الباب الثاني
تكوين الفلسفة المدرسية

الفصل الأول
تنظيم التعليم

٢٧- تكاثر المدارس:

(أ) في سنة ٧٧٨ أعلن شارلمان رغبته في الإكثار من المدارس، وطلب الأساتذة من كل صوب، وبالأخص من إيطاليا وإنجلترا وأيرلندا، حيث كانت المدارس قد حفظت تراث اللغويين والأدباء والفلاسفة. أشهر أولئك الأساتذة ألكوين (٧٣٠ - ٨٠٤) وهو أنجلوسكسوني ولد بمدينة يورك وتعلم بمدرستها البندكتية ثم علم بها. في عودته من رحلة إلى روما، سنة ٧٨١، كان شارلمان بمدينة بارما، فاستوقفه بها، فأسس ألكوين مدرسة البلاط مستعينًا بنفر من العلماء، وكان الإمبراطور وأبناؤه وبناته يستمعون إلى الدروس. وألف شارلمان جمعية علمية يحمل أعضاؤها أسماء رمزية مستعارة من الكتب المقدسة والأدب القديم، فان هو يحمل اسم داود، ويحمل آخر اسم هوميروس، وهكذا. وكانت مدرسة البلاط، بأساتذتها وتلاميذها متنقلة مع الإمبراطور وأسرته. واحتفظ بها خلفاؤه المباشرون من الملوك الفرنكيين. وأنشئت على غرارها المدارس في مختلف القصور. أما ألكويس فعلم بها ثماني سنين، ثم اعتزل في دير سان مارتان دي تور بفرنسا، وافتتح فيه مدرسة، وتوفي هناك. كان يدرك عظم مهمته وبعد أثرها، فقد صرح في رسالة أنه يريد أن ينشئ بفرنسا أثينا جديدة. ويقتصر فضلة على نقل ثقافة أيرلندا إلى فرنسا وألمانيا، وتنظيم التعليم فيهما. وضع كتبًا منطقة ليس فيها شيء إلا وندّه عند بويس، ورسالة في النفس هي مجموعة أقوال أوغسطينية، وكتبًا لاهوتية هي مقتبسة كذلك. على أن تلك الكتب بقيت من بعده أداة حسنة للتعليم.

(ب) وثاني رجل يذكر من أساتذة ذلك العصر رابان مور (٧٨٠ - ٨٦٥) وهو ألماني ولد بمدينة ميانس، ودرس بمدينة فولدا، وأكمل دراسته على ألكوين في دير سان مارتان، وعاد إلى فولدا فعلم بها، ثم صار أسقفًا على ميانس. وضع كتابًا في «العالم أو طبائع الأشياء» هو عبارة عن دائرة معارف عصره. وجمع نصوصًا قديمة، منها مائة بيت للوكريس كانت أصل معرفة العصر الوسيط الأول بذلك الشاعر وبأبيقور. ودوّن شروحًا على الكتب المقدسة. ومما يذكر من آرائه أخذه بقول لوكريس إن كل موجود فهو جسمي، ولكنه يستثنى الله. وفي مسألة المعاني الكلية يتخذ موقفًا قريبًا من موقف أرسطو، في شرح علي إيساغوجي يعزى إليه، ويعزى أيضًا إلى أحد تلاميذه. فقد كان له تلاميذ نسجوا على منواله. وقام غيرهم من العلماء جمعوا ولخصوا.

(جـ) كان التعليم في ثلاث درجات: الدرجة الأولى التعليم الأولي، وقد كان مجمع كنسي أمر به منذ سنة ٥٢٩، ثم صدر سنة ٧٨٩ أمر إمبراطوري بالإكثار من المدارس الأولية وزيادة العناية بها. كان هذا التعليم إلزاميًا للمرشحين للكهنوت، ومفتوحًا لمن يشاء من المدنيين. غير أن المقبلين عليه من هؤلاء كانوا قليلين، مما كان موضع شكوى الأساقفة وتشديدهم المتصل، أما مواده فكانت: القارة والكتاب ومبادئ اللاتينية الدارجة وشرح موجز للكتب المقدسة وكتب الشعائر الدينية.

(د) والدرجة الثانية «الفنون الحرة السبعة» على مجموعتين، ثلاثية ورباعية. في المجموعة الثلاثية كان تعليم الغراماطيق والخطابة يعتمد على قراءة كبار الشعراء والكتاب من الرومان، ومن جاء بعدهم من آباء الكنيسة والشعراء المسيحيين، وكان للجدل المحل الأكبر. أما المجموعة الرباعية، مضافًا إليها الطب، فكانت أقل حظًا من السابقة لما تتطلب من معارف أخصائية لم تكن ميسورة. وكانت علوم المجموعة الثلاثية تسمى «عقلية» لما قدمنا من أن ا لفن الحر يتناول أفعال العقل، وتسمى علوم المجموعة الرباعية «وجودية» لتناولها حقائق مستقلة عن العقل rationales, reales.

(هـ) والدرجة الثالثة تعليم الكتب المقدسة بالتفصيل. وسبب تأخيرها أن علوم

الدرجتين السابقتين ضرورية لفهمها لغويًا وتاريخيًا عقليًا وعلميًا. وكان هذا التعليم يؤيد بتفاسير الآباء، وبالأخص تفاسير أوغسطين. وكانت الدرجات الثلاث مباحة للمدنيين. على أنها لم تكن منفصلة ولا مرتبة بعضها فوق بعض. فمن جهة لم تكن كل مدرسة تحويها جميعًا، ومن جهة أخرى لم تكن الدرجة الواحدة متشابهة في جميع المدارس، ومن جهة ثالثة لم تكن الدرجات متعاقبة تمام التعاقب في المدارس التي كانت تتناولها كلها، بل كانت تمتزج بعضها ببعض.

٢٨- الفلسفة:

(أ) من بين هذه المواد كان الجدل يمثل الفلسفة، وكان قاصرًا في ذلك العهد على الثلاثة الأولى من كتب أرسطو المنطقية: المقولات والعبارة والتحليلات الأولى. على أن مسائل فلسفية كثيرة كانت تعالج في تضاعيف الشروح على الكتب المقدسة، وفي مناقشات لاهوتية، منها: مسائل الثالوث الأقدس، وسر القربان، والملائكة هل هم جسميون أم مفارقون للمادة، والنفس الإنسانية هل هي حالة في الجسم حلول الشيء في المكان، وهل حدود الجسم حدود لها، وكيف يكون ذلك وهي روحية، وعقاب جهنم هو النار أو الألم للذنوب المقترفة، ورؤية الله في النعيم هل هي معاينة بعين الجسم. وكانوا يعوّلون على آباء الكنيسة وبالأخص أوغسطين. فلئن لم تجمع هذه المسائل في كتب قائمة برأسها، ولم يعين لها مكان خاص في مراحل التعليم، فقد بدت في صورة قوية عن جون سكوت أريجنا أكبر أساتذة القرن التاسع.

(ب) وثمت ناحية أخرى امتازت بها فلسفة هذا العهد، هي العناية بما يسمى مسألة الكليات فقد شرعوا يعالجونها ويتجادلون في الحلول المختلفة. وجملة الحلول أربعة تعاقبت على الترتيب الآتي: أولها «الوجودية المسرقة» فقد كان الموقف العام تقريبًا أن لكل معنى في الذهن مقابلًا في الخارج على مثاله تمشيًا مع الأفلاطونية، حتى لقد ذهب فريديجيز دي نور (أحد تلاميذ ألكوين) إلى أن لفظ «عدم» أو «لاشي» يدل على مادة غير معينة تركب منها المخلوقات، وأن لفظ «ظلام» يدل كذلك على وجود: أليس يقول

الكتاب المقدس: إن الله خلق الأشياء من العدم، وإن ظلمات كثيفة كانت تغشي الأرض؟ وفي القرن الحادي عشر ظهر حل آخر هو «الاسمية» يدعى أن الكليات مجرد أسماء أو ألفاظ لا يقابلها شيء في الخارج، بل لا يقابلها شيء في الذهن. وحوالي منتصف القرن الثاني عشر بدأ يتكون حل ثالث هو «الوجودية المعتدلة». وقد مهدت له المعارضة للوجودية المسرفة: هذا المذهب يقرر أن للكليات وجودًا في الذهن وفي الخارج ولكن باختلاف، هي في الخراج متشخصة بأغراض الموجود الجزئي، وهي في الذهن بريئة من هذه الأعراض، يجردها العقل من الجزئي، وسيزداد هذا المذهب ثباتًا ودقة بازدياد المعرفة بفلسفة أرسطو في القرن الثالث عشر. وأخيرًا ظهر في أوائل القرن الرابع عشر مذهب «الذهنية» أو المعنوية وهو لا يعترف بوجود للكليات إلا كمعان في الذهن، ويأتي القول بأن الجزئيات حاصلة على الماهية التي نعقلها، وقد انتشر هذا المذهب، ونستطيع أن نقول: إنه الغالب في الفلسفة الحديثة.

٢٩- جون سكوت اريجينا (؟ - ٨٧٧):

(أ) قلنا إنه أكبر أساتذة القرن التاسع. وهو أول فيلسوف مدرسي. عاصر الكندي أول الفلاسفة الإسلاميين. استقدمه ملك فرنسا من وطنه أيرلندا، فقصد إلى باريس ونزل في البلاط وعلم بمدرسته.

(ب) أول مصنفاته كتاب في «الانتخاب الإلهي» وضعه إجابة لطلب أسقفين رغبًا إليه في أن يرد على رسالة لأحد الرهبان زعم فيها أن الله ينتخب للجنة أو للنار فلا حرية ولا تبعة. وكان هذا الزعم آثار ضجة عظيمة، أيده البعض ودافع كثيرون عن الحرية. وجاء كتاب أريجنا مبينًا عن مصادره وعن نزعة عقلية جريئة. إنه يذكر بالطبع آيات كثيرة من الكتب المقدسة، ويستشهد بشيشرون وأوغسطين وبويس وألكوي، ولكنه يقول بوجوب الاحتكام إلى العقل، فيذهب أولًا إلى أن العقل يأبى التسليم بأن الله ينتخب أهل النار، ويقدم دليلين: أحدهما أن علة واحدة بعينها لا تحدث معلولين متقابلين، فلا يمكن أن نضيف لله إرادة للخير وأخرى للشر، والدليل الثاني أن الشر

عدم على ما بين أوغسطين، فلا يمكن أن يكون الله علة إلا للوجود؛ أي للخير. ولكن أريجنا يخطو خطوة أخرى فيقول إلى العقل يأبى التسليم بالانتخاب إطلاقًا، فلا يدع مجالًا لفاعلية الله وتوجيهه إلى الخير. فألب عليه الفريقين المتجادلين، والأسقفين في الجملة، وأنكر رأيه مجمعان كنسيان.

(جـ) بعد هذه الصدمة عكف على إجادة اليونانية، وكان تعلمها في أيرلندا، فكلفه الملك أن يعيد نقل كتب ديونيسيوس، وكانت نقلت قبل ربع قرن نقلًا ضعيفًا فنهض بالعمل ودون شرحًا على الأصل. وكان لذلك شأن كبير في توجيه فكره وتوجيه الفلسفة المدرسية من بعده، إذ أنه أخضعها لتأشير الأفلاطونية الجديدة المشبعة بها تلك الكتب، فضلًا عن تأثرها بأفلاطونية أوغسطين. أما نقله فقد جاء عاملًا جديدًا في تكوين اللغة الفلسفية عند المدرسيين. غير أنه التزم الترجمة الحرفية ووقع في أغلاط كبيرة، يشفع له فيها أو في معظمها رداءة مخطوطاته اليونانية من جهة، فقد كانت كثيرة الأغلاط عديمة الترقيم يجري فيها الكلام بلا فواصل، ومن جهة أخرى غموض لغة ديونيسيوس وبعدها عن اليونانية الأصلية. وفي النقل نحو خمسين لفظًا يونانيًا وضعت بنصها دون ترجمة، وكان المعاصرون يتذوقون ذلك. ونقل كتبًا أخرى لبعض الآباء اليونان.

