الفصل الثالث

ما بين القرنين الخامس والتاسع الميلادى

لم تكن الفترة من القرن الخامس إلى التاسع من ميلاد المسيح عليه السلام، فترة جوفاء كما ظن أو اعتاد مؤرخوا الفلسفة، فإنهم ينظرون إلى العصور الوسطى الفلسفية باعتبارها واقعة بين القرن التاسع والرابع عشر، ولكن ليس معنى هذا أن الفترة التى سبقت القرن التاسع لم يكن فيها محاولات فلسفية، بل كانت هناك محاولات يمكن أن تعد إرهاصات للفترة التى تليها. ومن أشهر هذه المحاولات هى التى قام بها بويس (470-525م) وإيزيدور الإشبيلى (570-636م) وبيد (672-735م) وهؤلاء حاولوا أن يضعوا قواعد الدين كما فعل آباء الكنيسة وكذلك التوفيق بين الفلسفة والدين، فكانت محاولتهم عبارة عن اتباع الآراء الأوغسطينية، وعلى أية حال فإنهم يعبرون بمحاولاتهم هذه عن أن هناك استمرار فى التفكير بين عصر الآباء وبين العصور الوسطى.

(1) بويس (470-525م)

ولد بويس عام 470م من أسرة رومانية، ودرس الأدب والفلسفة فى أثينا، درس نظريات أفلاطون وأرسطو، وترجم بعضها مثل المقولات والعبارة والتحليلات الأولى والثانية والجدل لأرسطو وعلق عليها وشرحها، ووضع بعض الكتب منها: المدخل إلى الأقيسة الاقترانية، وكتابًا فى الأقيسة الاقترانية وآخر فى الأقيسة الاستثنائية، وكتابًا فى القسمة وآخر فى الحد وكذلك الجدل، وفى فترة سجنه حيث أتُهم زوراً بالتآمر على الملك لتيودوريك بإيطاليا، ألف كتاب العزاء الفلسفى، أما كتب اللاهوت فأشهرها كتاب « فى الثالوث ».

ويعُد بويس من جامعى الآراء لا ينُسب إليه مذهبًا متكاملاً، فلقد حاول تجميع الآراء المنطقية المتعلقة بالكليات كوجود الأجناس والأنواع، على غرار فلسفة أرسطو

فذهب إلى أن الكليات مجرد أسماء ولكنه من جانب آخر يقول: الأجناس والأنواع جواهر ومعان فى نفس الوقت، وهى لا جسمية بالتجريد لا بالذات، وهى موجودة فى المحسوسات وخارجًا عنها أى فى العقل، ومن الملاحظ أن هذه الآراء تُعد شروحًا للفلسفة الأرسطية.

وبالتالى عندما يتحدث عن الألوهية فيقرر ما قرره أرسطو من قبل، أن الله صورة محضة، أما المخلوقات الروحية (العقول أو الملائكة) مركبة من هيولى روحية وصورة، ويستمر فى كلامه عن الألوهية فيرى أن الخالق بسيط والمخلوقات مركبة حتى يكون هناك فارق جوهرى بين الخالق والمخلوق، ويجعل هذا التركيب مكون من الجوهر والصورة أو الموجود والصورة التى هو بها موجود، ويتحدث عن الهيولى والصورة والقوة والفعل والجوهر الأول والجوهر الثانى، والعلل الأربعة، والمحرك الأول غير المتحرك.

ويؤمن بويس بالصدور فى تفسيره لفعل الخلق، ويرى أن المخلوق لا يشارك فى ماهية الخالق، والقدر عنده هو العناية الإلهية، ويرى أن النفس موجودة قبل الأجساد، فهو يعتقد بسبق النفوس، ويتحدث فى المعرفة على النحو الأفلاطونى أى أن المعرفة قائمة على التذكر، ولهذا يقول بقدم العالم ولكنه يميز بين القِدم المتحرك وبين أبدية الله الثابتة ولكنه يشير مرة أخرى بخلق العالم من عدم. وفى ذلك تردد فى المواقف إزاء تلك المسألة.

