

نقد الحضارة الغربية (١٢)

(الرومان بين القرنين الأول ق.م والخامس ميلادي)

محور الفلسفة

نقد الحضارة الغربية. الجزء الثاني عشر : الرومان بين القرنين الاول ق.م والخامس ميلادي /
تأليف مجموعة باحثين.-الطبعة الأولى.-النجف، العراق : العتبة العباسية المقدسة، المركز
الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ١٤٤٤ هـ. = ٢٠٢٣.
مجلد : ايضاحيات ؛ ٢٤ سم.- (المشروع التأسيسي لعلم الاستغراب)
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية.
ردمك : ٩٧٨٩٩٢٢٦٢٥٥٦٠
١. الحضارة الرومانية. ٢. الرومان--تاريخ--القرون ١ قبل الميلاد - ٥. أ. العنوان.

LCC : DG209 .N37 2023

DDC : 937

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة
فهرسة اثناء النشر

نقد الحضارة الغربية (١٢)

(الرومان بين القرنين الأول ق.م والخامس ميلادي)

محور الفلسفة

مجموعة باحثين

الناشر

العتبة العباسية المقدسة / المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية

الطبعة: الأولى ٢٠٢٢م / ١٤٤٣هـ

(إنّ جميع الأبحاث الواردة في هذا الكتاب محكمة من قبل لجنة علمية)



هوية الكتاب

نقد الحضارة الغربيّة (١٢)

(الرومان بين القرنين الأوّل ق.م والخامس ميلادي)

إشراف

السيد هاشم الميلاني

رئيس التحرير

الشيخ حسن الهادي

مدير التحرير العلمي

د. محمد مرتضى

الهيئة العلميّة

- | | |
|--------------------------------------|---------------------------|
| * أ.د. رشيد العلوي (المغرب) | * أ.د. هنى الجزر (سوريا) |
| * أ.م.د. الشيخ حميد بارسانيا (إيران) | * أ.د. فوزي العلوي (تونس) |
| * أ.د. يوسف طباجة (لبنان) | * أ.د. مصطفى النشار (مصر) |

المشاركون في هذا الجزء

- | | |
|---------------------|---------------------|
| * ياسر مراد | * علي محمد إسبر |
| * ناريمان عامر | * إسماعيل زلخي |
| * منذر حسن شباني | * عبد القادر بوعرفة |
| * هنى الجزر | * خنجر حميّة |
| * عمار طرابلسي | * محمد بن علي |
| * منال إسماعيل مرعي | * بن شرقي بن مزيان |
| * ياسر كمال مراد | |

فهرس المحتويات

- ٩ - مقَدِّمة
- - غياب الأصالة عن الفلسفة الهلنستية
- ١١ علي محمد إسبر
- - الأخلاق الرواقية بين المثالية والعملية
- ٣٣ د. إسماعيل زلخي
- - صِرَاعُ الْإِيمَانِ وَالْعَقْلِ فِي رُومًا
- ٥١ أ.د. عبد القادر بوعرفة
- - المنهج الانتقائي عند شيشرون
- ٨١ خنجر حمية
- - الأفلاطونية وأثرها في الأفلاطونية المحدثة
- ١٢٧ ياسر مراد
- - جدل الغنوصية والمسيحية الباكرة
- ١٤٩ د. ناريمان عامر
- - الغنوصية: قراءة نقدية
- ١٧١ منذر حسن شباني

فهرس المحتويات

- دراسة نقدية لموقع المنطق في الفلسفة الهلنستية والرومانية
هنى الجزر ١٩٧
- التحديات التاريخية والفكرية التي واجهت المسيحية في بداياتها
عمار طرابلسي ٢١٩
- فلسفة الأخلاق والجمال عند أفلوطين وأوغسطين
منال اسماعيل مرعي ٢٤١
- تأويل الكتاب المقدس عند أوغسطين
ياسر كمال مراد ٢٦٣
- جدل العقل والإيمان؛ القديس أوغسطين أنموذجاً
محمد بن علي ٢٨٥
- فلسفة التاريخ والسياسة عند أوغسطين (دراسة نقدية)
أ.د. بن شرقي بن مزيان ٣٠٤



تمثل هذه الدفعة (ثلاثة أجزاء: ١٠-١١-١٢) المرحلة الرابعة من مشروع نقد الحضارة الغربية، وهي مرحلة تغطي الفترة الواقعة بين القرن الأول قبل الميلاد، وتحديدًا عام ٢٧ق.م تاريخ ولادة الإمبراطورية الرومانية، حتى القرن الخامس ميلادي، وتحديدًا عام ٤٧٦م، تاريخ سقوط روما.

وقد جاءت هذه الأجزاء الثلاثة مقسمة حسب الموضوعات التي تمت معالجتها؛ فأختص الجزء العاشر منها بالمحور التاريخي بأبعاده المرتبطة بالحياة الثقافية والاجتماعية، وكذلك بحياة الاباطرة وحروبهم وصراعاتهم.

أما الجزء الحادي عشر، فقد خصصناه لمباحث اللاهوت، حيث بدأ في تلك الفترة تشكُّل اللاهوت المسيحي، مع رحلة المخاض التي سار بها، وقد كان من أبرز شخصيات القديس أوغسطين.

أما الجزء الثاني عشر، فقد عالجننا فيه بعض المباحث الفلسفية المرتبطة بالأسئلة الرئيسة التي طرحت في تلك الفترة.

إننا إذ نشكر جميع الباحثين الذين ساهموا في انجاز هذه المرحلة، فإننا نسأل العلي القدير أن يوفقنا الى إتمام المرحلة الخامسة من هذا المشروع، والتي ستغطي كامل ما يسمى بالعصور الوسطى، أي من أواخر القرن الخامس، حتى أواخر القرن الخامس عشر ميلادي.

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

غياب الأصالة عن الفلسفة الهلنستية

علي محمد إسبر^[١]

مقدمة

بلغ الوعي الفلسفيّ اليونانيّ مع أرسطو أوجه؛ ذلك لأنّ أرسطو استطاع أن يستوعب فلسفات الفلاسفة السابقين عليه، وفي مقدّمتهم أستاذه أفلاطون، وأفضى ذلك، أساساً، إلى وضع أرسطو لمنهج وموضوعات الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا، فأُسِّسَ بذلك لما صار يُعرف بـ«علم ما بعد الطبيعة». ولقد وضع أرسطو مؤلِّفاً شهيراً في هذا العلم وُضعت له ترجمات وشروح وتفسيرات وتلاخيص كثيرة، غرباً وشرقاً، ما أدّى إلى فهم معنى أصالة الفلسفة نفسها استناداً إلى هذا المؤلّف عينه، فأصبحت الميتافيزيقا ماهية الفلسفة، ولذلك أيّ مدرسة فلسفيّة تحيد عن الاهتمام أو العناية بالموضوعات الميتافيزيقية لا بدّ أن تُصنّف خارج حيّز الأصالة كما جرى العرف بين المتفلسفين أو طلاب الفلسفة. وهذا رأي لا بدّ من إعادة النظر فيه، فمعيار الأصالة الفلسفيّة ليس الخروج على فلسفة أرسطو أو غيره من الفلاسفة، بل يجب أن يكون الإخلاص في البحث عن الحقيقة.

وعلى أيّ حال، ليس كافياً القول إنّ الخروج على الميتافيزيقا وحده كفيل بتصنيف هذه المدرسة أو تلك بأنّها غير أصيلة؛ لأنّه كذلك تُعدّ إعادة طرح وتكرار أفكار فلسفيّة لمدارس سابقة ضرباً من الابتعاد عن الأصالة، أو يمكن أن يكون التشكيك بقيمة المعرفة الفلسفيّة ذاتها ضرباً آخر من الابتعاد عن الأصالة.

ومهما يكن من شيء، فإنّ الانعطاف الكبير الذي نقل الفلسفة - على مستوى تاريخها - من المرحلة اليونانية إلى المرحلة الهلنستية يجب فهمه على أساس تحديد الفلسفة الهلنستية نفسها. والحقيقة أنّ الفلسفة الهلنستية (داخل بلاد اليونان) تبدأ في القرن الرابع قبل الميلاد

[١]- رئيس قسم الفلسفة في مجمع السيّدة رقية عليها السلام - دمشق.

وتنتهي في القرن الأوّل قبل الميلاد؛ لكنّها بقيت مستمرة مدّة طويلة خارج بلاد اليونان.

أولاً- انتشار البيرونيّة والأكاديميّة الجديدة

حينما كانت الثقافة الهلنستية تتّجه إلى نهايتها كانت فلسفة التيار الشكيّ (البيرونيّة والأكاديميّة الجديدة) ما تزال مستمرة بعد انطلاقتها من بلاد اليونان، ابتداءً من القرن الرابع قبل الميلاد إلى أن بلغت نهايتها في القرن الثالث الميلادي، وهذا يعني أنّ التيار الشكي بقي مستمراً نحو سبعة قرون بصفته امتداداً للفلسفة الهلنستية.

وكان رائد هذا التيار بيرون الذي ازدهر في القرن الرابع قبل الميلاد، وقد نشر فلسفته في بلاد اليونان بعد أن عاد من الهند التي ذهب إليها حينما كان جندياً في جيش الإسكندر الكبير، ويبدو أنّه تأثر بالحكماء العراة من الهنود حتّى قدّم هذا الضرب من التفلسف.

والحقيقة أنّ البيرونيّة لا تقدّم وجهة نظر، ولا نظريّة، ولا معرفة عن العالم؛ لكن توصي بدلاً من ذلك بالتجربة، أو بأسلوب حياة مميّز، مُصمّم لتعليق المعتقدات، وتخفيف المعاناة؛ لأنّ المعتقدات عبارة عن علائق مع مُغيّبات مبهمّة، كما يقول البيرونيون، وبالتالي هي مشوّهة، وغير موثوقة، إضافةً إلى كونها موضعاً للمعارضة والمناقضة، لذلك هي تولّد القلق والخوف وتزيد المعاناة.

ينشد البيرونيون تحرير أنفسهم من العلائق مع الأشياء غير الواضحة، وبعد تحقيق ذلك يزعمون الوصول إلى طمأنينة سلبية معيّنة (الخلو من الانفعال والفعل) أي أتراكسيا atraxia. والواقع أنّ الأتراكسيا تعني اللااكتراث أو اللااهتمام باتخاذ موقف من حقيقة الوجود.

هذا، وإلى جانب البيرونيّة حدث انقلاب جذريّ في أكاديميّة أفلاطون، فأصبح اسمها الأكاديميّة الجديدة مع سيطرة الشكّك عليها نحو عام ٢٦٥ ق.م. وكان الزعيم الرئيس لهذه الأكاديميّة في تلك الحقبة أركيسيلوس Arcesilaus (٣١٥-٢٤٢ ق.م) ثمّ ظهر قرنيادس Carneades (٢١٩-١٢٩ ق.م).

ولقد حاول أركيسيلوس إحياء جدل أفلاطون مستخدماً إيّاه لتعليق الاعتقاد الذي عرف أهميته من بيرون. لاحقاً، وتحت تأثير زعامة قرنيادس طوّرت الأكاديميّة الجديدة علاقة

خاصة مع الرواقية Stoicism: نظراً إلى أن الرواقيين وجدوا طرقاً جديدة للدفاع عن عقيدتهم في تحديد معنى المعيار criterion، لكن اكتشف قرنيادس طرقاً جديدة لدحضها مستخدماً المصطلحات الخاصة بالرواقيين أنفسهم. زار قرنيادس روما في عام ١٥٥ ق.م، وكانت روما قد بدأت بالاهتمام بالفلسفة اليونانية بتأثيرات رواقية ومشائية، وكان قرنيادس وجه حججه ضد الرواقية التي دونها خليفته من بعده كليتماخوس Clitmachus (١١٠ ق.م) الذي عمله معروف لنا عن طريق تلاخيص شيشرون Cicero.

وكان فيلون اللاريسي (١٦٠-٧٩ ق.م) خليفة كليتماخوس، وتلمذ على فيلون أنتيوخوس الأسكالوني (١٣٠-٦٧ ق.م). حاول فيلون لاحقاً التوفيق بين الأكاديمية القديمة والأكاديمية الجديدة عن طريق تخفيف غلواء الأكاديمية الجديدة، وفي المقابل تعزيز القراءة المتشككة لنصوص أفلاطون.

أضف إلى هذا، أن أنتيوخوس انشقّ نحو عام ٨٧ ق.م ليؤسس ما أسماه الأكاديمية القديمة التي تعدّ بداية الأفلاطونية الوسطى^[١].

والحقيقة أن هناك اختلافاً بين البيرونيين والشكّك الأكاديميين، فالبيرونيون ليسوا دوغمائيين سلبيين؛ لأنهم لا يقولون إن المعرفة ممكنة، ولا يقولون أيضاً إنها غير ممكنة؛ بينما يركّز الشكّك الأكاديميون على أن المعرفة غير ممكنة إطلاقاً.

هذا، وقام إنيسيديموس Aenesidemus (تاريخه غير معروف على وجه الدقة لكن على الأرجح أنه ازدهر في القرن الأول الميلادي) بإحياء أفكار بيرون، وأسس مدرسة أصبحت معروفة لنا عن طريق أعمال سيكستوس إمبريقوس الذي ازدهر في القرن الثاني للمسيح في الإسكندرية، وأغلب الظن أنه استمرار لمدرسة إنيسيديموس.

تعدّ مؤلفات سيكستوس المصدر الرئيس لمعرفةنا عن وجهة النظر الشكّية المتطرفة التي مثلتها البيرونية. عملياً لا شيء معروف عن شخصه. ظهر بصفته طبيباً ومعلماً في المدرسة الشكّية، وعلى الأرجح في الإسكندرية. ولقد بقي من مؤلفاته: خلاصة البيرونية،

[1]- See: Woodruff, Paul, New Academy, in: The Cambridge Dictionary Of Philosophy, Second Edition, General Editor: Robert Audi, Cambridge University Press, 1999, Pp.608- 609.

وسلسلة من النقد الشكّي، ضدّ العقائديين، وكتابات عن التشكّك في المقدمات في فروع معرفيّة متعدّدة: مثل الفيزياء، والرياضيّات، والخطابة، والأخلاق. في هذه الأعمال لخصّ سيكستوس ونظّم حجج المتشكّكين قبله.

تبدأ هذه الخلاصة^[1] بمحاولة الإشارة إلى ما تمثله الشكّيّة Skepticism، ذلك عن طريق توضيح المصطلحات المستخدمة من قبل الشكّاك، ثمّ تبيان طبيعة اختلاف الشكّيّة البيرونيّة عن وجهات النظر الشكّيّة الأخرى، وكيف تمّ دحض الأجوبة العاديّة للشكّيّة. يشير سيكستوس إلى أنّ الفلسفات الهلنستيّة الرئيّسة، الرواقية والأبيقوريّة وأكاديميّة الشكّ (التي قدّمها بصفتها دوغمائيّة سلبية) زعمت كلّها أنّها تستطيع استحضار سكينّة العقل، لكن من سوء الطالع أنّ هذه السكينّة الدوغمائيّة ستصبح مضطربة حين رؤية الاعتراضات الشكّيّة ضدّ أيّ وجهة نظر يقدها أيّ شخص من الناس. على أيّ حال، يجد المرء في تعليق الحكم epoche ضرباً من السعي إلى الهدوء، فالشكّيّة البيرونيّة تعدّ ضرباً من النقاها العقلية أو العلاج النفسيّ يشفي من الدوغمائيّة أو الاندفاع. إنّهُ مثل مُطهّر ينظّف المواد الكريهة علاوة على تنظيف نفسه.

هذا، وإلحاث السكينّة أو الطمأنينة داخل النفس هناك مجموعات من الحجج الشكّيّة يجب أن تدفع المرء إلى تعليق الحكم. المجموعة الأولى هي عشر استعارات مأخوذة من المتشكّك المبكر إنسيديموس Anesidemus، المجموعة الثانية هي خمس استعارات عن العلية causality. وأخيراً مجموعة تتعلّق بمعيار المعرفة. تشدّد المجموعات العشر على مُتقلّبية أو مُتغيّريّة variability خبرة الحسّ بين الناس والحيوانات وداخل الفرد. تؤدّي الخبرات المتغيّرة والمتضاربة إلى تباينات حول ما يكوّنه موضوع الإدراك. إنّ أيّ محاولة للحكم ما وراء المظاهر ستؤول إلى عدم الوضوح؛ لأنّها تتطلّب طريقة ما لاختيار المعلومات التي يجب قبولها. وهذا يتطلّب معياراً، وبما أنّهُ يوجد خلاف حول المعيار الذي يمكن أن يُستخدم، فنحن نحتاج إلى معيار المعيار، وهكذا دواليك، إمّا نقبل معياراً على نحو تعسّفي وإمّا ندخل في ارتداد لا نهاية له. هذا وعلى نحو مشابه إذا أردنا أن نبرهن شيئاً

[1]- See: Empiricus, Sextus, Outline of Skepticism, Translated by Julia Annas and Jonathan arnes, Cambridge University Press, 2000.

فنحن نحتاج إلى معيار لما يؤلف هذا البرهان. إذا قدّمنا برهاناً على نظرية البرهان، سيكون ذلك بمثابة دور (تفكير دائري)، أو سينتهي الأمر إلى ارتداد لا نهائي آخر.

وكرّس سيكستوس معظم نقاشاته لتحدي المنطق الرواقي الذي نجد فيه زعماً مفاده أنّ العلامات الواضحة يمكن أن تكشف ما هو غير واضح. قد تكون هناك علامات تشير إلى ما هو غير واضح مؤقتاً، مثل الدخان الذي يشير إلى وجود حريق، ولكن أيّ ارتباط مفترض بين العلامات الظاهرة وما هو غير واضح يمكن الطعن فيه والتساؤل عنه. يطبق سيكستوس بعد ذلك الحجج الشكّية على موضوعات متنوّعة معيّنة - الفيزياء، الرياضيات، الموسيقى، النحو، الأخلاق - مظهراً أنّ المرء يستطيع تعليق الحكم على أيّ مزاعم معرفية في هذه المجالات. ينفي سيكستوس أنّه يقول أيّاً من هذا بشكل دوغمائي، إنّهُ يوضح فقط كيف يشعر في لحظات معيّنة. إنّهُ يأمل في علاج الدوغمائيين الذي يتفشّى فيهم المرض، وأنّ يؤدي ذلك إلى الهدوء، سواء أكانت الحجج المتشكّكة جيّدة أم سيّئة^[1].

يعدّ سيكستوس «أكمل أدريّة من اللادريين؛ لأنّه يؤكّد أنّنا لا نستطيع أن نعرف أنّنا لا نعرف. ويقول إنّ اللادريّة عقيدة، ولكنّه يواسينا بقوله إنّنا لسنا بحاجة إلى الحقيقة المؤكّدة، وإنّ في الترجيح ما يفي بجميع أغراضنا العمليّة، وإنّ تعليق الحكم في المسائل الفلسفيّة بدل إزعاج العقل به يهبه الهدوء الناشئ عن عدم الاهتمام، وإذ لم يكن ثمة شيء مؤكّد فلنقبل عرف الزمان والمكان اللذين نعيش فيهما وعقائدهما، ولنعبد أربابنا القدامى متواضعين»^[2].

وهنا يلاحظ أنّ موقف البيرونيين - وفق سيكستوس - يقوم على تعليق الحكم أو إيقاف الحكم epoche، ويُقصد بتعليق الحكم الامتناع الدائم عن إطلاق الأحكام على الأشياء، سواء أكانت إيجابية أم سلبية، وهذا الموقف أصلاً استسلامي إلى أبعد الحدود، إذ يحوّل الوجود الإنسانيّ الغنيّ الفاعل المبادر إلى حالة أشبه ما تكون بالحالة الجمادية، فأيّ قيمة يمكن أن تكون للإنسان ما لم تكن له أحكام على الأشياء وعلى نفسه وعلى العالم من حوله؟!.

[1]- See: R.H.P, SextusEmpiricus, in: The Cambridge Dictionary Of Philosophy, Second Edition, General Editor: Robert Audi, Cambridge University Press, 1999, pp.838 -834.

[2]- ديوران، ول، قصّة الحضارة، الجزء الثالث من المجلّد الثالث (قيصر والمسيح أو الحضارة الرومانية)، ترجمة: محمّد بدران، الإدارة الثقافيّة في جامعة الدول العربيّة، دون تاريخ، ص ٩٠.

«تبدو البيرونيّة أنّها تقف وحيدة بين التيارات الأصليّة في الغرب بصفتها ممارسة خلاصيّة غير عقائديّة nondogmatic. لكن لا تقف -على المستوى العالمي- وحدها. إنّ ممارسات خلاصيّة غير عقائديّة وجدت على نحو واسع في جنوب وشرق آسيا بين الهندوس Hindus، واليانيين Jains، والبوذيين Buddhists، والتاويين Taoists، إضافة إلى آخرين. هناك أوجه تشابه مذهلة بين بعض هذه الممارسات والبيرونيّة. بيرون كما نعرف ذهب إلى الهند مع الإسكندر الأكبر في القرن الرابع قبل الميلاد حيث التقى مع حكماء هنود Indian Sages ربّما كانوا قد أثروا فيه فيما يتعلّق بمثل هذه الممارسات... والحقيقة أنّ هناك إمكانيّة للقيام بدراسات مقارنة تتجّه إلى إثبات وجود تشابه بين النصوص الأساسيّة للبيرونيّة ونصوص مدرسة مادهياماك البوذيّة المهايانا»^[1].

وضعت الحركة البيرونيّة مع موت سيكستوس إمبريقوس وانتهت بعد ذلك في القرن الثالث الميلادي، وسبب ذلك على الأرجح ضعفها بإزاء قوّة الدين المسيحي، الذي كان قد ازداد انتشاراً في أوروبا وفي مناطق سيطرة الإمبراطوريّة الرومانيّة في آسيا.

ومهما يكن من شيء، فإنّ المؤكّد هو أنّ طريقة التفكير البيرونيّة تعدّ غريبة عن الصورة المثاليّة العامّة للفلسفة اليونانيّة، بمعنى أنّ روح الفلسفة اليونانيّة يتجلّى في الكشف والاستقراء والاستقصاء وفضّ مكنون مجاهيل الوجود، وليس في موقف حيادي تُعلّق فيه الأحكام على نحو يسلب من الفلسفة جوهرها، وهذا دليل محتمل على كون البيرونيّة عقيدة بوذيّة انتقلت إلى بلاد اليونان مع بيرون، ما يؤكّد على الطابع التلفيقيّ فيها، وعلى كونها تمثّل مرحلة الفلسفة الهلنستيّة تمثيلاً واضحاً بدلالة استمراريتها حتّى القرن الثالث الميلادي. وهكذا مثلما دخلت فلسفة الشكّ إلى بلاد اليونان في القرن الرابع قبل الميلاد خرجت منها وانتهت في الإسكندريّة، تلك المدينة التي حملت اسم الإسكندر الكبير، ليدلّ ذلك خير دلالة على نهاية الثقافة الهلنستيّة.

[1]- Kuzminski, Adrian, Pyrrhonism: How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism, Lexington Books, 2008, p.35.

ثانياً: الأبيقورية اليونانية - الرومانية أو فلسفة الطمأنينة السلبية

استطاعت الفلسفة الأبيقورية أن تستمر في بلاد اليونان وامتدت إلى الممالك اليونانية في آسيا، وانتشرت انتشاراً كبيراً في روما ولم تختف إلا بعد سيطرة المسيحية على الإمبراطورية الرومانية. واللافت أن الأبيقوريين بعامة لم يقدموا أي إضافات فلسفية جوهرية على ما وضعه مؤسس المذهب أبيقورس. ولا نجد في فلسفة أبيقورس عناصر فلسفية أصيلة، بل نجد أن فلسفته تقوم على الربط بين نظرية الذرات عند ديموقريطس ومذهب اللذة الذي سبقه إليه الكليبيون، إضافة إلى نزعة حسية واضحة في نظرية المعرفة كان أرسطو قد أسس لها من قبل، علاوة على الطمأنينة السلبية أو الأتراكسيا التي دعا إليها البيرونيون، لذلك جاءت فلسفته مزيجاً من أفكار مختلطة يغلب عليها التصور المادي للعالم.

هذا واللافت في فلسفة أبيقورس هو دعوته لتحرر من الآلهة رغم إقراره بوجودها، وهذا ما سنجده يتكرر بصور مختلفة عند الأبيقوريين اللاحقين، فهو يقول في إحدى رسائله: «إن الآلهة موجودون فعلاً؛ لأن معرفتنا بهم هي مسألة إدراك واضح و متميز، لكن ليسوا كما يفترضهم البشر أن يكونوا، إذ إن معظم البشر لا يحافظون على مفهوم محض عن الآلهة. إن الإنسان غير المتدين irreligious ليس هو الشخص الذي يطعن في آلهة الناس، بل الشخص الذي يفرض أفكار الناس على الآلهة. إن الآراء التي يتبناها معظم الناس عن الآلهة ليست تصورات حقيقية عنهم، ولكنها أفكار مغلوبة تكون تبعاً لاحقاً للزعم القائل بوجود العقوبات الفظيعة التي تحيق بمن يفعل الشر، والنعم العظيمة التي ينالها من يفعل الخير. إن الناس يخضعون للآلهة المطابقة لصفاتهم الأخلاقية، ويقبلون الآلهة المشابهة لهم، ويعدون أي شيء ليس من هذا النوع غريباً»^[1].

ولقد سعى أبيقورس إلى تحرير الناس من خوفهم من الآلهة، فالآلهة المعبودة في زمانه -وفقاً لرأيه- ليست في حقيقتها أكثر من تصورات بشرية اخترعتها أجيال متعاقبة من البشر وحمّلت عليها صفات إنسانية في العمق، أما الآلهة الحقيقية، فلا يوجد أحد يعرف عنها

[1]- Epicurus, Letter to Menoeceus, L 23-L 25, In; Epicurus, The Art of Happiness, Translated with an Introduction and Commentary by George K. Strodach. Foreword by Daniel Klein, Penguin Books, 2012, p.156.

شيئاً، وإن حدث وعرف أحدهم شيئاً فلن يكون شيئاً جوهرياً. وبذا حاول أبيقورس بهذا الضرب من التفكير أن يصطنع هاوية سحيقة بين الناس والآلهة، طاعناً الميتافيزيقا طعنة كان لها التأثير الكبير في تطوّر تاريخ الفلسفة.

هذا ومن أجل أن يستكمل أبيقورس موقفه المعادي للميتافيزيقا حاول أن يُفلسف معنى الموت على نحو يحرّر فيه الإنسان أيضاً من أيّ خشية منه، فقد قال في الرسالة نفسها: «ينبغي أن تروّض نفسك على أنّ الموت لا يعني شيئاً بالنسبة إلينا، لأنّ كلّ خير وكلّ شرّ يكمن في الإحساس، لكنّ الموت هو فقدان الإحساس. وعليه، فإنّ الإحاطة الذهنية الصحيحة بواقعة أنّ الموت لا يعني شيئاً بالنسبة إلينا تجعل الجانب الفاني من الحياة مُلذّاً pleasurable، ليس بوساطة منحنا مدّة زمنيّة لا حدود لها، لكن عن طريق إزالة التوق إلى عدم الموت. لا يوجد شيء مخيف في الحياة بالنسبة إلى الشخص الذي تمسّك بحقيقة أنّه لا يوجد شيء مخيف في انعدام الحياة. إذا يُعدّ سخيفاً بالنسبة إلى الإنسان أن يقول إنّه يخشى الموت، ليس لأنّه سيكون متألماً حين وقوعه، لكن لأنّه يؤلمه الآن بصفته شيئاً واقعاً في المستقبل؛ لأنّ ذلك الشيء الذي لا يسبّب لنا أيّ متاعب حين يقع هو ألم لا معنى له حينما ننتظر وقوعه. هذا وما يُعدّ أفظع الشرور لا يعني شيئاً بالنسبة إلينا، ومن ثمّة لأننا ما دمنا موجودين فلن يكون الموت موجوداً، ومتى كان موجوداً فنحن غير موجودين. وعليه فهو لا يشغل بال الأحياء ولا الذين انتهت حياتهم. بالنسبة لهؤلاء هو غير موجود، وبالنسبة لأولئك هو غير موجود»^[1].

ولا شكّ في أنّ أبيقورس ترك وراءه مريدين كثيراً، وكان أشهرهم متروودوروس اللمبسكي. واختلف الناس في الأبيقوريّة في بلاد اليونان، فمنهم من ندّد بها، ومنهم من سار على سُنّتها. هذا إلى أنّ الأبيقوريّة أصبحت بمثابة عقيدة اعتنقها الكثير من اليهود الهلنستيين، وبلغ من كثرتهم أن أضحت كلمة أبيقوري عند الأبحار مرادفة لكلمة مرتدّ عن الدّين. وفي عام ١٧٣ ق.م، أو ١٥٥ ق.م أخرج من روما اثنان من فلاسفة الأبيقوريين بحجة أنّهم كانوا يفسدون أخلاق الشباب. وسادت الأبيقوريّة سنوات طوالاً في روما حتّى أنّ شيشرون تعجّب

[1]- Epicurus, Letter to Menoeceus, L 25- 26.

