

سنة ثانية فلسفة هيلينستية

المحاضرتان الأولى والثانية

قسم: د. عدنان ملحم

العلاقة بين الوعي الفلسفي والوعي الديني

في الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط¹*

الواقع أن الموضوع الأساسي في فلسفة العصر الوسيط المسيحي، تتجلى في محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين. وقد فهمت الفلسفة على أنها تابعة للاهوت، والفلسفة، في صميمها، يجب أن تنتهي إلى حقائق كان قد أكدها الإيمان الديني. وسبب ذلك، بالنسبة إلى القائلين به، هو أن اتفاق الإيمان الديني والفلسفة «يأتي ببساطة شديدة من أنها تصل إلى مجموعة من الحقائق. والإيمان هو نفسه مجموعة من الحقائق. ولما كانت الحقيقة لا يمكن أن تتناقض مع حقيقة أخرى، فإنه لا يمكن أن يكون ثمة تناقض بين الفلسفة والدين»¹².

وفحوى هذا الكلام، هو أن الوعي الفلسفي أو وعي الفيلسوف، يجب أن ينتهي، اعتماداً على المنهج الفلسفي أو الأدوات المعرفية العقلية البحتة، إلى حقائق حول الوجود، في مختلف تجلياته، وبما أن الحقيقة يجب أن تكون واحدة ولا مجال لتكثُرُها، فإنَّ الدين من حيث هو وحي الله، يقدم هو الآخر حقائق نهائية لا تقبل الرد. وبذا يصير الوعي الفلسفي تابعاً للوعي الديني.

وهنا، يظهر أمر فائق الأهمية، وهو أن تطور الوعي الفلسفي في تاريخ الفلسفة بلغ أوجه العظيمة في الدور الثاني من الفلسفة اليونانية وبشكل خاص مع أرسطو، الذي يُعتبر الفيلسوف الحقيقي الجامع لمختلف صنوف المعرفة البشرية. وبالتالي، فإن وعي أرسطو الفلسفي الذي يتأصل في الفلسفة اليونانية التي بدورها حدّدت شروط الوعي الفلسفي عامة، لأنه منها وفيها، كان متناقضاً تمام التناقض مع أي اتجاه تسليمي غيبي لا يعطي الأولوية

¹ تنبيه: هذه المحاضرة مأخوذة من كتاب: د. علي محمد اسير، ماهية الوعي الفلسفي، دمشق، دار التكوين.
¹² - جيلسون، إيتين، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي القاهرة، الطبعة الثالثة، 1996، ص: 33.

للعقل بوصفه المعيار الأوحى للبحث عن الحقيقة. فأرسطو لا يتوقف عن التأكيد بأن «ملكة العقل بحسب طبيعتها هي هدفنا، وأن استخدامها هو الغاية الأخيرة التي من أجلها نشأنا»²³. وبالتالي، إخضاع الوعي الفلسفي للوعي الديني، بحجة التوفيق بينهما، لأن الحقيقة واحدة، هو عبارة عن إخضاع العقل للمسلمات المطلقة، التي يفرضها الوحي. وآية ذلك، أنه ما دام الدين قائماً على الوحي، أي على حقائق مطلقة يجب التسليم بها، وفي الوقت نفسه ما دام العقل الحرّ يقوم على البحث عن الحقيقة عبر معايير العقل نفسه، فإن الدين يُصدر على العقل من حيث أنه يمنع من الاستمرار في مسيرته للبحث عن الحقيقة. فالحقيقة، تتكشف عبر الجهد الشاق الذي يبذله الوعي الفلسفي، معوّلاً في ذلك على مناهجه الخاصة، «ولا يسعني أن أصف أقيم أفعال الفكر أو الجزء المفكر من النفس، إلا أنه البحث عن الحقيقة، والحقيقة هي أسمى فعل يقوم به هذا الجزء من النفس هذا الفعل يحققه الجزء المفكر عن طريق تحصيل العلم، بحيث يكون تحققه على أفضل وجه كلما ازدادت قيمة العلم؛ وإن أسمى غاية للعلم لهي المعرفة الفلسفية»⁴.

إذاً، المطلوب، أساساً، على مستوى الوعي الفلسفي، هو البحث عن الحقيقة لا التسليم بحقيقة مطلقة من دون بحث. هذا إلى أن التأمل الفلسفي الخالص بالنسبة إلى الفيلسوف، هو قدس الأقداس، ولا يعلو عليه شيء آخر على الإطلاق، لأنه «ليس ثمة شيء أجدر بالاختيار من البصيرة الفلسفية التي نصفها بأنها هي قدرة أسمى وظائفنا النفسية»⁵.

وعموماً، لا يمكن قبول الزعم بالتوافق بين الفلسفة والإيمان الديني، بحجة أن الحقيقة واحدة، لأن الوعي الفلسفي اليوناني الذي هو الأنموذج الأمثل للوعي الفلسفي عامة، والذي بلغ ذروته مع أرسطو، انتهى إلى حقائق مناقضة تماماً لأي إيمان ديني قائم على وحي سماوي، حتى أن هذه الحقائق توصف بأنها إلحادية، مثل: قَدَم العالم، وفساد النفوس الجزئية للبشر، والقول بتعدد العقول المفارقة التي هي بمثابة آلهة، وعدم علم الله بالجزئيات.. إلخ.

