

قراءة في جدلية الفلسفة والدين

عند المسيحيين في العصور الوسطى

Reading the dialectic of philosophy and religion
for medieval Christiansكحول سعودي¹

جامعة 08 ماي 1945 قالمة

kahoulguelma@gmail.com

تاريخ الوصول: 2019/08/31 القبول: 2020/04/09 / النشر على الخط: 2020/06/15
Received: 31/08/2019 / Accepted: 09/04/2020 / Published online : 15/06/2020

ملخص:

إن المشكلة الأولى المطروحة عند تناولنا لتاريخ العصور الوسطى الفكري تتمثل بداهة في ضبط حدود هذا الفكر، من أين يبدأ، وأين يتوقف، وأين يتطور؟ أسئلة حول الحدود الزمانية، وعن المساحات الجغرافية أيضا، التي تعد منطقة خاصة بالفلسفة، وهي لغز متجدد دوما. وبالتالي سيكون ذلك من خلال تتبعنا لثقافة العصور الوسطى في نشر الدين المسيحي، وفي هذا الصدد كانت الكلمات الأولى من مقدمة جيلسون الفلسفية ذات دلالات عميقة لأنها تحيلنا على ربط الدين المسيحي بالفلسفة في القرن الثاني للميلاد ابتداء من نقطة التحول عن الثقافة اليونانية.

وهذا ما حرر إمكانية التعامل مع البطرائية كون هذه الأخيرة اتخذت موقفا معارضا فيما يتعلق بالفلسفة، وكان ذلك لتبرير الدين الجديد من موضعه لا غير. فنتج عن ذلك أن قدم الآباء المدافعون عروضاً مختلفة عن الإيمان المسيحي وبعض المحاولات لتبريره في مواجهة الفلسفة اليونانية، وكان يتعين عليهم اقتحام الفلسفة واستخدامها لهذا الغرض.

الكلمات المفتاحية: الإيمان، العقل، التأويل، الوحي المسيحي.

Abstract:

The first problem that arises when one undertakes an intellectual history of the Middle Ages is obviously to delimit the latter, where does it begin, where does it stop, where does it develop? Questions of temporal boundaries, but also of geographical spaces, whose constituency is for Medieval a puzzle infinitely renewed. Thus tracing medieval culture to the spread of the Christian religion. In this respect, the first words of the introduction of Gilson were very significant: The Christian religion made contact with philosophy in the second century of our era, as soon as there were converts of Greek culture. This freed up the possibility of dealing with the patristic as the latter took a stand with regard to philosophy, if only to justify the new religion against him. The Apologist Fathers produce "partial statements of the Christian faith and some attempts to justify it in the face of Greek philosophy. Philosophy had to be addressed so that justification could take place.

Keywords: faith, mind, interpretation, christian revelation.

¹ البريد الإلكتروني: kahoulguelma@gmail.com

¹ - المؤلف المرسل: كحول سعودي

مقدمة:

لقد كانت معتقدات وحقائق الوحي عند جل الفلاسفة المسيحيين إبان العصور الوسطى أكثر يقينا من أي استدلال إنساني، واتجهت وظيفة الفكر الفلسفي نحو شرح وتفسير ماهيات هذه العقائد وتبريرها بحسب قدرة العقل البشري لأن الفلسفة لم تكن إلا خادمة للآهوت وكانت مجرد اشباع عقلي لفهم شيء يقبله الإنسان على نحو مستقل عن سلطة الإيمان، فالآهوت يضع حدودا لتفكير الفيلسوف ويعلي عليه النتائج التي يجب أن يصل إليها.

وفي هذا المنحى من التطور ظهر اتجاهان قويان وهما التيار الذي ظل يستبد بالعقل، فكان يدعو إلى الاقتصار على الإيمان دون تعقل ولا تأويل. والتيار الذي دعا فيه أنصاره إلى تعقل مضمون العقائد الإيمانية. وهكذا إلى أن جاءت الرشدية اللاتينية التي أعلنت صراحة الفصل التام بين الفلسفة والدين والقول بوجود حقيقتين متضادتين لا حقيقة واحدة. ثم بداية النزعة العلمية التي دعت إلى تخلص الفلسفة من كل ما يمنعها من التطور، وخاصة سلطة الكنيسة وسلطة أرسطو نفسه. لكن الملاحظ هو استمرار النزعة الأوغسطينية والتوماوية وبروزهما بقوة في العصر الحديث وفي عرّ فلسفة التنوير والحداثة. فهل معنى ذلك هو عودة الفلسفة إلى سؤال الدين؟ أم أن تاريخ الفلسفة لم يشهد قطيعة نهائية بينهما أصلا؟ فإلى أي مدى يلتقي العقل والوحي على صعيد واحد؟

1- مشكلة الفلسفة المسيحية:

هل توجد فلسفة وهي مسيحية؟ هل يمكن أن تكون للعبارة التالية: "فلسفة مسيحية" معنى حقيقي؟ وبعبارة أخرى: هل هناك فلاسفة مسيحيون بالضرورة؟ أي هل يمكن الجمع بين الفلسفة والدين في رجل واحد؟

يرى بعض المؤرخين وبعض الفلاسفة من العقلين الخالص أنه من التناقض القول بوجود فلسفة مسيحية لأن العبارة في حد ذاتها تحمل تناقضا واضحا والنقيضان لا يجتمعان، لأن الفلسفة مجالها العقل والمنطق في حين أن الدين مجاله الوحي، لذا يستحيل الجمع بين العقلي واللاعقلي.

وهناك كثيرا من رجال الدين الذين اعتبروا أنفسهم خصوما للجدل والفلسفة لأن الدين ليس في حاجة إلى الفلسفة، وعلى رأسهم القديس برنارد (1091-1153) وبطرس دمياني (1007-1072)، وماعدا هذه الحالات القصوى فإنه من العسير أن نجد - باستثناء الرشديين - من يقبل مشروعية ممارسة العقل ممارسة فلسفية خالصة وخالية من كل أثر للإيمان¹. وهذا فيويرباخ في كتابه: "جوهر المسيحية"، يقول أنه من غير المعقول أن

¹ إيتين جلسون : الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، التنوير للطباعة، بيروت، ط3، 2009، ص29.

يتحدث الإنسان عن فلسفة مسيحية، كما أنه من غير المعقول أن يتحدث عن كيمياء مسيحية أو فلك مسيحي أو علم مسيحي بالمعنى المحدود المفهوم من كلمة "علم"¹. لذا تحدث بعض السكولائيين المحدثين على التوماوية بوصفها الفكر الوحيد الجدير بأن يسمى فلسفة لأنه قائم على أساس العقل الخالص. لكن أنصار الأوغسطينية ثاروا ضد هذا التيار الذي يرون فيه مخالفا للفلسفة المسيحية الصحيحة لا سيما وأنه يبدأ بمقدمات عقلية ليخلص إلى نتائج إيمانية، فكان ينقصه الطابع المسيحي الأصيل.