(د) كتابه الأكبر «في قسمة الطبيعة» هو، من حيث الشكل، حديث بين تلميذ يسأل وأستاذ يجيب فينساق، في سبيل التفسير والتفهيم، إلى كثير من التكرار والاستطراد، ومن حيث الموضوع، هو عبارة عن الأفلاطونية الجديدة تبدو واضحة خلال ما يكدسه من آيات الكتب المقدسة وأقوال الآباء. وإنما وقف على الأفلاطونية من المصادر المذكورة. أما أفلوطين وأبروقلوس، فليس هناك ما يدل على أنه قرأهما، ولكنه يذكر تيماوس وقد عرفه من ترجمة خلقيديوس أو من ترجمة شيشرون.

٣٠- مذهبه:

(أ) الغرض الذي يرمي إلهي هو فلسفة الدين، ولا فارق عنده من حيث الموضوع، بين الدين والفلسفة. كلاهما صادر عن الحكمة الإلهية، فلا تمييز بينهما ولا تعارض:

«الفلسفة الحقة هي الدين الحق، والدين الحق هو الفلسفة الحقة». الفرق بينه وبين أوغسطين أنه يميل إلى مد سلطان العقل إلى موضوع الإيمان بأكمله غير محتاط للتفرقة بين الطبيعة. وهو يفسح المجال أمام العقل بقوله: إن معاني الكتاب المقدس متعددة تعدد ألوان ذيل الطاووس، فلنا أن نختار المعنى الملائم، بل لنا أن نتأول أسوةً بالآباء، فقد تأولوا بعقولهم وتعارضوا في مسائل كثيرة. فنحن نعرض تأويلاتهم على العقل، فإذا لم يقرها وجب الأخذ بحكمه دونها، إذ لا يمكن أن يصدر العقل عن ا لسلطة والسلطة نفسها صادرة عن العقل، وكل سلطة لا تقوم على عقل مستقيم فهي سلطة كسيحة، بينما العقل المستقيم المعزز ببراهينه غير مفتقر لتأييد سلطة ما، إلا أن تكون سلطة الكنيسة ترسم حدود التأويل. فيمكن تسميته أبا المذهب العقلي في العصر الوسيط، ذلك المذهب الذي يدعى البرهنة على العقائد، وهو غير المذهب العقلي في العصر الحديث الذي ينكر العقائد باسم العقل والبرهان.

(ب) يقصد أريجنا بقسمة الطبيعة نظام الوجود أو ترتيب الموجودات. وهذا تقسيمه: الله مبدأ ووسط وغاية، والوسط مزدوج، فتّم قسمة الطبيعة إلى أربع طبائع: فأولًا الله من حيث هو مبدأ الأشياء هو الأب أو «الطبيعة غير المخلوقة الخالقة» وهو ذات بسيطة كل البساطة، لا تمايز فيه ولا تضاف إليه صفة إلا مع لفظ «فوق» كما قال ديونيسيوس لتنزيهه عنها، فتبدو صيغة القول إيجابًا وهي في العقل سلب؛ لأنها تعني أن الله أرفع من الصفة. ثانيًا الله من حيث هو وسط تقوم الموجودات وتتحرك فيه وبه، هو من الجهة الواحدة الابن أو «الطبيعة المخلوقة الخالقة» أو الكلمة الصادرة عن الله الحاوية مثل الأشياء أو عللها الأولى في أكمل بساطة واتحاد، أو هو العالم كما يتصوره الله. ثالثًا هو من الجهة الأخرى الروح القدس أو «الطبيعة المخلوقة غير الخالقة» أو هو العالم متحققًا خارج الله. رابعًا الله من حيث هو غاية ترجع إليها جميع الموجودات هو «الطبيعة غير المخلوقة غير الخالقة» بهذا الاعتبار. والطبيعتان الأولى والرابعة لا تتمايزان إلا في تصورنا الله تارةً مبدأ وطورًا غاية. وكذلك الطبيعتان الثانية والثالثة تؤلفان قسمًا واحدًا؛ لأنهما مخلوقتان تمثلان جملة الخليقة أو هما «تجلي الله». ولنا هنا مثال أول على تأول أريجنا:

فهو يجعل الابن والروح القدس مخلوقين من الله، كما جعل أفلوطين العقل الكلي والنفس الكلية صادرين عن الواحد، وهو يتصورهما كما تصور أفلوطين هذين الجوهرين وسيذهب غير واحد من بعده إلى مثل هذا التصور السهل القريب إلى المحبة، في حين أن المسيحية تعلم أن الأقاليم الثلاثة متساوية في الذات الإلهية.

(جـ) ومع هذا التمييز بين الأقانيم الثلاثة نرى قلمه يجري بعبارات كثيرة كانت سببًا في اتهامه بوحدة الوجود. منها قوله: إن الخلق من لا شيء معناه أن الله يخلق من كماله غير المدرك الذي إذا اعتبرناه في ذاته لم يكن شيئًا معينًا من حيث إنه يجاوز الوجود من جميع النواحي. فالله غذ يخلق الخلقة يخلق ذاته من ذاته على نحو خفي يفوق التصور والتعبير، فيجعل ذاته منظورًا وهو غير المنظور، ويجعل ذاته مدركًا وهو غير المدرك، ويتخذ لذاته ماهية وطبيعة وهو يفوق الماهية والطبيعة، ويصير عالمًا مخلوقًا وهو خالق العالم. الأشياء جميعًا موجودة في الله، والله قسمة المخلوقات واجتماعها، والجنس والنوع والكل والجزء، دون أن يكون جنسًا لمخلوق ما أو نوعًا أو كلًا أو جزء، ولكن كل أولئك خارج منه، وكل أولئك فيه وله. يجب التوحيد بين الخالق والمخلوق حتى لا نرى في المخلوق إلا الخالق وهو الموجود الوحيد الموجود حقًا. أما المخلوقات فما هي إلا مشاركات في الموجود بالذات. ولكن يمكن القول أن قصده هو أنه لما كان الله الموجود الحق، فيلزم سلب الوجود الحق عن المخلوق، لا مطلق الوجود بل الوجود بالذات. ثم إن وحدة الوجود تتضمن التصورية؛ أي اعتبار الموجودات صورًا في الفكر، وكان أريجنا موضوعيًا كسائر مفكري العصر الوسيط. هو لاهوتي يطلب الله ويرى الأشياء «تجليات» الله.

(د) الخلق أزلي «فإن ما رآه الله دائمًا صنعه دائمًا، وليس يمكن أن تسبق رؤيته فعله، ولكنه يرى إذ يفعل، وإذ يفعل يرى». ولم تكن إرادة الله الأولى أن يتنزل إلى خلق المادة الفاسدة، بل أن يقتصر الخلق على الأرواح السماوية والنفوس الإنسانية حاصلة على أجسام روحانية. ولكن جاءت الخليقة المادية نتيجة للخطيئة الأصلية. وهذه الخطيئة سبب الموت، ومصائب الحياة، وقصورنا عن معرفة الله إلا بالصور الحسية. خلق الله

الإنسان شبيهًا به، ركبه من نفس ناطقة وجسم لطيف غير مندثر، وهبه علمًا تامًا بذاته وبخالقه وبالملائكة وبالمحسوسات. ولكن الإنسان تحول عن الله بحريته وتوجه إلى نفسه، فانهمك بكليته في الحيوانية، وتكثف جسمه، وطرد من الفردوس؛ أي من طبيعته الناطقة، دون أن يفقد مع ذلك شيئًا من تمام ماهيته. وهو يستطيع أن يخلص، وذلك بوساطة الكلمة، فإن الكلمة، فإن الكلمة مخلص الإنسان، بل مخلص الكون أجمع، وتلك هي العودة إلى الله غاية المخلوقات، فكما خرجت كثيرة الأشياء من الوحدة الأصلية بالكلمة، كذلك ستعود الكثرة بها إلى الوحدة وتنتهي قسمة الطبيعة إلى اجتماع شملها.

(هـ) ستتم هذه العودة في آخر الزمان بزوال الصور المحسوسة فتبدو كل خليقة، حسية أو روحية، كأنها تحولت إلى الله، مع بقاء جوهرها، فلا يظهر إلا الله الموجود الحق، وذلك هو «تأله» الموجودات. ويعود الإنسان إلى الله على ست مراحل بمعونة الله وتأييده: المرحلة الأولى هي الموت إذ ينحل جسمنا الكثيف إلى العناصر الأربعة المركب منها. والثاني البعث إذا يعطى كل منا جسمه باجتماع العناصر التي تؤلفه، والبعث ثمرة الطبيعة والنعمة الإلهية مشتركتين: إننا إذا أضفناه إلى النعمة تجاهلنا ما فينا من ميل طبيعي للبقاء، وإذا أضفناه إلى الطبيعة تناسينا قول المسيح: «أنا القيامة والحياة». والمرحلة الثالثة تحول الجسم إلى روح بصعوده إلى درجتي الحياة والحس. والمرحلة الرابعة عودة الطبيعة الإنسانية، وقد صارت روحية بأكملها إلى المثل أو العلل الأولى القائمة أبدًا في الله، وذلك بأن ترد ماهيات المحسوسات إلى مثلها الإلهية بالاستدلال. والمرحلة الخامسة اعتبار المثل صورًا لله، وإدراك العلم بالمخلوقات جميعًا في الله، والصعود من هذا العلم أو «التعقل» إلى «الحكمة»؛ أي إلى تأمل الحقيقة في ذاتها بالقدر الذي يستطيعه المخلوق، فإن للإنسان بطبيعته الذاتية ثلاث قوى مدركة، الحس والاستدلال والتعقل، تتدرج من الكثرة إلى الوحدة، وهي صورة الثالوث فيه. وأخيرًا المرحلة السادسة تتشبع فيها الطبيعة الإنسانية بالله فتصير إلهية كما يصير الهواء ضوءًا أو المعدن المصهور نارًا دون أن يتلاشى فيهما الجوهر.

(و) هل يخلص كل الناس؟ إن نظرية العودة النهائية إلى الله تتضمن الجواب

بالإيجاب، ويقول أريجنا أن ليس يدوم مع الله ما يعارض خيرية الله، ويذهب إلى أن الله إذ يبعث الأشرار يبعث طبيعتهم والطبيعة خيرة، أما شرهم فلما لم يكن شيئًا لم يبق هناك موضوع للعقاب. على أنه لا يستنتج من هذا أن الأشرار يخلصون، بل إن عقابهم روحي بحت، هو عبارة عن عذاب الضمير والألم للبعد عن المسيح إلى الأبد. قال بذلك في كتاب «الانتخاب الإلهي» ولم يجرؤ على إنكار النار المحسوسة، ولكنه احتال لإبطال مفعولها بقوله: إن العنصر الغالب في الأجسام المبعوثة سيكون النار، وإن نار الجحيم من ثمت لا تختلف عن جسم الشرير! أما في «قسمة الطبيعة» فيصرح بأن الآلام المذكورة في الكتب المقدسة، لا ينبغي أن تفهم بالمعنى الحرفي، وإنما هي صور ورموز. فبعد زوال العالم المادي لن يبقى سوى موجودات روحية، فلا نتوهمن الجحيم مكانًا في عالم محسوس يحشر فيه الأشرار، ما هو إلا شقاء الضمير الذي «يأكل» كالدود، والحزن الذي «يحرق» كالنار. فأريجنا متردد في مسألة الخلاص النهائي لتردده بين الأفلاطونية وبين المسيحية.

