تاريخ الفلسفة
فلسفة العصور الوسطى المبكرة 22
بقلم الدكتور آرثر هولمز من كلية ويتون

حسنًا، سنتحدث اليوم عن فلسفة العصور الوسطى المبكرة .وأتوقع أن يستمر هذا الحديث اليوم، وربما في المرة القادمة أيضًا .جدول أعمال هذا الموضوع مُدوّن على السبورة، وأود أن أبدأ ببعض التعميمات.

أولًا، ستجد تأثيرات أفلاطونية وأرسطوية ليس فقط في الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى، بل أيضًا في الفلسفة اليهودية والإسلامية .وهذا أمر مفهوم، لأن هذه الديانات الثلاث هي الديانات التوحيدية الرئيسية الثلاث، أي الديانات التي تؤمن بإله خالق شخصي متعالٍ.

وبسبب هذا القاسم المشترك بين الديانات التوحيدية الثلاث الكبرى، واجهت هذه الديانات العديد من المشكلات الفلسفية نفسها .كيف نفسر العلاقة بين الزمان والأبدية؟ الله والخلق .كيف تتلاءم نظرية الكليات، ونظرية المُثُل، مع ذلك؟ ماذا عن العلاقة بين الإيمان والفلسفة؟ متى يبدو أنهما يتعارضان، أم أنهما ليسا كذلك؟ لقد برزت العديد من القضايا الفلسفية نفسها في التقاليد الثلاثة جميعها.

ونشأت هذه الفلسفة في التقاليد الثلاثة جميعها نتيجةً للتأثير الواسع النطاق للأفلاطونية والأرسطية في أواخر العصور الوسطى .هذا هو التعميم الأول .أما التعميم الثاني، فهو أن الإسهام الرئيسي والدائم لهذه الفترة المبكرة من العصور الوسطى، حتى حوالي عام 1000 ميلادي، يكمن في تحديد واستكشاف القضايا الفلسفية المتعلقة بالعلاقة بين الإيمان الديني وتلك التقاليد الفلسفية.

استكشاف وتحديد القضايا التي كان لا بد من معالجتها بشكل أكثر تركيزًا وبناءً في أواخر العصور الوسطى، أو على الأقل في وقت لاحق، على يد أشخاص مثل توما الأكويني، وبونافنتورا، ودونز سكوتس، ووليام الأرلي.

الشخصيات الأربع الرئيسية التي سنتحدث عنها لاحقًا .الآن، لا أريد أن ألمح إلى أنه لا يوجد شيء ذو قيمة في حد ذاته في العصور الوسطى المبكرة .بل يوجد.

لكن على المدى البعيد، من منظور تاريخي شامل، يُعدّ هذا تمهيدًا لما سيأتي لاحقًا .وأودّ أن أضيف ملاحظةً مفادها أنكم ستجدون الفصلين السابع والثامن من كتاب ستامبف، المُخصّصين لهذا اليوم، مفيدين جدًا في استعراض المواضيع التي سنتناولها .حسنًا.

إن التأثير الأفلاطوني، وكما ذكرتُ سابقًا، فإننا نعني بالأفلاطونية في هذه المرحلة التاريخية الأفلاطونية المحدثة بقدر ما نعني الأفلاطونية .لقد امتزج التأثير الأفلاطوني بالفكر المسيحي واليهودي والإسلامي لدرجة يصعب معها أحيانًا الفصل بينهما .ويتمثل التمييز الأساسي، بطبيعة الحال، في التمييز بين الخلق المنبثق من جوهر الإله، أي نظرية الفيض الأفلاطونية المحدثة، وبين الخلق الذي وُجد من العدم.

الخلق من العدم .هذا هو التمييز الأساسي .لكن الأمر استغرق وقتاً طويلاً حتى تغلغلت الطبيعة الحاسمة لهذا التمييز في الحركة الفلسفية بأكملها في تلك الفترة.

ونرى ذلك في عدد من الشخصيات التي شاركت في التطورات الأفلاطونية .أحد هؤلاء هو ديونيسيوس الأريوباغي، أو على الأقل هذا هو الاسم المستعار الذي أطلقه على نفسه.

ديونيسيوس الأريوباغي، هذا الاسم مستوحى من رواية العهد الجديد عن زيارة بولس لأثينا، حيث اعتذر الفلاسفة الحاضرون بعد أن بشّر بقيامة الموتى، وكان ديونيسيوس من بينهم .لذا، استمد هذا الشخص من العصور الوسطى اسمه من تلك الرواية، وأطلق على نفسه اسم ديونيسيوس الأريوباغي .وبسبب هذا التلاعب، يُعرف بين الناس باسم "ديونيسيوس الزائف".

إذن، ديونيسيوس الزائف، وديونيسيوس الأريوباغي، هما شخص واحد .حوالي عام 500 ميلادي .ما لديه يكاد يكون متوقعًا في ضوء ما ذكرته.

تسلسل هرمي للكائنات ينبثق من الواحد .أجل، هذا هو المبدأ الأفلاطوني المحدث .تسلسل هرمي للكائنات ينبثق من الواحد.

بدرجات متفاوتة من الوحدة والنظام .ولأن علاقات التشابه تزداد كلما ارتقينا في التسلسل الهرمي، فمن الممكن الحديث عن الواحد، الله، بصفات إيجابية .أي أن الله ، بدرجة أكبر بكثير منا، خيرٌ مطلق.