والتيار الثاني القائل بوجود فلسفة مسيحية يمثلها أوغسطين وأتباعه كالقديس أنسلم (1033-1109) والقديس بونافنتور (1211-1274)، فالقديس أوغسطين هو أول مفكر في عصر الآباء استعمل عبارة: "فلسفة مسيحية" في كتابه: "ضد البيلاجيين"، كما كرر كثيرا عبارة: "الفلاسفة المسيحيين"، معتبرا بالتالي المسيحية هي الفلسفة الحقيقية أو الحكمة الحققة الوحيدة، لأن محبة الحكمة هي محبة المسيح. ويضيف بأن الفلسفة المسيحية هي العقل محاولا فهم التعاليم الدينية². وقد اعتمد "أوغسطين" في هذا المنهج على الفكرة القائلة: "إذا لم تؤمنوا، لن تفهموا" أو "إذا لم تعتقدوا، لن تعقلوا". والتي صاغها أنسلم في عبارته الشهيرة: "الإيمان الذي ينشد التعقل"، وبعده بقرون مين دو بيران القائل: "العقل يجب أن ينشد العقل عن طريق الإيمان لأن العقل وحده لا يشبع العقل".

وهاهو مالبرانش الذي كان يلجأ إلى أوغسطين بالقدر الذي كان يلجأ به إلى ديكارت، لم يوجه اللوم إلى فلسفة العصور الوسطى لخلطها - كما قد نتوقع - بين الفلسفة والدين، وإنما لامها لأنها لم تكن مسيحية بالقدر الكافي، فانتقد الأكويبي الذي اتبع نهج فيلسوف وثني وهو أرسطو "وشارحه التعس" أي ابن رشد، بدلا من أن يتابع الممثل الحقيقي للتراث المسيحي، ألا وهو أوغسطين، فلو كانت الفلسفة السكولائية أوغسطينية لكانت دينية أكثر، ولكانت بالتالي حقيقية أكثر³.

2- التوفيق بين الفلسفة والدين:

حول هذه المشكلة كان أنصار النزعة الأفلاطونية من الأوغسطينيين أكثر ميلا إلى القول بالتطابق بين الحكمة والشرعة يصل إلى حد التصوف العالي والروحانية مع بناء فلسفتهم على منهج الحدس الميتافيزيقي. أما أنصار النزعة الأرسطية من التوماويين فهم أكثر ميلا إلى التمييز بين النظامين تمييزا واضحا، لأن ثمة موضوعات من شأن

¹ عبد الرحمان بدوي: فلسفة العصور الوسطى، دار القلم، بيروت، ط3، 1979، ص ص1-2.

² المرجع نفسه: ص3.

- يلاحظ أيضا في :

علاء عبد المتعال: فلسفة العصور الوسطى في أوروبا، دار الوفاء، الإسكندرية، 2004، ص13.

³ إتين جلسون: الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص ص41-42.

العقل وأخرى من شأن الوحي المسيحي. وبالتالي فالنزعتان تصلان إلى حد التناقض حول الموضوع الطبيعي للعقل والمعرفة.

أ- الاتجاه الأوغسطيني:

يريد "أوغسطين" أن تكون فلسفته حباً حقيقياً للحكمة النابعة من الإيمان الذي يقول لنا ماذا يمكننا فهمه، وهو الذي يظهر القلب، ويسمح للعقل أن يناقش كل المسائل العقدية أي تعقل الإيمان، فيصبح قادراً على إيجاد الذكاء المتصل بالوحي الإلهي. إنه الدين الذي يريده أن يكون كاملاً، ينبغي أن يتوجه إلى العقل انطلاقاً من الإيمان. فالدين الحقيقي لا يكون إلا مع الفلسفة الحقيقية، والفلسفة الحقيقية بدورها لا تكون إلا مع الدين الحقيقي. فهذا ما دفع "أوغسطين" أن يسميها فلسفة مسيحية، بمعنى التأمل العقلي للوحي المسيحي¹.

لا يريد "أوغسطين" أن يفصل الدين عن الفلسفة الحقّة، مع ربطهما طبعاً بالحب، فكانت المسيحية (الفلسفة أو الحكمة الحقيقية) محبة الله، ما دامت الحكمة الأوغسطينية ترى أن العقل يتواصل بالإشراق فيكون الاتصال في الوجود والمعرفة، وغاية هذه الحياة ليست معرفة الله فحسب بل الاتحاد به للوصول إلى أسمى فضيلة وهي الحب المقدس.

لقد اعتاد الكتاب المقدس أن يسمي تلك الإرادة الصالحة محبة كما يسميها كتب القديسين حباً. يقول "أوغسطين": " لكنني أسأل الفلاسفة هل عرفوا ذلك، وعلى أي أساس يبنون رأيهم؟ على أنهم يعتبرون الحب جيداً وأن حب الناس لله واجب؛ وعنه تتحدث كتبهم. غير أن كتبنا الدينية، التي لا تعلوها سلطة، تخلط بين المعاني التي تعبر عنها الألفاظ الأجنبية: Charité, Dilection, Amour وهذا ما وجب التنبيه إليه، الحب خير...². وفي هذا يقول المسيح: " إنّ الذي يعزم، في نفسه، على أن يحب الله ويحب قريبه كنفسه، لا بحسب الله يُسمى بحق ذا إرادة صالحة"³. ويقول أيضاً: " أحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل عقلك وأحب قريبك مثل نفسك"⁴.

فالحكمة الحقّة هي الحكمة المسيحية فالدين الصحيح هو الفلسفة الصحيحة والفلسفة الصحيحة هي الدين الصحيح على حد قول إرجين.

-موضوع المعرفة عند "أوغسطين": تشتمل المعرفة في نظر "أوغسطين" على نوعين من المدركات: مدركات مادية، وأخرى معنوية. فأما الأولى فناشئة من انتباه النفس للتغيرات الحادثة في الجسم. هذه التغيرات جسمية

¹ Étienne Gilson: Introduction à L'étude De Saint Augustin, pp 46-47.

² القديس أوغسطين: مدينة الله، ج2، ص167.

³ إنجيل لوقا 2: 14 (الإصحاح 2. الآية 14).

⁴ إنجيل متى 22: 37، 40 (الإصحاح 22. الآية 37، 40).

بجته، يعقبها الإدراك وهو فعل النفس وحدها¹. فالمعرفة عنده هي جملة من التصورات والأفكار الحاصلة في النفس الناطقة والنابعة عن اتصال هذه النفس بعالم الأجسام من جهة، وبالعالم العلوي من جهة أخرى، فتنشأ الحقائق العقلية المؤقتة والحقائق العقلية الدائمة.

هكذا راح القديس "أوغسطين" إلى وضع فرقا حقيقياً بين الحكمة والعلم. حيث تعني المعرفة العقلية للحقائق الأزلية الحكمة (La Sagesse)، أما المعرفة العقلية للحقائق المؤقتة فتعني العلم (La Science). وهما نسقان معرفيان مختلفان، علماً أنه لا أحد يشك في أفضلية الأولى على الثانية، لأن الحديث عن الحكمة هو حديث عن معرفة الحقائق المعقولة والعليا التي هي أزلية. فبقي إذن ما يظهر للإنسان الخارجي (L'homme Extérieur) مع ما يميزه عن البهائم، فإننا نكتسب المعرفة العقلية للحقائق المؤقتة، التي نجدها في الحواس الجسمية، كما نجدها في ذكرياتنا المرتبطة بالحواس أيضاً، والتي تتوغل في النفس وفي فكرنا تحت تأثير الصور الخيالية فتنتطب في ذاكرتنا الباطنية بعد ذلك².

