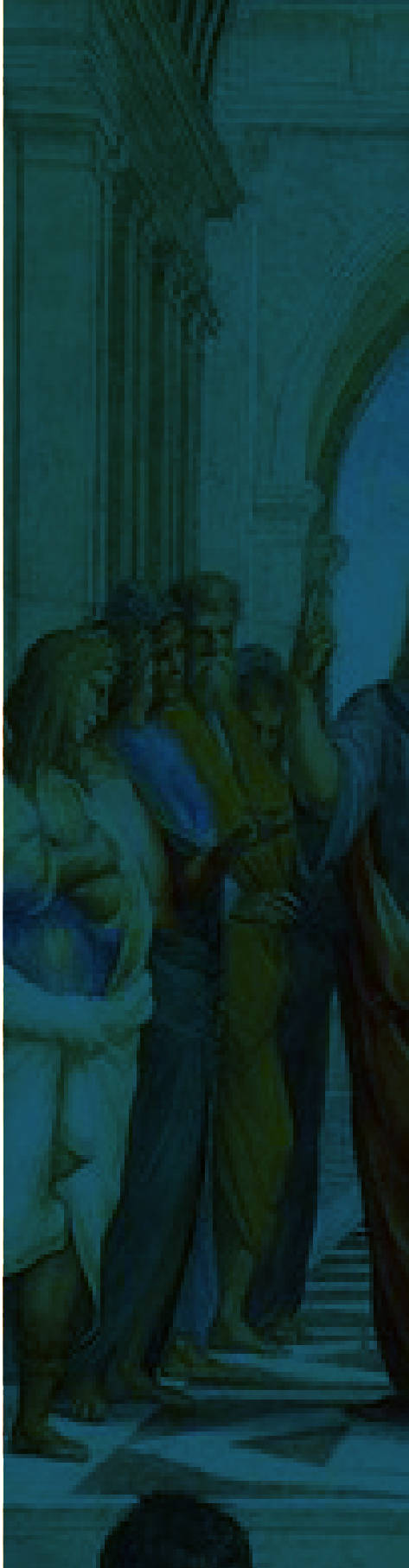
ترجمات | Translations

الأرسطية والأفلاطونية في فلسفة العصر الوسيط

Aristotelianism and Platonism in Medieval Philosophy

ألكسندر كويري | Alexandre Koyré
ترجمة: محمد منادي إدريسي[١]
MOHAMED MOUNADI IDRISSI

(١) أستاذ باحث من المغرب
الإيميل: mohamed.mounadiidrissi@usmba.ac.ma



ملخص البحث:

ظلت صورة العصور الوسطى في مخيال الغرب حالكة السواد منذ أن أصدر مفكرو النزعة الإنسانية في عصر النهضة وفلاسفة عصر التنوير أحكامهم التي وصفته بأنه عصر جهالة رانت ظلماتها على العقول والقلوب؛ غير أن هذه الصورة تغيرت بعد أن بينت البحوث والدراسات التي ازدهرت منذ نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين أن العصور الوسطى عرفت نهضتين فكريتين عظيمتين: نهضة العالم الإسلامي في القرن التاسع الميلادي، ونهضة الغرب اللاتيني في القرن الثالث عشر. تنتمي مقالة الإبستمولوجي ألكسندر كويري إلى هذا السياق، وهي تسلط الضوء على حضور تقليدين فلسفيين قديمين، الأفلاطونية والأرسطية، في العصور الوسطى، ومن ثم على الطريقة التي وظف بها مفكرو وفلاسفة العالم الإسلامي والغرب اللاتيني هاتين الفلسفيتين في سياق ثقافي أضحت الكلمة العليا فيه للأديان الإبراهيمية.

كلمات مفتاحية: الأرسطية- الأفلاطونية - الأفلاطونية المحدثة - الرشدية - العصر الوسيط - النفس - العالم...

تقديم المترجم

صدرت مقالة ألكسندر كويري (Alexandre Koyré)، «الأرسطية والأفلاطونية في فلسفة العصر الوسيط» أول مرة سنة ١٩٤٤ في دورية

«Les Gants du Ciel»[٢]، ثم أعيد نشرها في كتاب «دراسات في تاريخ الفكر العلمي» الصادر سنة ١٩٧٣ [٣]، واعتمادًا على هذه النشرة قمنا بترجمتها.

عندما كتب كويري مقالته هذه، كانت الدراسات والبحوث المتعلقة بالعلوم والفلسفة في العصر الوسيط قد قطعت شوطًا على الطريق على يد ثلة من الباحثين الكبار أمثال: مارتن غرابمان[٤]، وبيير دوهيم[٥]، وبيير ماندوني[٦]، وإيتيانجلسون[٧]، وشتينبرغن[٨]... بعد أن مهد لهم رواد آخرون سبقوهم، وكانت بعض أعمال هؤلاء قد نُشرت، وكانت كلها تبين خطأ تلك اللوحة القاتمة التي رُسِمت منذ عصر النهضة وقرن التنوير للعصر الوسيط في الغرب اللاتيني (على الأقل منذ القرن الثاني عشر إلى نهاية القرن الرابع عشر) والتي تصوره على أنه عصر رزح فيه الفكر تحت نير أرسطو علميًا وفلسفيًا، وتحت سلطان الكنيسة لاهوتيًا. لقد برهنت تلك الأعمال على أن العصر الوسيط بحقبتيه الإسلامية والمدرسية عصر يستحق أن يُعامل على قدم المساواة مع كل العصور الأخرى، لا بل إن أهميته أكبر، من حيث إنه شكَّل مختبرًا مهمًا لنقد العلم والفلسفة القديمين، وإرساءِ الأسس العلمية والميتافيزيقية التي ستنبني عليها الثورة الفكرية الحديثة.

اشتهر كويري ببحوثه الرائدة حول الثورة العلمية والفكرية الحديثة؛ وما كان لتصوره لـ«تاريخ» هذه الثورة أن يكتمل دون تناول إسهامات مفكري وفلاسفة العصر الوسيط المتأخر وعصر النهضة[٩]. لكن ما لا يعرفه كثيرٌ

(2) Koyré, Alexandre.(1944). « Aristotélisme et Platonisme dans la philosophie du Moyen Age ». In***Les Gants du Ciel***, (Vol. VI, pp. 75-107). Ottawa.

(3) Koyré, A. (1973).***Études d'histoire de la pensée scientifique***. Paris : Gallimard, pp. 24-49.

(4) Monseigneur Martin Grabmann (1875-1949): فيلسوف ولاهوتي ألماني، ومحقق لكم هائل من نصوص الفلسفة الوسيطية.

(5) Pierre Maurice Marie Duhem (1861-1916): ومن أهم أعماله حول العلم والفلسفة في العصر الوسيط نقتصر على ذكر المؤلفات الآتية:
Le Système du Monde. Histoire des Doctrines cosmologiques de Platon à Copernic, 10 vol., (1913-1959).
Études sur Léonard de Vinci, ceux qu'il a lus, ceux qui l'ont lu, 3 vol., (1906-1913).

(6) Pierre Mandonnet (1858-1936): وأهم عمل له هو:
Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIème siècle, 1911.

(7) Étienne Henry Gilson (1884-1978): وأعماله كثيرة جدا، منها:
Le Thomisme : Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin, 1919.
La Philosophie au Moyen Âge, 2 Vol, 1922.
L'Esprit de la philosophie médiévale, 1932.
Jean Duns Scot, introduction à ses positions fondamentales, 1952.

(8) Fernand van Steenberghen (1904-1993): وأعماله أيضا كثيرة، منها:
Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites, 1931-1942.
Aristote en Occident : Les origines de l'aristotélisme parisien, 1946.
La philosophie au XIIIe siècle, 1966.

(٩) نذكر على سبيل المثال كتابه "دراسات غاليلية" الذي صدرت نشرته الأولى سنة ١٩٣٩، أي سنوات قبل صدور مقالته التي نترجمها هاهنا، وكتابه "من العالم المغلق إلى الكون اللامتناهي":
Études galiléennes.. Paris : Hermann, 1966.
Du monde clos à l'univers infini (trad. Raïssa Tarr). Paris : PUF, 1962.

من قراء أعماله الإبستمولوجية هو أنه قد بدأ مساره البحثي بدراساتٍ فلسفية كان لبعض لاهوتيي العصر الوسيط نصيب منها[١٠]. غير أن قارئ ما كتبه كويري في المقالة التي نترجمها يشعر أنه يعتمد اعتمادًا كبيرًا على الدراسات التي أنجزها آخرون من قبيل من ذكرنا أسماءهم آنفًا.

لقد خَطَت الدراسات والبحوث المتعلقة بفلسفة وعلوم العصر الوسيط أشواطًا كبيرة منذ أن كتب كويري مقالته التي نقدم لها الآن؛ فمقالته هذه قديمة إذن بالنظر إلى التقدم الكبير الذي تحقق منذ منتصف القرن العشرين إلى اليوم؛ ولذلك قد يقول قائل: ما الداعي لترجمة مقالة تقادم العهد بها؟

يؤكد كويري في بداية مقالته أن «فلسفة العصر الوسيط اكتشاف حديث تمامًا، إلى حد ما»، وتوصيفه هذا كان صحيحًا آنذاك، بالنسبة إلى الغرب؛ أما فيما يخصنا، فيمكنني أن أقول إن العصر الوسيط اللاتيني، يكاد يكون بالنسبة إلينا قارة لم تُكتشف بعد، وهذا أمر يجعل تصورنا لتاريخ الفلسفة والعلوم عموما تصورًا مُشَوّهًا من جهة أولى، ويجعل تصورنا للفلسفة والعلوم في الحقبة التي ازدهرت فيها في العالم الإسلامي مبتورًا من جهة ثانية.

فيما يخص الجهة الأولى، أكتفي بالقول إن حكاية «قطيعة» الفكر الحديث مع الفكر الوسيطي، التي ما زالت رائجة في أدبياتنا، لم تعد تحظى بالمصداقية اليوم، بعد أن بيّنت البحوث حجم ما يدين به فلاسفة وعلماء الأزمنة الحديثة لأسلافهم من العصر الوسيط، وإذا كان لأطروحة «القطيعة» بعض من الوجاهة، فإنها قطيعة الفكر الحديث مع الفكر القديم لا مع الفكر الوسيطي؛ فلا مندوحة لنا إذن، إن شئنا التخلص من الصورة المشوهة التي ما زالت رائجة في جامعاتنا ومنشوراتنا حول تاريخ الفلسفة والعلم، عن إضاءة المسافة التي مازالت حالكة الظلمة بالنسبة إلينا، والتي يمثلها العصر الوسيط في الغرب اللاتيني ابتداء من القرن الثاني عشر، وإيلائها ما تستحق من اهتمام[١١].

أما فيما يخص الجهة الثانية، فإن التصور المبتور يكمن أساسا في انطلاق أغلب الباحثين في الفلسفة والعلوم في العالم الإسلامي من تصور جغرافي يُفصَلُ بموجبه المنجز الفلسفي والعلمي الذي تحقق في العالم الإسلامي منذ القرن التاسع الميلادي إلى ما بعد القرن الثاني عشر بالتأكيد، عن سياق تاريخي أكبر من الجغرافيا، سياق تطور فيه هذا المنجز في جغرافيا أخرى هي جغرافيا

(١٠) قدم دراستين هامتين حول القديس أنسيلم وجاكوب بوهمه سنتي ١٩٢٣ و١٩٢٩ على التوالي:
L'idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme. Paris : Ernest Leroux, 1923.
La philosophie de Jacob Boehme. Étude sur les origines de la métaphysique allemande. Paris :Vrin, 1979.

(١١) لابد هنا من التنويه بالجهد المبذول في الجامعات المغربية من أجل إعادة الاعتبار للعصر الوسيط اللاتيني، والمتمثل في تدريس وحدة خاصة بـ"الفلسفة الغربية في العصر الوسيط" في سلك الإجازة، وفتح ماسترات خاصة بالفلسفة والعلوم في العصر الوسيط.

الغرب اللاتيني وجامعاته[١٢]. ذلك أن لابن سينا وابن الهيثم وابن رشد وابن ميمون، على سبيل المثال لا الحصر، تلامذة وأتباعًا في الغرب اللاتيني، في جامعات باريس وأكسفورد وبادوفا... لم يعد هذا الأمر سرًا منذ أن بدأت أعمال مفكري وفلاسفة العصر الوسيط اللاتيني تُحقق وتُنشر. ومنذ الرعيل الأول من الدارسين المهتمين بالدراسات الوسيطية، نكاد لا نعثر على تشكيك في تأثير فلاسفة وعلماء العالم الإسلامي في الغرب اللاتيني، بل نجد خصومات تتعلق بطبيعة هذا التأثير وحجمه ومداه: فعلى سبيل المثال، لم يجادل أحدٌ في تأثير ابن سينا؛ ولكن مدار الجدل كان هو: هل التيار الناشئ عن هذا التأثير تيار سينوي أولاً وأوغسطيني ثانيًا أم أوغسطيني أولاً وسينوي ثانيًا؟[١٣] ولم يجادل أحد في تأثير ابن رشد، وإنما في امتداد الرشدية اللاتينية، هل اقتصرت على يهود أوربا في القرن الرابع عشر وما بعده، أم حازت أتباعًا بين المسيحيين حتى في منتصف القرن الثالث عشر؟

إنها لواحدة من بين بديهيات البحث في تاريخ الفلسفة اليوم، أن فهم فلسفة ما لا يحصل إلا بدراسة مختلف التأويلات التي توالت عليها. وهل يمكن لأحد اليوم أن يدعي معرفة بفلسفة كانط، مثلاً، دون أن يلم بمختلف التلوينات التي اتخذتها الكانطية بدءًا من الكانطيين الأوائل، ووصولاً إلى المتأثرين بكانط في الفلسفة المعاصرة، مرورًا بالكانطيين الجدد؟ انطلاقًا من هذا المبدأ، يمكننا القول إن صُوَرَنا عن ابن سينا وابن الهيثم وابن رشد -على سبيل المثال دائمًا- ستبقى غائمة ما لم ندرس مآلات إسهاماتهم عند مفكري الغرب اللاتيني منذ نهاية القرن الثاني عشر وصولاً إلى أوائل مفكري وعلماء الأزمنة الحديثة[١٤]. ذلك أن أعمال فلاسفتنا التقليديين إنما هي جزء من تاريخ طويل، هو تاريخ المشائية بالمعنى الواسع، أي المشائية التي اغتنت بالأفلاطونية المحدثة. إن أعمالهم محطة أساسية بالتأكيد في تاريخ المشائية، ولا أحد يجادل في ذلك؛ لكنها محطة لم يتوقف عندها هذا التاريخ؛ بل واصل التقدم قرونًا وقرونًا إلى أن تداعت أركانه مع الثورة العلمية والفكرية الحديثة.