ويشرح بويس ما تثيره الحياة من مسائل فى كتابه العزاء الفلسفى، كعذاب الصالح والعناية الإلهية والخير الأعظم، فيوضح أن الدنيا لا توفر السعادة، وأن الله هو الخير الكلى، والشوق إلى هذا الخير دليل وجوده كما يدل النقص على الكمال، والألم والعذاب ما هو إلا امتحان للأخيار وتأديب للأشرار، أما مسألة التوفيق بين سبق العلم الإلهى والحرية الإنسانية إنما يشكل على عقلنا المحدود، فحاول من ذلك بويس أن يقيم الإيمان على أساس فلسفى عقلى ولكنه يميز بين الفلسفة والإيمان، ويوضح الاستعانة بالفلسفة والعقل على توضيح الإيمان، فعالج العقائد بالفلسفة والمنطق، وبهذا فيُعد بويس من موفقى الفلسفة والدين أو العقل والإيمان[1].

---

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص82.

(2) أيزيدور الإشبيلى (570-636م)

ولد أيزيدور بقرطاجنة من أعمال إسبانيا عام 570م، وهو أسقف أشبيلية، ساهم فى إنشاء المدارس وأسس حركة علمية قوية انتشر أثرها إلى إيطاليا وسائر أنحاء أوروبا، حمل الكنس الطليطلى الرابع على تقرير تدريس اليونانية والعبرية للحاجة إليهما فى تفسير الكتب المقدسة باعتبار العهد القديم والعهد الجديد قد كتبا بالعبرية واليونانية.

ألف موسوعة ضخمة أسماها « الأصول » جعلها فى عشرين مقالة، تتميز بتنوع العلوم، منها الفنون الحرة، والطب، علوم الدين والاجتماع، العلوم الطبيعية، الفنون الآلية، وتعرض فى الكلام على القوانين إلى مسائل كثيرة منها. أصل الحكم، وجوب خضوع الجميع، واجب الحكومة فى الدفاع عن الكنيسة، وتحدث عن القانون والعدالة ووجوب خضوع الشعب والملوك لهما، أما بالنسبة للعلوم الطبيعية فيحاول تفسير العالم وأجزاءه والأرض ومناطقها، الحيوان، الإنسان، المنازل والحقول، والأحجار والمعادن، وفى فنون الآلية، الزراعة والحرب والألعاب والملاحة والحياكة والآلات.

وهذه الموسوعة تذكر كتب أرسطو الكبرى وتحيل فى ذلك إلى ترجمات بويس. وله مؤلفات أخرى مثل: فى المترادفات، فى تاريخ بعض قابل البربر، فى مشاهير الرجال، وله كتب فى اللاهوت، وهو فى ذلك كله جامع للآراء فى أسلوب شيق، وتوفى أيزيدور الإشبيلى عام 636م.

(3) بيد (672-735م)

ولد بيد عام 672م وألف كتبًا استوعبت العلوم القديمة، ولقد أرخ للحركة التى أدت إلى إطلاع إنجلترا وأيرلندا على قسط كبير فى ثقافة القارة الأوروبية، ففى القرن السادس الميلادى قدم إنجلترا رهبان من روما وذلك أثر الغزوات الأنجلو سكسونية، فذهبوا إلى نشر المسيحية وإنشاء المدارس مما أدى ذلك إلى نشر ثقافة واسعة فى تلك البلاد، حتى سميت أيرلندا بذلك « مصباح الشمال » للدلالة على مكانتها من العلم ونصيبها فى نشره، وتوفى بيد عام 735م.

ومما هو جدير بالذكر أنه فى القرن الثامن أعلم شارلمان بفرنسا عن رغبته فى الإكثار من المدارس وطلب الأساتذة من كل صوب، وبالأخص من إيطاليا وإنجلترا وأيرلندا حيث كانت المدارس قد حفظت تراث اللغويين والأدباء والفلاسفة، فنشأ من ذلك تكوين الفلسفة المدرسية وتنظيم التعليم، وكان من أشهر الأساتذة ألكوين (730-804م)، أسس ألكوين مدرسة البلاط، وكان الإمبراطور وأبناؤه وبناته يستمعون إلى الدروس، وألف شارلمان جمعية علمية، وكانت مدرسة البلاط بأساتذتها وتلاميذها متنقلة مع الإمبراطور وأسرته، واحتفظ بها خلفاؤه المباشرون من الملوك الفرنكيين.