²³ - أرسطو، دعوة للفلسفة (بروتريتيقوس)، قدمه للعربية مع تعليقات وشروح: عبد الغفار مكاي، مرجع سبق ذكره، ص: 36 - 37.

4- المرجع نفسه، ص: 54.

5- المرجع نفسه، ص: 54.

لكن، تذهب المغالاة بأنصار التفكير الديني إلى اعتبار أن كل صراع عند الفيلسوف العقلي بين إيمانه وفلسفته «هو بالتأكيد دليل على وجود خطأ فلسفي، وحين يظهر مثل هذا الصراع، فإنّ عليه أن يعيد اختبار مبادئه، وأن يراجع نتائجه، حتى يكتشف الخطأ الذي أفسد اتفاق الفلسفة والإيمان»³⁶.

لكن هذا الرأي يفترض، وبشكل مطلق، أنّ كل مقولات الإيمان تمتلك مصداقية لا مجال للشك فيها، وينفي إمكان قيام أي خلاف حقيقي بين الفلسفة والدين، هذا إلى أنه يقوِّض معنى جهود عقلية جبارة اختطت طريقاً — على المستوى الفلسفي — مختلفاً عن الطريق الديني بشكل جوهري.

والظاهر أن الذين يعتقدون بإمكان التوفيق بين الفلسفة والدين يظنون أنه لا يوجد أي فارق ماهوي بينهما، وكأنهما يتكاملان معاً، دون أي إمكان لتناقضهما وتنافرهما، حتى أنّ توماوياً محدثاً مثل جيلسون يسأل من دون تردد وبكل ثقة، لماذا «يتحتم علينا أن نرفض قلبياً القول بأن المسيحية ربما كانت قادرة على تغيير مجرى تاريخ الفلسفة حين تفتح أمام العقل البشري — وبتوسط الإيمان — مناظير جديدة، لم تكن تخطر على بال»¹⁷.

لكن هذا الكلام بحاجة إلى إعادة نظر، لأن الفلسفة لا تستطيع بتوسط الإيمان أن تصل إلى حقائق، وفي الوقت نفسه تكون هذه الحقائق غير إيمانية. هذا إلى أنه كيف يمكن للإيمان أن يتخذ وسيلة معرفية للوعي الفلسفي، وهو أساساً يقوم على معايير غير عقلية، أي على مسلمتات مطلقة. بالإضافة إلى أن التجربة الطويلة التي سادت في العصر الوسيط، والتي قامت على مزج الفلسفة بالدين المسيحي أو الإسلامي، لم تقدم نتائج ذات طابع إبداعي في ميدان الفلسفة.

ويُعطف على هذا، أن الفلسفة التي سادت في العصر الوسيط المسيحي، كانت يونانية الجذور، والمذاهب الفلسفية الكبرى في الفلسفة اليونانية، وسمت من قبل رجال الدين المسيحي بأنها وثنية، وذلك لأنها وصلت إلى حقائق تناقض الدين تمام التناقض.

لكن هناك من يؤكد أن المسيحية هي صحيح مُكَمَّل للفلسفة اليونانية، بمعنى أن الفلسفة اليونانية قامت بتقديم مبادئ عقلية، لكن لم تقض إلى قواعد سلوكية تكون أساساً للحياة الاجتماعية، «فالحكمة اليونانية تقدم علماً (أعني مبادئ) وقواعد، لكنها لا تقدم القدرة على تحقيق هذه المبادئ بالفعل. أما المسيحية فهي على العكس من ذلك، حين تربط النظام الطبيعي بما هو فوق الطبيعة، وحين تلجأ إلى النعمة أو اللطف الإلهي، بوصفه معيناً لا

³⁶ - جيلسون، إيتين، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، مرجع سبق ذكره، ص: 33.

¹⁷ - المرجع نفسه، ص: 39 - 40.

ينضب للقدرة على إدراك الحقيقة، وتحقيق الخير - تقدم لنا نفسها بوصفها في آن واحد نظرية وعملية، أو عقيدة وممارسة، أو بدقة أكثر: نظرية تحمل في طياتها وفي الوقت نفسه الوسائل التي تجعلها تتحقق عملياً»²⁸.

غير أن هذا الكلام يفتقد إلى الدقة، لأن الفلسفة اليونانية منذ سقراط، اختطت جانباً عملياً في سياق تطورها التاريخي العام. فقد كانت غاية سقراط الجوهرية هي تهذيب النفوس، وأفلاطون في محاوره السياسة المعروفة خطأ بمحاوره الجمهورية، وضع مجموعة من القواعد لتنظيم المجتمع، وأرسطو في كتاب (السياسات) أو في كتاب (الأخلاق إلى نيقوماخوس).. الخ، لم يهمل أبداً الجانب العملي في الحياة الإنسانية، وأولاه عناية بالغة. ونجد أوج الانهماك بالحياة العملية للإنسان عند الأبيقوريين والرواقيين، حتى صار شعارهما: غاية الحكيم هي العمل. وفي الأفلاطونية المحدثة بلغت الأخلاق الصوفية أعلى قمة لها.