إن وضع تراثنا الفلسفي والعلمي في سياق مجرى تاريخ الفكر الكوني يتطلب منا إذن الاهتمام بدراسة صلة هذا التراث بالفكر القديم المتأخر، فكر الأفلاطونية المحدثة ومدرسة

(١٢) وأدهى من هذا البتر الجغرافي الإعراض عن دراسة جزء من هذا المنجز الذي تحقق على يد اليهود والمسيحيين. يكفي البحث في قوائم عناوين أطروحات الدكتوراه المقدمة في إطار ما يسمى "فلسفة إسلامية"، لكي نتبين أن جلها يتعلق بالأسماء الكلاسيكية مثل الفارابي وابن سينا وابن رشد وابن باجة... ومن النادر أن تجد بين هذه العناوين موسى ابن ميمون ويحيى بن عدي، ناهيك عن النقلة المسيحيين السريان مثل حنين وابنه إسحاق...

(١٣) حجم ما كُتب عن السينوية اللاتينية كبير جدًا، تُراجع هنا المقالة الآتية التي يجد القارئ في نهايتها لائحة مفصلة بالمقالات والكتب التي لها صلة بالموضوع: Olga L. Lizzini. (printemps 2014). « Avicennisme latin », in Houari Touati (éd.), Encyclopédie de l'humanisme méditerranéen, URL = http://www.encyclopedie-humanisme.com/?Avicennisme-latin. (consulté le 29-07-2020).

(١٤) يراجع هنا برنامج البحث الذي اقترحه باعكريم، عبد المجيد.(٢٠٢٠)«أولويات البحث في علم الفلسفة»، في أولويات البحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية والشرعية في العالم العربي (ط. ١، ص. ٣٤-٧١). قطر: مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية.

الإسكندرية من جهة، وصلته بالعصر الوسيط اللاتيني وبعصر النهضة من جهة أخرى. وهل أقول جديدًا، إن أكدت أن دراسة الصلة الثانية ستلقي أضواءً كاشفة على إخفاق حضارتنا في الحفاظ على بقاء الفكر -علومًا وفلسفةً وفنًا- حيًا وفاعلاً، وفشلنا اليوم في توطيد دعائم الفكر الفلسفي والفكر العلمي بين ظهرانينا؟

لا تكمن قيمة مقالة كويري في إتيانها بجديد غير مسبوق، وإنما في كونها تقدم صورة إجمالية عن الكيفية التي حضرت بها أهم فلسفتين في العصر القديم (الأفلاطونية والأرسطية) في العصر الوسيط بحقبتيه الإسلامية واللاتينية. إنها بمثابة خريطة إرشادية تقتصر أهميتها على تعيين المواقع والمحطات؛ ولكن الخريطة الإجمالية، مهما كانت دقتها، لا تغني عن الاكتشاف الفعلي ورسم خرائط مفصلة تحدد المسالك والدروب الصغيرة والوعرة أحيانًا لانتقال الأفكار والأطروحات وتوظيفها في مجالات لم تخطر على بال من صاغوها معتمدين هم أنفسهم على من تقدموهم.

تحفل مقالة كويري بمعطيات ما زالت قيّمة في التوصيف العام للفلسفة في العصر الوسيط. قد نجادل في دقة هذا المعطى أو ذاك، وخصوصًا فيما يخص بعض ما قاله فيها عن ابن سينا وابن رشد، علمًا أنه في هذا الجانب يقدم خلاصة دراسات أنجزها آخرون؛ على أن النقد الذي يمكن توجيهه للصورة العامة، يجب أن يبقى في حدود العمومية التي أراد صاحب المقالة رسمها، ومن هذه الزاوية يمكن القول إن العصر الوسيط برمته لم يعرف لا أفلاطون ولا أرسطو رأسًا، وإنما تعرف عليهما من خلال تقليد الأفلاطونية المحدثة الذي بقي حيًا طوال العصر القديم المتأخر: من القرن الثالث، قرن المؤسس الكبير أفلوطين، إلى إغلاق الأكاديمية في أثينا بقرار إمبراطوري سنة ٥٢٩. يؤكد كويري أن العالم الإسلامي كان بحق «وارث العالم الهيلينستي ومتمّمُه». يمكن تدقيق هذا التأكيد أكثر بالقول إن العالم الإسلامي كان وريث العالم الهيلينستي-الروماني ومتممه؛ والفارق -زمنيًا وفكريًا وجغرافيًا...- هائل بين هذا العالم والعالم الهيليني في مرحلته الكلاسيكية (القرنين الخامس والرابع ق.م). في الحقبة الهلنستية بقيت الفلسفة ناطقة باللغة اليونانية بعد توحيد لهجاتها المختلفة في الإسكندرية؛ ولكن التيارات الهرمسية، والحركات الغنوصية، والمد المسيحي الكاسح، متغيراتٌ فرضت عليها توحيد الجهود الفلسفية وغض النظر عن الاختلافات الفلسفية من جهة، والاقتراب من الدين أكثر فأكثر من جهة أخرى، بغية الدفاع عن نفسها وعن الثقافة الوثنية التي ترعرعت في حضنها منذ الحقبة الكلاسيكية. ذلك هو مشروع الأفلاطونية المحدثة الذي كان بحق «نشأة مستأنفة» للفلسفة، نشأة منحت من مختلف المدارس الفلسفية العتيقة، وخصوصًا من الأكاديمية والرواقيين والرواق. في مشروع هذه المدرسة الجامع امتزجت الأفلاطونية والأرسطية امتزاجًا يتعذر معه،

إن لم نقل يستحيل معه، الفصل بينهما. وفي حضنها شُرحت «طيماوس» وحظيت بمكانة كبيرة، وشُرحت ميتافيزيقا أرسطو وطبيعياته ومنطقه. وبوحي من مبادئ هذه المدرسة صُنعت في العالم الإسلامي مؤلفات ذات نفَس أفلاطوني محدث من شذرات متفرقة لرجالاتها (أفلوطين وأبرقلس أساسًا)، ونُسبت إلى المعلم الأول، وكان لها تأثير هائل في الميتافيزيقا واللاهوت في العصر الوسيط، وأهمها كتاب «أثولوجيا» و«الخير المحض» المعروف في الغرب اللاتيني بعنوان «كتاب العلل» (***Liber de causis***).

لا تسعفنا الصورة العامة للأفلاطونية والأرسطية في العصر الوسيط، كما يقدمها كويري، في تصنيف فلاسفة ولاهوتيي العصر الوسيط. هل كان القديس بونافنتورا ودانس سكوت أفلاطونيين حقًا؟ وهل كان ابن رشد والأكويني وسيغر البرابانسي أرسطيين حقًا؟ ماذا عن «مشائية» الفارابي وابن سينا؟ كل هؤلاء متأثرون -بأقدار متفاوتة- بالأفلاطونية المحدثة؛ لأنها كانت حمالة للعناصر الفلسفية اللازمة لاحتفاظ الفلسفة بحق المواطنة في إطار عصر هيمنت فيه الأديان الإبراهيمية ثقافيًا، داخل هذا الإطار كان مآل كل المحاولات الساعية إلى التخلص من الأفلاطونية المحدثة واستعادة الأرسطية في صفائها هو خلق انشقاقٍ كبير بين الفلاسفة أنفسهم من جهة، والاصطدام بجدار الدين المنيع من جهة أخرى، ومآل الرشدية في عقر دارها وفي الغرب اللاتيني أكبر دليل على ذلك. وبالمقابل؛ فإن اعتماد مبادئ الأفلاطونية المحدثة وتعديلها تعديلاً يأخذ في الحسبان «حقائق» أو عقائد الأديان الإبراهيمية، كان مآله الإثمار من زاويتين: عقلنة العقائد الدينية من خلال صياغتها مفهوميًا والاستدلال على إمكانها، ونقد «المعتقدات» الميتافيزيقية الأرسطية من خلال الاستدلال على عدم ضرورتها منطقيًا وعقليًا، وعلى ضرورة أو إمكان نقيضها الديني.

أختم هذا التقديم بنبذة عن الترجمة: معلوم أن لكل لغة طرائق خاصة في القول والتدليل وأداء المعاني والتأليف والنظم والاستعارة... والسعي إلى ترجمة ما يقترن بهذه الأساليب المخصوصة من شأنه أن يفضي إلى «إحداث لغة في لغة مقرَّرة بين أهلها»، وهو ما لا سبيل إليه، أو أن نتيجته ستكون قولاً «هيولانيًا»؛ بما أن مقالة كويري تنتمي إلى جنس القول العمومي، فقد لجأ صاحبها إلى أسلوب ضارب في الإيجاز مبنىً ومعنىً واستدلالاً، ولهذا وجدت نفسي أحيانًا مجبرًا على رتق ما فتقه، وتقديم أو تأخير ما أخره أو قدمه، وشرح ما أوجزه؛ كما أنني أضفت أحيانًا كلمات بين معقوفتين [...] لتيسير الفهم. تضمنت مقالة كويري أيضا جملاً باللغة اللاتينية عملت ما في وسعي لترجمتها، وهي التي أوردتها بين قوسين بخط مائل. وفضلاً عن هذا كله أضفت هوامش كثيرة دققت أو أضفت فيها بعض الإحالات، أو شرحت فيها بعض النقط التي تغيب معطياتها عن القارئ العربي، أو عرّفت فيها ببعض الأعلام.

نص مقالة كويري

إن فلسفة العصر الوسيط هي، بشكل من الأشكال، اكتشافٌ حديثٌ تمامًا. فإلى حدود سنوات قليلة نسبيًا، كان العصر الوسيط بأكمله موصوفا بأشد الألوان قتامة. فهو عصر كان فيه الفكر البشري منقادًا لسلطان مزدوج: سلطان العقيدة وسلطان أرسطو، ومنهكًا بمناقشات عقيمة مدارها مشكلات وهمية. وما زالت لفظة «مدرسي» تحمل بالنسبة إلينا معنى قدحيًا صريحًا.

ليس كل ما في هذه اللوحة خاطئًا بالتأكيد، وليس كل ما فيها صحيحًا كذلك؛ فقد عرف العصر الوسيط حقبة من البربرية الشديدة على الأصعدة السياسية والاقتصادية والفكرية؛ وهي حقبة تمتد تقريبًا من القرن السادس إلى القرن الحادي عشر؛ لكنه عرف أيضًا حقبة استثنائية في خصوبتها، حقبة ازدهار فكري وفني ليس لشِدَّته نظير؛ وهي حقبة تمتد من القرن الحادي عشر إلى القرن الرابع عشر (وهو مشمول فيها)، ونحن مدينون لها بأمور عديدة من بينها الفن القوطي والفلسفة المدرسية.

لكن الفلسفة المدرسية كانت، كما نعلم ذلك الآن، شيئا عظيما جدا. فالمدرسيون هم الذين قاموا بتهذيب أوربا فلسفيا، وخلقوا المصطلحات التي مازلنا نستعملها؛ وهم الذين مَكَّن عملهم الغرب من استعادة الأعمال الفلسفية القديمة، لا بل من نسج الصلة بها. وفضلا عن ذلك، ثمة، رغم المظاهر، استمرارية حقيقية -وعميقة- بين الفلسفة الوسيطة والفلسفة الحديثة. فديكارت ومالبرانش واسبينوزا ولايبنتز، لم يقوموا في أغلب الأحيان إلا بمواصلة عمل سلفهم من الوسيطيين.

فيما يخص المسائل السخيفة وغير المجدية التي كان أساتذة وطلاب جامعات باريس وأكسفورد والقاهرة يتوغلون في الخوض فيها، هل كانت أكثر سخفا وأقل جدوى من تلك التي يتم الخوض فيها اليوم؟ لربما لا تبدو لنا على هذا النحو إلا لأننا لا نستوعبها جيدًا، أي لأننا لم نعد نتكلم اللغة نفسها، فلا نرى أهمية المسائل التي نوقشت، وما يترتب عليها من نتائج، ولا ندرك معنى الصيغة التي قُدِّمت بها، والذي ينطوي في الغالب على مفارقة مقصودة.

وهل هناك ما هو أسخف من التساؤل: كم من الملائكة يمكن أن يقفوا على رأس إبرة؟ أو أيضًا، هل يوجد العقل الإنساني في فلك القمر أم في مكان آخر؟ هذا أمر لا ريب فيه، لكن فقط طالما أننا لا نعلم أو لا ندرك الرهان من ذلك؟ غير أن الرهان هو معرفة هل الفكر، أو هل الكائن أو الفعل الذهني - الحكم على سبيل المثال- يشغل موضعًا أم لا في المكان... وليس في هذا بتاتًا أي سُخف؛ والأمر نفسه ينطبق على العقل الإنساني؛ ذلك أن الرِهان في هذا المذهب الغريب عند الفلاسفة العرب، هو

معرفة هل التعقل[١٥] -التعقل الحقيقي- فردي أم لا. وإذا كان ليشتنبرغ[١٦] يثير إعجابنا نظرًا لأنه أكد أنه من الأفضل استعمال صيغة غير شخصية، فلا نقول: أنا أفكر، بل: إنه يفكر فيّ؛ وإذا كنا نقبل، أو على الأقل نناقش، أطروحات دوركايم (Durkheim) المتعلقة بالوعي الجمعي، الذي هو في الآن نفسه حالٌ في الفرد ومتعالٍ عليه، فإني لا أرى لماذا - دع عنك فلك القمر جانبًا- لن نعالج أطروحات ابن سينا وابن رشد المتعلقة بواحدية العقل الإنساني بكل الاحترام الذي تستحقه.

إن سبب البربرية الوسيطة، البربرية الاقتصادية والسياسية -على نحو ما تبين ذلك الأعمال الجيدة للمؤرخ البلجيكي الكبير بيرين[١٧]- ليس هو غزو القبائل الجرمانية للعالم الروماني، بقدر ما هو انقطاع الصلات بين الشرق والغرب، بين العالم اللاتيني والعالم اليوناني. والسبب نفسه - أي غياب العلاقة مع الشرق الهيليني- هو الذي أفضى إلى البربرية الفكرية في الغرب؛ مثلما أن استعادة هذه العلاقات، أي نسج الصلة بالفكر القديم، بالتراث اليوناني، هي التي أدت إلى انتعاش الفلسفة الوسيطة.