وأيضًا بطرق سلبية، كأن يُقال إن الله ليس موجودًا .لأنه، من حيث الجوهر، يختلف اختلافًا شاسعًا عن الأشياء الدنيا.

وهكذا نجد الطرق الإيجابية والسلبية للحديث عن الله .وبالنسبة لديونيسيوس، فإن ثمرة هذا الدين هي مسار صوفي يشبه إلى حد كبير ما وجدناه عند أفلوطين .وبهذا، يُرسي ديونيسيوس، من خلال التصوف الأفلاطوني المحدث، سابقةً اتبعها عدد من الكُتّاب الصوفيين اللاحقين.

أحد هؤلاء، في القرن الثالث عشر، والذي ستتعرف عليه لاحقاً في قراءتك، هو الكاتب الألماني مايستر إيكهارت .مايستر إيكهارت .الذي اعتقد أن الله متجاوز لكل منطق.

والطريق الصوفي يؤدي إلى التوحد مع الله .وهذا يشبه إلى حد كبير ما قاله أفلوطين .لذا، يُعد ديونيسيوس مثالاً على هذا التأثير.

مثال آخر هو جون سكوتس إيروجينا .وأقول جون سكوتس لأميزه عن شخصية بارزة من أواخر العصور الوسطى، وهو دونس سكوتس .كل ما يجمعهما هو اللقب، الذي يدل على أصلهما من أين ؟ من أيرلندا.

الاسكتلنديون في أيرلندا .لكن جون سكوتس دونس سكوتس .والآن، الأمر المهم بشأن جون سكوتس إيروجينا، مرة أخرى، يكمن في ذلك التقليد الأفلاطوني المحدث.

لذا فهو يميز بين مستويات مختلفة يمكننا من خلالها الحديث عن الإلهي عند النظر في عملية الفيض الخارج من الواحد والعودة إليه .ويتحدث عن الله، الواحد، باعتباره الخالق غير المخلوق، مصدر كل شيء.

من هو فوق الخير والحق والوجود بكل معنى من معاني الوجود؟ ولذا لا يمكنك التحدث عن الواحد إلا باستخدام مصطلحات النفي، أي طريق النفي.

يمكنك القول إن الله ليس موجوداً .لا يمكنك تحديد ماهيته بأي معنى حرفي أو دقيق .من ناحية أخرى، يتحدث عن الكلمة)اللوغوس(.

باعتباره يُمثّل وحدة جميع الأشكال، مثل أفلوطين وزيوس .واللوغوس، في لغته، هو الخالق المخلوق .لاحظ مصطلح الخالق المخلوق.

،بدلاً من أن يكونا أبديين أو متعايشين .لكن الأشكال التي تُشكّل لاغوس هي النماذج الأصلية، والأنماط والأمثلة التي يُصاغ على أساسها عالم الجزئيات بأكمله .وهكذا، يُشارك عالم الجزئيات في تلك الأشكال ويُشار .إليه على أنه المخلوق غير الخالق

لكن بحكم الغائية الكامنة ، هناك عودة إلى الواحد .ولذا فإن الله هو الغاية النهائية للعملية برمتها، التي تسعى .إلى الحفاظ على هويتها ونظامها ووحدتها .يُعرف الله، بوصفه الغاية النهائية، بأنه غير المخلوق وغير الخالق

وبحلول الوقت الذي تحصل فيه على تلك التصنيفات الأربعة، ستدرك على الأقل أن غودوس إيروجينا أخذ قانون الوسط المرفوع في المنطق على محمل الجد .أي أن أي شيء تتحدث عنه إما خالق أو غير خالق، وإما .مخلوق أو غير مخلوق .لذا فهو يُجري التغييرات

.خالق غير مخلوق .خالق مخلوق .مخلوق غير خالق

،غير المخلوق، غير الخالق .لكن محاولته للحديث عن الله، كما ترى، بهذا المعنى باعتباره السبب الصوري والسبب الغائي، والسبب المادي للخلق في إطار الفيض الأفلاطوني المحدث .وستجد أن يوحنا سكوتس .إريوجينا لا يزال شخصية ذات أهمية معينة لدارسي العصور الوسطى

حسنًا .هل ترى تأثير الأفلاطونية المحدثة في كتابات ديونيسيوس وإيروجينا؟ توفي ديونيسيوس الأول حوالي .عام 500، وتوفيت إيروجينا عام 877

لكن الشخصية الثالثة التي أود الإشارة إليها أكثر أهمية من ذلك بقليل، وأقصد هنا القديس أنسلم .أنسلم من .كانتربري .يُزعم أنه أول رئيس أساقفة كانتربري

.أبحث عن ورقة ملاحظاتي .ملاحظات .يبدو أن إحدى الصفحات قد ضاعت

أليس هذا مناسبًا؟ يبدو كذلك .حسنًا، سأضطر إلى الارتجال قليلًا .أنسلم، حوالي عام ١٠٠٠ ميلادي، في .بداية القرن الحادي عشر

تأثر بشكل كبير بالفلسفة الأفلاطونية، لكن بنظرية الخلق لا الفيض .ويعود ذلك إلى اتباعه لأوغسطين بشكل أوثق من اتباعه لأفلوطين، وبالتالي، لنظرية الفيض .ومع ذلك، فإنه حتى بعد أوغسطين، نجد نوعًا من .التسلسل الهرمي حيث توجد درجات للوجود تتوافق، بطبيعة الحال، مع درجات للخير في مجمل الخليقة