(ز) والأفلاطونية الجديدة قوام مذهبه، فلا غرابة أن تكون الكنيسة نظرت إليه نظرة ريبة وإنكار. وهو لا يحيد عن الأفلاطونية إلا في نقطتين: إحداهما قوله بانتهاء العالم وهي ترى أن العالم أبدي، والأخرى قوله بالخلاص بوساطة المسيح وهي تبنيه على قانون ضروري يعيد الموجودات إلى مبدئها. ولكنها أفلاطونية تمثلها فكر مسيحي متشبع بالكتب المقدسة وكتب الآباء، يحاول تفهم المسحية أولًا وآخرًا. وكتابه «قسمة الطبيعة» مليء بالمباحث الفلسفية وهو أكبر مصنف ظهر في عصره وفي القرنين التاليين. اتخذه اللاهوتيون مثالًا يحتذى في شرح العقائد، مع إنكارهم آراءه، فأخرجوا كتبًا منظمة على مثاله فاقت ما كان معروفًا من هذا القبيل. فأريجينا، بترجماته ومؤلفاته، يعتبر بحق مؤسسة الفلسفة المدرسية.

الفصل الثاني
جدليون ولاهوتيون

٣١- القرن العاشر:

(أ) لم تستقم الطريق أمام نهضة القرن التاسع، فقد جاء القرن العاشر عصر حروب عنيفة أودت بكثير من النتائج المكتسبة. غزا النورمانديون فرنسا، وخربوا كثيرًا من الأديرة والمدارس، فتوقف النشاط العلمي، ورمى أقصى الجهد في الأديرة الباقية، إلى صيانة تقاليد القرن السابق.

(ب) والرجل الوحيد البارز في ذلك العهد جربير دورياك. فرنسي أكمل ثقافته اللاتينية باطلاعه على العلم العربي بأسبانيا حيث مكث ثلاث سنين. ثم علم بباريس، وتقلد عدة مناصب كنسية، وأحرز بتدريسه شهرة أوربية، حتى انتخب بابا سنة ٩٩٩، وعمل جهده على تشجيع العلم، ولكنه توفي سنة ١٠٠٣.

(جـ) سماه أحد معاصريه بالبابا الفيلسوف. لم يكن فيلسوفًا كبيرًا. وإنما كان أديبًا كبيرًا يستشهد في تدريس الخطابة بقدماء الخطباء والكتاب، ويعتمد في تدريس المنطق (أو الجدل كما كانوا يقولون) على ما كان معروفًا لعهده من كتب بويس. وكانت له مشاركة حسنة في علوم المجموعة الرباعية. واصطنع في الأخلاق بعض آراء رواقية. وعرف تمييز أرسطو بين القوة والفعل. ولكنه لم يتوفر على مسائل ما بعد الطبيعة، ولا على اللاهوت.

٣٢- القرن الحادي عشر:

(أ) استمر الاضطراب إلى منتصف القرن الحادي عشر، وظل التعليم في مستوى متواضع، ثم أخذ يسير سيرًا حثيثًا بتكاثر الرهبان والأديرة، وصار تدريس المجموعتين الثلاثية والرباعية سنة متبعة. ومن ظواهر هذا التعليم، وخاصةً بإيطاليا، إقبال المدنيين

عليه يعدون به أنفسهم لتولي المناصب العامة أو للاشتغال بالقانون. وكان بعضهم يطوفون في البلاد يخطبون ويجادلون، فدعوا بالفلاسفة والجدليين والسوفسطائيين والمشائين، بل وجد بين الأكليريكيين رجال اندفعوا مع استعدادهم للخطابة والجدل، وشغفوا بهما حتى قدموا على اللاهوت. وغلا بعضهم في تطبيق الجدل على العقائد، فأثاروا معارضة شديدة من جانب اللاهوتيين يتهمون الجدل بأنه عند بعض أصحابه عبث صبياني، وعند البعض الآخر زندقة.

(ب) في هذا الوسط نشأ النزاع حول مسألة الكليات، ليس فقط لأهميتها في مسألة المعرفة، بل أيضًا وبخاصةً لأهميتها في العقائد، على ما سنرى بعد هنية، وهذا ما لا يحسب المحدثون حسابه وقد طالما تهكموا على المدرسين لعنايتهم بتلك المسألة.

(جـ) وثمة ظاهرة أخرى جديرة بالتسجيل، هي عناية رهبان مونتي كاسينوا (بإيطاليا) بالترجمة من العربية. ترجموا بعض الكتب الطبية والفلكية، فكانوا قدوة لمترجمي القرنين التاليين.

٣٣- بيرنجي دي تور (١٠٠ - ١٠٨٨):

(أ) فرنسي. خريج مدرسة شارتر. أحد أولئك الذي عالجوا الدين بالجدل فضلوا. كان يرى في المنطق خير أداة لاستكشاف الحق، ويقول: إنه عبارة عن العقل، وإن الإنسان إنما صنعه الله على صورته بالعقل، فالعدول عن استخدام العقل عدول عن هذا الشرف وانصراف عن التشبه بالله. فلما نظر في مسألة القربان الأقدس، ذهب إلى أنه لما كانت الأعراض ملازمة للجوهر، وكانت أعراض الخبز تبقى بعد التكريس، كان جوهر الخبز باقيًا تنضاف إليه صورة جسد المسيح؛ وإنه يقال مثل ذلك في الخمر بالإضافة إلى دم المسيح. فرد عليه اللاهوتيون بأن الأعراض قد تبقى متشخصة في الكمية، مفارقة للجوهر بالقدرة الإلهية، وأنه «من حيث الظاهرة والشكل خبز وخمر، ومن حي الجوهر الذي استحال إليه الخبز والخمر جسد المسيح ودمه». فكأن بيرنجي اعتقد أن لتعاليم المنطق قيمة مطلقة، وأن المعجزة مستحيلة لمناقضتها للنظام الطبيعي.

(ب) وقد أزعج فرنسا وإيطاليا وسائر بلدان أوبا بهذا البدعة طول النصف الثاني من القرن. وهي تستند عنده، علاوة على تلازم العرض والجوهر، على المذهب الحسي في المعرفة، فإن المعرفة الإنسانية في رأيه مقصورة على التجربة، وإن الحواس تدرك العرض والجوهر معًا، غير منفصل الواحد عن الآخر، وغير متمايزين إلا في الذهن: ترى العين اللون فتدرك الملون. وليس يوجد سوى ما يبصر ويلمس، ولا يلمس ولا يبصر سوى الجوهر المتحد بالعرض. وقد أدانته السلطة الدينية طبعًا في عدة مجامع، أولها وأهمها مجمع انعقد بروما. وانتهى هو قبيل وفاته بقليل بأن وقَّع على إقرار بالعقيدة السنية. وكانت هذه المحنة فرصة لتعمق العقيدة وضبط عرضها.

٣٤- روسلان (١٠٥٠ - ١١٢٠):

(أ) فرنسي. جدلي آخر كان أول قائل بمذهب الاسمية في ذلك العصر. علَّم بعدة مدن وخرّج تلاميذ كثيرين، فلقب بمؤسس لوقيون جديد لهذا السبب ولاعتناقه مذهب أرسطو على ما كان معروفًا حينذاك. لم يبق لنا منه سوى نصوص قليلة وردت في كتب معارضيه. ويلوح أنه وصل إلى الاسمية من طريقين: أحدهما قول بويس: إن المقولات منصبة على الألفاظ، لا على الأشياء أنفسها، والآخر نقد أرسطو للمثل الأفلاطونية. فنتج له أن الجزئي هو الموجود، وأنه في وجوده غير متجزئ، فكل تحليل أو تمييز ملاشاة له بما هو جزئي. فما تمييزنا الجنس والنوع والجوهر والعرض وما إلى ذلك، إلا تمييز لفظي يقتضيه الكلام الإنساني، والكليات أصوات أو الألفاظ أو أسماء فحسب. بالكلام فقط نفصل الإنسان عن سقراط، والبياض عن الجسم الأبيض، والحكمة عن النفس: ولكن الإنسان الذي نتحدث عنه هو في الواقع سقراط، والبياض هو جسم أبيض، والحكمة نفس حكيمة. لا تتصور الحيوانية دون تصور حيوان معين، ولا الإنسانية دون إنسان معين، والذي قول إنه يتصور الإنسان على العموم، ليس لديه إلا إشارة أو اسم مجموعي، لا معنى كلي ذو وحدة حقة.

(ب) وأشهر تطبيقاته للاسمية في اللاهوت تأويله لعقيدة الثالوث الأقدس إذ

يقول: كما أن الأفراد هي الموجودة في الأنواع المخلوقة، فإن الأقانيم هي الموجودة في الله، ففي الله من الجواهر بقدر ما فيه من الأقانيم، بحيث «قد يمكن القول بثلاثة آلهة لو كان العرف يسمح بذلك» ولكن «العرف» لم يكن يسمح، وكان روسلان يريد الاستمساك بالإيمان «والدعاء إلى هذا الإله المثلث والواحد مهما يكن من تعقلنا إياه»، فقال إن للأقانيم قدرة واحدة وإرادة واحدة تؤلفان بينها، فلم يفده ذلك شيئًا واتهم بالقول بثلاثة آلهة.

(جـ) أو قد نقول إنه اعتقد أن الاسمية تتفادى هذه النتيجة، فإننا إذا ميزنا بين ماهية مجردة في الذهن، وموضوع حاصل عليها متشخص في الخارج، لزم أن كل ما تقال عليه الماهية هو موضوع، وإذن يتعين القول بثلاثة آلهة. أما إذا طبقنا الاسمية ارتفعت هذه النتيجة، فلم تنطبق الماهية الذهنية على الموضوع الخارجي انطباق على صفة على موصوف، بل كان الانطباق لفظيًا.

٣٥- بطرس دمياني (١٠٠٧ - ١٠٧٢):

(أ) إيطالي. أحد كبار اللاهوتيين حينذاك. عين أسقفًا فكرديناله. يتفق مع الجدليين في قولهم أن المنطق لا يتناول سوى الألفاظ، وينكر علم تطبيق المنطق على اللاهوت بناءً على هذا القول نفسه من جهة، وعلى علو الله فوق العقل من جهة أخرى. يقول: إن القواعد المنطقية تبين النظام الواجب رعايته في المناقشة ولا تنصب على ماهيات الأشياء، فلا قيمة لها إلا في الاستدلال، وليس يتناول الاستدلال العقائد الدينية، فإن قدرة الله غير متناهية، غير مدركة حتى لتستطيع أن تجعل أن ما حدث لم يحدث، دون أن ندعي الاحتجاج بمبدأ عدم التناقض للحد من القدرة الإلهية، أو لإنكار الحرية في الإنسان وفي الله بدعوى أن القضيتين المتناقضتين لا تصدقان معًا ولكن إحداهما صادقة والأخرى كاذبة بالضرورة. «يجب على العلوم الإنسانية أن تقف من الكتب المقدسة موقف الخادمة من السيدة. إن الفلسفة حين تستخرج نتائج الألفاظ الخارجية تغفل عن ضوء الحقيقة الداخلية، وتخطئ السبيل القويم إلى الحق».

