

حضور ابن سينا " في الفكر المسيحي الوسيط "

د. عامر عبد زيد الوائلي¹

لقد كان هناك حوار كبير قد حدث بين الثقافة الاسلامية من ناحية والغرب المسيحي في العصر الوسيط من ناحية ثانية كان له عميق الحضور في تلك الحقبة المعرفية، من تاريخية العلاقة مع الآخر والتي يمكن ان نتخذ منها باب للدرس والحوار المعرفي بين الثقافتين، فقد كان هذا البحث يحاول الحفر في تلك العلاقة من خلال تناول شخصيه فلسفيه عميقة الاثر والحضور في زمانها انها شخصية الشيخ الرئيس ابن سينا وحاولت هنا ان اتناول حضورها من خلال التاصيل الى امرين الاول الترجمة والثاني التأثير في مجال مبحث الوجود الذي تركه ابن سينا في الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط .

I- فعالية ترجمة التراث العربي -الإسلامي ابن سينا نموذجاً

اولاً:- الترجمة : لاشك ان الترجمة مثلت قناة من اهم قنوات الاتصال بين الغرب والإسلام وهي بذلك داخلة في تأثير العوامل الخارجية في تشكيل الثقافة الغربية، وهي ايضاً تعبر عن تقنيات الاتصال وكيف تم للتراث الإسلامي ان يتسرب الى داخل الغرب المسيحي، من ناحية اخرى يجب التنويه الى ان النقل لم يكن قاصراً على العربية بل كانت هناك ترجمات من اليونانية بمعنى ان النقل لم يكن قاصراً على التراث الإسلامي بل التراث اليوناني.

وهنا تبرز إشكالية لا بد من التنويه عنها ان هناك من يرى ان النقل من اليونانية كان اسبق منه عن العربية بمعنى انهم يريدون القول ان التأثير العربي-الاسلامي، الذي لم يستطيعوا نكران تأثيره وحاولوا التأكيد على انه لعب دوراً هامشياً فقد سبق بالتراث الأصلي اليوناني، وبذلك ارسطو حاضراً بشكل مبكر وبذلك يتم تهميش

¹ جامعة الكوفة - كلية الاداب - قسم الفلسفة .

دور التراث الإسلامي الذي يتعاملون بالأساس معه على انه مجرد تراث وسيط اي انه تراث حفظ التراث الأصلي الذي يتصف بالإبداع وهو التراث اليوناني وحتى دور الوسيط الذي عملوا على تهميشه، وهنا نتساءل اذا كانت الترجمة من اليونانية اسبق وان ارسطو كان حاضراً، ولهذا (لقد استعمل هؤلاء ارسطو استعمالاً واسعاً قبل ان تنشأ مدارس الطوائف بزمان قليل، ونعني بهذه الطوائف طائفة الرومانيكان وطائفة الفرنسيسكان)⁽¹⁾. اذ لم ترجم الفكر الفلسفي والعلمي العربي؟ اذا كانت هناك حاجة ملحة دفعت اللاتين الى ترجمة الفكر العربي -الإسلامي. لكن هناك بعضاً من الدارسين العرب من يردد ذات المقولات تحت ذريعة يرون من خلالها التراث على انه فرع مقابل ما هو اصل هو التراث اليوناني ويتمون التراث العربي-الإسلامي بانه مزج الفكر الارسطي بالأفلاطونية المحدثه من جهة وان الترجمات أساءت نقل تراث ارسطو، لهذا فان القديس توما الاكوييني (Thomas Aquinas) أدرك هذا التناقض لذلك اعتمد الترجمة من اليونانية اذن وهنا نتسأل اذا لماذا ترجم هذا التراث الافلاطوني، ونحن نرى ان المسيحيين كانوا بحاجة الى تراث توحيدي يكون وسيطاً بينهم وبين اليوناني. ويمكن وصله بترائهم ومحيطهم التداولي وهذا ما تحقق، ومن هنا فالتراث الإسلامي مهم وقد كانت الترجمة هي الوسيلة لانتقاله، وكانت تدل على إعجاب (الكثير من الأوروبيين بالحضارة العربية الإسلامية وسعوا جاهدين للتعرف على اوجه كثيرة منها. وكان في مقدمة هؤلاء الناس رجال الدين الذين شجعوا ترجمة الكتب من العربية الى اللغات الأوربية)⁽²⁾. ومن ابرز مراكز الترجمة:-

أ- طليطلة:- كانت طليطلة من المراكز القديمة الذي شهد منها الفكر العربي الإسلامي واليوناني العبور الى العالم اللاتيني المسيحي او أعمال ارسطو وشروحها

⁽¹⁾ The Encyclopaedia of philosophy, edited by Paul Edwards Macmillanco. the Free NewYork, 1967,p.303.

⁽²⁾ يوثيل يوسف عزيز، اثر الفلسفة العربية في الفكر الأوربي خلال القرون الوسطى، م/ أفق عربية ع الثاني مايس، 1985، بغداد، ص65.

وغيرها من أعمال الفلاسفة سواء كانوا عرباً أم يونانين. وما اهل طليطلة دون سواها وجعلها تقوم بهذه الوظيفة بوصفها جسراً بين الحضارات كونها كانت مكان استقرار العرب فيه واقاموا كيانهم الثقافي فيه، اذ استقر العرب فيها طويلاً وعرفت الحضارة العربية الإسلامية بكل جوانبها ومنها الفلسفة، اذ استعاد الأسبان هذه المدينة في العام (874هـ) واضطلعت بعدها بدور مهم في التاريخ الفكري لأوروبا ويمكن القول ان طليطلة بحضارتها العربية الإسلامية هي التي غزت أوروبا بارسطو أولاً ثم بشرائه ثانياً. ويمكن القول ان وقوف الغرب لأول مرة على مؤلفات ارسطو كاملة، يرجع في الحقيقة الى مشروع جماعي ضخم للترجمة ساعد في نجاح هذا المشروع العرب واليهود اذ كانوا يتمتعون في ظل الحاكم المسيحي بتسامح شديد⁽¹⁾.

ب- صقليه:-هي بلاط ملك نابولي، وصقلية الملك فردريك الثاني (1197-1250)⁽²⁾ وابنه (منفرد)، حيث كانت تترجم الكتب العربية واليونانية اذ انه في هذا المركز كانت حركة باتجاهين الأولى من اللغة العربية والثاني من اللغة اليونانية

(1) زينب الخضيرى، اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار التنوير للطباعة والنشر، ط2، بيروت، 1985، ص21.

(2) تصف زيغرد هونكه: ((انه منذ مئتي سنة قدم العرب الى صقلية من تونس من المنطقة التي حول القيروان وحولوا خرائب صقلية الى حدائق غناء. وعندما هاجم النورمان الجزيرة هاجر بعض العرب وبقي البعض الاخر. اذ تحول الفاتحون الجدد الى رعيه وديعة تقودها جماعة العرب. ومن هنا يعود الفضل الى العرب في جعلهم (روجر الثاني) اغنى ملك في اوربا يوم كان اصغر ملوكها. ثم فريدريك الثاني الذي استطاع ان يتفق مع المسلمين بما يخص البيت المقدس..وقد اشغف فريدريك بتبادل الأفكار مع الشرق برغم مشاغل دولته العديدة. وكثرة مشاغله مع اعدائه، فاقرب من العالم العربي وقد أرسل في زمن الملك الكامل رسالة الى سوريا فيها أسئلة يرجو الإجابة عليها كان من بينها أسئلة متعلقة بالطب والفلسفة، ولكنهم لم يستطيعوا الإجابة على الأسئلة الرياضية. ولكن الكامل رغب ان يكمل الإجابات فبعث ببقية الأسئلة الى الموصل حيث (المفضل) وكان حجة في العلوم والهندسة، ولكن لم يستطع فعرضها على ابن يونس الذي درسها حتى وجد الإجابة على الأسئلة وارسل ابن عمر الحل للملك الكامل. وعندما قدمت الى سوريا وجدت من العلماء ثناء انظر: زيغرد هونكه -شمس العرب تسطع على الغرب، منشورات المكتب التجارية، ط3 بيروت، 1975، ص411-428.

كانت أسماء مهمة من الذي نقلوا عن اليونانية مباشرةً (روبرت جروستيت)⁽¹⁾. وجيوم ودفرني Guillaume D'Auvergne⁽²⁾. والفريد الإنجليزي⁽³⁾، او الفريداون سرثل، نقل عن اليونانية، وعن العربية، وميخائيل سكوت⁽⁴⁾ وهرمان الألماني⁽⁵⁾. اذ كان الملك فردريك يعتقد ان العرب يمتازون بحرية الفكر بالعلم العقلاني لذا اصبح بلاطه مركزاً للحضارة العربية والحرية الدينية اذ كان يحلوه ان يعيش في مدينة (بالرمو) في حاشية تزخر بالعرب واليهود ولذا يمكن القول بان القرن الثالث عشر كان عصر الإلحاد في الغرب، وذلك ان شغف (فردريك الثاني بالفلسفة العربية كان يسير جنباً الى جنب مع حركة الحادية غزت أوروبا وإيطاليا على وجه الخصوص في ذلك الحين. ومن المؤكد ان وجود المسلمين في أسبانيا وجنوب إيطاليا وصقلية وقد ساهموا، على نحو ما في عدم الايمان لدى المسيحيين وبيان ذلك الأمر ان الدراسة المقارنة للديانات الثلاث ادت الى نشأة نوع من عدم الاكتراث بالدين. وعلى هذا النحو نشأت الفكرة الإلحادية القائلة بمعنى الكلمة وهي الفكرة الفذة في القرن الثالث عشر وهي تشبه جميع الأفكار الجديدة في انها تعبر عن اتساع نطاق المعرفة بالكون والانسان. وعلى هذا يمكن ملاحظة أمرين:

1- ان مبدأ القرن الثالث عشر يعد اللحظة التاريخية التي بلغت فيها الحركة العقلية الإلحادية اوجها من القوة.

(1) روبرت جروستيت مترجم إنجليزي في جامعة اكسفورد.

(2) جيوم موركي مترجم نقل عن اليونانية وراجع ترجمات سابقة. منقولاته الارسطوطاليس، كتاب السياسة، 1260 وتدير المنزل 1267 وشرح الاسكندر الافروديسي على الاثار العلوية 1260 وشرحه على الحس والمحسوس وشرح سمبليقيوس على المقولات 1266.

(3) الفرد الإنجليزي، مترجم نقل عن اليونانية والعربية نقل من العربية كتاب النبات وكتاب اخر ونقل عن اليونانية 1215 كتاب النفس وكتاب التنفس وله كتب اخرى، يوسف كرم المرجع السابق، ص129.

(4) ميخائيل سكوت ؟-1231 ومن هذا يظهر ان ابن سينا عرف قبل ابن رشد. يوسف كرم المرجع السابق، ص128 وزينب الخضيرى، اثر ابن رشد من فلسفة العصور الوسطى، ص28.

(5) هرمان الألماني (؟ 1272) نقل شروح الوسطى لابن رشد.

2- ان الإمبراطور الروماني المقدس كان باعث هذه الحركة العقلية وحاميا⁽¹⁾. فقد كانت صقلية ذات حسنات من الوجهة الثقافية، اذ تلاقت فيها الحضارات الإسلامية والبيزنطية والإيطالية والألمانية وامتزجت على نحو لم يشهده اي مكان اخر، وكانت اللغتان اليونانية والعربية مازالتا لغتين حيتين في صقلية، وتعلم فردريك الكلام الطلق بست لغات. وكان ملها بالفلسفة العربية خير المام⁽²⁾.

وهناك مراكز أخرى تأتي بعد المركزين سابقين الذكر وهي:

إنجلترا (جامعة اكسفورد) حيث روبرت جروستيت المترجم عن اليونانية. البلاط البابوي، وبخاصة في عهد اديان الرابع (1261-1264).

3- القسطنطينية وقد كان الصليبيون قد فتحوها عام 1204 وأسسوا فيها الإمبراطورية اللاتينية حتى سنة (1261) فقصد اليها إرساليون فرنسيون واساتذة من جامعة باريس (فرنسيسكان ودومنيكان) اشتغلوا بالنقل عن اليونانية وارسلوا المخطوطات الى باريس فنقلت منها⁽³⁾.

الظروف التي ساعدت على ازدهار الترجمة:- هناك ظروف عديدة ساهمت في ازدهار الترجمة منها. ماهو داخلي والتي يمكن ان نرصدها في هذه العوامل:

1- التغيرات الاقتصادية والاجتماعية، لان الوضع الاقتصادي-الاجتماعي كان وراء انقسام المجتمع الى طبقتين متواجهتين، طبقة عليا تشمل الملاك ورجال الاكليروس وعلى رأسها الملك بالطبع، وطبقة دنيا هي طبقة الجماهير المستعبدة في المدن والريف والتي تعمل لسد احتياجات الطبقة المسيطرة⁽⁴⁾. كانت الحياة الثقافية تمثيلاً لها اذ سيطرت الكنيسة تماماً على التعليم فوجهته لخدمة المسيحية والحياة الدينية فاصبح غايته حفظ التراث وخاصة اللاهوتي منه. لكن التغير

(1) محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد، القاهرة، (د.ت)، ص59.

(2)، (12) برتداند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ت. زكي نجيب محمود، الكتاب الثاني، ط2، ص221 وحكمة الغرب ج1، الكويت، 1983، ص291.

(4) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، بيروت، (د.ت)، ص127.

سرعان ما حدث في الحياة السياسية فقد قويت سلطة الملوك في فرنسا وإنجلترا، وظهر الدستور واختفت الحروب بين النبلاء والحياة الاجتماعية والاقتصادية أيضاً تغير في النظام القطاعي وظهرت الطبعة البرجوازية والصناعية وقد أصاب هذا التغير المدن أكثر من الأرياف وصاحب هذا تراجع عادات وتقاليده وقيم الإقطاعية وظهرت وديتاتير تقن حقوق الكنيسة⁽¹⁾.

2- استرداد الأراضي التي كانت لدى المسلمين في أسبانيا وأصبحت أسبانيا جسراً ثقافياً بين الإسلام والغرب المسيحي بحسب ما ذكرنا سابقاً.
3- ظهور العاهل فردرك الثاني ملك صقلية في القرن الثالث عشر اذ ظهرت دراسات مقارنة بين الأديان.

4- نمو الجامعات اذ جمعت في سنة (1200) جميع مدارس باريس تحت أشرف هيئة واحدة بفضل البابا (انوسنت الثالث) والإمبراطور (فيليب أوغسطس) اذ صدر كل من البابا والملك الفرنسي سنة (1215) قوانين هذه الجامعة اي جامعة باريس.

الأسباب الخارجية

1- الآثار التي تركتها الحروب الصليبية من انتشار ظاهرة تعلم لغات الشرق بين المسيحيين منها اللغة العربية، ساهمت في نقل اعمال الترجمة الى العربية الى أوروبا و هي التي ترجمت فيما بعد الى اللاتينية على اثر الاحتكاك بين الطرفين.

2- استيلاء الغربيين على القسطنطينية اليونانية التي ترجمت عنها فيما بعد ذلك كتب ارسطو الميتافيزيقا والطبيعة⁽²⁾.

اما عهود الترجمة والمرجعيات التي ابتدأت بها:- وهنا يقدم لنا يوسف كرم توصيف الترجمة بقوله في الأول جاءت عن العربية أكثر منها عن اليونانية وفي الثانية جاءت

(1) زينب الخضيرى اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ط2، بيروت، 1985، ص20.

(2) المرجع نفسه، ص51.

كلها عن اليونانية⁽¹⁾. الا ان جزءاً من منطق ارسطو طاليس معروفاً لدى فلاسفة القرون الوسطى في اللاتينية في عام (1128) جيمس الفينسي (James of Venice) ترجم (التحليلات-Analytics) ومحاوره السفسطائي Sophistical Arguments من اليونانية الى اللاتينية وكتاب المنطق الجديد كان يعرف بـ(Logica Novo)، وقد ظهرت أجزاء كتاب المنطق الى جانب الحوارات والتراجم كانت تعيش في القرن الثاني عشر في ترجمة (بوثيوس Boethius) وعلى أي حال فان الترجمة الكاملة للمنطق تأثرت كثيراً في منتصف القرن، ومن الجدير بالذكر فان ترجمة هنري ارستيبوس Henricus Aristippus عن اليونانية الكتاب الرابع من الآثار العلوية Meteorologica (1162) ويؤكد كوبلسون: انه من الخطأ تصور ان الفكر المدرسي اللاهوتي اللاتيني كان يعتمد كلياً على الترجمات من العربية او حتى الترجمة من العربية كانت دائماً تسبق الترجمة من اليونانية. وترجمة (هنري ارستيبوس Henricus Aristippus) للكتاب الرابع لآثار العلوية من اليونانية سبقت ترجمة (جيرارد كريمةوني) (Gerard of Cremonas) وفوق ذلك بعض (الميتافيزيقا-Metaphysics) وقد جاءت الترجمة من اليونانية قبل (وليم موريك William of Maerbeke) بعد سنة (1260) والتي اعتمدت عليها ترجمة سانت توماس (St-Thomas) وقد تبين ان هناك ترجمة سابقة من الإغريقية بالاعتبار فان كتابات ارسطو طاليس الأخلاقية ترجمة الكتب (2،3) كانت متوفرة، في القرن الثاني عشر⁽²⁾ وقد ظهر من هذا العرض ان الباحث يحاول جهده ان يوصل الأثر اليوناني قبل الأثر العربي وهذا كان حال الباحثين في القرن التاسع عشر الذين هيمنت عليهم المركزية الأوروبية والتي تحاول تأصيل جذورها في الفكر اليوناني متجاهلة اي تأثير إسلامي او شرقي، الا ان الواقع كان يشير الى ان الغرب حيث كان المسيحيون واقعين تحت تأثير الإسلام بشكل كبير والا ما كانت هذه

(1) يوسف كرم، المرجع السابق، ص 127.

(2) FREDRICK COPLESTON. HISTORY OF PHILOSOPHY MEDIAEVAI PHILOSOPHY, LONDON 1959.P.3.4.

الترجمة. لكن هذا الأثر واضح وغزير وقد وصفه (لويس غرديه): من خلال تصنيفه لترجمة من العربية ليقول: لقد توالى على ذلك كله على موجات ثلاث، الأوليان في القرن الثاني عشر، متقاربتان في زمان متوافقتان أحياناً والثالثة في القرن الثالث عشر فيصفها بالشكل الآتي:-

أولاً/ هناك الترجمات التي قام بها (ابن داود) (وجند يسالفي -Gandisalvi) ينقل الأول النص العربي شفاهياً إلى اللغة الرومانية، وينقل الثاني بالمعنى المسموع من اللغة الرومانية إلى اللاتينية⁽¹⁾.

وأول ما بدأت حركة الترجمة بدأت بكتب الفلك⁽²⁾. والرياضيات والطب، ثم امتدت إلى الفلسفة. وهذه الظاهرة نفسها وجدت من قبل في العالم العربي، وذلك لأن الحاجة العملية تسبق دائماً الحاجة النظرية⁽³⁾. وكان أهم المؤلفين الذين ترجمت آثارهم هم: أرسطو المنحول⁽⁴⁾. صاحب (سر الأسرار) والكندي (في العقل) والفارابي (من العقل، وفي العلوم أو موضوع العلوم الخ) وابن سينا (مقطعات من الشفاء) والغزالي (المقاصد) وابن جبرول (ينبوع الحياة) ومنذ هذه الموجة الأولى التي ابتدأت في سنة (1128) وتمتد إلى مابعد وفاة رئيس الاساقفة ريمون، كان

(1) لويس غرديه، ج قنواقي، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية ت: صبحي الصالح، الاب الدكتور فريد جبر، دار العلم للملايين ط2، بيروت، 1967، ص142.

