**الفلسفة تُعرَفُ باللغةِ الإنجليزيّة بِـ (Philosophy)، وَهِيَ كلمَةٍ مُشتقّة مِنَ اللغةِ اليونانيّة فَيلوسوفيا، وظهَرَت فِي اللغةِ العربيّة، ومَعناها هِيَ مَحَبّةِ الحِكمَة أو طَلَبِ المَعرِفَة أو البَحثِ عَنِ الحَقيقة، وعلى الرّغمِ مِن وُضوحِ المَعنى لِكَلِمَةِ الفلسفة إلاّ أنّهُ مِنَ الصّعبِ الدلالةِ على مَفهُومِها بشكلِ دَقيق، ولكِنّها بشكلٍ عام هِيَ نشاط إنساني قَديم يَقُومُ على الدراسَةِ النظريّة والعَمليّة للمُجتمعاتِ والثقافات مُنذُ أقدمِ العصور، وتستخدمُ الفلسفة فِي العَصرِ الحديث للدلالةِ على السّعي وراءَ المعرفة الجوهريّة فِي حياةِ الإنسان منها (الواقع، والحياة، والمعاني الحقيقيّة، والمَعرفة)، لذلِكَ الفلسفة مُنذُ أقدَمِ العصور إلى يومنا هذا تمرّ بمراحِل تَطوّر كَبيرة، والتي سَنَقُومُ بالتعرّفِ عليها مِن خِلالِ مقالنا. تاريخ الفَلسَفَة مرّت مَواضِيعِ الفلسفة بتطوّراتٍ خِلالَ فَتراتٍ تاريخيّة مُتعاقِبَة، وَبِحَسَبِ التسلسل الزّمَنِي لها تطوّرت على الشكل التالي: أصلِ الكون وجوهَرُها الأساسي. الخالق (الله عزّ وجل) والتساؤل حَول وجودهِ وعلاقتهِ بالإنسان. الصّفاتِ التي يتميّز بها الخالق، ولماذا خَلق الإنسان وما الغايَةِ مِنهُ؟ العَقِل وأساس التفكير السّليم. الإرادَة الحُرّة وأصلِ وجُودِها. تَحديدِ الهدف مِنَ الحياة وطريقَةِ العَيش السّليمَة. وَبعدَ هذِهِ الأمور أصبَحَت الفلسفة أكثَرُ تَعقيداً وترابطاً مَع بَعضِها البعض مِن خِلالِ المَواضِيع التي تَتَناوَلَها، وَبعدَ ظُهورِ الديانَه المسيحيّة يتأمّلُ الفلاسِفَة الكَثير مِنَ الأمور مِنها: (الوجود والكون، والمبادئ الراسخة كالأخلاق والقيم، والبحثِ عَنِ الحقيقة، والمَعرِفَة، والجمال) فَمِنَ النظر إلى الناحية التاريخيّة مِنَ الفَلسَفَة يظهرُ أنّها كانت تَعتَمِدُ وترتَكِزُ على المُعتقداتِ الدِينيّة أو العِلمِيّة. ممّا سبق يتبيّن أن هُناكَ ثلاث مَراحِل وحَسَبِ التسلسل الزَمَنِي لها وَهِيَ: الفلسفة فِي العَصِر اليوناني العلماء يَقولون إنّ المنشأ الحَقيقِي وتأسيسِ الفلسفة ظَهَرَت فِي القرن السادس قَبلَ الميلاد أي العصر اليوناني، وَتناوَلت هذه الفلسفة مَواضيع عِدّة مِنها (الفلسفة السياسيّة، والأخلاقيّة، وعِلمُ الوُجود، والمَنطِق، وعلمُ الأحياء، والبلاغَة، وعلمُ الجمال، والكثيرُ مِنَ المَواضِيع)، وَتُمثّل الفَلسفة اليونانيّة بتاريخ الفَلسفة الغربيّة لَحظَةِ تَطوّر الفِكِر الفلسفي، وَتَمّت مُناقَشَةِ الكثير مِنَ القضايا وَهِيَ: علمُ الوُجود ontology: وَهِيَ المبادئ الأوليّة؛ حَيثُ يُمكِن إستمراريّةِ الواقِع. نظريةِ المَعرِفَة Epistemology: وَهِيَ فَهمُ صلاحيّةِ معايير حُدودِ المَعرِفَة، وخصوصاً فِي القضايا التي تتعلّقُ بِمُشكِلَةِ الحَقيقَة. الأخلاقيات Ethics: وَهِيَ دِراسَةٍ نَقدِيّة لِسُلوكِ الإنسان البشري، وَتَهدِفُ للوُصولِ إلى تعريفِ السّلوكِ الأفضل والأنسَب الّذي يجب على الإنسان أن يتّبعه. ومن المعروف أنّ هذه القضايا هي ليست وحدها التي أشغلت بال اليونانيين، في الواقع هناك بعضُ المفكّرين اليونانيين الّذين حوّلوا انتباههم إلى علوم أخرى مثل (علم الكون، والرياضيات، والطب، إلخ ...)، ولكن النقاط المحوريّة للتفكيرِ اليوناني كانت بالنقاط الثلاث السابقة. الفلاسفة اليونانيين هُناكَ الكثير مِنَ الفلاسِفَة اليونانيين المَشهُورين مِنهُم: ( سقراط ) الذي أحدَثَ ثورَةً كبيرة فِي نِطاقِ الفَلسَفَة؛ إذ كانَ مُجمَل اهتمامَهُ على الإنسان وبالتالي قَد إهتمّ بالسياسة والأخلاق والاقتصاد، وَلَم يَهتَم بقضايا أخرى مِثلَ الفلك والطبيعة، لأنّه كان يعتبر أنّ الإنسان هُوَ مِقياسُ كُلّ شيء، وبعدها ظهر (أفلاطون) الذي كان يبحَثُ عَنِ الوجود وعَن المعنى الحقيقي للإنسانِ على الأرض، وبعدها ظهر ( أرسطو ) الذي كان يَبحَثُ عَن أصلِ الوجود، وبالتالي بَقِيَت اليونان مُرتَبِطة بالبحثِ عَنِ الحقيقة والوُصولِ إليها بالاعتمادِ على العَقِل وَمَنهَجِ البَحِث. الفلسفة فِي العَصِور الوسطى وَهِيَ الفترة المُمتدّة مِن سُقوطِ الإمبراطوريّة الرومانيّة فِي القرن الخامس الميلادي حتّى عَصرِ النّهضَة فِي القرن السادس عشر، وجاءَت هذِهِ الفَلسَفَة تَملأ الفراغ الفكري والنظري الذي عانى مِنهُ اليونانيون لِعَدم تَوَفّر الَتصَوّر العقلي والمَعرِفِي الشامل، والمُتَعلّقة بحقِيقَةِ الكون والوُجود؛ لأنّ اليونانيين كانُوا يعتمِدونَ فِي فلسفتهم على الوَحِي والدين وَهُوَ المَكوّن الأساسي لثقافَتِهِم، وبالتالي فِي العصور الوسطى تكيّفت الفلسفة لتصبح مِن مُكوّنات الثقافَة الإنسانيّة فِي المجتمع؛ لأن الإيمان لا يمكنهُ أن يتعارض مَع العَقِل أو يستغني عَن التفكير العقلي، وهذا الأمر قَد حدّدهُ أرسطو: إنّ العقل مَيّزة خَصّها الله بِها للإنسان ليعرفً فطرتهُ، ويستخدم العقل للقضايا الكبرى كَقضيّة الوجود والمَعرِفَة والقضاءِ والقدر. في هذا العصر ظهر نوعان مِنَ الفلسفة وَهما: الفلسفة المسيحيّة المَسيحيون الأوائل قَد بَنَوا الفلسَفَة المَسيحِيّة على الفِهِم العِبرِي القَدِيم، والكثيرُ مِنَ المُفَكّرين المَسيحِيين أرادُوا فَهم طَبيعَةِ القانُون وعلاقَتِهِ بالكنيسة، مِنهُم ( ارينيوس ليون، وتيرتوليان، وأوريغن، وأمبروز) وَهُم الفلاسفة الأكثرُ أهَميةٍ فِي العُصورِ الوسطَى. الفلسفة الإسلاميّة الفلسفة الإسلاميّة يُمكِن استخدامُها بطرُقٍ مُختلفة، فيُمكن الاستدلالُ على أنّها فلسفة مُستمدّة مِن نصوص الإسلام (القرآن والسنّة)؛ بحيث تقدّم رؤية كامِلَة حَولَ الكون والخلقِ والحياة والخالق، والتعريفُ العام لها هِيَ التصوّرات الفلسفيّة التي تمّت وَبَحَثَت فِي إطارِ الثقافة العربيّة الإسلاميّة (الحضارة الإسلاميّة) وليس مِنَ الضروروي أن تكون مُرتَبِطة بحقائقٍ ونصوصٍ دِينيّة. والكلِمَة الأقرب للفلسفة فِي الإسلام هِيَ الحكمة، والتي استُخدِمَت فِي القرآن والسنّة بقولِهِ تعالى: (يُؤتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الأَلْبَابِ) البقرة: 269، وبالتالي الفلاسفة المُسلمين لَهُم دور كبير فِي إظهار الحقيقة والوصولِ إلى الفلسفة الحقيقيّة مِن دلالاتٍ واعتمادِ آياتِ الله تعالى التي لا لغوَ فيها ولا خطأ، والنُقطةِ الأهم كانت فِي معرفةِ الله تعالى وإثباتِ الخالق، وهي كانت عبارة عَن مَسألَةٍ غامِضَة بالنسبة لليونانيين والمسيحيين، وتطوّرت الفلسفة الإسلاميّة إلى أن انحَصَرت بإثباتاتٍ وأدلّة عَقليّة، وكانَ المُنعَطَف الأهَم على يدِ (ابن رشد) مِن خلالِ تمسّكهِ بمبدأ الفِكِر الحرّ وتحكيمُ العَقِل مِن خِلالِ المُشاهَدَة والتَجربة. الفلسفة فِي العَصِور الحديثة هِيَ جُزءٌ مِنَ الفلسفة التي ظَهَرَت فِي أوروبا الغربيّة فِي القرن السابع عشر، والتي بَقِيَت إلى غايةِ القَرنِ العشرين، وهذِهِ الفلسفة لا تعتمدُ على عَقيدَةٍ مُحدّدة أو مدرسة مُعيّنة، وأيضاً هِيَ أوّلا وقبلَ كُلّ شيء فلسفة نقديّة تَعتَمِدُ على العقلِ فَقَط، وبذلِكَ هذا ما يُميّز فلسَفَةِ العصر الحديث عَنِ الفَلسَفَة الأوليّة التي كانت تَعتَمِدُ الصبغةِ الدينيّة في فلسفتها، وبدأت هذِهِ الفلسفة تَهتَمّ بمشاكِلِ الإنسان المَعرِفيّة وَخِدمَةِ الإنسان كما قال ديكارت : (ومَعرِفَة مُفيدَة فِي الحياة تجعَلُ مِن أنفُسِنا سادَةُ الطبيعة وملاكها) الّذي حاول أن يخلّصَ العقل مِنَ الأفكار السّائِدَة والآراء المُسبَقَة مِن أجلِ الوصولِ إلى الحقيقة. وكان محور اتّجاه الفكر مَع الفلسفة الحديثة هُوَ الاعتزاز بالعقل، وبدأ يثير أسئلةً كثيرة جَديدة لم تكن مِن قَبِل مثل: هل بإمكان الإنسان الذي يعرف المعرفة أن يعرف؟ وإذا كان الجواب نَعَم هل مِنَ المُمكِن مَعرِفَةِ الغاية من المعرفة؟ هل مِنَ المُمكِن مَعرِفَة وسيلَةِ المَعرِفَة (العقل أو الحس أو الحدس أو التجربة أو المعرفة المطلقة، إلخ..)؛ فهذِهِ فلسفَة قريبة من التطلّعِ إلى المعرفة والعلم أكثر من الإنسانيّة والأخلاق والدينيّة. فِي الوقتِ الحالي لا يُمكِن الاستغناءُ عَن الفلسفة مِن ناحِيَةِ ( العلم، والدين، والإنسانيّة، والأخلاقيّة، والفِكِر، والمَعرِفَة، والسياسة، والاقتصاد، والحياة، وطُرُقِ كسبِ المعرفة، إلخ... )، والتي لها دَورٌ كبير فِي حياتنا؛ بحيث أتاحَت لكلّ شخص القُدرَةِ على الوصولِ إلى الحقيقة مِن خِلالِ أشخاصٍ بَحثوا عنها وأصّلوها لنا، والفَلسَفَة مُرتَبِطَة مَعِ العلم والدّين بشكلٍ رئيسي، ولا يُمكن فَصلُها عَن بعضها البعض، لذلِكَ حتّى يستطيعَ الإنسان أن يصل إلى المعرفة والحقيقة والتقرّبِ إلى الله عليهِ أن يبحث عَنِ الحقيقة وقراءةِ الكتب والفلاسفة فِي مُختَلَفِ المَجالات.**

**خصائص المجتمع في القرون الوسطى**

**إن العصور الوسطى هي مرحلة يمكننا فيها ملاحظة اختلافات كبيرة في عدد كبير من المعلمات طوال مسارها. أيضا ، هناك العديد من الخصائص النموذجية لهذا العصر مع مرور الوقت الذي يتغيرون فيه ويتطورون (على الرغم من أن بعضها بقيت خلال الحداثة وجزء من العصر المعاصر ، وفي الواقع لم تتغير إلا في القرون الأخيرة). وبهذا المعنى ، بالتركيز على الجوانب الاجتماعية وتلك ذات الطبيعة النفسية ، يمكننا أن نجد العناصر المميزة التالية.**

**1. المؤسسة الدينية باعتبارها نواة السلطة**

**واحدة من الخصائص التي ربما تبرز في هذه المرحلة هي القوة العظمى والاعتبار الذي يحصل عليه الدين. تصبح المعتقدات الدينية عناصر أساسية في يوم السكان ، فضلاً عن طريقة لإبقاء السكان محصورين ومحدودين لنموذج واقع ملموس. المؤسسات الدينية ، وبالتحديد الكنيسة الكاثوليكية ، تأخذ دورًا رادًا في المجتمع ، كونها واحدة من الطبقات القليلة التي لديها إمكانية الوصول إلى التعليم ومع قوة سياسية قادرة على تجاوز ذلك من النبلاء ، إلى درجة كونها المحور المركزي للقوة في أوروبا في ذلك الوقت.**

* **ربما كنت مهتما: "Adelfopoiesis: اتحاد العصور الوسطى بين الناس من نفس الجنس"**

**2. عالم مركزى**

**فيما يتعلق بما سبق ، نجد مرحلة يفسر فيها العالم بشكل أساسي من المفاهيم الدينية ، كونه نتاج الحقيقة للإرادة والإبداع الإلهي. هذا جعل الله في مركز كل شيء ، وركز المجتمع وكثير من الجهود الفلسفية لفهم العالم من خلال الألوهية.**

**3. الخوف والطاعة للعقائد**

**هناك جانب آخر ذو أهمية كبيرة هو وجود مستوى مرتفع من الخوف بين السكان ، معظمهم أميون وذو معرفة قليلة فيما يتعلق بأداء الكون والظواهر الطبيعية المختلفة. هذا سهل أيضا النسب إلى النموذج التوضيحي الوحيد السائد الذي كان بإمكانهم الوصول إليه ، الديني إلى درجة الوصول إلى مواقف من التعصب والاضطهاد من الذي غادر منه ..**

**وقد كثر التفسير بأن الجوانب السلبية للحياة أو الأمراض كانت عواقب للممتلكات الشيطانية أو الشعوذة أو السحر. كما أنه وقت ارتفاع مستوى عدم الثقة بالغريب والأجنبي ، خاصة ما لم يكن مفهوما.**

**وبالمثل، المستوى العالي من الجهل على المستوى الطبي وظهور الأوبئة الكبيرة بدوا مثل العقوبات الإلهية. كان هناك خوف متكرر آخر هو الوصول إلى نهاية الوقت ، مع الأخذ في الاعتبار أن هذا أمر سلبي ومقلق (خاصة حوالي 1000 بعد الميلاد ، بسبب تفسير الكتاب المقدس).**

**4. تفاقم الذنب والخطية والفضيلة**

**بعض المفاهيم الأساسية التي تحكم سلوك الكثيرين خلال الوقت هي الشعور بالذنب والخطية. فعل ارتكاب أعمال اعتبرها حقير يمكن من خلالها معاقبة كل من في هذه الحياة وخاصة بعد وفاة المجتمع. أنتجت السيطرة والسيطرة المفرطة المواقف بجنون العظمة ، والتنجيم والاضطهاد . من ناحية أخرى ، تم الترويج لمثل مثالي للإنسان الفاضل كنموذج يجب اتباعه ، بحيث كان السلوك محدودًا للغاية.**

**5. محاكم التفتيش واضطهاد السحر**

**ربما تكون واحدة من أكثر الشخصيات المكروهة والمرهقة في العصور الوسطى هي من محاكم التفتيش ، المسؤولة عن اضطهاد ما كان يعتبر هرطقة (مثل المواقف المتباينة مع العقائد الرسمية) والسحر.**

**في هذا الجانب الأخير يسلط الضوء على مطاردة الساحرات ، كشيء أثار درجة عالية من الاضطهاد والمعاناة لكثير من السكان. ارتبط جزء كبير من المضايقات والأمراض والكوارث مع استخدام السحر والسحر ، وغالبا ما يلوم قطاعات محددة من السكان أو الأشخاص ذوي الخصائص الهامشية. وقال أيضا أن الاضطهاد كان يستخدم كأداة سياسية للقضاء على المعارضين والحفاظ على رقابة مشددة من السكان.**

**6. تقدم العلم والسيادة المدرسية**

**على الرغم من أن العديد من الناس يعتبرون في هذا الجانب أن القرون الوسطى هي نقطة سوداء في التقدم العلمي ، إلا أن الحقيقة هي أنه على الرغم من أن المعرفة العلمية وتوسعها كان بطيئًا للغاية ، إلا أن هناك الكثير من التقدم أيضًا. على الرغم من أنه صحيح أنه في أوروبا في العصور الوسطى ، سادت النسخ والنسخ للأشكال الكلاسيكية القديمة ، وكان البحث شيئًا ثانويًا ومرتبطًا بشكل عام بدراسة علم الحيوان أو الروحانية ، لا ينبغي تجاهل التقدم العلمي للعالم العربي وأنه في وقت لاحق سيتم تقديمها شيئًا فشيئًا.**

**أحد الجوانب ذات الصلة بشكل خاص هو الحركة المعروفة باسم سكولاستيكا Scholastica ، التي ظهرت في القرن الثالث عشر. هذا الجمع بين علم اللاهوت الحالي مع الفلسفة الكلاسيكية بهدف تنسيق الإيمان والعقل. على الرغم من أن الإيمان في هذه العلاقة كان دائماً فوق ، إلا أن الحقيقة هي أنه سمح بتعزيز التفكير والتأمل ، ومنه ظهرت شخصيات ذات صلة بالفلسفة باسم القديس توما الأكويني.**

**7. الاختلافات الاجتماعية الكبرى**

**بالإضافة إلى الدين ، هناك عامل آخر مهم في هذا العصر هو التقسيم إلى ثلاث طبقات اجتماعية كبيرة (النبلاء ، رجال الدين والفلاحين) ووجود فرق كبير بين الصلاحيات والأدوار والحقوق لكل منهم.**

**قام الفلاحون بتجميع غالبية السكان ، كونها حقوقها الدنيا أو غير موجودة. وقد تركز دورهم على توفير وإنتاج الغذاء من خلال العمل في أراضي أسيادهم ، كونهم الطبقة العاملة التي دعمت المجتمع بالفعل. وكانت حقوق هذا القطاع من السكان ضئيلة وكانت جزءًا من الفئات المحرومة ، وكثيراً ما أسيء استخدامها من قِبل الطبقات الاجتماعية الأخرى والإشادة بها.**

**كان النبلاء من أعلى الطبقات ، وكانوا ضمن الطبقات المميزة واستفادوا من الحقوق الخاصة. في الغالب لم يعملوا ، وكانوا يديرون الأراضي والشركات. تمتعوا بمراكز السلطة وكان لديهم إمكانية الوصول إلى التعليم. كانوا أيضًا جزءًا من الجيش ، وعادةً ما يكونون من كبار الضباط. في الفترة الإقطاعية ، كانوا مالكي الأراضي التي عمل الفلاحون فيها ، هؤلاء هم أتباعهم. فوقهم كان الملك (على الرغم من أنه خلال الإقطاع كان من غير المألوف أن يكون لدى بعض اللوردات الإقطاعيين قوة أعظم من هذا الإقطاع).**

**أخيرا، كما يتمتع رجال الدين بمكانة خاصة . كانت أيضًا طبقة مميزة ، لم تدفع الضرائب وكانت لها حق الوصول إلى مواقع القوة العظمى. إنها الولاية ذات أعلى مستوى تعليم في ذلك الوقت.لم يكن من غير المألوف بالنسبة للعائلات أن ترسل أحد أطفالها إلى. على الرغم من أنهم في البداية كانوا مخصصين فقط للصلاة والدراسة ، فإنهم سوف يكرسون أنفسهم في نهاية المطاف لأعمال بلادهم (مع Ora et labora المعروفة في حكم القديس بنديكت).**

**مجموعة اجتماعية أخرى يتم تجاهلها في كثير من الأحيان عند الحديث عن الطبقات الاجتماعية واحد من العبيد . على الرغم من أنها موجودة بالفعل في العصر القديم ، إلا أنها استمرت في الظهور على أنها أكثر من خصائص يمكن استخدامها عند نزوة "أسيادها".**

**8. موقف الولادة**

**تم تحديد المكانة الاجتماعية التي احتلها كل فرد بمصدرها وعائلة الميلاد ، باستثناء الاستثناء الوحيد من رجال الدين. شخص مولود من النبلاء كان نبيلا ، وكان طفل الفلاحين فلاحا طوال حياته ، وليس من حيث المبدأ إمكانية تغيير الوضع الاجتماعي. كان الاستثناء هو رجال الدين ، فمن الممكن أن أولئك الذين دخلوا حصلوا على وضع اجتماعي أعلى وغيروا وضعهم الاجتماعي. في الحقيقة بين الطبقات الدنيا المستخدمة لتكون واحدة من الطرق الوحيدة للوصول إلى التعليم .**

**9. رقم ودور المرأة**

**جانب آخر ذو أهمية كبيرة للنظر هو دور المرأة في العصور الوسطى. هذا الاعتبار كان متغيرا طوال هذه الفترة ، ولكن كقاعدة عامة كانت المرأة تحت الرجل وخضعت له. ظهرت أيضا الجمال المثالي للرومانسية والرومانسية ، ولدت الشخصية الأدبية لـ "courtois الروماني".**

**وبالمثل ، كان للمرأة في هذه الفترة دور ودور متمركزان على المنزل والتكاثر ، وإن كانا يعملان في الحقل في حالة الفلاحين. من الناحية الاجتماعية ، كانت المرأة العازبة مغرمة وكان من المعتاد اعتبارها أن هناك ثلاثة مسارات أساسية: الزواج أو الكنيسة أو الدعارة. أما بالنسبة للمرأة المتزوجة ، فهي مستحقة للطاعة وتخضع لزوجها .**