والله هو الواحد الأحد، والله هو الخير المطلق، كما نجد ذلك أيضًا عند القديس أوغسطين .الشر هو غياب الخير، والخير للأشياء في الخليقة هو أن تسعى لتحقيق غايتها الطبيعية .لكل شيء طبيعته الخاصة التي وهبها .الله له، وذلك بفضل نظرية المُثُل

لكل شيء طبيعته الخاصة التي وهبها الله له، والتي، لكونها في نفس هرمية الوجود والخير، كما ترى، لا تقتصر طبيعتها على بلوغ الخير فحسب، بل تتعداه إلى التشبه بالله .لذا فإن محاكاة الله في هذا القدر مناسبة لكل .مخلوق على حدة ، وهي خير للخليقة جمعاء .أن نكون مثل الله في كماله الذي لا يتغير

تتفاوت درجات ذلك بشكل متزايد عبر التسلسل الهرمي للوجود .هذا هو إطاره العام .ويضع أنسلم ذلك في .اعتباره في كتاباته، ويجمع بين أمرين متضمنين ضمنيًا فيه

أحدهما هو المنهج الميتافيزيقي، والآخر هو التعبد الديني .لذا، عندما تقرأ أنسلم، ورسالته الفلسفية ، تجد أن لحظات فلسفته تتخللها عبارات من الدعاء أو الثناء أو ما شابه .في البداية، ظننت أن هذا يتماشى مع تقليد بعض الكتاب والشعراء اليونانيين الكلاسيكيين الذين كانوا يبدأون أعمالهم بقصيدة أو مديح للآلهة.

لكن يتضح جلياً عند قراءة المزيد من كتابات أنسلم أن هذه هي طريقة التأمل التي كانت سائدة في الأديرة في العصور الوسطى .فقد كان العمل بمثابة تسبيح لله.

وإذا كان العمل فلسفيًا ، فهو فعلٌ من أفعال تسبيح الله .ولذا، يتخلله تعبيرات عفوية عن هذا التسبيح والهدف من ذلك هو أن كل مخلوق يسعى إلى محاكاة الخير الذي هو الله وتسبيحه.

لكن ما اشتهر به أنسلم، والذي تجدون له مختارات في كتابات كوفمان، هو محاولته تطوير حجة وجودية لإثبات وجود الله .وهي حجة وجودية تتكامل مع الإطار الميتافيزيقي الذي طوره على الطريقة الأوغسطينية المسيحية الأفلاطونية .فبحكم وجود درجات للوجود، ودرجات للخير، فإن ما هو أعلى الكائنات مرتبةً في التسلسل الهرمي هو نفسه الخير المطلق في هذا التسلسل.

وبناءً على هذا الإطار، فإن حجته الأنطولوجية تتلخص فيما يلي :لديّ فكرة عن كائن كامل لا يمكن تصور كائن أكثر كمالاً منه .وهذا الكائن موجود بالضرورة.

الآن ترى ذلك الشرط، ذلك الاستنتاج في النهاية لن يكون له أي معنى بمعزل عن هذا الإطار .لأنه بافتراض مفهوم الخير، يكون لديك مفهوم الكائن الكامل .إن وجود الخير الضروري متضمن في طبيعة الوجود برمتها.

كل شيء مرتبط بطبيعته وغاياته .لذا فإن حجته الأنطولوجية ليست سوى تطبيق للمخطط الميتافيزيقي. ويمكن القول بكل تأكيد أن هذه الحجة تعتمد على النظام .

وهذا صحيح .سنرى عندما نتناول حجج توما الأكويني أنها أيضاً تعتمد على النظام الفكري .أي أنها تعتمد على إطار فكري يعمل ضمنه.

الحجج المعتمدة على النظام .أشك في وجود أي حجة غير معتمدة على النظام .بالتأكيد توجد حجج لإثبات وجود الله، لكنني أعتقد أن الحجج لأي شيء آخر...

يجب أن تتضمن الحجج دائمًا افتراضات مسبقة من نوع ما .لكن هذا الأمر يبرز بشكل خاص عند أنسلم. وهذا ما يدفعني للاعتقاد بأن قيمة الحجج لا تكمن في إثبات وجود الله انطلاقًا من نقطة بداية محايدة.

يُظهر هذا ببساطة مدى ضرورة مفهوم الإله في الإطار الفكري المنهجي السائد آنذاك .لا يمكن التفكير الميتافيزيقي دون مفهوم الإله، ويبدو أن هذا ما يقصده أنسلم.

الآن ، إذا كان كتاب كوفمان معك، ألقِ نظرة سريعة على الصفحة 522، وسنرى حجته هناك مُلخّصة بإيجاز شديد .يبدأ في الفقرة الثانية بالقول إنّ فهم الشيء شيء، وفهم وجوده شيء آخر.

ويوضح ذلك قائلاً :إن الرسام يتصور أولاً ما سيرسمه، فيكون ذلك في ذهنه، لكنه لا يدرك وجوده بعد لأنه لم يرسمه بعد .ولكن بعد أن يرسمه، يصبح موجوداً في ذهنه وفي الواقع .لذا يصبح هذا التمييز مهماً.

ويتابع قائلاً :حتى الأحمق مقتنع .وهو يشير إلى قول المرنم بأن الأحمق قال في قلبه :لا إله .إذن، حتى الأحمق مقتنع بوجود شيء ما في الفهم، على الأقل.

نعم، لا بدّ أن يكون هذا موجوداً في فهم الأحمق حتى ينكر وجود الله .كما ترى، هناك شيء موجود في الفهم على الأقل، لا يمكن تصور شيء أعظم منه.