(2) الفلك: لم تكن العصور الوسطى تعبر معرفة الطبيعة أو رصد السماء اهتماماً، وإنما كانت تلتفت إلى هدف آخر يتجلى برمته في معرفة الله حيث كان ميل الناس في أوروبا ضعيفاً للاهتمام بأمر النجوم والكواكب في السماء بل في قدر وشك باليقين تطلع الأوروبيون إلى من سولت له نفسه بأن يهتم بهذا الأمر أننا تطلعنا إلى المحلفة العربية المحفوظة في مدينة فلورنسه الإيطالية فهي التي مكنت البابا سلفستر الثاني (Silvester II) من قياس علو الشمس وطول النهار والليل، وقد قال عنه الناس (بأنه ورث علمه الفريد من نوعه في عصور الظلمة عن الشيطان في قرطبة).

(3) زيغريد هونكه، شمس العرب، ص164-165. عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص87.

(4) عبد الرحمن بدوي مخطوطات أرسطو في العربية، مكتبة النهضة المصرية، 1959، القاهرة، ص4-5، يذكر كتب أرسطو المنحولة.

اخص ما تشتمل عليه الفلسفة الشرقية والأفلاطونية المحدثه قد وصل الى ايدي المفكرين اللاتينيين⁽¹⁾.

ثانياً/ ثم جاءت الترجمات التي نقلت مباشرة عن اللغة العربية (او عن اليونانية احياناً) وهذا يعود الى كون (اجيرار الكريموني) لم يكن مطلعاً على اللغة العربية فقط بل على اللغة اليونانية ايضاً. حيث ترجم لارسطو السماء والعالم، في الكون والفساد الأجزاء الثلاثة الاولى من الآثار العلوية وكتاب (التحليلات الثانية) مع شروح كل هذه الآثار لطامستيوس شروحات اسكندر الافردوسي واثار له مختلفة ارسطو المنحول. صاحب الكتاب في الخير المحض، الكندي والفارابي وايضاً إسحاق الإسرائيلي والقانون في الطب لابن سينا.

والموجة الثالثة/ لقد نهضت في بداية القرن الثالث عشر مع مخيايل سكوت (Michael Scot) (1235-؟) وهرمان الألماني. وفي هذه المرحلة هناك المترجمون المقيمون في (برغوس) وهي (يوحنا جند يسالفي) واليهودي سليمان اللذين كانا يعملان في بروغورس بناءً على طلب الاسقف غوتسالف، وبورغوس لم يكونوا مطلعين على اللغة العربية فعادوا الى أسلوب (ابن داود- وجنديسالفي) القائم على النقل في مرحلتين، ولقد واصلوا ترجمة الفارابي وابن سينا، ولكنهم ترجموا ايضاً بتوسع شروح ابن رشد⁽²⁾. هنا تظهر لنا المرجعتان الفكرتان اللتان اعتمدت عليها الترجمة سواء من العربية او من اليونانية، وقد ظهر لنا ان الترجمة من العربية كانت تقوم على توسط او مباشرة الا ان هذه الترجمة كانت تعاني من قصور ويصف يوسف كرم: بان الترجمات العربية للكتب اليونانية كان المترجمون الغربيون يستعينون بمن يترجمها لهم الى اللغة الدارجة الأسبانية او الإيطالية، ثم ينقلونها هم الى اللاتينية فجاءت ترجماتهم غامضة كثيرة الأخطاء لكن هذا جعل الرجوع للأصل ضرورة وهكذا حلت الترجمة من اليونانية محل الترجمات الأولى. وقد

(1) غرديه، المرجع السابق، ص 142-143.

(2) المرجع نفسه، ص 146.

امتازت بالوضوح. والأمانة بينما الكتب العربية نقلت فكر ارسطو عن طريق شراحه من الأفلاطونية المحدثه وغيرهم، فجاء مشوهاً في بعض المسائل الهامة. والترجمة عن اليونانية مكنت الغربيين من مناقشة تأويلات ابن سينا وابن رشد لارسطو ومن وضع شروح اصلية على كتبه وهم على بينة من النصوص ومما يجدر الاشارة اليه ان ترجمة الكتب النظرية سبقت كتب الاخلاق والتدبير المنزلي والسياسة والخطابة⁽¹⁾.

ثانياً/ ابن سينا حياته وتأثيره في الغرب المسيحي:

لقد ظهرت في بغداد في القرن التاسع الميلادي مدرسة فلسفية يترأسها ابو يوسف الكندي الذي توفي في حوالي سنة (860م-252هـ) واليه عهد المأمون الخليفة العباسي، بترجمة ارسطو، يوم حملت الى بغداد الوثائق اليونانية والسريانية، بعد زيارته لحران سنة (823م). وكان الكندي من ناحية ثانية يتابع أبحاثه الشخصية فترك مائتي كتاب في الفلسفة والرياضيات والضوء والطب ثم الفلك والسياسة والموسيقى. كما اطلع الغرب في القرون الوسطى على رسالته في العقل deintellectu. الفارابي، الفيلسوف الممتاز الاول، الذي عاش بعد ذلك بقرن واحد وتوفي سنة (950م-339هـ) فشرح ارسطو وكتب عدداً كبيراً من المؤلفات بقي لنا منها قدر وفير. وهي تشهدنا على اندماج العناصر الارسطية بالعناصر الأفلاطونية، والفارابي استطاع في كثير من النقاط ان يضع الخطوط العامة للنظرية السينوية.

وبعد وفاة الفارابي بثلاثين سنة اي حوالي (980م) ولد ابو علي الحسين بن عبد الله ابن سينا الذي أطلقت عليه القرون الوسطى اللاتينية لقب (Avicenne)⁽²⁾. وينبغي ان نعرض لسيرة حياته كما في السيرة التي أملاها على تلميذه ابي عبيد

(1) يوسف كرم، المرجع السابق، ص47.

(2) جواشون، فلسفة ابن سينا واثرها في أوروبا خلال القرون الوسطى، ت: عزت قسرنى، القاهرة، 1976، ص13.

الجوزجاني، فأكملها الاخير، وبني عليها المؤرخون اللاحقون، امثال ابن ابي اصيبعة (ت1270/668) والقفطي (ت1170/646) والبيهقي (ت1248/565)، أخبارهم عن ابن سينا واثاره. وقد صدرت هذه السيرة حديثاً في (نشرة محققة) باللغتين العربية والانكليزية، من اعداد وترجمة وليم غولمان، يستفاد منها ان الحسين ابن سينا⁽¹⁾ ولد في (قرية اقشنة) من اعمال بخارى سنة (980/370)، وكان ابوه واسمه عبد الله يميل للإسماعيلية، فكان ابوه يطالع رسائل (اخوان الصفا) اما ابن سينا فكان يشتغل بادئ الامر بالفقه ثم تحول عنه الى الفلسفة بدأت دراسته للفلسفة بالمنطق، اذ انه لم يأخذ عنه الا ظواهر المنطق، اما دقائقه فلم يكن عنده منها خبر، ثم انتقل من ذلك الى الهندسة والفلك، ثم اخذ بتحصيل الطبيعيات والإلهيات. ثم انتقل من ذلك الى دراسة الطب. فبلغ فيه مبلغاً عظيماً، ثم في أعقاب ذلك اقبل على مراجعة العلوم الفلسفية واتمكن منها، ما خلا العلم الإلهي حتى وقع على كتاب ابي نصر الفارابي (ت950/339) (في أغراض ما بعد الطبيعة) فلما قرأه. انفتحت عليه معاني هذا الكتاب. ثم كان اتصاله بسلطان بخارى نوح بن منصور (ت997/387) فشارك في معالجته والتحق بخدمته ولما بلغ الحادية والعشرين شرع بالتأليف، فالف أول كتبه وهو (المجموع) من سائر العلوم، عدا الرياضيات واعقبه بـ(كتاب الحاصل والمحصول) في الفقه، و(كتاب البر والاثم) في الاخلاق.

ولما توفي ابوه انتقل من بخارى الى كركانج سنة (1002/393)، والتحق بخدمة الامير على بن المأمون (ت1009/399) وبعد رحلة الى سنا فبادردفطوس ومنها الى جرجان الى دهستان ولكنه مرض فيها فعاد الى جرجان حيث التقى (ابا عبيد الجوزجاني) الذي اخذ يقرأ عليه العلوم والشيخ ماضٍ في وضع مؤلفاته واهمها في

(1) وعن لقبه (ابن سينا) :- قال عنه العالم المعروف محمد بن احمد البيروني (351هـ - 440هـ) انه ولد في قرية صغيرة اسمها (سينا) ومن هنا جاء هذا اللقب، وهذه رواية ثانية عن هذا اللقب اما الرواية الاولى فهي انه ولد في قرية (خرميتا) قرب بخارى في ازبكستان

هذه الحقبة اول (القانون)⁽¹⁾ وكتابه هذا موسوعة طبية واسعة، كتب بعضه بجرجان وبالي، واكمله بهمدان. اشتهر بجودته ودقته واتساع بحوثه وروعة تعبيره، وهو جامع وشامل لما كتب في الطب قبله، وقد شرح بعضه الطبيب علاء الدين علي بن النفيس بن الي حزم القرشي (ت 687هـ) وشرحه طبيب مسيحي هو ابو اسحق الكركي المعروف (بابن القف) (ت 685هـ)⁽²⁾ في أعقاب ذلك انتقل ابن سينا الى الري واشتغل بخدمة السيدة، أرملة نخر الدولة 0ت 997/387) السلطان البويهي، وابنها مجد الدولة (ت 1028/419)، كما اشتغل بمعالجة شمس الدولة (ت 1021/412) فاصبح من ندمائه ووزرائه . ويبدو انه شرع بتأليف (الشفاء) في هذه الحقبة. وبعد مدة من الاضطراب السياسي آلت الى حبسه في قلعة فردجان، وفد على بلاط علاء الدولة (ت 1041/433) وانضم الى بطانته، فاتم (الشفاء) كما صنف (كتاب النجاة) واتم (القانون) ووضع كتباً في اللغة والفلك ولم يلبث ان أصيب بداء القولنج، فراح يدبر نفسه ويفرط في الاحتقان حتى أصابه الصرع، وهو لا ينقطع عن المجامعة التي كان يشتغل بها كثيراً، كما يقول الجورجاني، حتى توفي ودفن في همدان سنة (1037/428) وهو في الثامنة والخمسين من العمر⁽³⁾ وقد كان ابن سينا اول فيلسوف في اللغة العربية أعطى مذهباً فلسفياً ذا انسجام حقيقي⁽⁴⁾ وقد بدا ابن سينا ينظر (البارون كارادوفو) الذي يقول عنه: بدا فيها مذهب هذا الفيلسوف كأعلى ذروة⁽⁵⁾ لكتابه الشفاء يقول ابراهيم مذكور مقدماً له (يدعو المحسوس الى الالمحسوس، والظاهر الى

(1) ابن سينا، النجاة، تحقيق ماجد نفري، مقدمة، ص 20-21.

(2) احمد حسن الرحيم، ابن سينا: حياته وتأثيره في الغرب، دراسات فلسفيه، العدد 3، تموز- ايلول، 1999، الدراسات الفلسفية في بيت الحكمة، بغداد، ص 72.

(3) ابن سينا النجاة، تحقيق ماجد نفري، المقدمة، ط 1، بيروت، 1985، ص 23.

(4) جواشون فلسفة ابن سينا واثرها في اوروبا خلال القرون الوسطى واثرها في اوروبا خلال القرون الوسطى، ص 13.

(5) البارون كارادوفو، ابن سينا، ت: عادل زعير، ط 1، بيروت، 1970، ص 9.

الخفي، والواقعي الى المثالي. ولم يقنع المرء يوماً بالوقوف عند اقرب هذين الطرفين مثلاً، بل ابى الا ان يعانق الطرف الاخر، او يتوهم انه يفعل (....) واضطلعت بذلك كله دراسة خاصة، سميت الفلسفة العامة او الميتافيزيقا. وقد اضحت الميتافيزيقا وكأنها حاجة ماسة وضرورة لازمة، لا مجرد خرافة يخلقها العلماء بأنفسهم، ويمدونها بغذائهم. ومن أخص خصائص الفكر المعاصر ان العلم يختلط فيه بالفلسفة مرة اخرى اختلاطاً كبيراً، فالفلسفة علماء والعلماء فلاسفة. ويرى بعض ائمة علم الطبيعة المعاصرين ان حقائق الكون لا يمكن ان تفسر تماماً ألا اذا قلنا بوجود خالق حكيم، وبذا انتهى العالم والفيلسوف الى غاية واحدة، وان تعددت مناهجهما واختلفت مبادئهما (...). فالإلهيات عند ابن سينا هي الجملة الأخيرة من جمل (الشفاء) الرابع، وتنصب اولاً وبالذات على الفلسفة الأولى، وان كانت تعالج بجانبها شيئاً من السياسة والأخلاق. وقد عول ابن سينا منها كثيراً على (ميتافيزيقا) ارسطو، ولكنها دون نزاع ادق ترتيباً واكثر انسجاماً، ووضح هدفاً واجلى عبارة هذا الى انها لم تقف عند اراء ارسطو وحده، بل ضمت اليها اراء اخرى تتعارض معها كل المعارضة، وعرضت لمشاكل إسلامية كالإمامة والنبوة، وما كان لفيلسوف اليونان ان يلم بها. ومرت سريعاً الى التسلسل التاريخي للآراء والنظريات الذي عنى به ارسطو عناية خاصة ووقف عندها في اكثر من مقالة⁽¹⁾، واما النفس في الشفاء عند ابن سينا فألف فيها ولما يبلغ العشرين، واستمر يتعهددها طوال حياته. كتب فيها ملخصاً، وخلف عدة رسائل لها وزنها وقيمتها، ومن اوسع ما وضع في هذا الباب (كتاب النفس) وهو جزء من طبيعيات الشفاء فهد بها لكتابه الطبي الكبير القانون، وقدم له بمقدمة عرض فيها لقوى النفس على طريقة الأطباء. وقد سبقه في هذا الكندي (865) والفارابي (950) بين الفلاسفة وعلى يد قسطنطين لوقا (912م) وابي بكر الرازي (925م) بين الأطباء. وقد مهد ذلك

(1) ابن سينا، الشفاء: الإلهيات (1) مراجعة وتقديم الدكتور ابراهيم مدكور، تحقيق الاب قناتي سعيد زايد، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1960، ص7، المقدمة.

كله لما اضطلع به ابن سينا (1037م) من القرن الخامس وفي مقدمة الأصول التي افاد منها هؤلاء الباحثون ما ترجم الى العربية من علم النفس الارسطي⁽¹⁾. وكتاب (التعليقات) لابن سينا، أملاه وعلقه عنه تلميذه بهمنينار. وكما يدل عليه اسمه ان هو الا جمل واقوال شتى تشمل معظم موضوعات الفلسفة، وعلى الأخص المنطق وما بعد الطبيعة وعلم النفس. ومذهب ابن سينا فيها هو بعينه ذلك الذي نجده في سائر كتبه. ولعل اقرب كتبه نسباً الى هذا الكتاب من ناحية طريق التأليف هو كتاب (المباحثات)⁽²⁾ ومن رسائله الحدود التي يعتبرها الباحثون من أعماله الثانوية، هي في الحقيقة

مشروع نظريته في التعريف التي سيسطها في (الشفاء) ثم يلخصها في (النجاة) واخيراً يحدد فيها (منطق المشرقين)⁽³⁾.

وكانت دراسات تناولت ابن سينا من زوايا مختلفة منذ مطلع هذا القرن، وكان من اولها ومن أقيمها دراستان لعالمين عربيين هما: الدكتور ابراهيم مذكور صاحب (اورجانون ارسطو في العالم العربي) والدكتور جميل صليبا صاحب (ميتافيزيقا ابن سينا) والدراستان كانتا باللغة الفرنسية، الا ان القليل من الدراسات هو الذي تناول السينوية اللاتينية تناولاً مباشراً مستفيضاً. فرغم إشارة كل بحوث الفلسفة الوسيطة التي تناولت مرحلة ما بعد ترجمة التراث العربي -اليوناني الى اللاتينية الى اثر ابن سينا في المذاهب المسيحية الا انها لم تكن تدرس هذا الاثر بما يليق به. وثمة دراسة واحدة فقط هي التي حاولت في العقد الرابع من قرننا هذا وقام بها الأب (دي فو) حاولت تتبع اثر ابن سينا بوصفه تياراً واضح المعالم أطلقت عليه السينوية

(1) ابن سينا، الشفاء الطبيعيات، النفس مقدمة ابراهيم مذكور، بتحقيق الاب قناتوي وسعيد زايد الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (ز) المقدمة.

(2) ابن سينا، التعليقات حقه وقدم له، عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1973، ص5، التصدير، وانظر عبد الرحمن بدوي، ارسطو عند العرب، القاهرة، 1947، ص122-239.

(3) عبد الامير الاعسم، تطور المصطلح الفلسفي، م/افاق عربية، بغداد، السنة الثانية، العدد الثاني، مايس، 1985، ص43.

اللاتينية. الا انها جعلت محورها (كتاب العلل) اللاتيني الذي نسب زمنا لابن سينا وهو محور ضئيل⁽¹⁾ ويتحدث إبراهيم مذكور عن ابن سينا في مقدمة الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا فيقول:- ((كان ابن سينا مفكراً عالمياً، يرتفع عن حدود الزمان والمكان ففلسفته هي فلسفة اللغة العربية منذ القرن الخامس الهجري الى اوائل القرن الحالي فكانت تدرس بانتظام في تونس والقاهرة ودمشق وبغداد، عن طريق مباشر او غير مباشر وما يقال عن العربية يمكن ان يقال عن الفارسية والتركية فتتلمذ له الاتراك بدورهم، ورددوا آراءه وتعاليمه فان مكتبات استامبول تعد اكبر مصدر لأثاره ومخلفاته وله في العبرية والسريانية قراء وتلاميذ واتباع، فنقلت طائفة من مؤلفاته الى العبرية (كعيون الحكمة) وبعض أجزاء (الإشارات) و(النجاة) وتأثر به مفكرو اليهود في القرون الوسطى، وعلى رأسهم موسى بن ميمون، بل لقد لوحظ هذا الأثر في التاريخ الحديث لدى اسبينوزا وله اتباع من السريان كابن العبري في القرن الثالث عشر الميلادي. وامتد أثره في الغرب فلم يكد يمضي على وفاته قرن واحد حتى اخذ في ترجمته الى اللاتينية. وفي التاريخ المعاصر عاد المستشرقون الى فلسفة ابن سينا، فاخذوا عنها وترجموها الى اللغات الاوربية الحديثة كالفرنسية والألمانية والإنجليزية⁽²⁾).

لقد شكلت فلسفة ابن سينا اثراً بالغاً في الاطروحات الفلسفية المسيحية الوسيطة التي أثمرت في مجال النفس والمعرفة والوجود، اذ نلاحظ ان دخول ابن سينا كان على مراحل ونجد من الضروري ان نمهد للكيفية التي دخل ابن سينا فيها الى الغرب:

الترجمة: لقد تحدثنا في هذا القسم بشكل عام عن الثقافة المسيحية وما تشكله من قيم وما يحكمها من ممارسات تعود كلها الى سلطة النص والى المؤسسة الدينية التي اصلنا لها وما أحدثه التفاعل بين المشرق الإسلامي والغرب المسيحي، فكانت

(1) زينب الخضيرى، ابن سينا وتلاميذه اللاتين، القاهرة، ط1، 1986، ص5.

(2) إبراهيم مذكور، مقدمة، الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا، القاهرة (1952)، ص8.

الترجمة هي الرافد للتفاعل الثقافي والتمثل الحضاري وهنا نستعير توصيف (الأستاذ عبد الامير الاعسم) بقوله:-

اولاً/ ان بدايات نضج الفكر اللاتيني المدرسي Scholastic تبن فيه ان الانحطاط الذي نتصف به أوروبا قبل القرن السابع هو عصر القرون المظلمة وعصر الآباء هو العصر الوسيط فقد كان الأوروبيون معزولين، منطوين على أنفسهم حتى تنهبوا الى أهمية العرب وعلومهم ابتداء من جرييردي اورياك (ت1003) وهو الذي فتح عليهم منافذ العلم واقتباسه.