(١٥) ترجمة لكلمة "pensée" الفرنسية، التي هي بدورها ترجمة لكلمة "noésis" اليونانية: التعقل هنا ليس له دلالة أخلاقية كتلك التي نجدها في استعمالات أرسطو للفظة "phronésis"، بل يدل على فعل العقل (noûs)، أي إدراك المعقولات بكل أصنافها. إنه فاعلية مشتركة بين الإنسان والعقول المفارقة والإله (المحرك الأول الذي لا يتحرك)، رغم ما بين أفعال العقل الإنساني والعقل الإلهي من فوارق هائلة (المترجم).

(16) Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799): كاتب وفيلسوف وفيزيائي ألماني (المترجم).

(١٧) Henri Pirenne (١٨٦٢-١٩٣٥): مؤرخ بلجيكي عُرف بأعماله الهامة في تاريخ العصر الوسيط (المترجم).

من المؤكد أن الشرق في الحقبة التي تهمنا -خارج بيزنطة- لم يعد يونانيًا، بل أضحى عربيًا. وفضلاً عن ذلك، فإن العرب كانوا هم **أساتذة** الغرب اللاتيني **ومُرَبِّيه**.

لقد شدَّدْتُ على كلمتي «أساتذة» و«مربين»؛ لأن العرب لم يكونوا، كما يقال في الغالب، مجرد **وسطاء** بين العالم اليوناني والعالم اللاتيني؛ ذلك أن الترجمات الأولى للأعمال الفلسفية والعلمية اليونانية إلى اللاتينية إن لم تكن قد تمت من اليونانية مباشرة، وإنما من خلال العربية، فليس ذلك فقط لأنه لم يكن ثمة أحد في الغرب -أو لم يكن بعد- يعرف اليونانية، بل كذلك، ولربما بالضبط، لأنه لم يكن ثمة أحد قادر على استيعاب مؤلفات بالغة الصعوبة مثل «طبيعيات» و«ميتافيزيقا» أرسطو، أو «مجسطي» بطلميوس، وأن اللاتينيين ما كانوا ليصلوا إلى ذلك أبدًا دون مساعدة الفارابي وابن سينا وابن رشد. ذلك أن معرفة اليونانية لا تكفي لفهم أرسطو وأفلاطون -وهذا خطأ يتكرر عند الفيلولوجيين الكلاسيكيين- بل لا بد من معرفة الفلسفة. والحال أن اللاتينيين لم يكونوا أبدًا يعلمون عنها شيئا ذا بال. فكان العصر القديم اللاتيني الوثني يجهل الفلسفة.

إنه لأمر مثير للغرابة -وأنا أشدد على ذلك، لأن هذا يبدو لي ذا أهمية كبيرة، وهو وإن كان أمرًا معروفًا، فإنه لا ينبه عليه دائمًا- ملاحظة لامبالاة الروماني، التي تكاد تكون تامة، بالعلم والفلسفة. اهتم الروماني بالشؤون العملية كالفلاحة والعمارة وفن الحرب والسياسة

والقانون والأخلاق. ولكن، ابْحَثْ في الأدب اللاتيني الكلاسيكي برمته عن عمل علمي واحد جدير بهذا الاسم، فلن تجده؛ وعن عمل فلسفي، لن تجده كذلك. سوف تجد بلين[١٨]، أي مجموعة من طرائف وخرافات النسوة؛ أو سينيكا[١٩]، أي عرضًا أمينًا للأخلاق والفيزياء الرواقيتين، على نحو يناسب -أي على نحو مبَسَّط- استخدام الرومانيين؛ أو شيشرون[٢٠]، أي رسائل فلسفية لرجل آداب هاوٍ؛ أو ماكروبيوس[٢١]، أي كتاب مدرسة ابتدائية.

إنه لمن المثير للدهشة حقًا، عندما نفكر في الأمر مليًا، أن الرومانيين الذين لم ينتجوا أي شيء، لم يشعروا بالحاجة إلى مدّ أنفسهم بالترجمات. فباستثناء محاورتين أو ثلاث ترجمها شيشرون (ومنها طيماوس) -وهي ترجمة لم يصل إلينا منها أي شيء تقريبًا -لم يُترجم إلى اللاتينية أبدًا لا أفلاطون، ولا أرسطو ولا أوقليدس (Euclide)، ولا أرخميدس (Archimède). ذلك أنه إن كان أورغانون أرسطو وتاسوعات أفلوطين (Plotin) قد تُرجما في نهاية المطاف، فإن ذلك قد تمَّ في زمن متأخر جدًا، والمسيحيون هم الذين قاموا بالعمل[٢٢].

لا ريب في أنه يمكننا التماس ظروف التخفيف، وتفسير فقر الأدبيات العلمية والفلسفية الرومانية بانتشار اليونانية الواسع: فكل روماني «كريم المَحْتِد» كان يتعلم الإغريقية، ويذهب إلى اليونان بغرض الدراسة... كان الناس يعرفون اليونانية، مثلما كانت الفرنسية معروفة في أوروبا من قبل. لكن علينا ألا نبالغ في درجة هذا الانتشار. لم تكن الأرستقراطية الرومانية نفسها «متأغرقة» بالكامل، أو على الأقل، لم تكن، خارج دوائر ضيقة جدًا، تقرأ لا أفلاطون ولا أرسطو، ولا حتى المختصرات الرواقية. ولذلك ما كتب شيشرون وسينيكا [باللاتينية] إلا من أجلها.

لكن الأمور في العالم العربي لم تَسِرْ على هذا المنوال. فما إن أوشك الغزو السياسي على الاكتمال، إلا اندفع العالم الإسلامي بحماسة مدهشة لغزو الحضارة اليونانية وعلمها وفلسفتها. وسوف تُتَرجم كل الأعمال العلمية، وكل الأعمال الفلسفية، أو ستُعرض وتُشرح كما هو الشأن بالنسبة إلى أفلاطون.

أدرك العالم العربي، وقال ذلك عن نفسه، أنه وارث العالم الهيلينستي ومتمّمُه، وهو محق في ذلك؛ لأن حضارة العصر الوسيط

(١٨) يتعلق الأمر هنا بكاتب روماني عُرف بلقب "Pline l'Ancien" واسمه اللاتيني هو "***Gaius PliniusSecundus***" (٢٣-٧٩). كتب موسوعة كبرى عنوانها "التاريخ الطبيعي" (المترجم).

(١٩) Sénèque، واسمه اللاتيني هو "***Lucius Annaeus Sene-ca***" (حوالي ٤ ق.م- ٦٥ ب.م): فيلسوف رواقي وكاتب مسرحي ورجل دولة روماني (المترجم).

(٢٠) Cicéron، واسمه اللاتيني هو "***Marcus Tullius Ci-cero***" (١٠٦ ق.م- ٤٣ ق.م): رجل دولة ومحام وكاتب روماني (المترجم).

(٢١) Macrobe، واسمه اللاتيني "***Flavius MacrobiusAmbro-siusTheodosius***" (حوالي ٣٧٠- بعد ٤٣٠): كاتب وفيلسوف لاتيني (المترجم).

(٢٢) ترجم ماريوس فيكتورينوس (Marius Victorinus) التاسوعات في القرن الرابع؛ وترجم بويثيوس (Boèce) الأورغانون في القرن السادس. ضاعت ترجمة أفلوطين؛ أما ترجمة أرسطو فتعرضت هي أيضا للضياع في جانب كبير منها؛ وما عرف منها في العصر الوسيط الأعلى إنما هو المقولات والجدل.

العربي المشرقة والغنية - التي ليست عصرًا وسيطًا، بل هي بالأحرى نهضة- هي في حقيقة الأمر وريثة الحضارة الهيلينستية ومتممة لها. ولذلك أمكنها أن تلعب، فيما يخص البربرية اللاتينية، دور المربية الذي اختصت به.

من المؤكد أن أمد هذا الازدهار الذي عرفته الحضارة العربية-الإسلامية كان قصيرًا جدًا. والعالم العربي، بعد أن نقل إلى الغرب اللاتيني الميراث الكلاسيكي الذي احتضنه، ضيّعَهُ هو نفسه، لا بل نبذه.

غير أن تفسير هذه الواقعة لا يحتاج أن نستدعي، كما يفعل الكتابُ الألمان غالبًا - بل وحتى الفرنسيين- نفورًا فطريًا عند العربي من الفلسفة، أو تعارضًا لا يمكن قهره بين الروح اليونانية والروح السامية، أو امتناع الروح الشرقية عن فهم الغرب- فالكثير من الترهات تقال حول هذه الصلة بين الشرق والغرب... ويمكننا تفسير الأمور بطريقةٍ أبسطَ بكثير، من خلال تأثير ردة الفعل العنيفة للعقيدة الإسلامية القويمة التي عابت، وما كان ذلك من دون مبرر، على الفلسفة موقفها المضاد للدين، وخصوصًا من خلال الأثر المدمر لموجات الاجتياحات الهمجية من قبل الأتراك والمنغوليين (والبربر في إسبانيا[٢٣]) الذين خربوا الحضارة العربية وحولوا الإسلام إلى ديانة متزمتة معادية للفلسفة معاداة شرسة.

من المحتمل أنه لولا هذا «التأثير» الأخير لاستمرت الفلسفة العربية في تحقيق تقدم مماثلٍ لذاك الذي حققته السكولائية اللاتينية، ولأمكن للمفكرين العرب أن يجدوا ردودًا على انتقادات الغزالي، وأن يُضْفوا صبغة «إسلامية» على أرسطو... لم يُتح لهم الوقت لفعل ذلك. فسُيُوف الأتراك والبربر(berbères) قد أوقفت الحركة على نحو عنيف ومباغت، فكان أن آلت إلى الغرب اللاتيني مهمة حفظ الإرث العربي إلى جانب الإرث اليوناني الذي نقله إليه العرب.

لقد شددت آنفًا على أهمية الميراث القديم ودوره؛ لأن الفلسفة، وعلى الأقل فلسفتنا، ترتبط بكاملها بالفلسفة اليونانية، وتسلك السبل التي شقتها الفلسفة اليونانية، وتطرق آفاقًا متوقعة من قبل هذه.

إن مشكلاتها هي دائمًا مشكلات المعرفة والوجود التي وضعها اليونانيون. للمسألة دائمًا صلة بالأمر الدِّلفي[٢٤] الموجَّه إلى سقراط: اعرف نفسك بنفسك، وبالأجوبة على أسئلة: من أكون؟ وأين أنا؟ أي، ما الكينونة وما العالم؟ وأخيرًا، ماذا أفعل وماذا يجب أن أفعل أنا في هذا العالم؟

ووفقا لما نقدمه من أجوبة مختلفة عن هذه الأسئلة، وبحسب تبنينا لهذا الموقف أو ذاك، نكون أفلاطونيين، أو أرسطيين، أو أفلوطينيين أيضًا.

(٢٣) لربما يقصد ألكسندر كويري هنا اجتياح المرابطين للأندلس (المترجم).

(٢٤) نسبة إلى دلفي (Delphes)، المنطقة التي وجد بها معبد احتوى على الهيكل الرئيسي للإله أبولو. يُقال إن شعار فلسفة سقراط القائل "اعرف نفسك بنفسك"، كان حكمة منقوشة على بوابة هذا المعبد (المترجم).

في فلسفة العصر الوسيط -ولأنها فلسفة- نعثر بسهولة على المواقف النموذجية التي أشرت إليها آنفا. إلا أن وضعية الفلسفة الوسيطة -ووضعية الفيلسوف بالطبع- بوجه عام مختلفة بما فيه الكفاية عن وضعية الفلسفة القديمة.

تموضعت الفلسفة الوسيطة -مسيحية كانت أو يهودية أو إسلامية-في الواقع داخل ديانة من أديان الوحي. والفيلسوف [الوسيطي] كان **مؤمنًا**، ما عدا استثناء واحد تقريبًا، استثناء يتعلق بالضبط بـ[الفيلسوف] الرُشدي. كما أن بعض المسائل كانت بالنسبة إليه محلولة مسبقًا. كان باستطاعة الفيلسوف القديم، كما يقول السيد جيلسون بوجاهة[٢٥]، أن يتساءل هل هنالك **آلهة، وكم** هنالك منها. في العصر الوسيط- وبفضل العصر الوسيط ينطبق هذا الأمر على الأزمنة الحديثة كذلك- لم يعد بإمكان [فيلسوف] أن يضع أسئلة من هذا القبيل. يمكنه بالتأكيد أن يتساءل هل الإله موجود؛ وبصيغة أدق يمكنه أن يتساءل كيف يمكن البرهنة على وجوده. غير أنه لم يعد لتعدد الآلهة أي معنى؛ فالجميع كان يعلم أن الإله -موجودًا كان أم غير موجود- لا يمكن أن يكون إلا واحدًا أحدًا. وفضلاً عن ذلك، بينما شكّل أفلاطون أو أرسطو تصورهما عن الإله بطريقة حرة، كان الفيلسوف الوسيطي يعلم بوجه عام أن إلهه إلهٌ **خالقٌ**، وهذا تصور يصعب على الفلسفة جدًا، أو ربما يستحيل عليها، استيعابه[٢٦].

وكان يعلم كذلك عن الإله، وعن نفسه، وعن العالم، وعن مصيره، أمورًا أخرى كثيرة علّمه إياها الدين. كان يعلم على الأقل أن الدين يعلِّمها. وأمام هذا التعليم كان عليه أن يتخذ موقفًا. وأمام الدين كان عليه، فضلاً عن ذلك، أن يبرر فاعليته **الفلسفية**، وأمام الفلسفة كان عليه، من جهة أخرى، أن يبرر وجود الدين[٢٧].

وهذا ما خلق وضعًا شديد التوتر والتعقيد. وإنه لمن حسن الحظ أن حصل ذلك؛ لأن هذا التوتر وهذا التعقيد في الصلات بين الفلسفة والدين، بين العقل والإيمان، هما اللذين غَذَّيا التطور الفلسفي الغربي.