إذاً، الوعي الفلسفي لا يقتصر، من حيث طبيعته، على الجانب النظري فقط، بل يتعداه إلى الجانب العملي. وقوام الوعي الفلسفي هو وحدة النظر والعمل. وأي اتهام بأن الفيلسوف رجل نظري لن يجدي فتيلاً؛ فالرواقيون ضربوا مثلاً خالداً على عظمة الفيلسوف وقدرته على تحمل الآلام والتكيف مع الطبيعة. وبذا لا يمكن اعتبار الإيمان الديني مالكاً لعنصر العمل، وفي المقابل اعتبار الفلسفة مفتقدة له وهذا لا يعني أن على الفلسفة أن تستهلك نفسها تماماً في التركيز على الجانب العملي على حساب الجانب النظري.

وعلى أي حال، إن اعتبار الفلسفة تابعة للإيمان الديني، أمر فيه كثير من الالتباس، ويقوم على أساس غير راسخ، لأن تضمن الدين لنتائج الفلسفة المترتبة على تطور تاريخ الوعي الفلسفي عامة، أمر غير مقبول.

ولا يكفي، في هذا السياق، أن يستدل على خضوع الفلسفة للإيمان من تجارب لرجال دين أو لاهوتيين غلبوا إيمانهم الديني على وعيهم الفلسفي. فأن يقال إن قديساً مثل أغسطين - وهو أحد أهم آباء الكنيسة الأولى - في بحثه الطويل عن الحقيقة بواسطة العقل، انتهى إلى أن هذه الحقيقة التي ينشدها لم يحصل عليها إلا بواسطة الإيمان الديني، بل إن وجهة نظره أن «جميع الحقائق التي وصل إليها الفكر اليوناني واحتفظت بها نخبة من العقول المختارة -

²⁸ المرجع نفسه، ص: 62.

هذه الحقائق موجودة بالفعل مُطَهَّرَة ومبرَّرة ومكملة عن طريق الوحي الذي وضعها في متناول الناس جميعاً»¹⁹.

والحقيقة أن في هذا الكلام استهزاءً كبيراً بالمستوى الثقافي المتفاوت بالنسبة للبشر، من حيث مساواة محصلة تجربة الفيلسوف بغيره، من سائر الناس، إذا كانوا مؤمنين دينياً بمعنى أن هذا النوع من الفهم، يفضي إلى مساواة وعي الفيلسوف بوعي الإنسان العادي وإلغاء التفاوت بين الوعيين جميعاً، إذا كان وعي الإنسان العادي ناجماً عن إيمانه الديني. وجليّ أن هذا الفهم للأمور فيه امتهان للكرامة البشرية، لأن اعتبار إنسان عادي مضاهياً من حيث وعيه الديني لفيلسوف قضى حياته في البحث والتفكير والتأمل المعرفي، وضع لا يدل على حالة وجودية سليمة في الطبيعة الإنسانية. هذا إلى أنه لا يمكن النظر إلى تجربة أغسطين ومن لفّ لفّه، على أنها تجربة كلية ملزمة لكل أفراد النوع الإنساني، وتطبق عليهم جميعاً؛ فإن هذا القديس، وإن كان يمتلك ثقافة فلسفية معينة، فهذا لا يرجع أساساً إلى كونه رجل دين، بل إلى كونه إنساناً أراد في مرحلة من مراحل حياته، أن يفكر فلسفياً.

والواقع أن أغسطين ينظر إلى الفلسفة نظرة غير سليمة، فيها انتقاص من قدرها، وانتقاص عليها. فالفلسفة من وجهة نظره «وقعوا في أضاليل خطيرة، وليس يستطيع العقل بقوته الطبيعية أن يهتدي إلى الحقيقة بأكملها وأن يحترز كل ضلال. وفوق ذلك، ليس للفلسفة بذاتها قوة على تحويل النفس من مجرد المعرفة إلى العمل الفاضل. فالفلسفة قاصرة من هاتين الناحيتين»¹⁰.

وهذا الطعن في مصداقية الفلسفة وقدرة الوعي الفلسفي على الوصول إلى الحقيقة كاملة وممارسة الفعل الفاضل، يعني أن الإيمان الديني هو الذي يحلّ هذا التناقض أو يكمل النقص في الوعي الفلسفي. ولذلك، أكد أغسطين أنّ «المسيحية وحدها تعرض علينا الحكمة كاملة عن الله والنفس، وتوفر لنا الوسائل الفعالة للحياة الصالحة والاتحاد بالله، وهي النعم التي تحملها إلينا الأسرار المقدسة، فإذا أردنا السعادة، وأردنا الحكمة، وجب علينا الإيمان»¹¹.

وبالجملة، يمكن القول: إن أوغسطين «بلور بلاهوتية لامعة فكرة "المعلم الباطني" الذي هو المسيح الوسيلة الأكثر قدرة على تعليم الحقيقة. ثم تكثيف علاقة الإيمان بالعقل، وربط هذا بذلك. وكل هذه الأفكار التي تشكل صلب اللاهوت المسيحي، ستكون مثار اهتمام

¹⁹ - جيلسون، إيتين، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، مرجع سبق ذكره، ص: 66.