هو يفهم ذلك .كل ما يُفهم موجود في الفهم .ما لا يُتصور أعظم منه لا يمكن أن يوجد في الفهم وحده ، لأنه لو وُجد في الفهم وحده، لما كان ذلك الشيء الذي لا يُتصور أعظم منه، لأنه سيكون أعظم أن يوجد مستقلاً عن وجوده في الفهم وحده.

بمعنى آخر، إن فكرة الكائن الكامل الذي لا وجود له هي فكرة الكائن الكامل الذي يفتقر إلى كمال واحد .وهذه فكرة متناقضة في ذاتها .فإذا كانت فكرة الكائن الكامل الذي لا وجود له فكرة متناقضة في ذاتها، فإن البديل الوحيد المتبقي هو فكرة الكائن الكامل الموجود فعلاً.

كما ترى .ومن ثمّ، فإنّ الوجود الضروري لذلك الكائن الكامل الذي يمتلك كلّ الكمالات .ويتابع قائلاً :إذا كان ما لا يُتصوّر أعظم منه موجوداً في الفهم وحده، فإنّ الكائن نفسه الذي لا يُتصوّر أعظم منه هو الكائن الذي يُمكن تصوّر أعظم منه.

وهذا مستحيل، بل ومتناقض مع نفسه .لذا، لا شك في وجود كائن لا يمكن تصور شيء أعظم منه، وهو موجود في الفهم .وفي الواقع .ثم في الفصل التالي، يصبح موجوداً بشكل حقيقي لدرجة أنه لا يمكن تصور عدم وجوده.

يستحيل تصور كائن يمكن تصوره غير موجود، مثل هذا الكائن .لذا، إذا كان ما لا يُتصور أعظم منه يُمكن تصوره غير موجود، فهو ليس ما لا يُتصور أعظم منه .تناقض لا يُمكن التوفيق بينه.

إذن، هناك كائنٌ عظيمٌ لا يُتصور وجود شيءٍ أعظم منه، حتى أنه لا يُتصور عدم وجوده .وهذا الكائن أنت يا ربّنا وإلهنا، وتتبعه ترانيم الحمد .حسنًا، أنت ترى ما يفعله.

يقول :لديّ فكرة عن كائن كامل لا يُتصور أعظم منه ولا أكمل منه .إن القول بأن هذا الكائن غير موجود يُقلل من شأنه، فلا يعود فكرة عن كائن كامل .إذا كانت لديك فكرة حقيقية عن كائن كامل، فلا بد أن يتسم هذا الكائن بكمال الوجود.

حجة أنسلم .حسناً، ردّ على تلك الحجة راهبٌ يُدعى غاونيلو، استغلّ أسلوب أنسلم المجازي وأطلق على نفسه اسم غاونيلو الأحمق، وقال :لديّ فكرة عن جزيرة مثالية .هذا لا يُثبت وجودها.

،فأجاب أنسلم بكل صراحة :بالطبع لا، لأن الجزيرة المثالية ليست كائناً مثالياً، بل هي كائن محدود ومحدود ولا تمتلك كل الكمال.

له حدود .لذا، ردك يا غاونيلو غير ذي صلة .لقد أخطأت جوهر النقاش.

لكن هذا لا يُغيّر حقيقة أن الحجة تعتمد على النظام .إنها حجة مبنية ضمن هذا الإطار الميتافيزيقي لتسلسل الوجود، بحيث يكون الوجود، أو الكينونة، كمالًا واحدًا، وجودًا ثابتًا لا يتغير، وبالتالي فإن أي فكرة عن كائن كامل يجب أن تكون فكرة عن كائن موجود بالضرورة .إذن، هي حجة تعتمد على النظام.

حسنًا، أنسلم، هل لديك أي تعليقات؟ نعم .ريان .اشرح لي كيف يرتبط مفهومه وحجته في وجود الله بقيمة المثالية على حساب التجريبية.

،هل لديك شعورٌ ضمنيٌّ بأنّ ...تقصد بالمثالية الأفلاطونية؟ حسنًا، يبدو لي أنّه يؤكد على قيمةٍ عاليةٍ للمثال ويكاد يمنحه ...أجل، أجل .أنت تقارن المثالية بالتجريبية .لستُ متأكدًا من أنّ هذا مناسبٌ لأنّ هناك بعض .المثاليين الذين هم تجريبيون

،جورج بيركلي .ربما ما تقصده حقًا بتفضيل العقلانية على التجريبية هو أنه، بغض النظر عن الأدلة التجريبية .لديك حجة قبلية لإثبات وجود الله، في هذه الحالة .وسؤالك هو :كيف يوضح هذا تفوق العقلانية؟ نعم

حسنًا، أعتقد أن كل ما سأقوله هو أن هذا يُشير إلى تفوق بعض أنماط التفكير ، وأن بعضها الآخر يُناسب موضوعًا مُعينًا، بينما يُناسب البعض الآخر موضوعًا آخر .بمعنى آخر، إذا كنتَ تُحاول معرفة ما يُعاني منه جسمك، فأقترح عليكَ أن تُخضع نفسك للنتائج التجريبية للعلوم الطبية، حيث أعتقد أن الأساليب التجريبية ،قيّمة للغاية .أما إذا كنتَ تُحاول الوصول إلى شيء غير تجريبي، لا يُمكن الوصول إليه بالحواس، مثل الله .فعليك استخدام طريقة أخرى