ثانياً/ وهذا كله ساق خلال ثلاثة قرون الى اقتباسات لا تحصى، بدأت تأثيراتها في الحياة العقلية والعلمية في أرجاء بلدان أوروبا، حتى صار من غير المعقول قبول التجديد العربي العلمي والفلسفي كما هو خوفاً على العقائد اللاهوتية التي بدأت تتأثر كثيراً بالمعرفة المستنيرة للعلوم العربية وفلسفتها وهكذا نتضح هوية هؤلاء العلماء والفلاسفة في عصر الدرس بعد عصر الاقتباس فشاعت الرشدية، والسينوية والفارابية، والغزالية في الفلسفة كما شاع الخوارزمي في الرياضيات والفلك على نحو واضح.

ثالثاً/ فترة (الدرس) نجد أنفسنا ازاء جملة العلماء والمفكرين اللذين لا عمل لهم الا فحص الكتب العربية ونسخها وترجمتها وشرحها وتفسيرها وتطبيق مضامينها⁽¹⁾. هذا النص يقدم لنا ثلاث لحظات فاعلة في دراسة الاتصال الثقافي بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي، فلقد كان التراث الثقافي الإسلامي حاضراً وخصوصاً نموذجنا تراث ابن سينا الذي مر بهذه اللحظات الثلاث والتي جعلت الحاجة الى نصوصه تزدد مع الزمن، فقد عرضنا للترجمة بشكل عام والتي تشغل ترجمة نص ابن سينا جزءاً منها نحاول هنا تأصيل هذه الترجمة من خلال استعراض الأقوال التالية فيها:

(1) عبد الامير الاعسم، منطق العلاقة بين العقل العربي والعقل الاوربي، م: دراسات فلسفية تصدر عن قسم الدراسات الفلسفية في بيت الحكمة، بغداد، 2001م، ص15-16.

تقدم لنا الآنسة والفيري⁽¹⁾. وصفاً تعاقبياً عبر مراحل تصف بها دخول نص ابن سينا الى الغرب المسيحي، فتقول: ((قد بدأ هؤلاء المترجمون في ترجمة الشفاء والقانون منذ النصف الثاني من القرن الثاني عشر. اما القانون⁽²⁾). فترجمة جيراد الكريموني المتوفي (1187) وحازت ترجمته نجاحاً كبيراً في الأوساط الأوربية، وطبعه في روما سنة (1593) واستمر الاقبال عليها حتى القرن السابع عشر.

ولا يفوتنا ان نشير في هذه الناحية الطبية الى انها ترجمت ايضاً الى اللاتينية، رسالة الادوية القلبية والارجوزة في الطب.

فاما الشفاء فلم يترجم كله، وما ترجم منه انما كان تدريجياً، فلم يترجم من المنطق الا المدخل، واهمل القسم الرياضي جميعه. وترجم معظم الطبيعيات كما ترجمت الإلهيات كاملة.

واما الإشارات فلم يوجد منها الا بعض فقرات وردت في كتاب (الدفاع عن الايمان) لريموندوس مارتينوس.

وترجم اخيراً في القرن السادس عشر الى اللاتينية ايضاً بعض رسائل ابن سينا، ومن بينها رسالة الاضحية⁽³⁾.

(1) الانسة (والفيري) المتخصصة في ابن سينا بشكل عام، وفي تأثيره على اللاتين بشكل خاص، وهي كانت امينة المخطوطات العربية في المكتبة القومية بباريس مما اتاح لها الاطلاع على كل مخطوطات ترجمات اعمال ابن سينا المختلفة. انظر في هذا: زينب الخضيرى، ابن سينا وتلاميذه اللاتين، ص18.

(2) للآنسة والفيري، ترجمة ابن سينا الى اللاتينية، وانتشارها في القرون الوسطى، ضمن: الكتاب الذهبي للمهرجان الالفى لذكرى ابن سينا، القاهرة، 1992، ص343.

(3) يعد (القانون) نهاية ما تطور اليه علم الطب منذ الاغريق الى العرب. وكانت طريقة ابن سينا هي برهنة ارسطو. وعلى الرغم من عيوب هذه الطريقة فأنها تسهل الحفظ، وتخلص المذهب من الشكوك، وتفضي الى تقرير اصول وقوانين.

واخذ الغرب بهذه الطريقة حتى عصر النهضة، فظهرت جماعة امثال دافنشي وغيره وطالبوا بقراءة كتاب الطبيعة. وحرق باراسيلوس كتب ابقراط وجالينوس وابن سينا وطلع بمنهج تجريبي سار عليه العلماء حتى القرن التاسع عشر فنسبت تعالم ابن سينا انظر: ملكولم بارهاد. اثر ابن سينا من عصر النهضة ضمن الكتاب الذهبي، ص2342.

وترصد زينب الخضيرى تفصيلات في ترجمة ابن سينا فتقول: ((كان اول ما ترجم صفحات قليلة من اول اجزاء الشفاء ونعنى المدخل الذي افتتح به ابن سينا منطق الشفاء، اما هذا الجزء الذي ترجم الى اللاتينية فلا يزيد عن عدة صفحات هي مقدمة قصيرة بقلم تلميذ ابن سينا الجوزجاني. ثم اضاف مترجماً داود اليهودي وجنديسالفى الى ترجمتهما ثبتا بأجزاء طبيعيات الإلهيات الشفاء وأعلنا بحماس عن عزمهما على مواصلة ترجمة كل الشفاء.

- ثم ترجم جزء من البرهان هو الفصل السابع من المقالة الثانية وعنوانه (في اختلاف العلوم واشتراكها). وقد ضمن جنديسالفى هذا الجزء بعد ذلك في كتابه الشهير (في تقسيم الفلسفة) معترفاً انه لابن سينا. وقد ترجم هرمان الألماني بعض فقرات فحسب من الخطابة وضمها إلى ترجمته لخطاب ارسطو عن الترجمة العربية من (1240 و1250).

ثم ترجم (كتاب النفس) من قبل ابن داود وجنديسالفى.
ثم ترجم (السماع الطبيعى) مقالاته الاوليان وبداية الثالثة ومازلنا نجهل اسم المترجم.

ثم ترجم (السماء والعالم) ونسب خطأ لابن سينا بل وادرج في ترجمة الشفاء بالرغم من ان مترجمي طليطلة على الأقل كان لديهم في اغلب الظن مخطوط كامل للشفاء وبالطبع لم يكن يضم هذا العمل الغريب. وما (السماء والعالم) هذا الا مجموعة مقتطفات من تفسير ثامسطيوس لكتاب (السماء) لارسطو جمعها حنين بن اسحاق المترجم العظيم وترجمها الى العربية.

ثم ترجم طبيعيات الشفاء في الفن الثالث عشر فترجم جزء جديد من السماع الطبيعى وهو الفصول العشرة الأولى من مقالته الثالثة اما مقالته الرابعة فلم تترجم ابداً، وكذلك القرن الثالث من طبيعيات الشفاء الذي لم يضع له ابن سينا عنوانا وابتكر له مترجمه عنوانا هو (من الكون والفساد) وكذلك (من الأفعال والانفعالات) في ما بين (1274-1280).

اما الفن الخامس من طبيعيات الشفاء وعنوانه (اكون الكائنات التي لا نفس لها من المعارف والاثار العلوية وما يشبهها) فقد ترجم منه الفصلان الاول والخامس من مقالته الاولى وعنوانهما على التوالي (في الجبال) و(في تكوين المعرفيات) فقد واصل المترجم بين الفصلين واطلق عليهما عنواناً بعيداً عن الاصل العربي وهو (De congelatioe et conlulatione) اي (في جمود واختلاط الجوامد).

ثم ترجم جيران الكريموني تحفه ابن سينا (القانون) واستطاع ان ينتهي من ترجمة خمسة من اجزائه.

اما الجملة الثالثة من الشفاء وهي العلم الرياضي فيبدو انها لم تترجم اما الجملة الرابعة من الشفاء وهي (في الإلهيات) فقد ترجمها كلها جنديسالفني واثار الراهب ريمون مارتان في كتابه (خنجر الإيمان) وضع بعد (1276) الى كتابي الإشارات والتنبيهات والنجاة⁽¹⁾ ثم تشير الى ان في نهاية القرن الثالث عشر ترجم (Arnaud de Villeneuve) وهو لاهوتي وطبيب للبابوات رسالة ابن سينا في الأدوية القلبية ومن نفس الفترة ترجم طبيب اخر هو (Armengaud Blaisc) ارجوزة ابن سينا في القلب.

وفي القرن الخامس عشر قام الطبيب الإيطالي (Andre Alpago) برابعة ترجمة (القانون) مع بعض التعليقات التي تتضمن بعضاً من تعليقات الفارابي وغيرها⁽²⁾. ويشير لويس غرديه في دخول نصوص ابن سينا الى اللاتين فيقول: كان النصف الاول من القرن الثاني عشر هو عهد دخول ابن سينا في المسيحية. ولقد تم ذلك ولم تكد تمضي بضع سنوات على وصول (المنطق الجديد) بل جاء الحادثان معاصرین احیاناً في الواقع. فعرف الغرب ابن سينا قبل ان يعرف مقالات ارسطو في الطبيعة في (12300) فان الفارابي وابن سينا عرفا اولاً مؤلفين مبتكرين لكنهم (اي الغربيين) كان يطيب لهم ان يتصوروا كتاب الشفاء) ترجمة موسعة

(1) زينب الخضيرى ابن سينا وتلاميذه اللاتين، ص 18 الى ص 27.

(2) زينب الخضيرى المرجع السابق، ص.

لارسطو. ولم يهتم بشروحاتهما لارسطو الا مترجمو الموجة الثالثة اما ابن رشد فكان الشارح الأعظم.⁽¹⁾

وهذا يظهر لنا ان ابن سينا قد حضر في الفكر الغربي بشكل مبكر وبقي في الفكر المسيحي بوصفه صاحب فكر اكثر من كونه شارحاً ثم انه بقي حاضراً في الفكر الغربي حتى اصبح في لحة هذا الفكر.

التأثير: كانت هناك ثلاث مراحل في دخول ابن سينا الى الفكر الغربي :

المرحلة الاولى :- من الاقتباس والتي تم بها ترجمة اعمال ابن سينا وهي ما تقابل الحالة الاولى تمتد تقريباً قرناً واحداً منذ عهد الترجمة حتى ظهور (غليوم الاوفرنى) من رد فعله العنيف المبتدئ سنة (1230م).

المرحلة الثانية :- (الدرس) وهي تبتدئ منذ صدور المرسوم البابوي الذي يسمح بدراسة ارسطو وبتتبع دراسة شراحه - حتى مؤلفات البرت الأكبر (Albert Le Grand) حوالي سنة (1260).

المرحلة الثالثة :- (التمثل) شهد ابن سينا يحتل سنة (1250) مكاناً نهائياً محدداً باطراد ظاهر العناية في التركيب الفكري لدى القديس توما. نلاحظ ان في المرحلة الاولى التي اتصفت بالاقتباس نلاحظ فيها أمرين الأول يتعلق بالتأثير السينوي: وقد ظهر لنا في تلك النصوص سابقة الذكر ان ابن سينا بوصفه صاحب موقف فكري كان حاضراً داخل الفكر الغربي ويزداد حضور كتبه المترجمة بشكل مطرد وهذا الأمر خصوصاً انه كان ضئيلاً من حيث الحجم ولكنه كان كفيلاً بإثارة شغف اللاتين للإقبال عليه بإقناعهم بأنه هو فيلسوفهم معلمهم المنشود⁽²⁾. لقد كانت هناك مرجعيات تلقت موقف ابن سينا ولها حاجات متباينة بحسب المرجعيات التي انطلقت منها وبالتالي أضفت تبعاً لمرجعياتها تأويلاً على فكر ابن

(1) لويس غردي، ج. قنواقي، فلسفة الفكر الديني، ص 146.

(2) زينب الخضيرى ابن سينا وتلاميذه اللاتين، ص 29.

سينا وحقيقته يتفق مع تلك التوضيفات التي استخدمت فكر ابن سينا حتى يوسع آفاقها. وهذا يظهر ابن سينا على :

الأول يظهر على مستويين. لى انه صاحب فكر مستقل عن ارسطوطاليس ليس شارحاً بقدر ما كان له من افكار خاصة به.

والمستوى الثاني يظهر على ان ابن سينا شارح ومفسر لأفكار ارسطو وهكذا في هذه المرحلة نرى انه شكل نفوذاً (لقد شاهدنا الترجمات العربية واصلة الى العالم المسيحي ثلاث موجات متوالية، الأولى والثانية منها متصلتان اتصالاً وثيقاً. فادى ذلك بتأثير الفلسفة الى ان يقابلنا بخطين مزدوجين. كان الأول منهما هو الأقل شهرة. وجاء مصطبغاً بابن سينا اصطباحاً واضحاً لقد انبعث اصلاً من ابن سينا ذاته، وفرعاً من كتاب (المقاصد-للغزالي) الذي جاء ملخصاً مشرقاً لآراء ابن سينا.

اما الثاني اذ كان ابن سينا افلاطونياً محدثاً بقدر ما كان ارسطياً. بل كان فيه الكثير من عوارفه الإلهية، اشد نزوعاً الى الأفلاطونية المحدثه فلا غرو اذا وقع شيء يشبه التوافق بينه وبين تيار فكري في المسيحية. كان هذا التيار يستند الى القديس اوغسطين، وقد نجم عن ذلك كله الاوغسطينية المصطبغة بمذهب ابن سينا⁽¹⁾ الا ان هذه السينوية لم تكن خالصة إذ انها قد وفقت بين ابن سينا ومرجعياتها المعرفية على مستوى المعرفة والطبيعة فالعقل الفعال عند ابن سينا هو فلك القمر الا أن لدى تلك الاوغسطينية -السينوية (امراً يرد الى الله تارة، ويتولاه (الإشراق الأولى) تارة اخرى⁽²⁾.

ومثال على ذلك (الاقتباس) الذي يمثل الفكر الاوغسطيني -السينوي كانت اعمال (دومنيكوس جنديسالفي) ان هذه الشخصية قد تأثرت بالمرجعيات الفكرية العربية الإسلامية منها⁽³⁾ ان التزم في كتاب (قسمة الفلسفة) خطة الفارابي فقلب

(1) لويس غرديه، ج. قنواقي، فلسفة الفكر الديني، ج2، ص186.

(2) المرجع نفسه، ج2، ص186.

(3) المرجع نفسه، ج2، ص

الترتيب التقليدي للمجموعة الثلاثية وللمجموعة الرباعية ليستبدله بترتيب الموسوعة الارسطوطاليسية، وينقل عن الفارابي خطة دراسة كتب ارسطو في الطبيعة، وما بعدها، وهي خطة جديدة في الغرب يرتبط بموجبها اللاهوت بوصفه علم المحرك الثابت ارتباطاً وثيقاً كما ينبغي ان نلاحظ بالطبيعات بوصفها علم الاجسام المتحركة، ويؤلف فيها مبحثاً عن النفس بوصفها صورة الجسم المتعزي جزءاً من علم الطبيعة. انها صورة للكون مناقضة للصورة الأفلاطونية - الاوغسطينية التي كانت ترى على العكس الى الله والنفس في حياتها الذاتية والخرقة للطبيعة⁽¹⁾ وان كتاب النفس مستلهم كله من ابن سينا، ومقحم في الترجمة اللاتينية (للشفاء) التي نشرت في البندقية (1508م). فيقول فيه (جلسون): ان واضع هذا النص يشرح افلاطونية اوغسطين المحدثه المسيحية بأفلاطونية ابن سينا والفارابي المحدثه⁽²⁾ وهذا الحضر لدى جلسون وغردية بحثاً عن المرجعيات التي استلهمتهما زينب الخضيرى في تجديرها لهذا الاتجاه في الأصول التالية:

التيار الاوغسطيني ما كان يعني هذا التيار هو خلاص الإنسان. التيار الذي يمكن تسميته بتيار "دنيس المجهول" كان ينظر للعالم كله نظرة دينية فكل ما في الوجود تجلي لله وكل شيء مصيره لله⁽³⁾. تيار الارسطي وكان اتجاهاً طبيعياً وتجريبياً ومتمسكاً بحكمة صارمة وهذه المستويات كانت تحاول ان تبحث في ابن سينا عن معنى تسعى اليه يتفق ومذهبها المعرفي والعقائدي، وهذا يعود الى ما كان قد قدمه ارسطو للمسيحية خصوصاً في مدة (الاقتباس) اذ كان دخول ارسطو الى الغرب عبر مؤلفاته المنقولة الى اللاتينية حدثاً مهماً (تلك المؤلفات التي فتحت امام الفكر الفلسفي حقلاً كان شبه مجهول فكر وثني لم يحرفه اطلاقاً التماس مع الفكر المسيحي في وقت ما كانت مهياة لفهمه،

(1) اميل برهيه، العصر الوسيط والنهضة، ت: جورج طرايش، بيروت، 1983، ص 152-153.

(2) لويس غردية، المرجع السابق، ص 187.

(3) زينب الخضيرى، ابن سينا وتلاميذه اللاتين، ص 44.

والحكم عليه لانها كانت تفتقر الى الحس التاريخي اللازم لوضعه في اطاره، ولأنها لم تكن تعرف ارسطو الا من خلال ترجمات حرفية، على عادة ذلك العصر، وغير مفهومة في كثير من المواضع، واخيراً لأنها ما كانت تملك ما تواجه به البناء الارسطوطاليسي المتقن، غير افلاطونية محدثة يلفها قدر غير قليل الغموض (...). ثم انهم كانوا يريدون من الفلسفة ان تمهد وان تساعد وما كان يستوقفهم منها سوى ما يمكن ان تقدمه من منهج في النقاش والجدل، بدون ان يقيموا اعتباراً لما تقولهُ حول طبيعة الاشياء، لكن هاهو ذا ارسطو يظل حاملاً معه نظرية في الطبيعيات تقترح، مع الإلهيات المرتبطة بها، صورة للكون تتنافى كل التنافي مع صورة الكون التي تستنبتها العقيدة والحياة المسيحية في عالم قديم وغير مخلوق، واله هو محض محرك تقلل الثابت، وتديره وحتى علمه لا يمتدان البتة الى أشياء العالم فيما دون فلك القمر، ونفس هي محض صورة لجسم متعضٍ تولد وتفنئ معه، وليس لها بالتالي من معير خارق للطبيعة، وهو ما يلغي اي مدلول لقصة الخلاق. فالخلق والسقوط والفداء والحياة الأبدية هي على وجه التعيين ما يجهل ارسطو وما ينفيه ضمناً. هذا جعل الكنيسة تصدر حظراً منذ عام 1211 من قبل مجمع باريس الكنسي الذي حظر طبيعيات ارسطو⁽¹⁾.

لكن ابن سينا كان يقدم تأويلاً يتفق مع العقيدة من جهة وفلسفة ارسطو من جهة ثانية من خلال التوفيق بينهما (لقد كانت مساعي الفلسفة العربية ان تميز بدون الخروج عن أطر فلسفة ارسطو المحرك الاول من الموجودات المشتقة منه او المخلوقة من قبله وهو مشروع صعب اذا ما ستذكرنا ميتافيزيقا ارسطو، بالفعل كانت هذه الميتافيزيقا بتأملاتها في المتحركات والمحركات تتأدى الى القول بكثرة من محركات ثابتة. وعقول محركة الأفلاك، ونفوس عجماءات، يصعب معها تبيين تبعيتها لمبدأ واحد. وما كانت هذه الميتافيزيقا لتمشى وتوحيدية جميع الديانات لكن الفارابي وابن سينا لديهم حلولهم لغرض الخروج من هذا المازق، فالمبدأ الأسمى

(1) اميل برهيه، المرجع السابق، ص 148-151.

يتميز عن المحركات المشتقة منه بصفة مباطنة له، هي وجود الوجود فالوجود الواجب الوجود له من ذاته كل ما هو كائن عليه: فهو بسيط وفريد ما المحركات المشتقة فهي على العكس موجودات ممكنة الوجود بحد ذاتها ولا يمكن لها وجود الا بالممارسة مع الموجود الواجب الذي يخرج بها الى الفعل⁽¹⁾.