**ومع مرور الوقت ، برزت شخصيات نسائية كبيرة بين النبلاء والنساء اللواتي كن مخلصات للكنيسة ، والكثيرات منهن يطلقن على القديسين أو يكون لهن نفوذ كبير. كما كانت هناك ملكات عظيمة لهن دور مؤثر في الحياة السياسية ، وإن كان ذلك بشكل غير مباشر في كثير من الأحيان. وخلال محاكم التفتيش ، كان هناك أيضا رجحان أكبر من الاضطهاد إلى شخصية الساحر ، وهي نساء أو أرامل.**

**10. علاج التنوع العرقي والديني**

**كما ذكرنا ، خلال العصور الوسطى يبرز وجود مستوى عال من الخوف وحتى من الذهان ، فضلا عن عدم ثقة كبيرة من الغريب. وقد انعكس ذلك في حقيقة أن الأشخاص الذين لا يمتثلون لنموذج السلوك المعياري أو عاداتهم أو فصائلهم لم تُنسب إلى ما كان يعتبر طبيعياً كانوا مضطهدين وحتى مهاجمين.**

**على سبيل المثال ، تم اضطهاد الأقليات العرقية ومعالجتها مثل الحيوانات (كان الأشخاص الملونين ، في الواقع ، عبيدًا بشكل أساسي). كما تعرض الأشخاص الذين ينتمون إلى أديان غير الأديان الرسمية للاضطهاد أو الإجبار على أن يصبحوا ، كما هو الحال بالنسبة لليهود (الذين كان يتم إلقاء اللوم عليهم في كثير من الأحيان بسبب الأمراض وغيرها من الكوارث ومهاجمة وقتل في الأحياء اليهودية). وقد حدث نفس الشيء مع الأقلية المسلمة في الأراضي الأوروبية (على الرغم من وجود تعايش سلمي أيضًا في الفترات والأقاليم المختلفة).**

* **ربما كنت مهتما: "أنواع الدين (واختلافاتهم في المعتقدات والأفكار)"**

**11. الجنس ، من المحرمات**

**علاج الجنس هو أيضا جانب معين من العصور الوسطى. كان الجنس شيئًا على المستوى الرسمي كان مخفيًا اجتماعيًا ولم يتم الحديث عنه. كان ينظر إليه على أنه شيء محجوز لمجرد الاستنساخ ، وكان أيضا كتابيا للغاية وموحدة. ممارسات مثل الجنس الشرجي كانت خطيئة اللواط ، على سبيل المثال.**

**ومع ذلك ، كان من الشائع أن تلجأ إلى خدمات البغايا وأن الرجال (ولا سيما النبلاء) لديهم واحد أو أكثر من العشاق. كان الجنس الأنثوي أمرًا مهملاً وغير مهم ، لا كونها مستمتعة لا يتصورها حتى القطاع الأنثوي نفسه. في الزنا ، كان للزنا عقوبات صارمة يمكن أن تشمل ساندويتش.**

**وفيما يتعلق بالتنوع الجنسي ، اعتبرت المثلية الجنسية والسلوكيات الأخرى المختلفة عن العلاقة الجنسية المغايرة انحرافًا واضطهدت رسمياً وخاصة في المرحلة التي وجدت فيها محاكم التفتيش ، معتبرةً أن خطيئة اللواط خطيرة وأن تكون قادرة على إحداث عواقب وخيمة على من سيتهم هذا العمل.**

**12. الإبداع الثقافي**

**على الرغم من أن المعرفة العلمية لم تكن ملحوظة بشكل خاص في ذلك الوقت ، إلا أن الحقيقة هي أن الإبداع الثقافي كان يتمتع بممثلين عظماء في العصور الوسطى. على الرغم من أن جميع الجوانب الثقافية بشكل عام كانت تتمحور حول الدين ، ففي حالة الهندسة المعمارية ، نجد تطورات كبيرة عبر القرون ، ولدت أساليب معمارية مختلفة مثل Romanesque و Gothic . كانت الموسيقى مهمة أيضًا في هذا الوقت ، والإبداع الأدبي (على الرغم من أن الاستثناءات عملت عادة مع أسماء مستعارة).**

**13. أصول البرجوازية**

**غالبية السكان الأوروبيين يعيشون في الريف خلال العصور الوسطى. ومع ذلك ، خلال مرور القرون شيئا فشيئا وإلى حد متزايد ازداد عدد سكان القرى.أيضا ، بدأوا في توليد وظائف مختلفة لعمل هذا المجال والتي كانت ذات أهمية كبيرة للمجتمع ، مثل التجار والحرفيين.**

**تم تنظيم هؤلاء المهنيين تدريجيا في النقابات وبمرور الوقت ، سينتهي بهم الأمر إلى توليد طبقة اجتماعية جديدة: البرجوازية. لم تكن هذه الفئة الجديدة من بين الطبقات المميزة ، ولكنها كانت تميل إلى تركيز كمية كبيرة من المال ، فصغيرًا ستصبح عنصراً أساسياً في الاقتصاد. على عكس الفلاحين ، كانت البرجوازية أكثر نجاحًا وتغييرًا لموقفهم الاجتماعي.**

**14. التعليم**

**جانب آخر من سمات العصر هو التعليم. كانت أقلية ، مسموح فقط للنبل ورجال الدين في معظم الحالات. الأساليب المستخدمة عادة لا تأخذ في الاعتبار وجود فروق فردية في القدرات ، وليس تكييف المنهجية للطلاب. كانت المحتويات المعالجة تخضع للعقائد الرسمية كونهم رجال الدين هم المسؤول الرئيسي عن تعليم القلة الذين يستطيعون القيام بذلك. أساسا تم تنفيذ التعلم من النوع الرجيم بها.**

**وبالمثل ، ظهرت الجامعات الأولى أيضًا (بعضها في أراضينا) على هذا النحو من المدارس الرهبانية. القواعد اللغوية ، الطب أو القانون كانت ، إلى جانب اللاهوت ، بعض الموضوعات التي تم تناولها.**

**15. علاج الأمراض والاضطرابات النفسية**

**كان المرض في العصور الوسطى أمرًا يخشى بشدة ، كونه ناقصًا في التطور الطبي. في كثير من الحالات كان هناك مفهوم شبه صوفية لعمل الجسم ، ويمكن أن يكون البرد أو القطع البسيط مميتًا. كان استكشاف الجزء الداخلي لجسم الإنسان جريمة ، وكان مضطهدين بشدة ، مما يعني أن العديد من الأمراض لا يمكن معالجتها أو فهمها.**

**تم علاج العديد من الاضطرابات الأخرى بشكل سيء وحتى العلاج المستخدم يمكن أن يؤدي إلى تفاقم الحالة. أوضح مثال على ذلك هو استخدام الدم أو العلق ، وكثيرا ما يستخدم لتنقية الدم. ما لم يكن معروفًا هو أن هذا أيضًا أضعف المريض بشكل كبير ، مما قد يؤدي إلى تفاقم حالته ويؤدي إلى موته بسهولة أكبر.**

**على الرغم من أن الخصائص الطبية لبعض النباتات كانت معروفة ، إلا أن استخدامها لم يكن متكررًا. في الواقع ، كثير من الناس مع المعرفة من هذا النوع اتهموا وأحرقوا أو شنقوا متهمين بممارسة السحر.**

**أيضا في هذا الصدد يؤكد أن الظروف الصحية كانت ضئيلة ، وهناك الكثير من القمل ، والبق ، والبراغيث والمخلوقات مع القدرة على نشر الأمراض المختلفة. هذا ولدت طاعون كبيرة ، بما في ذلك الطاعون الأسود .**

**تذكر خاص يستحق علاج الاضطرابات النفسية. في البداية كان هناك علاج للطبيعة الخيرية ، ولكن على مر القرون كانت تعتبر اضطرابات معينة كممتلكات شيطانية أو تأثير السحر ، وليس الغريب وجود طرد ، والتعذيب أو حتى حرق في الحضيض لتحرير روح شخص من الأرواح الشريرة.**

**16. الروح والجسد**

**في هذه المرحلة ، اعتبر أن الإنسان قد تم تكوينه من خلال الروح والجسد ، بما في ذلك الروح التي نعتبرها الآن العقل. الأحاسيس أو الأفكار كانت أعمال الروح. تعايشت كل من المفاهيم الثنائية و monist في هذا الصدد. كما يستكشف وجود اختلافات بين الناس على مستوى خصائص الروح . العواطف والدوافع والجوانب الأخرى ذات الصلة لعلم النفس سوف يعمل بها مؤلفون مثل Juan Luis Vives**

**متى وصل الاسلام إلى أوربا ؟ وأى السبل إتخذ اليها ؟.**

**للاجابة على هذا السؤال يجب أولا: استبعاد للعقيدة الشائعة ـ ولكنها خاطئة ــ وهى أن الحملات الصليبية هى المسؤولة عن أول تناول للثقافة بين الشرق والغرب .**

**ولكى نحدد بالضبط أثر الحملات الصليبية على العلاقات بين ساحلى البحر المتوسط، علينا أن نميز بين الثقافة الفكرية والأدبية من جانب والحضارة المادية المحضة من جانب آخر .**

**ولو أن هذا الأثر كان قلقل الأهمية فى مجال العلوم والآادب إلا أنه كان بالغ السوء فى مجال الفكر والعلاقات الانسانية، فقد اثار للنصرانية ضد الإسلام فى صراع لا يهدأ، فخلق جو من التعصب والكراهية، وإيجاد فجوة عميقة بين الغرب والشرق ولمدة قرون عديدة منع قيام أى نوع من التعاون بين العالمين .**

**والروابط الفكرية التى كانت قد رسخت بين أسبانيا المسلمة، واكواتين (جنوب غرب فرنسا) فى نهاية القرن الثامن الميلادى (الثانى الهجرى)، إنهارت بقسوة، ولغة الحضارة التى بدت كمحاولة مبشرة بالوفاق بين الشرق والغرب إنتهت فجأه، فلم يكد يلوح فى هذا الاتحاد بين ثقافتى البحر المتوسط حتى خبا، وأصبح من العسير التوفيق بينهما .**

**كانت هذه هى النتيجة المحزنة للحملات الصليبية على المستوى الروحى، وعلى العكس من هذا فان الغرب يدين بالكثير للحملات الصليبية فى مجال الحضارة المادية، فقد وضعت الحملات الصليبية، الديانة النصرانية على اتصال مباشر مع الشعوب الإسلامية على ارض الاسلام نفسه . فلم يكن القرنان اللذان قامت فيهما المماليك الأفرنجية فى شرق البحر المتوسط، حروباً متواصلة . لقد كانت هناك فترات من السلام الفرصة لنمو العلاقات الانسانية بين القوات المحتلة والمسلمين، واتصل عدد كبير من النصارى اتصالا مباشرا بحضارات اسمى بكثير من حضارات اوروبا فى عصرهم . فقد وجد رجال الحمالات الصليبية فى الشرق وأشياء كثيرة جديدة عليهم، وأساليب تقنية (فنية) لم تكن معروفة لديهم فى الغرب، فادخال كميات كثيرة من المنتجات الشرقية إلى الاسواق الأوربية . واستخدام أساليب جديدة فى الزراعة والصناعة والحرف اليدوية، كان من اهم نتائج الحملات الصليبية، وقد أحدث هذا تحولا كبيرا فى اقتصاد أوربا الغربية . وتقدمت التجارة تقدما راقيا وانضمت مارسيليا إلى دويلات المدن الايطالية التى كانت حتى ذالك الحين تحتكر تجارة البحر المتوسط .**

**وبصورة عامة بدأت أوروبا تتلقى الدروس من الحضارة الشرقية، وتحول ألى الانتاج العربى (هكذا قال البرت تشمبدر فى كتابة الرائع عن صلاح الدين أنبل أبطال الاسلام) ويقول: من الشرق تعلم اسلافنا نسج المنسوجات الثمينة التى كانت سبب ثراء البندقية، ثم ثراء أجزاء من فرنسا، كما أخذوا من الشرق صناعة الستان والقطيفة والمطرازات الذهبية والفضية، والمنسوجات الرقيقة مثل: الموسلين والتل والتافتاه، كما أنه منذ عصور قديمة برع للشرقيون فى سناعة السجاد ذات الوير الطويل الغزير ويحاول الحرفيون فى أوربا الآن اتقان هذه الصناعة، واذا كانت البندقية قد اتقنت صناعة نفخ الزجاج وقطع المرايا، فالفضل يرجع فى ذلك إلى الاسباب المستخدمة فى اسواق الشرق الادنى، كما أن الغرب تعلم صناعة الورق ومزج الشراب من صناع سوريا . ولقد كان لهذا الغزو السلمى أثرا باقيا على التجارة وبداية للصناعة فى أوربا فتعلمت أوربا صناعة النسيج، وانتعشت صناعات الرفاهيه، وتطورت فى الغرب، واتسع الانتاج وتقدمت الأساليب الفنية وفى الحقيقة اكتسحت المجتمع ثورة اقتصادية وعمت القارات بأجمعها .**

**وكما يقول (ريزلر) فانه بالرغم من أن سوريا كانت لمدة عامين من الحمالات الصليبية، موضع الاختلاط بين المسلمين والنصارى إلا أنها تأتى فى المرتبة الثانية بعد صقلية، وفبل اسبانيا من جهة تأثير العرب على الغرب .**

**ويجب أن نضيف أنه لا شئ غربا فى ذلك فقد كانت العلوم والفلسفة والآداب والفنون الاسلامية معروفة فى الغرب قبل الحملات الصليبية وكان أثرها محسوس قبل الحملات التى قام بها النصارى .**

**المطلب الثاني: المعــابر التى اتخــذهــا الغــزو الاســلامــى**

**لقد تم تلاقى الحضارتين النصرانية والاسلامية عبر مسالك راسخة([[1]](#footnote-1)) لعبت فيها التجارة والحج الدور الرئيسي .**

**فقد أزدهرت حركة الانتقال من الشرق والغرب من فبل القرن الحادى عشر الميلادى، لقد دخلت الحضارة الاسلامية إلى أوربا عن طريق أسبانيا وصقلية وجنوب فرنسا التى كانت تحت الحكم المباشر للمسلمين ففى منتصف القرن التاسع سادت الحضارة الاسلامية أسبانيا . واعتبر الأسبان اللغة العربية الوسيلة الوحيدة للعلوم والاداب، وبلغت أهميتها حدا اضرت معه السلطات الكنيسية إلى ترجمة مجموعة القوانين المستعملة فى الكنائس الأسبانية إلى اللغه الرومانية التى اشتقت منها اللغة الأسبانية الحديثة، وكانت اللغتان مستعملتين فى كل جهات أسبانيا الإسلامية .**

**وأدركت أسبانيا تفوق المسلمين وفى عام 700 ميلادية أرسل الملك الفونس الكبير ملك أوسترباس فى طلب أثنين من العلماء المسلمين ليقوما على تعليم ابنه وولى عهده وقد عمل الملكان الفونس السادس فاتح طليطلة (نوليدو) والذى كان قد تزوج أبنة ملك أشبيلية المسلم ـ والفونس الكبير، عملا على التقارب الفكرى بين النصارى والمسلمين .**

**ويرتبط باسم (الفونس السابع) تأسيس مدرسة المترجمين عام 1130 ميلادية فى طليطلة([[2]](#footnote-2)) وهى المدرسة الأسبانية التى تضارع دار الحكمة فى بغداد، ويرجع الفضل لجهود المترجمين فى طايطلة وزملائهم فى برجوس وصقلية فى معرفة علماء أوربا لترجمات اللاتينيه لمؤلفات العلماء العرب من الفلكيين وعلماء الرياضيات والفلاسفة ولأطباء، وعلماء النبات أذا لم تبدأ الترجمة مباشرة من النصوص اليونانية ألا فى أواخر القرن الثالث عشر الميلادى ... ولقد أمتدت الشهرة العلمية للمسلمين إلى كل الجهات وجذبت الصفوة من مفكرى الغرب إلى الأندلس وصقلية وجنوب إيطاليا، فمثلا قضى واحد من ابرز رجال القرن الثانى عشر الميلادى وهو (جربرت دورياك) الذى أصبح أول بابا فرنسى باسم سلفستر الثانى([[3]](#footnote-3)) ثلاث سنوات فى طليلة يدرس مع العلماء المسلمين الرياضيات والفلك والكيمياء وغيرها من الموضوعات كما درس العديد من المطارنة الفرنسيين والانجليز([[4]](#footnote-4)) والأمان والايطاليون، وغيرهم من رجال العلم مددا مختلفة فى الجامعات الإسلامية فى أسبانيا. ويدين جيرارد الكريمونى الذى ترجم مؤلف ارسطو فى الطبيعة من النسخة العربية، وكمبانوس الناقرى واديلارد الباثى، والبرت ودانيل المورليين وميشيل سكوت، وهرمان الدلمانى، وكثيرون غيرهم جميعهم يدينون بعلومهم الإسلامية للمسلمين([[5]](#footnote-5)).**

**أما فى جهة فرنسا فان قربها من أسبانيا كان عاملا كبيرا فى تأثير الحضارة الإسلامية فى جنوب فرنسا، ولكن الأهم من ذلك كان استيلاء المسلمين المباشر لسبتمانيا (المنطقة الشاسعة الواقعة بين البحر المتوسط وجبال البرانس ونهر الرايتى) لمدة تزيد عن نصف قرن . ويكتب (فوريل): يرجع الفضل لذلك الاقليم، فى ادخال صناعات جديدة إلى حنوب فرنسا وكذلك بعض الآلات ذات التطبيق العام، مثل الآلات المستخدمة فى سحب الماء من الآبار لرى الحدائق والمزارع وهى حميعها من أصل عربى.**

**ولم ينته تأثير العرب بطردهم، بل ظلت العلاقات بين فرنسا والعرب متصلة، كما يلاحظ (رينود) بحق إن تأثيرهم ولا بد قد ازداد منذ ذلك الوقت، فعلى عكس العلاقات القديمة قامت العلاقات الجديدة على روابط التجارة والصداقة .ومن الظلم أن لا نذكر هنا أهمية الدور الذى قام به يهود أسبانيا واكوتيانيا كوسطاء بين الحضارة الإسلامية والثقافية النصرانية([[6]](#footnote-6))، فان التأثير الدينى للمسلمين الذى الذى كان واضحا جدا على كل علماء اللاهوت فى العصور الوسطى، جاء أساسا من الترجمات العبرية .**

**كما أن روح الانصاف يقتضينا أن نذكر الدين الكبير الذى تدين به اليهود للحضارة الإسلامية . فقد ذهب (ارنست ريتان) إلى حد القول: إن كل الثقافة اليهودية فى العصور الوسطى، انما كانت انعكاسا للثقافة الإسلامية التى كانت أقرب إلى روحهم من الحضارة النصرانية . ويذكر (ماسينيون) أن أول قواعد اللغة العبرية، قد جمعها يهود من قريش من قواعد اللغة العربية . حتى اليوم فى ارض فلسطين يتعلمون اللغة العبرية بواسطة قواعد مبنية عاى قواعد اللغة العربية.**

**وقد شاهدت العصور الوسطى ميلاد مؤلفات كاملة فى اللاهوت والفلسفة كتبها يهود باللغة العربية، ولا يسعنا إلا ذكر أسماء القلياين من الفلاسفة والكتاب كأمثلة للعلماء مثل: ابن ميمون، وسعديه الفيومى، ويهودا حلقى وياها بن باكودا، وابن جبرول ...... وغيرهم كثيرون**

***: اسهــام المسلمــين فـي فلسفــــة العصور الوسطى***

**هناك الكثير مما لا يتسع له المجال لو اْردنا أن نتبع خطوات تقدم الفكر الإسلامي في مجال الفلسفة .ونحن هنا سنتناول الخطوط العريضة من أعمال المفكرين المسلمين فيما يختص بتأثيرها علي تطور الأفكار الفلسفية في الغرب .**

**لقد بدأت النظريات الفلسفية مبكرا في العالم الاسلامي وجاء وقت أجمع فيه الكتاب علي نكران الفلسفة الاسلامية. فأكدوا أن تعاليمها تتعارض مع حرفية القرآن (الكريم) أو هي تحمل شبهة التشكيك في العقائد الدينية حيث لم يكن لها مجال في جو الاسلام المتشدد!!.**

**والي عهد قريب كانت كتب التاريخ المدرسيه تقول: اٍنه عندما فتح العرب مصر، فان الخليفة عمر أمر بحرق مكتبة الاسكندرية([[7]](#footnote-7)) الشهيره، لٍانه اٍما كان ما بها من الكتب يتفق مع العقيدة الاسلامية، فلم يعد لها حاجة، أو كانت تتعارض معها، فانها موْذية .**

**ولكن من له اٍلهام بهذا الموضوع، لم يعد يعر مثل هذه الأقوال اهتماما أمام الأدلة التي تدحض هذا الزعم وليس أيضا من العدل أن نقتصر دور الفكر الاٍسلامي علي مجرد نقل الفلسفة اليونانية، فاٍن تأملات العرب الفلسفية تبدأ منذ القرن الاول الهجري وتظهر بالارتباط مع العقيدة الاسلامية، فوجود الله ووجدانيته وجبروته وعدله وسائر صفاته الإلهية، كانت موضوعات لرسائل دقيقة متعمقة، وتفرعت عنها طرق مختلهة الفكر .ونشأت مدارس متعارضه حول موضوع القضاء والقدر([[8]](#footnote-8)) والحرية والادبية والخلاص بالأعمال أو بالايمان، وخلافة الرسول كزعيم روحي وزمني للمجتمع الاسلامي، وغيرها من الموضوعات. ومن هذه الفرق: الخوارج([[9]](#footnote-9)) والمرجئة([[10]](#footnote-10)) والقدرية([[11]](#footnote-11)) وفي بداية القرن الثامن، ظهرت المدرسة الهامة المعتزلة([[12]](#footnote-12)) وكل هذه المدارس سبقت ترجمة المؤلفات اليونانية التي لم تبدأ إلا في عهد خلافة المنصور (753 -774م) وهي دليل علي إستقلال وتطور روح الاسلام .**

**وينتشر دراسة المؤلفات القديمة، أصبح الفكر الاسلامي أشد تعقيدا وأكثر عمقا!!([[13]](#footnote-13)) وفي القرن الثالث الهجري تاسست المدرسة الفلسفية الاسلامية بزعامة الكندي([[14]](#footnote-14)) وهي شديدة الارتباط بالفلسفة الهيلينية، كما تظهر فيها الاتجاهات الافلاطونية الحديثة، وشرح عدد من كتاب هذه المدرسة في محاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، وبين الدين. ومن اشهر هؤلاء الفارابي([[15]](#footnote-15)) أكبر فلاسفة المسلمين قبل ابن سينا ونحن مدينون بمؤلفة المدينة الفاضلة .وأضيف إليهم أيضا ابن باجه([[16]](#footnote-16)) وابن طفيل([[17]](#footnote-17)) وابن راشد([[18]](#footnote-18)) . ولا أحد ينكر الآن أن علماء النصاري قد استقوا الكثير من كتابتهم .وكان الفكر الاسلامي في الفلسفة كما في العلوم، همزة الوصل بين الفكر القديم والفكر الحديث يقول (جاك ريزلر):أن من الحقائق الثابتة أن الاسلام نجح في التوحيد !!وهو ما نادي به العالم الاسلامي القديم !! والفلسفة اليونانية التي قام عليها العالم الأوروبي([[19]](#footnote-19))**

