود: جائحة طبيعيّة وبشريّة في عالم العُصور الوسطى**، ترجمة وتقديم: أبو أدهم عبادة كحيلة، المركز القومي للترجمة، مصر/ القاهرة، عام٢٠١٧م، طبعة أولى.

٢٢. ريتشارد سوذرن، **صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى**، ترجمة: رضوان السيّد، دار المدار الإسلامي، لبنان/ بيروت، عام ٢٠٠٦م، طبعة ثانية.

٢٣. زيغريد هونكه، **شمسُ العربِ تسطعُ على الغرب** (أثر الحضارة العربيّة في أوروبة)، ترجمة: فاروق بيضون وكمال دسوقي، دار الجيل (ودار الآفاق الجديدة) للطباعة والنشر والتوزيع، عام ١٩٩٣م، لبنان/ بيروت، طبعة ثامنة.

٢٤. سعيد عبد الفتّاح عاشور، **أوروبا العصور الوسطى (النّظم والحضارة)**، مطبعة النهضة المصريّة، مصر/ القاهرة، طبعة عام ١٩٥٩م.

٢٥. سكوت إتيش هندريكس، **مارتن لوثر، مقدّمة قصيرة جدًا**، ترجمة: كوثر محمود، مؤسّسة الهنداوي للتعليم والثقافة، مصر/ القاهرة، عام ٢٠١٤م، طبعة أولى.

٢٦. سليمان مظهر، **أساطير مِن الغرب**، دار الشروق، مصر/ القاهرة، عام ٢٠٠٠م، طبعة أولى.

٢٧. سفر الحوالي، **العلمانيّة (نشأتها وتطوّرها وآثارها في الحياة الإسلاميّة المعاصرة)**، مطابع جامعة أم القرى، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، السعوديّة/ مكّة المكرمة، عام ١٩٨٢م، طبعة أولى.

٢٨. سعيد عبد الفتّاح عاشور، **أوروبا في العصور الوسطى**، مكتبة الأنجلو المصريّة، مصر/ القاهرة، طبعة عام ١٩٦٦م.

٢٩. شارل جنيبير، **المسيحيّة: نشأتها وتطوّرها**، ترجمة عبد الحليم محمود، منشورات دار المعارف، مصر/ القاهرة، عام ٢٠٢٢م، طبعة سابعة.

٣٠. علي بن محمّد الماوردي البغدادي، **النكت والعيون**، تحقيق: السيّد ابن عبد المقصود، دار الكتب العلمية، لبنان/ بيروت، طبعة عام٢٠١٢م.

٣١. عبد القادر أحمد اليوسف، **العصور الوسطى الأوروبيّة (٤٧٦-١٥٠٠م)**، المكتبة العصريّة، لبنان/ بيروت، ١٩٦٧م، طبعة أولى.

٣٢. كرين برنتن، **أفكار ورجال: قصة الفكر الغربي**، ترجمة: محمود محمود، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر/ القاهرة، عام ٢٠٢٠م.

٣٣. لبيب بيضون، **تصنيف نهج البلاغة**، الناشر: مركز النشر-مكتب الإعلام الإسلامي، إيران/ طهران، طبعة عام ١٩٨٦م.

٣٤. محمّد أبو الفضل إبراهيم (ابن أبي الحديد المعتزلي)، **شرح نهج البلاغة**، دار

الأعلمي للمطبوعات، لبنان/ بيروت، طبعة عام ١٩٩٨م.

٣٥. محمّد بن الحسين (الشريف الرضي أبو الحسن)، **نهج البلاغة (خطب الإمام علي)**، شرح محمّد عبده، منشورات دار المعرفة للطباعة والنشر، لبنان/ بيروت، طبعة بلا تاريخ.

٣٦. مجدي كامل، **أشهر الأساطير في التاريخ**، الناشر: دار الكتاب العربي، سوريا/ دمشق، مصر/ القاهرة، طبعة ٢٠١٤م.

٣٧. مفيد الزيدي، **موسوعة تاريخ أوروبا الحديث والمعاصر: تاريخ أوروبا في العصور الوسطى (٤٧٦-١٥٠٠م)**، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن/ عمّان، ٢٠٠٩م، طبعة ثالثة.

٣٨. محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، لبنان/ بيروت، عام ١٩٩٧م، طبعة أولى.

٣٩. محمّد أبو زهرة، **محاضرات في النصرانيّة**، طبعة: الرئاسة العامّة لإدارات البحوث العلميّة والإفتاء والدعوة والإرشاد، السعوديّة/ الرياض، عام ١٩٨١م، طبعة رابعة.

٤٠. محمود سعيد عمران، **معالم تاريخ أوروبا في العصر الوسيط**، دار المعرفة الجامعيّة، مصر/القاهرة، عام ٢٠١٣م، طبعة أولى.

٤١. محمّد بن طاهر التنير البيروتي، **العقائد الوثنيّة في الديانة النصرانيّة**، تحقيق: محمّد عبد الله الشرقاوي، دار الجيل، لبنان/ بيروت، طبعة عام ١٩٩٨م.

٤٢. محمّد سهيل طقوش، **تاريخ الحروب الصليبيّة (حروب الفرنجة في المشرق)**، دار النفائس، لبنان/ بيروت، عام ٢٠١١م، طبعة أولى.

٤٣. متّى المسكين، **شرح رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية**، مطبعة دير القديس أنبا مقار، مصر/ القاهرة، عام ١٩٩٦م، طبعة أولى.

٤٤. نعيم فرح، **تاريخ الحضارة الأوروبيّة في العصور الوسطى**، منشورات جامعة دمشق، سوريا/ دمشق، عام ٢٠٠٠م، طبعة ثانية.

٤٥. نور الدين حاطوم، **تاريخ العصر الوسيط**، دار الفكر المعاصر، سورية/ دمشق، عام ١٩٦٨م، طبعة أولى.

٤٦. هوبرت هيركومر وجيرنوت روتر، **صورة الإسلام في التراث الغربي**، ترجمة: ثابت عبد، تقديم: محمّد عمارة، طبعة دار نهضة مصر، مصر/ القاهرة، عام ١٩٩٩م.

٤٧. ه. ا. ل. فيشر، **تاريخ أوروبا، العصور الوسطى**، ترجمة: محمّد مصطفى زيادة، السيّد الباز العريني، دار المعارف، مصر/ القاهرة، عام ١٩٦٦م، طبعة خامسة.

٤٨. هـ. ج. ولز، **معالم تاريخ الإنسانيّة (في المسيحيّة والإسلام والعصور الوسطى)**، ترجمة: عبد العزيز جاويد، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، مصر/ القاهرة، بلا تاريخ، طبعة ثالثة.

٤٩. وليام مونتغمري وات، **تأثير الإسلام على أوروبا في القرون الوسطى**، جسور للترجمة والنشر، لبنان/ بيروت، عام ١٩٧٦م، طبعة أولى.

٥٠. يوهان هويزنجا، **اضمحلال العصور الوسطى (دراسة لنماذج الحياة والفكر والفنّ بفرنسا والأراضي المنخفضة)**، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، تقديم: مصطفى النشّار، المركز القومي للترجمة، مصر/ القاهرة، سلسلة ميراث الترجمة، العدد ٢٦٠٦، عام ٢٠١٥م، طبعة أولى.

ثانيًا- المراجع الأجنبيّة:

1. Rodney Stark، The Rise of Christianity، Princeton، N. J، Princeton University Press، 1996.

ثالثًا- الموسوعات

١. هيئة الموسوعة العربيّة، **الموسوعة العربيّة**، سورية/ دمشق، عام ٢٠٠١م، المجلّد الثاني، طبعة أولى.

رابعًا- المجلّات

١. مجلّة **نزوى** العمانيّة، سلطنة عمان/ مسقط، العدد: ٧٩، شهر تموز عام ٢٠١٤م.

الشعوذة والخرافات في أوروبا العصور الوسطى

د. محمد مرتضى[١]

مقدّمة

لقد عاشت القارّة الأوروبيّة في عصور مظلمة ساد خلالها الجهل والتخلّف، وعمّت فيها الخرافات والسحر والشعوذة، بحيث تعطّل التفكير والإبداع، وجمدت الأفكار، حتّى أصبحت العصور الوسطى الحاضنة المثلى لكلّ أصناف البدع. ولم يكن الانهيار على المستوى الثقافي والديني فحسب، بل شمل جميع القاطعات العلميّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة على حدٍّ سواء؛ فتقوقعت قرى أوروبا على ذاتها، وتلاشت شبكات الطرق الرومانيّة القديمة، وساد مبدأ المقايضة في العلاقات التجاريّة، والتي كادت أنْ تنعدم، بحيث سيطر النظام الإقطاعي ومبدأ الاكتفاء الذاتي على الإنتاج الزراعي، وتشوّهت صورة العلم حتّى ارتبطت بالشعوذة والسحر والتنجيم. وخلال هذه الفترة كانت الحياة السياسيّة والاجتماعيّة في أوروبا تُدار مِن قبل الكنيسة، التي سعت جاهدة إلى كبح العقول وتقييدها، ففرضت الحصار على الأفكار ولجمتها، وردّت النظريّات العلميّة ورفضتها؛ خوفاً مِن انهيار صرحها على يد النظريّات العلميّة. وهكذا أهمل الناس البحث العلمي والقراءة والمطالعة، وسعوا للعمل في سبيل الخلاص المنشود الذي لن يبلغه المؤمن إلّا بالصلاة والعبادة، والابتعاد عن هذا المجتمع الفاسد المملوء بالمغريات الشريرة. وفي مثل هذه الأجواء المفعمة بالجهل والخرافة، شاعت الأساطير، وكان عوام الناس متلهّفين لأنْ تحدث مثل تلك العجائب معهم، لا سيّما أنّهم كانوا يسمعونها في صلوات الوعظ، وفي أحاديث المساء الناعسة، فآمنوا إيماناً مطلقاً بأساطير وقصص خرافيّة؛ كالتماثيل التي تقطر دماً أو زيتاً. وفي الوقت الذي كانت فيه أوروبا تعيشُ في ظلماتِ الجهلِ والخرافة، كان العرب المسلمون قد أبدعوا في أبحاث الفلك والرياضيّات والطبّ والصيدلة والفيزياء والكيمياء، والإدارة،

١- أستاذ تاريخ الفلسفة الغربية، جامعة المعارف، لبنان.

والقانون، والتشريع. وعندما أفاقت أوروبا بعد سباتها الطويل، لم تجد مناصاً مِن أنْ تتتلمذ على يد العرب المسلمين في شتّى فروع العلوم المعرفيّة.

أوّلاً: العصور المظلمة البيئة الحاضنة للجهل والخرافة في أوروبا:

تعتبر الفترة الممتدّة مِن منتصف القرن الثالث إلى القرن الحادي عشر الميلادي قُرونَ الجهل والخرافة في أوروبا، ويطلقُ المؤرّخون على هذه المرحلةِ اسم العصور المظلمة[١]، وربمَّا هذه العبارة القصيرة عبرّت أحسن تعبيرٍ عمّا كان يعيشه المجتمع خلال تلك الفترة، تلك العصور التي كانت تمثّل بؤرة الجمود في الفكر، والتقوقع على الذات، والتخلّف عن ركب الحضارة، والبيئة الحاضنة للسحر والشعوذة، في مجتمع عصفت فيه رياح الجهل والخرافة، حتّى جعلت منه وصمة عار كلّما أعاد الإنسان تذكرّها[٢]. وخلال هذه الفترة، كانتْ أوروبا تُدار مِن قبل الكنيسة، التي سعتْ جاهدةً إلى تثبيت الوضع على ما هو عليه، ممّا أدّى إلى تكريس التخلّف الذي أصابَ مختلفَ نواحي الحياةِ العلميّةِ، والاجتماعيّةِ، والسياسيّةِ، وشُلّ التفكير، وقُتل الإبداع[٣].

لقد كان التقوقع على الذات أحد أهمّ أسباب التخلّف والجهل والخرافة في أوروبا العصور الوسطى، حيث تلاشت شبكة الطرق الرومانيّة القديمة التي كانت تربط مدن أوروبا الغربيّة ببعضها البعض، وانكفأت القرى على ذاتها مكتفية باقتصادها، وتقطعت السُبل، وهجرت الكثير مِن المدن، وتمّ التخلّي عن كثير مِن وسائل النقل بسبب انتشار مبدأ الاقتصاد الإقطاعي. وتدهور عدد السكان على نحو مُريع، وأصيب الاقتصاد العام بالركود؛ فبعد أجيال قليلة غدت كثير من أدوات وطرق ووسائل الإنتاج منسيةً لا يعرفها أحد، شأنها شأن كثير مِن العلوم والآداب والفنون والعادات، التي تعرّضت للتحقير والتسفيه، لا بل لاقت حرباً شرسةً مِن قبل الكنيسة؛ بإتلافها بالحرق أو برميها في الأنهار باعتبارها كفراً وأعمالاً شيطانيّة مِن الموروث الضارّ، الذي يجب على المؤمنين إتلافه ومحاربته وذلك طلباً للخلاص الأبدي

١- عبد الله السليمان، ترجمة العلوم العربيّة إلى اللغة اللاتينيّة، مجلّة جسور ثقافيّة، الصادرة عن وزارة الثقافة في الجمهوريّة العربيّة السوريّة، العدد ٩ خريف ٢٠١٧م، ص١٣١.

٢- كمال خرفي، الإصلاح الديني في أوروبا وعلاقاته بالتنوير الفلسفي، مارتن لوثر أنموذجاً، رسالة معدّة لنيل درجة الماجستير في العلوم الاجتماعيّة، جامعة محمّد خضير، بسكرة ٢٠١٩-٢٠٢٠م، ص٣٣.

٣- عبد الله السليمان، ترجمة العلوم العربيّة إلى اللغة اللاتينيّة، م.س، ص١٣١.

المنشود[١]. ذلك الخلاص الذي لن يبلغه المؤمن -وفق معتقد مفكّري أوروبا في العصور الوسطى- إلّا بالصلاة والعبادة والاهتمام بخلاص أرواحهم بالابتعاد عن هذا المجتمع المملوء بالمغريات الشرّيرة[٢].

لقد كانت أولى مظاهر الجهل والخرافة في أوروبا العصور الوسطى؛ أنَّ جميع بلدان أوروبا الغربيّة منذ مطلع هذه الحقبة شهدت جماعات مِن المشعوذين والرهبان الجوّالين والدجّالين الذين ارتدوا ثياب رجال الدين، وقد وصفهم المؤرّخون بأنَّهم زمرة ماكرة، رغم أنَّ لهم العديد مِن الأسماء الإقليميّة والمحليّة الأخرى. قد يكون هذا وصفاً جامحاً، لكنَّه ليس خاطئاً كليّاً. لكنَّ الصفة التي كانت تحدّد الزمرة الماكرة لم تكن انعزالهم اجتماعيّاً، وإنّما اتساع نطاق خدماتهم السحريّة؛ إذ إنَّهم لم يقصروا نشاطاتهم على مجرّد المداواة أو قراءة الطالع، بل أبدَوْا قدرتهم على استعادة الممتلكات المسروقة، واجتلاب الحبّ، والكشف عن الأبراج، والعثور على الكنوز المدفونة، والأهمّ مِن ذلك كلّه مجابهة شرّ الساحرات، واستمرّوا يقدّمون خدماتهم للناس طوال العصور الوسطى[٣].

كما عرفت أوروبا أيضاً خلال هذه الحقبة جماعات مِن الرواة المنشدين والحواة والمشعوذين اختلفت ألسنتهم وتباينت تسمياتهم، ولكنْ جمعت بينهم حرفتهم، إذ دأبوا يتنقّلون بين الضياع والقرى والمزارع والحصون والأديرة والأسواق وطرق الحجاج ليتعيّشوا مِن إنشاد أغانيهم الشعبيّة، وشعوذتهم، وعرض ألعاب الخفّة التي يقومون بها، حتّى إنَّهم عرفوا بسوء الخلق وانحطاط المستوى الاجتماعي والأخلاقي[٤]. وقد شابه هؤلاء المنشدون الشعراء الجلياردين في هزلهم وأغانيهم، تلك الفئة مِن الشعراء التي انتشرت في أوروبا، ولا سيّما في غرب ألمانيا وجنوبها، والذين كانوا عراة حتّى الزنّار، وكانوا يؤلّفون حلقة يقومون فيها بحركاتهم الاحتفاليّة، التي تتعاقب فيها تعاقباً مطّرداً الابتهالات والجلدات المتبادلة

١- عبد العزيز السديس، تطوّر النظم الاقتصاديّة، تحوّل أوروبا مِن نظام الإقطاع إلى النظام الرأسمالي باستخدام نظريّة كوفالييف، جامعة الملك سعود، الرياض د.ت، ص٣٢.

٢- أشرف صالح سيد، تاريخ وحضارة أوروبا العصور الوسطى، شركة الكتاب العربي الإلكتروني، لبنان ٢٠٠٨م، ص١٣.

٣- أوين ديفيز، السحر مقدّمة قصيرة جداً، ترجمة رحاب صلاح الدين، مراجع هبة مغربي، مؤسّسة هنداوي، المملكة المتّحدة ٢٠١٤م، ص٩٣.

٤- سعيد عبد الفتاح عاشور، أوروبا في العصور الوسطى، ج٢، النظم والحضارة، مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة ١٩٥٩م، ص٢٤٩.

بوساطة أسواط جلديّة مثقلة بالحديد[١]، مع فارق أساسي هو أنَّ شعر الجلياردين جاء لاتينيّاً؛ لأنَّ معظم هؤلاء الشعراء كانوا مِن الطلبة الجائلين أو القساوسة الهاربين أو الرهبان الشاردين، وكلّهم يتقنون اللاتينيّة ويتغنّون بها[٢].

وإذ أتاح تقدّم التعليم في الطبقات الوسطى نحو أواخر القرن الرابع عشر، انتشاراً أعظم اتساعاً للمؤلّفات التقويّة كـ(كتب الساعات، وكتب التعليم المسيحي، وكتب تفسير القدّاس، وكتب الصلاة)، فإنَّ جمهور المؤمنين مِن عوام أوروبا لم يستفد مِن هذا الانتشار شيئاً، ففكرة «**تسلّط الشيطان**» تسلّطت على عقول سكان أوروبا خلال هذه الحقبة الزمنيّة -دونما ريب- فكانت إحدى أهمّ ميّزات العصر وأطولها بقاءً؛ لأنَّها ستستمر حتّى القرن السابع عشر[٣]. ولا بأس مِن التذكير بأنَّ الشيطان دخل إلى أوروبا مع مقدم رسل المسيح إليها، وكان تحت إمرته وقت دخوله فيالق مؤلّفة مِن مختلف أنواع الجنّ المنحدرين مِن الوثنيّة الإغريقيّة- الرومانيّة، ومِن المعتقدات الشعبيّة. ويبدو أنَّ تحوّلات ما بعد القرن الحادي عشر، جعلت الشيطان يرتقي إلى منصب «القائد الأعلى» لجميع التشكيلات التي يتألّف منها الشرّ، فدنيا الشياطين لا يعتريها الضعف مطلقاً، وأصبح الشيطان منذئذ يقود جوقة المعذّبين. والحقيقة أنَّ كثيراً مِن الرجال ومِن النساء استطاعوا الإفلات مِن قبضته، ولكنَّهم ظلّوا رغم ذلك مهدّدين أو قابلين للإغراء[٤]. ورغم جميع محاولات الإصلاح، استمرّ اعتقاد جميع سكان أوروبا العصور الوسطى بالسحر، والرقية، ومقاسمة الشيطان، وشراب العشق، إمّا رغبةً منهم في تعاطي هذه الأفكار، وإمّا سعياً وراء مهاجمة مَنْ يتعاطونها ومطاردتهم، وليس أسهل في سبيل النيل مِن عدو، مِن اتهامه بالرقية والسحر[٥]. والواقع أنَّ بعض شرور العصور القديمة كانت ما تزال باقية في أوروبا العصور الوسطى، ومنها اضطراب الأمن، والخوف، والفقر الذي يولّد الجهل، والقذارة التي تأتي بالمرض والأوبئة، والجهل الذي يؤدّي إلى السذاجة

١- إدوار بروي، تاريخ الحضارات العام، القرون الوسطى، ج٣، ط٢، نقله إلى العربيّة: يوسف داغر وفريد داغر، منشورات عويدات، بيروت - باريس ١٩٨٦م، ص٤٧٩.

٢- سعيد عبد الفتّاح عاشور، النظم والحضارة، م.س، ص٢٤٩.

٣- إدوار بروي، تاريخ الحضارات العام، ج٣، م.س، ص٤٧٨.

٤- جاك لوكوف، هل ولدت أوروبا في العصر الوسيط؟ تعريب وتقديم محمّد حنّاوي، ويوسف نكادي، ط١، مطبعة مفكر زنقة السنغال، الرباط ٢٠١٥م، ص١٠١.

٥- إدوار بروي، تاريخ الحضارات العام، ج٣، م.س، ص٤٧٩.

وسرعة تصديق الخرافات والشعوذة[١].

لقد غمرت الخرافات عقول الناس في العصور الوسطى، وجعلتها في بحر زاخر مِن الآراء الغامضة الخفيّة والسذاجة التي تصدّق كلّ ما يقال مهما كان بعيداً عن المعقول. وحسبنا أنْ نذكر أنَّ **مفكّري أوروبا** في العصور الوسطى مِن أمثال **أوغسطين** (٣٥٤-٤٣٠م) كانوا يعتقدون أنَّ آلهة الوثنيين ما تزال موجودة في صورة عفاريت، وأنَّ جنّ الحراج وجنيّاتها حقيقة، كما كان **بطرس أبيلارد** Pierre Abelard (١٠٧٩-١١٤٤م) يظنّ أنَّ الشياطين تستطيع أنْ تقوم بأعمال السحر لمعرفتها الوثيقة بأسرار الطبيعة، وكان **الفونسو العاشر** (الملقّب بالحكيم El Sabio) ملك قشتالة وليون (١٢٥٢-١٢٨٤م)، والذي أمر بترجمة كتاب المنطق لأرسطو وعددٍ مِن مؤلّفات إقليدس وبطليموس وأبقراط، مِن نُسخ مدوّنة بالعربيّة إلى اللغة الإسبانيّة، يؤمن بالسحر ويقبل النبوءات عن طريق النجوم[٢]، وإذا كان هذا هو اعتقاد أولئك الرجال، فكيف يَشُكّ فيه مَنْ هم أقلّ منهم شأناً؟

في الواقع لقد اتّجهت أوروبا في العصور الوسطى إلى الزهد في الدنيا والتبتّل إلى الآخرة، وذلك نتيجة **هيمنة رجال الكنيسة** على مختلف شؤون الحياة، باعتبارهم علماء في الدين وفلاسفة في القانون الروماني، فحاربوا المفكّرين، وحاكموهم بقسوة، وأحرقوهم ومؤلّفاتهم في كثير مِن الأحيان، واحتكروا زعامة المجتمع، فتفشّت فيه الخرافات وعمّ الجهل، فلم ينتفع الجمهور باللغة اللاتينيّة؛ لأنَّها كانت حكراً على طائفة مِن رجال الكنيسة، ولم تكن صناعة الورق أو فنّ الطباعة معروفين في أوروبا، ولهذا كان المجتمع الأوروبي متخلّفاً يئنّ تحت وطأة الإقطاع ونظمه المتخلّفة، ويعاني مِن ويلات الحروب الأميريّة والتجزئة السياسيّة[٣].

وسعياً مِن الكنيسة في **كبح العقول** وتقييدها، فرضت الحصار على الأفكار ولجمتها، وردّت النظريّات العلميّة ورفضتها، فرفضت كلّ ما جاء عن غير طريقها وخالف معارفها، واعتبرت أنَّ قمّة الضلال هو البحث عن الحقيقة في غير الكتاب المقدّس. فخلال عصور

١- محمود سعيد عمران، حضارة أوروبا في العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندريّة ١٩٩٨م، ص٩.

٢- ول. ديورانت، قصّة الحضارة، عصر الإيمان، العلوم المسيحيّة، البيئة السحريّة، ج٤، مج٦، ترجمة: محمّد بدران، بيروت ١٩٨٨م، ص١٥٩.

٣- أشرف صالح سيّد، تاريخ وحضارة أوروبا العصور الوسطى، م.س، ص١١.

الظلام وبالتحديد مِن القرن السادس إلى القرن العاشر، كان تقهقر الثقافة مِن جرّاء العرف الذي كان مِن أبرز السمات المسيطرة على الغرب، حيث كانت الكنيسة هي المحضر الوحيد لكلّ قوالب المعارف[١]. وليس بخافٍ على أحد أنَّ الكنيسة كانت تفرض قيوداً شديدة على حريّة الفكر وحريّة البحث العلمي، حتّى انتهى مصير كلّ مَنْ حدّثته نفسه بشيء مِن التحرّر الفكري إلى اتهامه بالهرطقة، فالجمال إثم، والمرح وزر، والحياة عرض زائل، والجهل برهان على الخضوع لله والرضا بأحكامه[٢]. وفي سبيل ترهيب الناس مِن العلم خلال هذه الفترة والتنفير منه، ربطت الكنيسة اسم العلم بالسحر والتنجيم والشعوذة والخرافات، فلم يبقَ في واقع الحال مِن العلم إلّا اسمه، ولم يبقَ مِن المدارس إلّا المدارس التي تؤهّل بالتعاليم الدينيّة؛ أي المدارس الأسقفيّة والأديرة الرهبانيّة[٣].

فحتّى أواخر العصور الوسطى وبواكير عصر النهضة، كان مِن الصعب ابتداء على مؤلّفي موسيقا الكنيسة متعدّدة الأنغام أنْ يعتبروا أنفسهم مبدعين، دع عنك أنْ يعتبروا أنفسهم عباقرة. لقد انخرطوا بدلاً عن ذلك في استيحاء واستكشاف نواميس الكون وتحديد «قوانينه»، كما كان يفعل الفلكيّون والرياضيّون الذين لم يتدرّبوا في الغالب على مهاراتهم[٤]. وهكذا أضحت الثقافة طوال العصور الوسطى احتكاراً خاصّاً للكنيسة، التي سيطرت على كلّ ميادين البحث العلمي، واحتكرت الفكر والنظر العقلي، وفرضت على العقول رقابتها الصارمة، وأعاقت كلّ تقدّم علمي.

لقد كان رجال الدين طوال تلك القرون، هم الذين يصنعون اللاهوت ويصنعون العلم، وممّا لا شكّ فيه أنَّهم في تلك الفترة لم يكرهوا العلم، ما دام لا يتعارض مع معارفهم التي استقوها مِن الكتاب المقدّس، فجعلوا العلوم المتوافقة مع معارفهم الدينيّة فرعاً مِن علم اللاهوت، وأطلقوا عليه اسم «علم اللاهوت الطبيعي»، ولمّا كانت أكثر المعارف العلميّة لا تتوافق مع معارف المختصّين في اللاهوت، فإنَّها تعرّضت للرفض. لهذا فإنَّ الكنيسة

١- كمال خرفي، الإصلاح الديني في أوروبا، م.س، ص٢٧.

٢- سعيد عبد الفتاح عاشور، النظم والحضارة، م.س، ص٢٨٧.

٣- كمال خرفي، الإصلاح الديني في أوروبا، م.س، ص٢٨.

٤- بنيلوبي مري، العبقريّة (تاريخ الفكرة)، ترجمة محمّد عبد الواحد محمّد، مراجعة عبد الغفار مكاوي، مجلّة عالم المعرفة، الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت، العدد ٢٠٨، أبريل ٢٠٠٠م، ص٢٣٦-٢٣٧.

كانت المسؤول الأوّل عن ركود العلم في تلك الحقبة مِن الزمن، وهذا ما ذهب إليه العديد من مؤرّخي وفلاسفة كثر مُنذ عصر «الأنوار»؛ فقد خلصوا إلى نتيجة مفادها أنَّ الكنيسة قد شلّت العلم جرّاء مبدأ السلطة الروحيّة، وتفوّق العادات، ورسوخ الأساطير، ونبذ الملاحظة والمراقبة، وهذا ماعبرّ عنه فليكس سارتيوا سنة ١٩٢٦م في سياق حديثه عن العصور الوسطى عندما قال: «إنَّ المراقبة المباشرة للطبيعة لم تقم في ذلك بأيّ دور، ولم تمُثّل في نظر الكاهن أو الراهب أيّة فائدة، لثبت الأساطير توفّر شروطٍ كاملة وجاهزة تماماً»؛ أي إنَّ النظر العقلي كان غائباً تماماً في نظر السلطة الكنسيّة لسيطرتها على التفكير[١].

وفي الوقت الذي كانت فيه أوروبا تعيشُ في ظلماتِ الجهلِ، كان **العرب والمسلمون** قد بذلوا جهوداً فكريّةً وعلميّةً جبّارةً ارتقتْ بهم إلى قمّة الهرم العلمي، وكان عند العرب المسلمينَ مِن التقنياتِ ما يفوقُ ما عند الأوروبيين بكثير، توصّلوا لها بجهود بحثهم العلمي. وكانت الكنيسةُ ترى في تفوّق العرب المسلمين التقني عملاً شيطانيّاً، لدرجة أنَّها كانت ترفض العلوم التطبيقيّة العربيّة وتحاربها، وهذا ما دفع رهبانها لسرقة آلاف المخطوطات العربيّة في العلوم والمعارف العلميّة، وجعلِها خبيئة دهاليز الكنيسة لمئات مِن السنين[٢].

وفي محاولة فاشلة مِن الكنيسة **لتفسير الواقع المزري للجهل** الذي كانت تعيشه أوروبا، والتقدّم العلمي الذي كان عليه العرب المسلمون، اتّهمت العرب بالسحر والشعوذة، فصوَّروا الدين الإسلامي على أنَّه غارق في السحر والخرافة، حتّى قال ماكسفيبر» :إنَّ نشر الإسلام في أفريقيا كان يستند في المقام الأوّل إلى أساس ضخم مِن السحر، ظلّ مِن خلاله يتفوّق على الأديان الأخرى المنافسة»، على الرغم مِن أنَّ الجميع يعلم أنَّ المسلمين يرفضون السحر ويعتبروه مخالفةً كبيرةً لتعاليمهم الدينيّة[٣]. ولم يقتصر هجومهم على المسلمين، بل تعدّاه إلى رسول الله محمّدﷺ، فمِن الأساطير التي نشرت عن رسول اللهﷺ في القرون الوسطى تلك القائلة «إنَّه ساحر كبير، استطاع عن طريق السحر والخداع تحطيم الكنيسة في أفريقيا والشرق، وأنَّه سمح بالدعارة والفسق لكسب مزيد مِن الأتباع». بينما صُوّر النبي

١- كمال خرفي، الإصلاح الديني في أوروبا، م.س، ص٢٨.

٢- عبد الله السليمان، ترجمة العلوم العربيّة إلى اللغة اللاتينيّة، م.س، ص١٣١.

٣- أوين ديفيز، السحر مقدّمة قصيرة جداً، ترجمة رحاب صلاح الدين، مراجع هبة مغربي، مؤسّسة هنداوي، المملكة المتّحدة ٢٠١٤م، ص١٢.

أحياناً أخرى وكأنَّه كان «كاردينالاً للكنيسة الكاثوليكيّة»، وكانوا يطلقون عليه اسم (هامومت) أو (مومت) أو (موميتو)، الذي بعد أنْ «قام بمحاولة فاشلة للجلوس على كرسي البابويّة، هرب إلى شبه الجزيرة العربيّة، وبسبب تلك العقدة -عقدة الإحباط والفشل- ومِن أجل الثأر والانتقام، أسس ديانته الجديدة». وفي تآليف أخرى ألبسوا النبي محمّدﷺ «قوّة ماردة جبّارة، ذات منشأ جنّي أو سحري عظيم، أكسبته قدرات فائقة على خلق عجائب خياليّة وهميّة لجذب الجهلة وعامّة الناس ومحدودي الأفق»[١].

ثانياً: العلم والخرافة في أوروبا العصور الوسطى:

لقد تسرّب الجهل والخرافات إلى شتّى صنوف العلم والأدب في العصور الوسطى، حيث شاعت قصص خرافيّة وأساطير مختلفة في **أدب ذلك العصر**، حدّاً وصل إلى أنْ أدخل الراهب هيرونيموس Hieronymus في ترجماته **للقصص** والأساطير الإغريقيّة (كقصّة الإسكندر المقدوني ويأجوج ومأجوج) الكثير مِن الخرافات والأساطير؛ فتحدّث أحياء نصفهم حصان ونصفهم الآخر بشر، أو ثور وإنسان، أو كلاب رؤوسها مثل الإنسان[٢]. كما شاعت في أدب ذلك العصر قصص كثيرة عن حوريّات الماء في الينابيع، أو العيون، أو الشلالات، أو البحيرات، أو في ظلال بعض الأشجار، وهن لا يثرن الريب؛ لأنّهن يعملن نهاراً، إلّا أنَّهن يختطفن الأطفال ويصبن الرجال الذين يغوينهم بالجنون[٣]، وكانت مثل هذه القصص هي السائدة في العصور الوسطى، وتلقى إقبالاً وترحيباً شعبيّاً واسعاً[٤].

بينما كانت نصف **الروايات الأدبيّة** تدور حول إغواء النساء، وكانت النساء يقرأن في العادة هذه القصص أو يستمعن إلى مَنْ يقصّها، وكلّ ما يظهرنه مِن دلائل الحياء أنْ يطرقن بأبصارهن لحظات قصاراً[٥]، فعلى سبيل المثال: إنَّ معظم ما كتبه «جان دي مين» قرابة

١- أليسكسجورافسكي، الإسلام والمسيحيّة، مجلّة عالم المعرفة، الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، في دولة الكويت، العدد ٢١٥، نوفمبر ١٩٩٦م، ص٦٤.

٢- مخلص الريّس، موسوعة أعلام الفلك والفيزياء، ط١، كتاب الشهر الصادر عن دائرة الأدب العلمي في جامعة دمشق، أيار ٢٠١٥م، ص١٠٢.

٣- بيار كانافاجيو، معجم الخرافات والمعتقدات الشعبيّة في أوروبا، ترجمة أحمد الطبّال، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٣م، ص٨٧.

٤- مخلص الريّس، موسوعة أعلام الفلك والفيزياء، م.س، ص١٠٢.

٥- ول. ديورانت، قصّة الحضارة، النهضة، ج٤، مج٥، م.س، ص٩٠.

نهاية القرن الثالث عشر في كتابه الشهير المعنون بـ«الرومانس والوردة»، كان غارقاً في اللذّة الوضيعة والحبّ الجنسي[١]. وإذا اعتبرنا **دانتي أليغييري** Dante Alighieri (١٢٦٥-١٣٢١م) أديباً مميّزاً في العصور الوسطى، رغم ما حوته كتاباته مِن معلومات وتصوّرات خاطئة عن الكون، فتجدر الإشارة إلى أنَّه كان متأثّراً في «الكوميديا الإلهيّة» بـ «رسالة الغفران» لأبي العلاء المعري، بينما كان متأثّراً في أشعاره بالعالم الصوفي العربي الشهير محيي الدين بن عربي، حيث أخذ عنه بعض التشبيهات والصور الشعريّة[٢].

أمّا على **صعيد العلوم**، فكان الوضع أكثر سوءاً؛ فبدل أنْ تطوّر أوروبا العصور الوسطى أبحاث الإحصاء والحساب، غرقت في تفسير قوّة الأرقام اللاهوتيّة؛ فالرقم (٣) كان أكثر الأعداد قداسة؛ لأنَّه عدد الثالوث المقدّس، وكان يرمز إلى النفس البشريّة. أمّا الرقم (٤)، فيمثّل الجسم. وكان الرقم (٧) وهو مجموع الرقمين (٣ + ٤) يرمز إلى الإنسان الكامل؛ ومِن ثَمَّ كانت فضائل الرقم (٧) هي: سبعة أعمار الإنسان، وسبعة كواكب في السماء، وسبع فضائل رئيسة، وسبع خطايا مهلكة[٣]، بينما لم يكن مصطلح «**الرياضيّات**» بالمعنى العلمي للكلمة شائعاً في أوروبا طوال العصور الوسطى، لا بل لم يكن كذلك حتّى عصر النهضة، إذ كان العمل بالرياضيّات يُعدّ أمراً خطيراً؛ لأنَّ الأوروبيين اعتقدوا أنَّ الرياضيّات شعوذة وطلاسم سحريّة تتمّ مِن خلالها مراقبة النجوم وكهانة المستقبل، فقد زعم جون أوف ساليزبوري John of Salisbury في القرن الثاني عشر «أنَّ ممارسة الرياضيّات (بمعنى التكهُّن بالمستقبل مِن خلال مراقبة النجوم والكواكب)، قد نشأت مِن تعاون مشؤوم بين البشر والشياطين، وأنَّها مثل قراءة الكفّ، والعِرافة مصدرٌ للشرّ». وكان الشائع بدلاً مِن مصطلح الرياضيّات هو مصطلح «الحساب»، وهو مصطلح يعبرّ عن بداية المعرفة العلميّة. وتجدر الإشارة إلى أنَّ الارتباط الطويل بين الرياضيّات والتنجيم ساعد في توضيح لماذا فضَّلَ الأكاديميّون في عصر النهضة تحاشِيَ هذا المصطلح. ولم ينتشر استخدام مصطلح «الرياضيّات» أو كلمة «رياضي» بالمعنى الذي نألفه اليوم إلّا عندما بدأ استخدامُه بانتظام

١- دونالد سترومبرج، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، ترجمة أحمد الشيباني، دار القارئ العربي، القاهرة ١٩٩٤م، ص٣٤.

٢- أحمد عتمان، مِن اليونانيّة إلى اللاتينيّة عبر اللغة العربيّة، دراسة حول تبادل الثقافات بين العرب أوروبا، القاهرة ١٩٩٢م، ص٢٩.

٣- ول. ديورانت، قصّة الحضارة، البيئة السحريّة، ج٤، مج٦، م.س، ص١٦٠.

في الكتابات الرياضيّة الإنجليزيّة فقط اعتباراً مِن سنة ١٥٧٠م. وهذا يشرح لماذا عندما أسّس **هنري سافيل** مقعدين للرياضيّات في جامعة أكسفورد في سنة ١٦١٩م (كانَا للهندسة والفلك)، أصدر تعليمات صارمة بأنَّ كرسي الفلك يجب ألَّا يتضمَّن أيَّ نشاطٍ تنجيمي[١].

فبدل أنْ تبذل أوروبا العصور الوسطى جهودها في دراسة **علوم الفلك**، تفرّغت للتكهّن بمستقبل العالم مِن خلال مراقبة النجوم والاعتقاد بتأثيرها؛ وكانت معظم الجامعات تدرِّس مناهج في التنجيم، ويقصدون به (علم النجوم)، وكان علم الفلك نفسه جزءاً مِن التنجيم، وكان مِن أكبر أسباب تقدّمه اهتمام الناس بالتنجيم وأغراضه. وكان العلماء الجادّون يقرّرون أنّهم وجدوا علاقات ثابتة منتظمة يمكن التنبّؤ بنتائجها بين الأجرام السماويّة والأرض؛ فالذين يولدون وزحل في أوجه يكونون باردي المزاج، نكدين، منقبضي الصدور؛ والذين يولدون والمشتري في أوجه يكونون معتدلي المزاج مرحين؛ ومَنْ يولدون تحت تأثير المريخ يكونون ملتهبي المزاج ذوي نزعة عسكريّة؛ ومَنْ يولدون تحت تأثير الزهرة يتّصفون بالرقّة وكثرة النسل؛ ومَنْ يولدون تحت تأثير عطارد يصيرون خلائق منقلبين لا يثبتون على حال؛ ومَنْ يولدون والقمر في كبد السماء يكونون سوداويين قد تصل حالهم إلى الجنون. وكانت قراءة طالع المولود تنبئ بحياته كلّها بالنظر إلى البرج الموجود وقت مولده، ولهذا فإنَّ مَنْ يريد معرفة الطالع الصحيح لشخص، يجب عليه أنْ ينظر إلى الساعة، ويعرف بالدقّة اللحظة التي ولد فيها، وموضع النجوم بغاية الدقّة والتحديد. ومِن ثَمَّ كانت أهمّ الأغراض التي وضعت مِن أجلها الأزياج الفلكيّة هي المساعدة على معرفة هذه الطوالع[٢].

وعلى ضوء هذه المعتقدات، وضعت العديد مِن التكهنات، التي لا تتنبّأ بمصير الأفراد فقط، وإنَّما تتنبّأ بمصير الكون كلّه؛ فإذا سقط النجم أبسنت Absinthe مِن السماء إلى الأرض، أشار إلى بدء نهاية العالم[٣]. وإنَّ المطّلع على أسماء المتبحّرين في هذا الباب مِن هذه العلوم الخفيّة وطروحاتهم، يدرك ما وصلت الأحوال في أوروبا العصور الوسطى؛ فمِن هؤلاء بطرس الأبنووي Peter of Abano الذي كان ينزل بالفلسفة فيجعلها تنجيماً؛

١- عبد الله السليمان، الرياضيّات الأوروبيّة في عصر النهضة، مجلّة المعرفة الصادرة عن وزارة الثقافة في الجمهوريّة العربيّة السوريّة، العدد ٦٨٦، السنة ٥٩، تشرين الثاني ٢٠٢٠م، ص١٧٦.

٢- ول. ديورانت، قصّة الحضارة، البيئة السحريّة، ج٤، مج٦، م.س، ص١٦٥.

٣- بيار كانافاجيو، معجم الخرافات، م.س، ص١٠.

وكان آرنلد الفلانوفي الطبيب الشهير مُولع بالسحر؛ وكان سكو داسكولي Cecco d' Ascoli (١٢٥٧-١٣٢٧م) -مدرّس التنجيم في جامعة بولونيا- يفخر بأنَّه يستطيع قراءة أفكار أيّ إنسان، أو يعرف ما يخبّئه في يده إذا عرف تاريخ مولده. وأراد أنْ يشرح آراءه هذه، فعمل على كشف طالع السيّد المسيح، وأثبت أنَّ البرج الذي كان في السماء ساعة مولده قد جعل صَلْبه أمراً محتوماً[١]. أمّا الفلكي نيكولاس دي كوسا Nicolaus de Cusa (١٤٠١-١٤٦٤م)، الذي قدّم نظاماً فلكيّاً رياضيّاً مستنداً إلى الفلسفة البلاتونيّة الممزوجة بالتعليم المسيحيّة، أشار في كتاباته إلى أنَّ العقل البشري قاصر عن فهم المطلق الذي هو اللانهاية الرياضيّة، وأنَّ الخطّ عندما يكون لا نهائيّاً ينقلب إلى مثلث أو دائرة أو كرة، ولكلّ مِن هذه الأشكال تفسيره، المثلث الضخم الكبير اللامتناهي في الكبر هو نموذج للثالوث المقدّس، وأنَّ الكون اللانهائي يخلو مِن مركز أو مِن محيط له، وأنَّ الكون هو دولاب ضمن دولاب وكرة داخل كرة[٢].

وعندما كان الأطبّاء العرب المسلمون يقومون **بالعمليّات الجراحيّة** مثل الختان، والكي، والتوليد العسير، وقدح العين، ورفع الحصى مِن المثانة، وعمليّات الأذن، والأنف، والحنجرة، وكسور الجمجمة، وتشوّهات الفم والفكّ والأسنان المتخلخلة، وكانوا يخيطون الجروح خياطة داخليّة باستخدام خيط واحد صنعوه مِن أمعاء القطط[٣]؛ كان الطبّ في أوروبا العصور الوسطى إلى حدٍّ ما فرعاً مِن اللاهوت والشعائر الدينيّة، فقد كان مفكّرو أوروبا، وعلى رأسهم أوغسطين، يظنّون أنَّ أمراض البشر تسبّبها العفاريت، ووافقه لوثر على ظنّه هذا، مِن ثَمَّ بدا أنَّ علاج الأمراض يجب أنْ يتمّ بالصلوات، وعلاج الأوبئة بالمواكب الدينيّة وإقامة الكنائس؛ لأنَّ هذا أمر يتّفق مع المنطق السليم. بينما كان الأطبّاء يرحّبون بما يسديه الإيمان بالدين مِن عون لنجاح وسائل العلاج، فكانوا يوصون بإقامة الصلوات، ولبس التمائم[٤]. ولمّا كان الاعتقاد الشائع في العصور الوسطى أنَّ الاختلال العقلي أو

١- ول. ديورانت، قصّة الحضارة، البيئة السحريّة، ج٤، مج٦، م.س، ص١٦٦.

٢- مخلص الريّس، موسوعة أعلام الفلك والفيزياء، م.س، ص١٠٧، ١٠٨.

٣- كربال العمريّة، الطبّ في العصر العباسي الأوّل، رسالة معدّة لنيل درجة الماجستير في التاريخ، جامعة محمّد بوضياف، المسيلة، ٢٠١٦م، ص٢٩.

٤- ول. ديورانت، قصّة الحضارة، البيئة السحريّة، ج٤، مج٦، م.س، ص١٦٣.

الجنون أو الشقيقة، أو صداع الرأس المزمن؛ ناجم عن مسّ مِن أحد الأرواح الشرّيرة، كان يتمّ العلاج بضرب المريض (الضحيّة) بالسياط مِن قبل رجال الدين، أو تعذيبه، أو إحراقه لإجبار الروح الشرّيرة الساكنة في جسده على الخروج، كما أنَّ أحد رجال الدين مِن ذوي المرتبة البسيطة كان معروفاً بمقدرته على طرد الأرواح الشرّيرة[١].

وكان ثمّة وسائل سحريّة لمعرفة الحالة الصحيّة العامّة، فإذا أردوا أنْ يعلموا الحالة الصحيّة لأقاربهم البعيدين عنهم، وضعوا الحصص المخصّصة لهم مِن بسكويت الملوك (نوع مِن أنواع الحلوى) في خزانة، فحال هذه الحلوى بعد ذلك ببضع ساعات ستدلّهم على الحالة الصحيّة لهؤلاء الأقارب الذين يرغبون في معرفة أخبارهم، أكثر ممّا يمكن أنْ يدلّوهم هم أنفسهم[٢]. وعندما ضرب الوباء الغامض قرى أوروبا وبلداتها في سنة ١٠٨٩م، لم تكن هناك أيّة تدابير طبيّة لمواجهته، فتملّك الرعب أوروبا؛ لأنَّ هذا الوباء كان يضرب فجأة قراها، إذا ما ضرب قرية لم يكن يغادرها إلّا وقد حصد أغلبيّة سكّانها بمنجل الموت والعذاب البطيء، أمّا ردّ فعل الناس، فكان محاولة التكفير عن الذنوب، والتجمّع حول الزاهدين والنسّاك بحثاً عن الخلاص[٣].

ويمكننا القول إنَّ الصورة الأساسيّة لطبّ العصور الوسطى هي صورة الأم ومخزنها الصغير مِن وسائل العلاج المنزليّة؛ والنساء العجائز غزيرات العلم بالأعشاب، والرقى السحريّة؛ وجامعي حشائش التطبيب يطوفون بها على الناس، والحبوب ذات القوّة المعجزة؛ والقابلات المتأهّبات على الدوام لفصل الحياة الجديدة عن القديمة في عمليّة الولادة المخزية السخيفة، والدجّالين المتأهّبين لمداواة الناس أو قتلهم نظير أتفه الأجور؛ والرهبان بما ورثوه مِن طب الأديرة؛ والراهبات يواسين المرضى في هدوء بما يقدّمن لهم مِن خدمات أو دعوات صالحات؛ والأطبّاء المدرّبين في أماكن متفرّقة يعالجون القادرين ويمارسون طبّهم القائم على أساس علمي إلى حدّ ما. وانتشرت العقاقير الغريبة المروّعة

١- موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة: علي السيّد علي، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للقافة، القاهرة ٢٠٠٤م، ص١٦٧.

٢- بيار كانافاجيو، معجم الخرافات، م.س، ص٣١.

٣- قاسم عبده قاسم، ماهية الحروب الصليبيّة، مجلّة عالم المعرفة، الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت، العدد ١٤٩، مايو ١٩٩٠م، ص٥١.

والصيغ السحريّة العجيبة؛ كما أنَّ بعض الحجارة إذا أمسكت باليد، كانت في رأي بعض الناس تمنع الحمل، كذلك كانت بعض النسوة وبعض الرجال -حتّى في سالرنو مدينة الطبّ نفسها- يأكلون روث الحمير لتقوى قدرتهم على الإخصاب، وظلّ بعض رجال الدين يمارسون الطبّ حتّى سنة ١١٣٩م، وكلّ ما كان هناك مِن علاج في المستشفيات، كان يوجد عادة في ملاجئ أديرة الرجال والنساء[١].

أمّا في مجال **علم الجغرافيا**، فقد ساد الاعتقاد بأنَّ الأرض مسطّحة، وهو قول كوزماس Kosmas، وكان هذا «العالم» قد ألّف كتاباً في مطلع العصور الوسطى (بين سنتي ٥٣٥-٥٤٧م) فسّر فيه الحركة اليوميّة للسماء، لكنَّه ذهب بعيداً في كتابه؛ إذ قدّم تفسيرات ملؤها الخرافة والوهم، كما رأى أنَّ الأرض كالطاولة مسطّحة مستطيلة باتجاه شرقي-غربي، لها طول يعادل ضعف عرضها، والمحيط يحيط بها، وهو بدوره محاط بأرض أخرى؛ هي موضع الفردوس، سكنها الناس حتّى زمن الطوفان، عندما حملت سفينة نوح عائلته والحيوانات إلى أرضنا الحاليّة. بينما الأرض القديمة لم تعد منذ ذلك الوقت مقبولة لعدم صلاحية المحيط للإبحار فيه. للسماء أربعة جدران مستوية متعامدة تتّصل عند أطرافها بالأرض الواقعة خلف المحيط، وجميع هذه الأشياء مرتبطة مع سقف القبّة السماويّة، التي تشكّل أرضيّة للطابق الأعلى وسقفاً للطابق الأسفل، والطابق الأسفل هو المسكن الأبدي للملائكة ولأرواح الرجال حتّى يوم الحساب. أمّا الطابق الأعلى، فهو مكان سكن القدّيسين. والأرض هي مسند القدمين للربّ، وهي في الأسفل، بينما القمر والشمس والنجوم ليسوا مرتبطين بالسقف، غير أنَّهم محمولين مِن قبل الملائكة في مساراتها أسفل القبة السماويّة، ويبقون هكذا حتّى يوم القيامة. والشمس في شروقها وغروبها لا تهبط تحت الأرض، لكنّها تختفي خلف الجزء الشمالي للأرض خلال الليل، لذلك كرّس كوزماس كتابه السادس للبرهنة على أنَّ الشمس صغيرة وليست كبيرة؛ حتّى يبرّر أنَّ بوسعها الاختفاء خلف الجزء الشمالي للأرض[٢].

وعندما كان العرب يبحرون بالاعتماد على البوصلة والإسطرلاب والخرائط، صحّحوا

١- ول. ديورانت، قصّة الحضارة، إحياء علم الطب، ج٤، مج٦، م.س، ص١٨٧.

٢- مخلص الريّس، موسوعة أعلام الفلك والفيزياء، م.س، ص١٠١-١٠٢.

الكثير مِن الأخطاء عند بطليموس، مثل المبالغة في تحديد طول البحر المتوسط وامتداد الجزء المعمور مِن الأرض، وتصوّره الخاطئ أنَّ المحيط الهندي والمحيط الهادي بحيرة مغلقة، وغلطته في تعيين موقع بحر قزوين والخليج العربي، وتحديده لحجم سيلان[١]. وحسب محيط الأرض الذي حدّده بطليموس بـ ٣٨٣٤٠ كم، بينما صحّحه الخوارزمي مقدّراً إيّاه بـ ٤٠٢٤٨كم؛ أي بزيادة تقدّر ١٧٨كم عمّا هو معروف اليوم، إذ تشير الأبحاث العلميّة الحديثة أنَّ محيط الأرض يقدّر بـ ٤٠٠٧٠ كم. هذا في وقت كان فيه علم الجغرافيا في أوروبا محشواً بالجهل والخرافات والأساطير، فمِن بين تلك الأساطير أنَّ ثلاثة أيام في السنة تُعدّ شؤماً، خاصّة لمَنْ يركب البحر: يوم الموتى، ويوم عيد الفصح، ويوم عيد القدّيس سلفستر (الموافق لـ ٣١ كانون الأوّل)، ويخشى في هذه الأيام أنْ يعترض المركب الشبح، أو تفتنه جنيّات البحر[٢].

وفي تلك الحقبة مِن الزمن ساد اعتقاد عند بعض فلاسفة ذلك العصر، ومنهم أكلساستس Ecclesiastes الذي افترض أنَّ الأرض أعلى مِن الشمال منها في جنوبها، لذلك تتحرّك السفن نحو الجنوب أسرع في حركتها ممّا عليه عندما تتحرّك نحو الشمال. وفي الشمال يوجد جبل مخروطي هائل الارتفاع تختفي الشمس خلفه أثناء الليل[٣]. كما ساد اعتقاد آخر غريب إلى حدٍّ كبير في أوروبا العصور الوسطى؛ أنَّ الحياة مستحيلة بالقرب مِن خطّ الاستواء، ولذلك أطلق على نقطة تقع عند دائرة عرض ٢٩ درجة شمالاً على الساحل الشمالي الغربي لأفريقيا اسم رأس نان Cape Nun بمعنى «لا أحد»؛ نظراً لانتشار أسطورة تقول إنَّ كلّ البحّارة الذين تعدّوا هذا الخطّ لم يعد منهم أحد، حيث توجد المياه التي تصل إلى الغليان في البحر، ولذلك فإنَّ كلّ مَنْ يصل إلى هناك يحترق، ويتفحّم، ويتحوّل إلى رماد تحت أشعة الشمس[٤].

ولم يقف الأمر عند هذه الأسطورة، فالملاّحون الذين هم تحت رحمة العناصر الطبيعيّة، والفلاّحون الذين تتحكّم فيهم تقلّبات الأرض والسماء، يرون خوارق الطبيعة أينما

١- علي عبد الله الدفاع، رواد علم الجغرافية في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، مكتبة التوبة، الظهران ١٤١٠هـ، ص٤٥.

٢- بيار كانافاجيو، معجم الخرافات، م.س، ص٣٠.

٣- مخلص الريّس، موسوعة أعلام الفلك والفيزياء، م.س، ص١٠٢.

٤- عيسى علي إبراهيم، الفكر الجغرافي والكشوف الجغرافيّة، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندريّة ٢٠٠٠م، ص١٤٠.

ساروا، ويعيشون في جوّ مِن الخرافات والأوهام[١]، فإذا شاء ربّان سفينة تجنّب مجسّمات الأخطبوطات التي تعيش قرب أرخبيل ترياغوز، كان عليه أنْ يلقي خصلة شعر بحّار حدث في البحر قائلاً: «أيّتها الصدفة، ابحثي عن الشيطان، أيّتها الصدفة الصغيرة ابحثي عن الرجل الأحمر، قدّمي له هذه الشعور السوداء». وإذا أراد بحّار بلدة أودييرن Audierne الواقعة في منطقة فينيستر غرب فرنسا؛ أنْ يطرد نكد الطالع عن سفينته، كلّف البحّارة بحّاراً حدثاً منهم لسرقة شيء قليل الثمن مِن سفينة أصابت صيداً وفيراً، وحمله إلى سفينتهم. ثمّ تجري عمليّة التعويض، فيترك سوء الطالع السفينة الأولى التي كان مقيماً فيها، ويلحق بالسفينة التي سطا عليها البحّار الحدث. كما كان شائعاً أنّه لا يجوز لبحّار حدث أنْ يصفّر أو يبصق في الهواء، وهو على ظهر السفينة؛ لأنَّ ذلك يجلب العاصفة[٢].

وفي مجال **علم الأحياء** كادت الكتب التي تصف الحيوانات -الحقيقي منها والخرافي- وترسم صوراً لها تحلّ محلّ كتب علم الحيوان؛ وإذ كان الرهبان هم الذين يؤلّفون معظم هذه الكتب، فقد كان علم الحيوان يوصف في عبارات مستمدّة مِن كتب اللاهوت بأنَّه مستودع للرموز المقوّية للإيمان، وابتدعت منه مخلوقات إضافيّة ابتكرها الخيال. انظر مثلاً قول الأسقف هونوريوس الأوتوني Honorius of Autun مِن رجال القرن الثاني عشر الميلادي: «إنَّ وحيد القرن، وحش شديد الافتراس له قرن واحد، فإذا أريد القبض عليه وُضعت في الحقل فتاة عذراء، إذا رآها اقترب منها واستراح في حجرها، وبذلك يُقبض عليه. ويمثّل هذا الحيوان المسيح، ويمثّل قرنه قوّة المسيح التي لا تُغلب ... فقد انتزعه الصيّادون وهو في رحم عذراء؛ أي إنَّ الذين أحبّوا المسيح وجدوه في صورة إنسان». بينما كانت أقرب كتب الأحياء إلى العلم الصحيح في العصور الوسطى، هو كتاب فريدريك الثاني المسمّى (فنّ القنص بالطي)، وهو رسالة في هذا الفنّ في ٥٨٩ صحيفة، تعتمد فيما تعتمد عليه على المخطوطات العلميّة العربيّة الإسلاميّة واليونانيّة، وإنْ كان فيها جزء مستمدّ مِن الملاحظة والتجربة[٣].

١- ول. ديورانت، قصّة الحضارة، البيئة السحريّة، ج٤، مج٦، م.س، ص١٥٩.

٢- بيار كانافاجيو، معجم الخرافات، م.س، ص٢٩.

٣- ول. ديورانت، قصّة الحضارة، البيئة السحريّة، ج٤، مج٦، م.س، ص١٧٩، ١٨٠.

وبدل البحث عن ظواهر الحالات ودراسة أسبابها العلميّة، فسّر الأوروبيّون كلّ شيء بالسحر، ووصل الإسفاف في الفكر عندهم حدّ الاعتقاد بأنَّ بعض فروع العلوم والمعرفة كعلم **الكيمياء** وعلم التنجيم (الفلك) على سبيل المثال؛ ما هي إلاّ ضروب مِن «السحر الطبيعي». وبالتالي، كان الهدف هو الفصل بين نوعَي السحر: الطبيعي والشيطاني، المقدّس والدنس، النافع والضارّ، ومعرفة نوعه الذي يؤتي تأثيراً، وتحديد السبب في ذلك؛ ففي مجال السحر «الطبيعي» رأَوْا أنَّ فائدة الكيمياء والتنجيم جديرة بالدراسة والتحقيق الدقيق، وامتدّ هذا الفضول المعرفي إلى الطبّ في شكل البحث في القوى الخفيّة لدى النباتات والحيوانات[١]. وتجدر الإشارة إلى أنَّه ليس هناك حيوانات خبيثة -وفق معتقد سكّان أوروبا العصور الوسطى- سوى الحيوانات التي تنتمي إلى الشيطان، وهي: الذئب والهر والبومة الصمعاء، والحيّة، والخفّاش، والعلجوم، والسّفنكس؛ وهو كائن خرافي في الميثولوجيا الإغريقيّة، له جسم أسد وأجنحة طائر ورأس امرأة وصدرها، فمجموع عددها سبعة[٢].