(ب) وقد كان لعبارته «أن الفلسفة خادمة اللاهوت» حظ كبير فيما بعد: تداولتها الأقلام والأسنة بين مؤيد ومعارض، وجرت في العصر الحديث مجرى المثل للدلالة على مبلغ امتهان المدرسيين للعقل، والواقع أن مرامها عنده وعند معاصريه محدود، فقد كانت الفلسفة عبارة عن الجدل، وكان الجدل مجرد آلة فكرية لا علمًا بمعنى الكلمة يقوم في وجه الدين، فكان المقصود تعيين منهج اللاهوت لا تعيين العلاقة بين العقل والإيمان! ولم يصر للعقل أو الفلسفة مضمون محدد إلا حين اتسعت المعلومات الفلسفية وعرفت كتب أرسطو. وهذا ما ينبغي الانتباه إليه في تاريخ العلاقة بين العقل والدين عند المدرسين.

٣٦- القديس أنسلم (١٠٣٣ - ١١٠٩):

(أ) إيطالي. هو أكبر اسم في القرن الحادي عشر. وهو مشهور بدليل على وجود الله ما زال يفتن الكثيرين من الفلاسفة إلى أيامنا. تعلَّم وعلَّم بفرنسا، فطار صيته وجذب إليه الشبان من أنحاء فرنسا وإنجلترا، وصار الدير بفضله معهدًا ممتازًا. وفي سنة ١٠٩٣ عين رئيسًا لأساقفة كنتربري، فشغل هذا المنصب حتى وفاته. وقد شغله إيطالي آخر من قبله إذ كانت المسيحية الغربية حينذاك أمة واحدة.

(ب) كتبه قليلة العدد رصينة الأسلوب، تدور كلها على وجود الله وصفاته. وتنضح كلها بالأوغسطينية. ومنهجه «تعقل الإيمان» كما قال أوغسطين الإيمان يولد في النفس المحبة، والمحبة تدفع بالنفس إلى استعجال الرؤية الآجلة بالاستدلال. فالإيمان شرط التعقل، وقد قال النبي إشعيا: «إن لم تؤمنوا فلن تفهموا» فإن الذي لا يؤمن لا يشعر بموضوع الإيمان، والذي لا يشعر لا يفهم، إن الشعور بالشيء يفوق مجرد سماع الحديث عنه، والتعقل وسط بين الإيمان في الحياة الدنيا ومعاينة الله في الآخر، هو اقتراب من علم الله. وبناءً على ذلك ينكر أنسلم على الجدليين محاولتهم إخضاع الإيمان للمنطق؛ أي مناقشة موضوعه كما لو كان من الممكن ألا يكون صادقًا. ويخالف معارضي المنطق في اقتصارهم على سنة فيقول إن الرسل والآباء لم يقولوا كل شيء، وإن الحقيقة لأوسع

وأعمق من أن يأتي البشر على آخرها. أجل إن العقل في فحصه عن معاني العقائد لن يبلغ أبدًا إلى تمام إدراكها، ولكن له أن يذهب في الفحص إلى أبعد حد مستطاع فحيث يتعذر عليه الوصول إلى برهان ضروري، قد يهتدي إلى تشابيه تقرب للفهم معنى الثالوث الأقدس مثلًا، وإلى أسباب أو دواع تفسر ملائمة التجسد، وهكذا.

(جـ) كتابه «مونولوجيوم» - أي مناجاة النفس - يذكر بكتاب «الاعترافات». وهو يعلن في مقدمته أنه تلميذ أوغسطين، أو أنه لم يقل شيئًا إلا وقد أخذه عنه. والرهبان الذين طلبوا إليه تدوينه كانوا يرغبون في الاطلاع على نموذج تأمل في وجود الله وماهيته تكون كل قضاياه مبرهنة بالعقل. ففي هذا الكتاب يورد ثلاثة أدلة على وجود الله مأخوذة من الجهات التي تتشابه فيها الأشياء، ويتفاوت اشتراكها فيها، فتؤدي بنا كل منها إلى علة أولى من جنسها. هذه الجهات ثلاث: إحداها الصفات، مثل الخير والجمال والعلم والحق وما إليها، وتفاوتها في الموجودات ظاهر، وجهة ثانية هي الماهية، وبين الماهيات تفاوت أيضًا، فكلنا يرى أن الفرس أرقى من الشجرة وأن الإنسان أرقى من الفرس وأخيرًا الوجود، والتفاوت فيه تابع للتفاوت في الماهية، فليس وجود الإنسان كوجود الفرس. ويمتنع التسلسل إلى غير نهاية لامتناع وجود عدد لامتناه. إذن فكل ما كان حاصلًا على شيء قل أو كثر من كمال ما، فهو مستمده بمشاركته في مطلق ذلك الكمال.

(د) ويمتنع القول بعلل أولى عدة، وكل دليل يبين ذلك بأسلوب خاص. فمن جهة الوجود، إما أن تكون العلل المفروضة موجودة كهلا بذاتها، فتشترك في الوجود بالذات، وتعتبر بهذه الصفة المشتركة راجعة إلى علة واحدة بناءً على ما تقدم، وحينئذٍ لا يصح القول إنها موجود بذاتها، وتكون الصفة المشتركة هي الموجود المطلق. وإما أن تحدث بعضها عن بعض، فيكون معنى ذلك أن شيئًا يوجد بفعل شيء هو موجود به، وهذا دور. فيبقى أن كل ما هو موجود فهو موجود بفعل علة واحدة موجودة بذاتها. ومن جهة الماهية، إن كانت العلل المفروضة متساوية فهي متساوية بما تشترك فيه، وإذا كان ما تشترك فيه هو ماهيتها، عادت كلها إلى ماهية واحدة. وإذا كان ما تشترك فيه شيئًا غير

ماهيتها، كان هذا الشيء ماهية أخرى أسمى منها، وكان من ثمة أسمى الموجودات. ففي كلتا الحالتين تنتهي إلى موجود هو الموجود الأكمل. ومن جهة الصفات، نحن نصل إلى كمالات عظمى، ولكنها في الحقيقة ماهية واحدة، فإن الخير جميل من غير شك كما أن الجمال خير، والخير جميل بالجمال، والجمال خير بالخير، فلو لم يكن الجمال والخير ماهية واحدة، لكان كلاهما أعلى وأدنى من الآخر في نفس الوقت، وكان كلاهما مشاركًا ومشاركًا فيه، معلولًا وعله، وهذا خلف . فالكمالات كلها ماهية واحدة بسيطة كل البساطة من حيث إن البساطة نفسها كمال.

(هـ) ولكن ألا يمكن استكشفا دليل أبسط كاف بنفسه دون استناد إلى شيء، على مثال الله الموجود بذاته غير المفتقر لشيء؟ بلى، وهذا هو الدليل الذي يعرضه كتاب «بروسلوجيوم» - أي مقال أو عظة - لا يستمده أنسلم من النظر في الوجود، بل من مجرد فكرة الله، ولم يأخذه من غيره، ولكنه ابتكره من عند نفسه، فعرف باسمه. يقول: نحن نؤمن بوجود الله، ولكن «قال الأحمق في قلبه: ليس يوجد إله» كما جاء في المزامير. فنحن نبين له أنه يناقض نفسه في قوله هذا، فإن الله هو الموجود الذي لا يتصور أعظم منه، والأحمق يعرف ذلك، وإذن ففي عقله على الأقل موجود هو بحيث لا يتصور عظيم منه. ولكن ما لا يتصور أعظم منه لا يمكن أن يوجد في العقل فقط، الآن باستطاعتنا أن نتصور موجودًا مثله متحققًا في الواقع أيضًا، ومن ثمة أعظم منه، وتكون النتيجة أن ما لا يتصور أعظم منه يمكن تصور أعظم منه، وهذا خلف. وإذن يوجد من غير شك، في العقل وفي الواقع، موجود هو بحيث لا يتصور أعظم منه. وإنما ينكر الأحمق وجود الله ويقع في الخلف؛ لأنه يلفظ في قلبه اسم الله دون عقل معنى ما أو مع تعقل معنى آخر.

(و) فنشر ا لراهب جونيلون رسالة أسماها «الدفاع عن الأحمق» اعرتض فيها على أنسلم من وجهين: الوجه الأول حين نتحدث عن الموجودات نقصد أشياء معينة رأيناها أو أشياء أخرى نتصورها على مثالها. أما الله فليس موضوع إدراك مباشر، وليس مندرجًا في أنواعنا وأجناسنا حتى نكوّن عنه فكرة بالمشابهة. فكيف نتخذ تعريف اسم الله مقدمة للتدليل على وجود الله؟ والوجه الثاني أنه لا يصح الاستناد إلى الوجود في العقل

لاستنتاج الوجود خارج العقل، فقد نتصور وجود أشياء كثيرة ثم لا توجد خارج التصور، مثل أن نتصور جزرًا سعيدة حافلة بما لا يحصى من النفائس في موقع من المحيط عزيز المنال، فلا يستتبع ذلك التصور أن تلك الأرض التي هي أكمل الأراضي موجودة بالفعل. فلم تختلف الحال بصدد فكرة الله؟

(ز) فحرر أنسلم «ردًا على جونيلون» نتبين منه مصدر دليله ومرماه. قال لمعارضه: ما عليك إلا أن ترجع إلى ضميرك وإيمانك، فتلاحظ في نفسك أنه تعقل الله على أنه الموجود الذي لا يتصور أعظم منه. ثم إن معرفة الله بالتشبيه والتمثيل ممكنة، وقد قال القديس بولس: «إن كمالات الله غير المنظورة تتراءى للعقل في المنظورات». وهناك فارق بين «أعظم الأشياء الموجودة» وبين «الموجود الذي لا يتصور أعظم منه»: ذلك الفارق هو أن «أعظم الأشياء الموجودة» موجود نسبي ومن ثمة مفتقر لشيء آخر كي يوجد، في حين أن «الموجود الذي لا يتصور أعظم منه» مطلق، ولذا كان موضوع الدليل وواسطته في آن واحد. فالجزر السعيدة لا تتضمن ضرورة ذاتية للوجود، ولكن الانتقال من الوجود في الفكر إلى الوجود في الواقع ممكن بل ضروري في حالة واحدة هي حالة الموجود الذي لا يتصور أعظم منه. فكل شيء يمكن تصوره غير موجود في الواقع ما خلا الله.

(ح) ففكرة الله القائم عليها الدليل مستفادة من الإيمان. وأنسلم، في الفصل الأول من «بروسلوجيوم» يدعو الله أن يوفقه إلى شيء مما كان لآدم من معرفة بالله قبل الخطيئة، ويريد أن يتبين صورة الله التي كانت مطبوعة في الإنسان ثم محتها الخطيئة. وهذا ما ينبغي أن نذكره إذا أردنا أن نفهم الدليل كما فهمه صاحبه. أما الاعتراض بأن الله ليس موضوع إدراك مباشر، كما فعل جونيلون، وأنه ليس بصحيح أن الناس كلهم يعقلون الله على أنه الموجود الذي لا يتصور أعظم منه، كما سيفعل القديس توما الأكويني، فناشئ من ترك موقف أوغسطين وأنسلم، والتمييز بين المعرفة الطبيعية والمعرفة الإيمانية، في حين أن الرأي الحق عند أنسلم هو أن فكرة الله مشتركة بين المؤمن وغير المؤمن؛ لأنها الانتقال من العقل إلى الواقع في معرض التدليل على الوجود، غير جائز بحال، كما قال

جونيلون وكما سيقول القديس توما الأكويني وكنط. وقد أخطأ في ذلك ديكارت وسبينوزا وجميع الذين اصطنعوا هذا الدليل ونقلوا مقدمته من ميدان الإيمان إلى ميدان العقل الطبيعي.