**ويجب ألا ننسي هذه الحقيقة: وهي أنه في الفكر الفلسفي فان فلسفة العصور الوسطي الدينية ليست إلا جزءا من الفكر الاسلامي أقل أهمية، واقل تأصيلا من حركة الافكار التي جاءت بها المذاهب الدينية .**

**ففي الفلسفة كما في العلوم أظهر المفكرون المسلمون ذهنا باحثا نفاذا. فكل مسائل العلل الأولي التي عرضت لفكر الانسان وكل أشكال التأملات الفلسفية من التجريبية الغيمانية غلي المذهب الباطني مرورا بالمراحل المتوسطة من الشكية والعقلانية جميعها تظهر في العديد من المذاهب والمدارس الفلسفية، إذا كنا قد تناولنا دراسة الفلسفة شئ من التفصيل فيما ذلك إلا للأثر الكبير علي الفلسفة الدينية والدنياوية في العصور الوسطي فابن سينا وابن رشد كانت لهما شهرة في الغرب أعظم من شهرتهما في الشرق حيث اقتصرت شهرتهما علي الطب !!([[20]](#footnote-20)) وأهمية ابن سينا الذي يعتبره البعض ذروة تاريخ الفكر في العصور الوسطي، ترجع الي أن مؤلفاته لها طابع الموسوعات، وسبق أن تكلمنا عن موقعه البارز في تاريخ الطب، وكان له فضل إنشاء مدرسة علمية استمرت عدة قرون، فقد وضع القوانين الفلسفية واعطاها شموله، وتأثير أرسطو وأفلاطون لا يغير شئ من أصالة فكر ابن سينا، لقد كان قادرًا علي منافسة أفكار أرسطو علي نفس المستوي العقلي .بل وفي مرات كثيرة كان يصحح أرسطو أو يجعل آراءه تصل الي نتائجها المنطقية، ومن أهم مؤلفاته هو كتاب الشفاء، والهداية في الحكمة، والإشارات والتنبيهات، وقصة حي ابن يقظان ...إلخ. وأول ترجمة لمؤلفات ابن سينا ترجع الي القرن الثاني عشر الميلادي([[21]](#footnote-21)),**

**وأثر ابن سينا في الفلسفة الغربية كبير. تقول مس جويشون إنه لا يوجد قول لفلاسفة العصور الوسطي إلا ويفحص لمعرفة مدي تأثره بفلسفة ابن سينا وكلما كان الفحص دقيقا كلما ظهر أن ابن سينا لم يكن مصدرا من المصادر التي استقوا فيها بحرية، بل أحدي العوامل الرئيسية التي شكلت أفكارهم([[22]](#footnote-22)). واعتبره (البير الكبير) مثالا، مع أنه حارب الفلسفة العربية ككل . كما أن (ارنست رينان) فى كتابه ابن رشد والرشدية لم يتردد فى تأكيد أن القديس الكبير توما الأكوينى، كان مدينا بكل شئ لابن رشد وتوما نفسه الذى تأثر كثير بابن رشد لم يكن غريبا عن فلسفة ابن سينا، والبابا يوحنا الحادى والعشرين قبل اعتلائه كرسى البابوية قال بنظرية المعرفة استعاض فيها بابن سينا عن ارسطو، كما أن وليم الاوفرينى والكسندر أوف ويلز . وغيرهم كثيرون استقوا من نفس هذه المصادر بل إن ابن رشد نجح نجاحا محسودا فى الغرب أعظم من نجاح ابن سينا . فشروحه لأرسطو جعلته يكتسب شهرة أكثر من سائر المؤلفين المسلمين . ويظن أن لمايكل سكوت الفضل فى تقديم ابن رشد للعالم اللاتينى([[23]](#footnote-23)) فحوالى منتصف القرن الثالث عشر كانت قد ترجمت إلى اللاتينية كل المؤلفات الهامة لفلاسفة الأندلس . وكان من حظ ابن رشد الغريب أن يلعب ـ ربما رغما عنه ـ دورا مزدوجا فى تاريخ فلسفة العصور الوسطى فالبعض يقدسونه كالشارح الكبير لأرسطو الحجة العالمية كما هاجمه البعض باعتباره قمة الضلال والفجور.**

**وأن كان نادرا ما يقتبس منه (البير الكبير) ولكن أمر القديس توما الأكوينى معقد نوعا ما . فيقول ارنست رينان: (أن القديس توما هو ألد الاعداء لتعاليم ابن رشد وفى نفس الوقت ــ نستطيع أن نقول بدون الخوض فى الوقوع فى متناقض ـ انه كان التلميذ الأول للشارح العظيم . أن البرت الكبير مدين بكل شئ لابن رشد . والبابا الموقر (أسين بالاسيوس) الذى عكف على دراسة أثر ابن رشد وتلاميذه اللاتين، بتناول الكثير من اقوال فيلسوف قرطبة، ويقارنها بأقوال الدكتور الملائكى، ويتضح التشابه فى افكارها فى استخدام تعبيرات متشابهه([[24]](#footnote-24)) فلا يبقى مجال للشك فى أثر الفيلسوف المسلم على اعظم اللاهوتيين الكاثوليك . وقد بلغ أثر ابن رشد الذروة فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلادى . فكانت شروحاته تستخدم فى جامعات العرب . كمراجع افضل من كتابات ارسطو ولقد قرر (جون أوف باسونتورب) ت سنة 1346 بانجلترا ان تكون كتابات ابن رشد منهجا لمدرسته، كما ان (بول اوف فينيسيا) المتوفى سنة 1429 ميلادية مثال لامع للرهبنه . الاوغسطينية، يعترف جهراً بتعاطفه مع نظريات ابن رشد الاساسيه . وعندما نظم لويس الحادى عشر تعليم الفلسفة) جعل دراسة ارسطو بشرح ابن رشد، دراسة اجباريه، كما ان مسيو (مير كانو) الذى عينه (فرنسو الاول) مدرساً فى كوليج دى فرانس، قام بتدريسها فى كوليج دى فرانس من سنة 1543 م حتى 1567 م . ولكن جامعة (بادوا) هى التى أصبحت قلعة الارسطاطيلة العربية فى ذلك العصر . فقد كان ابن رشد هو فارسها الذى لايبارى، وظل الحال كذلك حتى القرن السابع عشر الميلادى .**

**وقد سارت (بولونيا) و (فيرارا) و (فينيسا) على درب روما الفلسفى ما هى وإن كانت قد لاقت تعضيدا حماسيا فقد كان هناك أيضا رد الفعل الشديد الأرسطاطيلية العربية ومفسرها الرئيسى، وقد نشأ هذا بالطبع من جانب اللاهوت القديم . وانتهى أخيرا إلى أصحاب الفلسفة الإنسانية فى عصر النهضة .**

**وفى عام 1240 ميلادية . أمر وليم الاوفرنى أسقف باريس بسحب كل الكتابات التى لها طابع عربى . وقد أيد (انيان تمبيرا) أسقف باريس سنة 1269 ميلادية هذا الحكم ولكن كل هذه الخطوات لم تكن كافية للقضاء على الحركة، بل ظلت الفلسفة الغربية تتقدم بل أن (سيجر البارابنتى) الذى يعتبر مؤسس الحركة التى نسميها الرشدية اللاتينية([[25]](#footnote-25)). أو الرشدية النصرانية كان تعلم فى جامعة باريس ما بين ستة 1216 ـ 1228 ميلادية وفى سنة 1227م([[26]](#footnote-26)) أمر البابا باعادة فحص الأمر، مما نتج عنه تحريم 219 من الكتابات الخطيرة ـ من وجهة نظر الكنيسة ـ وطرد سيجر من الجامعة واستدعى للمثول امام محكمة التفتيش وحكم عليه بالسجن مدى الحياة، ولكن رغم كل ذلك لاتزال فلسفة ابن رشد صامدة، وتكسب أرضا جديدة . ولم تكن الفلسفة الانسانية أقل من ذلك عداء لابن سينا، فقد كان فى نظرهم ان الشرح يمثل الفلسفة العربية والروح العربية، وحيث أن المصادر الاصلية القديمة بين أيديهم، أصبح العرب موضوع هجوم عنيف، وبدون اعتبار للخدمات الجليلة التى أداها العرب للفلسفة الإنسانية بضمانهم لاستمرارية المعرفة اليونانية، وجهت إليهم الإتهامات بافساد الأذهان، وتخريب الحضارة القديمة . فقد كتب (بترارك) الذى كان يعتبر بحق ـ أحد أوائل المحدثين ــ إلى صديقه (جون دوندى) : اننى أكره هذا الجنس، إنه من الصعب جدا اقناعى بأن خيرا يمكن أن يصدر عن العرب .**

**ولكن بالرغم من هذا الهجوم المزدوج من اللاهوتيين وفلاسفة الإنسانية وبالرغم من قرارات مجامع لا يتران وترنت واضطهادات محاكم التفتيش، صمدت فلسفة ابن رشد حتى القرن السابع عشر الميلادى .**

**لقد كانت حركة الأفكار التى أنارها ابن رشد واسعة المدى والنقد الذى وجه أليها كان متناقضا لأبعد مدى حتى يصبح من اللازم بذل جهد كبير يفهم حقيقة شخصية الفيلسوف.**

**وكثيرا ما تبدو الفجوة كبيرة بين الفهم الأصيل للشارح (ابن رشد) وبين الأفكار التى نسبت إليه، ففلسفة ابن رشد شئ والرشدية شئ آخر، ويجب التمييز بينهما بكل وضوح .**

**ولاتكفى نظرية عابرة لدراسة هذا الموضوع، ولكننا نرجو أن يكون واضحا مما سبق أن ابن رشد سلد على الفلسفة الغربية . لعدة قرون وأن تعاليمه ــ حتى وإن كانت قد حرفت أو شوهت من المريدين المتحمسين أو بالخصوم الأشداء ــ فقد أحدثت ثورة فى تفكير المستنيرين فى أوربا وأسهمت فى تحرير الفكر الغربى من بعض القيود التى كانت تكبله**

**القديس أوغسطين**

**(٣٥٤–٤٣٠)**

**(١) حياته**

**(أ) ولد في طاجسطا من أعمال نوميديا (الآن سوق الأخرس من أعمال الجزائر) من أب وثني وأم مسيحية سجلت اسمه في عداد المرشحين للعماد، ونشأته على محبة المسيح، وتضلع من اللاتينية حتى افتتح في قرطاجنة، وهو في التاسعة عشرة، مدرسة لتعليم البيان، في ذلك الوقت قرأ كتابًا لشيشرون اسمه «هورطانسيوس» (وقد ضاع فيما بعد) كان كاتبه يقرظ فيه الفلسفة ببلاغته المعهودة، فيصورها مدرسة علم وفضيلة، ووسيلة الحياة السعيدة، فاندفع في طلب الحقيقة، حقيقة مصير الإنسان، فقرأ الكتاب المقدس، رجاء أن يجدها فيه، كما تعلم من أمه، ولكن الكتاب لم يجد إلى نفسه سبيلًا: كان أوغسطين متشبعًا بالأدب اللاتيني فلم تعجبه لاتينية الكتاب، وكان متعلقًا بالدنيا ومتاعها فلم تهزه مبادئه، على أنه ظن أنه وجد ضالته في المانوية، فانضم إليها وهو يعتقد أنه لا يزال مسيحيًّا كأمه، لما كانت تبدو فيه المانوية من مظاهر مسيحية، إيمانًا، وعبادة، وإدارة.**

**(ب) ودفعه طموحه صوب روما، فأنشأ فيها مدرسة للبيان، وفيما هو في ذلك عرض للمسابقة منصب أستاذ للبيان في ميلانو، ففاز به، قصد إلى مقره الجديد، وأخذ يختلف إلى الكنيسة الكاثوليكية ويستمع إلى عظات أسقف المدينة، القديس أمبرواز، وكانت تدور على شرح الكتاب المقدس والرد على المانويين وغيرهم من المبتدعة، فوجد أن الكاثوليك أحسن عرضًا للكتاب ودفاعًا عنه، فتراخت علاقته بالمانوية حتى قطعها بعد أن ظل «سمَّاعًا» فيها سنتين،**[**١**](https://www.hindawi.org/books/74748240/1.2/#ftn.1)**ولكنه لم يدر إلى أين يتوجه، فقد كان قرأ كتابًا آخر لشيشرون هو «المقالات الأكاديمية» أي الأكاديمية الجديدة بعد أن حولها الزعماء من مذهب أفلاطون إلى مذهب الاحتمال، فاضطرب لحجج الشكاك، فوقع في أزمة من الشك حادة، غير أن هذا الشك لم يتناول وجود الله وعنايته بالمخلوقات، إذ كان أوغسطين يرى وجود الله أمرًا بديهيًّا أو كالبديهي، فعاد ونظر في الكنيسة فرأى فيها علاماتٍ أربعًا تدل على أنها من عند الله: ففيها تتحقق نبوءات العهد القديم، ويتمثل الكمال الروحي، وتصنع المعجزات، وهي قد انتشرت بالرغم مما لقيت من عنت هائل، فآمن أن النجاة في الكنيسة، ولكن إيمانه لم يبدد شكوكه، فقد كان مترددًا في إمكان اليقين، وفي حل الإشكالات الأكاديمية، وكان مشغولًا بمسألة الشر التي عالجها في المانوية، وكان يعتقد كالمانويين أن كل موجود فهو مادي بالضرورة، فيتوهم الله جسمًا عظيمًا نيرًا لطيفًا للغاية، ويتوهم النفس جزءًا من ذلك الجسم، وكان لكل ذلك حائرًا في أمره مع الدين الذي اقتنع بصحته.**

**(ﺟ) ودفعة واحدة عرف إمكان اليقين، وإمكان الروحانية، وأن الشر ليس جوهرًا حتى يقتضي صنع الخالق، وإنما هو عدم الخير، عرف ذلك من «بعض كتب الأفلاطونيين منقولة من اليونانية بقلم فيكتورينوس» وقد وقعت بين يديه في تلك الأثناء، كما يخبرنا هو، لم يحذُ حذو ترتوليان، فلم يستنكف من الاستعانة بتلك الكتب، بل اتخذ له مبدأ أنه «إذا قال الذين يسمون فلاسفة شيئًا حقًّا ومطابقًا لإيماننا، وجب أن نأخذه منهم كما يؤخذ الشيء من غاصبه»، شرع إذن يتفهم المسيحية على ضوء ما اهتدى إليه من فلسفة، ويئول هذه الفلسفة على ضوء المسيحية، وهذه نقطة تجب ملاحظتها، فقد ذهب بعض الباحثين إلى أن الأفلاطونية هي التي قادته إلى المسيحية، والحقيقة أنه كان آمن بالمسيحية بناء على ما ذكرناه من علامات أو أدلة، وأن رسائل أفلوطين أفادته في حل مشكلات عقلية كانت تحول بينه وبين فهم المسيحية كما يجب أن تفهم، يؤيد ذلك أنه توهم، عند قراءته الأولى لها، أنه وجد فيها العقائد المسيحية الكبرى، وهي غير موجودة بلا ريب، وأنه إنما فرح بالفلسفة الأفلاطونية لهذا السبب، مما يدل على أنه كان مسيحيًّا بالقلب قبل أن يطلع عليها، وأنه قرأها بهذا الاستعداد، توهم أنه وجد فيها أن الله خالق العالم والنفس، في حين أن أفلوطين يقول بصدور الموجودات عن المبدأ الأول صدورًا ضروريًّا، وتوهم أنه وجد فيها القول بالكلمة، أي بأن المسيح كلمة الله، مع أن الأقنوم الثاني عند أفلوطين، أي العقل الكلي، متمايز من الأول وأدنى منه مرتبة، على أن أوغسطين يستدرك فيقول: إنه لم يقرأ فيها تجسد الكلمة، ولم يجد ذكرًا للبعث، بحيث يمكن القول: إنه أحال أفلوطين مسيحيًّا، لا أنه انقلب أفلوطينيًّا.**

**(د) وقصد إلى الريف مع بعض الأصدقاء، بغية النظر في أمر نفسهم في عزلة وهدوء، وقضوا بضعة أشهر يفكرون ويتباحثون، استأنف مطالعته للكتاب المقدس، فوجد فيه هذه المرة ما لم يجده في المرة الأولى وما لم يجده عند الأفلاطونيين، وجد المسيح المُخَلِّص، والنعمة الإلهية التي تعيننا على فعل الخير والتغلب على الشر، ووفد عليهم ذات يوم زائر كريم حدثهم عن حياة الرهبان في مصر وغيرها، وما يتجشمون من ألم وحرمان في سبيل الكمال الروحي، وعن آلاف الناس من جميع الطبقات والأعمار الذين يزهدون في الدنيا ويتبعون دين المسيح، وفي مقدمتهم ذلك العالم الكبير فيكتورينوس، فخجل أوغسطين من تردده واستصغر نفسه، وخرج إلى الحديقة وهو في صراع عنيف مع أهوائه، وإذا بصوت يغني في الجزيرة ويكرر القول: «خذ واقرأ»، فبدا له أن أمرًا إلهيًّا صدر إليه، فتناول رسائل القديس بولس، وكانت على مقربة منه، وفتحها اتفاقًا وقرأ، فإذا الأهواء تسكن، وإذا قلبه يفيض نورًا واطمئنانًا، فوضع نفسه بين يدي الله بغير تحفظ ولا رجعة، وذهب إلى القديس إمبرواز وقبل منه المعمودية، وكان في الثالثة والثلاثين.**

**(ﻫ) وعاد إلى طاجسطا مع بعض أصدقائه، وعاش وإياهم عيشة الرهبنة ثلاث سنين، ثم طلب أهل إيبونا «من أعمال نوميديا» سيامته كاهنًا يرعاهم، فأجابهم الأسقف إلى طلبهم، وبعد خمس سنين توفي الأسقف، فاقترع الشعب لأوغسطين، فتوفر على نشر الإيمان والدفاع عنه باللسان والقلم خمسًا وثلاثين سنة، وكانت أيامه الأخيرة، مفعمة حزنًا وأسى، فقد كان البرابرة أغاروا على أفريقيا وتقدموا إلى مدينته وحاصروها، وهو يشدد عزائم شعبه ويبث فيه الأمل، وفاضت روحه قبل أن يدخلوا المدينة وينهبوها، ولكنه كان يتوقع ذلك المصير، فراح وقد رأى العالم القديم يتحطم، فهل توقع أن عالمًا جديدًا سيخرج من بين الأنقاض المتراكمة يكون هو أكبر معلميه وهداته؟**

**(٢) مصنفاته**

**(أ) بدأ أوغسطين يكتب بعد قراءة «الكتب الأفلاطونية» فكان أول ما عالج مسألة اليقين، لأنه اعتبرها المسألة المقدمة على سائر المسائل، وهذا موضوع كتاب «الرد على الأكاديميين»، ثم نظر في «الحياة السعيدة» التي قال شيشرون إنها الغاية من الفلسفة، ودوَّن كتابًا بهذا الاسم، ونظر في «خلود النفس» فوضع كتابًا بهذا العنوان موضوعه الرئيسي الأسس العقلية للإيمان، وصنف في تلك الفترة الأولى كتبًا أخرى فلسفية وبيانية.**

**(ب) ولما عاد إلى وطنه وجه همه إلى مناهضة المبتدعة، فكان من أثر ذلك كتاب «أخلاق الكنيسة الكاثوليكية وأخلاق المانويين» وكتاب «في سفر التكوين، ردًّا على المانويين» وكتاب «في الحرية» ضد بدعة أخرى، سنذكرها عند الكلام عن الحرية، وسبق علم الله بالأفعال الإنسانية، ثم خطر له أن يترجم لحياته ويبين كيف قاده الله من الظلمة إلى النور، فوضع كتاب «الاعترافات» (حوالي سنة ٤٠٠) وهو مشهور في الآداب العالمية، لسمو أسلوبه، وقوة تأثيره ودقة التحليل النفساني، وعمق النظرات الفلسفية، ومن أهم مصنفاته بعد ذلك كتاب «الثالوث» في خمس عشرة مقالة حررها في مدى سبع عشرة سنة (٤٠٠–٤١٦) يشرح فيها العقيدة، وينقد الأضاليل، وينثر الشيء الكثير في الفلسفة، و«شرح سفر التكوين» يتصل بالفلسفة كذلك، ولما فتح البرابرة روما سنة ٤١٠، استولى على العالم القديم ذهولٌ عميقٌ؛ لأن الاعتقاد العام كان أن روما لا تقهر، وقال الوثنيون: إن الآلهة غضبوا على المدينة الكبرى، وتخلوا عن نصرتها، لتهاونها في الشعائر السلفية وانتشار المسيحية في أرجاء الإمبراطورية، فأخذ أوغسطين القلم يرد عليهم، فاتسع أمامه مجال القول حتى انتهى إلى كتاب جامع في فلسفة التاريخ هو كتاب «مدينة الله» بدأه سنة ٤١٣ وفرغ منه سنة ٤٢٦، خصص المقالات العشر الأولى لنقد الوثنية، معتقداتها، وأخلاقها، ومذاهبها الفلسفية، والمقالات الاثنتي عشرة التالية للتاريخ العام ومغزاه، وقبل وفاته بثلاث سنين رأى أن يعود على مؤلفاته يراجعها ويثبت حكمه الأخير فيما تضمنت من آراء، إقرارًا، أو رفضًا، أو تصحيحًا، فكان من ذلك كتاب «الاستدراكات» أو المراجعات، ومما يجدر ذكره من هذه الاستدراكات أسفه لإسرافه في الثناء على الأفلاطونيين، فإنه كان قد عرف حقيقية مذهبهم وحقيقة موقفهم من المسيحية فدعاهم بالكفار، تلك هي كتبه البارزة، وله غيرها كثير، وقد بلغت جميعًا مائتين وأربعين متفاوتة الحجم، ضاع منها عدد كبير، أسلوبها من أمتن أساليب الأدب اللاتيني، ولكن تنقصها الدقة في بعض المواضع الفلسفية، وتغلب عليها ثقافته الأولى اللغوية والبيانية، فيكرر المعنى الواحد في صيغ عدة، ويطنب في التمثيل والتصوير، فكان ذلك سببًا في الجدل حول مراده في غير ما مسألة.**

**(ﺟ) أما مصادره الفلسفية فمقصورة على الكتب اللاتينية، فإنه لم يكن يحسن اليونانية في شبابه، ثم أجادها فيما بعد لمراجعة ترجمات الأسفار المقدسة، ولا يلوح أنه استخدمها للاطلاع على كتب اليونان، وفيلسوفه الأكبر أفلوطين، أما أفلاطون فلم يعرفه حق المعرفة، وكان يعتقد أن الأفلاطونية والأفلوطونية الجديدة مذهب واحد، فقال في كتاب «الرد على الأكاديميين»: إن «أفلوطين شديد الشبه بأفلاطون حتى ليمكن الاعتقاد بأن أفلاطون بُعِثَ في أفلوطين»، وفي «مدينة الله» يذكر «تيماوس» وقد قلنا: إن خلقيديوس نقله إلى اللاتينية، ولعله قرأ «فيدون» لناقل آخر، وحين يذكر «تيماوس» يشير إلى ما بين مطلعه وبين سفر التكوين من مماثلة، ويميل إلى تفسير هذه المماثلة بأن أفلاطون كان له بعض العلم بالتوراة، كما كان يظن كثيرون من اليهود والمسيحيين، لذا نراه يقول عنه: إنه يعلم أن الله خالق، وأنه يجب تفضيل مذهب الأفلاطونيين على سائر المذاهب، وأما أرسطو فلم يعرف منه سوى المنطق، ولا يذكره سوى ثلاث مرات، ويضعه في مرتبة أدنى من أفلاطون، وكان يعتقد أن ليس بين الفيلسوفين فرق جوهري، وهذه فكرة أذاعها الأفلاطونيون الجدد بمحاولتهم «التوفيق بين رأيي الحكيمين»، ويذكر الرواقيين والأبيقوريين وينقدهم نقدًا عسيرًا.**