وعندما بدأت تظهر بوادر اليقظة العقليّة في أوروبا في القرن الثاني عشر لتعلن تمرّدها على كلّ ما هو موروث، نهضت السلطات الكنسيّة لمحاربتها، وقد استخدمت الكنيسة في سبيل ذلك كلّ أساليب القمع والتعذيب والسجن، وأساليب القهر، فقد شهدت أوروبا نتيجة لهذا الصراع الدامي العديد مِن مظاهر التعذيب والقتل على يد أصحاب السلطة مِن رجال الدين، فقد اتُّهم الفيلسوف الفرنسي **بطرس أبيلارد** بالهرطقة بعد أنْ دعا إلى تحرير العقل من الفكر الخرافي الجامد، دون إيلاء الاهتمام للوحي وللمعتقدات الكنسيّة، وكان مِن بين أشهر مؤلّفاته كتابه «مقدّمة في علم اللاهوت»، والذي أثار جدلاً واسعاً، وكتاب «نعم ولا» الذي جمع فيه أقوالاً متناقضة لآباء الكنيسة، وكان الذي أزعج الكنيسة أكثر مِن أيّ شيء آخر، هو قوله أنَّ الدين لا أسرار فيه، وأنَّ العقائد كلّها يجب أنْ تكون قابلة للتفسير القائم على العقل، ممّا جعلها تقف منه موقفاً عدائيّاً واضحاً، فكلّ مَنْ يحاول تفسير الأسرار المقدّسة بقواعد العقل والمنطق يعتبر مهرطقاً؛ لأنَّ العقل إذا بدأ في تفسير هذه الأسرار الخفيّة سينتهي به الأمر إلى تدنيسها. وعليه، تمّ انعقاد مجمع سواسون سنة ١١٢١م لمحاكمته، وتمّت إدانته

١- أوين ديفيز، السحر، م.س، ص٤٦.

٢- بيار كانافاجيو، معجم الخرافات، م.س، ص٨٨.

دون أنْ يتمّ الاستماع إليه، وتمّ إحراق كتبه بعد أنْ أُرغم على رميها مِن يده في النار[١].

والغريب في الأمر أنَّه رغم إدراك أوروبا لحجم جهلها، والأساطير التي كانت تحيا بها، ويقينها ببحر الخرافات الذي تغرق فيه، وعلمها أنَّ السحر الشعبي الشائع لم يكن يعدو أكثر من كونه هراءً خرافيّاً، إلاّ أنَّها ظلّت مُصرّةً طوال العصور الوسطى على رفض جهود المصلحين ومحاولات الإصلاح؛ فقط لأنَّ تلك الدعوات طالبت بدراسة وفهم العلوم العلميّة التي أبدعها العرب المسلمون[٢]، لا بل إنَّها اتَّهمت كثيراً مِن العلماء، ومنهم: قسطنطين الأفريقي، وجربرت، وألبرتس مجنس، وميخائيل سكوت، وروجر بيكون، وفنسنت البوفسني Vincent of Beauvaris بالسحر والاتصال بالشياطين؛ لأنَّ الناس لم يكونوا يصدّقون أنَّهم حصلوا على علمهم بالوسائل الطبيعيّة[٣]. فعلى سبيل المثال، لمّا كان المترجم والمستشرق الاسكتلندي **ميخائيل سكوت** Michel Scott (١١٩٠-١٢٥٠م)، الذي عاش زمناً في بلاط الإمبراطور فريدريك الثاني في نابولي في جنوب إيطاليا؛ مؤيّداً لتوجّهات الفلسفة الإسلاميّة، فقد عُرف عنه في أوروبا أنَّه منجّم، متأثّر «بشعوذات» العلوم العربيّة، ومع الزمن نسب لاسمه كتب في الفلك وعلم النجوم العربيّة، والكثير مِن القصص والحكايات والأساطير، ما أضفى عليه قوّة سحريّة غير عاديّة[٤]. وبالتالي، كان ميخائيل سكوت هدفاً للريبة؛ لأنَّه كتب رسائل ذائعة الصيت عن العلوم الخفيّة، منها كتاب في التنجيم، وكتاب في العلاقة بين الصفات الخلقيّة وصفات الجسم، وكتابان في الكيمياء الكاذبة. وكان ميخائيل يندّد بالسحر، ولكنَّه يسرُّه أيّ ما كان يكتب عنه، وقد ذكر ثماني وعشرين طريقة للتنبّؤ بالغيب، ويبدو أنَّه كان يؤمن بها كلّها، وكان كمعظم معاصريه يجري بعض التجارب؛ ولكنَّه يقول إنَّ حمل حجر اليشب أو الياقوت الأصفر يساعد الرجل على الامتناع عن الجماع، وقد بلغ مهارته أنْ ظلّ حسن الصلة بفريدريك الثاني والباباوات[٥]. وربمَّا كانت تلك الحكايات هي التي حفّزت دانتي لوضع اسم ميخائيل سكوت مع مَنْ

١- كمال خرفي، الإصلاح الديني في أوروبا، م.س، ص٢٢.

٢- أليسكسجورافسكي، الإسلام والمسيحيّة، م.س، ص٤٦.

٣- ول. ديورانت، قصّة الحضارة، البيئة السحريّة، ج٤، مج٦، م.س، ص١٦٦.

٤- أليسكسجورافسكي، الإسلام والمسيحيّة، م.س، ص٤٦.

٥- ول. ديورانت، قصة الحضارة، البيئة السحريّة، ج٤، مج٦، م.س، ص١٦٦.

وضعهم في بطن الوادي مِن الحلقة الرابعة مِن جهنّم، إذ قام دانتي في (الكوميديا الإلهيّة – الجحيم) في الأنشودة عشرين بتصنيف العرّافين والسحرة والمنجّمين مثل العرّافة مانتو، والعرّاف والساحر اليوناني أوريبيلوس، وجويدو بوناتي المنجّم والفلكي، وميخائيل سكوت، وضعهم ببطن الوادي مِن الحلقة الرابعة مِن جهنّم[١]، وقال عن سكوت في البيت (١١٥) مِن هذه الأنشودة «وذلك الآخر الذي يبدو مِن الجنبين شديد الهزال، كان ميخائيل سكوت قد عرف حقّاً ألاعيب الخداع السحريّة»[٢].

في الواقع لم يقتصر الأمر على ميخائيل سكوت، بل تعدّاه إلى **روجر بيكون** Roger Becon (١٢١٤-١٢٩٤م)، الذي كان مولعاً بالفكر والتراث العلمي العربي الإسلامي، وكان شديد الإعجاب بهما، ويظهر ذلك جليّاً مِن خلال كتابه Opus Majus. وقد استنكر بذلك طريقة الجدل الأرسطوطاليسيّة، وهاجم التأمّل العقلي الذي يلغي التجربة في تحديد المعرفة، فاتّهمته السلطات الكنسيّة بمزاولة السحر، وانعقد مجلس فرنسيسكاني لمحاسبته، وقرّر تحريم كتاباته، مع حبسه في غرفته، فلبث سجيناً فيها من ١٢٧٧م حتّى سنة ١٢٩٢م[٣]. وتجدر الإشارة إلى أنَّه رغم الدعوة إلى المنهج التجريبي التي طرحها بيكون، إلاّ أنّه لم يستطع أنْ يخلّص عقله مِن خرافات العصور الوسطى، فرغم أنَّه دعا إلى فصل السحر عن العلم والدين، إذ كان يرى في العلم سلاحاً في وجه زيف السحر و«بطلانه»، إلاّ أنَّه لم يتمكّن في نهاية المطاف من وضع حدٍّ فاصل بينهما. وكان يتقبّل أنَّ هناك أنواعاً محدّدة، وأنَّ بعض التعاويذ «تكاد تكون إعجازيّة» مِن الأعشاب والمعادن، وأنَّ لها قوى لفظيّة ربمّا تؤتي مفعولاً من خلال قوتيَ الفكر والروح، وأنَّ النجوم قد تؤثّر في عقول الناس وأجسامهم. باختصار؛ كان يتقبّل -دون أنْ يصرِّح بذلك مباشرة- فكرة أنَّ السحر الطبيعي يعمل بوصفه قوةً غيبيّة[٤].

لقد كان الاعتقاد السائد والمترسّخ في عقول مفكّري أوروبا العصور الوسطى مِن رجال الدين؛ حول العالم وطبيعة الكون، أنّه لا يخرج عن نطاق ما عرفته الكنيسة مِن علم بطليموس وأفكار أرسطو التي صاغها توما الأكويني بفهم لا يخلو مِن تأويل متعسّف. وبالتالي، لم

١- أليسكسجورافسكي، الإسلام والمسيحيّة، م.س، ص٤٦.

٢- دانتي، الكوميديا الإلهيّة، ترجمة حسن عثمان، ط٢، دار المعارف بمصر ١٩٥٥م، الجحيم؛ أنشودة ٢٠، البيت ١١٥.

٣- كمال خرفي، الإصلاح الديني في أوروبا، م.س، ص٢٣.

٤- أوين ديفيز، السحر، م.س، ص٤٦.

تبلغ الخصومة بين اللاهوت والعلم من الشدّة ما بلغته في القرون الوسطى، خاصّة مع الديانة المسيحيّة الكاثوليكيّة. وما رسّخ تلك الخصومة، أنَّه قامت لدى اللاهوتيين فكرة ثابتة في أنَّ العلم لا يجب أنْ يبشِّر بشيء فيه مخالفة لما جاء في الأسفار المقدّسة. لهذا نشأ الخصام بين الدين والعلم، وهو في حقيقة الأمر خصام ناتج بين اللاهوت المسيحي المتشبّع بالوثنيّة مع حقائق العلم. وعلى الرغم مِن ظهور بعض اللاهوتيين الذين أقرّوا بأنَّ الدين لا شأن له بالعلم، وأنَّ وظيفته تنحصر في أنْ يعرِّف الناس طريق الخلاص في الآخرة، لا حركة الأجرام السماويّة وتكوين الأرض، إلّا أنَّ المذاهب الشائعة، ومِن ورائها محاكم التفتيش، لم تترك لأمثال هؤلاء مجالاً أو دوراً[١].

وإنَّ مَنْ يطّلع على بدايات التجربة العلميّة في أوروبا العصور الوسطى، سيجد أنَّ البدايات الغريبة التي بدأها العلم التجريبي تدعو إلى السخرية، تلك البدايات التي مهّدت الطريق للقضاء على كثير مِن الجهل والبدع والخرافات، التي كانت تعيشها أوروبا وتسيطر على العقول منذ مئات السنين، ومنها يذكر لنا بول دي كرويف في كتابه (صيادو الميكروبات) كيف بدأ العلم تلك البداية الغريبة، فلقد كان هناك جمعيّات سريّة تنتشر في معظم أوروبا بدأت منذ مطلع القرن الخامس عشر، منها جمعيّة «أسرار الطبيعة» و«الجمعيّة السريّة للعلوم» و«الكليّة غير المنظورة»، وكان أعضاؤها يقومون بالتجارب سرّاً؛ خوفاً مِن بطش رجال الدين والكهنة المسيحيين، ولنذكر واحدة مِن تلك التجارب المثيرة التي قام بها أعضاء «الجمعيّة السريّة للعلوم»، والتي صارت فيما بعد «الجمعيّة الملكيّة للعلوم بلندن»، والتي كانت -أي التجربة- ضربة فعّالة لواحدة مِن الخرافات التي سيطرت على العقول ردحاً طويلاً مِن الزمن. لقد كان الظنّ الشائع بين الناس أنَّ العنكبوت لا يستطيع أنْ يتخطّى حدود دائرة مرسومة بمسحوق قرن وحيد القرن، ولهذا يبقى حبيساً في داخلها طيلة حياته حتّى يموت. لكنْ عندما طبَّق أعضاء الجمعيّة التجربة على ضوء الشموع بعد أنْ حبسوا أنفاسهم، وخيّم صمت رهيب على الموقف، تمكّن العنكبوت مِن مغادرة الدائرة، إذ سرعان ما فرّ هارباً[٢].

١- كمال خرفي، الإصلاح الديني في أوروبا، م.س، ص٢٨.

٢- عبد المحسن صالح، الإنسان الحائر بين العلم والخرافة، مجلّة عالم المعرفة، الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت، العدد ١٥، ١٩٧٩م، ص٢٢٦.

لكنَّ السخرية الأكبر أنَّ بعض المؤرّخين مِن العصور الحديثة حاولوا تبرير هرطقة العصور الوسطى عندما أرادوا أنْ يقرنوا انطلاقة المنهج التجريبي بالسحر، إذ تولّى المؤرّخ الأمريكي لي ثورندايك (١٨٨٢-١٩٦٥م) الترويج لمثل هذه الأفكار، والادّعاء بقيامه بعمليّة إعادة تقييم سحر القرون الوسطى؛ إذ كتب في الجزء الأوّل مِن المجلّدات الثمانية لكتابه (تاريخ السحر والعلم التجريبي) يقول: «أرى أنَّ السحر والعلم التجريبي ارتبطا ببعضهما في تطوّرهما، وأنَّ السحرة ربمّا كانوا أوّل مِن أجرى التجارب، وأنَّ تاريخَي السحر والعلم التجريبي يمكن فهمهما على نحو أفضل بدراستهما معاً». وفي حين أنّه أقرَّ بأنَّ هذه العلاقة تمتدّ لتضرب بجذورها في زمن الحضارات القديمة، كان تركيزه منصبّاً بدرجة كبيرة على القرنين الثاني عشر والثالث عشر باعتبارهما فترة تكوينيّة في تطوّر العلم الحديث. ورغم تأثّره بعلماء الأنثروبولوجيا الأوائل، فإنَّ ما أثبته ثورندايك ساعد على تقويض نموذج فريزر التطوّري مِن خلال توضيحه كيف كان السحر والدين والعلم متشابكات في التطوّر الفكري، كما يتجسّد ذلك في باحثي القرون الوسطى وعصر النهضة، أو كما قال مؤرّخ بارز آخر لسحر العصور الوسطى، وهو ريتشارد كياكيفر: «إنَّ السحر هو نقطة تقاطع يلتقي عندها الدين بالعلم»[١].

وفي الواقع، لم يقتصر الاضطهاد وتعصّب الكنيسة على الأمور الدينيّة فحسب، بل شمل أيضاً كلّ فكر أو علم أو معرفة تعارض ما تقرّ به الكنيسة، لتشهد بذلك البلاد الأوروبيّة مزيداً من الصراع، إلاّ أنَّ هذا النوع من الصراع تأخّر قليلاً؛ نظراً للعصور المظلمة التي كانت سائدة في أوروبا آنذاك، فلقد كان العقل الأوروبي في تلك الفترة جامد الفكر، بل كان كلّ ما يكتسبه يأتيه مِن تراث القدامى على لسان الكنيسة. وقد آثر العقل الأوروبي الانصياع للكنيسة وسيطرتها، واتّقى بذلك كلّ أسباب النزاع، وقد مكّن امتداد نفوذ سلطة رجال الدين في اتساع سلطانهم الدنيوي وهيمنتهم على السلطة المدنيّة؛ مِن فرض سيطرتهم على كلّ مَنْ يعصي أو يتمرّد عليها[٢].

١- أوين ديفيز، السحر، م.س، ص٤٧.

٢- كمال خرفي، الإصلاح الديني في أوروبا، م.س، ص٢٢.

ثالثاً: دور رجال الكنيسة في تكريس الجهل والخرافة

لقد ساهمت الدبلوماسيّة البابويّة بالتدريج في نشوء نمط مِن الممالك المسيحيّة في أوروبا البربريّة، وواجهتها في تلك المساعي صعوبات جمّة؛ لأنَّ الكثير من الشعوب الجرمانيّة كانت وثنيّة، بل إنَّ بعضها كانت تعتنق المذهب المسيحي الآريوسي الذي ينكر ألوهيّة المسيح، ولم يكن بالإمكان أنْ تُقتلع بين ليلة وضحاها التربة التي نشأت فيها تلك المعتقدات. لذلك كانت المسيحيّة في العادة تتصرّف بحذر كبير، فَتَنْصر المقامات الوثنيّة القديمة مثلاً عن طريق ربطها بشهيد أو ناسك مسيحي، وتتبنّى أيام الأعياد الوثنيّة ثمّ تحوّلها إلى أعياد مسيحيّة؛ وهكذا دخلت الكثير مِن الأساطير والخرافات إلى المسيحيّة، وبقيت فيها لزمن طويل[١]. ولمّا كان للوثنيّة، لاسيّما في المقاطعات الشماليّة مِن أوروبا، الكثير مِن الأتباع والأنصار، فقد تسرّب إلى أطراف كلّ مملكة مِن الممالك الأوروبيّة الكثير مِن معتقدات وأعراف الغزاة والبرابرة المتنصّرين[٢]، واستمرّت تتسرّب في مجتمعات ألمانيا واسكندينافيا وإيرلندا في صورة سَحَرة، وجنّ، ومردة، وجنيَّات، وأغوال، وهولات عجيبة، وشياطين وعفاريت تمتصّ الدماء. وظلّت خرافات جديدة تدخل أوروبا؛ فكان الأموات يمشون في الهواء في صورة أشباح، وكان الخلائق الذين باعوا أنفسهم للشيطان يجوسون خلال الغابات والحقول كما كانت تجوس خلالها الذئاب، وكانت أرواح الأطفال الذين ماتوا قبل أنْ يُعمّدوا تغشى المستنقعات، وتظهر للناس في صورة غاز المستنقعات المضيء؛ ولمّا أنْ رأى القدّيس إدموند رتش St. Edmund Rich جماعة مِن الغربان السود أدرك مِن فوره أنَّها سرب مِن الشياطين جاءت لتحمل روح غراب في تلك المنطقة. وكانت مئات الأشياء (كـالأعشاب، والنمائم، والأقراط، والجواهر) تُلبس لكي تردّ بقوّتها السحريّة الشياطين، وتأتي للابسها بالحظّ الطيّب؛ وكان حذاء الفرس مجلبة للحظّ الطيّب لأنَّه على شكل الهلال، الذي كان في وقت ما إلهة معبودة[٣]. وقد تركت تلك المؤثّرات الثقافيّة أثرها في مسيحيي أوروبا، فنشط الأخذ بالأساطير والخرافات الوثنيّة القديمة، ويبدو ذلك واضحاً

١- نيفين ظافر الكردي، الأوضاع الدينيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة في الغرب الأوروبي مِن القرن التاسع حتّى القرن الحادي عشر، رسالة معدّة لنيل درجة الماجستير في التاريخ، الجامعة الإسلاميّة، غزّة ٢٠١١م، ص١٥.

٢- إ دوار بروي، تاريخ الحضارات العام، ج٣، م.س، ص٣٣.

٣- ول. ديورانت، قصّة الحضارة، البيئة السحريّة، ج٤، مج٦، م.س، ص١٥٩-١٦٠.

مِن معالم المدافن والطقوس الجنائزيّة خلال تلك الحقبة مِن الزمن، وهذا بدوره أدّى إلى تأخّر الحياة الروحيّة، وبالتالي، إلى تحلّل الأخلاق وتفسّخها[١].

وحتّى القرن الحادي عشر الميلادي، بوسع المرء أنْ يقرأ عن كثير مِن الخرافات، التي تعود في أصولها إلى الديانات الوثنيّة، وما تزال حاضرة بقوّة في الثقافة الشعبيّة الأوروبيّة، منها كثير من الممارسات المنحرفة للفلاّحين في مجال الجنس، وكذا بعض عاداتهم في تنشئة الأطفال، ومواقفهم مِن الموت. وإنَّ استعراض نموذج مِن بين تلك الممارسات الخرافية ذات الجذور الوثنيّة، يُبيّن لنا كيف كان التداخل قائماً بينها وبين الممارسات المسيحيّة[٢]، ويتمثّل هذا النموذج باعتقاد الأوروبيين في العصور الوسطى -على سبيل المثال- بأنَّ مزيجاً مِن الدواء يعطى لتوليد الحُبّ أو القضاء عليه؛ ويعتقدون أنَّ منع الْحَمل يتمّ بالبصق ثلاث مرات في فم ضفدعة، أو إمساك حصاة مِن حجر اليشب باليد أثناء الجماع[٣]، وأنَّ المصابين بالجذام هم أفراد لم يحترم أبواهم المواعيد التي يجب الامتناع فيها عن المعاشرة الزوجيّة، أو فيما كانت تقوم به الأسرة عند وفاة أحد أطفالها؛ فإذا ما حدث أنْ توفي طفل، لم يكن قد تمّ تعميده، فإنَّ بعض النسوة يضعن جثمانه في زاوية من البيت، ويقمن بثقب موضع من جسده بوتد؛ اعتقاداً بأنَّهن إنْ لم يقمن بذلك، سيحيا الطفل مجدّداً، ويقوم ببعض التصرّفات المؤذية لذويه ولعموم الناس في محيطه. وقد تبيّن مِن مؤرّخي العصور الوسطى أنّ أشدّ الخرافات تأثيراً على العقل الأوروبي، تمحورت حول «الخوف مِن عودة الأموات، أو عودة الأرواح»؛ فقد كان هذا الباب مجال كثير مِن المعتقدات والطقوس التي اشترك فيها الوثنيّون والمسيحيّون. وعموماً، فإنَّ مكوّنات الثقافة الشعبيّة كانت راسخة ومتجذّرة في الأوساط الاجتماعيّة، وربمَّا هنا يكمن سبب إخفاق الكنيسة في اجتثاثها، وخاصّة حين عجزت هذه المؤسّسة الدينيّة عن اقتراح منتوج ثقافي بديل مقبول ومقنع. فعلى سبيل المثال، حاولت الكنيسة إقصاء الرقص والمواكب التي يكون المشاركون فيها مقنّعين، ولكنْ دون جدوى. والشيء نفسه ينطبق على الحكايات الشعبيّة، التي لم تستطع الكنيسة سوى إعادة صياغتها وإضفاء الطابع الديني المسيحي عليها لتغدو جزءاً من ثقافتها، ومِن ثَمَّ تحويلها إلى ثقافة

١- إدوار بروي، تاريخ الحضارات العام، ج٣، م.س، ص٣٣.

٢- جاك لو كوف، هل ولدت أوروبا في العصر الوسيط؟ م.س، ص٧٤.

٣- ول. ديورانت، قصّة الحضارة، البيئة السحريّة، ج٤، مج٦، م.س، ص١٦٠.

عالميّة، فأمسى الكرنڤال الذي أخذت تحتضنه روما منذ القرن الثالث عشر مظهراً وثنيّاً بلبوس مسيحي، إذ كان في الأصل عبارة عن طواف حول المدينةk وقدِّر لهذه الثقافة الشعبيّة أنْ تزداد ثراءً وتصبح ذات طابع احتفالي أكثر خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وتجلّى هذا الطابع في الكرنڤال الذي كان يتمّ تنظيمه قبيل عيد الفصح[١].

لقد راحت الكنيسة الكاثوليكيّة تفرض نفسها في وضوح بدأ يزداد يوماً بعد يوم، وذهبت في تدعيم قوّتها بالادّعاء أنَّه لا يوجد هنالك سوى إيمان واحد، كما لا توجد سوى كنيسة واحدة، وأخذت تنتشر بين الناس أكثر فأكثر الفكرة القائلة بأنَّه لا نجاة خارج الكنيسة، وأنَّه على الإنسان أنْ يأتيها خاضعاً مستسلماً، بل وحتّى مقتنعاً بعقيدتها اقتناعاً داخليّاً كاملاً، غير أنَّ امتثال المؤمنين البسطاء مِن عامّة الناس وخضوعهم لرجال الإكليروس، واستعدادهم لتلقّي قواعد الإيمان منهم، لم يكن وليد القناعة التامّة بها، بل لأنَّ هؤلاء البسطاء، لم يكن لهم أيّة دراية في أعمال الفكر والمنطق، ولا يبالون بألوان التعارض، ولا حتّى بالخرافات التي قد تقابلهم، فلم يكونوا قادرين على الخلاص مِن الوسط الذي يعيشون فيه، ولا التخليّ عن حياتهم وتراثهم العتيق[٢].

وفي أوروبا العصور الوسطى، كثرت قصص المعجزات التي كان يتمّ ترديدها على يد الوعّاظ بكلّ وقار في كلّ صلاة، وتداولها الناس وهم يجلسون بجوار المدافئ، وهم ينصتون بقلوب خاشعة، إذ كانوا متلهّفين لأنْ تحدث معهم مثل تلك العجائب في حياتهم اليوميّة، كـتلك التماثيل التي تقطر دماً، ومعجزات الشفاء مِن الأمراض، بشكل خارق [٣]. وسعوا لنيل بركة القدّيسين ليكفوا أنفسهم الشرور والأذى؛ إذ يكفي إذا أردنا قتل أفعى أنْ نناديها بهذه الكلمات لدى مشاهدتنا إيّاها: «أخبريني أيّتها الحيّة، متى يكون عيد الفصح، وعيد الصعود، وعيد جميع القدّيسين، وعيد الميلاد»، فتعجز الأفعى عن الإجابة وتبقى منذهلة، فنستغل هذه الفرصة ونقتلها[٤]. ولم يكن المؤمنون وحدهم المستفيدين مِن شفاعة القدّيسين وبركتهم، حيث يقال إنَّ أحد الببغاوات استغاث مِن أحد الطيور المفترسة، مردّداً الكلمات

١- جاك لو كوف، هل ولدت أوروبا في العصر الوسيط؟ م.س، ص٧٤.

٢- كمال خرفي، الإصلاح الديني في أوروبا، م.س، ص١٣.

٣- موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص١٦٦.

٤- بيار كانافاجيو، معجم الخرافات، م.س، ص١٩.

التي كانت تردّدها صاحبته، ولكنْ بطريقته الخاصّة، فقال: «أغثني يا قدّيس توماس»، وفي الحال أنقذه القدّيس توماس[١]. لا بل وصل الإسفاف في الفكر أنَّ الفرد الذي يريد أنْ ينتقل إلى مرتبة الفروسيّة -تلك المرتبة التي يفترض في صاحبها أنْ يكون على سويّة مِن القوّة البدنيّة والفكريّة- كان يجب تدشينه دينيّاً، فيقضي الليلة السابقة لتدشينه بجوار مذبح الكنيسة لتطهير نفسه ممّا علق بها مِن آثام، ثمّ يغتسل بما هو طهور وفقاً للطقوس الدينيّة، وأخيراً تنتهي هذه الطقوس الدينيّة بالصلاة مِن أجل العذراء[٢].

لقد سيطرت الكنيسة على مختلف تفاصيل الحياة في العصور الوسطى، ووصل فساد الكنيسة لدرجة أنَّ الناس صاروا يتنافسون للحصول على الوظائف الكهنوتيّة بمختلف درجاتها، ويشترونها بالمال والرشوة، وهذا ما عرف بـ(السيمونيّة)، وهي شراء المناصب والوظائف الدينيّة بالمال[٣]، وهو داء تفشىّ بشكل خطير بين رجال الدين مِن دون أنْ تكون لهم أيّة رسالة روحيّة أو ميول دينيّة، فعاش رجال الدين حياة الرفاهية والبذخ، وكان اهتمامهم محصوراً بالمحافظة على سلطتهم وحقوقهم والامتيازات التي تقدَّم لهم، بل كان أكثرهم يسعى ليحتلّ وظيفة أعلى لينال بها مكانة مرموقة، ويتلقّى بذلك ثروة أكبر، ويعيِّن أناساً أكثر شرّاً ليقوموا بأعماله، وهكذا فسدت الأخلاق، وعمّت الرذيلة، وتكرّست مظاهر الجهل، وشاعت الخرافات والأساطير بين الناس[٤].

لقد أشاعت الكنيسة أنَّ خلاص الرجال والنساء مرتبط في نهاية المطاف بحصيلة صراع مرير، صراع بين الفضائل والرذائل، فكان يرمز إلى الفضائل بفرسان مدجّجين بالسلاح، بينما كان يرمز إلى الرذائل بمحاربين وثنيين لا يسود بينهم نظام. ومِن غريب الصدف، أنَّ غارات الشيطان، عدوّ الإنسان، تكاثفت خلال هذه الحقبة التاريخيّة بالذات، في وقت لم يكن قد اكتمل فيه «المسرح»، الذي شرعت في تشييده الكنيسة منذ العصر الوسيط الأعلى، ليقدِّم الشيطان على منصّته «رقصاته». وهكذا أصبح الشيطان لا يبارح الإنسان في صباحه وفي

١- موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص١٦٦.

٢- سعيد عبد الفتاح عاشور، النظم والحضارة، م.س، ص٢٤٩.

٣- نسبة إلى سيمون الساحر، وهو شخص ساميّ الأصل، أراد أنْ يشتري مِن بطرس الرسول سلطان وضع الأيدي وصنع المعجزات.

٤- كمال خرفي، الإصلاح الديني في أوروبا، م.س، ص١٣.

مسائه، حتّى إنَّه تملّك بعض الأشخاص[١]. ويؤكّد لنا قيصر يوسال هسترباخي Caesarius of Heisterbach أنَّ كثيرين مِن الرجال في أيامه يتحالفون مع الشياطين، ويقال إنَّ مَنْ يمارسون السحر الأسود كانوا يحتقرون الكنيسة ويسخرون مِن شعائرها بأنْ يعبدوا الشيطان بقدّاس أسود[٢].

كما كان الشيطان يتملّك بعض الأشخاص بقوّة لدرجة السيطرة على عقولهم، فيصابون بالهلوسة والتهيّؤات[٣]. وكانت كثير مِن قصص العصور الوسطى تقول إنّه إذا خرج شيطان مِن جسم رجل، فإنَّ في مقدور مَنْ حوله أنْ يروا ذبابة كبيرة سوداء تخرج مِن فمه[٤]. وفي أحسن الأحوال، كان الناجون مِن الشيطان معرّضين لأنْ يكونوا فريسة إغراءات تقودهم للوقوع في الرذيلة. وقد شرعت الكنيسة في تنظيم الصراع ضدّ الشيطان وضدّ الرذيلة، وقد تجلّى هذا التنظيم في إجراءات طرد الأرواح الشرّيرة، وفي إقامة الصلوات، وتنظيم جلسات الاعتراف بالخطيئة للتكفير عن الذنب. ولكنْ جميع هذه الآليّات كانت محدودة الفعاليّة، وقد مثّلت أعراض هذا التملّك مقدّمات لتلك الأمراض النفسيّة والعصبيّة، والتي كان يُعالج أصحابها حرقاً في الساحات العامّة طوال العصور الوسطى[٥].

لقد سعى رجال الدين إلى تكريس تلك الخرافات والأساطير بين الناس لضمان استمرار سيطرتهم على عقول الناس وأفئدتهم، فكانوا يدّعون أنَّهم يملكون قوى إعجازيّة أو خارقة لقيت دائماً منافسة ومعارضة مِن القوى الروحيّة الشرّيرة، فالحياة كانت عبارة عن معركة دائمة مع الشيطان وأعوانه مِن الجان الذين كانوا باستمرار قريبين مِن البشر ومستعدّين لأنْ ينقضّوا عليهم، وكانت مساكنهم دائماً في الأرض تحدت أقدام البشر، ولا يستغرق حضورهم سوى لحظات، وهم أيضاً كانت لهم حقوقهم والتزاماتهم، وفي ذلك يقول القدّيس فرنسيس: إنَّ الشياطين جنود الربّ، يرسلهم ليتمرّسوا على البشر، والشيطان بمقدوره أنْ يغوي البشر

١- جاك لو كوف، هل ولدت أوروبا في العصر الوسيط؟ م.س، ص٧٢.
٢- ول. ديورانت، قصّة الحضارة، البيئة السحريّة، ج٤، مج٦، م.س، ص١٦٢.
٣- جاك لو كوف، هل ولدت أوروبا في العصر الوسيط؟ م.س، ص٧٢.
٤- ول. ديورانت، قصّة الحضارة، البيئة السحريّة، ج٤، مج٦، م.س، ص١٦٠.
٥- جاك لو كوف، هل ولدت أوروبا في العصر الوسيط؟ م.س، ص٧٢.

بأنْ يتجسّد لهم في صورة المسيح أو العذراء[١]. وكان هناك نوع مِن السحر يستخدمه الشمّاسون والقساوسة والأساقفة، وأكبر الظنّ أنَّ معظم المسيحيين كانوا يعدّون علامة الصليب، والصلاة الربانيّة، والسلام عليك يا مريم Ave Maria رقيّاً سحريّة، ويستخدمون الماء المقدّس والعشاء الربّاني على أنّهما مِن الطقوس السحريّة ذات الآثار المعجزة[٢].

وقد شاع بين سكّان أوروبا في العصور الوسطى أنَّ الجنّيات مِن أهل القدَر، وأنّهن يتحكّمن بأقدار الناس، وقد مثّلت هذه الآلهة بثلاث فتيات يسحبن خيوط أقدار الناس مِن مغازلهنّ، ويلففنها على دواليب المغازل، ثمّ يقطفنها بمقصّاتهنّ، إذا حانت نهاية هؤلاء، فالجنّيات يمسكن أقدار الناس بأيديهن[٣]. ولم يكن الناس ضحايا للجنّيات وللشيطان وأعوانهم فحسب، بل كان يفترض فيهم أنَّهم مِن أشدّ مساعديهم[٤]، فكان السحر الأسود هو الالتجاء إلى العفاريت لنيل السلطان على الحوادث، ولكنَّ هذا الضرب مِن السحر كان واسع الانتشار في ألف مكان خفيّ، وكان الذين يمارسونه يوزّعون سرّاً كتاب اللعنة المحتوي على أسماء العفاريت الكبرى، ومساكنها، وقواها الخاصّة، وكان كلّ إنسان تقريباً يؤمن ببعض الوسائل السحريّة التي تحوّل مقدرة الكائنات فوق الطبيعيّة إلى غايات محبوبة[٥]. فمَنْ يرغب باستحضار الجنّيات والشياطين، فلا ينبغي عليه أنْ يلبس ثوباً أخضر، ولا أنْ يفعل ذلك عند الغسق؛ لأنَّ الجنّيات هنّ اللواتي يفتلن أعراف خيول الليل، فلا يجبن خلال ذلك، ومَنْ أراد التقاء الجنّيات وزيارتهن في أماكن إقامتهنّ، فعليه بالكهوف، والصدوع الجبليّة، ومجاري السيول، وفي مناطق المستنقعات[٦]. وإذا حدث وعقد أحدهم ميثاقاً مع الجنّيات والشياطين، فإنَّهم يطيرون ليلاً إلى الاجتماعات البغيضة، حيث ينكبّون مع الشياطين على غواية الناس بشكل مثير، وعند عودتهم فإنَّهم يثيرون الفتنة في جيرانهم، سالبين منهم كلّ إرادة، وربمَّا سبّبوا لهم أو لبعض حيواناتهم الأذى أو الموت[٧]. والأوّل مِن أيار هو يوم

١- موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص١٦٧.
٢- ول. ديورانت، قصّة الحضارة، البيئة السحريّة، ج٤، مج٦، م.س، ص١٦١.
٣- بيار كانافاجيو، معجم الخرافات، م.س، ص٦٦.
٤- موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص١٦٧.
- ول. ديورانت، قصة الحضارة، البيئة السحرية، ج٤، مج٦، م.س، ص١٦١.
٦- بيار كانافاجيو، معجم الخرافات، م.س، ص٦٧.
٧- موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص١٦٧.

الراحة السنوي للسحرة والساحرات الألمان بعد احتفالهم عشيّة ذلك اليوم بليلة القدّيسة «والبورجيوس»، هذه الليلة التي تُعدّ أكبر محفل سنوي مِن محافل يوم السبت. ومحفل السبت اجتماع للسحرة في أوروبا القرون الوسطى، كان يعتقد على ما يظنّون أنَّه برئاسة الشيطان بعد منتصف ليل السبت، ومَنْ غادر منزله في هذه الليلة، أمكن أنْ تخطفه جنّيات البحر المجنونة، فلا تعيده أبداً[١]. على أيّة حال، إنَّ جميع ما وصلنا مِن معلومات عن السحر والعِرافة، جاء مِن خلال الاعترافات التي انتزعت تحت التعذيب. وممّا لا شكّ فيه أنَّ بعض تراث الوثنيّة الذي ظلّ باقياً، كان له أكبر الأثر في شيوع تلك المعتقدات الدينيّة، وإنَّ بعض كبار السنّ والمصابين بالهستيريا مِن النساء اعتقدوا في أنفسهم أنّهم سحرة وشياطين[٢]. وكان كثيرون مِن المرضى وضعاف النفوس يعتقدون أنَّه قد لبستهم العفاريت. ولربمّا كان القصد مِن الأدعية، والصيغ، والاحتفالات التي تتلى أو تقام لإخراج هذه العفاريت، والتي تستخدمها الكنيسة لهذا الغرض، أنْ تتّخذ علاجاً نفسيّاً لتهدئة عقول المخرّفين[٣].

لقد كان مِن نتائج هذه الفترة في العصور الوسطى زيادة القوّة التي ينسبها رجال الدين للشياطين، وهذا بدوره غذّى مخاوف متزايدة إزاء التهديد الذي يشكّله إبليس بالنسبة للمسيحيّة، فإذا كان السحر الطبيعي علماً غيبيّاً، فإنَّ السحر الشيطاني هرطقة. وهكذا، لم يَعُد السحر تعبيراً عن الوثنيّة، وإنَّما انحراف عن المسيحيّة؛ فبدأت الكنيسة تحقّق في أنشطة مَنْ يمارسون -حقيقةً أو زعماً- السحر الشيطاني، أو مستحضري الأرواح كما كان يطلق عليهم عادة. كان هذا هو سحر استحضار الأرواح والمناشدات القائم على الطقوس المسيحيّة، والذي انتشر في أوساط النخبة المتعلّمة في أديرة أوروبا وجامعاتها عن طريق الكتب وكتب السحر. ومع ازدياد السحرة الذين تكشفهم الكنيسة، وازدياد عدد كتب السحر التي يعثر عليها محقّقوها ويحرقونها، ازداد اقتناعهم بأنَّ السحر الشيطاني -وربمَّا كلّ أنواع السحر- جزء مِن مؤامرة شيطانيّة مستفحلة. خلال القرن الخامس عشر ومطلع القرن السادس عشر، اتّسع نطاق التخوّف مِن الطبيعة الشيطانيّة للسحر، ليشمل أيضاً «خرافات» عامّة الشعب، الأمر الذي مهَّد

١- بيار كانافاجيو، معجم الخرافات، م.س، ص٢٣.

٢- موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص١٦٧.

٣- ول. ديورانت، قصّة الحضارة، البيئة السحريّة، ج٤، مج٦، م.س، ص١٦٢.

الطريق لعصر محاكمات الساحرات في القرنين السادس عشر والسابع عشر[١].

وكان الاعتقاد بوجود النساء الساحرات يكاد أنْ يكون عامّاً في أوروبا العصور الوسطى؛ فها هو ذا كتاب «التوبة» الذي وضعه أسقف إكستر Exter يندّد بالنساء اللائي يدّعين القدرة على تبديل عقول الرجال بضروب مِن السحر؛ كتبديل الكره حُبّاً، والحب كُرهاً، أو سحر بضائع الناس وسرقتها، أو يدّعين القدرة على أنْ يركبن في بعض الليالي على ظهور بعض الدواب مع حشد مِن العفاريت في صورة النساء، وعلى أنْ ينضمَمن إلى تلك الجماعات، وذلك هو (سبت الساحرات) الذي تحدّثنا عنه، وذاعت سمعته السيّئة في القرن الرابع عشر. وكان مِن ضروب سحر النساء السهلة صنع صورة مِن الشمع للضحيّة المقصودة، وإنفاذ الإبر فيها، وتلاوة صيغ مِن اللعنات عليها؛ وقد اتّهم وزير مِن وزراء فيليب الرابع بأنّه أستأجر ساحرة لتفعل هذا بصورة الملك. وكان برثولد الرجنزبرجي Berthold of Regenesburg يظنّ أنّه سيُلقى في الجحيم مِن النساء أكثر ممّن سيلقى فيها مِن الرجال؛ لأنّ كثيرات مِن النساء يمارسن فنون السحر، فلديهنّ رُقى للحصول على الزواج، ورقى للزواج، ورقى قبل مولد الطفل، ورقى قبل التعميد ... ومِن عجب أنّ الرجال لا يفقدون عقولهم بسبب فنون السحر الرهيبة التي تمارسها النساء عليهم. وكان الكثير مِن رجال الدين في أوروبا العصور الوسطى يعتقدون مخلصين أنّ مِن النساء مَنْ كنّ على صلة بالعفاريت، وأنّ مِن الواجب أنْ يُحمى المؤمنون مِن رقاهن السحريّة، بينما كانت قوانين القوط الغربيين تتّهم النساء باستحضار العفاريت، وبتقريب القرابين للشياطين، وبإثارة العواصف وما إلى ذلك، وتأمر بأنْ تُحلق رؤوس مَنْ تثبت عليهنّ هذه الجرائم، وجلدهنّ مائتي جلدة[٢].

ويُعدّ جول ميشلي Jules Michelet واحداً مِن بين الباحثين الذين تناولوا ظاهرة الشعوذة التي شهدها القرن الرابع عشر. وأعتقد أنّه كان مفرط الذكاء والحسّ حين تنبّه إلى غلبة التأنيث على تلك الظاهرة، رغم أنّه استند فيما ذهب إليه إلى نصّ اتّضح فيما بعد أنّه نصّ ملفّق. وبغضّ النظر عن طبيعة النصّ، فإنّ الدلالة المستخلصة منه، والتي أكّدتها الأحداث، هي أنّ المشعوذة (أو الساحرة) احتلّت واجهة الأحداث في أوروبا العصور الوسطى. ومِن

١- أوين ديفيز، السحر، م.س، ص٤٧.

٢- ول. ديورانت، قصّة الحضارة، البيئة السحريّة، ج٤، مج٦، م.س، ص١٦١-١٦٢

المفيد القول أيضاً بأنّها ستغدو ضحيّة عدّة محارق. وقد تضمّن كتاب الباحث ملوس ملفيكاروم Malleus Maleficarum المعنون بـ(مطرقة الساحرات)، الذي وضعه الراهبان الدومنيكيّان هنريخ كرامر Heinrich Kramer وجاك سبرينجر Jacques Sprenger في سنة ١٤٨٦م؛ عدّة مشاهد مِن مسلسل مطاردة المشعوذات. ومِن المفيد التذكير بأنَّ واضعي الكتاب نقلوا تلك المشاهد في أجواء دراماتيكية قلّ نظيرها، تنوّعت فيها ضُروب العسف التي طالت المشعوذات، وهذا ما دعا جون ديليمو (Jean Delumeau) إلى وسم المسيحيّة التي اتّخذتها الكنيسة شعاراً لملاحقة المشعوذات بكونها «مسيحيّة التخويف»، وكان هذا الترهيب، الذي رام استئصال اعتقاد تبنّاه نفر مِن الأشخاص، موضوع كثير مِن الرسومات واللوحات[١].

وقد ارتبط السحر **بالتنبّؤ** ومعرفة الغيب، وكان هؤلاء المتنبّئون يحاولون معرفة الغيب بمراقبة حركات الرياح، أو المياه، أو الدخان المتصاعد مِن نار، وكان بعضهم يصنعون مواضع بخبط عشواء على الأرض (أو أيّة مادة مِن مواد الكتابة)، ويصلون هذه النقط بخطوط، ويتنبّئون بحظّ السائل بالنظر في الأشكال الهندسيّة التي تحدث بهذه الطريقة، ويقال إنَّ بعضهم كانوا يتنبّؤون بالمستقبل باستحضار أرواح الموتى؛ مِن ذلك أنَّ ألبرتس جروتس Albertus Grotus استحضر -على حدِّ قولهم- روح زوجة الإمبراطور فريدريك بربرسا بناءً على طلبه، ومنهم مَنْ كان يستشير كتب التنبّؤ بالغيب؛ كالكتب التي يقال إنَّها تحتوي على نبوءات السيبلات Sibyls أو مِن مرلين Merlin أو سليمان. وكان أكثر المؤرّخين جداً ووقاراً في العصور الوسطى يجدون أنَّ الحوادث ذات البال، قد عرفت قبل وقوعها إمّا مباشرة وإمّا رمزاً، بالنذر، أو الرؤى، أو النبوءات، أو الأحلام. وكانت توجد أكداس مِن الكتب مثل كتاب آرنلد الفلانوفي Arnold of Villanova، تعرض تفسيرات الأحلام، ولم تكن هذه التفسيرات أكثر سخفاً ممّا كتبه مفسّرو الأحلام في القرن العشرين. وكان الناس في الزمن القديم يمارسون الأساليب المتّبعة للتنبّؤ أو الجلاء البصري كلّها تقريباً كما يمارسونها في هذه الأيام[٢].

١- جاك لو كوف، هل ولدت أوروبا في العصر الوسيط؟ م.س، ص١٠٨.

٢- ول. ديورانت، قصّة الحضارة، البيئة السحريّة، ج٤، مج٦، م.س، ص١٦٤.

لقد كان العوام في أوروبا العصور الوسطى يتوقون لامتلاك الذخائر المقدّسة؛ لِما لها مِن دور في حمايتهم وشفائهم، فمَنْ حمل معه سنّ مشنوق وقاه ألم الأسنان، ومَنْ شاء تجنُّب ألم الأسنان مدّة عام كامل، كان عليه أنْ يمضغ ثوماً أخضر فجر اليوم الأوّل مِن أيار، أو أنْ يضغط بين أسنانه بكل قوّته مسمار حدوة حصان يجدها في إحدى الطرق حين تقرع أجراس السبت المقدّس، ومَنْ طلب الشفاء مِن ألم الأسنان، فعليه أنْ يغرز مسماراً مصنوعاً مِن الحديد المطروق في جذع شجرة بثلاث ضربات مِن المطرقة، وتحديداً قبل أنْ يأوي إلى النوم. وأنْ يقول:

«القدّيسة أبولونيا الجميلة والسماويّة، وهي جالسة قرب إحدى الأشجار على حجر أبيض مِن الرخام،

يسوع مخلّصنا، لحسن الحظّ، مرّ مِن هناك، وقال لها: يا أبولونيا ما الذي يحزنك؟

أيُّها الربّ السماوي إنيّ هنا بسبب ألمي، لا بسبب حزني، بسبب رأسي، وبسبب دمي، وبسبب ألم أسناني

قال يسوع: آمني»[١].

ولأنَّ أسنان القدّيسة أبولونيا اعتبرت ذات أثر في معالجة آلام الأسنان، فقد غمرت أسنان هذه القدّيسة كلّ مكان، لدرجة أنَّ هنري السادس ملك إنكلترا قيل إنّه كان لديه حوالي طنّ مِن تلك الأسنان. وقال فيها توماس فوللر، وهو أحد علماء اللاهوت: «لو أنَّ معدتها كانت تتناسب مع عدد أسنانها، لعجزت أيّ بلدة عن إمدادها بوجبة واحدة». إنَّ تضخم عدد الأشخاص المقدّسين تمّ اعتباره على أنَّه معجزة مِن المعجزات ذات الصلة بقدرة هؤلاء القدّيسين الخارقة[٢].

بينما كان وضع حجر الأبيسترات Epistrete اللامع الأحمر على الصدر فوق مستوى القلب، يقي مِن الكوارث الطبيعيّة؛ كالزلازل الأرضيّة والصواعق والفيضانات، وهو يلطّف

١- بيار كانافاجيو، معجم الخرافات، م.س، ص٢٠-٢١.

٢- موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص١٧٠.

الخلاف بين الأصدقاء[١]. ولمّا وجد رجال الدين إقبالاً كبيراً مِن الناس على اقتناء الذخائر المقدّسة، وجدوا فيها **تجارة مربحة**، لذلك تنقّل الدجّالون لبيع عظام الخنازير على أنَّها عظام بعض القدّيسين، وبعض قطع مِن صليب الصلبوت، وبعض قطرات مِن لبن العذراء في الأسواق الريفيّة، وفي ذلك يقول القدّيس برناردينو مِن ساينا: إنَّ كلّ أبقار لمبارديا لم يعد لديها مِن اللبن ما يكفي لعرضه في كلّ أنحاء ذلك العالم. كما شاعت حيل رجال الدين وتفنّنوا في السرقة؛ فرهبان دير كونوي Conques قاموا برشوة أحد زملائهم الرهبان؛ لكي يسرق جثمان أحد القدّيسين مِن آجن Agen، فقام الراهب اللصّ بالانخراط في جماعة ذلك الدير، وبعد عشر سنوات مِن الصبر، نجح في أنْ يصبح المسؤول عن حفظ تلك الذخيرة المقدّسة، والتي كان قد نقلها إلى كونوي. وفي وقت آخر قام اثنان مِن الرهبان بشراء جثمان القدّيس سيباستيان St. Sebastian ونقله كاملاً إلى روما، إلاّ أنهما خُدعا؛ لأنَّ الجثمان كان لأحد أباطرة روما، بينما كانت الفضيحة الأكبر عندما انتفخ هذا الجثمان وتعفّن وفاحت منه رائحة كريهة أشبه برائحة البيض الفاسد. وعندما سقط القدّيس توما الأكويني مريضاً ثمّ توفيّ في دير فوسانوفا Fossanouva حيث توقّف أثناء رحلته، فإنَّ الرهبان هناك قطعوا رأسه، وقاموا بغلي جسده ليتأكّدوا مِن الاحتفاظ بالعظام. أمَّا القديس روموالد (مِن رافنا)، عند زيارته لفرنسا، سمع أنَّ الناس يعتزمون قتله؛ لأنَّه في هذه الحالة سيكون أغلى ثمناً مِن بقائه على قيد الحياة، فعند ذلك هرب متظاهراً بالجنون.

ولم يقتصر الأمر على القدّيسين والسيّد المسيح عليه السلام خلال العصور الوسطى، بل تعدّاه إلى أنبياء آخرين، فقد برز نبيّ الله **سليمان** عليه السلام المذكور في الكتاب المقّدس -والذي طالما استُخدم اسمه في ممارسة السحر- في الصدارة على افتراض أنّه أصل السحر أو الحكمة، اعتماداً على وجهات النظر المعاصرة المختلفة في هذا الصدد؛ فقد صيغت كتب السحر التي تدَّعي أنَّها تحوي تفاصيل بشأن طقوسه، والسحر الذي استخدمه لإخضاع الجان وتحقيقاً لتنوير الروحي. كما كان هناك رمز أسطوري آخر من رموز السحر هو **هرمس** طريسميجيسطيس -الاسم الذي ظلّ حيّاً في هذا المجال لعدّة قرون- والذي قيل عنه إنَّه ألَّف آلاف الكتب في العلم والغيبيّات أو «الفنون الغامضة»، فلمّا كان هرمس شخصيّة

١- بيار كانافاجيو، معجم الخرافات، م.س، ص١١.

متعدّدة الهويات باعتباره إلهاً وبشراً، ومزيجاً توفيقيّاً من الإله المصري تحوت والإله اليوناني هرمس، أصبح شخصيّة بارزة في تراث السحر في القرون الوسطى وإبَّان عصر النهضة في القرن الخامس عشر، لا سيّما عقب العثور على مخطوطات عن الفلسفة الغيبيّة زُعم أنَّه مؤلّفها وتُرجمت إلى اللاتينيّة[١].

وعلى الرغم من إدراك الكثير مِن الناس للدور السلبي الذي لعبه رجال الدين في تكريس الجهل والخرافة والشعوذة والسحر في المجتمع الأوروبي، إلاّ أنَّ الخوف كان مسيطراً عليهم مِن كلّ الجهات، حيث خوفهم مِن عقوبة القتل والاضطهاد مِن جهة، وخوفهم مِن الحرمان الكنسي وما يترتّب عنه من غضب الربّ بتعبير رجال الدين مِن جهة أخرى، **فانحصرت بذلك الديانة المسيحيّة في الطقوس التي كان يعزى إليها الخلاص بكيفيّة أشبه بالسحر**، وفي الصلوات إلى أرواح القدّيسين والسيّدة العذراء بغية نيل بركاتهم، والخوف مِن لعنة الكهنة، واكتفى الكهنة بقراءة الطقوس والصلوات باللغة اللاتينيّة، التي لم يكن الشعب ولا حتّى بعض الكهنة يفهمونها[٢]. ولم تكتفِ الكنيسة بذلك، بل أساءت الظن بالتملّك الجسدي إلى تحويل الأرواح الحارسة Daimons إلى صور مضحكة صادرة مِن طبائعنا الدنيا، مسلّحة بشوكة تعذّب بها نفوسنا الساقطة، ومهدِّدة لما يكمن فينا مِن إمكانات أو طاقات مقدّسة[٣].

رابعاً: أثر اليهود في جهل وخرافات أوروبا العصور الوسطى

لقد أثّر اليهود في المسيحيين في أوروبا العصور الوسطى، فاعتاد هؤلاء حمل رقوق كتبوا عليها مقاطع قصيرة مِن الكتاب المقدّس (التوراة)، كما عُرف أنجيل يوحنّا في هذا المجال رواجاً كبيراً. وكان ليهود أوروبا العصور الوسطى صنوف مختلفة مِن الشعوذة، منها تمائم الباب أو «المزوزا»، وهي أشهر تمائمهم وأكثرها استخداماً، وهي تتألّف مِن علبة مِن الخشب أو المعدن أو السيراميك، محفوظة بداخلها لفافة مِن ورق البرشمان تحوي مقطعين مِن سفر التثنية على أحد وجهيها، وعلى الوجه الآخر كلمة «شدَّاي» (أحد أسماء

١- أوين ديفيز، السحر، م.س، ص٣٩-٤٠.

٢- كمال خرفي، الإصلاح الديني في أوروبا، م.س، ص١٣.

٣- بنيلوبي مري، العبقريّة، م.س، ص٢٤٥.

الربّ؛ ومعناه القدير)، وتُعلّق على عِضادة باب المدخل الرئيس للمنزل (كلمة «مزوزا» تعني بالأساس: عِضادة الباب). مِن وجهة النظر اللاهوتيّة، كان هذا يمثّل عملاً مِن أعمال الوحدة المجتمعيّة، ويساعد على تذكير اليهود بالتزاماتهم في كلّ مرّة يغادرون فيها منازلهم أو يدخلونها. أمّا في الممارسة العمليّة، فقد استخدمها عدد كبير مِن اليهود -بما فيهم بعض حاخامات العصور الوسطى- على أنَّها تميمة واقية تدرأ الأرواح الشرّيرة، والأشخاص غير المرغوب فيهم بعيداً عن المنزل، وفي بعض الأحيان كانت تضاف علامات غامضة وأسماء ملائكة إلى «المزوزا»؛ بغرض تعزيز خواصها السحريّة، وهناك أدلّة خلال قرون العصور الوسطى وبداية العصر الحديث، تشير إلى أنَّ هناك مسيحيين كانوا يلتمسون اقتناء «المزوزا» باعتبارها تمائم قويّة[١].

ولمّا كان اليهود في أوروبا مِن أشدّ المتحمّسين لمشروع الحروب الصليبيّة، رغبةً منهم في السيطرة على اقتصاد القارّة الأوروبيّة، التي سَتنشغل في قتال المسلمين خلف البحار، إلّا أنَّ نجاح الحملات الصليبيّة في الاستيلاء على بيت المقدس، وتحقيق بعض النجاحات العسكريّة في المشرق العربي الإسلامي، قلب الأوضاع رأساً على عقب بالنسبة لليهود. فقد أحيت معاينة الصليبيين والحجّاج المسيحيين لبيت المقدس عن كثب؛ شعوراً دفيناً لديهم بالحقد على اليهود، الذين كانوا في نظرهم وراء المصير الذي انتهت إليه حياة السيّد المسيح عليه السلام، فأخذ هذا الشعور ينمو بوتيرة سريعة[٢]، فتمّ اعتبار اليهود مِن ضمن أعداء المسيحيين، وانتشر كثير مِن القصص عن قيام اليهود بقتل الأطفال المسيحيين عقب قيامهم ببعض طقوسهم الشيطانيّة الدينيّة. وربمَّا تركّزت هذه الأحداث أثناء فترة انشغال اليهود بتجارة العبيد في العصور الوسطى، وهي الفترة التي قام فيها التجّار اليهود بشراء الأطفال مِن أهاليهم الفقراء لبيعهم في سوق النخاسة، فالأطفال الأصحّاء يتمّ بيعهم لتجّار الرقيق، أمّا الأطفال الضعفاء فيهم، يتمّ إرسالهم إلى الغابات ليلقوا حتفهم، وتروي ذلك قصّة كلّ مِن هانسيل Hansel وجريتل Gretel، وعادة ما يوضّح الأهل أنَّ السبب في اختفاء الأطفال هم اليهود، ففي الكاتدرائيّة النرويجيّة في إنكلترا، يمكن لأي زائر أنْ يشاهد لوحة تذكاريّة لطفل

١- أوين ديفيز، السحر، م.س، ص٧٦.

٢- جاك لو كوف، هل ولدت أوروبا في العصر الوسيط؟ م.س، ص٩٨.

نرويجي يدعى وليم النرويجي، يقال إنَّ اليهود سرقوه في القرن الثاني عشر للميلاد وصلبوه، لذا فقد تمّ اعتباره واحداً مِن القدّيسين[١].

لقد كانت فكرة ممارسة اليهود لشعائر سحريّة فاحشة راسخة بعمق في الموروث الثقافي الشعبي في أوروبا العصور الوسطى، ففي سنة ١٢٣٥م وقعت مذبحة في مدينة فولدا بألمانيا في أعقاب انتشار شائعات بأنَّ اليهود قد قَتلوا أثناء ممارسة شعائرهم صِبية مسيحيين، واستخدموا دماءهم في طقوس علاجيّة سحريّة. وكان ثَمَّةَ اعتقاد سائد بأنَّ اليهود قد سرقوا الخبز المقدّس من الكنائس وثقَّبوه حتّى سالت منه دماء استخدموها فيما بعد في طقوس شيطانيّة[٢]. وقد ازدادت حدّة الحقد على اليهود مدنّسي القربان بازدياد عدد «المعجزات القربانيّة» التي ظهرت أوّلاً في باريس في سنة ١٢٩٠م، ثمّ انتشرت في فرنسا الشماليّة وهولندا، ودامت حتّى الثورة التي استهدفت إفناء اليهود في بروكسل في سنة ١٣٧٠م[٣]. عموماً، لقد تحوّل الشعور بكراهية اليهود خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر إلى عمليّات تنكيل وملاحقة لهم من قبل عامّة المسيحيين. وقد ذهب المؤرّخون مذاهب شتّى في تأويلهم لتلك الأحداث، التي كان أهمّها أعمال العنف والشغب المعروفة باسم البوكروو Les pogroms، والتي انطلقت في سنة ١٣٢٠م، واشتدّ أجيجها بعد سنة ١٣٤٨م، وقد استهدفت بعض فصولها إفناء اليهود الذين اتهموا بتسميم الآبار[٤].

١- موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص١٦٧-١٦٨.

٢- أوين ديفيز، السحر، م.س، ص١٢.

٣- إدوار بروي، تاريخ الحضارات العام، ج٣، م.س، ص٤٧٩.

٤- جاك لو كوف، هل ولدت أوروبا في العصر الوسيط؟ م.س، ص١٧٧.

الخاتمة

بعد هذه الدراسة نخلص إلى أنَّ أوروبا عاشت خلال عصرها الوسيط قروناً موغلة في الجهل والخرافة. تراجع خلالها مختلف فروع العلم إلى أدنى مستوياته، وتحوّل إلى أشكال مِن الشعوذة والتنجيم والسحر والخرافات والأساطير والتنبّؤ بالمستقبل، بينما لاقت دعوات الإصلاح حرباً بلا هوادة، فأُحرق أصحابها هم ومؤلّفاتهم، وكانوا في جلّهم باحثين تأثّروا بنتاج الحضارة العربيّة الإسلاميّة؛ بحجّة أنَّ أعمالهم مِن عند الشيطان.

في الواقع لقد كانت فكرة «تسلّط الشيطان» على سكّان أوروبا خلال هذه الحقبة مِن الزمن، إحدى أهمّ ميزات العصر وأطولها بقاءً. لقد أسهمت الكنيسة في تكريس هذا الجهل والخرافات والأساطير والشعوذة، وحاربت العلم والمعرفة ليس حرصاً منها على الدين، وإنّما رغبة منها في الحفاظ على سطوتها وسلطتها الروحية والزمنيّة، وعلى أتباعها والمؤمنين بها، كما أنَّ كثيراً مِن الخرافات الوثنيّة تسرّبت إلى الديانة المسيحيّة في العصور الوسطى، وقد تنوّعت تلك الخرافات فشملت قصصاً أسطوريّة عن القدّيسين، وتمائم سحريّة، وذخائر مقدّسة، كانت بالنسبة للكثيرين تجارة مربحة ومصدر دخل ثمين لرجال الدين.

في الواقع لقد تبيّن أنَّ الفكر كان مغيّباً في أوروبا العصور الوسطى حدّاً وصل إلى أنَّ بعض النسوة وبعض الرجال -حتّى في مدرسة سالرنو الطبّ نفسها- كانوا يأكلون روث الحمير لتقوى قدرتهم على الإخصاب، بينما كان المصابون بالأمراض النفسيّة والعصبيّة يُعالجون حرقاً في الساحات العامّة بعد أنْ سيطرت الكنيسة على التفكير والنظر العقلي، وكبحت العقول ولجمتها. لكنَّ ذلك لم يمنع مِن أنَّ عدداً لا بأس به أدرك حقيقة زيف ادّعاءات الكنيسة، إلّا أنَّه لم يجرؤ على التمرّد عليها خوفاً مِن الحرمان الكنسي أو القتل والإحراق، فانحصرت بذلك الديانة المسيحيّة في الطقوس التي كان يعزى إليها الخلاص بكيفيّة أشبه بالسحر. وأخيراً، لقد أسهم اليهود في نصيب وافر في أساطير العصور الوسطى، وحكاياتها الخرافيّة.

لائحة المصادر والمراجع

١. أحمد عتمان، مِن اليونانيّة إلى اللاتينيّة عبر اللغة العربيّة، دراسة حول تبادل الثقافات بين العرب أوروبا، القاهرة ١٩٩٢م.

٢. إدوار بروي، تاريخ الحضارات العام، القرون الوسطى، ج٣، ط٢، نقله إلى العربيّة: يوسف داغر و فريد داغر، منشورات عويدات، بيروت - باريس ١٩٨٦م.

٣. أشرف صالح سيّد، تاريخ وحضارة أوروبا العصور الوسطى، شركة الكتاب العربي الإلكتروني، لبنان ٢٠٠٨م.

٤. أليسكسجورافسكي، الإسلام والمسيحيّة، مجلّة عالم المعرفة، الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، في دولة الكويت، العدد ٢١٥، نوفمبر ١٩٩٦م.

٥. أوين ديفيز، السحر مقدّمة قصيرة جداً، ترجمة: رحاب صلاح الدين، مراجع هبة مغربي، مؤسّسة هنداوي، المملكة المتّحدة ٢٠١٤م.

٦. بنيلوبي مري، العبقريّة (تاريخ الفكرة)، ترجمة: محمّد عبد الواحد محمد، مراجعة عبد الغفار مكاوي، مجلّة عالم المعرفة، الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت، العدد ٢٠٨، أبريل ٢٠٠٠م.

٧. بيار كانافاجيو، معجم الخرافات والمعتقدات الشعبيّة في أوروبا، ترجمة: أحمد الطبّال، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٣م.

٨. جاك لو كوف، هل ولدت أوروبا في العصر الوسيط؟ تعريب وتقديم: محمّد حناوي، ويوسف نكادي، ط١، مطبعة مفكر زنقة السنغال، الرباط ٢٠١٥م.

٩. دانتي، الكوميديا الإلهيّة - الجحيم، ترجمة: حسن عثمان، ط٢، دار المعارف بمصر ١٩٥٥م.

١٠. دونالد سترومبرج، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، ترجمة: أحمد الشيباني، دار القارئ العربي، القاهرة ١٩٩٤م.

١١. سعيد عبد الفتاح عاشور، أوروبا في العصور الوسطى، ج٢، النظم والحضارة، مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة ١٩٥٩م.

١٢. عبد الله السليمان، ترجمة العلوم العربيّة إلى اللغة اللاتينيّة، مجلة جسور ثقافيّة، الصادرة عن وزارة الثقافة في الجمهوريّة العربيّة السوريّة، العدد ٩ خريف ٢٠١٧م.

١٣. عبد الله السليمان، الرياضيّات الأوروبيّة في عصر النهضة، مجلّة المعرفة الصادرة عن وزارة الثقافة في الجمهوريّة العربيّة السوريّة، العدد ٦٨٦، السنة ٥٩، تشرين الثاني ٢٠٢٠م.

١٤. عبد العزيز السديس، تطوّر النظم الاقتصاديّة، تحوّل أوروبا مِن نظام الإقطاع إلى النظام الرأسمالي باستخدام نظريّة كوفالييف، جامعة الملك سعود، الرياض د.ت.

١٥. عبد المحسن صالح، الإنسان الحائر بين العلم والخرافة، مجلّة عالم المعرفة، الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت، العدد ١٥، ١٩٧٩م.

١٦. علي عبد الله الدفاع، رواد علم الجغرافية في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، مكتبة التوبة، الظهران ١٤١٠هـ.

١٧. عيسى علي إبراهيم، الفكر الجغرافي والكشوف الجغرافيّة، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندريّة، ٢٠٠٠م.

١٨. قاسم عبده قاسم، ماهية الحروب الصليبيّة، مجلّة عالم المعرفة، الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت، العدد ١٤٩، مايو ١٩٩٠م.

١٩. كربال العمريّة، الطبّ في العصر العباسي الأوّل، رسالة معدّة لنيل درجة الماجستير في التاريخ، جامعة محمّد بوضياف، المسيلة، ٢٠١٦م.

٢٠. كمال خرفي، الإصلاح الديني في أوروبا وعلاقاته بالتنوير الفلسفي، مارتن لوثر أنموذجاً، رسالة معدة لنيل درجة الماجستير في العلوم الاجتماعيّة، جامعة محمّد خضير، بسكرة ٢٠١٩ - ٢٠٢٠م.

٢١. محمود سعيد عمران، حضارة أوروبا في العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندرية ١٩٩٨م.

٢٢. مخلص الريّس، موسوعة أعلام الفلك والفيزياء، ط١، كتاب الشهر الصادر عن دائرة الأدب العلمي في جامعة دمشق، أيار ٢٠١٥م.

٢٣. موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة علي السيّد علي، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للقافة، القاهرة ٢٠٠٤م.

٢٤. نيفين ظافر الكردي، الأوضاع الدينيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة في الغرب الأوروبي مِن القرن التاسع حتّى القرن الحادي عشر، رسالة معدّة لنيل درجة الماجستير في التاريخ، الجامعة الإسلاميّة بغزة ٢٠١١م.

٢٥. ول. ديورانت، قصّة الحضارة، عصر الإيمان، العلوم المسيحيّة، البيئة السحريّة، ج٤، مج٦، ترجمة: محمّد بدران، بيروت ١٩٨٨م.

في نقد الأدب الإيطالي: الكوميديا الإلهيّة أنموذجاً

أ.د. وليد محمد السراقبي[١]

مقدّمة

أوّلًا: إيطاليا: عين على التاريخ

أفضت توجيهات البابويّة لبارونات الولايات الإيطاليّة إلى تسنُّم (فريدريك الثاني) سُدَّة العرش، وهو الذي وقف وقفة الندِّ لسلطة الكنيسة، فأصدرت قرارًا بطرده كنسيًا وتخلّيها عن شمولها بالرعاية له.

عُرف (فريديك الثاني) هذا بسعة الثقافة؛ فقد كان يُتقن العربيّة ولا يراسل ملوك المسلمين إلّا بها، إلى جانب إتقانه ثماني لغات أخرى. وكان بَلاطه مركز نشأة الأدب الإيطالي؛ فقد حفّ به جملةٌ مِن المسلمين الذين يعرفون القراءة والكتابة وقرض الشعر.

وفي عهده عقد صلحًا مع الملك الأيّوبي الكامل، عاد بيت المقدس بموجبه إلى الصليبيِّين، فحفّزه ذلك إلى العودة إلى (أوروبا) لتقليم أظافر البابا وسلطة الكنيسة، فأدّى هذا إلى زعزعة الاستقرار الروحي، وإضعاف الروح الدينيّة، ووجَّه بذلك صفعة شديدة إلى الإيمان المسيحي، واهتزت أركان الإيمان بالكنيسة وسلطتها وتسلّطها، ففتح ذلك عيون الحكومات الأوروبيّة على السعي إلى الخلاص مِن هيمنة الكنيسة والبابا، وأوهن ذلك الروح الدينيّة في أوربا كلّها، فاشتعلت ثورات اجتماعيّة مِن أجل الانفكاك مِن ربقة الرابطة الدينيّة.

وأدَّى ذلك كلّه إلى التأثير في سيرورة الحروب الصليبيّة؛ إذ خَفَت وهج الحماس الديني القديم، وذوت ناره، وتراجعت إمدادات تلك الحملات الصليبيّة، وصُمَّت الآذان وأُوصدت الأبواب أمام نداءات الاستغاثة والنجدة التي كان يجأَر بها الصليبيّون في بلاد المشرق

١- جامعة حماة ـ سورية.

الإسلامي، فتمكّن المماليك مِن جرّاء ذلك مِن القضاء على الوجود الصليبي في بلاد الشام، فجرَّت الحملات ذيول الخيبة، ومضت آخر فلول الفرنجة سنة ٦٩٠ هـ/ ١٢٩١م.

وحذا ابنه (مانفرد) حذوه واقتفى أثره ، فقد قرَّب الشعراء فكانوا أصحاب حظوة لديه، وكوَّن مدرسة شعريّة سيؤول أمرها إلى شاعر إيطاليا الأكبر (Durante di Alighieri) المشهور بـ(دانتي أليجيري) الذي كان موقفه مِن الكنيسة امتدادًا لموقف فريدريك وحروبه للبابويّة، فمن هو؟

ثانيًا: دانتي: حياته وآثاره

١. حياته

وُلدَ دانتي أليجيري عام ١٢٦٥م لأسرة عريقة النسب في فلورنسا إحدى المدن الإيطاليّة. لقيت أمّه حتفها وهو لمّا يزل في مرحلة الطفولة، فعاش في كنف زوجة أبيه الذي لقي حتفه هو الآخر ولمَّـا يتجاوز (دانتي) الخمس عشرة سنة مِن العمر.

لقي دانتي في حياته كثيراً مِن العنت، واتّشحت سنيُّ عمره بالحزن والقلق لما كانت تعيشه مقاطعته فلورنسا مِن الاضطراب والتمزُّق بعد أنْ ترك الإمبراطور (هنري السادس) فلورنسا في مهبّ الريح، فدعاه (دانتي) كما يُدعى نبيٌّ إلى إنقاذ فلورنسا مِن براثن الفوضى، فكانت ردّة فعل مدينته أنْ حكمت عليه بالنفي وحرمته مِن أيّ عفو يمكن أنْ تصدره عن الخونة، ففرَّ (دانتي) إلى (جيبيو Gibbio) وأقام في (دير الصليب المقدَّس: Sant Croce)، وفي هذا الدير كتب جزءًا كبيراً مِن ملحمته التي سنقف عندها وقفة مفصَّلة في قادم الصفحات.

وتلقَّى (دانتي) الطعنة النجلاء بموت (هنري السادس) بعد مغادرته (فلورنسا) إلى (روما)، فكان موته قاصمة الظهر؛ إذ إنَّه كان يعتقد أنَّ لواء الظفر والانتصار لا بدّ أنْ يظللَّ (فلورنسا) على يد مخلِّصها (هنري السادس). وقد أفضى موت هذا الأخير بدانتي إلى أنْ «أحرق كلّ السفن وهدم كلّ الجسور بينه وبين فلورنسا»[١].

١- قصّة الحضارة، ول ديورانت، ترجمة: محمد بدران، القاهرة، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم/ جامعة الدول العربيّة، القاهرة، ط٥، بلا تاريخ، ١٧: ٣١٨.

وكان لهذا النفي وهذا المنفى أنْ هيَّأ (دانتي) ليتربّع على عرش الشعر الإيطالي، وولَّدا تلك الملحمة التي أبقت ذكره[١].

كان (دانتي) دائم الحنين إلى مسقط رأسه ومرتع طفولته ومَغْنى صباه، فقبِل في أواخر سنة (١٣١٦م) الدعوة التي وجّهها إليه (كان جراند دي إسكالا) حاكم (فيرونا) إلى المعيشة في ضيافته. وفي (فيرونا) -على ما يبدو- أتمّ القسم الثاني مِن الكوميديا (الفردوس: paradise) سنة (١٣١٦م)، وأهداه إلى مضيفه (دي جراند إسكالا)، وكان قد بلغ مِن العمر إحدى وخمسين سنة. وكان لما لقيه (دانتي) مِن الشدائد والآلام أنْ أكسبه لسانًا حادًا وغطرسة شديدة عوَّضاه ما فقده مِن قوة السلطة[٢].

وكان (دانتي) محبًّا لأرسطو؛ فقد عدَّه نافخ محبّة الفلسفة فيه، وطردت محبّته لأرسطو «كلّ تفكير آخر وأزالته»، حتّى إنَّه أفاض عليه مِن الألقاب والصفات ما يفسِّر شدّة الحبّ هذا؛ فقد وصفه دانتي في كتابه (الوليمة) بأستاذ العقل البشري، والفيلسوف الممجَّد، وسيّد العارفين، وسيِّد مَنْ يعلمون[٣]. ولابن رشد وابن سينا وتوما الأكويني مكانة كبرى في نفسه أيضًا.

٢. آثاره

إذا كانت الحياة السياسيّة السائدة في وطنه قد اجتذبته، فكانت النتيجة أنْ نُفي مِن وطنه الذي رأى فيه النور وأحبّه وحرص على أنْ يقدّم له ما يستطيع؛ فإنَّ دانتي لم يكن سياسيًّا فحسب، ولكنَّه جمع إلى ذلك فنّ الكتابة، فكان باحثًا وشاعرًا وناثرًا؛ فقد أثّر فيه الاتّجاه الشعري الجديد الذي ذرَّ قرنيْه في إيطاليا، وهو ما عبرَّ عنه دانتي نفسه بـ«الأسلوب الجديد العذب»؛ والتفَّ حوله مناصرون كُثُرٌ مِن الشعراء[٤].

١- مرعي، فؤاد، ومرشحة، محمّد: الأدب والنقد في الغرب، مديريّة المطبوعات والكتب الجامعيّة، جامعة حلّب، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، ص٢١٩.

٢- قصّة الحضارة، م.س، ١٨: ٣١٩.

3- Edward Moore، Studies in Dante، Clarendon Press، Oxford، 1896- 1917.

٤- الأدب والنقد في الغرب، م.س، ص٢١٠ وما بعدها.

ثالثًا: الملهاة المقدّسة (الكوميديا الإلهيّة)

١. الدراسة الوصفيّة

تُعدُّ الملهاة[١] المقدَّسة = الكوميديا الإلهيّة ذروة سنام أعمال (دانتي أليجيري)[٢]، وأصل شهرة دانتي على الإطلاق، فقد كانت أهمّ عمل أدبي في العصور الوسطى وعلامة بارزة عليها[٣]. والاسم الذي وضعه لها دانتي هو (الملهاة = الكوميديا) فحسب، ثُمَّ ألحق به النعت بـ(الإلهيّة) فيما بعد. وليس لتسميتها بـ(الملهاة = الكوميديا) أيّ ارتباط بالمفهوم المسرحي لمصطلح (الكوميديا Comedy) الذي يشير إلى الجمع بين الرفيع والوضيع[٤].

و(الملهاة المقدَّسة = الكوميديا الإلهيّة) ملحمة ذات طابع ديني رمزي إنساني، وُكْدها البحث في مصير البشريّة الأبدي والزمني[٥]، ولَّدتها تجربة (دانتي) الخاصّة المؤلمة في النفي عن مرتع صباه (فلورنسا).

فهي ملحمة تجمع بين الواقعيّة والرمزيّة، فثمّة معنى حرفيٌّ واقعيٌّ لها، وهو الرحلة إلى العالم الآخر؛ إذ يرى (دانتي) في هذه الرحلة مِن الجحيم، فالمطهر، فالفردوس مَنْ سبقه ومَنْ عاصره مِن أبناء مجتمعه، ولا سيّما مواطنيه الذين عُرفوا بفضائلهم أو رذائلهم.

ووصف فيها كذلك عوالم العصور الوسطى الملأى بالفوضى والأخطاء والحروب،

١- آثرنا الأخذ بترجمة (الكوميديا الإلهيّة)، وهي الترجمة التي أخذ بها مترجم قصّة الحضارة على (الكوميديا الإلهيّة) لما في المصطلح الثاني من الحرج الديني في نسبة العبث إلى الإله. وقد ترجمها (قسطاكي الحمصي) بـ(الألعوبة الإلهيّة)، وهي ترجمة فيها ما فيها من الدَلالة على العبث أيضًا. ينظر: منهل الورّاد في علم الانتقاد، م.س ٣: ١٤١، ومجلّة مجمع اللغة العربيّة بدمشق، إعداد عاميّ (١٩٢٧-١٩٢٨).

٢- فكان ممّا خلَّفه: رواية (الحياة الجديدة)، وهي مرتبطة بأيّام صباه، بدأ تأليفها بين أعوام (١٢٨٣-١٢٩٢ م). وهذه الرواية تشير إلى لقائه -وهو في التاسعة- بـ(باتريش بورتيناري) وهي تمثّل عنده لحظة الغبطة، وقد عادت فظهرت في الكوميديا الإلهيّة في بدايات الزمن والإنسان، في جنة عدن، وهي تقود الشاعر إلى الفرح، ثمّ يعود كلّ شيء إلى الذاكرة إلى الفردوس، فيتحوّل الماضي إلى حاضر إلى أبديّة. وما يظهرُ مِن أشعار الحياة الجديدة في الكوميديا «هو وعي الجدّة بالنسبة إلى التقاليد، الجدّة التي بشّرت بها القوافي الجديدة». وأوّل بيت في أوّل قصيدة غنائيّة مِن الحياة الجديدة، كُرّر في المطهر حين التقى دانتي الذَين سبقوه في كتابة الشعر.

دراسات باللغة اللاتينيّة موضوعاتها البلاغة الشعبيّة والملكيّة.

الوليمة. مجموعة أشعار غنائيّة تحمل عنوان (روما)، وتختلف في الأسلوب واللهجة عن روايته (الحياة الجديدة).

٣- الموسوعة البريطانيّة (دانتي).

٤- الأدب والنقد في الغرب، م.س، ح٣، ص٢٢٣.

٥- الموسوعة البريطانيّة (دانتي).

وعالج فيها «جحيم هذا العالم الذي نجوبه كأنّنا مسافرون مع ما لدينا مِن قدرة بها نستحقّ الخير أو نُحْرَمه. فموضوع هذا العمل الأدبي إذًا هو الإنسان بما فيه مِن فضائل ورذائل، بوصفه خاضعًا للعدل الإلهي المثيب المعاقب»[١].

سطَّر (دانتي) ملهاته باللهجة العاميَّة التوسكانيّة[٢]، ليضمن لها الانتشار الواسع، ولأنَّها الأسهل في التعبير عن الانفعالات والمشاعر، فهي اللغة التي تتخاطب بها النسوة في بيوتهنّ[٣]. وهذا مؤشرّ -فيما أرى- على أنَّ (دانتي) أراد أنْ يكون قراؤه مِن عامّة الناس، لا أنْ يقتصر على النخبة المثقّفة المفتونة بالأسلوب الجزْل البليغ، وكأنَّه أراد أنْ ينزل بالأدب مِن عليائه؛ لأنَّ الطبقة العليا لا تشكّل إلّا بعضًا ضئيلاً مِن المجتمع. وفي ذلك أيضًا مؤشّر على اعتداد (دانتي) بوطنه الضيِّق، على الرغم مِن أنَّ حياة (دانتي) كلّها إنمَّا هي تاريخ مِن الصراع بين الإمبرياليين الذين يأتي على رأسهم مِن خلال إجلاله لفريدريك الثاني وتوقه إلى أنْ يوحِّد العالم تحت سيطرة (إيطاليا) فيعود إليها سابق مجدها، وهو ما سنعالجه فيما بعد؛ وبين البابويين الذين ينضوون تحت جناح الكنيسة فلا يخرجون على ما تقرِّره لهم.

وكان قدوة (دانتي) ومعلّمَه (برونيتو لاتيني) الذي نُفي هو أيضًا عن بلده. **أقسامها:**

قسّم (دانتي) ملحمته (الملهاة المقدَّسة) أو قصيدته الكونيّة[٤] إلى ثلاثة أقسام هي:

أ. الجحيم (Hell).

ب. المطهر (Purgatory).

ت. الفردوس (Paradise).

وكلّ قسمٍ ممّا سبق يتألّف مِن ثلاثة وثلاثين نشيدًا أو أنشودة.

فمجموع أناشيد أو أغاني الأجزاء الثلاثة تسعة وتسعون نشيدًا، يضاف إليها نشيد واحد في مقدّمة الجحيم، فيكون تمام عددها مئة نشيدٍ.

١- [عن: هلال، د. محمّد غنيمي: الأدب المقارن: بيروت، دار العودة، ١٩٨٣ م، ص: ٥١].

Charies Navarre: Lesgrand Ecriains Etarange، Paris، pp. 60–67.

٢- تاريخ الآداب الأوروبيّة، م.س، ١: ٢٩٥.

٣- م.ن، ص٢٩٥.

٤- م.ن، ١: ٣٠١.

تتألّف كلّ أنشودة مِن الأناشيد مِن مجموعات، كلّ منها ثلاثة أبيات، ترتبط قافية البيت الثاني مع قافية البيت الأوّل والثالث مِن المجموعة التي تليها، فالقافية الثلاثيّة ترتبط كلّ أنشودة بأختها التالية لها، وتؤلّف في مجموعها أغنية كاملة. وواضح ممّا تقدَّم مشقّة النهج الذي اختطّه (دانتي) ومدى التكلُّف فيه[١].

ولعلَّ سائلاً يسأل عن سرِّ الالتزام بالأناشيد الثلاثة والثلاثين! وفي الإجابة عن السؤال نقول: لقد كان (دانتي) ينزع إلى التثليث؛ فجعل الملحمة ثلاثيّة، وزاد دلالة على ذلك بأنْ جعل عدد الأناشيد ثلاثة وثلاثين نشيدًا، وفي ذلك رمز سنوات المسيح التي عاشها على الأرض بحسب التاريخ المسيحي. والرمزيّة مَعْلم واضح مِن معالم (الملهاة المقدّسة) مِن أوّل نظرة في هيكليّة الملهاة العامّة؛ وهو ما ستكون لنا عنده وقفة في فقرة قادمة. نُسِّق كلّ جزء مِن أجزائها في تسعة فصول مع فصل عاشر، وجُعلتْ نهاية كلّ جزء كلمة (النجوم). وتوزّعت القصيدة توزيعًا مباشرًا بالأرقام ٣/ ٩/ ١٠، وهي الأرقام المثاليّة، فكان توزيعه للقصائد موضع دهشة على ما فيه مِن تكلُّف. وجعل كلمات محبوبته (باتريشا) في وسط الأغنية وقبلها (٦٣) بيتًا، وبعدها (٣٦) بيتًا، فيكون التعداد (٩٩) بيتًا[٢].

والأناشيد في الملهاة تترابط فيما بينها؛ فالنشيد السادس في الجحيم، وهو نشيد الشَّرهين، يقابله النشيد السادس مِن المطهر، وفيه يصبّ دانتي اللعنة على وطنه إيطاليا، وهو يقابل النشيد السادس في الفردوس الذي يعبِّر فيه دانتي عن حلم دانتي بالوطن/ العالم[٣].

٢. منزلتها

تبوَّأت (الملهاة المقدَّسة = الكوميديا الإلهيّة) مكانة سامقة في التاريخ الأدبي العالميّ[٤]؛

١- قصّة الحضارة، م.س، ١٧: ٣٢٢.

٢- الأدب والنقد في الغرب، م.س، ص٢٢٥.

٣- الكوميديا الإلهيّة، ج١، الجحيم، ص١٤٩، ح (١).

٤- انظر:

Nasrullah Mambrol، Analysis of Dante's Divine Comedy، in: Literary Theory and Criticism، European Literature:

https://literariness.org/202120/02//analysis-of-dantes-divine-comedy/

فقد كان الإيطاليّون يجلُّون مؤلّفها (دانتي) ويعدُّونه محرِّر لغتهم الذهبيّة مِن القيود. وهي المرآة التي تنعكس عليها ثقافة أوروبا المسيحيّة فيما يخصّ النظرة إلى العالم الآخر.

وعُدَّت (الملهاة المقدّسة) أعظم ما كتب في العصور الوسطى، رغم ما فيها مِن إهانة للمقدّسات الإسلاميّة، ما يشير إلى التوجّه العام في أوروبا تجاه الإسلام.وبيت القصيد في الملحمة أنَّ جوهر السعادة هو في خضوع الإنسان لإرادة الله خضوعًا مصحوبًا بالسرور؛ لأنَّ راحتنا في إرادته[١].

وقد ألهبت هذه الملحمة خيال مئات مِن شعراء العالم أمثال (بترارك)[٢] و(بوكاشيو)[٣]، وغيرهما، و«ردَّدت أوروبا كلّها أصداء قصّة المنفيِّ الفخور الذي سار إلى الجحيم، ثمّ عاد منها ولم يبتسم قطّ بعد عودته»[٤].

٣. مضمونها:

ولعلَّ في تفصيلنا القول في أجزائها الرئيسة ما يجلو لنا تلك الآراء والمضامين. فقد ذكرنا مِن قبل أنَّ الملحمة مكوّنة مِن ثلاثة أقسام، هي:

أ- الجحيم. ب- المطهر. ت- الفردوس

وفيما يأتي فرش لكلّ قسمٍ على حدة:

أ. الجحيم (Hell):

كُسر (الجحيم) على ثلاثة وثلاثين نشيدًا، عدد أبياتها ٤٧١٠، يسبقها مدخل. والملحوظ أنَّ الأجزاء الثلاثة متقاربة في عدد أبياتها، فالمطهر جاء في (٤٧٥٥) بيتًا، والفردوس في (٤٧٥٨)، ويكون مجموع أبيات الأقسام الثلاثة (الجحيم، والمطهر، والفردوس) (١٤٢٢٣)

١- الكوميديا الإلهيّة - الفردوس، ص١١٢.

٢- هو فرانشيسكو بترارك: باحث وشاعر إيطالي، ومِن أوائل الأدباء الإنسانيين في إيطاليا حتّى دُعي مِن جرّاء ذلك أبا الإنسانيّة، ولد سنة ١٣٠٤، وتوفيّ سنة ١٣٧٤م.

٣- هو جيوفاني بوكاتشو: شاعر إيطالي وشخصيّة مهمّة في تاريخ الأدب في العصور الوسطى. كان يكتب شعره بالعاميّة الإيطاليّة، وكان صديقًا للشاعر (بترارك). ولد سنة ١٣١٣م، وتوفيّ سنة ١٣٧٥م.

٤- قصّة الحضارة، م.س، ١٧: ٣٤٥.

بيتًا[١]. والجحيم رمز للشباب الوثّاب الطليق الذي تسيرِّه الفطرة والغرائز، ورمز للخطيئة والعذاب والمأساة والحياة الدنيا[٢].

تشكّل الأنشودة الأولى مقدّمة للكوميديا كاملة، ويأتي النشيد الثاني مقدّمة للجحيم فحسب. ويبدأ الجحيم بالأنشودة الثالثة التي تبدأ بقوله: «هنا الطريق إلى القوم الهالكين ... دوًّى هناك تنهُّد وبكاء وصراخ عالٍ، في جوٍّ بغير نجوم، فأسال ذاك لأوّل وهلة مدامعي ... لغات غريبة، وصرخات رهيبة وكلمات أسى، وصيحات غضب، وأصوات صمّاء عالية، ولطمات أيدٍ تصاحبها»[٣].

صوَّر (دانتي) الجحيم على هيئة قمع مقلوب تصل قمّته إلى مركز الأرض، ويتألف مِن دوائر تسْع منسوقة بحسب هندسة أخلاقيّة معيَّنة، كما سمَّاها الدانتيّون، تشكّل الدائرة التاسعة الدَّرْك الأسفل.

وإذا كان (فرجيل) في الإنيادة قسّم جحيمه طبقتين هما: الجحيم الدنيا والجحيم العليا، فإنَّ (دانتي) قسّمه إلى تسع طبقات يشكّل النشيد الأوّل مقدّمة الطبقات، وهو الذي أطلق عليه اسم (الليمبو). ويبدأ الجحيم الحقيقيّ مِن الحلقة الثانية، وهو مقسوم قسمين: الأعلى، والأدنى[٤].

وتعدُّ فكرة دانتي عن الجحيم المطاف الأخير الذي بلغه اللاهوت في القرون الوسطى مِن فظاعة. وهي تختلف عمّا صوّر به اليونانيّون القدماء الجحيم، فقد كان عندهم مكانًا إليه ينتهي الموتى جميعًا، إلّا أنَّهم لم يصوِّروه مكانًا للرعب والتعذيب السرمدي.

إنَّ الفكرة التي تغيّا (دانتي) التعبير عنها هي وصف ربّه بالقسوة والانتقام السرمدي، وهذه فكرة عبرت مراحل مِن الهمجيّة والاضطراب والحروب حتّى وصلت إليه[٥].

١- الكوميديا الإلهيّة – الجحيم، م.س، ص٦٢ (مقدّمة المترجم).

٢- م.ن، ص٦٣.

٣- م.ن، ص١٠٣، الأنشودة الثالثة، الأبيات ١-٣، ٢٢-٢٧. وانظر: تاريخ الآداب الأوروبيّة، م.س، ج١، ص٢٩٦، وقصّة الحضارة، م.س ١٧: ٣٣٢.

٤- المصادر اليونانيّة للكوميديا الإلهيّة، م.س، ص٣٥٣.

٥- قصّة الحضارة، م.س، ١٧: ٣٣٢.

وقد سعى (دانتي) في وصفه الجحيم أنْ تكون قوافيه خشنة مبحوحة لتناسب جحور الجحيم المفجعة، فهو يسعى إلى التطابق بين لغته وما يصفه بها. وهذا ما دفع بعض الباحثين إلى تسميتها (كوميديا) الواقع بالنظر إلى مادّتها، «فهي في البداية فظيعة ومثيرة للاشمئزاز؛ إذ الموضوع هو الجحيم، لكنَّها في النهاية سعيدة ومرغوبة ومؤاتية؛ إذ الموضوع هو (الفردوس). وإذا اقتصرنا على لغة الكتابة فهي مألوفة وبسيطة؛ إذ اللغة عاميَّة تعبرِّ بها النساء فيما بينهنَّ. هذه المادّة الفظيعة والمقزِّزة تميّز الجحيم كلّه مع واقعيّة ألحّ عليها: العقبة الفظيعة، والرمال الفظيعة، والقرقعة الفظيعة يُعلن عنها في تدرّج بابليٍّ عند مدخل الجحيم ...»[١]. وهذا الخيال المرعب الذي يصوّر به (دانتي) جحيمه، يزيد مِن رعب القارئ حتّى إنَّه ليأنف مِن متابعة القراءة فيها لما فيها مِن قسوة في العبارة وصور منفّرة، ولا سيّما في (الجحيم)[٢].

اصطنع (دانتي) في (الجحيم) لغة تطابق مع الواقع، يحملها خيال جموح مرعب يصوّر به (دانتي) جحيمه فيفضي اجتماع تلك اللغة وهذا الخيال إلى زيادة رعب القارئ الذي يشمئزُّ مِن متابعة سطورها والعودة إليها، فالجحيم «هاوية سحيقة مظلمة مرعبة، بين صخور ضخمة قائمة، تتصاعد مِن مسامها الأبخرة والروائح النتنة، وتجتاحها السيول الجارفة، وبها بحيرات ومجارٍ، وعواصف مِن المطر والثلج والبرد، ومشاعل مِن لهب ...»[٣].

ذكرنا مِن قبل أنَّ (دانتي) صمَّم (جحيمه) وفق هندسة أخلاقيّة معيّنة، وهي تسمية وسمه بها أنصار (دانتي)، ومرادهم مِن ذلك أنَّ دوائر هذه العقوبات إنَّما هي على قدر الذنوب المقترفة.

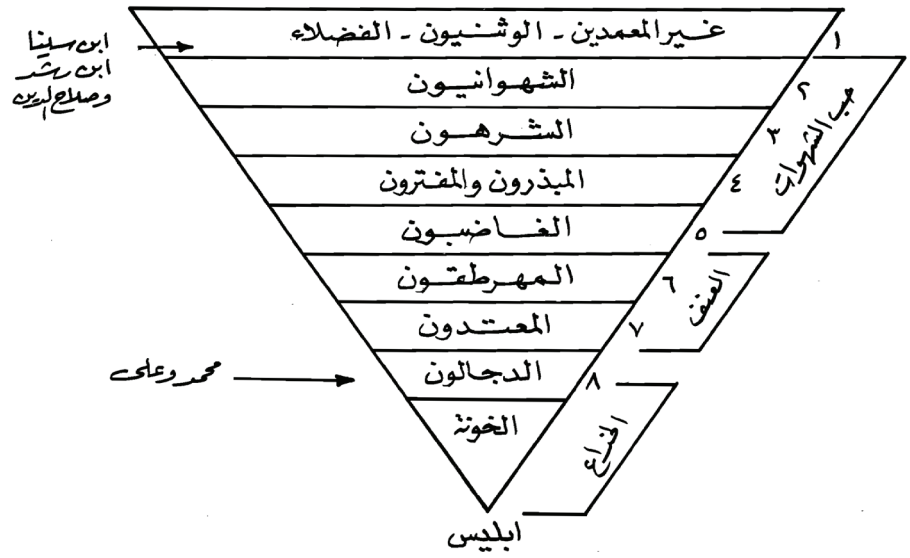
فالدائرة الثانية -مثلاً- وفيها الرياح العاتية التي تتقاذف أولئك الذين ارتكبوا الخطايا الجسديّة الشهوانيّة، وهم لا يستريحون أبدًا. وفيها سلك (دانتي) هيلين، وبارسي، وسمير أميس، وكليوباترا.

ويستقرّ في الدائرة الثالثة النهمون، يقبعون في حمأة تحت عاصفة لا تهدأ مِن الثلج

١- تاريخ الآداب الأوروبيّة، م.س، ١: ٢٩٦.
٢- قصّة الحضارة، م.س، ١٧: ٣٣٢.
٣- م.ن، ١٧: ٣٣٢.

والبرد، والمياه القذرة، ويمزّقهم الوحش (سيربروس) ذو الأنياب الثلاثيّة إرْبًا إرْبًا.

والطبقة الرابعة للمبذّرين، وفيها يقيم أفلوطين، ويتلاقى البخلاء ويقتتلون ويلقي بعضهم على بعض أثقالاً ... وهكذا حتّى تكون نهاية المطاف في الدائرة التاسعة، الدَّرْك الأسفل مِن الجحيم. وهي هوَّة جليديّة سحيقة أُعدَّت للخونة يغوصون فيها إلى أذقانهم، وتتجمَّد دموعهم مِن جراء ذلك الجليد، وتغدو هذه الدموع متاعًا متبلورًا. ومِن قطّان هذه الدائرة الكونت (أجولينود لا عزارسكا)، خائن (بيزا) وقُرِن بـ(رود جيري) كبير الأساقفة[1]. وفي هذه الدائرة أظهر دانتي ضحالة ثقافته وحقده على الإسلام، رغم المزاعم عن سعة ثقافته، حيث وضع كلاًّ مِن النّبيﷺ، وصهره وابن عمه عليّ بن أبي طالبعليه السلام. وفيما يأتي نقتبس هذا الرسم الناطق بدلالات دوائر الجحيم[2]:



وفي قاع الجحيم يستقرّ (إبليس) المسمَّى (لوسِفر) بوجوهه الثلاثة، وهو يذرف دمًا بدل

١- الكوميديا الإلهيّة -الجحيم، الأنشودة الثالثة والثلاثون، ص٤١٢-٤١٧. وتنظر هوامش هذه الأنشودة ص٤١٨-٤٢٣.
٢- التصوّرات الأوروبيّة للإسلام، م.س، ص٨٧/ ٧١٥.

الدموع، وهو دم متجمِّد بسبب الزمهرير الشديد، ويمضغ في كلّ فكّ واحدًا مِن الخونة الثلاثة (بروتس، كاسيوس، يهوذا)[١].

يقع قبل الجحيم مباشرة مكان اسمه (Limbo = الشفا). والليمبو أو الليمبوس: «مَوْطن الأرواح التي تُحْرم دخول الجنّة لغير ذنب اقترفته»[٢].

و(الليمبو) مكان خصّ به دانتي أرواح الأطفال الذين غادروا الحياة قبل أنْ يخضعوا للتعميد الكنسيِّ، ومعهم أرواح الوثنيين، وهم الذين لم يدركوا المسيحيّة. وأدخل (دانتي) في هذا المكان ثلاثة مِن المسلمين المشهورين، وهم: ابن سينا، وابن رشد، وصلاح الدين الأيّوبي.

«وتصنيف دانتي للشخصيّات الإسلاميّة في خطّة الكوميديا الإلهيّة لم يكن مِن بنات أفكاره؛ فتصنيفه لابن سينا وابن رشد وصلاح الدين الأيّوبي كوثنيين فاضلين، ووصفه للنبيّ صلى الله عليه وآله، وعلي عليه السلام، بالدجّالين صورة عمّا كان شائعًا في عَصْره مِن معتقدات، ومتوارث عن الصورة التي كانت لدى أسلافه ومعاصريه عن الشخصيّات الإسلاميّة، ونعني بهذا أنَّ دانتي قد استقى أمثلته هذه عن صورة كانت معدَّة سلفًا عن الإسلام ومسلَّمًا بها مِن قبل أسلافه ومعاصريه»[٣]. وبعبارة أخرى، استقى هذا «الشاعر العظيم» صورته عن الإسلام مِن المخيال الشعبي، بعيدًا عن التعمّق في دراسة الإسلام.

فعلى الرغم مِن الأيادي البيضاء لابن سينا وابن رشد على الحضارة الأوروبيّة لا يستحقّون -وفق دانتي- دخول الجنّة، وما ذلك إلّا لأنَّهم جهلوا بالمسيحيّة، مع أنَّ حياتهم حياة نبلٍ وعطاء.

فلابن رشد تأثير غير عادي في فكر (توما الأكويني) صاحب الفلسفة التي عَرَفها (دانتي) وقدَّرها حقّ قدْرها، وتأثّر بها في ملهاته. أمّا موقف (دانتي) مِن صلاح الدين، فهو يختلف عن موقفه مِن ابن رشد وابن سينا الفيلسوفين؛ ذلك أنَّه كان يرى في صلاح الدين شخصًا «متساميًا متسامحًا»، فليس ظهوره مجرّد انعكاس لأثره التاريخي -على أنّه الذي قهر

١- الكوميديا الإلهيّة-الجحيم، الأنشودة الرابعة والثلاثون، ب ٦١-٦٧، ص٤٢٦، وقصّة الحضارة، م.س، ١٧: ٣٣٢.

٢- البعلبكي، منير: المورد، قاموس إنكليزي/ عربي: بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة السابعة والعشرون، ١٩٩٣، (Limbo)

٣- التصوّرات الأوروبيّة للإسلام، م.س، ص٨٦/ ٧١٤.

الصليبيين أجداد دانتي- ولكنْ لأنَّه كان أكثر مِن رجل متسامح[١]، والمسيحيّون أبناء معتقده اتّخذوا صلاح الدين مثالاً على الورع ونموذجًا للاستقامة والورع، في مقابل حياة البابوات والكرادلة الذين كانت نموذجًا للفضائح في طول العالم[٢]. لكنَّ دانتي رأى في صلاح الدين الشقّ المرتبط بتسليم مفاتيح القدس إلى الصليبيين في نهاية الأمر، ولم ينظر إليه مِن زاوية البطش والقتل الذي مارسه ضدّ فئات مخالفة له في الإسلام.

فهؤلاء الثلاثة جعلهم (دانتي) في أوائل دائرة مِن جحيمه، مع أفلاطون وأرسطو وسقراط، مع أنَّ هؤلاء الثلاثة مِن أتباع النبيّ ﷺ، فقد وضعهم في منزلة أعلى مِن منزلة نبيّهم، وما ذلك إلّا لأنَّه نظر إليهم على أنَّهم مِن رموز الحكمة التي حملت إلى البشريّة ما يضيء لها طريقها، فتغاضى لذلك عن انتمائهم العقدي. و(دانتي) إذ يفعل هذا الأمر يقرُّ بتقدّم العلوم الإسلاميّة مِن جهة، وخلوّ الساحة الأوروبيّة ممّن هو في منزلتهم مِن جهة أخرى، وهذا إعلان منه باحترام هذا التفوّق. ومِن جهة ثالثة، فقد أراد بهذا الفصل أنْ يُظهر أنَّ علوّ مرتبة هؤلاء الثلاثة، مقارنة بنبيّهم، هو بسبب اختلافهم عن نبيّهم في منهج البحث والتفكير. فكـأنَّه أراد أنْ يُعلي مِن شأن فلسفتهم، ويُحطّ مِن شأن الوحي المحمّدي. دون أنْ ننسى أنَّه ربمَّا ربطهم بأفلاطون وأرسطو بسبب تأثّرهم بهما.

أمّا صورة النبي (محمّد) ﷺ في الكوميديا، فهي صورة الحنق الصّليبيّ على الإسلام ونبيّه، فقد سعى الغرب عامّة إلى تدمير الإسلام وسحقه منذ القرن الثاني عشر، وما ترجمة القرآن الكريم إلّا هدف يريدون منه تشويه مضامينه. ولا يتمّ لنا الدفاع عن ديننا إلّا بدراسة الصورة التي افتعلها الغربُ لتشويه الإسلام بالدراسة الموضوعيّة والتحليل البعيد عن العواطف الجيَّاشة والخطب الشَّوهاء.

لقد أنزل (دانتي) نبيَّنا (محمّدًا) ﷺ، في المنطقة الثامنة[٣] مِن الجحيم، وهي منطقة مقسومة إلى جيوب عَشْر للشَّرِّ، وكلّها جيوب كالحة مظلمة، وتحيط بمعقل (لوسِفر = إبليس) كذلك.

١- التصوّرات الأوروبيّة للإسلام، م.س، ص٩٩.

٢- صورة العرب في الأدب الإيطالي، رسالة دكتوراه، جامعة ييل، ديسمبر ١٩٧٧ م، ص١٠١-١٠٨. عن: [عن: الصباح، رشا: التصوّرات الأوروبيّة للإسلام، م.س، ص٩٩/ ٧٢٧].

٣- الكوميديا الإلهيّة (الجحيم)، الأنشودة (٢٨)، وهي أنشودة مثيري الفتن الدينيّة والسياسيّة، ص٣٦٠-٣٦٢.

لقد وضعه في فئة (باذري النفاق والشقاق)، وبعده يأتي الخَوَنة والمزيّفون، فالنبيّ (محمّد)ﷺ، أوّل شخصيّة تظهر مِن باذري النفاق. وكأنيّ بـ(دانتي) أراد «أنْ يدلّل على أنَّ محمّدًا، صلَّى الله عليه وآله وسلّم، زعيم هذه الفئة وممثّلها في الجحيم»[١].

لقد أنزل (دانتي) به أشدَّ أنواع العذاب، فجعل عقابه سرمديًّا في (الجحيم)، وصوَّر عقابه تصويرًا يدعو إلى الاشمئزاز، فقد شقّه شقًّا متكرّرًا إلى نصفين مِن الذقن إلى الأسفل، ووصفه بـ«برميل تفسَّخت ضلوعه»، في حين تولّى الشيطان شقَّ عليٍّ عليه السلام، مِن ذقنه إلى منبت شعره. وهذا الشقّ - كما هو ملحوظ - متمِّم لشقّ (النبي)ﷺ، وهذا رمز إلى أنَّ عذاب عليٍّ متمّم ومكمّل لعذاب ابن عمِّه، محمّد، عليه وعلى آله أفضل الصلاة والسلام.

يقول (دانتي) في وصف ذلك: «... عليٌّ يتقدَّمني باكيَ العينين ... وقد شُقَّ محيَّاه مِن الذّقن حتّى منبت الشّعر في رأسه. وجميع مَنْ ترونهم هنا كانوا في حياتهم مِن باذري الفتنة والشقاق، لهذا ترونهم شُقُّوا على هذا النحو»[٢].

والذي نميل إليه أنَّ هذا الأسلوب في صبّ العذاب على كلّ مِن النبيِّ محمّدﷺ، وعليّ بن أبي طالب عليه السلام، على أنَّها أسلوب رامز لما كان -بحسب دانتي- قد سبّباه مِن شقاق في جسد الكنيسة التي هي رمز وتجسيد لجسد المسيح نفسه؛ هي المعادل الموضوعي لطغيان الحقد على نفس (دانتي) ومجتمعه مِن قبله، وللرغبة في القصاص الأدبي بعد أنْ فشلت الحروب الصليبيّة، كما أشرنا مِن قبل، وعادت إلى جحورها وهي تجرُّ أذيال الخذلان. ولذلك نتّفق مع الباحثة رشا حمود الصباح التي رأت في بحث قيّم لها أنَّ فهمنا الدقيق لتصوير (دانتي) للشخصيّات الإسلاميّة لا يكتمل ما لم نفهم فهمًا دقيقًا الأرضيّة الفكريّة التي متحَ (دانتي) مِن مستنقعاتها أفكاره، وصوّر الشخصيّات على الصورة التي تُنفِّر الأوروبي منها، ومِن ثَمَّ تنفِّره مِن المعتقد الذي تؤمن بها هذه الشخصيّات، وكأنَّ الغرب -على ما أشرنا

١- التصوّرات الأوروبيّة للإسلام في القرون الوسطى، م.س، ص٩٤.

قال الدكتور حسن عثمان مترجم الكوميديا: «ولقد حذفت مِن هذه الأنشودة أبياتًا وجدتها غير جديرة بالترجمة، وردت عن النّبي محمّد عليه أفضل الصّلاة والسّلام. فقد أخطأ دانتي خطأ جسيمًا، تأثّر فيه بما كان سائدًا في عصره، في المؤلّفات أو بين العامّة، عن الرسول العظيم؛ بحيث لم يستطع أهل الغرب وقتئذ تقدير رسالة الإسلام الحقّة وفهم حكمته الإلهيّة. على أنَّ هذا لم يمنع أهل العصر -ومِن بينهم دانتي- مِن تقدير الحضارة الإسلاميّة والتأثّر بثمراتها التي كانت عنصرًا فعّالًا في خروج الغربي مِن العصور الوسطى إلى عصر النهضة فالعصر الحديث». الكوميديا الإلهيّة (الجحيم)، ص٣٦٥، ح٥١.

٢- التّصوّرات الأوروبيّة للإسلام، م.س، ص٩٥.

مِن قبل- قد أخذ بمحاربة الإسلام، وسعى إلى تقويض أركانه قبل دانتي بقرن كامل، فجاءت الكوميديا امتدادًا لهذه الحرب الضروس، لكنْ مِن خلال الكلمة لا مِن خلال قعقعة السيوف واشتجار الرماح.

ب. الـمَطْهَر

كُسِر (المطهر) كالجحيم على ثلاثة وثلاثين نشيدًا، والمطهر جبل مرتفع ينبثق وسط الأرض محاطًا بالماء، وله مدخل وسبعة أفاريز يتربّع الفردوس الأرضي فوقها.

وفيما قبل (المطهر) توجد سبع أسطحة، منها: سطح للتطهّر مِن الذنوب المميتة ويعلوه الفردوس الأرضي، وفي انتقال المذنب طبقة الأعلى يتدرَّج في قلّة آلامه. أمّا السطوح السفلى، ففيها سبع عقوبات للذنوب التي اعترف بها أصحابها وغفرت لهم. أمّا المطهر نفسه، فهو مخروط جبلي ذو سبع طبقات.

والفرق بين الجحيم والمطهر:

أ-العذاب في الجحيم سرمدي.

ب- في المطهر ستعقب السعادة السرمديّة العقاب الذي إلى حين.

ج-المزاج في أناشيد المطهر أرقّ وأبهى ممّا في الجحيم.

د- يتعلّم فيه دانتي مِن فرجيل الرأفة.

هـ- يغسل فرجيل ما غطّى وجه دانتي مِن عرق الجحيم وأقذاره.

يبدأ (دانتي) رحلته في المطهر بقوله في النشيد الأوّل الذي يشكّل مقدّمة للمطهر: «الآن يرفع زورق فكري أشرعته، لكي يجري على مياه أهدأ، تاركًا وراءه بحرًا خضمًّا. وسأتغنّى بتلك المملكة الثانية حيث تتطهر الإنسانيّة، وتصبح جديرة بالصعود إلى السماء»[١].

وإذا كان (الجحيم) يعنى بمآل الخطيئة وثمرتها، فإنَّ المطهر يعنى بجذورها ليقتلعها

١- الكوميديا الإلهيّة - المطهر، م.س، الأنشودة الأولى، الأبيات: ١-٦، ص٥٦.

ويمحوها بالتفكير والتطهُّر.

والجحيم والمطهر يتشابهان مِن جهة أنَّهما موئل عذاب النفوس المخطئة، ولكنَّ جوهر كلّ منهما، فقد بُني المطهر بناء مناقضًا للجحيم؛ فقد أسهمت فنيّة دانتي في المطهر إلى تجنّب الاستطراد وإشاعة الحرارة الفنيّة والتلوين.

تشابه صور العذاب في (الجحيم) صوره في (المطهر)، لكنَّ تطبيقه في المكانين مختلف؛ فعذاب المتكبّرين في (المطهر) يقابل عذاب المنافقين في (الجحيم)، إذ هم يسيرون باستمرار في طريق دائري وانحناء تحت ثقْل عظيم. وعذاب الآثمين مِن جراء الشهوة الجسمانيّة في المطهر يشبه عذاب الهرطقة والمرتشين في (الجحيم).

و(المطهر) و(الجحيم) على طرفي نقيض، فإذا كان (دانتي) قد وصف (الجحيم) بالظلمة الحالكة، والسواد المطلق، وعزلة المعذَّبين وانخناقهم، وارتفاع ضوضائهم وصراخهم؛ فإنَّه جعل المطهر ناصعًا مضيئًا، تسطع شمسه، وينيره البدر، وتتلألأ فيه النجوم، وتغشاه السكينة، ويلفّه الهدوء، ويعمّه الجوّ العذب الرقيق.

ويصدح في جنبات (المطهر) الترتيل والإنشاد والترنُّم بأناشيد مقدَّسة وآيات مِن الكتاب المقدَّس، وهذه العناصر خلا منها (الجحيم).

و(المطهر) إلى جانب ما سبق في مكان مستقلّ عن مكان الجحيم، فليس ملاصقًا له، ولعلَّ (دانتي) في ذلك قد خالف الغرب وتصوُّره للمطهر مِن جهة، ووقع تحت مؤثّرات التصوُّر الإسلامي لذلك مِن جهة ثانية. وجبل المطهر يهتزّ حبورًا وابتهاجًا بإقبال التائبين، وقد خلت أناشيده مِن صور العذاب الرهيب[١]، ومنح (دانتي) الطبيعة صورًا كثيرة مِن البهجة والبهاء والرونق، ولكنَّه أُثقل بالفِقَر التعليميّة وقضايا اللاهوت الكثيرة التي لا تعود بالفائدة على قارئها.

قُسِّم (المطهر) ثلاثة أقسام موزعة على أفاريز سبعة، القسم الأوّل للحبّ المنحرف، وله ثلاثة أفاريز، واحد للكبرياء، وثانٍ للحسد، وثالث للغضب. ويبدأ قسمه الأوسط بالإفريز الرابع الذي يضمّ الأنشودتين الثامنة عشرة والتاسعة عشرة، وهما خاصّتان بالحبّ الناقص.

١- قصّة الحضارة، م.س، ١٧: ٣٣٨.

يلي ذلك القسم الأخير، ويضمّ بقيّة الأناشيد.

ويمثِّل المطهر منطقة وسطى بين الجحيم والفردوس. وعلى باب المطهر حارس يرسم على جباه الداخلين فيه (٧) خاءات ترمز للخطايا السَّبْع. وإذا كان الجسد شيئًا أساسيًّا في (الجحيم)، فإنَّه لم تعد له مكانة في (المطهر)، إذ الروح ستهزمه بعد مقاومته حتّى يتلاشى.

وفيما قبل (المطهر) توجد سبع أسطحة، منها: سطح للتطهّر مِن الذنوب المميتة ويعلوه الفردوس الأرضي، وفي انتقال المذنب طبقة الأعلى يتدرَّج في قلّة آلامه. أمّا السطوح السفلى، ففيها سبع عقوبات للذنوب التي اعترف بها أصحابها وغفرت لهم.

وقد استمدَّ (دانتي) مادّة (المطهر) مِن ينابيع مختلفة، كالأسطورة، والتاريخ القديم لكلّ مِن إيطاليا عامّة وفلورنسا خاصّة، ومِن مظاهر الطبيعة والكون، وما في الطبيعة مِن نبات وحيوان.

ويلاحظ فيه -كما في الكوميديا كلّها- الاتّكاء على رمزيّة العدد (٧). فحارس (المطهر) يرسم سبع خاءات رمزًا للخطايا. وستكون لنا في قادم الصفحات وقفة خاصّة عند الرمز عامّة.

وفي المطهر يُظهر (دانتي) حنينًا ممضًّا إلى مرتع صباه، فيوجّه حين يلتقي هو وفرجيل بـــ(سردلو)، وهو صديق لدانتي؛ خطابًا يتنزَّى حرقة على إيطاليا التي مزَّقتها الحرب الأهليّة، ويدعو إلى قيام حكومة يتربّع على عرشها ملك قويّ الشكيمة يمسك بزمام الأمور.

«أي إيطاليا المستعبدة! يا موطن الأحرار! يا سفينة بغير دليل في مهبّ العاصفة الهوجاء! يا سيّدة انتزعت منها ولاياتها الجميلة، ولم تعدْ إلاّ ماخورًا مدنّسًا ... وفيك يقيم الأحياء مِن أبنائك يقتتلون، يأكل الواحد منهم لحم أخيه ... وهل ينفعك أنْ يصلح العنان إذا كان السرْج بغير ملك... أجلسوا قيصر في السرج إذا شئتم أنْ تستجيبوا لأمر الله»[١].

ت. الفردوس: (Paradise)

١- قصّة الحضارة، م.س، ١٧: ٣٣٤.

هو المرحلة الأخيرة التي انتهت إليه رحلة دانتي، ومِن ثَمَّ أرادها منتهى رحلة الإنسانيّة جمعاء؛ فقد عرَّف بعضهم الكوميديا بأنَّها قصيدة مجازيّة -في ثلاثة أجزاء ومئة نشيد- تقود الشّاعر، وعَبْر الشّاعر تقود الإنسانيّة مِن (الجحيم) إلى (المطهر) للوصول إلى (الفردوس)[١].

يتكوّن (الفردوس) مِن تسع سماوات وسماء السماوات، وجاء في ثلاثة وثلاثين نشيدًا، كالقسمين السابقين عليه، ومجموع أبياته (٤٧٥٨) بيتًا.

وقد استغرقت زيارته الفردوس أربعًا وعشرين ساعة، في حين أنَّه مكث يومًا واحدًا في زيارة (الجحيم)، ولكنَّه بقي في (المطهر) خمسة أيام، وفي هذا إشارة إلى أنَّ الخلوص مِن الفوضى والتحلّل مِن الآثام يستغرق وقتًا أطول ممّا سواه.

ولفظ (الفردوس) مختلف في أصله، فمنهم مَنْ جعله روميًّا، ومنهم مَنْ جعله فارسيًّا، وآخرون قالوا: هو عربي، وغيرهم جعلوه يوناني الأصل. جاء في معجم غرائب اللغة: «فردوس: كلمة يونانيّة Paradhicos (باراديسوس): مسكن الأبرار الأبديّ»[٢]، ويُجمع على (فرادس).

وقال الزّجّاج: «الفردوس أصله رومي عرِّب، وهو البستان. وتسمِّي العرب الموضع الذي فيه كَرْم: فردوسًا، وقيل: الفردوس: الأودية التي تنبت ضروبًا مِن النبت، أو هو البستان الذي يجمع كلّ ما يكون في البساتين ... وجاء في شفاء الغليل: فردوس: اسم الجنّة عربيّة، وقيل: معرَّبة. وهو لفظ يذكّر ويؤنّث»[٣].

يبدأ الفردوس بمقدِّمة هي الأنشودة الأولى، أنشودة الصعود باتّجاه عالم السماوات؛ ليصل إلى سماء القمر، فعُطارد، فسماء الزُّهرة، فسماء الشمس، فالمشتري ... وهكذا حتّى يصل إلى السماء العاشرة، وتسمَّى (سماء السماوات)، و«هي خارجة عن الزمان والمكان، وكلّها أنوار، وهي مقرّ الله والقدّيسين، وتتّخذ صورة وردة هائلة بيضاء ناصعة، تتكوّن مِن

١- تاريخ الآداب الأوروبيّة، م.س، ١: ٢٩٤.

٢- اليسوعيّ، الأب روفائيل نخلة: غرائب اللغة العربيّة، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، ط٢، ١٩٦٠م، ص٢٦٢.