(ط) وللقديس أنسلم فصول شائقة في الصفات الإلهية، وقد عارض اسمية روسلان معارضة شديدة. غير أنه لم يبين نوع العلاقة بين الحس والعقل. وقال بالإشراق في المعرفة العقلية كما قال أوغسطين. وقد كان له مقام كبير في نفوس معاصريه، ثم أهمل زمنًا طويلًا امتد إلى القرن السابع عشر، فعاد كثيرون إلى قراءته وقراءة أوغسطين يستبدلونها بالمدرسية الأرسطوطالية. وأحسن طبعات كتبه هي الأربع التي صدرت بين سنتي ١٥٧٣ و١٦٧٥.

الفصل الثالث
مترجمون

٣٧- القرن الثاني عشر:

(أ) النصف الثاني من القرن الحادي عشر، والقرن الثاني عشر بأكمله، عصر تقدم اجتماعي وسياسي، وازدهار أدبي وعلمي. نمت المدن ونشطت التجارة وأثرت طائفة من الشعب ألفت طبقة جديدة إلى جانب طبقات الأشراف والأكليروس والفلاحين، هي طبقة «البورجوازي» حصلت على امتيازات من الملك، وبعثت في الشعب نزوعًا إلى الحرية الشخصية، وأذاعت الترف، وتنافس أفرادها في تنشيط الفنون. مضت فرنسا في تدعيم كيانها وبناءً حضارتها بخطوات واسعة. وكانت إيطاليا الجنوبية ملحقة ببيزنطة إلى القرن الحادي عشر، فاحتفظت بالثقافة اليونانية. وخضعت صقلية للسيادة العربية من سنة ٩٠٢ إلى سنة ١٠٩١، فكانت مركزًا للثقافتين اليونانية والعربية، وبقيت كذلك في القرن التالي حين انتقلت إلى سطان الملوك النورمانديين. وكان أسبانيا قد شرعت تستخلص استقلالها من أيد العرب وتوثق صلاتها بفرنسا فتجمع بين الثقافتين الغربية والعربية. وكان طلاب العلم يتنقلون بين المدارس، ويلحقون بمشاهير الأساتذة من بلد إلى بلد. هذا إلى النظم باللغات الحية، مع عود إلى الأساليب اللاتينية العالية.

٣٨- أديلارد أوف بث:

(أ) إنجليزي تثقف في فرنسا، وعلمَّ بها وأراد أن يستكمل ثقافته فقصد، في أوائل القرن، إلى إيطاليا وصقلية فاليونان فآسيا الصغرى، وذهب إلى أسبانيا، ويقال: إنه جاء مصر وقام برحلة إلى بلاد العرب.

(ب) نقل من العربية «مبادئ إقليدس» حوالي سنة ١١١٦، وزيجات الخوارزمي، ورسائل فلكية، فكان تلك الكتب أثرها في تدريس المجموعة الرباعية. ووضع من عند نفسه كتبًا رياضية، ورسالة في الأسطرلاب، وكتابًا في «المسائل الطبيعية» تبدو فيه عنايته

بالعلم التجريبي.

(جـ) وضرب بسهم في الفلسفة بكتاب أساه «في ا لهُوَهُوَ والمباين». والكتاب حوار بين الهوهو؛ أي الفلسفة وهي ثابتة بقاية هي هي، ومعها الفنون الحرة السبعة، وبين المباين؛ أي العلم الطبيعي، وهو علم الموجود المتغير المباين لذاته باستمرار. والكتاب مشبع بالأفلاطونية، وقد أخذها أديلارد من كتب أوغسطين وبويس وعن «تيماوس» رأسًا، وعن خلقيديوس وماكروبيوس، وعنوانه مقتبس من كلام أفلاطون في «تيماوس» عن تركيب النفس العالمية. وفي نزوع إلى التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، وكلام عن الجدل يدل على أن المؤلف كان واقفًا على مجموع الأروغانون. وأديلارد على العموم مقتبس متخير، لا يقصر اقتباسه على ناحية معينة. وهو معتد بالعقل يقول: «إن المعول على السلطة يشبه حيوانًا لا يدري إلى أين ولم يساق».

(د) ومن أمثلة توفيقه بين أفلاطون وأرسطو قوله: إن الله يخلق النفس حاصلة على الصور المعقولة، ولكن هبوطها إلى «سجن الجسم» يفقدها بعض علمها، فتبحث عما فقدته، فتخونها الذاكرة، فتلجأ إلى الظن. فأرسطو على حق في قوله: إننا في حياتنا الراهنة لا نعلم بغير الاستعانة بالمخيلة، ولكن أفلاطون على حق أيضًا في توكيده أن العلم الكامل هو العلم بالمثل كما هي حاصلة في العقل الإلهي، ولا فرق بينهما سوى أن أفلاطون يريد أن يعرف الأشياء بمبادئها أو مثلها، بينما أرسطو يبدأ من المحسوسات المركبات. كذلك كلاهما على حق من وهته الخاصة في مسألة الكليات: فالجزئي جنس ونوع وفرد معًا، ولكن الجنس والنوع نحوان من أنحاء النظر إلى الفرد مكتسبان بحدس أعمق من الإدراك الحسي، ونحن حين نتأملهما لا نلغي الصور الفردية بل نغفلها؛ لذا وضع أرسطو الأجناس والأنواع في المحسوسات، وقال: إن وحدة الجنس والنوع هي من فعل العقل، وليست وحدة وجودية مفارقة كما ذهب إليه أفلاطون، وإنما ذهب أفلاطون إلى هذا؛ لأنه نظر إليها خارج المحسوسات، في العقل الإلهي.

٣٩- قسطنطين الإفريقي:

(أ) قرطاجني المولد، طوف في البلاد الشرقية أواخر القرن الحادي عشر. ترجم كتبًا طبية عن العرب واليهود واليونان، منها كتاب الفصول لبقراط مع شرح جالينوس وكتابان لجالينوس نفسه. في هذه الترجمات ذكر لنظرية ديموقريطس في الجوهر الفرد، وبيان للوجهة الفسيولوجية في الإدراك الحسي، ولم يكن الغربيون ألفوا بحث الإحساس من هذه الوجهة.

٤٠- جنديسالفي:

(أ) على أن أهم مركز للترجمة في القرن الثاني عشر مدينة طليطلة، وكان الأسبان استردوها من العرب سنة ١٠٨٥. فقد أسس كبير أساقفتها ريمون، ديوانًا للترجمة أدى للغربيين خدمات لا تقدر، في مقدمتها تعريفهم بكتب أرسطو. من بين رجال هذا الديوان دومنيك جونزاليز، المدعو جنديسالفي وجنديساليوس. عمل بمعاونة بعض اليهود، وخاصةً ابن داود الذي تنصر فسميَّ يوحنا وعرف بيوحنا بن داود، ويوحنا الأسباني، ويوحنا الأشبيلي. كان يوحنا ينقل من العربية إلى الأسبانية، فينقل جنديسالفي منها إلى اللاتينية. فترجما هكذا، فيما بين سنتي ١١٣٠ و١١٥٠، أجزاء من كتاب الشفاء لابن سينا، هي المنطق وما بعد الطبيعة ومقتبسات من الطبيعيات، وكتاب إحصاء العلوم للفارابي، وينبوع الحياة لابن جبرول، وهو فيلسوف يهودي (١٠٢٠ - ؟) كان بعض المدرسيين يظنونه مسلمًا والبعض يحسبه مسيحيًا وترجما أيضًا رسالة والمعقول للكندي، ورسالة قسطا ابن لوقا في الفرق بين النفس والروح، ومقاصد الفلاسفة للغزالي، وكتبًا فلكية لمحمد بن جابر الحراني المعروف بالبتاني، وأحمد بن كثير الفرغاني، وأبى معشر، وغيرهم.

(ب) وتذكر له خمسة كتب: في تقسيم الفلسفة، في خلود النفس، في صدور العالم، في الوحدة، في النفس. وهو يبدو فيها متخيرًا يأخذ عن المصادر المذكورة وعن أوغسطين

وبويس. أهم آرائه الفلسفية تتصل بترتيب العلوم، وما بعد الطبيعة، والنفس.

(جـ) فكتابه في تقسيم الفلسفة مأخوذ بتصرف عن كتاب الفارابي في إحصاء العلوم وعن إسحاق الإسرائيلي وابن سينا وبويس وايزيدور الأشبيلي وغيرهم، وهو يميز فيه تمييزًا صريحًا بين اللاهوت أو العلم الإلهي الصادر عن الوحي، وبين الفلسفة العلم الإنساني المكتسب بالعقل. ويعلن أن ليس هناك علم إلا وهو جزء من الفلسفة؛ أي أن الفلسفة هي العلم الشامل، وسيتابعه في ذلك جميع المدرسي. ثم يذكر التقسيمات العامة، وهي أولًا علوم الحكمة أو العلوم الفلسفية بمعنى الكلمة نظرية وعملية كما رتبها أرسطو. ثانيًا المنطق، وهو آلة الفلسفة ومقدم على كل تحصيل، ولو أنه من وجهة أخرى جزء من الفلسفة، ويجب أن يمهد له بالأجرومية من جهة، والشعر والبلاغة من جهة أخرى. ثم يفصل القول في كل علم. وكتابه هذا مرحلة حاسمة في تاريخ التصنيفات العلمية في العصر الوسيط: به ينتهي ما كان قبله من تردد، وبه تسترشد كل محاولة جديدة.

(د) آراؤه فيما بعد الطبيعة مزيج من الأرسطوطالية والأفلاطونية الجديدة العربية. موضوع الفلسفة الأولى الوجود ولواحقه (أي الجوهر والعرض، الكلي والجزئي، العلة والمعلول، القوة والفعل). الله الوحدة العليا أو الوحدة الخالقة، منه «تنزل» الوحدات المخلوقة، لا بالصدور كما يذهب إليه ابن سينا بل «بمشاركة فعلية» لا يحددها المؤلف ولكنه يرمي بها إلى صيانة التمايز بين اللامتناهي والمتناهي. وكل موجود، ما خلا اللواحد، مركب من هيولي وصورة على ما قال ابن جبرول. الهيولي أصل الكثرة، والصورة أصل الكمال. الخليقة على ثلاث مراتب: العقل الكلي والنفس الكلية والعالم. وتضعف وحدة الموجود ويزداد تركيبه بقدر ابتعاده من موجده. وتفسر كمالاته المتعددة بصور عدة تقابلها، وهذا يخالف الأرسطوطالية ويتفق مع الأفلاطونية الجديدة، وقد قال به ابن جبرول. وكل مخلوق فله بدء، على ما بين أوغسطين، فرأى أرسطو وابن سينا في قدم العالم غير مقبول.

(هـ) كتابه في خلود النفس رسالة وجيزة اقتبس مسائلها وأفكارها من مصادره المختلفة، ثلثها من أقوال ابن سينا في طبيعيات الشفاء. جمع فيها الأدلة على الخلود فأضحت مرجعًا لمن جاء بعده. ميز بين الإدراك الحسي والإدراك العقلي، ورد إدراك المعقولات إلى انفعال النفس بها عن عقل فعال مفارق كما يقول ابن سينا، غير أنه لم يتابع ابن سينا في قوله: إن العقل الفعال هو عقل فلك القمر، بل قال: إنه لله. وفي مسألة الخلود يرى تطبيق قواعد البرهان كما حددها أرسطو، والبرهان يجب أن يؤخذ من ماهية الموضوع أو من خصائصه، والموضوع هنا النفس. وتبعًا لذلك لا يعوّل على الدليل المبني على العدالة الإلهية التي تأبى إلا أن تبقى النفس للثواب أو للعقاب؛ لأنه لا يراه برهانيًا بالمعنى المتقدم. كذلك لا يعوّل على تدليل أفلاطون، فيقول: إن هذا التدليل قائم على فكرة عن النفس مشتركة بين أنواع النفوس من نباتية وحيوانية وإنسانية، وإن من الواضح أن بقاء نفس النبات والحيوان بعد فساد الجسم لا فائدة منه أصلًا والحقيقة أن أفلاطون بنى دليل الخلود على روحانية النفس الإنسانية، وبنى دليل الروحانية على تقل المثل. وأخيرًا يستمد جنديسالفي من أرسطو تعريف النفس الناطقة الذي يجب أن يقوم عليه البرهان، فبين خلود النفس باستقلال فعل العقل عن الجسم لتجرد موضوعه. وهو يصطنع نظرية الأفلاطونية الجديدة في الجذب فيقول: إن النفس، حين يعيا الجسم بالتعب وتضعف مقاومته لها، تتحرر منه بالكلية وتتوجه نحو العالم المعقول ونحو الله بالذات، لا نحو عقل فلك القمر كما يقول ابن سينا. والنفس عنده تارة مبدأ حياة الجسم كما هي عند أرسطو، وطورًا شريكة الجسم كما يتصورها أفلاطون. خلقها الملائكة من مادة روحية بأمر الله، على نحو ما جاء في «تيماوس».

