

# اللاهوتانية المسيحية كضد لفلسفة الدين

إتيان جلسون

فيلسوف ولاهوتي فرنسي

## ملخص إجمالي:

لو كان من حادث معرفي شهدته أزمنة الحداثة، ويختصر بتكثيف لافت وضعية الاحتدام بين الدين والفلسفة، لوجدنا مصداقه البين في ما دونه الفيلسوف والمتأله الفرنسي إتيان جلسون (1884-1979). سوف نتبين المعالم الأساسية لهذا المدعى في كتابيه المشهورين «روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط» و«وحدة التجربة الفلسفية» في هذين الكتابين يتطرق جلسون بإسهاب إلى أهم وأخطر حقل في فلسفة الدين والفلسفة الدينية، وهو الاختصام الحاد بين منطق الفلسفة ومنطق الإيمان المسيحي. وهذا ما أسست له اللاهوتانية ضمن سياقات تفكير أساسها التقليل من أهمية الفلسفة في تفسير الوجود، وإخضاع كل معرفة لسلطة اللاهوت.

في هذا البحث المقتطف من كتابه «وحدة التجربة الفلسفية» يرصد جلسون الخطوط الكبرى للتيار اللاهوتاني ومبانيه المعرفية التي أفضت إلى نكران الفلسفة لمصلحة اللاهوت. والواضح ان هذا التيار ما كان لييدي هذه الدرجة من الاختصام مع الفلسفة لولا أن هذه الأخيرة، وعبر فلاسفة الحداثة بالذات، قد ذهبوا إلى الحد الذي جعلهم ينتجون المفاهيم التي تؤكد فشل العقل وإخفاقه في البرهنة على وجود الله.

\* \* \*

مفردات مفتاحية: الدين- اللاهوتانية- الشكوكية - فلسفة الدين - إتيان جلسون- وليام الأوكامي - أبيلار- موسى بن ميمون.

- المصدر الأصلي :

Etienne Gilson, The Unity of Philosophical Experience . Publication date: 1938. Sheed And Ward, London-

- العنوان الأصلي للبحث من مصدره: chapter II. Theologism And Philosophy

- تعريب: طارق عسيلي ومراجعة إدارة التحرير.

نشير إلى أن كتاب «وحدة التجربة الفلسفية الذي أسئل منه هذا البحث كان صدر مترجماً عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية في العام 2017.

## تمهيد

حين جرت إعادة اكتشاف المنطق في العصور الوسطى وتحديداً بين أواخر القرن الحادي عشر وبدايات القرن الثاني عشر، انسَحَرَ مكتشفوه بجاذبية التفكير الصوري والتجريد الجمالي لقوانينه. وعلى هذا النحو اندفعوا بميل طبيعي للتعامل بطريقة منطقية صرفة مع كل الأسئلة المطروحة. ذلك الذي فعلوه مع الفلسفة وما كان متوقَّعاً أن يفعلوه مع اللاهوت كذلك، لكن مع مائز وحيد، أن أحداً من الفلاسفة المبرزين لم يتصدَّ لتدخُّل المناطقة، في حين سعى عددٌ كبيرٌ من اللاهوتيين على منع المنطق من انتهاك حرمة اللاهوت. الواقع، كان أكابر المناطقة في العصور الوسطى يُتَّهَمون بالهرطقة، ويدانون بسببها. فقد أدين بيرنجيه دو تور Berenger of Tour بسبب المعالجة الجدلية للاستحالة الجوهرية<sup>[1]</sup> transubstantiation، وروسلين دو كومبين<sup>[2]</sup> Roscelin of Compiègne وأبيلاز Abelard، بسبب التفسير المنطقي لسرِّ الثالوث. وعلى الرغم من أن أبيلاز نفسه كان معتدلاً في هذه المسائل فلا يمكن إنكار أن أحد مقاصده الأساسية، عندما كتب للمرة الأولى في المسائل الفلسفية، كان تبين كيف يمكن لهذا الشيء أن يتم من دون إساءة إلى قواعد المنطق الضرورية، أو إلى سلطة الإيمان المسيحي. بيد أنه من المؤسف أن حسن النية مع المنطق لم تكن قادرة على صنع لاهوتي أو فيلسوف. وهنا يجب التذكير بأن أبيلاز قبل وفاته كان راهباً عجوزاً متعباً، شديد التقوى في رهبانية بينيديكتين Benedictine، وكان مذهبه ومازال مداناً من الكنيسة. ففي صراعه مع القديس برنار دو كليرفو<sup>[3]</sup> St. Bernard of Clairvaux كان الفوز حليف القديس برنار لا أبيلاز.

ولا مناص من القول، ان التاريخ الطويل من الصراع بين المناطقة واللاهوتيين، الذي استمرَّ لأكثر من قرن، ما كان ليعيننا، لو لم تكن الفلسفة شريكة فيه. فقد كان بإمكان أي أستاذ للمنطق في القرن الثاني عشر أن يسمِّي نفسه فيلسوفاً، رغم عدم إدراكه للخط الفاصل بين المنطق والفلسفة، ورغم أنه لم يتعلَّم أو يعلم شيئاً غير النحو والمنطق. لم يرَ اللاهوتيون أسباباً للقلق من الأخطاء التي ارتكبتها المناطقة. وحتى لو وجدت هذه الأسباب، كانوا سيفشلون تماماً في فهمها. الشيء الوحيد الذي كانوا يدركونه في هذه المسألة هو أن من كانوا يدرِّسون المنطق هم نفس الذين يسميهم الجميع فلاسفة، والذين هم أنفسهم كانوا مقتنعين أن الفلسفة ليست إلا المنطق المطبَّق على المسائل الفلسفية. أمّا من جهة اللاهوت، فكان الأمر واضحاً، فلو سُمح للمنطق بحرية مناقشة ومعالجة الأسئلة اللاهوتية، لكانت النتيجة المحتومة هدماً تاماً لللاهوت. نظراً للظروف المهنية

[1]- مصطلح لاتيني اعتمد على فلسفة أرسطو التي تميّز بين الجوهر والعرض، وهو التعليم الذي قبلته كنيسة روما في مجمع اللاتران الرابع في العام 1215.

[2]- Roscelin of Compiègne (c. 1050 - c. 1125).

فيلسوف ولاهوتي فرنسي، ينسب إليه تأسيس المدرسة الاسمية في الفلسفة.

[3]- برنارد كليرفو، القديس (1090-1153م). عالم لاهوت مسيحي وزعيم الطريقة البندكتية الدينية (المترجم).

لهؤلاء والزمن الذي عاشوا فيه، لم يُتوقع منهم أن يفهموا أفضل من المناطقة أنفسهم ، مكنم الخطأ في الفهم المنطقي المحض للفلسفة. لم تكن مهمتهم بوصفهم لاهوتيين إنقاذ الفلسفة من المنطقانية، بل إنقاذ الإنسان من الجحيم الأبدي، من خلال الإيمان والنعمة. وكان لا بدّ من إزاحة أي عائق يقف في طريق هذا الأمر، حتى لو كانت الفلسفة نفسها. لكن كيف يمكن لللاهوت أن يتخلّص من الفلسفة، وماهي الطريقة الفضلى ؟ كان هذا سؤالاً شديداً التعقيد.

## 1 - استئصال الفلسفة من الذهن البشري

إن أوضح طريقة للتعامل مع هذه المشكلة، هي استئصال الفلسفة والمسائل الفلسفية من الذهن البشري. فحيثما وجد اللاهوت، أو ببساطة الإيمان، يوجد لاهوتيون ومؤمنون متحمسون للوعظ أن النفوس التقية لا تنفعها المعرفة الفلسفية، وأن التأمل الفلسفي لا ينسجم أساساً مع الحياة المخلصة في تديّنها. اتصف قلّة من المؤيدين لهذا الموقف بالفظاظة، لكن الآخرين كانوا رجالاً أذكاء، لا تقل قدراتهم الفكرية عن حماسهم الديني مطلقاً. كان الفرق الوحيد بين هؤلاء الرجال والفلاسفة الحقيقيين، أنهم عوضاً عن استعمال العقل لصالح الفلسفة، حولوا قدراتهم ضدها.