ومع ذلك... رغم هذا الوضع الجديد تمامًا، ما أن يقارب فيلسوف - يهوديًا كان أو مسلمًا أو مسيحيًا- مشكلة الميتافيزيقا المركزية، مشكلة الكينونة وماهية الكينونة، يعثر في إلهه الخالق على إله أفلاطون (الخير)، وعلى إله أرسطو (التعقل المحض)، وعلى إله أفلوطين (الواحد).

غالبًا ما عُرِضت الفلسفة الوسيطة بوصفها فلسفة هيمنت عليها سلطة أرسطو هيمنة كاملة. وهذا صحيح بالتأكيد، ولكن في حقبة معينة فقط[٢٨]. وبالنسبة إلى هذه الحقبة، من اليسير فهم السبب.

(25) Cf. Gilson, Etienne, ***L'Esprit de la philosophie médiévale,*** 2 vol., Paris, 1932.

(٢٦) وقد أنكره فلاسفة وسيطيون تشبثوا تشبثا أمينا بمطالبة الفلسفة بالصدارة والاحتكام إلى نفسها، وهم الرشديون.

(27) Cf. Strauss, Leo,***Philosophie undGesetz***, Berlin, 1935.

(٢٨) عموما ابتداء من النصف الثاني من القرن الثالث عشر.

أولاً، كان أرسطو هو الفيلسوف اليوناني الوحيد الذي كانت أعماله كلها -على الأقل كل الأعمال التي كانت معروفة في العصر القديم- قد تُرجمت إلى العربية وإلى اللاتينية فيما بعد. أما أعمال أفلاطون فلم يكن لها هذا الحظ، ولذلك كانت المعرفة بها أقل.

بيد أن هذا الأمر ليس أثرًا من آثار الصدفة. ذلك أن عمل أرسطو يشكل موسوعة حقيقية للمعرفة البشرية. فباستثناء الطب والرياضيات، نجد فيه كل شيء: المنطق -ولهذا أهمية رئيسة- والفيزياء والفلك والميتافيزيقا والعلوم الطبيعية وعلم النفس والأخلاق والسياسة... وبالنسبة إلى العصر الوسيط الثاني، المنبهر بهذا القدر من المعرفة والواقع تحت وطأته، المفتتن بهذا العقل الاستثنائي حقًا، لا غرابة في أن يصير أرسطو ممثل الحقيقة، وذروة كمال الطبيعة الإنسانية، «أستاذ الذين يعلمون» كما سيقول دانتي[٢٩]، ومرشد الذين يُعَلِّمون على الخصوص.

لأن أرسطو هو، فضلا عن ذلك، نعمة بالنسبة إلى الأستاذ. أرسطو يعلِّم ويُعلَّم، يناقش ويشرح نفسه بنفسه.

فلا غرابة أنه ما إن دخل إلى المدرسة[٣٠] حتى ترسخ فيها فورًا (وقد كان كذلك دائمًا بوصفه مؤلف المنطق)، وما كانت أي قوة بشرية لتتمكن من طرده منها. وظلت صيغ المنع والتحريم حبرًا على ورق[٣١]. ما كان يمكن انتزاع أرسطو من الأساتذة من دون منحهم شيئا ما يحل محله. والحال أنه، إلى حدود ديكارت، لم يكن ثمة شيء، أي شيء على الإطلاق، لمنحه لهم.

أما أفلاطون، فتعليمه متعذر: إذ الشكل الحواري ليس شكلاً مدرسيًا. إن فكره متعرج، ومن الصعب استيعابه، ويستلزم في الغالب معرفة علمية هامة لم تكن منتشرة بما فيه

(٢٩) أورد كويري كلام دانتي بالإيطالية (le prince ***di col-orchesanno***) دون إحالة. وقد تحققنا من أن هذا الكلام جزء من أبيات شعرية هي الآتية: «وحينما رفعت عيني إلى أعلى قليلاً، رأيت أستاذ الذين يَعْلَمون، يجلس بين أسرة فلسفية، وكلهم ينظر إليه، ويمجده الجميع» (أليجيري، دانتي. (١٩٨٨). الكوميديا الإلهية: الجحيم، الأنشودة ٤، ١٣٠-١٣٥، (حسن عثمان، مترجم). القاهرة: دار المعارف، ط ٣، ص. ١١٧). (المترجم).

(٣٠) المقصود هنا هو مدارس الصنائع، أي المدارس التي كانت تُعلَّم فيها الصنائع (المسالك الثلاثية: النحو والخطابة، والمسالك الرباعية: الحساب والهندسة والفلك والموسيقى)؛ وعندما أنشئت الجامعات في بداية القرن الثالث عشر، ستُجمع هذه المدارس في كلية الصنائع (faculté des Arts) التي ستصير حاضنة لتدريس الفلسفة المشائية ابتداء من منتصف هذا القرن (المترجم).

(٣١) يشير كويري هنا إلى التحريمات والإدانات المتجددة التي أصدرتها السلطات اللاهوتية، في باريس على الأقل، منذ بداية القرن الثالث عشر (١٢١٠ و١٢١٥ و١٢٣١) وإلى ما بعد منتصفه (١٢٦٣)، والتي حظرت تحت طائلة إنزال الحرام على المخالفين، تدريس وتدارس طبيعيات أرسطو وميتافيزيقاه، والشروحات الدائرة عليهما؛ غير أن هذه التحريمات لم يكن لها مفعول على الأرض، إذ لم تَحُل دون إقبال أساتذة كلية الصنائع على تدريس الممنوع، إلى درجة أن المؤلفات التي كانت ممنوعة صارت إلزامية في أواسط خمسينات القرن الثالث عشر، وبذلك صارت كلية الصنائع -التي كانت من قبل كلية تحضيرية تقتصر على تدريس المنطق والنحو- كلية للفلسفة (المترجم). لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى هذين العملين:

Steenberghen, Fernand Van. (1966).***La philosophie au XIIIe siècle***, (Philosophe médievaux, XI). Louvain : Publications universitaires ; Paris : Béatrice-Nauwelaerts. chap, III et VIII.

La condamnation parisienne de 1277, Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire par DavidPiché, avec la collaboration de Claude Lafleur, Collection «Sic et Non», Paris, Vrin, 1999, pp. 153-158.

الكفاية. وهذا ما يفسر بلا شك أن أفلاطون لم يعد يُدرّس خارج الأكاديمية منذ نهاية العصر القديم الكلاسيكي؛ وفي هذه أوّل أكثر مما دُرِس، أي عُدِّل شكله.

في كل مكان آخر حلّ المختصر المدرسي (le manuel) محل النص. والمختصر - مثل مختصراتنا المدرسية- تلفيقي وتوفيقي، يستلهم على الخصوص من الرواقية ومن الأفلاطونية المحدثة. ولهذا بدا أفلاطون، في التقليد التاريخي، أفلاطونيًا محدثًا على نحو ما، لا فقط عند العرب الذين خلطوا غالبا ما بينه وبين أفلوطين، بل عند اللاتينيين كذلك، لا بل حتى عند اليونانيين البيزنطيين الذي نظروا إليه من خلال الشروحات أو المختصرات الراجعة إلى الأفلاطونية المحدثة. وعلاوة على ذلك، حصل الأمر نفسه مع أرسطو.

ومع ذلك، حُفظت بعض الثيمات وبعض المذاهب وبعض المواقف من خلال كتابات الأفلاطونيين المحدثين، من خلال شيشرون وبويثيوس وابن جبرول، وعلى الخصوص من خلال أعمال القديس أوغسطين العظيمة والرائعة؛ والمؤكد أنها تعرضت للتعديل والتغيير بفعل الإطار الديني الذي اندرجت فيه، ولكن بقاءها هو ما يتيح لنا أن نتحدث عن أفلاطونية وسيطة[٣٢]، بل وأن نجزم بأن هذه الأفلاطونية التي ألهمت الفكر الوسيطي اللاتيني في القرنين ١١ و١٢، لم تختف مع الوصول الظافر لأرسطو إلى المدارس[٣٣]. والواقع أن أكبر الأرسطيين المسيحيين، وهو القديس توما الأكويني، وأكبر الأفلاطونيين، وهو القديس بونافانتورا، كانا بالضبط متعاصرين.

لقد قلت آنفا إن العصر الوسيط قد عرف أفلاطون من خلال مصادر ثانوية تخصيصًا. تخصيصًا... لكن ليس حصرًا. فإذا كانت محاورتا «مينون» و«فيدون»، المترجمتان إبان القرن ١٢، قد ظلتا مجهولتين تقريبًا، فإن «طيماوس»، التي ترجمها خلقيديوس[٣٤] وزودها بشرح طويل (في القرن الرابع)، كانت متاحة للجميع.

و«طيماوس» هي تاريخ، أو قل حكاية خلق العالم. فقد حكى فيها أفلاطون كيف

(٣٢) (platonisme médiéval): نسبة إلى العصر الوسيط. إن ما يسميه كويري هنا بـ"الأفلاطونية الوسيطية" مختلف تماما عن ما يدعوه الدارسون بـ"الأفلاطونية الوسطى" (Le *Moyen Platonisme*, ou *Médioplatonisme*) التي ظهرت في القرن الأول قبل الميلاد، وبذلك شكلت تيارا يقع زمنيا بين "أفلاطونية قديمة" و"أفلاطونية محدثة". لمزيد من التفاصيل عن التحولات التي عرفتها الأفلاطونية في العصر القديم، يمكن الرجوع، على سبيل المثال، إلى: Gavary, Marc-Antoine.(printemps 2014). «Platonisme et néoplatonisme antique», in Houari Touati (éd.), Encyclopédie de l'humanisme méditerranéen, URL = http://www.encyclopedie-humanisme.com/?Platonisme-et-neoplatonisme&var_mode=calcul. (consulté le 29-07-2020).

(٣٣) يختفي المضمون الأفلاطوني للمذاهب أحيانا خلف لباس المصطلحات الأرسطية.

(٣٤) Chalcidius، فيلسوف أفلاطوني محدث، عاش في النصف الأول من القرن الرابع، وإليه يدين العصر الوسيط في الغرب اللاتيني بما عرفه عن أفلاطون. فقد ترجم جزءا من محاورة "طيماوس" إلى اللاتينية، وأرفقه بشرح هام. وعمله هذا سيكون له تأثير كبير في القرن الثاني عشر، وخصوصا على مدرسة شارتر.

أن الإله الصانع (Démiurge)، أو الإله الأسمى، وبعد أن شكل في وعاءٍ مزيجًا من «ما هو عين ذاته» و«ما هو آخر» -وهو ما يعني هنا مزيجًا من ما يدوم على حاله وما يتغير- قام بتشكيل نفس العالم التي تبقى على حالها وتتغير في الوقت ذاته، ثم دائرتي «ما هو عين ذاته» و«ما هو آخر» (أي دائرتي البروج والفلك المائل) واللتين تحددان، بدورتيهما الدائريتين، حركات عالم ما تحت القمر. والآلهة الثانويون، آلهة الكواكب أو النفوس، تشكلوا مع ما بقي. ثم إن الإله قام بتقطيع مثلثات صغيرة من المكان، وشكل منها أجسامًا أولية، وشكل من هذه العناصر الأجسام الواقعية والنباتات والحيوانات والإنسان، وأعانه على هذا العمل الآلهة الثانويون.

خليط مثير للفضول مكون من حكايات التكوين الأسطورية وميكانيكا سماوية ولاهوت وفيزياء رياضية... لقي العمل رواجًا كبيرًا: فالمكتبات الأوربية مليئة بالمخطوطات والشروح غير المنشورة حول «طيماوس»[٣٥]. لقد ألهم تعليم مدرسة شارتر (Chartres) والشعراء وموسوعيي العصر الوسيط والأعمال الفنية. لا ريب في أن فكرة الأرباب الثانويين كانت صادمة؛ لكن كان يكفي استبدال الملائكة بهم، لكي تحظى «طيماوس» بالقبول.

حظيت «طيماوس» برواج كبيرٍ في الشرق كالذي عرفته في الغرب. فقد ألهمت على الخصوص، كما بيّن ذلك بول كراوس[٣٦]، قسمًا كبيرًا من الخيمياء العربية. فعلى سبيل المثال، يستند مذهب جابر بن حيان الخاص بتحول المعادن بكامله إلى الذرية الرياضية الواردة في «طيماوس». وقد سعى الخيميائيون بجهد إلى حساب الأوزان النوعية للمعادن مستندين إلى اعتبارات مستلهمة بوضوح من عمل أفلاطون؛ ومن المؤكد أنه لم يحالفهم نجاحٌ كبير، غير أن الخطأ لا يعود إليهم: فالفكرة كانت جيدة، ونحن نرى بأعيننا ذلك اليوم.

لا شك في أن «طيماوس» لا يتضمن الأفلاطونية برمتها، إلا أنه يعرض بعض مذاهبها الأساسية: مذهب الصور المعقولة (les Idées) على الخصوص، وكذا فكرة الفصل بين العالم المحسوس والعالم المعقول. ذلك أن الصانع إنما بنى عالمنا هذا مستلهما النماذج السرمدية. وفي الوقت ذاته، تقدم «طيماوس» محاولة لحل مشكلة العلاقات بين الصور المعقولة والواقع المحسوس، من خلال فعل الإله. وإنه لأمرٌ مفهوم أن الفلاسفة الوسيطيين رأوا فيه مذهبًا مقبولاً جدًا، ويمكن أن يتوافق مع فكرة الإله-الخالق؛ لا بل يمكن أن نعكس الأمر ونقول إن فكرة الإله-الخالق اغتنت وصارت أدق، من خلال «طيماوس»، بفكرة مخطط مثالي سبق أن تصوره منذ الأزل.

والعالم العربي، ودون أن يعرف أفلاطون

(35) Cf. Klibansky, R.(1939). ***The Continuity of the Platonic tradition***. London.

(36)Cf. Kraus, Paul. (1942).***Jâbir et les origines de l'alchimie arabe***. Le Caire : Mémoires de l'Institut d'Égypte.

جيدًا، عرفه كذلك معرفة أفضل بكثير مما أمكن للاتين أن يعرفوه. لقد عرف على الخصوص مذهبه السياسي. فكما بيّن ذلك بوضوح السيد شتراوس[٣٧]، أخذ المذهب السياسي لأفلاطون مكانه في الفكر العربي منذ الفارابي [الفيلسوف] غير المعروف كثيرًا، ولكنه ربما أعظم فيلسوف في الإسلام.