من كثرة عددهم، وظلّ لمدرستهم أتباع يتمون إليها حتى عهد الإمبراطور قسطنطين (حكم من ٣٠٦م-٣٣٧م)^[١].

ولا غرو أنّ أهمّ الأبيقوريين الرومان هو لوكريتيوس Lucretius (٩٥-٥١ ق.م)، وأهمّ أثر تركه هو قصيدته الشهيرة «في طبيعة الأشياء»، وفيها استحضّر أفكار أبيقورس.

ولقد اتخذ لوكريتيوس موقفاً شديد العدا للدين الوضعي الذي كان سائداً في عصره، وعدّه سبب الشرور كلّها، وحاول جاهداً التأكيد على أنّ الآلهة غير معنوية بعدابات البشر، وهي تُقيم سعيدة في عوالمها دون أن تعير أدنى اهتمام لما يحيق بالعالم من شرور، ثمّ نراه بعد ذلك يُرجع تكوين العالم إلى الذرّات، فيُحافظ على نزعة مادية أصيلة امتدّت من ديموقريطس إلى أبيقورس وصولاً إليه، وقادته هذه النزعة نفسها إلى التأكيد على مادية الإنسان، جسماً ونفساً، هذه المادية تقطع أيّ أمل بحياة أخروية يسعى إليها الإنسان، لذلك ينبغي على البشر، حسب قوله، ألاّ يضيّعوا أوقاتهم في الصلوات والعبادة وتقديم القرابين ورفع الدعاء؛ لأنّ ذلك كلّه لا يعدو أن يكون هباء وقبض ريح.

ولا يوجد حلّ أمام الإنسان إلّا بأن يصرف نظره نهائياً عن الميتافيزيقا وأوهامها، وأن يوجّه عقله إلى الحياة على نحو يحقق له السكينة والطمأنينة، ويجعله قادراً على مواجهة صروف الزمان بشجاعة فلسفية تفتح آفاقاً رحبة لقبول هذا العالم كما هو من دون اختلاق حلول كاذبة لمشكلاته^[٢].

والحقيقة - كما سبق القول - لا نجد عند لوكريتيوس أفكاراً جديدة يمكن عدّها إضافات جوهرية للمذهب الأبيقوري، بل كلّ ما قدّمه في قصيدته الشهيرة يمكن حسابه إعادة تكرار لأفكار أبيقورس بصيغ شعريّة، ويكتشف قارئ هذه القصيدة أنّ البوصلة الموجهة لها هي محاولة سوق الإنسان للانسجام مع العالم الماديّ على نحو يحقق الأتراسيا، فيصبح الوجود الإنساني متحرراً من التفكير الميتافيزيقي، وينجو بذلك من «أحلام العوالم الموهومة».

[١]- أنظر: ديورانت، ول، قصة الحضارة، الجزء الثالث من المجلّد الثاني (حياة اليونان)، ترجمة: محمّد بدران، الإدارة الثقافيّة في جامعة الدول العربيّة، دون تاريخ، ص ١٧٤-١٧٥.

[2]- See: Lucretius, Carus, On the Nature, Published in the United States by 1873 Press, New York.

وهناك تمفصل مهمّ ينبغي الالتفات إليه وهو العلاقة بين الأبيقورية والمسيحية، وكان قد مرّ آنفاً أنّ الأبيقورية انتشرت بين اليهود الهلنستيين؛ لكنّ الجسر الذي عبرت عليه الأبيقورية إلى المسيحية لمتزج معها كان «بولس الرسول» (٥-٦٦ م).

إنّ الظاهرة الأولى التي تسترعي انتباهنا هي التحوّل الكبير في السكّان الذي حدث في القرون الثلاثة التي تخلّلت المدّة الزمنية الفاصلة بين حياة أبيقورس وحياة بولس. لقد كانت حقبة هجرات كبيرة.

كانت الهجرة الأولى من اليونان إلى الشرق لبناء وإسكان مئات المدن الجديدة التي أسّسها الإسكندر الكبير وخلفاؤه. وتمّ استغلال ذلك بسرعة مذهلة. والجدير بالذكر أنّ فلسفة أبيقورس وصلت إلى تلك المدن، فتمثيلاً لا حصراً، في مدينة اللاذقية Laodicea على الساحل السوري في عصر الإمبراطورية السلوقية عُرف فيلونيدس Philonides (٢٠٠-١٣٠ ق.م) بصفته فيلسوفاً أبيقورياً، ويبدو أنّه كان من أحد أبناء مدينة اللاذقية.

ولكن سرعان ما أعقب هذا الوضع حالة من الارتباك السياسي استغلّه الرومان بمكر فغزوا تلك المدن وسيطروا عليها.

إلى ذلك، وبعد هذا الغزو الروماني بدأت حركة معاكسة للسكّان باتجاه غرب إيطاليا على وجه الخصوص. كانت هاتان الهجرتان مصحوبتين بفلسفة أبيقورس التي ازدهرت، تمثيلاً لا حصراً، في طارسوس Tarsus وأنطاكية Antioch واللاذقية في القرن الثاني قبل الميلاد. لكن لم تنتشر في روما حتّى حلول القرن التالي في حياة كلّ من يوليوس قيصر وشيشرون.

وفي مقابل هذه الهجرات الجماعية لليونانيين كان هناك هجرات جماعية لليهود Jews في الاتجاه المعاكس، إذ كان يتمّ استبدال السكّان، وبينما كان اليونانيون يتدفقون من الشرق إلى الشرق الأدنى وما وراءه، بدأ اليهود بالتحرك شمالاً وغرباً إلى آسيا الصغرى ومقدونيا والبرّ الرئيس لبلاد اليونان، وهذه الهجرات التي قام بها اليهود -وتسمّى الشتات- تبعتها المسيحية.

يتجلّى نمط كلّ هذه التحركات، وكذلك كلّ الهجرات التي سبقتها، والتغيّرات الثقافية التي تلت ما حدث من يقظة حينها في شخص بولس.

لقد كان يهودياً بالولادة، وكان في تربيته المبكرة أبيقورياً، وفي اهتدائه كان مسيحياً. ولقد بدأ كرازته في سورية وكيليكيا، وقضى الجزء الأكبر من حياته وسط خليط من السكّان اليهود واليونانيين في آسيا الوسطى ومقدونيا والبرّ الرئيس لبلاد اليونان، وفي النهاية وصل إلى روما، فكان ذلك غاية المراد وفي المقابل الحدّ لتأثيره في الشرق^[1].

هذا ويظهر واضحاً أنّ الأبيقورية بلغت أوجها في روما قبل المسيحية مع لوكرتيوس، وامتزجت بالمسيحية مع «بولس الرسول»، ويمكن الكشف عن عناصر أبيقورية في الديانة المسيحية، مثل الدعوة إلى الاعتدال في لذات الجسد. ولا ريب في أنّ الفلسفة الأبيقورية في عمقها لا تعدو أن تكون ضرباً من الزهد الهادف إلى تحييد الإنسان عن أمواج الحياة المتلاطمة لتمنحه سكينه سلبية أو أتراكسيا كان قد وصل إليها البيرونيون عن طريق تعليق الحكم.

ثالثاً: الرواقية اليونانية - الرومانية ومحاولة دمج الإنسان في الطبيعة

استطاع زينون الفينيقي أن يؤسس مدرسة واسعة الانتشار امتدّت في الزمان مئات السنين ووصلت إلى أبعد الأفاصي.

ولقد حظيت مدرسة زينون بنجاح مباشر، وسُمّي أتباعه في البداية بـ«الزينونيين Zenonians»، لكن بسبب أنّه قد اعتاد على إعطاء دروسه في رواق، أصبحوا بعد ذلك يُسمّون بـ«الرواقيين» Stoics، نسبةً إلى الرواق -الذي بالمناسبة- كان قد ارتاده الكثير من الشعراء.... وانضوت فلسفة زينون على عناصر أخلاقية وطبيعية ومنطقية. وبدأ الذين درسوا الفلسفة على يديه بالمنطق، ثمّ انتقلوا إلى الطبيعة، وأخيراً الأخلاق^[2].

ولقد اصطلح على تقسيم المذهب الرواقي إلى ثلاثة عصور كبرى: (١) الرواقية القديمة: ومدّتها من سنة ٣٢٢ إلى سنة ٣٠٤ قبل الميلاد، وأهمّ فلاسفتها هم: زينون، وكرسبوس؛ (٢) الرواقية الوسطى: ومدّتها القرنان الثاني والأوّل قبل الميلاد، وأهمّ فلاسفتها بانيتوس،

[1]- See: Wentworth DeWitt, Norman, ST. Paul and Epicurus, University of Minnesota Press. Minneapolis, 1954, pp.167- 168.

[2]- B. Irvine, William, A Guide to the Good life-The Ancient Art of Stoic Joy, Oxford University Press, 2009, p.33.

وبوزيدونيوس؛ (٣) الرواقية الحديثة وتمتد من القرن الأول بعد الميلاد، وتظل قائمة حتى الوقت الذي أُغلقت فيه المدارس اليونانية عام ٥٢٩ بعد الميلاد، وأهم أعلامها من الفلاسفة الرومان: سينيكا وإبكتيتوس وماركوس أوريليوس^[١].

ولقد كان بوزيدونيوس Posdonius (١٣٥-٥٠ ق.م) حلقة الوصل بين القرن الثاني والقرن الأول قبل الميلاد، وجعل الرواقية أكثر انفتاحاً على الأفكار الأفلاطونية والأرسطوطالية بإحياء أفكار أفلاطون عن المكونات اللاعقلانية للنفس، كما كان له تأثير في الأكاديمية واستطاع تأسيس مدرسة رواقية في رودس.

هذا وانتقلت الرواقية إلى روما وأصبح لها تأثير فاعل عميق في الثقافة الرومانية، حتى أن روح الإمبراطورية الرومانية كادت تكون رواقية تماماً، لولا اعتناق الإمبراطور قسطنطين للمسيحية.

ولقد عبّر ول ديورانت عن مدى تغلغل الرواقية في روما بقوله إنها أصبحت ضمير روما^[٢]. ولقد تجلّى ضمير روما -مهما كان هذا الضمير- في سينيكا (٤ ق.م-٦٥ م) وإبكتيتوس (٥٥-١٢٥ م) وماركوس أوريليوس (١٢١-١٨٠) الذي بلغت معه الرواقية الرومانية نضجها، الذي يعني في الوقت نفسه نهايتها، فتحوّلت الرواقية معه إلى تأملات فلسفية أدبية في حقيقة العالم.

كان سينيكا ضحية الانهماك بالشؤون السياسية، ومنعه قربه من الإمبراطور الروماني نيرون -إذ كان مربياً له- من أن يعطي وقته الكامل للفلسفة، وكان شغوفاً بكتابة المسرحيات والرسائل الفلسفية، ونجد في بعض رسائله عبارات بليغة تدلّ على رؤية رواقية لحقيقة الوجود الإنساني الذي يجب أن ينتهي بالانتحار -وفقاً لرأيه- حينما تصبح الحياة مرفوضة بالنسبة للإنسان.

لذلك، في رأي سينيكا أن «من الأسباب التي لا يستطيع الإنسان معها أن يتدمر من الحياة أنها لا تستبقه فيها رغم إرادته... كم من مرة قُطع لك ويريد ليقبل بذلك وزنك! وإذا ما طعنت

[١]- أمين، عثمان، الفلسفة الرواقية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٥، ص ١٢-١٣.

[٢]- أنظر: ديورانت، ول، قصة الحضارة، الجزء الأول من المجلد الثالث (قيصر والمسيح أو الحضارة الرومانية)، الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، القاهرة، دون تاريخ، ص ٢٠٣.

نفسك في قلبك فإنك لن تكون في حاجة إلى جرح واسع حتى تموت؛ وإنَّ مشروطاً يشقُّ لك الطريق إلى الحرية... وحيثما أدرت بصرك وجدت التي تقضي بها على متاعبك. فهل ترى هذه الربوة الشديدة الانحدار؟ إنَّها تهبط بك إلى الحرية؟ أو هل ترى هذا النهر أو ذاك الحوض أو ذلك البحر؟ «إن الحرية في أعماقها...»^[١].

ويظهر هنا أنَّ الحرية الرواقية تتجلَّى في سكينه الموت، فالموت يحقق أتراكسيا تنقذ الإنسان على نحو نهائيٍّ من تحمُّل مرض وجوده، لكنَّ هذه نزعة استسلامية واضحة بالغ فيها سينيكا على عكس زينون الذي أباح الانتحار، إذا وفقط إذا، لم يعد في وسع الإنسان الاستمرار في الحياة، فيصبح الانتحار حينها واجباً؛ لأنَّه يكون نوعاً من الوفاق مع الطبيعة. هذا، ويمثِّل إبيكتيتوس مثال الفيلسوف الرواقي الملتزم بالتعاليم الأخلاقية، فالحياة في جوهرها يجب أن تُعاش على أساس معايير صارمة لا يجوز تجاوزها، وكلِّما كان الالتزام بهذه المعايير أكثر، كان الوعي الفلسفي أكثر أصالة، لذلك تحوَّلت الفلسفة مع هذا الرواقي إلى وسيلة تساعد على قبول الحياة.

ولم يحد إبيكتيتوس عن تطبيق الشُّعار الرواقي الشهير «الوفاق مع الطبيعة»، ويقتضي هذا الوفاق أن يُخضع الإنسان الفرد إرادته الجزئية للإرادة الكلية للطبيعة، كما يجب عليه ألا يفهم نفسه بصفته موجوداً مستقلاً عن بقية الموجودات، بل هو داخل معها في نسيج كليٍّ، لذلك لا معنى للأوهام الفردية، فالأصل هو الخضوع للكلِّ.

«لا تطلب من الأشياء أن تجري مثلما تريد، بل اطلب أن تجري الأشياء مثلما تجري، وبذلك تمضي حياتك في سكينه وسلام»^[٢].

ولا شكَّ في أنَّ مطلب إبيكتيتوس الرئيس هو الوصول إلى ضرب من الأمان الفلسفي، يستطيع الإنسان بوساطته أن يعزل نفسه عن مجرى الأحداث، ويستكين استكانة تامَّة في ظلِّ تأملاته منتظراً موته، ولا يتردَّد إبيكتيتوس في تدريب مريديه على استقبال موتهم برحابة صدر من دون الشعور بأيِّ خوف، لتتحقِّق بذلك سعادة الفيلسوف.

[١]- سينيكا، رسالة إلى لوسليوس، ذكرها ديورانت، ول، قصَّة الحضارة، الجزء الثاني من المجلد الثالث (قيصر والمسيح أو الحضارة الرومانية)، ترجمة: محمَّد بدران، الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، دون تاريخ، ص ١٨٣-١٨٤.

[٢]- إبيكتيتوس، المختصر، ترجمة ودراسة: عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ص ٣٨.

«ضع نصب عينيك، في كل حين، الموت والمنفى وكل ما يبدو مرعباً؛ ولكن اجعل الموت أولها جميعاً. عندئذ لن تفكر أبداً في أي شيء دنيء، ولن تتوق إلى أي شيء توقاً زائداً عن الحد»^[١].

هذا، ولا يلاحظ عند إيكيتوس أي إضافات جوهرية -على المستوى الفلسفي- وإنما اعتمد على ضرب من التأمل، صاغه في حكم قصار قام بتدوينها بعض تلاميذه، ولا تعدو هذه الحكم أن تكون إلا تكراراً للنصوص الرواقية القديمة.

نجد من جانب آخر ماركوس أوريليوس هذا الفيلسوف -الإمبراطور- قد فهم الوجود على أساس أن الإنسان جزء من هذا الوجود، وعليه أن يقبل بالخضوع لناموس العالم، وألا يتذمر ولا يعترض ولا يشتكي مهما أصابه من صروف الزمان، وهو خارج من هذا الكل وعائد إليه ببساطة دون أي تعقيدات ولا يوجد شيء أبعد من ذلك.

«لقد وجدت كجزء من الكل، ولسوف تتلاشى في ذلك الذي أتى بك، أو بالأحرى سوف تُسترد مرة ثانية، بالتحوّل العنصري، إلى المبدأ المولّد للعالم»^[٢].

تقوم فلسفة ماركوس أوريليوس على تسليم عميق بوحدة الوجود أو شمول الألوهية، فالعقل الكلي أو الإله يسري في جميع موجودات العالم دون استثناء، فالرابطة بين هذه الموجودات كلها هي الإله، لذلك توجد قرابة إلهية -إن صحّ هذا التعبير- بين الإنسان والكائنات كافة. وهذا يقتضي أن يتجاوز الإنسان أنانيته وانغلاقه على نفسه لينفتح على الوجود بصفته كلاً جامعاً.

لكن الحقيقة أن موقع ماركوس أوريليوس السياسي بصفته إمبراطوراً رومانياً دفعه أكثر إلى هذا الاعتقاد، فالفتوحات الكبيرة للإمبراطورية الرومانية جعلت تحت سيطرتها شعوباً من أجناس مختلفة متباعدة، ما أفضى إلى نقل نظرية وحدة الوجود إلى المستوى السياسي لجعل هذه الشعوب كافة على اختلافها واحدة في نظر هذا الإمبراطور، وتبعب هذه الوحدة، جوهرياً، من الخضوع لروما الذي يُعدّ معياراً آنذاك للمواطنة، وليس هذا إلا

[١]- إيكيتوس، المختصر، ص ٥٣.

[٢]- أوريليوس، ماركوس، التأملات، نقله إلى العربية وشرحه وعلّق عليه: عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٠، الكتاب الرابع، فقرة ٤، ص ٧٤.

محاولة لإخضاع الشعوب تحت الهيمنة الرومانية دون احتجاج بتنظير فلسفي.

وبلغت الفلسفة الرواقية التي ظهرت أولاً في بلاد اليونان ثم في روما نهايتها، وهي لم تكن رغم تصنيفها داخل تاريخ الفلسفة أكثر من دين وضعي، وجد فيه الناس آنذاك بديلاً عن دياناتهم التي تنهض على الآلهة الأسطورية، لذلك لا يمكن عدّ الفلسفة الرواقية بوجه عام أكثر من دعوة تنهض على مجموعة من المبادئ (النار-اللوغوس-القدر-الوفاق مع الطبيعة) لتؤول -في نهاية المطاف- إلى إرشاد الإنسان إلى التكيّف مع طبيعة وجوده، والانتهاء إلى موقف استسلامي هو الوفاق مع الطبيعة.

رابعاً: الأفلاطونية المحدثّة أو الفناء الصوفي في الواحد

لم تكن فتوحات الإسكندر الكبير سبباً لظهور الفلسفة الهلنستية في بلاد اليونان فقط، بل كانت سبباً أيضاً لظهورها من الشرق، أعني تحديداً الإمبراطورية السلوقية، التي أسسها سلوقوس الأول نيكاتور أحد قادة جيش الإسكندر، ولقد شملت هذه الإمبراطورية آسيا الصغرى، وسوريا الكبرى، وبلاد الرافدين، ووصلت إلى أجزاء من الهند، إلى أن أنهى القائد الروماني بومبي حكم السلوقيين عام ٦٣ ق.م.

هذا، ومن مدينة أفاميا السورية، التي بناها أو أعاد بناءها وسماها سلوقوس الأول نفسه، انبثقت الأفلاطونية المحدثّة مع فيلسوف سوري من أبناء هذه المدينة هو نومينيوس Numenius الذي ازدهر في القرن الثاني الميلادي.

والحقيقة أنّ نومينيوس كان فيلسوفاً أفلاطونياً مع نزعات فيثاغورية، يُعرف القليل عن حياته باستثناء إقامته في مدينة أفاميا Apamea السورية، لكن أهميته الفلسفية كبيرة. يتألف نسقه الفلسفي من ثلاثة مستويات للحقيقة الروحية، الأول الإله البدئي (الخير، الأب) الذي هو دائماً فوق-عقلي، والثاني الإله الصانع Creator (الصانع demiurage في محاوره طيماوس لأفلاطون)، والثالث نفس العالم. ولقد كرّر أفلوطين هذا النسق نفسه في القرن التالي، رغم أنّ نومينيوس كان أكثر تأكيداً على الثنائية dualist من أفلوطين في اتجاهه إلى العالم الفيزيقي والمادة. كان مهتماً أكثر بحكمة الشرق والدين المقارن. إنَّ عمله الأهم هو الشذرات Fragments التي حفظها يوسابيوس Eusebius وهي حوار بعنوان «في الخير»،

وكتب أيضاً عملاً جديلاً بعنوان «تباين الأكاديميين عن أفلاطون»، وهو يُظهره بصفته مثيراً للجدل^[١].

والحقيقة أنّ نوميونيوس كان في عمق تفكيره شرقيّ الثقافة، وإن كانت لديه ميول لأفلاطون وفيثاغورس، ولذلك يُرجّح أنه سوريّ المحتدّ، وليس يونانيّاً، وإن كتب باللغة اليونانية التي كانت لغة الثقافة في عصره، وإن كانت اللاتينية قد انتشرت لكن على نحو محدود.

ويمكن التدليل على هذا الرأي من شذرات نوميونيوس نفسه، فلقد قال: «يُعدُّ ضرورياً بالنسبة إليّ أن أجادل وأستقصي استناداً إلى شهادات testimonies أفلاطون، ومن ثمة أرجعها إلى مظانها في فلسفة فيثاغورس؛ ومن بعد سيكون ضرورياً استحضار الأعراف الطيبة الذّكر، كما يجب أن أصف دياناتهم وتعاليمهم الفلسفية، وكذلك موضوعات عبادتهم عندما يتمّ تمجيدها وفقاً لأفلاطون، مهما كان واضعها سواء أكانوا من البراهمة Brahmins، أم اليهود Jews، أم المجوس Magi، أم المصريين Egyptians»^[٢].

يظهر جلياً أنّ نوميونيوس الأفامي مثل خير تمثيل المعنى العميق المباشر للفلسفة الهلنستية على أساس أنه أراد أن يستنسب من الديانات الشرقية، سواء أكانت سماوية أم وضعيّة أفكاراً تتناسب مع روح فلسفة أفلاطون، وهو بهذا العمل يفتح آفاقاً لتغيير مسار الفكر الفلسفيّ اليونانيّ بإخضاعه لتأثيرات شرقيّة. والحقيقة أنّ ما قام به الإسكندر الكبير -على المستوى السياسي- من توحيد بين أوروبا وآسيا قام به نوميونيوس -على المستوى الفلسفيّ- فوحد بين فلسفة اليونان وحكمة الشرقيين.

و«يقال إنّه وفقاً لـ«أبيقورس» تعدّ الفلسفة أمراً ممتنعاً تماماً بالنسبة إلى غير الناطق باليونانية، وليس كلّ النخبة اليونانية في الواقع تأخذ بهذا الرأي الذي يُعبّر عن تعصّب عرقي واضح، فهناك بعض الفلاسفة اليونانيين أعطوا غير اليونانيين اهتماماً جدياً مثلما فعل نوميونيوس. فقد وسّع نوميونيوس مناقشته لتشمل الحكمة wisdom غير اليونانية وقبل

[1]- Dillon, John M., Numenius of Apamea, The Cambridge Dictionary Of Philosophy, Second Edition, General Editor: Robert Audi, Cambridge University Press, 1999, p.622.

[2]- Petty, R. Fragments of Numenius of Apamea. Translation and Comentary, Prometheus Trust, 2012, (On the Goodfr. 1a).

اليونانية، وحاول تأكيد أن تأملاته الفلسفية تتصل بموروثات الأعراق الشهيرة، فذكر براهمة الهند ومجوس الفرس والمصريين واليهود^[1].

والحقيقة أن التيار الفلسفي الذي أسس له نوميونيوس الأفامي وجد استمرارية تاريخية ذات عمق كبير، فنجد أن مدرسة الأفلاطونية المحدثة في أفاميا قد انتقلت إلى الإسكندرية، ونجد أهم شخصيات الأفلاطونية في القرن الثالث الميلادي أمونيوس ساكاس (١٧٥-٢٤١ م) الذي تتلمذ عليه أفلوطين (٢٠٥-٢٧٠ م).

والحقيقة أن أفلوطين الزعيم الأشهر للأفلاطونية المحدثة يمكن أن يكون هو وأستاذه أمونيوس مدينين لنوميونيوس الأفامي بأفكارهما الفلسفية.

ولا شك في أن مؤلف أفلوطين الشهير «التاسوعات» كان له انتشار أوسع بكثير من مؤلفات نوميونيوس، وهذا ما جعل اسم أفلوطين مقترناً بالأفلاطونية المحدثة، وكأنه المؤسس الحقيقي لها، وما زاد في تأثير أفلوطين هو سفره إلى روما وإقامته فيها وتدريس تعاليم الأفلاطونية المحدثة لمريديه من الرومان من مختلف الطبقات.

ومهما يكن من شيء، فإن فلسفة أفلوطين بوجه عام تقوم على موقف سلبي هو نكران العالم المادي، فهو أراد الارتفاع في معراج الوجود وصولاً إلى الواحد أو الأول أو الإله، عابراً -على مستوى الإنسان- من الجسد ليلبغ النفس الإنسانية الجزئية فيفتح على النفس الكلية وصولاً إلى العقل الكلي، ومن ثمة يمكن أن يبادر الواحد أو الأول فيتحد بالإنسان الصاعد نحوه، فتحقق الغاية ويكتمل المراد بالنسبة إلى الإنسان الحر.

وتعني «الحرية»، بالنسبة لأفلوطين، تحديد أنفسنا بصفتنا غير ماديين، وأخيراً بصفتنا أنفساً عاقلة. ويبدو هذا الأمر بالأحرى ملغزاً puzzling بقدر ما أن أفلوطين يبدو أنه يخبرنا بأننا سنكون أحراراً، إذا وفقط إذا، اتخذنا هذا الخيار بمعزل عن أي خيار آخر. وعلاوة على ذلك هو يعدّ الواحد One حرّاً، رغم أن الواحد على نحو ضروري وأبدي يُسبب تأثيراته من دون أن ينتقيها من ضمن قائمة خيارات. والأحرى بالنسبة لأفلوطين أن الفعل عائد إلينا إذا

[1]- Langseth, Lee, Knowing God: a study of arguments of Numenius of Apameia s On the Good, University of Iowa, 2013, p.27.

كنا نحن السبب في تحديد الفعل. لا يمكن للواحد أن يخضع لتحديد من هذا القبيل؛ لأنه لا يوجد سبب يمكن له التأثير فيه. نحن، على النقيض من ذلك، يمكن أن يستعبدنا الجسد، ولكن فقط إذا تركناه يستعبدنا»^[١].

إذاً يمكن للإنسان أن يرتقي في معراج الألوهية إذا تحرر من ربة الجسد، فحرية الإنسان تعدّ أساساً للاقتراب من الواحد الذي يمثل الحرية الحقيقية حتى لو كان واهباً للوجود، فهذا الوهب ليس قسرياً، وإنما ينبس مثل مياه ينبوع، أما نحن البشر - في رأي أفلوطين - نقع تحت نير الجسد، ولا يمكننا الخلاص إلا بخلع هذا النير. وهكذا تتحوّل الفلسفة الهلنستية مع أفلوطين إلى ضرب من التصوّف الداعي إلى الهروب من الوجود عوضاً عن مواجهته.

ولقد كان أفلوطين مسيحياً بلا مسيح، إذ قبلت المسيحية تقريباً كل سطر من الأسطر التي كتبها أفلوطين، وأعاد أوغسطين في مؤلفاته نشر «نفحات أفلوطين القدسية». وعن طريق أفلوطين غلب أفلاطون أرسطو، وتعمّق في أعماق أغوار اللاهوت الكنسي، وأخذت الثغرة القائمة بين الفلسفة والدين تضيق شيئاً فشيئاً، ورضي العقل الغربي بعده أن يسير في ركاب الدين نحو ألف عام^[٢].

وكان أهمّ تلاميذ أفلوطين فرفوربوس السوري أو الصوري (مات سنة ٣٠٥م)، واقتفى خطوات أستاذه، وله مواقف فلسفية معادية للدين المسيحي، كما أنه كان نباتياً يرفض ذبح البهائم وأكل لحومها، ووضع مؤلفاً في هذا الخصوص.

وتتلمذ على فرفوربوس نفسه يامبليخيوس (مات سنة ٣٣٠م) وهو فيلسوف سوري عمّق الأفلاطونية المحدثة باتجاه حشويّ ليبتكر تشخيصات متعدّدة للقوى الروحانية، وقام بتأسيس مدرسة للأفلاطونية المحدثة في أفاميا، وتبعه الكثير من المريدين.