¹¹⁰ - كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار الكاتب المصري، القاهرة، الطبعة الأولى، 1946، ص: 25.

²¹¹ - المرجع نفسه، ص: 25.

اللاهوتيين والفلاسفة فيما بعد، وطوال العصور الوسطى. وقد وجدت أفكاره صدى واسعاً على المستوى الواقعي، إذ أشاعت الكنيسة أفكاره، وأنشأت أطراً تعبّر عنها»³¹². والحقيقة أن «أهم ما يوصف به (أغسطين) أنه كرس نفسه للدفاع عن الكنيسة المسيحية الغربية»⁴¹³. والواقع أننا هنا إزاء ازدواج في وعي الفيلسوف الديني بعامة والمسيحي في هذا السياق، فكيف يمكن وجود ضربين من التفكير في عقله في الوقت نفسه؟ أي يلاحظ هنا حدوث نوع من التفتيق أو الخلط غير الصحيح، لأن بنية الوعي الفلسفي تختلف عن بنية الوعي الديني. فالفلسفة بحث عقلي بحث عن الحقيقة، وتنزع نحو الوصول إلى العلل، وتتوسّل المعرفة البرهانية، وتصل إلى حقائقها بواسطة مناهج محددة. والحقائق الفلسفية ليست مُعطاة بصورة قبلية مثل حقائق الإيمان التي يعطيها الوحي، وإنما يصل وعي الفيلسوف إلى الحقائق الفلسفية عبر معاناة معرفية طويلة وشجاعة منقطعة النظر، بينما حقائق الإيمان الديني معطاة قبلية وبشكل مطلق عبر الوحي.

وإذا ما أراد امرؤ إثبات الحقائق الدينية بوسائل فلسفية، فهذا لا يعني على الإطلاق التناغم بين الفلسفة والدين، بل على العكس تماماً، لأن الحقيقة الدينية معطاة أولاً وأخيراً بواسطة الوحي. والتدليل الفلسفي عليها مجرد نافلة، لأنها مثبتة أصلاً، ويمكن ببساطة أن يتم الاعتماد على منهج فلسفي بعينه لإثبات حقيقة دينية محددة، لكن هذا المنهج نفسه قد يكون منتزعاً من وعي فيلسوف ما يصل إلى حقائق لا تتفق نهائياً مع الحقائق الدينية. وهذا ما سوف يتبين لاحقاً.

ويلاحظ أحد الدومينيكانيين، وهو برتولد الموسبورجي (ازدهر في القرن الرابع عشر الميلادي) أن الحكمة الفائقة التي انتهى إليها ديونيسيوس المنتحل من جراء جمعه بين الأفلاطونية المحدثّة والمسيحية تبرز الحكمة الفلسفية التي مثلها أرسطو. وآية ذلك، كما يرى الموسبورجي من موقفه «كمنقلسف مسيحي» أن «ملكة هذه الحكمة الفائقة، التي نؤمن بها، تتجاوز كل ملكة أخرى، لا نقول ملكة العلوم فحسب، بل ملكة العقل، أي ملكة الحكمة التي استقى منها أرسطوطاليس، لأنها تتناول الكائن من حيث هو كائن»¹⁴.

³¹² - إبراهيم، عبد الله، المركزية الغربية: إشكالية التكوّن والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1997، ص: 296 - 297.

⁴¹³ - المرجع نفسه، ص: 297.

¹¹⁴ - ليبيرا، ألان دي، فلسفة العصر الوسيط، مرجع سابق، ص: 45.

ولئن كان برتولد الموسبورجى يرى إلى أنه تمَّ اتفاق بين ديونيسيوس المنتحل والأفلاطونية المحدثة، فإن هذا الاتفاق ليس في القضايا الصميمة وإنما في قضايا عرضية. وآية ذلك أن «ما تركه (ديونيسيوس) من آراء الأفلاطونية الجديدة، فهو المعارض للمسيحية معارضة صريحة مثل وحدة الوجود، ولاشخصية الله، والصعود إلى الله بقوانا الذاتية»²¹⁵. وهنا، نجد من يقول: إن الفيلسوف الديني أو المسيحي «ينشغل قبل كل شيء بتلك المشكلات التي تؤثر في سلوك حياته الدينية، أما بقية المشكلات فإنه لا يكثر بها، لأنها تصبح كما ذهب القديس أوغسطين والقديس برنار، والقديس بونافنتير موضوعات لحب الاستطلاع»¹⁶.

والواقع أن هذا الطابع الانتقائي في اختيار المشكلات التي تخص الفيلسوف الديني فقط، وإهمال بقية المشكلات الأخرى التي لا تتحاز بحيز الدين، يعني بالدرجة الأولى خللاً في بنية وعي الفيلسوف الديني المزعوم، لأنه يرفض أن يكون موجوداً حقاً إزاء المطلق أو في مواجهة الحقيقة، نظراً لتسليمه الكامل بما يمليه عليه إيمانه الديني، وقبوله بالوحي الإلهي، والحدود التي يرسمها قبولاً مطلقاً. وهنا يظهر الإنسان كموجود خانع مطيع يقبل ما يُفرض عليه من الله، لكن «الوجود البشري هو في جانب من جوانبه "حوار مع الله" أو "صراع ضد الله"»¹⁷.