من المعلوم أن المذهب السياسي لأفلاطون يُتوّج بفكرتي المدينة المثالية والقائد المثالي للمدينة، أي الملك-الفيلسوف الذي ينظر في صورة الخير المعقولة، وفي ماهيات العالم المعقول السرمدية، ويجعل قانون الخير يسود في المدينة. في تعديلات الفارابي صارت المدينة المثالية مدينة الإسلام؛ ومكان الفيلسوف شغَله النبي. وهذا واضح بما فيه الكفاية عند الفارابي، بل إنه أوضح أيضًا عند ابن سينا الذي يصف النبي - أو الإمام- بما يشبه الملك-الفيلسوف، «سياسي» أفلاطون[٣٨]. لا شيء ناقص عنده- بما في ذلك أسطورة الكهف، الكهف حيث يعود المستبصر (le voyant). إن النبي، الملك-الفيلسوف (وفي ذلك يكمن تفوقه على الفيلسوف لا غير) هو الفيلسوف، الإنسان العملي الذي يعرف كيف يترجم الحدس العقلي إلى عبارات المخيلة والقصص، عبارات في متناول عوام الفانين. فالنبي -الملك-الفيلسوف- هو إذا مُشرِّع المدينة؛ أما الفيلسوف، فلا يعرف إلا أن يؤول شريعة النبي ويكشف الغطاء عن دلالتها الفلسفية؛ وذلك ما يفسر في نهاية التحليل توافق الفكر الفلسفي والشريعة... مفهومة فهمًا جيدًا.

وهذا توظيف طريف لمذهب أفلاطون لصالح الحكم المطلق (l'autocratie)لأمير المؤمنين. وأطرف من ذلك أيضًا أن التوظيف اللاهوتي-السياسي للأفلاطونية لا يتوقف عند هذا الحد؛ ذلك أن عِلم النبوة (prophétologie) عند ابن سينا سيُوَظَّف بدوره لدعم مزاعم البابوية في الثيوقراطية الشاملة. والراهب الفرنسيسكاني روجر بيكون (Roger Bacon) سيستنسخ ابن سينا بدم بارد عندما طبَّق ما قاله هذا عن الإمام على البابا بكل ارتياح. غير أن ذلك يظل حالة معزولة، فإلى جانب القانون الروماني وشيشرون، فإن أرسطو هو من قام بالتربية السياسية لأوروبا.

إن توظيف المفكرين السياسيين في الإسلام لـ«جمهورية» أفلاطون، واستخدام نظرائهم اللاتين في أوروبا لـ«سياسات» أرسطو أمر بالغ الطرافة، ومليء بالنتائج الهامة؛ وفحصه سيجرنا بعيدًا[٣٩]. ثم إن ما أسعى إلى النظر فيه هاهنا ليس هو الأرسطية والأفلاطونية بوصفهما مذهبين سياسيين، وإنما بوصفهما مذهبين أو موقفين ميتافيزيقيين وأخلاقيين.

(37) ***Op.*** cit.

(٣٨) "السياسي" (***Le Politique***) محاورة من محاورات أفلاطون (المترجم).

(39) Cf. Lagarde, G. de. (1934). ***La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age***, 2 vol., Saint-Paul-Trois-Châteaux,.

إن الجاذبية التي تمارسها الأفلاطونية -أو الأفلاطونية المحدثة- على الفكر الديني أمر لا يستدعي توضيحًا إن جاز التعبير. إذ كيف نتجاهل الإلهام الديني العميق لأفلاطون؟ وكيف لا نرى في إلهه الذي لا يَخدع ولا يُخدع (***nec fallit nec fallitur***)، إلهه الذي هو الخير المتعالي ذاته، أو الصانع الذي يشكل العالم من أجل الخير، والذي لا يُبْرئ حقًا إلا الخير، كيف لا نرى فيه شيئا ما شبيها بإله أديان الكتاب المقدس؟ وثيمة النفس المسيحية - أو الإسلامية - بالفطرة، وهي ثيمة دائمة الورود عند مفكري العصر الوسيط، أيمكن أن تجد دليلاً أجمل من نموذج أفلاطون؟

وفيما يخص أفلوطين، كيف يمكن لروح متصوفة أن لا تسعى إلى مماهاة الإله المتعالي للدين بالواحد، المتعالي على الوجود والعقل، الذي قال به آخر كبار الفلاسفة اليونان؟ ثم إن كل ألوان التصوف، ما إن تصير تأملية، وتسعى إلى التفكُّر في نفسها ولا تقتصر على أن تُعاش، تستدير طبعًا، بل وحتمًا، نحو أفلوطين.

بفضل قراءة الكتب الأفلاطونية توصل القديس أوغسطين إلى الإله، ففي هذه الكتب، كما يخبرنا ذلك بنفسه في صفحات لا يمكن أن تُنسى، تعلمت نفسه المعذبة والقلقة -التي بلبلها مشهد الشر السائد في العالم، إلى درجة قبول وجود إله الشر، إله شرير إلى جانب إله خيّر- أنه ليس هناك إلا إله واحد. إن الأفلاطونيين هم الذين علَّموا أوغسطين أن الإله هو الخير الخلاق ذاته، وينبوع لا ينضب للكمال والجمال. إله الأفلاطونيين -وهو نفسه إله الديانة المسيحية حسب القديس أوغسطين- ذلك هو الخير الذي كان قلبه المغموم يبحث عنه دائمًا دون أن يعلم ذلك: خير الروح، الخير الأزلي والثابت الوحيد، الوحيد الذي يستحق عناء أن يُقتفى...

«ما الذي في كل هذا ليس أبديًا»، يكرر القديس أوغسطين، وصدى كلماته لن يُنسى أبدًا في الغرب. خمسة عشر قرنًا بعد ذلك، سيحدثنا مفكر آخر رافض للكتاب المقدس بعنف، وهو اسبينوزا، عن الإله أيضًا، الخير الوحيد الذي يملأ امتلاكه النفس بسعادة أبدية وثابتة.

النفس -إنها كلمة الأفلاطونيين العظيمة، وكل فلسفة أفلاطونية مدارها دائمًا هو النفس في نهاية المطاف. وبالمقابل، كل فلسفة مدارها النفس هي دائمًا فلسفة أفلاطونية.

الأفلاطوني الوسيطي على نحو ما مفتتن بنفسه، أو بكونه يمتلك نفسًا، أو بدقة أكبر، بكونه نفسًا. وعندما يبحث الأفلاطوني الوسيطي، وفقًا للقاعدة السقراطية عن معرفة ذاته، فإن معرفة نفسه هي ما يبحث عنه، وفي معرفته نفسه يجد سعادته.

إن النفس بالنسبة إلى الأفلاطوني الوسيطي أسمى بكثير وأكمل بكثير من باقي العالم، بحيث إنه ليس لها في الحقيقة مقياس مشترك مع هذا الباقي. وكذلك، على

الفيلسوف أن يتوجه لا نحو العالم ودراسته، بل نحو النفس؛ إذ هاهنا، أي في دخيلة النفس، تسكن الحقيقة.

يحضنا القديس أوغسطين [قائلاً]: عد إلى نفسك، إلى دخيلتك. والكلمات نفسها تقريبًا نجدها في القرن ١١ بريشة القديس أنسيلم (Saint Anselme)، وبعد ذلك بقرنين أيضًا بريشة القديس بونافانتورا (Saint Bonaventure).

في دخيلة النفس تسكن الحقيقة -نتعرف في هذا على إحدى تعاليم أفلاطون. لكن الحقيقة بالنسبة إلى الأفلاطوني الوسيطي هي الإله نفسه، الحق السرمدي، وينبوع كل حقيقة، شمس العالم المعقول ونوره: هذه أيضا صورة (image) أفلاطونية تعود باستمرار في الفلسفة الوسيطية، وتسمح على وجه اليقين باكتشاف روح أفلاطون وإلهامه.

الحق هو الإله؛ وإذن فالإله نفسه هو الذي يسكن نفسنا، لا بل إنه أقرب إليها منا نحن أنفسنا. ومن هنا نفهم شوق الأفلاطوني الوسيطي إلى معرفة نفسه؛ لأن معرفة نفسه بالمعنى الممتلئ والتام للكلمة، تكاد تكون مسبقًا معرفة بالإله. «الإله والنفس هما ما أتشوق إلى معرفته» (***Deum et animamscirecupio***)، هكذا يتنهد أوغسطين، الإله والنفس؛ لأنه لا يمكن معرفة أحدهما من دون الآخر. «إني إذ أعرف نفسي أتعرف عليك» (***noverim me, noverim te***). بالنسبة إلى الأفلاطوني الوسيطي-وهذا تصور بالغ الأهمية وحاسم- «بين الإله والنفس لا تتوسط أي طبيعة» (***inter Deum et animamnulla est interpositanatura***). إن النفس الإنسانية إذن هي، حرفيًا، صورة الإله وشبهه؛ ولذلك بالضبط لا يمكنها أن تعرف ذاتها معرفة تامة[٤٠].

إننا نفهم جيدًا أن نفسًا من هذا القبيل، ليست **متحدة** بالجسد بالمعنى الدقيق للكلمة. إنها لا تشكل معه وحدة ماهوية وغير قابلة للفصل. لا شك في أنها في الجسد، ولكنها فيه «كالربان في السفينة»: فهي تقوده وتوجهه، ولكنها غير متعلقة به في كينونتها.

والأمر نفسه ينطبق على الإنسان. فالإنسان، بالنسبة إلى الأفلاطوني الوسيطي، ما هو إلا نفس غير فانية تستعمل جسدًا فانيًا (***anima immortalismortaliutenscorpore***)، نفسٌ الْتَحَفَتْ جسدًا. فهي تستخدمه، إلا أنها، في ذاتها، مستقلة عنه، لا بل إنه يزعجها ويعيقها أكثر مما يعينها عندما يتعلق الأمر بفعلها؛ ذلك أن الفاعلية الخاصة بالإنسان، وهي التفكير والإرادة، إنما هي شأن تختص به النفس وحدها، إلى درجة أنه، بالنسبة إلى الأفلاطوني الوسيطي، لا ينبغي أن نقول إن **الإنسان** يعقل، بل إن **النفس** تعقل الحقيقة وتدركها. والحال أن الجسد لا يفيدها في شيء في

(٤٠) تتعرف النفس على ذاتها مباشرة ودون توسط؛ فهي تدرك كينونتها؛ ولكن ليس ماهيتها. لا تملك النفس الصورة المعقولة لذاتها؛ لأن صورتها المعقولة إنما هي الإله كما سيبين لنا ذلك مالبرانش (Malebranche).

سبيل ذلك، لا بل إنه ينتصب حجابًا يتوسط بينها وبين الحقيقة[٤١].

ليست النفس بحاجة إلى الجسد لكي تعرف وتتعرف على نفسها؛ إنها تدرك ذاتها على نحو مباشر ودون توسط. ولا شك في أنها لا تعرف ذاتها تمامًا وعلى نحو ممتلئ في ماهيتها. إلا أن وجودها، كينونتها الخاصة، هو بالنسبة إليها الأمر الأكثر يقينًا في العالم. وذلك شيء لا مدعاة فيه للشك؛ فإن يقين النفس بالنسبة إلى ذاتها، ومعرفة النفس المباشرة بذاتها، من السمات البالغة الأهمية، والأفلاطونية بطبيعة الحال. وكذلك، إن وجدنا أنفسنا أمام فيلسوفٍ يبين لنا أن إنسانًا، محرومًا من كل الإحساسات البرانية والجوانية، سيتعرف مع ذلك على نفسه في كينونته -في وجوده- علينا أن لا نتردد: فحتى لو قال لنا العكس، فإن هذا الفيلسوف أفلاطوني[٤٢].

لكن ما هذا كل شيء؛ فإن النفس بالنسبة إلى الأفلاطوني لا تقتصر على التعرف على ذاتها؛ لأنها إذ تتعرف على نفسها، ولو قليلاً، تعرف الإله كذلك؛ لأنها صورته، وإن تكن ناقصة وبعيدة؛ وفي النور الإلهي الذي يغمرها، تعرف الباقي كله، وعلى الأقل، كل ما يمكنها أن تعرفه، ويستحق مشقة أن يُعرف.

إن النور الإلهي الذي ينير كل إنسان يأتي إلى العالم، نور الحق النابع من الإله-الحق، الشمس المعقولة لعالم الصور المعقولة، يطبع في النفس انعكاس الصور المعقولة السرمدية، صور أفلاطون التي صارت صور الإله، صورًا خلق الإله العالم لها وفقًا، الصور التي هي مُثل ونماذج سرمدية للأشياء المتغيرة والعابرة في هذا العالم[٤٣].

ثم إنه ليس بدراسة هذه الأشياء هنا - موضوعات العالم المحسوس- تعرف النفس الحقيقة. إن حقيقة الأشياء المحسوسة لا توجد فيها؛ وإنما في موافقتها للماهيات السرمدية، للصور المعقولة السرمدية للإله . فهذه هي الموضوع الحقيقي للمعرفة الحقة: هذه الصور المعقولة، هي صورة الكمال، صورة العدد؛ وإليها يجب أن يُصوّب التفكير مديرًا ظهره للعالم المعطى لحواسنا (الأفلاطوني يتجه دائمًا نحو الرياضيات، والمعرفة الرياضية بالنسبة إليه هي دائمًا نموذج المعرفة)، ما لم ير في جمال العالم المحسوس أثرًا، بقية، أو رمزًا لجمال الإله الفائق للطبيعة.

ولكن، إن كان التصور الإبستيمولوجي والميتافيزيقي للأفلاطونية الوسيطة ينتظم حول النفس، الصورة الإلهية (image divine)؛ فإن هذا التصور سوف يصح في كل نُهُج التفكير: فالأدلة على وجود الإله، التي هي مشكلة مركزية في الميتافيزيقا الوسيطة، لها في هذا التفكير هيئة بالغة التميز.

(٤١) وكذلك تستعيد النفس وقد تخلصت من الجسد كامل ملكاتها. وبممارسة شيء من العنف على الألفاظ، يمكننا القول إن النفس محبوسة في جسدها وكأنها في سجن. إنها في ذاتها تكاد تكون ملاكًا.

(٤٢) نتعرف هنا على ابن سينا.

(٤٣) ينبغي أن يفهم القارئ أن كلمة "صور"، التي تكررت في هذه الفقرة، تعني دائما "الصور المعقولة" (les Idées)، مثل أفلاطون (المترجم).