وأنشئت على غرار مدرسة البلاط مدارس فى مختلف القصور، وكان من أساتذة ذلك العصر رابان مور (780-865م) وهو ألمانى، أكمل دراسته فى دير سان مارتان على ألكوين ووضع كتابًا فى « العالم أو طبائع الأشياء » وهو عبارة عن دائرة معارف عصره، وكان التعليم فى ثلاث درجات الدرجة الأولى التعليم الأولى وهو إلزاميًا والدرجة الثانية « الفنون الحرة السبعة » وفيها تعليم الجراماطيق والخطابة من خلال قراءة كبار الشعراء والكتاب من الرومان وكذلك آباء الكنيسة والشعراء والجدل والطب، أما الدرجة الثالثة فهى تعليم الكتب المقدسة بالتفصيل، والجدل كان فى ذلك الوقت يمثل الفلسفة وفيه يدرس كتب أرسطو المنطقية: المقولات والعبارة والتحليلات. والكتب المقدسة كانت تتم مناقشة موضوعاتها من خلال الفلسفة مثل موضوع الثالوث وسر القربان، والملائكة هل هم جسميون أم مفارقون للمادة، والنفس الإنسانية والعقاب والثواب، ومسألة الوجود والعدم ومشكلة الكليات. مما كان لذلك صلة بين السابق واللاحق[2].

(4) جون اسكون أريجين (810 تقريبًا-877م)

هو من أكبر فلاسفة القرن التاسع وحياته ليست معروفة إلا قليلاً، وهو أول فيلسوف مدرسى عاصر الكندى أول الفلاسفة الإسلاميين (ت252هـ-866م)، استقدمه ملك فرنسا من وطنه أيرلندا فقصد إلى باريس ونزل فى البلاط وعلم بمدرسته.

---

(2) د. جوزيف نسيم: نشأة الجامعات فى العصور الوسطى، ص98.

(أ) حياته ومؤلفاته

ولد اسكون أريجين ما بين (810م، 815م) تقريبًا، ودرس فى مدارس الرهبان فى أيرلندا حيث كانت الحركة الثقافية والعلمية تدب بشكل كبير فى تلك الفترة، فلقد كان لانتشار المعارف اليونانية واللاتينية أثر كبير على تلك الحركة الثقافية، وفى باريس نال أريجين شهرة واسعة حينما دعاه الإمبراطور شارل إلى باريس لكى يكون رئيسًا لمدينة القصر، وكانت هناك دعوة من رجال الدين للدفاع عن الكاثوليكية ضد البدع التى قامت فى ذلك العهد، حيث كانت مشكلة الجبر والاختيار وقد أخذت جدلاً واسعًا مما أدى إلى فتح ميدان البحث العقلى فى العقيدة.

ولقد رد أريجين على القائلين بالجبر ودعواهم: أن الكائنات قد قدرها الله قدرًا سابقًا إما من أجل النعيم أو من العذاب، فالخير بالنسبة للأخيار، والشر بالنسبة للأشرار، فقام أسكوت بالرد عليه فى كتاب عنوانه « فى القدر السابق »، وكان فى هذا الرد متأثرًا بآراء القديس أوغسطين بهذا الصدر. ولكنه فى الواقع أطلق للعقل العنان فى النظر إلى العقائد الدينية، فجعل له حرية كاملة فى ذلك على عكس القواعد المألوفة فى ذلك الوقت بالنسبة للكنيسة، ولهذا ثار عليه من دعوه للرد، وانتهى الأمر بتحريم آراء اسكوت أريجين باعتبار أنها غير متفقة مع الدين[3].

ثم ذهب أريجين بعد ذلك للاعتكاف على إيجادة اللغة اليونانية ودراستها. فكلفه الملك أن يعيد نقل كتب ديونسيوس، فنهض بالعمل ودون شرحًا على الأصل، وكان لذلك شأن كبير فى توجيه فكره وتوجيه الفلسفة المدرسية من بعده، إذ أنه أخضعها لتأثير الأفلاطونية الجديدة المتأثرة بها تلك الكتب فضلاً عن تأثرها بأفلاطونية أوغسطين، ومن أشهر الكتب التى ترجمها من اليونانية إلى اللاتينية هى « المراتب السماوية »، وفيه يتحدث عن الملائكة ومراتبهم ومقام كل بحسب مشاركته فى النور الإلهى، وأيضًا « المراتب الكنسية »، فهو يشير إلى أن المراتب الكنسية تطابق تمامًا المراتب السماوية، وفيه الشعائر المسيحية المقدسة، وكذلك كتاب « فى أسماء الله » ويذكر فيه استطاعة الإنسان أن ينسب إلى الله بعض الصفات أى أن أسماء الله

---

(3) أندريه كريسوف: تيارات الفكر الفلسفى، ص101.