فلو نظرنا إلى تاريخ الفكر الإسلامي مثلاً، نجد في الغزالي نموذجاً كاملاً عن هذا الموقف. حيث حصلت قبل عصر الغزالي بسنوات ردة فعل عنيفة في الإسلام ضد إدخال الجدل إلى علم الكلام. وكان الفريقان الروحاني اللذان استمرت خصومتها بلا توقف على مرّ تاريخ العصور الوسطى المسيحية موجودين في الميدان، وهذا ما كان واضحاً في المراحل الأولى من تاريخ الفكر الإسلامي. فوفقاً للتراث، استنتج بعض المتكلمين المسلمين، من قول النبي: «أول ما خلق الله العقل»<sup>[1]</sup>، أن التأمل فرض ديني على المؤمنين؛ وهذه حجة سنجد أنها مطابقة لعبارة شعبية في كتابات بيرينجيه دو تور. أما بالنسبة لمتكلمين آخرين، فكان العكس، «كل ما زاد عن التعاليم الأخلاقية العادية فهو بدعة... لأن الإيمان عمل، لا علم»<sup>[2]</sup>. إنه موقف يشبه تماماً موقف مجموعة واسعة من اللاهوتيين المسيحيين المتأخرين. لقد كان الغزالي أفضل ممثل لهذا الموقف، لأنه كان موهوباً بذكاء لامع في الفكر الفلسفي الذي كرهه تماماً. وكان كتابه الشهير تهافت الفلاسفة الذي كُتب حوالي 1090، تأكيداً مدهشاً على مقولة أرسطو: «إذا كنت تقول إن هناك حاجة للفلسفة، عليك أن تتفلسف، وإذا كنت تقول إنه لا حاجة للفلسفة، فأنت بحاجة لأن تتفلسف، على أي حال عليك أن تتفلسف.» استطاع الغزالي بموقفه المعادي للفلسفة الأرسطية، كما درّسها الفارابي وابن سينا، أن يستخدم أسلحة أرسطو ببراعة. صحيح أنه كان يقتبس من الشارح المسيحي لأرسطو

[1]- As quoted by T. J. de Boer, *The History of Philosophy in Islam*, trans, by E. R. Jones, London, 1933; p. 43.

[2]- *ibid.*

يوحنا النحوي<sup>[2][1]</sup> Johannes PhiloPhonus، الذي يقدره اللاهوتيون المسيحيون المتأخرون بسبب موافقته على نقد أرسطو؛ لكن هذا ليس اهتمامنا هنا. المسألة الوحيدة التي تهمننا هنا هي التشابه الصادم بين هذين الموقفين وتماهي نتائجهما الفلسفية. إن استخدام المنطق ضد المنطق لصالح الدين هو بحد ذاته موقف مشروع ونبيل، لكن إذا تبيننا، يجب أن نكون مستعدين لمواجهة نتائجه الضرورية. أولاً، عندما يحاول الدين تأسيس نفسه على أنقاض الفلسفة، يبرز عادة فيلسوف ليؤسس فلسفة على أنقاض الدين. بعد كل غزالي يأتي في الغالب ابن رشد ليردّ على تهافت الفلاسفة بتهاافت التهافت، كما كانت الحال مع الكتاب الشهير الذي ألفه ابن رشد تحت هذا العنوان، فهذه الدفاعات عن الفلسفة، التي تُعرض كأنها على يد معارضين لاهوتيين، تكون في العادة هادمة للدين. وثانياً، ليست مغنم الفلسفة أكثر من مغنم الدين في هذه الصراعات؛ لأن أسهل طريقة بالنسبة للاهوتيين في الدفاع عن موضوعهم أن يبيّنوا أن الفلسفة ليست قادرة على الوصول إلى نتائج مقبولة عقلياً حول أي مسألة تتعلق بطبيعة الإنسان ومصيره. من هنا جاء شكّ الغزالي بالفلسفة التي حاول إصلاحها، كما الحال عادة، من خلال التصوف الديني. فالله الذي يعجز العقل عن إدراكه، يمكن كنهه بالتجربة الروحية؛ والعالم الذي لا يستطيع العقل الإنساني أن يفهمه، يمكن التعالي فوقه والتحليق عالياً بصحبة روح النبي. لا حاجة للقول، إن الفيلسوف بما هو فيلسوف ليس ضد التصوف؛ ما لا يحبه الفيلسوف هو التصوف الذي يفترض أن هدم الفلسفة شرط ضروري. فإذا كانت الحياة الصوفية - وهذا يبدو صحيحاً - واحدة من الحاجات الدائمة للطبيعة الإنسانية، فلا يجب احترامها فحسب، بل يجب حمايتها من الهجمات المتكررة للعقول السطحية. مع ذلك، يصحّ قولنا إن المعرفة الفلسفية حاجة ثابتة للعقل الإنساني وأن هذه الحاجة أيضاً يجب أن تحترم. هذا الأمر بالنسبة إلينا في غاية الصعوبة، ولكن في نفس الوقت شديد الأهمية، ففي خضمّ هذه المشاكل، علينا أن نحافظ على كل هذه الأنشطة الروحية التي تُجّل الطبيعة الإنسانية وتعظم حياة الإنسان. فنحن لا نكسب شيئاً إذا دمّرنا شيئاً لننقذ آخر. فإما أن يستمرّ معاً أو يسقط معاً. إذاً، فالتصوف الحقيقي لا يوجد مطلقاً بلا بعض اللاهوت، واللاهوت السليم ينشد دائماً دعماً فلسفياً؛ لكن الفلسفة التي لا تفسح بعض المجال على الأقل لللاهوت، هي فلسفة قصيرة النظر، إذاً كيف نسّمّي ما لا يسمح بمجرد احتمال وجود تجربة صوفية لاهوتاً؟

كان الشعور الملتبس بهذه العلاقات الضرورية حافزاً للاهوتيين من أجل التعامل بطريقة أقل

[1]- جون فيلوبونوس (490 تقريباً - 570 تقريباً) المعروف أيضاً باسم يوحنا النحوي أو يوحنا السكندري، فيلسوف مسيحي اهتم بالتعليق على كتابات أرسطو وألف عدد كبير من الأطروحات الفلسفية واللاهوتية. كان فيلوبونوس مثيراً للجدل في بعض الأحيان، بخروجه على الفكر الأرسطي-الأفلاطوني الحديث التقليدي، وطرح أسئلة منهجية تؤدي في النهاية إلى التجريبية في العلوم الطبيعية (المرجم).  
[2]-Ibid., p. 159.

تطرقاً مع التفكير الفلسفي. فعوضاً عن محاولة القضاء عليه من خلال التشكيك بكتابات الفلاسفة، رأى بعض رجال الدين أنه من الأفضل تطويع، وإذا جاز التعبير، تدجين الفلسفة من خلال دمجها باللاهوت. أعتقد أننا سنرتكب خطأ كبيراً إذا بحثنا عن خطة مخادعة أو غادرة وراء هذه الخطوة. فعندما حاول رجال اللاهوت، بصرف النظر عن معتقداتهم، إعادة صوغ الفلسفة لتناسب مع معتقداتهم، كانوا مدفوعين لهذا الفعل بقناعة خالصة أن الفلسفة في ذاتها شيء ممتاز، وأنها جيدة، وأن السماح بانثارها أمر مخز. من جهة أخرى، وحيث يفترض أن توجد الحقيقة الموحاة، الحقيقة المطلقة، تكون الطريقة الوحيدة لإنقاذ الفلسفة بإثبات أن ما تعلمه يتماهى في حقيقته مع ما في الدين الموحى. فالأنساق المختلفة التي يمكن إيجاد مصدرها المشترك في هذا الموقف هي دائماً جليلة القدر ومؤثرة، وأحياناً عميقة، ونادراً جداً تكون فاقدة للأهمية. وبسبب جدية مقصدها، وشجاعتها في التعامل مع المسائل الميتافيزيقية، كانت هذه التعاليم في الغالب مصدراً لتقدم الفلسفة. فهي تشبه الفلسفة، وتتحدث مثل الفلسفة، وأحياناً تُدرّس وتدرّس في المدارس باسم الفلسفة: مع ذلك في الواقع، إنها ليست أكثر من تعاليم لاهوتية بلباس فلسفي. فلندعو هذا الموقف «لاهوتانية» Theologism ونرى كيف يعمل.