ويجب ألا يفهم من هذا الصراع الناحية السلبية، بل ناحية الحفاظ على الحرية الإنسانية. لأن الحرية، كما يؤكد الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر، هي وحدها التي تُقيض للموجود الإنساني الانفتاح على الوجود، وبدونها لا انفتاح للموجود أبداً. فالحرية هي من ماهية الإنسان الجوهرية. والحرية هي الأساس المطلق، وهي التأسيس، وهي الوجود الأساسي¹⁸.

وأن يتم إثبات مسألة دينية معينة، بواسطة المعايير العقلية، هذا يعني أولاً قبول هذه المسألة إيماناً، ومن ثم الشروع في برهنتها عقلياً، وحتى الاختلافات حول المسلمات الدينية بين الفلاسفة الدينيين، لا تعني أبداً كما هو ظاهر من اللفظ الوصول إلى هذه المسلمة

²¹⁵ - كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، مرجع سابق، ص: 56.

¹¹⁶ - جيلسون، إيتين، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، مرجع سابق، ص: 71

²¹⁷ - إبراهيم، زكريا، مشكلة الإنسان، سلسلة مشكلات فلسفية -2- مكتبة مصر، القاهرة، بدون تاريخ، ص: 179.

³¹⁸ - بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، مرجع سابق، مادة: الحرية. (=ص: 461).

كمحصلة لعملية تفكير فلسفي بحت، وكأنها نتيجة، وإنما ما يحدث هنا هو اختلاف تأويلي حول قضية مسلم بها تسليماً مطلقاً، ودور التأويل العقلي يأتي كمجرد استطالة أو نافلة.

وهناك أمر على جانب كبير من الأهمية، وهو أن بعض الفلاسفة المسيحيين استخدم العقل ضمن أفقه الديني وانتهى إلى نتائج عقلية بحت، لا تمت إلى الأفق الديني نفسه الذي صدر عنه الفيلسوف الديني أو المسيحي، بمعنى أن هناك مشكلات فلسفية محضة لا تتصل بالوحي أو الإيمان، لكن نُظِرَ إليها على أنها مشكلات فلسفية مسيحية، لأن من يعالجها ينتسب إلى الدين المسيحي. والواقع أن ممارسة رجل دين لفعل التفلسف المحض، يعني ضمناً تغليباً من قبله للفلسفة أو تناقضاً رهيباً في موقفه المعرفي أو في طبيعة وعيه.

وفي هذا السياق، نجد أن القديس بونافنتورا (1221-1274) وهو راهب فرانسيسكاني شهير، يفسر قضية فلسفية وهي المعرفة البشرية تفسيراً فلسفياً محضاً، فيذهب إلى أن في النفس الإنسانية عقليين: عقل أدنى يعرف المحسوسات، وعقل أعلى يتوجه نحو النفس ذاتها ونحو الله. وينتقد بونافنتورا أرسطو، مشيراً إلى أنه: «إذا كان أرسطو قال إنه ليس يوجد في العقل إلا ما سبق وجوده في الحس، فيجب أن يقصر هذا على الأشياء التي توجد صورها في النفس على نحو مجرد، وليس هي مجردة في حقيقة وجودها»¹⁹.

ويقول بونافنتورا بوجود كل من العقل المنفعل والعقل الفعال، مدلاً على أن موضوع العقل المنفعل هو الصور الخيالية، ويقوم بتجريدتها بمعونة العقل الفعال. وبذا يضع العقل المنفعل المعاني أمام العقل الفعال من أجل تأملها. ويتضح من ذلك أن بونافنتورا يمنح العقل الإنساني فعالية ما من حيث هو عقل أدنى قادر أن يقوم بوظيفة معينة. ويقصر مهمة العقل الأعلى على معرفة الأمور المفارقة مثل الله والنفس. ويشدد على أن العقل الإنساني متصل بالله الذي هو الحقيقة الدائمة من حيث أن فكرة الله منطبعة في النفس انطباعاً فطرياً، ومهمة العقل الأعلى هي الوصول إلى الله عبر الجهود العقلية الذاتية²⁰.

ويظهر كل الظهور أن بونافنتورا حوَّض في نقاش فلسفي صرف، لا نجد له أية علاقة بالدين المسيحي، ولكن كون بونافنتورا مسيحياً لا يعني أبداً أنه يتفلسف من حيث هو مسيحي، لأن الحدود بين الفلسفة والدين هي حدود واضحة قاطعة ونهائية، ولا يمكن أبداً إيجاد أي حالة برزخية تجمع بينهما.

ومحاولة إقحام الدين في الفلسفة هي محاولة عقيمة لا تجدي فتيلاً، لأن حل المشكلات الفلسفية العويصة لا يعد حلاً فلسفياً، ما لم يكن أساسه هو المنهج الفلسفي.

¹⁹- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص: 144.