٤١- جيراردو دي كريمونا (؟ - ١١٨٧):

(أ) إيطالي. زميل جنديسالفي بديوان طليطلة. كان كثير الإنتاج: ترجم من العربية بعض كتب أرسطو: التحليلات الثانية وشرح ثامسطيوس عليها، والسماع الطبيعي، والسماء والعالم، والكون والفساد، والمقالات الثلاث الأولى من الآثار العلوية، وكانت أجزاء الشفاء التي نقلها جنديسالفي ويحنا بن داود حاوية الشيء الكثير. مما في هذه

الكتب. وترجم رسائل الكندي، منها رسالة العقل والمعقول، ورسالة النوم والرؤيا، ورسالة الماهيات الخمس، وقانون ابن سينا، وهو أكبر كتاب في الطب عرفه العصر الوسيط، والمجسطي لبطلموس، وهو من أمهات الكتب الفلكية، وكتاب الإيضاح في الخير المحض، وهو يدور على مبحث العلل، فعرف بكتاب العلل، وكان يعزي إلى أرسطو. وهو مجموعة نصوص مختارة من كتاب مبادئ الإلهيات لأبروقلوس، نقلت إلى السريانية ثم إلى العربية، وقد شرحه غير واحد من المدرسيين، وكتاب المناظر للحسن بن الهيثم، وقد كان له أثر كبير جدًا كما سنذكر في غير ما وضع، وشرح الفارابي على السماع الطبيعي، وكتبًا لاسكندر الأفروديسي.

٤٢- هنري أرستيب:

(أ) هو من علماء صقلية الذين كانوا يترجمون من اليونانية. ترجم المقالة الرابعة من الآثار العلوية، وكتاب المناظر لبطليموس، وكتاب المناظر لإقليدس! ومحاورتي فيدون ومينون لأفلاطون، ولم يكن الغربيون يعرفونها. وفي ذلك الوقت ترجمت المبادئ الطبيعية لأبروقلوس. وليس من المستطاع إحصاء جميع الترجمات، فإن عددًا هائلًا من المخطوطات ما يزال مدفونًا في المكتبات.

الفصل الرابع
فلاسفة

٤٣- برنار وتييري دي شارتر:

(أ) هما أخوان تبغًا بمدرسة شارتر (بفرنسا) التي كان أسسها فولبير تلميذ جربير سنة ٩٩٠، وازدهرت في النصف الأول من القرن الثاني عشر، وظلت طوال القرن من أكثر المعاهد نشاطًا. كانت تعتمد في تعليم الخطابة على كبار الكتاب اللاتين تستمد منهم الشواهد، فتربى الذوق والأسلوب. وكانت أول معهد درس منطق أرسطو كاملًا، فإن كتب التحليلات الثانية والجدل والأغاليط كانت قد عرفت أثناء النصف الأول من القرن وسميت بالمنطق الجديد، وأطلق على كتب المقولات والعبارة والتحليلات الأولى اسم المنطق القديم، يضاف إلى ذلك كتب بويس المنطقية وترجمته لا يساغوجي، وكتاب الجدل لشيشرون. وفي المجموعة الرباعية كانت تعلم كتب بويس في الحساب والموسيقا، وهي مليئة بنظريات فيثاغورية في الوحدة والعدد، وكتبًا منقولة عن العربية في الرياضيات والفلك، وكتب بقراط وجالينوس في الطب. أما في الفلسفة فكان أساتذتها أفلاطونيين خلصاء يعتبرون «تيماوس» كتابهم الأكبر، ويتبعونه دون محاولة الملائمة بينه وبين العقيدة.

(ب) علم برنار بالمدرسة وترأسها وهو يفسر الموجودات بأصول ثلاثة: الله، والمادة خلقها الله من العدم، والمثل الأزلية دون أن تكون مساوية لله، على ما بينه جون سكوت أريجنا، على مثالها خلق الله صورًا اتحدت بالمادة الأولى التي كانت كتلة مضطربة كما صورها «تيماوس»، فبرنار يوفق بين أفلاطون وأرسطو بوضعه الصور في الجزئيات. غير أنه يجعل للصور وحدة وثباتًا كليًا، بحيث يبدو من القائلين بالوجودية المسرفة. وهو يتابع أفلاطون في القول بالنفس الكلية وبأن فعل هذه النفس في الطبيعة، وفعل الصور

في الجزئيات، يجريان بحسب نسب عددية.

(جـ) وعلّم تييري بالمدرس، وترأسها وهو يشرح سفر التكوين بالمعاني الأفلاطونية الأربعة: الصانع والمثل والنفس الكلية والعناصر، ويرد كلًا من هذه المعاني إلى علة من العلل الأربع عند أرسطو، ويوجد مثل هذا التأويل عند سنيكا في رسالته الخامسة والستين، ويوجد في مقدمة كتاب الروبية أو أثولوجيا أرسطوطاليس العربية. ويرد كلًا من المعاني الثلاثة الأولى إلى أقنون من أقانيم الثالوث الأقدس، فيقول: الله الأب العلة الفاعلية، والله الابن العلة الصورية، والروح القدس العلة الغائية، والعناصر الأربعة العلة المادية. ولكنه يجعل من الروح القدس النفس الكلية، أو قوة الصانع التي بها تصور المادة، ويقول: إن الألوهية «الصورة الجوهرية» للأشياء، فكأنه يقول: بوحدة الوجود. وهو يطبق الاعتبارات الرياضية في الفلسفة كالفيثاغوريين، فيسمى الله الوحدة العظمى، ويدعى إثبات وجود الله بأدلة رياضية، ويتصور الخلق يحدث عن الله كحدوث العدد عن الواحد. وتوجد عنده الآثار الأولى لآراء أرسطوطالية في المكان وحركة السماء الدائرية وثبات الأرض في مركز العالم.

٤٤- جيوم دي كونش (؟ - ١١٤٥):

(أ) فرنسي. تتلمذ لبرنار، وعلّم بباريس. يذهب هو أيضًا إلى رأي في الثالوث الأقدس أقرب إلى «تيهاوس» منه إلى المسيحية، فيقول: إن الابن أو الحكمة يولد «حين يرى الله على أي نحو سيخلق الأشياء وينظمها» وأن الروح القديس ينبثق «حين تمتد الإرادة الإلهية من القدرة والحكمة إلى خلق العالم وتدبيره» وأن الروح القدس نفس العالم «تجعل بعض الموجودات يحيا، وبعضها يحيا ويحس، وبعضًا آخر يحيا ويحس ويكفر». فهو إذن يعتبر الثالوث الأقدس لا بالإضافة إلى ذات الله، بل بالإضافة إلى العالم، ويقول بوحدة الطبيعة. وقد أثار احتجاجًا، فلما أراد أن ينكر أقواله كررها، كأنه لم يكن يرى الفرق بينها وبين العقيدة المسيحية.

(ب) وفي تفسير الطبيعة يعوّل على المذهب الآلي؛ أي على نظرية الجوهر الفرد دون

نظرية الهيولي والصورة، ويرى أن تضاف لجسم الإنسان جميع الوظائف النامية والحاسة المشتركة بينه وبين الحيوان، وألا تضاف للنفس سوى الأفعال الخاصة بالإنسان كالتعقل والاستدلال والتذكر، فقد كان قرأ ترجمة قسطنطين الإفريقي لكتب بقراط وجالينوس، وتأثر بما وجد فيها من وصف للوجهة الفسيولوجية في الإدراك الحسي. فهو إذن عقد عمل على وضع علم طبيعي مستقل لا يستخدم سوى الجوهر الفرد والحركة، كما عرف عند ديموقريطس، فلقى معارضة شديدة، وخاصةً في مدرسة شارتر نفسها. ولكنه كان يرى أن مثل هذا العلم هو الذي يظهرنا على العلل ويفسر الأشياء تفسيرًا معقولًا، فإنه يقول إن تفسير «النحو الذي يحدث عليه الشيء» وهو التفسير الآلي ليس مخالفًا للكتاب المقدس، وإن المعارضة آتية من أناس «يجهلون قوى الطبيعة» وأنه «يجب البحث عن العلة في كل شيء، فإذا خفيت علينا لجأنا إلى الإيمان». ويحدد موقف خصومه وموقفه في العبارة الآتية: «سيقولون إننا لا نعلم كيف يحدث الشيء، وإننا نعلم أن الله يستطيع أن يحدث. ولكن هل يحدث الله شيئًا دون أن يراه كيف هو، ودون أن يكون لديه سبب في كون الشيء على ما هو عليه، ودون أن يظهر منفعة الشيء؟ وتبعًا لذلك يفسر الكتاب المقدس تفسيرًا علميًا؛ أي «بقوى الطبيعة» أو العلل الفاعلية المادية، وكلما لم تسمح بذلك عبارة الكتاب قال: إنها مجازية، مثل تكوين حواء من ضلع آدم. فهل كان أقل فهمًا لفكرة «العلم» من المحدثين؟

٤٥- جيوم دي شامبو (١٠٧٠ - ١١٢٢):

(أ) فرنسي. أستاذ نابه فأسقف جليل. مشهور بالوجودية المسرفة في مسألة الكليات، وإن يكن عاد عنها أو لطفها فيما يقال. أخذ أولًا عن روسلان ثم عارضه. ذهب إلى أن الماهية النوعية أو الجنسية موجودة حقًا، بخلاف ما يزعمه روسلان، وأنها واحدة بعينها في جميع أفرادها، وأن الأفراد من ثمة موجود واحد ولا يختلفون إلا بالأعراض. فلزم من ذلك نتيجة جاءت عند أرسطو في سياق مناقشته لنظرية المثل الأفلاطونية قال: إذا كان كل إنسان هو كل النوع الإنساني، كان النوع بتمامه في سقراط الذي في روما وفي أفلاطون الذي في أثينا، ومن ثمة كان سقراط حيثما كانت الماهية

الإنسانية، فيوجد في نفس الوقت في روما وفي أثينا، وهذا خلف، فعدّل جيوم رأيه مثنى وثلاث، وكأنه ارتأى في النهاية أن الكلي ذهني مع وجود أصل له في الخارج.

٤٦- بيير أبيلار (١٧٠٩ - ١١٤٢):

(أ) فرنسي. هو أشهر رجال القرن في علم الجدل. تلقى عن روسلان، ثم استمع إلى يوم دي شامبو وعارضه وهو متأثر بالاسمية. ثم غادر باريس وشرع يعلم الجدل في مدن مختلفة، فأصاب نجاحًا كبيرًا. وبعد بضع سنين عاد إلى جيوم وعاد إلا المعارضة. وصنع مثل ذلك مع أساتذة آخرين. وعلم بباريس فكان الأستاذ الذي يستبق إليه الطلاب بالمئات بل بالألوف، فيما يقول المرخون. وعلم في مدن أخرى والنجاح العظيم حليفه دائمًا. وقضى حياته في اضطراب، يَنقد ويُنقد، ويتهم في عقيدته فيرد التهم. وأنكر مجمع كنسي بعض أقواله، فاحتكم إلى البابا، فحكم عليه البابا بالصمت.