،لذا، بطريقة ما، أجيب ببساطة من منظور الخط الفاصل، فإذا أردتَ التعامل مع التفاصيل المادية، فلا بأس استخدم منهجًا معينًا .أما إذا أردتَ التعامل مع الأبدي، غير المرئي، فمن البديهي أنك تحتاج إلى منهج .مختلف .لماذا نُعمِّم المناهج التجريبية على كل موضوع؟ هذا نوع من الاختزالية

يفترض هذا أن كل ما هو موجود له طبيعة معينة، وربما طبيعة مادية بالنسبة للبعض .أترى ؟ لماذا نفترض ذلك منهجياً، فنستبعد البدائل الأخرى؟ أجل .من جهة أخرى، إذا كان ما يدور في ذهنك هو قيمة التفكير .المجرد من هذا النوع القبلي، فمن البديهي أن هناك نوعاً من الارتباط بين المنطق والواقع

أترى ؟ بحيث يكون الاستنتاج المنطقي صحيحًا بالضرورة بالنسبة للواقع .الآن، لا يصح هذا الافتراض إلا إذا اقتنعتَ بأن الواقع يلتزم بقوانين المنطق، وبالتالي يلتزم بالتفكير المنطقي، وهو ما أكدت عليه التقاليد الأفلاطونية والأرسطية، والتقاليد اليونانية بأكملها، وأعتقد أن أي تقليد إلهي يؤكد عليه، مؤكدًا عقلانية .الخالق، الذي تتجلى حكمته في الخلق .أترى ؟ إذن، بهذا المعنى، فإن قوانين المنطق ليست من صنع البشر

إنها تتعلق ببنية الفكر البشري، لأنها تتعلق ببنية فكر الله وبنية الوجود كما خلقه .وإذا قلتَ إن هذا ادعاءٌ متغطرس، فأجيبك :لا .إن القانون الأساسي للمنطق هو أن أ يساوي أ، وليس نفي أ، وهذا قانونٌ من قوانين .وجود الله

.الله هو الله وليس غير إله .أترى ؟ وحتى الله لا يمكن أن يكون غير إله .إذن، تنطبق قوانين المنطق على الله

،أجل .أعتقد أنه في قوانين المنطق، يوجد شيء غير قابل للاختزال .الآن، لتبرير ذلك، من الناحية الميتافيزيقية .يجب أن يكون لديك بنية عقلانية للوجود المطلق، وهو ما يتوفر في الإيمان بالله

لذا، من هذا المنطلق، أعتقد أن أنسلم محق .بالطبع، ليس الأمر أن قبول أنسلم للأشكال الحقيقية، أو الكليات الحقيقية، هو ما يطور هذا المفهوم .كليات حقيقية تعمل في ذهن اللوغوس، الخالق، وتساهم في .تنظيم الخلق

لكن بحكم التعريف، فإن الكليات كيانات قابلة للفهم .أترى ؟ إنها أشياء يمكن معرفتها بالتفكير المجرد، أي .الجدل .لذلك، فإن الحجة القبلية المجردة مناسبة جدًا للتعامل مع النظام العقلاني للأشياء

ومرة أخرى، تصل إلى نفس النتيجة، وهي أنه إذا أخذنا نظامه في الاعتبار، فإن هذا النوع من الحجج مناسب جدًا .الآن، لم أقل بعدُ أنه، إذا أخذنا نظامه في الاعتبار، فهو صحيح .هل تفهم ما أقول؟ لكنه نوع مناسب جدًا من الحجج.

إذا كان هناك إشكال في الحجة، وأنا لست متأكدًا من أن النقاش حولها يصب في مصلحة الطرفين، فأعتقد أن الإشكال قد يكون على النحو التالي :عند شرح وجهة نظره، أقول :إن فكرة الكائن الكامل تتضمن بالضرورة فكرة الوجود .لذا، فإن فكرة الكائن الكامل الموجود بالضرورة هي فكرة الكائن الكامل.

الآن، كما ترى ، يجب تبني هذه الفكرة، أي تبنيها كفكرة عن كائن كامل، في مقابل فكرة كائن كامل غير موجود .لكن تبني الفكرة شيء، وبالتالي لا يمكنك التفكير بشكل متسق في كائن كامل غير موجود .والتفكير فيما إذا كانت هناك، في الواقع، أي علاقة بين هذه الأفكار عن الكمال والواقع شيء آخر.

بمعنى آخر، سيتعين عليك أن تتحدى الإطار الميتافيزيقي .أعتقد أن هذا هو جوهر الأمر .أعتقد أن ما أدى إلى هذا هو حجة كانط ضده.

هل هذا ما قاله تقريبًا؟ نعم، يتخذ كانط منحىً مختلفًا، أو على الأقل منحىً رئيسيًا ، وهو ادعاؤه بأن الوجود ليس صفةً صحيحة .وسنتناول هذا الأمر عند دراسة نقد كانط للعقل الخالص في الفصل الدراسي القادم. الوجود ليس صفةً صحيحة.

بمعنى آخر، الوجود ليس صفة أخرى يمكن نسبها إلى الله .وإذا كان الأمر كذلك، فإن إضافة الوجود لا تعني إضافة كمال آخر .إن القول بأن الله غير موجود لا ينتقص من مفهوم الكمال أي كمال.

الآن، إذا كان كانط محقًا في ذلك، فستواجه مشكلة أخرى .ثم ستواجه مشكلة أخرى .هل الوجود كمال ؟ سيقول علماء العصور الوسطى جميعًا نعم.