سيستعمل الفيلسوف بلا شك الدليل الذي يثبت وجود الخالق منطلقًا من وجود الخليقة؛ أو ذلك الذي يستنتج من النظام، من الغائية السائدة في العالم، وجود مُنظِّم أسمى. وبعبارة أخرى، سيستعمل الأدلة التي تستند إلى مبدأي السببية والغائية.

لكن هذه الأدلة لا تقول شيئا ذا بال في ذهن الأفلاطوني الوسيطي. وينبغي للبرهان الجيد أن يُبْنى على نحو آخر. فينبغي له أن لا ينطلق من العالم المادي والمحسوس: فبالنسبة إلى الأفلاطوني، إنه بالكاد، أو بقدر ضعيف جدًا، يعكس، بطريقة بعيدة جدًا وناقصة جدًا، شيئا من عظمة الإله ومجده، حتى من حيث إنه رمز. إن تصور الإله باعتباره خالقًا للعالم المادي والعابر والفاني، إنما هو، بالنسبة إلى الأفلاطوني، تصور فقير جدا، بالغ الفقر.

كلا، على أساس أمور أعمق بكثير وأغنى وأصلب، ينبغي أن يقوم البرهان الجدير بهذا الاسم، أي على واقع النفس أو على واقع الصور المعقولة. وبما أن الصور المعقولة أو انعكاساتها توجد في النفس، فيمكننا أن نقول إن «طريق النفس إلى الإله» (***Itinerarium mentis in Deum***)[٤٤]، بالنسبة إلى الأفلاطوني الوسيطي، يمر دائمًا عبر **النفس**.

إن البرهان الأفلاطوني برهان بدرجات الكمال، برهان يستدل من هذه الدرجات على وجود الكمال الأسمى واللامتناهي، مقياس الكمال الجزئي والمتناهي ومنبعه.

البرهان الأفلاطوني هو البرهان الذي أشرت إليه سابقًا، بصورة الحقيقة، برهان يستنتج من وجود الحقائق الجزئية والخاصة وجود حق مطلقٍ وأسمى، حقٍ لامتناه.

الكمال المطلق، الحق المطلق، الوجود المطلق: على هذا النحو يتم تصور الإله اللامتناهي بالنسبة إلى الأفلاطوني.

وفضلا عن ذلك، [كما] يُعلِّمنا القديس بونافانتورا، فلسنا بحاجة إلى التوقف عند هذه الأدلة «بالدرجات»: المتناهي، الناقص، النسبي [صفات] تستلزم مباشرة (في نظام الفكر كما في نظام الوجود) المطلق والكامل واللامتناهي. ولهذا بالضبط نستطيع نحن الفانين تصور الإله، والبرهنة على وجود الإله انطلاقًا من صورته المعقولة نفسها، كما علمنا ذلك القديس أنسيلم (Saint Anselme): يكفي أن نفحص -على نحو ما- فكرة الإله التي نجدها في أنفسنا لكي نرى بلا توسط أن الإله -الكمال المطلق والأسمى- لا يمكن أن لا يكون. إن وجوده -بل وجوده الضروري- هو على نحو ما متضمَّنٌ في كماله الذي لا يمكن تصوره بالفكر غير موجود.

خلاصة القول إذن: أسبقية النفس، ومذهب الصور المعقولة، والإشراق الذي يسند ويقوي المذهب الفطري لأفلاطون، والعالم المحسوس متصورًا بوصفه انعكاسًا باهتًا لواقع الصور المعقولة، والنزعة القبلية، بل

(٤٤) هذا عنوان لكتاب ألفه القديس بونافانتورا سنة ١٢٥٩ بعد أن مر بتجربة روحية (المترجم).

والنزعة الرياضية - تلكم مجموعة من السمات المميزة للأفلاطونية الوسيطة.

لنستدر الآن نحو الأرسطية.

لقد قلت من قبل إن أفلاطونية العصر الوسيط، أفلاطونية القديس أوغسطين أو روجر بيكون أو القديس بونافانتورا لم تكن -وهيهات أن تكون- أفلاطونية أفلاطون. وكذلك شأن الأرسطية؛ فحتى أرسطية ابن رشد -ناهيك عن أرسطية ابن سينا-، أو -لكي لا نتحدث إلا عن فلاسفة العصر الوسيط الغربي- أرسطية القديس ألبير الكبير أو القديس توما أو سيغر البرابانسي[٤٥]: لم تكن -كذلك- هي أرسطية أرسطو.

على أن هذا الأمر طبيعي؛ فالمذاهب تتغير وتتعدل في مجرى وجودها التاريخي، كل ما يحيا يخضع للزمان والتغير. والأشياء الميتة والمنقرضة وحدها تظل هي ذاتها بلا حراك. ما كان يمكن للأرسطية الوسيطية أن تكون أرسطية أرسطو، لا لشيء سوى أنها عاشت في عالم مختلف: في عالم نعلم -كما قلت ذلك أعلاه- أنه لم يكن فيه وما كان يمكن أن يكون فيه إلا إله واحد.

(٤٥) Siger de Brabant (حوالي ١٢٤٠- حوالي ١٢٨٠): كان أستاذا بكلية الصنائع، جامعة باريس، إبان ستينات وسبعينات القرن الثالث عشر. تزعم التيار الأرسطي المدافع عن استقلالية الفلسفة عن اللاهوت، وعن كونها نمط حياة كاف بذاته لتحصيل الخير الأسمى، وعن أطروحات فلسفية أخرى (قدم العالم، إنكار العناية، وحدة العقل، إنكار الحرية...) تعرضت لإدانة السلطة الكهنوتية ممثلة بمطرانية باريس سنتي ١٢٧٠ و١٢٧٧. استدعي إلى روما للتحقيق في تهم الهرطقة الموجهة إليه. وأثناء إقامته الجبرية قام مساعده، الذي قيل إن نوبة جنون اجتاحته، بقتله.

وصلت الكتابات الأرسطية إلى الغرب -أولا عبر إسبانيا، بترجمات من العربية، ثم فيما بعد بنقول من اليونانية مباشرة- إبان القرن ١٣، بل ربما حوالي نهاية القرن ١٢.

ومنذ ١٢١٠: حظرت السلطات اللاهوتية قراءة -أي: دراسة- طبيعيات أرسطو. وهذا دليل أكيد على أنها كانت معروفة منذ وقت طويل بما فيه الكفاية لكي يحصل الشعور بالآثار الضارة لتعليمها.

ظل الحظر حبرا على ورق؛ فانتشار أرسطو سار جنبا إلى جنب مع انتشار المدارس، أو بدقة أكبر: مع انتشار الجامعات.

وهذا يكشف لنا واقعة مهمة: الوسط الذي ذاعت فيه الأرسطية ليس هو نفس الوسط الذي تشرب المذاهب الأفلاطونية [المبثوثة في] الأوغسطينية الوسيطة، والجاذبية التي مارستها ليست هي نفسها كذلك[٤٦].

قلت آنفا إن الأرسطية ذاعت في الجامعات؛ فهي تتوجه إلى أناس متعطشين **للمعرفة**. إنها **علم** قبل أن تكون أي شيء آخر، قبل حتى أن تكون فلسفة؛ وإنما بفضل قيمتها الخاصة المتمثلة في كونها **معرفة علمية** فرضت نفسها، وليس بفضل قربها من موقف ديني. لا؛ بل إن الأرسطية -بخلاف ذلك- تبدو أولا غير قابلة للتوافق مع الموقف الروحاني للمسيحي الجيد كما للمسلم الجيد؛ فالمذاهب التي

(46) Cf. Robert, G. (1933).***les Écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle*** (2e éd). Ottawa-Paris.

تُعلّمها -وسرمدية العالم واحدة من بينها- تبدو مضادة بصراحة لحقائق الدين الموحى[٤٧]، بل وللتصور الأساسي للإله الخالق. ومن هنا نفهم أن السلطة أو العقيدة القويمة، الدينية حيثما وُجدت أدانت أرسطو. كما أن فلاسفة العصر الوسيط كانوا مجبرين على تأويله -أي: على إعمال النظر فيه- من جديد في اتجاه جديد متوائم مع العقيدة الدينية. وذلك جهد لم يؤتِ أكله إلا جزئيا مع ابن سينا[٤٨]، ولكنه آتى أكله على نحو باهر مع القديس توما؛ فأرسطو -وقد تَنَصَّر[٤٩] على نحوٍ ما على يد توما الأكويني- صار ركيزة التعليم في الغرب.

لكن لنعد إلى الموقف الفكري للأرسطية:

لقد قلت: إن ما يدفعها هو الرغبة في المعرفة **العلمية**، وهَمِّ الدراسة. وما تدرسه ليس هو النفس، بل العالم -الفيزياء، العلوم الطبيعية...؛ لأن العالم، بالنسبة إلى الأرسطي، ليس انعكاسا للكمال الإلهي، بالكاد له متانة، أو كتابا مرموزا يمكننا فيه أن نَفُكَّ -وعلى نحو سيء أيضا- شفرة مجد السرمدي. لقد تَمَتّن العالم على نحو ما: فهو «عالم»، أو **طبيعة**، أو مجموعة من **الطبائع** متراتبة ومنظمة تنظيما جيدا، مجموعة قارة وثابتة وتمتلك كينونة خاصة، بل وتمتلكها **على نحو مخصوص**. لا ريب في أن هذه الكينونة، -بالنسبة إلى أرسطي وسيطي- مستمدة من الإله، أي أن الإله هو سببها، لا، بل هو خالقها؛ غير أن هذه الكينونة -التي هي مدد من الإله- يمتلكها العالم أو الطبيعة أو الخليقة، بمجرد ما أن يتلقاها. إنها له ولم تعد لله.

لا ريب في أن هذا العالم - وكائنات هذا العالم- متحرك ومتغير، وخاضع للصيرورة وجريان الزمن، لا ريب في أنه بذلك يتعارض مع كينونة الإله الثابتة والفوق زمانية، غير أن العالم -وإن كان متحركا وزمانيا- لم يعد عابرا، وحركيته لا تستبعد -بتاتا- الدوام. بخلاف ذلك: يمكننا القول إنه بالنسبة إلى الأرسطي كلما تغير هذا كلما بقي نفس الشيء؛ فإذا كانت الأفراد تتغير، وتظهر وتختفي في العالم، فإن العالم لا يتغير: ذلك أن **الطبائع** تظل هي نفسها. ومن أجل ذلك بالضبط تكون **طبائع**؛ ومن أجل ذلك تكمن حقيقة الأشياء فيها.

وفكر الأرسطي ليس مثل فكر الأفلاطوني الوسيطي متجها بتلقائية نحو ذاته، [بل] إنه مُصَوَّب على نحو طبيعي نحو الأشياء. ثم إن الأشياء -أو قل: وجود الأشياء- هو الأمر الأكيد بالنسبة إليه. والفعل الأول للذهن الإنساني والخاص به ليس هو إدراك الذات، بل هو إدراك الموضوعات الطبيعية: كراسٍ، طاولاتٌ، أناسٌ آخرون ...، فلا يتوصل إلى التعرف على ذاته إلا بطريق مُلْتَوٍ، باستدلال.

للأرسطي -بلا شك- نفس، لكنه بالتأكيد **ليس** نفسا. إنه **إنسان**.

---

(٤٧) الأرسطية في الحقيقة لا تتوافق مع فكرة الدين الموحى نفسها.

(٤٨) قد يكون مذهب ابن سينا الحقيقي، السري، والمستور بعناية عن العوام -وهذا ما ينطبق على الفارابي- غير مكترث بالدين، بل ومناقضا له، كما هو شأن مذهب ابن رشد.

(٤٩) أو "تَمَسّح": أي صار نصرانيا، أو أضفيت عليه صبغة مسيحية (المترجم).

وعلى السؤال السقراطي: من أكون؟ -أي: ما الإنسان؟- سيقدم الأرسطي جوابا مختلفا تماما عن جواب الأفلاطوني. الإنسان ليس نفسا محبوسة في جسد، نفسا غير فانية في جسم فان؛ فهذا تصور يكسر -بحسب الأرسطية- وحدةَ الكائن الإنساني. إن الإنسان حيوان عاقلٌ وفانٍ (*animale rationalemortale*).

وبعبارة أخرى: ليس الإنسان شيئا غريبا عن العالم، ومتفوقا عليه تفوقا لا نهائيا بما هو نفس. إنه **طبيعة** بين طبائع، طبيعة تحتل موضعا خاصا في تراتبية العالم، موضعا عاليا بما فيه الكفاية بلا ريب، إلا أنه مع ذلك يوجد **في العالم**.

وبقدر ما أن مدار فلسفة الأفلاطوني على مفهوم **النفس**، بقدر ما أن فلسفة الأرسطي مدارها على مفهوم **الطبيعة**. غير أن الطبيعة الإنسانية تشمل جسده بقدر ما تشمل النفس؛ إنها الوحدة المؤلفة منهما معا. وفضلا عن ذلك: فإن الأفعال الإنسانية -كلها أو معظمها- أفعال مختلطة؛ وفيها كلها -أو في معظمها وسأعود بعد ذلك إلى الاستثناء- يتدخل الجسد بوصفه عاملا أساسيا لا غنى عنه، وضروريا. إنْ فَقَدَ الإنسان جسده لن يعود إنسانا، لكنه لن يكون أيضا ملاكا. وإن اقتصر على أن يكون نفسا فقط: فسيكون كائنا ناقصا وغير تام. وفي عدم فهم ذلك يكمن خطأ الأفلاطوني.

لكن، ما النفس؟ يقول تعريف شهير: إنها **صورة لجسم عضوي ذي حياة بالقوة**[٥٠]؛ وهذا تعريف يعبر بطريقة رائعة عن التعالق الجوهري بين الصورة -أي النفس-وبين المادة -أي الجسم- في المركب الإنساني. لكن، إن كان لا شيء أسهل -بالنسبة إلى أفلاطوني[٥١]- من البرهنة على خلود النفس، طالما أنه تم تصورها منذ البداية على أنها شيء كامل وتام، فإنه لا شيء أصعب من ذلك بالنسبة إلى أرسطي. وما تمكّن توما الأكويني من أن يمتثل لحقيقة الدين، إلا بصيرورته غير وفيٍّ لروح الأرسطية التاريخية، أو لنقل: بإصلاح وتحويل أرسطية أرسطو في هذه المسألة (كما في مسائل أخرى)، وإبداع نوع جديد تماما من الصور الجوهرية التي يمكنها أن تستغني عن المادة.