٣- عليّ، جهينة: المعرَّب والدخيل في المعاجم العربيّة: دراسة تأصيليّة، دار طلاس، دمشق، ط١، ٢٠٠١م، ص٥٤٨. وينظر: الجواليقيّ، أبو منصور: المعرَّب، تحقيق أحمد محمّد شاكر، دار الكتب المصريّة، ١٣٦١هـ، القاهرة، ص٤٧٠، وابن منظور: لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٤م، مادّة (فردس)، والمعجم الوسيط، مجمع اللغة العربيّة، القاهرة (فردس).

طبقات الملائكة التسع وأرواح الطوباويين الذين ينعمون جميعًا بالشهود الإلهي»[١].

وفي هذا المقام الذي وصل إليه (دانتي) في رحلته بلغت به الدهشة كلّ مبلغ مِن هذا البهاء السائد في سماء السماوات أو (الإمبريوم). وعبَّر عن ذلك الإدهاش والاندهاش بقوله: «فأنا الذي انتقلت مِن عالم البشر إلى مقام الله، ومِن الزمان إلى الأبديّة، ومِن فيورنتزا (فلورنسا) إلى القوم العادلين الأصفياء، أيُّ عجب كان ينبغي أنْ يفعمني؟»[٢].

ومِنْ سماء السماوات (الإمبريوم) نظر (دانتي) إلى ما وراءه مِن أرض وبشر ووطن نظرات تحمل معاني السخرية والهزء، وأطلق الأشعار الساخرة سواء على لسانه هو أم على لسان شخصيّات، مثل: بياتريش، وشارل مارتل، وتوماس الأكويني، أو غيرهم. فقد طلبت إليه (بياتريش) أنْ يصوِّب نظراته إلى الأرض التي خلَّفها تحت قدميه، فقال بعد الامتثال لأمرها: «فعُدْت بناظري إلى الأفلاك السبعة كلّها جميعًا، فرأيت هذه الكرة -يعني الأرض- على حال جعلني أضحك مِن ضئيل مرآها»[٣].

٥. روافدها

سبق أنْ ذكرنا أنَّ (الملهاة المقدَّسة = الكوميديا الإلهيّة) ليست مقصورة على التوجيهات الدّينيّة، فهي عمل شخصي عاطفي أراد مِن ورائه (دانتي) أنْ يعبرّ عن حبّه لـــ (باتريشيا)[٤] الفتاة التي وقع في شراك حبّها وهو في التاسعة مِن العمر. و(الملهاة) إلى جانب ذلك وفوق ذلك كلّه زجّ فيها (دانتي) تلك المعارف والعلوم التي أخذها عن أستاذه (برونتو لاتيني)، وما تلقّفه مِن علوم في بولونيا؛ فإنّنا واجدون فيها مسائل علم الفلك، وعلم الأرض، وعلم الكون والفضاء، وما تناهى إلى سمعه وقرّ في مخيلته مِن أساطير، ولاهوت، وفلسفة، والفنون ...

وذلك كلّه منبئ عن خضوع (دانتي) لتأثير تيّارات الفكر والعلم والأدب أيامئذٍ، وأنَّ بعض هذه الثقافة، لا سيّما عن الإسلام، قد استمدّه ممّا كان شائعًا بين الناس وجهالتهم. وسبق لنا أنْ عرفنا أنَّ (دانتي) كان قد درس في أديرة الفرنسيس والدومنيكان، وارتاد حلقات الفلاسفة،

١- أليجيري، دانتي: الكوميديا الإلهيّة - الفردوس، ترجمة: حسن عثمان، دار المعارف، القاهرة، ١٦٩٦م، ص٣٢.
٢- م.ن، ص٣٩.
٣- الكوميديا الإلهيّة - الفردوس، م.س، الأنشودة (٢٢)، الأبيات ١٣٣-١٣٥، ص٣٩٩.
٤- قصّة الحضارة، م.س، ١٧: ٣٠٩.

واتّصل بأسباب مِن فلسفة أرسطو وأفلاطون اليونانيين، وابن سينا وابن رشد المسلمَيْن. ولولا هذه المعرفة بفضل هذين الأخيرين في الحضارة الأوروبيّة لما وضعهما في منزلة أعلى مِن منزلة نبيِّهما الذي يؤمنان به ويتَّبعانه.

فأرسطو عنده نافخ محبّة الفلسفة فيه، فقد عبرّت مدّة «أحسّ بعد برقّته -يعني أرسطو- بهذه القوّة بحيث طردت محبّتي له كلّ تفكير آخر وأزالته. بل أسبغ (دانتي) عليه ألقابًا عدَّة، فهو أستاذ العقل البشري، وهو سيّد العارفين، وسيّد مَنْ يعلمون[١].

وقد قال (دانتي): « كلّ شيء في ذاتي، وذاتي في كلّ شيء»، وكأنَّه يعبرِّ بذلك عن التطلُّع إلى المعرفة وتشوّقه إليها، «فمِن دون الجغرافيا الفلكيّة وعلم الفلك والرياضيّات، ومن دون نظام العالم الذي صاغه (بطليموس)، ما كان دانتي ليستطيع أبدًا أنْ يكشف عن ذاته»[٢].

ولكنْ ما لهذه الملحمة الشعريّة ولقضايا العلم والفلسفة واللاهوت؟ وفي الإجابة عن هذا التساؤل المشروع نقول: لم يكن الشعر آنئذ يعدّ شعرًا ما لم يعكس ثقافة عالية متنوّعة للشاعر.

أظهر (دانتي) إعجابه بفلاسفة مسلمين كابن سينا، وابن رشد، والغزالي، وغير مسلمين، مثل (أرسطو، وأفلاطون، وتوما الأكويني)، فقد كان متأثّرًا بابن رشد وتوما الأكويني؛ فقد جعل ابن رشد الفلسفة تسير جنبًا إلى جنب مع علوم الدين؛ ولكنَّ (توما الأكويني) ... نظر إلى أنَّ الفلسفة خادمة للاهوت، وهذا نقيض ما كان ابن رشد يقول به. وانجذب (دانتي) إلى الترابط الذي قال به ابن رشد بين الفلسفة والدين[٣].

ومِن المسائل الفلسفيّة الكثيرة التي عرض لها (دانتي) مثلاً (مسألة الروح)، وهذه المسألة كانت محلَّ خلافٍ بين (ابن رشد) و(توما الأكويني)، فقد كان أوّلهما يقرّ بوجود عقل كوني سمّاه (العقل المنفصل)، وهو الذي يوجّه الأرواح. ولهذا نقف في الكوميديا

١- عامر، الهادي، والأغويني، برق: فلسفة العصور الوسطى في الكوميديا الإلهيّة للمفكّر الإيطالي دانتي أليجيري بين الرشديّة والتومائيّة، مجلّة مفاهيم للدراسات الفلسفيّة والإنسانيّة المعمّقة، جامعة زيان عاشور، الجلفة، ع ٥، آذار، ٢٠١٩، ص١٦٢-١٧٠.

٢-الأدب والنقد في الغرب، م.س، ص٢٢٣.

٣- فلسفة العصور الوسطى في الكوميديا الإلهيّة، م.س، ص١٦٣.

على مصطلحات فلسفيّة[١] مِن قبيل (العقل الفعَّال)، و(خلود الروح)، و(الجوهر)، والمحرّك الأوّل[٢] (الله).

وإنَّ في تقرِّي المسائل العلميّة واللاهوتيّة والفلسفيّة في كوميديا (دانتي) والتدليل عليها وتبيانها مدعاةً إلى الإطالة والانحراف ببحث موجز عمّا هو نُذِر له مِن الإشارة والتلميح دون التفصيل والتصريح.

وإذا ضربنا صفحًا عن الروافد الفلسفيّة وغير الفلسفيّة التي تحفل بها (الملهاة المقدَّسة) = فليس لنا فكاك مِن الوقوف عند الروافد الأخرى التي أوحت إلى (دانتي) بفكرة (الملهاة) وهيكليّتها الفنيّة، ونعني بهذه الروافد (رسالة الغفران) لأبي العلاء المعرِّي (ت ٤٤٩هـ)، و(الفتوحات المكيّة) لابن عربيّ (ت ٦٣٨هـ)، وقصّة (الإسراء والمعراج).

وعلى أيّ حال، فإنَّنا في بحث روافد دانتي في «ملهاته المقدّسة» نستطيع أنْ نقسّمها قسمين رئيسين:

أ. الموارد اللاتينيّة.

ب. الموارد الإسلاميّة-العربيّة.

وفيما يأتي تفصيل ذلك.

أ. الموارد اللاتينيّة

مِن المؤكّد أنَّ الرحلة الخياليّة إلى العالم الآخر ومحاولة معرفة خفايا هذا العالم وأسراره، لم تكن مِن ابتداع المعرِّي ولا دانتي أو غيرهما، وخير مثالين على ذلك ملحمتا «جلجامش» و«الإلياذة»، وربمَّا كان فيما بينهما أو قبلهما ملاحم لم تصل إلينا مِن تراث شعوب الأرض.

وفي عصر النهضة لم تنكص «الملحمة» على عقبيها، فقد بقيت فنًا أدبيًّا ذا منزلة عالية،

١- للتوسّع في ذلك ينظر:

Ozanam (M. A. F.)، Dante Et la Philosophie Catholique au Treizième Siècle، Louvain، C.J. Fonteyn، Libraire، 1847. p. 184.

[عن: فلسفة العصور الوسطى في الكوميديا الإلهيّة، م.س، ص ١٦٤].

٢- الكوميديا الإلهيّة - المطهر، م.س، النشيد ٢٥، ب ٥٢، ٦٤، ٧٠، ٧٣، ص٣٢٤.

ولكنَّها جاءت خليطًا مِن الملحمة البطوليّة التقليديّة والرواية الخياليّة. وإذا كان الأدب (اللاتيني) لم يرقَ إلى مستوى الأدب اليوناني ممثَّلاً في « الإلياذة»، لكنَّه - مع كلّ ذلك - لم يكفَّ عن محاولة اللحاق بركبه، فكانت ثمرة ذلك ملحمة الرومان «الإنيادة» التي تغيَّا «فرجيل» مِن ورائها الإشادة بالشعب الروماني عامّة وبإمبراطوره «أوغسطين» على نحوٍ خاصّ؛ ذلك أنَّ «أوغسطين» نموذج العظمة الرومانيّة، وفي ذلك ما فيه مِن محاولة «فرجيل» مِن بيان أنَّ أمجاد الرومان ليست بأقلَّ رفعة ومنزلة مِن منزلة الأمجاد اليونانيّة، إذا لم تكن توازيها[١].

ولعلَّ أهم ما يؤخذ على «الإنيادة» هو خلطها بين التأثير الإلهي والعمل البشري، وهو ما كان عند هوميروس؛ فالقدر هو الأقوى، وهو المسيِّر، وهو الذي يجعل شخصيّات الملحمة دمىً لا حول لها ولا قوّة، ويسحق الآلهة مِن جهة أخرى.

وما يؤخذ عليها أيضًا افتقارها إلى الصَّفاء واليُسْر، فقد كبَّلها فرجيل بالزخارف اللفظيَّة والمضامين الفلسفيّة والتاريخيّة وغيرها.

ولكنَّ السؤال الآن: ما مدى تأثّر «دانتي» في ملهاته المقدَّسة، و«فرجيل» في «الإنيادة»؟ أو لنسأل بلغة نقديّة حديثة: ما ملامح التناصّ بين عمَلَيْ «دانتي» و«فرجيل».

لعلَّ أوَّل ملمح يكشف عن تأثّر «دانتي» بـ«فرجيل» جعلُه الأخيرَ «دليله» أو «مسباره» إلى العالم الآخر. وإذا كانت الغايتان في العمليّتين مختلفتين، فلا يعني ذلك انعدام وجود جوانب أخرى مِن التأثّر. فغاية «فرجيل» كما أسلفنا تمجيد «أوغسطين» والسلالة الرومانيّة مِن ورائه، وغاية «دانتي» أنْ يقول لنا: إنَّ العدْل هو ما يتغيَّاه الجنس البشري قاطبةً، ففيه يجد ما يؤمِّله.

أمّا في الصور التفصيليّة، فإنَّ جحيم «دانتي» مستمدٌّ في الأصل مِن جحيم «فرجيل» مع وجود تَشَابه واختلافات. فليس مِن شكّ في أنَّ «دانتي» قد اقتنص هذه الفكرة مِن «فرجيل»؛ فقد بعث هذا الأخير «بطله» إلى العالم السفلي بقصد تفقُّد صرعى حصار «طروادة» والسياحة بين الجحيم والفردوس، فكان يفصِّل في وصف الأماكن تفصيلاً دقيقًا، ويوشِّحها بصفات

١- الخطيب، حسام (ت ٢٠٢٢م): جوانب مِن الأدب والنقد ، م.س، ص٦٠، وانظر: ص٨٩.

مِن النُّبل مبالغٍ فيها. وفي مقابل ذلك كان دانتي كثير التفصيل أيضًا في وصف الأماكن، والارتقاء في الخيال المسرحي، والتشخيص، والحسيَّة[١].

ومِن «فرجيل» استمدَّ «دانتي» أسماء أربعة جنود، هم: «كاميلا العذراء، ويوروأنوس، وتورنوس، ونيسوس»، فهؤلاء هم أبطال «فرجيل» مِن قبل، قد جعل منهم «دانتي» القدوة التي تُحتذى في درء الهزيمة عن الوطن، وكأنَّه أراد بذلك أنْ يدرأ عن إيطاليا الفسادَ الذي غشَّاها، وكأنَّه أراد التعبير عن ضرورة تغيير فساد الأوضاع لزمنه؛ لأنَّ بلدًا مِن أجل أمجاده بطلان عظيمان مِن الطرواديين وآخران مِن عدوِّهم؛ لا يستحقّ مثل هذا الفساد[٢].

ب. الموارد الاسلاميّة

١. رسالة الغفران: أثرٌ أدبيٌّ مِن أهمّ آثار المعري[٣]، يصوّر فيها المعرّي رحلة إلى العالم الآخر، ويعالج فيه كثيراً مِن القضايا اللغويّة والنقديّة والأدبيّة، معبرّاً مِن خلال هذه الرحلة عن موقفه وآرائه على نحو رمزيٍّ، ولعلَّها أوّل قصّة خياليّة عند العرب.

كانت قضيّة تأثّر (دانتي) بأبي العلاء المعرِّي موضع جدل طويل، وأخذ وردٍّ؛ فقد سالت في سبيل ذلك أحبار، واستهلكت دفاتر.

كان النّاقد (قسطاكي الحمصي) (ت ١٩٤١م) أوَّل مِن عَرَض لهذه المسألة، فقد عقد لها قسمًا مِن كتابه (منهل الورَّاد في علم الانتقاد)[٤] سماَّه: (الموازنة بين الألعوبة الإلهيّة ورسالة الغفران، وبين أبي العلاء المعري ودانتي شاعر الطليان) وقال فيه: «كنّا منذ ثلاثين سنة خلت أوَّل مَنْ نبَّه على اقتباس دانتي الشاعر المشهور ألعوبته الإلهيّة، عن رسالة الغفران لأبي العلاء المعري»[٥]. والحمصيُّ لم يقتصر على القول باحتذاء الأسلوب بل نصّ على سرقة الموضوع، وقد بسط على ذلك كثيراً مِن الأدلَّة على أنَّه عرف الرسالة وقرأها، بل أعاد قراءتها

١- المصادر اللاتينيّة، م.س، ص٣٦١-٣٦٣.

٢- المصادر اللاتينيّة في الكوميديا الإلهيّة، م.س، ص٣٥١.

٣- صدرت هذه الرسالة غير مرَّة، وأهمّها على الإطلاق النسخة التي حقّقتها المرحومة الدكتورة عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، وكانت في الأصل رسالتها لنيل الدكتوراه بإشراف الدكتور طه حسين، وصدرت عن دار المعارف.

٤- الحمصيّ، قسطاكي: منهل الورَّاد في علم الانتقاد، مطبعة العصر الجديد، حلب، ١٩٣٥م، ج٣، ص١٥٤-٢٤٦.

٥- منهل الورَّاد، م.س، ٣: ١٥٤.

لأغراض استكمال عناصر السَّرقة[١]، «فما أشبه الليلة بالبارحة، وقد برح الخفاء بالحجّة الواضحة»[٢].

ومقولة (قسطاكي) في أسبقيّته إلى ذكر تأثّر (دانتي) برسالة الغفران لا تثبت أمام التّمحيص التّاريخيّ؛ إذ إنَّ ذرَّ هذه المسألة قرنها في ميدان البحث إنمَّا كان قبل (قسطاكي) بزمن يزيد على ثلاثين سنة، فقد قدّم عبد الرحيم أحمد في الجلسة الحادية عشرة المعقودة لمؤتمر المستشرقين في أيلول عام ١٨٩٧ م أنّه وقف على مخطوطة (رسالة الغفران) وأكّد أنَّ ثمَّة شبهًا بينها وبين (الملهاة) الدّانتيّة. ثمّ قدَّم المستشرق (نيكلسون) عام ١٨٩٩ نموذجًا للرسالة في مجلّة الجمعيّة الآسيويّة الملكيّة، ثمّ نشر الملخّص في عددَيْ المجلّة لعام ١٩٠٠ و١٩٠٢[٣]. ثمّ ورد ذكرها عند سليمان البستاني في مقدّمة ترجمته (إلياذة هوميروس)، وأكّد منزلة رسالة الغفران وأنَّ صاحبها سابق لكلّ مِن (دانتي) في ملهاته و(ملتون) في فردوسه المفقود.

كان ما سبق حافزاً للدارسين والمؤرّخين والنقّاد إلى تبيُّن أوجه الشبه والاختلاف بين العملين (الغفران) و(الملهاة) للكشف عن مستوى الاقتباس والتأثّر، فكان مِن هؤلاء: جرجي زيدان عام ١٩٠٧، والأب مرْمرجي الدّومنيكي سنة ١٩١١؛ إذْ جعلا كلاً مِن دانتي وملتون مقتبسين عمليهما مِن المعرّي، وطه حسين سنة ١٩١٤، وعبّاس محمود العقاد[٤]. وأكّد جرجي زيدان أنَّ (دانتي) اطّلع على رسالة الغفران مِن خلال المدارس الإيطاليّة التي أسّسها المسلمون ودرّست فيها الكتب المترجمة عن العربيّة، وبالفكرة نفسها قال الأب مرمرجي.

وذهب طه حسين إلى أنّ الفرنج يشبّهون (الغفران) «بكتاب (دانتي) الطّلياني الذي سمّاه (الكوميديا)، وكتاب (ملتون) الإنكليزيّ الذي سمَّاه (الجنّة الضائعة)»[٥]، وقال بوجود صلة بين الغفران والكوميديا، ولكنَّ عمل المعرّي ودانتي لهما صلة بقصّة المعراج[٦].

١- منهل الورَّاد، م.س، ٣: ٢١٢.

٢- م.ن، ٣: ٢١٢.

٣- عبد الرحمن، عائشة: جديد في رسالة الغفران، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٢م، ص٩.

٤- العقّاد، عباس محمود: أثر العرب في الحضارة الأوروبيّة، دار نهضة مصر، ط٢، ٢٠٠٧م، ص٦٣-٦٤.

٥- حسين، طه: تجديد ذكرى أبي العلاء، دار المعارف، ط١، ١٩٥٨م، ص٢٣٩.

٦- م.ن، ص٢٣٩.

وذهب كلّ مِن عبد اللّطيف الطيباويّ، ومحمّد غنيمي هلال، وعبد الرحمن بدوي[١] إلى تأثّر (دانتي) بمصادر عربيّة، فقد كان «مطّلعًا على الثّقافة الإسلاميّة، ولم يكن منجزه بما فيه مِن تشابهات في القصص والتفاصيل مع الثقافة الإسلاميّة مجرّد توارد خواطر وتشابه قوالب»[٢].

ولم يكن هذا الاتّجاه خاصًّا بأدباء العربيّة ومفكّريها، بل تبنَّى هذه الفكرة غير واحد مِن الباحثين الأوروبيين، ومنهم (ميجيل آسين بلاثيوس) المستشرق الإسباني الذي كان له أثر كبير في إثارة الضجّة الفكريّة والأدبيّة في الغرب، إذْ أكّد اطّلاع دانتي على رسالة الغفران، فردَّ عليه المتعصّبون للثقافة الأوروبيّة أنَّ قوله هذا لا دليل عليه، فدانتي لا معرفة لديه بالعربيّة، والرسالة المعرَّبة لم تترجم إلى الإيطاليّة[٣]. وأكّد (بيللور) وجود تشابه بين الكوميديا ورسالة الغفران، وهذا مدعاة للقول باقتباس اللاّحق مِن السّابق.

ونشر (تشيروللي) ابن جِلدة (دانتي) دراسة أكّد فيها ترجمة (رسالة الغفران) إلى (القشتاليّة) سنة (١٢٦٤م)، وفي العام نفسه ترجمت إلى كلّ مِن الفرنسيّة القديمة واللاتينيّة، وأنَّ دانتي قرأ هذه الترجمة[٤].

إنَّ أوجه التشابه كثيرة في حقيقة الأمر، والذي تميل إليه النفس أنَّ (دانتي) متأثّر كلّ التأثّر سواء بالفكرة العامّة، أم في مشاهد تفصيليّة فيما يخصّ وجود قنوات تواصل فلا ينكر إلاّ

١- انظر على التوالي: الطيباوي، عبد اللطيف: التّصوف الإسلاميّ العربي: بحث في تطوّر الفكر العربيّ، دار القصور، القاهرة، ١٩٢٨م، ص١٢٠ وما بعدها؛ وهلال، محمّد غنيمي: الأدب المقارن، م.س، ص١٨٥؛ وبدوي، عبد الرحمن: دور العرب في تكوين الفكر الأوروبيّ، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ط٣، ١٩٧٩م، ص٢٧.

شعلان، سناء: مقاربة بين رسالة الغفران للمعري والكوميديا الإلهيّة لدانتي، موقع مجلّة عود الند، العدد 22، آذار، 2008م. https://www.oudnad.net/spip.php?article2547

وانظر: فضل، صلاح: تأثير الثقافة الإسلاميّة في الكوميديا الإيطاليّة لدانتي، دار الشروق، ط٣، ١٩٨٦م، ص٦٩.

٣- تأثير الثقافة الإسلاميّة في الكوميديا الإيطاليّة لدانتي، م.س، ص٣٨؛ وربيع، إيمان محمّد: بين رسالة الغفران والكوميديا الإلهيّة، مجلّة الأطروحة، علوم اللغة وآدابها، مج٥، ع ٨، ص٣٥.

ومِن القائلين بهذا التأثّر كلّ من: سليمان البستاني، ومحمّد كرد علي، وعبد العزيز الميمني، وإلياس أبو شبكة، وعمر فروخ. ومِن المنكرين: درّيني خشبة، وعيسى الناعوري، وإلياس غالي. انظر: قبسات مِن التراث الإنساني، اتّحاد الكتاب العرب، دمشق، ص٤٥، ومجلّة الرسالة، ٣٦ (عدّة أعداد)، ودانتي أليجيري والكوميديا الإلهيّة، محاضرات الموسم الثقافي، دمشق، ١٩٦٤م، ص٦٣-٦٤، والغفران: دراسة نقديّة، بنت الشاطئ، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٤م، المقدّمة، والكوميديا الإلهيّة، ترجمة: حسن عثمان، (مقدّمة الترجمة)، وفروخ، عمر: أبو العلاء الشاعر الحكيم، دار الشروق الجديدة، بيروت، ١٩٦٠، ص١٦٠.

٤- بين رسالة الغفران والكوميديا الإلهيّة، م.س، ص: ٣٥.

جاحد أو جاهل ما كان لتأثير الأندلس وصقليّة في الفكر الأوروبيّ، وما نقل عن طريقهما مِن آثار فلسفيّة وعلميّة كانت السبّب في نهضة أوروبا. وسبق لنا أنْ ذكرنا أنَّ رسالة (الغفران) قد ترجمت إلى القشتاليّة، فاللاتينيّة، فالفرنسيّة، فهل يمكن لـ(دانتي) ألاّ يطلع عليها ويقرأ فيها؟! فكلا العملين رحلة خياليّة إلى العالم الآخر، وأبطالهما بشر؛ فقد رغب المعرّي في الخلاص مِن واقع معيش إلى عالم الآخرة؛ ليثبت مِن خلاله نظراته الاجتماعيّة والدّينيّة والنّقديّة. وكذلك الأمر لدى (دانتي) الذي أراد رسم صورة واقع إيطاليا الممزّقة التي يعبث فيها الاضطراب، والمجتمع يحكمه الجشع، والساسة يتحكّمون بمصائر البلاد والعباد.

وفي كلا العملين تشابه في الأبطال، فابن القارح بطل (المعرّي) يعبر إلى الجنّة على ظهر جارية مِن جواري السّيدة فاطمة الزهراء، رضي الله عنها، فتجوز به كالبرق، و(دانتي) يجعل بطله (فرجيل) يمرّ على ظهر (جيريوني)[١]. وفي (الغفران) التقى ابن القارح مع شعراء زنادقة يتبادلون الحديث، والتقى دانتي مع الشعراء الوثنيين (هوراس، وأوفيد، ولوكاتس)، والجنّة في العملين جماعات جماعات، والنار أفراد أفراد. وفي الغفران يرفض (بشّار بن برد) الرّدّ على أسئلة ابن القارح، وفي الكوميديا يرفض (بوكادلجي) مثل ذلك، ويمطر السائلَ بعبارات السخط. وابن القارح يرى إبليس في الجحيم وقد شُدَّ إلى السّلاسل والأغلال، وكذا فعل (دانتي) بعملاق النار (أفلياني).

وتتشابه حتّى العراقيل والحواجز التي ترتفع أمام بطلَيْ العملين، فابن القارح يصادف (أسدًا) على مدخل الجنّة، وهو يقوم بافتراس أبقار الجنّة، و(دانتي) وجد حيوانات مفترسة تسدّ عليه الطريق[٢].

ولا يعني هذا التشابه أنَّ العمل الثاني صورة مطابقة للأصل، فإذا كانت ثمّة نقاط تشابه جمَّة، فلا يخلو العملان مِن نقاط افتراق وتنافر؛ فالمعرّي مثلاً بدأ بالجنّة، ودانتي بدأ بالجحيم، والمعرّي يغشاه التفاؤل والبسطة في الأسارير، ومرارة التهكّم، في حين أنَّ

١- رسالة الغفران، ص٢٦٠، والكوميديا الإلهيّة - الجحيم، م.س، النشيد ١٧، ص٢٥٩-٢٦١.

٢- رسالة الغفران، ص٣٠٥، والكوميديا الإلهيّة - الجحيم، م.ن، الأناشيد ١-٤، ص٨١-١٢٧.

للتوسّع في ذلك كلّه ينظر: رسالة الغفران، والكوميديا الإلهيّة في مواضع عديدة. وينظر كذلك: تأثير الثقافة الإسلاميّة في الكوميديا الإلهيّة، م.س، ص٨١، وبين رسالة الغفران وكوميديا دانتي (دراسة مقارنة)، م.س، ص١٤١، والمصري، عبد السميع: الثقافة الإسلاميّة والكوميديا، مجلّة العربي، ع ٢٦٦، الكويت، ١٩٨١م، ص١٧٨.

(دانتي) في كوميديّته جاد، متدفّق العاطفة، وحرّاس الجحيم عند المعرّي ملائكة، في حين هم شياطين عند (دانتي).

وفي مقابل ذلك لا تعني نقاط التّباين هذه امتناع التأثّر بـ(رسالة الغفران)؛ ذلك أنَّ «الفكرة الأساسيّة الموحية وفق الرحلة وتطوُّر بعض الأحداث والأفكار، ونقد الأحوال ووضع بعض الشخصيّات في الجنّة أو في النار، تبدو في أكثرها متشابهة أو متطابقة، ممّا يؤكّد أنَّ هناك نوعًا مِن الالتقاء والتقارب بين رسالة الغفران والكوميديا»[١].

٢. كتاب (الفتوحات المكيّة)[٢] لابن عربي (ت ٦٣٨هـ)، وليس المراد هنا الكتاب كلَّه، بل فَصْل منه سمَّاه ابن عربي (كيمياء السعادة)، ولعلَّه أكثر الآثار الإسلاميّة تأثيراً في ملهاة دانتي، فما مضمون هذا الفصل؟ وما مدى تأثيره حقًا في دانتي؟

إنه فَصْل مِن كتاب المتصوِّف محيي الدين بن عربي(ت ٦٣٨هـ)، وهو قصّة خياليّة عن عروج بعض المريدين والفلاسفة، ففيه قُسِّمت الأرواح قسمين:

أ-قسم يرمز بها إلى أتباع الشريعة، وهم أولئك الذين يتّبعون الهديَ الإلهي بتقبُّلهم الهدي النبويّ.

ب-قسم يُرمز به إلى العقل الطبيعي، وهي الأرواح التي تتأبّى على ما جاء به الرُّسُل؛ إذ العقل هو الذي يتكفَّل بهدايتهم والوصول بهم إلى برِّ السعادة، فبهديه يسيرون، وبظلِّه يتفيَّؤون.

ولهذه القصَّة شخصيّتان تمثِّلان بطلي القصّة الرمزيّة، فالعالم الذي يتَّبع هدي النبوّة يطير على جناح النور، ويمتطي الفيلسوف المعتدُّ بالعقل براقًا، هو بُراق العقل؛ فهذان البطلان يمثِّلان الصراع بين الإيمان مِن خلال الوحي النبويّ والتأمّل العقلي، وخاتمة الصراع تكون بغلبة الروح المتديِّنة على النفس المتأمّلة؛ لأنَّ العقل - مهما امتدَّ به التأمُّل وشطح - سيرتدُّ إليه الطرف حسيراً كئيبًا، في حين أنَّ المهتدي بنور الوحي الإلهي هو الذي سيهتدي وتُكْشف له الحُجُب.

١- بين رسالة الغفران وكوميديا دانتي، م.س، ص١٤١.

٢- ابن عربي، محيي الدين (ت هـ): الفتوحات المكيّة، بيروت، بلا تاريخ.

إنَّ تفحُّص العملين تفحُّصًا دقيقًا يمُيط اللثام عن الصلة الواشجة بين العملين شكلاً ومضمونًا، وهيئة وروحًا. فالخطوط العامّة والروح الكليّة للعملين متواشجة، والأمر كذلك في التفاصيل. فهما متّفقان في المحتوى والهدف والشخوص، والأسلوب المكثَّف الذي يصل حدَّ التعمية.

فمن المشابه الجزئيّة أنَّ دانتي -مثلاً- يبقي المذنبين في مكانهم مِن الجحيم، والصالحين في الفردوس، ويُهْبط أهل الجنّة مِن غُرُفاتهم ليُقدَّموا إليه، وهم موزَّعون على طبقات السماء الدنيا، فيلقاهم دانتي في سماء النجوم الثابتة. ولدى ابن عربي نجد المسلك نفسه؛ إذ يتقدَّم ابن عربي الأنبياء ليستقبلوا المسافر المؤمن يحيّونه ويكرّمونه، وهم موزَّعون على مدارج السماء، ويلقاهم في السماء الثابتة في صعيد واحد.

ويتّفق أيضًا العملان في رمزيّتهما، فهما معًا يرمزان إلى الحياة المعنويّة لأرواح البشر، ولن تصل هذه الأرواح إلى بَرْد اليقين (رؤية الله) إلّا عن طريق العلوم الدينيّة؛ إذ الفضائل الدينيّة تحتاج إلى أنْ تتفيَّأ ظلال النعمة النورانيّة، والفلسفة (العقل) لا يمكنها الرقيُّ وحدها إلى الفردوس.

وإذا كنّا نعتقد بالعلاقة الوطيدة بينهما، فلا يعني هذا انعدام الفوارق التي تميِّز أحدهما مِن الآخر، وتجعل كلاً منهما منبيًا بتصوُّر كلّي للكون لدى كلّ واحد مِن صاحبي العملين. وثمّة فوارق بينهما؛ فعند ابن عربي المسافران متناقضان (شرعي-عقلي)، في حين أنَّ بطل دانتي مسافرٌ واحد يتّبع مرشدين اثنين، هما: فرجيل، ويمثّل الاتّجاه العقلي، وبياتريشا المحبوبة التي تمثِّل علوم الدين، والغلبة عند ابن عربي للشريعة على العقل، في حين أنَّ (دانتي) يستطيع تمثُّل الاتّجاهين معًا (الدين والفلسفة).

إنَّ (فرجيل) في ملهاة دانتي رمز الفلسفة والعقل كما أشرنا إلى ذلك مِن قبل، وهو يعجز عن هداية (دانتي) في صعوده، وهو في ذلك على النقيض مِن الفيلسوف عند ابن عربي، وهذا الاختلاف يعود إلى موقف كلٍّ منهما مِن الكون وتصوُّره.

وهنا نميل إلى الاعتقاد مع نقّاد الأدب المقارن أنَّ رحلة ابن عربي هي النموذج الإسلامي الذي اقتبس مِن دلالات المعراج الرمزيّة، وتمثّل العلوم السائدة في الحقل الفلسفي ليقدِّم رؤية لعالم ما وراء الطبيعة وموقف الإنسان منه»[١].

١-الثقافة الإسلاميّة وتأثيرها في الكوميديا الإلهيّة، م.س، ص٩٧.

٣. قصّة معراج النبيّ ﷺ إلى السماء

وإذا كُنّا نعدُّ الموارد السابقة موارد غير مباشرة لدانتي، فإنَّ المورد المباشر له هو قصّة المعراج المسمَّاة «معراج محمّد»، وهي ما سنقف عليه وقفة تفصيليّة في السطور القادمة.

تقع هذه القصّة في خمسة وثمانين فصْلاً، وهي تمثِّل الأصل الذي اقتبس منها دانتي التصوُّر الهندسي لجحيمه وفردوسه ومشاهد أخرويّة غيرها تتطابق والرؤيةَ الإسلاميّة. وهذه القصّة تتضمَّن أوسع الروايات وأكثر العناصر الثقافيّة التي تمثَّلها دانتي[١]. ويؤخذ على المنشور مِن هذه القصّة كثرة التزيُّد والتفصيل في مشاهد أخرويّة ربمَّا هي مِن الموضوعات التي لم يرد فيها نصّ في الآثار الصحيحة مِن قرآن كريم أو حديث نبويٍّ شريف، أو في كتب السِّيرة النبويّة المطهَّرة، فملامح التصنّع والاصطناع لا تخفى على النظرة الأولى والدراسة الممحصة المتفحّصة.

تُرجمت هذه القصَّة مِن القشتاليّة إلى الفرنسيّة سنة ١٢٦٣م، واضطلع بعبء ترجمتها إبراهيم الطليطلي. ثمّ ترجمها (بوينا فينتورا دي سيتا) الذي كان رئيس سجلاّت (ألفونسو العاشر) وكاتبه الخاصّ إلى الفرنسيّة واللاتينيّة، وضاع الأصل الإسباني لها، ولكنَّ ترجمتي (إبراهيم الطليطلي) و(بوينا فينتو) بقيتا ترودان المكتبات الأوروبيّة.

ويقف وراء ترجمتها سبب رئيس هو تعريف الناس بحياة النبيّ محمّد وتعاليمه وما فيه مِن خرافات على حدِّ اعتقادهم، ويكون ذلك تثبيتًا للإيمان المسيحي، فقد جعلت هذه التعاليم خلفيّة الصراع الفكري بين الإسلام والمسيحيّة في الديار الأندلسيّة.

والتفت الكتَّاب اللاتين إلى حياة النبيّ (محمّد) ﷺ غير مبالين بصدق ما يتناقلون مِن مرويّات صيغت بإعمال خيالهم. فهو - في اعتقادهم - لا يتجاوز الكهانة والسحر، وبهما هدم الكنيسة في أفريقيا والشرق.

وتزيَّد هؤلاء الكتّاب في اصطناع الأساطير والقصص البيزنطيّة التي يجمحون فيها إلى تشويه الإسلام، ما أسفر عنه اختلاط الرواية المشوَّهة بالرواية المحضة، ولا ضير في ذلك -

١- تأثير الثقافة الإسلاميّة في الكوميديا الإلهيّة، م.س، ص٤٩.

عندهم - مادام الأمر يوصلهم إلى الحطِّ مِن شأن العقيدة الإسلاميّة، حتّى وصل الأمر بهم إلى وَصْم المسلمين بـ(الوثنيّة)!

إنَّه ليمكننا أنْ نعتقد باطمئنان بأنَّ «روايات الإسراء والمعراج، خاصّة بما أضيف إليها مِن زيادات وإضافات، مصدرها المخيال الشعبي، تمثِّل المجموعة الأولى مِن العناصر الثقافيّة التي مارست تأثيراً كبيراً مباشرًا في تصوُّره وصياغته للكوميديا»[١].

ولربمَّا كان العنصر اليهودي «مِن أوسع القنوات التي حملت لدانتي أفكارًا إسلاميّة مفصَّلة عن الإسراء والمعراج، وأنَّها كانت في أغلب الظنّ - هي التي قامت بدور الوسيط ونقلت إليه الترجمة اللاتينيّة للقصّة بعد إتمامها في إشبيلية»[٢].

ونخلص إلى القول: لم يعد هناك اليوم مجال للشكّ في «أنَّ كتاب (المعراج) الذي كان بوسع العالم اللاتيني الاطّلاع عليه بلغتين أوروبيتين، وإنْ لم يكن بثلاث، ما كان ليبقى بعيدًا عن متناول دانتي»، فالقضيّة «لم تعد قضيّة اطّلاع دانتي على المصادر العربيّة، وإنَّما هي قضيّة حقيقيّة ينبغي التسليم بها»[٣].

لقد كانت ولادة (دانتي) سنة ١٢٦٥م؛ أي بعد عام واحد مِن ترجمة قصّة (معراج محمّد) في إسبانيا. وقد تعدّدت القنوات لنقلها إلى موطن دانتي، ومِن ذلك الرواية الشفهيّة التي حملها التجّار والمثقّفون الذين قصدوا إسبانيا والأسرى الذين حُمِلوا إلى توسكانا، وشعراء التروبادور، وأصدقاء (دانتي) الذين كانوا يقصدون الحجّ إلى البلاد المقدَّسة، وعلماء اللاهوت. ويعضدنا في ذلك إيمان المفكّرين الأوروبيين بتفوّق الثقافة العربيّة، ولعلّ هذا ما لفت نظر (دانتي) إليها لتملّيها، إذْ إنَّه هو نفسه قد ألمح إلى ما تمتاز به عربيّتنا مِن دقّة في التعبير[٤].

وقد حصل خلط في عصر دانتي بين الكتب العلميّة والفلسفيّة الرصينة المترجمة، وكانت

١- تأثير الثقافة الإسلاميّة، م.س، ص٤٨.

٢- م.ن، ص٦٧-٦٨.

3- Doll vida levi; Nouva luge sull font Islamich، della Divina Commedia en AL-Andalus، 1919، P. 407.

عن: تأثير الثقافة الإسلاميّة، م.س، ص٦٩.

٤- م.ن، ص٥٢.

موضع تقدير الجمهور الأوروبي حتّى فُتن بها، والنصوص الدينيّة الساعية إلى تشويه الإسلام والتقليل مِن شأنه، والسعي إلى الإساءة إلى النبيّ (محمّد)ﷺ، والحطّ مِن قدره، وإظهاره أسطورة مشوَّهة. وهذا هو الذي تكفَّل لترجمة مخطوط (معراج محمّد) بالذيوع والانتشار؛ لأنَّ حياة رسول الإسلامﷺ، كانت بالغة الدقّة والحساسيّة بالنسبة إلى مصير حرب الإبادة المشتعلة حينئذ»[١].

وليس منّا ببعيد كتاب المستشرقة الألمانيّة (زيغريد هونكه) (شمس الله تسطع على الغرب)؛ فقد فضحت وعرَّت (أنانيّة الغرب) وأشارت إلى أنَّ الغرب لم يُفق مِن سباته إلّا بفعل الكمّ الهائل مِن المصادر العربيّة والإسلاميّة التي خرج بها مِن ظلامه الدامس، وإلى اتّكائه في بناء فكره المعاصر على مصادر علميّة وفلسفيّة وأدبيّة[٢].

رابعًا: الملهاة المقدَّسة: نظرة تقويميّة

لقد جعلت هذه الملهاة (إيطاليا) ترى في مؤلّفها محرِّر لغتها الذهبيّة مِن القيود، وجعلت أوروبا كلّها تردِّد أصداء هذه القصّة التي كتبها المنفيّ الفخور الذي سار إلى الجحيم، وعاد منها فلم ترتسم على شفاهه ابتسامة بعد عودته.

ولكنَّها -على الرغم مِن المنزلة التي تبوَّأتها في الأدب العالمي- لا تخلو مِن مآخذ يمكن لنا بعد وقت طويل مِن المعاشرة البحثيّة أنْ نسوقها فيما يأتي، ومِن ذلك:

أ. إثقالها -وهي ملحمة شعريّة- بقضايا الفلسفة، والعلم، واللاهوت، والفلك، والجغرافيا، والتنجيم، ماجعلها قصيدة عقليّة تصعب متابعة القراءة فيها واستكمالها، وتحفّز مَنْ يترجمها إلى كشف أسرارها بالحواشي والتعليقات التي تضيء غموضها وتقشع ضبابها، ولنا في الترجمة التي أنجزها حسن عثمان، رحمه الله، دليل ناصع ناطق بصحّة ما قدَّمنا. فقد كان يتبع كلّ نشيد مِن أناشيدها بما يعادله -تقريبًا- مِن الحواشي التي تميط اللثام عن بعض أسرارها ورموزها. وقد سبق لنا أنْ رأينا أنَّ ما فيها مِن مسائل العلم واللاهوت كانا سببين في نكوص كثير مِن القرّاء عن قراءة العمل كاملاً.

١- تأثير الثقافة الإسلاميّة، م.س، ص٦٢.

٢- بين رسالة الغفران والكوميديا الإلهيّة، م.س، ص٣٨، وانظر دليلاً على ذلك مواضع كثيرة من كتاب (شمس الله تسطع على الغرب)، والأدب المقارن، م.س، ص١٥٢، والتصوّرات الأوروبيّة للإسلام، م.س، ص٧٢٠/٩٢.

ب. تضمُّنها تبنّي (دانتي) للدعوة إلى الملكيّة التي تحكم بتفويض مِن الله، مع مناقضته لقران السلطة الزمنيّة والسلطة الروحيّة. وبهذه الدعوة يكون (دانتي) رافضًا اقتباس السلطة الزمنيّة مِن السلطة الروحيّة أصول حكمها مِن جهة، ويكون رافضًا للنظام الجمهوري القائم على (الانتخاب) مِن جهة ثانية، وبذلك يكون مِن دعاة الاستبداد.

ت. التعصّب الديني السافر، فبدءًا بهيكلة (الملهاة) عامّة أظهر التعصُّب لعقيدة التثليث المسيحي، مع أنَّه كان عدوًا للبابويّة، وهذا كان السبب وراء نقده للبابا ووراء نفيه عن وطنه (فلورنسا) إلى غير رجعة.

وقد ظهر هذا التعصُّب في الازدواجيّة المؤدّية إلى المفارقة الواضحة؛ فقد وضع شخصيّات لامعة عاشت قبل المسيحيّة مع الوثنيين الملعونين مع شخصيّات مسلمة عاشت بعد المسيحيّة. ويضاف إلى ذلك أنَّ (دانتي) يعدّ كبار الشخصيّات المسلمة وكبار الفلاسفة جهلة بالمسيحيّة، وكلّ ذلك لأنَّهم لم يعمَّدوا وفق العقيدة المسيحيّة. وذلك كلّه يبيّن أنَّ الدين في العصور الوسطى هو الأكثر أثرًا في تشكيل عقائد الناس، وهو السبيل الوحيد للسيطرة على الدوافع الوحشيّة للبشر مِن خلال وضع قانون أخلاقي تؤيّده قوّة عليا[١].

فقد وضع (دانتي) كلاً مِن (ابن سينا) و(ابن رشد)، و(صلاح الدين الأيّوبي)، مع الوثنيين الفاضلين، وهؤلاء يظهرون أيضًا مع شخصيّات هيكتور، وإينياس، وإبراهيم، وسقراط، وأفلاطون، وأرسطو في أولى درجات الجحيم، ومِنْ ثَمَّ يكون عذابهم أقلّ، ويكون عذاب الشرفاء، وهذا تناقض لا يخفى على أحد؛ ذلك أنَّ (دانتي) بسبب مِن تعصّبه للمسيحيّة لا بدّ أنْ يحكم على المسلمين الثلاثة الأوائل حكمًا يتناسب وعبقريّتهم التي كان لها أثر مهمّ في حياة البشريّة، ولهذا لم ير بأسًا مِن تخفيف الحكم عليهم وجعلهم في مكان واحد مع أولئك الوثنيين، ولكنَّهم فاضلون عند (دانتي).

ث. يرمي (دانتي) عن قوس تعصُّبه الديني مِن جهة، ويسير في ركاب أدب العصور الوسطى عامّة واتّجاه أدباء الغرب بجعل النبيّ (محمّد)ﷺ، هدفًا مباشرًا لرمايتهم، فبلوروا بذلك مقتهم للمسلمين، وعكسوا موقف الغرب تجاه الثقافة الإسلاميّة؛ فجاء تصوير (دانتي)

١- قصّة الحضارة، م.س، ١٦: ١-٢.

للنّبيّ -عليه وعلى آله الصلاة والسّلام- أسًّا للشقاق والتفرقة بين الناس، وللإمام (عليّ بن أبي طالب)عليه السلام، امتدادًا له. وهذا التّصوير «علامة مألوفة وبارزة للتعصُّب الأعمى والكراهية الكنسيّة»[١].

ج. تنبئ (الكوميديا الإلهيّة) عن تزعزع صورة الإنسان المسلم في أدب العصور الوسطى، وتأثّر (دانتي) بذلك الاضطراب، بل تمثيله ذلك، فالصورة التي صاغها (دانتي) إنمَّا هي على غرار الصورة الشوهاء التي شاعت في عصره، وكان وراء تخلّقها وابتداعها قساوسة الغرب مدفوعين إلى ذلك بحماسهم الشديد للوقوف سدًّا منيعًا في وجوه المدِّ الإسلامي الذي غدا تهديدًا واضحًا وقوّة عالميّة ستقوِّض أركان تسلّطهم، لإخراج الناس مِن عبادة العباد إلى عبادة ربِّ العباد.

ح. البراجماتيّة التي تحكم رسم الصّورة الّتي أشرنا إليها، فموقف الغرب عامّة ودانتي موقفان منفصلان متباعدان مِن نبيّ الإسلام، ومِن أتباعه كـ(ابن رشد)، و(ابن سينا)، و(الفارابيّ)، و(صلاح الدين)، محكوم بالنفعيّة التي أجبرهم على الاعتراف بها واحترامها ما لهذه الشخصيّات مِن فضل علميّ أو إنسانيّ على الحضارة الغربيّة آنذاك.

إنَّ ثمَّة تحيُّزًا واضحًا تجاه شخصيّات مسلمة معيّنة يقابله موقف مناقض تجاه أخرى، وهذا عامله الأساسي تناقض اهتمامات الأدباء والمفكّرين وأغراضهم، ولكنَّ هذه «المواقف والتحيُّزات التي تكوّنت خلال العصور الوسطى ضدّ الإسلام ما تزال قائمة حتّى يومنا هذا»[٢]، فما أشبه الليلة بالبارحة! وما الرسوم المسيئة لنبيّنا محمّدصلى الله عليه وآله، منّا ببعيدة.

خ. الفكر الاستعماريّ؛ فتحت تأثير فكرة سيطرة (روما) على العالم سابقًا، دعا دانتي إلى إيجاد إمبراطوريّة تقود العالم بأجمع، وبذلك يمكن عدُّه - بشيء مِن التجوُّز - أوّل دعاة العولمة. ولعلَّ دعاتها اليوم يرمون عن قوس (دانتي) تلك، ويقبسون مِن تعاليمه، ولكنْ مع تغيير البطل. وربمَّا كان في تضخيم (دانتي) للسخرية ومعاداة الهرم الكنسيّ في قمّته العليا ليظهر مِن وراء ذلك أنّه -وإنْ ناصب البابا العداء- فهو يقف موقف الساخر أيضًا مِن الإسلام ونبيّه محمّدصلى الله عليه وآله، وهو بذلك يتماشى مع ما يرمي إليه رسّام الكاريكاتير مِن وراء التضخيم

١- التصوّرات الأوروبيّة للإسلام، م.س، ص١٠٠/ ٧٢٨.
٢- م.ن، ص١٠٠/ ٧٢٨.

للصورة الهدف لينقد الصورة المناقضة.

د. السّطو على جهود الآخرين: وليس هؤلاء الآخرون إلاّ العرب والمسلمين الذين ناصبهم أسلاف (دانتي) و(دانتي) مِن بعدهم العداء، فمِن المؤكّد أنَّ (دانتي) استلهم كثيراً مِن أفكاره المتعلّقة بالجنّة والنار، وتصوير مشاهد العالم الآخر مِن المصادر الإسلاميّة، ومنها القرآن الكريم، وقصّة المعراج، ورسالة الغفران، والفتوحات المكيّة لابن عربي ... فإذا كان (دانتي) لا يعرف العربيّة، فذلك لا ينفي عنه التأثّر بأدبها عن طريق ما تُرجم منه. ولسنا ندّعي -ههنا- أنَّ المراد بتأثّره بقصّة المعراج كما وردت في الأحاديث النبويّة الشريفة، ولكنْ نتبنّى القول بتأثّره بتلك الصيغة التي صاغها عليها ابن عربي في معراجه. وفيما قدّمنا وبسطنا القول فيه خير ما دليل، لا ينكره إلاّ جاحد أو جاهل أو مكابر، ولا سيّما أنَّ مَنْ دلَّل على ذلك وأقرَّه، هم أبناء جلدته وعقيدته وتطلّعاته.

لائحة المصادر والمراجع

١. أبو العلاء الشّاعر الحكيم، د. عمر فروخ، دار الشّروق الجديدة، بيروت، ١٩٦٠م.

٢. أثر الإسلام في الكوميديا الإلهيّة: ميجيل آسين، ترجمة: جلال مظهر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٠م.

٣. أثر العرب في الحضارة الأوروبيّة: عباس محمود العقّاد، دار نهضة مصر، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٧م.

٤. الأدب المقارن، د. محمّد غنيمي هلال: دار العودة، بيروت، ١٩٨٣م.

٥. الأدب والنقد في الغرب: د. فؤاد مرعي ود. محمّد مرشحة، مديريّة الكتب والمطبوعات الجامعيّة، جامعة حلب، حلب، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

٦. الإمبراطوريّة والكنيسة في فكر المؤرّخ والشاعر الإيطالي (دانتي): الهادي عامر، مجلّة المحترف لعلوم الرياضة والعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، جامعة زيّان عاشور بالجلفة، الجزائر، مج٩، ع ٢، ٢٠٢٢م. الإنيادة: فرجيل، ترجمة عنبرة الخالدي، دار العلم للملايين، ط٢، ١٩٧٨م.

٧. بين رسالة الغفران والكوميديا الإلهيّة: دراسة نقديّة مقارنة، إيمان محمّد ربيع، مجلّة الأطروحة، مج ٨٥، ع ٨، دار الأطروحة للنشر العلميّ، ٢٠٢٠م. بين رسالة الغفران وكوميديا دانتي: دراسة مقارنة، الصادق آدم عمر، مجلّة القلزم للدّراسات التّربوية والنّفسيّة واللّغويّة، مركز بحوث ودراسات دول حوض البحر الأحمر وجامعة بخت الرضا، ع ٦، ٢٠٢٢م.تأثير الثقافة الإسلاميّة في الكوميديا الإلهيّة لدانتي، د. صلاح فضل، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ط٢، ١٩٨٥م.

٨. تاريخ الآداب الأوروبيّة: مجموعة مؤلّفين، ترجمة: صيّاح الجهم: دمشق، وزارة الثقافة، ٢٠١٣.

٩. تاريخ الفكر الأندلسيّ: آنجل جنثالث بالنثيا، ترجمة: د. حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة، ط١، ١٩٥٥م.

١٠. تجديد ذكرى أبي العلاء، طه حسين، دار المعارف، القاهرة، ط١، ١٩٥٨م.

١١. التصوّرات الأوروبيّة للإسلام وتأثيرها في الكوميديا الإلهيّة، رشا حمود الصباح، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مجلّة عالم الفكر، الكويت، مج ١١، ع ٣، ١٩٨٠م. الثقافة الإسلاميّة والكوميديا: عبد السميع المصري، مجلّة العربي، ع ٢٦٦، الكويت، ١٩٨١م.

١٢. الجحيم في الكوميديا والغفران: هل حقًا فيهما تأثّر وتأثير. د. بكر حسن، جامعة سيرت، تركيا، قسم الإلهيّات، ديسمبر، ٢٠٢١م.

١٣. جديد في رسالة الغفران: نصّ مسرحي مِن القرن الخامس الهجريّ: د. عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ، دار الكتاب العربيّ، بيروت، ١٩٧٢م.

١٤. دانتي: مصطفى آل عيال، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٦م.

١٥. دانتي أليجيري والكوميديا الإلهيّة، محاضرات الموسم الثقافي، دمشق، ١٩٦٤م.

١٦. رسالة الغفران: أبو العلاء المعري، تحقيق: د. بنت الشاطئ عائشة عبد الرحمن، دار المعارف، القاهرة، ٢٠٠٩م.

١٧. دور العرب في تكوين الفكر الأوروبيّ: عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٤م.

١٨. التّصوف الإسلاميّ العربيّ- بحث في تطوّر الفكر العربيّ: عبد اللطيف الطيباوي، دار القصور للطّبع والنّشر، القاهرة، ١٩٢٨م.

١٩. غرائب اللغة العربيّة: الأب روفائيل نخلة اليسوعيّ، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، ط٢، ١٩٦٠م.

٢٠. الغفران: دراسة نقديّة، د. بنت الشاطئ عائشة عبد الرحمن، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٤م.

٢١. الفتوحات المكيَّة: ابن عربي(ت ٦٣٨هـ)، بيروت، بلا تاريخ.

٢٢. فلسفة العصور الوسطى في الكوميديا الإلهيّة للمفكّر الإيطالي دانتي أليجيري بين الرشديّة والتومائيّة: د. الهادي عامر، ود. برق الأغويني، مجلّة مفاهيم للدراسات الفلسفيّة والإنسانيّة المعمَّقة، جامعة زيّان عاشور، الجلفة، العدد الخامس، آذار، ٢٠١٩م.

٢٣. في ظلال العدد (إيقاعات الوجود): كمال القنطار، وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٢م.

٢٤. القاموس المحيط: الفيروزآبادي، مكتبة ومطبعة مصطفى البابيّ الحلبيّ، القاهرة، ط٢، ١٩٥٢م.

٢٥. قبسات مِن التراث الإنساني: إلياس سعد غالي، اتّحاد الكتاب العرب، دمشق، ١٩٨٣م.

٢٦. قصّة الحضارة، ول ديورانت، ترجمة: محمّد بدران، القاهرة، المنظّمة العربيّة للتربية والثقافة والعلوم، جامعة الدول العربيّة، القاهرة، ط ٥، بلا تاريخ.

٢٧. الكوميديا الإلهيّة - الجحيم: دانتي أليجيري، ترجمة: حسن عثمان، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٩م.

٢٨. الكوميديا الإلهيّة - المطهر: دانتي أليجيري، ترجمة: حسن عثمان، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤م.

٢٩. الكوميديا الإلهيّة - الفردوس: دانتي أليجيري، ترجمة: كاظم جهاد، بيروت، مطبعة سيكون،٢٠٠٢م. كوميديا دانتي الإلهيّة والتراث الإسلاميّ: دراسة مقارنة، خالد عارف حاج عثمان، مجلّة أفنان، العدد التاسع، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م، النادي الأدبي، تبوك، السعوديّة.

٣٠. لسان العرب: ابن منظور، د ار المعارف، القاهرة، ١٩٨٤م.

٣١. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربيّة، القاهرة، ط٤، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

٣٢. مجلّة الرسالة: د. دريني خشبة، ١٩٣٦م (عدّة أعداد).

٣٣. مجلّة مجمع اللغة العربية بدمشق، أعداد عاميّ ١٩٢٧ و١٩٢٨م.

٣٤. محاضرات الموسم الثقافي، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٦٤م.

٣٥. مدخل إلى الآداب الأوروبيّة: عماد حاتم، الدّار العربيّة للكتاب، ليبيا/ تونس، ١٩٧٩م.

٣٦. المصادر اللاتينيّة في الكوميديا الإلهيّة: محمّد عبد الحميد محمّد، بحث مِن رسالة الدكتوراه، جامعة سوهاج، ع٦١، ج٢٠٢١م.

٣٧. مقاربة بين رسالة الغفران للمعري والكوميديا الإلهيّة لدانتي: سناء شعلان، موقع مجلّة عود الند، العدد ٢٢، آذار، ٢٠٠٨م.

٣٨. المعرَّب والدخيل في المعاجم العربيّة: دراسة تأصيليّة، جهينة عليّ، دار طلاس، دمشق، ط١، ٢٠٠١م.

٣٩. المعرَّب: أبو منصور الجواليقيّ، تحقيق: أحمد محمّد شاكر: دار الكتب المصريّة، القاهرة، ١٣٦١هـ.

٤٠. منهل الوراد في علم الانتقاد: قسطاكي الحمصيّ، مطبعة العصر الجديد، حلب، ١٩٣٥م.

٤١. المورد (قاموس عربي إنكليزي): منير البعلبكي، بيروت، دار العلم للملايين، ط٢٧، ١٩٩٣م.

٤٢. الموسوعة البريطانيّة Dante.

٤٣. الوجيز في قصّة الحضارة: د. غازي طليمات، دار طلاس، دمشق، ط١، ٢٠١٠م.

44. https://www.oudnad.net/spip.php?article2547

45. Davis (Ch. T.)، Dante and the Empire، in: The Cambridge Companion to Dante (Cambridge Companions to Literature)، Ed: Rachel Jacoff، Cambridge University Press، Cambridge، Ch. 15، 2007. DOI: https://

doi.org/10.1017/CCOL0521844304.015

46. Edward Moore، Studies in Dante، Clarendon Press، Oxford، 1896-1917.

47. Hones (Ch. E.)، Dante Alighieri Four political letters، Modern Humanities Research Association، London، 2007

48. Malorie Lewis، Two Journeys into the Afterlife: Dante Alighieri and Abu Ala al-Ma'ari. Posted online on: Jul 13th، 2022: https://www.arabamerica.com/two-jo`urneys-into-the-afterlife-dante-alighieri-and-abu-alaa-al-maari/

49. Nasrullah Mambrol، Analysis of Dante's Divine Comedy، in: Literary Theory and Criticism، European Literature: https://literariness.org/202120/02//analysis-of-dantes-divine-comedy/

50. Quinones، R. J. (2022، October 21). Dante. Encyclopedia Britannica. https://www.britannica.com/biography/Dante-Alighieri

51. Sills (K. C. M.)، the Idea of Universal Peace in the Works of Virgil and Dante، The Classical Journal Vol. 9، No. 4 (Jan.، 1914).