وكان آخر الأفلاطونيين سورياً أيضاً، وهو معروف باسم الدمشقي Damascius (مات بعد عام ٥٣٨م)، وأصبح رئيس الأكاديمية الأثينية قبل أن يغلقها جستنيان عام ٥٢٩ للميلاد. ولد على الأرجح في دمشق، ودرس بدايةً في الإسكندرية، وانتقل بعد ذلك إلى أثينا قبل

[1]- Adamson, Peter, Philosophy in the Hellenistic and Roman World- a history of philosophy without any gaps, volume 2, Oxford University Press, 2015, p.225.

[٢]- ديورانت، ول، قصة الحضارة، الجزء الثالث من المجلد الثالث (قيصر والمسيح أو الحضارة الرومانية)، مرجع سبق ذكره، ص ٣٠٤.

وقت قصير من وفاة Proclus عام ٤٨٥ م. عاد إلى الإسكندرية وحضر محاضرات أمونيوس Ammonius (٤٤٥-٥٢٦ م)، لكن عاد إلى أثينا مرة أخرى نحو عام ٥١٥ م، ليتولّى رئاسة الأكاديمية Academy. وبعد إغلاقها بأمد قصير تقاعد هو وبعض الفلاسفة الآخرين بما فيهم سيمبليقيوس Simplicius (وهو فيلسوف سوري أفلاطوني محدث ولد في كليزيا وازدهر في القرن السادس الميلادي، وتلمذ على أمونيوس نفسه)، وذهب الدمشقي إلى بلاد فارس، لكنّه غادرها بعد نحو عام، وعاد إلى سوريا حيث مات فيها. ولقد وضع عدداً كبيراً من المؤلفات بما فيها حياة أستاذه إيسيدورس Isidorus، وبقيت قطع من مؤلفاته مثل تعليقات على مقولات أرسطو، في السماء، والكتاب الأوّل من الآثار العلوية (الأرصاء الجوية)، إضافة إلى تعليقات على محاورات أفلاطون مثل ألقبيادس، وفيدون، فيلبس، وبرمينيدس، مؤلفه الوحيد الباقي هو «في المبادئ الأولى».

ولا شكّ في أنّ الدمشقي وضع طرقاتاً مناسبة للمذهب الأفلاطوني الجديد من أجل الوصول إلى الواحد أو الأوّل، لكنّ هذا الوصول أمر في غاية الصعوبة؛ لأنّ معرفة الأوّل ممتنعة، وهذا الامتناع يرجع إلى نقص في تكوين وعي العارف.

ولقد ذهب الدمشقي إلى أنّ تبيان أنّ الأوّل (الله) غير قابل للمعرفة لا يُعدّ تبياناً لمدى القابلية للمعرفة على نحو حقيقي ولا لامتناع القابلية للمعرفة، عوضاً عن ذلك، فإنّ هذا التبيان يكشف شيئاً عن العارف، لذلك يكون حريّاً أنّ الجهل بالأوّل نقص يرجع إلى العارف بسبب تأثير وضعيته بصفته عارفاً بالقوة^[1].

ولئن كانت الأفلاطونية المحدثة في عمقها فلسفة شرقية، إلّا أنّها انعكاس للفلسفة اليونانية انطلاقاً من الشرق، وأساسها التوفيق بين أفكار أفلاطون والتأملات الدينية الشرقية، إلّا أنّها نظراً لتأثيرها الكبير امتدّت إلى بلاد اليونان -وهذا من مفارقات التاريخ- فالأثر أصبح هو المؤثّر، وظهرت مدرسة للأفلاطونية المحدثة في أثينا من أشهر فلاسفتها أبروقلوس (مات ٤٨٥ م)، لكن عاد الدمشقي وتولّى زعامة هذه المدرسة بعد برقلس، ودلّت هذه المدرسة نفسها على مدى قوة تأثير الفلسفة التليفقية التي وضع أسسها نوميونيوس.

[1]- Damascius, Damascius's Problems and Solutions Concerning First Principles. Translated from the Greek by Sara Ahbel-Rappe, Oxford University Press, 2010, p.74.

خاتمة

يمكن ترجيح أنّ مدارس الفلسفة الهلنستية كافةً تشترك في نقطة جوهرية هي الدعوة إلى انغلاق الإنسان على نفسه من أجل التحرر من العالم الماديّ، فالبيرونيون حينما استخدموا تعليق الحكم حقّقوا ضرباً من الخلاص من هذا العالم بأن اجتنبوا التورط في أيّ اعتقاد، وابتعدوا عن أيّ شعور بالمبادرة، ليصلوا إلى حالة تشبه كأنّهم تماثيل حجرية معروضة في متحف تاريخي، وهذه هي أتراكسيا البيرونيين.

وحينما طالب الأبيقوريّون بالاعتدال باللذّة وصولاً إلى نوع منها يُعدّ خلواً من الانفعال والفعل، بلغوا طمأنينة سلبية هي الغاية النهائية عند الإنسان مثل النيرفانا عند البوذيين، إذ يصل فيها المرء إلى مرحلة توازن داخلي قائم على نكران التيار الجارف لملذّات الحياة والاكتفاء بأقلّ القليل، أي ما يمنع من الهلاك فقط. وهذه هي أتراكسيا الأبيقوريين.

كما أنّ الرواقيين باستسلامهم للقدر وقبول صروف الزمان بقناعة كاملة سلبوا من الإنسان فعّاليته وحوّلوه إلى هشيم تذروه الرياح، وكلّما ذرّت الريح هذا الهشيم أكثر شعر الرواقي بالسعادة أكثر، وبهذا الشعور يتحقّق وفاقه مع الطبيعة ويصل إلى مرحلة السكينة، وهذه هي أتراكسيا الرواقيين.

زد على ذلك هذا التوتر المتحفّز المشبوب عند الأفلاطونيين المحدثين للتحرر من علائق المادّة والانفكاك عن الجسد لتخرج النفس من «قعر الحضيض الأوضع» إلى عوالمها العلوية النبيلة، لتحاول هناك الطواف في ملكوت الضياع المقدّس، فعسى أن يتنازل الواحد ويتحدّ بإحدى هذه النفوس التائهة في الغياهب، وهذه هي أتراكسيا الأفلاطونيين المحدثين.

إذاً الفلسفة الهلنستية في العمق تلخّصها كلمة واحدة هي (الأتراكسيا: الطمأنينة السلبية)، لكنّها طمأنينة تحول بين المرء وبين كونه فيلسوفاً؛ لأنّ الفلسفة ليست اطمئناناً وأماناً، بل هي قلق وألم وشقاء من أجل المزيد من المعرفة والمزيد من كشف العالم.

لائحة المصادر والمراجع

أولاً- العربية

- ١- أمين، عثمان، الفلسفة الرواقية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٥.
- ٢- إبيكتيوس، المختصر، ترجمة ودراسة: عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة.
- ٣- أوريليوس، ماركوس، التأملات، نقله إلى العربية وشرحه وعلّق عليه: عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٠.
- ٤- ديورانت، ول، قصة الحضارة، الجزء الثاني من المجلد الثاني: حياة اليونان، ترجمة: محمّد بدران، منشورات الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، القاهرة، دون تاريخ.
- ٥- ديورانت، ول، قصة الحضارة، الجزء الثالث من المجلد الثاني (حياة اليونان)، ترجمة: محمّد بدران، الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، دون تاريخ.
- ٦ - __، قصة الحضارة الجزء الأول من المجلد الثالث: قيصر والمسيح أو الحضارة الرومانية، ترجمة: محمّد بدران، الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، القاهرة دون تاريخ.
- ٧ - __، قصة الحضارة، الجزء الأول من المجلد الثالث (قيصر والمسيح أو الحضارة الرومانية)، الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، القاهرة، دون تاريخ.

ثانياً- الأجنبية

- 1- Adamson, Peter, Philosophy in the Hellenistic and Roman World- a history of philosophy without any gaps, volume 2, Oxford University Press, 2015.
- 2- B. Irvine, William, A Guide to the Good life-The Ancient Art of Stoic Joy, Oxford University Press, 2009.
- 3- Damascius, Damascius's Problems and Solutions Concerning First

Principles. Translated from the Greek by Sara Ahbel-Rappe, Oxford University Press, 2010.

4- Epicurus, The Art of Happiness, Translated with an Introduction and Commentary by George K. Strodach. Foreword by Daniel Klein, Penguin Books, 2012.

5- Empiricus, Sextus, Outline of Skepticism, Translated by Julia Annas and Jonathan barnes, Cambridge University Press, 2000.

6- Kuzminski, Adrian, Pyrrhonism: How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism, Lexington Books, 2008.

7- Lucretius, Carus, On the Nature, Published in the United States by 1873 Press, New York.

8- Langseth, Lee, Knowing God: a study of arguments of Numenius of Apameia s On the Good, University of Iowa, 2013.

9 - Petty, R. Fragments of Numenius of Apamea. Translation and Comentary, Prometheus Trust, 2012.

10- The Cambridge Dictionary Of Philosophy, Second Edition, General Editor: Robert Audi, Cambridge University Press, 1999.

11- Wentworth DeWitt, Norman, ST. Paul and Epicurus, University of Minnesota Press. Minneapolis, 1954.

الأخلاق الرواقية بين المثالية والعملية

د. إسماعيل زلخي^(١)

مقدمة

تناول هذا البحث الأخلاق الرواقية بين المثالية والعملية، فكان لا بد أن يعرّج على المشكلة المعرفية التي كانت منها الرواقية الوسطى، خصوصاً من حيث تخلصها من الوثوقية المعرفية التي صبغت الرواقية منذ نشأتها، وهذا الأمر سينعكس على الأخلاق وكيفية انحدارها، إذ إننا نجد أنّ الأخلاق الرواقية قد بدأت تحلّ محلّ المكوّن المنطقي والمعرفي لهذه المدرسة، خصوصاً وأنّ الأخلاق قد أخذت تتحوّل إلى أخلاق فردية بالرغم من أنّ الرواقيين قد ظلّوا يستعينون بالمثل الأعلى الأفلاطونية واليونانية بشكل عام، إلا أنّ هذه الاستعانة لم تكن في موقعها الصحيح طالما أنّ الأخلاق لم تعد نظاماً فلسفياً كما كان الأمر عبر تاريخ المدارس الفلسفية اليونانية، وقد تتوّج ذلك بما حدث فيما بعد من تهافت للمثالية اليونانية نفسها بحيث لم تعد الرواقية منشغلة بالمعرفة العقلية والوصول إلى الحقيقة بقدر ما أصبحت محاولة لإبهار الناس بالعقل والتلاعب بالأحكام، التي يصدرها هذا العقل، وصولاً إلى المواقف المتناقضة حول المشكلات العقلية في المثالية اليونانية، خصوصاً فيما يتعلّق بالنفس ونظرية المعرفة وغير ذلك من القضايا، التي كانت المثالية اليونانية قد جذّرتها في تاريخ الفلسفة اليونانية، وكلّ ذلك قد انتهى بالرواقية كما بينّ هذا البحث في المرحلة المتأخّرة إلى تأثير الرواقية بالحياة الرومانية، فلم تعد المسائل النظرية العقلية الفلسفية محطّ اهتمام الرواقيين، بل لقد تحوّل الجهد الفلسفي الرواقي إلى البحث في الأخلاق الفردية كما فعل الحكماء الثلاثة المتأخّرون مثل سينيكا وأبكتيتوس وأوريليوس كما بيّنّا في الفقرة الأخيرة من هذا البحث.

[١]- مدرس في قسم الفلسفة، جامعة تشرين، مدرّس مادة المنطق وفلسفة العلوم.

أولاً- التخلّص من فكرة الوثوقيّة في الرواقيّة الوسطى

انطلقت الرواقيّة أساساً من فكرة الوثوقيّة عند نشأتها مع المؤسّسين الثلاثة وهم زينون الكتيومي (٣٢٢-٢٦٤) وأقليانس (٢٦٤-٢٣٢) وكريزيبوس (٢٣٢-٢٠٤)^[١]. وأمّا هذه الوثوقيّة فهي تعود إلى نقطتين: الأولى أخلاقيّة والثانية معرفيّة، فمن حيث الأخلاق سعت الرواقيّة إلى البحث عن الطرق المؤدّيّة إلى السعادة، بحيث تمّ ربط السعادة بكلّ أشكال البحث النظري الفلسفي، أمّا النقطة الثانية فقد سعت إلى تأكيد ما وصل إليه البحث الفلسفي قبل نشوء الرواقيّة واعتبارها حقيقة ثابتة، ويذكر إميل برهيه هاتين النقطتين باعتبارهما منطلق الطابع الوثوقي للفلسفة الرواقيّة، فيقول «وثمة سمتان اثنتان تطبعان هذه الروح بطابعهما، أولاهما الإيمان بأنّه يستحيل على الإنسان أن يهتدي إلى قواعد للسلوك أو أن يصل إلى السعادة إذا لم يرتكز إلى تصوّر للكون متحدّد بالعقل، فالأبحاث في طبيعة الأشياء لا يكمن هدفها في ذاتها، أي في إشباع فضول العقل، وإنّما غايتها أيضاً توجيه دفة الممارسة. أمّا السمة الثانية- وقد أتت فعلاً أكلها- فهي الجنوح إلى انضباط مدرسي، فالفيلسوف الشاب ليس من واجبه أن يبحث فيما تمّ الوصول إليه قبله، والعقل والمحاكمة العقليّة ليس شأنهما غير أن يرسيا في عقله هو عقائد المدرسة وقيّمها على أسس راسخة لا تتزعزع، غير أنّ بغية هذه المدارس لم تكن بحال من الأحوال البحث الحرّ، المنزه عن الغرض، اللامحدود عن الحقّ، بل كلّ المطلوب تمثّل حقيقة قائمة من قبل»^[٢].

وعلى هذا الأساس نجد أنّ الرواقيّة الأولى أو الرواقيّة في عهد التشكّل قد أكّدت على هذا الطابع الوثوقي عندما صار البحث الفلسفي بحثاً مغلقاً وليس بحثاً منهجياً، أو كما يعبر عن ذلك إميل برهيه بقوله: «لقد بتّت المذاهب الوثوقيّة الجديدة، بحكم أولى السمتين المميّزتين لها، صلتها بازدراء السقراطيين للثقافة، وردّت إلى الفلسفة اهتمامها بالمعرفة عن طريق العقل، كما صرمت أصرتها بحكم ثانية السمتين بالروح الأفلاطوني، فلا هواة للبحث الحرّ نظير أفلاطون السقراطي، ولا باحثين مستبدين الرأى، وفاحصين متشددين نظير مؤلّف الباب العاشر من القوانين، هي نزعة عقلانيّة إذا شئنا، ولكنّها عقلانيّة متمذبة

[١]- إميل برهيه. تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنستيّة والرومانيّة، ج٢، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، دت، ص ٤٠.

[٢]- المرجع نفسه، ص ٣٦.

تغلق المسائل، وليست كما لدى أفلاطون عقلانية منهجية تفتحها»^[١].

ومن اللافت القول هنا إنّ نظرية المعرفة عند الرواقيين قد أكّدت على هذه الوثوقية في المرحلة الأولى من تشكّل الرواقية، حيث غرق هؤلاء، أي رواقيو المرحلة الأولى، في البحث عن أسس المعرفة ومصادرها بهدف التمييز بين المعرفة الصحيحة والمعرفة الباطلة، وكلّ هذا البحث لا يشير إلى تجديد لدى الرواقية المبكرة بقدر ما حاولوا أن يظهرُوا لأنفسهم أنّهم فلاسفة عميقون وأصيلون في نظريّتهم المعرفية، والواقع أنّ الأمر غير ذلك؛ فالرواقية المبكرة التي حرصت على أن تظهر كتيار وثوقي نجدها رواقية متخبّطة من حيث إرجاع المعرفة إلى أساس واحد، فمنهم من تحدّث عن الأصل الحسيّ للمعرفة، واعتبار هذا الأصل بمثابة الأصل المادّي، والقول بأنّ كلّ المعارف إنّما تعود إلى الإحساس الذي هو الوحيد الذي يمثّل منطلق المعرفة، ومنهم من ذهب إلى القول بنظرية أفلاطون حيث المعرفة تذكّر، وهذا التذكّر هو الذي عبّرت عنه الرواقية المبكرة بأنّه يحدث عندما يتمّ جمع تصوّرات حسّية وتؤدّي إلى تصوّر كليّ، وهذا التخبّط الذي نشير إليه يمكن رده إلى أنّ الرواقية لم تبق ملتزمة بالحسّ والإحساس كمصدر للمعرفة، بل ذهب بعضهم إلى القول بوجود تصوّرات كليّة ذهنيّة، ممّا يوضّح لنا مشكلة الوثوقية الرواقية في عهدها الأوّل ضمن سياق البحث الرواقي الوثوقي، والذي يسعى إلى القبض على المعرفة وتكوين نظرية معرفيّة غير قابلة للاختراق، فنجدهم يقعون في هذا الإشكال الكبير، أي الإشكال المعرفي بين ما هو حسّي وبين ما هو ذهني، فانطلاقاً من القول بالحسّ كأساس للمعرفة وتأكيدهم على أنّ الحس هو شيء مادّي وصولاً إلى القول بوجود تصوّرات ذهنيّة، كلّ ذلك يشرح هذا الخلط في نظرية المعرفة. وعبد الرحمن بدوي يشير إلى مشكلة المعرفة عند الرواقيين عندما يبحث هذه المعرفة تحت عنوان عريض هو نظرية المعرفة، فنجده يقول: «على الرغم من أنّ الأبحاث التي تركوها لنا في هذا الصدد متناثرة لا تكون مذهباً تاماً في نظرية المعرفة، فإنّنا نستطيع أن نفصل القول في نظرية المعرفة عندهم على هذا الأساس، بأن نبحث أولاً في مصادر المعرفة والأساس الذي تقوم عليه، فنجد أنّ الرواقيين يميّزون أولاً بين الصور الحسيّة وبين الإدراك الحسيّ، ويقولون إنّ الصور الحسيّة صادرة مباشرة عن المحسوسات،

[١]- إميل برهيه. تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنستية والرومانية، م، ص ٣٦.

والمحسوسات هي الأصل في كل معرفة، ويفسّرون الإحساس في هذه الحالة تفسيراً مادياً بأن يقولوا إنّ الإحساس هو انطباع أثر المحسوسات في النفس، وفكرة الانطباع هذه أخذت بمعناها المادّي الصرف، حتى إنّ كليانتمس قد شبه هذا الانطباع بأنّه كانطباع نقش الخاتم على الشمع تماماً»^[١].

ويظهر لنا من خلال ما يقوله عبد الرحمن بدوي أنّ تشكيل مذهب وثوقي في نظرية المعرفة عند الرواقيين لم يكن بفضل الأصالة الفلسفيّة الرواقية بقدر ما كان فقط محاولة لاتخاذ حجر أساس تبني عليه الرواقية مجمل محاورها المعرفيّة الفلسفيّة، إذ سرعان ما نكتشف أنّ هذا التفسير للإحساس، وهذا الاعتماد على الأساس المادّي في تكوين نظرية معرفيّة، يبدو أمراً هشاً إلى درجة أنّ بعض الرواقيين سيبحثون عن مصدر آخر للمعرفة، وهو النفس، في محاولة للخروج من مأزق الطبيعة المادّية للمعرفة. وهنا أيضاً يتابع عبد الرحمن بدوي قوله بهذا الشأن، أي عدم القناعة بأن تكون المعرفة حسيّة فقط وضرورة اللجوء إلى مصادر أخرى للمعرفة كالنفس مثلاً، وهو ما يزيد الإشكال الرواقي تعقيداً، إذ بحسب عبد الرحمن بدوي فقد «ظهر لكريسيفوس غير مقنع لأنّه مادّي إلى حدّ بعيد، ولهذا حاول أن يعدّل من هذه النظرية مع جولاته في داخل المذهب الرواقي الأصلي، وهو المذهب المادّي، فقال إنّ الإحساس عبارة عن تغيير يحدث في النفس تحت تأثير موضوعات خارجيّة، وإلى هذا الإحساس أو الصور الحسيّة ترجع كل معرفة، فهي الأساس»^[٢].

بهذه الطريقة إذاً نجد أنّ الوثوقيّة الرواقية ليست صلبة كما أراد لها أصحابها أن تظهر، ويبدأ التخبّط والإحراج في نظرية المعرفة عند الرواقيين بالظهور على نحو واضح، فطالما أنّ الاتجاه في تفسير نظرية المعرفة قد أخذ ينحو منحى النفس، أي منحى الفكر الأفلاطوني عندما يتمّ زجّ نظرية التذكّر كمصدر للمعرفة، فإننا هنا سنلاحظ أنّ هذه الرواقية لم تعد ذات تماسك معرفي، بل إنّها قد خرجت عن المنطق الأساسي الذي طرحته الرواقية فيما يخصّ نظرية المعرفة، ويعبر عن ذلك بدوي بقوله: «إلا أنّ الرواقيين، يقولون مع ذلك بوجود مصدر آخر، سمّوه التذكّر، فإنّ الإنسان بعد أن يجمع عدّة تصوّرات حسيّة، يتكوّن له

[١]- عبد الرحمن بدوي. خريف الفكر اليوناني، مطبعة النهضة المصريّة، ط٧، ١٩٧٩، ص١٦.

[٢]- المرجع نفسه، ص١٧.

عنها تصوّر كليّ، غير أنّ هذا التصوّر الكليّ ليس غير مجموعة التصوّرات الحسيّة الصرفة، فهنا نجد أنّ المذهب يسير منطقياً مع نفسه، ولكننا نجدهم بعد ذلك يخرجون على منطق المذهب فيقولون بوجود تصوّرات كليّة، بالمعنى الذهني الصرف الخارج عن كلّ إدراك حسي خارجي، وسمّوا هذا باسم (العلم)، ومجموعة التصوّرات الكليّة هي التي تكوّن العلم في هذه الحالة^[١]. وإذا كان الرواقيون قد تحدّثوا عن التصوّر بهذا المعنى، أي بمعنى التصوّرات الكليّة، فإننا سنجد أنّ الرواقية ستقع في تناقض حول هذه المسألة، ذلك أنّهم في مسألة التصوّرات قد خالفوا مذهبهم الطبيعي، أي قولهم في الموجودات من حيث أنّ التصوّرات الكليّة هي غير محسوسة، في حين أنّهم في مذهبهم الطبيعي سيتحدّثون عن الوجود الحسيّ الماديّ، وقد لاحظ عبد الرحمن بدوي هذه المسألة فتحدّث عنها بالقول «وهم يؤكّدون إلى جانب هذا أنّ هذه التصوّرات لا ماديّة؛ لأنّها خارجة عن كلّ موضوع خارجي، كما أنّها خارجة عن التعبير عنها باللفظ، فهي أقرب ما تكون إلى الكليّات كما تصوّرها أفلاطون أو على الأقلّ كما تصوّرها أرسطو، إلّا أنّه يلاحظ أنّ هذا لا يتفق في الواقع مع منطق المذهب؛ لأنّ الأصل في كلّ وجود حقيقي أن يكون وجوداً محسوساً أو وجود الأجسام، كما سنرى في مذهبهم الطبيعي، بينما نجد أنّ التصوّرات الكليّة، التي قالوا بأنّها تكوّن العلم، خارجة عن المحسوسات ومنفصلة عن أيّ تصوير ماديّ، ولسنا ندري كيف تخلّص الرواقيون من هذه المشكلة أو هذا التناقض^[٢]. ونعتقد أنّ هذا التناقض يمكن أن يردّ إلى تصوّر الرواقية للمادّة نفسها، فهم قد خالفوا الأبيقوريين في هذه الناحية، أي ناحية الاتجاه الماديّ، أي إنّهم خالفوا الأبيقوريين في تصوّر المادّة، ويمكننا هنا أن نقول إنّ الرواقيين لم يدرسوا المادّة نفسها بقدر ما درسوا تصوّراتهم عن المادّة، فهم في هذه الناحية لم يقدّموا فهماً للمادّة على أنّها واحدة بل مجزّأة، وهذا الخلاف بين تصوّر الرواقيين للمادّة وخلافهم فيه مع الأبيقورية قد أوردته بعض الباحثين بالقول: «إنّ الرواقيين ماديّون، فقد كانوا كالأبيقوريين يعتقدون أنّ كلّ موجود فهو جسمي، حتّى العقل وفعله، وإن تحدّثوا عن لا جسميّات أو معقولات أرادوا بها أفعال الأجسام، ومنها أفكار العقل، وأيضاً المكان والخلا والزمان باعتبارها أوساطاً فارغة تقبل ما يملؤها، وليس لها ما للأجسام من فعل وانفعال،

[١]- عبد الرحمن بدوي. خريف الفكر اليوناني، مطبعة النهضة المصرية، ط٧، ١٩٧٩، ص ١٧.

[٢]- المرجع نفسه، ص ١٧.

ولكنهم خالفوا الأبيقوريين في تصوّر المادة، فلم يقفوا عند أجزاء لا تتجزأ هي الجواهر الفردية، بل ذهبوا إلى أنّ المادة متجزئة بالفعل إلى غير نهاية، مفتقرة إلى ما يردّها للوحدة في كلّ جسم»^[١]. إنّ مثل هذا التناقض الذي تقع فيه الرواقية بين مذهبها المنطقي ومذهبها الطبيعي يطرح جملة من الأسئلة حول ما عرف عنها حتّى المرحلة الوسطى بأنّها رواقية وثوقية، وبمعنى من المعاني فإنّ هذه الوثوقية تصبح عبئاً عليها، خصوصاً وأنّها فلسفة عملية، أي إنّها تهتمّ بما هو أخلاقي-عملي، ممّا يعني أنّ التناقض الذي تعيشه هذه الفلسفة على مستوى المنطق والطبيعة لا بدّ أن ينعكس على الجانب الأخلاقي العملي، فإذا عرفنا أنّ الرواقية قد تحدّثت عن وحدة وجود، فإنّ هذا سيجعل مهمّة تخلصها من الوثوقية أمراً عسيراً إلاّ إذا كانت هذه الوثوقية أصلاً هي مجرد وثوقية صورية، فإذا بقينا على مستوى نظرية الطبيعة، نجد أنّ الرواقية تتحدّث عن عنصرين أو مبدئين في الجسم المادي، ولكنّ طريقة اتحاد هذين الجسمين تظلّ غير مفهومة وغير مبرّرة منطقياً، خصوصاً من حيث علاقة النفس بالجسم، فهم يتحدّثون عن جسم «مركّب من مبدئين، هما مادّة ونفس حارّ يتحدّ بالمادة ويتوترّ، فيستبقي أجزاءها متماسكة، وانقسام المادّة إلى غير نهاية يسمح للنفس الحارّ أن يتحدّ بها تمام الاتحاد، أي أن ينتشر فيها كلّها انتشار البخور في الهواء، والخمر في الماء، بحيث يؤلفان مزجاً كلياً، فيوجدان معاً في كلّ جزء من مكانهما، دون أن يفقدا شيئاً من جوهرهما وخواصهما»^[٢].

وبناء على ما ذكرناه يمكن القول إنّ الوثوقية الرواقية لم تكن أكثر من وثوقية صورية استطاع من خلالها الرواقيون أن يؤسّسوا لمذهبهم وكأته مذهب فلسفي أصيل، في حين أنّ هذه الوثوقية هي وثوقية هشّة سرعان ما تسقط تحت مبضع الفحص التاريخي لهذه الفلسفة كما رأينا.

ثانياً - نقد الأخلاق الرواقية الوسطى

من الملاحظ أنّ جميع النقاد الذين يكتبون ويتناولون الرواقية يذهبون إلى القول بأنّ الرواقية هي فلسفة أخلاقية، ولذلك فإنّ كلّ الصراعات التي تدور بين هؤلاء الرواقيين حول المعرفة والمنطق وغير ذلك من قضايا الفلسفة التي لا معنى لها، طالما أنّ الأخلاق التي

[١]- الطب تيزيني، غسان فينانس. تاريخ الفلسفة القديمة والوسطية، منشورات جامعة دمشق، دمشق، ط ٥، ٢٠٠١، ص ٢٠٨.

[٢]- المرجع نفسه، ص ٢٠٨.