لا ريب أنّ "أوغسطين" وفي رده على الأكاديميين الجدد قد تحدث عن "أفلاطون"، هذا الأخير قسم العالم إلى: عالم الأفكار وهو عالم الحقيقة المحضة المدرك بالنفس وعالم حسي مدرك بالرؤية طبعاً.

أما رحلة الصعود لرؤية الأشياء في العالم الأعلى فتمثل صعود النفس إلى العالم المعقول، عالم الأفكار والصور، وآخر ما يدرك في العالم المعقول بعد عناء شديد هو مثال الخير، ولكن المرء ما إن يدركه، حتى يستنتج حتماً أنّه علّة كل ما هو خير وجميل في كل الأشياء، وأنّه في العالم المنظور هو خالق النور وموزعه، وفي العالم المعقول هو مصدر الحقيقة والعقل³. ومعنى ذلك أن القديس "أوغسطين" وفي تقسيمه للمعارف العقلية إلى قسمين كان ذلك تحت تأثير التنظيم المعرفي الذي أدخله "أفلاطون" في نظريته المعروفة بالمثّل، والتي توضح لنا فكرة الحقائق المطلقة التي لا يتطرق إليها الشك لارتباطها بالأنفس العاقلة فحسب، وهي الحكمة بالمعنى الصحيح.

إنّ استخدامنا لمصطلح الحكمة يعود إلى اهتمام "أوغسطين" بالبحث عن الحقيقة النهائية التي نعرفها إما بالاستدلال، وإما عن طريق الحدس الروحي أو النور الإلهي. فتنبع المدركات المعنوية، مثل إدراكنا لله والنفس، والملائكة، وكل أحكامنا التي نصدرها على الماديات والروحيات. وفي هذا يعرف الحكمة على أنّها السبيل المؤدي باستقامة نحو الحقيقة. والحكيم هو الذي يبحث بكل ما أوتي من قوة عن الحقيقة⁴.

¹ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار المعارف، مصر، القاهرة، ط3، ص39.

² Saint Augustin: La Trinité (16), Les Images, Traduction P.A Gaësse, S.J, Edition Desclée De Brouwer, 1955, Paris, pp259-261.

³ أفلاطون: الجمهورية، ص315.

⁴ Saint Augustin: Dialogues Philosophiques(4), Problèmes Fondamentaux, Contra Academicos, De Beata Vita, De Ordine, pp41-43.

وفي بحثه عن الحقيقة يرى الفيلسوف "مالبرانش" (Malebranche) (1638-1715) حول موضوع الإدراكات - وعلى غرار "أوغسطين" - أنّ للنفس أفكارًا نابعة من مصدرين: الأولى هي التي نسميها إدراكات خالصة، ونسميها أيضًا بالأفكار الظاهرة للنفس بوضوح وجلاء، على أساس أنها غير نابعة من الحواس، كما أنها لا تُعدّل حسيا. وهنا يجب ألاّ نتخيل وجود الكثير ممن يُضخّون في البحث عن الحقيقة، ويجب أيضًا الانتباه إلى الأفكار الواضحة التي يجدها كل واحد في ذاته، بإتباع بعض القواعد الدقيقة. أما الإدراكات الثانية، فهي التي نسميها بالأفكار الحسية، النابعة بأكثر أو بأقل حيوية، مثل اللذة والألم، وإدراك الضوء والألوان وغيرها¹. وهذا يعني أنّ موضوع المعرفة ليس واحدا وإنما يشمل الجانب الحسي والجانب الميتافيزيقي معا. وعلى الرغم من وجود تلازم بين السلطة الإلهية والسلطة الإنسانية عند "أوغسطين"، فإن ما نسميه بالسلطة الإلهية هو الحقيقي والأسمى، والمتعالي ليس عن الصفات الحسية لكل قوة إنسانية فحسب، بل بتوجيهه للإنسان نفسه، وينزوله إلى مستواه ليدرك معنى هذه السلطة ومعنى القدرة الإلهية، لاسيما وأن القدرة الإلهية تُعلم قوتها بواسطة الأفعال. ويكون ذلك في وقت أقصر، لأنّ السلطة الإنسانية (العقل) تستغرق وقتا أطول في فهم الأسرار المسيحية المختلفة وسلطتها. فيصعب على العقل وحده الكشف عن أسرار الوحي، وعن فهمها كما يجب أن يكون الفهم. بيد أن الوصول إلى العلم يقتضي البدء باستخدام العقل أولاً، وهو الأصح والأقرب إلى المنطق وخاصة لدى العلماء، لكن استخدام السلطة يضعنا في الآداب والأخلاق الحسنة مع استقامة الأفكار². فالسبيلان اللذان يقودان إلى الحقيقة هما السلطة والعقل. وعن دور العقل يستشهد "أوغسطين" بقول الرسول: " اسألوا تعطوا. اطلبوا تجدوا. اقرعوا يفتح لكم"³.

لكن العقل عند "أوغسطين" لا يستقل بذاته في إدراك الحقيقة المطلقة، بل لابد له في ذلك من سلطة أخرى وهي في الغالب سلطة الكتاب المقدس، فلن يكون برهان العقل يقينيا لابد له من الاعتماد على السلطة التي تُزيل كل شك وتردد قد يتركه العقل في البرهان، ولذلك يلجأ "أوغسطين" إلى سلطة الكتاب المقدس في الحقائق الفلسفية. هذه السلطة هي الكفيلة في بعض الأحيان بإقناع الجميع. فالإيمان ضروري للتعقل كما أن العقل ضروري للإيمان. ولم يرض "أوغسطين" عن منهج المانويين في الوصول إلى الكتب المقدسة عن طريق المعرفة العقلية المحضة. صحيح أن العقل يمهد لبعض حقائق الإيمان مع أن هذه الحقائق لا يمكن البرهنة عليها ولكن من الممكن البرهنة على أنّه يمكن الاعتقاد بها وتلك هي مهمة العقل. فالعقل يسبق الإيمان؛ ولكن هناك عقلا آخر

¹ Malebranche: De La Recherche De La Vérité, Livre 1-3, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2006, p125.

² Saint Augustin: Dialogues Philosophiques (4), Problèmes Fondamentaux, Contra Academicos, De Beata Vita, De Ordine, pp389-411.

³ إنجيل متى: 7:7 (الإصحاح 7. الآية 7).

يتبعه، لأنّه يجب الإيمان بحقائق الوحي حتى يمكن تعقلها¹. وهذا ما عبّر عنه القديس "أنسلم" (Anselme) (1033-1109) في الفلسفة السكولائية بالإيمان الباحث عن العقل: "لا أحاول أن أعقل كي أؤمن، بل أؤمن كي أعقل" (...) لا أستطيع أن أعقل إن لم أؤمن².

ويكون حضور الإيمان في مسرح العقل بصورة بديهية، هو حضور العقل ذاته، وهذا يسمح للإيمان أن يكون حادثة للاستدلال والتبرير العقلي، لذلك يركز "أوغسطين" على فكرة: أنا أؤمن لكي أفهم، يعني الفهم للإيمان والإيمان للفهم. ففهم الكلام من أجل الإيمان، والإيمان بكلمة الله (المسيح) من أجل الفهم³.