نظام التعليم والتعلّم خلال ألف عام
(٥٧٦-١٥٠٠م)

د. محمّد المحمّد الحسين[١]

مقدّمة

بداية لا بدّ مِن الإشارة إلى تاريخ تلك الحقبة المسمّاة بـ«العصور الوسطى»، حيث كانت البدايات حين شهدت الإمبراطوريّة الرومانيّة مع نهاية القرن الخامس الميلادي ضعفًا وانحلالاً تمثَّل في انتشار الوثنيّة وعبوديّة الأشخاص وشيوع الظلم الاجتماعي والسياسي، وتفشّي الانحلال الأخلاقي في أوصال الدولة. فهذه العوامل وغيرها مهّدت لقبول المسيحيّة، ومِن مؤشّرات هذا التحوّل الاعتراف برئيس كنيسة روما عام ٤٤٥م كرئيس أعلى للكنيسة، وأنَّ سلطته في المجال الديني تعادل سلطة الإمبراطور في المجال المدني، وكذلك إصدار مرسوم مِن الإمبراطور الروماني «جستنيان» (٥٢٧-٥٦٥م) عام ٥٢٩م، يقضي بإغلاق المدارس الوثنيّة وإفساح المجال للمدارس المسيحيّة.

ظهرت التربية البدائيّة بظهور الإنسان واتّسمت بأنَّها تلقائيّة تتمّ عن طريق التقليد والمحاكاة، حيث يقوم الطفل بتقليد الكبير في سلوكيّاته كافّة، وتسعى إلى الحفاظ على حياة الإنسان ممّا يهدّد حياته، ويعتمد فيها الصغير على الكبير في اكتساب الخبرات، ويغلب عليها الجانب الروحي والخُلقي، ولا يوجد فيها مدارس أو مؤسّسات تربويّة.

كانت أهداف التربية في العصور الوسطى التركيز على الجوانب الروحيّة والاهتمام بالحياة الآخرة وتطبيق مبادئ العدالة في العلاقات بين الأفراد ووحدة كلّ البشر، ولكنْ في الواقع العملي في أوروبا، وتحديدًا في العصور الوسطى، لم يشهد ترجمة حقيقيّة لهذه الأهداف؛ إذ طغت على العقل الخرافات والأوهام والبدع، ولم تتغيّر إلّا بازدهار التجارة والاتصال بالشرق واحتكاك الأوروبيين بثقافة المسلمين وعلومهم.

١- أستاذ مساعد في قسمي التاريخ والآثار، كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة-جامعة حلب.

في بادئ الأمر كان التعليم مقتصرًا على طبقة الأغنياء لما كان يتطلّبه مِن مبالغ كبيرة، ولكنَّ حدوث ثورات التطوّر حثّت على تغيير نظام التعليم، إذ توفّرت المدارس المختصّة بقواعد اللغة اللاتينيّة بصورة خاصّة على نطاق واسع بما يفيد الحركة التجاريّة والترجمة آنذاك، ويشار إلى أنَّ أغلب المدارس تمّ تمويلها مِن قبل التجّار المحليَّين الأثرياء.

تجدر الإشارة إلى أنَّ مراكز التعليم في القرون كانت ضمن الأديرة؛ إذ اعتبرت الأديرة مراكز لتعليم الكتَّاب والمتعلّمين الذين سيقومون بإدارة المدينة، لِيُؤَسِّسَ بعدها الأَساقِفَةُ المدارس التي كانت توفّر التعليم الديني بداية، ومِن ثَمَّ أصبحت شاملة وقادرة على قبول الطلاب العاديين.

يشار إلى أنَّ الفترة ما بين القرن الخامس والثامن الميلاديين تميّزت بتطوير مبادئ التعليم؛ إذ تضمّنت أهميّة فضائل الأخلاق المتمثّلة في الشجاعة، والإنصاف، والاعتدال. ومع بداية القرن السابع الميلادي، بدأت حركة التعليم الجديدة القائمة على إعادة دراسة المراجع السابقة الخطابيّة والبلاغيّة، إذ تمّ تأليف القواميس الخاصّة بهذه المرحلة التعليميّة، إلاّ أنَّ النتائج كانت ضعيفة وفقيرة، وبعد ذلك أصبح التعليم ضروريًّا لممارسة الواجبات مِن قبل موظفي الدولة؛ إذ بدأت تظهر المدارس في الكنائس والكاتدرائيّات، وبحلول القرن الثامن خضعت المفاهيم الأخلاقيّة للكتاب المقدّس الذي اعتُبر المصدر الأوّل والوحيد للحياة الأخلاقيّة.

أوّلًا: تطوّر نظام التعليم والتعلم قبل وخلال العصور الوسطى

يتميّز الفكر التربوي في العصر البدائي بأنَّه ينحصر تحت مسمّى (الانثقاف)؛ أي عمليّة الانتقال الثقافي، «إذ إنَّ ثقافة الإنسان البدائيّ تمُثّل عالمه، كما أنَّ لديه شعورًا مستمرًّا بالثقافة، إذ يُعتقد أنَّ الحياة ثابتةٌ نسبيًّا، كما تنتقل مِن جيل إلى آخر مع القليل مِن التغيير»[١].

اتّصف الفكر التربوي في المجتمعات البدائيّة بأشكال عديدة مبنيّة في مجملها على تقليد الطفل لعادات وطراز الحياة المجتمعيّة تقليدًا نمطيًّا، عن طريق تدريب آلي مبني على طقوس جماعيّة يقوم بالأساس على سدّ حاجات الفرد الضروريّة مِن الأكل واللباس،

١- خريسات محمّد وآخرون: تاريخ الحضارة الإنسانيّة، مؤسّسة بضادة، الأردن، ١٩٩٩م، ص١١.

وتحقيق الأمن عن طريق تقسيم الأدوار الاجتماعيّة، وقد تشارك المعرفة نفسها والاهتمامات والأنشطة نفسها، «وكان الهدف مِن التربية هو تدريب الطفل على كيفيّة استعمال الأدوات ومحاكاة الأعمال والأنشطة النمطيّة في شؤون الحياة الماديّة والدينيّة»[١].

تأثّر قطاع التربية والتعليم كمثيله مِن القطاعات الأخرى بمفاهيم جديدة مسايرة للعصرنة، مع التركيز على الفعاليّة والجوانب العلميّة والموضوعيّة، وإنَّ طريقة تفكير الإنسان تحدّدها الوضعيّات التي تُحيط به، وكلّما تقدّمت الحضارة تقدّمت معها النظريّات التربويّة. وهكذا نجد أنَّ تقدّم الإنسان في ممارسته الحياة الاجتماعيّة هو عمليّة نشوء تدريجي انتقل فيها الإنسان مِن الحياة البدائيّة حتّى وصل إلى حضارتنا اليوم، «وقد توصّل الإنسان إلى بعض نواحي هذه الحضارة مصادفة بدون إرادته ودون توجيه، وكان القسم الأكبر منها هو وليد قام به بإرادته وبتوجيه أخيه الإنسان»[٢].

يهدف التّعليم في العصر البدائيّ إلى إنشاء مواطنٍ صالح ومنتمٍ إلى القبيلة، بالإضافة إلى فهم أسلوب الحياة في أثناء الانتقال مِن مرحلة الطّفولة إلى مرحلة البلوغ، ويتمثّل المنهج الدراسيّ بالقيم الثقافيّة، والدين القبَلي، والأساطير، بالإضافة إلى التّاريخ، والفلسفة. وتنقسم عمليّة التّعليم في العصر البدائيّ إلى مرحلتين، هما: مرحلة التعليم قبل البلوغ، إذ تضمن مشاركة الطفل بالأنشطة الاجتماعيّة ليتعلّم عن طريق الملاحظة والمحاكاة مِن قبل أفراد المجتمع، ومرحلة التعليم بعد البلوغ، إذ يُرسل بها الشخص إلى مكانٍ منعزلٍ عن العائلة؛ لتوسيع ثقافته.

تغيّر مفهوم التربية، وتنوّعت أساليبها عبر مختلف العصور؛ إذ بدأ الاهتمام بهذه العمليّة منذ الأزمنة القديمة، ومع التطوّر الحضاري تنوّعت الأساليب وتعدّدت الأهداف للاستجابة لمتطلّبات الحياة العصريّة[٣].

نرى مِن هنا أنَّ التعليم البدائي لم يكن له أيّ تنظيم أو نظام كما نفهمه اليوم، غير بعض

١- عبد الله عبد الدايم: التربية عبر التاريخ مِن العصور القديمة حتّى أوائل القرن العشرين، دار العلم للملايين، بيروت، ص١٥-١٩-٢٣.

٢- فريد جبرائيل النجّار: تطوّر الفكر التربوي، مجـ١، المركز التربوي للبحوث والإنماء، بيروت، ١٩٨٠م، ط١، ص٢٧.

٣- عبد المجيد عبد التوّاب شيحة: تطوّر الفكر التربوي في العصور القديمة والوسطى، دار الثقافة، الأردن، ٢٠٠٦م، ص١٣.

الخطوات المنظّمة مثل حفلة تخريج الراشد وإدخاله في طور الرجولة وعضويّة القبيلة، وفي أثناء هذه الاحتفالات يتعلّم الأولاد أسرار القبيلة، والعلاقات بين الجنسين، وكلّ التعاليم النظريّة والعمليّة الضروريّة لحياتهم ومصلحتهم ومصلحة القبيلة[١].

كان مِن أبرز الأحداث التي أثَّرت في العصر القديم ظهور الكتابة التي أدّت إلى تبلور شكل مِن أشكال المؤسّسات التربويّة لتعليم أبنائها، وتطوّرت فيما بعد لتصل إلى ظهور المدارس. ومِن هنا نرى أنَّ التعليم البدائي لم يكن له أيّ تنظيم أو نظام كما نفهمه اليوم.

١. نظام التعليم والتعلّم عند الرومان

أثّرت الحضارة اليونانيّة بشكلٍ كبيرٍ على الفكر التربويّ في العصر القديم؛ بسبب النّظام التعليميّ الذي استنبط تأثيره مِن الحضارات الشرقيّة، وكما اشُتهرت مدينتا أثينا وأسبرطة بالتعليم في اليونان القديمة؛ حيث يُتاح التّعليم لعامّة النّاس في المرحلة الابتدائيّة باستثناء الأفراد ذوي البشرة السّوداء -وضوح التمييز العنصري عندهم حتَّى بالنظام التعليمي- كما يُخصّص بالدرجة الأولى للأطفال الذكور، «ويركّز التعليم على الأخلاق، والقراءة، والكتابة، والموسيقا، والرقص، وحفظ الشعر، والرسم، والعدّ، وبالمقابل لا يتوفّر التّعليم المتقدّم للجميع، إذ يقتصر على أفراد الطبقة الاجتماعيّة الثريّة، الذين يستطيعون تحمّل تكلفة الدراسة»[٢].

وعلى أيّ حال، وفيما يتعلّق بالتعليم والتعلم الروماني، فلم تكن الأسرة، والدين، والقانون والأخلاق؛ وحدها هي التي تكوِّن أخلاق الروماني، بل إنَّ المدرسة والآداب كان لها هي الأخرى شأن في تكوين الأخلاق، وإنْ يكن أقلّ مِن شأن العوامل الثلاثة الأولى. وإنَّ أوّل مدرسة رومانيّة أسّست، كانت في عام ٢٥٠ق.م، «وعن مطالبة الشعب بتدوين القوانين، ونشر الألواح الاثني عشر[٣] ليوحي بأنَّ كثرة المواطنين في روما تَعرف في تلك الأيام القراءة والكتابة، وكان في حفظ الألواح الاثني عشر عن ظهر قلب تدريب للذاكرة وتقويم للأخلاق جميعًا»[٤].

١- أرسطو طاليس: التربية في المدينة الفاضلة، ترجمة: أحمد لطفي السيّد، الدار القوميّة للطباعة والنشر، ص٢٩٠.

٢- رمزي أحمد عبد الحي: تطوّر الفكر التربوي عبر التاريخ، منشورات زهراء الشرق، القاهرة، ٢٠٠٨م، ص٢١.

٣- الألواح الاثني عشر: تشريع قديم سُنَّ في أعقاب تأسيس القانون الروماني، ومثَّلت هذه اللوائح جوهر دستور الجمهوريّة الرومانيّة، وأساس تقاليد القدماء. الباحث.

٤- ول وايريل ديورانت: قصّة الحضارة (قيصر والمسيح أو الحضارة الرومانيّة)، الجزء الأوّل مِن المجلّد الثالث، ترجمة: محمّد بدران، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٨م، ص١٥٠.

وبانتقال أوروبا إلى الثقافة الرومانيّة بدل اليونانيّة، ظهرت شخصيّات عربيّة في أوروبا ساهمت في تكوين القارّة الجديدة، ومنهم «أبولودوروس الدمشقي» (٦٠-١٢٥م)، المهندس المعماري في الإمبراطوريّة الرومانيّة، وشيّد جسر الدانوب، وله عدّة أعمال أثريّة أخرى.

كان الرومان يكتبون بالحبر بأدوات معدنيّة في بادئ الأمر، ثمّ كتبوا فيما بعد على باطن لحاء الشجر، وكتبوا بعد ذلك على الجلد المدبوغ، وعلى الورق. ويرجع فنّ تصوير الكتب في أصله إلى الشرق، «وأمّا ورق البرديِّ، فقد نفد استعماله في فرنسا في أواخر القرن السابع، وكان يخصّص للأعمال الإداريّة وعقود الأفراد»[١].

كانت هناك في أوائل عصر الإمبراطوريّة الرومانيّة مرحلتان مِن المدارس تساعدهما الدولة في المدن الكبرى، وهناك نظام لمنح الدرجات العلميّة وتعيين المدرّسين، وأمَّا المرحلة الأولى أو الابتدائيّة مِن المدارس، فكانت تلقّن فيها القراءة والنحو والحساب والموسيقا، في حين اهتمّت مدارس المرحلة الثانية أو العليا بالبلاغة والخطابة والأدب مع شيء مِن الدراسات القانونيّة والفلسفيّة. على أنَّ مدارس البلاغة هذه لم تلبث أنِ اختفت في القرن الخامس الميلادي، وإنْ ظلّت المدارس العلمانيّة التي سارت وفق الأسلوب الروماني في التربية منتشرة في أجزاء مِن فرنسا وإيطاليا حتّى نهاية القرن السادس.

وفي روما الأبيقوريّة، كان التعليم الابتدائي ما يزال مِن المشروعات الفرديّة، فالأغنياء يستأجرون المربّين لأبنائهم. أمّا أبناء الطبقات الحرّة وبناتها، فيدخلون المدرسة الأوليّة عادةً في سنّ السابعة، ويصحب كلاً منهم في غدوه ورواحه «مرشد الطفل»؛ ليحافظ عليه مِن الناحيتين الجسميّة والخُلقيّة. وانتشرت جميع هذه المدارس في جميع أنحاء الإمبراطوريّة، فلم تخلُ منها البلدان الصغيرة. أمّا التعليم وقتئذ، فقد انتشر في شرقي البحر المتوسّط انتشارًا لا يقلّ عنه في أيّ وقت سابق لهذا العهد أو لاحق، إذ كلّ تلميذ في البلدة التي كان يعيش فيها يؤدّي للمدرّس كلّ شهر مبلغًا مِن المال، وبعد ثلاثمئة وخمسين سنة مِن ذلك الوقت جعل دقلديانوس(٢٨٤-٣٠٥م) الحدّ الأعلى للمدرّس في المرحلة الأوليّة مِن مراحل التعليم خمسين دينارًا في كلّ شهر، وفي وسعنا أنْ نحكم مِن هذا على ارتفاع قدر

١- نور الدين حاطوم: تاريخ العصر الوسيط في أوروبة، جـ١، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٢م، ص١١٤.

المدرّس أو انخفاض قيمة أجوره، فإذا بلغ التلميذ الثانية عشرة مِن عمره، وكان ناجحًا، أُدخل مدرسة ثانويّة أو عالية، «وكان في روما مئة وثلاثون مدرسة مِن هذا النوع، وكان التلاميذ يدرسون فيها قدرًا وافيًا مِن النحو، واللغة اليونانيّة، والآداب اليونانيّة واللاتينيّة، والموسيقا، والفلك، والتاريخ، والأساطير، والفلسفة، وكانت الطريقة المألوفة في هذه الدراسات هي المحاضرات التي تشرح أقوال الشعراء الأقدمين»[١].

٢. نظام التعليم والتعلّم عند البيزنطيين

لم تكن حالة الدولة البيزنطيّة بأحسن مِن حالة الغرب؛ حيث انطفأت فيها شعلة علوم اليونان في شرقي أوروبا بعد إغلاق مدارس أثينا بقرار مِن «جستنيان». على عكس بلاد المشرق، فقد أصبحت عاصمتهم مركز الثقافة في تلك العصور، بعد أنْ التقى فيها علوم اليونان بعلوم الهند. وبعد الفتوحات الإسلاميّة، نهضت بغداد علميًّا بشكل يوازي زمنيًّا نهضة الإمبراطوريّة الفرنسيّة في غرب أوروبا، حيث تمّ إنشاء عدّة أماكن للتعليم النظامي، وكانت عبارة عن مبانٍ تعليميّة تفوق مباني المدارس الصغيرة الخاصّة، «وبدأت النهضة العلميّة في «بغداد» منذ بناء «دار الحكمة»، ومِن ثَمَّ بناء «المدرسة المستنصريّة»؛ ووصلت المعرفة العلميّة الأدبيّة مِن الشرق إلى غرب أوروبا درجة مرموقة[٢]».

ظلّ التعليم الابتدائي في أيدي مدرّسين خصوصيين يؤدّي لهم الآباء أجورهم قدرًا معيّنًا عن كلّ تلميذ في فترة محدّدة مِن الزمن. أمَّا التعليم العالي، فقد ظلّ إلى أيام ثيودوسيوس الثاني(٤٠٨-٤٥٠م) يقوم به المحاضرون ليس لغيرهم سلطان عليهم، وأساتذة تؤدّي لهم المدينة أو الدولة أجورهم، وأمَّا أجور الأساتذة فكانت ضئيلة، حتّى قيل إنَّهم كانوا يتوقون مِن شدّة الجوع إلى الذهاب إلى الخبّاز، ولكنَّهم يمتنعون عن الذهاب إليه خشية أنْ يطالبهم بأداء ما عليهم مِن الديون. وبالمقارنة مع أجور الأساتذة في المشرق، نرى القدر الكبير الذي يلقاه المدرّسون والعلماء، فقد كان يعطى لمَن يؤلّف كتابًا وزن كتابه ذهبًا، وكان أحسن الأفراد في هذه المهنة وأسوأهم يتناولون أجورًا أكثر ممّا يستحقّون. أمَّا مَنْ عداهم، فإنَّهم يتقاضون أقلّ ممّا يجب أنْ يتقاضوه. وجاء ثيودوسيوس الثاني، فجعل الإقدام على التعليم

١- ديورانت: قصّة الحضارة (قيصر والمسيح أو الحضارة الرومانيّة)، الجزء الأوّل مِن المجلّد الثالث، م.س، ص١٥٤-١٥٥.

٢- سعيد عبد الفتّاح عاشور: أوروبا العصور الوسطى -النظم والحضارة-، مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة، ١٩٥٩م، ص٢٠٩.

بغير ترخيص مِن الدولة جناية، وما لبث هذا الترخيص أنِ اقتصر على أتباع الدين الرسمي للدولة.

أعاد ثيودوسيوس الثاني والنائبون عنه في عام ٤٢٥م تنظيم التعليم العالي في القسطنطينيّة، وقرّروا رسميًّا إنشاء جامعة مؤلّفة مِن واحد وثلاثين مدرّسًا، منهم واحد للفلسفة، واثنان للقانون، وثمانية وعشرون «للنحو» اللغة اليونانيّة واللاتينيّة وبلاغتها، «ويبدو أنَّ الكنيسة الشرقيّة لم تكن تعترض وقتئذ على نسخ الآداب الوثنيّة، وقد ظلّت مدرسة القسطنطينيّة حتّى آخر عهد الإمبراطورة البيزنطيّة، تنقل بأمانة روائع الأدب القديم رغم احتجاج عدد قليل مِن القدّيسين»[١].

ثانيًا: المدارس التعليميّة

١. نشأة المدارس

لم يحدث تغيّر في نظام التعليم والتعلّم في العصور الوسطى عمّا كانت عليه في العصور القديمة، وبقي نظامها السائد الموروث عن النظام التعليمي الروماني، وإنْ اختلف بظاهره واتّفق بمضمونه. وفي منتصف القرن الخامس، زالت المدارس العامّة في فرنسا، ولم يبق سوى أساتذة خصوصيين، وأصبح التعليم يكلّف غاليًا ولم يعد للعامّة، بل انصرف لخدمة كبار الأمراء، وأخذ عدد مِن الأساتذة يتناقص باستمرار، ولولا الكنيسة أنقذت ما يمكن إنقاذه في المدن والقرى، لأوشكت الثقافة على الانهيار «فوجدت مدارس يديرها الكهّان، ولكنَّ التعليم كان قاصرًا على القراءة والحساب وإنشاد المزامير»[٢].

على الرغم مِن الحياة الفكريّة البدائيّة التي كانت سائدة في غرب أوروبا، إلّا أنَّها انطلقت فيما بعد، فعرفت منطقة المشرق العربي الأديرة، حيث لاقت انتشارًا كبيرًا، خاصّةً في مصر، ومنها انتقلت إلى غرب أوروبا[٣].

نلاحظ أنَّ الكنيسة أقرّت تدريس الفنون الحرّة التي كانت تلقّن التلاميذ في المدارس

١- ديورانت: قصّة الحضارة (قيصر والمسيح أو الحضارة الرومانيّة)، الجزء الأوّل مِن المجلّد الثالث، م.س، ص١٥٨.

٢- حاطوم: م.س، ص١٣٤.

٣- موريس بيشوب: تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة: علي السيّد، المطبعة الأميريّة، القاهرة، ٢٠٠٥م، ص١٦.

الوثنيّة، ولكنْ على أسس مسيحيّة؛ لأنَّ الكنيسة وجدت هذه الفنون أساسيّة، ولا بدّ منها لفهم الكتاب المقدّس نفسه. وهكذا ظهر مِن بين المسيحيين مارتيانوس كابلا(٣٦٠-٤٢٨م)، الذي كان أوّل مَن حدّد الفنون السبعة الحرّة، وقد ظلّت المدارس في الغرب حتّى سنة ٦٠٠م تهيئ تعليمًا ابتدائيًّا عامًّا لإعداد الأفراد للحياة، ولكنَّها لم تلبث أنْ تحوّلت كليًّا لإعداد رجال الدين للمستقبل، وهكذا لم يكد ينتهي القرن السابع الميلادي إلاّ وكان التعليم في غرب أوروبا قد أصبح دينًا بحتًا داخل مدارس ديريّة وأسقفيّة، واستمرّ الوضع على ذلك حتّى القرن الثاني عشر الميلادي[١].

بدأت المدارس تتشكّل في الكاتدرائيّات البدائيّة، على الرغم مِن أنَّ مراكز التعلّم الرئيسة مِن القرن الخامس إلى زمن «شارلمان» في القرن الثامن كانت في الأديرة، وكان النموذج الأوّلي للرهبنة الغربيّة هو الدير العظيم الذي أسّس في «مونتي كاسينو» عام ٥٢٩م على يد «بندكت» (حوالي ٤٨٠ -٥٤٧م) مِن «نورسيا»، وأصبحت الأديرة البينديكتيّة المراكز الرئيسة للتعلّم، ومصدرًا للكتَّاب المتعلّمين الكثيرين اللازمين للإدارة المدنيّة. ومع ذلك، فإنَّ المدارس الرهبانيّة ليست أكثر أهميّة في تاريخ التعليم مِن المدارس التي أسّسها الأساقفة، وعادة ما تكون مرتبطة بكاتدرائيّة، ويُنظر أحيانًا إلى هذه المدارس الأسقفيّة على أنَّها خلفاء للمدارس النحويّة للإمبراطوريّة الرومانيّة.

في القرن الثاني عشر أضحت مدرسة سالرنو أوّل معهد طبّي عرفته أوروبا الغربيّة، «وممّا ساعد على تقدّم علم الطبّ في سالرنو الكتابات الطبيّة اليونانيّة التي ترجمها «قسطنطين الأفريقي»(١٠٢٠-١٠٨٧م) مِن العربيّة إلى اللاتينيّة في أواخر القرن الحادي عشر، بالإضافة إلى ذلك ما نقله «جيراردو الكريموني» (١١١٤-١١٨٧م) مِن المؤلّفات العربيّة في الطبّ إلى اللاتينيّة، مثل كتاب «الملكي» لعليّ بن العبّاس، وكتاب «القانون في الطبّ» لابن سينا»[٢].

افتتح أحد الرهبان في عام ١٢٥٠م مدرسة للدراسات الشرقيّة في «طليطلة» الأندلسيّة لتدريس اللغتين العربيّة والعبريّة، وما مِن شكّ في أنَّ هذه المدرسة قد أفادت كثيراً في الغرب

1- Lasko، P.، The Kingdom of the Franks، London، 1971، p. 12.

٢- نعيم فرح: الحضارة الأوروبيّة في العصور الوسطى، منشورات جامعة دمشق، ١٩٩٩م، ط٢، ص٣٢٧.

الأوروبي[١]. وبعد القرن الرابع أصبحت اللغة اللاتينيّة هي اللغة الوطنيّة في البلاد، وفي القرن التاسع عندما أصبحت إسبانيا إسلاميّة؛ هجر الأدب واللغة اللاتينيّة، وسادت اللغة العربيّة في الأجزاء الإسلاميّة مِن إسبانيا[٢]، كما كانت اللغة اللاتينيّة في العصور الوسطى في أوروبا مفهومة لجميع المتعلّمين؛ لأنَّ اللاتينيّة كانت لغة الكنيسة[٣]، «وفي الواقع لم تتوقّف اللغة اللاتينيّة، التي وُضعت بها جميع الصكوك القانونيّة، والتي استفاد منها جميع رجال الدين في اتّصالهم الرسولي»[٤].

انتشر التعليم في طبقة الفرسان مِن قبيل اللياقة العالية أوّلاً خلال القرن الثالث عشر، «فتباهى فرسان البلاطات الأوروبيّة كافّة بأنَّهم يعرفون القراءة، ومِن قبيل الحاجة التقنيّة أيضًا، وتوجّب ذلك على الفرسان معرفة القراءة لتصريف شؤونهم الخاصّة، ولا سيّما إذا أسندت إليهم وظيفة إداريّة في خدمة الأمير»[٥].

كان تعليم الفتيات المخصّصات للحياة الرهبانيّة متشابهًا، فلم يكن يذهب إليها فيما يبدو إلّا بنات الطبقة الثريّة، «وكانت معظم الأديرة تنشئ مدارس للبنات، ولكنْ أغلب الظنّ أنَّ هذه المدارس لم تدخلها إلّا نسبة صغيرة مِن البنات، ومِن مدارس الكاتدرائيّات ما كانت تقبل البنات»[٦].

كان توفير التعليم للفتيات في مجتمع العصور الوسطى أكثر تقييدًا، وعلى عكس ذلك كان للمرأة في الشرق دور في التدريس والدراسة، وخاصّةً في حلقات المساجد، «وسجّلت كُتب التاريخ أسماء عشرات النساء المحدِّثات»[٧].

١- ديورانت: قصّة الحضارة (عصر الإيمان)، الجزء السادس مِن المجلّد الرابع، ترجمة: محمّد بدران، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٢م، ط١، ص٣٥.

٢- حاطوم: م.س، ص٤٤٠.

٣- رالف لنتون: شجرة الحضارة، ج٢، ترجمة: أحمد فخري، مكتبة الأنجلو المصريّة، القاهرة، ١٩٥٥م، ص٣٥٨.

4- Henry Hallam، View of the State of Europe during the middle Ages، Vol. 3، London، 2010، p. 436.

٥- إدوار برّوى: تاريخ الحضارات العام (القرون الوسطى)، مج٣، ترجمة: يوسف أسعد داغر، فريد م. داغر، دار منشورات عويدات، بيروت-باريس، ١٩٨٦م، ط٢، ص٤٢٦-٤٢٧.

٦- ديورانت: قصّة الحضارة (عصر الإيمان)، الجزء السادس مِن المجلّد الرابع، م.س، ص٢٥.

٧- شوقي أبو خليل: الحضارة العربيّة الإسلاميّة وموجز عن الحضارات السابقة، دار الفكر، دمشق، ١٩٩٦م، ص٤٥٥.

تمّ تعليم نساء العائلة المالكة، والنبلاء، والطبقة المتوسّطة بعض الهوايات مثل: الموسيقا، والرقص، والتطريز، كما أنَّ التجّار قاموا بتعليم بناتهم الرياضيّات مِن أجل عمليّات المحاسبة، وبعض الأعمال العائليّة، وقد كان تعليم النساء لكلّ تلك المهن أمر يُتباهى به أمام الأصدقاء والمعارف.

٢. أنواع المدارس

أ. مدارس الرهبان «الديريّة»

استأثرت مدارس الرهبان بالتعليم في العصور الوسطى خلال ستّة قرون بدأت بالقرن السابع وانتهت في أوائل القرن الثالث عشر. وكانت تربية الرهبان تتمّ في الأديرة الملحقة بالكنائس، وهو ما عرف بمدارس الأديرة، وكانت العناية في تلك الأديرة موجّهة إلى إعداد الرهبان الذين تعدّهم الدولة للانضمام في سلك الرهبنة، فلم تكن تقبل هذه الأديرة مَنْ همّ في سنّ أقلّ من/ ١٨/ عامًا، وبعد الالتحاق يدرس الطالب سنتين. وقد وضع «بندكت» دستورًا مكوّنًا مِن/ ٧٣/ مادّة لتنظيم الدير وإدارته، «**وكانت الرهبنة التي تتمّ في الأديرة ذات تعاليم تربويّة، بما شملته أبحاثها مِن علوم الدين، والفنون وعلوم نظريّة وعمليّة**»[١].

انتشرت مدارس التعميد في البلاد المسيحيّة، وكان منهجها في التربية ضئيلاً. وبتوالي الزمن، اتّضح أنَّ ذلك القدر مِن التعليم غير كافٍ، خاصّةً عندما تصادم أئمّة المسيحيّة بالإسكندريّة وسواها مِن مدن الشرق بالأفكار الفلسفيّة الإغريقيّة، وكان مِن الضروري إعداد القساوسة ورجال الكنيسة للنجاة مِن ذلك التصادم بتربيتهم تربية إغريقيّة دينيّة (لاهوتيّة). «وكان «بانتينوس» (١٢٠-٢٠٠م) أحد الرواقيين الذين اعتنقوا المسيحيّة رئيس مدرسة مِن مدارس التعميد في «الإسكندريّة»، وقد رأى أنَّ الحاجة ماسّة إلى توسيع منهج الدراسة بمدرسته، ومدارس التعميد بصفة عامّة، فأدخل الفلسفة والبلاغة. وتسبق «الإسكندريّة» سواها في إدخال الآداب الإغريقيّة بمدارس التعميد، وكان الغرض مِن ذلك خدمة الدين بالآداب، ومِن ثَمَّ سمّيت المدارس صاحبة المنهج الجديد باسم مدارس اللاهوت»[٢].

1- Pirenne، H.، Mohammed and Charlemagne (Eng. Trans)، London، 1954، p.126.

٢- أثناسيوس فهمي جورج: العلاّمة بنتينوس الإسكندري: مدير مدرسة الإسكندريّة، ترجمة وإعداد: أنطون فهمي جورج، سلسلة آباء الكنيسة، ١٩٩٢م، ط١، ص١٢.

كانت الأديرة أعظم المراكز الثقافيّة في أوروبا في المرحلة الأولى مِن العصور الوسطى، «ولقد أصبح وجود الدير مرتبطًا بمكتبة وأرشيف ومدرّسين لتعليم الرهبان الجدد»[١].

إنَّ هذا اللون مِن ألوان الحياة الدينيّة لم يصبح شيئًا مألوفًا في الشرق المسيحي قبل القرن الرابع الميلادي، في حين لم ينتشر في الغرب قبل القرن الخامس، ولم يصبح شائعًا قبل القرن السادس الميلادي، «ويُفهم مِن هذا أنَّ الحياة الديريّة شرقيّة الأصل، بل إنَّها أقوى أثر تركه الشرق في مسيحيّة الغرب»[٢]. وأمَّا في الغرب، فإنَّ الأديرة البنديكتيّة أصبحت مراكز التعليم، فيها تنسخ الكتب، وفي مدارسها يتعلّم الصغار والكبار[٣].

لقد ورثت الكنيسة تراث الحضارة الرومانيّة القديمة ونجحت في إقامة إمبراطوريّة مسيحيّة بمساعدة الفرنجة والميروفنجيين[٤] والكارولنجيين[٥] ورهبان الأديرة ورجال البعثات التبشيريّة[٦]. وقد عانت هذه الفترة مِن ضعف التعليم العام، وقلّة الإقبال عليه؛ لأنَّه كان مقتصرًا على أبناء النبلاء والأشراف، وحُرمت الطبقات المجتمعيّة الأخرى منه؛ كالأقنان[٧].

اقتصر انتشار الدراسات والثقافة الإنسانيّة في المدارس الديريّة في إيرلندا، «وانبثقت المعرفة منها إلى بقيّة أنحاء إنجلترا، ومِن ثَمَّ على صلب القارّة عن طريق البعثات التبشيريّة التي قادها القدّيس «بونفيس» وزملاؤه لنشر الديانة المسيحيّة الكاثوليكيّة، فكان لهم دورهم في إنقاذ الحياة العلميّة في العصور المظلمة، وتمهيد الطريق لظهور الإصلاح الشارلماني،

١- فرح: م.س، ص٢٦٧-٢٦٨.

2- Thompson، (J W.) The Middle Ages، Vol.1، London، 1931، P.219.

3- Workman، The Evolution of the Monastic ldeal، London، 1927، P.152.

٤- هم السلالة الأولى مِن الملوك الفرنسيين، وينتسبون إلى الأمير ميرونيه **Meronee**، وآخر ملوكهم هو شيلديرك الثالث المتوفّى عام ٧٣٢م. كلود ديلماس: تاريخ الحضارة الأوروبيّة، ترجمة: كوليت حبيب، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٦٤م، ط١، ص٢٤.

٥- هم السلالة الثانية مِن الملوك الفرنسيين، وينتسبون إلى شارلمان، وحكموا مِن بيبان القصير حتّى لويس الخامس (٧٥١-٩١٧م)، ديلماس: م.نَ، ص٩.

٦- فرح: م.س، ص٢٦٧.

٧- بالمقابل لم يكن في الشرق عامّةً والحضارة الإسلاميّة خاصّةً تقييد التعليم في فئة معيّنة، وإنَّما كان موجّهًا لكلّ فئات المجتمع، فقيرها وغنيّها، وسيّدها وعبيدها، وعدُّوا العرب المسلمين توفير العلم للجميع واجب مِن واجبات الدولة، فكانوا أوّل شعب في التاريخ يقضي على الأميّة. الباحث.

أو ما يسمّى بالنهضة الكارولنجيّة»[١].

جعلت الكنيسة مِن القرن الحادي عشر فصاعدًا إنشاء نظام تعليمي فعَّال سمة مركزيّة للسياسة الكنسيّة خلال بابويّة غريغوريوس السابع (١٠٧٣-١٠٨٥م). طُلب مِن جميع الأساقفة أنْ يروا أنَّ يتمّ تدريس فنّ القواعد في كنائسهم، وبعد ذلك أصدرت الكنيسة قرارًا يوجب التعليم على جميع الأولاد والفئات بغضّ النظر عن قدرتهم على دفع رسوم التعليم أم لا[٢]، وكان ذلك في عام ١١٧٩م؛ ومع ذلك كانت الحريّة التي تتمتّع بها مدارس العصور الوسطى تخضع دائمًا للسلطة المطلقة للكنيسة. وكان الحقّ في التدريس مقصورًا على أولئك الذين يحملون رخصة أسقف، وتمّ استخدام هذا الجهاز للتأكّد مِن أنَّ جميع المعلّمين كانوا مخلصين لعقيدة الكنيسة[٣].

ظلّت برامج الدراسات التي وضعها الديريّون في العصور المظلمة باقيـة ليعتمد عليها رجال الجامعات الناشئة في القرن الثاني عشر، ويمكننا القول إنَّ نحو ٩٠٪ مِن المتعلّمين بين عامي ٦٠٠م، و١١٠٠م تلقّوا تعليمهم في المدارس الديريّة[٤].

زادت الأسقفيّات الفرنسيّة قوّةً لمّا زاد الملوك ضعفًا، ولهذا قامت مدارس الكاتدرائيّات في القرن العاشر في باريس، وشارتر، وأورليان، وتور، وغيرها؛ على حين أنَّ مدارس الأديرة ضعفت في ذلك القرن، وخصّ البابا جريجوري التاسع (١٢٢٧-١٢٤١م) في أوامره كنائس الأبرشيّات على أنْ تنشئ مدرسة للتعليم، وتدلّ البحوث على أنَّ مدارس الأبرشيّات هذه كانت منتشرة في جميع أنحاء العالم المسيحي، ولكنْ يبدو أنَّ ابن رقيق الأرض، كان يصعب عليه أنْ ينال تعليمًا ما؛ وهنا يظهر التمييز العنصري واستمراريّته عبر العصور في العالم الغربي.

أدخلت الثورة الاقتصاديّة شيئًا مِن التغيير في ميدان التعليم، فقد أحسّت المدن التي تعيش بالعمل في التجارة والصناعة بحاجتها إلى موظّفين ذوي تدريب عملي؛ ولهذا

١- عاشور: م.س، ص١٢٧.

Painter، S.، A History of Middle Ages، London، 1973، p.54.

٢- أمَّا في الشرق وقبل أكثر مِن خمسة قرون كان الولد يذهب إلى المدرسة، وعادة ما تكون قرب الجامع، وكان التعليم مجّانًا وفي كلّ مكان. الباحث.

٣- جاك ريسلر: الحضارة العربيّة، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ١٩٩٣م، ط١، ص٨٩.

٤- فرح: م.س، ص٢٥٣-٢٥٥.

أنشأت، رغم معارضة قويّة مِن جانب الكنيسة، مدارس زمنيّة يعلّم فيها مدرّسون نظير أجور يتقاضونها مِن آباء التلاميذ[١].

قامت مدارس الأديرة بدور أكثر أهميّة مِن مدارس الكاتدرائيّات في هذه الفترة، «وكان نظام التأديب الذي اتّبعه الرهبان والقساوسة في تأديب تلاميذهم هو الشدّة دون اللين، والترهيب دون الترغيب، حتّى لقد كانت العصا الرادع الوحيد للتحلّي بالفضائل والتخلّي عن الرذائل»[٢].

ظلّت الأديرة طيلة العصور الوسطى المراكز الأساسيّة للثقافة والتعليم، فيها تنسخ الكتب، وفي مدارسها يتعلّم الصغار والكبار، وإذا حاولنا أنْ نضع سجلًّا لرجال الأدب والمعرفة في العصور الوسطى، لوجدناهم جميعهم تقريبًا مِن الديريين؛ وعلى هذا يمكننا أنْ نصف ثقافة تلك المصور بأنَّها ثقافة ديريّة بكلّ معنى الكلمة.

ب. المدارس الأسقفيّة والكاتدرائيّة

تدار هذه المدارس مِن قبل فرد خاصّ يعيّنه الأسقف بعد تزايد الأعباء داخل أسقفيّته، وتميّزت هذه المدارس بضعف مراقبتها الشديدة على التلاميذ عن المدارس الديريّة، كما بلغت أوج ازدهارها في القرن الثاني عشر الميلادي في الفترة التي قلَّ بريق المدارس الديريّة بسبب انشغال الأديرة بمسائل الإصلاح وسياسة العصر، في حين بقيت الأديرة البنديكتيّة في ألمانيا تواصل نشاطها التعليمي.

كان قسّ مِن قساوسة بيت الكاتدرائيّة هو الذي يدير مدرسة الكاتدرائيّة عادةً، وكان التأديب صارمًا، «فكان الضرب يُعدّ مِن مستلزمات التعليم، ومِن أجل هذا كانت مدرسة «ونشستر» الإنجليزيّة تحيَّي طلابها ببيت مِن الشعر صريح في معناهُ «تعلَّم أو ارحل والثالثة التي تختارها هي أنْ تُضرب[٣]»».

قبل الإصلاح الغريغوري كان الهمّ الأساسي للأساقفة، الذين يقاومون طغيان العصر،

١- ديورانت: قصّة الحضارة (عصر الإيمان)، الجزء السادس مِن المجلّد الرابع، م.س، ص٢٤-٢٧.

٢- محمود سعيد عمران، حضارة أوروبا في العصور الوسطى، الإسكندريّة، دار المعرفة الجامعيّة، ١٩٩٨م، ص٢٦٤.

٣- ديورانت: قصّة الحضارة (عصر الإيمان)، الجزء السادس مِن المجلّد الرابع، م.س، ص٢٦.

إنشاء المدارس وتنميتها في ظلّ كاتدرائيّاتهم؛ لأنَّ العلم عندهم لا ينفصل عن التقوى. وهذه المدارس المختلفة، ديريّة أو أسقفيّة فرنسيّة أم ألمانيّة، كان برنامج الدراسة فيها لا يختلف في الواحدة عن الأخرى، «فقد استمرّ التعليم في كلّ واحدة منها وحسب الطرق التقليديّة: النحو والبلاغة والجدل؛ والحساب والهندسة والفلك والموسيقا، ومع ذلك كان الطالب يتعمّق، حسب مزاجه الشخصي، بهذا الفنّ أو ذلك قليلاً أو كثيراً، وتوطّد على هذا النحو اختصاص نسبيّ يفسّر كيف أنَّ الأجانب كانوا يقبلون تباعًا على هذه المدرسة أو تلك»[١].

تعتبر كنيسة القدّيس «ميشيل» في مدينة «بافية» مِن أشهر كنائس إيطاليا، وتعود إلى القرن الحادي عشر الميلادي، وكانت مركزاً مبكّراً للتعليم، ومِن المحتمل أنَّ مدرسة الحقوق فيها قد أُسّست في القرن التاسع الميلادي، وأصبحت جامعة في عام ١٣٦١م، وقد اتّخذها اللومبارديّون عند دخولهم إيطاليا عاصمة لهم[٢].

إنَّ ازدياد عدد المدارس الكاتدرائيّة في أوروبا يعود لمناداة المجامع الكنسيّة إلى إقامتها في كلّ كاتدرائيّة. ويعينَّ في كلّ مدرسة مسؤول للإشراف على تلاميذ المدرسة، يلقّب «أستاذ المدرسة». وتزعّمت هذه المدارس النشاط الفكري في غرب أوروبا، وبخاصّة في فرنسا، مع مطلع القرن الثاني عشر، وبرز مِن خلالها كبار المفكّرين الذين لمعت أسماؤهم في مختلف ميادين المعرفة، أمثال «ريمس» و«شارتر»، «واهتمّت هذه المدارس بالنحو اهتمامًا مبالغًا فيه، بالإضافة إلى اهتماماتها الأساسيّة في علوم اللاهوت والفلسفة والقانون»[٣].

شهد القرن الثاني عشر ازدهار المدارس الكاتدرائيّة، حيث انتقلت قيادة الحركة العلميّة والثقافيّة مِن المدارس الديريّة الى مدارس الكاتدرائيّات؛ لأنَّها فتحت أبوابها للعلمانيين. وأشهر مدارس الكاتدرائيّات التي أصبحت أنشط المراكز الثقافيّة في القرن الثاني عشر، كانت مدرسة شارتر، وريمي، وباريس، وأورليان[٤].

١- حاطوم: م.س، ص٨٩٧.

2- Moore، W.G.، The Penguin Encyclopedia of Places، Great Britain، 1978، P. 603.

٣- عاشور: م.س، ص١٣٤-١٣٦.

٤- فرح: م.س، ص٣٠٩.

لقد فتحت مدارس الكاتدرائيّات أبوابها أمام الطلاب العلمانيين في الوقت الذي أغلقت الأديرة أبوابها في وجوههم واكتفت بقبول الرهبان، وهذا الأمر جعل المدارس الكاتدرائيّة تمتاز عن مدارس الأديرة بتنوّع الدراسات فيها، وقد جذبت مدارس تلك الكاتدرائيّات إليها طلّاب العلم مِن ألمانيا وإنجلترا وإيطاليا، كما ارتبطت الأسماء اللامعة في ميادين الشعر واللاهوت والتعليم بتلك الكاتدرائيّات.

احتلّت كاتدرائيّة «كانتربوري» في إنجلترا مكانة كبيرة في النشاط الثقافي في القرن الثاني عشر، فقد ارتبط بهذه الكاتدرائيّة عدد بارز مِن الشعراء والأدباء ورجال القانون وغيرهم مِن المفكّرين، كما اشتهرت بمكتبتها الضخمة التي احتوت عددًا كبيراً مِن الكتب والمخطوطات.

أمّا مدرسة «طليطلة» الأندلسيّة في إسبانيا، فتعدّ مِن أهمّ مدارسها الكاتدرائيّة، وارتبط تأسيس المدارس الدينيّة والكاتدرائيّة بالدين المسيحي؛ إذ لم يكن الغرض مِن تـأسيسها إعداد أفراد الشعب لمواجهة مطالب الحياة أو العمل في الوظائف الحكوميّة، وإنَّما كان إعداد التلاميذ لكي يصبحوا قساوسة يخدمون في السلك الكهنوتي. وعلى هذا، انحصر التعليم في تلك المدارس في تفهّم الدين وتلاوة الصلوات، وقراءة الكتب المقدّسة، والقيام بالطقوس الدينيّة والشعائر الكنسيّة[١].

وأخيراً؛ أدّى الاتّصال بالشرق إلى زيادة تحفيز الحياة الفكريّة، وتطوير النظام التعليمي، وكان مِن المحتّم أنْ يتّخذ عالم التعليم مظهرًا جديدًا[٢].

على الرغم ممّا تقدّم مِن تبدّلات في نظام التعليم (ديري وكاتدرائي)، إلّا أنَّ أسلوبه وهدفه بقيا دينيين، والتعليم فيها كان شفويًّا بسبب ندرة الكتب، وكان نظام هذه المدارس قاسيًا وصارمًا للمحافظة على النظام، فضلاً عن ضعف مستوى العلم لدى المعلّمين.

ثالثًا: مرحلة ازدهار النظام التعليمي

١. النظام التعليمي في عهد شارلمان

١- فرح: م.ن، ص٢٦٩.

٢- لوبون غوستاف: حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، بيروت، ١٩٧٩م، ص٢٠٣.

شهدت أوروبا في العصور الوسطى نهضة حضاريّة في القرنين الحادي عشر والثاني عشر، وكان بفضل انتشار العلوم والمعارف العربيّة الإسلاميّة في صقلّية وإسبانيا، والتي منها انتقلت إلى غرب أوروبا.

إنَّ أهمّ ما يميّز عصر «شارلمان» هو إنتاج مدنيّة جديدة لها طابعها الخاصّ، نتجت عن مزج بين التراث الروماني القديم وبين حضارة الجرمان، «فكانت حضارة رومانيّة جرمانيّة معًا»[١]، ويبدو وضوح التأثير الشرقي في نهضة هذا العصر، وبالتحديد تأثيرات الحضارة الإسلاميّة.

لقد تبنّى «شارلمان» الحركة الثقافيّة وجعل مِن مدرسة القصر الإمبراطوري مركزًا لهذه الحركة. وكان «شارلمان» وزوجته وأبناؤه ضمن طلّاب هذه المدرسة[٢]. وقد حرص شارلمان على أنْ يسود فيها التدريب والتمرين الذهني فوق أيّ شيء آخر[٣].

خريطة أوربة وفقاً لكتاب اينهارد « سيرة شارلمان »

كان «شارلمان» أوّل مَن أنشأ المدارس وأعاد إحياء الوضع الفكري عبر «ألكوين Alcuin»

١- فشر (ه.ا.ل): تاريخ أوروبا العصور الوسطى، ج١، ترجمة: محمّد مصطفى زيادة والسيّد الباز العريني، القاهرة، ١٩٦٩م، ص٦٤.

٢- وهذا دليل قاطع على الفروق الحضاريّة بين الغرب والشرق في العصور الوسطى، ففي الوقت الذي كانت فيه «دمشق»، و«بغداد»، «القاهرة»، وغيرها من المدن العربيّة تُشكّل مراكز ثقافيّة عالميّة في شتّى مناحي المعرفة الإنسانيّة، وفي الوقت الذي تقاطر فيه إلى بغداد في عهد الخليفة العباسي «هارون الرشيد» رجال الفن والأدب من جميع الملل والنحل؛ كان «شارلمان» ورجاله، ورجال بلاطه، ونبلاء مملكته يحاولون أنْ يتعلّموا كيف يكتبون أسماءهم. الباحث.

٣- عمران: م.س، ص٢٦.

الذي اعتبر أوّل وزير للمعارف عرفته فرنسا، «وكانت طريقة التدريس الطريقة الحواريّة، واستخدم العقاب البدني مِن قبل المدرّسين الذين كانوا قساة»[١].

تمّ تمثيل «شارلمان» كراعٍ أو حتّى مبتكر لتعليم القرون الوسطى، وتمّ تمثيل النهضة الكارولنجيّة كتجديد للثقافة الغربيّة، ومع ذلك فقد بُنيت هذه النهضة على التطوّرات الأسقفيّة والرهبانيّة السابقة، واستورد «شارلمان» مواهب أجنبيّة كبيرة، وكانت إنجلترا مسرحًا لبعض النشاط الفكري. وهكذا تمّ إحضار «ألكوين»، الذي كان أستاذًا للمدرسة في «يورك»، بالإضافة لعلماء اللغة الإنجليزيّة الآخرين لزرع دراسات وتخصّصات المدارس الأنجلوساكسونيّة إلى القارّة.

سعى «شارلمان» لزيادة عدد المدارس؛ نظرًا لجهل رجال الدين وكثرة أخطاء الكتب الدينيّة، فأمر رؤساء الأديرة والأساقفة بالعناية بالتعليم لإصلاح تلك الأخطاء معتمدًا على نخبة مِن المواهب أمثال: «بولينوس»، و«بطرس البيزي»، و«ثيودولف الإسباني». وكان مِن أهمّ الشخصيّات التي اعتمد عليها «ألكوين». «وكان التعليم يصبّ في مدارس الإمبراطوريّة تجاه الأولاد دون البنات، فكان يقتصر تعليمهنّ القراءة دون الكتابة؛ خوفًا مِن أنْ تستخدم في كتابة رسائل الحبّ والغراميّات»[٢].

ظهرت محاولات لتوسيع أفق التعليم وجعله لكلّ الطبقات، وسعت ليكون التعليم مجانيًّا على نفقة المتبرّعين، «وظهر ذلك مِن منشور أصدره «ثيولدلف» (أسقف أورليان)، ودعت تلك المحاولات للاهتمام بالفلك والحساب، العِلمين اللذين نالا أهميّة متميّزة في ذلك العصر، ورغم تلك المحاولات بقي التعليم موجّهًا لإعداد رجال الدين لتحويلهم إلى رهبان صالحين»[٣].

أصدر «شارلمان» تعليمات في عام ٧٨٧م دعا فيها مديري هذه المدارس لأنْ «يحرصوا على ألّا يفرّقوا بين أبناء رقيق الأرض وأبناء الأحرار، حتّى يمكنهم أنْ يأتوا ويجلسوا على المقاعد نفسها ليدرسوا النحو، والموسيقا، والحساب». ويظهر هنا مرّة أخرى تأثيرات النهضة

1- Taylor (j w.)، The mediaeval mind، vols 1، London، 1930، p.214.

٢- عاشور: م.س، ص١٢٧-١٢٨-١٢٩.

٣- ديفز (ه.و.ك): شارلمان، ترجمة: السيّد الباز العريني، القاهرة، ١٩٥٩م، ص١٥١.

العربيّة عند «شارلمان». وفي عام ٨٠٥م صدرت تعليمات أخرى تهيّئ لهذه المدارس تعليم الطبّ، وتعليمات غيرها تندّد بالخرافات الطبيّة، وحُرّم على القساوسة الذين يتولّون التدريس أنْ يتناولوا أجورًا. وبذلك ظهر لأوّل مرّة التعليم العام المجّاني في تاريخ أوروبا كلّها[١].

ومِن خلال ما سبق ذكره عن النهضة التعليميّة في عهد «شارلمان»، نجد أنَّه لم تكن النهضة نهضة تلقائيّة منبعثة مِن عوامل ومؤثّرات حضاريّة، وإنَّما ولدت في بلاط الملك وعلى يديه، فظلّت منتعشة ما عاش صاحبها، حتّى إذا مات ماتت معه أو بعد موته بقليل. ولم يكن اهتمام «شارلمان» منصبًّا على خدمه العلم ذاته، وإنَّما كانت له أهداف سياسيّة ودينيّة وراء جهوده في نشر العلم وفتح المدارس، وكانت النهضة الفرنسيّة حركة إحياء الآداب اللاتينيّة القديمة، ولم تكن حركة ابتكار وتجديد. واعتمدت النهضة الفرنسيّة على التراث اللاتيني، ولم تحاول الإفادة مِن التراث اليوناني والتراث العربي الإسلامي إلّا ما يناسب حاجتها السياسيّة. وأخيرًا؛ وبعد وفاه «شارلمان» انشغل أولاده وأحفاده في الصراع على السلطة والنفوذ، فأهملوا رعاية شؤون العلم والتعليم.

٢. تأثيرات النهضة التعليميّة الفرنسيّة في أوروبا

انتهت النهضة الفرنسيّة خاصّةً، والأوروبيّة عامةً، بوفاة «شارلمان»، وأغلقت المدارس وحلَّت محلّها القلاع والحصون، وكان مِن أبرز أتباع «شارلمان» «جربير» **الذي درّس العربيّة بالأندلس** بعد دورة تعليميّة لتعليم الديالكتيك، وفنون الهندسة، والحساب، وعلم الفلك، وأثار الدهشة والإعجاب، وساعدت شهرته في انتخابه لاحقًا للبابويّة.

كان المسلمون هم أرقى عنصر في أوروبا، وكانت الأندلس (بلادهم الأوروبيّة) مِن أكثر المناطق علمًا وتقدّمًا وازدهارًا، وكان ينظر إليها الأوروبيّون نظرة التلميذ لمعلّمه؛ إذ كانوا مثالاً لمستوى الحياة الرفيع، وكذلك كانت حاضراتهم مِن أعظم المدن الأوروبيّة، ومثال ذلك «قرطبة» الأندلسيّة.

برز الملك «ألفريد العظيم» (٨٧١-٨٩٩م) في إنجلترا باعتباره راعيًا آخر للتعليم، وأراد تقليد إبداع «شارلمان» عندما اعتلى العرش عام ٨٧١م، وتراجعت المعايير الثقافيّة إلى

١- على عكس الشرق الذي سبق الغرب بقرون طويلة، وكان التعليم العام مجانيًّا في معظم دوله، قديمًا وحديثًا. الباحث.

مستوى منخفض، ويرجع ذلك جزئيًّا إلى اضطرابات الغزوات الدانماركيّة، «وكان حزينًا لأنَّه وجد عددًا قليلاً جدًا مِن الذين يمكنهم فهم خدمات الكنيسة اللاتينيّة، أو ترجمة رسالة مِن اللاتينيّة إلى الإنجليزيّة، فقد جذب إلى بلاطه بعض رجال الدين الإنجليز وأبناء النبلاء الصغار»[١].

استمرّ خلفاء الملك «ألفريد» هذا بالترويج للتعليم، وانتشر في أماكن أخرى في إنجلترا وفي الأديرة التي تمّ إصلاحها في «كانتربري»، و«يورك»، و«وينشستر». وجدّد الرهبان الشباب دراسة العلوم الدينيّة والعلمانيّة. وفي ألمانيا شجّع «أوتو الأوّل» (٩٣٦-٩٧٣م) وخلفاؤه، الذين رغبوا في إعادة إنشاء الإمبراطوريّة الكارولنجيّة؛ الدراسات في البلاط.

أرسل إمبراطور القسطنطينيةّ إلى الخليفة العبّاسي «المأمون» في «بغداد» مجموعة مِن المخطوطات اليونانيّة، «وقام بترجمة هذه النصوص إلى العربيّة مسيحيّون سوريّون، ثمّ تُرجمت الترجمة العربيّة إلى اللاتينيّة ليستخدمها المدرّسون في الغرب، ولكنَّ هذه الكتب لم تكن بأيّة صورة مِن الصور أساسًا للتعليم في أوروبا في القرون الوسطى، بل إنَّ كُتب العرب كانت الأساس الجوهري لِوادَ التعليم في تلك العصور، ولا أعتقد أنَّ أحدًا ينكر هذه الحقيقة بصورة جديّة، وهي حقيقة لا يختلف عليها اثنان مِن كتَّاب تاريخ العلم»[٢].

خلال القرن الثاني عشر الميلادي وبعد نقل العلوم السابق ذكرها إلى اللاتينيّة، أقبل الأوروبيّون على دراسة الرياضيّات، والفلك، والكيمياء، وحصلوا فيها على كتابات «إقليدس»، و«بطليموس الإسكندري»، وفي الطبّ حصلوا على كتابات «ابن سينا»، وتقدّمت العلوم الرياضيّة بعد ترجمة ما كتبه «إقليدس» في الهندسة. وقد نقل «روبرت الشستري» كتاب الجبر «للخوارزمي» إلى اللاتينيّة، وحصلت ثورة في الحساب بسبب تعرّف أوروبا على النظام العددي. وبالنسبة لعلم الجغرافيا، فقد أحرز في القرن الثاني عشر تقدّمًا محدودًا؛ إذ لم تعرف أوروبا كتابات الجغرافيين العرب «كالمسعودي». وأصبحت «قرطبة» عاصمة الثقافة العربيّة في إسبانيا كلّها، وأنشأ حكّامها مدارس للطبّ والفلسفة والفنون والعلوم الأخرى، وبذلوا المال في سخاء، حيث أرسل الملك «عبد الرحمن الثالث»

1- Foligno، (Latin Thought durng the Middle Ages، Oxford، 1926، p.65.

٢- جلال مظهر: الحضارة الإسلاميّة أساس التقدّم العلمي الحديث، مركز كتب الشرق الأوسط، القاهرة، ١٩٦٩م، ص١٠-١١.