مهما كان الاختلاف في الفهم الناتج عن تبدّل الزمان، واختلاف الأماكن والحضارات، فإن هذه المعتقدات تتشابه على الأقل في أنها جميعها تتأثر تماماً بشعور ديني خاص أستأذن بتسميته، لأجل التبسيط، الشعور بمجد الرب. ولا حاجة للقول إنه لا يوجد دين صحيح خال من هذا الشعور. وكلما كان الشعور بمجد الرب أعمق كلما كان أفضل؛ لكن اختباره بعمق شيء، والسماح له بالإملاء شيء آخر، لأنه لا يخضع لسلطة العقل، وهو يفسّر العالم بطريقة دائرية بالكامل. عندما وحيث يسمح للدين أن يخوض في حقل الفلسفة، تكون النتيجة العادية: بقدر تمجيد عظمة الرب يستمر اللاهوتيون أصحاب العقول التقيّة بمحق ما خلقه الله. فالله عظيم، ومتعال، وقدير؛ فأبيّ دليل يمكن أن يعطى على تلك الحقائق أفضل من القول: إن الطبيعة والإنسان في الأساس مخلوقات تافهة، وضيعة وعاجزة؟ إنه منهج خطير بالفعل، لأنه يهدف، على المدى الطويل، لإيذاء الفلسفة والدين معاً. في هذه الحالة يسير تعاقب التعاليم غالباً بالطريقة التالية: يؤكّد أحد اللاهوتيين، وبكل نية سليمة، وكحقيقة قائمة على مبادئ فلسفية، أن الله هو كل شيء ويفعل كل شيء، في المقابل، إن الطبيعة والإنسان هي لاشيء ولا تفعل شيئاً؛ ثم يأتي الفيلسوف الذي وهب اللاهوتي نجاحه في إثبات أن الطبيعة عاجزة، ليؤكّد على فشله في البرهنة على وجود الله. من هنا النتيجة المنطقية، أن الطبيعة مجردة تماماً من الحقيقة والفهم. هذا تشكيك، ولا يمكن اجتنابه في هذه الأحوال. والآن يستطيع المرء احتمال العيش في الشك الفلسفي، طالما أنه مستند إلى إيمان ديني إيجابي؛ لكن حتى لو كان الإيمان موجوداً يبقى المرء شاكاً في الفلسفة، وإذا فقدنا إيماننا، ما

الذي سيقى فينا غير الشك المطلق؟

من هذا المنظور، لا يوجد تجربة فلسفية أكثر أهمية من عقيدة الأشاعرة، الفرقة الإسلامية التي نشأت في أواخر القرن التاسع وبدايات القرن العاشر. بعد الاتصال الأول الذي حصل بين الفكر اليوناني والدين الإسلامي، جرت محاولات من جانب المتكلمين المسلمين للاعتراف بالفلسفة من الداخل من أجل صهرها بانسجام في الموضوعات الأساسية لمعتقداتهم. أسس الفرقة أبو الحسن الأشعري (873-935) الذي وصفه البروفسور<sup>[1]</sup> T. J. de Boer، في كتابه القيم تاريخ الفلسفة في الإسلام (ص. 56) History of Philosophy in Islam بأنه الرجل «الذي يفهم كيف يردّ ما لله لله، وما للإنسان للإنسان». لا أشك أن مقصد الأشعري شريف؛ وهو بالتأكيد كان يقصد ردّ ما لله لله وما للإنسان للإنسان، لكن هل فهم كيف يفعل ذلك أو لا؟ هذا سؤال مختلف تماماً. في الواقع، إذا كان يُنسب للأشعري جزء قليل من المواقف الفلسفية التي تمسكت بها مدرسته فيما بعد، تكون الحقيقة أن طريقته في الفهم تجلّت في رد كل شيء لله ولا شيء للإنسان. كانت عقيدته نموذجاً واضحاً لما يمكن أن يحصل للفلسفة عندما يعالجها رجال اللاهوت، بمنهج لاهوتي، ولأجل غاية لاهوتية.

## 2 - ابن ميمون في اللجّة

وفقاً لموسى بن ميمون، الذي يشكل كتابه دلالة الحائرين<sup>[2]</sup> مصدرنا الأساسي للمعلومات هنا، يوجد اثنتا عشرة مسألة مشتركة بين جميع المتكلمين المسلمين، بعضها يتلاءم مباشرة مع البحث الحالي. لكن قبل فحص محتوياتها من المفيد التأكيد على الروحية التي صيغت فيها تلك المسائل. يقول موسى بن ميمون: «لما عمّت الملة النصرانية لتلك الملل ودعوى النصراني ما قد علم. وكانت آراء الفلاسفة شائعة بين تلك الملل. ومنهم نشأت الفلسفة ونشأت ملوك يحمون الدين، رأى علماء تلك الأعصار من اليونان والسريان، أن هذه دعاوى تناقضها الآراء الفلسفية مناقضة عظيمة بيّنة، فنشأ فيهم علم الكلام وابتدأوا ليثبتوا مقدمات نافعة لهم في اعتقادهم، وليردوا على تلك الآراء التي تهدد قواعد شريعتهم»<sup>[3]</sup>. باختصار، كما نقول اليوم، لم تكن فلسفة أولئك المسيحيين إلا ذلك الفرع الخاص من اللاهوت الذي نسميه الدفاعيات. ثم يتابع موسى بن ميمون ليقول إن المسلمين لما بدأوا ترجمة كتب الفلاسفة اليونانيين، من السريانية إلى العربية، ترجموا

[1]- - مستشرق هولندي (ت 1942).. درس الآداب العربية، وتخصص في الفلسفة الإسلامية، وأرخ لها في كتابه «تاريخ الفلسفة في الإسلام» الذي وضعه بالألمانية 1921 (ترجم إلى العربية)، وتناول فيه نشأتها، وتطورها، ومشهوري رجالها، وأهم مسائلها (المترجم).

[2]- - الاقتباسات التالية عن موسى بن ميمون تعود إلى الترجمة الإنكليزية لكتاب دلالة الحائرين:

by M. Friedlander, The Guide for the Perplexed, 2d edition: Routledge, London; Dutton, New York, 1928.

[3]- - نقلنا هذا النص حرفياً من النسخة العربية لدلالة الحائرين. (المترجم).



أيضاً انتقادات أولئك الفلاسفة التي أوردتها فلاسفة مثل يوحنا النحوي، وآخرون غيره، لم يتبنوا تلك الانتقادات من أجل أن تساعدهم على هدم الفلسفات الزائفة فحسب، بل «انتقوا من آراء الفلاسفة القدماء ما يخدم أهدافهم»، جازمين أن - حسب تعبير ابن ميمون - بعض هذه التعاليم «حوت مسائل للدفاع عن الدين القويم»<sup>[1]</sup>. وقد قدّم هذا التطور الجديد للاهوتهم وجهاً غير معروف للاهوتيين المسيحيين اليونانيين؛ بعد تبني نظريات جديدة، يقول موسى بن ميمون، كانوا مجبرين على الدفاع عنها، وبالتالي على بناء تفسير متماسك للعالم.

لقد كان متماسكاً بما يكفي، لكن هل كان صحيحاً؟ وصف موسى بن ميمون الذي قد يكون إضافة إلى توما الأكويني أكثر اللاهوتيين توازناً في العصور الوسطى، وصف بصورة إبداعية اللعبة التي كان هؤلاء الرجال يلعبونها. يقول موسى بن ميمون: «ليس هدفنا انتقاد الأمور الخاصة بأي معتقد، أو الكتب التي ألفت حصرياً لصالح هذه الجماعة أو تلك. نحن ببساطة نستدلّ على أن اللاهوتيين السابقين المسيحيين اليونانيين والمسلمين عندما وضعوا مسائلهم لم يحققوا في الخصائص الحقيقية للأشياء؛ في البداية فكروا بما ينبغي أن تكون خصائص الأشياء التي يجب أن تشكل دليلاً لصالح أو ضد عقيدة ما؛ وعندما وجدوا هذا أكدوا أن الشيء يجب ان يحوز هذه الخصائص؛ ثم وظّفوا نفس التأكيد كدليل على الحجج المشابهة التي أدت إلى هذا التأكيد، والتي إما أنها دعمت بعض الآراء أو فندتها». باختصار، استنتج ابن ميمون، أن هؤلاء الرجال كانوا يفعلون تماماً عكس ما دعانا ثمستوريوس<sup>[2]</sup> themistius بحق لفعله، وهو انطباق الآراء على الواقع، عوضاً عن انطباق الواقع على آرائنا؛ وهذا لا يمكن فعله ومحاولة فعله مضيعة للوقت.