وبذلك استطاع "أوغسطين" أن يحدد محتوى الكتاب المقدس بالعودة إلى شرط توفر المعرفة لاكتشاف العلامات، وهنا يمكن تقسيم الدور الهرمينوطيقي (Le Cercle Herméneutique) إلى: 1- الدور الخارجي المتمثل في تقديم الكتاب. 2- الدور الأوسط المتمثل في تفسير العلامات. 3- الدور الداخلي وهو معرفة الشيء نفسه. ومنه، يبرر التأويل الأوغسطيني المسافة بين معنيين، المعنى المباشر لنص الإنجيل، والمعنى غير المباشر له. على أن وظيفة التأويل ليست هي التي تسمح بإثبات وإقامة المعنى الجديد، بل على العكس من ذلك، فإن يقين المعنى الجديد هو الذي يوجه عملية التأويل. هذه المقاربة النقدية والهرمينوطيقية – والتي ليست مجرد قراءة تيولوجية – تثبت مشروعية الدور (اعقل كي تؤمن، وآمن كي تعقل)، لأنّ كل قراءة قائمة على قاعدة أساسية وهي: ما قبل الفهم، والآراء المسبقة، وهي القاعدة التي قال بها بعض الفلاسفة المعاصرين من أمثال "غادامير" (Hans-Georg Gadamer) (1900-2002)⁴.

لقد أفرد "أوغسطين" كتاباً للتأويل بعنوان "المذهب المسيحي" يظهر فيه الموضوع منذ الأسطر الأولى للكتاب، يتعلق بطريقة فهم الكتابات المقدسة، وهو ما يسمى في المراحل اللاحقة بالهرمينوطيقا، فوضع بذلك أوغسطين بين يدي من يرغب في هذا العلم امكانية تلقيه.

وضّح في فصله الأول (الكتاب الأول) عن سبيلين أساسيين حول مشروعه وهما: العمل على التفسير المقدس الذي يتضمن بحث وكشف وفهم النص المقدس، ثم التعبير عنه مع نقل ما تم فهمه. فيجب أولاً معرفة

¹ حسن حنفي: نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، أوغسطين، أنسلم، توما الأكويني، ص20.

² Saint Anselme: Sur L'existence De Dieu (Proslogion), Traduction Alexandre Koyré, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 8^{ème} édition, 1992, pp11-13.

³ Dominique Doucet: Augustin, L'expérience Du Verbe, pp148-149.

⁴ Saint Augustin: La Doctrine Chrétienne, pp 438 ,442.

يلاحظ أيضا في:

- René Latourelle: Dictionnaire De Théologie Fondamentale, éditions du Cerf, Paris, 1992, p 95.

الإنجيل وحسن قراءته وحفظه، وثانياً أخذ ما تم تعلمه من الإنجيل كمعيار يُؤسس عليه التأويل الصحيح للكتاب¹.

هذا الكتاب الأول كرسه للكتابين الثاني والثالث، فالثاني وضعه من أجل موضوع العلامات التي يحتويها كأني نص آخر. ويتعلق الأمر هنا بفهمها وتأويلها تأويلاً سليماً أي ترجمة العلامات في حد ذاتها بتأملها والتفكير فيها. ثم باعتبارها نصاً مقدساً يستدعي توفر شيئاً من الروحانية، وذلك بالعودة إلى التقاليد الكنسية. وهذه القراءة الأخيرة تشترط ثقافة عامة واسعة جداً، بالإضافة إلى إتقان اللغات وخاصة اليونانية والعبرية ما يسمح بتفادي الأخطاء حول العلامات المجهولة والغامضة. والترجمة الصحيحة للعلامات الرمزية يستدعي أيضاً معرفة كافية لكثير من التخصصات كالعلوم والفن والجدل قصد تجاوز الغموض الموجود في النص².

أما الكتاب الثالث فإنه يضع القارئ مباشرة مع النص في حد ذاته لأنه يتعلق بآداب دقيقة حيث الصعوبة واللبس والغموض والمعاني المشكوك فيها، وبالتالي فخطر التأويل الزائف غير مستبعد، لذا يستخدم أوغسطين في هرمينوطيقا الإنجيل كل مصادر العلوم المكتسبة كعلم النحو والخطابة.

وقد انتبه انطلاقاً من ذلك إلى ضرورة التمييز بين المعنيين المجازي والحقيقي للكلمات (الحرف والروح)، لاستخراج المعنى الحقيقي من المجازي الذي يتضمن الكناية والاستعارة، مع الاهتمام بكيفية النطق ووضع العلامات النحوية (punctuation)، وبتعدد المعاني لا بد من استخدام طريقة المقارنة والنقد الداخلي³.

وفي الكتاب الرابع تطرق أوغسطين إلى كيفية الكشف عن معنى الكتابة ووضعه في خدمة الحقيقة المسيحية، بدراسة النصوص الكبرى للكتاب الكنسيين من الحكماء العظماء كالقديس بولس وغيره⁴.

الدليل الحدسي: وهو دليل على الصلة الوثيقة المباشرة بين المجالين، فإذا كان الله هو الموضوع الطبيعي للعقل، فهل معنى ذلك أن الإنسان قادر على إدراك ومعرفة الذات الإلهية؟ وهل لدينا في هذه الحياة حدس بالماهية الإلهية؟

لاشك، أنّ القديس "أوغسطين" يبرز قدرة النفس العاقلة على معرفة الله، بمقتضى حضور الله الدائم فيها كنور أزلي، أي بالرجوع إلى باطن النفس وأعماقها لاكتشاف الله (المسيح)، وفي هذا نجد اختلافاً واضحاً بين

¹ Saint Augustin: La Doctrine Chrétienne, 1^{ère} série, Traduction Madeleine Moreau, éditions Brepols, Paris, 1997, p15.

² Ibid, p16.

³ Ibid, p17.

⁴ Ibid, p19.

مذهبين فلسفيين، هما الأوغسطينية والتوماوية. إذ يصرح "توما الاكويني" أن الموضوع الطبيعي للمعرفة العقلية هو عالم الحس، لتكون بذلك الذات الالهية بعيدة عن مجال الإدراك العقلي.

يجهتد العقل عند "أوغسطين" لرؤية القواعد الأزلية، والنور الإلهي نفسه، وهو ما ينجم عن الرؤية الروحية والحدوس الصوفية. ويصبح التأمل العقلي عندئذ صوفي، لأنّ مشاهدة الله في الأفكار الإلهية تأكيد واضح على انتهاج المعرفة الصوفية. وتقوم هذه المعرفة الطبيعية على ثلاث نقاط متشابهة: الأولى هي اعتبار النور معقولا، وندرك عبره الحقائق، وهذا في حد ذاته هبة إلهية. الثانية تؤكد أن الله نور معقول، يجعلنا نعرف الحق، حيث يحدث فينا نورا مخلوقا كامنا في عقلنا. الثالثة هي التأكيد على أن هذه المعرفة إن كانت من الله، فهي لا تخرج عن النظام الصوفي القائم على رؤية الله (La Vision De Dieu)، وكذلك حدس الأفكار الإلهية (Les Idées De Dieu)، باعتبار أن أفكار الله في المذهب الاوغسطيني هي الله ذاته، ومن ثمة فرؤية الله هي رؤية مباشرة لهذه الأفكار¹.