**(٣) منهجه**

**(أ) منهجه الفلسفي صورة حياته: علم من قراءة «هورطانسيوس» أن الفلسفة وسيلة السعادة التي هي طلبة كل إنسان، ففكر في السعادة، فوجد أن الموضوع الذي يحققها يجب أن يتوفر فيه شرطان: أحدهما: أن يكون ثابتًا مستقلًّا عن تقلب المصادفة والحظ، وإلا نغصت السعادة بالقلق عليها وخوف زوالها، والشرط الآخر: أن يكون الموضوع كاملًا لا مزيد عليه، إذ إننا لا نرضى تمام الرضا إلا بالخير الأعظم، وليس يتوفر هذان الشرطان في غير الله؛ لأن الله وحده ثابت كامل، فنحن إذ نطلب السعادة نطلب الله، علمنا بذلك أو لم نعلم: «لقد صنعتنا لأجلك يا رب، وإن قلبنا لا يزال مضطربًا حتى يطمئن لديك.»**

**(ب) هل تبلغ الفلسفة إلى الله؟ لقد استكشف الفلاسفة حقائق جليلة نافعة، ولكنهم لم يستكشفوا كل الحقيقة الضرورية للإنسان، ووقعوا في أضاليل خطيرة، وليس يستطيع العقل بقوته الطبيعية أن يهتدي إلى الحقيقة بأكملها وأن يحترز من كل ضلال، وفوق ذلك ليس للفلسفة بذاتها قوة على تحويل النفس من مجرد المعرفة إلى العمل الفاضل، فالفلسفة قاصرة من هاتين الناحيتين، والمسيحية وحدها تعرض علينا الحكمة كاملة عن الله والنفس، وتوفر لنا الوسائل الفعالة للحياة الصالحة، والاتحاد بالله، هذه الوسائل وهي النعم تحملها إلينا الأسرار المقدسة، فإذا أردنا السعادة وأردنا الحكمة، وجب علينا الإيمان، والعمل به.**

**(ﺟ) ليس الإيمان عاطفة غامضة وتصديقًا عاطلًا من الأسباب العقلية، ولكنه قبول عقلي لحقائق، إن لم تكن مدرَكة في ذاتها كالحقائق العلمية، فهي مؤيدة بشهادة شهود جديرين بالتصديق، هم الرسل والشهداء، وبعلامات خارقة هي المعجزات، ليس ينفر الإيمان من نقد العقل ما دام الإيمان لا يوجد إلا في العقل، فعلى العقل مهمة قبل الإيمان، هي الاستيثاق من تلك الشهادة وتلك العلامات، وهو ليس يستوثق من شيء إلا أن يستوثق أولًا من كفاية العقل للمعرفة اليقينية، فالفحص عن اليقين واجب التقديم على الفحص عن الوحي والمعجزات، ففي هذه المرحلة العقلُ سابقٌ على الإيمان ممهِّد له، يقنع بوجوب الإيمان لا بموضوعه، بحيث نقول: «تعقَّل كي تؤمن.»**

**(د) وللعقل مهمة بعد الإيمان، هي تفهُّم العقائد الدينية، وهنا الإيمان سابق على التعقل، معين له، فإنه يطهر القلب، والعقل أقدر على البحث وأسرع قبولًا للحق، بحيث نقول: «آمن كي تتعقل»، على أن التعقل، في هذه المرحلة الثانية، ليس سواء في جميع القضايا، فإن منها ما هو طبيعي قابل للبرهان كوجود الله وصفاته، ووجود النفس وروحانيتها وخلودها، ومنها ما هو فائق للطبيعة، يقتصر عمل العقل بصدده على تفسير يبدد المحالات الظاهرية من جهة، ويحيل الموضوع شبه معقول من جهة أخرى بما يجد له من صورة ومثال في الطبيعة، والشواهد عديدة عنده على هذين النوعين من التعقل، أثبتنا الكثير منها على النوع الأول في هذا الفصل المخصص لفلسفته، ونثبت هنا شاهدًا مشهورًا على النوع الثاني، هو طريقته في معالجة مسألة الثالوث، أعوص المسائل الدينية البحتة، يبدأ بتحديد العقيدة أخذًا عن الكتاب المقدس وعن آباء الكنيسة، ثم يحل الإشكالات، ويرد على الاعتراضات، هذا القسم ضروري طبعًا لإدارة الفكر والقول على معنى محدد، وقد جاء حافلًا بالموضوعات العميقة والاستطرادات المفيدة، ثم يبحث عن صورة للثالوث تعين على تعقل هذا السر تعقلًا ما، فلا يجد من صورة إلا في الإنسان؛ لأنه بنفسه الناطقة أقرب الخلائق المنظورة شبهًا بالله، ففي النفس الإنسانية ذاكرة وعقل وإرادة، الذاكرة هي النفس متحلية بحقائق معلومة، والعقل هو النفس متعقلة أي متصورة المجردات، والإرادة هي النفس محبة، إننا نذكر كل قوة من هذه القوى على حدة، وفي أوقات مختلفة، ولكنا لا نستخدم إحداها دون القوتين الأخريين، فهي متحدة في جوهر واحد، وثمة صورة ثانية مأخوذة من أفعال هذه القوى: فإن النفس تعلم ذاتها، وتحب ذاتها، وعلمها بذاتها، فهذه ثلاثة متساوية فيما بينها، وماهية واحدة، بل إن الإدراك الحسي، بالحواس الظاهرة وبالمخيلة أو الذاكرة، يعطينا صورة ثالثة، فبالصورة المقبولة في العين أو في المخيلة، وإدراكها في الآن الحاضر، واتحاد الاثنين بفعل النفس المدركة.**

**(ﻫ) وهذان النوعان من التعقل يؤلفان «الفلسفة المسيحية» التي تنظر في الوجود على ما أوحى الله إلينا، فأوغسطين، مع علمه بأن العقل والإيمان متمايزان بالذات، لم يضع مبدأ يكفل استبقاء هذا التمايز، ولكنه جمع بينهما في حكمة كلية تظهرنا على حقيقة الوجود، وتدلنا على غايتنا الحقة، وتمدنا بالوسائل للبلوغ إليها، هي المسيحية. إذن «آمن كي تتعقل»، وينطبق هذا القول على مضمون الإيمان كله، بما فيه وجود الله، فإن الخطوة الأولى، في رأي أوغسطين مخاطبة الأحمق الذي «يقول في قلبه: ليس يوجد إله» كما جاء في مفتتح المزمور ١٤ لداود النبي، وإقناعه بصدق الكتب المقدسة التي تعلم وجود الله، حتى إذا ما فاز منه بالإيمان بها شرع في بيان ما للإيمان بالله من قيمة عقلية، هذا مع علم أوغسطين بما للدليل العقلي على وجود الله من قيمة ذاتية، وعلمه بأن الفلاسفة عرفوا وجود الله دون توسط الإيمان، وبعد الله النفس النزاعة إلى الله، وهي صورة الله من حيث إنها روحية وعاقلة، مريدة، ذاكرة، وبمعرفة الله والنفس تتم الحكمة في الواقع، وطالما قال أوغسطين: إنه لا يطلب سوى العلم بالله وبالنفس، أما العالم فليس صورة الله، من حيث إنه مادي خلو من العقل والإرادة، وإنما هو أثر الله يحقق بعض الصفات الإلهية على نحو خاص به، فينظر فيه بعد النفس، وأخيرًا «مدينة الله»، أو مصير الإنسانية، أو مبادئ الاجتماع وفقًا للمسيحية، وعلى هذا الترتيب سنعرض المذهب.**

**(٤) اليقين**

**(أ) تنقسم مناقشة أوغسطين للشك إلى قسمين: قسم سلبي يبين فيه أن موقف الشك مسرف متناقض، وقسم إيجابي يثبت فيه أننا ندرك إدراكًا يقينيًّا حقائق موضوعية.**

**(ب) فمن الجهة الأولى يقول: إن الاحتجاج بتخاييل الأحلام والجنون لا ينهض إلا بصدد المحسوسات، ولنا مع ذلك سبيل للاستيثاق من مدركات الحواس إذا رجعنا إلى حكم العقل فيها، بالعقل نعين شرائط اليقين في المحسوسات، فنعلم أن بإمكاننا أن نصدر بشأنها أحكامًا صادقة إذا حرصنا على ألا نضيف للإحساس عنصرًا غريبًا عنه، وحسبنا للأحوال التي تعمل فيها الحواس حسابها — ثم إن الذي يشك في وجود الحقيقة يعبر عن شكه بقضية تبدو له صادقة، وهذا الصدق ينقض دعواه — وإذا انتقلنا من النظر إلى العمل وجدنا الشك يقضي بالجمود التام؛ لأن كل فعل فهو دائمًا عبارة عن وضع قضية موجبة هي أن كذا خير أو كذا شر، وليس يكفي الاحتمال كما يقولون، إذ ما هي القاعدة لتمييز الاحتمال؟ أليس الاحتمال والشك إنما يقالان بالقياس إلى الحقيقة؟**

**(ﺟ) ومن الوجهة الثانية يقول: إن هناك حقائق مستقلة عن كل ظرف، مطلقة من كل قيد، لا يتطرق إليها الشك مهما تعسف فيه متعسف، منها القوانين المنطقية، مثل إن القضية الصادقة ليست كاذبة، وإن القضية المناقضة لها هي الكاذبة، ومنها الحقائق الرياضية، مثل ٣ × ٣ = ٩، وغيرها كثير معروف، ومنها الحقائق الفلسفية والخلقية، مثل قولنا: يجب طلب الحكمة والسعادة، فإن العقل يرى بالطبع هذا الوجوب، والتسليم به تسليم بالواجب وتعريف لفضيلة الحكمة، ومثل قولنا: يجب إخضاع الأدنى للأعلى، ومعاملة المتساويات بالمساواة، وإعطاء كل ذي حق حقه، وتلك حقائق ترجع لفضيلة العدالة، وكذلك يرى العقل أن الدائم خير من الزائل وأعلى منه، وفي مراعاة هذا المبدأ تقوم فضيلة العفة، ومن المؤكد أيضًا أنه تجب المخاطرة بكل شيء واحتمال كل ألم في سبيل الخيرات الحقة، وتلك فضيلة الشجاعة، جميع هذه الأحكام ضرورية في العقل عند جميع الناس ولو كانوا يغطون في النوم.**

**(د) وثمة حقيقة يعرضها أوغسطين على الشكاك، ليشعرهم بيقين لا سبيل للارتياب فيه بحال، تلك هي حقيقة وجودنا وفكرنا، يلح فيها ويذكرها على أشكال شتى، فيقول في موضع: «أنت الذي يريد أن يعرف نفسه، هل تعرف أنك موجود؟**

**– أعرف ذلك.**

**– من أين تعرف؟**

**– لا أدري.**

**– هل تحس نفسك بسيطًا أو مركبًا؟**

**– لا أدري.**

**– هل تعلم أنك تتحرك؟**

**– لا أعلم.**

**– هل تعلم أنك تفكر؟**

**– أعلم.»**

**ويقول في موضع آخر: «حين تؤكد وجودك لا يمكن أن تخشى الخطأ، إذ إنك إذا كنت تخطئ فأنت موجود»، ويقول بنفس المعنى: «لست أخشى الأكاديميين إذ يقولون لي: وإذا كنت مخطئًا؟ إذا كنت مخطئًا فأنا موجود، ومن لم يكن موجودًا فلا يمكن أن يخطئ»، وأيضًا: «إذا كان يشك فهو يحيا، وهو يذكر موضوع شكه، وهو يعلم أنه يشك، وهو يطلب اليقين، وهو يفكر، وهو يعلم أنه لا يعلم، وهو يحكم بأنه لا ينبغي التسليم بشيء دون روية، فالذي يشك، مهما يكن موضوع شكه، لا يمكن أن يشك في تلك الأمور التي بدونها لا يمكن الشك»، فالشك المطلق مستحيل فعلًا، والحقيقة ماثلة في العقل بالضرورة.**

**(٥) الله**

**(أ) يخبرنا أوغسطين في «الاعترافات» أنه لم يشك في وجود الله قط بالرغم مما صادف من اعتراضات، وقد احتلت فكرة الله نقطة المركز من مذهبه كما كانت محور حياته، فقد كان يرى وجود الله واضحًا جد الوضوح لا ينكر إلا بدافع من الأهواء، ومن جانب نفر قليل جدًّا، كان يراه واضحًا باستدلال بديهي انعقد عليه إجماع الناس واتفق عليه أفاضل الفلاسفة، والأمثلة عليه كثيرة عنده، منها قوله: «تنظر إلى الأرض وما فيها من قوة وجمال، وكأنك تسائلها، ولما كان من الممتنع أن تكون حاصلة على هذه القوة بذاتها، فإنك تدرك حالًا أنه لم يمكن أن توجد بقوتها الذاتية»، وقوله: «إن العالم نفسه بتغيره المنظم تنظيمًا عجيبًا وبأشكاله البديعة، يعلن في صمت أنه مصنوع»، وأحيانًا يذكر السبب المضمر في هذا الاستدلال فيقول: «السماء والأرض تعلنان أنهما مخلوقتان، إذ إنهما تتغيران، ويستحيل أن يكون في غير المخلوق شيء إلا وقد كان فيه سابقًا» يعني أن غير المخلوق ثابت؛ لأنه إن تغير حصل على شيء لم يكن له فلم يكن غير مخلوق، والسماء والأرض تتغيران، فهما إذن مخلوقتان، لذا نراه يعتبر الإلحاد جنونًا مطبقًا، ويقول: إن الملحدين إنما ينكرون وجود الله بسبب شهواتهم، وإنهم على كل حال نفر يسير لا يعتد به.**

**(ب) على أن له دليلًا خاصًّا به يستند إلى فكرة الحقيقة التي انتهى إليها في مناقشة الشك، وهذا مؤداه: أن الحقائق على اختلافها يستكشفها العقل ولا يؤلفها، وهو يراها ثابتة ضرورية، وليس يفهم هذا الثبات وهذه الضرورة إلا بحقيقة قائمة بذاتها، وليس العقل الإنساني تلك الحقيقة؛ لأنه منفعل ناقص يتقدم ويتأخر، فهي جوهر أسمى من العقل، أي الله، هذا الدليل قائم على المشاركة الأفلاطونية التي تصعد مما يبدو في النفس أو الطبيعة من حكمة وخير وجمال ونظام ووحدة، إلى مثال قائم بذاته، وأوغسطين يستخدم هذه المعاني بالفعل لهذا الغرض، كما فعل أفلاطون وأفلوطين، ولكن معنى الحقيقة يجعل سيره مطردًا من اليقين إلى الله مباشرة، فإن خلاصة الدليل أن النفس تدرك الحقيقة إذ تفكر، ثم تدرك الله بإدراك الحقيقة، اعتمادًا على أن ليس شيء حقًّا إلا بالحقيقة بالذات، كما أن ليس شيء خيرًا إلا بالخير بالذات، وهكذا.**

**(ﺟ) الحقيقة بالذات حاوية جميع الحقائق، والدليل على ذلك أن الخالق يوجد الأشياء على مثال معقولاتها، ولا يمكن أن يشاهد المعقولات خارجًا عنه وإلا كان أدنى منها، فلا بد أن يشاهدها في ذاته، وبذلك يجمع أوغسطين المثل الأفلاطونية أو العالم المعقول في العقل الإلهي، فيتفادى المحالات التي استهدف لها أفلاطون، إذ جعل المثل قائمة بأنفسها، ولكن أوغسطين لم يكن يعلم أن موقفه هذا جديد، بل كان يعتقد أنه متفق فيه مع أفلاطون وأفلوطين، والواقع أن أفلاطون يصور الصانع يصنع وهو يتأمل شيئًا غيره، وأن أفلوطين ينفي عن «الأول أو الواحد» العلم بذاته وبالموجودات الصادرة عنه، ويضع الماهيات المعقولة في العقل الكلي الذي هو في المرتبة الثانية، ولو أنعم النظر لرأى أنه لم ينتهِ في الحقيقة إلى مثل أولي ما دام العقل الكلي عنده ليس موجودًا بذاته، وثمة نتيجة تلزم مما تقدم، هي أنه لما كان الله محل المعقولات وعاقلًا، كان معقولًا وكانت السعادة القصوى تعقله، بينما عند أفلوطين حالة شعورية ليس غير، أي إحساس بغبطة دون تعقل موضوع.**

**(د) وإذا قلنا إن الله محل المعاني، وإذا أضفنا إليه صفاتٍ، فليس يعني هذا أن في الله كثرة، وأن الصفات متحققة فيه على نحو تحققها في المخلوقات، فإن الله بسيط كل البساطة، وما نتصوره فيه هو عين الجوهر الإلهي، بل يجب الاحتراز من تسميته جوهرًا، لئلا يذهب الفكر إلى أن الله موضوع لصفات أو أعراض متمايزة منه، والأليق أن نقول «الذات»؛ لأن هذا اللفظ لا يتضمن سوى معنى الوجود، والله هو الموجود إلى أعظم حد، فلا بد أن تكون صفاته عين ذاته، إذ إن الحاصل على كمال ما دون أن يكون هو ذلك الكمال، فهو مشارك فيه، ولا يستغرقه كله، ويمكن أن يفقده، فيكون كماله متمايزًا منه، وتكون كمالاته متمايزة بعضها من بعض. وإذن فالله «عظيم (مثلًا) لا بعظمة مغايرة له، بل بعظمة هي عين ذاته»، وهكذا يقال بالإضافة إلى الحياة والعقل والسعادة والقدرة، وعلى هذا النحو تتحد كل صفة إلهية بالذات الإلهية، ومن ثمة تتحد الصفات فيما بينها.**

**(ﻫ) وإذا كان الله معقولًا فليس يعني ذلك أننا ندركه تمام الإدراك، وأن حديثنا عنه ينطبق عليه بالتواطؤ: «لا لفظ أو لا شيء يقال على الله كما ينبغي لله»، وإنما يصبح اللفظ ملائمًا لله على نحو ما بعد تحويل معناه تحويلًا عميقًا: مثال ذلك «الغضب» فما هو في الله سوى القدرة على العقاب دون الاضطراب الحاصل فينا، ومثل «الغيرة» فما هي سوى العدالة مجردة، ومثل «الندم» فما هو سوى سبق علم الله بشيء يحدث بعد شيء، ومثل «العلم» فما هو سوى بهاء حقيقة ثابتة شاملة دون ما نشاهد في العلم الإنساني من تغير وانتقال من فكرة إلى فكرة، ومن تذكر واقتصار على بعض الموضوعات، فالألفاظ تصلح للدلالة على الله بشرط أن نستبعد من مدلولها ما يلازمه من نقص في المخلوقات، وحينئذ يتاح لنا التأمل في الله دون محاولة التعبير عنه، بحيث يتلخص موقفنا في هذه العبارة الجامعة: «إن تصورنا لله أكثر حقية من تسميتنا له، وإن وجود الله أكثر حقية من تصورنا له»، وهذا هو الموقف الحق بين التجسيم والتشبيه من جهة، وبين التنزيه المطلق على طريقة أفلوطين الذي يجعل الله بمثابة النقطة الهندسية، من جهة أخرى.**

**(٦) النفس**

**(أ) وجود النفس لازم من وجود الفكر، فما إن يدرك الفكر وجوده حتى يدرك ذاته كقوة حية، من حيث إن التفكير حياة، بل أرفع مراتب الحياة، ومحال أن يكون الفكر من فعل الجسم، فإن «الأشياء التي نعرف لها خصائص جوهرية متمايزة هي أشياء متمايزة»، والجسم جوهر ممتد في الأبعاد الثلاثة، معلوم من خارج بالحس، بينما الفكر معلوم من باطن بالفكر نفسه، وغير ممتد كما يتبين من أن تصوراتنا توجد معًا في الحس والعقل ولا تشغل حيزًا، هل يمكن للهواء أو النار أو المخ أو الدم أو أية مادة أخرى، أن تنتج الحياة والإدراك والإرادة؟ إن الفكر يستطيع أن يشك في وجود تلك المواد وما إليها، لأنه لا يجد شيئًا منها في نفسه، ولا يستطيع أن يشك في نفسه، فليس الفكر من الجسم، ولكنه من مبدأ آخر، يضاف إلى ذلك إدراكنا المجردات، فإنه يدل على أن المبدأ المدرك مجرد، هذا المبدأ هو النفس الناطقة، وهي تقوم بجميع أفعال الإنسان، ولا ضرورة لوضع نفوس ثلاث كما فعل أفلاطون، ولا ضرورة لتسمية مبدأ الحياة في النبات نفسًا، أما الحيوان فله نفس؛ لأن له أفعالًا مماثلة لأفعالنا الحسية، فهي نفس على قدره.**

**(ب) النفس الإنسانية صورة الله: روحانيتها تجعلها واحدة غير منقسمة كما أن الله واحد، والعقل والإرادة والذاكرة تجعلها ثلاثية في وحدتها كما أن الله ثالوث، وليس في النفس قوى متمايزة منها، وإنما هناك أفعال لها مختلفة، على أن النفس متغيرة مثل كل مخلوق، والتغير يتم في موضوع، وموضوع التغير المادة: فهل نضيف للنفس ضربًا من مادة روحية؟ سؤال ألقاه أوغسطين ثم لم يجب عنه، وتركه بمثابة فرض محتمل، ألقاه بمناسبة النظر في الملائكة، وفي الفرق بينهم وبين الله من جهة، والموجودات الجسمية من جهة أخرى، وارتأى أنهم يفترقون عن الله في كونهم مخلوقين، وبهذه المثابة متغيرين بالطبع وحاصلين على موضوع للتغير، ويفترقون عن الجسميات في أن تأملهم لله يثبتهم دون تغير بالفعل فيجعل اتحاد المادة والصورة فيهم دائمًا، ويجعلهم من ثمة خارج الزمان، وكان طبيعيًّا أن يثير هنا مسألة النفس وتغيرها، ولكنه توقف عن القطع بتركيبها من مادة وصورة، ولن يتوقف الأوغسطينيون فيما بعد، بل سيبتُّون في المسألة بالإيجاب كما بت هو بصدد الملائكة، ولِعَيْنِ السببِ.**