الملاحظ أن ابن ميمون لم يتوقف عند هذا الحد. بل وصل بتحليله أبعد، وصل إلى لبّ تلك المعتقدات ونجح في عزل الشوائب، وهذا ما شكّل النواة الأولى لما لحق من تطورات. كان اهتمامه لمؤلفيها بعدم الاهتمام بالطبيعة الحقيقية للأشياء سطحياً، لكنه كان صحيحاً. ما أدركه ابن ميمون بوضوح، وباستشراف ملحوظ، أن هؤلاء الرجال أنفسهم كانوا واعين لهذا الأمر، وأن كل تعليمهم لم يكن سوى تبرير مضمّن لموافقهم. وبمعرفتهم أن تقاريراتهم كانت عرضة للنقد، اعتبروا أن القلق لأجل نظام الأشياء وطبيعتها الحقيقية لا فائدة منه، لأن الأشياء في الحقيقة ليس لها طبيعة ولا نظام. رغم إمكان البرهنة الإقناعية على وجوده، فإن ما هو موجود فعلاً لا يبرهن على شيء مطلقاً، «لأنه ببساطة واحد من مظاهر الأشياء، التي تتعارض تماماً مع ما يمكن أن تقبله عقولنا»<sup>[3]</sup>. وأفضل برهان على أن

[1]-Maimonides, op. cit., p. 109.

[2]- ثامستوريوس (317- 388 م) من أتباع أفلوطين لُقّب بـ«البليغ» في ميادين السياسة والخطابة والشعر والفلسفة، ومعه بدأ التداخل بين المشائية والأفلاطونية المحدثة، وضع عدداً من الشروح لأرسطو (المترجم).

[3]- p. cit., p. 110.

تشخيص ابن ميمون كان دقيقاً نحصل عليه من خلال استعراض موجز، على الأقل، لبعض فرضياته. كانت الفرضية الأولى أن كل الأشياء مركبة من ذرات. ما فهمه هؤلاء الرجال من كلمة ذرة، هو ما يفهمه أي إنسان آخر، جزيئات مادية صغيرة إلى درجة لا يمكن رؤيتها؛ لكنهم أضافوا إلى هذا المعنى الكلاسيكي مضموناً جديداً. إنها ليست ذرات غير مرئية فحسب، بل ليس لها حجم؛ ينشأ الحجم فقط عندما تتحد ذرتان أو أكثر فتشكّلان جسماً. لكن، هذه الذرات مختلفة جداً عن ذرات ديمقريطس وأبيقور؛ أن لا يكون لها حجم، يعني ليس لها شكل ولا مقدار خاص بها، وهكذا لا يمكن استخدامها كأساس للتفسير الميكانيكي للعالم. بالإضافة إلى أنها ليست أزلية، بل خلقها الله عندما أراد؛ ولا هي ثابتة بعدها، لأن الله حرّ دائماً أن يخلق ذرات جديدة أو أن يفني تلك التي خلقها من قبل. لكي يفسر هؤلاء الرجال إمكان الحركة سلّموا بوجود الفراغ، أي فضاء فارغ يمكن أن تتركب فيه الذرات وتتفصل وتتحرك - كانت هذه فرضيتهم الثانية. فلنجمع الآن الفرضيتين معاً: الله يخلق باستمرار من جديد عدداً من الذرات التي يفصل بينها فضاء فارغ؛ يتضح مباشرة من هذا أن وجود الذرات منفصل زماناً كما هو منفصل مكاناً. بتعبير آخر، «إن الزمن مؤلّف من آتات يعنون أنها أزمنة كثيرة لا تقبل القسمة لقصر مدتها»، كل عنصر - زمني غير مرئي بذاته هو مثل الذرات غير المرئية بذاتها. كانت نتيجة هذا الموقف المضاعف لافته فعلاً، لأنها تضمّنت التالي: كما أن المكان مكوّن من عناصر مجردة من الامتداد، بالتالي الزمان مكوّن من عناصر مجردة من المدّة. يقول ابن ميمون في هذا التعليم: «الزمان ذو وضع وترتيب» يضيف إليه ملاحظة بازدراء: «فناهيك هؤلاء الذين لا يلتفتون لطبيعة شيء من الأشياء؟» ومع ذلك، بالانطلاق من مبادئ شبيهة بعد سبعة قرون، لم يكن بمقدور رجل أقل من ديكارت أن يصل إلى نتائج مشابهة إلى حد مذهل. إذا كانت الأوقات الطويلة غير مكوّنة من الأوقات القصيرة، وإذا كانت العناصر الزمنية تدوم، فالدلالة الواضحة هنا، إن الحركة بذاتها لا علاقة لها بالمدّة. الحركة هي «انتقال جوهر فرد من تلك الأجزاء إلى جوهر فرد يليه»؛ بتعبير آخر، الحركة أقرب إلى الانتقال المكاني منها إلى التحول الزماني. كما سيكتب ديكارت نفسه في كتاب مبادئ الفلسفة (Principles of Philosophy (Bk. II, Chap. 25) الحركة لا هي القوة ولا الفعل الذي ينقل، إنها الانتقال transportation.

### 3 - المكابدة الديكارتية

أعرف أن ديكارت كان سيرفض بشدة هذه المقارنة. مع أن أي جهد من جهته للتأكيد على الفرق بين ذرية الأشعري وميكانيكية ديكارت قد يكون مضیعة مطلقاً للوقت. نحن نعرف هذه الفروقات ونقدر على إحصائها بنفس الدقة كما كان يقدر ديكارت نفسه؛ لكن لا حاجة لفعل ذلك، فالسؤال الحقيقي الذي يجب البحث فيه مختلف تماماً. كان ديكارت رياضياً عظيماً وفيلسوفاً كبيراً؛ في



حين أن الأشعري كان متكلماً ذكياً يعتدي على الفلسفة؛ نحن هنا مراقبون نزيهون للحياة، ولنمو الأفكار واندثارها في التاريخ؛ رغم أننا مختلفون بالأهداف وغير متساوين في العبقورية كما يمكن أن نكون، نحن جميعنا محكومون بالضرورة التي تشبك الأفكار الفلسفية معاً. صحيح أن ديكارت عندما رجع بطريقة لاواعية إلى الموقف الأساسي للأشعري، كان رجلاً أعظم بكثير من أن لا يدخل عليها إصلاحات كبيرة؛ ما كان يمكن ألا يفعله، وحتى مع بقائه رجلاً عظيماً، هو أن يبدأ من نفس المبادئ، ولا يصل إلى نفس النتائج. بالتالي ليس نحن من يحاكم ديكارت، لكننا نسمح لأنفسنا ولديكارت بالاحتكام للضرورة المجردة للحقيقة الموضوعية.

إذا نظرنا من هذه الزاوية، ومع كل التحفظات الناجمة عن الاختلافات في البنية، نجد أن التعليمين الجاري مناقشتهما كانا متجهين بوضوح نحو مآزق فلسفي. فلو تمسكنا معاً بالفهم الجزئي للمادة المقترن بفرضية خلق الله المتجدد للعالم بلا توقف، لاتجه أهم الرجال وأعظمهم شأنًا للموافقة على نتيجة ديكارت، إن الحركة ليست إلا تغير في المكان، أو كما أحسن البروفسور وايتهد الوصف: «هي الموقع البسيط للهيئة المادية الآنية»<sup>[1]</sup>. في الواقع، ليست هذه نتيجة الأشعري ولا نتيجة ديكارت أو نتيجة سبينوزا إنها نتيجة الفلسفة ذاتها؛ أمّا عندما نسمع احتجاج جالينوس العجوز أن «الزمن شيء مقدّس ولا يسبر غوره»، أو عندما أجمع موسى بن ميمون وتوما الأكويني، وبرغسون، والبروفسور وايتهد على رفض ما يسمونه «تشويه الطبيعة»، إن ما نسمعه ليس اعتراضاتهم، بل اعتراض الطبيعة نفسها طالبة العدالة من الفلسفة. لأن قاضينا المشترك هو: العقل، كما حُكم عليه هو من خلال الواقع؛ ونحن جميعاً نكون أحراراً ومتساوين إلى أبعد الحدود، عندما نحتكم لسلطته بالتساوي.