فالآخذ بما قدمه ابن سينا الذي نجح في وضع نسق فلسفي جديد تناغم فيه الارسطية والافلاطونية والعقيدة العقيدة الآخذ بهذا الجهد الفلسفي يجعل المسيحيين يتجاوزون التناقض الذي يحدث بين ارسطو والعقيدة في اغفاله لمشكلة اصل الوجود بقوله ان المادة قديمة وان الله ماهو الا محرك اول لا يتحرك. واختلاف مفهومه للألوهية عن المفهوم المسيحي لاله خالق وفق ارادة حرة، ومعني بالخلق⁽²⁾.

وقد استلهم العقل المسيحي الغربي ميتافيزيقا ابن سينا مثلما سوف يستلهم طبيعيات ابن رشد في صياغة إشكاليته الفلسفية على العموم والاوغسطينية على وجه الخصوص.

لحظة الدرس: وهي اللحظة التي اخذت تلك المذاهب الفلسفية تمارس نقد المرجعيات التي دخلت الى الفكر الغربي ومن ثم يحاول ان يعتمدها في خدمة العقيدة وقد ظهرت ثلاثة تيارات هي:-

الاول:- التيار الاوغسطيني وكان مسيطراً على المدارس اللاهوتية وهو ذلك الاتجاه الذي تميز بالجانب اللاهوتي وبنزوعة الافلاطوني وبميله الى الالتزام بالنص وهو ذلك الميل الذي جعله يتسم بصفة اخرى هي روح المحافظة والخوف من كل تجديد

الثاني:- اتجاه افلاطوني النزعة ايضاً علاوة على استلهامه فلسفة الاسكندرانية والشرق وتأثره بدنيس المجهول ويوحنا سكوت ايريجين.

(1) المرجع نفسه، ص 153-154.

(2) زينب الخضيرى، المرجع السابق، ص 28.

اما الثالث:- فهو الاتجاه الارسطي الذي برز على اثر ترجمة اعمال ارسطو عن العربية ثم عن اليونانية(1) ومعنى هذا ان الفكر المسيحي كانت هناك إشكالية فكرية تركت اثارها عليه وقد تنوعت الحلول حسب المواقف العقائدية لكل مذهب والذي يدخل في صراع مع باقي المذاهب وبالتالي كانت هناك مرجعيات ممكن ان تقدم عون لهذا المذهب وهذه المرجعيات قد شغلت حيزاً من اهتمام اللاتين الذين عملوا على ترجمتها واقتبسوها الا انهم دخلوا مع تلك المرجعيات في مواجهة لما بينها من اختلاف وهذا ما يكشف عن ان التوظيف، يأتي بعد دراسة تلك المرجعيات، وذلك لان حاجات تلك المذاهب متنوعة (فالتيار الاوغسطيني ما كان يعنيه الإخلاص الإنسان، والتيار الثاني الذي يمكن تسميته بتيار دنس المجهول كان ينظر للعالم كله نظرة دينية، فكل ما في الوجود تجلٍ لله، وكل شي مصيره لله. ومن الجلي انه لم يكن ثمة مكان لا للعلم الطبيعي ولا للفلسفة العقلانية في هذين الاتجاهين. اما الاتجاه الارسطي فكان اتجاهاً طبيعياً وتجريبياً و متمسكاً بحتمية صارمة تتحكم في العالم مما لا يسمح بأي تدخل. وفي خضم هذا الصراع الذي لا مخرج منه جاء مذهب ابن سينا عارضاً حلاً معقولاً لكل اوجه النقص الموجودة في الاتجاهات الثلاثة السالفة الذكر. فهو يهتم بالإنسان مثل الاتجاهين الأولين ولكنه ايضاً يهتم بالعلم الطبيعي وبالفلسفة العقلانية مثل الاتجاه الثالث. اهتم بالعالم المادي مثل الاتجاه الثالث ولكنه عنى عناية بالغة بأصله وبيان كيف فاض عن علة اولى هي الله الخالق(2). ولقد تأثر هؤلاء الاوغسطينيون اللاتين في الثلث الأخير من القرن الثاني عشر فضلاً عن تأثرهم بابن سينا بمؤلفات جنديسالفي وعلى رأسها كتابه في النفس. وفي القرن الثالث عشر غلب تأثير ابن سينا على أصحاب هذا المنحى كما يتضح عند ابرز ممثليها غليوم وفرني وروجر بيكون

(1) المرجع السابق، ص 43.

(2، 57) نفس المرجع السابق، ص 44 وانظر أمين عثمان، محاولات فلسفية، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة، 1953، ص 161.

(Roger Bacon). وفي القرن الرابع عشر ازداد تأثير ابن سينا قوة ووضوحاً مع دنس سكوت (Dunis Scot)⁽¹⁾.

وقدم كأنه لحظة الدراسة هذه والتي تمثلت في ابرز حلقاتها بالنقد الذي قدمه (غليوم دوفرنى) (فهو يرد على السينوية ويدرك الأشكال رغم انه مشبع بهذه السينوية فهو برأى جلسون انه يرفض بشدة طبيعيات ابن سينا اصلاً ولا سيما قوله بعقل مفارق، وانما يبقى موافقاً في صميمه على الاراء السينوية في طبيعة النفس واصل معارفنا⁽²⁾.

وخلال هذه المدة التي اتصفت (بالدراسة) ظهرت الموجة الثانية من تأثيرات ابن سينا وهي التي أعقبت السماح بدراسة كتب ارسطو حتى ظهور مؤلفات (البرت الاكبر) سنة (1260) وهنا تظهر السينوية على مقادير متفاوتة ممتزجة بالارسطية عند عظام الأساتذة الفونسييسكانيين في جامعة باريس من أمثال (الاسكندر الهليسي) و(يوحنا الروسلورابي) و(القديسي بوناڤتور Bonaventure- والفرنسييسكان الإنجليز (روبرت جروستيت Grossetete) و(يوحنا بكهام) وكثيرين سواهم. حتى يظهر بطرس الأسباني الذي كان بابا باسم (يوحنا الواحد والعشرين) يوم صدر مرسوم سنة (1277) قد ذهب الى نظرية في المعرفة يحل فيها ابن سينا علينا محل ارسطو في كل ما يتعلق بصعيد التصوف⁽³⁾.

لحظة التمثل: وهي اللحظة التي أصبحت فيها فلسفة ابن سينا جزءاً أساسياً من الفكر المسيحي الوسيط سواء الاوغسطيني او الارسطي لدى القديسي البرت الأكبر او تلميذه إذ في هذه المدة تم إدخال تأويلات على الفكر السينوي فاصبح جزءاً من فكر المسيحي اذا نلاحظ انه استقر لدى الاوغسطينيون الذين اعتمدوا التوفيق بين أفكاره وافكار اوغسطين او تقريب افكاره حتى تصبح جزء من الفكر اوغسطين

⁽²⁾ لويس غرديه، فلسفة الفكر الديني، ص188.

⁽³⁾ المرجع نفسه، ص189، وانظر جواشون فلسفة ابن سينا واثرها في اوروبا خلال القرون الوسطى، ص93، وانظر اميل برهيه فلسفة العصر الوسيط والنهضة، ص155.

وقد اخذ هذا في مجال المعرفة والوجود والنفس حيث كانت هناك تأويلات تحاول ان توصل بين ابن سينا لتوسع او غسطين.

أما الاتجاه الارسطي لدى البرت الأكبر والقديسي توما فقد تم إدخال فكر ابن سينا حتى انه اصبح جزءاً وذلك عبر الاستعارة المباشرة او غير المباشرة او من خلال النقد، فألبرت الأكبر يظهر هذا التأثير (في تعريفه للنفس، ونظريته في النبوة) ثم يظهر الموجة الثالثة من تأثير فلسفة ابن سينا في التربة التوماوية في مسائل المعرفة والوجود والنفس. وقد كان الفكر المسيحي يبحث في فلسفة ابن سينا عن حلول للمشكلات. وكان موقف الغرب بين متلقٍ ومؤول وبين منتقد ورافض الا انه يتأثر عبر تلك الدراسة والنقد.

وبعد فان هذا القسم الذي حاولنا خلاله تقديم توصيف للفكر المسيحي والصلات التي قامت بينه وبين الاسلام، سوف نتطرق في القسم الثاني منه لهذه الصلات او الآثار في مجال الوجود والنفس والمعرفة.

II - فلسفة الوجود عند ابن سينا و أثرها في الفلسفة المسيحية

لقد شغل الوجود اهتمام الفلاسفة المسيحيين الذين اهتموا بمعالجة قضاياهم العقائدية التي اهتمت بالله وصفاته والأدلة في إثباته والعلاقة بين الله والعالم، فكان هذا الأمر الذي دفع هؤلاء إلى الاهتمام بالفكر اليوناني والإسلامي بحثاً عن مرجعيات واليات فكرية ممكن أن يعتمدوها في معالجة تلك القضايا وقد نجم عن هذا الاهتمام تيارات فكرية ومذهبية متباينة في أطروحتها والرؤية التي تغلف بها المنهج الذي تعتمد، وقد جاء ابن سينا بتأويلاته التي أحدثها في مجال الوجود التي كانت تقدم إضافة جديدة وجد فيها فلاسفة المسيحية أثراً مهماً يقدم العون لهم، وقد اتخذ هذا الأثر في مسألتين :-

الأولى ((الوجود والماهية)) إذ عرضنا التأسيس المعرفي الذي أقامه ابن سينا في مجال الوجود والماهية وكيف عالج هذه المسألة التي كانت إحدى القضايا التي لم تكن واضحة بقدر ما ظهرت من خلال القراءة التي قدمها المسيحيون، وقد اختلف

مؤرخو الفلسفة في قول ابن سينا في الفصل بين الوجود والماهية كما تذكر جواشون هذا: (رأي جان بولوس الذي يرى، أن ابن سينا لا يميز حقاً بين الماهية والوجود قال: ((ان يظهر لنا أن النصوص لا تشير إلا الى نحو من التمييز في المفهوم، وان فرضية وجود تمييز حقيقي تدخل في المذهب خلافاً لا يمكن تنظيمه بسهولة)). فيما يرى السيد جادوا: عدم وجود تناقض بل ثمة انسجاماً عميقاً بين نظريتين متعارضتين في الظاهر⁽¹⁾. وقد تناولنا هذا الأمر فوجدنا ان نظرية الفيض تقوم على الفصل بين الوجود والماهية في المخلوقات فيما تكون الماهية عين الوجود عند الله فقط، وقد اثرت هذه المسألة تأثيراً عميقاً، لان ارسطو لم يقل بهذا الأمر بخلاف ابن سينا الذي أوجد هذا الفصل وقد ترك هذا الأمر تأثيراً في جيوم الاوفريني⁽²⁾. الذي كان الرائد في هذا المجال اذ (ادخل التمييز الرئيسي بين الماهية و الوجود، فأدرك بذلك عقده مسألة الوجود)⁽³⁾

وان ما جعل هذا المفكر رائداً، أسباب كثيرة قد يكون منها: انه جمع بين فلسفة ارسطو والتراث المسيحي، وبين التأويل الإسلامي بشكل احدث معه تداخلات، اذ عمل على توظيف تلك التداخلات في خدمة تصوراته تجاه العقيدة، إذ كان يرى ان (ارسطو يعارض العقيدة ألا أن تعليمه يجب ان يقبل عندما يعزز الحقيقة، أي عندما يكون ملائماً للبدء المسيحي، وقد استمر يقلد اوغسطين وانتفع بالمرجعيات العربية بشكل واسع رغم وعيه للخلافات بين العرب و ارسطو)⁽⁴⁾.

(1) جواشون، فلسفة ابن سينا واثرها في اوربا خلال القرون الوسطى ص 44-45 وانظر تبعاً لها (جان بولوس، رسالة من ميول ميتافيزيقية، باريس، فران 1938 الفصل الخامس، ص 256-326)، وارجع الى المبحث الاول في متابعة هذا الفصل بين الوجود والماهية.

(2) جيوم الاوفريني، كان يعلم اللاهوت في باريس 1228 هو اوغسطين اعجب بالعلم الطبيعي الارسطو طاليسي، وكان على اطلاع على الفكر العربي-الاسلامي وتأثر بابن سينا رغم انه يقدم نقداً له انظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط ص 133.

(3) المرجع السابق ص 116، وانظر زينب الخضيرى، ابن سينا وتلاميذه اللاتين 80-85.

(4) Copleston, op.Cit, pp.248.249. وانظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط ص 134-136.

فهذا النص يدرك الخلاف بين ارسطو والعقيدة ألا أن العقيدة ممكن ان تنتفع به، انه هنا ازاء ارسطو بوصفه مفكراً وتصوراته ميتافيزيقية، وليس مجرد منطق ممكن ان يحدد من إطاره المعرفي ويتحول الى علم يمكن ان يستخدم في خدمة العقيدة، ألا انه هنا يؤكد على التزامه بالعقيدة، وباوغسطين والمرجعيات العربية وإدراكه أن هذه المرجعيات تختلف مع ارسطو، فهذا القول الذي يذكره ((جيوم الاوفرنى)) يؤكد ان الخلاف بين العقيدة وارسطو لا يحول دون الاستعانة بنصوص ارسطو وتوظيفها في خدمة العقيدة وهذا يعني مراجعة النص الارسطي واعتماده من جهة دون ان يكون الاختلاف مع العقيدة عائق ومن ناحية ثانية نجد انه اعتمد ايضاً على المرجعيات الاسلامية، وما قدمته من معنى جديد على النص الارسطي فيه اضافة فرضتها طبيعة العقيدة، وهو يدرك هذا الخلاف الذي ادخله فلاسفة الاسلام سواء كان ابن سينا او ابن رشد، ألا إننا نلمس أمرين لدى جيوم الاوفرنى في الأول انه يعتمد ارسطو ويجعل منه فيصلاً يعود إليه في الكثير من القضايا بوصفه مرجعاً، الا انه في الأمر الثاني يعود الى فلاسفة الاسلام عندما يجد هناك تعارضاً واختلافاً بين ارسطو والعقيدة، بمعنى انه كان يجد في القراءات الإسلامية وخصوصاً ابن سينا مرجعياً يعود اليها وخصوصاً في مسألة الوجود والماهية إذ اقتفا اثر ابن سينا ثم عمل على التوفيق بين اقواله واقوال بوليس، حيث كان هذا الأخير يصطنع نظريات ارسطو مثل الهيولي والصورة، والقوة والفعل والجوهر الاول والجوهر الثاني والعلل الأربع، والمحرك الأول غير انه يقول مع ارسطو أن الله صوره محضة يجعل المخلوقات الروحية (العقول او الملائكة) مركبة من هيولي روحية وصورة لكن يضع بين الله والمخلوقات فارقاً جوهرياً، على ما فعل اوغسطين. وفي كتبه اللاهوتية يلح كثيراً في بساطة الخالق وتركيب المخلوق، ويجعل هذا التركيب من الجوهر الأول او ما هو موجود ومن الصورة التي هو بها موجود فيقترب من موقف ارسطو في تفسيره لفعل الخلق⁽¹⁾. أن هذه التصورات

(1) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط، ص 61.

كانت مؤثرة في الوجود والماهية ألا أن جيوم الاو فرني وسع الأفق معتمداً على ابن سينا حتى في الاصطلاحات وان هذا التأثير من ناحيتين:-
الأولى:- من حيث الاشتقاق إذ كان أول من ادخل في المدرسة اللاتينية فكرة التمييز بين (الماهية الوجود)، والتي ستصبح من بعده أحد أعمدة الفلسفة التوماوية، فكان بويس يعطي لكلمة (ess) معنى الوجود تارة والماهية أخرى علماً أن هذه الكلمة مع اللاحقه (ence) سوف تصبح في الإنكليزية والفرنسية (Essence) أي ماهية أما جيوم الاو فرني فقد تابع ابن سينا في التحديد اللفظي أعطى (ess) معنى الوجود فقط (idquoud) أصبحت الماهية في الترجمات اللاتينية المصنوعة على النص العربي. ومعنى ذلك أن الماهية لا الفرد المشخص هي المشار إليها وهذا المعنى نفسه الذي أعطاه روبرجوستيت (1175-1253) الذي كان ينتسب إلى المدرسة الإنجليزية⁽¹⁾. ومن هنا يظهر لنا أن التمييز كان مفقوداً وليس هناك اشتقاق مفهومي يقابل المعنى وبالتالي يحدد الدلالة ألا في تأثر جيوم بابن سينا وفتح الباب من ثم إلى القديس توما الاكوييني والملاحظ هنا وهناك (عوامل ثلاثة حددت هذا التحول وهيأت له، أولاً ظهور بويس Boece في القرن السادس ومحاولاً لأول مرة تقريباً شرح ارسطو، ثانياً ظهور اوريجين Erigene في القرن السادس وتركيزه على الأفكار وترتيبها وان كانت مخلوقه ثالثاً الترجمة لاعمال المسلمين)⁽²⁾. وهكذا يظهر ابن سينا بوصفه مرجعية يعود إليها جيوم الاو فرني وخصوصاً في مسألة الوجود والماهية وجعله التفسير لاستقلالية المخلوق ومحدوديته، حيث هناك فرق بين الواحد (الله) الذي يكون فيه متطابقاً مع الماهية إذ إن جميع الأشياء الأخرى يكون الوجود ممنوحاً بالصدفة، أي فهو يعود لهم بالمشاركة إذا أخذنا بنظر الاعتبار أي شي جسم محدود يدرك بان هناك فرقاً بين نسبته أو طبيعته الماهوية و بين الوجود، وليس من الضروري، أن ندرك بان ماهيته لا

(1) جواشون، فلسفة ابن سينا واثرا في اوروبا خلال القرون الوسطى، ص100.

(2) حسن حنفي، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، بيروت، 1981، ص210-211.

يمكن أن تفهم بدون وجوده باختصار، ففي كل شي عدا (الله) الماهية شيء والوجود شيء آخر⁽¹⁾.

إن هذا التصور القائم على الفصل بين الخالق و المخلوق ترى فيه تحديداً لمسناه لدى ابن سينا من قبل وهو يحدد الفرق بين المركب والبسيط وموقفه من الجنس والفصل فالله هو فعل بسيط محض لا قسمة فيه ولا تركيب، فلذلك لا يضع له حداً كاملاً تاماً، لأن البسائط لا تحتل حداً غير تام أي وصفاً يميزها عن غيرها، وبما أن واجب الوجود لا حد له، فهو في الوقت نفسه بعيد عن كل تركيب ولا يمكن أن يكون منضوياً تحت جنس أو فصل⁽²⁾. وهو كلام له ما يقترب منه لدى ((بويس)) حسب ما مر ذكره، وبعد هذا ثمة أمر ثان أن الوجود الضروري الواجب هو الحقيقة المحضة، فهو أيضاً الخير المحض، لأنه لا يخضع لأي حرمان أو نقص، فهو موجود بالفعل دائماً وأبداً⁽³⁾. وثمة مسألة أخرى بالإضافة إلى الفرق بين الماهية والوجود لدى المخلوق، هناك بالترفة بين الواجب بذاته وبين ممكن الوجود بذاته، واجب الوجود بغير، أي الفرق بين الضروري والممكن، وهو أمر كان لابن سينا تأثيره الكبير فيه إذ كانت هذه الميتافيزيقا تتمشى وتوحيدية جميع الأديان وكان الحل الذي قدمه ابن سينا الذي يعتمد المبدأ الاسمي يتميز عن المحركات المشتقة منه بصفة مباطنة له هي وجوب الوجود، فالموجود الواجب له من ذاته كل ما هو كائن عليه فهو بسيط وفريد.

أما المحركات المشتقة فهي على العكس موجودات ممكنة الوجود بحد ذاتها لا يكون لها وجود الا بالممارسة مع الموجود الواجب الذي يخرج بها إلى الفعل⁽⁴⁾. أن التمييز بين الوجود والماهية ظهر في نسب متقاربة لدى باقي الاوغسطينيين. لقد رأينا انفاً أن (جيوم الاو فرني) قد ادخل عندنا هذا التمييز الرئيسي بين الماهية والوجود،

(1) F. CPLESTON. Op. Cit., p.250.

(2) حسن حنفي، المرجع السابق، ص219.

(3) ادوارد جونوا، الفلسفة الوسطية، ت: علي زيعور، ط2، بيروت، 1979، ص122.

(4) اميل برهيه، العصر الوسيط والنهضة، ص154.