**(ﺟ) ما أصل النفس؟ مسألة عسيرة الحل وإن يكن من الميسور نقد الآراء الشائعة فيها، من هذه الآراء قول المانويين: إن النفس صادرة عن ذات الله، هذا القول يستلزم إحدى اثنتين: إما أن النفس ثابتة كالله، أو أن الله متغير كالنفس، وكلتا النتيجتين باطلة، ومنها قول أفلاطون وغيره من الفلاسفة: إن النفس قديمة هبطت إلى الأرض وتعود إليها بالتناسخ، وهذا حديث خرافة معارض للشعور وللعقل، فإننا لا نذكر حياة سابقة، ومحال أن تتقمص النفس جسمًا حيوانيًّا أو نباتيًّا لما بين الطرفين من مغايرة تامة، ومنها أن النفس تولد من بذرة مادية، أو من نفس حيوانية، وهذان الرأيان يبطلان روحانية النفس الإنسانية وهي ثابتة، فأي حل نصطنع؟ الواضح من الكتاب المقدس أن الله خلق نفس آدم، فهل نقول: إن النفوس صدرت عنها بالتوالد؟ كان أوغسطين يميل ميلًا ظاهرًا للأخذ بهذا القول، ولكنه لم يرَ كيف يكون هذا التوالد، ووجد فيه خطرًا على الشخصية الإنسانية، كما أنه يعتقد بإمكان خلق الله لكل نفس على حدة لتحل في جسم المولود، ولكنه لم يتقيد بهذا الرأي، وقد ظل مترددًا طول حياته كما يبدو من كتاب «الاستدراكات».**

**(د) ولكنه لم يتردد، ولم يكن يمكن أن يتردد، في مسألة مصير النفس، إن الخلود ثابت من كون النفس جوهرًا روحيًّا مباينًا للجسم، على أن أوغسطين في كتاب خلود النفس، يقدم دليلين يحتذي فيهما دليلين لأفلاطون واردين في «فيدون»، الأول: أن الحقيقة غير فاسدة طبعًا، والنفس محل الحقيقة، فالنفس غير فاسدة — وكان أفلاطون قال: إن المثل بسيطة ثابتة، فلا بد أن تكون النفس التي تعقلها شبيهة بها. والدليل الثاني: أن النفس تدرك ذاتها أنها قبلت وجودها من الموجود بالذات، وليس للموجودات بالذات ضد سوى اللاوجود، وليس للاوجود وجود حتى يسلب النفس وجودها — وكان أفلاطون قال إن النفس حياة، فهي مشاركة في الحياة بالذات، وليست تقبل الماهية ضدها، فلا يمكن أن تقبل النفس ضدها وهو الموت. وله دليل آخر مستمد من الاشتهاء الطبيعي للسعادة، فقد رأينا [القديس أوغسطين، ٣، أ] أن شرط السعادة دوامها، فالنفس التي تطلب الدوام طلبًا طبيعيًّا ضروريًّا يجب أن تكون دائمة.**

**(ﻫ) ولما كان أوغسطين يصور النفس جوهرًا مفكرًا تامًّا في ذاته، على طريقة أفلاطون، فقد حار في تفسير اتصالها بالجسم، يقول: إن اتحاد النفس والجسم أمر جد عجيب، لا يدركه الإنسان، مع أن هذا الاتحاد هو الإنسان نفسه، كيف يمكن أن يرتبط جوهر روحي بجسم لكي يحييه، وكيف نعلل جهل النفس بكثير مما تعمل في الجسم وهي مدبرته؟ يتردد أوغسطين بين موقفين، فمن ناحية ينبذ قول أفلاطون والمانويين: إن الإنسانَ النفسُ فحسب، وإن الجسم غلاف لها أو سجن، وإنه شيء رديء بالذات، وإن اتصالها به عقاب على خطيئة، فإن هذه الأقوال تعني أن الإنسان مركب قسرًا من جوهرين متنافرين، بينما المسيحية تعلم أنه كائن طبيعي صور الله جسمه ونفخ فيه النفس، وجعل انفصالهما بالموت هو العقاب، وأعلن أنه سيردهما الواحد للآخر بالبعث، فماذا يصنع أوغسطين؟ إنه يستكشف في النفس ميلًا طبيعيًّا لأن تحيا في الجسم، ويرى أنها هي التي تمنحه صورته وحياته، ويقول: «إن النفس والجسم لا يؤلفان شخصين بل إنسانًا واحدًا»: النفس هي «الإنسان الباطن» والجسم هو «الإنسان الظاهر» دون أن تصير النفس جسمًا، أو يصير الجسم نفسًا، وليس محل النفس جزءًا معينًا من الجسم، كالرأس أو القلب، بل الجسم كله، وهذا لازم من بساطة النفس، وظاهر من أنه حين يحس أدق جزء من الجسم تعلم بذلك النفس كلها، فأوغسطين يقترب هنا من النظرية الأرسطوطالية، وهي تعتبر الإنسان كائنًا طبيعيًّا، ولكنه من ناحية أخرى يفسر الاتحاد بأنه «انتباه» النفس للجسم، ومزاولة قدرتها فيه بواسطة الهواء والنار، وهما أقرب العناصر الجسمية إلى الروحانية — فلم يتحرر من النظرية الأفلاطونية، وسنرى شاهدًا على ذلك في الكلام على المعرفة الحسية.**

**(٧) المعرفة**

**(أ) تشتمل المعرفة على نوعين من المدركات: مدركات مادية، وأخرى معنوية، فأما الأولى فناشئة من انتباه النفس للتغيرات الحادثة في الجسم، هذه التغيرات جسمية بحتة، يعقبها الإدراك وهو فعل النفس وحدها، إذ ليس انفعالُ الجسم تأثيرًا في النفس؛ لأن الأدنى لا يؤثر في الأعلى، وهذا مبدأ مطرد عند أوغسطين وعند أفلوطين، ولكن الانفعال نداء من الجسم للنفس وهي حاضرة في الجسم كل تغير فيه، لتكفل حسن تدبيره، أما كيف يتنوع الإدراك بتنوع التغير الجسمي، على ما بينهما من مغايرة؟ وما قيمة الإدراك في الدلالة على الأشياء؟ فهذان سؤالان لا تمكن الإجابة عنهما في المذهب الأفلاطوني، ولكن أوغسطين يستمسك برأيه إلى النهاية، فتراه يؤاخذ نفسه في «الاستدراكات» على قوله: إن العين ترى، ويقول: إن هذا يجوز للذين يعتقدون أن الإحساس فعل جسمي، أما هو فيعتقد أن الإحساس فكر، ويستخرج من ذلك دليلًا ضد المادية فيقول: إذا كان إدراك الأجسام وظيفة لا جسمية، فقد بلغنا إلى النفس منذ النظر في الإحساس — وفاته أن ضرورة النفس للإحساس لا تستلزم مفارقتها للعضو الحاس، وأنه إذا صح أن الإحساس في الإنسان فعل نفس مفارقة للجسم، انسحب هذا على الحيوان أيضًا.**

**(ب) وأما المدركات المعنوية، فمثل الله والنفس والملائكة، والأحكام التي نصدرها على الماديات والروحيات، الموجودات الروحية نعرفها بالاستدلال، كيف نفسر ما لأحكامنا من صفتي الكلية والضرورة، وليس في المخلوقات شيء ثابت، وليس العقم الإنساني ثابتًا؟ إن المسألة تعود إلى مسألة الحقيقة، وحلها هين بعد ما أسلفناه: إن الحكم الكلي الضروري يصدرها عنا بفضل إشراق من الله، الله هو «المعلم الباطن» هو «النور الحقيقي الذي ينير كل إنسان آت إلى هذا العالم» كما يقول القديس يوحنا في مفتتح إنجيله، وهكذا نرجع إلى الوحي الذي صدرنا عنه، فتبدو هذه الآية مقدمة ونتيجة في آن واحد ولكن من جهتين مختلفتين: هي مقدمة مسلمة بالإيمان، ونتيجة مبرهنة بالعقل، كما هو الحال في جميع قضايا مذهبه.**

**(ﺟ) تلك هي نظرية الإشراق المشهورة عن أوغسطين، وسيكون لها شأن كبير عند المدرسيين حين يقفون على نظرية أرسطو في العقل الفعال ونظرية الإشراق عند الإسلاميين، وسيتقلدها مالبرانش فيذهب إلى أننا نرى الله، ونرى في الله المعاني الجزئية والكلية والمبادئ الضرورية، وقد قال أوغسطين بالفعل: «كما أننا نرى الماديات في ضوء الشمس، فكذلك خلقت النفس الناطقة بحيث تستطيع أن ترى المعقولات في ضوء لا جسمي يشرق عليها» وقال أيضًا: «إن الله مرئي لنا أكثر من مصنوعاته المادية»، و«إن الله شمس النفس»، ولكن هذه الأقوال وأمثالها مرسلة عنده بمعنى مجازي، فإن معناها الحرفي يستتبع نتيجتين يرفضهما رفضًا صريحًا: ذلك أنه لو كان النور الإلهي هو الله نفسه لما كان هناك فرق بين معرفتنا لله في الحياة العاجلة، ومعرفتنا في الحياة الآجلة، وهو يعلن أننا نعرف الله بالاستدلال في الأولى، وبالمعاينة في الأخرى، ولو كنا نرى الأشياء في الله لكنا نعرفها دون النظر إليها، وهو يقول: إن الإشراق لا يغني النفس عن الالتفات إلى الجسم، وإن الفاقد حاسة فاقد المعارف المقابلة لها، وإن الملائكة هم الذين يدركون الماديات في الله مباشرة، فالنور الإلهي شيء مخلوق متمايز من الله ومن النفس، كما أن نور الشمس متمايز من العين: هو مدد من علٍ، أو مشاركة في العلم الإلهي، إذ إن نور عقلنا مستفاد كما أن وجودنا مستفاد.**

**(٨) الإرادة**

**(أ) بعد المعرفة الإرادة، وأوغسطين يؤكد حرية الإرادة الإنسانية غير عابئ بإنكار أفلوطين، وهو يعرِّفها بأنها «القدرة على قبول تصور ما أو رفضه» فليست الحرية إذن القدرة على الاختيار بين الخير والشر؛ لأن اختيار الشر نقص، ولو كان شرطًا للحرية لما كان الله حرًّا، وكيف لا يكون الله حرًّا وهو واهبنا الحرية؟ وأول دليل على الحرية شهادة الوجدان: «إذا لم تكن الإرادة التي بها أريد ولا أريد ملكًا لي، فلست أدري ما الذي أستطيع أن أقول عنه إنه ملك لي»، والذي يجادل في وجودها واقع في عماوة تمنعه من أن يرى إلى أي حد حججه الباطلة الكافرة صادرة عن الإرادة نفسها، بالحرية تنكر الحرية، وإنكارها يحمل معه التناقض، والناس مجمعون على المدح والذم والإثابة والمعاقبة، بناء على ما يشعرون في أنفسهم من حرية، ويؤيد الحرية اختلاف الأفعال في ظروف متشابهة، مما يبين استقلال الأفعال عن الظروف، ويؤيدها أيضًا أن أوامر الله ونواهيه تكون لغوًا إذا لم نكن مسئولين عن أفعالنا، إذ لا تكليف ولا تبعة بغير حرية، فالإنسان رب أفعاله، لا يخضع لقدر أعمى، ولا لتأثير النجوم، وقد أخطأ أفلوطين وأشياعه في القول بالتنجيم، فليس توجد رابطة معقولة بين النجوم والمستقبل الإنساني، وإذا صدق المنجمون فما ذلك إلا من قبيل المصادفة ليس غير.**

**(ب) للإرادة قانون يجب عليها اتباعه، هو قانون طبيعي ندركه حالما ننظر في أنفسنا وفي الأشياء، فإن هذا النظر يظهرنا على أن لكل موجود ماهية ثابتة ونظامًا وميلًا طبيعيًّا إلى غايته، الموجود غير العاقل يتجه إلى غايته طبعًا، والموجود العاقل يتجه إليها بإدراك وحرية، ومتى علمنا ذلك لزم لدينا أن علينا احترام هذا الترتيب، إذ يستحيل أن يضعه الله ثم لا يريدنا على احترامه، فما القانون إلا أمر باحترام الطبائع ونظامها ليتحقق النظام العام، وعلى هذا فالخير خير لأنه يطابق النظام، والشر شر لأنه يعارضه، وطاعة القانون فضيلة تستحق الثواب، ومخالفته رذيلة تستحق العقاب، والمبدأ الأساسي للقانون الخلقي هو: إخضاع الحواس للعقل، وإخضاع العقل لله، بحيث تتجه حياتنا كلها إلى الحصول على الله؛ لأن ذلك هو الترتيب الطبيعي، والمجرمون أنفسهم يسمعون صوت القانون في ضمائرهم، ويحاولون خنقه فلا يفلحون.**

**(ﺟ) وكما أن الحرية محدودوة بطبائع الأشياء، فإن أفعالها تابعة لله الذي هو وحده مطلق، وقد برزت هذه القضية وذاعت بين عامة المسيحيين بمناسبة قضية مناقضة لها، قام راهب اسمه بيلاج يذيعها وينشئ شيعة تعلم أن للإنسان — دائمًا ووحده ومن تلقاء نفسه — أن يريد الخير وأن يفعله، دون احتياج لنعمة إلهية، فإن وجدت النعمة ظلت خارج الإرادة عديمة التأثير فيها، وعلى ذلك فلا اختيار من جانب الله يقرر مصير كل مخلوق، بل كل ما هنالك سبق علم الله بالمستقبل، فعارض أوغسطين هذه البدعة معارضة شديدة، قال أولًا: من المحال ألا يعلم الله بالمستقبل، ومن المحال أن يعلم أفعال المخلوقات من المخلوقات أنفسها، فيكون منفعلًا بها وهو العلة الفاعلية الأولى، بل إن كل إرادة فهي خاضعة لله حتمًا، غير أن الإرادة الصالحة تخضع حرة، والإرادة الشريرة تخدمه خدمة الأمة. ثانيًا: أن النعمة الإلهية ضرورية لكل فعل خير، وبنوع خاص في المجال الفائق للطبيعة، أي للإيمان بالحقائق الموحاة، وإعطاء الأفعال خيريتها فائقة الطبيعة، الأفعال أفعال الإنسان، ولكنها أيضًا أفعال الله، بحيث يكون لها علتان إحداهما خاضعة للأخرى فاعلة بتوجيهها وقدرتها، فليست النعمة ملاشية للحرية، وإنما هي معونة لفعل الخير، وليس سبق علم الله بالأفعال حجة ضد الحرية، فإن توقع الفعل الحر، ولو كان توقعًا محققًا، لا يرفع عنه صفة الحرية، إن الله يتوقع الفعل، وإذن سيكون الفعل، والله يتوقع الفعل حرًّا صادرًا عن ميل الإرادة واختيارها، وإذن سيكون الفعل حرًّا مختارًا، مما يمكن أن تشكو الإرادة؟ إن الله هو الخير بالذات، ولا يوجه المخلوق إلا للخير، والخير هو المطلوب، ولأجل هذا أعطانا الله العقل نعلم به الخير، وأعطانا المحبة نميل بها إلى الخير المعلوم، والعقل والمحبة مبدآ الحرية، وكلما طاوعنا هدى العقل وتحررنا من الشر ازدادت الإرادة حرية.**

**(د) والقانون الخلقي موضوع مشتهى فوق كونه واجبًا؛ لأنه خير بالإضافة إلينا فوق كونه خيرًا في ذاته، وهو بذلك يدفعنا إلى طلبه لذاته لا لمجرد كونه واجبًا، فتتلاقى إرادتنا وإرادة الله، بل إذا نظرنا إليه من حيث هو واجب قلنا إنه يقتصر على الوصايا التي تحصر نشاطنا في دائرة النظام العام، وإذا نظرنا إليه من حيث هو مشتهى وجدناه يفتح أمامنا مجالًا لا حد له، فإن الحياة الكاملة غير واجبة بدقيق العبارة، إذ ليس الكمال مقدورًا للكل في كل الظروف، ولكن الإنسان مدعو إليها مندوب لها، والفضيلة الكبرى محبة الله واضع النظام والمعين نفسه غاية لنا، وهي تتضمن سائر الفضائل: فهي الحكمة من حيث إنها الوصول إلى قمة الخير، وهي الفطنة من حيث إنها تجعلنا نحذر كل ما خلا الله، وهي الشجاعة بفضل قوة اتحادنا بالله، وهي العدالة من حيث إنها فوز النظام، فالسعادة والفضيلة متطابقتان، أو ما الفضائل في حد ذاتها إلا وسائل لغاية أبعد منها، وليست غايات كما اعتقد الأبيقوريون والرواقيون، فإنها إذا نصبت غايات وقطعت الصلة بينها وبين الغاية الحقة، انقلبت رذائل، انقلبت كبرياء ولذة مقنعة، ولا تتحقق السعادة الكاملة إلا في الحياة الآجلة، حتى إن النفس لتشتهي الموت بعد أن كانت تخافه أشد الخوف — وهكذا تصل النفس إلى الله من طريق الإرادة، كما تصل إليه من طريق العقل، وهكذا تبرز فكرة الواجب ضرورية، وتقوم الأخلاق على أساس عقلي متين.**

**(٩) العالم**

**(أ) بعد النظر في الله، وفي النفس وصلتها بالله، يأتي النظر في العالم، ليس العالم صورة الله كالنفس، لانتفاء الشبه أو المماثلة بين المادة والروح، ولكنه أثر الله تتألق فيه الصفات الإلهية، كالوحدة والحقيقة والخير والجمال، ناقصة متفاوتة بسبب نقصه وتفاوت موجوداته، وذلك أن كل موجود فهو واحد بماهيته، ولكن ثمة فرق بين وحدة الجسم القابل للقسمة بما هو جسم، وبين وحدة النفس التي لا تنقسم بحال وإن ميزنا فيها قوى أو أفعالًا مختلفة، وكل موجود فهو حق من حيث إنه يحقق ماهيته، ومحل الماهيات الذات الإلهية، فحقيقة الموجودات تقوم في مشابهتها للحقيقة بالذات، وكل موجود فهو خير؛ لأنه موجود، والموجود خير من المعدوم، ولأنه ماهية ما واحدة متناسقة، وكل موجود فهو جميل من حيث إن التناسق أو الوحدة بين الأجزاء هي مظهر الجمال في الشيء، طبيعيًّا كان أو صناعيًّا، فالمشابهة التي تولد الوحدة تولد الجمال، والعالم في جملته واحد حق خير جميل، لذا كان وسيلة لتأمل الله، ولكن بعد النفس وإلى حد أقل.**

**(ب) وليس العالم صادرًا عن ذات الله صدورًا ضروريًّا أزليًّا، كما ذهب إليه أفلوطين والمانويون، إن هذا القول يعني أن الذات الإلهية تتجزأ، وأن جزءًا منها يصير محدودًا متغيرًا، والله بسيط لا متناه ثابت كامل، وإذن فقد خلقت الموجودات من العدم بفعل حر، يدل على ذلك أيضًا أن ليس العالم أزليًّا، إن السؤال عما كان الله يفعل قبل الخلق، كما يقولون في الرد على حدوث العالم، عبث لا طائل تحته، فإن إرادة الله أزلية، وفعله أزلي بلا منازع، ولا يوجد قبل وبعد إلا في مفعولاته، لقد وجد الزمان بوجود العالم، من حيث إن الزمان عدد الحركة، وهو متعاقب بالذات، وليس بكون المتعاقب أزليًّا لا متناهيًا، ولكنه معدود بالضرورة، ومهما نفرض له من مقدار فهو محدود دائمًا، وما بالهم لا يسألون: «لم خلق الله العالم في هذا المكان ولم يخلقه في مكان آخر؟» والواقع أن لا وجود للمكان دون العالم، ولا وجود للزمان دونه، والمخيلة هي التي تتوهم زمانًا ومكانًا مستقلين عنه، فالقول بأزلية العالم، حتى مع القول بالخلق، مضاد للعقل مضادته للوحي، وإنما رأى أفلوطين الخلق الحر ممتنعًا لظنه أنه يفترض في الله تقديرًا وحسابًا، وأن هذا الافتراض يدخل التغير على الخالق وينزل به إلى مستوانا، ولكن التقدير والحساب يختلفان في الخالق والمخلوق كما تختلف سائر الأفعال والصفات، على ما تبين آنفًا.**

**(ﺟ) كيف كان الخلق؟ هل أوجد الله الأشياء على التوالي في ستة أيام؟ إن في هذا التصور تشبيهًا لله بالصانع الإنساني يصنع في الزمان، فلا ينبغي فهم الكتاب على ظاهره، والكتاب نفسه يشهد بأن الأيام الواردة فيه ليست كأيامنا، من ذلك أنه يذكر خلق الكواكب في اليوم الرابع، وكيف تكون أيام وليال بلا شمس؟! وأن يومًا واحدًا يمثل زمن تكاثر الحيوانات على وجه الأرض، ومثل هذه السرعة في التكاثر يفوق ما للطبيعة من قوة معروفة، وأن الله استراح في اليوم السابع، يعني أن الله كف عن الخلق وأن الراحة مستمرة إلى وقتنا، وإذن فليس اليوم السابع يومًا عاديًّا، وليس المراد أن الله أحدث العالم على ما نرى اليوم، إنما تم الخلق في لحظة، والأيام الستة تفصيل لتلك اللحظة غير المنقسمة.**

**(د) خلق الله بعض الأشياء بالفعل، وهي الدائمة الثابتة على صورتها، والبعض الآخر بالقوة، وهي الكائنة الفاسدة، الطائفة الأولى تشمل الملائكة والنور والجلد والعناصر الأربعة والكواكب ونفس الإنسان الأول، والطائفة الثانية تشمل النبات والحيوان خلقها الله في «أصول بذرية» غير محسوسة أودعها طين الأرض على أن يتعهدها بعنايته ويبلغها إلى النضج والظهور فتخرج منها أجيال الأحياء على مر الزمان، كل جيل ينطوي على أصول الأجيال التالية إلى آخر الدهر، لا متمايزة كأنها جراثيم بمعنى الكلمة، بل بالقوة والعلية تنمو وتظهر كلما صادفتها ظروف ملائمة، على نحو ما يشاهد الآن من تولد بعض النبات والحيوان من الجماد وخاصة من الطين، وهي ليست متولدة عن الجماد بما هو كذلك، بل عن أصول كامنة فيه، وتلك كانت الطريقة لأول ظهور الأحياء، وكذلك خلق جسم آدم في أصوله، ثم أخرجته أصوله في الوقت المحدد من الله فاتحدت به النفس المخلوقة في اللحظة الأولى، وقد جاء في سفر التكوين: «صنع الله الإنسان من طين الأرض» و«لتنبت الأرض نباتًا عشبًا يبذر بذرًا، وشجرًا مثمرًا يخرج ثمرًا بحسب صنفه» و«لتفض المياه زحافات ذات أنفس حية، وطيورًا تطير فوق الأرض» و«لتخرج الأرض ذوات أنفس حية بحسب أصنافها»، وكل هذه الآيات تدل على أن الله لم يخلق الأحياء مباشرة، فلا يبقى إلا أنه خلق أصولها كما تقدم، وخلق أصولًا للموجودات والأحداث غير المألوفة أو المعجزات، تخرج منها بتدخل قدرته، مثل خروج حواء من ضلع آدم، وبذلك لا تكون المعجزة خارقة للطبيعة، بل خارقة لما نعرفه عن الطبيعة، فإن الله لا يفعل شيئًا ضد الطبيعة، ولا ينقض القوانين التي رتبها لها، وبذلك يرتفع التناقض البادي بين الفصلين الأولين من سفر التكوين: يقول الأول: إن الرجل والمرأة خلقا بفعل واحد، ويقول الثاني: إن المرأة استخرجت من ضلع الرجل، فالفصل الأول يقصد الخلق البذري، والثاني يروي تدخلًا جديدًا من لدن الله، وبذلك أخيرًا نفسر واقعة الأتان التي نطقت، والعاقر التي حبلت، والغصن اليابس الذي أورق، وغير ذلك مما ورد من معجزات.**