يصحّ هذا إلى حدّ كبير، بعد اختزال ديكارت للزمن والحركة إلى المكان، وما كان على الأشعري إلا اتباع مسار تفكيره المقبول من أجل توقّع النتائج التي كان سيستخلصها مالبرانش من مبادئ ديكارت. فلنفرض، مع الأشعري، أن الأجسام مجردة كومة من الذرات الخالية من الأبعاد، والشكل وبقية الصفات. فلنفسّر هذه الكيفيات المحسوسة التي يبدو أن الأجسام تختلف بها، سنضطرّ لافتراض أن هذه الصفات كلها أعراض accidents، متميزة تماماً عن هذه الذرات التي تقوم بها وفي جواهرها. أو بالأحرى، إنها لا تقوم هناك، لسبب وجيه أن جواهر الذرات نفسها لا تقوم؛ فالذرات والصفات معاً أو الجواهر والأعراض، تُخلق من جديد باستمرار من خلال الله القدير. نتيجة هذه الوضعية للأشياء أنه: في عالم مصنوع من ذرات مادية، قائمة في ذرات زمنية، لا يمكن لكيونة هذا العالم في اللحظة الراهنة، بأي حال، أن تكون سبباً لكيونته في اللحظة التالية. وما

[1]- N. Whitehead, Science and the Modern World, Macmillan, New York, 1925; p. 72.

يصح على العالم في جميع أرجائه يصح بالضرورة على كل جزء مكوّن من أجزائه؛ أي ما لا أريد فعله لا يمكن بأي حال أن يكون السبب لما سأفعله خلال اللحظة الزمنية التالية؛ كما أن الموقع الفعلي للجسم المادي لا يمكن أن يفسّر موقعه التالي في آن زمني تال. باختصار، كما أن العالم مجرد من المدّة الحقيقية والحركة الحقيقية، فهو كذلك مجرد من كل العلل الفاعلة.

لماذا إذاً يبدو كأن ثمة علاقات سببية في الكون؟ هنا اسمحو لي أن أقتبس جواب موسى بن ميمون بالكامل حتى تتأكدوا أنني لا أزور قياسات تمثيلية تاريخية: «بحسب هذه المقدمة >أي أن الزمن مؤلف من أنات لا تتجزأ» قالوا إن الإنسان إذا حرّك القلم، فما الإنسان حرّكه؛ لأن هذا التحرك الذي حدث في القلم، وكذلك حركة اليد المحركة للقلم، بزعمنا، عرض خلقه الله لليد المتحركة، وإنما أجرى الله العادة بأن تقترن حركة اليد بحركة القلم لا أن لليد أثره بوجه، ولا سببية في حركة القلم، لأن العرض قالوا: لا يتعدّى محلّه... باختصار، زعم معظم المتكلمين بأن الإنسان إذا أراد فعل شيء بزعمه، فقد خلقت له الإرادة. وخلقت له القدرة على فعل ما أراد، وخلق له الفعل، لأنه لا يفعل بالقدرة المخلوقة فيه ولا أثر لها في الفعل... وهذه الإرادة المخلوقة على زعم كلهم والقدرة المخلوقة والفعل المخلوق عند بعضهم، كل ذلك أعراض لا بقاء لها، وإنما الله يخلق في هذا القلم تحركاً بعد تحرك، هذا دائماً طالما القلم متحركاً... وقالوا إن هذا الإمكان الحقيقي بأن الله فاعل ومن لم يعتقد أن هكذا يفعل الله فقد جحد كون الله فاعلاً على رأيهم.» يضيف ابن ميمون: «وفي مثل هذه الاعتقادات يقال عندي وعند كل ذي عقل: أم أنتم تخدعون كما يُخدع إنسان. إذ هذا هو عين الخدعة حقيقة»<sup>[1]</sup>.

هل كانت خدعة فعلاً؟ أنا لست متأكداً أن ابن ميمون نفسه اعتقد ذلك. لا شيء في تحليله العميق يشير إلى هذا القصد في أذهان هؤلاء المتكلمين. كان مالبرانش بالتأكيد راهباً شديد التقوى؛ مع ذلك كان يعلم نفس العقيدة. لو وجد إنسان يأخذ اللاهوت على محمل الجد، فهو اللاهوتي التطهيري كوترن ماذر<sup>[2]</sup> Cotton Mather الذي كتب: «الجسم الذي هو مادة في صورة كذا وكذا، لا يمكن أن يؤثر في النفس الخالدة، ولا النفس التي لا صورة لها يمكن ان تأمر الجسم: لكن الله العظيم من خلال وضعه بعض القوانين، التي على أساسها ترغب النفس بكذا وكذا، يأمر الجسم بكذا وكذا، إنه هو الذي بفيضه المستمر يطبّق قوانينه، والأفعال مدينة لفيضه المستمر»<sup>[3]</sup>. هنا

[1]- For this quotation as well as the texts upon which the preceding analysis is founded, see Maimonides, -[1] 126-Guide for the Perplexed, pp. 120. نص الاقتباس الموجود في الترجمة منقول حرفياً عن النسخة العربية للدلالة الحائرين، ترجمة حسين آتاي، الناشر مكتبة الثقافة الدينية، مصر (المترجم). 120 - 126.

[2]- (1728 - 1663) مؤرّج ورجل دين أميركي له أكثر من 450 مؤلفاً جعلته أحد أكثر الشخصيات الدينية تأثيراً في تاريخ أميركا.  
[3]- I am indebted for my knowledge of this text (and even of its author) to the very suggestive address delivered at the Harvard Tercentenary Conference of Arts and Sciences by Professor H. M. Jones on «The Drift to Liberalism in the Colonial Eighteenth Century.»

ثلاثة لاهوتيين: مسلم، كاثوليكي وبروتستانتي، كل منهم يمكن أن يرسل الآخرَين بلا رحمة إلى الجحيم، مع ذلك، لم يكن بوسعهم إلا الموافقة على نفس الفلسفة، هذا لأن فلسفاتهم كانت فلسفة لاهوتيين. كان يمكن لهؤلاء الرجال بلا شك، مع قليل من الحماس لمجد الرب، أو بالأحرى، بكثير من الحماس المتنور بالفطرة السليمة، أن يدركوا أن الهدم الكامل لقانون السببية يعني هدم الطبيعة، وبالتالي هدم العلم بالإضافة إلى الفلسفة. فحتى لو كان للعالم الطبيعي قوانين، ولم تكن القوانين محفورة في ماهية الأشياء وفي عالم يفتقد للضرورة الجوهرية أو سهولة الفهم، فإنه لا يناسب للمعرفة العقلية. إن الشك الملازم لهذه الأفكار اللاهوتية دائماً، مؤذٍ جداً للفلسفة - ولكن هل هو أفضل للدين؟

يقدم ج. ك. شسترتون<sup>[1]</sup> G. K. Chesterton في واحدة من أفضل رواياته، راهباً في غاية البساطة يكتشف أن رجلاً رغم ارتدائه ثوب الرهبان، لم يكن راهباً، بل لص؛ وعندما سأله الرجل ما الذي جعله يتأكد أنه لم يكن راهباً، أجاب الأب براون: «لقد هاجمت العقل، وهذا لاهوت باطل». واضح أن براون كان توماوياً عميقاً. فقد كان القديس توما الأكويني يميل إلى الخلط بين الدين والتدين، لكن ليس أكثر من موسى بن ميمون<sup>[2]</sup>. لقد كان لاهوتياً أعظم من أن ينغمس في موقف ليس للآهوت فيه ما يخسره أقل من الفلسفة ذاتها؛ لكنه اهتم به، أولاً بوصفه فناً، لأن ثمة شيئاً ساحراً في الخطأ الفادح الذي يرتكب بانتظام؛ وثانياً بوصفه لاهوتياً، لأنه عرف أن عدداً من الرجال الطيبين أصيبوا بعدوى هذا المرض نفسه، لأن منهم من وسمه بالوثني بسبب عناده في التعامل مع المسائل الفلسفية بمنهج فلسفي خالص.

#### 4 - الفلسفة كفرع لاهوتي

كان موقفه الطبيعي في اعتبار الفلسفة فرعاً لاهوتياً خاصاً، مشتركاً بين اللاهوتيين المسيحيين كما كان شائعاً بين مفسري القرآن المسلمين. بين الممثلين الذين لا يمكن إحصاؤهم لهذه النزعة والذين يمكنني الاقتباس منهم، أفضل أن أختار أحد الوجوه المحبوبة جداً على مرّ تاريخ الفكر الوسيط: الحكيم الكبير في التأمل الصوفي القديس بونافنتورا St. Bonaventura الكاهن العام للرهبانية الفرنسيسكانية، كان القديس بونافنتورا وما زال المعارض التام للآهوت الفرنسيسكاني،

[1]- Gilbert Keith Chesterton جيلبرت كيث تشسترتون كاتب مقالات وروائي إنجليزي قصصي ولد سنة 1874 في لندن. اعتنق المذهب الكاثوليكي، ودافع عنه في كتاباته التي تتضمن كثيراً من النقد الأدبي والاجتماعي والخلقي. اقترن اسمه باسم الكاتب «هيلر بللوك». من رواياته «الرجل الذي كان يوم الخميس»، ومجموعة من الروايات البوليسية تظهر فيها شخصية أثيرة لدى القراء، وهي شخصية الأب براون (المترجم).