وسيوافقون على ذلك لهذا السبب .ولعل أفضل طريقة لشرح الأمر هي أن أتحدث عن نظرة كانط للوجود في أعقاب الثورة العلمية .عالمٌ قائم على الحقائق المادية المجردة.

أتعرفون تلك العبارة، هل يُمكنني أن أتقبّل شيئاً ميتاً إلى هذا الحد؟ عالمٌ من جسيماتٍ ماديةٍ خاملةٍ مجردة. جسيمات .الآن، بهذا المعنى، الوجود شيءٌ خالٍ من القيمة

محايد من حيث القيمة .ليس الأمر متعلقاً بالجودة .إنها ليست جودة يمتلكها المرء.

لكن بالنسبة لأهل العصور الوسطى، يمكن وصف الوجود بمفهوم الوحدة .وهذا ما يمنح الشيء هوية .لا يوجد شيء بلا هوية.

لذا، لا بد من وجود الوحدة .الوحدة .الحقيقة.

بمعنى آخر، يجب أن يجسد طبيعة مفهومة .يا إلهي !نعم، لأنه إذا كان يجسد طبيعة مفهومة، فهو يقع في مكان ما في سلم الوجود.

بمعنى آخر، يتحدث علماء العصور الوسطى عن صفات متعالية للوجود برمته .لا وجود لما يُسمى بالوجود المجرد .فلماذا إذن يستطيع كانط أن يُعارض أنسلم؟ لأنه يتبنى إطارًا ميتافيزيقيًا مختلفًا.

هناك افتراضات مختلفة حول طبيعة الوجود .لذا، يعود الأمر مجدداً إلى النظام الميتافيزيقي .هل فهمت؟ .حسناً، لم أتوقع الدخول في نقاش حول الحجة الأنطولوجية، لكنها حجة جيدة

.مهم .حسناً .إذن، يُعد أنسلم ممثلاً جيداً للفكر المسيحي في هذا التقليد الأفلاطوني

.ومن لدينا أيضاً؟ لدينا ديونيسيوس .لدينا يوحنا، سكوتس إريوجينا .لدينا أنسلم

.حسنًا، دعوني أضيف اثنين آخرين .ابن سينا .وأفسبرون

وإذا كان أنسلم ممثلاً مسيحياً جيداً لهذا التقليد، فإن ابن سينا ممثل مسلم جيد، وابن سيبرون ممثل يهودي .جيد .حسناً .ابن سينا، نعم، الفيض، والوسيط بين الواحد والمتعدد، والأبدي والدنيوي

،الفيض، عملية ضرورية وأزلية .ألا يبدو هذا مألوفاً؟ إنه أفلاطوني محدث مسلم" .أفيسبيرون"، أي الفيض .تتحدث عن الله عن طريق النفي، أي ما ليس الله

،مسارٌ روحانيٌّ للاتحاد مع الله، يتجاوز الفكر .وهكذا يستمر الأمر .الآن، في وقت لاحق من العصور الوسطى .في القرن الثالث عشر، سنلتقي ببونافنتورا

بونافنتورا .لن أتحدث عنه أكثر الآن، باستثناء هذا التوقع :بعد إعادة اكتشاف كتب أرسطو المفقودة، حين كان يُنظر إلى أرسطو على أنه أفضل فلسفة على الإطلاق، مع وجود إشكاليات بالنسبة للمؤمن بالله، رفض .بونافنتورا أرسطو تمامًا وحاول العودة إلى استمرارية التراث الأفلاطوني .وسنتناول هذه القصة بعد قليل

حسنًا، إذًا يُمثل هؤلاء الأشخاص التأثير الأفلاطوني .والآن، من الأسهل والأقصر تناولًا، التأثير الأرسطي .وهنا .أود الإشارة إلى ثلاثة أشخاص :بوثيوس، وموسى بن ميمون، وابن رشد

بوثيوس، مسيحي، موسى بن ميمون، يهودي، ابن رشد، مسلم .توفي بوثيوس عام 524 .في نفس الفترة تقريبًا .أصغر سنًا بقليل من ديونيسيوس، ولكن في نفس زمنه تقريبًا ،

من المعروف أنه كان مترجمًا ومعلقًا على أعمال أرسطو .ومن المصادفة أن أشهر أعماله وأكثرها بقاءً ، وهو .كتاب "عزاء الفلسفة"، قد كُتب في السجن .ولا يزال هذا الكتاب متوفرًا مترجمًا حتى اليوم

لكن أهم إسهامات بوثيوس، تاريخيًا، تكمن في صياغته لمشكلة الكليات، وطرحه للأسئلة المحورية المتعلقة بنظرية المُثُل .وأودّ أن أبقي هذا الموضوع مطروحًا حتى نصل إلى البند الخامس من جدول أعمالنا الخاص .بالعصور الوسطى المبكرة

حسنًا .يُعرف موسى بن ميمون، وهو كاتب يهودي، بكتابه "دليل الحائرين ."ويُقال إنه حاول أن يُطبّق على .أرسطو ما حاول فيلو الإسكندري تطبيقه على أفلاطون فيما يتعلق بالعقيدة اليهودية

تذكر أن فيلو قد وضع تفسيراً يهودياً للفلسفة الأفلاطونية الوسطى .وتحاول الإسكندرية وضع تفسير يهودي .للفلسفة الأرسطية .وكذلك فعل موسى بن ميمون

لكنني أريد التعليق على ابن رشد بشكل أكثر تحديدًا .فقد كتب ابن رشد أيضًا شرحًا لأرسطو .وفي الواقع، كان اهتمام المسلمين بأرسطو هو ما جعله معروفًا مرة أخرى في الغرب ، وتحديدًا من خلال اهتمام الفلاسفة .المسلمين في إسبانيا

من المصادفات أن موسى بن ميمون وابن رشد عاشا في مدينة قرطبة بإسبانيا في نفس الوقت .أمرٌ مثير للاهتمام .يهودي ومسلم.