يطالب بها المذهب الرواقي موجودة ومتسقة داخل المذهب. ونعتقد أنّ هذا الرأي هو رأي صائب إلى حدّ كبير، ويقدر صوابية هذا الرأي فإنّه يدل أيضاً على أزمة الفلسفة الرواقية، فإذا كانت المذاهب الفلسفية مذاهب متسقة منطقياً ومعرفياً، فإنّها عند ذلك لا بدّ أن تكون متسقة أخلاقياً، وربّما لهذا السبب نجد أنّ الرواقية مذهب متناقض معرفياً ممّا ينعكس بدوره على الأخلاق، وأوّل ما يجب التنويه إليه هنا موقف الرواقين أنفسهم من الفلسفة، فقد حاولوا إبعاد الجانب النظري من الفلسفة، والإبقاء فقط على الجانب العملي منها، وهو الأخلاق، فنجدهم يقولون في تعريفهم للفلسفة «الفلسفة ممارسة الفضيلة، والفضيلة صناعة واحدة لا تتجزأ، وهي أشرف الصناعات منزلة، وهي ثلاثم طبيعة البشر ملاءمة خاصّة، وقال سينيكا: الفلسفة منهج مستقيم في الحياة، وعلم يعدنا لأن نحيا على الفضيلة، وصناعة نسلك بها من السبل أقومها، ولم يخطئ من قال الفلسفة ناموس حياة جميلة فاضلة»^[1].

ولكن هل يمكن القول إنّ الفلسفة يمكن أن تؤدّي إلى أخلاق فاضلة طالما أنّها تنطوي على تناقضات معرفية ومنطقية، خصوصاً وأنّ الرواقية في نظرتها للأخلاق أيضاً هنا حاولت أن تبحث عمّا هو فطري وما هو طبيعي، فقد كان البحث الأخلاقي منصباً على البحث في الميول الطبيعية، فتحدّثوا عن ميول مشتركة بين الإنسان والحيوان، وقسموها إلى نوعين، النوع الأوّل ميول تنزع إلى حفظ الفرد نفسه، وميول تنزع إلى حفظ الجماعة التي ينتمي الفرد إليها^[2].

وأكثر من ذلك فقد رءوا أنّ الحصول على اللذة إنّما هو «أوّل ما ترغب فيه الموجودات فقد أخطأ، إنّما تحصل اللذة الموجودة حين يجد ما يتفق مع بنيته، والخير لكلّ موجود هو موافقة طبيعته الخاصّة»^[3]. وعندما ننتقل إلى البحث في الأخلاق الإنسانية، فإنّ أوّل تناقض تقع فيه الرواقية هو عندما تقول إنّ الحياة الأخلاقية لا بدّ أن تتوافق مع الحياة العقلية، ذلك أنّ «العقل هو الجزء الرئيسي فينا الذي يقوم ماهيتنا بما نحن ناس، ويلزم عن ذلك أنّ الحياة وفقاً للطبيعة هي الحياة وفقاً للعقل»^[4].

[1]- seneque, letters, a lucilius, ed, et, tr, fr, de la colere, tr, bourgery, 1922, p. 29.

[2]- Marc- Aurele, pensees, texte et trad, franc, par tranony, 1925, vii, p.55.

[3]- Diogene, Laerce a luciliue, ed, et, tr, fr, vii, p.85.

[4]- seneque, lettres, p.121.

وهذا يعني أنّ العيش وفقاً للعقل هو عيش وفقاً لقانون الكون الكلّي الشامل، وهو ما عبّر عنه باحثون بالقول «لكنّ الإنسان حين يحيا وفقاً للعقل لا يكون موافقاً لنفسه فحسب، بل يكون موافقاً لمجموع الأشياء أي للكون بأسره؛ لأنّ العقل لا يختصّ بالإنسان وحده، بل هو أيضاً من خصائص الوجود الكلّي، أي من خصائص الكون، والعقل الإنساني ليس إلّا جزءاً من العقل الكلّي الشامل، فبالعقل نحيا على وئام مع أنفسنا، كما نحيا على وئام مع العالم أجمع»^[١].

هكذا إذاً تكون السعادة واللذة مرتبطين بالتلاؤم بين الحياة الأخلاقية العقلية وبين التاموس الكوني، وقد عبّر عن ذلك مرقس أوريليوس حين قال: «كلّ شيء يلائمني إذا لاءمك أيّها العالم، وما جاء في الوقت الملائم بالنسبة إليك، فليس متقدماً ولا متأخراً بالنسبة إليّ، وكلّ ما جاءني به فصولك أيّتها الطبيعة فهو ثمرة عندي، وكلّ شيء يأتي منك، وكلّ شيء فيك، وكلّ شيء يعود إليك»^[٢].

وهنا نجد أنّ الرواقية تتحدّث عن جبرية أخلاقية، وتبتعد بالكامل عن قدرة الإنسان على الاختيار، إذ بدأ التفكير لدى الرواقيين بمسألة مهمّة حول الأخلاق، وهي تلك التي يمكن الحديث عنها ضمن مسألتي الجبر الإلهي، أي قدرة الله، وبين العجز الإنساني، وبدأ الشعور لتهافت الأخلاق وفق هذه النظرية التي تتحدّث عن توافق صريح بين العقل والطبيعة، وقد صاغها إميل برهيه بالقول: «الشعور بأنّ العالم مخلوق وحتّم عليه الزوال لم يكن في نظر الهليني دليلاً على قدرة الله، بل كان على العكس علامة على عجزه، وتلك هي بالتحديد فكرة بوئيثوس، ففساد العالم لا علّة له في نظره؛ لأنّه لا يمكن أن يأتي لا من الخارج، أي من العدم، ولا من داخل العالم الذي لا ينطوي على أيّ أصل للمرض»^[٣].

ومنذ هذه اللحظة، أي هذا التناقض الحادّ داخل النسق الفكري الرواقي، سيبدأ طرح موضوع الأخلاق طرحاً جديداً من أجل حلّ هذه المعضلة بين صرامة القانون الكوني وبين حرية الاختيار لدى الإنسان، وخصوصاً في المسألة المتعلقة بالضمير الإنساني وموقعه

[1]- Diogene, Laerce, vii, paris, 1960, p.87.

[2]- Marc- Aurele, pensees, iv, p.23.

[٣]- إميل برهيه. تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ج ٢، ص ١٧٠.

داخل الأخلاق الرواقية، إذ نجد أنّ تبدل الأخلاق الرواقية كان أمراً لا مفرّ منه إزاء هذه المشكلة بين الرواقيين المؤيدين للتوافق الأخلاقي مع ناموس الكون وبين اللأبالية وبين من يدعون إلى الاختيار، وبالفعل فإننا نجد أنّ هناك من يضع يده على هذه المسألة عندما يتحدثون عن التغييرات التي طرأت على الأخلاق لدى الرواقية الوسطى، فقد «طراً تبدل على الأخلاق أيضاً، فتعريف ديوجينيس البابلي للغاية: استخدام العقل في اختيار الأشياء الموافقة للطبيعة وفي انتباز الأشياء المخالفة لها، أو تعريف انتباتر: أن يحيا الإنسان باختياره ما يوافق الطبيعة وابتباده ما يعاكسها، يلحان بقوة على ضرورة الاختيار وموجباته بالتعارض السافر مع لأبالية أفلاطون وفي المساجلة الطريفة التي دارت بين ديوجينيس وانتباتر بصدد مسألة ضميرية»^[١].

وأيضاً هنا تتعثر الأخلاق الرواقية فلا تجد لها سوى منفذ بالعودة إلى أفلاطون، لنلاحظ هنا أيضاً أنّ المأزق الذي تعيشه الرواقية على مستوى نظرية المعرفة والمنطق، والذي أوصلها إلى الحديث عن التذکر الأفلاطوني على صعيد الأخلاق من أجل إنقاذ نفسها أخلاقياً، فقد وجد من الرواقيين من فعل ذلك مثل بوثيوس الذي «يقحم الأفلاطونية على علم الطبيعة، وها نحن ذا نرى انتباتر يربط في عبارة صريحة بين الأخلاق الرواقية وبين أفلاطون ببحثه عند هذا الأخير عن أصل الفكرة القائلة أنّ المستقيم هو وحده خير، وربما كان الرجوع إلى أفكار أفلاطون هو الذي أملى على أحد تلامذة انتباتر، وهو هرقليدس الطرسوسي، التخلي عن المفارقة الزاعمة أنّ جميع الأخطاء سيان»^[٢]. وتأخذ الأخلاق الرواقية طريقها في التأزم أكثر فأكثر عندما يصبح السؤال الأخلاقي سؤالاً متعلقاً بالمسلك الذي يجب أن تسلكه الأخلاق، لنجد أنّها تقع في التناقض الذي كنا قد تحدثنا عنه في نظرية الطبيعة، إذ تصل الأخلاق إلى مرحلة تتجابه فيها الطبيعة الفردية مع الطبيعة الكلية، إذ إنّ بعض الرواقيين قد لامسوا هذه المسألة عندما ناقشوا الأخلاق الفردية فواجهتهم الأخلاق الكلية، وبمعنى ما فإنّ السلوك الأخلاقي وقع في تناقض بين الفردي والكلّي، وماذا يتوجّب على المرء أن يتبع في أخلاقه، فهل يتبع الطبيعة الفردية أم الكلية لكي يسلك سلوكاً أخلاقياً طالما أنّ الفرد

[١]- إميل برهيه. تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ج ٢، ص ١٧١.

[٢]- المرجع نفسه، ص ١٧٢.

هو جزء من الطبيعة الكلية؟ وفي هذا المجال يبرز الرواقي باناتيوس الذي ناقش الأخلاق الرواقية ضمن هاتين الطبيعتين، فهو قد أدرك أنّ على المرء «أن يحيا وفقاً للطبيعة وهذا يعني في نظره أن يحيا وفقاً للميول التي زوّدتنا بها، فطبيعتنا الفردية هي التي ينبغي اتخاذها ضابطاً ومعياراً، لا ريب في أنه يتعين علينا ألاّ نأتي شيئاً مخالفاً للطبيعة الكلية، ولكن يبقى لزاماً علينا، بعد امثالنا للطبيعة الكلية، أن نتبع طبيعتنا الخاصة، وحتّى لو وقعنا لدى غيرنا على ما هو أفضل فحتّم علينا أن نقيس إرادتنا بضبطها وفق طبيعتنا الخاصة»^[١].

هكذا إذاً تصطدم نظرية الأخلاق الرواقية بالتناقض الذي تعيشه الرواقية على مستوى نظرية المعرفة، إذ كيف يمكن فهم قيام نظرية أخلاقية تدمج بين الإنسان والطبيعة في كلّ متحد، فنجدها تعود إلى أفلاطون لتتقد نفسها على صعيد نظرية الأخلاق، وهذا التناقض الحادّ يجعل الرواقية تقع في مطبّ العلاقة بين المثالية والعملية؛ ذلك أنّ الطرح الأخلاقي المثالي عند الرواقية لم يستطع أن يصمد أمام الحياة العملية، وهو ما يشير إلى إمكانية انهيار النظام الأخلاقي الرواقي برمته خصوصاً منذ الرواقية الوسطى وما بعدها.

ثالثاً - أزمة المثالية اليونانية داخل الرواقية المتأخرة في القرنين الأوّل والثاني الميلاديين

شهد القرنان الأوّل والثاني انبعاث المثالية اليونانية الأفلاطونية والأرسطية، وعموماً فإنّ هذه المثالية لم تعد كما كانت في زمن أرسطو وأفلاطون، ولكن يلاحظ أنّ موقع الرواقية في هذه المثالية القائمة على بعث فلسفة العقل انتهت إلى أن تتحوّل إلى مجرد وعظ أخلاقي لا غير، إذ إنّ السمة العامة لهذين القرنين كانت انتهاء العمل الفكري وتثبيت العقل على نحو دوغمائي دون أن يكون هناك أفق للتجديد في الفلسفة، وهو ما أشار إليه إميل برهيه عندما يقول «والسمة العامة لتلك الحقبة هي إذن تثبيت العقل في صور آسرة واعتقال النهوض الفكري بأسره، وقد ترتّب على ذلك، من بعض المناحي، أنّ الفلسفة ما عادت تعطي سوى موضوعات رئيسة قد تبلى من فرط الاستعمال والتكرار، فلا يعود من سبيل إلى تجديدها إلّا بالتحذلق على صعيد الشكل»^[٢].

[١]- إميل برهيه. تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ج ٢، ص ١٧٦.

[٢]- المرجع نفسه، ص ١٩٩.

كذلك لم تعد الفلسفة طريقاً للحكمة والمعرفة العقلية بقدر ما أصبحت فقط طريقة للإبهار والتلاعب بالأحكام التي يصدرها العقل، ولهذا نجد أن المثالية اليونانية بطابعها التنويري لم يعد لها من وجود، وأصبح البحث عن خلاص النفس هو الأكثر أهمية من الوصول إلى الحقيقة، وعلى هذا الأساس تكون الرواقية قد غرقت في طمس معالم المثالية اليونانية لصالح أمر واحد فقط، هو تحويل كل فعل فلسفي إلى مجرد حكمة عملية قد لا تكون حكمة فلسفية بقدر ما تكون شكلاً أدبياً ومواعظ أخلاقية عابرة، وهذا حال جميع الرواقيين في القرنين الأول والثاني، «وكم من مرة هجس أبقتاتوس بهذا الخطر، فأنحى باللائمة على تلاميذه لفراغ نفوسهم من العواطف العميقة ولنزوعهم إلى البراعة الخطابية الخالصة، وكم من مرة ضحى سينيكا بالفكرة على مذبح تناغم العبارة والفوز بالصيغ الأدبية، أولم يعرض مكسيموس الصوري في أسلوب موقّ القضيّة وعكسها في أخطر الموضوعات الفلسفية، ومسائل الحيلة العملية والفعلية، ودور العلوم في الفلسفة؟ على هذا عقد إزار النصر أو كاد للسفسطائيين في المعركة الدائمة بين الفلاسفة وبين مدرسي البيان والخطابة من الخطباء أو السفسطائيين، ولم يتردد كاتب مثل آيلوسارستيدس (١١٧-١٧٧)، انتقد بحمية واندفاع إدانة أفلاطون للخطابة في محاوره غورغياس، في أن يضع تربية الخطيب الشكلية عالياً جداً في المنزل فوق تربية الفيلسوف»^[١].

أما أهمّ المشكلات التي تعرّضت لها المثالية اليونانية، فهي تلك المتعلقة بالموقف من نظرية أفلاطون وأرسطو حول النفس، إذ نجد أن بعض الرواقيين قد وصلوا إلى مرحلة إعادة شرح أفلاطون وأرسطو على نحو فيه الكثير من الانحطاط المعرفي، فقد حاول أحد الرواقيين أن يقدم نظرية أفلاطون حول النفس على نحو فيه الكثير من الغرابة والخروج عن صرامة التقليد الفلسفي المثالي الأفلاطوني، وهو غالين Galien الذي يرى «أن عقيدة أفلاطون حول المبادئ الثلاثة للنفس جميلة وعميقة، إلا أنه لم يذهب إلى حدّ تعيين موقع خاص لكل واحدة منها، بالنسبة لفانطوس، القلب هو المركز الوحيد حيث تقيم جميعها معاً، أكثر من ذلك، هذه المبادئ المتنوّعة ليست أجزاء ولا أشكالاً مختلفة، إنّها إمكانيات متعدّدة لجوهر واحد، فوزيدونيوس، إذاً، لم يتعد عن إخريزيبه كما يبدو للوهلة الأولى،

[١]- إميل برهيه. تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ج ٢، ص ٢٠٠.

ولكن يجب أن نرى أيضاً كيف يترجم عقيدة أفلاطون هذه التي يعتبرها رائعة، يقول: الشهية الشهوية هي ما يحقق وحدة الأجسام المتصلة ونمو النباتات الشهية الغضبية هي ما يعطي الشعور والحركات للحيوانات، أخيراً، العقل هو ما يميّز الإنسان^[١].

وهذا ما انعكس أيضاً بدوره على نظرية المعرفة لدى الرواقيين المتأخرين الذين أخذوا يقولون بآراء متناقضة من حيث إنّ نظرية المعرفة لم تعد قائمة على العلم وحده، بل لقد توزعت هذه النظرية بين العلم والظنّ والحسّ أو الإدراك الحسيّ، ممّا أدّى إلى وقوع الرواقية في تناقضات حادة أوقعتها فريسة نقد حادّ، فنجد من النقاد أرسيزيلاس الذي اهتمّ بنقد نظرية المعرفة عند الرواقيين فيقول: «إنّ هذه النظرية مملوءة بالتناقض؛ وذلك لأنّ الرواقيين يفرّقون أولاً بين نوعين من المعرفة: بين العلم، وبين الظنّ، أمّا العلم فيضيفونه إلى الحكيم، وليست للحكيم وسيلة من وسائل المعرفة غير العلم، أمّا الظنّ فيضيفونه إلى الجاهل، وهناك نوع ثالث وسط بين الاثنين، هو الإدراك الحسيّ أو التصوّر»^[٢].

هكذا تكون الرواقية المتأخّرة قد بدأت تتحوّل من فلسفة يقينية وثقوية إلى فلسفة ظنيّة على صعيد المعرفة ومتناقضة أيضاً، خصوصاً فيما يتعلّق بالمعرفة الصحيحة، إذ على ما يبدو أنّ الرواقية أخذت بالتحوّل إلى اعتناق موقف وسط، وربّما كان ذلك بضغط من الصراع الذي كان قائماً ضمن الإمبراطورية الرومانية، والذي أثر بدوره على الرواقية المتأخّرة، فلم يعد الرواقي قادراً على قول حقيقة فلسفية، واكتفى فقط بنظرية الإدراك الحسيّ، ممّا أوقع الرواقيين في تناقض حادّ، ولم يستطيعوا الخلاص منه، حيث «لا يستطيع الرواقي إلاّ أن يتناقض مع نفسه حين يقول إنّ الإدراك الحسيّ ممكن بحسابه مؤدياً إلى المعرفة الصحيحة، ولهذا ينكر أرسيزيلاس الإدراك الحسيّ تمام الإنكار كما ينكر التصوّر الذي ينشأ عن الإدراك الحسيّ، أي الصورة التي تنطبع في الذهن صادرة عن الأشياء الخارجية»^[٣].

لقد وصلت الرواقية في العهد المتأخّر إلى حالة أخذت تفصح عن اقتراب نهاية هذه الفلسفة دون أن يعني ذلك أنّ تأثيرها لم يستمر كغيرها من الفلسفات، ولكن ما يهمنا هنا

[١]- ف. أجرو. رسالة في النظام الفلسفي الرواقي، ت: يوسف هوايتي، الفرات للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٩، ص ٣٢٤.

[٢]- عبد الرحمن بدوي. خريف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص ٧٥.

[٣]- المرجع نفسه، ص ٧٥.

هو أنّ الفلسفة المثالية اليونانية قد وصلت إلى مرحلة انسداد الأفق التاريخي الذي لا يسمح بمواصلة هذه الفلسفة إلا إذا خضعت لتغيرات عميقة، حتى إنّ التناقضات التي عاشتها الرواقية قد وصلت إلى مفهوم الله نفسه عند الرواقيين عندما تحدّثوا عن الله بأنه يتصف بالحياة وبالفضيلة، ممّا يعني أنّ الرواقيين قد بدؤوا يخلطون بين المعنى المثالي للإله وبين التصوّر المعرفي للرواقيين لطبيعة الله، إذ قد وجد نقاد الرواقيين أنّ قولهم بالحياة والفضيلة يؤدّي إلى تناقض كما يرى كرينادس عندما يشرح ذلك بالقول: «لنبحث في هذا التعريف لله، فنجد أولاً أنّ الله يتصف بالحياة، وما هو متّصف بالحياة يتّصف قطعاً بالإحساس، لأنّ كلّ حيّ حسّاس، ويكون لله من الإحساسات ما للإنسان على الأقل، أعني أنّ لله مثلاً حسّ الذوق، فهو يشعر تبعاً لهذا بالمرّ والعذب، وشعوره بالمرّ والعذب من شأنه أن يحدث تغييراً فيه، إذ يحدث العذب أثراً هو اللذّة، والمرّ يحدث الألم»^[١].

في إشارة منه إلى أنّ الله طالما أنّه يتصف بالحياة، فهو يتصف بالتغير، وطالما أنه يتّصف بالإحساس فهو لم يعد أزلياً كما يجب أن يكون الله في المثالية الفلسفية اليونانية. كلّ ذلك يشير إلى أزمة حادة عاشتها الرواقية عندما وصلت إلى نتائج هشة فيما يتعلق بما هو أزلي مثل الله، وفيما يتعلق بما هو أرضي مثل النفس الإنسانية كما رأينا.

رابعاً - سذاجة الأخلاق العملية في الرواقية المتأخّرة في القرنين الأوّل والثاني

الميلاديين

لقد تأثرت الرواقية في العهد الروماني وخلال القرنين الأوّل والثاني الميلاديين بطبيعة الحياة الرومانية، ذلك أنّ الرومانيين «لم يكونوا مشغوفين بالعلوم النظرية، بل كانت عقليّتهم عقلية عملية تميل إلى النظام والحكومة والقانون، ولذلك رأينا فلسفة الرواق حين دخلت بلاد الرومان قد تجرّدت من أحراشها، كما قال شيشرون، وتأثرت في ذلك بالطبع الروماني وبملازمات الحياة في روما، فتركت ما كان في المنطق الرواقي القديم من لباقة ودقّة ودوران»^[٢]. بهذا الشكل لم تعد الرواقية سوى مجرد نظام أخلاقي، والذي يمكن أن نلاحظه هنا أنّ الرواقية لم تعد نظرية عامّة في الأخلاق بقدر ما أصبحت الرواقية وفلاسفتها مجرد

[١] - عبد الرحمن بدوي. خريف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص ٨٠.

[2] - Epictete, Dissertations, ed .shenkl, bibl, teubner; Manuel, tr fr, par Guyau 1875, p.49.

مرشدين أخلاقيين، همّهم الأساسي الوعظ الأخلاقي الفردي، ويبرز هنا الفيلسوف الرواقي سينيكا الذي لم يعد فيلسوف الأخلاق العامة بقدر ما أصبح مرشداً أخلاقياً لبعض الأفراد، وهذا هو حال جميع الرواقيين، فلم يعد هناك من مذهب أخلاقي متكامل بقدر ما أخذت الرواقية على يد سينيكا تتحوّل إلى الوعظ الأخلاقي الفردي «فقد أراد سينيكا أن يلائم بين فلسفة الرواق وبين مشاركته الخاصة وظروف حياته، فلم يكن له مذهب مغلق، أعني مذهباً ذا حدود مرسومة، بل أراد أن يكون مفكراً مستقلاً، أخذ بآراء الرواقيين لاقتناعه بها»^[1].

بل لقد حاول سينيكا أن ينفي صفة المعلم عن كلّ سابقه من أعلام الفلسفة الرواقية، ولم يعد يتحدث عن فلسفة بالمعنى العميق لهذه الكلمة، وأخذ يطالب بالافتداء بسلوك وتصرفات الفلاسفة الأوّلين أكثر من الاهتمام بالعلم العقلي الذي تركوه، فتحوّلت الرواقية بذلك من العمل الفلسفي المنهجي المذهبي إلى التآثر الشخصي، وهذا ما كان مطلباً ساذجاً حيال الفلسفة كما كان حيال الأخلاق، وبالفعل فإنّ سينيكا يصوّر «نفسه على أنّه رواقي مطلق، فالأقدمون ليسوا معلّمين، وإنّما مرشدون، وليس المطلوب اتباعهم والسير في ركابهم، بل الانتماء إليهم، وأفكارهم ينبغي أن تكون أشبه بعقار متوارث للأسرة ومطلوب تحسينه، ومن ثمّ لم يتردد في وضع أبيقور في عداد الحصفاء الذين يطلب رأيهم ونصحهم، وفي وضع زينون وسقراط في عداد أولئك الذين يؤثرون بمثالهم وخلقهم أكثر بكثير ممّا يؤثرون بأقوالهم وتعاليمهم، لا يصوّر سينيكا نفسه لنا إذاً معتقداً أنّ الاعتقاد من الشطر المنهجي من الفلسفة فحسب، بل كذلك مستأنماً إلى التأثير الشخصي أكثر منه التأثير المذهبي»^[2].

وعلى العموم فإنّ مذهب سينيكا الأخلاقي لم يتميّز أبداً بالضبط المنهجي ولا بوحدة هذا المذهب، بل لقد تحوّل سينيكا إلى ما يسمّى بالأخلاق الانتقائية، وهذا دليل على أنّ الأخلاق الرواقية لم تعد تتمتع بالأصالة الفلسفية بقدر ما أصبحت مجرد تأملات فردية ولأشخاص فرديين، بل إنّنا نستطيع القول إنّ سينيكا لم يعد فيلسوفاً أخلاقياً، بل تحوّل إلى ناصح أخلاقي كما لو أنّه ناسك أو متعبّد أكثر ممّا هو فيلسوف، ويصف بعض الباحثين

[1]- seneque, dialogues, viii, 3, 1.

[2]- إميل برهيه. تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ج ٢، ص ٢١٠.

مذهب سينيكا في الأخلاق بالقول: «مذهب سينيكا في الأخلاق مطبوع بطابع الانتقائية، أي الملاءمة بين النظرات المختلفة، وتلك أهم قواعد تلك الأخلاق، لننصرف عن شؤون الدنيا، لأنها مثيرة للشهوات، لكن لننصرف عنها في بساطة ومن غير ضجة ولا إعلان، فإن فضل المجاهد لا يقاس بما يبدو عليه من تجهّم الملامح وقذارة الأسما، ولا بما يتشدد به من كلمات في ذمّ الترف والنعيم، فالطبيعة تنفر من الإسراف. اهجر الناس هجراً جميلاً، وانج منهم بقلبك سليماً ونفسك خالصة، واهجرهم كذلك لتصلح حالك وتخدم شهواتك، ولكي تموت على الحكمة، وادرس نفسك وامتنح وجدانك»^[1].

ويمكننا أن نلاحظ تأثر سينيكا بالحياة الرومانية، فلم يعد المطلوب بالنسبة إلى الرومان إنتاج مذاهب فلسفية بقدر ما أصبح مطلوب التمهد لوضع قانون روماني يساعد في تحقيق الحياة العملية داخل الدولة الرومانية، وبمنظرة نقدية يمكننا القول إن الرواقية قد تحولت إلى مبشر بالدولة الرومانية أكثر مما ظلت فلسفة لجميع الناس. ومن هنا تأتي سذاجة الأخلاق الرواقية، فلم يدرس الفلاسفة والحكماء مثل سينيكا وأبكتيتوس الأخلاق في وصفها التاريخي، بل لقد أخذوا يشتتون المذاهب الأخلاقية ويحولونها إلى نصائح يلقيها المعلمون على هذا الفرد أو ذلك، كذلك تحول المعلمون الرواقيون عن الحياة العامة والمشكلات العامة، وأخذوا يهتمون بأبناء الطبقة الرومانية المسيطرة، كما هو الحال مع الحكيم الرواقي أبكتيتوس الذي كان «معلماً لفتيان بيتغي أن يعجم عودهم ويسقي إرادتهم، وكانوا في الغالب فتية موسرين، مقدراً لهم أن يشغلوا المناصب العامة، فكان ينبغي توفير أسباب الوقاية لهم من أخطار شتى ليس أقلها دناوة النفس والزلفى ونوائب الدهر»^[2].

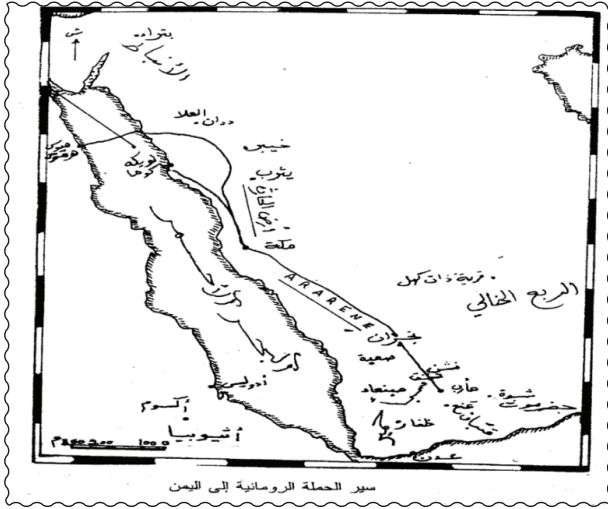
لقد واصلت السذاجة الرواقية مسيرتها مع أبكتيتوس وأصبح الهدف من الحياة الفلسفية ليس النظام الكوني كما بدأت به الرواقية، بل لقد تحولت الرواقية إلى نوع من تفحص الضمير الأخلاقي مما أدى إلى تحجيم الرواقية، وهو ما نصل إليه مع مرقس أوراليوس الذي كان إمبراطوراً وحكيماً رواقياً سخر مواعظه وآراءه الأخلاقية من أجل الحفاظ على سلامة مواطنيه، فقد ذهب إلى التأمل الفلسفي الأخلاقي، وأغلب الظن أن هذا التأمل كان بسبب

[1]- seneque, Constantia, tr, bourgery, 1922, sapientis, x, p.3.