فأدرك بذلك مرة واحدة عقدة مسألة الوجود كلها. ثم تبعه روبرت كروسيت أما اسكندردي هالي فلم يلتفت لها، وكذلك جان دي لاروشل، فمزج هذا التميز بين المادة والصورة. لكن القديس بوناftتورا يتمسك بها لانه يضع مادة - روحية حقاً حتى في الملائكة والمركب من المادة والصورة واهم عنده بكثير من المسألة السابقة⁽¹⁾. لكن من العلامات البارزة في هذا الاتجاه ما يظهر لدى البرت الأكبر وتلميذه القديس توما الاكويني وفيه يظهر لنا التداخل بين الاثنين. فقد عرف البرت الأكبر بنزعتة وشغفه بكل المعارف اليونانية والعربية⁽²⁾. وقد يكون مقدمة مهمة للمشروع توما الاكويني في هذا المجال رغم أن هناك من يقول أن فكر البرت الأكبر كان يحمل من البذور أكثر مما أثبتته التوماوية⁽³⁾. ويرى أن المخلوقات مركبة من ماهية ووجود، فان الوجود لا يدخل في حدها، فهو طارئ عليها. والعقول المفارقة أو الملائكة مركبة من موضوع وصورة تحل في الموضوع، دون أن يكون هذا الموضوع هيولي أو يمت إلى الكمية بسبب. ثم يقول تارة أن الملائكة أنواع متشخصة، وطوراً أنهم أفراد نوع واحد. أما النفس الإنسانية فصورة خالصة غير مركبة من هيولي روحية و أما الأجسام فمركبة من هيولي وصورة جسمية هي نور، ينضاف إليها في كل جسم صوره نوعية بقدر كمالاته والهيولي مستودع لأصول بذرية، لا مجرد قوة. ففي جميع هذه النقط نجد البرت متردداً بين الاوغسطينية والارسطوطالبيه⁽⁴⁾.

انه في قوله عن وجود تركيب في العقول المحضة، يستدل على مرجعتين الأولى عائدة إلى بوليس كما سبق ذكره والثانية إلى جيوم الاوفرني فان (quest) في الموجودات من المادة والصورة لا يستخرج من الصورة، فالمسألة باقية على غموضها فهو هنا يعتمد على ابن سينا فالملاك ليس واجب في ذاته هذا البسيط الممكن هو

(1) جواشون فلسفة ابن سينا واثرها في اوروبا خلال القرون الوسطى، ص126.

(2) ادوارد جونو الفلسفة الوسيطة، ص125.

(3) المرجع نفسه، ص126.

(4) يوسف كرم، المرجع السابق، ص166.

(الماهية quodest) والماهية الممكنة هذه متحققة فعلاً ولكن عن طريق الموجود والواجب وهذا واضح لدى ابن سينا الذي يجعل الواجب بالقوة لا يتحول إلى وجود بالفعل ألا بمساعدة وجود بالفعل وهو الله بهذا يسير على هدى ارسطو وأضحت وضوحاً أكثر ثنائية ابن سينا في الوجود والماهية لدى البرت الأكبر حيث يعمم بعد ذلك متفقاً مع ابن سينا بان (quodest) وال (esse) يختلف أحدهما عن الآخر في كل موجود واجب بغيره⁽¹⁾. والواضح هنا انه يسد الثغرة التي كانت موجودة لدى (بويس) بما يتعلق بالوجود والماهية إذ لم يميز بين الاثنين لدى المخلوق عما لدى الخالق، وكرر ما قاله بهذا الصدد ابن سينا من قبل وجيوم الاو فريني.

ألا انه بقي غير مستقر في اتخاذ مصطلح quest إذ استخدمه بدلالة (معنى المبدأ الصوري) بينما هي تتمسك في مكان آخر بالمعنى الذي لدى ابن سينا والأمر لم يستقر ألا مع تلميذه القديس توما الاكويني وقد أشاد هذا الأخير صرحاً عقلياً تسكن الأشياء منه الأدوار الأولى لأنها جواهر مركبة من مادة وصورة، والملائكة والنفوس في الأدوار الثانية، لأنها جواهر روحية بسيطة ما زالت تشوبها المادة وان كان فيها نوع روعي والقوة التي تصير إلى فعل، فالملاحظ هنا انه يقدم توصيفاً تسوده التراتبية والتنسيق من الأدنى إلى الأعلى وهذا ما يتناول في هذا الفصل الثاني من كتابه (الوجود والماهية)⁽²⁾. إذ تناول في هذا الفصل الوجود بعد أن حدد الدلالة العامة للفظ الوجود- والماهية، فالوجود ينقسم إلى الأجناس العشرة مستبعداً الوجود الذي يعني بصدق القضايا، أما الفصل الثاني فانه يتناول الماهية في الجواهر البسيطة (الله) والمركب ويستبعد الابتداء بالبسيطة، ويعلل ذلك بالقول (لما كانت ماهيات هذه الجواهر البسيطة)، أخفى علينا ينبغي أذن أن نبدأ

(1) جواشون، المرجع السابق، ص 116-117.

(2) توما الاكويني، الوجود والماهية ضمن نماذج من الفلسفة المسيحية، ترجمة وتحقيق حسن حنفي، ط 1، القاهرة، 1972، ص 248. وانظر ترجمة بولس مسعد، الوجود والماهية، القديس توما الاكويني، بيروت، (د.ت)، ص 41.

بماهيات الجواهر المركبة حتى يتيسر لنا الدراسة إذ بدأنا بالأسهل⁽¹⁾. وفي توصيفه لهذه الجواهر المركبة فإنه يطبق نظرية الواحدة للوجود، فيصف هذه النظرية برتراندرسل بالقول: (لقد كانت الأفلاطونية الجديدة تقول بثنائية في مجال الوجود بين الكليات والجزئيات أو لنقل بعبارة أدق أن هناك تسلسلاً متدرجاً للوجود يبدأ بالواحد ويهبط من خلال المثل إلى الجزئيات التي هي الأدنى من حيث الوجود، ويتم عبور الهوة بين الكليات والجزئيات على نحو ما عن طريق الكلمة بجانب هذه النظرية نجد نظرية موحدة في المعرفة فهناك عقل لديه طريقة في المعرفة هي جدلية في الأساس، أما عند توما ألا كوني فإن الأمر على عكس ذلك تماماً إذ يرى على طريقة ارسطو أن الوجود إنما يكمن في الجزئيات وحدها، ومن هنا يستدل على وجود الله بطريقة ما. ألا ان موقف توما ألا كوني مع أخذه بنظرية موحدة إلى الوجود يؤدي إلى ثنائية في ميدان المعرفة)⁽²⁾. أن معرفة هذا ما سوف نعرض له في الفصل القادم، لكن ما يهمنا هنا قول (رسل) في النظرية الموحدة لدى توما ألا كوني، التي نلسمها في النظر إلى الجوهر المركبة تبدو الصورة والمادة مثل النفس، والجسم بالنسبة للإنسان، ولا يمكن ان يقال الماهية على أحدهما دون الآخر، فواضح أن المادة، وحدها لا تكون ماهية، لان الماهية هي التي تمكنا من معرفة الشيء، وهي التي تدرجه تحت نوع أو جنس. ولكن المادة ليست مبدأ العلم وليست هي التي تحدد الجنس او النوع الذي يتدرج تحته الشيء اذ أن مصدر هذا التحديد هو ما يجعل الشيء شيئاً بالفعل، وكذلك لا يمكن للصورة بمفردها أن تكون ماهية الجواهر الحركية مع ان بعض الفلاسفة يحاولون جهداً⁽³⁾. وهو هنا يرجع هذه الفكرة الى ان ابن رشد وتلاميذه يأخذ هو من ابن سينا من خلال توحيده بين الثنائية او يحاول كذلك ان يجعل ماهية الشيء مرتبط بالمادة والصورة

(1) المرجع نفسه ص 148.

(2) برتراند رسل حكمة الغرب ج1 ص 296 وامليل يرهيه، العصر الوسيط والنهضة، ص 225.

(3) توما الاكوني، الوجود والماهية، ص 249.

معاً انطلاقاً من تصوره التوحيد فيقول: (أن اسم ماهية في الجواهر المركبة يدل على المركب من المادة والصورة)⁽¹⁾. وهذا يتفق أيضاً مع بويس في شرحه للمقولات عندما يقول أن لفظ (ovoia) يعني المركب والحقيقة أن لفظ (ovoia) عند اليونان مرادف للفظ الماهية عند (اللاتين) كما يعترف هو نفسه بذلك في كتاب الطبيعيات)⁽²⁾. من هذا النص تظهر ثلاثة أبعاد في التصور الوجودي البعد الأول: الجذر اليوناني عبر تأويلات بويس، وهو حاضر في الخطاب المعرفي المسيحي اللاتيني، وهذا التأويل سوف يكون أساساً، ثم تأتي المرتبة الثانية، وهي تأويلات ابن سينا للتصورات الارسطيه ثم جاءت تأويلات اللاتين حتى وصلت مع توما الاكوييني ومن بعد إلى لحظة اكتمالها هناك تكامل بين المرجعيات، من جهة، وهناك حاجة إلى تصور وجودي يتفق مع حاجات العقيدة وبالتالي جاء التأويل التوماوي فيه إشارات إلى مؤلفات (بويس) ومن المحتمل أن القديس توما الاكوييني قد نسب إليه هذا القول اقتداءً بأستاذه البرت الأكبر الذي استشهد بالقول نفسه في كتاب الأحكام لبطرس اللومباردي في المجادلة الثالثة والعشرين، واللفظة اليونانية (ovoia) تقال على معانٍ كثيرة أشهرها (الجوهر) بمعنى (الماهية) و يؤكد أن لفظة (essentia) ظهرت متأخرة في اللغة اللاتينية⁽³⁾ وهذه الإضافة جاءت بالاعتماد على ابن سينا الذي ينقل عنه ويقول هوية الجواهر المركبة هي عين المركب من المادة والصورة⁽⁴⁾ ثم وصلت تلك الحالة إلى حد استعارة ألفاظ ابن سينا من قبل القديس توما الاكوييني واعتمادها لتحل محل الألفاظ القديمة الموروثة من بويس، حيث حلت محلها الاصطلاحات التي استعملها نقله ابن سينا أو هي تمثل جزءاً أساسياً من المعجمية التوماوية أو في الأفكار المهمة التي استعارها، والمهمة في هذا المجال هي أما المادة فلا يمكن أن تكون دون صورة

(1) المرجع نفسه، ص 250.

(2) المرجع نفسه، ص 250.

(3) المرجع السابق، ص 25 هامش (2) للمترجم.

(4) المرجع السابق، ص 249-250.

بينما تستطيع اكل الصور أن تكون دون مادة⁽¹⁾. ثم يحدد مبدأ التشخيص على انه (ليس هو المادة على الاطلاق بل المادة المعينة فقط وأعني المادة المعينة المادة ذات الأبعاد المحددة)⁽²⁾. حيث أستعاد توما الاكوييني فكرة الأبعاد المحددة للمادة المشخصة وهو ما يدخل تحت مفهوم تحديد الماهية ويقدم المثل التالي: (من الواضح أن ماهية الإنسان وماهية سقراط لا تختلفان ألا كما في المادة المعينة (...) وكذلك تختلف ماهية النفس، وماهية النوع، كما تختلف المادة غير المعينة مع المادة المعينة مع أن جهة التعيين مختلفة في الحالتين لان التعيين الفردي بالنسبة للجنس، يحدث بواسطة الفصل المقوم اللازم من صورة الشيء وان كل ما يوجد في النوع يوجد أيضا في الجنس ولكن على نحو غير محدودة⁽³⁾. وقد اعتمد القديس توما الاكوييني على قاموس ابن سينا وأفكاره حيث كان ابن سينا يجعل المادة معارضة للجنس بينما يجعل القديس توما الاكوييني التعارض بين الجزء المقوم والجنس، وكلاهما يريد إثبات استحالة حمل الكل على الجزء، اذا يقول ابن سينا: ((إن الجسم قد يقال انه جنس الانسان، وقد يقال انه مادة الانسان فان كل مادة الانسان، كان لا محال جزءاً من وجوده، واستحال أن يحمل ذلك على الكل⁽⁴⁾)). أما تحديد الماهية: انه يقدم تصنيفاً يحدد فيه تراتب الموجودات منطلقاً بالأتي:-

الموجودات المختلفة:- ففي هذا المجال يؤكد التفرد والتشخص في هذه الموجودات بقوله: ((إن النفس لا تشخص ألا في البدن الذي هو فعلها، لا يلزم انه حتى وان فسد البدن يظل وجود النفس متشخصاً دائماً، لان وجودها المطلق اصبح

(¹) المرجع نفسه 250-252 وهامش (2) وانظر جواشون فلسفة ابن سينا واثرها في اوربا خلال القرون الوسطى ص 100-101.

(²) المرجع نفسه ص 251 ويشير المترجم في هامش (1) قد يكون (بويس) هو أول من استعمل تعبير (materia signata) واستعمل بعده مترجم ابن سينا ثم انتشر على نطاق واسع في الفلسفة المدرسية.

(³) القديس توما الاكوييني، الوجود والماهية، ص 252 انظر هامش (2) القديس يشرح أفكار الشيخ الرئيس بل يستعمل نفس الألفاظ.

(⁴) المرجع السابق ص 252.

وجودها شخصاً بما حصل عليه من صورة لهذا البدن))، ولذلك يقول ابن سينا أن تشخص النفوس وتكاثرها يعتمد على البدن من جهة ابتدائها لا من جهة انتهائها⁽¹⁾.

ثم يحدد القديس توما بعد ذلك معنى الجنس والفصل، وهو يعود بهذا إلى ابن سينا، فيقول (يختلف معنى الجنس والفصل حسب استعماله في هذه الجواهر أو الجواهر المحسوسة، ففي الجواهر المحسوسة يؤخذ الجنس مما هو مادي من الشيء ويؤخذ الفصل مما هو صوري فيه)، ولذلك يقول ابن سينا في الفن الأول من كتاب النفس (أن الصورة في الأشياء المركبة من المادة والصورة هي الفصل البسيط لما هو مركب منها وليس معنى هذا أن هذه الصورة هي الفصل بل معناه أنها مصدر الفعل⁽²⁾).

ويأخذ القديس بتصورات ابن سينا إلى القول: (توجد الماهية في الجواهر المركبة من مادة وصورة حيث يكون الوجود منها مقبولاً ومحدداً لأنها تستمد وجودها من شيء آخر بل تقبل طبيعتها أو هويتها في مادة معينة، ولذلك فهي محددة من أعلى ومن أسفل، وتعد الأفراد ممكن فيها في النوع الواحد القسمة المادية المعينة)⁽³⁾

الماهية في الجواهر اللامادية: في هذا المقام يختلف مع التصورات الاوغسطينية التي جاءت مخالفة لما كان يرتضيه فيها فيقول: (لم يبق الا أن تعرف كيف توجد ماهية في الجواهر المفارقة أي في النفوس والملائكة والعلة الأولى، فبعد أن نسلم جميع الفلاسفة ببساطة العلة الأولى يحاول البعض لكن هذا الرأي يعارض بوجه عام أقوال الفلاسفة الذين يصفون هذه الجواهر بأنها مفارقة للمادة ويثبتون أنها خالية من كل مادة، وأقوى برهان يعتمد على قوى التعقل لأنها مفارقة للمادة وعلائقها، فلا تصبح مقولة بالفعل. ألا بقوة جوهر عاقلة تقبل فيه وتخضع لعقله،

(¹) المرجع السابق ص 274-275.

(²) المرجع السابق ص 275.

(³) القديس توما الاكوييني، الوجود والماهية، ص 277.

فيلزم عن ذلك أن كل جوهر منزّه عن المادة تمام التنزيه بحيث لا تكون المادة جزءاً فيه لا يكون هو كالصورة المنطقية في المادة كما هو الحال في صور المادة ⁽¹⁾. ومن هنا فانه يؤكد على استبعاد المادة عن المركب الذي في النفس الناطقة، وفي العقل المفارق، فيقول: لا يوجد أي مركب من مادة وصورة في النفس الناطقة وفي العقل المفارق، واقصد المادة بمعناها في الجواهر الجسمية بل يوجد فيها مركب من صورة ووجود ⁽²⁾. ثم يقدم تحديدات يؤكد فيها الاختلافات بين الجواهر المركبة والجواهر البسيطة (فماهيّة الجواهر المركبة ليست صورة فحسب، وينتج عن ذلك فرقان آخران هما:

الأول: هو أن ماهية الجواهر المركبة يمكن أن تكون كلا أو جزءاً، بسبب تعيين المادة كما قلنا أنفاً. ولذا لا تضاف ماهية المركب إلى المركب على أي نحو كان، فلا يمكن أن نقول أن الإنسان هو هويته، أما هيئة الشيء البسيط، وهي صورته، فلا تدل إلا على الكل من حيث انه لا يوجد هنا موضوع مغاير للصورة يمكن أن تقبلها اليها، ويقول ابن سينا: (إن هوية الجواهر البسيطة نفسها من جهة انه لا يوجد موضوع يقبلها).

الثاني: ماهية الله (الجوهر البسيط) أن تحديد ماهية الله يعتمد على تمييز الله من سائر الموجودات، وهذا ما يدل عليه بالصفات السلبية التي تقول ما ليس هو عبر (تنزهه عما لا يليق به بوصفه العلة الأولى فتؤدي بنا الى انه تعالى بسيط كل البساطة) ⁽³⁾. والطريق التي يعتمد عليها في النفي أي عندما يسأل كيف توجد الماهية في مختلف الموجودات؟ فهي توجد في الجواهر على ثلاث أنحاء:-

⁽¹⁾ المرجع السابق ص 266.

⁽²⁾ المرجع السابق ص 269.

⁽³⁾ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ص 178.

على نحو خاص بالله فان الماهية عين وجوده ولذلك يقول بعض الفلاسفة أن الله ليس له هوية أو ماهية أي أن ماهيته ليست مغايرة لوجوده، ومن ثم فهو لا يتدرج تحت جنس ما لان كل ماله جنس تكون له هوية زائدة على وجوده، وعندما تقول أن الله ماله جنس تكون له هوية زائدة على وجوده، وعندما تقول أن الله وجود يجب ألا تقع في خطأ هؤلاء الذين يدعون انه الوجود الكلي الذي يوجد كل شيء بصورته، فالحقيقة أن هذا الوجود الذي هو الله يشترط ألا يضاف إليه شيء ولهذا فهو وجود متمايز بصفاته عن أي وجود.

وتوجد الماهية، وقد قبل في كتاب العلل، أن الأرواح غير متناهية من اسفل ومتناهية من أعلى فهي متناهية في وجودها الذي تقبله من موجود أعلى، وغير متناهية من اسفل لان صورها ليست محددة بقدر المادة التي تتقبلها، لذلك لا تجد في جواهر كهذه كثرة من الأفراد من نفس النوع أن لم تكن من النفوس الإنسانية بسبب البدن المتحدة به، فاذا اعتمد تشخص النفس عرضا على البدن في مبدئه لان النفس لا تشخص ألا في البدن الذي هو فعلها.

وتوجد الماهيات على نحو ثالث في الجواهر المركبة من مادة وصورة حيث يكون الوجود فيها مقبولا ومحدداً لأنها تستمد وجودها من شيء آخر إذ تقبل طبيعتها وهويتها من مادة معينة⁽¹⁾.

في هذا النص نلاحظ كيف يوفق القديس توما الاكوييني بين كتاب العلل ومواقف ابن سينا حيث يلاحظ في هذا انه كان يقدم توظيفاً لمقولات ابن سينا مع التوفيق بينها وبين العقيدة المسيحية.

ظهر أيضاً توظيف لفكر ابن سينا من قبل دنس سكوت والذي أيضاً قدم نقداً لقديس توما الاكوييني، معتمداً على أفكار ابن سينا، وقد أثّرنا تأخير عرض أفكاره.

(1) القديس توما الاكوييني، الوجود والماهية ص 275-276-277.