²⁰- المرجع نفسه، ص: 144-145.

وبالتالي، أي حل غير فلسفي، سوف يكون غريباً على الفلسفة، أو عنصراً أجنبياً داخلياً في وعي الفيلسوف.

وخير دليل على ذلك، أن القديس ألبرت الأكبر (1206-1280) عندما تحير في مسألة قَدَم العالم أو حدوثه، ذهب إلى أن «أدلة أرسطو على القَدَم؛ والأدلة المقابلة لها على الحدوث، متعادلة القوة، وإن العقل قاصر عن البرهنة على أحد الطرفين وإن الوحي وحده يحسم هذه المشكلة»³²¹. أي أن العقل باختياره لأدلة القدم أو لأدلة الحدوث لا يحسم مشكلة القدم، فالاختيار هنا كما يشير ألبرت الأكبر عملية آلية خالية من المعنى.

والمفارقة هنا تكمن في محاولة حل مشكلة فلسفية الأصل والمنشأ بطريقة غير فلسفية. وهذا هو المستغرب أن يُنظر إلى الدين على أنه مُكَمَّل للفلسفة، أو أن يقال: إن هذا الفيلسوف مسلم وذاك مسيحي.. إلخ؛ فالفيلسوف إنسان لا تقيدته العقائد أو الأديان أو المواقف المذهبية المتعصبة، إنه إنسان شمولي يفكر من أجل البشرية جمعاء ولا يحصر نفسه في سياق دوغمائي مطلق.

ومن أهم المحاولات التي هدفت إلى التوفيق بين الفلسفة والدين، وتستحق النقاش، هي محاولة القديس توما الأكويني (1225-1274) حيث وطد دعائم موقفه المذهبي خالطاً إياه بفلسفة أرسطو بطريقة بدت له صائبة تماماً، حتى أن أفكاره اعتبرت أفكاراً رسمية للكنيسة الكاثوليكية.

يصدر توما في موقفه عن فكرة أساسية تتعلق بإثبات وجود الله، متوسلاً في ذلك "البرهان الأتّي"²². ويرى توما أن العلم بالموجودات الطبيعية سوف يفضي إلى العلم بالعلة التي هي مصدر هذه الموجودات. فالمعرفة بالموجودات الطبيعية من حيث ارتقاء عللها تؤول بالإنسان إلى التأكد من وجود الله «وعلى العموم يتوقف الإيمان على المعرفة الطبيعية؛ إذ قبل أن نؤمن بالله، يتعين أن نعلم وجود الله، وأن عقلنا كُفء لهذا العلم وللعلم بأسباب الإيمان»²³.

والواقع أن توما يتبع أسلوباً معيناً في تدليله على وجود الله من خلال البرهان الأتّي، فهو باعتماده على هذا البرهان لا يأخذ بالنتائج كافة التي يقتضيها هذا البرهان نفسه.

³²¹ - المرجع نفسه، ص: 165.

²² البرهان الأتّي يقوم على الابتداء بمعرفة الموجودات الطبيعية المحسوسة التي هي سابقة من حيث معرفتها، لأن المعرفة تكون بها أولاً، ومن ثم يتم الانتقال إلى العلة المفارقة لهذه الموجودات عينها.

¹²³ - كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، مرجع سابق، ص: 174.

يقول القديس توما: «وليس الغرض من هذا البرهان (البرهان الأثني) الرجوع إلى لحظة أولى بدأت فيها عليّة الله، كما يتوهم الكثيرون، بل الصعود في الآن الحاضر وكل أن إلى علة أولى، بغض النظر عن قَدَم العالم أو حدوثه، ذلك بأن العالم يظهرنا على معلولات وعلل لها مترتبة بالذات، أي متوقف بعضها على بعض، وأن العقل يدلنا على امتناع التداعي إلى غير نهاية، في سلسلة هذه العلل، وإلا لم يوجد المعلول، فنقف عند علة أولى»²²⁴. وينتهي توما إلى أن مسألة قَدَم العالم عويصة غامضة، ويجب التفرقة فيها بين ما يبيت فيه العقل بشكل قاطع وما لا يمكن له أن يبيت فيه. وما يستطيع العقل تأكّده هو ضرورة وجود علة مطلقة للعالم سواء أكان قديماً أو محدثاً، بالإضافة إلى وجوب عدم الفصل بين الزمن والعالم، فالزمن من لواحق العالم، والـ "قبل" والـ "بعد" يكونان بالنسبة إلى العالم، وليس إلى الله.

«أما ما تبقى، فلا يقطع العقل فيه. فالعقل لا يقول بوجود القَدَم ولا يقول بوجود الحدوث، وكما أن القول بالحدوث لا ينافي طبع الواجب، كذلك لا ينافي القول بالقَدَم وحدانية الواجب. وإن كان العقل يقف عند هذا الحدّ، فلا مانع من استطلاع رأي الكتاب (=الكتاب المقدس). أما الكتاب فقد جاء في رأسه: "في البدء خلق الله." وهي آية تتضمن معنيين لا داعي للانحراف عنهما؛ معنى الخلق، ومعنى ملازمة الزمن للعالم»²²⁵.