(٩٢٩-٩٦١م) لجمع الكتب واجتذاب العلماء للبحث والدرس والتأليف، فأصبحت موطنًا للعلوم، وأصبح فيها عدد ضخم مِن المستشفيات والأطباء والصيادلة، والكيماويّين وعلماء النبات، والرياضيّات والفلك والفلسفة، وكانت جامعة «قرطبة» ومكتبتها مراكز للعلوم والترجمة مِن اليونانيّة والهنديّة (وغيرها مِن الكتب القديمة) إلى العربيّة، «وأجمع العلماء أنَّ فكر وثقافة أوروبا مستنبطة مِن الديانات والتأمّلات ذات المنشأ الشرقي، والحكماء الذين استبقوا «هيرودوت» يكونون مِن أصل شرقي (عربي). وأمَّا «طاليس»، فقد أخذ مبادئ علم الفلك مِن شعوب الشرق، وعلى يدهم تتلمذ «فيثاغورث» واضع قواعد الرياضيّات، ولذلك يمكن أنْ نقول إنَّ الشرق وما قدّمه مِن علوم وفكر وثقافة، ساهم في ولادة أوروبا القديمة»[١].

وما بين القرن السابع الميلادي ونهاية القرن السادس عشر الميلادي، كانت «دمشق»، و«حلب»، و«الكوفة» و«بغداد»، و«القاهرة»، و«فاس» هي المراكز العلميّة في العالم، وكانت جامعاتها مزدهرة وصناعاتها متقنة ومتقدّمة، والعلم في تطوّر مستمرّ، والعمران في ازدياد، فكانت هذه البلاد محجًّا لطالبي العلم، وأعجوبة حضاريّة غير مسبوقة، «وكان للعلماء شأن عظيم يحترمهم العامّة ويقدّرهم الحكّام، وكانت هذه الفترة هي فترة تأسيس العلم في العالم، فقبل ذلك كانت معارف لا ترتقي لمرتبة العلوم، فلم يبق مجال في العلم ممّا نعرفه اليوم إلّا وكان العرب قد أسّسوه»[٢].

عندما أغلقت أوروبا في العصور الوسطى الباب أمام العلم وتطوّره، حمل العرب شعلة العلم والابتكار في مساجد إسبانيا وجامعات فرنسا وصقلية، فنهضوا بأوروبا نهضة علميّة كبيرة، فهناك ثلاثمئة ألف عوقبوا على آرائهم في أوروبا، وأحرق منهم اثنان وثلاثون ألفًا أحياء، وكان منهم العالم برونو Bruno (١٥٤٨-١٦٠٠م) الذي قال بتعدّد العوالم، فحُكم عليه بالقتل وأحرق ميتًا، وعُوقب العالم الشهير «غاليليو» Galileo (١٥٦٤-١٦٤٢م)؛ لأنّه اعتقد بدوران الأرض حول الشمس، والأمثلة تطول.

عانت العلوم في غرب أوروبا مِن الاضمحلال مع بدايات العصور الوسطى، في حين شهد الشرق الإسلامي ازدهارًا وتطوّرًا بمختلف العلوم في تلك الفترة، وأصبحت النهضة

١- أحمد علي المَلّا: أثر العلماء المسلمين في الحضارة الأوروبيّة، دار الفكر، دمشق، ١٩٨١م، ط٢، ص١٢٩.
٢- المَلّا: م.ن، ص٢١٠-٢١٣.

الإسلاميّة نهضة عالميّة وبفوارق كبيرة عن نهضة القرن التاسع في غرب أوروبا (الكارولنجيّة، والبيزنطيّة)، واعتبرت الحضارة الإسلاميّة أعظم حضارات العالم التي شهدتها العصور الوسطى، وأبدع الشرق الإسلامي في مختلف المجالات التي كانت مجهولة بالنسبة لغرب أوروبا[١].

٣. أبرز أعلام وروّاد النظام التعليمي

أ. ألكوين

كان «ألكوين» إنجليزيًّا، ولد في «يورك» نحو عام ٧٣٥م، ودرس بمدرسة «يورك» التي امتلأت بمختلف المؤلّفات القديمة، وذكر اسم المقرّرات التي كانت تدرس عندئذ، ومنها النحو والبلاغة والقانون والفلك والرياضيّات وعلوم طبيعة الإنسان والحيوان والأرض والبحار؛ فضلاً عن العلوم الدينيّة. وفي عام ٧٨١م التقى «ألكوين» «شارلمان» في إيطاليا، فطلب إليه «شارلمان» أنْ يصحبه إلى فرنسا، فلبّى دعوته وصار مستشارًا له ومشرفًا على شؤون الثقافة والتعليم في مملكته، «فعمل على نقل مظاهر النهضة الإيرلنديّة والإنجليزيّة إلى فرنسا حيث تعهّدها بجهوده وعنايته»[٢].

بذل «ألكوين» جهودًا كبيرة في العلم والتعليم؛ إذ عمل على تصحيح المخطوطات القديمة وإصلاح المدارس الدينيّة ونشر التعليم في جميع المدن الفرنسيّة، وقد راجع «ألكوين» الترجمة اللاتينيّة للكتاب المقدّس «التوراة والإنجيل»، وأهدى نسخة مصحّحة منهما إلى «شارلمان»، وعمل مع «شارلمان» على تعليم رجال الدين وتثقيفهم ليتمكّنوا مِن إصلاح أنفسهم ثمّ إصلاح المجتمع العلماني الذي يعيشون في وسطه، وإلى ذلك العصر ترجع شهرة معظم المدارس الديريّة في فرنسا.

أمَّا جهود «ألكوين» كمعلّم، فقد قضى الفترة الواقعة بين عامي ٧٨٣م و٧٩٦م مقيمًا في بلاط «شارلمان» حيث تولّى رئاسة مدرسة القصر وتنظيمها، وكان مِن تلاميذ «ألكوين» في مدرسة القصر «شارلمان» نفسه وأبناؤه الثلاثة وابنته وأخته وبعض معاونيه ومستشاريه،

١- عاشور: م.س، ص٢١٢-٢١٥.

2- Keen، M.، The Pelican history of Medieval Europe، London، 1968، p.65- 66.

بالإضافة إلى جمع كبير مِن أبناء الأشراف وذوي المواهب مِن غير أبناء الأشراف.

أرسل «ألكوين» يطلب الكتب لمدرسة القصر مِن البلاد القريبة والبعيدة، وعندما بلغ الكبر اعتزل بلاط «شارلمان» ورحل في عام ٧٩٦م إلى دير القدّيس مارتين في مدينة «تور» الفرنسيّة حيث بقي فيه حتّى مماته في عام ٨٠٤م.

ب. أجنهادر

دخل «أجنهادر» في خدمه «شارلمان»، وتعلّم في مدرسة القصر الملكي، وعندما بلغ سنّ الرجولة جعله «شارلمان» مديرًا للأشغال العامّة في المملكة، وتزوّج مِن ابنة «شارلمان»، وصار السكرتير الخاصّ له. وبعد وفاة «شارلمان» كتب «أجنهادر» كتابًا تاريخيًّا عن حياته يعرف باسم «سيرة شارلمان»، «وحظي «أجنهادر» برعاية «لويس الأوّل (٨١٤-٨٤٠م) ابن شارلمان، ثمّ ساءت العلاقات بينهما، فاعتزل خدمة البلاط، وقضى بقيّة حياته راهبًا في أحد الأديرة إلى أنْ توفيّ في عام ٨٤٠م»[١].

ت. بولس الشماس

كان أبوه الشمّاس نبيل لومبارديا تثقّف ثقافة عالية، وعقد صلات مع البيت المالك اللومباردي. وبعد سقوط المملكة اللومبارديّة بيد «شارلمان»، رحل «بولس الشمّاس» إلى دير «مونت كاسينو»، وهناك وضع بتكليف مِن «شارلمان» كتاب «تاريخ اللومبارديين»، فذهب به مِن الأصول الأسطوريّة حتّى عام ٧٤٤م، وقد لاقى ذلك الكتاب نجاحًا وأكسب مؤلّفه لقب «أبا التاريخ الإيطالي»، «وكان «بولس الشمّاس» ضليعًا في النحو اللاتيني، فوضع مختصرًا لمعجم «بومبيوس فستوس[٢]».

ث. بطرس البيزوري

أصله مِن مدينة «بيزا» الإيطاليّة. تلقّى علومه في مدرسه مدينة «بافيا» ثمّ انتقل إلى فرنسا، حيث حظي «بشرف» تعليم «شارلمان»، وكان «بطرس» متخصّصًا في النحو وقواعد اللغة

١- إينهارد: سيرة شارلمان، ترجمة: عادل زيتون، دار حسان للطباعة والنشر، دمشق، ١٩٨٩م، ط١، ص١٩-٢٠.

٢- إينهارد: م.ن، ص١٣٦.

اللاتينيّة[١].

ج. باولينوس الأكويلي

كان أسقف مدينة «أكويليا» في لومبارديا الإيطاليّة، وانتقل «باولينوس» إلى فرنسا مع «شارلمان» الذي استغلّ نشاطه في النواحي التعليميّة والدينيّة.

ح. تيودولف

كان قوطيّ الأصل، استدعاه «شارلمان» إلى بلاطه، ثمّ عيّنه أسقفًا في مدينة «أورليان». اهتمّ بتنظيم التعليم في مدارس أسقفيّته. ويُعدّ «تيودولف» أبرز شعراء عصره؛ إذ نظم قصيدة من/ ٩٥٦/ بيتًا، عنوانها: (نصيحة إلى القضاة) وصف فيها المفاسد الاجتماعيّة والإداريّة في ذلك العصر، واستعان لويس الأوّل ابن شارلمان بتيودولف في عدّة بعثات، ثمّ غضب عليه وعزله عن أسقفيّته[٢].

خ. إنجلبرت

كان رجلاً علمانيًّا اشتهر في مجال الأدب، فأطلق عليه معاصروه لقب «هوميروس»، واستدعاه «شارلمان» إلى بلاطه، فتغنّى في شعره بالملك وأبنائه وبناته، كما أحبّ ابنته «بريتا» وتزوّجها، وفي آخر حياته اعتكف في دير القدّيس «ركوبير»، فجمع لمكتبة هذا الدير أكثر مِن مائتي كتاب، ثمّ توفيّ في السنة التي توفيّ فيها «شارلمان» ٨١٤م[٣].

د. رابان مور

ولد في «مانيس» عام ٧٨٤م. درس على يد «ألكون» في «تور»، ثمّ أصبح أبًا في دير «فولدا»، ثمّ أسقفًا في «مانيس»، وأتمّ برنامج أستاذه، «وكتب عدّة كتب مدرسيّة بفكر الملاحظة والحسّ المشخّص اللذين لا نجدهما عند «ألكون»، فكان أوّل الموسوعيين. وجعل الكتاب المقدّس، والنحو، الحساب، الموسيقا في متناول الجميع، بالإضافة لذلك

١- إينهارد: م.ن، ص١٣٥.

٢- فرح: م.س، ص٢٩٣.

٣- فرح: م.ن، ص٢٩٣.

كان يلاحظ الطبيعة، ويتأمّل في الكون، وهذا مظهر جديد مِن مظاهر النهضة الكارولنجيّة»[١].

رابعًا: النظام التعليمي الجامعي

شهدت أوروبا مطلع القرن الثاني عشر نهضة فكريّة؛ نتيجة الانتعاش الاقتصادي والسياسي والاستقرار الاجتماعي، ساعدت في اتّساع نطاق المعرفة في غرب أوروبا، واستوجبت البحث عن نظام تعليمي جديد يتناسب مع تطوّر العلوم، فكانت نشأة الجامعات سبيلاً لتحقيق ذلك.

أ. نشأة الجامعات

كان مصطلح الجامعة يعني آنذاك مجموعة أو اتّحاد أو رابطة تشمل المشتغلين بعمل واحد أو حرفة واحدة. وكانت كلمة جامعة في ذلك الوقت تعني مجلس أو نقابة[٢]، «فالجامعة لم يقصد بها في ذلك العصر المكان أو البيئة العلميّة التي يلتقي فيها رجال العلم مِن معلّمين ومتعلّمين، وإنَّما قصد بها الاتّحاد الذي يكوّنه كلّ فريق»[٣]. ويبدو ظهور الجامعات مهَّد للنهضة الأوروبيّة، وسبب ظهورها انتشار الثقافة العربيّة ومرورها عبر الأندلس وعبر الاحتكاك في الحروب الصليبيّة بين العرب وأوروبا[٤].

لم تعرف الحضارتان اليونانيّة والرومانيـّة الجامعات، وإنْ عرفتا التعليم العالي بشكل مختلف، وفي المرحلة الأولى والثانية مِن العصور الوسطى لم تكن ثمّة حاجة إلى جامعات؛ لأنَّ الحياة العلميّة في أوروبا الغربيّة اقتصرت على دراسة الفنون السبعة (النحو، البلاغة، المنطق، الحساب، الفلك، الهندسة، الموسيقا)، وتدريس علم اللاهوت والقانون والطبّ، وعندما ينتهي الطالب مِن مرحلة الدراسة يستطيع أنْ يقوم بالتدريس، وذلك مِن خلال تقديم طلب للحصول على إجازة للتعليم في المدارس[٥].

كانت الجامعات الأوروبيّة وليدة المدارس الكاتدرائيّة لا مدارس الأديرة؛ لأنَّ مدارس

١- حاطوم: م.س، ص٢٨٤.

٢- بيشوب: م.س، ص٢٨٧.

٣- عمران: م.س، ص٢٧٠.

٤- إبراهيم علي طرخان: المسلمون في أوروبا في العصور الوسطى، القاهرة، ١٩٦٦م، ص١٣١.

٥- س. وُرِن هُلسر: أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة: أحمد الشاعر، مكتبة الأنجلو المصريّة، القاهرة، ص٢٥٢.

الأديرة لم تقبل سوى الرهبان، في حين فتحت المدارس الكاتدرائيّة في المدن الكبيرة أبوابها للطلاّب العلمانيين. ولكنْ في القرن الثاني عشر، تدفّقت على الغرب الأوروبي علوم ومعارف جديدة لا تتّسع لها المدارس الديريّة والكاتدرائيّة، فكان لا بدّ مِن حدوث تطوّر في نظام التعليم العالي وقيام كليّات جامعيّة تحتضن المعارف الجديدة، وظهرت أولى الجامعات الأوروبيّة في القرن الثاني عشر في بولونيا بإيطاليا، والتي خطا طلابها خطوة كبيرة بتنظيم أنفسهم كرابطة نقابيّة، وتلتها جامعة باريس في فرنسا، والتي اختلف تنظيمها مِن تنظيم طلابي إلى تنظيم أساتذي، وكانت إدارتها بيد الأساتذة لا بيد الطلاّب، وقد تفرّعت عن الأولى بقيّة الجامعات الأوروبيّة في حوض البحر المتوسّط، في حين تفرّعت عن الثانية جامعات شمال أوروبا وغربها، التي ظهرت في أواخر العصور الوسطى[١].

«في عام ١٣٠٠م وجد في جامعة باريس/ ٧٠٠٠/ طالب، وفي جامعة بولونيا/ ٦٠٠٠/، وفي أكسفورد/ ٣٠٠٠/ طالب، وكان عدد طلاّب جامعات باريس وأكسفورد وبولونيا في القرن الثالث عشر يزيد عادة على عددهم بعده، وأكبر الظنّ أنَّ سبب هذه الزيادة قلّة الجامعات المنافسة لها»[٢].

شهدت أوروبا طفرة علميّة بإنشاء العديد مِن الجامعات في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، واستمدّت نظمها مِن جامعة بولونيا وجامعة باريس، مثل جامعات نابلي، وتولوز، وسالرنو، وشلمنقة، وبراغ، وهيدلبرج، «وسارت هذه الجامعات نحو التحرّر مِن القيود كافّة حتّى استطاعت التحرّر مِن السلطات الكنسيّة والعلمانيّة، لتكون ذات صلاحيات واسعة ساهمت في احتضان العلوم والمعارف»[٣].

٢. أشهر الجامعات:

أ. جامعة بولونيا

يرتبط مولد جامعة بولونيا بنهضة القرن الثاني عشر، وكان أوّل اعتراف رسمي بجميع

١- عاشور: م.س، ص١٢٣-١٢٤-١٣٦-١٣٧.

٢- ديورانت: قصّة الحضارة (عصر الإيمان)، الجزء السادس مِن المجلدّ الرابع، م.س، ص٥٠.

٣- عاشور: م.س، ص١٤٦-١٥٠.

الطلاب عام ١١٥٨م، عندما أصدر الإمبراطور فريدريك بارباروسا (١١٥٥-١١٩٠م) براءة تضمّنت بعض الامتيازات لجميع الطلّاب في المدن اللومبارديّة، بما فيها بولونيا. «وتزعّمت بولونيا في القرن الثاني عشر الحركة العقليّة في أوروبا»، وكانت الجامعة وليدة نشاط الدراسات القانونيّة في القرن الثاني عشر، وممّا ساعد على تطوّرها وكثرة طلابها موقعها عند ملتقى الطرق بين شمال جبال الألب وجنوبها.

شكَّل طلاب جامعة بولونيا نقابات تعمل على حماية مصالحهم المعيشيّة في المدينة؛ كتحديد أسعار المأكل والمأوى والكتب، وسرعان ما أصبح لهذه النقابات نوع مِن التحكّم والسيطرة على أعضاء هيئة التدريس، ولأنَّ دخل الأستاذ يتوقّف على مقدار ما يحصل عليه مِن طلبته؛ كذلك صار رئيس نقابة أو اتحاد الطلبة الرئيس الفعلي للجامعة، ولكنَّ أساتذة جامعة بولونيا أحسّوا بضرورة الاتحاد لحماية مصالحهم، فشكّلوا نقابات خاصّة بهم، ووضعوا شروطًا لمنح إجازة التدريس والسماح لأيّ عضو جديد بالدخول في نقابة هيئة التدريس؛ وذلك للحدّ مِن ازدياد عددهم[١].

ب. جامعة باريس

ظهرت رسميًّا إلى الوجود بين عامي ١١٥٠م، و١١٧٠م، ويعود أقرب اعتراف لها كمؤسّسة قانونيّة إلى حوالي عام ١٢١١م، عندما مكّنها مِن انتخاب مراقب ليكون ممثّلها في المحكمة البابويّة، «ومع الدعم البابوي، أصبحت باريس مركزاً عابرًا للتعليم اللاهوتي الأرثوذكسي»[٢]. وقبل أنْ ينتصف القرن الثالث عشر، انقسمت جامعة باريس إلى أربع كليّات: اللاهوت، والقانون الكنسي، والطبّ، والفنون. وكان المنهج يبدأ بالفنون السمعيّة، ثمّ يرقى إلى الفلسفة، وينتهي بعلوم الدين. وكان طلبة الفنون يؤلّفون الجزء الأكبر مِن المتعلّمين في باريس.

في عام ١٢٥٧م، قدّم «هربرت ده سربون» قسّ القدّيس لويس (بيت السربون) المال اللازم لإيواء ستّة عشر طالبًا مِن طلبة علوم الدين، وأضيفت إلى ذلك هبات لغير هؤلاء

١- فرح: م.س، ص٣٢٨-٣٢٩.

٢- ديورانت: قصّة الحضارة (عصر الإيمان)، الجزء السادس مِن المجلّد الرابع، م.س، ص٣٦-٣٧.

مِن لويس وغيره مِن المحسنين حتّى ارتفع عدد مَنْ تشملهم إلى ستّة وثلاثين؛ ومِن هذا البيت نشأت كليّة السربون، وأصبحت السربون في القرن السادس عشر الكليّة الدينيّة في الجامعة، وعملوا مدرّسين خصوصيين للطلاّب، يستمعون إلى محفوظاتهم، ويقرأون معهم النصوص؛ وأخذ المدرّسون في القرن الخامس عشر يدرّسون بعض المناهج في أقبية المساكن، وازداد عدد المناهج التي تدرس بهذه الطريقة، ونقص عدد ما يدرس منها في خارجها، حتّى أضحت الكليّة مكانًا للتعليم، ومسكنًا للطلاّب في وقت واحد.

وُصف طلبة جامعة باريس بأنَّهم فاسقون أكثر مِن سائر أبناء الشعب؛ «فهم لا يرون الفسق إثمًا؛ وكانت العاهرات يسحبن الطلاّب إلى أماكن الرذيلة، ويفعلن ذلك علنًا في شوارع المدينة، فإذا امتنع الطلاّب عن الدخول اتّهمتهم باللواط، وكانت هذه الرذيلة البشعة (اللواط) تملأ المدينة إلى حدّ كان يُعدّ معه مِن علامات النبل أنْ يكون للشخص غلام أو أكثر، فكان الأساتذة يحاضرون في الطبقة العليا، والعاهرات يمارسن حرفتهن الدنيئة في الطبقة السفلى؛ وكانت مناقشات الفلاسفة تسمع في البيت الواحد مختلطة بمشاحنات العاهرات والقوّادين»[١].

وبعد أنْ تمتّعت جامعة باريس بكثير مِن الامتيازات والحقوق والإعفاءات خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر، أخذ ملوك فرنسا يتدخّلون في شؤون الجامعة، ولأنَّها أضحت تشكّل خطرًا يتهدّد حكمهم، صدر في أواسط القرن الخامس عشر أمر ملكي بخضوع الجامعة لأحكام برلمان باريس، وفيما بعد صدرت أوامر ملكيّة تُحرِّم على رجال الجامعة العمل السياسي والإضراب، كما صار رئيس الجامعة خاضعًا لسلطة الملك وإرادته[٢].

ت. جامعة أوكسفورد Oxford

كانت أولى الجامعات الإنكليزيّة، والبنت الكبرى لجامعة باريس، ثمّ غدت بدورها أمًّا للجامعات الإنكليزيّة، ولم تكن وليدة مدرسة كاتدرائيّة مثل جامعة باريس، وكلّ ما هنالك هو أنَّ كثيرًا مِن الأساقفة ورجال الدين الإنكليز اعتادوا السفر إلى الخارج في القرن الثاني

١- ديورانت: م.س، ص٤٥-٥١.
٢- فرح: م.س، ص٣٣٠.

عشر لتلقّي العلم، وعند عودتهم إلى وطنهم حاولوا أنْ يقيموا نوعًا مِن التعليم العالي يشبه ما شاهدوه في الجامعات الإيطاليّة أو الفرنسيّة. وشجّع هذا الاتّجاه ملك إنكلترا هنري الثاني(١١٥٤-١١٨٩م)، الذي قام بدور راعي الحركة الفكريّة في بلاده، ويبدو أنَّ مدينة أوكسفورد استفادت مِن حادث استدعاء الطلبة الإنكليز الذين يدرسون في جامعة باريس في سنة ١١٦٧م، فاحتضنتهم عند عودتهم، حتّى أدّى وجود ذلك العدد مِن طلاب العلم ورجاله إلى قيام جامعتها[١].

كان الدستور التقليدي للجامعات الإنجليزيّة في أصله تقليدًا لجامعة باريس، تمّ تعديله بغياب مستشار الكاتدرائيّة، «ولكنَّ الميزة التي عملت على إعطاء الدوام والتماسك للمجتمع بأكمله في أكسفورد، مؤسّسة الكليّات، وأقدم هذه الكليّات كانت «بيتر هاوس» عام ١٢٨٤م، وصُمّمت جميع الكليّات الأولى صراحةً لصالح رجال الدين والعلمانيين»[٢].

كان في أوكسفورد ثلاثة آلاف طالب ومدرّس، وكان فيها أربع كليّات: كليّة الفنون، وكليّة اللاهوت، وكليّة الطبّ، وكليّة قانون الكنيسة. وأمَّا تدريس القانون المدني، فقد أغلقته الجماعات في إنجلترا واستقرّ في دور المحاكم في لندن، وكانت دار لنكولن، وجراي، والمعبد الداخلي، والمعبد الأوسط في القرن الرابع عشر وليدة البيوت أو الحجرات التي كان القضاة وأساتذة القانون في القرن الثاني عشر يستقبلون فيها الطلاب ليدرّبوهم.

بدأت الكليّات في أوكسفورد بأروقة محبوسة عليها الأموال لفقراء الطلاب، بالإضافة إلى غرضها الأوّل قاعات للمحاضرات؛ فكان المدرّسون يسكنون فيها مع الطلّاب، ولم ينقض القرن الثالث عشر حتّى كانت القاعات هي الأقسام الماديّة والتعليميّة التي تكوّنت منها الجامعة.

كان الطالب في أوكسفورد عام ١٣٧٤م يؤدّي مائة شلن وأربعة شلنات في العام نظير مسكنه وطعامه، وعشرين شلنًا أجرًا لتعليمه، وأربعين شلنًا ثمنًا لملابسه، ولم يكن تُفرض عليه ملابس جامعيّة خاصّة، «على أنَّه كان يُطلب إليه أنْ يشدّ ثوبه الخارجي بالأزرار، وألَّا يمشي حافي القدمين إلّا إذا كان جلبابه يصل إلى عقبيه. وكان الأساتذة يميّزون بلبس القبّة

١- فرح: م.س، ص٣٣١.

2- Hallam، Op. Cit، PP.388- 390.

Cappa وهي حرملة حمراء أو أرجوانيّة ذات حاشية مِن جلد السنجاب، وكانوا في بعض الأحيان يغطّون رؤوسهم بقلنسوة مربّعة، في أعلاها خصلة»[١].

ث. جامعة سالرنو

كانت المدرسة الطبيّة المعروفة في أوروبا في العصور الوسطى، تعود نشأتها إلى أواسط القرن الحادي عشر، فكانت تقوم بتعليم الطبّ عن طريق شرح الكتابات الطبيّة لقدماء الإغريق، وفيما بعد الدراسة فيها إلى مجال التشريح والجراحة، على أنَّ العلاج فيها يعتمد على الخرافة. وفي القرن الثاني عشر استطاعت أوروبا أنْ تتطوّر في مجال الطبّ، فقام العلماء بإجراء تجارب على الحيوانات والبشر، فكانت هذه التجارب البداية لنهضة علميّة في مجال الطبّ[٢]. وأصبحت سالرنو مركزاً للدراسات الطبيّة على منوال كبريات المدارس العربيّة المعاصرة، فقد كان مغاربةُ صقلّية قد أنشأوا جامعة في سالرنو، وكانت المدينة تتباهى بأطبائها الكبار الذين تمتّعوا بشهرة عالميّة واسعة، ففي القرن الحادي عشر كان مديرها الرئيس «قسطنطين الأفريقي» التونسي الأصل، الذي كرّس نفسه كليًّا لكي ينقل إلى اللاتينيّة كتبًا طبيّة في سالرنو أوّلاً ثمّ في الرهبنة البنديكتيّة في «مونت كاسان» حيث توفيّ سنة ١٠٨٧م، «وكان يستحقّ أنْ يلقّب «مصلح الأدبيّات الطبيّة في الغرب»[٣].

وفي عام ١٢٣١م أصدر الإمبراطور فريدريك الثاني (١٢٢٠-١٢٥٠م) مرسومًا يحرِّم مزاولة الطبّ أو تدريسه في أنحاء الإمبراطوريّة الرومانيّة المقدّسة دون الحصول على شهادة ليسانس أو تصريح ملكي، ولا تعطى هذه الشهادة إلاّ بعد امتحان على أيدي أساتذة جامعة سالرنو، وكان ذلك المرسوم أوّل اعتراف رسمي بجامعة سالرنو[٤].

وفي القرن الثاني عشر اشتهر عدد مِن أساتذة الطبّ في جامعة سالرنو، وقد تجنّبوا تشريح جسد الإنسان، ولكنَّهم تركوا رسائل في تشريح جسد الخنزير، كما اهتمّوا بطبّ العيون وعلم الصيدلة وتركيب الأدوية، «وكانت أوروبا قد انكبّت على دراسة الأطبّاء العرب

١- ديورانت: قصّة الحضارة (عصر الإيمان)، الجزء السادس مِن المجلّد الرابع، م.س، ص٤٦-٤٧-٥٠.
٢- جوزيف يوسف: نشأة الجامعات في العصور الوسطى، دار النهضة العربيّة، بيروت، ١٩٨١م، ص٢٤٥.
٣- ريسلر: م.س، ص٢١٠.
٤- فرح: م.س، ص٣٢٧.

أكثر بكثير مِن دراسة أبقراط وغاليان»[١].

٣. نظام الدراسة في الجامعات

أ. الكتب الجامعيّة

نظرًا لأنَّ الطباعة لم تكن معروفة في العصور الوسطى، فقد كانت الكتب والمراجع الجامعيّة كلّها مخطوطة، ونادرة، ومرتفعة الثمن. وعلى هذا أخذت الجامعات على عاتقها تنظيم عمليّة تجارة الكتب، فكانت تقوم بنسخ الكتب وتؤجّرها مقابل ثمن محدّد، أو تبيعها لمن يستطيع دفع ثمنها. وكان يوجد في الجامعات مراجعون ومصحّحون للكتب المنسوخة المعدّة للبيع، «كما فرض على الأستاذ أنْ يقدّم نسخة مِن محاضراته إلى مكتب النسخ لنسخها، وقد اتّبع الأساتذة خطّة إملاء النصوص، فكتبها الطلبة في وسط الصفحات، ثمّ يضيفون في الهوامش الشروح والتعليقات التي تُلقى عليهم مِن أستاذ آخر»[٢].

ب. الامتحانات والدرجات العلميّة

قام نظام الامتحان في الجامعات الأوروبيّة على المناقشة العلنيّة في رسالة يكتبها الطالب باللغة اللاتينيّة، ويبدو أنَّه لم تكن تعقد امتحانات في أثناء دراسة المناهج، ولكنْ كان هناك إلقاء ونقاش، حيث يمكن إقصاء العاجزين خلال الدراسة. ثمّ نشأت حوالي منتصف القرن الثالث عشر عادة إلزام الطالب، بعد أنْ يمضي خمس سنين مقيمًا في الجامعة للدراسة، وأنْ يؤدّي امتحانًا أمام لجنة، ويتضمّن هذا أوّلاً اختبارًا خاصًّا منفردًا يشمل إجابات عن أسئلة، ويتضمّن ثانيًا مناقشة علنيّة يدافع الطالب فيها عن موضوع أو موضوعين، ويفنّد اعتراض المعترضين، ثمّ يختتم النقاش بتلخيص للنتائج، وكان الذين يجتازون هذه الاختبارات الأوليّة بنجاح، يُسمّون البكلاري Baccalarii؛ أي الأتباع.

تمثّل الدرجات العلميّة التي تمنحها الجامعة للطالب الإجازة التي تعرف باسم

١- ريسلر: م.س، ص٢١١.

٢- فرح: م.س، ص٣٣٣.

«الليسانس»، والتي تتيح لحاملها حقّ التدريس في المدارس، وهناك أيضًا إجازتان عاليتان: الأولى الماجستير، التي تتيح لحاملها حقّ المحاضرة في الكليّة، «وفي عام ١٢٧٦م عندما صدر مرسوم يُلزم كلّ مَن ادّعى الاعتراف به كعالِم، أنْ يكون لديه ماجستير ثابت في غضون خمسة عشر يومًا مِن دخوله الجامعة»[١]، والثانية الدكتوراه التي تُعطي لحاملها الحقّ في أنْ يُصبحَ أُستاذًا في الجامعة.

ت. الدوام والعطل

اتّسع وقت الطلاب لسماع المحاضرات، فكان منهم الكسالى، ومنهم مَنْ هو الفراغ أحبُّ إليهم مِن الشهرة؛ لذلك يفضّلون مناهج القانون الكنسي الذي تبدأ دروسهُ في الساعة الثالثة وتمكّنهم مِن أنْ يواصلوا نومهم، ويبدو أنَّ معظم الفصول تبدأ الدراسة بُعيد الفجر، وأكبر الظنّ أنَّ ذلك في الساعة السابعة صباحًا، «وكانت السنة الدراسيّة في بداية القرن الثالث عشر تدوم أحد عشر شهرًا ، وقبل أنْ ينصرم القرن الرابع عشر، كانت العطلة الطويلة التي نشأت مِن الحاجة إلى أيدي الشباب في زمن الحصاد، تمتدّ مِن ٢٨ تموز إلى ٢٥ آب أو ١٥ كانون الثاني. وفي جامعتي أوكسفورد وباريس، لم تكن عطلة عيد الميلاد وعيد الفصح تزيد على بضعة أيام قليلة، أمَّا في جامعة بولونيا حيث الطلّاب أكبر سنًا وأكثر غِنى، ولعلّهم كانوا أيضًا أبعد موطنًا؛ فقد كانت عطلة عيد الميلاد عشرة أيّام، وعطلة عيد الفصح أربعة عشر يومًا، فيعطّلون واحدًا وعشرين يومًا في الحفلات التي تسبق الصوم الكبير»[٢].

٤. نظام الحياة الجامعيّة

نُظِّمت الجامعات في أوّل الأمر على أساس أنَّها تستوعب طلّابًا مِن دول مختلفة، فقُسِّمت إلى مجموعات حسب الدول التي ينتمون إليها، واعتمد الأساتذة والطلّاب في أغلب قراءاتهم وشروحهم على ما كتبه العرب في شتّى العلوم، بالإضافة إلى الموسوعات الإنسانيّة الكبرى في مجالات الفلسفة، والمنطق، والقانون، واللاهوت.

اقتبست الجامعات الأوروبيّة بعض تقاليدها مِن الجامعات العربيّة في العصر الوسيط،

١- محمّد كرد علي: غرائب الغرب، جـ٢، المطبعة الرحمانيّة بمصر، ١٩٢٣م، ط٢، ص٥٩-٦٠.

٢- ديورانت: قصّة الحضارة (عصر الإيمان)، الجزء السادس مِن المجلّد الرابع، م.س، ص٥٤.

مثل «الروب الجامعي»، الذي هو في الأصل جبّة الشيخ، ونظام الكراسي الذي كان في الأصل الكرسي الذي يجلس عليه الشيخ. كما درّست الجامعات الأوروبيّة الجغرافيا باستخدام نماذج عربيّة للكرة الأرضيّة، واقتُبس نظام منح الشهادات مِن نظام الإجازات التي كان يمنحها الشيخ لطلّابه بعد إكمال تعليمهم. ومِن الأسباب الداعية إلى إنشاء نقابات الطلّاب، الاحتفال بالأعياد الدينيّة والجامعيّة بالشرب الكثير جَهرةً، ومثّلت كلّ خطوة في السنة المدرسيّة موسمًا للطرب، يحيا بالشراب، فالطلّاب في كثير مِن الحالات كانوا يُقدّمون هذه المرطبات لممتحنيهم[١].

لم يُحدد سنّ معيّن لطالب العصور الوسطى، فقد يكون في أيّ سنّ، وقد يكون قسًّا أو راهبًا، أو رئيس دير، أو تاجرًا، وقد يكون متزوّجًا أو غلامًا في الثالثة عشر مِن عمره، ولم يكنَّ يؤدّي امتحانًا للدخول في الجامعة، بل كلّ ما يُطلب منه أنْ يعرف اللغة اللاتينيّة، ويكون قادرًا على أداء أجر زهيد لكلّ مدرَّس يدرَّس منهجه عليه، «فإذا كان فقيرًا، فإنَّه قد يستعين على ذلك بمنحة دراسيّة أو بمعونة تسديها إليه قريته، أو كنيسته، أو يسديها إليه أصدقاؤه، أو أسقفه»[٢].

لم يرِد ذكر للجلد في تأديب طلّاب الجامعات حتّى القرن الخامس عشر، وإنْ تمّ اللجوء إليه كثيرًا في المدارس العامّة. وكان ولاة الأمور في الجامعة يفرضون على الطلاب زيادة على هذا أنْ يقسموا يمينًا مغلظة بإطاعة جميع اللوائح، «فكان التلاميذ يقسمون مسرعين وينقضون أيمانهم على مهل، ولقد كان الحنث في اليمين كثيرًا»[٣].

٥. دور الجامعات في نشر الثقافة والفكر

لم يقتصر دور الجامعات على الدراسة ونشر الثقافة والفكر وعقد الندوات والمناظرات، فقد كان لها دورها في حلّ الخلافات التي تقوم بين الملوك والبابويّة، وفي بعض الأحيان كانت الجامعات تقوم مقام الشعب في مهاجمة البابويّة، ويرجع إلى رأيها العلمي في الاختلافات القانونيّة.

١- عبد الرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطى، مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة، ط٢، ص٨٨.

٢- ديورانت: قصّة الحضارة (عصر الإيمان)، الجزء السادس مِن المجلّد الرابع، م.س، ص٤٩.

٣- ديورانت: قصّة الحضارة (عصر الإيمان)، الجزء السادس مِن المجلّد الرابع، م.س، ص٥٣.

استوعبت مناهج الجامعات والكليّات الأوروبيّة في العصور الوسطى ما يرِد إليها مِن العواصم العربيّة في مجال الفلسفة، والطبّ، والرياضيّات، «واشتهرت طرق التدريس كالمحاضرة والتكرار والمحاورة أو المناظرة. ونشير إلى أنَّ المهارة في الحوار وإتقان المناظرات اعتبر مِن الأهداف الرئيسة للجامعات في القرون الوسطى؛ لذا كان على الطالب قبل أنْ يأخذ إجازته العلميّة مِن هذه الجامعات، أنْ يثبت أنَّه قد اشترك في عدد مِن المناظرات، وأنْ يظهر مهارة في فنّ الجدل والمناظرة[١].

مع أنَّ الاختلاف كبير بين جامعات العصور الوسطى وجامعات اليوم، إلّا أنَّ الحقيقة التي لا نستطيع أنْ نتجاهلها هي أنَّ جامعات القرن الحادي والعشرين في الغرب الأوروبي إنَّما هي سليلة ووريثة جامعتي باريس وبولونيا في العصور الوسطى، وهنا لا بدّ مِن الإشارة إلى تأثير ودور العرب، فقد تسرّب إلى الغرب بين عامي ١١٠٠م و١٢٠٠م سيلٌ مِن العلم والمعرفة عن طريق إيطاليا وصقليّة، ولكنَّ الجانب الأكبر منه وصل إلى الغرب عن طريق العلماء العرب في إسبانيا.

لقد كانت جامعات الشرق عامّةً في العصور الوسطى مفتوحة للطلبة الأوروبيين الذين نزحوا إليها مِن بلادهم لطلب العلم، وكان ملوك أوروبا يأتون إلى بلاد المسلمين ليتعالجوا فيها، فكانت بلاد العرب المسلمين مصدر إشعاع فكري وعلمي حضاري إلى أوروبا، فلقد درس «جربير» الفرنسي في مدارس إشبيلية وقرطبة، وتزوّد بالحضارة العربيّة الإسلاميّة، ثمّ نُصّب بابا في روما باسم سلفستر الثاني(٩٩٩-١٠٠٣م)، وأَدخل معارف عرب الشرق إلى أوروبا. وتمنّى المؤرّخ الفرنسي «غوستاف لوبون» (١٨٤١-١٩٣١م) «لو أنَّ العرب المسلمين استولوا على فرنسا لتغدو باريس مثل قرطبة في إسبانيا مركزًا للحضارة والعلم، حيث كان الشارع فيها يكتب ويقرأ في الوقت الذي كان فيه ملوك أوروبا لا يعرفون كتابة أسمائهم ويبصمون بأختامهم[٢]».

١- عمران: م.ن، ص٢٨٠.

٢- أبو خليل: م.س، ص٤٤٩-٤٥٠.

الخاتمة

إنَّ التعليم في العصور الوسطى كان فيه مِن العيوب بقدر ما في الأنظمة التعليميّة في الوقت الحاضر، **ومِن أبرز النتائج التي خلُص إليها البحث:**

توقّفتْ أغلب المراكز التعليميّة الرومانيّة عن تعليم الطلاّب في نهاية الإمبراطوريّة الرومانيّة؛ إذ إنَّ التعليم لم يَعُد له أيّة أهميّة، وقد أصبحت مهنة القتال أكثر أهميّة، وقد نجح ذلك عن طريق حصول الحكّام والسياسيين على السلطة مِن خلال الحروب أو الميراث، بينما لم يفعل التعليم ذلك. وتأثّر مجتمع العصور الوسطى بالثقافة الرومانيّة والجرمانيّة التي تسبقها، وأصبحت الكنيسة تشكّك في الثقافة اليونانيّة والرومانيّة؛ وعلى إثر ذلك قرّرت إغلاق جميع المدارس الوثنيّة واللجوء إلى الكنائس، ممّا أدّى إلى انتشار الرهبنة بشكل واسع، وأصبح النمط التعليمي يتمحور حول الدين فقط.

أُعِدَّت المواد الدراسيّة في المدارس في العصور الوسطى بالاعتماد على المصادر الرومانيّة والجرمانيّة مِن دون الاعتماد على مصادر موثوقة، ممّا جعلها معتمدة وبدرجات كبيرة على الخرافات والمعتقدات، واسْتُخْدِمَتْ الأقلام المصنوعة مِن العظم أو العاج مِن قبل الطلاب في هذه المرحلة التاريخيّة.

اعتُبرت المدارس المخصّصة للتعليم صغيرة الحجم إلى حدّ بعيد؛ إذ كانت تضمّ المعلّم وجميع الأطفال ضمن غرفة واحدة، ووُجِّه التعليم للطلبة الأكبر سنًّا المكلّفين بتدريس الأطفال الأصغر سنًّا، والذي كان يبدأ منذ الشروق وينتهي بغروب الشمس. واعتُبِر التعليم، وخاصّة النحوي، البوّابة للانتقال للتعليم الجامعي. واعتُبِر أرباب العمل المتحكّمين الأوائل بالمصير التعليمي لأبناء الفلاّحين؛ إذ كان يصدر عنهم الإذن بإمكانيّة التحاق أبناء الفلاّحين بالتعليم، ومُنح عدد قليل مِن الفتيات القدرة على التعلّم، واللاتي ينحدرن مِن عائلات ثريّة بصورة خاصّة.

كان الرهبان يعلّمون الأطفال مِن ذوي الطبقة العليا، بينما كانت فرصة الأطفال الفقراء في الدراسة نادرة بسبب البنية الإقطاعيّة التي تجبر الفلاّحين على العمل مِن أجل العيش؛ لذلك كان عليهم إشراك أطفالهم مِن أجل مساعدتهم في العمل. وقد كان الطفل، الذي يتراوح

عمره بين ١٠-١٢ عامًا، يُعتَبر إنسانًا بالغًا. وكانت رسوم الدراسة التي تطلبها الكنيسة غالية جدًا بحيث لا يستطيع الفقراء دفع ثمنها، وقد كان ذلك جيّدًا بالنسبة لأصحاب الطبقة العليا؛ حتّى يتمكّنوا مِن السيطرة على المنطقة بالكامل.

فلم يكن يواصل الدراسة في الخمس سنوات التي يتطلّبها نيل البكالوريوس إلّا قلّة صغيرة مِن المقيّدين في سجلّات الجامعة، وكان افتراض ذوي الشأن أنَّ جميع عقائد الكنيسة المقرّرة يلتزم بها المؤمنون بالدين، ممّا يدعو عقول الطلاب للدِّعة لا للعمل. وكان البحث عن الحجج التي تثبت هذه العقائد وإيراد الشواهد مِن الكتاب المقدّس أو مِن أقوال آباء الكنيسة لتأييدها.

وبشكل عام، كان ينقص الجامعات الأولى التنظيم الإداري، فلم يكن لديها أمناء. وفي القرن الثالث عشر ظهرت الجامعات المتطوّرة في باريس وبولونيا وغيرها مِن الجامعات.

نالت الجامعات في غرب أوروبا منذ بداية ظهورها قدرًا كبيرًا مِن التحرّر الأكاديمي ماعدا جامعة باريس، التي كانت مركزًا لدراسة القانون الكنسي، وتخصّصت كلّ جامعة بميدان معيّن مِن العلم، ولم تشتمل على كلّ الاختصاصات، فجامعة باريس اشتهرت بالفلسفة، وبولونيا بالقانون الروماني، وسالرنو بالطبّ.

نستنتج أنَّ الفكر التربويّ لم يهتم بإنسيّة الإنسان أكثر مِن أنَّه كان مجرّد أداة في يد سلطة الدولة والكنيسة وخاضعًا لهما، ومقصيًّا لحريّة الفكر وحاصرًا له داخل قوقعة السلطة السياسيّة والدينيّة، باعتبارهما السلطتين التشريعيّتين لمصنع الفكر الإنساني؛ إذ إنَّ هاتين السلطتين تتحكّمان بطبيعة النظام التربوي بما يخدم مصالحهما وليس بما يخدم مصلحة الدولة، وكلّ الأفكار التي تتعارض مع هذين النظامين، تعتبر تطرّفًا يؤدّي بصاحبها إلى المحاكمة أو الإعدام بحجّة الطغيان الديني أو السياسي، وهذا ما حدث مع «كوبرنيكوس»، و«غاليليو» و«برونو».

وأخيرًا؛ نرى أنَّ أوروبا في فترة العصور الوسطى كانت غارقة في عزلتها وتخلّفها في المجالات كافّة، بينما كان العرب المسلمون في أوج قوّتهم، ولولا العرب وما قدّموه، ما قامت نهضة في أوروبا، فلم يبقَ مجال في العلم ممّا نعرفه اليوم إلّا وكان العرب قد أسّسوه.

لائحة المصادر والمراجع

أوّلًا- المصادر والمراجع العربيّة

١. إبراهيم علي طرخان: المسلمون في أوروبا في العصور الوسطى، القاهرة، ١٩٦٦م.

٢. أحمد علي المَلّا: أثر العلماء المسلمين في الحضارة الأوروبيّة، دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٩٨١م.

٣. جلال مظهر: الحضارة الإسلاميّة أساس التقدّم العلمي الحديث، مركز كتب الشرق الأوسط، القاهرة، ١٩٦٩م.

٤. جوزيف نسيم يوسف: نشأة الجامعات في العصور الوسطى، دار النهضة العربيّة، بيروت، ١٩٨١م.

٥. خريسات محمّد وآخرون: تاريخ الحضارة الإنسانيّة، مؤسّسة بضادة، الأردن، ١٩٩٩م.

٦. رمزي أحمد عبد الحي: تطوّر الفكر التربوي عبر التاريخ، منشورات زهراء الشرق، القاهرة، ٢٠٠٨م.

٧. سعيد عبد الفتّاح عاشور: أوروبا العصور الوسطى- النظم والحضارة-، مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة، ١٩٥٩م.

٨. شوقي أبو خليل: الحضارة العربيّة الإسلاميّة وموجز عن الحضارات السابقة، دار الفكر، دمشق، ١٩٩٦م.

٩. عبد الرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطى، مكتبة النهضة المصريّة، مصر، ط٢.

١٠. عبد الله عبد الدايم: التربية عبر التاريخ مِن العصور القديمة حتّى أوائل القرن العشرين، دار العلم للملايين، بيروت.

١١. عبد المجيد عبد التوّاب شيحة: تطوّر الفكر التربوي في العصور القديمة والوسطى، دار الثقافة، الأردن، ٢٠٠٦م.

١٢. فريد جبرائيل النجار: تطوّر الفكر التربوي، مجـ١، المركز التربوي للبحوث والإنماء، بيروت، ١٩٨٠م، ط١.

١٣. محمّد كرد علي: غرائب الغرب، ج٢ المطبعة الرحمانيّة بمصر، ١٩٢٣م، ط٢.

١٤. محمود سعيد عمران: حضارة أوروبا في العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندريّة، ١٩٩٨م.

١٥. نعيم فرح: الحضارة الأوروبيّة في العصور الوسطى، منشورات جامعة دمشق، ١٩٩٩م، ط٢.

١٦. نور الدين حاطوم: تاريخ العصر الوسيط في أوروبة، جـ١، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٢م.

ثانيًا-المصادر والمراجع المعرّبة

١. أثناسيوس فهمي جورج: العلاّمة بنتينوس الإسكندري: مدير مدرسة الإسكندريّة، ترجمة وإعداد: أنطون فهمي جورج، سلسلة آباء الكنيسة، ١٩٩٢م، ط١.

٢. إدوار برّوي: تاريخ الحضارات العام (القرون الوسطى)، المجلّد الثالث، ترجمة: يوسف أسعد داغر، فريد م. داغر، دار منشورات عويدات، بيروت-باريس، ١٩٨٦م، ط٢.

٣. أرسطو طاليس: كتاب السياسة، الكتاب الخامس: التربية في المدينة الفاضلة، ترجمة: أحمد لطفي السيّد، الدار القوميّة للطباعة والنشر.

٤. إينهارد: سيرة شارلمان، ترجمة: عادل زيتون، دار حسّان للطباعة والنشر، دمشق، ١٩٨٩م، ط١.

٥. جاك ريسلر: الحضارة العربيّة، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ١٩٩٣م، ط١.

٦. ديفز(ه.و.ك): شارلمان، ترجمة: السيّد الباز العريني، القاهرة، ١٩٥٩م.

٧. رالف لنتون: شجرة الحضارة، جـ٢، ترجمة: أحمد فخري، مكتبة الأنجلو المصريّة، القاهرة، ١٩٥٥م.

٨. س. وُرن هُلسر: أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة: أحمد الشاعر، مكتبة الأنجلو المصريَّة، القاهرة.

٩. فشر(ه.ا.ل): تاريخ أوروبا العصور الوسطى، جـ١، ترجمة: محمّد مصطفى زيادة والسيّد الباز العريني، القاهرة، ١٩٦٩م.

١٠. كافين رايلى: الغرب والعالم (تاريخ الحضارة مِن خلال موضوعات)، القسم الأوّل، ترجمة: عبد الوهاب المسيري وهدى عبد السميع حجازي، مجلّة عالم المعرفة، الكويت، حزيران ١٩٨٥م.

١١. كلود ديلماس: تاريخ الحضارة الأوروبيّة، ترجمة: كوليت حبيب، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٦٤م، ط١.

١٢. لوبون غوستاف: حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، بيروت، ١٩٧٩م.

١٣. موريس بيشوب: تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة: علي السيّد، المطبعة الأميريّة، القاهرة، ٢٠٠٥م.

١٤. ول وايريل ديورانت: قصّة الحضارة (حياة اليونان)، الجزء الثاني مِن المجلّد الثاني، ترجمة: محمّد بدران، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٢م، ط١.

١٥. ول وايريل ديورانت: قصّة الحضارة (عصر الإيمان)، الجزء السادس مِن المجلّد الرابع، ترجمة: محمّد بدران، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٢م، ط١.

١٦. ول وايريل ديورانت: قصّة الحضارة (قيصر والمسيح أو الحضارة الرومانيّة)، الجزء الأوّل مِن المجلّد الثالث، ترجمة: محمّد بدران، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٨م.

ثالثًا- المصادر والمراجع الأجنبيّة

1. Foligno، (Latin Thought durng the middle Ages، Oxford، 1926.
2. Henry Hallam، View of the State of Europe during the middle Ages، Vol. 3، London، 2010.
3. Keen، M.، The Pelican history of Medieval Europe، London، 1968.
4. Lasko، P.، The Kingdom of the Franks، London، 1971.
5. Moore، W.G.، The Penguin Encyclopedia of Places، Great Britain، 1978.
6. Painter، S.، A History of Middle Ages، London، 1973.
7. Pirenne، H.، Mohammed and Charlemagne (Eng. Trans)، London، 1954.
8. Stephenson، c.، Medieval History، Washington، 1977.
9. Taylor، (j w.)، The mediaeval mind، 2 vols، London، 1930.
10. Thompson، (J W.) The Middle Ages، Vol.1، London، 1931.
11. Workman، The Evolution of the Monastic ldeal، London، 1927.

ترجمة التراث الإسلامي وسرقة العلوم

سارة عيسى المحمود[١]

مقدّمة

خلق الله عباده مِن مكوِّنات واحدة وأخضعهم لمعايير واحدة، وفاضل بينهم بالعلم والجمال والمال لامتحانهم في تقديم الأفضل لديهم في سبيل عمارة الأرض وبناء الحضارة، وأكّد الله تعالى في كتابه العزيز وحدة البشر في الكرامة والحريّة، على اختلافهم في أعراق وأجناس بغية الوصول لأشكال حضاريّة مختلفة، والمعيار في التمايز سيكون العمل الخالص لله، قال تعالى: **{يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ}**[٢].

فالكل، بحسب الخطاب الإلهي، مكلّف بإعمار الأرض، لا فرق لعربي على أعجمي إلّا بالتقوى، ولا لأبيض على أسود إلّا ما قدّم مِن عمل لإسعاد أخيه، ممّا يعني أنَّ تاريخ الحضارة هو تاريخ ما قدّمته الشعوب والأمم مِن مساهمات لإنجاز تلك الحضارة بمنتجاتها كافّة، العلميّة والفلسفيّة والفنيّة والدينيّة، وبالتالي فإنَّه لا يمكن اختزال المنتج الثقافي بأمّة أو بشعب مِن الشعوب كما يفعل الغرب ضمن ما يعرف بالنظرة الاستعماريّة للحضارة (المركزيّة الأوروبيّة) وما ينتج عن هذه النظرة مِن تضليل وتزييف لتاريخ العلم.

فالعلم - كما باقي المنتجات الحضاريّة - هو حصيلة جهود إنسانيّة نسجت خيوطها الأولى في الحضارة الشرقيّة القديمة، فشكلّت إرهاصًا أوليًا لإنتاج العلم والحضارة اليونانيين، واللتين ساهمتا في تطوير العلم والحضارة العربيتين الإسلاميّتين، ومِن ثَمَّ أوصلتا بدورهما المنتج الحضاري والعلمي إلى الغرب مِن جديد في عمليّة جدل تاريخي يقوم على توفّر شروط اجتماعيّة اقتصاديّة تحفّز أدوات الصراع اللازمة لبلورة المنجز الحضاري والعلمي.

١- عضو هيئة تدريسيّة بمرتبة مدرّس في كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة -قسم الفلسفة - اختصاص: الفكر الشرقي القديم.

٢- سورة الحجرات، الآية ١٣.

أوّلًا: تأسيس العلوم العربيّة والإسلاميّة في العصور الوسطى

لقد سطّر المسلمون في مجال العلوم والفنون والآداب تاريخًا مشرقًا وسلسلة مضيئة مِن الإنجازات والإبداعات، لا يمكننا النظر إليها إلّا بإعجاب وافتنان. وبفضل هذه الإنجازات غدت المراكز العلميّة الإسلاميّة مقصدًا يعكف عليه الأوروبيّون. ولعلّ أبرز إنجازات المسلمين في المجال العلمي تجلّت فيما يأتي:

الرياضيّات

- شهد العلم في الآونة الأخيرة تقدّمًا مذهلاً بدءًا مِن النظريّة النسبيّة مرورًا بميكانيك الكمّ، وصولاً إلى أغوار الفضاء، ولم يكن لأي مِن تلك الإنجازات أنْ ترى النور بمعزل عن معادلات رياضيّة تحكم العلم ودون تطوّر علم الجبر.

- تعود جذور علم الجبر إلى ما يُطلق عليه «العصر الذهبي للعلم» ما بين القرن التاسع والقرن الرابع عشر، وهو أحد فروع الرياضيّات؛ كون الرياضيّات مِن أقدم العلوم التي عرفها الإنسان في حياته بصورة مباشرة، عندما احتاج في معاملاته اليوميّة إلى نشاطات ذهنيّة إضافة إلى العمليّات الحسابيّة مِن جمع وضرب وطرح وقسمة.

- وفي خضم هذه التطوّرات انبثقت ثورة علميّة في أحضان الحضارة العربيّة الإسلاميّة، وهي ابتكار «علم الجبر العربي» على يد الخوارزمي [١]. ويجمع معظم مؤرّخو العلم وعلماء الرياضيّات في العالم أنَّ «الخوارزمي» هو مؤسّس علم الجبر، وهو مختلف عن علم الحساب الذي يعبرّ عن الكمّيات المنفصلة بالأعداد، ويبيّن لنا خصائصها مِن حيث هي مفاهيم عدديّة صادقة على كلّ معدود، حيث يتناول الجبر دراسة العلاقات العامّة المجرّدة وتغيّراتها دون أنْ يُعنى بقيمتها العدّدية.

- لقد كان لاكتشاف الخوارزمي أثر كبير على ما نشهده اليوم في الحاسبات الإلكترونيّة، وهو ما يُعرف بالخوارزميّة، وكما هو معلوم أنَّ الرياضيّات التي تمّ نقلها إلى العربيّة لم تفِ بمتطلبات الحياة اليوميّة مِن عمليّات تجاريّة وتقسيم الميراث، ممّا دفع الخوارزمي إلى اختراع «علم الجبر» المعبرّ عنه لفظًا.

١- الخوارزمي: أبو عبد الله محمّد بن موسى الخوارزمي، رياضي وفلكي وجغرافي ومؤرّخ إسلامي. ولد أبو عبد الله محمّد الخوارزمي في خيوى جنوب خوارزم أو جنوب بحيرة آرال «حاليًا أوزبكستان». انظر: محمّد فارس، موسوعة علماء العرب والمسلمين، دار الفارس للنشر والتوزيع، عمّان: الأردن، ط١، ١٩٩٣، ص١٢٨.

- وكان للخوارزمي لغته الخاصّة في التعبير عن المعادلات، فكان يستخدم كلمة «المجهول» الذي أطلق عليه الجذر أو الشيء (س)، هذا الشيء الذي لا نعرفه ونقوم بالبحث عنه، ثمّ مربع المجهول الذي عبّر عنه بكلمة (المال)، فعند عرضه لحلّ معادلة يقول: «**مال وعشرة أجذاره يعدل تسعة وثلاثين درهمًا فبابه: أن تنّصف الأجذار، وهي في هذه المسألة خمسة، فتضربها في مثلها، فتكون خمسة وعشرين، فتزيدها على التسعة والثلاثين، فتكون أربعة وستين، فنأخذ جذرها، وهو ثمانية، فتنتقص منها نصف الأجذار، وهي خمسة، فيبقى ثلاثة، فهو جذر المسألة التي تزيد المال تسعة**»[١].

فتكون ترجمة المعادلة التي وضعها الخوارزمي على النحو الآتي:

س٢+١٠س ٣٩

س٢+١٠س+٢٥ ٣٩+٢٥

(س+٥)٢ ٢٨

س+٥ ٨

س٣

- ففي كتابه الموسوم «المختصر في حساب الجبر والمقابلة»، كان له الفضل الأكبر في حلّ المعادلات مِن الدرجة الأولى والثانية، وهذه المعادلات هي ما تتّبعه الأساليب الغربيّة الحديثة اليوم في حلّ المسائل الرياضيّة، وهو ما نطلق عليه لوغاريتم «ALGORITHME»، وما هي إلّا تحريف أوروبي لاسم العالم الجليل الخوارزمي الذي وضع أسس علم الجبر، والمسمّاة الآن «اللوغاريتميّات»[٢].

- علاوة على ذلك، فقد لعب الخوارزمي دورًا مهمًّا في استخدام النظام العددي الهندي – العربي، ويُسمّى بالهندي؛ لأنَّه في الأصل مِن الهند، والعربي لأنَّه جاء مِن الحضارة العربيّة الإسلاميّة، حيث قام علماؤها في بغداد، ومنهم الخوارزمي، بتقديم هذه الأرقام أوّلًا إلى

١- رشدي راشد، تاريخ الرياضيّات العربيّة بين الجبر والحساب، ترجمة: حسين زين الدين، مركز دراسات الوحدة العربيّة بيروت: لبنان، ١٩٨٩، ص٢٣-٢٤.