طوّر ابن رشد رؤيته الأرسطية، إن صح التعبير، بتأثير أفلاطوني طفيف، وذلك لوجود تسلسل هرمي للوسطاء بين الواقع المحض، وهو الله، والإمكانية المطلقة، وهي المادة الأولى.

المادة الأولية هي المادة العنصرية دون شكل أي عنصر أو نوع محدد .لذا، بين الله، الذي هو الحقيقة المطلقة، والمادة في أسفل التسلسل الهرمي، توجد مئة كائن وسيط ذكي .هذا التسلسل الهرمي للكائنات لا يزال قائماً.

هذه عملية انبثاق .وكان رأيه أن الروح البشرية جزء من هذا، ولكن عند الموت تتحد الروح البشرية الفردية مع روح كونية عاقلة .ولذلك لا وجود لخلود فردي.

لا وجود للخلود الفردي .وقد كان عمل ابن رشد هو الذي عرّف أرسطو بالفلسفة المسيحية في منتصف العصور الوسطى، في القرنين الحادي عشر والثاني عشر.

وأدرك ابن رشد وجود تعارض بين ما رآه من أفكار أرسطو والمعتقدات الدينية للمسلمين .فالانبثاق، لا الخلق من العدم، يعني أن المادة أزلية، أي أزلية المادة بما تنطوي عليه من إمكانات يُجسّدها الله في الخلق.

،وثانيًا، فقدان الخلود الفردي .ولمعالجة هذا التوتر، قام ابن رشد، وهذا ما يُدخلنا في إشكالية الإيمان والعقل بتطوير مفهوم الحقيقة المزدوجة .فحقائق الإيمان تختلف عن حقائق العقل.

الحقيقة اللاهوتية تختلف عن الحقيقة الفلسفية .والطريقة التي وفّق بها بينهما، إن صحّ التعبير، هي أن الإيمان، أو الدين، يتحدث بلغة مجازية، مستخدماً صوراً يستطيع المؤمن غير المتعلم فهمها والتفاعل معها أما الفلسفة فهي التي تتحدث بدقة.

وهكذا، في خضم التوتر بين هذين الرأيين، يبدو أنه يفضل التعبير الفلسفي .فالتعبير الفلسفي هو تفسيره لأرسطو، الذي كان مقتنعاً بأنه يمثل ذروة الإنجاز الفلسفي إلى الأبد.

يطرح ابن رشد الآن تساؤلات حول العلاقة بين الإيمان والعقل من منظور العلاقة بين دين معين وفلسفة معينة .ونتيجة لذلك، أصبحت معضلة الإيمان والعقل، كما تُسمى، إحدى القضايا الرئيسية خلال أواخر العصور الوسطى .لذا، أود أن أستعرض بعض البدائل التي بدت تتطور حول معضلة الإيمان والعقل خلال هذه الفترة التمهيدية، وأن أستشرف ما سيقوله توما الأكويني ردًا على ذلك.

أولًا، لنعد إلى القديس أوغسطين .نعود إلى القديس أوغسطين، فنجد عنده تقليدًا يقول إن الإيمان يسعى إلى الفهم .أو كما يقول أنسلم" :أؤمن لكي أفهم".

ويبدو أن هذه هي نقطة البداية للمناقشات في العصور الوسطى .أعتقد أن ما قصده أوغسطين واضح تمامًا في ضوء ما تناولناه من أفكاره .أي أن الإيمان، وإن كان خطوة نحو الفهم، إذ لا بد للمرء أن يفهم ما يؤمن به فهمًا جزئيًا على الأقل حتى يؤمن به، ويمكن تقديم حجة منطقية معينة ، فإن الإيمان خطوة نحو الفهم، ومع ذلك فإن الفهم هو ثمرة الإيمان.

لذا، بالنسبة للمسيحي المنخرط في النشاط العقلاني للفلسفة واللاهوت، ولا يُميّز أوغسطين ولا أنسلم بينهما، فإنّ السعي وراء الفهم الفلسفي واللاهوتي بالنسبة للمسيحي المنخرط في هذه الأنشطة هو سعيٌ مدفوعٌ وموجّهٌ بالإيمان .أي بما يؤمن به المرء مسبقًا .وكما رأينا في حالة أنسلم تحديدًا، قد يكون هذا نشاطًا مناسبًا للرهبنة، أي تسبيح الله، لما ينطوي عليه من تأمل في الله وخلقه، حتى وإن كان ذلك يعني الخوض في تعقيدات الميتافيزيقا.

إذن، يسعى الإيمان إلى الفهم .بعبارة أخرى، لا ينظر أوغسطين وأنسلم إلى الفلسفة على أنها فهم محايد، ولا نشاط محايد، ولا حياد ديني، بل على أنها مسعى ديني شامل ، لا يبدأ من الصفر، بل يبدأ بما يؤمن به المرء، ومن هذا المنظور، يستكشف بشكل أعمق دلالات ما يؤمن به .هذا هو فكر أوغسطين وأنسلم.