لقد استطاع القديس أنسلم أن يعبر عن هذا الدليل الأوغسطيني بصياغته للحجة المعروفة لديه بالدليل الوجودي في كتابه "بروسلوجيون"، الذي يؤكد فيه أن وجود الله بديهي للعقل السليم. ثم تبعه بوناغتون في رحلته نحو الحق القائمة على الحب والعاطفة الدينية الصوفية البعيدة عن البرهان العقلي.

2- الاتجاه التوماوي:

وهو الاتجاه الذي يفصل يفصل بين المجالين اللاهوتي والفلسفي لكن ليس فصلا مطلقا مثلما هو الحال لدي الرشددين.

- الموضوع الطبيعي للعقل عند الاكويني:

يرى توما الاكويني أنّ بعض الفلاسفة ومن بينهم أوغسطين يعتقدون أنّ العقل الإنساني قادر على إدراك غير المتناهيات، فإنّ الله مجاوز لجميع غير المتناهيات، والعقل يقدر أن يدرك الله. لكن يؤكد الاكويني أنّ أرسطو يعارض ذلك، إذ يرى أنّ غير المتناهي من حيث هو غير متناه مجهول. فليس في الماديات غير متناه بالفعل بل بالقوة فقط، باعتبار تعاقب أفرادها، ومن ثمة كان العقل الإنساني يدرك غير المتناهي بالقوة أي بأخذ واحدا بعد آخر، إذ مهما تعقّل من الأمور الكثيرة فلا يزال قادرا على تعقّل أكثر منه، ولكنه يتمتع إدراكه غير المتناهيات بالفعل. والله يوصف باللامتناهي كما توصف به الصورة التي ليست متحصّلة بمادة، والشيء المادي يوصف به باعتبار عدم تحصيله بالصورة. ولما كانت الصورة معلومة في نفسها والمادة العارية عن الصورة مجهولة، كان غير المتناهي المادي مجهولا في نفسه وغير المتناهي الصوري الذي هو الله معلوما في نفسه ولكنه مجهول بالنسبة لنا،

¹ Étienne Glison: Introduction à L'étude De Saint Augustin, p127-129.

بسبب نقص عقلنا الذي من طبعه في عالمنا الدنيوي إدراك الماديات، فلا نقدر أن ندرك الله إلاّ بالآثار المادية. وأمّا في الحياة الآجلة سوف يزول نقص عقلنا بالمجد فنقدر حينئذ أن نرى الله ذاته دون أن نخيط به⁽¹⁾.

لقد اعتقد بعض الفلاسفة المسيحيين أنّ الموضوع الطبيعي المناسب لعقلنا هو المثال المعقول، وذلك حسب المذهب الأفلاطوني، فجعلوا من الله موضوعاً طبيعياً للعقل البشري. أمّا توما الأكويني وخلافاً لذلك فإنّه يعلن اتفاقه مع أرسطو - ومع التجربة - في تأكيده على أنّنا لا نستطيع في هذه الحياة أن نشكل أي تصور ما لم نتلقاه من انطباع حسّي ما، ولا حتى أن نعود إلى هذا التصور دون أن نلجأ إلى الصور التي خلّفها الحس في خيالنا. فهناك إذاً علاقة طبيعية بين العقل والأشياء المادية، على أنّه إذا سلّمنا بوجود مثل معقولة كالمثل الأفلاطونية فإنّها تقع بعيدة عن متناول حواسنا، وينتج عن ذلك أنّه إذا حذفنا هذه المثل من المجال الطبيعي للعقل والمعرفة فذلك يؤدي إلى أن تحذف جميع الموضوعات المشابهة لها، أي تلك التي تتجاوز التجربة الحسية.

إنّ الله لا يندرج تحت الجنس الطبيعي الذي يندرج تحته البشر طالما أنّه لا يتركب من مادة وصورة أو من ماهية ووجود، فكيف يمكن لذلك الموجود الذي يجاوز النفس البشرية المدركة والموضوعات الحسية المدركة، أن يكون في متناول الإدراك الطبيعي لعقلنا؟ إنّ رؤية الله بالنسبة للأكويني خاصة بالله فقط، لأنّ العقل الإلهي وحده وبذاته يرى الماهية الإلهية، وليس في استطاعة أي مخلوق أن يبلغها ما لم يرفعه الله إليه ويكشف له عن نفسه. ولكن الموضوع الطبيعي للعقل سوف يضعنا على بداية الطريق إلى الله بوصفه علّة خالقة، فنعرف أنّ الماهية الإلهية وجود قبل أن ينفذ العقل إليها بما هي كذلك، فالموجودات المادية هي الموضوع المناسب لعقلنا، لأنّ تصوراتنا هي تجريد من المحسوسات، حتى أنّنا إذا حاولنا أن نطبقه على معقول خالص مثل الله فإنّ ذلك لا يمكن أن يكون سليماً إلاّ على سبيل التمثيل أو التشبيه، لأنّ المعقول الخالص يجاوز نطاق العقل وقدراته⁽²⁾.

يبدأ الأكويني هذه المسألة بإثارة سؤال جوهري وهو: هل التعليم المقدس استدلال؟ أو هل العقائد الإيمانية تقبل البرهان بواسطة العقل؟

لكن يعارض القديس توما الأكويني ذلك، مستشهداً في بداية الأمر بالكلام الصادق المختص بالتعليم لكي يقدر أن يعظ بالتعليم الصحيح ويُجّاج المناقضين. فالتعليم المقدس أي الدين الذي أساسه الوحي لا يبحث عن الأدلة لإثبات مبادئه، أي العقائد الإيمانية، بل ينتقل من هذه البادئ من أجل إثبات أمور أخرى، ومنه فإنّ التعليم المقدس وهو العلم الأعلى باعتباره علماً إلهياً، يناظر بالاستدلال من يحدد مبادئه كأن يناظر المبتدعين بأي الكتاب المقدس، وينظر أيضاً غير المؤمن بالوحي الإلهي بواسطة نقض ما يورده من الحجج المضادة للإيمان. وكأنّ العقل في هذا المقام يكون دوره البرهاني في الرد على استدلالات المبتدعين وغير المؤمنين، وذلك غير ممكن إلا

(1) المصدر السابق، ج2، ص ص 435-436.

(2) إيتين جلسون: الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص ص 350، 365.

بالرجوع إلى الوحي ذاته. لأن الدين أو الوحي هو الذي يقدم للعقل المبادئ والمنطلقات الأولية للاستدلال⁽¹⁾. فإن الحجج المتناقضة مع عقلنا تمنعنا من الوصول إلى الحقيقة، فوضع فينا الله مبادئ لدحضها، لأن هذه الحجج التي هي ضد تعليم الإيمان (التعليم المقدس) لا تنبع من العقل الطبيعي والسليم، بل هي مجرد سفسطة. فيقوم العقل السليم بتنفيذ كل البراهين التي تتعارض مع الوحي⁽²⁾.