[2]- [إميل برهيه. تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ج ٢، ص ٢١٣.

مخاوف أوراليوس الشخصية والذاتية، إذ يذكر برهيه ذلك عن أوراليوس فيقول: «فقد كان بيت القصيد بالنسبة إلى الإمبراطور، في وسط همومه السياسية وحملاته على البرابرة، أن يدفع عن نفسه ثبوت الهمة ووهن العزيمة، وإننا لنستشعر لديه طاقة هي على الدوام بحاجة إلى أن تتوتر من جديد، فالشعور بالضييق الذي يساوره ساعة الاستيقاظ، والخواطر المبلبلة التي تراوده، ومآخذ الغير على ما كان يعتقد هو نفسه أنه الخير، وبرمه بالبلاط وبمعشر الناس، وشعوره بالخواء والرتابة والصغار، ومفاجآت الجسد، وعنف الغضب، والهلع من العدم الذي ينتظر النفس بعد الموت»^[١].

لقد مثل هؤلاء الحكماء الرواقين الثلاثة حالة من السذاجة الفلسفية والأخلاقية في ظل الحضارة الإمبراطورية الرومانية، وكل ذلك يفيد بأن الرواقية كانت قد خرجت عن عباءة المؤسسين الأوائل الذين طرحوا أفكارهم الفلسفية بوصفها أفكاراً كونية لتتحول إلى أفكار فردية لا تتعدى أن تكون مجرد تعبير عن الحالات القلقة التي عاشها كل حكيم على



حدة، وتحولت بذلك الرواقية من فلسفة تهدف إلى خدمة الإنسان الكوني إلى مجرد نصائح وشذرات أخلاقية لأفراد بعينهم داخل نظام الحكم الإمبراطوري الروماني.

[١]- إميل برهيه. تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ج ٢، ص ٢١٥.

الخاتمة

يخلص هذا البحث إلى مجموعة من الاستنتاجات وهي:

أولاً: لقد مثلت الرواقية الوسطى مرحلة الانعتاق من الوثوقية الفلسفية، وقد كان ذلك بداية تشطّي الفلسفة الرواقية وتبعثها على الصعيد الفكري والعقلي.

ثانياً: لقد مثلت الأخلاق في الرواقية الوسطى حالة من التناقض الذي كان سببه التناقضات الفكرية التي وقعت بها الرواقية، أي في الرواقية الوسطى.

ثالثاً: يمكن القول إنّ المثالية اليونانية قد أخذت بالتآكل والانحيار في عهد الرواقية المتأخرة في القرنين الأول والثاني الميلاديين سواء على صعيد نظرية النفس الأفلاطونية الأرسطية أو على ما أحاط بها من مشكلات معرفية ومنطقية.

رابعاً: لقد شهدت المثالية اليونانية أزمة حادة في الرواقية المتأخرة على صعيد أشكال المعرفة عندما أقرّ الرواقيون المتأخرون أشكالاً ثلاثة للمعرفة، هي العقل والظن والإدراك الحسي، ممّا أوقع الرواقية في مزيد من التناقضات جعلها تخرج عن سياق الرواقية الأولى التي كانت أكثر صرامة منطقية ومعرفية.

خامساً: لقد تحوّلت الأخلاق في الرواقية المتأخرة من شكل المنظومة الأخلاقية الفلسفية الكونية إلى مجرد نصائح أخلاقية، وبهذا تحوّلت الرواقية من التعليم الفلسفي التقليدي العميق إلى مجرد الوعظ الأخلاقي الشخصي فقط.

سادساً: لقد انعكس التناقض الذي وقعت فيه الرواقية على مستوى نظرية الطبيعة والتصورات الكلية على الأخلاق عندما وجدنا أنّها قد واجهت السؤال الذي يرتبط على مستوى الأخلاق بكيفية السلوك الأخلاقي فيما إذا كان على الفرد أن يسلك طريق الأخلاق العامة أم الأخلاق الفردية، فنجدها قد انتهت إلى تفضيل الأخلاق الفردية على الأخلاق العامة، وهذا ما يمكن اعتباره مأزقاً مهماً في الرواقية، فهي لم تستطع أن تشكل مذهباً أخلاقياً عامّاً بسبب جملة التناقضات التي وقعت فيها معرفياً ومنطقياً وطبيعياً، أي في نظرية الوجود والطبيعة.

لأئحة المصادر والمراجع

١. إميل برهيه. تاريخ الفلسفة الهلنستية، والرومانية، ت: جورج طرايشي، دار الطليعة، بيروت، ج ٢، د.ت.
٢. ف. أجرو. رسالة في النظام الفلسفي الرواقي، ت: يوسف هواويتي، الفرات للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠٩.
٣. عبد الرحمن بدوي. خريف الفكر اليوناني، مطبعة النهضة المصرية، ط ٧، ١٩٧٩.
٤. طيب التيزيني، غسان فينانس. تاريخ الفلسفة القديمة والوسيطه، منشورات جامعة دمشق، دمشق، ط ٥، ٢٠٠١.
5. seneque, letters, a lucilius, ed, et, tr, fr, de la colere, tr, bourgery, 1922.
6. Marc- Aurele, pensees, texte et trad, franc, par trannony, 1925.
7. Diogene, Laerce a luciliue, ed, et, tr, fr, paris. 1920.
8. Epictete, Dissertations, ed .shenkl, bibl, teubner; Manuel, tr fr, par Guyau 1875.
9. seneque, Constantia, tr, bourgery, sapientis, x, 1922.

صِرَاعُ الْإِيمَانِ وَالْعَقْلِ فِي رُومَا (الْقَرْنُ الثَّالِثُ وَالرَّابِعُ الْمَسِيحِيِّ)

أ.د. عبد القادر بوعرفة^(١)

مقدّمة

كانت الحضارة الرومانية ثرية بتراتها الفلسفي والعلمي، وأيضاً بتراتها الأسطوري والخرافي، وبتشريعاتها القانونية... وكان لتّسع رقعتها الجغرافية دور كبير في تنامي الشعور القومي بعظمتها وعظمة الإنسان الروماني بالخصوص. ولعلّ هذا الأمر هو أحد الأسباب التي جعلت روما ترفض المسيحية في بدايتها، وتهاجمها مهاجمة شرسة رغم أنّ الإمبراطورية الرومانية تسامحت مع كثير من الديانات الأخرى في الوقت نفسه، كاليهودية، الأترورية، وبعض الديانات القديمة اليونانية والشرقية.

نظر الرومانيون للمسيحية في بدايتها على أنّها لا تختلف عن اليهودية المرخص لها، وأنّ الفرق يكمن في أنّ المسيحية هي أكثر روحانية من اليهودية. وعلى هذا المنوال تمّ اعتبار المسيحية مجرد مذهب من المذاهب اليهودية، وأنّ الفرق هو الانتماء الموسوي والعيسوي.

بيد أنّ الصّراع الحقيقي بدأ مع الوافد المسيحي، حين اعتقد أباطرة روما أنّ الحمولة المعرفية للمتن المسيحي تُهدّد النظام السياسي الروماني، لأنّ المبشرين المسيحيين كانوا يستنبئون زوال دولة الشرّ (الشیطان)، ويبشّرون بزمان ظهور دولة الخير (دولة الربّ).

ولم يستطع فلاسفة روما استيعاب مقولة قيام «مملكة الربّ على الأرض»، ففسّروا الأمر

[١]- أستاذ بجامعة وهران ٢، مدير مختبر الأبعاد القيمة. له مجموعة من المؤلفات أشهرها: الإنسان المستقبلي في فكر مالك بن نبي (الجزائر)، الحضارة ومكر التاريخ (الجزائر)، المدينة والسياسة (مصر)، العرب وأسئلة الماضي والحاضر والمستقبل (لبنان)، موسوعة الفرق والمذاهب والنحل (لبنان)، التجربة الجمالية في الفن الإسلامي (ألمانيا)،

على أنّ المبشرين المسيحيين يريدون تغيير النظام السياسي وهدم التراث الفلسفي، فعملوا على مهاجمة المسيحية الجديدة بطريقتين:

١- الاضطهاد: مثلما فعله الإمبراطور نيرون بالخصوص، والذي ارتكبت في عهده أبشع المجازر في حقّ المسيحيين الأوائل. (الحرق، السّجن، تقديم المسيحيين للأسود...)

٢- الجدل: وتمثّل في المحاورات بين الفلاسفة الوثنيين والمسيحيين، وكان من أبرز مواضيع الجدل قضية العقل والإيمان.

سنحاول في هذه الدراسة التطرّق لصراع العقل والإيمان، الفلسفة والدين، عبر تحليل ونقد متون النصوص المؤسّسة لهذا الجدل التاريخي، والذي مازال مستمراً إلى اليوم، وخاصّة سؤال الحقيقة وعلاقته بالمعطى الإيماني، خاصّة أنّ ماهية الإيمان تجعل الإنسان يسلم بصحة ما يفرضه الوحي، وأنّ الإيمان يتعالى عن البرهان باعتباره يستند إلى العرفان كآلية كشفية، تتجاوز المعقولة والحسية التي دأب الفلاسفة والعلماء على تمجيدها لكونها الوسيلة الفضلى لمعرفة العالم المفتوح على عوالم العقل والحواس.

وعليه، نطلق من السؤال المحوري الآتي: لمَ احتدم الجدل بين النصارى وفلاسفة روما؟ وهل الإيمان كافٍ للوصول إلى الحقيقة؟

أولاً- مدخل مفاهيمي

قبل أن نلجّ لموضوع البحث يجب أوّل الأمر أن نحدّد مصطلحات الدراسة، ونقصد الإيمان والعقل خاصّة. ونحن نطلق من قاعدة إبستيمية أسّسها فولتير Voltaire، حين قال: «قبل أن تتحدّث معي حدّد مصطلحاتك أولاً»^[1]، ذلك أنّ ضبط المفاهيم شرط أساس في عملية التواصل، وشرط رئيس لفهم المسألة المطروحة للنقاش أصلاً.

ومجال الدراسة النقدية لثنائية الإيمان والعقل في المسيحية إبّان عصورها الأولى، يتطلّب منا أن نحدّد المصطلحات الآتية:

[1]- See: Gordon Bruce Willis, Analysis of the Cognitive Interview in Questionnaire Design, Oxford University Press, 2015, p. 16.

العقل

يُعرّف عموماً على أنه قوّة تجريدية ذات طابع إدراكي، تستند على مبادئ عقلية كلية. وهو ضدّ الهوى والرأي. وينقسم على العموم إلى عقل خالص وآخر عملي، الأول يتجه صوب الثبات؛ والثاني نحو التّقدم والتّغيير^[1].

يقودنا النظر في التّأثيل اللّغوي إلى عدّة دلالات أشهرها معنى الشّد والرّبط، جاء في لسان العرب: «رَجُلٌ عَاقِلٌ وَهُوَ الْجَامِعُ لِأَمْرِهِ وَرَأْيِهِ، مَأْخُوذٌ مِنْ عَقَلْتُ الْبَعِيرَ إِذَا جَمَعْتَهُ قَوَائِمَهُ، وَقِيلَ: الْعَاقِلُ الَّذِي يَحْبِسُ نَفْسَهُ وَيَرُدُّهَا عَنْ هَوَاهَا»^[2].

غير أنّ الدلالة الفلسفية للعقل تختلف عن المعنى اللغوي، حيث ورد العقل في التراث اليوناني على أنّه «نُوص» (νοῦς) الذي يعني المعرفة والفهم، الذكاء والفطنة، وقد ورد «النوص» في محاورات أفلاطون خاصّة محاوره كراتيلوس على أنّه ملكة العقل، وقد ارتبط باسم أثينا «ربة العقل».

بيد أنّ اللفظ الأكثر شهرةً اللّوغوس (λογος) وهو أعمّ من «النوص» لأنّه يتطلّب كلّ أشكال البرهان والفهم. وهناك مصطلح ثالث عند الإغريق هو التّعقل (Ratio) الذي يعني الحساب والنظام، وقد اشتقّ منه فيما بعد كلمة Raison، التي تُعرّف في القواميس على أنّها كلية خاصّة بالإنسان، يمكن بواسطتها أن يعرف ويحكم ويتصرّف وفقاً للمبادئ، وبذلك يكون العقل مقابل الغريزة أو الطبيعة.

اعتبر أفلاطون العقل (اللّوغوس) ذلك الجوهر المُدرِك لماهيات الأشياء في صورتها المثالية، وهو بذلك فوق المادّة ومخالف للحس^[3]، ويبدو أنّ أفلاطون جعل العقل معصوماً عن الخطأ إذا ما استخدم وفقاً لأصوله وقواعده، وخاصّة حين يكون فعل التّعقل مرتبطاً بالإنسان الكامل (النفس الناطقة) ذي المعدن الذهبي، وهذا يقودنا إلى إدراك أنّ العقل

[1]- Adolphe Franck, Dictionnaire Des Sciences Philosophiques, Volume 6, L. Hachette, Paris, 1852, p. 595.

[2]- ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، دار صادر، لبنان، بيروت، ط ٣، ١٤١٤هـ، مج ١١، ص ١٥٨.

[3]- Novotny. F, The Posthumous Life of Plato, Springer Science & Business Media, Germany, 2012, P. 129.

عند أفلاطون من حيث الاستعمال ذو مراتب ومدارج، وإن كان واحد من حيث الماهية، إذ إنَّ الأنفسَ الغضبية والشهوانية يكون استخدامها للعقل مشوهاً نظراً لتداخل المعقول مع المحسوس، الأصل مع النسخة، والماهية مع الهولي.

يعتقد أرسطو في المقابل أنَّ العقلَ جوهر قائم بنفسه، وهو ذلك الاستعداد المحض لإدراك المعقولات كما هي، ويقتضي ذلك أن يكون قوّة خالصة خالية من الأفعال. غير أنَّ أرسطو يربط العقل بالعلل الأربع (الفاعلة، المادية، الصورية، الغائية)، وهو بذلك عكس أفلاطون الذي يربط الإدراك العقلي بالقوّة الحاسّة. وقد استعمل أرسطو مصطلح النُّوص في سياقين عقليين في كتابه ما بعد الطبيعة، ف«النُّوص النّشط» هو النُّوص الفاعل والمُحرّك، و«النُّوص الخامل» هو المنفعل^[1].

في بداية القرون الوسطى، ومع انتشار المسيحية نلاحظ أنَّ الاتجاه الديني لم يستعمل كلمة اللوغوس كعقل بل اعتبرها (الكلمة) كما جاء في العهد القديم، ووظّف مصطلح (Mentis) ليدلّ على التفكير والتّعقل، وخاصّة مع القديس أوغسطين.

يبدو أنَّ إشكالية مفهوم العقل ظلّت قائمة، خاصّة مع الاختلاف في طبيعة العقل، هل هو قوّة التّمييز أم قوّة التفكير؟ طُرح هذا السؤال ليحلّ مسألة الإيمان والعقل، فالعقل يجب أن ينظر إليه على أنَّه ملكة التّمييز بين المتقابلات فحسب، وعليه فهو ليس آليّة للتفكير، بمعنى أنّه لا ينتج معرفة، بل جلّ ما يصل إليه أنّه يُمكن صاحبه من التّمييز بين الأشياء. وهذا الطرح مال إليه رجال الدين، إذ إنَّ سلب خاصية التفكير من العقل تجعله مجرد أداة كالمنطق تماماً.

الإيمان (Fidei)

يُفضي مصطلح الإيمان عموماً إلى التسليم بدون برهان، واليقين بدون استدلال. وقد تشترك في هذا المعنى العام جميع الديانات السماوية، بيد أنَّ الإيمان في المسيحية يتميّز بكونه قُدّم كنقيض للدليل والبرهان، بمعنى أنّه نقيض للعقل، فالعقل من حيث التّصوّر

[1]- See: Aristotle, Metaphysics, Translated by Richard Hope, Volume 42, University of Michigan Press, USA, 1952, p.147- 150.

المسيحي الأوّل ما هو إلّا تجلّ سلبيّ للإيمان حين تُخالف نتائجه ما يفرضه الإيمان، وينطلق النصراني في تعريف الإيمان من متن رسالة العبرانيين والتي تنصّ على: «إذن الإيمان هو جوهر الأشياء المأمولة، والدليل على الأشياء التي لم يرها أحد»^[١]. ينطلق بولس في شرحه للإيمان من النصّ سالف الذكر، حيث يعتبر أنّ الإيمان هو جوهر كلّ شيء مُدرك، وهو في حدّ ذاته دليلٌ على ما لا يُمكن رؤيته، أي إنّ الإيمان هو التسليم المطلق بما جاء على لسان الربّ، وأنّ الإنسان بدون إيمان لا يُمكنه أن يعيش في حضرة الإله، لذا جاء النصّ الآتي: «بدون إيمان يستحيل إرضاء الرب، لأنّ كلّ من يأتي إليه يجب أن يؤمن بأنّه موجود وأنّه يكافئ أولئك الذين يطلبونه بجديّة»^[٢].

وعليه، يبدو جلياً أنّ الإيمان في الفكر المسيحي هو اعتقاد، يقين، وثقة شخص فيما يتعلّق بشيء ما تمّ ذكره في الإنجيل أو العهد القديم على لسان الرب^[٣]، وهو لا يحتاج إلى امتلاك دليل يؤكد يقينيّته. والأمر نفسه، نجده في أصل الكلمة اللاتينيّة (fides) التي تعني «الولاء» و«الإخلاص»، ومن ثمّة فإنّ مفهوم الإيمان عند الآباء والفكر الكنسي بالخصوص يتّجه صوب فكرة التسليم دون سؤال عن البرهان.

يصبح الإيمان عندهم هو البداية والنهاية، وكلّ ما لا يرتبط بالإيمان يخرج صاحبه من صنف الأخيار والأبرار بناءً على ما جاء في نصّ رومية: «والذي يكون من البداية إلى النهاية بالإيمان، كما هو مكتوب: «بالإيمان يحيا البار»»^[٤].

ويمكن القول إنّ الإيمان في الفكر المسيحي له خاصيّة تختلف عن الإيمان في اليهوديّة والإسلام، وخاصّة الإسلام، الذي يضع الإيمان مع العقل في ميزان واحد، فالمؤمن غير المتعقل لإيمانه لا خير فيه، وهذا ما نلاحظه في جلّ آيات القرآن الكريم، حيث يربط الله بين فعل الإيمان وفعل التفكير، التدبّر... ويصاحب القلب في عمليّة الإيمان العقل، الفؤاد، البصر، البصيرة... وهذا عكس المسيحيّة التي ترى أنّ الإيمان وحده كافٍ لأنّه في اعتقادهم:

[١]-رسالة العبرانيين: ١١ . ١ .

[٢]- المصدر نفسه: ١١ . ٦ .

[٣]- أنظر: وليم إدي، الكنز الجليل في تفسير الإنجيل: شرح الرسالة إلى العبرانيين، دار كتاب. نت، د. تاريخ.

[٤]- رومية: ١٧ . ١ .

«الإيمان هو ثقة صلبة أنه عندما يعطي الرب وعداً، يكون حقاً وصحيحاً. إنّه ثقة وثقة مطلقة بأن كلمة الرب يمكن الاعتماد عليها»^[1].

الفهم الإيماني (Intellectus fidei)

مصطلح يعود أصله إلى سان أوغسطين Saint Augustine، وإن تفرّد به القديس آنسيلم (Anselm)^[2] بعد ذلك، بيد أنّ الدراسات الأركيولوجية للمصطلح تثبت أنّ المفهوم وظّفه أوغسطين في سياق التأسيس للإيمان المسيحي، حيث كان يقصد من ورائه القول إنّ الفهم لا يستوجب العقل ولا الحواس بل يستوجب الإيمان، بمعنى؛ أنّ قوة الإيمان ونقائه يؤدّيان إلى الفهم السليم. ويعلّل أوغسطين حضور الفهم الإيماني من منطلق أنّ «سلطة المعرفة» تتشكّل عبر فهم العلاقة بين الربّ كمتحدّث والإنسان كمستمع: «من سمات مفهوم أوغسطينوس عن الإيمان المعرفي (Intellectus fidei) أنّ الهدف الحقيقي لهذا «الفهم الإيماني» لم يكن النصّ الكتابي نفسه، بل الحقيقة التي عبر عنها النصّ. لقد كان النصّ مجرد سلطة توسّطت بين الربّ كمتحدّث والإنسان كمستمع»^[3]. وتفضي هذه العلاقة إلى الإيمان أنّ الحقيقة تدور ضمن مجال القول الإلهي لا القول البشري، ويعتقد المسيحيون الأوائل أنّ لا خلاف بين الإيمان الحقيقي والنظر الصحيح، وقد عبّر عن ذلك أوغسطين بقوله: «حقيقة الإيمان مع سلامة الذهن»^[4].

إنّ المستمع عليه أن يتقن فنّ الاستماع، ويحسن الإصغاء إلى الربّ، ومن ثمّ يأتي دور الإيمان في توضيح وإنارة الفهم، فالإنسان قاصر عن إدراك الحقيقة بعيداً عن الفيض الإلهي.

[1]- See: Michael J. Kruger, Hebrews For You: Giving You an Anchor for the Soul, The Good Book Company, 2021.

[2]- See: Robert D. Shofner, Anselm Revisited: A Study on the Role of the Ontological Argument in the Writings of Karl Barth and Charles Hartshorne, Brill Archive, Usa, 1974, p. 80.

[3]- Saint Augustine, The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century, Part 1, Volume 13, Translated by: Edmund Hill, New City Press, Hyde Park, NY 12538, USA; 1990, pp.15-16.

[4]- Ibid. p.157. «Veritas fidei et sanitas intelligentiae».

ثانياً- الصراع الديني في روما (الأسباب والتحوّلات)

احتدم الصراع في روما بين الفلاسفة ورجال الدين المسيحيين على فترتين، الأولى حين كان الحكم الروماني وثنيًا (١م-٤م)، والثاني بعد أن تحوّلت السلطة الرومانيّة إلى المسيحيّة سنة ٣١٣م على يد الإمبراطور قسطنطين الكبير Aurelius Constantinus (٢٧٢م-٣٣٧م).

انتهج النصارى طريقتين للتعايش مع الوثنيين، الأولى هي الدفاع زمن الضّعف وسطوة أباطرة روما، والثانية الهجوم حين تنصّرت روما، وقد حلّل حسن حنفي ظاهرة الصراع بين الطرفين على أنّه «صراع النماذج»، فأباء الكنيسة في القرن الثاني كانت مهمّتهم صنع نموذج الأب المسالم الذي مثله الرسول بولس أفضل تمثيل، ولذا حاولوا قدر الإمكان التوفيق بين المسيحيّة والفلسفة، وكان دفاعهم يتّجه صوب محاولة فلسفة الوحي وعقلنته، والدّفاع عن الإيمان كمعطى لا يقلّ أهميّة عن العقل في الوصول إلى الحقيقة: «بدأ آباء الكنيسة اليونان في القرن الثاني مهمّتهم الأولى في الدفاع عن المسيحيّة كما هو واضح عند القديس جيستان Saint Justin في دفاعه الأوّل والثاني الموجه إلى الإمبراطور مارك أوريل Marc Auréle، ثمّ تبعه تاسيان Tatiens بخطابه إلى اليونان، ثمّ ميليتون Mélicton بدفاعه الموجه إلى نفس الإمبراطور، ثمّ أتى أتيناغور Athénagore بطلبه العفو عن المسيحيين من الإمبراطور، وأخير تيوفيل الأنطاكي Théophile d'Antioche بخطابه إلى أوتوليكوس Autolykos»^[١].

غير أنّ احتدام الصراع جعل كلّ طرف يرى في الطرف الآخر العدو اللدود، الذي يحاول قدر الإمكان تقويض أسس معتقده. وكان المسيحيّون أوّل الأمر ضحايا هذا الصراع، حيث يشهد التاريخ أنّه تمّت معاملتهم معاملةً قاسيةً من قبل الدولة الرومانيّة. وتشهد نصوص الأب ترلتيان Tertullian مدى الضغط الذي كان يتعرّضون له من قبل السلطة السياسيّة، التي تصفهم بالمتأمّرين على روما وسلطتها، يقول: «إنّ كلمة مؤامرة يجب أن لا تُنسب لنا، بل يجب أن تُلصق بأولئك المتأمّرين الذين ينفثون الكراهية ضدّ الناس الصالحين الطيّبين، ويصرخون طالبين دم الأبرياء، وينسجون خزعبلات تبريراً لكراهيتهم، فيتهمون ببلاهة المسيحيين بأنّهم أصل المصائب القوميّة وكلّ بلوى تصيب الناس، فإن فاض نهر تيبير فغطى الأراضي، وإذا لم يفيض النيل ليروي الحقول، وإذا منعت السماء أمطارها، إذا حدثت

[١]- حنفي، حسن، نماذج من الفلسفة المسيحيّة في العصر الوسيط، كتبة الأنجلو المصريّة، القاهرة، ط٢، ١٩٧٨، ص٤.

الزلازل أو المجاعات أو الأوبئة، إذا حدث شيء من ذلك، صاح أولئك المؤتمرون: ألقوا بالمسيحيين إلى الأسود»^[١].

وقبل أن تنتصر الإمبراطورية كانت الغلبة لفلاسفة روما الوثنيين، حيث ساندتهم السلطة القائمة لمحاربة المسيحية الناشئة، لكن بعد اعتناق السلطة المسيحية بدأت السطوة لرجال الدين، ومن الأمثلة على ذلك ما كتبه بولس الحواري Paul de Tarse: «انتبه فلا يأخذنك شخص إلى الفلسفة والمكر الباطل»^[٢].

يوضح النص أن الفلسفة مطية للمكر، وأن الفلاسفة يعملون على جرّ الناس إلى الباطل عبر استعمال الخطاب الفلسفي، واستخدام المنطق، بمعنى أن الفلاسفة يسعون إلى هدم الخطاب الديني المبني أصلاً على الإيمان لا البرهان. وقد ذهب بولس أبعد من ذلك، حين اعتبر أن المسيحية هي الفلسفة المفيدة، وأن الفلسفة اليونانية هي الفلسفة الجاهلة: «نَحْنُ نَكْرِزُ بِالْمَسِيحِ مَصْلُوباً: لِلْيَهُودِ عَثْرَةٌ وَلِلْيُونَانِيِّينَ جَهَالَةٌ!»^[٣].

إن بولس يعتقد أن العالم لم يعرف الربّ من خلال الفلسفة، بل عرفه عبر الربّ نفسه، فالربّ هو الذي عرفّ عن نفسه، وهذا الأمر يعترف به من له لديه أبسط الإيمان.

إن فكرة «أثينا مقابل القدس» لم تكن فقط تعكس صراع العقل مقابل الإيمان، بل كانت تشير أيضاً إلى بعد سياسي واجتماعي، «فأثينا» تمثّل الكيان المرتب ترتيباً سياسياً، وقد استلهمت منها جميع المدن الأخرى هذه الميزة التنظيمية بما فيها «روما» بينما تشير «القدس» إلى العفوية والاكتماء بالتسليم لإرادة الرب.

ويمكن حصر أسباب الصراع بين الفلاسفة ورجال الدين (المسيحية) في النقاط الآتية:

١- سُلْطَةُ الْمَعْرِفَةِ: الإنسان منذ القدم يبحث عن المعرفة كسلطة لا كمعرفة في ذاتها، والغرض الهيمنة على الآخر، وقد تجلّت قديماً في الساحر الذي وظّف قوانين الطبيعة لصالحه، فاكتمب «سلطة الترهيب». فأثناء الصراع الفكري في روما كان كلّ طرف يريد

[١]- لوريمر، جون، تاريخ الكنيسة (القرن الأول إلى السادس)، دار الثقافة، مصر، ٢٠١٣، ص ١٣٩.

[٢]- رسالة بولس إلى كورنثوس؛ الباب الثاني، ٨.

[٣]- رسالة بولس إلى كورنثوس؛ الباب الأول، ٢٣.

الحصول على «السلطة» ليردع بها خصمه، ويقوّي بها فريقه أيضاً، لذا كان المعارضون للمسيحية يعتقدون أنّ الفلسفة تُمثّل سلطة نظراً لتاريخها المجيد، وكذا لأدواتها البرهانية بالخصوص. بينما حاول رجال الدين إيجاد سلطة بديلة عن الفلسفة تمثّلت في سلطة الإيمان بدل سلطة العقل. ومن خلال هذا التجاذب نلاحظ أنّ الإيمان والعقل أصبحا هما مصدرى السلطة في عصر احتدم فيه الصراع إلى حدّ القمع والقتل، حيث نكّل الأباطرة الأوائل بالمسيحيين، خاصّة ما فعله الإمبراطور نيرون سنة ٦٤ م.