٢- هواردر تيريز، العلوم عند المسلمين (مقدّمة مصوّرة)، ترجمة: فتح الله الشيخ، مراجعة: أحمد عبد الله السماحي، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٤، ص٨٠.

العالم الإسلامي ثمّ إلى العالم بأسره، بعد أن كانت الأعداد الرومانيّة هي السائدة، وقد عرفت بصعوبتها واستغراقها وقتًا كبيراً في التحليلات الحسابيّة.

- وقد تليت جهود الخوارزمي بخطوة واضحة في تاريخ الرياضيّات قام بها الرياضي والفلكي محمّد بن عيسى الماهاني[١] (٢٧٥هـ/ ٨٨٨م)، وذلك بإرجاعه مسألة لا تحلّ بالبركار والمسطرة إلى معادلة مِن الدرجة الثالثة.

- لقد كان الماهاني أوّل رياضي توصّل إلى استعمال قاعدة تمام الجيب في مثلّث كروي، وذلك بعد تمكّنه مِن حساب إحدى زوايا مثلّث كروي الشكل مِن معرفة أضلاعه، وفيما بعد استطاع باول لوكاي سنة ١٩٤٨م إثباته، فإن الماهاني كان سابقًا في ذلك ليوهانس رجيومونتانوس (١٤٣٦-١٤٧٦م)[٢].

- نجح أبو جعفر الخازن في أنْ يكون سبّاقًا في استخدام القطوع المخروطيّة في حلّ معادلة جبريّة تكعيبيّة [٣]. وقد تمّ له ذلك بنجاح باهر.

- وقد تبعه ابن الهيثم في إنجازه للقضيّة الرياضيّة البصريّة، والتي احتلّت دورًا مهمًّا في تاريخ الرياضيّات المعبرّ عنها بمعادلة مِن الدرجة الرابعة.

- وتلاه في القرن (١١م) تطوّر ملحوظ في الرياضيّات العربيّة الإسلاميّة مع عمر الخيام[٤]. إنَّ كتاب عمر الخيّام في الجبر (البراهين على مسألة الجبر والمقابلة) الذي قام «فرانتس فويكه «قبل ١٥٠سنة بنشره ودراسته وترجمته إلى الفرنسيّة. يمكن اعتباره صورة تعكس التطوّر الذي حقّقه الجبر في إطار الرياضيّات العربيّة الإسلاميّة؛ إذ قدّم الخيّام (٢٥) نوعًا مِن المعادلات البسيطة، وهي ما يطلق عليه معادلات مِن الدرجة الثانية، «والباقية مِن الدرجة الثالثة يمكن حلّها بالقطوع المخروطيّة»[٥].

- كذلك ينسب إلى الخيام قوله بأنَّ المعادلات التكعيبيّة التي لا ترجع إلى معادلات تربيعيّة،

١- الماهاني: أبو عبد الله محمّد عيسى، فلكي ورياضي إسلامي.

٢- فؤاد سزكين، العلوم والتقنيّة في العالم الإسلامي، منشورات معهد تاريخ العلوم العربيّة والإسلاميّة، المجلّد الأوّل، ٢٠٠٧، ص٢٧.

٣- رشدي راشد، دراسات في تاريخ العلوم العربيّة وفلسفتها، منشورات مركز دراسات الوحدة العربيّة، ب.ت، ص ٥١٩.

٤- عمر الخيّام: غيّاث الدين أبو الفتح عمر بن إبراهيم الخيّام، رياضي وفلكي وطبيب وشاعر وفيلسوف عربي إسلامي (١٠٤٤-١١٢٣). ولد عمر الخيّام في مدينة نيسابور حاضرة بلاد خراسان، عاش في بخارى وبلخ وأصفهان وهو يطلب العلم. انظر: محمّد فارس، موسوعة علماء العرب والمسلمين، ص ١٦٤.

٥- رشدي راشد، دراسات في تاريخ العلوم العربيّة وفلسفتها، ص٥١٦.

لا يمكن عمومًا أنْ تحلّ بخواص الدائرة، وهذه الفكرة أعرب عنها فيما بعد رينيه ديكارت[١].

- أمّا في رياضيّات القرن (١٢م) أغنى العالم المسلم «شرف الدين الطوسي» تاريخ الرياضيّات بكتابه (المعادلات)، لا سيّما وأنّه أكمل مسار سالفه الخيّام. ولنا أنْ نتلمّس معالم التطوّر الرياضي في القرنين (١٣-١٤م)، في الموقف الإبداعي الذي اتّخذه العالم «أحمد بن محمّد بن البناء المراكشي «حين اكتشف الرموز الجبريّة، والتي لم تكن معروفة قبله. وإنجازات أخرى منها صيغة تقريبيّة لاستخراج الجذر التربيعي، وهو يميّز بين نوعين فيما إذا كانت البقيّة بعد أنْ تستخرج $\sqrt{r=a=a+a^2}$ أصغر أو مساوية للقسم المستخرج مِن الجذر أو أكبر منه، فإذا كانت $r>a$ ينبغي:

- أنْ توجد $\sqrt{r=a^4r+a^2}$، وعلى العكس مِن ذلك إذا كانت $r<a$ يفضل $r=a+r+a^3$

aH^2. ولعلّ هذا ما يكشف عن انتحال الرياضي الإسباني «خوان دي أورتيجا» لاستخراج الجذر التربيعي[٢].

- يمكننا القول: «إنَّ الصورة الإبداعيّة التي بقيت للرياضيّات العربيّة الإسلاميّة هي صورة القرن (١٥م) عند «غيّاث الدين الكاشي»[٣]. ففي تاريخ الجبر يتبوّأ الكاشي مكانة خاصّة، وذلك لاشتغاله اشتغالاً مكثّفًا بمعادلات مِن الدرجة الرابعة، إذ أبدع في كتابه «مفتاح الحساب» نوعًا مِن معادلات الدرجة الرابعة، وكان عازمًا على عرضها في كتاب خاصّ»[٤]. ولا نعرف على وجه الدقّة إنْ تحقّق ما عزم عليه.

- كما أنَّ الكاشي توصّل فيما تعلّق بحساب الأوتار إلى صيغة في حساب المثلّثات، إضافة إلى إبداعه في حساب الكسور العشريّة.

وكلّ ما سبق كان شاهدًا على إبداع المسلمين في الرياضيّات ودليلاً جليًّا على دحض مزاعم مؤرّخي الرياضيّات اللاتينيين الذين ادّعوا أنَّ العلماء المسلمين لم يتجاوزوا في الجبر معادلات الدرجة الثانية.

١- فؤاد سزكين، العلوم والتقنيّة في العالم الإسلامي، ص٥٢.

٢- فؤاد سزكين، العلوم والتقنيّة في العالم الإسلامي، ص١٠١.

٣- الكاشي: غيّاث الدين الكاشي، جمشيد بن مسعود بن محمود بن محمّد الكاشي الإيراني، رياضي وفلكي وحكيم فارسي إسلامي، ولد في مدينة كاشان وينسب إليها. انتقل إلى سمرقند ليعمل ضمن علماء الأمير أولغ بيك.

٤- فؤاد سزكين، العلوم والتقنيّة في العالم الإسلامي، ص١٢٠-١٢٣

علم الطبّ

بقيت الكنيسة تحتقر مهنة الطبّ لمدّة طويلة، فحرّمت ممارستها مِن قبل رجال الدين، بحجّة أنَّ الأدوية الروحيّة هي الشافية مِن الآلام، أمّا مَنْ يمتهن الطبّ فهو يعمل عملاً مشينًا لا قيمة له. «فماذا يستطيع الأطبّاء أنْ يفعلوا بآلامهم؟ إنَّ مهنتهم تزيد الآلام ولا تخفّفها، فهم يفتحون العين ويجرحونها ويقطعون فيها بآلاتهم المدبّبة، وأنّهم بذلك يقرّبون آلات الموت مِن المرضى دون أنْ يساعدوهم ويمكّنوهم مِن الرؤية...، لكنَّ إلهنا لديه آلة مِن الصلب واحدة، وهي إرادته، ولديه مرهم واحد، وهو قوّته على الشفاء»[١].

هذه حال أوروبا القروسطيّة التي تدّعي أنَّها حضارة علم وثقافة، وأنَّ غيرها مِن الأمم أقلّ شأوًا منها.

ترجع معرفة أوروبا بالطبّ إلى العلماء المسلمين الذين برعوا في هذا المجال وصدّروا إبداعهم إلى مَنْ باتوا غارقين في سباتهم وأوهامهم الكنسيّة.

ويمكننا رصد بعض الإنجازات التي حقّقها العلماء المسلمين في مجال الطبّ:

- ففي منتصف القرن (١٠م) بلغ عدد المستشفيات في قرطبة حوالي خمسين مشفى، وكانت بغداد أحسن حال مِن غيرها مِن باب الاهتمام بالمرضى والنظافة العامّة والخدمة الممتازة، وكذا الحال في مصر ودمشق.

- في (٤هـ/ ١٠م) تمثّلت التطوّرات التي حقّقها المسلمون في «طبّ العيون» التي ارتبطت باسم العالم «عمّار بن علي الموصللي»[٢]. وممّا له أهمّية بالنسبة له أنَّه «عرض ستّ حالات لعمليّات الماء الأبيض عرضًا واضحًا جذّابًا، بحيث يجذب حتّى اهتمام القارئ الحديث إلى حدٍّ بعيدٍ، والأهمّية الفريدة أنَّه لا يوجد في المؤلّفات الإغريقيّة شيء مشابهٌ، وفي المؤلّفات الحديثة لا نصادف حتّى القرن الثامن عشر مثل هذه الأوصاف الدقيقة

١- زيغريد هونكه، شمس الله تشرق على الغرب (فضل العرب على أوروبا)، ترجمة وتحقيق: فؤاد حسنين علي، دار العلم العربي، ط٢، ١٤٣٢هـ، ص١٤٨-١٤٩.

٢- عمّار بن علي الموصللي: طبيب عيون عربي إسلامي، ولد ونشأ في العراق، وتعلّم هناك حيث اشتهر كحّالاً «طبيب عيون»، وتجوّل في البلاد العربيّة والإسلاميّة، فقد زار خراسان وفلسطين قبل أنْ يستقرّ في القاهرة في عهد الحاكم الفاطمي الخليفة الحاكم بأمر الله. انظر: محمّد فارس، موسوعة علماء العرب والمسلمين، ص١٦٤.

والعربيّة للحالات المرضيّة، علاوةً على ذلك نجح الموصلي في إجراء عمليّة لمعالجة ماء العين بالمصّ بإبرة معدنيّة مفرغة اخترعها[١].

ولم يقتصر إبداع المسلمين في مجال الطبّ على علاج الأمراض فحسب، بل ساهموا أيضًا في تأسيس منهج تجريبي أصيلٍ انعكست آثاره على جوانب الممارسة الطبيّة كافّة وقايةً وعلاجًا، وليس أدلّ على ذلك مِن العالم «خلف بن عبّاس الزهراوي» الذي تميّز بمؤلّفات، أشهرها كتابه الكبير «الزهراوي» - وكتاب «التصريف لمن عجز عن التأليف»، فقد شرح الزهراوي فيه العمليّات الجراحيّة وبيّن آلاتها، ولم يسبقه أو يخلفه مَنْ عمل عمله... ويمتاز كتابه بكثرة الرسوم التوضيحيّة للآلات الجراحيّة التي كان يستعملها، كما أنَّه كان أوّل مَنْ ربط الشرايين، وأوّل مَنْ عمل عمليّة استئصال حصى المثانة في النساء عن طريق المهبل، وأوّل مَن وصف النزيف[٢]. وقد استمرّ هذا الكتاب عمدة في الأمور الجراحيّة في أوروبا لمدّة لا تقلّ عن خمسة قرون.

-وبالانتقال إلى (**٧هـ/ ١٣م**) فقد اعتبر هذا العصر عصر ازدهار الطبّ السوري، الذي نجد صداه مع اكتشاف الدورة الدمويّة الصغرى مع العالم «عليّ بن الحزم بن النفيس القرشي» الذي قدّم وصفًا دقيقًا لاكتشافه معتمدًا على المشاهدة الحسيّة والتجربة.

«فالقلب يتلقّى غذاءه مِن الدم الذي يجري في الأوعية (وليس كما كان يعتقد قديمًا عن طريق الحوض اليميني للقلب). وأنَّ الدم يندفع إلى الرئة ليتشبّع بالهواء، وليس لتغذية الرئة (كما أشار إلى ذلك متأخّرًا هارفي)، سيّما أنَّ هناك وصلات بين كلّ شرايين الرئة وأوردتها تتحكّم في الدورة الدمويّة داخل الرئة. إضافةً لذلك فقد توصّل إلى أنَّ أوردة الرئة ليست ممتلئة بالهواء بل بالدم. وأنَّ جدران شرايين الرئة أكثر سماكة مِن جدران الأوردة ومكوّنة مِن طبقتين. وليس للحائط الفاصل في القلب مسامٌ؛ لأنَّ الدم يكون دورة، وما بين الحوضين الموجودين في القلب لا توجد فتحة موصلة؛ لأنَّ هذا الفاصل في القلب مغلق وليس به ثغرات مرئيّة، مبرهنًا على ذلك بأنَّه ليس للقلب مسام ومادته في تلك الجهة سميكة، وبذلك يندفع الدم نحو الرئة عن طريق شرايينها لينتقل خلالها ويمتزج بالهواء منقّيًا الجزء الرقيق منه، بعد ذلك يجري الدم

١- حكمت نجيب عبد الرحمن، دراسات في تاريخ العلوم عند العرب، جامعة الموصل، ١٩٧٧، ص٦٤.
٢- م.ن، ص٥٦-٥٧.

في أوردة الرئة متّجهًا إلى الحوضين اليسارين للقلب بعد امتزاجه بالهواء»[١].

وبعد اكتشافه الدورة الدمويّة الصغرى عمد ابن النفيس[٢] إلى تقديم توصيف دقيق لها في كتابه «شرح تشريح القانون».

-وإذا ما توقّفنا عند القرن (٨هـ/ ١٤م) نتلمّس التطوّر الملحوظ عند العلماء المسلمين في مجال الطبّ الذي تمظهر في معرفة العدوى بوضوح، وتجلّى ذلك في مجموعة رسائل مِن مثل ذلك: «(مقنعة السائل عن المرض الهائل) لمؤلّفها محمّد بن عبد الله الخطيب، ورسالة (تخليص الغرض القاصد في تفصيل المرض الوافد) لمؤلّفها أحمد بن خاتمة»[٣].

وفحوى هاتين الرسالتين بيان العدوى وآثارها وطرق انتقالها.

علم الفلك

سطع إبداع العرب والمسلمين في علم الفلك، ذلك العلم الذي يبحث في تركيب الأفلاك والكواكب وأقسام البروج وحركاتها. ويمكننا ذكر بعض إنجازاتهم في ذلك العلم:

١- امتحان بيان وفلك بطليموس وتصحيحها

وضع علماء الفلك المسلمون فلك بطليموس (الإغريقي) محكّ الامتحان الإبيستمي ووجّهوا له سهام نقدهم.

فما إنْ قام العلماء المسلمون بترجمة الإرث السابق عليهم، حتّى تبيّن لهم مِن خلال الفحص والتنقيب أغاليط وثغرات تشوّش العقل لزيفها، ومِن أشهر الأمثلة في علم الفلك ترجمة المجسطي لبطليموس. فقد وجدوا في المجسطي بيانات للحساب وجداول تسمح نظريًّا بحساب مواضع الكواكب في وقت معيّن، وقد تمّت المقارنة بين هذه الحسابات التي أجريت قبل سبعمئة سنة وبين معطيات الأرصاد المسجّلة في بغداد ودمشق، فظهر تباين في مجموعتي الأرقام التي حُصل عليها، وكان مِن نتائج كشف مغالطات وتناقضات مجسطي

١- زيغريد هونكه، شمس الله تشرق على الغرب (فضل العرب على أوروبا)، ص١٨٨-١٨٩.

٢- ابن النفيس: علاء الدين أبو الحسن علي بن أبي الحزم القرشي الدمشقي المصري، طبيب عربي إسلامي، ولد في دمشق وتعلّم فيها وتلقّى تحصيله في الطبّ في المستشفى الجامعي الذي أقامه نور الدين زنكي. انظر: محمّد فارس، موسوعة علماء العرب والمسلمين، ص٣٧.

٣- فؤاد سزكين، العلوم والتقنيّة في العالم الإسلامي، ص١٠٤-١٠٥.

بطليموس – تصحيح كلّ سطر مِن سطور الجداول واستخدامها مِن جديد (..) بل والعمل على مراجعة نتائج بطليموس لإعادة النظر في طرق العمل نفسها[١].

ومِن الأمثلة الشاهدة على هذا العمل:

-ابن الهيثم[٢]

عمد ابن الهيثم إلى تقديم بيان نقدي شامل للطرح الفلكي السابق في كتابه «الشكوك على بطليموس»، إذ وضع لائحة مليئة بالمغالطات الموجودة في فلك بطليموس، ففي كتابه ينبّه إلى أنَّ بطليموس في نموذجه لتوضيح مدارات السيّارات أخلّ بإدخاله الفلك المعدّل للمسير بالمبدأ الأساسي للحركة الدائريّة المتماثلة؛ لأنَّ حركة مركز أفلاك التدوير على الحامل لا يمكن حينئذ أنْ تبقى متماثلة... كان ابن الهيثم مقتنعًا بأنَّ بطليموس اقترح هذا النموذج غير الصحيح كيلا يضطرّ إلى التخلّي عن تصوّره لنظام مدارات السيّارات، وأنَّه أتى بنماذج عديمة القيمة لا وجود لها في الواقع.

-البتّاني[٣]

وقد عارض بطليموس في ثبات الأوج الشمسي، حيث رصد تغيّر زاوية الرؤية لكلٍّ مِن الشمس والقمر، وهذا ما جعله يستنتج لأوّل مرّة في تاريخ علم الفلك أنَّ كسوفات الشمس الحلقيّة ممكنة؛ لأنَّ زاوية رؤية القمر في حدّها الأدنى يمكن أنْ تكون أصغر بقليل مِن زاوية رؤية الشمس. لقد أكّد في الواقع أنّ زاوية رؤية القمر عند اقترانه مع الشمس تتغيّر مِن ٠:٢٩:٣٦ إلى ٠:٣٥:٢٠، التغيّر الحقيقي هو ٠:٢٩:٢٠ إلى ٠:٣٣:٣٠، وأنّ زاوية رؤية الشمس تتغيّر مِن ٠:٣١:٢٠ إلى ٠:٣٣:٤٠، التغيّر الحقيقي هو ٠:٣١:٢٠ إلى ٠:٣٢:٣٢، وأنَّ بطليموس اعتبر أنَّ زاوية رؤية الشمس ثابتة مساوية ٠:٣١:٢٠ مِن دون أنْ يأخذ بعين الاعتبار، وهذا أمر غريب، تغيّر مسافة الشمس إلى الأرض في حركتها على الفلك الخارج المركز-وأنَّ هذه القيمة هي أيضًا الحدّ الأدنى لزاوية رؤية القمر، ممّا يمنع إمكانيّة الخسوف

١- رشدي راشد، موسوعة تاريخ العلوم العربيّة (علم الفلك النظري والتطبيقي)، ص٥٥.

٢- ابن الهيثم: أبو علي الحسن، فيزيائي وعالم بصريّات ورياضي وطبيب عربي إسلامي (٩٥٦-١٠٤٠)، ولد ابن الهيثم في البصرة وتعلّم فيها وتلقّى تعليمًا في بغداد. انظر: محمّد فارس، موسوعة علماء العرب والمسلمين، ص٣٧.

٣- البتاني: أبو عبد الله محمّد بن جابر بن سنان البتّاني الحراني، فلكي ورياضي ومهندس عربي إسلامي، ولد البتّاني في بتّان التابعة لحرّان مِن أقاليم ما بين النهرين التي كانت تتبع للعراق. انظر: محمّد فارس، موسوعة علماء العرب والمسلمين، ص٨٩.

الحلقي[١].

كما عمل البتّاني على حساب ميل فلك البروج عن فلك معدّل النهار، فوجده ٢٣ و٣٥ دقيقة وكان في زمانه ٢٣ و٣٤ دقيقة، فأصاب في الرصد والحساب إلى ما يعادل دقيقة واحدة[٢].

بالإضافة إلى إتقانه حساب طول السنة الشمسيّة، فقد بيّن أنَّها ٣٦٥ يومًا و٥ ساعات و٤٦ دقيقة و٢٤ ثانية فقط، وأخطأ بدقيقتين و٢٢ ثانية، وحسب اعتقادنا أنَّ الخطأ راجع إلى اعتماد البتّاني في رصده على رصد بطليموس الممتلئ بالأخطاء.

كذلك صوّب الفرغاني لبطليموس عدّة نقاط تجلّت في تصحيح ميل فلك البروج مِن ٢٣:٥١ إلى ٢٣:٣٣ وفي التأكيد أنّ أوجي الشمس والقمر يتّبعان حركة مبادرة الاعتدالين للنجوم الثابتة، بالإضافة إلى ذلك فقد أكّد الفرغاني أنَّ بطليموس لم يحسب سوى أبعاد الشمس وأبعاد القمر والمسافة بينهما.

ويمكننا ذكر بعض الأعمال التي أسهم فيها علماء المسلمين في مجال الفلك:

كاختراع الآلات الفلكيّة الأولى ومنها الاسطرلاب.

إقامة أوّل مرصد في حيّ الشمّاسة في بغداد أوّلًا، ثمّ مرصد على جبل قاسيون في دمشق، بناء على طلب الخليفة المأمون.

وممّا كان له أهمّية أساسيّة، ارتباط بعض أحكام الدين الإسلامي بالظواهر الفلكيّة، فاقتضى ذلك معرفة المواقع الجغرافيّة للبلدان، حركة الشمس في البروج، وأحوال الشفق الأساسيّة، وذلك لاختلاف أوقات الصلاة مِن بلد إلى آخر، ومِن يوم إلى يوم (...) وبما أنَّ أحكام الصوم والفطر تعتمد على رؤية الهلال، وأنّ أوّل الصوم اليومي يُحسب مِن الفجر الثاني، فقد حمل ذلك الفلكيين على حلّ المسائل المعقّدة المتّصلة بشروط رؤية الهلال، فوضعوا حسابات وطرقًا جديدة لم يتطرّق إليها أحد قبلهم[٣].

ولم يأل علماء المسلمين -الذين كانوا شديدي الشغف بعلم الفلك- جهدًا في سبيل

١- رشدي راشد، موسوعة تاريخ العلوم العربيّة (علم الفلك النظري والتطبيقي)، ص٨١.
٢- حكمت نجيب عبد الرحمن، دراسات في تاريخ العلوم عند العرب، ص١٩٢.
٣- م.ن، ص١٨٦.

تقدّم المجتمع الإسلامي في مجال العلوم، فقد قام بعضهم «بقياس فرق الطول بين بغداد ومكّة لتحديد القبلة والنتيجة التي توصّلوا لفرق الطول (٣ د) والصحيح (٤,٣٧ د).

علاوة على ذلك، فقد أمر الخليفة المأمون مرافقه الفلكي «سند بن علي» باستخراج طول درجة مدار الطول على أساس حساب المثلثات، بقياس انضغاط الشمس عند الغروب على ساحل مرتفع ارتفاعًا أكبر عن سطح البحر، ليستخرج مقدار محيط الأرض بحساب المثلّثات، وهذه هي الطريقة التي ارتبطت فيما بعد عند الغرب باسم كلّ مِن فرانجسكو ماورليكو(١٥٥٨م)، وسلفيوس بلي(١٥٦٥م)، وفرانجسكو جنتي(توفي ١٥٨٠م)[١]، وهذا إجحاف بحقّ «سند بن علي» المكتشف الحقيقي لها.

وقد سجّل سبق الملاحظة لثابت بن قرّة[٢] الذي صّرح أنّ الأوج الشمسي يتحرّك في اتجاه أشكال دائرة البروج.

وفي بداية القرن (١٠م) بدأت مناقشة فلكيي المسلمين لمسألة دوران الأرض وإمكانيّة نظام مركزيّة الشمس.

ولنا أنْ نتلمّس في الفترة ذاتها (١٠م) اختراع زيج الصفائح التي صنعها محمّد بن الحسين الخازن لاستخراج درجات أطوال الكواكب آليًّا دون اللجوء إلى العمليّات الحسابيّة. إنَّ الدور الكبير لهذه الآلة يمكن تلمّسه في أوروبا تحت اسم «إكواتوريوم» بوضوح أكبر.

كذلك فإنَّ الاسطرلاب المنسوب إلى الزرقالي[٣] والمعروف بـ«الصفيحة الزرقاليّة» قد وجد صدى كبير في الوسط الأوروبي.

كما توصل «الزرقالي» أيضًا إلى قياس دقيق للحركة الذاتيّة لأوج الشمس حيث استخرج لها ٢٩٩,١ سنة أي ١٢,٩ ثانية في السنة، وذلك يعادل تقريبًا القيمة الحديثة ١١,٤٦ ووضع جداول خاصّة لنظريّته عن الشمس.

١- فؤاد سزكين، العلوم والتقنيّة في العالم الإسلامي، ص١٨.

٢- ثابت بن قرّة: أبو الحسن، ثابت بن قرّة بن مروان، الصابئي الحرّاني، طبيب ورياضي وفلكي عربي مِن طائفة السريان، ولد ثابت بن قرّة في حرّان، الرها، أو كما تعرف حاليًّا أورفه في تركيا، وكانت وقتها مِن أراضي بلاد الشام. انظر: محمّد فارس، موسوعة علماء العرب والمسلمين، ص١٠٨.

٣- الزرقالي: أبو اسحق بن يحيى النقاش، الزرقالي، فلكي ورياضي وعالم ومخترع أندلسي، ولد الزرقالي في قرطبة، وبدأ حياته نقاشًا وأقام في طليطلة. اشتهر في مجال الفلك والرياضيّات. انظر: محمّد فارس، موسوعة علماء العرب والمسلمين، ص١٣٩.

الفيزياء

علم الفيزياء فرع مِن فروع العلوم الطبيعيّة، التي قدّم لها «ابن خلدون» تعريفًا مفاده «بأنَّها العلوم التي تبحث عن الجسم مِن جهة ما يلحقه مِن الحركة والسكون، فتنظر في الأجسام السماويّة والعنصريّة، وما يتولّد عنها مِن حيوان وإنسان ونبات ومعدن، وما يكون في الأرض مِن العيون والزلازل وفي الجو مِن السحاب والبخار والرعد والبرق والصواعق وغير ذلك[١]».

كان للعرب والمسلمين بصمة في ميدان الفيزياء تجلّت في علمي الميكانيكا، والمناظر والبصريّات:

١. **الميكانيكا**: علم يهتمّ بدراسة حركة الأجسام أو تغيّر مواضعها، ويقسم إلى: الكينيماتيكا التي تُعنى بدراسة الحركة مِن وجهة النظر الهندسيّة، والديناميكا التي تُعنى بالأسباب الفيزيائيّة للحركة، والاستاتيكا التي تختصّ بالحالات التي لا تكون الحركة فيها ظاهرة[٢].

ومِن أبرز إنجازات المسلمين في الميكانيكا:

أ. **قوانين الحركة:** وأشهر مَن تحدّث عن هذه القوانين مِن العلماء المسلمين هو: ابن سينا[٣] الذي أورد القانون الأوّل للحركة «إنّك لتعلم أنَّ الجسم إذا خُلي وطباعه ولم يعرض له مِن خارج تأثير غريب، لم يكن له بدّ مِن موضع معيّن وشكل معيّن، فإنَّ في طباعه مبدأ استيجاب ذلك، وليست المعاوقة للجسم بما هو جسم، بل بمعنى فيه يطلب البقاء على حاله»[٤].

ففي هذا النصّ يؤكّد ابن سينا أنَّ الجسم يبقى في حالة سكون أو حركة منتظمة في خطّ مستقيم، أو دائريّة، ما لم تجبره قوى خارجيّة على تغيير هذا الحال. بالتالي، فإنّ ابن سينا كان سبّاقًا لهذه الفكرة التي كرّرها «نيوتن» بعد ستّة قرون.

كما ونوّه ابن سينا إلى مسألة القصور الذاتي للجسم التي بها يدافع عن استمراره في

١- ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دار ابن الهيتم، القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٣٦هـ/ ٢٠٠٥م، ص٤١٥

٢- أحمد فؤاد باشا، التراث العلمي للحضارة الإسلاميّة ومكانته في تاريخ العلم والحضارة، دار المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٨٣، ص٧٣.

٣- ابن سينا: عالم وطبيب وفيلسوف وشاعر إسلامي (٩٨٠-١٠٣٧)، ولد ابن سينا في قرية أفشانا(AfSANA) قرب بخارى (جمهوريّة الأوزبك حاليًّا). للمزيد انظر: محمّد فارس، موسوعة علماء العرب والمسلمين، ص٣٧.

٤- محمّد العريبي، المناهج والمذاهب الفكريّة والعلوم عند العرب، دار الفكر اللبناني، ١٩٩٤، ص٢١٧.

الحركة المنتظمة، وهو المعنى الثاني للقانون الأوّل للحركة - قائلاً في كتابه السابق الذكر: الجسم له في حال تحرّكه ميل (أي مدافعة) يتحرّك به ويحس به المانع، ولن يتمكّن مِن المنع إلّا فيما يضعف ذلك فيه، وقد يكون مِن طباعه وقد يحدث فيه مِن تأثير غيره فيظلّ المنبعث مِن طباع إلى أنْ يزول فيعود انبعاثه، وهذا هو القانون الأوّل للحركة عند ابن سينا[١].

ولم ينفرد ابن سينا في تناول الحركة، فقد ذكر «هبة الله ابن ملكا»[٢] مِن مثل ذلك قائلاً: «وكلّ حركة في زمن لا محالة، فالقوّة الأشدُّ تحركًا أسرع وفي زمان أقصر، فكلّما اشتدّت القوّة ازدادت السرعة فقصر الزمن، فإذا لم تنته الشدّة لم تنته السرعة، وبذلك تصير الحركة في غير زمان وأشدّ؛ لأنَّ سلب الزمان في السرعة نهاية ما للشدّة. وما يعنيه هنا بالتسارع تناسب القوّة مع تسارع الحركة، كذلك عبرّ ابن ملكا عن القانون الثاني والثالث للحركة بقوله: «**إنَّ الحلقة التجاذبيّة بين المصارعيّة لكلّ واحد مِن المتجاذبين في جذبهما. قوّة مقاومة لقوة الآخر، وليس إذا غلب أحدهما فجذبهما نحوه تكون قد خلت مِن جذب الآخر، بل تلك القوّة موجودة مقهورة، ولولاها ما احتاج الآخر إلى كلّ ذلك الجذب**»[٣].

ب -**الجاذبيّة:** اكتشف العرب المسلمون قانون الجاذبيّة بفضل عبد الرحمن منصور الخازن وأبو بكر الرازي.

أمّا الخازن، كانت له تنظيراته الجادّة حول فكرة الجاذبيّة بخصوص الجسم الساقط الذي ينجذب بكلّ آلي نحو مركز الأرض متحدّثًا عن الاختلاف الناشئ في قوّة الجذب العائد إلى المسافة الفاصلة بين الجسم الساقط ومركز الأرض «**الجسم الثقيل هو الذي يتحرّك بقوّة ذاتيّة أبدًا إلى مركز العالم فقط، فـ للثقل قوّة تحرّكه إلى نقطة المركز**»[٤].

بينما الرازي، فقد عمّم فكرة الجاذبيّة على كلّ الأجسام الموجودة في الكون، فتحدّث عن انجذاب الجسم إلى مجاوره الأبعد.

١- أحمد فؤاد باشا، التراث العلمي للحضارة الإسلاميّة ومكانته في تاريخ العلم والحضارة، ص ٧٦.

٢- هبة الله بن ملكا: طبيب إسلامي (١٠٨٧-١١٦٥)، ولد ابن ملكا ونشأ في البصرة، عمل في البلاط العباسي لدى الخليفة المقتدي (الخليفة السابع والعشرين) كما عمل لدى الخليفة الذي جاء بعده، وهو المستظهر. انظر: محمّد فارس، موسوعة علماء العرب والمسلمين، ص٥٣.

٣- أحمد فؤاد باشا، التراث العلمي للحضارة الإسلاميّة ومكانته في تاريخ العلم والحضارة، ص٧٧.

٤- سائر بصمه جي، تاريخ علم الميكانيك (مراحل تطوّر الكينماتيك والديناميك والاستاتيك) وإسهامات العلماء العرب والمسلمين فيها، دار الكتب العلميّة،٢٠١٧، ص٥٤٣.

ج- المناظر والبصريّات

لايمكن ذكر البصريّات إلاّ وأنْ تتربّع إنجازات ابن الهيثم على رأس القائمة فقد أبدع الحسن بن الهيثم (٣٤٤هـ/ ٩٦٥م) في مجال البصريّات، وكان له باعٌ كبير في هذا المجال، فمن مؤلّفاته: (مقال في الضوء، مراكز الأثقال، رؤية الكواكب، المناظر). وقد اعتمد في دراساته على المنهج العلمي القائم على الملاحظة والتجربة.

يُعرف عن ابن الهيثم إنجازاته المعجزاتيّة في علم الضوء: مِن حيث تقديم تعريف للضوء وطبيعته وخواصه، واكتشاف قانون الانعكاس وانكسار الضوء واكتشاف نظريّة الإبصار السليمة.

كان ابن الهيثم مشغولاً بإصلاح منظومة علم البصريّات، وهذا ما حفّزه لمراجعة مجالاته المختلفة واحدًا بعد الآخر، مِن مثال ذلك المناظر والظواهر الضوئيّة الطبيعيّة، وانعكاس الأشعة الضوئيّة، والمرايا المحرقة، وانكسار الأشعة الضوئيّة، والكرة المحرقة، وعلم البصريّات الفيزيائي، إذ يعتبر «**أنَّ المسألة الجوهريّة كانت التمييز بين القوانين التي تحكم انتشار الضوء والقوانين التي تحكم إبصار الأشياء؛ بمعنى إعطاء مشروعيّة وسند فيزيائي لقوانين انتشار الضوء**»[١]. وإذا ما تساءلنا عن ذلك السند الفيزيائي المقصود، لوجدناه ذاك التماثل الرياضي الفعلي بين النموذج الميكانيكي لحركة كرة تتصادم مع حاجز وبين الحركة الشبيهة لأشعة الضوء، ومِن ناحية أخرى أدّى إلى استخدام الأساليب الهندسيّة والتجريب في كلّ مكان. وبذلك فقد تغيّر معنى علم البصريّات وتطوّر تطوّرًا كبيراً، فلم يعد يعني ما كان يعنيه عند اليونانيين؛ أي (هندسة المنظور) بل صار مكوّنًا مِن جزأين: أوّلهما نظريّة الإبصار، وثانيهما نظريّة الضوء.

علم الاجتماع

لم يقتصر اهتمام المسلمين على الجوانب العلميّة النظريّة بل تعدّاه إلى الجوانب الاجتماعيّة والإنسانيّة، الأمر الذي دفعهم إلى البحث في أسس علم الاجتماع وركائزه. ففي معجم المصطلحات الفلسفيّة يُعرِّف «أحمد زكي بدوي» علم الاجتماع بأنَّه: «**دراسة وصفيّة تفسيريّة مقارنة للمجتمعات الإنسانيّة، كما تبدو في الزمان والمكان، للتوصّل إلى قوانين**

١- رشدي راشد، دراسات في تاريخ العلوم العربيّة وفلسفتها، ص٦١.

التطوّر، التي تخضع لها هذه المجتمعات الإنسانيّة في تقدّمها وتغيّرها»[١]. فاهتمام علم الاجتماع منصبّ على دراسة الفرد في علاقته بالآخرين، وما ينجم عنها مِن مظاهر التعاون والصراع والتنافس.

ويعتبر «ابن خلدون»، أوّل مَنْ نبّه إلى وجود هذا العلم، ذاهبًا إلى القول: «**وكأنَّ هذا علم مستقلّ بنفسه، فإنَّه ذو موضوع، وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل؛ وهي بيان ما يلحقه مِن العوارض والأحوال لذاته، واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كلّ علم مِن العلوم، وصفيًّا كان أو عقليًّا»**[٢].

فقد شملت مقدّمة «ابن خلدون» العديد مِن الفروع التي تُعدّ فروعًا مِن علم الاجتماع المعاصر. بالتالي كان الأسبق إلى تأسيس هذا العلم.

وهناك مَنْ رفض هذه الحقيقة، وأسند تأسيس هذا العلم -علم الاجتماع- إلى الفيلسوف الفرنسي وعالم الاجتماع «أوغست كونت». متناسين مقدّمته التي تمثّل ثروة عظيمة بما حملته مِن دراسة لظواهر المجتمع البشري، والقواعد التي تسير عليها المجتمعات وتنظّم علاقاتها. فمن دراسة المجتمع البدوي باعتباره أصل المجتمع الحضري وسابق عليه، إضافة لدراسة قواعد الحكم والنظم الدينيّة. ولم يغفل ابن خلدون شرح كلّ ما يتعلّق بأصول الحضر والنظر إليه بوصفه غاية التمدّن. كما تطرّق للحديث عن تأثير الظواهر الاقتصاديّة على حال المجتمع، خاتمًا مقدّمته بالحديث عن التربية وطرق التعلّم وتصنيف العلوم.

كلّ هذه التصنيفات هي ما تتمّ دراسته اليوم مِن فروع لعلم الاجتماع بدءًا مِن علم الاجتماع العام وعلم الاجتماع السياسي وعلم الاجتماع الحضري وصولاً إلى علم الاجتماع الاقتصادي والتربوي. وفي ضوء ما سبق لا يسعنا القول إلاّ أنَّ «ابن خلدون» هو المؤسّس الحقيقي لعلم الاجتماع، لقد كان رائدًا في ميدان الدراسات الاجتماعيّة قبل أن تبصر النور في الغرب ويزعمون اختراعه واكتشافه.

الفلسفة

لم يكن إسهام المسلمين في ميدان الفلسفة أقلّ شأوًا مِن باقي العلوم، فلم تكن -كما

١- أحمد زكي بدوي، معجم المصطلحات الاجتماعيّة، مكتبة لبنان، ١٩٨٢، ص٤.

٢- ابن خلدون، المقدّمة، ص٣٨.

ادّعى البعض - أنَّها فلسفة يونانيّة ارتدت ثوبًا إسلاميًّا. بل كان لها خصوصيّة تتفرد بها.

ومِن أبرز أعلام الفكر الفلسفي الإسلامي: الكندي[١] (٨٦٧)، كان له عدّة مؤلّفات أهمّها «رسالة في حدود الأشياء ورسومها»، «رسالة في وحدانيّة الله»، «رسالة في الجواهر الخمس»... لا سيّما وأنَّ الكندي كان واسع الاطلاع على جميع العلوم والمعارف.

فرسالته في «تناهي جرم العالم» أكبر شاهد على عبقريّته الرياضيّة، وقد فتحت الباب على مصراعيه فيما بعد لتطوّر علم الرياضيّات.

أمّا الفارابي[٢] والملقّب بالمعلّم الثاني فمؤلّفاته شاهدة على أصالته وعبقريّته. فكتابه «إحصاء العلوم» يعتبر موسوعة شاملة تختلف عن الموسوعة اليونانيّة بشهادة عدد مِن المفكّرين والباحثين. وهناك العديد مِن أعماله مثل: كتاب الحروف والألفاظ المستعملة في المنطق، وآراء أهل المدينة الفاضلة، والعبارة والبرهان.

هذه الفلسفة الإسلاميّة التي وسمت فكر الفارابي تمثّل في مجملها مذهبًا عقليًّا، ولا أدلّ على عمق فلسفة الفارابي ما لاحظه المستشرق «كاراداي فو» عندما صرّح بأنَّ هناك تشابهًا بينها وبين فلسفة نيتشه.

ولم تتوقّف الفلسفة الإسلاميّة في المشرق عند الفارابي، بل سطع نجم ابن سينا الفيلسوف والطبيب في أنحاء العالم العربي والغربي. فوضع لنا ابن سينا مصنّفاتٍ عدّة منها: الشفاء، الإشارات والتنبيهات.

واستمرّ هذا الجهد الفلسفي الإسلامي في المغرب مع ابن مسرّة وابن طفيل وابن باجة، إلّا أنَّ الفليسوف الأعظم الذي ذاع صيته في أرجاء البلاد وترك بصمة لا يستطيع أحد نكرانها في الغرب، هو الفيلسوف الأندلسي المسلم «ابن رشد»، وقد شكّل حجر الزاوية للغرب، والذي اعتُمد على فلسفته اعتمادًا كليًّا دون أنْ يذكروا فضله.

١- الكندي: أبو يوسف يعقوب بن إسحق بن الصباح بن عمران بن إسماعيل بن محمّد بن الأشعث بن قيس الكندي، رياضي وفيزيائي وطبيب وفلكي وجغرافي وفيلسوف عربي إسلامي، يطلق على الكندي فيلسوف العرب. انظر: محمّد فارس، موسوعة علماء العرب والمسلمين، ص١٨٤.

٢- الفارابي: أبو النصر محمّد بن محمّد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي ويعرف باللاتينيّة «الفارابيوسي». عالم وفيلسوف إسلامي. ولد عام (٨٧٤-٩٨٠) في قرية واسج قرب فاراب لأبوين فارسيين مِن المهاجرين إلى تركستان. انظر: محمّد فارس، موسوعة علماء العرب والمسلمين، ص٧١.

ومَنْ منّا لا يذكر مؤلّفه «فصل المقال ما بين الحكمة والشريعة مِن اتّصال»، والذي كان سندًا لتوما الأكويني لتلفيق فلسفته مع ما انتحله مِن ابن رشد. إضافة إلى مؤلّفه «الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة»، و«تهافت التهافت».. فضلاً عن وضعه شروح وتلخيصات لفلسفة أرسطو: تلخيص كتاب البرهان - الكون والفساد - القياس - الخطابة. وفي الحقّ القول أنَّ ابن رشد لم يكن شارحًا فقط لفلسفة أرسطو كما هو شائع، بل عمل على التأويل والنقد والإضافة والتأليف[١].

هذه القامات الفلسفيّة التي نبغت في الحضارة الإسلاميّة وشكّلت أعمدتها الأساسيّة أثّرت في الغرب اللاتيني، الأمر الذي دعا هذا الأخير إلى نقل وترجمة المؤلّفات والكتب العربيّة والإسلاميّة إلى اللاتينيّة.

علم الجغرافيا

تأثرًا باتساع الإمبراطوريّة الإسلاميّة، التي ضمت بلدان مختلفة جغرافيًّا وسكانيًّا، وتحقيقًا لمتطلّبات هذا التوسّع، اجتهد علماء المسلمين في البحث عن جغرافيا المناطق التي وصلوا إليها، ولم يتوقّفوا عند حدود ما نهلوه عن أسلافهم، بل سعوا لتأسيس جغرافيا إسلاميّة خاصّة بهم تميّزهم بالإبداع وتعمل على وضع لمسات جديدة يشهد لها التاريخ.

هذا المعنى للعلم يقوم على «وصف الأرض» ويدرسها بوصفها وطنًا للإنسان[٢].

وإذا ما شئنا للأمر تبسيطًا أكثر فإنّنا نقول: إنّ الجغرافيا مشتقّة مِن المركب: (جيو، غرافيا)، و«جيو» هي تحيل إلى الأرض، بينما تحيل «غرافيا» إلى وصف الصورة، ليغدو المعنى العام المنقول إلى العربيّة «وصف الأرض».

يمكننا تسليط الضوء على بعض منجزات العلماء المسلمين في مجال الجغرافيا كما يأتي:

- لا غرو أنّ المسلمين أوّل مَنْ رسموا خريطة للأرض وُجِدَ على إثرها علمًا بالخرائط الذي يعتدّ به بأنّه نبراس علم الجغرافيا لمختلف تسمياته وتطبيقاته. وليس أدلّ على ذلك مِن الخوارزمي الذي وضع الأسس الأولى لعلم الجغرافيا، وألّف كتابه الموسوم بـ«صورة

١- عبد الرحمن التليلي، ابن رشد الفيلسوف العالم المسلم، المنظّمة العربيّة للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ١٩٩٨، ص٢٢.

٢- عطية محمّد عطيّة، مقدّمة في الحضارة العربيّة الإسلاميّة ونظمها، دار ياغا العلميّة للنشر والتوزيع، ٢٠١١، ص٢٠٥.

الأرض» حوالي (٨٤٠ م) ، ويشهد التاريخ أنّ السبق العلمي لرسم الأرض وتزويده بالخرائط والرسوم يعود إلى أحمد بن سهل العلمي (٩٢٤م) الذي اشتهر بأطلس البلخي أو أطلس الإسلام.

بيد أنّ أهمّ إنجاز جغرافي خاصّ بالخرائط يعود إلى أبي عبد الله محمّد بن محمد عبد الله الإدريسي[١]، وهو صنع خريطة دائريّة للعالم على صفيحة فضيّة «فقد كان مِن السابقين في رسم خريطة العالم بمنتهى الدقّة حيث استطاع رسم كلّ دولة بمكانها، ولم يكتف بالقول بكرويّة الأرض وتأييده ذلك، فقد حسب محيطها الذي بلغ حسب تقديراته ٢٢,٩٠٠ ميل، مقارنًا بمحيطها الفعلي عند خطّ الاستواء الذي يبلغ ٢٤,٩٠٢، فضلاً عن وصفه لنصفي الكرة الشمالي والجنوبي والبحار والخلجان وتوثيقه لمعلومات عن مناطق بعيدة مِن آسيا وأفريقيا[٢].

لقد أثيرت شكوك حول خرائط الإدريسي للعالم بأنّها مبنيّة على أسس بطليميّة!

ولتحقيق الموضوعيّة التي عقدنا العزم عليها منذ البداية، فالأجدر بنا الردّ على تلك التساؤلات.

يذكر فؤاد سزكين «**خريطة الإدريسي تتفوّق مِن نواح كثيرة، فأوروبا خصوصًا مرسومة بشكل أحسن نسبيًّا، وشمال شرق آسيا موضوع بشكل جديد ابتكاري تمامًا، وكذلك رسم آسيا الوسطى ببحيراتها وتفرّعاتها وأنهارها أكثر تطوّرًا. كذلك نشأت في الجغرافيا الحديثة «الخرائط الميناتيّة» التي تثبت أنّ خريطة الإدريسي إبداعيّة لا علاقة لها بأخطاء بطليموس». علاوة على ذلك، فقد تمّ استخراج قيم للمسافات الممتدّة مِن الغرب إلى الشرق، وللأبعاد مثلاً بين طنجة وروما، وطليطلة وروما، روما والإسكندريّة، أو روما والقسطنطينيّة في خريطة الإدريسي بدقّة تقترب مِن القيم المستخرجة حاليًّا، وهذه القيم الصحيحة تشكّل العنصر الحاسم الذي يوضح التقدّم في خريطة الإدريسي**»[٣].

١- الإدريسي: أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن عبد الله إدريس القرطبي الحسني المعروف بالشريف الإدريسي في «سبته» المغربيّة القريبة مِن الأراضي الأندلسيّة، وتلقّى تعليمه في قرطبة وينحدر مِن الأدارسة العلويين، ولهذا يلقّب بالشريف. انظر: محمّد فارس، موسوعة علماء العرب والمسلمين، ص٧٨.

٢- انظر: مجموعة من الباحثين، ألف اختراع واختراع (التراث الإسلامي في عالمنا)، تحرير: سليم الحسني، منشورات مؤسّسة العلوم والتكنولوجيا والحضارة، ب.ت، ص٢٥١.

٣- فؤاد سزكين، العلوم والتقنيّة في العالم الإسلامي، ص٦٩، ٨٤.

لقد استفاد الغربيّون مِن إبداع الإدريسي، فقد مثّلت أعماله مرشدًا لهم فيما توصّلوا إليه في علم الخرائط الجغرافيّة.

٢-اخترع المسلمون الأجهزة المساحيّة والملاحيّة، مثل الإسطرلاب، والبوصلة.

٣- ويُعزى للعلماء المسلمين السبق باكتشاف أمريكا مثل انطلاق الكشوف الجغرافيّة الحديثة مع «كريستوف كولومبوس» بآلاف السنين.

٤-ألّف علي بن الحسين المسعودي[١] كتابه «مروج الذهب ومعادن الجوهر» الذي يعدّ مِن أروع ما كتب فيه تاريخ الخليقة منذ بداياتها حتّى زمانه، وقدّم فيه توصيفًا للمناطق التي قام بزيارتها، كما ضمّ تقارير تاريخيّة عن العالم القديم، وصورًا لشخصيّات أوروبيّة، معلّقًا في ذلك على كلّ ما جمعه مِن وصف عادات وطبيعة الشعوب التي صادفها أثناء رحلاته. وفي السياق ذاته نذكر ابن بطوطة، الغنيّ عن التعريف، والذي أمضى حياته بترحاله متنقّلاً مِن شمال أفريقيا إلى الصين وصولاً إلى جنوب آسيا، فقد سجّل أدقّ التفاصيل عن الرحلات والأسفار التي كانت بمثابة حجر الزاوية عند الرحّالة الغربيين[٢].

٥- أمّا الإنجاز الباهر في عالم المعاجم، فقد تحقّق في القرن (١٣م) مع «ياقوت الحموي»[٣] بتأليفه «معجم البلدان» الذي يُعدّ أعظم موسوعة جغرافيّة علميّة عربيّة إسلاميّة نادرة، فلم يدع الحموي شيئًا مِن معارف القرون الوسطى عن الكرة الأرضيّة إلّا وكان لها نصيب مِن مؤلّفه، وقد رتّب الحموي معجمه على نحو يسهل على طلاب العلم الإفادة، فكان معجمه في الجغرافيا معادلاً لمعجم ابن منظور في العربيّة.

من أبرز الأسماء التي لمعت في هذا الميدان «المقدسي» صاحب كتاب «أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم»، والقزويني الذي قسّم الكون إلى قسمين رئيسين: الأوّل العلوي ويدرس الكواكب والمجرّات، والثاني السفلي الأرض وما عليها مِن جبال وبحار وأنهار وسكان.

٦-وقد قدّم لنا القرن الرابع عشر الميلادي دلائل مهمّة على أنَّ الضبط الرياضي لسطح

١- المسعودي: أبو الحسن علي حسين بن علي المسعودي، جغرافي وعالم ومؤرّخ ورحّالة عربي مسلم توفيّ عام ١٩٥٧. يعود المسعودي بنسبه إلى الصحابي عبد الله بن مسعود، وكان المسعودي مِن المعتزلة، هو مِن مواليد بغداد. اشتهر المسعودي برحلاته التي زار فيها بلاد فارس (جنوب غرب إيران). انظر: محمّد فارس، موسوعة علماء العرب والمسلمين، ص١٩٨.

٢- انظر: هوارد تيرتر، العلوم عند المسلمين، ص١٥٤-١٥٥.

٣- ياقوت الحموي: يعقوب بن عبد الله الرومي الحموي، جغرافي ومؤرّخ وأديب إسلامي عربي (١١٧٩-١٢٢٩)، ولد ياقوت في بلاد الأناضول «تركيا حاليًّا». انظر: محمّد فارس، موسوعة علماء العرب والمسلمين، ص٢١٤.

الأرض ورسمه الكوتوغرافي التي اعتنى بها في البيئة الثقافيّة العربيّة والإسلاميّة في القرون الماضية حقّقت نوعيّة جديدة مِن غرب العالم الإسلامي في التصحيحات الجذريّة لتاريخ الجغرافيا الرياضيّة التي ألّفها «الرقّام محمّد بن إبراهيم» مِن خلال جداول فلكيّة، صحّح فيها درجات الطول التي كان قد تمّ تطبيقه على جزء كبير مِن المعمورة، وأنَّ طول البحر المتوسّط خفض إلى ٤٤ درجة، وأصبح لا يزيد عن القيمة الحديثة إلّا بدرجتين فقط[١].

ثانيًا: حركة ترجمة التراث الاسلامي إلى اللاتينيّة

إنّ الهدف مِن تسليط الضوء على ترجمة التراث الإسلامي هو تأكيد جدارة وأسبقيّة العرب، والمسلمين خاصّة، بمفهوم العلميّة وانهمام الغرب على ترجمة مؤلّفاتهم، بحيث تسمح هذه القراءة مِن وضع ما دعي «قصّة العلم الغربيّة» وإعجازها بلا سوابق على محكّ الامتحان الإبستيمي.

وعليه، فإنَّ مهمّتنا -هنا- تستهدف عرض نماذج مِن المؤلّفات العربيّة الإسلاميّة المترجمة إلى اللاتينيّة، وهنا نودّ التنويه إلى أنّ تلك المهمّة صعبة جدًا؛ ذلك أنَّ عمليّة الترجمة مِن العربيّة إلى اللاتينيّة استهدفت في حالات كثيرة ترجمة مع إغفال مؤلّفي الكتب مِن العرب والمسلمين (وهذا الأمر سنفرد له فقرة خاصّة). أمّا الآن، وتلافيًا لهذه الصعوبة، سيتمّ التوقّف عند نماذج محدّدة ومفردة مِن ميادين مختلفة مِن المؤلّفات والكتب العلميّة الإسلاميّة، ترجمت إلى اللاتينيّة وشكّلت محطّات انعراج في مسار تطوّر العلم الغربي. ولكنْ قبل المضي في ذلك لا بدّ مِن توضيح مفهوم الترجمة.

الترجمة لغة واصطلاحًا

لا يستقيم البحث العلمي إلّا مع تحديد وشرح الدلالة اللغويّة والاصطلاحيّة لمفهوم الترجمة، لذا وجب علينا إيضاح معنى الترجمة أوّلًا، ومِن ثَمَّ تحديد مراكز الترجمة والكشف عن طرق انتقال العلوم العربيّة والإسلاميّة إلى أوروبا، وأخيراً تقديم نماذج موثّقة معترف بها للمؤلّفات الإسلاميّة المترجمة.

تشتقّ الترجمة في اللغة العربيّة مِن فعل «ترجم»، وعلى غرار ما ورد في لسان العرب لابن

١- فؤاد سزكين، العلوم والتقنيّة في العالم الإسلامي، ص ١٠٨.

منظور «**ترجم كلامه بمعنى فسّره بلسان آخر**»[١]. أمّا في المنجد، فهي تحيل إلى «**نقل الكلام مِن لغة إلى لغة أخرى، وعلى التأويل والتفسير والشرح**»[٢].

وجاء في المصباح المنير في غريب الشرح الكبير «**ترجم فلان كلامه إذا بيّنه وأوضحه، وترجم كلام غيره إذا عبّر بلغة غير لغة المتكلّم**»[٣].

أمّا فيما يتعلّق بالدلالة الاصطلاحيّة لمفهوم الترجمة، فقد عرّفها «محمود حمدي زقزوق" في الموسوعة العربيّة أنَّها «**نقل علوم ومعارف مِن لغة إلى لغة أخرى، سواء كان النقل مباشرة أو عن طريق لغة وسيطة، وقد استعملت كلمة النقل في كتب القدامى على سبيل التبادل أو تعارف أو ترادف، مع كلمة ترجمة**»[٤].

وهناك معنى آخر للترجمة وهو: «**عمليّة تواصل حضاري بوساطة اللغة تمّ بين ثقافات متباينة في المكان والزمان، وتنقل الترجمة أفكار إحداها إلى الأخرى مستخدمة تعابير ورموز تكافئ صور وعواطف الثقافة الأولى**»[٥].

وفي ضوء ما سبق، فالترجمة هي التعبير عن معنى الكلام وتوضيحه في لغة كلام الآخر، مع المحافظة على جميع المعاني والمقاصد.

والسؤال: ماهي المنطلقات الأساسيّة التي اعتمدها الغرب في عمليّة الترجمة؟

إنّني أزعم أنَّ هذه الترجمة هي فريدة مِن نوعها، خاصّة في الغرب وحده، فأوّل درس في الترجمة الغربيّة هو أنْ تنقل المؤلّفات مِن محتواها العربي إلى اللاتيني مِن دون أنْ تنسَب إلى مؤلّفيها الحقيقيين. والدرس الثاني المبني على الدرس الأوّل هو غياب مبدأ الأمانة العلميّة في الترجمة، لاسيّما وأنَّ شرط خصوبة الفكر هو الصدق؛ أي التزام قول الحقّ.

إنَّ الأمانة العلميّة: هي إثبات نسب الإنتاجات العلميّة إلى أصحابها ضمانًا لحقّ كلّ

١- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ١٩٨٤، ص٣٦١.

٢- حمود صبحي، المنجد في اللغة العربيّة المعاصرة، دار المشرق، بيروت، ص٦٠.

٣- أحمد بن محمّد بن علي الفيّومي المقرّي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، تحقيق: عبد العظيم الشنّاوي، دار المعارف، القاهرة، ط٢، ب.ت، ص٨٦.

٤- مجموعة مِن المصنّفين، الموسوعة الإسلاميّة، تحقيق: محمود حمدي زقزوق، المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، مصر،٢٠٠٣، ص٣٦٦.

٥- محمّد عبد الحميد الحمد، حوار الأمم (تاريخ الترجمة والإبداع عند العرب والسريان)، دار المدى، دمشق، ٢٠٠١، ص٤١٣.

باحث في الأبوّة على أفكاره وتلافيًا لاختلاط الأنساب العلميّة، فمعنى الأمانة العلميّة أنْ يكون الباحث أمينًا صادقًا في عمله[١]. وهذا ما انطبق على العلماء المسلمين في نقلهم التراث العالمي، فما يميّزهم عن الغربيين أنَّهم اعتمدوا مبدأ الأمانة العلميّة «**ونسبة الفضل والجهد لأهله، وهو المنهج الذي لم يجعل عالمًا منهم يدّعي اكتشافًا أو سبقًا علميًّا نقله مِن عالم آخر مِن علماء الحضارات الأخرى**»[٢].

فلم يغفلوا ذكر أسماء الذين نقلوا عنهم مهما كان جهدهم ضئيلاً، «ذكر بنو شاكر في كتابهم معرفة الأشكال البسيطة والكرويّة ما نصّه: فكلّ ما وضعنا في كتابنا فإنَّه مِن عملنا، إلاّ معرفة المحيط مِن القطر، فإنَّه مِن عمل أرشميدس (توفيّ ٢١٢ق.م) وهو يُعدّ مِن أعظم علماء الرياضيّات في العصور القديمة، بل يعتبر أبا الهندسة، كما استثنى بنو شاكر في كتابهم هذا معرفة وضع مقدارين بين مقدارين للتوالي على نسبة واحدة، فإنَّه مِن عمل مانالاوس، وهو مِن أعلام الهندسة اليونانيين، عاش خلال القرن الأول الميلادي[٣].