لكن لنعد إلى الإنسان وأفعاله. إن الإنسان -كما رأينا- هو -بالطبع- كائن مختلط، مركب من نفس وجسد. والحال أن كل أفعال كائنٍ ما يجب أن تتوافق وطبيعته. وإذن فالفعل الخاص بالإنسان -أي: التعقل، المعرفة- لا يمكن أن لا يستلزم طبيعته كلها -أي: جسمه ونفسه- في الآن نفسه. ثم إن التعقل الإنساني ليس فقط يتبدّى لنا على أنه **يبتدئ** بإدراك الأشياء

(٥٠) هذا هو التعريف الأرسطي الشهير للنفس، الوارد في الفصل الأول من المقالة الثانية من كتاب "في النفس": «النفس هي جوهر بمثابة صورة (eidos) لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة. والواقع أن هذا الجوهر كمال أول (entéléchie). فهي إذن كمال أول لجسم له هذه الطبيعة... لهذا كانت النفس كمالا أول لجسم طبيعي ذي أعضاء» (٤١٢ أ؛ تُراجع ترجمة الأهواني، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط. ٢، ٢٠١٥، صص. ٤٢-٤٣). (المترجم).

(٥١) لكي يخلع الأفلاطوني الوسيطي على النفس طابع الجوهرية، ارتأى منحها مادة روحانية.

المادية، ومن ثمة بالإدراك الحسي، لكن هذا العنصر يشكل لحظة ضرورية ولا تتجزأ منه.

إن مجال المحسوس -بالنسبة إلى الأرسطية- هو المجال الخاص بالمعرفة الإنسانية. فبغياب الإحساس يغيب العلم. لا ريب في أن الإنسان لا يقتصر على أن يحس، بل يهيئ الإحساس. فهو يتذكر، ويتخيل، وبهاتين الوسيلتين ينعتق سلفا من ضرورة الحضور الفعلي للشيء المدرك حسيا. ثم -وبدرجة عليا- **يجرد** عقله صورة الشيء المدرك حسيا من المادة التي تكون [الصورة] حالَّةً فيها على نحو طبيعي، وملكة التجريد هذه -أي القدرة على التعقل على نحو مجرد- هي التي تُمكّن الإنسان من إنشاء العلم وتميزه عن الحيوانات. إن التعقل المجرد الخاص بالعلم بعيد جدا عن الإحساس. غير أن الصلة تظل قائمة (***Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu***)[٥٢]. ثم إن الكائنات الروحانية ليست في متناول العقل الإنساني، أقله **على نحو مباشر**، ولا يمكنه أن يتوصل إليها إلا بالاستدلال. ينطبق هذا الأمر على سائر الكائنات الروحانية، بما في ذلك النفس الإنسانية.

وهكذا، إذا كانت النفس الأفلاطونية تدرك ذاتها مباشرة وبلا توسط، فإنما بالاستدلال فقط تتوصل النفس الأرسطية إلى معرفة ذاتها، أي بنوع من الاستدلال السببي من المسبَّب إلى السبب، من الفعل إلى الفاعل. وكما أن النفس الأوغسطينية -صورة الإله- لها أو تجد في ذاتها شيئا ما يُمكّنها من تصور الإله، من تكوين فكرة ناقصة وبعيدة -لا شك في ذلك-، ولكنها -مع ذلك- فكرة عن الإله الذي هو نموذجها وأصلها، فإن هذا الطريق منسد تماما بالنسبة إلى الأرسطي. إنه لا يستطيع التوصل إلى الإله، والبرهنة على وجوده إلا من خلال استدلال، من خلال استدلال سببي.

ثم إن جميع أدلته على وجود الإله مستندة إلى اعتبارات سببية، وتنطلق كلها من وجود الأشياء والعالم الخارجي. يمكننا أن نذهب أبعد من ذلك: يحصل الأرسطي على مفهوم عن الإله من خلال برهنته وجوده. وهذا بالضبط هو الطريق المعاكس -كما رأينا- بالنسبة إلى الأفلاطوني.

تبرهن أدلة وجود الإله عند الأرسطي على وجوده بما هو سبب أول أو غاية أخيرة للكائنات. وهي قائمة على مبدأ استحالة مَدِّ سلسلة سببية إلى ما لا نهاية[٥٣]، والصعود بلا نهاية من المعلول إلى العلة: فلابد من التوقف في مكان ما، وإثبات سبب هو نفسه غير مسبب، غير معلول.

يمكننا أن نستدل بطريقة مماثلة، فنبني -لا سلسلة من الأسباب (الفاعلة)- بل من الغايات، فينبغي أن نضع في مكان ما غاية

(٥٢) "لا شيء في العقل لم يكن من قبل في الحواس": أطروحة صاغها المدرسيون الأرسطيون أو المشائيون، وعلى رأسهم توما الأكويني، وقد وظفها الإمبريقيون (جون لوك ودافيد هيوم وبيركلي...) في العصر الحديث بمعنى مختلف (المترجم).

(٥٣) يتعلق الأمر طبعا بسلسلة محكمة الترتيب، لا بسلسلة زمنية: فهذه الأخيرة -بخلاف الأولى- يمكن مدها مدا غير محدود، ثم إن الخلق في الزمان أمر غير قابل للبرهنة.

أخيرة، غاية في ذاتها. ويمكننا كذلك أن نفحص بعض الجوانب الخاصة للعلاقة السببية، وننطلق من ظاهرة الحركة التي لها أهمية عالية: ذلك أن كل شيء في الأرسطية يتحرك، ولا شيء يتحرك من ذاته، وكل حركة تفترض محركا. وعندئذ -من محرك إلى محرك- سنصل إلى محرك أخير، محرك أول لا يتحرك، والذي سيبدو في الآن نفسه الغاية الأولى أو الأخيرة للكائنات. ويمكننا أخيرا أن نستدل انطلاقا من عرضية الكائنات -وهو الدليل المفضل عند ابن سينا- فَنُبَيّن أن سلسلة الكائنات العرضية لا يمكن أن تمتد على نحو غير محدود، وأن علينا أن نوقفها في مكان ما عند كائن غير عرضي -أي ضروري-[٥٤].

يتضح جيدا أن كل هذه الأدلة -ماعدا ربما الدليل الذي يعرض لنا الإله بوصفه الغاية الأخيرة للكائنات، الخير الأسمى والموضوع الأخير، أو الأول، لشوقها وحبها- لا تقدمه لنا إلا على أنه سبب، ليس حتى خالقا بالضرورة للعالم. ونحن نتذكر كم بدا ذلك غير كاف للأفلاطوني.

لا ريب في أننا سنجد عند الأرسطي الأدلة بدرجات الكمال والكينونة... ولكن هاهنا أيضا نجد الأفلاطوني يقفز مباشرة من النسبي إلى المطلق، من المتناهي إلى اللامتناهي، بينما الأرسطي يستعمل الدرجات مستندا هاهنا أيضا إلى استحالة سلسلة لا متناهية.

ثم إن دانس سكوت (Duns Scot) -منطقي المدرسة البارع والدقيق، وهو في العمق أفلاطوني أكثر مما يُعتقد عادة- يذهب إلى أن هذه الأدلة لا تفضي إلى شيء ولا يمكن أن تفضي. فبانطلاقنا من المتناهي، وباستنادنا إلى المبدأ الذي يوجب التوقف في مكان ما، لا يمكننا البرهنة على وجود إله لا متناه. وقد فعل أرسطو ذلك ولا شك، وكذلك ابن سينا. لكن ابن سينا -من جهة- لم يتقيد تقيدا صارما بالأرسطية كما لاحظ ذلك دانس سكوت جيدا، ابن سينا مؤمن. وفضلا عن ذلك فإن ابن سينا -وأرسطو كذلك- يفترض صراحة عالما قديما؛ فلابد من محرك لا متناه للتمكن من حفظ الحركة حفظا أبديا. لكن إن كان العالم ليس قديما، وكان متناهيا، فإن محركا متناهيا كاف ووافٍ...، وأخيرا: فإن أرسطو -الأكثر منطقية من ابن سينا- لا يجعل من إلهه المحرك إلها خالقا. ابن سينا -وكذلك القديس توما- ينطلقان من إله خالق لهذا أيضا يصلان إليه، لما كان أحدهما مسلما والآخر مسيحيا فقد غيَّرا فلسفة أرسطو الحقيقية[٥٥].

أعتقد أن دانس سكوت محق -على أن ذلك لا يهمنا كثيرا- إن الأرسطية الوسيطة

(٥٤) البرهان السينوي يسير أحيانا على نحو مباشر من العرضي إلى الضروري. إننا نعلم أن هناك كثيرا من الأفلاطونية عند ابن سينا.

(55) Cf. Gilson, E. (1938). « Les Seize Premiers Theoremata et la pensée de Duns Scot », ***Archives d'Histoire doctrinale et littéraire au Moyen Age***, vol. 12-13, Paris.

ليست أرسطية أرسطو؛ فقد هيمنت عليها وغيرتها وحولتها فكرة الإله الخالق الدينية، الإله اللامتناهي. غير أنها وفية بما فيه الكفاية لتعاليم معلمها لكي تعارض- وحتى بعنف- نظريات الأفلاطونية الوسيطية.

لا ريب في أنها قبلت بتصور الصور المعقولة السرمدية في الذهن الإلهي -وهو تصور أفلاطوني وأفلاطوني محدث-، غير أن هذه الصور المعقولة إنما هي صور إلهية، وليست صورنا نحن، ولا يصل أي نور منها إلينا. ولكي نستنير: لدينا نورنا، نورنا الإنساني، العقل الخاص بنا. لا ريب في أنه أتانا من الإله -مثل أي شيء آخر- ولكنه -إن جاز لي هذا التصوير- ليس مرآة تعكس النور الإلهي، بل هو مصباح أوقده الإله فينا، ويضيء الآن بنوره الخاص. وهذا النور كاف وواف لكي يُتاح لنا أن نضيء - أي أن نعرف- العالم وأن نتوجه في العالم. على أنه ما جُعِل إلا لذلك. كما أنه يكفي أيضا للبرهنة -بمساعدة استدلالات كتلك التي أتينا على عرض ملامحها- على وجود إله خالق. إنه لا يكفي لكي يُتاح لنا تكوين فكرة حقيقية عنه، فكرة من شأنها أن تجعل أدلة الأفلاطوني صحيحة بالنسبة إلينا.

وهكذا فالدليل بالصورة المعقولة -دليل أنسيلم- سيكون جيدا بالنسبة إلى ملاك، أي بالنسبة إلى كائن روحاني صرف، كائن من شأنه أن يمتلك هذه الصورة المعقولة عن الإله التي يفترضها القديس أنسيلم. إنها لا تصلح في شيء بالنسبة إلينا نحن الذين لا نمتلكها.

إننا نرى جيدا الشيء نفسه دائما، الفكرة المركزية نفسها: الطبيعة الإنسانية، العقل الإنساني، ولو كنت أدرس الأخلاق، لكان الأمر يتعلق بالسلوك الإنساني... طبيعة كائن مركب، أو عقله أو سلوكه، كائن نفسه مرتبطة بجسده ارتباطا وطيدا يكاد يكون غير قابل للفصل.

ولكن -وهذا أمر طريف- ثمة مسألة تصل فيها الأرسطية إلى كسر وحدة الطبيعة الإنسانية، وهي مسألة عمل فيها القديس توما الأرسطي غير الوفي لمعلمه -بل وضده- على استعادة الوحدة.

يقدر الفيلسوف الأرسطي التعقل تقديرا كبيرا ، والمقصود هو التعقل الحقيقي طبعا. وهو يفسره تفسيرا مختلفا عن أفلاطون؛ فهو يُظهره لنا وهو في سيرورة النشأة بمشقة وببطء انطلاقا من الإحساس الخام. وهذا ما يجعل تقديره له يزداد في العمق. فأن يتمكن إنسان -أي كائن مركب- من التوصل إلى التعقل الحقيقي، وإلى الحقيقة العلمية -بل والميتافيزيقية- فذلك يغمره بنشوة واندهاش لا حدود لهما.

ذلك أن التعقل بالنسبة إلى الأرسطي: هو

ماهية الإله ذاتها[٥٦]. فإلهه -كما نعلم- عقل محض، عقل يعقل ذاته، لأنه لا يجد في أي مكان موضوعا جديرا بأن يُعقَل من قِبَله.

لكن العقل في الإنسان هو أيضا شيء ما إلهي، أو يكاد[٥٧]؛ ذلك أن الأرسطي -وإن كان يُظهره لنا وهو يتشكل انطلاقا من المحسوس، كما قلت آنفا- فإنه مع ذلك يلاحظ أنه في لحظة معينة، وعند درجة معينة، يُتجاوز المحسوس تماما. فالتعقل -تعقل الفيلسوف أو الميتافيزيقي، التعقل الذي يدرك ويصوغ القوانين الأساسية للكينونة والعقل الواعي بذاته- فاعلية عقلية بحتة وتامة. وعندئذ، كيف يمكن أن تنتمي إلى كائن إنساني؟ لا يقدم أرسطو جوابا واضحا عن هذا السؤال المهم. ثمة مقطع شهير يقول لنا إن العقل الفعال محض وغير فان، مفارق وآت إلينا من خارج[٥٨].

تبارزت أجيال من الشرح حول هذا النص، بتقديم تأويلات بالغة الاختلاف وعدم الرجحان. وإجمالا: ليس هناك إلا حلان ممكنان: حل الإسكندر الأفروديسي[٥٩] الذي سيتبناه العرب بعد تعديله، وحل ثامسطيوس[٦٠] الذي سيتبناه القديس توما بعد هضمه وتكميله.

(٥٦) يشير كوبري هنا إلى الفصل التاسع من مقالة اللام (lambda)، حيث حدد أرسطو ماهية العقل الإلهي (la nature de l'Intelligence divine) قائلا: «إن العقل الأسمى إذن إنما يعقل ذاته، لأنه ليس هناك ما هو أسمى منه، وعقله إنما هو عقل العقل».

« L'Intelligence suprême se pense donc elle-même, puisqu'elle est ce qu'il y a de plus excellent, et sa Pensée est pensée de pensée. » (1074b 34).

أثر هذا الوصف تأثيرا هائلا في تناول شراح وفلاسفة العصر القديم المتأخر والعصر الوسيط لمسألة العلم الإلهي. (المترجم).