قياسيه وليست توفيقية، ويشير أنه لابد مراعاة التنزيه بين الخالق والمخلوق، لذلك لابد أن نفرق بين الصفات حين تنسب إلى المتناهى أى المخلوق وبين اللامتناهى أى الخالق، وفيه بحث عن الصفات الإلهية من حيث إمكان حملها حملاً إيجابيًا، فالله هو المطلق الذى لا يمكن أن يُدرَك، وكتاب آخر يسمى « باللاهوت الصوفى ».

ومن أشهر كتب اسكوت أريجين « فى قسمة الطبيعة » أو « تقسيم الطبيعة »، ومنهجه فيه منهج جدلى، فهو عبارة عن حديث بين التلميذ يسأل والأستاذ يجيب على سبيل التفسير والإيضاح، وهو عبارة عن أفلاطونية جديدة تبدو واضحة خلال ما يعرضه أريجين من آيات الكتب المقدسة وأقوال الآباء.

وبالنسبة لمذهبه، فهو يرى أنه لا تمييز بين الفلسفة والدين، فالفلسفة الحقة هى الدين الحق، فالغرض الذى يرمى إليه هو فلسفة الدين، فلا فارق عنده من حيث الموضوع بين الدين والفلسفة وهو يميل إلى العقل، فنراه يستخدم العقل للوصول إلى الإيمان وتفسيره غير مفرقًا بين الطبيعة والميتافيزيقا، ويرى أن معانى الكتاب المقدس متعددة وبناء عليه علينا أن نختار المعنى الذى يلائم موضوعنا، فالعقل المستقيم المعزز ببراهينه غير مفتقر لتأييد سلطة ما، إلا أن تكون سلطة الكنيسة ترسم حدود التأويل فهو صاحب مذهب عقلى فى العصر الوسيط.

(ب) آراؤه فى الوجود

يقسم أريجين الوجود فى كتابه « تقسيم الطبيعة » إلى أعراض وجواهر، إلى الأشياء المدركة بالتجربة والأشياء فى ذاتها، إلى الأعراض وإلى الله، ولكن يمكن أن ينظر إلى الله وإلى المادة وإلى الروح من هاتين النظرتين، وهو يقسم الوجود أو يرى أن ترتيب الموجودات إلى أربع طبائع: الله، مبدأ ووسط وغاية والوسط مزدوج، فأولاً: الله من حيث هو مبدأ الأشياء هو الأب أو الطبيعة غير المخلوقة الخالقة، وثانيًا: الله من حيث هو وسط تقوم الموجودات وتتحرك فيه وبه، هو من الجهة الواحدة الابن أو الطبيعة المخلوقة الخالقة، وثالثًا: الروح القدس أو الطبيعة المخلوقة غير الخالقة، ورابعًا: الله من حيث هو غاية ترجع إليها جميع الموجودات

وهو الطبيعة غير المخلوقة غير الخالقة، والأولى والرابعة لا تتمايزان إلا فى تصورنا الله تارة مبدأ وتارة أخرى غاية، وكذلك الثانية والثالثة مؤلفان قسمًا واحدًا لأنهما مخلوقتان تمثلان جملة الخليقة أو هما تجلى الله. فينسحب الوجود فى تقسيم أريجين الرباعى على قسمين الأول الله والثانى الموجودات أو الطبيعة[4].

• اللـه

يشير أريجين إلى أن الله من حيث هو مبدأ الأشياء هو الآب وهو الطبيعة الخالقة غير مخلوقة وهو قديم، ذات بسيطة كل البساطة لا تمايز فيه ولا تضاف إليه صفة إلا مع لفظ « فوق » لتنزيهه عنها، فتبدو صيغة القول إيجابًا وهى فى العقل سلب لأنها تعنى أن الله أرفع من الصفة، فنراه يقسم الصفات إلى صفات إيجابية وصفات سلبية، والسالب بأن ننزه الله عن أى صفة بصفة ما من الصفات الإيجابية التى تضاف إلى الكائنات، لأن كل وصف لله لابد أن يكون ناقصًا، من حيث أن هذه الأوصاف هى أوصاف الكائنات المتناهية، بينما الطبيعة الخالقة غير المخلوقة لانهائية.

ولهذا يجب أن نضيف لفظ « فوق » حينما نصف هذه الطبيعة، فنقول أنه فوق الماهية ولا نقول أنه الماهية، وحينما نقول هذا فإننا نؤكد من ناحية أنه ماهية وننكر فى الآن نفسه أن يكون ماهية، لأنه ماهية لا كالماهية بل هو ماهية فوق الماهيات، أما الإيجاب فهو حين يوصف الله لا يوصف باعتباره مشابهًا للكائنات المتناهية، بل يقال أنه لما كانت الكائنات من صنع الله أمكن عن طريق الاشتراك فى الاسم أو فى الرمز أن يقال إن الله متصف بصفات إيجابية[5].