**(ﻫ) أجل، كان أوغسطين قد وجد نظرية الأصول البذرية عند الرواقيين جعلوها في العقل الإلهي الحال في مادة العالم، وعند أفلوطين وضعها في النفس الكلية، فجعلها هو جزءًا من العالم السفلي، وقصد بها إلى تفسير التوراة، مع تسليمه بإمكان تفسير آخر، فإنه يترك حرية واسعة لمفسر سفر التكوين، ولا يقيده إلا باحترام حرف الكتاب وعدم ادعاء التعبير عن فكر موسى، وجاءت هذه النظرية أيضًا تفسيرًا معقولًا للاعتقاد بالتولد الذاتي، فهي تختلف عن رأي أرسطو الذي يضيف قوة التوليد للشمس، وتختلف كل الاختلاف عن رأي فريق المتقدمين والمتأخرين القائلين بخروج الحياة من القوى الفيزيقية والكيميائية فحسب، وتختلف كذلك عن مذهب النشوء والارتقاء، فإن الأصول البذرية ليست متجانسة بحيث يخرج أي نوع من أي أصل، وقد بين أوغسطين رأيه بكل صراحة، قال: «عناصر هذا العالم المادي حاصلة على قوة معينة وكيفية خاصة يرجع إليها ما يستطيعه أو لا يستطيعه كل منها، ونوع الموجودات التي يمكن أن تخرج أو لا تخرج من كل منها، وهذا هو السبب في أنه لا يولد فول من قمح، ولا قمح من فول، ولا إنسان من الحيوان الأعجم، ولا الحيوان الأعجم من الإنسان»، على أن النظرية تصلح تفسيرًا معقولًا للتطور — إن ثبت — من حيث إنها تبين حينئذ أن ما يبدو جديدًا هو جديد في الظاهر فقط، فتتفادى التناقض الذي يقع فيه أنصار التطور، إذ يستخرجون المتنوع من المتجانس، والنظام من المصادفة، والأكمل من الأنقص.**

**(و) إذا كان العالم صنع الله، وكان الله الخير بالذات، فكيف يوجد الشر في العالم؟ مسألة شغلت أوغسطين منذ انضمامه للمانوية، وأعانه أفلوطين على حلها، نقول: «أعانه»، ونعني أنه أعطاه فكرة طبقها هو تطبيقًا جديدًا، فحصل على حل جديد، الفكرة هي أن كل موجود فهو خير بما هو وجود، وأن الشر، وهو عدم الخير، هو من ثمة لا وجود، فيذهب أفلوطين إلى أن الموجودات، في صدورها عن الموجود الأول، تتضاءل بالتدريج حتى تبلغ إلى المرتبة الأخيرة التي هي المادة «اللامعينة اللامصورة الناقصة أبدًا المنفعة كلية»: فالمادة لا وجود، ومن ثمة لا خير، هي الشر بالذات، وهي أصل الشر في الموجودات المركبة منها أو المتصلة بها، هي أصل الجهل والرذائل والأمراض، أما أوغسطين فيرى أن أفلوطين، مهما يبالغ في ضآلة المادة، فهو مضطر آخر الأمر إلى اعتبارها وجودًا ما، وإلا لما دخلت في تركيب الأشياء، ومهما تكن لا معينة، فهي على الأقل موضوع للصورة وللتعيين، ومتى اعتبرها وجودًا وجعلها شرًّا بالذات، فقد خالف مذهبه من وجهين، أحدهما: قوله: إن الوجود والخير متساوقان، فلا يمكن أن يكون موجود ما شرًّا بالذات. والآخر: قوله: إن الموجود الأول هو الخير بالذات، بحيث لا يمكن أن ينتهي الصدور عنه إلى شر، فالمادة خيرة من حيث هي وجود، ومن حيث هي صادرة عن الله، ومن التناقض أن يشخص الشر، الذي هو لا وجود، في المادة مع أفلوطين، أو في إله مع المانويين، وحقيقيته أنه «عدم خير في موجود هو خير بما هو موجود» أي إنه فساد إحدى خصائص الموجود، ويتفاوت بتفاوت الفساد، مثل العمى، وهو عدم الرؤية في حيوان أو إنسان هو خير بسائر أعضائه السليمة، وعلة مكان فقدان المخلوق خيرًا ما هي أن وجوده وصفاته ليست له بالذات، ولو كان صادرًا عن ذات الله، كما يقول أفلوطين، لكان من طبيعة الله، ولما أمكن أن يفسد، ومع ذلك ليست الشرور طبيعية ولا ضرورية في العالم، كما يقول أفلوطين أيضًا، إنها إخلال بالنظام، ولو خلا العالم منها لكان أجمل.**

**(ز) الشر نوعان: خلقي وطبيعي، وفي الحالين لا ينسب إلى الله، ولكن الله يسمح به، ثم يستخرج منه الخير، ما دام الشر عدمًا، فليس البحث عن علته بحثًا عن مصدر وجود، بل عن مبدأ نقص، وليس مبدأ النقص إلا في المخلوق، فالشر الخلقي أو الخطيئة سواء في استعمال الحرية بنبذ الخير الدائم، والإقبال على خير زائل، فهو عدم النظام في الإرادة، إن القول مع الأفلاطونيين والمانويين بأن النفس تخطئ بسبب الجسم والحواس، إسراف ظاهر، أجل، إن الجسم يثقل النفس، ولكن الأدنى لا يحكم الأعلى، وليس فساد الجسم وسوء تأثيره في النفس سبب الخطيئة الأولى، ولكنه نتيجتها والعقاب عليها، وكيف يفسرون خطيئة الشيطان وهو بلا جسم؟ إنها خطيئة الكبرياء والحسد والاغتباط بالذات، ولم يكن آدم وحواء ليخطئا لو لم يبدآ بالاغتباط بنفسهما حين وسوس لهما الشيطان بأنهما إن أكلا من الشجرة المحرمة صارا كإلهين، فالإرادة علة الخطيئة، أو الخطيئة عدم محبة الله في إرادتنا، بعكس الخير فإنه وجود ويتطلب علة ثبوتية، يوجهنا الله إليه، وتستطيع الإرادة أن تقبل هذا التوجيه، وحينئذ تفعل الخير بالشركة مع الله مصدر كل فعل، وإن سأل سائل: كيف أعطانا الله حرية تخطئ؟ أَوَلَيْسَ هو المسئول عن الشرور؟ أجبنا أن الإرادة خير من حيث هي قدرة على الاختيار، وهي رديئة شريرة حين تكون على غير ما ينبغي أن تكون، فهنا أيضًا لا يوجد الشر خارج الخير، إنه لكمال أن نقدر على العمل باختيارنا، وأن نراعي بإرادتنا الحرة النظام الموضوع من الله فنساهم على نحو ما في فعل الخالق: فكيف كان يمكن أن يحرمنا الله إياها؟**

**(ﺣ) أما الشر الطبيعي، فهو في الماديات فساد كيانها أو زواله، وهو ليس شرًّا بمعنى الكلمة؛ لأن في فساد البعض كون البعض: في فساد العناصر كون المركبات منها، وفي فساد مركب كون العناصر المؤلف منها، أو كون مركب آخر، فالفساد هنا داخل في النظام العام الناتج من تنوع الكائنات وترتيبها بعضها بالإضافة إلى بعض، والشر الطبيعي الذي يحسه الإنسان في ذاته أثر الخطيئة وعقاب عليها؛ لأن الخطيئة تمرد على النظام، وأثرها اضطراب في كيان الإنسان، ولكنه لا يخلو من فائدة: فهو عند الحكيم يكمل خبرته وحكمته ويستحق له ثوابًا، وعند غير الحكيم هو طريق الحكمة، وعند الشرير هو عقاب عادل.**

**(١٠) الأخلاق**

**(أ) لكل إنسان في الواقع نظرية أخلاقية بمبادئها ونتائجها، والمبدأ يمثل نوع السعادة الذي يختاره، والنتائج تمثل الطرق الموصلة إلى هذه السعادة، ونظريات الفلاسفة إفصاح عما يختلج في صدور سائر البشر، وتحليل له منطقي عميق، مبدأ أفلاطون أن للإنسان نفسًا روحية هبطت من العالم المعقول، وأنها ستعود إليه بممارسة الفضيلة، ومبدأ أبيقور أن ما يسمى نفسًا إنسانية ما هو إلا اجتماع ذرات مادية تنفصل بالموت، وأن السعادة في اللذة الجسمية، وأن كل ما يؤدي إلى هذه اللذة هو الغاية المنشودة، ومبدأ المدرسة الرواقية أن السعادة في الحكمة والفضيلة دون نظر إلى ظروف الحياة، وبالرغم من مادية العالم ومادية النفس وفنائها، والمدارس الثلاث تزعم أن للإنسان القدرة على تحقيق السعادة، فهذه هي المسألة الكبرى التي يتعين حلها بادئ ذي بدء.**

**(ب) لا يصعب علينا أن نستخرج من كتب أفلاطون وأفلوطين عبارات توحي بافتقار الإنسان إلى مدد إلهي، كي يزاول الحياة الفاضلة، بيد أن فكر أفلاطون متردد قلق، ولا يصعب علينا أن نستخرج من كتبه عبارات توحي بالعكس، وأفلاطين يجاوز من غير شك الحد المقبول في مذهبه، والله عنده لا يعلم العالم، بل لا يعلم ذاته، فلا يعني بسيرتنا ولا يمنحنا مددًا ما، فلننظر في المدرستين الأخريين.**

**(ﺟ) كان أوغسطين يحتقر أبيقور احتقارًا شديدًا، ويعجب كيف أمكن لرجل يدعي الحكمة أن ينكر النفس وعظمتها وعلوها على الطبيعة المادية إلى حد أن يجعل منها أمة للجسد، وكيف جرؤ أن يزعم أن اللذة الجسمية هي الخير الأعظم وألا سعادة إلا سعادة الشهوات الجسدية، إن التجربة لتدل على أن اللذة لا تسعدنا، فالحواس لا تقنع أبدًا بما تناله منها، ولكنها تطلب المزيد دائمًا وتتمرد على الحياة، وهنا يستشهد أوغسطين بخبرته الشخصية، فقد كان أبيقوريًّا في فترة من شبابه، فهو يتكلم عن بينة، يستشهد بالعقل فيقول إنه يرى أوضح رؤية أن الجسد مرتب للنفس، لا أن النفس مرتبة للجسد، فخير ما يملكه الجسد، أي النشاط والجمال والحس، ليس آتيًا منه هو، بل من النفس منبع صفاته وعواطفه، ومركز هنائه وسعادته، والنفس هي الجزء الأهم في الإنسان، وهي التي يجب مراعاتها عند تحديد الأخلاق.**

**(د) هذا ما يفعله الرواقيون، وجوهر الأخلاق عندهم الفضيلة لأجل الفضيلة، يتحصَّن الواحد منهم في حكمته كأنها قلعة لا تفتح، ويتحدى الحظ، ويزدري المال والمناصب، ويربأ بنفسه عن الانفعالات، سواء منها المحبة والشفقة والبغض واللذة والألم، ويعلن أنه في قمة السعادة، ولو تراكمت عليه الهموم والمتاعب، نسلم إذن بتفوق الرواقية على الأبيقورية، ولكن مسألتنا تظل قائمة: هل للفضيلة الكفاية لإسعادنا تمام الإسعاد؟ تحاول الحكمة الرواقية أن ترتفع فوق الإنسانية، فتذهب في الحقيقة إلى إعنات الإنسانية بتكليفها المحال، فإن التجرد عن الحساسية مناقض للطبيعة، وليست الانفعالات للجسد وحده، ولكن جذورها تغوص في أغوار النفس، وإذا حاولت النفس كبتها وإعدامها فإنها تعمل على إعدام ذاتها، والواقع المؤيد لهذا الرأي أن الحكيم الروائى لم يوجد قط إلا في خيال الرواقيين، فما من فضيلة تستطيع التغلب على الحساسية ومحوها من كيان الإنسان، والأسباب المانعة للحكيم من أن يصير سعيدًا تمام السعادة هي أولًا: أن السعادة هي الاغتباط الكامل الدائم للنفس والجسد أيضًا، فالسعادة المحدودة ليست السعادة. ثانيًا: أن توقع انتهائها ينغص حياتنا ويحزننا، لذا نرغب في الخلود، هو شرط لا غنى عنه للسعادة، فإننا نتمنى أن نحيا سعداء وإلى الأبد، وكيف يمكن للنفس الإنسانية أن تجد في ذاتها تمام الهناء وبها حاجة متصلة للهناء تدل على شفائها وعدم استقرارها؟ فمهما تفعل فلن تستطيع حكمتها، ولن تستطيع فضيلتها أن تستنبط من ذاتها ما لا وجود له في ذاتها.**

**(ﻫ) إذا كانت خيرات النفس وخيرات الجسد لا ترضي نزوعنا الطبيعي إلى السعادة، فهل هذا النزوع عبث؟ كلا، إن في الطبيعة نظامًا وغائية يجد العقل من الضروري الإقرار بهما كقانون كلي، فالنزوع الطبيعي الذي لا ينتهي إلى غايته تناقض صريح وشيء غير معقول، فلا يبقى إلا أن نقر بموجود أعلى كامل سرمدي هو الخير الأعظم وهو سعادتنا الكاملة الدائمة، فكما أن حياة الجسد هي النفس، فكذلك حياة النفس هي الله، ونحن حين ننزع إلى الخير الكامل أو السعادة، ننزع في الحقيقة إلى الله نزوعًا طبيعيًّا تلقائيًّا، ومهما نفعل فنحن نفعل ما يريده الله، فعلينا أن نطابق بين إرادتنا والإرادة الإلهية، وأن نحوِّل القضية المعربة عن الواقع إلى قضية معربة عن الواجب، فإن فلسفة أخلاقية لا تتصور بدون إلزام وبدون جزاء، فقد نرى بوضوح أين توجد السعادة الحقة، ثم نريد ونختار سعادة أخرى، فلا تبقى حرمة للفضيلة ولا يبقى لها سند، إذا كان الله قد وضع نظامًا معينًا فينا وفي سائر الأشياء فإنما وضعه لكي يحترم، كما قدمنا.**

**(و) والجزاء معاينة الله، وهي نصيب المختارين في الحياة الآجلة، معاينة عقلية لا حسية، فليس يمكن لعين الجسد أن ترى الله، لا في هذه الحياة ولا بعدها، سيكون لهم جسد محرر من جميع النقائص والآفات، وسيكون لهم إدراكات حسية لا نستطيع تصورها ما دمنا في الحياة الراهنة، كما أننا لا نستطيع تصور السعادة الناتجة من الرؤية الإلهية، وقد نقول: إذا سكن اضطراب الجسد، وتوقفت النفس عن التفكير في ذاتها فجاوزت ذاتها، وإذا ارتقت شروط المعرفة فلم يبقَ شيء من الغوامض التي يضل فيها العقل الإنساني في كل آن، وإذا استمر ذلك وابتعدت الرؤى الدنيا، وأثارت تلك الرؤية وحدها ذلك الذي يتأملها واستوعبته وغمرته في الأفراح الباطنة، واستمرت حياة لا نهاية لها على ما كان ذلك الآن الذي عرض للعقل — أليس يكون هذا تحقيق الكلمة القائلة: «ادخلوا فرح إلهكم».**[**٢**](https://www.hindawi.org/books/74748240/1.2/#ftn.2)

**(١١) المجتمع**

**(أ) دخل الشرُّ الأرضَ بمعصية آدم، فتفرق الناس طوائف، كل منها يسعى لخير ما، إذ ليس المجتمع حشدًا من أناس يجهل بعضهم بعضًا، كما يتفق لشهود التمثيل قبل بدايته، وإنما المجتمع اشتراك في الفكر والعاطفة، كما يشترك شهود التمثيل في الإعجاب بممثل فيؤلف هذا الإعجاب منهم وحدة معنوية، فالمدينة أو الدولة جماعة من الناس تؤلف بينهم محبة مشتركة لموضوع ما، وفي الإنسان محبتان: محبة الذات إلى حد امتهان الله، ومحبة الله إلى حد امتهان الذات، فهناك مدينتان ترجع إليهما سائر المجتمعات البشرية: المدينة الأرضية أو مدينة الشيطان، والمدينة السماوية أو «مدينة الله»، ليست هذه خيرة بالطبع، وتلك شريرة بالطبع، كما يذهب إليه المانويون، وإنما ينتمي كلٌّ إلى إحدى المدينتين بمحض إرادته، وبينهما منذ البداية حرب هائلة، تجاهد الواحدة في سبيل العدالة، وتعمل الأخرى على نصرة الظلم، ولن تزال هذه الحرب مستعرة إلى نهاية العالم، حتى يفصل بينهما المسيح في آخر الأزمان، فتنعم الواحدة بالسعادة الأبدية، وتلقى الأخرى جزاءها في النار التي لا تنطفئ.**

**(ب) ينقسم تاريخ المدينتين إلى وقتين يفصل بينهما ظهور المسيح: فمن قايين إلى إبراهيم كانتا مختلطتين، ولما جاء إبراهيم أبو المؤمنين بدأتا تتميزان سياسيًّا: المدينة السماوية يمثلها بنو إسرائيل، والمدينة الأرضية تشمل باقي الإنسانية، حتى بلغت ذروتها في الإمبراطورية الرومانية، على أنه كانت تضمهما وحدة ما ناشئة من تقدمهما معًا نحو المسيح، مع تفاوت طبعًا في هذا التقدم: فإنه يتحقق في إسرائيل بتدخل الله تدخلًا متصلًا يزداد وضوحًا وإلحاحًا بمر الزمان، ويتحقق في الوثنية بشيء من المشاركة غير المقصودة وغير المباشرة في التمهيد للمسيحية سياسيًّا وعقليًّا، بناء على تدبير العناية الإلهية، بحيث كانت مدينة الله ممثلة تمثيلًا ماديًّا في شعب إسرائيل، ثم كانت تجاوزه فتشمل جميع الذين شاركوا في الحركة الموجهة للعالم نحو المسيح، وبالمسيح ينتهي التمايز السياسي بين المدينتين، فتختلطان من جديد وتعود كل منهما وحدة معنوية لها أعضاء في الإنسانية جمعاء، فالمدينة السماوية هي جماعة المختارين في الماضي والحاضر والمستقبل، وكما أنه وجد صالحون قبل مجيء المسيح وتكوين الكنيسة، يوجد الآن خارج الكنيسة، بل في عداد مضطهديها، مختارون مستقبلون يخضعون لها قبل مماتهم، ويوجد في الكنيسة كثيرون لن يكونوا في عداد المختارين، ولكن الكنيسة هي الجماعة البشرية التي تعمل على بناء المدينة السماوية، وأرادها الله وأسسها لهذه الغاية، وما يزال يؤيدها في تحقيقها.**

**(ﺟ) المدينتان تلتقيان إذن في الحياة الراهنة، ويشارك أعضاء المدينة السماوية في مزايا المدينة الأرضية وأعبائها، ولكن الاختلاط ظاهري بالرغم من هذه المشاركة، ذلك بأن الخيرات المادية عند أهل المدينة الأرضية غايات يتنازعون عليها ويستمتعون بها لذاتها، وعند أهل المدينة السماوية هي وسائل يستخدمونها لصيانة حياتهم وتحقيق الغاية الحقة التي هي الفضيلة والكمال الروحي، فالدولة أدنى من الكنيسة وخاضعة لها باعتبار الموضوع والغاية. وإذا استرشدت في تشريعها بأصول الأخلاق الفاضلة كانت أداة نظام وسلام مساعدة للكنيسة في العمل لغايتها، وساد الوفاق بينهما، وقد حدد المسيح العلاقة بينهما حين قال: «أعط ما لقيصر لقيصر، وما لله لله.» فحين يطلب قيصر ماله يعطيه المسيح إياه، لا محبة بقيصر بل محبة بالله، وسواء أكان الحاكم صالحًا أو طالحًا فنحن نعلم، وقد صرح بذلك القديس بولس، أن سلطانه من عند الله، وإذا خفيت علينا الحكمة الإلهية في تسليط الشرير، فنحن نؤمن أن الله هو الذي سلطه، إذ لا وجود للصدفة عند المسيحي، وحين يطلب قيصر ما هو لله وحده يأباه المسيحي عليه، لا بغضًا لقيصر بل حبًّا بالله، يأباه عليه، ولكنه لا يثور، بل يؤثر تحمل الظلم، فلا خوف على الدولة من المسيحيين.**

**(د) يعترض البعض بأن تعاليم المسيحية مخالفة لمقتضيات الدولة، فهي تقول بعدم مقاومة الشر، وبعرض الخد الأيمن للصفع بعد الخد الأيسر، وبإعطاء ستة لمن يسأل خمسة، والجواب أن الناس في كل عصر أكبروا هذه الأفعال، كما نقرأ في كبار الكتاب: ألم يمدح الملوك والأقوياء بالتجاوز عن الإساءة؟ فكيف نعجب بذلك حين يأتيه الوثنيون، ثم ننكره إذا صنعه المسيحيون؟! الحقيقة أن المسيحية، لو فهمت على وجهها، عادت على الدولة بما لم تعرفه الدولة الرومانية نفسها في أزهى أيامها من القوة والفلاح، ما الدولة إن لم تكن جماعة متآلفة، وأي ضمان للتآلف خير من المحبة المسيحية؟ إنها تذهب بالحقد والأثرة، وتمنع الشر الظاهر، وتشفي الشرير من شره الباطن فينقلب إنسانًا طيبًا مسالمًا نافعًا للمجتمع، بينا مقابلة العدوان بمثله ترسخ الشر في قلب المعتدي وتدخل الشر إلى قلب المقاوم، وتنشر الشِّقَاق، على أن المحبة لا تنافي الحزم، فهناك أحوال تقتضينا تأديب الشرير لأجل مصلحته وإن كَرِهَ، ذلك ما يصنعه الوالد مع ولده دون أن يكف عن محبته، إذ أنه لا يضرب إلا ليقوِّمَ الاعوجاج، وما على الذين يزعمون أن شريعة المسيح ضارة بالدولة إلا أن يوفروا لبلدهم حكامًا وجنودًا وقضاة وأزواجًا وبنين كما يريدهم المسيح، ثم يروا إن كانت النتيجة شرًّا أم خيرًا عميمًا.**