ويظهر هنا أن توما يقول بخلق الله للعالم، وهو ينبذ الرأي الفلسفي من خلال مداورة لا معنى لها، ويقبل الرأي الديني الذي جاء به الوحي من خلال الكتاب المقدس. ويمعن توما في مخالفة فلسفة أرسطو في الوقت نفسه، الذي يعتبرها فيه أساساً متيناً صالحاً لتشييد صرح الدين. وهنا تتجلى أهمية الإشارة إلى موضوع هام جداً في هذا السياق، وهو علم الله؛ حيث انحرف توما انحرافاً خطيراً عن أرسطو.

وهذا الموقف الذي اتخذه أرسطو من علم الله وتبناه ابن رشد²²⁶، امتد إلى الفلسفة الأوروبية الوسيطة، وأخذ به الرشديون اللاتين وفي مقدمتهم سيجر دي بربان (1235 – 1282). وخلاصة موقف الرشديين اللاتين هو أنهم أنكروا على الله علم الجزئي الممكن، «فالممكن بما هو ممكن، لا يُعلم بتأكيد، وإن هو عُلِمَ بتأكيد لم يعد ممكناً، بل أصبح ضرورياً. وعلم الله بما هو منزّه عن الخطأ لا يتسع إلا لما هو مؤكد»²²⁷.

²²⁴ -المرجع نفسه، الموضع نفسه.

²²⁵ -ضومط، ميخائيل، توما الأكويني، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، الطبعة الأولى، 1956، ص: 50 – 51.

²²⁶ -راجع: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مرجع سابق، ص: 1708.

²²⁷ -ضومط، ميخائيل، توما الأكويني، مرجع سابق، ص: 53.

ويأتي توما هنا ليعارض أرسطو وابن رشد والرشديين اللاتين معاً، ذاهباً إلى أن «الله يعرف غيره فمن الواضح أنه يعقل ذاته تعقلاً كاملاً، وإلا لم يكن وجوده كاملاً، لأن وجوده عين تعقله، وإذا عُرف شيء معرفة كاملة فلا بد أن تعرف قدرته معرفة كاملة ولا يمكن معرفة قدرة شيء معرفة كاملة ما لم يُعرف ما تتناوله. ولما كانت قدرة الله تتناول غيره لأنها العلة الفاعلية لجميع الموجودات.. فمن الضروري أن يعرف الله غيره.⁴²⁸

وغني عن البيان أن توما هنا، يخالف مرة أخرى ما تقتضيه طبيعة التفكير الفلسفي، فهو وإن كان يساير الفلسفة إلى حد ما، إلا أنه سرعان ما ينقلب عليها لصالح الدين والرؤية الدينية. فالمشكلة هنا تكمن في أن وعي الفيلسوف يجب أن يكون سائراً في طريق واحد، لا يحيد عنه، وهو ما يقتضيه العقل؛ أما محايدة الفلسفة لحين ومن ثم الانقلاب عليها، فهذا أمر غير فلسفي أبداً.

ولا يكف توما عن مخالفة الفلاسفة، اعتماداً على المنهج الفلسفي. وهذا أمر في غاية الغرابة، فهو ينقد موقف الرشديين من وحدة العقل؛ هذا الموقف الذي مفاده أن العقل هو عقل للنوع الإنساني. ولذلك فإن النفوس الفردية زائلة والباقي هو عقل عام لجميع البشر.

ويسوق الرشديون دليلاً على وحدة العقل، مستمداً من قدم العالم، يقتضي قدم النوع الإنساني. وبالتالي، أن تكون النفوس الإنسانية غير متناهية بالفعل من جراء قدم العالم، وأن يكون ثمة عدد غير متناه محال. وبما أنه ما من رجعة عن قدم العالم، فهذا يقتضي عدم تعدد النفوس الخالدة، وإنما ما يخلد هو نفس واحدة، ألا وهي النفس العاقلة، ووضع هذه النفس قبل الموت، هو نفسه بعد الموت، فإن هذا ينجم عن القول بوحدة النفس حتى في هذه الحياة، وبوحدة العقل على الإطلاق.¹²⁹

وموقف الرشديين هذا حول وحدة العقل مستمد من ابن رشد الذي استقاه من تعاليم أرسطو، ويفضي هذا الموقف إلى نتائج خطيرة، وهي أن الأفراد زائلون وما يبقى هو النوع الإنساني. ويترتب على ذلك أنه ما دامت النفوس الفردية زائلة نهائياً، فإن فكرة الثواب والعقاب غير صحيحة، هذه الفكرة التي تعد أساس كل دين سماوي.

428 - الأكويني، توما، الخلاصة اللاهوتية، المجلد الأول، ترجمة: بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت، 1887، ص: 186 - 187. وبالترقيم العالمي: المجلد الأول، القسم الأول، المبحث الرابع عشر، الفصل الخامس (المسألة الخامسة).
129 - ضومط، ميخائيل، توما الأكويني، مرجع سابق، ص: 58.