إنّ العلم باللاهوت يتسع إذن لبعض الأساليب الفلسفية، لا بمعنى أنه يحتاج إليها، بل ليزيد في إبراز ما تعالجه هذه العلوم ذاتها، لأن علم اللاهوت لا يأخذ مبادئه من العلوم الأخرى بل من الوحي الإلهي مباشرة، فيستخر العلوم الأخرى له على أنها دونه مقاماً، وهي خادمتها، مثلما أن المهندسين المعماريين يستخرون عمّالهم، والسلطة المدنية تستخر جيش البلاد. لأن موضوع علم اللاهوت هو الله نفسه. فهو علم لا يرضى بنتيجة يتحصّلها من العلوم الإنسانية إلا بعد أن يحكم فيها على ضوء الوحي. لذا فالإيمان القائم على الوحي أو الدين أعلى مرتبة من الفلسفة⁽³⁾. ولكن هل ذلك يعني وجود تناقض بينهما؟

إنّ جواب الأكوييني على ذلك يكون ببيان الصلة بين العقل والإيمان، وذلك بتحديد موضوع الفلسفة أو الحكمة وهو الحقيقة أو علة العلل، ويبدو أن العقل يمكنه تحقيق هذه الغاية، لكنه لا يستطيع بمفرده أن يبلغ كل الحقائق الدينية، لذا يجب أن يأتي بعد ذلك الوحي من أجل حقائق أخرى خارجة عن نطاق العقل، مادام العقل وحده لا يكفي لبلوغ الحقيقة الصّرفة وهي الله لأنه روح محض. أما العقل المركب من هيولى وصورة أو قوة وفعل فلا يستطيع أن يدرك الأشياء إلا ابتداءً من المحسوس، فالعقل الطبيعي قادر على إثبات وجود الله والخلود مثلاً، ولكنه غير قادر على إثبات الثالوث المقدس، والقيامة، وفكرة التجسّد وغيرها⁽⁴⁾. «وأما ذلك اليوم وتلك الساعة فلا يعلم بهما أحد...»⁽⁵⁾.

إنّ التعليم المقدس أو اللاهوت المنزل هو أعلى العلوم، لأنّه يقوم على مبادئ الوحي الإلهي التي تتصف بأنّها حقائق ضرورية لا تناقض بالعقل الطبيعي، لأنّها تتجاوز حدوده. فلا بد من رفض تلك الأدلة العقلية التي تتناقض معها، وذلك يعني وجود نوع من التكامل بينهما على الرّغم من اختلافهما، خاصة وأنّ هذه الحقائق - على ما مرّ ذكره - فوق مستوى الإثبات والبرهان العقلي، وبناء عليه فإنّ الأكوييني يجعل للفلسفة دوراً في الدين لكنه أقل درجة من اليقين، فهي تابعة له وليس العكس. وهو يذكّرنا في كلامه أنه يستحيل إثبات ما يضاد الحق

(1) توما الأكوييني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، ص 21.

(2) Saint Thomas d'Aquin: la Somme contre les gentils, 2004. p 24.

(3) لويس غرويه، ج. قنواني: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ج1، نقله إلى العربية، صبحي الصالح، فريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1978، ص 234.

(4) علاء عبد المتعال: فلسفة العصور الوسطى في أوروبا، ص ص 44، 48.

(5) إنجيل مرقس: 13: 32 (الإصحاح 13 الآية 32).

بالبرهان، بالمبدأ الشهير لابن رشد: «الحق لا يضاد الحق»⁽¹⁾. مع اختلاف جوهري بينهما، لأن ابن رشد يقول بضرورة تأويل النصوص التي تبدو مناقضة للعقل، مع استعمال القياس العقلي والشرعي معا. ولكن الأكوييني ورغم قوله بوجود حقيقة واحدة على غرار ابن رشد، إلا أنه يجعل الدين أسمى من الفلسفة باعتبار أن مبادئ الوحي عبارة عن حقائق أزلية وثابتة، بدليل أنه يتأول أحيانا أرسطو لكي يتماشى مع الوحي⁽²⁾.

فكل ما عدا المعنى الحرفي لا يعتمد عليه، وأنه لا شيء من تلك المعاني الأخرى إلا وهو موجود بوضوح في المعنى الحرفي الذي ينبغي الاعتماد عليه دائما. فالمعنى الحرفي تقوم عليه كل المعاني الأخرى. وعليه فالأكوييني يرفض التفسير أو التأويل المجازي المأثور. فإنّ من الحق أنه إذا كان يستبعد التأويل المجازية لأنها لا تتفق وسياق النص ومحتواه، فإنه يقبلها غالبا وكثيرا، على أنه يميزها دائما بعناية عن التأويل الحرفي⁽³⁾.

والدليل على ذلك أيضا يكمن في اعتباره العقل محلاً للإيمان، على خلاف أوغسطين الذي يراه في الإرادة، وهذا يبرر وحدة الحقيقة لديه. يقول الأكوييني: «وقد تقدّم أنّ التصديق هو فعل العقل من حيث تحركه الإرادة إلى الإذعان. فلا بد لكمال فعل الإيمان من وجود ملكة في الإرادة وفي العقل مثلما لا بد لكمال فعل الشهوانية من وجود ملكة الفطنة في العقل وملكة العقّة في الشهوانية. والتصديق هو فعل العقل بلا توسط لأنّ موضوع هذا الفعل هو الحق الخاص بالعقل، ومنه فإنّ العقل هو محل الإيمان»⁽⁴⁾. فالأكوييني لا يفصل بين العقل والنقل فصلا مطلقا، لأنّ الإيمان ذاته ما هو إلا تصديق العقل بالحقائق المنزلة.

ويذكرنا هذا المنهج بموقف "دانس سكوت" (1266-1308) الذي بدأ بفكرة التعارض بين الفلاسفة واللاهوتيين، فانتقد رأي الفلاسفة القائل بعدم وجود معرفة متعالية أو فوق الطبيعة، لأن العقل بإمكانه اكتساب المعارف الضرورية عبر الطريق الطبيعي، بفعل وظيفة العقل الفعّال والمنفعل. لكن "دانس سكوت" يؤمن بالمعرفة المتوجّهة نحو إدراك الغاية المتمثلة في ذلك اليقين (الثالوث) الذي لا يدرك بملكاتنا الطبيعية، أو بواسطة إتباع العقل الطبيعي الذي لا يقدر على تحديده وتفسيره، باعتباره جوهرًا قائما بذاته، ومعنى ذلك هو العودة إلى الوحي والإيمان الكاثوليكي⁵. يضع "دانس سكوت" هنا حدودًا واضحة للعقل، فاعتبر الوسائل الطبيعية وحدها غير قادرة على معرفة كنه وماهية الإله الثالوث، وهذا خلافاً للقديس "أوغسطين" الذي يعطي للعقل دورًا إيجابيًا أكثر.

(1) ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تقديم وتعليق أبو عمران الشيخ، حلول البدوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، (د ط) 1982، ص 33.

(2) زينب محمود الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص 150، 157.

(3) محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصور الوسطى، دار المعارف بمصر، ط2، القاهرة، 1968، ص 128.

(4) توما الأكوييني: الخلاصة اللاهوتية، ج5، ص ص 431-432.