ومن الجدير بالذكر أن معظم أقوال أريجين عن الله وعلاقته بالعالم تشير إلى وحدة الوجود، فهو يقول: أن الخلق من لا شىء معناه أن الله يخلق من كماله غير المدرك الذى إذا اعتبرناه فى ذاته لم يكن شيئًا معينًا من حيث أنه يجاوز الوجود من جميع النواحى، فالله على ذلك يستمر داخل نفسه وينتج الوجود الذى هو صادر عن الله بوصفه الخير، وإن قلنا أن الله ينتج الوجود من العدم فليس معناه هنا من لا

---

(4) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط، ص86.

(5) المرجع السابق: ص90 وما بعدها.

شيء ولكن معنى العدم هنا هو ما قبل الزمان، ولما كان الله لا ينطبق عليه الزمان فلا وجود للزمان بالنسبة لله.

وعملية الخلق فى رأيه أن الله إذ يخلق الخليقة فهو يخلق ذاته من ذاته على نحو خفى يفوق التصور والتعبير، فيجعل ذاته منظوراً وهو غير منظور، ويجعل ذاته مدركًا وهو غير مدرك ويتخذ لذاته ماهية وطبيعة وهو يفوق الماهية والطبيعة، ويصير عالمًا مخلوقًا وهو خالق العالم والأشياء جميعًا موجودة فى الله، ومن الملاحظ إن كان كذلك فإن الله أو الطبيعة الخالقة الغير مخلوقة يصير أيضًا طبيعة مخلوقة لأن الله يبقى مستمرًا داخل ذاته. ويسترسل أريجين فى عباراته فيقول أن الله قسمة المخلوقات واجتماعها، والجنس والنوع والكل والجزء، دون أن يكون هو جنسًا لمخلوق ما أو نوعًا أو كلا أو جزء، ولكن كل أولئك خارج منه وكل أولئك فيه وله[6].

ومن الطبيعى أن يكون فى كلام من يؤمن بوحدة الوجود تناقض وغموض فى العبارات والألفاظ حيث يجعل كل من ينادى بذلك الله والمخلوق شيء واحد ووجهان مختلفان لنفس الشيء، مما يؤدى إلى تناقض وغموض العبارات والألفاظ، فنرى أريجين يقول: « كل خارج منه » وفى نفس الوقت « كل فيه وله »، ويشير إلى أنه يجب التوحيد بين الخالق والمخلوق حتى لا نرى فى المخلوق إلا الخالق وهو الموجود الوحيد الموجود الحق، أما المخلوقات فما هى إلا مشاركات فى الموجود بالذات، ويفسر أريجينا فعل الخلق بأنه صادر عن الله ويستنبط ذلك من الكتاب المقدس، فيقول: إن الله قد خلق عن طريق الكلمة، ويفسر لنا الوحى بأن الكلمة هى المثل أو الصور السرمدية التى صدرت عن الله، وهذا الصدور ليس متأخرًا فى الزمان، وإنما وجدت الصور منذ الأزل مع الله وستوجد إلى الأبد مع الله، فإن استخدام عبارات توحى بالتأخر أو التقدم فإن ذلك رمزيًا والمقصود منه ليس الزمان بل المرتبة والشرف، فالصور سرمدية كخالقها سواء بسواء. ويجعل بذلك أريجين الوجود كله هو الله.

---

(6) د. عبد الرحمن بدوى: فلسفة العصور الوسطى، ص75.

العالم (أو الموجودات)

لا ينفصل الحديث عن الألوهية عنه فى العالم وعلى الأخص عندما نتحدث عن فكر مفكر معتنق وحدة الوجود، ومن ثم فإن الخلق أزلى لأن ما رآه الله دائمًا صنعه دائمًا، ولا 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، وجاءت الخليقة المادية نتيجة للخطيئة الأصلية ـ يحاول هنا أريجين أن يربط بين الفكرة الأساسية للمسيحية وهى الخطيئة الموروثة وبين نظرته فى وحدة الوجود ـ وهذه الخطيئة تسبب الموت، ومصائب الحياة وقصورنا عن معرفة الله إلا بالصور الحسية.