أما الطريق الثاني:- فهو طريق العلاقة بين الله والعالم، وهذه الأشياء تجعلنا نعمل على حصر نشاطها في النقاط الآتية:-

أولاً: الوجود والضرورة:- الله الذي يقع فيما وراء الأشياء المحسوسة كلها، والذي يؤكد وراء جميع التحديات بوصفه فعل الوجود المطلق في حالة تحقق فعلي خالص. أن فكرتنا عن الله وهي مماثلة ضعيفة لواقع حقيقي يعلو ويفيض عليها من جميع الجوانب ويغدو الله هو السبب الكافي لجميع الأشياء وقد وصفه البعض بوصفه موجوداً كاملاً، فيما وصفه آخر موجوداً لا متناهياً⁽¹⁾ وقد نظرت التصورات الفلسفية المسيحية التي اتصفت بانها ميتافيزيقية تؤكد على توحيد الذات عبر وحدة الوجود والماهية وصولاً إلى الدليل الوجودي الذي يقوم بوصفه العلة الوحيدة التي يمكن تصورها لوجود فكرة الله في النفس البشرية⁽²⁾. وقد كانت هذه التصورات تؤكد تجاوزاً للتصور اليوناني إذ إننا نلمس التأثير الذي أحدثته الفلسفة الإسلامية وابن سينا خصوصاً في التصورات الوجودية في مسألة الوجود والماهية ومسألة الخلق والعلاقة بين الله والعالم وهو أمر لم تدرسه الفلسفة اليونانية.

ثانياً: الموجودات وحدوثها:- بعد الحديث عن الوجود الكامل وعلة ذاته الذي يتصف بالكمال والشمول حتى يغدو كل شيء سواه هابطاً إلى عالم الظواهر اللاحقيقي مقابل الحق الإلهي (الله هو الوجود الحقيقي الذي لا يتغير)⁽³⁾. وهو عالم واجب الوجود، بالمقابل هناك العالم الممكن (كل شيء باستثناء الله يمكن ألا يوجد وكل ما عدا الله لا بد أن يستمد وجوده بالضرورة من الله⁽⁴⁾) وطبيعة العلاقة القائمة بين الكامل والممكن (أو الله والعالم) هي :

(1) اتيان جلسون، روح الفلسفة في العصر الوسيط، ط2، القاهرة، 1974، ص 79-80.

(2) المرجع نفسه ص 81.

(3) المرجع نفسه ص 91.

(4) المرجع نفسه ص 100.

1- فكرة العلية: وهذه الفكرة هي تشكل علاقة بين الوجود الضروري (الله) والوجود الممكن المخلوق (فالقول هناك علة يستلزم وجود شيئين اثنين حيث ينتقل شيء ما من وجود العلة إلى معلولها⁽¹⁾)

2- فكرة المماثلة: يرى (توما الاكوييني) العلة انتقال جزء من (أ) إلى (ب) فان ذلك يعني أن المعلول لا بد أن يكون مماثلاً للعللة (أ) وهو نمط جديد من العلاقة (وهو أحد براهين أفلاطون من مثل فالموجودات ليست لها صفات بالذات ولكنها حاصلة عليها بالمشاركة فما هو بالذات مثال الجمال في المأدبة، ومثل الخير في الجمهورية⁽²⁾).

فكرة الغائية:- هذه الفكرة دفعت الفكر إلى طرح الكثير من الأسئلة تتخذ الغاية من الخلق هدفاً لها فاذا كانت الغائية استبعدت في النظرية العلمية ألا أنها ستبقى أساساً في الفلسفات الدينية التي تبحث عن القصد الكامن من وراء الخلق لان هذا مرتبط بتصورات كثيرة ما وراثية.

وهذا التأصيل لمكونات مسألة الخلق من خلال تلك العلاقة بين الله والعالم تظهر لنا أبعاد الإطار الفكري والوظائف العقائدية لدى المفكرين المسيحيين من خلال المواقف التي اتخذوها

1- جيوم الاوفايني: حارب ابن سينا بصورة خاصة في النقاط الآتية:- نظرية تكون الموجودات فانه لم يقبل فكرة الوسطاء في الخلق وان علم ما تحت القمر خاضع لحركات السماء كما رفض فكرة خلود العالم التي لا تتفق مع القول بحرية الله، وايضا نظرية العقل الفعال كسبب محرك للفلك الأخير وسبب فعال للنفوس الإنسانية. ويقف مثل هذا الموقف أمام نظرية المادة لأنها تنتهي إلى القول بتجمع النفوس الإنسانية، بعد تجريدها من المادة المشخصة بواسطة الموت وبذلك تفقد الشخصية الفردية والعلم. وهو يرفض أيضا القول بان العقل لا يدرك غير الكليات

(1) المرجع نفسه ص124.

(2) المرجع نفسه، ص121.

إذ أن النفوس المنفصلة عن أجسادها بعد الموت تعجز عن أدراك الله لأنها لا تملك آنذاك أية وسيلة لأدراك الجزيئات⁽¹⁾.

وعن تحديد العلاقة بين الواجب والممكن:- فقد جاءت نظرية جيوم في الممكن متصلة وان اختلفت عن نظرية ابن سينا فاذا كان ابن سينا يعلل كثرة المخلوقات من خلال دور المبدأ الاسمي أن يخرج بموجودات ممكنة الى الفعل، فلا بد والحال هذا أن يكون لها بوصفها ممكنة وجود سابق على فعل الإخراج هذا⁽²⁾. أما الإمكان لدى جيوم (فان الممكن ليس جوهرًا متميزًا عن الله، انما هو فقط مقدرة الله على أن يهبه الوجود)⁽³⁾. وهنا يقدم جيوم ألا وفرنّي لأثبت الوجود الأول (الله) فهو لا يذكر دليلاً بوصفه محركاً ولو انه يعتبر الله علة الفاعلية الأولى وانما يقوم دليل من الموجودات بالمشاركة إلى الموجود بالذات لا بناء على مبدأ العلية، بل بناء على تلازم المعنيين، كما هو الحال في الافلاطونية، فيقول (ان كل حادث فهو يمكن بذاته، وقابل للوجود فالوجود عرض له، وهو يقبله في كل ماهيته) ليس الوجود، داخلاً في حد المخلوق فوجود المخلوق خارج عن ماهيته فهو وجود بالمشاركة عند ابن سينا أيضا يوجد هذا التقابل بين الواجب والممكن والإلحاح فيه⁽⁴⁾.

2- القديس بونا فتورا⁽⁵⁾:- في مسعاه الهادف الى تحديد علاقة العالم بالله، وهو يقول في هذا المضمرة: (أن المخلوقات يمكن النظر اليها أما على أنها هل هي اشياء وأما على أنها إشارات)⁽⁶⁾. أن فكر الله لديه مركزية عن طريق المعرفة

(1) جواشون، فلسفة ابن سينا واثرها في اوروبا خلال القرون الوسطى ص99.

(2) اميل برهيه الفلسفة الهلنستية والرومانية، ت: جورج طرايش، ط2، بيروت، 1988، ص54.

(3) المرجع نفسه، ص154.

(4) يوسف كرم، المرجع السابق ص134.

(5) بونا فتورا، ولد قرب (فيترب) viterbe بايطاليا سنة 1221 ودرس في باريس، انظر: ادوارد جونو، الفلسفة الوسطية ص120.

(6) اميل برهيه، المرجع السابق ص160.

والإشراق⁽¹⁾. قد وجه لارسطو نقداً في موقفه من الله قائلاً أنه (يعلم غير ذاته، ويكفي بان يجعله مستقلاً في ذاته لا يعنيه شيء من أمر العالم، في حين انه قال على العكس من ذلك بان الأشياء تتحرك أو توجد بوصفها عاشقة لله لا بوصفها معلولة له)⁽²⁾. لكن هذا القول يعني انه ليس ثمة عناية الهية وبالتالي لا عقاب ولا ثواب و لا جنة ولا نار، وهذه الأخطاء أوقعت ارسطو بنظر بوناftتورا في عمن مثلث: عمن عن الخلق فقال بقدم العالم، وعمن عن خلود النفس وعن العقاب او الجنة او النار)⁽³⁾. فهو هنا يحدد الخلاف بين التوحيد واليونان حول صلة الله بالعالم ثم انه يتطرق إلى تميز الله عن المخلوقات (فالله العلة النموذجية والفاعلة، والله العلة الغائية. وان وجود الله بحد ذاته يداهنه بالنسبة إلى النفس إذ ما عرفت نفسها عرفت منها صورة الله)⁽⁴⁾. وحسب النص السابق الذكر للقديس بوناftتور ينتزع في تصور الخلائق، إلى البحث فيها عن علامة فاعلية الله المباشرة، والسعي في الوقت نفسه إلى الحيلولة دون أي خلط بينهما وبين الالهية: وهما متطلبان متضاربان إن لم يكونا متناقضين، نظراً إلى ان أولهما يريد أن يستشف في كل شيء الإشعاع الالهي، بينما ينجح ثانيهما إلى الإعلان عن قصور الخليقة في كل شيء. القصور بمعنى تعدد الخلائق العاجزة عن أن تتقبل ألا بتكرها انبثاق الوجود الالهي ودفقها، والقصور بمعنى لزوم أن تكون كل خليقة مركبة من صورة وهيولي، علماً بان الهيولي تمثل الجانب السلبي من وجودها⁽⁵⁾. أي انه يستند بالعالم إلى الأثر الالهي وهنا يقدم نقدا لارسطو في ثلاثة اوجه:-

الأول: أن طبيعة العالم مغايره لطبيعة الله، فالعالم لم يصدر عن الله بالطبع، بل صدر عن ذات الله فقد أوجده الله من العدم وما كان لافلاطون، ان يضع المادة

(1)، (49) المرجع السابق ص161.

(3) عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص101.

(4) اميل برهيه، المرجع السابق، ص161.

(5) المرجع السابق، ص162.

إلى جانب الصانع بوصفها مبدأ مستقلاً عنه (...) كان بونافنتورا يجعل العدم وجوداً خاصاً قبل وجود العالم، وحقيقة المراد بالعدم انتفاء مادة سابقة. الثاني:- لما كان العالم متغيراً كان معنى قدمه ازدياداً للانهاية بدوامه، وان عدد دورات القمر مثلاً أكبر من عدد دورات الشمس اثنتي عشرة مرة، و ليس يعقل التفاوت في الانهاية، ثم كيف وصل العالم الى الان الحاضر وليس له طرف اول وليس يمكن عبور الانهاية؟ ولقد كان ارسطو متجنباً على افلاطون في نقد قوله: (بدء الزمان، وهو يلوح انه تفرد في العصر القديم).

الثالث: فان من الممتنع وجود عدد لامتناه بالعقل، ولو كان العالم قديماً ولكان وجود عدد لا متناه من بني الإنسان، ولكان يوجد الان عدد لا متناه في النفوس الخالدة وهذا خلف، فيلزم الافراد باستحالة مساوقة العالم لله في القديم⁽¹⁾. فهو يؤكد مع سائر الفرنسيسكانيين وضد القديس توما انه لا يوجد لأي صورة محضة في الخلق، وان الملائكة أنفسهم وهم عقول مفارقة كذلك النفوس البشرية وهي موجودات روحية مركبة من زوج من الصورة والهيولي وبالفعل، يكفي أن يكون موجوداً بعينه متغيراً، وإيجابياً وسلبياً فردياً وقابلاً للاندراج في نوع أو في جنس، كيما يكون في الإمكان القول بأنه يحتوي على هيولي، أي وجود بالقوة او على إمكان وجود مغاير، والحال أن ذلك يصدق على النفوس، بل حتى على الملائكة الذين هم أفراد حقيقة خلافاً لما ينتقده القديس توما. وحس من القصور هو ما حمل القديس بونافنتور على القبول أيضاً⁽²⁾. أدلة تصوره يختلف عن تصورات ارسطو الذي يصرح أن صورة موجودة من الموجودات في نظر ارسطو هي ما يجعله يكون فعلياً على ما هو عليه فالإنسان إنسان بمثل الصورة الإنسانية فيه لا بد أذن فكل جوهر بصفته واحداً أن يكون له صورة جوهرية فريدة وهذه الصورة

(1) يوسف كرم، المرجع السابق، ص146-147 انظر عبد الرحمن بدوي المرجع السابق ص19.

(2) اميل يرهيه العصر الوسيط والنهضة، ص162.

تعيين وثبت تماماً الجواهر⁽¹⁾ لكن القديس بوناونتورا لا يقبل بهذه النتيجة نراه يعود إلى مفهوم (الممكن) الذي نلمس فيه عودة إلى الجذور العائدة إلى ابن سينا التي تمنح الممكن وجوداً، وإن كان فعل اوغسطين في الأصول البذرية (فان تعتبر الصورة مكملة ومنجزة للوجود على نحو لا يكون ممكناً معه أن يضاف أي شيء جوهري اليه، معناه ان نسلم بان المخلوق يمكن أن يكون المخلوق كاملاً وناجزاً والواقع انه إذا كانت الصورة تعطي الجوهر كلاً فما ذلك لتثبته فيها، وانما لتهيئته لاستقبال كمال آخر النور يضاف إلى جسم مكون من قبل ليحفز فيه الفاعلية وليكون له بمثابة صورة جوهريّة جديدة والروح نفسها صيغ الجواب الذي يعطيه لمسألة توليد الصورة⁽²⁾.

3 - روبرت جروستيت⁽³⁾: كان له مشاركة في تحديد العلاقة بين الله والعالم، فان الفلسفة تتركز حول فكرة الضوء المقتربة جداً من فكرة اوغسطين، وتشبه أيضاً تصورات ابن سينا في نظرية الفيض، حيث يشير روبرت جروستيت بان أول صورة مادية التي يدعوها البعض بالجسمانية هي في حكم الضوء يتحد مع المادة (أي مع المادة الرئيسية لارسطو لتشكل جوهر بسيط دون أبعاد. ويجب أن تستنج أن الضوء هو أول هيئة مادية لانه غير مسؤول عن أول هيئة مادية لينتج امتدادات متعاقبة. ثم أن الضوء نفسه ليشع في جميع الاتجاهات دائرياً ليتشكل في ابعد نقطة في انتشار تلك الكرة تتكون بساطة في الضوء، وينتشر نحو مركزه الكرة، ويحدث هذا الانتشار بوسائل التضاعف الذاتي والتوليد للضوء، حتى

(1) المرجع نفسه ص 162.

(2) اميل برهيه المرجع السابق، ص 162.

(3) روبرت جروستيت 1175-1253 كان مترجماً وشارحاً ومؤلفاً من ابرز ممثلي العلم التجريبي في العصر الوسيط، له رسائل في الفلسفة الطبيعية وما بعد الطبيعة النفس انظر يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ص 149.

يكتمل مركز الدوائر الفلكية التاسعة وكيونة الداخل داخل القمر، وشم تظهر دوائر القمرية السفلية الأربعة النار والهواء والماء والأرض⁽¹⁾.

تصور العالم الطبيعي ومركزه فكرة دراسة النور، وتصور العالم الميتافيزيقي، ومركزه فكرة فيض الصور بدءاً من الوحدة، ورابطة وثيقة بين تلك الطبيعيات، التي تصف لنا قوانين انتشار النور، وبين هذه الميتافيزيقا التي تصف انبثاق الموجودات (أن كل عملية من عمليات الطبيعة تتم على الوجه الأكثر يقيناً وانتظاماً وكاملاً في الحدود المستطاعة⁽²⁾). وهذه العلاقة هي التي تحدد الصلة بين الله والعالم إذ (انه ما كان الله النور بالذات، كانت الموجودات أنواراً بالمشاركة، مركبة أول ما تركها من هيوالي والصورة الجسيمة ثم تقبل باقي الصور درجاتها في سلم الوجود والصور الجسيمة نور، والنور جوهر غاية في اللطافة اللاجسمي خصائصه انه يتولد بذاته أبداً. وينتشر في الهيوالي فيمرها في الأبعاد الثلاثة ويولد الكم، ويعطي الجسم خصائصه من جمال ولون وفعل⁽³⁾). وبفعل التخلخل كما مر بنا والتكثيف حدث العالم من هذا النور بعد آخر تولد هو فلك القمر، ومن ثم العناصر الأربعة: هذا التحديد الوجود للمادة الطبيعية (الضوء) قد استفاد من نظرية ابن الهيثم في البصريات⁽⁴⁾. مع مزجه بالجذر الاوغسطيني وهذا جعل التحديد الميتافيزيقي يقترب الى حد كبير من نظرية (الفيض) لدى ابن سينا وطريقة تشكل الموجودات وتراتبها وصدورها وعلاقتها فيما بينها ومكمل هذه النظرية (روجريكون) مواصلاً التأثير الذي أوجده ابن سينا في نقاط معينة.

اما موقف الاتجاه الدومنيكاني (او الاتجاه الارسطي) من مسألة الخلق والعلاقة بين الله والعالم، وهذا يفترض بنا تناول (البرت الاكبر) اذ تناول هذه المسألة على مستويين اولاً (علاقة الله بالعالم، وفيه كان موزعاً بين سلطتين السلطة اللاهوتية التي

(1) F, Copleston. Op, Cit., p259.

(2) اميل برهيه، تاريخ الفلسفة الهنسلتية الرومانية، ص206.

(3) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط، ص151.

(4) المرجع السابق، وانظر زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب، ص198-199.

نرى الكثرة الموجودة في الكون بواسطة معلول اول هو الفعل الاول⁽¹⁾ وكانت السلطات قد جعلته انتقائياً توفيقياً يحاول جاهداً ان يوفق بين تلك السلطات، ففي الوقت الذي يحدث فيه اختلاف قليل عن الاوغسطينيين من خلال عمله الى حد كبير داخل كون افلاطوني حديث يتبع فيه ابن سينا بشكل اقرب منه الى أي مفكر اخر فارسطويته هي افلاطونية محدثة فمنهج توفيق بين المفاهيم المسيحية واليهودية والاسلامية- العربية وارسطيه⁽²⁾ وهذا الأمر ما جعله يؤكد ان ما يقدمه في كتبه الفلسفية لا يعبر عن فلسفته الشخصية، فهو مجرد عارض لآراء الفلاسفة، اما فلسفته فالبحت عنها يكون في كتبه اللاهوتية⁽³⁾ الا انه كان صاحب اختيار بين الآراء التي يوفق فيما بينها فكان اكثر من كونه شارحاً يقول: ان ادلة ارسطو على القدم والادلة المقابلة لها على الحدوث متعادلة القوة، وان العقل قاصر عن البرهنة على احد الطرفين، وان الوحي وحده يحسم هذه المشكلة⁽⁴⁾ انه يحدد موقف القديس توما الاكوييني، ودنس سكوت فيما بعد واما القول بقدم للعالم فيقدم ادلة عليه، منها في كتابه (الطبيعة) يبرهن انه ليس للحركة ولا للزمان بداية ويقول في الكتاب الثامن (ان هذه البراهين تثبت فقط ان العالم لم يكن لوجوده بداية، وانه لم يوجد وقت لم تكن فيه الحركة موجودة.

ان هذا صحيح بالتأكيد ولقد اتفقنا عليه فيما سبق⁽⁵⁾ وهو يقول في الفصل الخامس عشر من الكتاب الثامن نفسه من الطبيعة بعد ان يبحث عن ادلة فلسفية لصالح الخلق وضد قدم العالم: (ان أياً من هذين الرأيين لا يمكن اثباته الا بأدلة احتمالية)⁽⁶⁾ وهكذا كان قد بين النظرية الارسطية الافلاطونية في الخلق الا انه

(1) زينب الخضري، اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ص 245.

(2) Copleston, op. Cit., p293-294.

(3) زينب الخضيري، المرجع السابق، ص 245

(4) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط، ص 165.

(5) زينب الخضيري، اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص 246.

(6) المرجع السابق، ص 246.