⁵ Duns Scot: La Théologie Comme Science Pratique, Traduction, Gérard Sondag, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996, pp139, 142.

وما يثبت أيضا أن العقل لا يمكنه أن يتجه نحو معرفة الذات الإلهية هو البراهين الأساسية حول وجود الله والتي صاغها صياغة فنية منطقية محكمة والمتمثلة في : برهان الحركة، برهان العلية، برهان الواجب، أو الممكن والواجب، برهان التفاوت في مراتب الوجود، أو برهان الكمال المطلق، برهان العلة الغائية، أو برهان دقة نظام الكون. وهو دليل على أن العقل لا يدرك مباشرة وجود الله بل لابد أن يستعين بوسائط من العالم الحسي .

والدليل الذي أقامه "توما الأكويني" في ذلك هو اعتبار الله اللامتناهي من حيث هو غير متناه مجهول. حيث يكون اللامتناهي المادي مجهول في نفسه، وغير المتناهي الصوري الذي هو الله معلوم في نفسه ولكنه مجهول بالنسبة لنا، بسبب نقص عقلنا الذي من طبعه في عالمنا الدنيوي ادراك الماديات، فلا نقدر أن ندرك الله إلا بالآثار المادية. وأما في الحياة الآجلة سوف يزول نقص عقلنا بالمجد فنقدر حينئذ أن نرى الله ذاته دون أن نحيط به¹.

3- الرّشدية اللاتينية:

إلى جانب الأرستطيين المعتدلين (التوماويون) ظهر تيار آخر من الأرستطية المتشددة وهو التيار الرشدي المعاصر لتوما الأكويني، ومن أهم أنصاره نجد سيجر دو برابانت وبويس دو داسي وبرنييه دو نيفال وغيرهم. كانوا معلمون ومدرسون بجامعة باريس وليسوا لاهوتيين بالضرورة.

قال سيجر البرابانتي (1235-1282): إن لدينا الحقيقة التي يعلمنا إياها أرسطو وابن رشد. وهذه الحقيقة يوجد إلى جوارها حقيقة أخرى هي التي يعلمنا إيانا النقل. وكثيرا ما نجد اختلافا بين العقل والنقل، ولكن موقف سيجر بوجه عام هو أن الحقيقة الأصلية والحقيقة بمعنى الكلمة هي الحقيقة الدينية. وهو موقف أضعف بكثير جدا من موقف أستاذه ابن رشد حتى أننا لنجد من العجب جدا أن يقال إنه كان مفكرا حرا من اتباع ابن رشد، لأن هذا الأخير قال بأن هناك معرفة نقليّة هي الشريعة وإلى جانبها معرفة يقينية هي ما يقوله العقل (الحكمة). ويرى أن المعرفة النقليّة في مرتبة دنيا بالنسبة إلى المعرفة العقلية، وأنه إذا اختلف العقل و النقل فيجب أن يؤوّل النقل لحساب العقل وبالتالي فالحقيقة بالمعنى الدقيق هي ما يقوله العقل، أما ما يقول به النقل فهو صورة تقريبية تصلح للعامة. بينما سيجر كان متحفظا إلى أقصى حد، فقد قال إن هناك حقيقتين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية أي هناك حقيقة قال بها الفلاسفة، وحقيقة إيمانية، والإثنان قد يختلفان².

يقول سيجر ردا على ألبرت وتوما: " نبحث هنا عن مقصد الفلاسفة وفي المقام الأول أرسطو، حتى وإن كان للفيلسوف رأي غير موافق للحقيقة، حتى وإن كان الوحي يمدنا بتعاليم حول النفس لا سبيل إلى استنباطها

¹ توما الاكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج2، ص ص435-436 .

² عبد الرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطى، ص 163.

بالعقل البشري، فلسنا نعرض الآن للمعجزات الإلهية وإنما نبحت في الطبيعيات بحثاً طبيعياً¹. فقضايا أرسطو تناقض المذاهب الموحى بها. وكان هذا عنده فيما يبدو مجرد تقرير لأمر واقع وما استنتج منه إطلاقاً، بعكس ما زعم بعضهم أن ثمة "حقيقة مزدوجة" فهو لا يتردد في التوكيد بأن الحق إلى جانب الإيمان، فالحقيقة الإيمانية صادقة دوماً بينما الحقيقة العقلية هي مجرد أقوال وليست حقيقة بالمعنى المطلق.

وفي باريس كان ممثل الرشدية يوحنا الجندوني المتوفي سنة 1328 م يقول: "من المحقق أن السلطة الإلهية ينبغي أن تحظى بالتصديق أكثر من أي اعتبار عقلي من ابتكار الإنسان"، فقد شاء أن يؤيد آراء إيمانية معاكسة للعقل مسلماً باحتمال أن يكون ممكناً لدى الله كل ما تتأدى بنا استدالاتنا إلى القول باستحالته².

فالعبارات الدينية مناقضة للعبارات الفلسفية ومع ذلك فإنها جميعاً قضايا حقيقية وهذا أمر يصعب تصديقه لأن القضيتين المتناقضتين لا تصدقان معاً إذ إن معنى ذلك أن هناك شيئاً يكون صحيحاً في اللاهوت وخطأ في الفلسفة أو العكس. بيد أن المعنى الأعمق لهذه النظرية التي تعد من ابتكار الرشديين وليس ابن رشد هو أن الشيء يمكن أن يكون صحيحاً طبقاً للإيمان ولكن لا يمكن البرهنة عليه بالعقل وحده، وأنه لا يسلم من المعارض العقلي الذي يثبت عكس الشيء و يجعله محتملاً كالشيء نفسه³.

لقد طور سيجر في منهجه محتوى ونتائج فلسفة أرسطو فحين لا تتفق الفلسفة مع الإيمان فإنه يلاحظ ذلك لكنه لا يقول أبداً بأنهما كلاهما حقيقة بل العكس فإنه يحجز لفظ الحقيقة للثاني: "انطباعنا الأول ليس البحث عن الحقيقة بل ما هو رأي الفيلسوف". لكن عندما ندرس بأن الإيمان حقيقة فإن ذلك لا يعني أن الفلسفة باطلة⁴. ومعنى ذلك أن مبدأ الجدل عند الرشديين يقر أن ما هو حقيقي حسب الفلسفة قد لا يكون كذلك وفق الإيمان الكاثوليكي، كما لو كانت هناك حقيقتان متناقضتان، وكما لو كان هناك رأياً معارضاً لحقيقة النصوص المقدسة وهي الحقيقة التي يقول بها الوثنيين من الفلاسفة⁵. وفي هذه الحالة فإن بعض المؤرخين هم الذين يسندون فكرة الحقيقة المزدوجة لسيجر البراباني لأن أعلام الرشدية مقتنعون بوجود الحقيقة الفلسفية دون أي تعصب للحقيقة التيولوجية رغم مكانتها الأسمى بوصفها نابعة من الإيمان، وبالتالي ضرورة التفرقة بين النظامين الفلسفي والديني.

لكن الحقيقة المزدوجة أو ثنائية الفلسفة والدين تعني القول: هذا ما يقول به عقلي. وهذا ما يقول به الدين وأني أؤمن بما يقول به الدين كما أؤمن بما يقول به العقل. لذلك رد توما على سيجر بأن القول بحقيقة مزدوجة

¹ إميل برهيه، تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، ص 197.