(ب) كان مؤمنًا يقدم النقل على العقل. وكان إلى جانب ذلك يحب الثقافة الوثنية لجمالها، وقد نظم قصيدة تعليمية وأناشيد تدل على ذوق وتضلع من الأدب. فكان يرى أن بين الحقيقة في صورتها القديمة والحقيقة في صورتها المسيحية اتصالًا واتفاقًا، ويعتقد أن فلاسفة اليونان قديسون، وأن سمو أخلاقهم هو الذي استحق لهم من لدن الله أن يوحي إليهم بأخفى الحقائق، وأن المعرفة الوحيدة التي فاتت أفلاطون لكي يكون مسيحيًا كاملًا هي الأسرار المقدسة. كذلك يرى أن البراهمة وغيرهم من الحكماء كانوا ممهدين للمسيحية، ويدعوهم جميعًا مسيحيين بالطبع. فالتعاون ممكن بل ضروري بين الفلسفة والدين. الفلسفة، ولاسيما الجدل، تفيد في رفع اللاهوت إلى مقام العلم، فإن الجدل يعلم التقسيم المنطقي، ويعلم طريقة الشك المنهجي الذي يضع قضايا الإيمان موضع السؤال، ويستمد من الكتب المقدسة ومن كتب الآباء الأقوال المؤيدة والأقوال المعارضة في كل مسألة، ثم يستخلص الحل بالحجج العقلية، ويدحض الاعتراضات. أجل إن العقل لا يستطيع البرهنة على الأسرار، ولكن باستطاعته أن يقربها إلى الفهم بضروب من التشبيه والتمثيل.

(جـ) وتلك هي المبادئ التي يصدر عنها في كتاب يعتبر طريفًا بالإضافة إلى عصره اسمه «نعم ولا» Sin et non. يعرض فيه مائة وخمسين مسألة لاهوتية، وبإيزاء كل مسألة نصوصًا من آباء الكنيسة تبدو متعارضة. ويعلن أنه إنما جمع هذه النصوص ليثير المسائل ويبعث في النفوس الرغبة في الكشف عن وجه الحق فيها، ثم يحاول التوفيق. وطريقته في ذلك جدلية أكثر منها موضوعية، تقوم في رد الألفاظ المختلفة إلى معنى واحد، من حيث إن اللفظ الواحد يختلف معنى باختلاف الكتاب والأزمان، وما إن نفطن إلى ذلك حتى يمحي التعارض. وقد كان هذا المنهج مألوفًا عند فقهاء القرن الحادي عشر في محاولتهم التوفيق بين مختلف النصوص الفقهي. ولكنه لا يشفي الغليل هنا، ولاسيما أن ابيلار يقول: إن طلابه كانوا يلتمسون أدلة فلسفية، وكانوا يقولون إن الكلام عبث إن لم يشفع بما يجعله معقولًا، وإنه يمتنع الإيمان بما لا يفهم أو لا. غير أن الجدل كان طاغيًا على الفلسفة حتى ليطمسها كما نبهنا على ذلك.

(د) أما في مسألة الكليات، فبعد أن عارض جيوم دي شامبو باسمية روسلان، حتى كان معاصروه يسمونه وتلاميذه بالاسمين، تمثل مذهب أرسطو في المعرفة، كما وجده في كتب بويس، على نحو أدق مما بلغ إليه غيره في عصره، فتوصل إلى حل جعل منه طليعة «الوجودية المعتدلة». فقد اقتنع بأن الألفاظ إنما هي كلية لأننا نقصد بها إلى دلالة كلية، وأن للأنواع والأجناس مقابلًا في الخارج، خلافًا لما ارتأى روسلان، وأن هذا المقابل هو «طبيعة الجزئي» مجردة من الأعراض، وأن الطبيعة واحدة في الجزئيات الحاصلة عليها. فالأنواع والأجناس ذاتية في الجزئيات، مجردة في العقل.

(هـ) وكان أبيلار من أهم المشتغلين بالأخلاق في زمانه. وضع فيها كتابًا عنوانه «اعرف نفسك» هو حوار بين فيلسوف ومسيحي، يرمي به إلى استكشاف الأخلاق المسيحية بالعقل، فإنه يعتبرها مجرد «إصلاح» للأخلاق الطبيعية. وهو إذ يُرجع المسألة الخلقية إلى الضمير والنية، يرتب على ذلك أن الخطيئة شخصية، وأن لا محل لخطيئة أصلية موروثة عن أبينا آدم، وأن الخلاص أمر شخصي كذلك، وأن استحقاقات المسيح لا تعود علينا - مما كان موضعًا لاتهامه بالزيغ عن الدين، ودليلًا على ميل قوى إلى

الناحية الطبيعية دون حسبان للناحية الفائقة للطبيعة.

٤٧- جلبير دي لابّوري (١٠٧٦ - ١١٥٤):

(أ) فرنسي. تلميذ برنار دي شارتر، وأستاذ بمدرسة شارتر، ثم رئيس عليها، دون أن يصطبغ بصبغتها، فقد كان منطقيًا بنوع خاص. ثم علم بباريس وعين أسقفًا فشغل منصبه دون أن ينقطع عن التعليم.

(ب) وضع كتاب «المبادئ الستة» ليكمل كتاب أرسطو في المقولات، فعني بالست الأخيرة منها وكان أرسطو قد أجمل الكلام عليها في فصل واحد لا يجاوز عشرين سطرًا. قسم المقولات إلى قسمين: «الصور الذاتية» وهي الجوهر ومحمولاته الضرورية الكم والكيف والإضافة، و«الصور العرضية» وهي باقي المقولات التي تلحق الجوهر من جراء علاقاته بجواهر أخرى: الفعل والانفعال والمكان والزمان والوضع والملك. وواضح أن هذا التقسيم غير محكم، إذ ليست الإضافة «صورة ذاتية» ولكنها نسبة بين طرفين. وما لبث الكتاب أن صار مدرسيًا يعلم ويشرح مع كتب أرسطو وكتاب فورفوريوس (ايساغوجي) إلى نهاية العصر الوسيط. وكان من شراحه البرت الأكبر في القرن الثالث عشر.

(جـ) ويبدو استقلاله عن مدرسة شارتر في معارضته الوجودية المسرفة التي كانت مرعية فيها، فإنه يذهب إلى مثل موقف أبيلار فيقول: إن الماهيات أو الصور متحققة في الأفراد متكثرة بتكثرها، وإن أصل المعاني الكلية أن العقل يدرك المشابهات الجوهرية بين الموجودات ويكوّن منها «وحدة ذهنية» هي الجنس أو النوع.

٤٨- جون أوف سالسبوري (١١١٧ - ١١٨٠):

(أ) إلى جانب هؤلاء الفلاسفة الذين اتخذوا الجدل منهجًا للمعرفة، وجدت في باريس على الخصوص، طائفة اشتغلت بالجدل لأجل الجدل، واصطنعت الشك على ما كان يفعل سوفسطائيو اليونان. وقد عاون على ذلك ظهور كتب «المنطق الجديد» إذ

وجدوا فيها أبوابًا للتأويل والتخريج والمغالطة. أشهر هؤلاء إنجليزي يدعى «آدم»، كان يعلّم المجموعة الثلاثية في مدرسة بالقرب من «الجسر الصغير» على نهر السين، فسمى «أدان دي بتى بون». نشر سنة ١١٣٢ كتابًا في «الفن الجدلي» يعد آية السفسطة في عصره.

(ب) وجون أوف سالسبوري إنجليزي آخر تأثر بالشك، ولكنه لم يمض إلى حد الارتياب المطلق، بل حاول أن يفرق بين الحقائق الثابتة بالحس أو بالعقل وبين المسائل الخفية، لكي يعين للعقل حدوده، فيعلق الحكم بشأنها، أو يقنع فيها بالاحتمال، أو يقبل تعاليم الإيمان. من مؤلفاته. منظومة في «مذاهب الفلاسفة» يخصص القسم الأول منها لتاريخ الفلسفة عند اليونان والرومان، ويورد فيها آراء أساتذته بفرنسا ويناقشها ويصف حياته الدراسية، فيرسم صورة شاملة للمدارس الفلسفية في عصره. وكتاب جامع في المنطق سماه «metalogicus» وكتاب في الأخلاق والسياسة أسماه «Policraticus» ملئ بالأفكار والعبارات الرواقية مأخوذة عن شيشرون بنوع خاص.

(جـ) كان معجبًا بشيشرون، وعنه أخذ الشك المعتدل الذي يميز بين ما يُعلم وما لا يُعلم. ووسيلة التمييز سعة الاطلاع، فإن الذي لا يعرف سوى مذهب واحد في مسألة بعينها يميل طبعًا إلى التسليم به لعدم استطاعته الاختيار بينما المطلقع يقف على آراء وحجج متعارضة فيعلق حكمه. ومما لا يُعلم جميع المسائل المتعلقة بالله، ومسألة ما إذا كان للملائكة أجسام وما هي، ومسائل الجوهر والكمية، وقوى النفس، وأصل النفس وفاعليتها، والجبر والاختيار والمصادفة، والمادة والحركة ومبادئ الأجسام، واللانهاية في العدد وفي قسمة المقدار المتصل، والزمان والمكان، والكليات، وقد أنفق الفلاسفة من الوقت في مناقشتها أكثر مما أنفق القياصرة في فتح العالم! ومسائل الفضائل والرذائل مزاولتها وغايتها وأصلها، وعلل الظواهر الطبيعية كالمد والجزر وفيضان النيل، وتزايد الأخلاط وتناقصها في الحيوان تبعًا لوجوه القمر، وغير ذلك كثير من أسرار الوجود. فمجال الشك واسع كما يبدو. ولكن ليس يعني ذلك وجوب الكف عن بحث تلك المسائل والانصراف عن العلم. كلا، بل ينبغي محاولة استكشاف الحل الواضح فيها. مثال ذلك مسألة الكليات، فإن لها وجهين، أحدهما هو: على أي نحو

توجد الكليات؟ وهذا ما لا نعلمه، والوجه الآخر هو: كيف نكتسب الكليات؟ وهذا نعلمه بأن العقل يميز العناصر المشتركة في موجودات عدة فيجمعها في معنى الجنس والنوع. وعلى هذا النحو يمكن الوصول إلى شيء من الحق بالتفرقة بين ما هو ميسر للعقل وما ليس بميسر. وما كان تهجم المتهجمين على الدين باسم العقل إلا نتيجة الإسراف في الثقة بالعقل!

٤٩- ألان دي ليل (١١٢٥ - ١٢٠٣):

(أ) فرنسي. لا ينتمي لمذهب معين، ولكنه أخذ عن مدرسة شارتر أفكارها الأفلاطونية والفيثاغورية والأرسطوطالية، وعن بويس بعض تعاليم أرسطو، وكان من أوائل الغربيين الذي عرفوا كتاب العلل لأبروقلوس مترجمًا عن العربية، وقرأ بعض الكتب الفلكية المنقولة عن العربية أيضًا.