تأثر بنظرية الفيض، وهنا نلمس الاثر الذي أحدثه ابن سينا واضحاً في البرت الأكبر الذي استخدم الفيض Fluyus ويؤكد ان العقل الكوني الفعال (intellectus universaliter) هو المصدر الذي يفيض عن العقل الثاني، وعن هذا العقل يفيض العقل الثالث، كما ان الافلاك تفيض عن العقول التي تحركها وبنفس الطريقة، انه يحاول ان يعبر عن النظرية المسيحية بمصطلحات نظرية الفيض⁽¹⁾. انه قدم تصوراً فيه تداخلاً بين التصورات الفيضية والتصورات المسيحية القائلة بالحدوث الذي يتم بفعل خالق يسميه صدوراً او انبثاقاً. وان الفعل عارف الله في ايجاد سائر العقول المفارقة والنفس العالمية والجواهر الجسمية وفي شرح طبيعة ارسطو يقرر ان السموات صدرت عن الله رأساً باختيار إرادته الا انه يعود فيقول لا يمكن البرهنه على احد هذين الرأيين، وكل ما يمكن ايراد حجج محتملة⁽²⁾. ان هذا التأثير كان هناك ما يبرره في بنية الديانة المسيحية ذاتها وخصوصا في جمال الثالوث، ودور الابن، وهذا الأمر اصلنا لحظة التكوين له في الديانة المسيحية لغرض البحث في العلاقة بين الله والعالم لا بد من تبيان التركيبات التي يفترضها القديس توما الاكوييني وهي التي تعتمد على مقدمتين لا غنى عنهما لديه:-

الاولى:- تنظم الدين كما يتمثل لدى أساتذة الأحكام في القرن الثاني عشر.

الثانية:- تركيب ارسطو الفلسفي.

في النقطة الأولى يلاحظ ان القديس توما يتخذ موقفاً محدداً من الايمان بشكل سوف يؤثر حتى على تصورات المعرفة اذ (يتغير القديس توما الاكوييني في جزء من كتاباته وعلى وجه الخصوص في الخلاصات، بايقاع موسوعات الاحكام المتفرع بدوره من ايقاع الفلسفة الافلاطونية المحدثة، وهكذا تبحث الخلاصة في الرد على الامم في الله أولاً، ثم في تسلسل الخلائق المنبثه عنه ثم في مصير الانسان ورجوعه الى الله في الحياة الابدية، وفي جزء اخر (كما في النقطة الثانية) من مؤلفاته يحلل

(1) المرجع السابق، ص 249.

(2) المرجع السابق، ص 249، ويوسف كرم، المرجع السابق، ص 165-166.

نصوص ارسطو ويشرحها. الا انه يحدد العلاقة بين الفرعين الايمان والعقل والحدود الفاصلة بينهما اذ ثمة حقائق فلسفية مباحة للعقل البشري وحقائق ايمانية تجاوز قدرته حيث يقول في (خلاصة الرد على الامم) : (لا يمكن للعقل البشري ان يبلغ بملكته الفطرية الى ادراك جوهر الله بذات لان معرفة عقلنا تبدأ بمقتضى نمط الحياة الحاضرة، وبالحس، ولهذا فان ما لا يقع تحت الحواس لا يمكن ان يدرك من قبل العقل البشري، الا اذ جرى استنباطه...، لانها لا تعدو ان تكون معلولات لا تضاهي شرف العلة⁽¹⁾ انه يجعل لكل منهما يشغل حاسه فيقول (ان ما من حقيقة من حقائق الايمان يمكن ان تبطل حقيقة حقائق العقل او بالعكس⁽²⁾) وتحديداً لهذا الترابط دون أي اختلاف يؤدي الى جعل العقل في خدمة الايمان كما يذكر في (الخلاصة ضد الامم) في هذه الخلاصة، كان توما اقرب الى الناحية الفلسفية والمبادئ الاساسية في الفلسفة، فقد عني بكل فروعها عرضاً منطقياً صرفاً. ومن هنا جاءت عناية بحشد البراهين المنطقية ودعمها بكل الاسس العقلية التي تخضع لها⁽³⁾ الذي يقوم على اتخاذ الماهية حداً وسطاً او بمعنى من الماهية الى صفاتها وهو ما سمي (اللى) الذي اتخذ من الماهية حداً اوسط ويمضي من الماهية الى صفاتها، او من العلة الى المعلول والبرهان (الاني) الذي يمضي من المعلول الى العلة ويستطيع ان يعين العلة بنتيجتها هذا ما ورد في الكتاب الاول من الخلاصة ضد الامم⁽⁴⁾ وينطلق من العقل وقدرته البرهانية في نقد الادلة القائمة ان الله بين بذاته، ولهذا يبدأ توما الاكوييني بان ينقض اقوال اولئك الذين يزعمون ان وجود الله واضح بذاته فيجد أولاً ان هناك طائفة، على رأسها

(1) اميل برهيه، المرجع السابق، ص174.

(2) المرجع السابق، ص174.

(3) عبد الرحمن بدوي، فلسفة في العصر الوسيط، ص132-133.

(4) اميل برهيه، المرجع السابق، ص178.

يوحنا الدمشقي⁽¹⁾ تقول بان وجود الله واضح بذاته و هو فطري في الانسان، ولكن القول باطل، ذلك لان من الناس من لا يقولون لوجود الله، لان الموجود بالفطرة في نفس الانسان ليس وجود الله بل المباديء التقليدية التي يستطيع ان ينتقل منها الى اثبات وجود الله. فليس الوجود اذن هو الفطري وانما المباديء العقلية، التي يستدل بها على وجوده.

ثانياً:- يوجد من يقول ان وجود الله واضح بنفسه، لان كل انسان منا يسعى نحو السعادة، والله هو الغاية التي بها تتحقق السعادة فكل منا اذن يسعى نحو الله ويقول بوجود ضرورة.

ويرد توما على هذه الحجة كذلك بان يقول: امل اننا نسعى نحو الخير او السعادة فمنهم من يظنها الثروة، ومنهم من يظنها اللذات، ومنهم من يظنها الله، فليس بصحيح اذن ان مجرد وجود الرغبة في السعادة يؤيد بضرورة الايمان بوجود الله.

ثالثاً:- وهناك آخرون يثبتون وجود الله، على اساس انه من مجرد النظر في فكرة الله لا بد بان الوجود هو والماهية شيء واحد فيما يتصل بالله، لان الله هو الكائن الذي لا يمكن ان يتصور اكل منه.

ويرد توما الاكوييني على هذه الحجة بان يقول انه ليس بصحيح ان مجرد الوجود في الذهن معناه الوجود في الخارج والا لاستطعنا باستمرار ان نتصور كائناً يعلو كلما وجدنا كمالاً جديداً نستطيع ان نضيفه اليه.

رابعاً:- هناك من يبرهن على ان وجود الله واضح بذاته عن طريق فكرة الحقيقة فيقولون اننا نقول بوجود الحقيقة (..) فالحقيقة موجودة والله هو الحقيقة ويرد توما: ان هذا القول ليس مأخوذاً من العقل بل من الايمان، ويستنتج: ان القول بوجود الله ليس واضحاً بذاته.

(1) لويس غردييه، ج قنواي، فلسفة الفكر الديني، ص 32-35 يقول: (يوحنا الدمشقي: ولد القديس يوحنا في دمشق نحو 675م، عاش في دمشق حتى 725 تقريباً، تحت حكم الخلفاء الامويين التسعة او العشرة الاولين ثم رسم كاهن في 725، والمرجع انه مات 749 سنة نجاح العباسيين في ثورتهم، وقبل خمس سنوات تقريباً من انتقال عاصمة الاسلام من دمشق الى بغداد

وفي كل هذا يؤكد ان وجود الله ليس واضحاً بذاته ولهذا يجب ان تبدأ من المحسوس، لان كل معرفة تنشأ من المحسوس، وهذه المعرفة لا يمكن ان تصل الى ادراك المعقول التام في ماهيته. وكل ما يمكن ان نصل اليه القول بوجود هذا المعقول⁽¹⁾. وهذا المنهج هو المعتمد في الادلة التي قدمها في اثبات الله، والتي تشير الى العلاقة بين الله والعالم من خلال الربط بين الله والعالم عبر تلك الادلة، وبالتالي تجعلنا نلهم اهم صفات الخالق والمخلوق.

الدليل الاول:- يقوم هذا الدليل على فكرة الحركة وان كل متحرك فلا بد له من محرك، ولكن التحريك لا يستمر الى غير نهاية، انما لا بد ان نقف عند محرك لا يتحرك، هو المحرك الاول ويكون بالتالي هو الله⁽²⁾. فانه وان يكن متحركا فهو متحرك باخر، ومن الواجب عندئذ اما متابعة السلسلة الى ما لا نهاية (وهذا محال) واما الانتهاء الى محرك غير محرك⁽³⁾ وهو مقتبس من المقالة الثامنة من السماع الطبيعي⁽⁴⁾ وهذا الدليل اورده في كلتا الخلاصتين، الا ان عرضه في (الخلاصة اللاهوتية) يختلف عن عرضه له في (الخلاصة ضد الامم)⁽⁵⁾ فقد جاء في الخلاصة اللاهوتية : نحن نشاهد في الكون حركة وكل حركة هي انتقال من حالة القوة الى حالة الفعل، والشيء لا يكون من ناحية واحدة وفي زمان واحد ومكان واحد بالقوة وبالفعل معا، بل لكي يحدث له تغير لا بد من ان يأتي شي اخر يكون حاصلاً على الصورة، فينتقل هذا الشيء غير الحاصل بعداً على الصورة الى حالة حصول على الصورة، اعني لا بد من وجود شيء بالفعل ينتقل هذا الذي بالقوة الى حالة الفعل. فكل متحرك اذن يقتضي وجود محرك له (..). هذا لا يستمر الى

(1) عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى ص 139-140-141 ويوسف كرم المرجع السابق 173 واميل برهيه العصر الوسيط والنهضة، ص 178.

(2) المرجع نفسه، ص 141.

(3) اميل برهيه، المرجع السابق، ص 179.

(4) المرجع نفسه، 179، وعبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص 141.

(5) عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص 140.

غير نهاية بل لابد من الوقوف عند حد اعلی يكون بالفعل باستمرار (...) ويكون غير قابل لان يتحرك، وهذا المحرك الأول هو الله⁽¹⁾. اما في (الخلاصة ضد الامم (او الكفار) وفيه يبدو الدليل على الشكل الاتي:

ان كل متحرك لا بد له من محرك او لا يتحرك، ويجعل هذه النتيجة قائمة على قضيتين هما:-

القضية الاولى: ان كل متحرك فهو متحرك بشيء اخر او يقتضي محركاً.

القضية الثانية: انه لا يمكن الارتفاع الى غير نهاية في السلسلة المحركة، بل لابد من الوقوف عند محرك اول لا يتحرك⁽²⁾. ان هذا الدليل الذي يفترض استحالة تسلسل العلل او المحركات الى ما لا نهاية لكن هذا يؤدي الى هدم المقدمة التي تركز عليها⁽³⁾ هذا بالإضافة الى ان القديس توما الاكويني يطبق نظرية القوة والفعل بكل عمومها او يعتبر الحركة لا من الوجهه الطبيعية او الالية فحسب بل الوجهة الميتافيزيقية التي تعني كل تغير او خروج من القوة الى الفعل فتصل الى محرك كلي يحرك كل موجود مباشرة لا بواسطة، وبهذا يعطل وجود وسائط ومن هنا (فالله لا يخلق الاشياء بواسطة العقل او عن طريقه، بل يخلق من حيث انه عقل لان العقل ليس صفه زائدة على الذات فالعلم الإلهي سبب وجود الأشياء في حين ان العلم ألا انساني مسبب عنها⁽⁴⁾ وهناك من يرى ان هذا الدليل مستعار من ابن سينا بالقول ((أما الأول فقد استخرجه من فكرة العلة الفاعلة ثم كرر حجة الفيلسوف العربي من استحالة تسلسل الاسباب حتى اللانهاية)⁽⁵⁾

(¹) الاختلاف يعود الى ان (الخلاصة اللاهوتية) تمتاز بانها وضعت للببتدئين فالبراهين فيها لم توضع في ترتيب منطقي محكم، كل الأحكام بل عرضت بوضوح فحسب، وعلى العكس من ذلك نجد انه في (الخلاصة ضد الامم) قد حاول ان يوضح بالتفصيل كل جزئيات البرهان) انظر عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق ص142.

(²) عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص141-ص142.

(³) برتراندرسل، كلمة الغرب، ص300.

(⁴) محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد، ص167.

(⁵) (85) عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق ص146، واميل برهيه المرجع السابق ص175-176.

اما الدليل الثاني:- وهذا الدليل يقدمه توما ما وهو برهان على اساس العلة ان كل اثر يستلزم مؤثراً، وهناك تأثير متبادل بين الاشياء بعضها ببعض من ناحية ومن ناحية اخرى على اساس امتناع التسلسل الى غير نهاية، بل لا بد من الوقوف عند عله اولى، وهذه العلية هي الله. لقد أشار ارسطو إشارة عابرة من حيث أسسه لا من حيث نسجه في المقالة الثانية من كتاب (ما بعد الطبيعة) ثم فصله وأقامه برهاناً عقلياً محكم الأجزاء وجاء بعد ابن سينا البرت الأكبر فصاغ هذا البرهان على اساس ابن سينا او الواقع ان التشابه بين هذا البرهان في الصيغة التي نراها عند ابن سينا وفي صيغتها عند توما الاكوييني كبير جداً، الى درجة ان بعض المؤرخين يقولون ان القديس توما اخذ البرهان عن ابن سينا، لكن هناك اختلافاً في موقف الاثنان (ابن سينا و توما الاكوييني) من العلة، فالعلة لدى ابن سينا عقلية فلسفية بمعنى انها الطبيعة اما العلة لدى توما الاكوييني فهي علة دينية بمعنى الخلق.

ونلاحظ ان هذا الدليل يشبه تمام المشابهة دليل الحركة، من حيث ان برهان الحركة، يشاهد حركة فيبحث عن علتها، والدليلان الاول دليل عليه حركة و الثاني دليل عليه وجود⁽¹⁾ وكان هناك انتقاد لبنية هذا الدليل (فإذا كان لكل علة علة اخرى، كان من غير الممكن ان تقول في ألان نفسه ان هناك علة ليست لها علة أخرى، اذ ان هذا ببساطة تناقض، ولكن ينبغي ان نذكر ان توما لا يبحث عن سلاسل العلل في الزمان، فالمسألة عنده تعاقب للعلل بحيث تعتمد أحداها على الأخرى في هذه اللحظة على نحو يشبه حلقات سلسلة معلقة في خطاف في السقف، فهنا يكون السقف هو العلة الأولى غير المعلولة لانه ليس حلقة معلقة في أي شيء اخر.

ولكن ليس ثمة سبب معقول يدعو الى رفض تسلسل الأعداد الجذرية التي تزيد عن الصفر وتصل الى الواحد بما فيها نسبة لا متناهية، ومع ذلك فليس لها عضو اول، اما في حالة الحركة، فان مسألة التسلسل لا يتعين حتى طرحها ذلك لان أي

(1) المرجع نفسه ص 147.

جسمين متجاذبين يدوران حول بعضهما، وكانهما شمس وكوكب، يظلان على هذا النحو الى ما لا نهاية⁽¹⁾. اما الدليل الثالث: فينطق هذا من جهة الممكن والواجب ذلك بان في طبيعة موجودات معروضة للكون والفساد، ومن ثم ممكن وجودها وعدمها بعد وجود خلود كان عدم الوجود ممكناً في جميع الاشياء للزوم انه لم يكن حيناً من شيء ولو صح الوجود لذاته⁽²⁾.

وفي هذا الدليل تلاحظ اولاً هناك اشياء ممكنة، وكل ما هو ممكن يلاحظ انه يمكن ان يكون، وممكن ان لا يكون هذا من ناحية، ومن ناحية اخرى فان ما هو ممكن لا يستمد وجوده من ذاته بل من غيره، ولكن اذا اضفنا الى هذين الشرطين مبدأ عدم امكان التسلسل الى غير نهاية، وجب القول بوجود واجب وجوده من ذاته فلا بد من الوقوف اذن عند واجب يكون واجباً بذاته وهذا هو الله⁽³⁾ وهذا الدليل له جذر يعود الى ابن سينا واغسطين كذلك وكان للاثنين تأثير في القديس توما الاكوييني⁽⁴⁾.

وهنا أيضاً نلمس موقف القديس توما من دليل الإمكان وفيه (انه من الخطأ الاعتقاد بإمكانية إثبات وجود الله من دون المرور بالعالم الحسي. فأثبت وجود الكائن ضروري (واجب الوجود) لا بد من ان يستند الى التجربة. كما هو الحال في المسائل الاخرى. والتجربة تؤكد حدوث وفساد الموجودات وبذلك نتأكد من أن الموجودات التي تدركها بالتجربة انما هي ممكنة الوجود فلا بد من أن يكون هناك وقت خرجت منه الى الوجود بفعل موجود سابق عليها في وجوده، ولو كانت جميع الموجودات ممكنة لكان هناك وقت لم يكن فيه شيء موجود على الاطلاق. فيكون من المحال خروج أي شيء الى الوجود. وهذا الأمر مخالف كما تبديه التجربة الحسية من وجود الموجودات. فلا بد اذن من وضع موجود واجب

(1) برتداند رسل، حكمة الغرب، ج1، ص301.

(2) يوسف كرم، المرجع السابق، ص176 واميل برهيه، المرجع السابق، ص180.

(3) عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص149.

(4) المرجع نفسه، ص142.

الوجود بذاته نسميه الله) وهنا نلاحظ ان ما يقصده الاكوييني (بالامكان) انما هو الحدوث الذاتي لموجودات العالم التي بأزائها... ولذلك يقرر ضرورة وجود موجود الوجود ليوجد الممكنات بعد ان لم تكن موجودة. فهو انما يأخذ بفكرة الخلق من العدم التي عرفت عن المتكلمين المسلمين⁽¹⁾. لعل هذه الاشارة في الاختلاف بين نظرة الشيخ الرئيس الى الله من الزاوية الطبيعية والقديس توما الاكوييني من زاوية الخلق جاءت بفعل مؤثرات كلامية وهذا القول ينفه لويس غروية بالقول: (لقد لاحظنا انه لم يذكر اثر مشهور قط عن علم الكلام) فربما اطلع عليه القديس توما من خلال ابن ميمون في بيان الرجل عنه ورده عليه، وان (الخلاصة في الرد على الأمم (الأجانب) تنطوي على شهادة لذلك واسعة المدى. وان الذي يسترعي انتباه ابن ميمون والقديس توما هو (التمهيدات الفلسفية) لعلم الكلام و نعني بها فلسفات الطبيعة مثل التي يعرض لها توما والتي ترد مشتركة (٠٠) ثم أن هذه النظرية بدورها ينظر اليها اساساً، لا من ناحية المعتزلة بل من ناحية الاشاعرة خاصة. وهو نظر يرتكز على نفي كل تأثير عن العلل الواسطة، وكل نصيب من الحق عن المخلوقات. أن تركيز الانتباه على نظرية الأجزاء التي لا تتجزأ وعلى نفي العلل الواسطة ترح القول بان مصدر القديس توما، ابن ميمون⁽²⁾. هذه الاشارة تظهر ان نقد القديس توما الواسطة بين الله والمخلوقات التي كان يقول بها ابن سينا من خلال نظرية الفيض. جاء هذا النقد لدى توما معتمداً على الموقف الكلامي الإسلامي الاشعري خصوصاً.

وفي الوقت الذي يشير (لويس غرديه) الى ان القطب الثاني (أعني القطب المتعلق بنظرية (الأحوال) فانه بقي قطباً مجهولاً)⁽³⁾ الا أننا نلنس تأثيراً عميقاً في هذا المجال رغم انه فيه توسع نوجزه في أقوال القديس توما عن ماهية الله (أول ما

(1) منذر جلوب يونس، نظرية واجب الوجود عند الفارابي، رسالة دكتوراه بأشراف الأستاذ الدكتور عبد الأمير الاعسم، جامعة الكوفة كلية الآداب، نيسان- 1995، ص 75-76.

(2) لويس غرديه، ج قنواتي، فلسفة الفكر الديني، ص 232-233.

(3) المرجع السابق، ص 233-234.