² المرجع نفسه، ص 199.

³ عصام عبد الله: حوارات الشرق والغرب، الرشدية اللاتينية، مركز زايد العالي، الإمارات، 2003، ص 130.

⁴ Brice parain : Histoire de la philosophie, Orient, Antiquité, Moyen âge, tome(1), édition Gallimard, 1969, P 1448-1447 .

⁵ Ibid : p1444 .

قول باطل فالحقيقة لا تتعدد، فإما ان تكون هناك حقيقة عقلية أو حقيقة عقلية مع ترجيح مبادئ الدين وحقائق الوحي طبعاً¹.

و حين حوريت الرشدية في باريس لم تتوقف بل انتقلت إلى مدينة بادوا بشمال إيطاليا، وأصبحت حركة فكرية سياسية راديكالية كان دانتى من أنصارها إلا أن ممثلها الأكبر كان مؤلف كتاب "المدافع عن السلم" وهو مارسيليو دو بادو (1275-1343) الذي فتح في الفكر الغربي الطريق إلى الفردية والحداثة، بأفكاره السياسية القريبة إلى الديمقراطية الحديثة، لأنه كان يهدف إلى انتزاع السلطة المدنية من يد الكنيسة².

كما امتدت هذه الحركة إلى عصر النهضة، وظهر العديد من الرشديين بإيطاليا وعلى رأسهم بومبوناتي (1462-1525) الذي حاول أن يجد هدفاً لإنسان الحياة الفرد بمعزل عن كل سلطة لاهوتية، فركز على الإنسان ومصيره مع قوله بعدم خلود النفس، وما يتبعه من انكار فكرة الثواب والعقاب لذلك وجه أكبر ضربة لإيديولوجية الكنيسة وهيبتها في عصر النهضة، وكان بالتالي مشاركا ومعبرا عن روح هذا العصر³.

خاتمة:

وهكذا نخلص إلى أن "أوغسطين" يظل وفياً لعقيدته الكاثوليكية، لذا نرى بأن الفلسفة الحقيقية في نظره تبدأ بالإيمان، وهو المنهج الذي يمارسه اللاهوتي أو الفيلسوف الحقيقي (الحكيم). وينجم عن ذلك أن طريق المعرفة يكمن في تحويل الإيمان من مجرد عاطفة إلى بناء منطقي عقلائي. لهذا، فقد مارس القديس "أوغسطين" بعض التأويلات (Les Interprétations) وخاصة في بعض كتبه مثل: "الإيمان المسيحي" "La Foi Chrétienne" و "المذهب المسيحي" "La Doctrine Chrétienne".

أما الأكوييني فيعتقد بوجود أمور تبعد تماماً عن متناول العقل، ولا سبيل إلى إدراكها إلا بتوجيه من الوحي، كالبعث، والميعاد المسيحي، وعلى ذلك فبقدر ما تكون مبادئ العقيدة قابلة للمعالجة العقلية، يمكن إجراء حوار عقلي مع غير المؤمنين، أما فيما عدا ذلك فالوحي هو الوسيلة الوحيدة التي تؤدي بنا إلى رؤية التور. على أن الأكوييني لا يضع مصدري المعرفة هذين في نهاية المطاف، على قدم المساواة، لأن الإيمان لازم قبل السير في طريق المعرفة العقلية، فلا بد أن يؤمن الناس قبل أي استدلال عقلي، ذلك لأنه على الرغم من أن حقائق العقل مستقلة، فإن مسألة السعي إليها هي في ذاتها مسألة وحي أو نقل.

وهذا كله فتح مجالاً واسعاً لدراسة المسألة في ظل استمرار الاتجاهين الأوغسطيني والتوماوي وحضورهما القوي في الفكر الفلسفي واللاهوتي الغربي المعاصر باعتبارهما القطبان اللذان انبنى عليهما

¹ بدوي: فلسفة العصور الوسطى، ص 164.

² جورج زيناتي: رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي، بيروت، 1993، ص ص 24، 26.

³ عصام عبد الله: حوار الشرق والغرب، الرشدية اللاتينية، مركز زايد العالمي، 2003، ص ص 35-36.

كل الفكر المسيحي، مع الانتباه إلى الدور الذي جسده حركة الرشديين في التفرقة بين النظامين الفلسفي والديني بداية من عصر النهضة إلى يومنا.

قائمة المصادر والمراجع:

1. إنجيل مرقس: 13: 32.
2. إنجيل لوقا 2: 14.
3. إنجيل متى 22: 37، 40.
4. القديس أوغسطين: مدينة الله، ج2.
5. إيتين جلسون: الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، التنوير للطباعة، بيروت، ط3، 2009.
6. أفلاطون: الجمهورية.
7. إميل برهيه، تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة.
8. ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تقديم وتعليق أبو عمران الشيخ، جلول البدوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، (د ط) 1982.
9. عبد الرحمان بدوي: فلسفة العصور الوسطى، دار القلم، بيروت، ط3، 1979.
10. علاء عبد المتعال: فلسفة العصور الوسطى في أوروبا، دار الوفاء، الإسكندرية، 2004.
11. جورج زيناتي: رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي، بيروت، 1993.
12. عصام عبد الله: حوار الشرق والغرب، الرشدية اللاتينية، مركز زايد العالمي، 2003.
13. حسن حنفي: نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، أوغسطين، أنسلم، توما الأكويني.
14. توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1.
15. توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج2.
16. توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج5.
17. لويس غرويه، ج. قنواي: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ج1، نقله إلى العربية، صبحي الصالح، فريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1978.
18. زينب محمود الخضيرى: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى.

19. محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصور الوسطى، دار المعارف بمصر، ط2، القاهرة، 1968.
20. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار المعارف، مصر، القاهرة، ط3.
21. Saint Augustin: La Trinité (16), Les Images, Traduction P.A Gaësse, S.J, Edition Desclée De Brouwer, 1955, Paris.
22. Saint Augustin: Dialogues Philosophiques(4), Problèmes Fondamentaux, Contra Academicos, De Beata Vita, De Ordine.
23. Saint Augustin: La Doctrine Chrétienne, 1^{ère} série, Traduction Madeleine Moreau, éditions Brepols, Paris, 1997.
24. Saint Anselme: Sur L'existence De Dieu (Proslogion), Traduction Alexandre Koyré, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 8^{ème} édition, 1992.
25. Malebranche: De La Recherche De La Vérité, Livre 1-3, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2006.
26. Dominique Doucet: Augustin, L'expérience Du Verbe, pp148-149.
27. René Latourelle: Dictionnaire De Théologie Fondamentale, éditions du Cerf, Paris, 1992.
28. Étienne Glison: Introduction à L'étude De Saint Augustin.
29. *Saint Thomas d'Aquin: la Somme contre les gentils, 2004.*
30. Duns Scot: La Théologie Comme Science Pratique, Traduction, Gérard Sondag, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996.
31. Brice parain : Histoire de la philosophie, Orient, Antiquité, Moyen âge, tome(1), édition Gallimard, 1969.