ويلجأ أريجين إلى تفسير نظرته فى وحدة الوجود عن طريق أنواع الوجود، فهو يرى أنه لو نظرنا إلى المخلوقات من جهة الخالق لوجدنا أنها جميعًا مخلوقة، ولو نظرنا نظرة فلسفية لوجدنا أنها ليست خالقة ولا مخلوقة، وإنما هى الغاية النهائية التى ترجع إليها الأشياء، وإذا نظرنا إليها نظرة عادية علمية، وجدنا أن الأشياء تُكَون أجزاء من هذا العالم، وهى الأشياء الحسية، فمعنى هذا أن الطبيعة الخالقة غير المخلوقة تصير طبيعة مخلوقة غير خالقة عن طريق الصور، وتصير أيضًا طبيعة غير خالقة بأن تصبح وجودًا فى العالم، ولكن لابد لها بعد هذا أن تعود إلى الأصل الذى بدأت منه، فتعود من جديد طبيعة غير مخلوقة، وليست أيضًا خالقة باعتبارها غاية وهذه الطبيعة تشبه تمامًا الطبيعة الأولى.

وإذا نظرنا الآن فى هذه الطبيعة التى يخلقها الله عن طريقها أول ما يخلق نرى أنها تشبه الصور، وهذه الصور مرتبة فى درجات من الأعم إلى الأخص مثل الحياة والعقل والماهية، وهكذا تخرج الأشياء من الوحدة فتصبح كثرة عن طريق « الكلمة » التى هى الصور السرمدية، ومن الملاحظ أن دور الخلق يستمر وتصبح الأشياء جميعًا منفصلة فتصير كونًا لهذا نرى أن خلق الله لنفسه ـ على حد تعبيره ـ هو بعينه إيجاد الأشياء.

وكما هو الحال عن كل مفكر أو فيلسوف يؤمن بوحدة الوجود، من حيث جعل الإنسان مظهر التجلى الإلهى أو أعلى مظهر للألوهية فى الخلق، وذلك باعتبار أن

الله خلق الإنسان شبيها به، ركبه من نفس ناطقة وجسم لطيف غير مندثر، وهبه علمًا تامًا بذاته وبخالقه وبالملائكة وبالمحسوسات ولكن الإنسان تحول عن الله بحريته[7] وتوجه إلى نفسه فانهمك بكليته فى الحيوانية، وتكثف جسمه، وطُرد من الفردوس أى من طبيعته الناطقة، دون أن يفقد مع ذلك شيئًا من تمام ماهيته وهو يستطيع أن يخلص وذلك بواسطة الكلمة، فإن الكلمة مُخلص الإنسان بل مُخلص الكون أجمع، وتلك هى العودة إلى الله غاية المخلوقات، فكما خرجت الأشياء من الوحدة الأصلية بالكلمة كذلك تعود الكثرة إلى الوحدة بالكلمة.

والإنسان مكون من روح أو نفس لها ثلاث ملكات هى: العقل، والروية أو الاستدلال، والحس وذلك تبعًا لموضوعات المعرفة، فموضوع معرفة العقل هو الله، ولما كان هذا الموضوع فوق الوجود وفوق الماهية، فإن العقل لا يستطيع أن يدرك ماهية الوجود، وكل ما يستطيعه هو أن يقول بوجوده تبعًا للاهوت السلوب، وموضوع معرفة الروية هو الصور، ثم تأتى المعرفة الحسية وهذه المعرفة منقسمة إلى قسمين: الأول أن يكون صدورها تحت تأثير صور صادرة عن الخارج، والثانى أن يكون صدورها تحت تأثير صورة صادرة عن الباطن، ولا يكون الشعور بالذات موجوداً فى الحالة الأولى، بينما يوجد فى الحالة الثانية، لأن الإنسان يعلم أن الصور صادرة من باطنه، أما فى الحالة الأولى فهو سلبى متقبل للصور فقط، والروية أو الاستدلال هو إدراك الماهيات وحدة واحدة أى شىء كلى، بينما يدركها الحس مفصلة الواحدة بعد الأخرى.