يتعين فعله تمييز الله من سائر الموجودات وهذا ما يدل عليه بالصفات السلبية التي تقول ما ليس هو، أي التي تنتزه عما لا يليق به بوصفه العلة الأولى، فتؤدي بنا الى انه تعالى بسيط كل البساطة. وبعد ذلك نضيف الادله الثبوتية التي تقول ماهو أي الدالة على كمالاته. ويجب تنزيه الله من كل تركيب والتركيب على انواع تركيب من أجزاء مادية، وماهية ووجود ومن جنس وفصل، وفيها جميعاً النسبة بين الطرفين كنسبة القوة والفعل. ولا يمكن ان يكون الله الا فعلاً محضاً يجب تنزيه الله عن كل تركيب، وبعد سلب التركيب والنقص عن الله ننظر في الصفات الثبوتية وهي طائفتان: طائفة تشمل وجهات مختلفة للذات الالهية لاتزيد عليها شيئاً. فما ان تعرف الله بأنه عين الوجود القائم بذاته، والطائفة الاخرى من الصفات هي كالعلم والإدارة والقدرة والعناية⁽¹⁾ في هذه الصفات اقتراب من ابن سينا واختلاف هو ما مثل نقد توما لابن سينا لكن هذا الاختلاف لان توما تأثر بالموقف الكلامي من الصفات وخصوصاً لو رجعنا الى الجويني (يقسم الجويني صفات الله الى نوعين نفسية ومعنوية، فالصفة النفسية هي الملازمة لذات الشيء غير المعلل قائمة بالوصوف أي ان الصفة الذاتية المنبثقة عن الذات بما هي ذات، والصفة المعنوية هي صفات اثبات لازمة للجوهر طالما معنى الجوهر غير معلل بزائد على الجوهر.

اما كون العالم عالماً فهو معلل بالعلم القائم بالعالم المعتزلة يقسمون الصفات الى صفة ذات وصفة فعل وهو نفسه التقسيم الذي اتى به الجويني⁽²⁾.

ويؤكد لويس غرديه: ان توما يتحدث عن المتكلمين جملة فلا يميز بينهم ومن (الخلاصة ضد الأمم) يبين لنا ان الفرستين اللتين يعارضهما هما: مذهب الارادة الالهية الذي يقول به المتكلمين جملة (الشعريون منهم في الواقع) من جهة،

(1) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ص 178-179.

(2) جميل حليل نعمة، الآراء الكلامية الفلسفية للأمام الجويني، م/ دراسات فلسفية ص 319، تصدر عن قسم الدراسات الفلسفية في بيت الحكمة ع 3-تموز-أيلول 2001 ص 94.

والحتمية الوجودية التي ينادي بها الفلاسفة من جهة أخرى ويفسر لنا الحتمية عن طريق (نظام العلل) الصادر عن العناية الإلهية وفق أسلوب إلزامي، وبهذا يكون هذا التعليل قريباً نوعاً ما من تحديد ابن سينا للعناية، وتوما كان أحسن بالتضاد القائم بين المتكلمين والفلاسفة، وركز على هذا التضاد حول القضية الكبرى: الارادة الإلهية وحتمية الوجود⁽¹⁾.

5- دنس سكوت ولد في اسكتلندا نحو 1265 ودرس الفنون واللاهوت في جامعات شتى ومنها جامعتا اوكسفورد وباريس. وشرح الأحكام في كامبروج قبل 1300، ثم في اكسفورد وباريس، حيث صار أستاذ في عام 1306. وحضره الأجل في كولونيا سنة 1308 النص الوحيد الثابتة نسبته اليه من شرحه لاحكام بطرس اللومباردي هو كتاب البديهيات على حين أن خير مذكراته هي المذكرات الاوكسفوردية. ومن مؤلفاته أيضا المسائل على فورفوريوس، وعلى عدد من نصوص ارسطو المنطقية. وكذلك على ما بعد الطبيعة بالإضافة الى في المبدء الأول والقضايا ومسائل مختلفة اما الاجرومية النظرية مبدء الأشياء، في طبيعة (فادينغ-فينس)، فمؤلفا هما الحقيقيان توما الارفورني وفيتال الفوري.⁽²⁾

ولقد كانت هناك مواقف من مؤرخي توارخ الأفكار :-

أ- فمن اعتبره اوغسطينيا ينبغي الرد عليه بالنقد بالغ الحدة الذي وجهه الى اعز نظريات المدرسة: أي نظرية المعرفة الفعلية بوصفها اشراقية، ونظرية الأصول "البذرية" المحتواه في الهولي والمعارف الفطرية المحتواه في النفس، ولكنه كان اكثر نأياً عن التوماوية فأشهر نظرياته، أي الوجود الفعلي للهولي والتفرد عن طريق الصورة، وأولوية الارادة، تتعارضاً واعياً وقصدياً مع نظرية القديس توما⁽³⁾.

(1) لويس غرديه، توما الاكوييني والفكر الفلسفي العربي الإسلامي ت: نجيب قاتو، م/ بين النهرين-ع/16، 1976 بغداد ص326.

(2) اميل برهيه، العصر الوسيط والنهضة، ص227.

(3) المرجع نفسه، ص228.

وقيل فيه :على يد دنس سكوت اصبح الاختلاف بين العقل والايمان اشد وضوحاً، وعلى حين ان هذا ينطوي من جهة على تضيق مجال العقل، فانه يضمن الحرية والاستقلال الالهيين كاملين، اذ لا يعود اللاهوت الذي يختص بما يمكن ان يقال عن الله، علماً عقلياً، بل يغدو مجموعة من المعتقدات المفيدة المستلهمة من الوحي. وبهذه الروح رفض سكوت ادلة توما الاكوييني على وجود الله، على اساس انها تركز على التجربة الحسية. وبالمثل رفض ادلة اوغسطين، لانها تعتمد الى حد ما على النور الالهي. ولما كان البرهان والحجة ينتميان الى الفلسفة، وكان كل من اللاهوت والفلسفة يستبعد الاخر، فانه لا يستطيع أن يقبل أدلة اوغسطين. ومن جهة اخرى فانه لم يكن يرفض الدليل العقلي المبني على فكرة الموجود الذي لا علة له، على طريقة ابن سينا، والواقع ان هذا كان في حقيقته تحويلاً لبرهان انسلم الانطولوجي، غير ان معرفة الله لا تكون ممكنة عن طريق الاشياء المخلوقة التي لا يكون لها الا وجود عارض. والتي تعتمد على الارادة الالهية، فالحقيقة هي ان وجود الاشياء هو ذاته ما هيته لعلنا نذكر معاً عرضنا عند توما. ان هذا التوحيد بين الوجود والماهية عند توما في تعريف الله فالمعرفة انما تكون بالماهيات، ما دمنا لا نستطيع ان نعرف الله، ولما كانت الماهية والوجود متوحدتين، فان ما يجعل كل فرد على ماهو عليه، ولا يمكن ان يكون هو المادة، بل ينبغي ان يكون هو الصورة⁽¹⁾.

موقف دنس سكوت من الوجود: حيث نلاحظ انه قد انتهج موقفاً مختلفاً عما كان لدى الآخرين (فلئن قالت الاوغسطسنية بالاتصالية في الوجود، وبالتالي بالاتصالية في المعرفة، ولئن قالت التوماوية بالاتصالية في الوجود، وانما بالانقطاع في المعرفة، فان الصيغة التي يمكن اسنادها الى السكونية، هي: الانقطاع في الوجود والانقطاع في المعرفة... وبالفعل يستخدم (دنس سكوت) جميع المفاهيم التي وجدناها تفرض نفسها على القرن الثالث عشر مثل العقل بالملكة والعقل الفاعل،

(1) برتراندرسل، حكمة الغرب، ج1، ص315-306، تاريخ الفلسفة الغربية الكتاب الثاني، ص256.

والهولي والصورة، الكلي والفردى الارادة وملكة الفهم، لكن على حين كانت هذه المفهومات لدى المفكرين السابقين ئنداعى وترباط وتسلسل هرمياً، يبدو ان هدف دنس سكوت كان ان يجعل من هذه المفاهيم حدوداً مستقلة لكل حد منها على حدة وجود تام وكاف، وهي تنضاف بطبيعة الحال الى بعضها بعضاً، ولكن بدون ان يتطلب احدها الاخر، ويظهر على ان (دنس سكوت) تخلى عن مبدأ المقاييس الكلية الذي كان لدى بونافتورا، وحتى لدى القديس توما الاكوينى من خلال تأكيد (دنس سكوت) على ان المعنى متواطئ وليس متشككاً في نظر الله والمخلوقات يفوض على اساس لعلاقة المقاييس التي تبيح الانتقال من حد (المخلوق)، هو الوجود بالمعنى المشتق، الى حد آخر هو الله الذي هو وجود بانبل معاني الكلمة، مما لا يوفر على هذا النحوية وسيلة لتمييز واحدهما من الاخر بالمقارنة بينهما⁽¹⁾.

وبهذا اصبح العلم عند (دنس سكوت) كما عند ابن سينا موضوعاً لعلم خاص على حدة الميتافيزيقا، فقد كان ابن سينا ينتظر في الميتافيزيقا البرهان على الوجود الواجب الضروري والسبب الاول. اما (دنس سكوت) فقد تبين له أن فكرة الوجود هي الوسيلة للوصول الى الله، والبرهنة على وجوده مع المحافظة على أسمى وارفع فكرة عنه، اما البرهان بالحرک الأول فلا يسمح لنا بادراكه الا من خلال آثاره⁽²⁾ وهذا يظهر لنا ان (دنس سكوت) ابتداءً بالوجود الماهوي في إثبات الله فان (فكرة الوجود قد اثنتا من خلال المخلوقات، فاذا فكرنا باستخدامها للبرهنة على وجود الله فعنى ذلك ان الوجود يطلق على معنى الخالق والمخلوق نفسه)⁽³⁾ وهذه الفكرة التي كانت وراء نقد الأدلة التي قال بها القديس توما الاكوينى معتمداً على الدليل الذي يعود الى ابن سينا. وهنا يقدم دنس سكوت فهماً معيناً لابن سينا

(1) اميل برهيه، المرجع السابق، ص 229.

(2) جواشون، فلسفة ابن سينا واثرها في أوروبا في القرون الوسطى، ص 122.

(3) المرجع نفسه، ص 123.

رغم ان ابن سينا كان له معنى اخر حيث (واصل هذه الفكرة على حال ليس عند ابن سينا. ولو فكرنا في إيجادها في نظريته في الفيض، المعلول الأول خارجياً من الواحد المحض، والموجودات الأخرى من المعلول الاول، فسنفق مع دنس سكوت على القول بان الوجود يتأكد بكل شيء في نفس المعنى، وفي مباشرة سريعة او بطيئة. ولكن فكرة الوجود الضروري بخلاف ذلك قد قادت ابن سينا الى القول بالمشابهة فابن سينا رغم قوله بمشابهة الوجود الضروري الوجود ليست مشتركة عند موجودين⁽¹⁾

ومن هنا جاء الموقف النقدي الذي قدمه (دنس سكوت) للقديس توما الاكوييني في موضوع الأدلة. التي مفادها (اولاً انه فيما يتصل بالبراهين على وجود الله يجب الا تهتم كثيراً بالبراهين البعدية، بل تهتم خصوصاً بالبراهين القبلية. وكذلك الحال فيما يتصل بصفات الله اذ تنقسم الى قسمين:- صفات قالت بها الفلسفة، وأخرى قال بها اللاهوت، ولم تقل بها الفلسفة فالصفات التي قالت بها الفلسفة، مثل أن الله هو العلة الأولى الفاعلة وان الكمال الاول والغاية النهائية والصفات التي قال بها اللاهوت مثل أن الله قادر قدرة مطلقة عادل، له عناية بالأشياء، وجدنا اولاً البرهان على وجود الله لا يمكن ان يتم بوضوح اذا ما بدانا مما هو ممكن فحسب، لما كانت البراهين التوماوية تبدأ في الاصل من المحسوس، والمحسوس ممكن فان هذه البراهين ليست بيقينية لانها بعدية . و الواجب ان يستعاض عنها ببراهين قبلية. وهذه البراهين القبلية هي التي تؤخذ من المفهومات اعني من الروابط الموجودة بين المفهومات بعضها بعضها الآخر . وهذا ما اتجه اليه توما الاكوييني نفسه في براهينه الاخيرة فبرهانه بواسطة العلية وبواسطة الكمال وبواسطة الغاية النهائية او النظام.

ومن تحليله لهذه المفهومات او التصورات يقيم سكوت براهين. وهنا تجد انه تبعاً لهذا كان لا بد ان يكون (دنس سكوت) قريباً من انسلم لان انسلم كان في الواقع يبدأ من مفهوم، وهذا المفهوم يجب ان يستلزم بالضرورة القول بوجود موضوعه،

(¹) المرجع نفسه، ص 122-123.

والاختلاف بين انسلم و(دنس سكوت)، ان انسلم يكاد يشعر الإنسان بان القول بوجود الله قول نظري يصدر عن شعور ممتلئ بالحضرة الالهية في التجربة الباطنية أما دنس سكوت فانه يرى أن البرهنة على الله ابتداء من هذا المفهوم، مفهوم الكائن الذي لا يمكن أن يتصور اكمل منه، يجب أن تكون برهاناً منطقياً كاملاً، اعني لا يقوم على الوجدان المباشر في التجربة أو العيان العقلي الواضح الذي لا يحتاج الى برهان منطقي متسلسل⁽¹⁾.

ان طريقة برهنة دنس سكوت هكذا: ان تبدأ بالممكن، ومن قولنا بوجود هذا الممكن بوجود ضروري او الواجب فتجد ان هذا المفهوم، وهو الكائن الذي لا يمكن ان يتصور أكمل منه، هذا المفهوم ممكن، أعني ان من الممكن تصور شيء هذا موضوعه، ولكن مجرد تصور الامكان هو في الواقع تصور اكبر منه، دون ان نقول بالضرورة بان هذا الكائن موجود في الخارج بالضرورة، هذا الكائن هو في الوقت نفسه قول بوجود وجود هذا الكائن لانه يتضمن في ذاته مبدأ وجوده، وهذا ما يعبر عنه بعبارة أخرى، فيقال ان مفهوم هذا الكائن يستلزم من تحليله ان الوجود والماهية بالنسبة اليه شيء واحد⁽²⁾.

وهنا نجد أنفسنا ازاء امرين نجد منها دنس له منهج مختلف عن الآخرين:
الاول- اثبات الله من خلال (الصفات): عند (دنس سكوت) وجدنا ان الصفة الرئيسية التي ينسبها الى الله هي اللاتناهي، ويحلل هذه الفكرة تحليلاً دقيقاً فبعد ان كانت صفة الله المميزة هي انه علة أولى أو محرك نجد عند (دنس سكوت) أن الصفة الأولى هي اللاتناهي التي يمكن ان تصل اليها بواسطة طرق ثلاثة:-

فالله نقول عنه انه علة أولى، أو علة العلل، أعني انه علة الوجود بأكمله والموجود، متعدد الى غير نهاية فلما كان الله علة هذه الآثار اللامتناهية وما هو علة لا بد أن

(1) عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى ص 175-176.

(2) المرجع نفسه، ص 176.

يحتوي على معلولاته بالقوة على الأقل فإن الله لا بد أن يحتوي على معلولاته، فإذا كانت هذه الأخيرة، لا نهائية فالعلة لا نهائية.

كذلك الله أيضاً عقل والعقل يدرك صور الأشياء، والأشياء لا متناهية فهناك إذن صور او معقولات لا متناهية، وبالتالي الله بوصفه عقلاً هو لا متناه.

3- كذلك تبين صفة اللاتناهي عند الله من نظرنا الى الميل الطبيعي الخاص الذي تجده فينا، وهو الرغبة في الخير ثم الرغبة في الحقيقة، فأننا نجد هذه الرغبة لا متناهية في الأفراد، وبالتالي هي لا متناهية في الله الذي هو العلة النهائية للأشياء⁽¹⁾ ثم انه من كل هذا يحاول أن يؤكد بعدم التمييز بين صفات الله حتى أرادته التي الزمها بامرئين هما أن لا تكون الأفعال متناقضة. وثانيها ألا تكون الأفعال غير متفقة مع ثبات الله⁽²⁾ لكنه مختلف عن توما الاكوييني في الحديث عن الله، فالقديس توما يتحدث عنه الماهيات، فأن (دنس سكوت) وان جعل الوجود متواطئاً لا يجعله جنساً بمعنى الكلمة، لانه يدرك أن الوجود لا يمكن أن يتنوع بفصول خارجه عنه، فيبقى متردداً بين التواطؤ والاشتراك، ولا يرى ان الوسط بينهما المماثلة حتى اذا أما أراد أن يميز الله من المخلوقات لم يجد سوى أن يقول أن الله لا متناه وان المخلوقات متناهية، ويجعل من اللانهاية الصفة الجوهرية من بين الصفات الالهية: ولكن تواطؤ معنى الوجود يقضي في الحقيقة على تنزيه الله يجعل التمايز بين الله و المخلوقات تمايزاً بالدرجة فقط لا بالطبيعة والماهية فيجعل الله الأول بين نظراء لانه يجعل الصفات أيضاً متواطئة، وكل الفرق أنها لا متناهية في الله، متناهية في المخلوقات⁽³⁾

ثانياً- المخلوقات والعلاقة بين الله والعالم

(1) المرجع السابق، ص 177-178.

(2) المرجع نفسه ص 177.

(3) (109،³) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ص 229-231.

من خلال البحث عن العلاقة بين " الله والعالم " من خلال التأمل في عملية الخلق نجد انها تكتنز اختلاف بين مختلفة تصورات كل من بين دنس سكوت و القديس توما الاكوييني، فاذا كان دنس سكوت يقول ب" العالم حادث"، ولا يمكن افتراض القدم، لان خلق موجود ما يقوم في إيجاد بعد عدم، هكذا يضع (دنس سكوت) ما جاء به الوحي من حدوث العالم موضع القضية الضرورية، كان مهمة للخلق يجعل من الوجود شيئاً معيناً ويعطيه وجوداً سابقاً في حين أن الخلق عند القديس توما يقوم في تعلق من الخليفة بعلمها، بغض النظر عن الزمان⁽¹⁾ اذ تعزى مسألة خلق العالم الى الرب وهذا يتضمن المادة الأولية لكن هذا لا يعني أن المادة الأولية برزت للوجود أولاً دون هيئة، من أي نوع، حيث انه وقع لما يقول القديس توما الاكوييني فان المادة يمكن أن تبرز للوجود فعلاً لكن بدون أي فعل، في الحقيقة، المادة الأولية لا تبرز للوجود في طبيعة الأشياء بحد ذاتها لأنها مجرد كائن كامن، لذلك فمن الدقة القول بأنه كائن مخلوق بشكل مجرد. وبالنتيجة فان ما يرفض الفكرة القائلة بان المادة تملك حقيقة مستقلة بحد ذاتها⁽²⁾ ان دنس سكوت يقول في المخلوق:- انه مركب (فالملائكة والنفوس الإنسانية مركبة من هيوولي وصورة، أما الجواهر الطبيعية فمركبة من هيوولي، وصورة جسمية متحدة بالهيوولي دائماً، وصورة نوعية هي بسيطة في الجماد والنبات، نامية حاسة في الحيوان، نامية حاسة ناطقة في الإنسان، لأن النوع هو المتحقق في الواقع والتجربة الباطنة تدلنا على وحدة الحياة فينا والصورة النوعية موجودة في الأفراد بما هي صورة نوعية، لذا كانت بحاجة الى ما يقبضها ويرد الشيء واحداً مع تعدد صورته، فيجعل منه (هذا) الشيء haec res تلك وظيفة صورته أخيرة هي مبدأ التشخيص، ويسميا (الهذية) hacceitas ويعرفها بأنها "ما نتعين به الطبيعة فتصير

(2). (2) - Ashort History Medieval philosophy, new jersey Princeton press, p.127.

جزئية" (1) هذا كان (دنس سكوت) متأثراً في مجال الوجود بابن سينا فهو سينوي خالص لانه يبتدىء من فكرة التمييز بين الممكن والضروري، وقد تحدث عن ذلك القديس اوغسطين وبويس (...)، ليس من فكرة الا وتجدر مصادراً لها في مؤلفات ابن سينا(2).

(1) يوسف كرم، المرجع السابق ص231.

(2) جواشون، فلسفة ابن سينا واثرها في اوروبا خلال القرون الوسطى ص124-125.