وأراد توما أن يقوض هذا الرأي، فعاد إلى فلسفة أرسطو بهدف أن يجد فيها ما يساعده على نقد موقف الرشديين، بعد أن وجد صعوبة في حل هذه المشكلة، «فعاد إلى نص أرسطو، ووجد بأن الصورة تزول بانحلال المركب قد ورد في كتاب (الطبيعة)، ووجد كذلك أن أرسطو عينه يذكر أنه لا يتطرق في هذا الكتاب إلى قضايا ما بعد الطبيعة؛ وخلص من ذلك إلى القول بأنه لا يسوّغ الاستناد إلى أرسطو في الطبيعة للبت في قضايا ما بعد الطبيعة»²³⁰. وهنا يتضح أن توما فصل بين علم الطبيعة وعلم ما بعد الطبيعة فصلاً نهائياً؛ لكن هذا الأسلوب في التفكير غير دقيق، لأن فصل توما بين علم الطبيعة وعلم ما بعد الطبيعة ليس صحيحاً. وابن رشد نفسه - وهو شارح أرسطو الأعظم - يؤكد تأكيداً قاطعاً في معرض تفسيره لكتاب (ما بعد الطبيعة) أنه «ينبغي أن يفهم اشتراك هذين العلمين، أعني الطبيعة والإلهي في النظر في مبادئ الجوهر، أعني أن العلم الطبيعي بيّن وجودها، من حيث هي مبادئ جوهر متحرك؛ وصاحب هذا العلم (أي ما بعد الطبيعة) ينظر فيها بما هي مبادئ للجوهر بما هو جوهر لا جوهر متحرك»¹³¹.

وبما أن الصورة تُعد مع المادة والعدم من جملة المبادئ، فهذا يعني اشتراك العلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة في تناولها. وإدراك ابن رشد لهذا الأمر دفعه إلى العمل على إخضاع علم ما بعد الطبيعة لعلم الطبيعة «إذ أصبحت المقدمات والنتائج الناجمة عن العلم الطبيعي هي السبيل الأخص للعلم الإلهي»²³².

ومن هنا يتضح أن توما لم يكن صادقاً في النتائج التي انتهى إليها من حيث أنها ناجمة عن المنهج الفلسفي، وإنما استخدم هذا المنهج لإثبات حقائق غير فلسفية. وهذا يعني أنه إنسان مؤمن دينياً، أراد من الفلسفة أن تكون خادمة للدين. وهذا يتناقض مع أصالة الوعي الفلسفي الذي يجب أن يكون متساوياً تماماً مع منهجه والحقيقة التي ينتهي إليها. وتجدر الإشارة إلى أن توما الأكويني لم يفهم نفسه كفيلسوف شمولي يفكر لصالح الإنسانية جمعاء، بل كان «يحارب.. بما هو فيلسوف ولاهوتي، الفلاسفة الكافرين الذين لا يدينون بالمسيحية على أرضهم»³³³.

230- المرجع نفسه، ص: 60.

131- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مرجع سابق، ص: 1425، 1426.

232- الصالح، عبد الحميد، مقالة الزاي ومكانتها في الميتافيزيقا العربية، مجلة جامعة دمشق، المجلد 18، العدد الثاني، 2002.

333- ليبيرا، آلان دي، فلسفة العصر الوسيط، مرجع سابق، ص: 464.

والخلاصة التي يمكن الوصول إليها من دراسة تجليات الوعي الفلسفي اليوناني في العصر الوسيط المسيحي وحتى الإسلامي، هي أنه لا يمكن أن يوجد فيلسوف ديني سواء كان يهودياً أو مسيحياً أو إسلامياً؛ لأن الفيلسوف هو من يعتمد التفكير العقلي فقط، ولا يلجأ البتة إلى أية معونة غير عقلية. فالوعي الفلسفي يتأسس على التلازم الصميمي بين المنهج الفلسفي وما يقتضيه هذه المنهج من حقائق حتى لو كانت مخالفة لكل المعايير السائدة وكل محاولة لانتزاع المنهج الفلسفي من المذهب الفلسفي المترابط معه لاستخدامه لغايات غير فلسفية سوف تكون محاولة فاشلة. وبالتالي، لا يمكن قبول أي إمكان لإيجاد علاقة بين الفلسفة والدين، فالإنسان المؤمن دينياً وصل عبر إخبار الوحي إلى حقائق مطلقة، لا يمكن رفضها، وقبولها هو أساس للإيمان؛ أما الفيلسوف فهو إنسان يفكر عقلياً ويصل إلى حقائق بمقتضى العقل وحده. وهذا يفضي إلى نتيجة نهائية وقاطعة، وهي أن الوعي الفلسفي إما أن يكون فلسفياً محضاً أو لا يكون على الإطلاق. وهذا الرفض لإمكان وجود فلسفة دينية أو فيلسوف ديني لا يسيء إلى الدين إطلاقاً، بل للدين قداسته واحترامه، لكن ضمن عالمه الخاص، وهو عالم التسليم بالحقائق الغيبية عبر الإيمان. والذين يقولون بوجود الاتفاق بين الفلسفة والدين لأن الحقيقة واحدة ولا مجال لتعددتها أو اختلافها، يمكن أن يكونوا قد جانبوا الصواب، لأن المعنى الغائي للحقيقة الدينية غير معنى الحقيقة الفلسفية.