وإن كان العقل لا يستطيع أن يدرك الأشياء التى هى موضوع معرفته أى الطبيعة الخالقة غير المخلوقة، إلا أن الله يمكن أن يفيض على بعض الناس بهذه المعرفة فى لحظات التجلى، وفى مثل هذه اللحظات يستطيع الإنسان أن يصل إلى إدراك الصور إدراكًا تامًا فيمكنه عن هذا الطريق إدراك صفات الله. ويشير سكون إريجين إلى أن

---

(7) كما سبق القول أن نظرية وحدة الوجود لأنها شىء تصورى وغير مقبول فى العقيدة أو الواقع، فلابد أن تؤدى إلى تناقضات كثيرة، ومنها مسألة الجبر والاختيار، فإن كل الإنسان جزء من العالم والعالم وجه الكثرة والله وجه الواحد وهما الله والعالم وجهان لحقيقة واحدة، فذلك يلزم أن يكون الإنسان محل الفعل الإلهى وبالتالى تنفى الحرية منه ولا يكون لديه أى وجه من الحرية. فكيف يقرر أريجين تحول الإنسان عن الله بحريته؟ أليس فى ذلك تناقض؟

الإنسانية لا تستطيع أن تصل إلى مثل هذه التجليات، وإنما استطاعت أن تقترب منها ثلاث مرات، الأولى عن طريق المعرفة الطبيعية فى عهد إبراهيم، والثانية عن طريق المعرفة الموحى بها المكتوبة فى عهد موسى والثالثة عن طريق ظهور الله فى مظهر الإنسان فى عهد عيسى وبعد ذلك عند القليل جدًا من الناس فى العصور التالية[8].

ولابد أن نشير هنا إلى أن كل من يؤمن بوحدة الوجود لابد وأن يستخدم الرمزية فى معرض كلامه عن موضوعات الاعتقاد المختلفة وعلى الأخص موضوع الجنة والنار، لأن نظرية وحدة الوجود يستنتج منها رمزية الجنة والنار فى أى دين ينتسب إليه المفكر، فبالنسبة لأريجين قادته نظرته لوحدة الوجود لتفسير موضوع الخطيئة الأولى (كمسيحى يؤمن بتلك الفكرة) والجنة والنار إلى أن تلك الموضوعات رمزية ولا تعنى ظاهر النص.

وهو يرى بهذا الصدد أن الخطيئة المذكورة فى الكتاب المقدس ما هى إلا عبارة عن رمز، وإنه لم يحدث بالفعل أن قد هبط شخص من الجنة لخطيئة ارتكبها، بل وجد الإنسان فى هذه الصورة، صورة الرجل أو المرأة منذ البداية، باعتبار أن الخلق قد تم من الطبيعة الخالقة غير المخلوقة عن طريق الطبيعة الخالقة المخلوقة فصار هناك اتصال بين هذه المادة والروح، وهذا الاتصال هو الخطيئة، وهذه الخطيئة يجب أن تفهم فى ضوء الوجود أو الناحية الوجودية الخالصة وليس الناحية الأخلاقية كخطأ ارتكبه فرد من البشر، وكذلك الحال فى موضوع الجنة والنار، فالإنسان هو الصورة التى عند الله من الأشياء والشر هو العدم (أى عدم الخير) ولا يمكن أن يكون العدم فى تصور الله فمعنى ذلك إنه لم يبعث حين يبعث غير الأخيار، فالوجود الأرضى إذا ذهب لن يكون بعده نار، إنما الذى يأتى هو الجنة[9].

والإنسان ليس روحًا فقط بل هو جسم أيضًا، وهذا الجسم ليس شرًا فى البدء بل أصبح شريرًا من بعد، والروح تتشتت عن طريق الجسم وبعد ذلك يكون العود من

---

(8) الظاهر من كلام أريجين أنه ينكر تمامًا وجود الإسلام، فالإسلام ظهر فى أوائل القرن السابع الميلادى وأريجين فى القرن التاسع أى بعد ظهور الإسلام وفتوحاته بقرنين من الزمان.

(9) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط، ص93.