(ب) المأثور عنه فكرتان: إحداهما أن الحجة النقلية ليست قاطعة ملزمة بدليل أن المفكرين المتعارضين يلائمون بينها وبين آرائهم، فالسلطة «صنم أنفه من شمع ينثني وفقًا لمشيئة العابد» فلابد من التعويل على الحجة العقلية. والفكرة الأخرى أن الدليل العقلي في أكمل صوره هو الدليل الرياضي كما جاء في هندسة إقليدس وفي كتاب العلل، يسلسل القضايا والبراهين ابتداء من حدود تعين معاني الألفاظ، مثل علة وجوهر ومادة وصورة، إلخ... ومبادئ متعارفة معلومة بداهة، وأصول موضوعة ليست معلومة بداهة ولا مبرهنة بل تسلم تسليمًا. وفي اللاهوت المبادئ الأولى أصول موضوعة مسلمة بالإيمان، ويمكن تسميتها ألغازًا أو «رموزًا» للدلالة على عمقها وخفائها، ليس الغرض التدليل عليها، بل تعقلها بقدر المستطاع، وإقناع غير المؤمنين بقبولها وهم لا يسلمون بالنقل ويضطرون المؤمن إلى الالتجاء للعقل.

(جـ) وفي كتاب «قواعد اللاهوت» ينهج ألان هذا المنهج فيضع مائة وخمسًا وعشرين قاعدة يبرهن على كل واحدة بالطريقة الرياضة. وهو ينبه على أن قواعد المنطق والأجرومية لا تطبق في اللاهوت، إذ ليس في الله محمول متمايز من الموضوع، فإذا تحدثنا

عن صفات الله وجب أن نعلم أن المحمولات المندرجة تحت المقولات الثلاث الأولى، وهي الجوهر والكيف والكم، مثل موجود وحكيم وكبير، لا تطلق إلا على الذات، وأن المحمولات الداخلية في المقولات الباقية، مثل خالق وهو محمول داخل في مقولة الفعل، تدل على تعلق الأشياء بالله وعلى كثرة مفعولات الله، لا على علاقة لله بالأشياء أو على كثرة قوة وأفعال فيه. ويلي ذلك معجم بمعاني الألفاظ حين تطلق على الله.

(د) ومما يذكر عنه أنه أخطأ فهم نظرية أرسطو في الهيولي والصورة، فظن الهيولي مادة قائمة ومن ثمة مصورة، وظن الصورة مجموعة الخصائص بدل أن يتصورها المبدأ المكون للشيء والصادرة عنه الخصائص. ونجد عنده برهان المحرك الأول لأرسطو، ودليل الأفلاطونية الجديدة على روحانية النفس، ذلك الدليل الذي صادفناه عند القديس أوغسطين والذي سيصطنعه ديكارت، ومؤداه أنه يمكن تعقل ما يحيي الجسم دون التفكير في الجسمية، وإذن فليس مبدأ الحياة جسميًا. وله حجة في الخلود سيتخذ بسكال حجة مثلها، يقول: إذا كانت النفس فانية واعتقدتها خالدة فلا ضير عليك، وإن كانت خالدة واعتقدتها فانية فهنالك الخسران.

٥٠- مادية ووحدة وجود ومانوية وتصوف:

(أ) إلى جانب من تقدم ذكرهم من الذين كانوا يعملون على تقل دينهم بما حصلوا من الفلسفة، وجد أنصار للمادية حوالي منتصف القرن يرجعون في العلم الطبيعي والأخلاق إلى أبيقور ولوكريس، ويقولون بفناء النفس بعد الموت واستحالة البعث، ويردون على قول بعض معاصريهم (مثل جيوم دي كونش) بروحانية كل مبدأ حيوي، فيقولون: إذا كان مبدأ الحياة الحيوانية يفنى كما تقرون فلم لا تفنى النفس الإنسانية؟

(ب) ووجد أنصار لمذهب وحدة الوجود، فقال أموري دي بين (؟ - ١٢٠٧) وكان أستاذًا للاهوت بباريس: إن الموجود الأوحد يعلن مظاهر من ذاته، وهيا معنى الخلق، وترجع الموجودات إليه، ورجوع الإنسان تأليه الإنسان. ورتب تلاميذه على هذا المبدأ نتائج دينية وخلقية. قالوا: إن الأقانيم الثلاثة الإلهية مخلوقات تتجسد جميعًا، وكل

إنسان فهو عضو إلهي كالمسيح، وجميع آيات الكتب المقدسة في الألوهية تنطبق على كل واجد منا. ولما كان الإنسان عضوًا إلهيًا فهو فوق الخطيئة، ولما كان كل فعل إنساني صادرًا عن الله الموجود الأوحد فلا تمايز بين الخير والشر، ولا موجب من ثمة لإباء أي شيء على الطبيعة، بل تمنح كل ما تشتهيه.

(جـ) وكذلك ذهب دافيد دي دينان البلجيكي إلى أن الوجود واحد. وله في ذلك حجة منطقية بحتة حيث يقول: لكي يختلف شيئان يجب أن يكون فيهما عنصر مشترك وعنصر فاصل أو فارق، وليس بين المادة والروح جنس مشترك، فليس هناك شيء يفصل بينهما، فهما إذا واحد بالماهية، واحد غير معين يظهر في الأجسام وفيما يسمى الأرواح.

(د) ونزح من بلغاريا مانويون يدعون الكاتار؛ أي الأطهار باليونانية، وانتشروا في إيطاليا وفرنسا، وبخاصةً في مقاطعة ألبى بجنوب فرنسا، فدعوا لذلك ألبيجوي، واستفحل أمرهم وزعزعوا أسس المجتمع بما كانوا يعلِّمون من تحريم الزواج والإنسال والتحرر من كل سلطة، وما كانوا يرتكبون من اغتيال الكاثوليك اكليريكيين ومدنيين ونهب الكنائس والأديرة. وقد استنفدت الكنيسة معهم جميع وسائل الإقناع طوال القرن، إلى أن اضطر البابا إلى أن يعلن عليهم حربًا صليبية. فكانت هذه الفرقة من أظهر الأمثلة على ما للأفكار من قوة الدفع إلى العمل مهما يبد العمل شاذًا جريئًا.

(هـ) ونجد في هذا القرن لاهوتيين لم يأخذوا من الفلسفة بغير المنهج المنطقي، وآخرين نزعوا إلى التصوف، مع اختلاف في المزاج، إذ مال بعضهم مع العاطفة، ورمى البعض الآخر إلى التأمل العقلي. فكان من الطائفة الأولى الإيطالي بطرس اللومباردي (؟ - ١١٦٤) أشهر مؤلفي كتب «الأحكام» حتى سمي «أستاذ الأحكام». رتب مسائل اللاهوت وعرض بإزاء كل مسألة حجج الإثبات ثم حجج النفي، على ما يقتضي علم الجدل. ولكنه اقتصر على هذا التنظيم، فلم يقطع برأي إلا فيما ندر، ولم يضع مذهبًا. وصار كتابه بعد وفاته وأثناء القرن الثالث عشر أساس التعليم اللاهوتي، فكان الأساتذة

يشرحونه كل على حسب مذهبه.

(د) وكان أكبر ممثلي التصوف العقلي ينتمون إلى دير سان فيكتور الأوغسطيني بباريس. وفي مقدمتهم هوج دي سان فيكتور وتلميذه ريشار.

٥١- هوج دي سان فيكتور (١٠٩٦ - ١١٤١):

(أ) وهو يقيم التصوف على نظرية في المعرفة، فيرى أن المعرفة الإنسانية على ثلاث درجات: الدرجة الأولى معرفة العالم المحسوس بالحس والخيال والتجريد، ويسمي هذه الدرجة «عين الجس» oculus carnis ويفهم التجريد بالمعنى الأرسطوطالي، مثل أبيلار وجون سالسبوري، فيميز بين الإحساس والتخيل من جهة، والكر المجرد الكلي من جهة أخرى، ويفسر الصورة المجردة «بفعل العقل الفعال في المخيلة»؛ أي بأنها الصورة الخيالية يشرق عليها العقل الفعال فتتضح معالمها الجوهرية وتتحدد. - والدرجة الثانية معرفة النفس لذاتها، ويسميها «عين العقل» oculus rationis فإنه يرى أن الشعور بالذات يشهد بوجود النفس، وأن هذا الشعور هو المعرفة الأولى، وأن الحكيم يستكشف في ذاته جوهرية النفس وروحانيتها وحضورها في الجسم كله، وأن النفس هي الشخص، وأن الجسم لا يشارك في الشخصية الإنسانية إلا لكونه متصلًا بالنفس. - والدرجة الثالثة معرفة الله، ويسميها «عين المشاهدة» oculus contemplationis. وهي غير البرهنة على وجود الله، فإن هذا الوجود يصل إليه التفكير في التجربة باطنة وظاهرة. التجربة البطانة تظهرنا على وجود شخصية علمها بذاتها محدود من جهة الزمان، فيتأدى التفكير إلى أن لها بداية، ومن هنا يتأدى إلى موجود هو أصل ما عداه من الموجودات. والتجربة الظاهرة تشهد بتغير الأشياء، ويدل التغير على أن للأشياء بداية وعلى وجود الخالق. - وكما أن لكل عين من عيون النفس الثلاث موضوعًا خاصًا، فإن هناك «رؤية» خاصة لكل منها: فالتفكير cogitation نظرية سطحية، والتأمل meditation تفكير متصل مروي في نقطة معين، والمشاهدة contemplation حدس عميق شامل. - وهذه نظرية سيتقلدها من ذلك العصر إلى أيامنا طائفة من الفلاسفة «العقليين» فيزعمون أنا

لنا قوة إدراك ذات النفس وذات الله، حتى إذا ما بيّن الفلاسفة الحسيون أن ليس لنا مثل هذه الإدراكين، تطرق الشك إلى موضوعهما، وترتب على هذا الشك نتائج خطيرة. والرأي الحق أننا ندرك النفس والله، لا إدراكًا مباشرًا، بل بالاستدلال بناءً على مبدأ العلية.

٥٢- ريشار دي سان فيكتور (؟ - ١١٧٣):

(أ) اسكوتلاندي. تتلمذ لهوج ثم ترأس المدرسة من ١١٦٢ إلى وفاته. كان منطقيًا بارعًا، ظاهر الميل لتعزيز نصيب العقل في اللاهوت. نظريته في المعرفة قريبة من نظرية أستاذه. فهو يذهب إلى أن لنا ثلاث قوى مدركة هي، بعد الحواس، المخيلة والعقل والفهم: المخيلة تدرك حضور الأجسام، ويدرك العقل الأمور الغائبة والخفية بوساطة ما هو حاضر في المخيلة، مثل إدراك ماهيات الأجسام، وإدراك العقل لمعلولاتها، بينما الفهم يدرك اللاجسميات إدراكًا مباشرًا ويستغنى عن المخيلة والعقل، وموضوعاته المبادئ الأولى النظرية (كمبدأ عدم التناقض ومبدأ العلية) والمبادئ الأولى الخلقية، والنفس، وفي قمته «المشاهدة» تجاوز كل معقول وتبلغ إلى الله، وشرطها الضروري تطهير النفس. ويميز هنا ثلاث درجات: اتساع الذهن dilatation mentis حين يُدرك الله بالصور المستمدة من الطبيعة وجمالها المحسوس، وارتفاع الذهن sublevatio mentis حين يُدرك الله بوساطة معرفة النفس، كما يرى الشيء في المرآة، وانجذاب الذهن alienation mentis حين يتأمل الله في حقيقته الخالصة، وهذه الحالة الأخيرة نادرة الوقوع في الحياة العاجلة، ولا تكفي طهارة النفس للبلوغ إليها، بل لابد من النعمة الإلهية. فهذه النظرية صادرة، مثل نظرية هوج، عن المعرفة الصوفية المجانية من لدن الله، فما إن تنقل إلى الميدان العقلي البحت حتى تصير خاطئة خطرة كما أسفلنا.