٢- التناقض في البنية المعرفية: إنّ البنية المعرفية للهلنستية هي بنية عقلية تريد أن تتعامل مع الواقع كما هو، حيث أكد ماثيو أرنولد أنّ: «الفكرة الأساسية في الهيلينية هي رؤية الأشياء كما هي بالفعل». بينما الرؤية الدينية المسيحية مبنية على منظومة السلوك والطاعة، وتعتمد على الجاهز (المعطى اللاهوتي). وعليه، لم يكن من السهل على الإنسان الروماني بالخصوص الانسياق وراء معرفة جاهزة غير قابلة للحوار ولا البرهان، وخاصّة أنّه عاش في وسط يُقدّس الحوار والنقد، ويُفكّر في كلّ شيء يخطر على باله.

٣- السلطة المدنية: رفض المسيحيون عبادة أباطرة روما باعتبار أنّ العبودية للربّ فقط، ممّا جعل أباطرة روما يعتقدون أنّ رفض عبادتهم هو عصيان مدني، ويعتبر تمرداً منظماً على السلطة المدنية الرومانية، وهو بمثابة خيانة للدولة، يقول جون لوريمر: «ولهذا جعلوا من الإمبراطور إلهاً. وأصبحت عبادته واجباً وطنياً على كلّ مواطن. وكان يظهر على أحد وجهي العملة المتداولة في عصر المسيح رأس الإمبراطور أغسطس قيصر الذي كان توفي في ذلك العهد مكتوباً تحتها: «الله (الرب) الحاكم الأعظم». هذه العبارة كانت تشير إلى الحاكم كتجسيد للدولة أو إلى عبقريته أو الروح التي تسكنه»^[١].

٤- السلطة الروحية: حين بدأ انتشار المسيحية في الثقافة الرومانية حاول رجال الدين التوفيق بينها وبين الفلسفة، وخاصّة الفلسفة الأفلاطونية والرواقية بغية إضفاء نوع من الشرعية على الديانة الجديدة، وخلق مناخ للحوار بين الوثنيين والمسيحيين، بيد أنّ بعض رجال الدين رفضوا إخضاع المسيحية لهذا التركيب التاريخي، حيث ناضل ترتيلان من أجل تحرير الإيمان من المعتقد الوثني في رأيه، وجعل السلطة الروحية خالصة للرب ومُمثلة في

[١]- لوريمر، جون، تاريخ الكنيسة (القرن الأوّل إلى السادس)، (م.س)، ص ١٩.

رجاله، بمعنى أنّ الإعلان الإلهي أُسمى من الإعلان الفلسفي، وردّد مقولته المشهورة: «لقد أدركنا ظهورنا للنظم الوثنيّة التي اعتنقها آباؤنا لأنّه أيّ صلة بين أثينا وأورشليم؟ وماذا يربط الهراطقة بالمسيحيين؟ سحقاً لتلك المحاولات التي تُحوّل المسيحيّة إلى مسيحيّة رواقية أو أفلاطونية أو جدليّة، فنحن لسنا في حاجة إلى تلك المجادلات بعد أن امتلكننا يسوع المسيح»^[١].

ثالثاً - جدليّة الإيمان والعقل

انحصر الصراع الفكري في روما بين نقضين تاريخيين، الأوّل يتباهى بالعقل والفلسفة ومركزيّة الإنسان في معرفة العالم والواقع، وبين طرف يُمجّد الإيمان ويُسلم بقصور الإنسان في فهم العالم، ويعتقد أنّه وُجد ليؤمن ثمّ ليعرف بناءً على ما تقتضيه العناية الإلهيّة. وبناءً على هذا التناقض في الطرح والبنية والمنهج، سنقوم بدراسة إشكاليّة العقل والإيمان على النحو الآتي:

١- أنصار الفلسفة: أسبقية العقل عن الإيمان

كانت المنظومة المعرفيّة والقانونيّة الرومانيّة أكثر هيكلية من المنظومة المسيحيّة في القرن الأوّل والثاني، وهذا ما يثبتّه كثير من المؤرّخين، جاء على لسان جون لوريمر: «يتفق غالبية العلماء على أنّ الكنيسة كانت في أيامها الأولى بدون «صياغات لاهوتيّة» ومع ذلك كانت كلمات المسيح وأعماله التي كان الرسل يعظون بها ويكرّرونها يوماً بعد يوم، هي التي تقدّم للكنيسة الناشئة ما تحتاج إليه في غذائها الروحي»^[٢].

رفض فلاسفة روما مسألة الإيمان (Fides) باعتباره نوعاً من التسليم غير العقلاني للحقائق التي لا تستقيم مع المعطى الفلسفي والعلمي، لذا نافحوا عن أسبقية العقل عن الإيمان، واعتبروا أنّ هذا الأخير ضرب من الجنون.

ونجد من أبرزهم، المفكّر تاسيتوس Tacitus الذي وسم الطرح المسيحي بـ: «الخرافة القاتلة». والأمر نفسه سنجدّه عند أشرس فلاسفة روما دفاعاً عن الفلسفة كلسوس Celsus.

[١]- تاريخ الكنيسة (م.س)، ص ١٣٨.

[٢]- المرجع نفسه، ص ٦٢.

اعتبر سوتونيوس Suetonius أنّ مقولات الإيمان المسيحي تعدّ من أضرّ المقولات التي ستطيح بالعقلانيّة والفلسفة، وأنّ التفكير الإنساني الحرّ في خطر من اليقين الجاهز الذي تُبشّر به المسيحيّة. ومن بين أشهر الرسائل الرسالة الدفاعيّة الرسالة الموسومة: (من كونستتيوس إلى أوغسطين).

امتدّ النقد إلى السلوك المدني باعتباره نتيجة للمعطي الإيمان الجديد، فالناقد سيلسوس انتقد الإيمان المسيحي لأنّه ضدّ القانون العام، وأنّ هذا الإيمان سيؤدّي إلى انهيار الإمبراطوريّة: «المسيحيّون من الناحية السياسيّة يعتبرون طفيليين؛ لأنّهم يرفضون أن يُقدّموا للحكام الذين يقومون بشؤون الإمبراطوريّة ويدافعون عن سلامها، ليس فقط التكريم الذين يستحقّونه بل الخدمة الواجبة أيضاً»^[١].

٢- أنصار المسيحيّة: أسبقية الإيمان عن العقل

نشهد في المقابل فلاسفة ومبشّرين مسيحيين يدافعون عن الإيمان دفاعاً مستميتاً، تجلّى من خلال الردود التي انتشرت آنذاك، ومن أشهرها رسائل الأب جوستينوس الشهيد Martyr-Justin (١٠٠-١٦٥ م) الذي حاول قدر الإمكان توظيف الأفلاطونيّة لتمرير المتن المسيحي، وخاصّة رسالته المشهورة (حوار مع تريفو) حيث نحت مصطلح «لاهوت الكلمة» الذي يرى عبره أنّ الفيلسوف الحقّ هو ذلك الإنسان المستعدّ للموت في سبيل الحقّ، بل ذهب إلى أبعد من ذلك حين اعتبر أنّ حتّى من سبقوا ميلاد المسيح هم مسيحيّون: «وكلّ من عاش «حياة عقليّة» وكان فيه الإلهام الإلهي (الكلمة) كسقراط وهيراقليطس مثلاً، كانوا مسيحيين، فالمسيح هو الفيلسوف الكامل لأنّ (الكلمة) أو الإلهام الإلهي حلّ فيه بكلّ كماله وسموّه، فالكلمة من أجلنا صار المسيح جسداً وعقلاً وروحاً»^[٢].

ونلاحظ ظاهرة الردود مع سان أوغسطين خاصّة «في الردّ على الأكاديميين» (Contra Academicos)، أو «رسالة الردّ على غوداسيوس»...

إنّ أغلب الرسائل المسيحيّة كانت تدعو إلى قاعدة معرفيّة تقوم على: «الإيمان

[١]- تاريخ الكنيسة (م.س)، ص ١٤٥.

[٢]- المرجع نفسه، ص ٧٥.

طريق الفهم»، كما تمّ التأسيس مع أوغسطين لمفهوم جديد سُمّي بـ: «الفهم الإيماني» (Intellectus Fidei) والذي ازدهر في العصور الوسطى المتأخرة مع آنسيلم بالخصوص.

حاول المسيحيون اعتبار الإيمان سابق عن العقل زمنياً فقط، وأنّ تعقيل الحقيقة يأتي بعد الإيمان بها، بمعنى «آمن أولاً ثمّ اعقل ثانياً». وكلّ هذا التأسيس المعرفي من أجل التغلب على التراث الفلسفي، وخاصةً الطرح الأفلاطوني والهلنستي.

ويعتقد النصارى أنّ الإيمان حالة متسامية عن الذات البشرية، وأنّه حالة ربانيّة يقذفها الربّ فيمن أحبّ من عباده، حيث يتخذ الإيمان عندهم صفة المتعالي والقبس النوراني، فهو أقرب ما يكون إلى الفيض، والذي تحدّث عنه أفلوطين الإسكندري بإسهاب، يقول صموئيل إيفينز: «إذا كان الإيمان هبة من الإله وواحد من ثمار الروح، فمن الواضح أنّه لا يمكن أن يكون من أصل بشري. وهو إلى ذلك لم يتحقّق بممارسة أعلى ملكات الإنسان»^[١].

ويُمكن أن نرى ذلك جلياً عبر عدّة نماذج من الرعيّل الأوّل من رجال الدين، خاصةً في القرن الثالث والرابع.

نجد من أشهرهم الأب ترتليان Tertullian (١٦٠-٢٢٠م) الذي دافع عن الإيمان (الأعمى) دفاعاً مستميتاً معتبراً إياه الطريق الأوحد إلى اليقين والخلاص، وأنّ الفلسفة هي الطريق نحو الضياع. لذا هاجم الاتجاه الوثني هجوماً عنيفاً، ثمّ قدّم مدينة أورشليم كمدينة الإله والإيمان، و«أثينا» مدينة الفلسفة والعقل، وعليه، فهي مدينة «الشیطان». إنّ هذه الرمزية الممثلة في ثنائيّة المدينة جعلت ترتليان يسأل: «ما علاقة أثينا بأورشليم؟» ليقدم جواباً: «إنّ إيمان بيت المقدس وفلسفة أثينا لا يلتقيان»^[٢].

والقصد من السؤال هو رفض الفلسفة التي مركزها أثينا، واعتبار أنّ أورشليم ليس لها علاقةً بالفلسفة، وأنّ مدينة الربّ مستقلة عن مدينة العقل، رامياً إلى القول بكلّ بساطة أنّ المسيحيّة لا تتوافق مع العقل الطبيعي فحسب، بل إنّه مسيء لها. وعليه، لا علاقة للقدس (عاصمة اليهود والنبوّة) بأثينا (عاصمة اليونان والفلسفة)، وهي إشارة إلى الوثنيين الذين

[1]- Samuel Evens, A Few Considerations on the Definition of Faith, Harvard University, W. Irwin, 1874, p.1.

[٢]- نقلاً: محمّد سيّد سلامة، مدخل إلى إبستمولوجيا الدين، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ٢٠٢٠، ص ٦١.

كانوا يرددون أنّ المسيحية ما هي إلاّ ديانة يهودية أكثر روحانية. ولم يتردد ترتيليان كثيراً في الإجابة عن السؤال، إذ صرح قائلاً: «أبداً، الإيمان والفلسفة لا يلتقيان ولا وجه مشترك بينهما، وكلّ واحد منهما ضدّ الآخر بالتمام والكمال»^[1].

يرى كثير من الدارسين أمثال روبرت أودي أنّ الاتجاه الذي أسسه ترتيليان هدفه كسر صنمية العقل، حيث تحوّل العقل عند كثير من الفلاسفة إلى صنم يضاهاي الربّ ذاته في مسألة الحقيقة.

لذا لا مجال للحقيقة المزدوجة، بل يجب أن تكون الحقيقة واحدة: «الإخلاص للربّ يجب أن يكون هو أعظم أولويات المؤمن لكن بإخضاع الإيمان للعقل يعني اتخاذ العقل صنماً ووضع في مرتبة أعلى من مرتبة الرب»^[2].

إنّ هذه اللحظة كان أسس لها الأب بولس حين زار أثينا، فلما بلغ الهيكل راعه كثرة الأصنام التي يعبدها أهل العقل (الأثينيين)، وبينما هو يتجوّل بينها لاحظ أنّ أحد الأصنام كتبت عليه عبارة «إلى الإله المجهول» فقام فيهم خطيباً: «يا أهل أثينا، أراكم مغالين في التدبّر من كلّ وجه. فإنّي وأنا سائر أنظر في أنصابكم وجدت هيكلاً كتب عليه: إلى الإله المجهول. فما تعبدونه أنتم تجهلون، فذلك ما أنا مبشركم به»^[3].

إنّ ثنائية المدن هي نفسها ستظهر مع أوغسطين في القرن الرابع ليجعل من روما مدينة الشيطان ومن مدينته الفاضلة (المستقبلية) مدينة الربّ.

نجد في الاتجاه ذاته، المبشّر مينيسيوس فيلكس Minucius Felix (- ٢٥٠م)، الذي يعتقد أنّ المعرفة متسامية عن الإنسان، وهذا التسامي يفرض أن يكون مصدر إدراكها أيضاً متسامياً، وعليه، فإنّ الحال مع نمط معرفتنا بالأشياء هو إيماني بقدر ما يكون هذا النمط من المعرفة ممكناً بشكل مسبق، فأنت لا تعرف بقدر ما تُرشد إلى ما ينبغي أن تعرف، وهنا تلعب العناية الإلهية دورها في سوق الإنسان نحو المعرفة الربانية.

[١] - نقلاً: نعمة الله بدخشان وآخرون (الإيمان والمعرفة الفلسفية جدلية العلاقة المتبادلة)، مجلة المنهاج، العدد: ٦٧، ٢٠١٢، بيروت، ص ٢٥٦.

[2] - Audi. R, The Cambridge dictionary of philosophy, Cambridge university Press, 1995, p.252.

[3] - أعمال الرسل: 17، 22-23.

إنَّ الأنموذج المُميّز، الذي أدار باقتدار جدليّة الإيمان والعقل، هو القديس أوغسطين، وقد تميّز لأنّه كان في شبابه قد انتصر للعقل على الحسّ، وخاصة بعد اعتناقه للأفلاطونيّة، بيد أنّه في كهولته وبعد أن تنصّر لم يعد العقل هو أساس وأصل المعرفة، بل تحوّل إلى مجرد شاهد على صدق الإيمان، فوظيفة العقل التصديق بما يقذفه النور الإيماني، إنّ هذا التحوّل نراه جليّاً في كتابه «الاعترافات» عبر تلك المناجاة للرب، حيث يعترف أوغسطين أن منزلّ روجه اتسع لملكوت الربّ، ويرجو الربّ أن يفتح قلبه وكلّ جوارحه لمعرفته ومعرفة كونه^[١].

لقد وضع أوغسطين كوجيتو إيماني جديداً يقوم على: «اعقل كي تؤمن، وآمن كي تعقل». وهذا يعنّي أنّ الوحيّ يُعلّم الإنسان ما هو فوق العقل. ولذلك جعل المنهج يقوم على «تعقل الإيمان» لا على تعقبه؛ لأنّ الإيمان هو الذي يولّد المحبّة في النفس، والمحبّة هي التي تدفع النفس إلى استعجال الرؤية الآجلة بالاستدلال^[٢].

لقد أضاف أوغسطين أمراً آخر لمسألة الإيمان، وهي مسألة «الفهم المُوجَل» إلى ما بعد الموت، فنحن في الحقيقة لا نعرف والشيء الوحيد الذي نعرفه أننا سنعرف كلّ شيء بعد الموت، خاصّة الفهم الحقيقي للربّ لن يكون ممكناً إلّا في الحياة الآخرة عندما نراه وجهاً لوجه كما يعتقد.

إنّ هذا المجال الإيماني يجعل اليقين ما يُقدّمه الوحي فقط، وعلى المؤمن أن يؤمن إيماناً قاطعاً أنّ الحقّ أكبر من العقل ذاته، لذا عندما نؤمن، نرغب في ألاّ نصدّق شيئاً أكثر ممّا يقرّه الإيمان ذاته. وفي هذا المجال يقول حسن حنفي: «فالعقل عند أوغسطين لا يستقلّ بذاته في إدراك الحقيقة المطلقة بل لا بدّ له في ذلك من سلطة أخرى هي في الغالب سلطة الكتاب المقدّس، وهي مشكلة أقرب ما تكون إلى مصادر المعرفة من إلى مناهج المعرفة، فلكي يكون برهان العقل يقينياً لا بدّ له من الاعتماد على السلطة التي تمحو كلّ شكّ وتردّد قد يتركه العقل في البرهان، ولذلك يلجأ أوغسطين إلى سلطة الكتاب المقدّس في الحقائق الفلسفيّة وإلى سلطة شيشرون في تحليلاته للبلاغة، فقدرة العقل بدون السلطة أقلّ على

[1]- Augustin, Saint, Les Confessions, GF-Flammarion, Paris, 1964, p. 18.

[٢]- يوسف، كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبيّة في العصر الوسيط: كلاسيكيّات الفلسفة، الدار المصريّة اللبنانيّة، ٢٠٢٠، ص ٨٢.

الإدراك، والسلطة هي الكفيلة في بعض الأحيان بإقناع الجميع»^[١].

يبدو أنّ أوغسطين كان من أقوى الفلاسفة التوفيقيين، حيث اعتبر أنّ الفلاسفة الأفلاطونيين كانوا أفضل الفلاسفة في فهم الواحد (الإله)، ذلك أنّ فلسفتهم لم تقتصر على معرفة أسباب الأشياء وطريقة اكتساب المعرفة سواء العقلية أو الحسية، ولكن أيضاً حاولوا قدر الإمكان معرفة صانع الكون المنظم. ومنهم من يرى أنّ المسيحي لكي يكون مسيحياً وجب عليه أن يمتلك القدرة على فهم الربّ، وإن كان بالإمكان أن يصل إلى ذلك دون الحاجة إلى استخدام الفلسفة.

إنّ الفكرة العامّة التي نصل إليها بعد التحليل هي أنّ المسيحية تعتقد أنّ جدلية الإيمان والعقل يجب أن تنتهي بأيّمنة العقل لا عقلنة الإيمان، وهو ما يعتقد حالياً رجال الدين المسيحي، والذين أضافوا بعض التحسينات اللفظية كالقول ما دام الإنسان كائناً عقلياً وحرّاً، يجب أن يحقق مصيره بنفسه، وبسبب حرّيته يجب أن يقدم دينه كرمز، وأن يُزيّن عقله بمواد إيمانية^[٢].

ويقود الاعتقاد أنّ العقل هو مجرد قدرة على التمييز إلى القول إنّ العقل يساعد على الفهم الإيماني وفق ثنائية البرهان (Demonstration) والحدس (Intuition). ويكون المرشد في هذه العلاقة الثنائية الوحي باعتبار أنّ الحدس لا يحتاج إلى برهان بل يحتاج إلى إشراف (Revelation).

ويمكن أن نستخلص آخر الأمر أنّ الرعيّل الأوّل من رجال المسيحية أسسوا المعرفة الدينية والكونية على الإيمان، وقد زخرت كتبهم بالمقولات الدالة على ذلك، ومنها: «بالإيمان نفهم أنّ الكون قد تشكّل بأمر من الربّ، لذا فإنّ ما يرى لم يكن مصنوعاً ممّا كان مرثياً». عبرانيين: ١١: ١-٣.

بل ذهب الكتاب المقدّس إلى أبعد من ذلك، فلا يكفي أن يكون إيمانك ثقيلًا كالجبل

[١]- حنفي، حسن، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، المكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط ٢، ١٩٧٨، ص ١٣-١٤.

[2]- Charles BIERMANN; Foi et raison, The British Library, 1861; p.114.

بل يكفي أن يكون خفيفاً كحبة الخردل حتّى يقودك إلى عوالم تبدو لك مستحيلة في العالم الواقعي، ولننظر في القول الآتي: «لأنّ إيمانك قليل. حقّاً أقول لك، إذا كان لديك إيمان صغير مثل حبة الخردل، يمكنك أن تقول لهذا الجبل، «تحرك من هنا إلى هناك»، وسوف يتحرك. لا شيء سيكون من المستحيل بالنسبة لك». ماثيو: ١٧: ٢٠.

إنّ الأمر لم يعد متعلّقاً فقط بالمعرفة بل تعدّاه إلى الفعل، ولعلنا نلتبس في النص الأخير مدى تأثير الغنوصيّة في الخطاب المسيحي تأثيراً روحياً يتقاطع مع النّصوف اليهودي، خاصّة في مسألة الوَلّي والخوارق.

٣- التّعارض والتّداخل: البحث عن تركيب بين طرفي الصراع

مما سبق يمكن القول إنّ الجدل بين الاتجاهين أخذ طبيعة تناقضيّة بحثه، ممّا جعل التوفيق بين الاتجاهين صعباً جداً، وخاصّة أنّ هناك مفارقة بين أنصار العقل وأنصار الإيمان، وكان بالإمكان إحداث تركيب بينهما لو كان الأمر يخصّ المعرفة في حدّ ذاتها، بيد أنّ الأمر تعلّق بالمصلحة والسلطة، ولا نقصد فقط بالسلطة السياسيّة بل نقصد بصفة خاصّة سلطة المعرفة، وهنا جوهر الخلاف، فحتّى أنصار التعارض الجزئي لم يستطيعوا أن يبرزوا كتيار مؤثّر، ذلك أنّ التيار المتطرّف في المسيحيّة كان قد أرسى جذوره، وبدأ ينسج مسيحيّة جديدة تختلف في كثير من معارفها عن النصرانيّة الأولى.

ويمكن القول ضمن هذا الجدل الصارخ إنّ: «العلاقة بين العقل والإيمان لدى هؤلاء المفكرين علاقة غير مستقرّة ومثيرة للجدل. ينظر جماعة من متكلمي المسيحيين إلى العقل نظرة سلبية، ولا يرون أيّ انسجام بينه وبين الإيمان. ويرى هؤلاء أنّ بينهما تعارضاً كلياً، ولكنّ هناك جماعة ترى أنّ هذا التعارض جزئي»^[١].

ويمكن القول إنّ كليمنديس الإسكندري (١٥٠-٢١٥ م) حاول قدر الإمكان

[١]- نعمة الله بدخشان، محمّد مزدي، سعيد رحيميان، (الإيمان والمعرفة الفلسفيّة جدلية العلاقة المتبادلة)، مجلّة المنهاج، العدد: ٦٧، ٢٠١٢، بيروت، ص ٢٥٦.

وضع بؤرة مشتركة بين الفلسفة والدين المسيحي، معتقداً أنه لا تعارض بينهما من حيث الغاية الكبرى، وهي الوصول إلى فهم العالم. حيث يعترف أنّ الفلسفة كانت المعلّم الذي عبره تمّ استدعاء الإغريق إلى المسيح. وقد أبان عن ذلك في كتابه «نصائح لليونانيين» (Protrepticus)، الذي هو عبارة عن دعوة لترك الوثنيّة وقبول الإيمان المسيحي بواسطة المسيح.

وهو نفسه قدّم أفلاطون كأنموذج عن الفيلسوف الذي وصل بعقله إلى إدراك الخالق، إذ كان أفلاطون أقرب ما يكون إلى المسيح، فهو كما يقول عنه: «صديق الحقيقة الملهم من الربّ أو الذي يكاد يكون ملهماً»^[١].

لكنّه رغم هذا الميل الفلسفي إلاّ أنّه اعتبر الفلسفة رغم أهميّتها ليست ضروريّة للدفاع عن الإيمان والوحي، حيث أنّ طبيعتها هي نقد وتعطيل للرؤى اللاعقلانيّة حسب تصوّرها، وعليه فإنّها ستقف أمام ظاهرة الإيمان موقفاً نقدياً، حيث تعتبره أمراً غير عقلائي. لذا هو قدّم الفلسفة كمساعد على تثبيت المعطى الإيمان، بمعنى أنا أو من إذن أنا أفهم. ولكي أفهم أحتاج لبعض المفاهيم الفلسفيّة فحسب.

رابعاً- دراسة نقدية لصراع العقل والإيمان (الفلسفة والدين) (القرن الأول إلى القرن الخامس ميلادي)

لا يهمنّا التأريخ للجدل والصراع بين رجال الدين والفلاسفة في العهد الروماني، فقد كُتِبَ عنه الكثير والكثير، بيد أنّ الأمر الذي يهمنّا بالفعل هو استقراء المتواري خلف هذا الصراع التاريخي، والذي شكّل فيما بعد تاريخاً له سلبياته أكثر من إيجابياته. ويمكن أن يقودنا التأمل النقدي إلى التوقّف عند القضايا الآتية:

[١]- يوسف، كرم، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت/ لبنان، ٢٠١٦، ص ٣٠١.

١. البحث عن المسكوت عنه في الصراع المسيحي الروماني

يبدو أنّ أوّل نقد نوجّهه للفكر المسيحي يتمثّل في مفهوم الإيمان في حدّ ذاته، فهناك تطويع وتأويل لنصّ رسالة العبرانيين من قبل بولس بشكل ذاتي وغير منطقي، فعبارة: «إذن الإيمان هو جوهر الأشياء المأمولة، والدليل على الأشياء التي لم يرها أحد». هي وصف للإيمان لا تعريف له، حيث جاء على أنّ الإيمان جوهر ودليل على الأشياء المأمولة، كما أنّه في الوقت نفسه اقتناع بالأشياء غير المرئية، وهذا من حيث الوصف جائز لا مشاحة فيه، بيد أنّ النصّ لم يعرّف الإيمان، بل ركّز على وظيفته فقط، وهذا لا يدلّ على أنّ الإيمان مناقض للعقل، فالاقتناع بما لا يرى أيضاً من تجلّيات العقل ذاته، ففكرة المطلق، الجوهر، ما لانهاية، والهوية مثلاً، كلّها مقولات عقلية غير قابلة للرؤية، بيد أنّ العقل يُسلم بوجودها. وعندما نحلّل الرياضيات التي هي تجلّ للعقل في أبهى صورته، نلاحظ أنّ الرياضيات نفسها تركن نحو التسليم بكثير من الأشياء المأمولة وغير القابلة للإدراك، وخاصّة ما يُسمى بالبدهيّات، المسلّمات، والمصادرات...

إنّ المسكوت عنه في الطرح الكنسي، هو محاربة الفكر الفلسفي الذي يستند للعقل أكثر ممّا يستند للإيمان، حيث أنّ المسيحية لم تجد عائقاً أمام انتشارها سوى الفلسفة، وخاصّة أنّ الفلسفة تعتمد بشكل أساس على البرهان، وتستعمل وسائل التقصي والاستدلال، ومن جهة أخرى، مهمتها الأساس كما يقول سقراط إثارة الشكّ والحيرة في نفس المتلقي، لأجل دفعه للبحث عن حقيقة الشيء بعيداً عن الجاهز.

إنّ هذا القول يجعلنا نعتقد أنّ المسيحية في القرنين الثاني والثالث أصيبت بفشل ذريع أمام العقل الفلسفي، الذي أبطل مقولات الإيمان في فهم الكون ونواميسه، بيد أنّ تنصير النظام الروماني أعطى دفعة لأنصار المسيحية، فأصبحت المعرفة تتجه صوب التسليم المطلق بما جاء على ألسن الآباء والقساوسة أكثر ممّا جاء في متن الإنجيل ذاته.

وعلى هذا الأساس، اعتبر منتسكيو أنّ المسيحية كانت من أهمّ الأسباب التي أدّت إلى ضعف الإمبراطورية الرومانية وسقوطها لاحقاً.

ومن جهة أخرى، إنّ المسكوتَ عنه هو الصراع بين طبقتين من المجتمع الروماني، طبقة أرستقراطية كانت تعتقد أنّ روما هي مركز الأرض، وأنّ لا قوّة يمكن أن تحلّ محلّها، وأنّ قوتها تكمن في بنية مجتمعها العرقي، ثمّ في منظومتها الفكرية والقانونية، والتي كلّها ثمرة من ثمار التلاقح بين الحضارة اليونانية والحضارة الرومانية، ومثّل هذا التيار زمن المسيحية التيّار الوثني في العرف الكنسي.

أمّا الطبقة الثانية، هي طبقة رومانية أيضاً، تمثّل التيار النبيل، بيدها الحكم ودواليب السلطة، وتخشى زواله، وانتقاله إلى خصومها، لذا كان من الدّهاء السياسي التّحول إلى المسيحية من أجل تقويض الطبقات الرومانية الأكثر تشدّداً، وإحلال محلّها رعية جديدة مناقضة للأمر الإلهي بشكل مطلق، فاتحدت الكنيسة مع السلطة المركزية مشكلةً لأول مرّة الإكليروس، الذي هيمن على الفكر الأوروبي إلى غاية عصر النهضة.