كما ترون، أشار ابن رشد إلى وجود توتر بين هذين المفهومين، وبيّن ذلك في قراءته لأرسطو .وقد تبنى هذا المفهوم كاتب مسيحي في القرن الثاني عشر، هو سيجر من برابانت، الذي يُمثل ما عُرف لاحقًا باسم "الأفروية اللاتينية ."اللاتينية لأنه كتب باللاتينية بدلًا من العربية، وأيضًا لأنه كان يعيش في العالم المسيحي الغربي.

المذهب اللاتيني المذهبي .وقد تبنى الفكر المسيحي عقيدة الحقيقة المزدوجة .وقد تبنى سيجر من برابانت هذه العقيدة، حيث جادل بأن الدين والفلسفة يدوران حول نوعين مختلفين من الحقيقة.

تتسم أساليب الحديث الديني بالخيال والإثارة أكثر من المنطق الصارم .ثمة ما يشير إلى أن سيجر ربما اعترف بأنه وابن رشد قد أساءا فهم أرسطو، ولم يكن هناك خلاف، ولكن على الأقل وصل إلينا هذا التفسير اللاتيني لابن رشد كمرجع أساسي .والحقيقة هي أن ردًا على هذا التفسير اللاتيني لابن رشد لسيجر البرابانت، والضجة ، التي أثيرت حول أرسطو بتفسير ابن رشد، والتي دفعت بونافنتورا إلى رفض أي فكرة عن أرسطوية مسيحية دفعه إلى العودة إلى أوغسطين وأنسلم، وإلى التراث الأفلاطوني في السنوات السابقة.

كما رأينا سابقًا، فإن أحد أبرز ما يؤكد عليه أوغسطين وأنسلم هو أن اللوغوس ينير العقل .وقد قال بونافنتورا :لولا نور اللوغوس، لكان من المستحيل على أرسطو أن يعرف الحقيقة.

ولم يكن لدى الأرسطية وابن رشد وسيغر من برابانت أي مفهوم من هذا القبيل عن الإشراق الإلهي في العقل البشري .لقد تم إغفال ذلك .وهكذا انصرف بونافنتورا عن أرسطو.

والآن، تذكر أن إحدى مشكلات أرسطو، بحسب ابن رشد، كانت مشكلة الخلود الفردي .مشكلة الخلود الفردي .لكن هذه ليست المشكلة الوحيدة.

ثمّة أيضاً إشكالية، بحسب نظرية الكليات، حول سبب استحالة أن يكون الله علة فاعلة خالقة .فإله أرسطو كان مجرد علة غائية .لماذا؟ لأن إله أرسطو يفكر ببساطة في تفكيره.

لم يدرك أرسطو أن المُثُل هي أفكار نموذجية في ذهن الله .لو اطلع أرسطو على التعليم الأفلاطوني، والأفلاطوني الوسيط، والأفلاطوني المحدث، والأفلاطوني المسيحي، لو اطلع على التعليم الأفلاطوني البلوري الذي يُبين أن المُثُل هي نماذج في ذهن الله، لعلم أن الله لم يكن يُفكر بتفكيره الخاص فحسب، بل كان يُفكر في النماذج، ومن خلال تفكيره في النماذج، استطاع أن يُعطي عقله لكائنات مُحددة تُجسد تلك النماذج .أضف إلى ذلك هذا الاعتبار الإضافي.

ما الذي يجعل المرء فرداً؟ فرداً .حسناً، إنه غياب الشكل .هذا ما قالته التقاليد الأفلاطونية المحدثة.

لكن بونافنتورا يقول عكس ذلك، ويتجاوز بذلك التقاليد الأفلاطونية .فما يجعل الفرد فرداً هو تجسيده لشكل ليس فقط شكل النوع، بل شكل جميع الصفات الممكنة التي سيكتسبها .وهكذا، فإن الله، بمعرفته لأشكال الأنواع وجميع الصفات الممكنة، يستطيع أن يفكر في المزيج المحدد من الصفات التي تُعرّف الفرد.

كان بإمكان الله أن يعرف الأفراد .وبمعرفته للأفراد، استطاع الله أن يكون سببًا كافيًا لخلق فرد .وهكذا، يُقدّم بونافنتورا عقيدة الفردية التي تُتيح الحديث عن خلق الله للأفراد وخلودهم.

كيف يتحقق الخلود الفردي؟ حسناً، لقد علمنا أفلاطون أن في الفرد جسداً وروحاً .صحيح .ولكن ما الذي يُكوّن هذا الجسد والروح في الفرد؟ حسناً، ما يجمعهما هو أساس مادي مشترك محايد تجاه كل من المادي والعقلاني.

إضافةً إلى تلك المادة المشتركة، يوجد شكل جميع الصفات الجسدية التي يمتلكها الفرد، وشكل الروح العاقلة التي يمتلكها .ولأن المادة والشكل موجودان، وهما الآن كيان واحد، فمن الممكن للمادة والروح العاقلة البقاء بعد الموت، وبالتالي فإن الخلود الفردي ممكن .لذا، استجاب بونافنتورا، كما ترى، بتطوير التراث الأفلاطوني بطرق تجعل من الممكن القول إن الله يعرف الأفراد، والله يخلقهم، وأن الخلود الفردي ممكن.

الآن، سنرى أن توما الأكويني يختلف مع ابن رشد، ويختلف مع بونافنتورا، ويريد أن يتفق مع أرسطو، لكن لتحقيق ذلك عليه أن يُعدّل أفكار أرسطو .أترون ؟ وهكذا يتطور البديل الآخر .وتزداد الحبكة تعقيدًا.