**(ﻫ) أساس الحياة الاجتماعية القانون الطبيعي، وهو قانون يستكشفه الناس جميعًا بالعقل ويحترمونه جميعًا، فإنه يرجع كله إلى قضيتين ضروريتين: الواحدة ألا يصنع المرء بالآخرين ما لا يريد أن يُصنع به، والأخرى أن يعطي كل ذي حق حقه، ولكن آدم عصى ربه، فانحط عن المرتبة التي رفعه الله إليها، وحط معه ذريته، فأضحى الإنسان خلوًا من المواهب الإلهية، مختل الطبيعة، ميالًا للعبث بالقانون الخلقي، فوجب تقرير القانون الوضعي وجزاءاته تؤيده القوة لوقف العابثين عند حدهم، وإصلاح سيرتهم، وتوفير الطمأنينة للأخيار، هذه المهمة هي التي تسوغ السلطة الزمنية، كما يقول القديس بولس، وبها نشأ نظام ثانوي، ولكنه طبيعي؛ لأنه النظام الذي تقتضيه طبيعة خاطئة مختلة، وإليه يرجع حق السلطان في الإكراه وكل ما يلازمه من سيف وحرب وملكية فردية ورق، فإن هذه الأمور عقاب على الخطيئة، وضمان للنظام بعدها.**

**(و) وللقانون الوضعي ضوابط، فأولًا: يجب أن يصدر عن القانون الطبيعي، فليس القانون الجائر قانونًا، ولا يمكن أن يخلق لنفسه حقًّا ويفرض على الرعية واجبًا؛ لأن أساس الحق العدالة لا منفعة الأقوى، وأساس استخدام القوة أنها وسيلة جعلتها الخطيئة ضرورية لتأييد العدالة. ثانيًا: القانون الوضعي أضيق نطاقًا من القانون الطبيعي، فهو لا يتناول سوى الأفعال الظاهرة، ويغض الطرف عن بعض الشرور، ليتفادى شرورًا أعظم، تاركًا لله المعاقبة على ما لا يعاقب هو عليه. ثالثًا: القانون الوضعي تابع إلى حد ما لظروف الزمان والمكان، فإن من العدل تدبير الأخلاق بحسب اختلاف أحوال الإنسانية الخاطئة، فلا ينبغي اتهام شعب بالرذيلة إذا ما بدت لنا حكمته أدنى من حكمة شعب آخر أو عصر آخر، إن العدالة ثابتة، ولكن الناس متغيرون.**

**(ز) ويذهب حق تأييد العدالة بالقوة إلى حد الحرب، أجل، إن للحرب خصومًا يزعمونها مضادة للأخلاق، ويشفقون من ويلاتها، الحرب الممقوتة هي التي يحدوها حب الفتح أو الحقد والانتقام، أما المدينة المعتدى عليها فلها كل الحق في المقاومة، وليس يؤدي الامتناع عن المقاومة إلا إلى انتصار الأشرار، وهو نكبة خلقية، وإغراء لهم بالتمادي، وفتنة للآخرين، بينا تكف المقاومة شرهم، وتردهم إلى العدالة، فالحرب مشروعة متى كانت الوسيلة الوحيدة لصيانة الحقوق المهددة، والذين يموتون فيها مائتون حتمًا يومًا ما، وهم إنما يموتون لكي تحيا الأجيال التالية في كرامة وسلم، فعلى الجند الطاعة، وهم لا يعتبرون قتلة؛ لأن القتل الذي حرمه الله هو الصادر عن هوى شخصي، عليهم الطاعة حتى ولو كانوا يشكون في عدالة حربهم، فإن الإثم يقع على صاحب السلطان لا عليهم، ولا يحق لهم العصيان إلا إذا كانوا على يقين تام بمنافاة حربهم للعدالة، على أن الحرب، إذا كانت ضرورة، فهي ضرورة محزنة، فلا أقل من أن تسودها الرحمة بحيث لا يؤتى فيها من الأفعال إلا الضروري للانتصار، كم تكون الإنسانية سعيدة لو أنها صغيرة يعامل بعضها بعضًا معاملة الأسر المتحابة!**

**(ﺣ) وعلى الدولة إقرار الملكية الفردية وحمايتها، المالك الحقيقي هو الله خالق الأشياء، ولكن الحيازة المشروعة والشراء والبدل والهبة والإرث، تخول الحق في الملكية، أما الاستيلاء بطرق أخرى على ملك الغير فسرقة واغتصاب، ولا يبطل سوء تصرف المالك حقه في ملكه، ولو أريد توزيع الخيرات والمناصب على قدر العدالة والكفاية والفضيلة، لتعرض النظام الاجتماعي لتقلبات لا تحصى، فإن مثل هذا التوزيع عسير التحقيق، إن لم نقل: إنه مستحيل، وهو على كل حال قصير الأجل، ولا ينبغي أن نتوقع العدالة التامة في هذه الحياة كما لو كانت المدينة السماوية ممكنة التحقق على هذه الأرض.**

**(ط) تلك خلاصة فلسفة أوغسطين، وإننا لنرجو أن يكون قد بان منها كيف تكون فلسفة مسيحية، فكر أوغسطين في حاله ومصيره، كما يجب أن يفعل كل إنسان، فتجلت له ضرورة الإيمان، وما إن آمن حتى أراد أن يتعقل إيمانه، فوجد المسائل تتفرع أمامه كما تتفرع الأقطار من مركز الدائرة، مسائل المعرفة والله والنفس والعالم والمجتمع، فنظر فيها باعتبار بعضها أساسًا للإيمان، وبعضها الآخر جزءًا منه، فليست الفلسفة عنده مذهبًا مستقلًّا بموضوعه، بل ليس التفلسف عملًا مستقلًّا بمنهجه، فإن الانتقال من التفكير في النفس إلى الإيمان، ومن الإيمان إلى التعقل، لا يتم بدون تطهير القلب بمعونة النعمة الإلهية، أي إنه عمل يشترك فيه العقل والإرادة.**

[**١**](https://www.hindawi.org/books/74748240/1.2/#fn.1)**السماعون في المانوية هم المعتنقون للمذهب غير العاملين به بعد، أما أتباعه الأوفياء علما وعملا فهم الصديقون أو المختارون، انظر كتاب الفهرست لابن النديم.**

[**٢**](https://www.hindawi.org/books/74748240/1.2/#fn.2)**كتاب الاعترافات، مقالة ٩، فصل ١٠.**

1. () مما هو جدير بالذكر أن العالم اللاتينى قد اتصل بالحضارة الاسلامية فى ثلاث مواضع :ـ

   فى الشرق حيث دارت رحى الحروب الصليبية وصقلية والأندلس وقد تم هذا الاتصال فى عصور مختلفة وكان من الطبيعى أن يستفيد العالم اللاتينى من الحضارة الاسلامية المزدهرة حينذاك . ولكن اللاتين لم يسفيدوا كثيراً كما نعلم من التقأهم بالعرب فى اثناء الحروب الصليبية . أما فى الاندلس فكان الاتصال وثيقا نافعا، فمن الاندلس الواقعية فى غرب القارة الأوروبية زحفت الحضارة الإسلامية على كل اوربا .

   أما فى صقلية وجنوب اطاليا فكانت الحضارة مزيجا من الثقافة الاسلامية والللاتينية والاغريقية، وكانت الصدارة بالطبع للثقافة الاسلامية، وكان تفوق المسلمين فى العلوم واضحا وهكذا كان التلافح، فلا ينجب فكر الا بعد لقاء ينتقل به التراث من السابق الى الاحق . انظر : انتقال التراث الاسلامى إلى أوبا د. عبد القادر البحراوى، مرجع سابق ص 164 وما بعدها ( المترجم ) [↑](#footnote-ref-1)
2. () لقد كان هناك مركزان من أكبر مراكز الترجمة اللاتينية فى أوربا العصور الوسطى هما : طايطلة وبلرمو .

   اولاً طليطلة : تعد طليطلة من أهم مراكز الترجمة اللاتينية، وكانت فى ايدى المسلمين منذ هام 711 ميلادية حوالى 92هـ وما سقطت طليطلة عام 1085 على يد الفونس السادس، حتى صارت المنارة التى تشع منها الثقافة الإسلامية على أوربا، وأصبح بلاط الفونس السادس مفتاح الثقافة الإسلامية على أوربا، وكان طالبوا العلم من جميع أنحاء العالم اللاتيمى قد بدوا يعرفون طريقهم الى طليطلة فقدموا اليها تدفعهم الرغبة الملحة للاستزادة من علومها والتعرف على ثقافتها، وكانت الثقافة الاسلامية حتى بعد الاستيلاء عليها هى السائدة فيها . وكان اللاتين يعلمون تماما أن لدى هؤلاء الاعداء فكرا وعلما فجاءوا يتسابقون ليعملوا على نقل هذا الفكر وهذا العلم الى عالمهم اللاتينى، ومن ثم أصبحت طليطلة الفبلة التى يتطلع إليها الراغبون فى الترجمة وأهم مركز من مراكزها، وكان القرن الثانى عشر نقطة تحول كبرى فى تاريخ الحضارة الاوربية إذ بدأ رجال الكنيسة يتراجعون بعض الشئ عن مواقعهم حيال العلوم غير اللاهويتة، وبدأت تظهر الكتب المترجمة . ويرجع الفضل فى قيام الترجمة الى ( ريموند دى كاستيل ) كبير أساقفة طليطلة ( 1125ـ 1151م ) ولقد أنشأ ريموند هذا ديوانا للترجمة يحتوى على محموعة عظيمة جداً من ثمار العقلية الاسلامية سواء فى العلوم أو الآداب ولقد ادى هذا الديوان خدمات جليلة للعالم اللاتينى وكان بمثابة النافذة التى أطل منها العالم اللاتينى على الحضارة الاسلامية ويعرف هذا الديوان باسم : معهد المترجمين الطايطلى colegio de traductores toledanos واكثر الؤلفات العلميه العربيه ترجمت عن طريق هذا المعهد وهى كتب : فى الرياضه والفلك والطب والكيمياء وعلم النفس ،وترجمة كذلك مؤلفات اقليدس وبطليموس وجالينوس وابقراط بشروح بشروح اساطين الفكو الاسلامى امثال : المخوارزمى والبتانى وابن سينا . وترجم فى هذا اليوان كذلك ارجانون ارسطو وشروح المسلمين عليه . انظر : تاريخ الفكر الاندلسى : بالنثيا، ترجمه حسين مؤنس ص 537 – ط القاهره1955. ولقد كانت اول اعمال مدريه طيلطله ترجمه الكتب العلميه . والسبب فى ذلك ان المترجمين كانوا يخافون ان يتهموا بالزيغ و الالحاد اذا ما ترجموا الكتب الادب او الفلسفه . وذلك كانت الخطوه الاولى علميه عمليه . اما الخطوه الثانيه فكانت ترجمه القرآن الكريم الى اللاتينيه . وخاصه فى دبر كلونى chluny وقد تمت هذه الترجمه تحت رعايه بطرس الجليل رئيس دير كلونى، ويرىفرانز روز نثال Franz Ros Enthal : انه على الرغم من ان ألمرء قد يميل الى ان يدرك هذا العمل ( ترجمه القرآن الكريم فى سلك الاعمال الادبيه، فانه جاء فى الواقع بعيداعن ذلك، ولكن نرد على روزنتال ونقول : ان اللاتين لم يكونوا على وعى بمجال الاسلوب القرآنى، وانهم لم يفهوا المعنى الحقيقى لكثير من الآيات القرآنيه , ولم يستطيعوا أن ينفذوا الى عبقريه اللغه التى كتب بها القرآن، وانما كان شغلهم الشاغل هو الوصول الى فهم التفكير الدينى عند المسلمين,واستغلال ما كانوا يتصورون انه مواطن الضعف فيه .وأرى أن هذا خير دليل على جمود العقليه الاتينيه فى ذاك العصر، وليس من شك فى أن الفكر الاتينيه قبل حركه الترجمه من العربيه الى الاتينيه كان فكرا باهتا، لا يعرف كيف يربط اشتاته الموزعه، والتى كانت خليطا غير محدد من أوغسطينيه وديونسيوسيه – والأوغسطينيه هى أفلاطونيه مختلطة بعناصر نصرانيه – ولكن قوة الأوغسطينيه بدأت تتلاشى شيئا فشيئا، ومن هنا كان لابد من التلاحم بين الأوغسطينيه والديونسيويه – وهى ايضا مزيجا من الافلاطونيه الحديثه والغنوصيه الشرقيه – فابقى الجميع وعلى رأسهم (ريموند دى كاستيل ) انه لتوجد وحده او ترابط بين هذه النظريات، اما الواحده بين المذاهب والنظريات، وهى ضاله اللاتين المنشوده، فكانت موجوده فى الفلسفه الاسلاميه ،ومن سم وجه المترجمون الى نرجمة الكتب الفلسفية، وبذلك خطت طليطلة الخطوة الكبرى التى قررت مصير الفلسفة المدرسية .

   ولما ولى عرش اسبانيا الملك الفونس العاشر الذى كان يطلق علية الفونس ماك قشتالة راع الادب والعلم، وكان يلقب دائما بالحكيم Elsadio فى منتصف القرن الثالث عشر الميلادى (1252 1284 م ) دفع بمدرسة طليطلة الى الامام وعمل على حمايتها ورعاية علمائها ، وتشجيعهم عل ى الاستمرار فى جهودهم العلميه، ولقد دفع كبير اساقفة طليطلة (سو فيتىه) بحركة الترجمة دفعة قوية، اذ ترجمت بفضلة كتب ارسطو، الفارابى، وابن سينا، والغزالى .

   واذا تحدثنا عن اشهر مترجمى مدرسة طليطلة، فأننا نرى بوضوح بعض الشخصيات امثال ( دومنجو جنزالث ) Domingo Gonzalez وبااللاتينية يعرف باسم جند يسالفى او جند سلينوس Gundisalinus – Gundislavi فى حين نرى الغموض يحيط بشخصيتين اخريين هما : يوحنا الاسبانى وأبن داود .

   ويرى سيد مؤرخى العصور الوسطى (جيلسون ) ونحن فى هذا نذهب معه :اننا هنا امام شخصيتين مختلفتين (لان الكثير يعتقد ان يوحنا بن داود ويوحنا الاسبانى شخصيه واحده، ونستطيع ان نميز بن جيلين من مترجمى طليطلة . ويمثل كل جيل مرحله معينه . =

   = ◼ المرحله الاولى : ويمثلها يوحنا بن داود – والذى يعتقد البعض خطأ أنه يوحنا الاسبانى الذى لم يكن إلا فلكيا – والذى ترجم بعض كتب ابن معشر والفرغانى – وجند يسالفى : الذى يعد انشط المترجمين فى مدرسه طليطله . وكان كبار رجالى الكنيسه الجامعه فى طليطله، اذ كان اسقفاً لـ ( سقوفيه cegovia ) وميزه هذا الفريق :أنه كان يترجم الكتب العربيه الفلسفيه : مثل ترجمات لبعض مؤلفات ابن سينا وكتب النفس والطبيعة وما بعد الطبيعه لأرسطو وبعض آثار الغزالى مثل مقاصد الفلاسفه، بالاضافه الى انهم كانوا يصنعون من تأليفهم كتبا فلسفية لعل من اهمها كتاب جنديسالفى خلود النفس de immortalitate animac وهو مبنى على آراء ابن سينا وابن جبرولى . وكتاب خلق الدنيا وهو من اقدم الاعمال الفلسفيه الأوروبية المصطبغه بالصبغه الاسلاميه والمتأثره بالافلاطونيه الحديثه . وكتاب فروع الفلسفه الذى نحى فيه منحى الفارابى . وهذه الميزه تذكرنا بفريق من مترجمي العالم الاسلامى من قبل وكان مترجما وكان فيلسوفا شارحا فى الآن عينه – وهو فريق تراجمه السريان فى العالم الاسلامى، امثال يحى بن عدى وحنين ابن اسحق .

   أما الجيل الثانى لحركه الترجمه فيمثلها جيراردالكريمونى Gerardo di Cremona وهو من اعظم المترجمين فى هذا العصر، ويعتبره البعض الاب الحقيقى لحركه الاستعراب فى اوروبا، وقد ولد فى ايطاليا، واستقر فلا طليطله وقضى بها معظم حياته، حيث درس اللغه العربيه واتقنها ورحل إلى صفيله لدراسة الفلك وخاصة كتاب المجسطى الذى ترجمه الى اللاتينيه حوالى عام 1175 م ومن اهم ترجماته : ترجمه كتب ارسطو : السماء والعالم، التحليلات الثانيه رساله العقل للكندى، احصاء العلوم للفارابى . ومن الكتب العلميه الفانون فى الطب لا بن سينا، والمنصورى للرازى وغيرهم .

   ومع ان مدرسه طليطلة لم تبلغ عظمه بغداد – كما يقول الؤلف – فى نقل العلوم وترجمتها، فقد كان لها دورهال البارز فى إذاعة الثقافة الإسلامية فى البيئات العلميه الأوروبية . انظر : ابن الرشد والرشدية، مرجع سابق ص214، تاريخ الفكر الاندلسى مرجع سابق ص 466، انتقال التراث الاسلامى : البحراوى مرجع سابق ص 157 وايضا :

   Gilson, E :history of chrstian philsopy in the Middleagos New York 1955. P.235

   Threy .G : Toledo ,1944 p.163.

   ثانيا : بلرمو : Palermo

   اما المركز الثانى من مراكز الترجمة اللاتينية فهو بلرمو عاصمة صقلية، ولقد ازدهرت حركة الترجمة فيها بتوجيه من الطبقة الحاكمة نفسها، وأول من دفع حركة الترجمة والحركة العلمية هو الملك روجر Rogr(1096 1154 ) فلقد دفع روجر العالم اللاتينى إلى ترجمة آثار معينة ،ومضت بلرمو وإلى درجة ما ( سرقومه ) فى عهده تستورد الكتب اليونانية والعربية فاستحضر على وجه الخصوص كتب الجغرفيا، أما فى أيام خلفائه وليم الاول والثانى فلقد ازدهرت حركة الترجمة ازدهارا لم يسبق له مثيل . وكان من اشهر المترجمين (ارستبس ) وزير وليسام الأول، الذى ترجم الآثار العلوية لأرسطو، وفيدون ومينون لأفلاطون . ومنهم ( يوحنا البلرمى ) الذى ترجم بصريات بطليموس عن العربية وبعد كتب اقليدس، وكاياة ودمنة ....الخ ولقد نشطت حركة الترجمة فى بلرمو فى القرن الثالث عشر الميلادى تحت رعاية الامبراطور فردرك الثانى (1194 1250م ) والذى كان متأثراً تأثيراً عميقاً بالحضارة الاسلامية، فطبع بها عصره، وكان شدسد الإعجاب بالفلاسفة العرب والذين كان يقرأ مؤلفاتهم بالعربية والتى كان يجيدها وخاصة مؤلفات ابن رشد إذا كان يرى فى افكارة المصباح الوضاء الذى ينير له سبيل الحياة، ولعلة حصل على كتب ابن رشد جميعها ودعا إليها أساطين التارجمة فى عصره، وكان لة عدة مترجمين تولى نشر أعمالهم بين الجامهات الأوربية المختلفة وفى مقدمتهم ( مايكل سكوت ) الذى يصفة البعض بانه شخصية شبه أسطورية، ولقد كان يعمل منجما فلا بلاط فردريك. تعلم فى أسبانيا، والم إلماما جيدا باللغة العربية، واتقن العربية والعبرية، وساهم في حركة الترجمة بطليطلة، واتم فيها كثير من ترجماتة التى نال بها شأنا كثيرا عند رجوعه إلى صقلية، ==== ==== ويبدو انه كان يعرف كيف ينظم اعمال الترجمة فكان يوزع العمل على عدد من التلاميذ والأعوان ثم يتابع نشاطهم ويراجع اعمالهم، ولقد ترجم بعض كتب ابن سينا وتلخيص كتاب الحيوان لأرسطو مع شرح ابن سينا عليه، وأهم ترجماته كتب أرسطو من العربية وشرح العرب عليها وخاصة شروح ابن رشد عليها، إذا انه أول من أدخل ابن رشد الى اللاتين .

   وكان لفردرك مترجم اخر هو ثيودوس Theodorus ويحتمل أن يكون من أهل انطاكيا، وكان قد ترجم له كتاب فى البرزة Bayszara ( الصيد بواسطة الصقور ) فكانت هذه الترجمة هى الاساس الذى اعتمد عليه فردرك فى تأليف كتابة المعروف باسم فن الصيد بواسطة الصقور .

   وكان من الملوك الذين دفعو حركة الترجمة قدما ملك صقلية ونابولى ( كارل انجو ) (226 1285م ) الذى اهتم بترجمة المؤلفات العربية إلى اللاتينية وكان له فريق من الترجمة أمثال ( فرج ابن سالم Faragut ) ومرسى السالونى .