[2]- Maimonides, op. cit., p. 131.

وهو لاهوت مصبوغ بالعبرية الدينية للقديس فرنسيس الأسيزي<sup>[1]</sup> St. Francis of Assisi. كان القديس بونافنتورا، إلى جانب كونه واحداً من أعظم الشخصيات في تاريخ التصوف التأملي، فيلسوفاً، يمكن للمرء أن يعثر بين كتابته اللاهوتية الكثيرة على كمية كبيرة من المناقشات اللاهوتية المبعثرة التي أصبحت جزءاً ومكوناً من تاريخ فلسفة العصور الوسطى، لقد كانت فكرته عن الفلسفة شيئاً مميزاً. نجد أفضل تعبير عنها في عنوان إحدى أصغر رسائله الصوفية: رسالة في تحويل الفنون إلى لاهوت On Reducing the arts to Theology. فالفعل اللاتيني *reducere* هو بالفعل أحد تعابيره المفضلة، وبالنسبة إليه يعني دائماً لجلب - أو لأخذ - شيئاً وإرجاعه إلى الله. خلق العالم على صورة خالقه، وهو شاهد على عظمة خالقه؛ لكن العالم المادي لا يعرف ذلك؛ الإنسان فقط خلق بعقل عارف وقلب محب، لأنه من خلال معرفة ومحبة كل شيء في الله، يمكن إرجاع الأشياء إلى أصلها، الذي هو في نفس الوقت غايتها. إذا فهم الإنسان هكذا كأنه راهب في معبد الطبيعة المتسامي، مهمته الأساسية منح صوته للخلق الفاقد للقدرة على الكلام، ومساعدة الأشياء على الاعتراف العلني بأعمق معانيه وأكثرها غموضاً، أو بالأحرى ماهياتها، التي تشكل كل واحدة منها كلمة، يمكن للإنسان فقط النطق بها. ما هو حق في الأشياء، الحية أو غير الحية، هو حق بنفس المستوى في الإنسان وأنشطته المختلفة: المعنى المطلق لفنوننا وتقنياتنا، ولعلمونا المختلفة والفلسفة نفسها، هو أن نرسم على مستوى أقل إلى كمال الفن الإلهي وكمال المعرفة الإلهية. هذه حقيقتها، لكن إذا تركت لذاتها، لن تعرف ذلك. إنها وظيفة اللاهوت الخاصة في جلبها إلى وعي تام لوظيفتها الخاصة، التي ليست معرفة الأشياء، بل معرفة الله من خلال الأشياء. من هنا عنوان رسالة القديس بونافنتورا؛ ينبغي تحويل الفنون الإنسانية إلى لاهوت، وبهذه الطريقة إلى الله.

من لديه حد أدنى من الشعور بقيمة الحياة الصوفية، سوف يدرك فوراً أن القديس بونافنتورا كان على حق. لكن السؤال لا يكمن هنا. فإذا كنت تحتاج إلى اللاهوت لكي تجلب بقية العلوم إلى الله، أول ما يلزم بالطبع لاهوت؛ وإذا أردت إرجاع فلسفتك إلى الله، ما تريده أولاً فلسفة - فلسفة، أكرر، تكون حصراً وبالكمال فلسفة، وهي، لأنها فلسفة، يمكن أن تكون ذات صلة باللاهوت من دون أن تختزل فيه. ورغم مواهب القديس بونافنتورا المدهشة كلاهوتي وكفيلسوف، يجب أن يقال إن إنجازاته في هذين العلمين كان يمكن أن تصبح أعظم لو لم يفشل في فهم المشكلة.

فلنتأمل مثلاً مناقشته للمسألة اللاهوتية عن النعمة والإرادة الحرة. يقول القديس بونافنتورا علامة

[1]- فرنسيس الأسيزي أو (فرانسيسكو دي أسيس - فرانسيسكو بيرناردوني) ينحدر من مدينة أسيزي 26 أيلول 1181 لقب كقديس في الكنيسة الكاثوليكية، جاء من عائلة تعمل في التجارة ويعتقد بأن أمه فرنسية الاصل والوالد كان يسمى بيدرو بيرناردوني في أسيس عرف بفرانسيسكو (تصغير لكلمة فرنسي أو الفرنسي الصغير) (المترجم).

النفوس التقية حقاً، أن لا يدعوا شيئاً لأنفسهم، بل يعزون كل شيء للرب. هذا مبدأ ممتاز كقاعدة لنكران الذات، طالما أنه محصور في دائرة الشعور الديني، لكنه يصير خطراً عندما يستعمل كمعيار للحقيقة اللاهوتية. ووجه بونافنتورا بالسؤال الكلاسيكي التالي: ما الذي يجب عزوه إلى النعمة وما الذي يمكن أن ينسب للإرادة الحرّة؟ كان بونافنتورا من الرأي القائل إنه في هذه الأحوال يجب على اللاهوتي دائماً أن يكون حذراً. إذ يمكن أن يخطئ بطريقتين: إما بكثير من العزو للطبيعة، أو بكثير من العزو لله. من وجهة نظر مجردة، مهما كان الموقف قد يكون مخطئاً، وسوف يكون مخطئاً على الجانبين. لكن من وجهة نظر الشعور الديني لن يكون كذلك، فالقديس بونافنتورا يعتقد أن: «مهما كانت كثرة ما ينسب إلى الرب، فلن يُساء للتعوى بفعل ذلك، رغم أن العزو إلى الرحمة الإلهية بقدر المستطاع، قد يكون في نهاية المطاف ظلم للقوى الطبيعية والإرادة الحرة للإنسان. ولو كان الأمر بالعكس، تُظلم النعمة من خلال العزو للطبيعة ما هو للنعمة، وهنا تكمن الخطورة... بالتالي فإن هذا الموقف الذي... يعزو أكثر للنعمة الإلهية، ينسجم أفضل انسجام مع التقوى والتواضع، لأنه يجعلنا في حالة فقر تام، وهو لنفس هذا السبب أسلم من الآخر». ثم تأتي اللمسة الأخيرة: «حتى لو كان هذا الموقف خطأ، فإنه لن يؤثر على التقوى أو التواضع؛ وبالتالي يكون التمسك به مناسباً وأمناً»<sup>[1]</sup>.

أنا لست متأكداً من ذلك. إن الطريقة الوحيدة للتأكد مما يمكن أن تفعله الإرادة الحرة هو تعريفها. فإذا عرفت طبيعتها، سوف تجد في تلك المعرفة قاعدة مأمونة لتعريف قوة الإرادة ومعرفة حدودها. وإذا بدأت، بالعكس، بالافتراض أن البقاء تحت الخط قليلاً يكون أكثر أمناً، فأين ستتوقف؟ لماذا، فعلاً، يجب التوقف أصلاً؟ طالما أن من التقوى التقليل من فعالية الإرادة الحرة وأن التقوى تزداد كلما قللنا منها أكثر، وينبغي أن يكون جعلها عاجزة تماماً أعلى علامات التقوى. في الواقع، لقد اقترب بعض اللاهوتيين الوسيطيين من هذه النتيجة، وحتى إنهم وصلوا إليها قبل لوثر وكالفن بزمن طويل. بالطبع لا شيء كان يمكن اعتباره أكثر استفزازاً للقديس بونافنتورا من هذا التعليم؛ فالسؤال الوحيد هنا هو: هل كان القديس بونافنتورا في مأمن من ذلك؟ إذا سمحنا للمشاعر التقوية أن تقرّر كيف ينبغي للطبيعة أن تكون، فنحن نتوجّه للطبيعة الخاطئة، إذ كيف يمكن أن نجد في التقوى مبدأ محدودية الذات؟ في اللاهوت، كما في أي علم آخر، المسألة الأساسية ليست أن تكون تقياً، بل أن تكون محقاً. لأنه لا تقوى في أن نخطئ بحق الرب!

[1] -See E. Gilson, *La philotophie de Saint Bonaventure*, Paris, J. Vrin, 1926; pp. 458- 457.