جديد حتى تصل إلى الوحدة الأولى، فإذا كانت الكلمة قد أخرجت الأشياء من الوحدة إلى الكثرة فإنها ستعيدها ثانيًا وستتم العودة فى 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 التأله للموجودات أو تأله الموجودات، ويعود الإنسان إلى الله على ست مراحل، الأولى: حين يموت الإنسان إذ بالموت ينحل جسمنا الكثيف إلى العناصر الأربعة المركب منها، حيث تنفصل روحه عن بدنه، والثانية: البعث الذى فيه تجتمع للإنسان العناصر الأربعة التى تؤلفه، وهو أى البعث ثمرة الطبيعة والنعمة الإلهية مشتركين، فمن حيث النعمة حينما تتجاهل ما فينا من ميل طبيعى للبقاء، ومن حيث الطبيعة فى قول المسيح « أنا القيامة والحياة »، أما المرحلة الثالثة: فهى التى تتحول فيها هذه العناصر إلى الروح بصعود الجسم إلى درجتى الحياة والحس، والرابعة: عودة الطبيعة الإنسانية وقد صارت روحية بأكملها إلى المثل أو العلل الأولى القائمة أبدا فى الله وذلك بأن ترد ماهيات المحسوسات إلى مثلها الإلهية بالاستدلال، والمرحلة الخامسة: اعتبار المثل صورًا لله وإدراك العلم بالمخلوقات جميعًا فى الله والصعود من هذا العلم أو التعقل إلى الحكمة، أى إلى تأمل الحقيقة فى ذاتها بالقدر الذى يستطيع المخلوق من خلال طبيعة الإنسان الذاتية المدركة، الحس والاستدلال والتعقل، تتدرج من الكثرة إلى الوحدة وهى صورة الثالوث فيه، أما المرحلة السادسة: وهى التى يصبح فيها الوجود روحًا تامة مطلقة واحدة كان الله هو الكل فى الكل حين لم يكن ثم غير الله فتصير الطبيعة الإنسانية طبيعة إلهية دون أن يتلاشى فيهما الجوهر(10).

ونلاحظ هنا أن فكرة العودة إلى الأصل هى فى الواقع فكرة أفلاطونية محدثة مُزجت بشىء من المسيحية عن طريق فكرة الحب، وبهذا يمكن اعتبار أن الأفلاطونية المحدثة هى قوام مذهبه، والتفسير الرمزى العقلى هو منهجه فى تفسير النصوص الدينية، مما جعل الكنيسة تحرم كتبه حيث كان ذات نزعة عقلية تبلورت فى مزج الأفلاطونية المحدثة بالمسيحية، فنراه يقرر أنه لابد وأن نؤمن ونتعقل ما نؤمنه،

---

(10) المرجع السابق، ص93.

ومهمة العقل أن نفسر المعتقدات الدينية لأنها نقطة البدء فقط، وذلك تأثر بالأوغسطينية فى تلك النقطة.

وعندما يتحدث فى مشكلة القدرة وحرية الإرادة إلى آثارها جوتشالك عام 830م وأقر فيها بالتسليم والتفويض والجبر ولا حرية للطبيعة الإنسانية لأن الله ثابت وفعل الخلق واحد والحرية تعنى التغير فى طبيعة الله والله غير متغير، فالحرية إذن لا يمكن أن تكون وبهذا فالناس غير مختارين فى أفعالهم. نرى أريجين يقول فى كتابه للرد على ذلك « فى القضاء السابق » أنه يتفق مع معارضيه من أن الله ثابت لا يمكن أن تحل فيه الأعراض، والضرورة هى إرادة الله، وإرادة الله هى الضرورة، وعلى هذا النحو فإن الضرورة فى الطبيعى هى أيضًا إرادة الله، وإرادته فعل محض وفعل واحد، وعلى ذلك فضرورة الطبيعة واحدة وقد قُدرت قدراً سابقًا، إلا أن الله مع ذلك لأنه خير ولأنه حب لا يمكن أن يقبل الشر، لهذا فإن أريجين يرى أن الشر والموت والضر والخطيئة ليست من فعل الله وإنما هى سلوك كلها وليس لها وجود حقيقى، أما فعل الشر فلا يأتى من قضاء سابق، بل يأتى من فساد الإرادة أو من ميل الإرادة الفاسدة، وبهذا يستطيع أن يوفق بين الحرية الإنسانية وبين القضاء السابق، وتبعًا لهذا يقول إريجين إن أفعال الناس لم تقدر قدراً سابقًا من حيث الشر وإنما قدرت من حيث الخير فحسب، والإرادة الشريرة وحدها هى التى تفعل الخطيئة وفعلها هو عدم الخير لأن الشر عدم وجود نقيضه وهو الخير.

وإن كان فكر أريجين قد تأثر بالأفلاطونية المحدثة تأثرًا كبيرًا إلا أننا نجده يتعارض معها فى أمرين: الأول: قوله بانتهاء العالم وهى ترى أن العالم أبدى، والثانية: قوله بالخلاص بوساطة المسيح، وهى تبنى هذه الفكرة على قانون ضرورى يعيد الموجودات إلى مبدئها. وذلك لا ينكر التأثر الكبير بالأفلاطونية المحدثة، فيعد بذلك سكون إريجين مؤسس الفلسفة المدرسية بترجماته ومؤلفاته.