   وقد قام فراغوت اليهودى بترجمة كتاب الحاوى فى الطب للرازى . وكان كتاب الحاوى أحدالكتب التسعة التى تتكون منها مكتبة الكلية الطبية فى باريس عام 1395م . انظر : العرب فى صقلية : إحسان عباس ص 158، دار المعارف بمصر 1959، وكذلك : فضل العرب على أوربا : زيجريد هونكه ترجمة فؤاد حينين على ص 326، دار المعارف بمصر، مرجع سلبق ص 242 وأيضا:

   Donald, Camp ell : Arairion M edicire and its influens on the midde ages, London 1926p.68 ( المترجم ) [↑](#footnote-ref-2)
3. () فى الواقع أن جربرت دورياك البابا الفيلسوف الفرنسى الذى اعتلى عرش البابوية فيما بعد باسم سلفستر الثانى لم يكن من رجال القرن الثانى عشر وانما هو فى الواقع من رجال القرن العاشر الميلادى فلقد أدرك هذا البابا حاجات عصره، وأبق أن العالم اللاتينى فى حاجة إلى علم وفكر المسلمين، فذهب إلى أسبانيا، وتعلم اللغة العربية وبرع فى المنطق والطبيعة والفلك والريضيات وعاد إلى بلادة وأسس مدرسية فى ( ريمز ) ليعلم أهل بلده ماتعلمه من العرب فى اسبانيا، وربما يكون جربرت قد قام أيضا بالخطوة الأولى فى هذا الطريق بأن نقل معه عددا من كتب المسلمين والتى استطاع الحصول عليها أثناء رحلتة فى أسبانيا وقام بترجمتها . ومن الثابت انه كان من أوائل من ايقنوا بعظمة الحضارة الاسلامية وبوجوب نقلها . ولايخفى علينا أن الحركة التى بدأها جربرت إنما آتت ثمارها ونتج عنها حركة ترجمة واسعة بين الرهبان، الذين انفصلو شيئا فشيئا عن تقاليد الكنيسة، وأفتنعوا بأن طلب العلم وحب المعرفة وضرورة العلوم الدنيوية إنما هى مطالب ينبغى أن يسمى إليها اللاتين، ولقد أحدثت هذه الافكار صدعا هائلا فى التفكير اللاتينى . ولقد أسس فوليير تلميذ جربرت مدرسة شارتر عام 990م، كان من تقاليد هذه المدرسة دراسة العلوم الاسلامية . ونجد مثلا أن نسخة لاتينية من حكم ابقراط كانت تستخدم فى التدريس فى هذه المدرسة . ولقد افترض المؤرخون عند محاولة تفسيرهم لوجود مثل هذه الترجمة كانت عن أصل عربى، مبكرا، لسبب بسيط وهو أن مثل هذه الترجمة كانت أصل عربى، وذلك لجهل اللاتين بالأصول اليونانية لأعمال اليونان القدماء فى ذلك الوقت . انظر : الحضارة الإسلامية أساس التقدم العلمى : جلال مظهر ص 129 ط 1969 وكذلك : فضل الحضارة الإسلامية على العالم : زكريا هاشم : ص 349 نهضة مصر 1970 ( المترجم ) [↑](#footnote-ref-3)
4. () لقد أشار برنارد لويس إلى صلات الانجليز على الخصوص قد اتصلوا بالشرق قبل الحروب الصليبية بفترة طويلة، وقد وطدت هذه الحروب صلات الغرب بالشرق لا عن طريق تبادل الثقافة ولكن عن طريق احتكاك الشعوب احتكاكا يشوبه روح العداوة والحرب، ومع ذلك تعرف كل منهما على الآخر، واهتدى الى عيوبة ومحاسنه . ويرى برنارد لويس أن بعض الانجليز وخاصة الجماعات التجارية تعلموا العربية فى اسبانيا، وعرفوا علوم وآداب وكان لهم أثرهم فى باقى الاوربيين ممن لايعرفون العربية وعن طريق هؤلاء نقل الكثير من ضروب الثقافة والحضارة الاسلامية إلى الانجليز . ولقد انتقل الفكر الإسلامى إلى أكسفورد كما يقول جيلسون عن طريق قيام بعض الانجليز بنقل التعليم العربى إلى بلدهم ومن أشهرهم اديلارد البانى، ودانيل المورلى، والفريد السرشلى . ويذهب دى فيلار de Villarde Mon mere إلى انه منذ القرن الثالث الهجرى / التاسع الميلادى فصاعدا كثرت الترجمات لكتب العرب، وأصبحت مدينة هرفورد Harefor فى القرن الحادى عشر الميلادى مراكزا انجلزيا للدراسات الإسلامية : History of chirstian philosophy, ilind p. 625 Gilson ( المترجم ) [↑](#footnote-ref-4)
5. () لعل من أهمهم : اديلارد الباثى، وهو انجليزى الأصل عربى الثقافة ولد فى مدينة بات بانجلترا، تعلم فى باريس وذهب الى اسبانيا، ودرس الفكر العربى وتثقف بالحضارة الإسلامية، وقد كان من أوائل الانجليز الذين تعرفوا عليها، ويبدو انه تعلم العربية فى طليطلة ولم يقف عند حد التحصيل، بل اخذ يترجم إلى اللاتنية الكثير من الكتب منها مبادئ اقليدس، والجداول الفلكية للخوارزمى التى تعرف باسم السندهند الصغيرة، أما كتبه المؤلفة فلعل من اهمها ( الذاتية والاختلاف ) وقد انعكس أثر الفلسفة الإسلامية فى كتابة هذا . انظر انتقال التراث الإسلامى إلى أوربا عبد القادر البحراوى . مرجع سابق ص205 ( المترجم ) [↑](#footnote-ref-5)
6. () انظر : أثر النقلة اليهودية فى تشوية التراث الإسلامى ابان العصور الوسطى للمترجم (تحت الطبع ) [↑](#footnote-ref-6)
7. () سبق التعليق على موقف أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه من حريق مكتبة الاسكندرية فى الباب الأول من هذا الكتاب ( المترجم ) [↑](#footnote-ref-7)
8. () الحديث في القدر وتعلق أفعال العباد بمشيئهة الله عز وجل من الامور التي وجدت قبل الاسلام ،كما يحدثنا عن ذلك كتاب الله عز وجل فقد جاء فيه أن مشركي قريش عزوا شركهم بمشيئه الله، فأخبر الله عز وجل أنه كذلك قال الذين من قبلهم، قال تبارك وتعالي في سورة النحل ((وقال الذين أشركوا لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء نحن ولا اْباوْنا ولا حرمنا من دونه من شيء كذلك فعل الذين من قبلهم فهل علي الا البلاغ المبين (05) ))وقال أبو هريرة \_رضي الله عنه \_جاء مشركوا قريش الي الرسول (صلي الله عليه وسلم )يخاصمونه في القدر فنزلت ((اٍن المجرمين في ضلال وسعر )) القمر (47).وحدث كذلك في عهد الرسول (صلي الله عليه وسلم)جدال بين الصحابة في القدر فغضب الرسول ونهاهم عن ذلك فانتهوا .قال عبدالله بن عمرو بن العاص إن رسول الله (صلي الله عليه وسلم )خرج وهم يتنازعون في القدر هذا ينزع آية وهذا ينزع آية، فكاْنما فقيء في وجهه حب الرمان . فقال : أيهذا أمرتم أو بهذا كأمم أن تضربوا الكتاب بعضهم ببعض، انظروا الي ما أمرتم به فاتبعوه وما نهيتم عنه فاجتنبوه ((حديث صحيح)) رواه احمد في المسند رقم 6845\_راجع كتابنا :نشأ الفرق في الاسلام ج ا- الفصل الثاني (المترجم) [↑](#footnote-ref-8)
9. () الخوارج :سموا بذلك لخروجهم علي علي بن أبي طالب \_رضي الله عنه\_ بعد التحكيم ويسمون الحرورية والشراه والنواصب. وأجمعوا علي إكفار علي بن أبي طالب \_رضي الله عنه\_وأجمعوا علي كل كبيرة كسفر .وهم فرق كثرة أهمها :النجية والعجاردة والأزرقة والأبطية .راجع كتابنا:الخوارج وكذلك مقالات المسلمين:للاشعري 1\167 والملل والنحل للشهر ستاني (المترجم) [↑](#footnote-ref-9)
10. () المرجئة سموا بذلك لأنهم أخروا العمل عن الايمان، وأول ما ظهر الارجاء إنما كان رد فعل لتكفير الخوارج لعلي من ابي طالب \_رضي الله عنه\_ وليس هو الارجاء المتعلق بالايمان وأول من تكلم في الارجاء هو الحسن بن محمد الحنفية ت 99ه.وتذكر كتب الفرق أن غيلان الدمشقي الذي ورث القدر عن معبد الجهني أنه كان مرجئا وغيلان هذا قتل 105 ه . انظر :المصادر السابقة (المترجم) [↑](#footnote-ref-10)
11. () القدرية :كتاب الملل والنحل علي تسميه نفاه القدر باسم القدرية ،وأول من تكلم في القدر رجل من أهل العراق كان نصرانيا فاسلم ثم تنصر وأخذ عنه معبد الجهني وغيلان الدمشقي .زمن هنا نري أن الفكرة دخيله بين المسلمين من عنصر اجنبي دعا إليها باسم الاسلام ((راجع:تاريخ الجدل )):محمد أبو زهرة ص 189\_دار الفكر (المترجم ) [↑](#footnote-ref-11)
12. () المعتزلة :يري بعض كتاب الفرق أن الاعتزال أول ما نشأ كان في القدرية . والبعض يري ان مؤسس الاعتزال هو واصل بن عطاء والمعتزلة يتفوقون علي أصول هي التوحيد، العدل ،الوعدوالوعيد، المنزلة بين المنزلتين، الامر بالمعروف والنهي عن المنكر . راجع:تاريخ الجدل:المرجع السابق ص195 وما بعدها (المترجم) [↑](#footnote-ref-12)
13. () لا نوافق المؤلف علي ذلك ،وهذا رأي كثير من كتاب العرب الذين يرون أن جهود مفكري الاسلام اقتصرت علي فهم الفلسفة اليونانية والتعبير عن مشكلتها باللغة العربية فحسب ،فقد كانت هناك إلي جانب حركة نشر المؤلفات اليونانية اتجاهات فكرية تتضمن ابحاثا في المنطق وغيره كذلك كانت لهم أبحاثهم الجديدة في الميدان الطبيعي والملكي وهذه مسائل كانت تدخل في دائرة البحث الفلسفي .راجع: مناهج البحث عند مفكري الاسلام –د.علي سامي النشاط –تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام –د.محمد أبو ريان (المترجم) [↑](#footnote-ref-13)
14. () هو أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي ،ولد بمدينة الكوفة من قبيلة كندة، اي أنه من أصل عربي ،ولذلك لقب بفيلسوف العربي، ومن المعروف عن الكندي أنه من أشهر مترجمي تراث الفلسفي اليوناني الي اللغة العربية .ومدار الفلسفة الكندي –شأنه في ذلك شأن المعاصرين-هي الرياصيات والفلسفه الطبيعية ،وكان الكندي ينزع في آرئه الكلامية نزعة المعتزلة .انظر:الموسوعة الفلسفية المختصرة، الترجمة العربية ،ص348 (المترجم ) [↑](#footnote-ref-14)
15. () الفاربي في سائر كتبه متأثرا أيما تأثير بالفلسفة اليونانية ،حتي ليسحب القارئ أنه يوناني يكتب بلسان عربي ،وليس معني ذلك أنه يحكي عن أفلاطون أو يلخص أو يردد فلسفة أرسطو دون أن يكون له رأي خاص بل له فلسفة خاصة امتزج فيها عناصر أفلاطونية وأرسطية وأفلوطينية، بل وإسلامية أيضا . يعرف الفرابي الفلسفة بانها :((العلم بالموجودات بما هي موجودة )) ونلاحظ أنه يتابع أرسطو في تعريفة المشهور بأنها :((البحث في الموجود بما هو موجود)) وفي أقسام فلسفة نجده يحذو حذو أرسطو فيقول :((...وذلك أن موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من أن تكون إما إلهية وإما طيعية وإما منطقية وإما رياضية أو سياسية و صناعة الفلسفة هي المستنبطة لهذه المخرجة لها حتي أنه لا يوجد شئ من موجودات العالم إلا والفلسفة في مدخا وعليه غرض. انظر : الجمع بين رأي الحكيمين افلاطون الإلهي وأرسطا ليس . الفرابي – تحقيق البير نصري –ص 63-ط3بيروت-1968 . النفس: لا شك في أن الفرابي مذهبا في النفس يشبه الي حد ما مذاهب اليونان ،من المعروف أنه لم يستطيع التخلث من تأثير أرسطو في مسائل كثيره في النفس لعل من أهمها خلود النفس ،يعرف الفرابي النفس البشرية بأنها ((استكمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة)) وهذا هو عين تعريف أرسطو ،علي أن الفرابي يعرف النفس تعريفا هو أقرب الي أفلاطون أد يقول:((...يتركب من جوهرين إحداهما مشكل مصور مكيف مقدر متحرك ساكن متجسد منقسم ،والثاني مباين للأول في هذه الصفات غير مشارك له في حقيقة الذات، يناله العقل، ويعرض عنه الوهم، فقد جمعت من عالم الخلق وعالم الامر، لان روحك من أمر ربك وبدنك من خلق ربك ))في هذا التعريف يؤكد الفرابي علي أن النفس جوهر بسيط روحاني مباين للجسد، وهنا نجده يتجه تجاها واضحا من حيث طبيعة النفس ولكن ليس معني هذا انه ياخذ عن أفلاطون كل شئ فهو ينكر التناسخ، وينفي وجود النفس في العالم الأمر قبل وجود البدن . انظر: في نفس والعقل وفلسفة الاسلام والإغريق –محمود قاسم ص71-الانجلو 1954 بل يري أنها تحدث وقت حدوثه ،وإستعداده لقبولها ،فالنفس إذان تفيض من العقل الفعال ((واهب الصور وهي تحدث عند حدوث البدن ،وذكر أن لكل نفس بدنا خاص بها ولا يجوز أن يكون لكل بدن واحد نفسان .ونلاحظ أن الفرابي حينما أراد أن يوفق بين ارسطو وأفلاطون في تعريف النفس وطبيعتها كان توفقه مضطربا قلقا .أما عن مشكلة خلود النفس عنده فكانت موضع جدل كبير عند الفلاسفة الاسلاميين ،فبعضهم يري أن الفارابي ينقر خلود النفس ،والبعض الآخر يقول :إنه يثبت خلودها ..والواقع أن الفارابي هو الفيلسوف المسلم الوحيد الذي عجز عن التحرر من فلسفة أرسطو في هذه المسألة .

    وعن أفكاره السياسية التي أوردها في آراء أهل المدينة الفاضلة فانه أخذ عن اليونان ثلاث مبادئ أساسية هي:سمو النظر علي العمل ،وابتغاء السعادة في الحياة ،والجمع بين الخير والجمال .انظر :فضائل الأمم في النظر الفارابي –احمد الأهواني-مقال في مجلة كلية الأداب الجامعة الأردنية عدد 2-1977.ومن الملاحظ أن هذه المبادئ الثلاثة تتنافي مع مبادئ الاسلام ،فالاسلام لم يحتقر العمل اليدوي ،والاسلام في طباعة وأساسه دين المساواة ،فالناس جميعا سواسية كأسنان المشط لا فضل لعربي علي أعجمي إلا بالتقوي .

    والمبدأ الثاني : الذي يعد غريبا عن الاسلام هو ابتغاء السعادة في الحياة الدنيا ،فأن هذا يعارض الاسلام ،فالمسلمون يطلبون رضا الله ولطفه وعنيته ورحمته وفي تحقيق ذلك سعادتهم .أما فيما يختص بالمبدأ الثالث فلم يعرف المسلمون هذا (الجمال)اليوناني الذي كان طاغيا علي حياتهم وسلوكهم بل عرفوا المعاني الدينية الممهدة للخير عن طهارة وتقوي وحلال .وما نلاحظه في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة أن الفارابي كان فيه بعيدا عن روح الاسلام ،وليس أدل علي ذلك من أن الفارابي لم يذكر إسم الجلالة (الله)بل كان يطلق عليه الموجود الأول ،والموجود متاثر فيها بأرسطو ،والأول متأثر بأفلاطون ( المترجم ) [↑](#footnote-ref-15)
16. () هو أبو بكر محمد بن يحيي بن الصائغ ،ولد في سرقسطه وتوفي في قاس . وكانت مؤلفات ابن باجه شروحا المذهب الأرسطي ،أقرب- منها الي أن تكون مذهبا فلسفيا خاصا به .ومن أهم مؤلفاته :تدبير المتوحد الذي يقول في أن الحياة الإنسانية التي تجئ وفقا لإملاء العقل لا تتحقق إلا إذا اعتزل الانسان حياة المجتمع أحيانا . انظر الموسوعة الفلسفية ص14. ( المترجم ) [↑](#footnote-ref-16)
17. () هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل القيسي، ولد في قادس بالأندلس، ومات في مراكش وقد عاش في حياة يسودها حب العلم وهو أقرب الي هواة الفلسفة منه الي محترفيها .ومن أهم مؤلفاته (حي بن يقظان )وهي قصة فلسفية يقسمها الي قسمين :يصور في أولها المجتمع الانساني بما تواضع عليه من عرف ويصور فيه ثانيهما فردا واحدا يتركه لفترة ينمو نموا عقليا حتي يعبر فيلسوف الموسوعة الفلسفية :ص18 ( المترجم ) [↑](#footnote-ref-17)
18. () ستأتي ترجمته قريبا ( المترجم ) [↑](#footnote-ref-18)
19. () لا أوافق علي الزج بمثل هذه العبارات فالاسلام لم يوفق في توحيد وإنما جاء بعقيدة التوحيد وهي أن الله واحد أحد فرد لا شريك له (لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش العظيم عما يصفون )الأنبياء 21.وعقيدة التوحيد الذي جاء بها الاسلام مخالفة تماما لما نادي به العالم الثاني والفلسفة اليونانية التي قامت علي تعدد الآ لهة ثم أرادت التوفيق بينهم فهذا هو علم الشرك الذي حذر الله منه أشد التحزير فقال تعالي(إن الله لايغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء )(النساء 48)- وأيضا (النساء 116) (المراجع) [↑](#footnote-ref-19)
20. () هذه العبارة فيها مبالغة كبيرة من جانب المؤلف من شهرة ابن سينا في الشرق لا تقل عن شهرتة في الغرب (المترجم) [↑](#footnote-ref-20)
21. () من أهم كتب شيخ الرئيس ابن سينا :كتاب الشفاء الذي تحول اسمه في افواه رجال القرون الوسطي تحولا كبيرا فسمي الكفاية the sufficiency – suifticientia فلقد انصبت عليه الترجمات، وقام بترجمة المنطق ترجمة مدرسة طليطلة (جنديسالفي /ابن داوود )وآخر طابعة كانت في البندقية عام 1508م،أما الأجزاء الخاصة بالطبيعة والممياء والعالم والكون والفساد والانفعالات فترجمها دي برجسj.de burges أما كتاب النفس ضمن الشفاء فيؤكد (تيره)أن مترجمة هو الفريق الأول من مدرسة طليطلة (جنديسالفي /ابن داوود)انظر thory:Toledo ibid p.8 ونلاحظأن اللاتين لم يتعرضوا للرياضيات –فربما لم يقع تحت أيديهم .أما عن الكتاب الأكثر شهرة بعد الشفاء فهو (القانون)في الطلب الذي أصبح وكأنه أنجيل الطب في العصور الوسطي ،ووظل زهاء ستة قرون المرجع العالمي في الطب، واستخدم أساسا للتعليم في جماعات فرنسا وإيطاليا، وظل يدرس في جامعة مونيله حتي أوائل القرن الثامن عشر الميلادي .انظر : حضارة العرب-جوستاف لوبون-ترجمعة عادل زعيتر ،ص163-ط 1969 (المترجم) [↑](#footnote-ref-21)
22. () جدير بالذكر أن بدايات التأثير السنوى فى الفكر اللاتينى كان فى طبقة المترجمين وخاصة مترجمى مدرسة طليطلية وإذا أردنا أن نتحدث عن التأثير السينوى فى أوربا العصور الوسطى فاننا نستطيع أن نميز ثلاث :

    أ ) السينوية الطليطلية : وخير ممثليها جند يسا لفى ويعد من أكبر مؤسسى السيونية الطليطلية، ومؤلفاته كلها تنم عن المذهب الأوغسطينى السينوى فمثلا كتابه ( خلود النفس ) عبارة عن رسالة وجيزة اقتبس مسائلها وأفكارها من مصادر مختلفه أعلبها من أقوال ابن سينا فى طبيعيات الشفاء، ولقد تناول فيها البراهين السينوية على وجود النفس ثم قرر ما قرره من قبل ابن سينا من أنها جوهر روحانى خالد كما تقول جويشون Goichon : La philosophie de Avic anne etson ioflnence en Europe Medieval pars 2 end Edn 1951 p. 35.

    أما عن كتابة ( خلق العالم ) فان هذا الكتاب لم يعقب مقلدا للسينوية بعد . كما تقول جريشون ibid p.37 La philosophie: goichon ومن المتعارف علية أن يوحنا الطليطلى (أيقف طليطلة ) من كبار ممثلى السينوية الطليطلية بل إنه بتعبير جيلسون : أول من أرسى دعائم التأثير السينوى فى المدرسة النصرانية Goichon : History . ibid 336 ويتضح الأثر السينوى فى بعض كتاباته ولعل من أهمها كتاب النفس، وكتاب النفس هذا سينوى، إذا هو مجموعة مستخرجة من كتب ابن سينا .

    ب ) السيموية البارسية : ان بدء دخول السينوية إلى أوربا كان عبر الحدود الأسبانية الفرنسية، فلقد كان أول إشعاع للسينوية خلرج طليطلة، كان فى جامعة باريس، وخير ممثل لها وليم الاوفرنى فنظريته فى النفس نضجت وتطورت على سينوية، مع اختلافها عن هذه النظرية عن آرئها فى العقل الفعال . وكذلك ( البير الكبير ) حيث تأثر بالشيخ الرئيس فى نظرية النفس ونظرية المعرفة . وأيضا ( الكسندر أوف ويلز ) فهو يتابع أرسطو وتلميذه ابن سيا فى آراء كثيرة .

    جـ ) السنوية الانجليزية : خير مثال على تأثير السينوسة فى الانجليز هو روجر بيكون الابن الروحى للعرب، ولقد تأثر بابن سينا فى نظريته فى النفس والمذهب المشهور والمستور عند ابن سينا ومن ممثلى السينوية الانجليزية روبرت جروستت وجان بيكهام ورجر ما رستون ( المترجم ) [↑](#footnote-ref-22)
23. () لا أوافق المؤلف على ذلك . فان أول من أدخل فلسفة ابن رشد إلى أوربا العصور الوسطى هم اليهود وخاصة عن طريق موسى بن ميمون ( 529 601هـ / 1135 1204 م ) الذى عمل على نقل فلسفة ابن رشد إلى النصارى، ويعد سيجر البارابتى (1235ـ 1282م ) أول من أدخل الفلسفة الرشدية إلى جامعة باريس، ويعد ( بتروددا بانو ) أول من عمل على دخول الفلسفة الرشدية إلى بادوا . انظر ابن رشد والرشدية رينان ترجمة عادل زعيتر ص 188 ط 1961، وكذلك ابن رشد فيلسوف قرطبة ماجد فخرى ص 98 ط بيروت 1960 ( المترجم ) [↑](#footnote-ref-23)
24. () ان التشابه بين ابن رشد وتوما الأكوينى كبير بحيث يستحق البحث والتعقيب فعلى سبيل المثال : أن التوفيق بين الفلسفة والدين أمر لم يوليا . اهتما عظيما كلاهما . فمثلا نجد للمؤلفين كليهما ( ابن رشد وتوما ) اقنبسات من القرآن الكريم أو الانجيل بعد البراهين الفلسفية على العقيدة، وكلاهما يبتدأ بعرض كلامه بحجج تدعو للشك أو للتناقض فى الظاهر . كما اننا نجد البرهان نفسه على وجود الله من الحركة . وعلى العناية الإلهية للعالم، وفرضية كليهما ان وحدة الله هى من وحدة العالم وهما متفقان فى فرضهما بان علينا استخدام طريقة التنزية لأجل التواصل إلى إدراك الله، وكلاهما يخلطها بطريقة القياس والتشبية . أنظر :

    Gauthier . Loibn Rochd ( Avereoes ) . Presses universitaires de France 1948, P 192.

    وكذلك ابن رشد الفيلسوف المفترى علية محمود قاسم ص 4 الطبعة الأولى الأنجلو د ت ( المترجم ) [↑](#footnote-ref-24)
25. () تكونت عدة حركات توضح تأثير الفلسفة الرشدية، كان من أهمها :

    أولا الرشدية اليهودية : وخير ممثليهاموسى بن ميمون، ليفى بن جيرسون مسى الاريوتى، واليادل مدبغو .

    ثانيا الرشدية اللاتينية : وتنقسم إلى :

    الرشدية البارسية : ويمثلها سيجر البارابنتى وتوما الأكوينى.

    الرشدية البادوية : ويمثلها بترو دا بانو، جان دوجاندون بول البندقى، جاتيامو اليتنائى ( المترجم ) [↑](#footnote-ref-25)
26. () لقد أخطأ المؤالف فى التواريخ السابقة، ذلك أن سيجر البارابنتى ( 1235 1282 م ) وأمر البابا هذا كان عام 1272 ميلادية : ذلك أن سيجر ( الأستاذ بجامعة باريس ) أخذ ينشر آراء أرسطو وابن رشد، وانكر أسقف باريس بعض آراء ابن رشد ، وصبت عليه الكنيسة اللعنه، وطرد من الجامعة عام 1266 إذا أعتبر زيديقا رشديا، ثم دعى إلى المحاكمة فحكم علية بالسجن المؤبد ولكن سكرتيره قتله عام 1282 م ( المترجم ) [↑](#footnote-ref-26)