## 5 - التقوى بين الفلسفة واللاهوت

إذا لم تكن التقوى لاهوتاً، فهل هي فلسفة على الأقل؟ رغم عدم إمكان إنكار أن القديس بونافتورا بوصفه فيلسوفاً، كان، أحياناً، يسمح لنفسه بالانجراف مع مشاعره الدينية. ففي التعامل مع طبيعة السببية، مثلاً، قد فُتح أمامه طريقان: أولاً، كان يمكنه أن يفضل الرأي القائل حيث توجد علة فاعلة، ينوجد الشيء الجديد الذي نسميه نتيجة من خلال فاعلية سببه؛ في هذه الحال، كل نتيجة يمكن اعتبارها بحق إضافة إيجابية إلى النظام الموجود مسبقاً للواقع. أو كان يمكن للقديس بونافتورا أن يعتقد مع القديس أوغسطين، أن الله خلق كل شيء في الحاضر والمستقبل في لحظة الخلق. من وجهة النظر الثانية، يجب اعتبار أن أي موجود جزئي، لو أخذ في أي لحظة من تاريخ العالم، إذا جاز التعبير، هو أصل لكل تلك الموجودات الأخرى، أو الأحداث، التي كان لها أن تفيض عنه وفقاً لقوانين العناية الإلهية. يشكّل تشبث القديس بونافتورا الدائم بهذا التفسير الثاني للسببية نموذجاً للاهوتانيته. فهو لم يستطع مطلقاً السماح لنفسه بالتفكير أن العلة الفاعلة تكون دائماً مصحوبة بظهور وجودات جديدة.

هذا الرأي بالنسبة إلى بونافتورا، يعادل عملياً نسبة القدرة على الخلق التي تخص الله وحده إلى المخلوقات. يقول بونافتورا إن النتيجة بالنسبة لسببها مثل الزهرة لبرعمها. يجوز تقدير الوصف الشعري في مقارنته والصفاء الديني لنيته، من دون القفز فوق مدلولاتها الفلسفية. فلو خلق الله في البداية مع كل ما كان، كل ما سيكون، لكان تاريخ نهاية العالم في بدايته، ولا يمكن أن يحصل له شيء: يكون الله في هذا النظام هو العلة الفاعلة الوحيدة، وعالمنا هذا هو عالم عقيم تماماً، وهذا بالضبط ما جاء في تعليم مالبرانش والأشعري.

هذا تحديداً ما أراده القديس بونافتورا. كانت تقواه تحتاج إلى عالم يشبه طبقة شفافة لا متناهية في رقتها، يسمح للعظمة وللقدرة الإلهية القاهرة لكل شيء بأن تشرق أمام عين الإنسان. نفس الحافز الذي دفعه إلى هذه النتيجة المتطرفة في تفسيره للسببية الطبيعية هو الذي ساد في نظامه الاستمولوجي. في النهاية، بقيت نفس المشكلة، لأنها ما زالت مشكلة السببية. هنا من جديد وجد طريقان واضحيان للتعامل مع السؤال: فهل نقول، كما كان على القديس توما الأكويني أن يجيب، بما أن الله خلق الإنسان حيواناً عاقلاً، يجب أن يكون النور الطبيعي للعقل قادراً بالطبع على إنجاز مهمته الخاصة، التي هي معرفة الأشياء كما هي، وبالتالي معرفة الحق؟ أو نقول مع القديس أوغسطين، إن الحقيقة بوصفها ضرورية لا تتغير وأبدية، لا يمكن أن تكون من عمل الذهن البشري الإمكانية المتغير والزائل، الذي يفسر الأشياء غير الضرورية المتغيرة العابرة؟ حتى في عقولنا، الحقيقة هي مشاركة في بعض الصفات الإلهية العليا؛ وبالتالي، حتى في أذهاننا، الحقيقة نتيجة



فورية للنور الإلهي.

لكي يعطي حدسه الديني بعض الدعم الفلسفي، كان على القديس بونافتورا أن يبني نظرية لما يسميه التنوير الإلهي. فوفقاً لتعليمه، أنعم الله على الإنسان بالعقل والقدرات الفكرية، التي تجعله قادراً على معرفة الحقائق إضافة إلى علاقتها المختلفة بعضها ببعض. مثلاً، أن أعرف أنك إنسان وأنا الآن في هذه الغرفة. هذه المعرفة ليست فوق متناول الذهن البشري، لأنها تتعامل مع الحقائق الجزئية التي يمكن أن تكون غير ما هي والتي لا يوجد فيها عنصر ضرورة. ولو على العكس، قلت إن الإنسان حيوان عاقل، فأنا أربط فئة من الموجودات بماهيتها الأبدية والضرورية؛ لأنه لا يوجد كائن غير عاقل يمكن أن يقال إنه إنسان. في هذه الحال، الطريقة الأسهل لتفسير حضور ذاك العنصر الضروري في عقلٍ ممكنٍ يتعامل مع أشياء ممكنة يعني أن نفترض أن الحقيقة الأبدية، أو الله، تزود عقلنا دائماً بالنور الإضافي الذي من خلاله وفيه يرى الحقيقة كأنها لمع البرق.

جيد حتى الآن، لكن هنا تنشأ مشكلة. لا يبدو أن القديس بونافتورا قلق جدياً حيالها؛ لأنها كانت مجرد مسألة فلسفية، وربما توقع أن الفلسفة كانت ستتكفل بحلها. مع ذلك كانت مشكلة. فلو سلمنا أننا لا نستطيع معرفة الحقيقة من دون بعض الفيض من النور الإلهي، فكيف يمكننا أن نفهم طبيعة ذاك النور الإلهي؟ لو أخذناه كمثال جزئي للفعل العام الذي به يخلق الله ويدير العالم، فهو ليس غير النور الطبيعي للعقل، إنه العقل البشري بذاته، الذي يمكنه معرفة الحقيقة من دون أي استنارة إضافية من الله. إذا رأينا، على العكس، أن النور العقلي هبة زائدة أضافها الله إلى النور الطبيعي للإنسان، فنحن نجعله فوق طبيعي. ثم يصبح نعمة، وتكون النتيجة أنه لا يمكن أن نعتبر أي درجة من معرفتنا الحقيقية طبيعية. هنا نجد أنفسنا للمرة الثانية في مواجهة مع التشكيك العلمي والفلسفي الذي يستعاض عنه باللجوء اللاهوتي إلى النعمة الإلهية.

في ذلك الزمان حتى ألبرت الكبير<sup>[1]</sup> Albertus Magnus، المشهور بذهنيته العلمية، لم ير أي ضرر في القول إن كل معرفة حقيقية تفترض مسبقاً نعمة الروح القدس؛ لكن القديس بونافتورا لم يكن متطرفاً؛ فلم يرد هدم المعرفة الطبيعية حتى لو استطاع. ووفقاً لذلك، حاول أن يسلك سبيلاً وسطاً بين ما اعتبره خطرين متقابلين. لكن هل كان هذا السبيل موجوداً؟ جوابه النهائي هو أن النور الإلهي لا هو عام، ولا هو خاص؛ بتعبير آخر، لا تأثير عام لله على الطبيعة ولا النعمة، إذا جاز التعبير، متراكبة. جيد جداً، لكن ماذا كانت إذاً؟ أحد أكثر تلاميذ بونافتورا ذكاءً، الكاردينال

[1]- ألبرتوس ماغنوس (بالإنجليزية: 1280 - 1200) (Albertus Magnus)، معروف أيضاً باسم القديس ألبرت الكبير، وألبيرت كولونيا، كاهن وراهب دومينيكي حقق الشهرة لمعرفته الشاملة ودعوته للتعايش السلمي بين العلم والدين. ويعتبر أعظم لاهوتي وفيلسوف الألماني من العصور الوسطى (المترجم).