٢. البعد المعرفي لجدلية العقل والإيمان

أدت جدلية الإيمان والعقل عبر التاريخ الديني بالخصوص إلى الصراع الرهيب بين المعرفة الدينية والمعرفة العقلية والعلمية، وكلاهما يريد أن يهيمن ويكتسب سلطة المعرفة، ولم يكن الإيمان المقدّم في حقيقة الأمر إلاّ مادةً في شكل ميتافيزيقي مغاير تماماً: «لقد قضيت الكثير من الوقت لمقارنة الترجمات المختلفة لهذه الآية (العبرانيين: ١١، ١). بعد فحص ما لا يقلّ عن اثنتي عشرة نسخة مختلفة، استنتجت أنّ أفضل ترجمة للكلمة [Faith] هي مادة (Substance)»^[1].

وهذا يقودنا إلى الاعتقاد أنّ المتن المسيحي فعلاً تمّ اختلاطه بالمتن الفلسفي، فكثير من المفاهيم التي يُعتقد أنّها مسيحية هي مقتبسة من التراث اليوناني والروماني، وخاصة مسألة الإله والتثليث، فالتثليث هو تركيب بين المعطى المسيحي والمعطى الأسطوري الذي يؤمن أنّ الآلهة متعدّدة وتزواج وتنجب، وأنّ أبناءها هم أنصاف آلهة، حيث يسري فيهم الدم

[1]- Watchman, Nee, The Normal Christian Faith, Living Stream Ministry, USA, 1994, p. 150.

البشري وأيضاً الأصل الإلهي الطاهر. لا يختلف الإله المُقدّم عن زيوس أو جوبيتر، ولا يختلف المسيح عن أنصاف الآلهة.

ومن جهة أخرى، إحلال مسألة الفيض والإشراق الإلهي مكان النور العقلي هو انجذاب نحو الغنوصيّة، والتي لاحظنا أنّ المسيحيّة عرّفتها بالخصوص في القرنين الأوّل والثاني، ممّا يجعلنا ندرك أنّ حتّى مفهوم الإيمان لم يكن موحدًا، بل الإيمان أخذ عدّة تجلّيات حسب طبيعة كلّ جماعة مسيحيّة.

وفي هذا المجال يعتقد الناقد ديفيد فيرجسون أنّ الانفتاح على فكرة الإيمان، هو المفتاح المنخفض ولكنّه الجذّاب والسّاحر؛ للفرد الذي لا يزال واثقًا بشكل متواضع بما يؤمن، قد يساعد فقط في قلب التوازن من أجله، لكنّه لن يُقدّم له في حقيقة الأمر إلاّ ما يريد أن يقتنع به فقط^[١].

٣- المسيحيّة وانتهاء الفلسفة اليونانيّة الرومانيّة

كثير من الفلاسفة وعلى رأسهم فريدريك نيتشه اعتبر أنّ المسيحيّة هي التي أنهت الفلسفة القديمة، وأوقفت مغامرات العقل البشري، وتمّ لها ذلك حين أسّست ما يُسمّى «علم الدفاع عن المسيحيّة» والذي تحوّل إلى محاكمة أكثر منه علمًا.

لقد أصبح الاشتغال بالفلسفة هرطقة بعد أن كان تأملًا نقديًا يقود الإنسان إلى فهم العالمين، ونقصد الكون والإنسان.

نجد في كتاب أوغسطين (الدين الحقّ) دعوة صريحة إلى استبدال الفلسفة اليونانيّة بالمسيحيّة، معتبراً أنّ المسيحيّة هي الفلسفة الوحيدة المفيدة، ويدعو نظراءه إلى اعتناق المسيحيّة ونبد التصوّرات الوثنيّة: «لقد وعدت قبل بضع سنوات، عزيزي روماني، بإعلامك بقناعاتي بشأن الدين الحقيقي. لم يعد بإمكانني تأجيل أو مقاومة صلاتك الجادّة بعد الآن، والصدّاقة التي توحدنا تجبرني على وضع حدّ لتردّدك. لذلك لا تستشير الرجال الذين ليس

[1]- David Fergusson, Faith and Its Critics, Oxford University Press, 2008, p. 176.

لديهم فلسفة في الدين أو الدين في الفلسفة؛ ولا أولئك الذين جرّتهم أخطاء فادحة أو القليل من الاستياء بعيداً عن الحكم والشركة الكاثوليكية، ولا أولئك الذين أغمضوا أعينهم عن نور الكتاب المقدّس ونعمة الشعب الروحي أو العهد الجديد. في الواقع، سواء أحبّوا ذلك أم أبوا، فإنّ الهراطقة أنفسهم وأبناء الانقسام، عندما يتحدثون ليس فيما بينهم، بل مع الأجانب، لا يسمّون الكنيسة الكاثوليكية الحقيقية إلاّ الكنيسة الكاثوليكية الحقيقية^[١].

لقد حرّقت النصرانية وأصبحت عقيدة تمزج في متنها المتشظّي أصلاً بقايا من الوثنية والمعتقدات القبليّة؛ وبعض المفاهيم الفلسفيّة المطوّعة تطويعاً كنسياً لا دينياً، فبدأ بريق الفلسفة يخنفي رويداً رويداً حتّى عمّ الغرب الظلام الذي أحكم مجاله رجال الدين والساسة معاً، ويمكن تلخيصه فيما توصّل إليه الحافظ منير: «إنّ الظلاميّة في اتباع التّعبد واليقين والنزوع الروحي نحو المقدّس، تنوّعت في الذهن والخيال والمشاعر عند البشر على كافّة مراحل تطوّر الوعي، واعتبرت الرسائل السماويّة من أهمّ أشكال الوعي الذي حرّر «العقل» من بعد أن أظلم على النَّاس معرفة الحقيقة الإلهيّة في وحدانيّتها، وإدعائها للكون برمته»^[٢].

خامساً - نتائج الصراع بين الفلسفة والدين

إنّ النتائج المترتبة عن تاريخ هذا الصراع الطويل بين الإيمان والعقل، الدين والفلسفة لم تكن في حدّ ذاتها إلاّ نتائج حتميّة لدورة الأفكار في مجال اجتماعي شهد تحولات جذريّة في البنية المعرفيّة والسياسيّة، لعب صراع المصالح دوراً مهماً في بلورته وتوجيهه، كما أنّ زمن لعبة الخداع العظيم تمّ هندستها بامتياز من قبل اللاعبين الكبار في المجال السياسي والديني على السواء، حيث قُسمت السلطة إلى سلطتين، الأولى سلطة مدنيّة في يد الأباطرة المعمّدين^[٣] من قبل القساوسة والباباوات، والثانية سلطة رويّة مطلقة في يد البابا

[1]- Augustin. Saint, La vraie religion, Traduction de M. l'abbé JOYEUX, Edition, Poujoulat et raulx, Paris, 2010, p.522.

[٢]- الحافظ، منير، هدم العقل المفارق: اشتغالات ملكة المُعقلنِ قديماً وحُدناً، دار الخليج للنشر والتوزيع، الأردن، ٢٠٢٠، ص١١٧.

[٣]- إيشو، جورج، المعموديّة في الفكر المسيحي، منشورات كنيسة الشرق، ٢٠٢١، ص٥٤.

وزبانيته. لقد أدى هذا التحالف الرهيب بين السلطتين إلى ظهور إرهاب فكري وسياسي لم يتخلص منه المسيحيون إلا بعد انتفاضات عصر النهضة.

وتتجلى أهمّ النتائج المترتبة عن هذا الصراع التاريخي فيما يأتي:

١. سيادة الإكليروسية

مصطلح الإكليروس يوناني الأصل، تمّ توظيفه في القرن الثالث ميلادي ليدلّ على أصحاب الرتب الكهنوتية «رجال الدين»، ويبيّن وظائفهم ورتبهم، وطرق خدمة الممتنمين إلى الكنيسة، وتبيان الطرق الإيمانية التي تقودهم لمعرفة الرب.

إنّ هذه التراتبية الدينية تشبه التراتبية السياسية، بل نكاد نعتقد أنّ لا فرق بين النظامين من خلال الممارسة السلطوية، حيث أنّ تنصيب الملك لا يختلف عن تنصيب البابا ذاته، بل البابا ذاته يتفرد بمظاهر تفوق أحياناً تلك التي نجدها عند تنصيب الحاكم.

ولقد أدى هذا النظام الكنسي إلى سيطرة المعرفة الدينية على الحياة السياسية والاجتماعية، ممّا جعل النظام الكهنوتي الخاصّ بالكنائس المسيحية يهيمن على جميع مناحي الحياة، ويُقدّم نفسه ضمن تراتبية تختلف من مذهب مسيحي لآخر، ممّا أدى إلى تراجع العلم في أوروبا بالخصوص، ودخول الغرب في عصور الظلام والانحطاط.

لقد أدّت النزعة الإكليروسية إلى تقنين الرقابة والاضطهاد الديني ضمن متطلبات قانون الإيمان الذي تمّ ترسيمه في مجمع نيقية سنة ٣٢٥م.

٢. الحكم الثيوقراطي

أنتج الفكر المسيحي خاصّة مع «مدينة الإله» للقديس أوغسطين فلسفة سياسية قائمة على العناية والتفويض الإلهيين، والذي يعتبر أنّ الحاكم ظلّ الرب في الأرض، ويستمدّ تلك القدسية من التّعميد الكنسي، ومن هنا نشأت سلطة دينية مطلقة تعتقد أنّها مفوّضة من قبل الربّ لتحكم الناس، وعلى البشر الإدعان لهذا التفويض الإلهي والتسليم به، والإيمان أنّ

الرب هو الذي يعلم الخير والحق، وفي الوقت نفسه الشرّ.

بيد أنّ السلطة المطلقة (سياسياً ومعرفياً) تتطلب الإيمان أولاً والعقل ثانياً، يقول أوغسطين: «إنّ السلطة تتطلب الإيمان وتستند على العقل. وهو ما يقودها نحو الفهم والمعرفة، فالسلطة لا تتحرك دوماً دون العقل الذي يختبر ما يجب اعتقاده، والحقيقة تُفسّر، وتُفهم جيّداً، فتصير هي نفسها السلطة الكبرى»^[1].

إنّ الثيوقراطية المسيحيّة هي التي جعلت الأباطرة ينتصرون للمذاهب المسيحيّة الأكثر خدمة لهم سياسياً، ويقارعون المذاهب التي لا تخدمهم كالأريوسية والدوناتية اللتين رفضتا معاً الطغيان باسم الرب، واعتبرت أنّ المسيح ليس كما تصوّره المجامع الكنسيّة المعتمدة سياسياً.

ويمكن أن نستشهد بـ«مدينة الرب» التي ألفها القديس أوغسطين، والتي نرى معالم الثيوقراطية المطلقة متجليّة في متونها، هي أيضاً مرتبطة بالحدس الإيماني: «إنّ الوجد الصوفي لدى أوغسطين يمتزج مع الطرح السياسي، وبالتالي يؤسّس لفلسفة سياسيّة قائمة على الحدس الإيماني والعمل السياسي»^[2].

٣. الانحراف الكبير

يمكن القول إنّ من جملة الانحرافات الكبرى التي نسجّلها في الخطاب الكنسي، هو استعمال العقل في إثبات نظريّة الإيمان، وهذا التلاعب التاريخي نجده سمة يشترك فيها جميع رجال الدين بالخصوص، فأوغسطين وهو يجادل خصومه استعمال العقل المُضمر، مثلما فعل علماء الدين في الإسلام حين ردّوا على علماء الكلام، فاستخدموا علم الكلام ذاته.

[1]- Augustin. Saint, La vraie religion, Traduction de M. l'abbé JOYEUX, Edition, Poujoulat et raulx, Paris, 2010, p.562.

[2]- بوعرفة عبد القادر (أعلام الفكر والتصوّف بالجزائر: القديس أوغستين). مجلّة عصور، جامعة وهران (مخبر التاريخ)، العدد ٠١، جوان ٢٠٠١، ص ١٠٠.

حين نقرأ كتاب الاعترافات لأوغسطين نجده يستند إلى العقل والعاطفة، ويبدو أنّ حضور العقل المضمّر يعود إلى تكوين أوغسطين نفسه، الذي كان قبل أن يتنصّر قد اعتنق العديد من المذاهب، كالمانوية، الشكّاك، والأفلاطونية التي تركت في نفسه أثراً بليغاً.

إنّ أكبر انحراف كبير هو تحوّل المسيحية من ديانة توحيدية إلى ديانة تثليثية، واعتبرت أنّ جلّ ما حدث في القرن الأوّل هو مجرد هرطقة كانت تهدف إلى تشكيل النصّ المسيحي بالفكر الغنوصي، الذي حاول أن يجعل مفهوم الربّ أقرب ما يكون للإله الفلسفي الذي نحتته الأفلاطونية. ويبدو أنّ أنصار الدوسيتية هم أوّل من نفى ألوهية المسيح، واعتبروا أنّ المسيح لم يكن بشراً بل مجرد تجلّ للناس، فالإله لا يمكن أن يصبح مادة ولا يختلط بالعالم الفاني، وأنّ الذي تمّ صلبه هو سمعان القيرواني.

وأنا اعتقد أنّ أكبر عائق أمام الإيمان المسيحي نفسه هو الإيمان بالثالوث المقدّس، فإذا كان العقل لا يقبله بناءً على مبدأ الهوية وعدم التناقض، فإنّ الإيمان ذاته لا يمكن أن يسلم به بناءً على أنّ للإيمان نفسه مبادئ تُحدّد عملية الكشف والإشراق، وخاصّة أنّ عملية ترسيم الثالوث بالتصويت (Vote) مرّت بمرحلتين متباعدتين الأولى هي تأليه الابن عام ٣٢٥م، والثانية هي تأليه الروح القدس عام ٣٨١م.

إنّ الإيمان المسيحي فتح باب التلاعب بالنصوص، وغطى التناقض بزخرفة القول، واغتال العقل بحجّة أنّ الإنسان قاصر عن إدراك الحقيقة، وهذا ما تعترض عليه فلسفة التنوير، فالفيلسوف كانط المؤمن والمسيحي لم يقبل بالإيمان الأعمى، بل جعل العقل هو من يُشكّل الإيمان، وهو في الوقت نفسه يرفض إقصاء العقل في المسائل الإيمانية، يقول: «إنّ الوهم والتعصب الديني هو الموت الأخلاقي للعقل، وبدون العقل لا يكون هناك دين ممكن»^[١].

[١]- كانط، إيمانويل، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة: فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت (لبنان)، ط١، ٢٠١٢، ص١٥٥.

٤. الافتراق المسيحي

افترقت المسيحية إلى عدّة مذاهب و فرق دينية، وكان سبب الافتراق يعود إلى مسألتين تاريخيتين، الأولى تتعلق بطبيعة المسيح، حيث اختلف رجال الدين بين قائل بنبوة المسيح دون ربوبيته ولا بُنوته، وبين قائل بالنبوة والربوبية. والمسألة الثانية تتعلق بأسبقية الإيمان عن العقل.

ظهرت في صدر المسيحية عدّة فرق حاولت التوفيق بين الثقافة الرومانية واليونانية وتعاليم المسيحية نذكر منها على سبيل المثال الدوسيتية (Docetism) الماركونية (Mar-cionism)، المونتانية (Montanism).

وفي القرن الرابع بالخصوص ظهرت حركتان مسيحيان كان لهما الأثر البالغ في إحداث انشقاق عظيم في الوسط المسيحي، الأولى قادها الأسقف أريوس بن أمونيوس (٢٥٦-٣٣٦م) الذي تعرّض للاضطهاد على يد الإمبراطور ديوكليانوس الذي كان يدعو بالقوة إلى ترك المسيحية والعودة إلى العقيدة الرومانية. وبعدها تعرّض أيضاً للاضطهاد على يد رجال الدين المسيحي، خاصة أنصار التيار البولسي، وقد ألصقت به تهمة الهرطقة.

لقد نشأت الآريوسية كمذهب توحيدي، يرفض مساواة الأب بالابن أو الربّ بالمسيح في الجوهر والصفات. وحاول من خلال الفلسفة اليونانية أن يُقدّم المسيح كنصف إله مثلما هو كائن في الأساطير اليونانية حين قدّمت شخصيات كهركل وغيره من أنصاف الآلهة^[١].

كما ظهر في القرن الرابع أيضاً المذهب الدوناتى، الذي أسسه الأب دوناتوس -Dona-tus، الذي حاول قدر الإمكان فصل العقيدة المسيحية عن المركزية الرومانية، معتقداً أنّ النصّ المسيحي تمّ رومنته ولم يعد نصّاً مسيحياً كما كان^[٢].

لكن الذي يهمنا هو المذاهب التي تمّ ترسيمها سياسياً من قبل السلطة السياسية، حيث

[١]- بوعرفة، عبد القادر، موسوعة المذاهب والفرق، دار ابن النديم & الرافد الثقافية، بيروت، ٢٠١٨، ص ٣٩.

[٢]- المصدر نفسه، ص ٤٤.

تعتبر الكاثوليكية هي المذهب المؤسس على قانون نيقية (الإيماني). وهي تعتبر نفسها الممثل الرسمي للمسيحية، لكونها كنيسة جامعة مقدسة ورسولية، وتزعم أن يسوع المسيح هو من أسسها. وعليه، يصبح كل أساقفتها إلى يوم القيامة خلفاء المسيح وأوصياءه.

ويُعتبر المذهب الأرثوذكسي المذهب الأكثر انتشاراً في الشرق، ويقوم على الرأي القويم، أو الإيمان المستقيم، وهو نفسه كان نتاج ما يُسمى الانشقاق العظيم.

ولا نريد ذكر جميع الانشقاقات التي حدثت فيما بعد، بل فقط أردنا أن ننبّه أنّ الجدل الذي وقع في روما في القرون الأولى كان من نتائجه الانشقاق العظيم الذي أحدث انقساماً كبيراً داخل المجتمع المسيحي.

٥. ظاهرة التوفيق

دأب آباء الكنيسة منذ صدر المسيحية على محاول التوفيق بين الدين والفلسفة، ثمّ محاولة كتابة إنجيل يتوافق مع العهد القديم والفلسفة اليونانية، وبعض الاعتقادات الوثنية الرومانية بالخصوص.

وكثير من الدراسات المعاصرة تحاول الوصول إلى فكرة أنّ الرعيّل الأوّل من النصراري (القرون الأولى) كان همّهم الأكبر هو التوفيق بين الأفلاطونية وبين المسيحية، ولكي يُمكن ذلك كان لا بدّ من الإعلاء من قيمة الإيمان على حساب العقل، بيد أنّ الحاضر المتوّاري خلف عباب العرفان هو العقل ذاته، بمعنى الدّفاع عن العقل عبر مقولات الإيمان^[1].

[1]- Mark J. Boone, Reason, Authority, and the Healing of Desire in the Writings of Augustine, Rowman & Littlefield, New York, 2020; p.21.

خاتمة

أغلب الكتب السماوية تجعل الإيمان هو المركز الذي تؤسس عليه مدارات الاعتقاد، وتوزن بها أعمال العباد، وأن الإيمان قوة روحية تتجاوز قوتها ما يفرضه العقل والحس، فللايمان بالفعل درجة رفيعة عند الله، فهو يجعله المعيار الذي يُفترق بين المؤمن والمُقلد، بين المقتنع وبين التابع، بين المعطى والوراثي... ولكن الإيمان الأعْمى عند الله مرفوض، إذ جعل الإيمان الحقيقي دوماً مرتبطاً بالتفكير والتدبر، والتعقل والتبصر، بل نفهم من النصوص المقدسة أن الإيمان ثمرة من ثمار العقل.

يصور النص المقدس جلّ الرسل وهم يتساءلون ويجادلون الله في كثير من القضايا والمسائل، ويطلبون الدليل والبرهان، وهذا يعني أن العقل والإيمان متكاملان، فالعقل أولى أن يكون هو العتبة الأولى وأن الإيمان هو العتبة الأخيرة. وعندما يكون العقل هو المؤسس يكون الإيمان أقوى، ويستطيع المؤمن أن يرى أبعد من عقله.

لقد كان إبراهيم عليه السلام أنموذجاً تاريخياً في استعمال العقل قبل التسليم والإيمان، بحيث تعقل الأمور قبل أن يؤمن بها، وهذا التعقل هو الذي جعل إيمانه بالله لا يتزعزع حين أمره الله بذبح ابنه.

والأمر ذاته نجده مع موسى عليه السلام، الذي كان يطلب البرهان قبل أن يعلن الإيمان، بل دخل في حوار مع الله، انتهى بدليل قدّمه الله على عظمته ومجده جعل موسى يُسلم به تسليماً مطلقاً.

والأمر نفسه نراه يحدث مع الخضر (رضي الله عنه)، فموسى لم يستطع صبراً على أفعاله لأنها تخالف العقل ولا تحمل أية معقولة، بيد أن الخضر كان يؤمن بما يفعل؛ لأن الله هو من أوحى له بذلك، فموسى النبي هنا كان ينتصر للعقل على حساب الإيمان، والخضر انتصر للإيمان على حساب العقل، والأمر ليس فيه تناقض؛ لأن الله هو الذي وهب الاثنين الملكتين، فلا ملكة موسى أقل من ملكة الخضر، بل ملكة الخضر كانت ذاتها عين العقل؛ لأنه هو ذاته رأى البرهان على صدقيته.

إن الإيمان الذي لا يستند لبرهان لا قيمة له، وأن العقل الذي لا يقود إلى الإيمان فهو محدود، وأن الإيمان لا يتعارض مع المعقول إذا تم إدراك الواقع على ما هو عليه، ولعلّ الالتباس الحاصل عند الناس هو الخلط بين الإيمان والتسليم الموجه.

لأئحة المصادر والمراجع

أولاً- الأعمال والأسفار

١- أعمال الرسل: ١٧، ٢٢-٢٣.

٢- رسالة بولس إلى كورنثوس: ١. ٨.

٣- رسالة العبرانيين: ١. ١١.

٤- رومية: ١. ١٧.

ثانياً: اللغة العربية

١- ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، دار صادر، لبنان، بيروت، ط ٣، ١٤١٤هـ، مج ١١.

٢- إيشو، جورج، المعمودية في الفكر المسيحي، منشورات كنيسة الشرق، ٢٠٢١..

٣- بوعرفة، عبد القادر، موسوعة المذاهب والفرق، دار ابن النديم & الرافد الثقافية، بيروت، ٢٠١٨.

٤- الحافظ، منير، هدم العقل المفارق: اشتغالات ملكة المعقلن قداماً وحداثاً، دار الخليج للنشر والتوزيع، الأردن، ٢٠٢٠.

٥- حنفي، حسن، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، المكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط ٢، ١٩٧٨.

٦- كانط، إيمانويل، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت (لبنان)، ط ١، ٢٠١٢.

٧- لوريمر، جون، تاريخ الكنيسة (القرن الأول إلى السادس)، دار الثقافة، مصر، ٢٠١٣.

٨- محمد سيد سلامة، مدخل إلى إبستمولوجيا الدين، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ٢٠٢٠.

- ٩- وليم إدي، الكنز الجليل في تفسير الإنجيل: شرح الرسالة إلى العبرانيين، دار كتاب. نت، د. تاريخ.
- ١٠- يوسف، كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط: كلاسيكيات الفلسفة، الدار المصرية اللبنانية، ٢٠٢٠.
- ١١- يوسف، كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت/ لبنان.

ثالثاً: اللغة الأجنبية

1. Adolphe Franck, Dictionnaire Des Sciences Philosophiques, Volume 6, L. Hachette, Paris, 1852.
2. Aristotle, Metaphysics, Translated by Richard Hope, Volume 42, University of Michigan Press, USA, 1952.
3. Augustin. Saint, La vraie religion, Traduction de M. l'abbé JOYEUX, Edition, Poujoulat et raulx, Paris, 2010.
4. Augustin. Saint, La vraie religion, Traduction de M. l'abbé JOYEUX, Edition, Poujoulat et raulx, Paris, 2010.
5. Augustin, Saint, Les Confessions, GF-Flammarion, Paris, 1964.
6. Audi. R, The Cambridge dictionary of philosophy, Cambridge university Press, 1995.
7. Charles BIERMANN; Foi et raison, The British Library, 1861.
8. David Fergusson, Faith and Its Critics, Oxford University Press, 2008.
9. Gordon Bruce Willis, Analysis of the Cognitive Interview in Questionnaire Design, Oxford University Press, 2015.

10. Mark J. Boone, Reason, Authority, and the Healing of Desire in the Writings of Augustine, Rowman & Littlefield, New York, 2020.
11. Michael J. Kruger, Hebrews For You: Giving You an Anchor for the Soul, The Good Book Company, 2021.
12. Novotny. F, The Posthumous Life of Plato, Springer Science & Business Media, Germany, 2012.
13. Robert D. Shofner, Anselm Revisited: A Study on the Role of the Ontological Argument in the Writings of Karl Barth and Charles Hartshorne, Brill Archive, Usa, 1974.
14. Saint Augustine, The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century, Part 1, Volume 13, Translated by: Edmund Hill, New City Press, Hyde Park, NY 12538, USA ; 1990.
15. Samuel Evens, A Few Considerations on the Definition of Faith, Harvard University, W. Irwin, 1874.
16. Watchman, Nee, The Normal Christian Faith, Living Stream Ministry, USA, 1994.

رابعاً- المجالات والدوريات

- ١- بدخشان نعمة الله وآخرون (الإيمان والمعرفة الفلسفية جدلية العلاقة المتبادلة)، مجلة المنهاج، العدد: ٦٧، ٢٠١٢، بيروت.
- ٢- بوعرفة عبد القادر (أعلام الفكر والتصوّف بالجزائر: القديس أوغستين). مجلة عصور، جامعة وهران (مخبر التاريخ)، العدد ٠١، جوان ٢٠٠١.

المنهج الانتقائي عند شيشرون

«نقد الفلسفات القديمة»

خنجر حمية^[1]

مقدمة

لم يكن زمن شيشرون زمن استقرار في الحياة السياسيّة الرومانيّة، ولا كانت الأوضاع في عمومها تجري وفق ما تقتضيه طبيعتها. كان الأفق ينبئ عن أنّ الأمور تسير نحو تغيير حتمي في مناحي الاجتماع كافة، من غير أن تكون صورة هذا التغيير واضحة المعالم بيّنة الأبعاد، كانت أسبابه وظروفه وعوامله قد تبلورت منذ زمن بعيد وراحت تتراكم واضحة تارة، خفية تارة أخرى، على شكل صراعات نفوذ بين مكونات السلطة، التي قام عليها نسق التنظيم السياسي لأزمان، أو في صورة انهيار للتقاليد والأعراف التي نظّمت طرق التدبير فترات طويلة، أو على شكل ثورات واضطرابات اجتماعيّة أو توترات في الداخل وفي الأطراف.

ما كان واضحاً موثقاً منه على وجه الدقّة هو أنّ الجمهوريّة، بمبادئها التي قامت عليها وبشكل سلطاتها ونظامها السياسي، باتت كلّها في مهبّ الريح، دون أن يكون هناك ما يوحي بإمكانية إصلاح أو تقويم ومن غير أمل في استعادة، ولو جزئيّة، للانسجام الذي عرفته الحياة السياسيّة بين مراكز القوى التي كانت تنهض عليها تجربتها، وبالتالي كانت تبشير عصر جديد قد تشكّلت في وقائع كاشفة وفي أحداث موحية في العقود الأخيرة من حياة الجمهوريّة، وراحت تتّضح إلى حدّ كبير الصورة التي سيتشكّل على أساسها ومن خلالها صراع النفوذ والهيمنة بين القوى القديمة والحديثة، وتتكشّف بشكل أو بآخر الهيئة التي سيستقرّ عليها ملمح هذا العصر خاصّة في صورة إمبراطوريّة متوقّعة.

ما يخصّنا هنا هو الجانب الفكري من هذا التحول، والكيفيّة التي تشكّلت استناداً إليها

[1]- أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية.