ولم تقتصر الأمانة على ذلك فقط، بل كان من صورها أيضًا التعليق على النصوص الأصليّة دون تدخّل في الأفكار المنضوية في متنها، ومثال ذلك تعليق ابن رشد على كتب أرسطو. إضافة إلى ذلك، كانت المكتبات الإسلاميّة مليئة بكتب العلماء اللاتينيين، مترجمة في نسخ منفصلة منسوبة لأصحابها.

٢. مراكز الترجمة

انتقلت حضارة المسلمين إلى أوروبا بعلومها عبر مراكز متعدّدة، ويشهد التاريخ أنَّ الأوروبيين في العصور الوسطى قاموا بترجمة علوم ومعارف المسلمين إلى لغتهم اللاتينيّة، وكان لهذه الترجمة دورًا م مؤثّرًا يُعرف بالنهضة الأوروبيّة، إذ عكف علماء النصارى منذ القرن الحادي عشر على ترجمة علوم العرب، ثمَّ انتعشت الترجمة انتعاشًا ملحوظًا بداية القرن الثاني والثالث عشر الميلاديين، إذ شهدت أوروبا حركة ترجمة واسعة لمنجزات الحضارة العربيّة الإسلاميّة والتوغّل في مكنونها العلمي.

١- هاجر بوزناد، الأمانة في البحث العلمي بين الواقع والمأمول د.ن، ب.ت، ص٢.

٢- رمزي محمود، سرقة التاريخ (السطو الأوروبي للحضارة العربيّة الإسلاميّة)، دار التعليم الجامعي، ب.ت، ص ١١٦.

٣- م.س، ص١١٧

وإنْ كان الغرب الأوروبي ينكر الدور الحضاري للمسلمين، لا سيّما حين يقترن الادّعاء بتصريح واهٍ مِن أحد الغربيين «**ليس وطننا بحاجة لتقليد أفكار وعادات العرب**»[١]، إلاّ أنَّ الوثائق والمخطوطات تظهر زيف ادّعاء الغرب المزعوم؛ ذلك أنَّ علوم العرب المسلمين شكّلت المنفذ الوحيد لخروج أوروبا مِن سباتها خلال عشرة قرون.

وإذا أردنا إلقاء نظرة سريعة على بعض تلك المراكز لكانت كالآتي: إسبانيا الإسلاميّة (الأندلس): التي مثّلت محطّ استقطاب الغربيين نظرًا لموقعها الجغرافي المهمّ بالنسبة إلى القارّة الأوروبيّة. وقد انطلقت المرحلة الأولى مِن ترجمة المؤلّفات الإسلاميّة مِن المناطق المسترجعة في إسبانيا.

كما لعبت صقلية دورًا مركزيًّا في انتقال التراث الفكري، وترجع معرفة أوروبا بالعلوم العربيّة والإسلاميّة في صقلية إلى أعمال «شتاينشنايدر» و«هـ هسكنس» و «هـ شبيرجس»، ولم يكن الأخذ مقتصرًا على ترجمة الكتب الإسلاميّة فقط، وإنَّما أمكنهم التعرّف على إنجازات جديدة وقديمة لم تكن معروفة بعد كالأجهزة والآلات العلميّة والتقنيّة وعلى الأسلحة ... كما أمكنهم الاطّلاع بدون ترجمة على محتويات الكتب الإسلاميّة بوساطة معلّمين مسيحيين ممّن يعرفون العربيّة[٢]، بالإضافة إلى طليطلة التي شكّلت مركزًا حيويًّا لنقل العلوم وترجمة الفلسفة بشكل خاصّ مِن العربيّة إلى اللاتينيّة، وبذلك غدت وجهة طلاب العلم مِن أنحاء أوروبا كافّة.

ففي عام ١١٢٦م، تمّ تأسيس مدرسة للترجمة في طليطلة تحت إشراف القسيس «ريموند» تهدف إلى ترجمة أكبر عدد ممكن مِن النصوص العربيّة والإسلاميّة. على أنْ تتمّ الترجمة عبر مرحلتين: تبدأ المرحلة الأولى بالترجمة مِن العربيّة إلى اللغات المختلفة، وصولاً إلى المرحلة الثانية، وهي ترجمتها إلى اللغة اللاتينيّة[٣].

علاوةً على ذلك، لعبت «مدرسة مرسية» دورًا مهمًّا في عمليّة النقل والترجمة إلى اللاتينيّة. لا سيّما وأنَّ طلبة العلم الأوربيين الذين درسوا فيها، سرعان ما نشروا ما نهلوه مِن تراث عربي إلى بلادهم بعد عودتهم إليها.

١- فؤاد سيزكين، العلوم والتقنيّة في العالم الإسلامي، ص٣٠٦.

٢- م.ن، ص٢٦٨.

٣- أميركو كاسترو، إسبانيا في تاريخها (المسيحيّون والمسلمون واليهود)، المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠٢، ص٥٤٤.

وكانت مدينة إشبيليا أيضًا أحد مراكز الترجمة التي أنشئت على يد ألفونسو الحكم وتحت رعاية البابا إسكندر الرابع ١٢٦١م، وتمّ افتتاحها عام (١٢٥٤) كمعهد للدراسات العربيّة واللاتينيّة.

ولا يفوتنا الحديث عن «بيزنطة» التي اختصّت وتفرّدت كطريق لانتقال العلوم العربيّة والإسلاميّة مِن مركز العالم الإسلامي إلى بيزنطة ومنها إلى أوروبا. تنبّه «هيرمان أوسينر» إلى وجود مخطوطات ذات ترجمات بيزنطيّة لكتب عربيّة وفارسيّة في مكتبات أوروبيّة، ومنها على سبيل المثال: الكتب العربيّة والفارسيّة حول أحدث نظريّات حركة الأفلاك لعلم الفلك الإسلامي، وقد وجدت بترجماتها البيزنطيّة طريقها إلى أوروبا، وترجع معرفة أوروبا بالعلوم الإسلاميّة بوساطة بيزنطة إلى كلّ مِن «ديفيد بنجري، و»جوزيف موجنيه (لوفان)، وخليفته آن ميتهون (لوفان)، ودومنكو كنديسالفي [١]Domingo Gondisabvi.

٣- نماذج من المؤلّفات المترجمة إلى اللاتينيّة

في الفلك: كتاب «المدخل الكبير» للعالم المسلم أبو معشر البلخي، وهو كتاب عربي نقله إلى اللاتينيّة «جاكوب بنتياس jacbius pentius، وطبع في فينيسا venice عام ١٥٠٦م، ونتيجة لاهتمام الأوروبيين بهذا الكتاب طُبع مراتٍ عديدةٍ، لا سيّما وأنَّ كتاب المدخل الكبير يتضمّن فكرة مهمّة تتعلّق بظاهرة «المدّ والجزر»، ففي سنة ١١٣٠م طُبع بعناية يوحنا الإشبيلي، ثمّ سنة ١١٥٠م أعيد طباعته بعناية هرمانوس سكوندوس، وطبعت الترجمة الثانية في أوغسبورغ سنة ١٤٨٩م وتوالت طباعتها سنة ١٥٠٤م.

كما ترجم كتاب «أحكام تحويل شتّى المواليد» إلى اللاتينيّة للمؤلّف السابق ذكره، وقام بنقله أيضًا يوحنا الإشبيلي وطبع في أوغسبورغ سنة ١٤٨٨م ونشره إيرهاردراتدوت.

-كتاب «صناعة الإسطرلاب والعمل به» للعالم المسلم ماشاء الله البصري، وهو كتاب عربي تُرجم إلى اللاتينيّة وطبع في القرن السادس عشر ثلاث طبعات. يُضاف إلى ذلك كتاب» في الأثمان أو الأسفار» تُرجم إلى اللاتينيّة أيضًا، وقال عنه «كاراداي» أنّه أقدم أثر علمي عربي إسلامي[٢].

١- فؤاد سزكين، العلوم والتقنيّة في العالم الاسلامي، ص٢٨٤.

٢- للمزيد انظر: محمّد همام فكري، كنوز مِن التراث العلمي العربي في أوروبا، مكتبة التراث العربي والإسلامي، الدوحة: قطر، ٢٠٠٩، ص٣٠، ١٠٢.

كتاب الزيج الصابئ لمؤلّفه «البتّاني»، وهو كتاب عربي تُرجم بالكامل إلى اللغة اللاتينيّة في القرن الثاني عشر، ثمّ مباشرة إلى الإسبانيّة في القرن الثالث عشر، وقد ذُكر في ذلك الزمن باسم «البتيني» أو «البتينوس»[١].

كتاب «هيئات النجوم الثابتة الكائنة في السماء الثامنة» للعالم المسلم عبد الرحمن الصوفي الذي ترجم إلى اللاتينيّة ونقله كلّ مِن يهوذا الكاهن، جين أرمون سا، علاوةً على ترجمة كتاب في الفلك لمؤلّفه قستا بن لوقا سنة ١٢٥٩م.

كتاب «المناظر» للعالم المسلم ابن الهيثم الذي ترجم إلى اللاتينيّة في القرن الثاني عشر ثمّ إلى الإيطاليّة، وأعاد «ريزنر» إصداره في القرن السادس عشر. يعتبر كتاب المناظر في البصريّات المصنّف العظيم الذي خلّد ذكر ابن الهيثم، وقد ترجم «ريزنر» هذا الكتاب إلى اللاتينيّة، ونُشر في مدينة بازل بسويسرا سنة ١٥٧٢م بعنوان «كنز البصريّات THESAURUS OPTICUS»[٢].

كتاب «مبادئ الكيمياء» للعالم المسلم جابر بن حيّان، وكتاب «وصية جابر»، «كيمياء جابر»، «مختصر الأكسير الكامل»، «كتاب الجمع»، «كتاب الاستتمام»، «كتاب الاستيفاء»، «كتاب التكليس»... وغيرها. ترجمت إلى اللاتينيّة ويُعدّ JEAN CURNING أوّل مَن نقل إلى اللاتينيّة أعمال جابر بن حيان[٣].

كتاب «الخالص» لابن حيّان، ترجم الى اللاتينيّة تحت عنوان LIBER XV وكتاب «الموازين» لجابر بن حيّان، ترجم الى اللاتينيّة باسم LIBER DE PONDWE IBIS المحفوظة منه نسخة في مكتبة الجمعيّة الكيماويّة بباريس رقم [٤]١٦٥٤.

كتاب «كامل الصناعة الطبيّة» لعليّ بن العبّاس المجوسي ترجم الى اللاتينيّة مرّتين الأولى منها عام ١٤٩٢ بفنيسا، والمرّة الثانية عام ١٥٢٣م بمدينة ليدن.

كتاب «التصريف» لخلف بن عبّاس الزهراوي المتوفىّ سنة (٤٢٧هـ/ ١٠٣٥م)، ترجم

١- رشدي راشد، موسوعة تاريخ العلوم العربيّة (علم الفلك النظري والتطبيقي)، ص٨٠-٨١.

٢- حسن نافعة وكليفورد بوزورث، تراث الإسلام (الجزء الثاني)، ترجمة: حسين مؤنس وإحسان صدقي العمد، مراجعة: فؤاد زكريّا، سلسلة عالم المعرفة، ١٩٧٨، ص١٩٢.

٣- انظر محمّد همام فكري، كنوز مِن التراث العلمي العربي في أوروبا، ص٦٢.

٤- حكمت نجيب عبد الرحمن، دراسات في تاريخ العلوم عند العرب، ص٢٥٧-٢٥٨.

إلى اللاتينيّة بفنيسا سنة ١٤٩٧م، وستراسبورغ ١٥٣٢م، وسنة ١٥٤١م. أمّا المقالة العاشرة المختصّة بالجراحة، فقد طُبعت بترجمتها الكاملة باللغة اللاتينيّة في مدينة أوغنورك سنة ١٥١٩م، وطُبعت بالعبريّة مع ترجمة لاتينيّة في مجلّدين في اكسفورد سنة ١٧٧٨م، كما طبعت عدّة طبعات لاتينيّة أخرى في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، والكتاب يُعدّ مِن أشهر الكتب التي أُلِفت في الجراحة عبر التاريخ.

«القانون في الطبّ» لابن سينا، طبع باللاتينيّة ست عشرة مرّة في الثلاثين سنة التي كانت خاتمة للقرن الخامس عشر، وأعيد طبعه عشرين مرّة في القرن السادس عشر[١].

كتاب «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق» لمؤلّفه الشريف الإدريسي، حيث ترجم إلى اللاتينيّة وترجم إلى الإسبانيّة، وطبع في مدريد سنة ١٨٨١، وطبع سنة ١٨٧٧، وترجم الى الإيطاليّة[٢].

كتاب «الجبر والمقابلة» للخوارزمي ترجمه إلى اللاتينيّة «روبرتوس كتننس».

كتاب «إحصاء العلوم» لمؤلّفه أبي نصر الفارابي، ترجمه في القرن الثاني عشر «دومينكوس جند يسالينوس».

ثالثًا: تأثير المنقول النصّي لعلوم المسلمين على أوروبا

١- جهل الغرب

إنَّ تاريخ الأفكار في الأزمنة المسيحيّة - القرون الوسطى - أي ابتداء مِن القرن الخامس حتّى القرن الخامس عشر (طيلة ألف عام) هو عرضة للابتذال والتهميش بسبب وقوعه في غياهب الجهل.

ولا يتّسع المقام هنا للإسهاب بتوصيف حال كان الغرب فيه غارقًا في غياهب الجهل، وسنكتفي بإيراد بعض الأمثلة: فقد وثّق في المؤلَّفات المكتوبة أنَّ الإمبراطور فريدريك كان كثير الاتّصال بالملك الكامل في مصر بشأن بعض المسائل العلميّة، ومِن ذلك مثلاً إرسال بعض الأسئلة إليه ليجيب عليها العلماء المسلمون.. ثمّ محاوراته العلميّة مع أحد سفراء

١- للمزيد أنظر: م.س، ص٥٥ ومابعدها.

٢- محمد همام فكري، كنوز مِن التراث العلمي العربي في أوروبا، ص١٠٠.

الملك الكامل، والذي كان مِن العلماء المسلمين في مصر[١]. في دلالة واضحة وصريحة على جهل القادة الأوروبيين بالأمور العلميّة، شاهدًا على إعجابهم بالحضارة الإسلاميّة وعقول علمائها. ولا يفوتنا أنْ نذكر «**أنَّ وسط أوروبا كان فيما بين القرنين التاسع والثاني عشر الميلاديين مسرحًا للأميّة التي بلغت نسبتها خمسة وتسعين بالمائة**»[٢]. ولعلّ هذه إجابة قاطعة بالصورة الواثقة التي تثلج صدر الطالب لها أنَّ الغربيين لم يعرفوا البتّة القراءة أو الكتابة خلال القرون الوسطى، ومِن هذه مثلاً ما اتّخذه (شارلمان كارل الأكبر) حين حاول تعلّم الهجاءة دون أنْ يصل إلى غايته فيها لصعوبتها عليه آنذاك. وبعده بعدّة قرون، نجد الأشراف الأوروبيين يتحايلون على التهرّب مِن تعلّم القراءة والكتابة[٣].

وما وردنا عن تاريخ أوروبا في القرون الوسطى لا ينحصر في هذه الإشارة لدرجة التعليم، وإنَّما هناك إشارات جمّة، لا سيّما مع الصورة التي رسمها المسلمون في التقدّم العلمي في مجال الطب، وذلك حين أمر «البابا فريفوريوس الثامن» ملوك أوروبا بحرب صليبيّة ثالثة ضدّ المسلمين، وكان مِن بين المستجيبين للنداء ملك إنكلترا ريتشارد الأوّل الملقّب بـ«ريتشارد قلب الأسد»، الذي اتّجه إلى القدس لمواجهة صلاح الدين، ولكنْ قبل بضعة كيلو مترات مِن وصوله القدس، أصيب ريتشارد بمرض عجز أطباؤه على معالجته، فأرسل صلاح الدين الأيّوبي كلاً مِن بهاء الدين وابن الأثير لعلاج ريتشارد ...حيث أدرك بهاء الدين مرض الملك ريتشارد، وهو «سوء تغذية»، وعالجه حتّى عاد سليمًا معافى[٤].

ولنا أنْ نلحظ إذا ما تمعّنا في إبداع المسلمين، أنّهم كانوا على معرفة واسعة في الطب، فعرفوا الجراحة وتشريح جسم الإنسان، إضافة إلى تفوّقهم في علاج المرضى واكتشافهم الأدوات اللازمة لذلك، وعلى النقيض مِن ذلك، كان الأطباء الأوروبيّون يستخدمون الشعوذة في علاجهم للمرضى.

علاوة على ذلك، تُظهر معالم البربريّة والوحشيّة في الصورة المرسومة للغرب اللاتيني خلال العصور الوسطى، والتي تتجلّى في «**أنَّ المياه والحمّامات العامّة كانت منتشرة بكثرة**

١- رمزي محمود، سرقة التاريخ (السطو الأوروبي للحضارة العربية الاسلامية)، ص١٠٧.

٢- سيجريد هونكه، شمس الله تشرق على الغرب (فضل العرب على أوروبا)، ص٢٩٦.

٣- م.س، ص٢٩٦

٤- رمزي محمود، سرقة التاريخ، ص٨٢

في البلاد الإسلاميّة، وعلى الجانب الآخر كان الشعب الأوروبي يلبس أحذية خشبيّة ذات كعب مرتفع حتّى لا تلوّثه المجاري المنتشرة في الشوارع»[١]. وإلى مثل هذا الرأي، تذهب المستشرقة الألمانيّة «سيجريد هونكه» إلى القول بأنَّ: المياه الجارية النّي هاجمتها الكنيسة تعتبر تبذيرًا، فكيف يستحمّ الفرد يوميًّا، إنّها جريمة، وبخاصّة الاستحمام أيّام الأعياد الكنسيّة، إذ كيف يتجرّد الإنسان مِن ملابسه، إنَّها جريمة كبرى[٢].

إنّ مثل هذه الإضاءة السريعة الخاطفة لحال الغرب تميط اللثام عن حالة الجهل والتخلّف التي كانت أوروبا تحياها في القرون الوسطى، ولعلّ سلطة الكنيسة هي ما شكّلت حائلاً وسدًّا منيعًا في وجه علمائها للالتحاق بركب الحضارة والعلم والتقدّم.

فـ«**العلم كان كفرًا بالربّ**»[٣]، ولعلّ هذا الميل للكنيسة يكشف السبب الرئيس لتخلّف أوروبا، إذ تذكر المستشرقة سيجريد هونكه في كتابها المعنون «شمس الله تشرق على الغرب» ما يؤيّد هذا القول، مستشهدة بأنَّ تثقيف الشعب لم يكن مِن الأمور المرغوبة بها في ذلك العصر، إضافة لذلك فقد مارست الكنيسة ممارسات أشبه بالعقوبات الجماعيّة لمن يحاول التعلّم أو شقّ عصا الطاعة عليهم، فإنَّ مقام حضوره إمّا الحرق حيًّا أو الإعدام شنقًا.

استنادًا إلى ما تقدّم يمكن القول: إنّ الحضارة العربيّة الإسلاميّة التي سادت العالم لأكثر مِن عشرة قرون، قدّمت أسمى وأرقى نماذج الإبداع على الأصعدة كافّة، بينما قدّمت الحضارة الأوروبيّة أسمى نماذج العنصريّة التي عانينا ونعاني منها أشدّ المعاناة إلى يومنا هذا.

٢. شهادات المستشرقين

كان تأثير الحضارة الإسلاميّة في العالم الغربي جليًّا واضحًا، فقد انتقلت المؤلّفات والكتب في شتّى العلوم إلى أوروبا، وترجمت إلى اللغات اللاتينيّة مرّات عدّة، إذ اعتمد عليها كمراجع أساسيّة. وباتت شمس الحقيقة تضيء لنا بأدلّة وبراهين واضحة بأنَّ الغرب الأوروبي أشعل سراج حضارته ونهضته مِن ضياء حضارتنا الإسلاميّة، ولذلك يعترف ثلّة مِن

١- رمزي محمود، سرقة التاريخ، ص٨١.

٢- سيجريد هونكه، شمس الله تشرق على الغرب، ص٣٥٣.

٣- رمزي محمود، سرقة التاريخ، ص٨٣.

المستشرقين بهذا الدور الحاسم الذي ينسب للثقافة الإسلاميّة.

وعلى سبيل المثال لا الحصر، سنقدّم اعترافات بعض المستشرقين وتأكيدهم على عظمة هذه الحضارة -الإسلاميّة- ومكانتها المرموقة بالنسبة للعالم الغربي مِن هذه الشهادات نذكر[١]:

المستشرق	شهادته
توماس أرنولد	أشرق العالم الإسلامي بنور العلم والمعرفة، مبدّدًا ظلام الجهل الذي ساد أوروبا في العصور الوسطى.
جورج سارتون	إنّ الجانب الأكبر مِن مهام الفكر الإنساني اضطلع به المسلمون؛ فـ«الفارابي» أعظم فيلسوف، و«المسعودي» أعظم عالم جغرافي، و«الطبري» أعظم مؤرّخ.
تومبسون	حدث التقدّم العلمي في العالم الغربي نتيجة لتأثّر الغربيين بالمعرفة العلميّة العربيّة والإسلاميّة، وبسبب الترجمة للأعمال الإسلاميّة في ميادين العلوم ونقلها مِن العربيّة إلى اللاتينيّة.

١- عماد عجوة، شهادات استشراقيّة أنصفت الحضارة الإسلاميّة، حرّاء مجلّة علميّة ثقافيّة فصليّة، العدد التاسع، (أكتوبر-ديسمبر)، ٢٠٠٧، ص٥١-٥٢-٥٣. انظر أيضًا: زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب، ص٧٥، غوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٢م، ص٥٦٩، وليام مونتغمري وات، تأثير الإسلام في أوروبا العصور الوسطى، ترجمة وتحقيق: سارة إبراهيم الذيب، جسور للترجمة والنشر، ط١، ٢٠١٦م، ص ١٣، ٣٢.

فرانز روزانتال	إنَّ نشأة الحضارة الإسلاميّة مِن أهمّ الموضوعات التي تستحقّ التأمّل والدراسة في التاريخ؛ ذلك أنَّ السرعة المذهلة التي تشكّلت بها هذه الحضارة مسألة جديرة بالتأمّل العميق، وهي ظاهرة غريبة للغاية في تاريخ نشوء الحضارات وتطوّرها، وهي تثير دومًا وأبدًا أعظم أنواع الإعجاب في نفوس الباحثين، ويمكن تسميتها بالحضارة المعجزة؛ لأنَّها ولدت وتشكّلت واكتملت بشكل سريع ووقت قصير جدًّا، ويمكن القول إنَّها اكتملت وبلغت ذروتها حتّى قبل أنْ تبدأ.
آدم متز	لا يعرف التاريخ أمّة اهتمّت باقتناء الكتب والاعتزاز بها كما فعل المسلمون في عصور نهضتهم الفكريّة وازدهارهم العلمي، فقد كان في كلّ بيت مكتبة.
دُولنبر	لقد أدى اعتمادُ العرب على التجربة إلى الدقّة والإبداع في كتاباتهم، ولم يبتعد العرب عن الإبداع باستثناء الفلسفة التي كان يتعذر قيامها على التجربة. ويتابع قائلاً: ومِن تحقيقاتنا في أعمال العرب العلميّة أنَّهم أنجزوا في ثلاثة قرون أو أربعة قرون مِن الاكتشافات ما يزيد على ما حقّقه الأغارقة في زمن أطول مِن ذلك كثيراً.

مسيو ليبري	لولا دخول المسلمين إلى المرحلة التاريخيّة، لكانت النهضة الأوروبيّة الحديثة قد تأخّرت عدّة قرون. كما سعى المؤرّخُ الفرنسيُّ الشهير «سديو» إلى البحث عن تاريخ المسلمين وحضارتهم العظيمة وإنجازاتهم العلميّة الواسعة عشرين عامًا، فقال: «لقد كان المسلمون قادرين على نشر العلوم والمعارف والرقيَّ والتمدُّن في المشرق والمغرب، في وقت كان فيه الأوروبيّون يعيشون في ظلمات جهل القرون الوسطى».
سديو	قبل كبلر وكوبرنيكوس اكتشف المسلمون حركات الكواكب السيّارة على شكل بَيضِي وفي دوَران الأرض وفي كتبهم مِن النصوص ما تعتقد به أنَّ نفوسهم أخبرتهم عن بعض الاكتشافات الرئيسة في العلم الحديث.
روبرت بريفولت	إنَّ القوّة التي غيّرت وضع العالم المادّي كانت مِن نتاج الصلة الوثيقة بين الفلكيين والكيميائيين والمدارس الطبيّة، وكانت هذه الصلة أثراً مِن آثار الحضارة العربيّة الإسلاميّة، إذ إنَّ معظم النشاط الأوروبي في ميدان العلوم الطبيعيّة إلى القرن الخامس عشر الميلادي، كان مستفادًا مِن علوم العرب ومعارفهم.

رينيه جيبون	لم يدرك معظم الغربيين قيمة وأهمّية ما اقتبسوه مِن معارف وعلوم الحضارة العربيّة الإسلاميّة، ولا فقهوا حقيقة ما أخذوه مِن هذه الحضارة في القرون الماضية.
هينولد	إنَّ ما قام على أساس ومعيار التجربة والترصّد هو أرفع وأعلى درجة في العلوم، وإنَّ المسلمين ارتقوا في علومهم إلى هذه الدرجة والمرنة التي كان يجهلها القدماء. فقد أسّس المسلمون لمنهجهم استنادًا إلى التجربة والترصّد، وكانوا أوّل مَنْ فطن إلى أهمّية المنهج في العالم، وظلّوا عاملين به وحدهم زمنًا طويلاً.
غوستاف لوبون	كلّما دقّقنا النظر في دراسة حضارة العرب والمسلمين وكنوزهم العلميّة والمعرفيّة واختراعاتهم وفنونهم، ظهرت لنا حقائق جديدة وآفاق شاسعة، ولسرعان ما وجدتهم أصحاب الفضل والمعروف في معرفة القرون الوسطى لعلوم الأقدمين، وإنَّ جامعات الغرب لم تعرف لها عبر خمسة قرون موردًا علميًّا سوى كتبهم، وإنَّهم هم الذين مدّنوا أوروبا مادّة وعقلاً وأخلاقًا، وإنَّ التاريخ لم يعرف أمّة أنتجت وأبدعت ما أنتجوه في وقت قصير.

رابعًا: المنتحل أو المسروق مِن العلوم العربيّة والإسلاميّة

انطلاقًا مِن مقولة «كلّ ثمين عند أهله هو عرضة للسرقة والانتحال»، فالثمين عند العرب والمسلمين سُرِق وحُجب وطمست معالمه! لقد عمل الغرب على تجفيف منابع الإبداع الثقافي للمسلمين مِن خلال سرقة علومهم، وذلك عن طريق عمليّة الترجمة، التي بدأت في القرن الثاني عشر مِن التراث العربي الإسلامي إلى اللاتيني، والتي استهدفت في حالات كثيرة إغفال أسماء مؤلّفي الكتب مِن العرب والمسلمين.

والسؤال هنا كيف تمّت السرقة؟ وكم عدد الكتب التي تمّ انتحالها؟

يرجح القول أنَّ هناك عددًا كبيرًا مِن العلماء استولوا على إنجازات علماء الحضارة العربيّة والإسلاميّة، ونسبوها لأنفسهم في أكبر عمليّة سرقة في التاريخ؛ وذلك مِن خلال امتهان طريقة بسيطة جدًا لسرقة العلم، تتلخّص في إعادة نسخ الكتاب حرفيًّا وطمس اسم المؤلّف الأصلي ووضع اسم المنتحل عليه بدلاً منه!.

واللافت للنظر هنا الواقعة هنا هي طريقة قراءة الفكر الأوروبي الذي لا رادع له عن السرقة والانتحال، خاصّة أنَّ مبدأ الأمانة العلميّة ظهر بعد ظهور الإسلام «**ففي غياب الدين والخلق القويم لن يتردّد الإنسان في نسبه أعمال الآخرين لنفسه ليكسب شهرة وربحًا**»[١] فالأمانة العلميّة توجب احترام الحقوق الفكريّة والعلميّة ونسبة الجهد والسبق العلمي لصاحبه وأهله.

ولنا أنْ نستذكر كيف حفظ العرب والمسلمون التراث اليوناني مِن الضياع، وتجلّى مبدأ الأمانة العلميّة في ترجمتهم للتراث اليوناني (...) في حين كان مِن السهل جدًا أنْ ينتحل العرب والمسلمون أبحاثهم، لكن البعد الديني الأخلاقي حال دون ذلك، هذا الأمر الذي فقده الغربيّون في تعاملهم مع إرث المسلمين عندما نسبوه لأنفسهم. هذا هو الفارق بين علمائهم وعلماء المسلمين.

ما التزمنا به منذ بداية البحث، هو الكشف عن نماذج مِن الانتحالات والسرقات العلميّة في تاريخ الغرب الأوروبي، أمّا سبيلنا إلى ذلك فهو اتّباع طريقة غير مباشرة لإثبات صحّتها، وهي طريقة المقارنة، فكلّما زادت المقارنات كانت النتائج يقينيّة.

١- رمزي محمود، سرقة التاريخ،ص١١٥.

وبالمجمل نستطيع أنْ نتلمّس مجمل الانتحالات التي مارسها الغرب اللاتيني على العلوم الإسلاميّة، وقد حاولنا حصر أشهرها في الجدول الآتي مِن خلال مقارنة أفكار الطرف الأوّل بالطرف الآخر[١].

المنتحل

١- الثورة الكوبرنيكيّة

تقول جاكلين روس: كوبرنيكوس (١٥٤٣م) دمر المركزية واقتلع الأرض مِن وسط العالم، أصابت الثورة الكوبرنيكية العقول بالذهول، فقد أعلن كوبرنيكوس نظريه مركزية الشمس ودوران الارض حولها فكانت مِن أكبر الثورات العلمية والتجريبية وكان لها أثر مدوٍ في الساحة الفكرية سيّما وأنها غيّرت مسار العقل الأوروبي ونظرة الناس إلى مكانة الكنيسة .

الحقيقي

١- في الحقيقة إنَّ ميلاد اللحظة العقليّة لنظريّة "مركزيّة الشمس" ودوران الأرض كان على يد العلماء المسلمين. وقد نسب إلى كوبرنيك، واستبدل اسم العالم المسلم باسم منتحل، ولقّب فيما بعد بمبدع. فعلى سبيل المثال نذكر:

"إنّ مناقشة مسألة دوران الأرض التي كانت قد بدأت في أواخر القرن (٣هـ/ ٩م)، إذ نوقشت إمكانيّة نظام مركزيّة الشمس وجدت في شخص العالم المسلم أحمد بن محمّد السجزي، كذلك قال جعفر بن محمّد بن جرير معاصر السجزي بدوران الأرض وصنع كلّ منهما إسطرلابات على هذا الأساس.

نذهب قدمًا في هذا البيان للمحطّة ذاتها (٣هـ/ ٩م)، لنجد عالمًا يدعى "أحمد بن عمر

١- اعتمدنا في إعداد وصياغة هذه المقارنة على مجموعة مِن المراجع، وهي: كتاب العلوم والتقنيّة في العالم الإسلامي لفؤاد سيزكين ص ٣٥،ص٦٢،ص٩٩،ص١٢٥، وما بعدها، وكتاب مغامرة الفكر الأوروبي ل جاكلين روس ص١١٢ وص١٨٠، وكتاب دراسات في تاريخ العلوم عند العرب ل حكمت عبد الرحمن ص١٩٤ومابعدها، كتاب سرقة التاريخ ل رمزي محمود ص ١١٦ ومابعدها، إضافة إلى موسوعة تاريخ العلوم العربيّة لرشدي راشد.، وكتاب تراث الإسلام (الجزء الثاني) لحسن نافعة وكليفورد بوزورث، ص١٩١. والمصدر الأجنبي:

E.A.Baker، The History of the Engliche Novel، London، 1929، p.147.

بن رُستة" الذي اشتهر في ٩م مِن مجمل ما أورد عن النظريّات الكونيّة والفلكيّة تصوّر أنَّ الأرض تقع في مكان ما في العالم لكنْ ليس في مركزه، وأنَّها هي التي تدور لا الشمس ولا الأفلاك.

-نقلب صفحات التاريخ إلى عالم آخر هو «إبراهيم بن يحيى الزرقالي» ذلك العالم المسلم الذي توصّل إلى قياس دقيق لحركة أوج الشمس، فوضع جداول استعملها في اكتشاف نظريّة مركزيّة الشمس (لقد سبق بالمقارنة إثبات أنَّ الجداول التي استعملها الزرقالي في وضع نظريّته عن الشمس والجداول المعنيّة لكوبرنيكوس، تظهر ما عدا اختلاف طفيف، تطابقًا في الشكل والبنية. وكذلك فإنَّ يوهانز كبلر كان يعرف أرصاد الزرقالي لأوج الشمس، ويحتمل أيضًا أنَّ إيضاح كبلر لمدار المريخ على أنَّه إهليلجي الشكل، لعلّه على ارتباط بمدار المشتري الإهليلجي للزرقالي.

-أمّا في ٨هـ/ ١٤م توضح مِن خلال البحث أنَّ كوبرنيكوس انتحل مِن ابن الشاطر، لا سيّما أنَّ المشترك بين هذا الأخير وكوبرنيكوس واضح للعيان، فقد اعتمد كوبرنيك نموذج ابن الشاطر اعتمادًا كليًّا مشابهًا ومطابقًا، واختلف اختلافًا جوهريًّا مع بطليموس الإغريقي. فما بنى عليه كوبرنيك ممثّلًا بالنمط الأوروبي اللاتيني، ليس الإغريقي، وإنَّما الإسلامي.

"إنَّ نموذج كوبرنيك لعطارد، هو مع اختلافات طفيفة لا تُذكر في أحوال الموجة، مماثل لنموذج ابن الشاطر.

كذلك استخدم كوبرنيكوس ميكانيكيّة مضاعفة فلك التدوير التي استعملها ابن الشاطر.

٢- كتاب «العمل بالإسطرلاب» "لجربرت فن أورياك» مطابق للرسالة العربيّة «في الإسطرلاب» لمحمّد بن موسى الخوارزمي. وعلى كلّ حال لم يخف الأصل العربي لمعارف (جربرت) المنتحلة، إذ أخذ بمصطلحات كثيرة وأسماء نجوم كثيرة دون ترجمتها، كذلك كتب الأرقام على الصفائح الداخليّة وصفحته الأم بالحروف العربيّة ولم ينقلها إلى اللاتينيّة غير أنَّه لم يذكر اسم الخوارزمي المؤلّف الأصلي.

إنّ هذا الكتاب ينقل محتوى رسالة الخوارزمي بطريقة غير نزيهة.

٢- سبق وأسلفنا أنَّ عبد الرحمن الخازني أبدع في أفكار أثارت دهشة العقول، منها:

أنَّ وزن الأجسام يزداد في الهواء قليل الكثافة وينخفض في الهواء الكثيف أو في الماء. ومِن المائعات في الأواني تسع أكثر حجمًا إذا كانت أقلّ بعدًا عن مركز العالم، وتسع أقلّ حجمًا إذا كانت في بعد أكثر. كلّ هذه الاكتشافات تمّت سرقتها بأسلوب مجحف، فقد وجد «فيدمان» سنة ١٨٩٠م نفس أفكار الخازني ذاتها بتطابقها في كتاب opus MAJUS لـ«روجر بيكّون» وتحقّق مِن أنَّ براهين كليهما متقاربة.

٤- كتاب جابر بن حيّان المعنون «بالخالص» ترجم إلى اللاتينيّة ونسب إلى مؤلّف أوروبي، ولم يتوقّف الغرب عند سرقة العلوم فيما فعله مع جابر بن حيّان بل تعدّاه إلى الزعم المجحف بأنَّ هذا الكتاب هو منسوب إلى جابر بن حيّان على سبيل الانتحال!

فقد ذكر(برتلو) أنّ كتاب «الخالص» ليس مِن تأليف جابر بن حيّان بل هو منسوب إلى اسم جابر على سبيل الانتحال.

لا نؤيّد القول فيما ذهب إليه مِن التشكيك المستفزّ بكتاب العالم المسلم؛ وذلك لاعتبارات عدّة مِن مثل ذلك: كان (برتلو) يجهل اللغة العربيّة بالرغم مِن معرفته بعلم الكيمياء، وكان الأستاذ (هودا) يتقن اللغة العربيّة ويجهل علم الكيمياء، وهو الذي قام بترجمة كتب جابر بن حيّان إلى برتلو، واعتمد في ذلك على ما ترجم له، إضافة إلى الأخطاء المعتمدة التي وقع فيها، ممّا يدلّ على عدم نزاهته في الحكم على هذه الكتب اللاتينيّة التي تحمل اسم جابر.

٥- إسحق نيوتن وضع «قانون الجاذبيّة الأرضيّة» تذكر «جاكلين روس» جاء عصر نيوتن ذلك العالم العظيم»، فابتدأ مِن ١٦٦٥ حيث بلور نيوتن الفكرة الأولى للجاذبيّة، ثمّ أعلن بعد ذلك في المبادئ الرياضيّة قانون الجاذبيّة العالمي مبيّنًا أنَّ مدى قوّة الجاذبيّة لامتناه، وابتداءً مِن هذا التاريخ ظهر مع نيوتن أنَّ نظريّته المحدودة قد تخطّاها الزمن.. لقد ضبطت قوّة الجاذبيّة العالميّة حركات الأجسام، وتجذّرت الكوزمولوجيا في إطار مدى لامتناه، وامتدّ عالم نيوتن إلى ما لا نهاية.

أمّا المفاجأة العلميّة التي تثبت استيلاء علماء أوروبا على الإنجازات العربيّة الإسلاميّة، فهي المفاجأة العلميّة الكبيرة الموثّقة في المخطوطات، التي لا تحتمل الشكّ في مصداقيّتها التاريخيّة عن «قانون الجاذبيّة الأرضيّة»، والتي يعلم القاصي والداني أنَّها منسوبة إلى نيوتن؛ إذ قال حينئذ جملته الشهيرة (وجدتها وجدتها) حينما سقطت التفاحة عليه.

يقول الدكتور خالد حربي: إنَّ نيوتن أخذ قانون الجاذبيّة الأرضيّة مِن العالم الإسلامي

أبو الريحان البيروني ذلك الذي درس الجاذبيّة دراسة علميّة أدقّ ممّا أخذه عنه نيوتن، بل إنَّ البيروني وصل إلى خطّ الاستواء، ووجد أنَّ عدم كرويّة الأرض عند خطّ الاستواء يجعل الجسم يسقط عموديًّا، أمّا عند الأطراف فإنَّ الجسم يسقط بزاوية حادّة.

٦- قوانين الحركة في الفيزياء المنسوبة زورًا إلى نيوتن في القرن السابع عشر.

ينصّ قانون نيوتن الأوّل للحركة على بقاء الجسم في حالة مِن السكون أو الحركة المنتظمة في خطّ مستقيم أو الدائريّة؛ أي يظلّ في حالة حركيّة معيّنة ما لم يتأثّر بقوّة خارجيّة، هذا القانون يختصّ بمقاومة الجسم لتغيير حالته الحركيّة.

وينصّ قانون نيوتن الثاني للحركة على أنَّه إذا أثّرت قوّة على جسم ما، فإنَّها تكسبه تسارعًا يتناسب طرديًّا مع محصّلة القوى المؤثّرة.

أمّا قانون نيوتن الثالث للحركة، فينصّ على أنَّ لكلّ فعل يوجد ردّة فعل مساوية له في المقدار مضادّة في الاتجاه.

- من خلال البحث والتنقيب في التراث العربي والإسلامي أمكن الإحاطة بإحدى البديهيّات التي ترسّمت في الأذهان، وأمكن التوصّل إلى لصوصيّة الغرب في الكثير مِن الإنجازات التي تنسب إليهم، ومنها على سبيل المثال «إسحق نيوتن» الذي سرق الأسس العلميّة لقوانين الحركة مِن العلماء المسلمين، ونشرها في كتابه «الأصول الرياضيّة للفلسفة الطبيعيّة». كما أنَّ هناك نصوصًا صريحة وواضحة تمّ ذكرها مع «ابن سينا» في كتابه الموسوم بـ«الإشارات والتنبيهات»: «إنّك لتعلم أنَّ الجسم إذا خُلي وطباعه ولم يعرض له مِن خارج تأثير غريب، لم يكن له بدّ مِن موضوع معيّن وشكل معيّن، فإذن في طباعه مبدأ استيجاب ذلك». ويشير ابن سينا إلى مسألة القصور الذاتي للجسم التي بها يدافع عن استمراره في الحركة المنتظمة، وهو المعنى الثاني للقانون الأوّل للحركة، فيقول في الكتاب السابق الذكر: «الجسم له في حال تحرّكه ميل (أي مدافعة) يتحرّك به، ويحسّ به المانع، ولن يتمكّن مِن المنع إلّا فيما يضعف ذلك فيه، وقد يكون مِن طباعه، وقد يحدث فيه مِن تأثير غيره، فيظلّ المنبعث مِن طباع إلى أنْ يزول فيعود انبعاثه، وهذا القانون الأوّل للحركة عند ابن سينا.

أمّا القانون الثاني للحركة، فقد وضع أساسه وتوصّل إلى بعض معانيه «أبو البركات هبة

الله بن ملكا» في كتابه (المعتبر في الحكمة) فقال: «وكلّ حركة في زمن لا محالة، فالقوّة الأشدّ تحرّكًا أسرع وفي زمان أقصر، فكلّما اشتدّت القوّة ازدادت السرعة فقصر الزمن، فإذا لم تنته الشدّة لم تنته السرعة، وبذلك تصير الحركة في غير زمان وأشدّ؛ لأنَّ سلب الزمان في السرعة نهاية ما للشدّة».

أمّا بالنسبة للقانون الثالث للحركة، فيعبرّ عنه «ابن ملكا» بقوله: إنَّ الحلقة التجاذبيّة بين المتصارعين لكلّ واحد مِن المتجاذبين في جذبهما، قوّة مقاومة لقوة الآخر، وليس إذا غلب أحدهما فجذبهما نحوه تكون قد خلت مِن جذب الآخر، بل تلك القوّة موجودة مقهورة، ولولاها ما احتاج الآخر إلى كلّ ذلك الجذب.

٧- ذهب قطب الدين الشيرازي وكمال الدين الفارسي إلى أنّ الضوء لدى اختراقه جسمًا كرويًّا نفّاذًا، ينكسر مرّتين وينعكس مرّة واحدة، ووقفا على أسباب تكوين الألوان، كما قدّما توضيح بعض مظاهر انخداع البصر.

والمفاجأة المدويّة استلال هذا الإنجاز مِن المسلمين، ونسبه إلى نيوتن (أسطوانة نيوتن).

٨- شامبليون «مكتشف اللغة الهيروغليفيّة»! ما تركه لنا المصريّون عبارة عن رسوم (صور) نقشت على جدران المعابد والمقابر وعلى البرديّات لاحقًا، وقد أطلق على مجموع هذا الإرث الرمزي المصري اسم الهيروغليفيّة، وإذا ما كان التاريخ ينسب الفضل في بيان فكّ ودلالات الهيروغليفيّة والإفصاح عنها إلى شامبليون، فإنَّ هذا الكلام مردود عليهم وبحاجة إلى أدلّةٍ تؤيّد ذلك.

إنَّ الدهشة التي تصدم العقل هي ادّعاء العالم الفرنسي «شامبليون» أنَّه هو مكتشف سرّ وطلاسم اللغة الهيروغليفيّة، وهذا افتراء وكذب تاريخي مِن علماء أوروبا، والحقيقة أنَّ الذي اكتشف اللغة الهيروغليفيّة هو العالم العربي «ابن وحشيّة النبطي» وسطّر ذلك في كتابه (شوق المستهام في معرفة الأقلام)، في هذا الكتاب حلّ «ابن وحشيّة» كثيراً مِن اللغات الأجنبيّة وحوّلها إلى اللسان العربي، ومنها اللغة الهيروغليفيّة القديمة. وما زال كتابه موجودًا بين أيدي المختصّين، وهذا مِن الأدلّة الدامغة على اكتشاف الهيروغليفيّة.

٩- السطو الأوروبي على قصّة حي بن يقظان وسرقة ابن طفيل بعد الترجمة.

مَنْ منّا لم يطّلع على قصّة حيّ بن يقظان، ذلك النصّ الفلسفي والقصصي الذي يعكس قصّة طفل ولد في جزيرة في الهند بلا أم وبلا أب، قامت غزالة بتربيته إلاّ أنَّه استطاع بعقله أنْ يكتشف حقيقة الكون. هذه الرواية الخياليّة كتبها الفيلسوف المسلم «ابن طفيل» الأندلسي مستخدمًا الرمزيّة، نافيًا التعارض بين الشريعة والفلسفة، وقد بيّن ابن طفيل في قصّته الفلسفيّة المشهورة كيف يستطيع الإنسان عن طريق عقله - ودون معونة من الخارج - أنْ يتوصّل إلى معرفة العالم العلوي والاهتداء إلى معرفة الله وخلود النفس، وأنَّ ما يتوصّل إليه مِن معارف لا يتناقض مع مقرّرات الدين.

وجدت هذه القصّة في الأدب الروائي الغربي تحت عنوان «حياة وعجائب ومغامرات دون أنطونيو ودوتريزاينو» الذي علّم نفسه بنفسه وعاش ٤٥ عامًا في جزيرة غير مأهولة مِن جزر الهند الغربيّة.

مايثير الدهشة أنّه عقب ترجمة قصّة حيّ بن يقظان، سارع الغرب لادّعاء قصّة «حياة عجائب ومغامرات دون أنطونيو» مترجمة مِن البرتغاليّة إلى الإنجليزيّة، ولا علاقة لقصّة حيّ بن يقظان فيها.

إلاّ أنَّه مِن خلال المقارنة الجادّة، أمكن التوصّل إلى لصوصيّة الغرب مِن خلال الكشف عن اعتماد اللصوص طريقة القصّ واللصق، فقد حذفت مقدّمة ابن طفيل الفلسفيّة والتقرير الخاصّ بمعضلة تولّد حيّ ذاتيًّا مِن الطين المتخمّر.

كذلك وجدت هذه القصّة عند الكاتب الإنجليزي «دانيال دينو» ممثّلة بشخصيّة تدعى «روبنسون كروزو» والذي يشبه إلى حدّ كبير "حيّ بن يقظان».

١٠- الخريطة الدائريّة التي أدخلها «برونتو لاتيني» في كتابه livers doutresor نحو (١٢٦٠- ١٢٦٦) هي نسخة مِن أصل نشأ في العالم العربي الاسلامي، إذ تتبّع الطريقة العربيّة في وضع الجنوب في الأعلى، ورسم الجبال وسلاسل الجبال يتطابق مع رسمها في الخريطة المأمونيّة.

١١- كتاب «إحصاء العلوم» للفارابي، هو كتاب تمّت ترجمته مِن قبل «دومنكوكنديسالين» وانتحاله بحذف اسم المؤلّف ونسبه المترجم إلى نفسه بتقييمه كمؤلّف لا كمترجم، ونشر تحت عنوان ortuscientiarum.

١٢- في النصف الثاني مِن القرن ٣هـ/ ٩م حقّق ثابت بن قرّة إنجازات رائعة في الرياضيّات فوسّع قاعدة فيثاغورث لتشمل أيَّ مثلّث.

وما يستدعي الانتباه أنَّه عقب ترجمة علوم المسلمين، عمل الغربيّون على استلال هذا الإنجاز مِن ثابت بن قرّة، ونسب نظريّته في المطابقة إلى غربي لاتيني يدعى «جون والسن».

١٣- تواصلت الانتحالات الثقافيّة، فقد تحدّثنا في تأسيس العلوم الإسلاميّة أنَّ الكاشي توصّل فيما يتعلّق بحساب الأوتار إلى صيغة في حساب المثلثات، إلاّ أنَّ هذه النتيجة ظهرت في الغرب باسم منتحل مرموق كمؤلّف يدعى يوهان هاينزخ لامبرت (١٧٢٨- ١٧٧٧م)
+٤٥° sin ٢\sinØ√≠Ø+١

١٤- وتتالت الانتحالات بحقّ العالم المسلم «الكاشي»، فأدخلت الكسور العشريّة إلى أوروبا على يد الرياضي «إمانوئيل بونفيل»، لكنَّ الحقيقة أنَّ الكاشي هو أوّل مَنْ أبدعها وتمّ انتحالها ونسبها إلى بونفيل.

١٥- الرموز الجبريّة كانت تتطوّر وبلغت قمّة في العلو في كتاب «أبو الحسن بن محمّد القلصادي» الموسوم بـ«كشف المحجوب في علم الغبار» ... إنَّه مِن المؤسف نسبة هذا الكشف والتطوّر إلى العالم «فرانسيس فيت» والذي عاش في أواخر ١٠هـ/ ١٦م.

١٦- اكتشاف الدورة الدمويّة الصغرى لعليّ بن لحزم بن النفيس القرشي ٧هـ/ ١٣م، وعدّ هذا العصر عصر ازدهار الطبّ السوري نتيجة لهذا الاكتشاف، إلاّ أنَّه نسب للطبيب اللاتيني «ويليام هارفي»، كما نسب لسيليتوس سبرفينوس. «إنَّ ما أذهلني هو مشابهة لا بل مماثلة بعض الجمل الأساسيّة في كلمات (سبرفيتوس) لأقوال ابن النفيس التي تُرجمت ترجمة حرفيّة؛ أي إنّ (سبرفينوس) قد ذكر الدورة الدمويّة في الرئة بلغة ابن النفيس الذي سبقه بما يزيد عن قرن ونصف. كما وذكرنا وصفًا للدوران الصغير في الصفحات السابقة مِن هذا البحث تتطابق كلماته مع كلمات سبرفينوس تمامًا. وهكذا، فمن الإنصاف أنْ ينسب اكتشاف الدوران الرئوي إلى ابن النفيس لا إلى سبرفينوس أو هارفي. ومِن ثَمَّ يمكننا القول: إنَّ مثل هذه السرقات عند علماء الغرب هي خير دليل على عدم أمانتهم العلميّة، ومبرّر لفقدان الثقة في ادّعاءاتهم.

١٧- خلف بن العباس الزهراوي أوّل مِن ربط الشرايين، لا كما يروّج الغرب اللاتيني

وينسبها إلى «إمبراوز باريه» A.Pare (سبق الزهراوي «إمبراوز باريه» بما يقرب مِن ستمائة سنة).

إنّها الحقيقة التي طالما حاولت أوروبا بكلّ وسيلة طمسها كبرًا وسطوًا من دور الحضارة العربيّة والإسلاميّة في نهضتها على الأصعدة كافّة؛ وذلك إشباعًا لرغبتها في تعزيز مكانتها الحضاريّة وتفوّقها على البشريّة، ونهوضها على أكتاف سابقيها مِن الحضارات، وبالأخصّ (الحضارة الإسلاميّة) مُدّعية في ذلك سبق التنوير والعلم والحداثة. لقد كان لزامًا علينا ردّ الفضل لأهله، وإنصاف حضارة سعى الغرب إلى تهميشها وطمس معالمها.

على سبيل الخلاصة

في المقاربة النقديّة المركزيّة للعلم الغربي المزعوم، يتبادر إلى أذهاننا السؤال الآتي:

إذا ما قرأنا في المؤلّفات والدراسات العلميّة الغربيّة، لماذا نلحظ الإسراف في الترويج لأصالة العلم الغربي وتفريغه في حلقتين اثنتين: حلقة يونانيّة وحلقة أوروبيّة فقط؟.

ما الذي يفسّر تلك الرغبة الجامحة لتشويه تاريخ العلم، وذلك بحذف الحلقة المفقودة لهذا التاريخ، حلقة (الحضارة العربيّة قبل الإسلام)، التي أصّلت لتكوين الحلقة اليونانيّة، وحلقة (حضارة عربيّة وإسلاميّة) أصّلت لتكوين الحداثة والنهضة الأوروبيّة.

لقد تمّ تشويه تاريخ العلم بصورة مباشرة، وهذا ما يمكن وسمه بالجرائم ضدّ العقل العربي والإسلامي.

بالتأكيد ليس بإمكاننا تقديم إجابات تثلج صدور العرب والمسلمين، لا سيّما وأنَّ المركزيّة الأوروبيّة تسعى دائمًا بطريقة عصابيّة عنصريّة تعصبيّة الترويج لذلك، فلا نستغرب مِن ذلك، لكنْ مِن واجبنا استرداد تراثنا المسلوب مِن الغرب، مِن دون محاولة تصنيع وتسويف مركزيّة مشرقيّة معاكسة، فليس هدفنا ذلك، وإنَّما تقديم طروحات ودلائل توضح وتبرهن أنَّ التراث العلمي الإسلامي تمّ ترجمته وسرقته مِن قبل الغرب في أكبر عمليّة سرقة في تاريخ الإنسانيّة.

لائحة المصادر والمراجع

١. ابن خلدون، مقدّمة ابن خلدون، دار ابن الهيتم، القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٣٦هـ/ ٢٠٠٥م.

٢. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ١٩٨٤م.

٣. أحمد بن محمّد بن علي الفيّومي المقرّي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، تحقيق: عبد العظيم الشناوي، دار المعارف، القاهرة، ط٢، ب.ت.

٤. أحمد زكي بدوي، معجم المصطلحات الاجتماعيّة، مكتبة لبنان،١٩٨٢م.

٥. أحمد فؤاد باشا، التراث العلمي للحضارة الإسلاميّة ومكانته في تاريخ العلم والحضارة، دار المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.

٦. أميركو كاسترو، إسبانيا في تاريخها (المسيحيّون والمسلمون واليهود)، المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠٢م.

٧. جاكلين روس، مغامرة الفكر الأوروبي «قصّة الأفكار الغربيّة»، ترجمة: أمل ديبو، مراجعة زهيدة درويش، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ٢٠١١م.

٨. حسن نافعة وكليفورد بوزورث، تراث الاسلام (الجزء الثاني)، ترجمة: حسين مؤنس وإحسان صدقي العمد، مراجعة: فؤاد زكريّا، سلسلة عالم المعرفة، ١٩٧٨م.

٩. حكمت نجيب عبد الرحمن، دراسات في تاريخ العلوم عند العرب، جامعة الموصل، ١٩٧٧م.

١٠. حمود صبحي، المنجد في اللغة العربيّة المعاصرة، دار المشرق، بيروت.

١١. رشدي راشد، تاريخ الرياضيّات العربيّة بين الجبر والحساب، ترجمة: حسين زين الدين، مركز دراسات الوحدة العربيّة بيروت: لبنان، ١٩٨٩م.

١٢. رشدي راشد، دراسات في تاريخ العلوم العربيّة وفلسفتها، منشورات مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ٢٠١١.

١٣. رشدي راشد، موسوعة تاريخ العلوم العربيّة (علم الفلك النظري والتطبيقي)، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ١٩٩٧ .

١٤. رمزي محمود، سرقة التاريخ (السطو الأوروبي للحضارة العربيّة الإسلاميّة)، دار التعليم الجامعي، ب.ت.

١٥. سائر بصمه جي، تاريخ علم الميكانيك (مراحل تطور الكينماتيك والديناميك والاستاتيك) وإسهامات العلماء العرب والمسلمين فيها، دار الكتب العلميّة،٢٠١٧م.

١٦. سيجريد هونكه، شمس الله تشرق على الغرب (فضل العرب على أوروبا)، ترجمة وتحقيق: فؤاد حسنين علي، دار العلم العربي، ط٢، ١٤٣٢هـ.

١٧. عبد الرحمن التليلي، ابن رشد الفيلسوف العالم المسلم، المنظّمة العربيّة للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ١٩٩٨.

١٨. عطيّة محمّد عطيّة، مقدّمة في الحضارة العربيّة الإسلاميّة ونظمها، دار ياغا العلميّة للنشر والتوزيع، ٢٠١١م.

١٩. غوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٢م.

٢٠. فؤاد سزكين، العلوم والتقنيّة في العالم الإسلامي، منشورات معهد تاريخ العلوم العربيّة والإسلاميّة، المجلّد الأوّل، ٢٠٠٧م.

٢١. مجموعة مِن الباحثين، ألف اختراع واختراع (التراث الإسلامي في عالمنا)، تحرير: سليم الحسني، منشورات مؤسّسة العلوم والتكنولوجيا والحضارة، ب.ت.

٢٢. مجموعة مِن المصنّفين، الموسوعة الإسلاميّة، تحقيق: محمود حمدي زقزوق، المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، مصر،٢٠٠٣م.

٢٣. محمّد العريبي، المناهج والمذاهب الفكريّة والعلوم عند العرب، دار الفكر اللبناني، ١٩٩٤م.

٢٥-محمّد عبد الحميد الحمد، حوار الأمم (تاريخ الترجمة والإبداع عند العرب والسريان)، دار المدى، دمشق، ٢٠٠١م.

٢٦-محمّد همام فكري، كنوز مِن التراث العلمي العربي في أوروبا، مكتبة التراث العربي والإسلامي، الدوحة: قطر، ٢٠٠٩م.

٢٧-هاجر بوزناد، الأمانة في البحث العلمي بين الواقع والمأمول د.ن، ب.ت.

٢٨-هواردر تيريز،العلوم عند المسلمين (مقدّمة مصوّرة)، ترجمة فتح الله الشيخ، مراجعة: أحمد عبدالله السماحي، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٤م.

٢٩-وليام مونتغمري وات، تأثير الإسلام في أوروبا العصور الوسطى، ترجمة وتحقيق: سارة إبراهيم الذيب، جسور للترجمة والنشر، ط١، ٢٠١٦م.

المجلّات:

١-عماد عجوة، شهادات استشراقيّة أنصفت الحضارة الإسلاميّة، حرّاء مجلّة علميّة ثقافيّة فصليّة، العدد التاسع، (أكتوبر-ديسمبر)، ٢٠٠٧م.

الموسوعات:

١-محمّد فارس، موسوعة علماء العرب والمسلمين، دار الفارس للنشر والتوزيع، عمّان، الأردن، ط١، ١٩٩٣.

هذا الكتاب

يهدف هذا المشروع إلى إعادة قراءة التاريخ الحضاري للغرب برؤية موضوعيّة تعتمد على التحليل والنقد، وذلك من خلال الغوص في أعماق هذه الحضارة والبحث عن أصولها وجذورها الأولى وامتدادها وتجلّياتها عبر القرون والعصور المختلفة وتسجيل مالها وما عليها؛ للاستفادة من الإيجابيّات والابتعاد عن الهفوات والسلبيّات سيما ونحن نعيش على أبواب تغييرات حضارية عالميّة تغيّر الخارطة الثقافية.

إننا لا نهدف من خلال هذا المشروع إلى إعادة كتابة تاريخ الغرب من جديد، إذ هذا أمر تكفّله الغرب بجدارة، بل إنّ هدفنا هو إعادة قراءة هذا التاريخ لإعادة رسم حاضرنا بالاعتماد على ثقافتنا وهويتنا الإسلاميّة .

نتمنّى لكم رحلة معرفيّة ممتعة...

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
http://www.iicss.iq
islamic.css@gmail.com