الإيطالي ماثيو أكواسبارتا، تخيل أنه كان قادراً على تحسين جواب أستاذه بقوله إن النور الإلهي الذي نعرف به الحقيقة، كان أكثر خصوصية من التأثير الإلهي العام، لكنه يبقى نوراً عاماً. لو استطاع أحد أن يخبرني كيف يمكن أن يكون شيء أكثر خصوصية من غير أن يكون خاصاً، سأكون سعيداً بالاستماع إليه. هناك فرنسيسكاني آخر، وهو الإنكليزي روجر مارستون Roger Marston الذي اقترح أن يفرق بين مظهرين لتلك المشكلة: بين مصدر المعرفة الطبيعية، وموضوعها. كان حلّه إذاً، أن المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية يمكن أن تعتبر بحق معارف طبيعية لأن مواضيعهما تنتمي إلى النظام الطبيعي، والمسألة ليست كذلك بالنسبة للآهوت مثلاً، الذي موضوعه الخاص هو الله. لكن مارستون أضاف، مع أن كل معرفة صحيحة تفترض مسبقاً التنوير الإلهي، فهي ليست طبيعية بالكامل من حيث مصدرها. رغم أنه عبر بطريقة أكثر ذكاء من سابقه، فقد بقي جواب مارستون بجوهره هو ذاته، وعانى من نفس الصعوبة. لكن إذا جاءتني أحكامي الحقيقية من الرب فقط، وليس من عقلي، فهذا ينفي الأساس الطبيعي للمعرفة الصحيحة؛ إذاً، المكان الصحيح للإبستمولوجيا ليس في الفلسفة، بل في الآهوت.

ما يمكننا إضافته، أن نفس النتيجة تنطبق على الجهد اليائس للمدرسة الفرنسيسكانية المبكره في إيجاد تعريف مرضٍ لموضوع المعرفة الطبيعية. فكيف يمكن لأي شيء أن يكون طبيعياً، في معتقد يرى في كل كائن جزئي رمزاً صوفياً لخالقه؟ يمكننا بالفطرة أن نشكل الفكرة العامة للشجرة، لأنه يوجد في الواقع أشياء حقيقية هي الأشجار؛ لكن في الاعتقاد أن نشكل الفكرة العامة للشجرة، لأنه النور الإلهي، لا يمكن لعدد من الملاحظات الجزئية أن توصل إلى الماهية الضرورية التي نسميها شجرة. كما أن رسم مجموعة من الدوائر الجزئية لا يزود عقولنا بالمادة الضرورية لتعريف الدائرة. إن الفكرة الإلهية حول الشيء هي التي تطبع في ذهننا ضرورة تعريفه. ما هو إذاً الموضوع الحقيقي للمعرفة الطبيعية؟ هل هو الشيء الجزئي ذاته، أو فكرته في الله؟ كان الجواب الواضح لصالح الخيار الثاني. لو لم يكن حضور الأفكار الإلهية ليشرق من الأعلى فوق العقل الإنساني، لما أمكنت المعرفة الحقيقية، في حين ما زال بالإمكان أن نعرف ما هو الإنسان، حتى لو لم يكن الإنسان موجوداً، عندما تكون فكرة الله عن الإنسان مشرقة في ذهننا. كما تمسك ماثيو الأكواسبارطي<sup>[1]</sup> بالقول، إن وجود المحسوسات ليس لازماً بالضرورة للمعرفة الإنسانية الصحيحة؛ طالما أن النور الإلهي موجود، يمكننا أن نعرف كامل الحقيقة عن الأشياء<sup>[2]</sup>. هذه المرة نحن لا نستبق مالبرانش فقط، بتعليمه الشهير عن «الرؤية الإلهية»، بل بركلي، الذي لاحت مثاليته الأصولية، من دون أن

[1]- فيلسوف مدرسي ولاهوتي إيطالي توفي عام 1302. (المترجم).

[2]- For the preceding analysis, see E. Gilson, «Sur quelques difficultes de l'illumination Augustinienne», in Hommage A M. le Professeur M. de Wulf, Louvain, 1934; pp. 321- 331.

يؤكدّها أو حتى يفهمها أي عضو من المدرسة الفرنسييسكانية، هنا على الأقل كاحتمال مفتوح. ربما كان الإدراك الغامض لذلك الخطر البارز هو الذي أوصل تاريخ المدرسة الفرنسييسكانية المبكر إلى نهايته. هذا أكثر من تخمين. لقد اعترف أحد آخر معارضيه، وهو الفرنسييسكاني الفرنسي، بيتر أوليفي<sup>[1]</sup> Peter Olivi، بصراحة أنه لم يكن بإمكانه أن يجد مخرجاً من المتاهة. بعد إعادة تقرير مسألة التنوير الإلهي، ووصف المواقف المتناسبة للقديس بونافتورا والقديس توما الأكويني، استنتج أوليفي أنه بوصفه فرنسيسكانياً، يشعر بأنه يميل ضميرياً للتمسك بموقف الفرنسييسكان. مع ذلك أضاف، لا أريد أن أفعل ذلك إذا كان هذا الموقف يستلزم هدم المعرفة الطبيعية. أمل أن يكون اجتناب هذه النتيجة ممكناً، لكن لا أعرف كيف. أترك للرجال العظام مهمة الإجابة عن السؤال.

بالضبط كان هذا الرجل العظيم سيأتي في السنوات الأولى من القرن الرابع عشر. وكان اسمه دانس سكوت<sup>[2]</sup> Duns Scotus، وهو أيضاً كان فرنسيسكانياً؛ مع أن تعليمه كان، بتجاوزه لما قبله، الضامن لموت الإيستمولوجيا الفرنسييسكانية المبكرة. لأنه تعليم فلسفي، كان ميتاً كموت مسمار الباب. لقد قتلته اللاهوتانية، ولو لم يكن النسيان طبيعياً للإنسان، لما عاد إلى الحياة أبداً. أتعجب أحياناً كم تجربة شبيهة ستكون ضرورية قبل أن يكتسب الإنسان تجربة فلسفية. رجل تبني موقفاً فلسفياً، وتبعه بانتظام، حتى وجد نفسه وجهاً لوجه أمام نتائج غير مرضية. فعل كل ما بوسعه لتفاديها، ثم يأتي تلامذته، ويبدأون حيث توقف أستاذهم، كانوا أقل حيرة منه حول تركه لمبادئه علناً واعترافه بنتائجها. كان الجميع يدركون أن الطريقة الوحيدة للتخلص من تلك النتائج هي تغيير الموقف الفلسفي الذي بنيت عليه. ثم تموت المدرسة؛ لكن ليس مستحيلاً بعد قرن أو قرنين، في إحدى الجامعات حيث يتوارى التاريخ المسيء للفلسفة الأصلية، أن يكتشف أحد الشبان الذي يحتفظ بجهله الفطري، موقفاً شبيهاً. حيث سيعيش وسيكتب في زمن آخر، وسيقول أشياء قديمة جداً بطريقة جديدة. ولأنها مازالت قديمة؛ ستموت فلسفته في مهدها ثم لا هو ولا تلامذته سيقدر على إحياها. فالمشكلة عندما يفشل فيلسوف لا يلوم مؤيدوه - الذين خابت آمالهم - سيدهم أبداً، إنهم يلوم اللوم على الفلسفة نفسها. هنا يبدأ الطريق المستقيم الذي يؤدي إلى الشكوكية الواعية والمصرح عنها بانفتاح. والتي لو اتبعناها في التاريخ مرة أو مرتين، أو ثلاث مرات إذا اقتضت الحاجة، سنكون قد تعلمنا اجتنابها في الفلسفة، وحينها لن تكون رحلتنا الشاقة في متاهة العقائد المتصارعة عبثاً.

[1]- لاهوتي فرنسيسكاني توفي عام 1298.

[2]- (1266- 1308) فيلسوف اسكتلندي، ولاهوتي فرنسيسكاني، وواحد من أبرز ثلاث فلاسفة - لاهوتيين في العصور الوسطى له تأثير كبير على الفكر الكاثوليكي.

## قائمة المصادر والمراجع

1. As quoted by T. J. de Boer, *The History of Philosophy in Islam*, trans, by E. R. Jones, London, 1933.
2. by M. Friedlander, *The Gide for the Perplexed*, 2d edition: Routledge, London; Dutton, New York, 1928.
3. For the preceding analysis, see E. Gilson, «Sur quelques difficultes de l'illumination Augustienne,» in *Hommage A M. le Professeur M. de Wulf*, Louvain, 1934; pp. 321-331.
4. For this quotation as well as the texts upon which the preceding analysis is founded, see Maimonides, *Guide for the Perplexed*
5. I am indebted for my knowledge of this text (and even of its author) to the very suggestive address delivered at the Harvard Tercentenary Conference of Arts and Sciences by Professor H. M. Jones on «The Drift to Liberalism in the Colonial Eighteenth Century».
6. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, Macmillan, New York, 1925; p. 72.
7. See E. Gilson, *La philotophie de Saint Bonaventure*, Paris, J. Vrin, 1926; pp. 458- 457.