(٥٧) يشير ألكسندر هنا إلى مقاطع شهيرة من "الأخلاق إلى نيقوماخوس" (المقالة العاشرة، الفصل السابع، ١١٧٧أ-١١٧٨أ). (المترجم).

(٥٨) لا يتعلق الأمر في الواقع بمقطع واحد، وإنما بمقطعين من كتابين مختلفين: فيما يخص سمات العقل الفعال المتمثلة في أنه محض، وخالد، ومفارق، يمكن الرجوع إلى المقطع الآتي من كتاب "في النفس": « هذا العقل [أي الذي يفعل -ينتج- التعقل] مفارق وغير ممتزج وغير منفعل، لأنه بالماهية فعل... ومن المستبعد أن هذا العقل يعقل تارة، ولا يعقل تارة أخرى. وما أن يفارق، يرتد إلى ماهيته؛ وهذا فقط هو الخالد والأبدي» (٤٣٠ أ ١٧-٢٤). راجع ترجمة الأهواني، مرجع سبق ذكره، ص ١١٢. راجع أيضا ترجمة بوديوس (Richard Bodéüs)، ضمن:

Aristote.***Œuvres complètes*** (2014). sous la direction de Pierre Pellegrin, Paris : Flammarion, p. 1028.

أما فيما يخص مسألة قدوم العقل إلى الإنسان "من خارج": فقد تطرق إليها أرسطو في كتاب "في نشوء الحيوانات" (الفصل الثالث من المقالة الثانية). يفحص أرسطو هنا صعوبة يمكن صياغتها كالآتي: من أين تأتي النفس الحاسة التي بها يكون الحيوان حيوانا؟ هل توجد أم لا في المني؟ يقدم المعلم الأول العديد من الاحتمالات فيما يخص قوى النفس، ثم يؤكد أن كل المبادئ التي فعلها جسماني، لا يمكن أن توجد بلا جسم، مثلما أن المشي مستحيل بلا رجلين. ومن المستحيل بالنسبة إلى قوى كهذه أن تدخل من خارج؛ «فبما أنها غير قابلة للانفصال عن الجسم، فمن غير الممكن أن تدخل بنفسها [بدون جسم]، ولا أن تدخل بواسطة جسم؛ لأن المني ما هو إلا بقية الغذاء المتحول. يبقى إذن أن العقل وحده يدخل من خارج، وأنه وحده إلهي؛ لأن فاعليته ليس لها أي شيء مشترك مع فعل جسماني» (٧٣٦ أ- ب).

Aristote, ***La Génération des animaux***, trad. David Lefebre, in, Aristote, ***Œuvres complètes***, op.cit., pp. 1622-1623.

(٥٩) Alexandre d'Aphrodise: فيلسوف مشائي، عاش في القرن الثاني الميلادي، اشتهر بشرحه لأعمال أرسطو (المترجم).

(٦٠) Themistius (حوالي ٣٧٠ - حوالي ٣٨٨): رجل دولة وخطيب وفيلسوف وُلد في آسيا الصغرى، ومات في القسطنطينية. اشتهر بأعماله الشارحة لأرسطو (المترجم).

سوف نفحص فحصا موجزا هذين الحلين؛ لكن قبل ذلك، لنحدد بدقة ما هو «العقل الفعال[٦١]».

إنه لأمر لا جدال فيه أن هناك في عقلنا عنصرا فاعلا وجانبا منفعلا. فأرسطو إذن يميز فينا بين عقلين: عقل فعال، وعقل منفعل. الأول هو عقل المعلم، والثاني عقل التلميذ. الأول هو الذي يُعلِّم، والثاني هو الذي يَتعلم، الأول هو الذي يمنح، والثاني هو الذي يتلقى.

إن أرسطو، وبخلاف أفلاطون الذي يعلمنا أنه لا يمكن أن نتعلم إلا ما نَعْلَمُه سلفا[٦٢]، يذهب إلى أنه لا يمكن أن نعرف إلا ما تعلَّمناه، وأيضا إلى أنه لا يمكن أن نتعلم شيئا إلا إن كان هناك أحد ما قد تعلمه قبلنا، يَعْلمه وينقل إلينا -يفرض علينا- هذه العلم.

ولهذا فإن التعقل -الذي يؤوله أفلاطون على أنه حوار النفس مع ذاتها، حوار يجعلها تكتشف بذاتها، في ذاتها، الحقيقة المفطورة فيها- يُتصور من قِبل الإستاغيري على غرار درس؛ درس يُنجز من أجل الذات، أي درس ينجزه العقل الفعال للعقل المنفعل.

إنه لمن الصعوبة بمكان -سلفا- أن يكون [الإنسان] تلميذا، أن يتعلم ويستوعب حقيقة العلوم والميتافيزيقا. أما ابتكارها واكتشافها بقواه الخاصة، فمطالبة للطبيعة الإنسانية -الإنسانية على نحو بحت- بالكثير. ثم إن الدرس ينبغي أن يأتينا «من خارج».

ولهذا فإن الإسكندر، ومن بعده الفارابي وابن سينا وابن رشد -مع فروق يطول استقصاؤها[٦٣]- ذهبوا إلى أن هذا المعلم الذي يمتلك الحقيقة -أليس ذلك لازما لكي يتمكن من تعليمها؟- الذي يمتلكها دائما -أو بعبارات أرسطية: هو دائما بالفعل- لا يشكل جزءا من المركب الإنساني. إنه يؤثر على الإنسان، على العقل الإنساني (المنفعل أو بالقوة) «من خارج»، وتبعا لهذا الفعل يعقل الإنسان، أي: يتعلم ويستوعب.

إن العقل الفعال ليس خاصا بكل إنسان؛ بل هو واحد ووحيد ومشترك للجنس الإنساني برمته. ذلك أن الخطأ وحده يعود إلينا تخصيصا؛ فهو خطئي أو خطؤك. أما الحقيقة: فلا تعود لأي أحد. إن التعقل الحقيقي هو واحد بالهوية عند كل الذي يعقلونه. ويلزم عن ذلك أن يكون وحيدا، لأن ما هو كثير يجب أن يكون مختلفا.

(٦١) فكرة العقل الفعال بالغة العواصة، وأرسطو نفسه وجد نفسه مرغما على عقد مقارنة، أو لنقل على إجراء مماثلة: إدراك الحقيقة من قبل العقل أمر مماثل للإدراك الحسي، والعقل يسلك إزاء موضوعه تقريبا مثلما تفعل العين إزاء موضوعها. إنه تعقل "بالقوة"، مثلما العين بصر "بالقوة". ولكن، مثلما أنه لا يكفي امتلاك عينين للإبصار، وأن أي إبصار فعلي (بالفعل) ليس ممكنا من دون تدخل الضوء، كذلك ليس كافيا امتلاك عقل "بالقوة للمعرفة" لكي تترتب على ذلك معرفة: لابد كذلك من تدخل أو فعل عامل خاص هو العقل الفعال أو العقل بالفعل، الذي يلعب إذن -بالنسبة إلى العقل الإنساني- الدور الذي يلعبه الضوء بالنسبة إلى العين.

(٦٢) يشير كويري هنا إلى نظرية أفلاطون في أن العلم تذكر، والمبسوطة في محاورة "مينون" (المترجم).

(63) Cf. Mandonnet, R. P. M.(1911). ***Siger de Brabant*** et ***l'averroïsme latin au XIIIe siècle*** (2e éd). Louvain.

تفسر النظرية العربية في «وحدة العقل» الإنساني جيدا لِمَ الحقيقة واحدة بالنسبة إلى الجميع، ولِمَ العقل واحد كذلك. غير أن مشكلة تُطرح: ماذا تصير النفس الإنسانية في هذه النظرية التي تسلب منها ممارسة الفاعلية الذهنية بالمعنى الدقيق للكلمة؟، منطقيا: مثل هذه النفس لا يمكن أن تكون غير فانية، لا يمكن أن توجد بعد موت جسدها...[٦٤]. غير أن ابن سينا يرفض قبول هذه النتيجة -أو على الأقل: قبولها بكاملها-. ذلك أن التعقل شيء ما إلهيٌّ إلى حد أن واقعة التعقل -أي التعلم والاستيعاب، والتوصل إلى معرفة الحقيقة- تحول العقل المنفعل إلى عقل مستفاد. وهذا العقل هنا هو الذي يبقى بعد فناء الجسد، ويظل يعقل -أبديا- الحقائق التي جعل منها حقائقه في الحياة.

إننا نرى ذلك: تفضي المدرسة ودراسة العلم، والفلسفة على الخصوص، إلى كل شيء، تفضي إلى السعادة العليا التي تتمثل، بالنسبة إلى الإنسان -كما بالنسبة إلى الإله- في ممارسة التعقل، وهي تقود أيضا إلى الخلود[٦٥].

إن حل ابن سينا هو بوضوح حل هجين، حلٌّ إنسانٍ يخشى قبول النتائج المترتبة عن المبادئ التي وضعها هو نفسه. ثم إن ابن رشد لم يقبل به. ووحدةُ -أو بصيغة أفضل: واحديةُ- العقل الإنساني (للجنس الإنساني برمته)، والطابع غير الفردي وغير الشخصي للتعقل: أمور يلزم عنها بالضرورة نفي الخلود. فالفرد الإنساني -ككل أفراد سائر الأنواع الحيوانية الأخرى- هو ماهويا: زمني وعابر وفان. إن التعريف الأرسطي للإنسان -حيوان عاقل وفان- ينبغي أن يؤخذ على محمل الجد بمعناه الحَرْفي والأدق. فما الإنسان عندئذ؟ لقد قلنا: إنه كائن حيواني وعاقل وفان، كائن يعيش في العالم، وفي العالم يتصرف وينجز مصيره. وماذا يتوجب عليه أن يفعل فيه؟ الجواب هاهنا صوري أيضا: الأفضل -بقدر الإمكان- هو ممارسة العلم والفلسفة. وهذا -ببساطة- لأن التعقل لما كان هو الفاعلية العليا؛ فإن ممارسته تمنحنا الرضى المحض والعميق أكثر من أي شيء آخر.

تمثل الرشدية مسعى قويا لعلمنة الحياة الفكرية، ونفيا متنكرا -بهذا القدر أو ذاك- للعقيدة الدينية[٦٦].لكنها ليست هذا فقط. من زاوية نظر فلسفية: تستلزم الرشدية نفي الفردانية الروحانية، وتحطم وحدة الكائن الإنساني على نحو أكثر عمقا وخطورة من الأفلاطونية؛ ذلك أنه إن لم يكن الإنسان، وإنما النفس هي التي تعقل وتريد في الأفلاطونية، فإنها نفسي على الأقل، نفسي التي هي أنا

(٦٤) لما كانت النفس "صورة" للجسم، فإنها لا يمكن أن تبقى من دونه؛ ووجود أفعال ذهنية بحتة ينجزها العقل الإنساني هو الشيء الوحيد الذي يتيح لنا أن نتصوره على أنه "مفارق". والحال أن هذه الأفعال -وفقا لمذهب العرب- ليست أفعالا له.

(٦٥) إلى خلود غير شخصي بطبيعة الحال.

(٦٦) قال إرنست رنان في كتابه الرائع "ابن رشد والرشدية": إنه لا أحد -ما خلا اليهود- أخذ ابن رشد على محمل الجد. وهذا غلط فادح؛ فالرشدية قد لعبت دورا ذا أهمية قصوى في العصر الوسيط وفي حقبة النهضة.

ذاتي. أما بالنسبة إلى ابن رشد، فلست أنا -ولا حتى نفسي- من يعقل: إن العقل الفعال -غير الشخصي والمشترك بين الجميع- هو الذي يعقل من خلالي أنا...

وتلك نتيجة غريبة لمذهب إنساني انتهى إلى حرمان الإنسان من ما يشكل طبيعته ويسند مكانته. ومن ثمة ندرك لِمَ ثار القديس توما ضده، لا باسم الإيمان -كما يقال في الغالب- بل أيضا باسم العقل. لأن الفلسفة الرشدية بالنسبة إليه ليست مجرد فلسفة جاحدة: إنها كذلك، وربما على الخصوص، فلسفة سيئة.

ثم إن حله للمشكلة التي يطرحها نص أرسطو يخالف حلول العرب. إنه أيضا الوحيد الذي يتيح -في إطار الأرسطية- الحفاظ على فردية الشخص الإنساني، المركب الإنساني.

يُعلِّمنا هذا الحل -على وجه الإجمال- أن: الفاعلية والانفعالية -العقل الفعال والعقل المنفعل- غير قابلين للفصل، وأنه -تبعا لذلك-: إن كان الإنسان يعقل فيجب بالضرورة أن يمتلك الاثنين. ولكن: إن كان أرسطو يقول لنا إن العقل الفعال يأتينا «من خارج»، فإنه محق بطبيعة الحال، بشرط أن نفهم أنه يأتينا مباشرة من الإله، وأن الإله هو الذي منح لكل واحد منا عندما خلقنا عقلا فعالا. وذلك بالضبط هو ما يجعل منا مخلوقات روحانية، ويفسر في نهاية المطاف الفاعلية العقلية البحتة لعقلنا؛ أي الوعي الذاتي، المعرفة الميتافيزيقية، وجود الفلسفة. وروحانية نفسنا هي التي تفسر بدورها واقعة أنها قابلة للانفصال عن الجسد، وبقاءها خالدة عندما يفنى هذا.

لقد قلت آنفا إن الحل التوماوي هو الوحيد الذي -في إطار الأرسطية- يسمح بالحفاظ على روحانية النفس ووحدة المركب الإنساني. قد يكون أكثر دقة أن نقول: إنه يتجاوز أطر الأرسطية. فإله أرسطو (وابن رشد): هذا الإله الذي لا يعقل إلا ذاته، والذي يجهل العالم الذي لم يخلقه، غير قادر على أن يلعب الدور الذي يعهد به إليه القديس توما. إن الحل التوماوي يفترض سلفا: إلها خالقا وعالما مخلوقا؛ إذ فقط في عالم كهذا، حيث الخواص الجزئية ليست مخلوقة عبثا (***singulapropriissuntcreatarationibus***)، تكون الفردية الروحانية أو الشخصية الإنسانية، أمرا ممكنا. إنها ليست كذلك في عالم (Cosmos) أرسطو. هذا هو الدرس الذي يعلمنا إياه التاريخ الطريف للأفلاطونية والأرسطية الوسيطتين.