ثقافة أمة، كان شعورها بتمايز هويتها بين أمم وشعوب أحد أهمّ بواعث حركتها، والطريقة التي من خلالها تمّ استيعاب تراث قديم غني ومتشعب ليستجيب لخصوصية اجتماع كان العمل أساساً، أو التجربة أو الممارسة، هو القاعدة التي قامت عليها أشكال الحياة فيه كافة وتأسست استناداً إليها ثقافته وقيمه. ما كان واضحاً في سياق تجربة الفكر الجديدة هذه هو الرغبة المندفعة نحو إعادة استئناف جهد تفكير ينتقل فيه العقل الروماني من مجرد تابع يمتح من تراث اليونان كلّ ما وصلت إليه يده ويكرّر نصوصه الكبرى ويستعيد تصوّراته وأنساق تأمله، إلى عقل يخطّ لنفسه مسار تجربة خصوصية في تمثّل العالم والإنسان والحياة والتاريخ، وفي تأسيس قيم الخير والسعادة والفضيلة، وفي بناء نمط تدبير للاجتماع السياسي تتقل فيه أمة من كونها تابعة تستمد رؤاها وتصوراتها وقيمتها وأشكال تدبيرها من تراث اليونان، الذي كانت تعرفه على سعته وتملك مفاتيحه ولو في الجملة، إلى أمة تخطّ لنفسها مسار رؤيتها الخاصة وتجربة حضورها في التاريخ، من غير أن يعني ذلك قطيعة مع التراث السابق الغني والمتشعب، ولا تخلياً عن التجربة اليونانية فيما كانت تعنيه بالنسبة للفكر وللعمل وتمثله بالنسبة للتاريخ وللحضارة، وفيما احتوته من عناصر كانت ما زالت قابلة لأن تستثمر وأن يتنفع بها كعناصر قوّة واقتدار، وكأساس توجه استناداً إليه التجارب الجديدة والرؤى، في الأنطولوجيا والأخلاق، في الإنسان والحياة والعالم، في السياسة والاجتماع والتدبير، أو كطرائق لتوجيه العمل والممارسة والتنظيم.

ما سيتبدّى في السياق هو شكل توفيقية واضحة تستلهم فيها تصوّرات وأفكار متعارضة ومختلفة خدمة لموقف أو لحدث، وتجتاف في سياق تجارب وخبرات ومواقف ونظم استجابة لظرف أو وضع أو تجربة عمل وفعل، من غير أن يكون أمراً مهماً، في إطار ذلك، ما تعنيه الفكرة أو التصوّر أو الموقف بالنسبة للحقيقة أو الصدق أو الصواب كما يقرّره عقل مجرد ومتعال أو يفرضه نسق تأمل نظري. ما كان مهماً هو تطويع كلّ ذلك في خدمة إعادة بناء شامل لحياة العمل والفعل، للتجربة والممارسة وحياة الخبرة نفسها، للصنع وللبناء، للمؤسّسة وللتنظيم السياسي ولطرائق العيش السعيد وللحياة الفاضلة، لما هو انشغال بالعملي والواقعي. ولأجل ذلك ستكون كلّ فكرة هنا نافعة وقابلة للاستثمار، وكلّ تصوّر مفيداً، وكلّ تجربة عمل يمكن استغلالها من غير نظر في قيمتها المنطقية أو صدقها المجرد

أو انسجام حججها وتماسك أدلتها^[1]. الصلاحية هنا مقدّمة على أيّ شيء آخر على الإطلاق، أعني الصلاحية العمليّة والاستجابة المرنة لثقل الوقائع وتعقّدها وسطوة العملي وهيمته.

أولاً- التوفيقية البراغماتيّة وأولية العملي، «شيشرون في نتاجه وتجربته»

سيبتدي مثل هذا الانتفاع من التراث اليوناني، في سياق الاستجابة للوقائع عند شيشرون، في كلّ نتاجه ومجموع تجربته، وسينعكس في كلّ تفاصيل فكره وعناصر فلسفته، حتّى ليبدو أنّه كان يمثل في كلّ ذلك ذروة التوفيقية الرومانيّة هذه، ونموذجها الأوضح، والأشدّ تأثيراً، بما أنّها كانت تطمح إلى إعادة تشكيل هويّة فكر استناداً إلى تجربة عمل تستلهم تراثاً متنوعاً، غنياً، متعارضاً، ومختلفاً دون أن تستبعد منه أيّ شيء أو تقصي أيّ عنصر من عناصره استجابة لمعيار مجرد الصدق والكذب أو لتصور قبلي لما هو حقّ وما هو باطل، أو استناداً لنسق مسبق لما هو منطقي في القول وفي العمل. أي هوية جديدة تستجيب أولاً لدواعي العمل والإنجاز والفعل ولبناء المؤسّسة وإقامة طرائق تدبير قابلة للحياة، وتستجيب لتعقيدات الاجتماع وتحولاته وتبدّلات أوضاعه ثانياً، قبل أن تستجيب لدواعي النظر والتأمّل المجردين، أو لدواعي الصحّة والصواب والصدق والتناسق المنطقي في الفكر، أو لدواعي الانسجام مع مبادئ قبلية ثابتة ونهائية في الفعل وفي العمل. لكن كيف راح يتبدّى ذلك في نتاج شيشرون وأعماله الفكريّة وفي سياق تجربته؟

١. الحوار الأفلاطوني والشكّ المعتدل^[2]

في الفترة المضطربة للجمهورية الرومانيّة، أعني في المرحلة الأخيرة من مراحلها، كان شيشرون رجل دولة من وسياسياً رائداً وخطيباً بارزاً وقارئاً نهماً لتراث متنوع المشارب ومؤلفاً مكثراً، فضلاً عن أنّه ترجم لعصره جزءاً لا بأس به من تراث، سيضيع جزء من أصوله اليونانيّة فيما بعد، أغنى بواسطته لغته الأم وأثرى مصطلحها، ووضعها في خدمة إعادة تشكيل ثقافة عصره، وتكوين رهان طموحاته وأهدافه.

[1]- P. Boyancé, les méthodes de l'histoire littéraire, cicéron et son oeuvre philosophique, revue des études latines 14, 288-300.

[2]- "Ciceronian Dialogue", in S. Goldhill (ed.), The End of Dialogue in Antiquity, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 63-84, 2008.

ما وصلنا من تراث الرجل يكشف، على تنوعه، سواء منه أعماله الفلسفية الخالصة أو مؤلفاته البلاغية التي تتضمن كذلك أبعاداً فلسفية وتشق عنها أو رسائله وخطبه أو نصوصه السياسية، عن أنّ الفلسفة كانت شغفه الدائم. ومثل هذا التراث يقدم لنا في جملته عروفاً مستوعبة لآراء فلسفية وقناعات وتعريفات غير نسقية لمفاهيم ومصطلحات، وتبدى شخصيته العلمية في جهده التوفيقى بين مذاهب فكر لا تكاد تلتقي على أسس، أو مذاهب لا تكاد تتوحد على جامع يجمعها^[١] أو في حدسه، الذي استناداً إليه راح ينتقي من الأفكار ما رآه نافعاً لخصوصية الاجتماع الذي كان يعيش فيه، ولتجربة السياسة التي انخرط فيها. ولأجل ذلك فإن معرفة الدور الذي اضطلع به شيشرون في سياسة الجمهورية تشكل خلفية تسمح لنا بفهم وجهة نظره الفلسفية واهتماماته.

عاش شيشرون فترة تاريخية مضطربة، وعاصر أزمات عاصفة وتوترات، وانخرط في تجارب معقدة غاية التعقيد مشوشة وغامضة. فتحت سطوة سلالاته الأباطورية كان نظام الحكم الجمهوري قد بدأ يتهاوى مثبتاً باضطراد أنّ استمراره بات مستحيلاً، وكان شيشرون نفسه شاهداً ومشاركاً في أحداث عجلت في مثل هذا الانهيار الذي سيتحقق بعد خمسة عشر عاماً من وفاته، مع صعود الإمبراطورية، بعد اغتيال يوليوس قيصر، مع أول أباطرتها أغسطس، وهي أحداث كذلك ساهمت، فيما يخصه، بصياغة حياته وشخصيته، وكانت علامة فارقة في حياته السياسية، ونقطة تحول مصيرية في تجربته، سيكون هو ضحيتها عام ٤٣ ق.م^[٢].

إنّ أحد الأشياء التي جعلت شيشرون وشخصيته الفلسفية مثار اهتمام، هو قناعته الراسخة بأنّ الفلسفة لديها القدرة على تغيير الحياة نفسها وتحقيق واقع أفضل للمجتمع -وهي قناعة تفسر بوضوح كثرة نتاجه الفلسفي على الرغم من أنّه لم يكن كلّه ذا توجه أخلاقي وسياسي واسع- وأنها تقدم العزاء في أصعب ظروف الحياة وأقساها، وفي أعقد الأوضاع وأكثرها غموضاً وأشدّها استغلاقاً. ولقد كان أحد أغراضه من كتاباته الفلسفية ومن انخرطه في التأليف هو اجتياف أفضل ما في التراث اليوناني بالنسبة إلى اهتمام روماني

[1]- E.D.Rauson, intellectual life in the late roman republic, London, 1905.

[٢]- المعروف أنّ شيشرون تلقى تعليماً فلسفياً على فيلون وأنطوخوس اللذين تنازعا تراث الأكاديمية الأفلاطونية:

أكثر سعة كانت تتطلبه ظروف أكثر تشعباً وعمقاً ممّا كان واجهه اليونانيون في كلّ مراحل تجربتهم، بالرغم من أنّ موقفه العلني من هذا التراث كان صورة مشوشة من موقف الرومان المضطرب والمتناقض، الذي يعبر في جزء منه عن تقدير للتراث الكلاسيكي وتمييزه، وفي جزء آخر عن احتقار شديد لليونانيين المعاصرين.

لكن أعمال شيشرون، رغم بعض عمقها، كانت، بشكل أو بآخر، مجرد استعادة رتيبة لتراث ليوضع في خدمة هواة من غير تمحيص. وسيكون أمراً لا مردّ له بالنسبة إليه ضرورة استئناف تأسيس رؤية في التراث تخدم خصوصية روما الروحية والمعنوية ومقاصد اجتماعها، وتأخذ على محمل الجدّ والنقد (معاً) مسألة العلاقة بين رؤى نظرية وتأمّلات ومذاهب نسقيّة من جهة وبين تقاليد مجتمع بعينه وتجاربه الحيّة وثقافته. وشيشرون نفسه كان يجد أنّ فضاء من هذا القبيل سيجلب معه كذلك مشكلات فلسفيّة جديدة ومميّزة، وأسئلة حادثة من قبيل (الوزن المعياري الذي يجب تخصيصه لعمليّات تسلّم اللاهوت العقلاني مقابل الممارسة الدينيّة التقليدي، أو لمبادئ نظريّة أخلاقيّة مجردة مقابل قابليّتها للعيش في مجتمع محدّد). ولأجل ذلك ستميل بعض مقارباته للنظريّات الفلسفيّة في عصره إلى شكل من أشكال الاستخدام الذي لا يقصد منه الدفاع الصارم عن نسق أو مذهب أو مدرسة، بل خلق أفق يسمح لقراءه بأن يفكروا فيما ينفع أو يصلح من تصوّرات هذه المذاهب ورؤاها وقناعاتها، أو ما يمكنه منها أن يضع بين أيديهم الأدوات اللازمة والوسائل النافعة ليحدّدوا بأنفسهم ما تتطلبه مواقفهم العمليّة، أو محتاجه وقائع حياتهم أو ظروف عيشتهم وأوضاعهم، أو ما ينسجم منها مع مقتضيات خصوصيّتهم الروحيّة وخصوصيّة تجربتهم. ولن يتمّ ذلك، حسب شيشرون، إلّا من خلال إعادة بعث ما رآه منهج الفلسفة الصحيح، أي المنهج النقدي المنفتح، الذي سيصرّفه في مؤلّفاته عبر صورتين مترابطتين، إحداها كانت صورة حوارات تعكس جزئياً إعجابه بأفلاطون^[1] الذي اعتبره بنفسه أعظم الفلاسفة بالرغم من أنّ علاقته به كانت تبدو جدّاً معقّدة، والثاني ميله إلى منهج الشكّ المعتدل الذي كان فسّر فيلون من خلاله تراث أفلاطون.

[1]- Schofield, "cicero for and against divination" journal of roman studies, 1986. 76: 47- 65. And: Gorman, the socrstic method in the dialogues of cicero, stuttgart, franzsteiner, 2005.

وبالرغم من أنّ حواراته كانت تختلف بشكل أو بآخر عن حوارات أفلاطون -لجهة أنّه كان يستعمل مجموعة خطابات متعارضة بدل أن يستخرج النقاش المباشر على طريقة الأخذ والردّ، وهو شكل يعكس علاقة خاصّة بحوارات أرسطو المفقودة، وبأفلاطوني مبكّر هو هيراقليط- فإنّ تفضيله للحوار في العموم على الأطروحة المباشرة والبناء النسقي للأفكار يكشف عن دافع شبيه بدافع أفلاطون، وهو إشراك القارئ في بحث فلسفي نشط ومباشر، ودفعه إلى تكوين قناعاته الخاصّة بإطلاعه على رؤى متنوّعة تعرض له مع حججها وأدلتها وطرائق إثباتها^[١].

ولقد تميّزت أغلب كتابات شيشرون الفلسفيّة بوجود متحدّث أو مجموعة متحدّثين يطلقون وجهات نظر مختلفة حول موضوع محدّد، (على سبيل المثال طبيعة الآلهة، أو أفضل طريقة للعيش) ويهتمون إلى مذاهب أو مدارس مختلفة كذلك، وكان شيشرون نفسه يعرض بعد كلّ حوار نقداً أو تأويلاً لكلّ ما يتمّ تقريره من قناعات مؤولاً دلالتها ومفسراً مقاصدها ومصوراً مغازيها، وهو نقد كان يعبر في حقيقة الأمر عن موقفه الشخصي أو قناعته الذاتيّة، وبالتالي فإنّ أعماله هذه من حيث بنيتها لا تتأسّس على رفض وقبول مطلقين لوجهة نظر بعينها، ولا على انحياز إلى قناعة محدّدة من بين قناعات متعارضة، بل على نمط عرض خاصّ يكتفي بسرد الحجج والأدلة ومعارضة الآراء بعضها ببعض، وإطلاق العنان لحوار مفتوح بلا موقف مسبق يوجّهه أو قناعة تحدّد مساره؛ ليتمكّن متابعو الحوار من إجراء تقييم خاصّ بأنفسهم^[٢]. وهي ميزة تعكس بدورها شكلاً من أشكال الولاء الذي كان يكنّه شيشرون للأكاديميين الشكّاكين الذين عرفهم عصره، والذين سيكون تأثيره بأرائهم موضع نقاش تاريخي إلى يومنا^[٣].

ما يهمّ هنا هو أنّ الموقف المتشكّك هذا كان يراد منه التعبير عن «خطأ الاعتقاد بأنّ

[1]- "Ciceronian Dialogue", in S. Goldhill (ed.), The End of Dialogue in Antiquity, pp. 63-84.

[2]- Boyancé, les methods de l, histoire littéraire, cicéron et son œuvre philosophique, revue des études latines, 1936. 14: 288- 309.

[3]- Göler, silencing the troublemaker: De legibus 1. 39. And: the continuity of cicero, ssepticisme in roull, 1995.

اليقين ممكن» وأن أكثر ما يمكن للمرء أن يفعله هو تشكيل حكم أو قناعة بأنّ موقفاً ما معقول إلى حدّ ما أكثر من موقف آخر، وأنّ هذا الموقف كذلك يمكن إعادة النظر فيه على ضوء المزيد من الأدلّة والحجج، وبالتالي فإنّ المنهج الفلسفي الحقّ هو الذي يرفض اعتبار أيّة وجهة نظر فلسفيّة كما هي -بما في ذلك هذه النظرة بالذات- نهائيّة، وهكذا سيصبح شيشرون نفسه في مواجهة مناهج المدارس المعاصرة له، أعني الرواقية والأبيقورية على وجه خاصّ، حيث لا تشير الدوغماتيّة التي توصف بها إلى الموقف الذي لا جدال فيه فقط، بل كذلك إلى المذهب الذي يعتبره أصحابه والمدافعون عنه حقيقة نهائيّة ثابتة.

ومثل هذا الموقف لم يكن يقصد منه أن يضع شيشرون نفسه في مواجهة عقائد محدّدة أو رؤى أو قناعات كانت هذه المدارس تتبنّاها أو تعلن عنها أو تروّج لها، ما كان يقصده هو أن يظهر معارضته لمسلّمة أساسيّة، كان يقوم عليها بناؤها في كليّته، مفادها أنّ المسعى الفكري قادر على الوصول إلى اليقين، مؤكّداً في مواجهتها أنّ أفضل فلسفة على الحقيقة هي تلك القادرة على تعزيز المسعى النقدي في مواجهة كلّ وثوقيّة، وأنّ طبيعة الفلسفة ودورها يجب أن يفهما بنفس الطريقة موضوعين في سياق فعل كشف نقدي كذلك.

ويمكن تقسيم النتاج الفلسفي لشيشرون في العموم إلى قسمين من وجهة كرونولوجيّة، الأوّل هو الذي وضعه بين (٥٤ - ٥١ ق.م) تقريباً، حيث نقع هنا على كتابيه الرئيسيين «الجمهورية والقوانين»، اللذين يعتمد فيهما بشكل متوسّع على النموذج الأصل، أعني أفلاطون، وعلى كتابه الآخر حول طبيعة الخطابة ودورها. أمّا الفترة الثانية فهي التي وضع فيها الجزء الأكبر من أعماله الفلسفيّة في سياق اندفاعته التي استمرّت عامين بين (٤٥ - ٥٣ ق.م).

وإذا كان القسم الأعظم من نتاج هذه الفترة سيتبدّى على شكل خطب وحوارات ورسائل إلّا أنّ ذلك لم يكن ينفصل بشكل أو بآخر عن الروح العامّة لمؤلّفاتهِ الفلسفيّة الخالصة؛ لأنّ العلاقة بين الفلسفة والخطابة على وجه خاصّ كانت جوهرية بالنسبة إليه^[1] لأنّه كان مهتماً للغاية بالطريقة التي كان يمكن للفلسفة بواسطتها أن تعبّر عن نفسها وأن تعلن مضامينها، وبالوسيلة التي تستطيع من خلالها أن تصل إلى أكبر جمهور ممكن. وإذا كانت العلاقة هذه

[1]- Boyancé, Ibid.

شيئاً لا يمكن تأكيد فائدته هكذا بإطلاق من غير ضوابط؛ لأنّ شيشرون كان يعلم أن الكلام البلاغي حمّال وجوه، وأنّه يمكن كذلك استخدامه لا في خدمة هدف الفلسفة ومقصدتها بل في خدمة مصالح أنانيّة، فإنّه كان يرى، مع ذلك، أنّ القناعة التي تروّج وتنتشر حول «أنّ التفكير الخالص المنفصل عن مهارة التواصل يمكنه جذب الناس إلى الفلسفة» قناعة صادمة ومضلّلة بشكل خطير.

٢. اليونان بين التميّز والاحتقار^[1]، «الاعتداد بالذات وغواية التراث»

يعرض لنا شيشرون جملة مواقف تجاه الأجنبي تعبّر في حقيقتها عن مواقف رومانيّة متجذّرة وعميقة تجاه كلّ ما هو غريب... وهي كانت تظهر وتختفي أو تتحوّر وتتغيّر وفقاً للظروف أو التجارب أو المواقف السياسيّة أو استجابة للمنافع والمصالح... وهو نفسه كان يحقّق إنجازاً فيما يتّصل بمهارته الخطابية، حين كان يستخدم الصور النمطيّة العرقية الشائعة عن الإغريق لتشويه سمعة الشهود اليونانيين الذين كان يستخدمهم خصومه السياسيّون، ولتعزيز مصداقيّة دعواه. لكن مثل هذا الاستخدام لم يكن مجرد موقف براغماتي، بل كان يعبّر في الحقيقة عن التناقض العام الذي كان راسخاً بين الرومان فيما يتّصل بالموقف من الثقافة اليونانيّة... كان الإعجاب بالإنجازات الثقافيّة لليونان الكلاسيكيين أحد جوانب هذا التناقض... أمّا الجانب الآخر فكان الشعور بتفوّق الرومان تجاه معاصريهم اليونانيين الذين كانوا - بعد كلّ شيء - رعاياهم الإقليميين الذين غالباً ما كان ينظر إليهم بازدراء.

وسيعبّر شيشرون بوضوح عن هذا الشعور بالتفوّق في رسالة إلى شقيقه كوينتوس، حين طلب منه أن يتوخّى الحذر في اختيار أصدقائه من اليونانيين؛ لأنّ الكثير منهم غير جديرين بالثقة ويميلون، بسبب العبوديّة الطويلة، إلى التملّق. وكذلك في تصويره التحقيري للشاعر والفيلسوف اليوناني فيلوديموس (Philodemus) (٥١١-٥٥٥ ق.م) (فيلسوف سوري درس عند زينون في أثينا ثمّ انتقل إلى روما)، في خطاب كان ألقاه أمام مجلس الشيوخ رداً على نقد وجهه إليه (بيزو)^[2]، ذلك أنّه بعد أن سخر من تعاطف الأخير مع الأبيقوريّين، وبعد أن

[1] - Gisela striker, Cicero and Greek philosophy, Harvard studies in classical philology, V.97, Greek in Rome in blaence integration resistance, pp. 53-61, Harvard unv. Press. 1995.

[2] - Phillip belacy, cicero,s invective against piso, American philological assotiation johns hopkingzunv. Press, 1941, 72: 49- 58.

اتَّهمه بالفجور عازياً إياه إلى فهمه الخاطيء للعقائد الأبيقورية، سيقدم الفيلسوف الأبيقوري فيلوديموس بصورة الصديق العميل، الذي لم يستطع بيزو فهم تعاليمه الفلسفية بسبب عقله المتوسط.

وإذا كان شيشرون يقدم فيلوديموس بهذه الصورة بسبب كتابته شعراً فاضحاً يصور من خلاله سلوك راعيه المنحرف، وإذا كان يشير إلى شعره الفاسد لا لانتقاده بل لإثبات فساد (بيزو) وفجوره، وإذا لم يكن موقفه كذلك من شخصه سلبياً بالكامل لأنه كان يرى فيه رجلاً نبيلاً كان من الممكن أن يكون رجلاً أكثر احتراماً لو لم يسقط مع (بيزو)، فإنه مع ذلك أرجع سبب رغبته في كتابة شعر فاسد لراعيه إلى حقيقة كونه يونانياً، طالباً من جمهوره إظهار الصبر على فيلوديموس؛ لأنه بعد كل شيء مجرد «Graeculus» أي يوناني (وهو مصطلح كان يستخدم عادة بشكل مهين) وتملّق.

وسيستغل شيشرون كذلك -لتشويه سمعة بيزو- ميوله الأبيقورية في العموم؛ ليؤكد على أنّ مآذبه الفاحشة وإحاطته لنفسه بروائح كريهة -حسب تعبيره- مسكرة والاندفاع نحو الانغماس في سلوك فاجر كانت أشياء شجّعت عليها عقيدة فلسفية يونانية^[1].

وسيبيح شيشرون استراتيجية مماثلة في خطاب دفاعه عن حاكم (مورينا) (٦٣ ق.م) ساخراً من (كاتو) المدعي العام في قضية محاكمته، وبالتالي خصم شيشرون، بسبب قناعاته الرواقية^[2] التي تدعو إلى الزهد والتقصّف وحياة التواضع.

ومن المثير للغاية أنّ شيشرون يدافع في هذا الخطاب عن الممارسات ذاتها، وعن المآذب الفاخرة والسلوك الفاجر وغيرها من ضروب الإنفاق الباذخ التي كان أدانها في حالة (بيزو)، لكن يمكن تصوّر نقطة التقاء الاستراتيجيتين الخطيبتين البلاغيتين هاتين في اعتمادهما معاً على التحيزات الأساسية التي كان يحملها الرومان تجاه الأجنبي، وتجاه مدارس الفكر اليونانية بوجه خاص، باعتبارها تحدث تأثيراً سلبياً صارماً كان يتبدى في أجلى

[1]- Phillip belacy, cicero,s invective against piso p.52. and: Cicero orations, in catilinan 1- 4 (promurenoa-pro) sulla -pro flacco. Trans. C Macdomyld, loet classical library.

[2]- Pro murena, 3, 61. And : Michael left, "cicero's pro Murena and the strange case for rhetoric", rhetoric and public affairs, michigan state univ. Press, 1998, 1: n1, pp. 61- 78.

صوره في معارضيه السياسيين الذين كان يستغل سلوكهم المنحرف أو غير المرغوب فيه لتشويه سمعتهم في سياق صراعاته السياسيّة معهم.

وانسجاماً مع تحيّزات من هذا القبيل، سيعتبر أنّ الأبيقورية كانت هي المسؤولة عن فساد خصمه (بيزو) وأنّ إدانة كاتو (خصمه السياسي) الحازمة لإنفاق حاكم مورينا الباذخ كانت تطبيقاً مضللاً للرواقية على الممارسات الرومانيّة التقليديّة الراسخة^[١]. وهذا يعني أنّ رفاهيّة بيزو مفرطة وغير مناسبة للرومان بسبب طابعها الأبيقوري، في حين أنّ شدة كاتو تجاه رفاهيّة حاكم مورينا وبذخه مفرطة كذلك وغير مناسبة لروما بسبب طابعها الرواقي.

مثل هذا النمط من التناقض في النظر إلى مذاهب الفكر قد يكون مثيراً للغرابة، كما قدّمنا، من قبل مفكّر يعتبر نفسه رائداً في صياغة الأفكار الفلسفيّة اليونانيّة، ومبدعاً فيما أنجزه من صياغة للمصطلح اليوناني باللاتينيّة^[٢]. لكنّ غرابته هذه ما تلبث أن تتبدّد إذا ما وضع في سياق صراع السياسة والنفوذ الذي كان انخرط فيه شيشرون إلى أبعد مدى، وإذا ما تمّ تأمله كعنصر من عناصر التأثير الخطابي في جمهور كان بنفسه يحمل في تفكيره مثل هذا التناقض ويعبر عنه على شكل مواقف كانت تبدو في جوهرها متعارضة. وهو يصبح كذلك مفهوماً إذا ما أدركنا أنّ موقف شيشرون من الثقافة اليونانيّة كان يأخذ في اعتباره عموماً الجمهور الذي يخاطبه، والأثر الذي يرغب في أن يحدثه في وجدانه وعقله وردّ الفعل الذي يتطلّبه منه. وهو كثيراً ما كان يستغلّ الشكوك الرومانيّة تجاه الهلّينيين في سياق صراعات السلطة والنفوذ متوجّهاً إلى جمهور يرغب في أن يكسب تأييده. وهو ما يسمح لنا بأن نفهم موقفه حين أعلن جهله بالثقافة والفن اليونانيين في الخطاب الذي ألقاه في الـ (Forum) حين تظاهر بعدم تذكّر اسم النحات اليوناني بوليكتيتوس (polyctitus) (٤٥٠-٤١٥ ق.م) حتّى لا يبدو للجمهور أنّه يحبه ويمجّده ويهتمّ به، لكنّ أعمال شيشرون الفلسفيّة والبلاغيّة التي تخاطب أولئك المهتمّين بمثل هذه المساعي تظهر معرفته بهذه الثقافة كما تفعل رسائله سواء بسواء^[٣].

[1]- Pro Murena 3, 74. And : Robert j. rouland "cicero and the Greek world". American philological association, JohasHapkingsunv. Press. 1972. 103: pp. 451-461.

[2]- Powell, ibid.

[3]- Ann vasaly, world in ciceronian oratory, Berkely, 1993.

ولأنّ رجلاً مثله خبيراً بالتراث اليوناني، مكتوّناً من خلاله، لا يمكنه أن يخفي إعجابه به ولا أهميته لكل تأسيس فكري لروما أو إعادة تأصيل لهويتها وثقافتها، فإنّه سيرعب عن موقف أكثر إيجابية منه، ليس فقط في أعماله النظرية ومراسلاته، بل كذلك في خطابه العام، محاولاً تحويل احترام الرومان للإنجازات الثقافية لليونانيين لصالح مثقّف يوناني. ففي خطابه الدفاعي عن الشاعر «أرخياس» الذي وصل روما عام (٦٢ ق.م) واتهم بحيازته حقوق المواطنة الرومانية بشكل غير قانوني، سيمدح شيشرون عبقرية وفائدة شعره لروما، لكنّه كان عليه في موضع آخر أن يردّ عن نفسه الاعتراض الذين كان يبيده مستمعوه البارعون في الفنون الحرّة، على هذا الموقف، من خلال طمأننتهم بأنّه إنّما يمجّد علم من يدافع عنه، لا شخصه ولا عرقه ولا نوع ثقافته مقلّلاً من أهمية أصله اليوناني من خلال نعته باسم موطنه الروماني، وبالتالي التأكيد على وضع الشاعر كمواطن معتبراً أنّه حين وصل إلى روما كان ما يزال يرتدي «tagapractexta»، في إشارة إلى مصطلح روماني يعني: «زي شاب لا يزيد عمره على سبعة عشر عاماً»^[1]. لكنّ من المشكوك فيه ما إذا كان أرخياس الذي جاء إلى روما من أنطاكيا في سوريا عبر اليونان كان يتبع فعلاً العادات الرومانية في الملبس خاصّة أنّه لم يكن حينها مواطناً رومانياً.

لكنّ خط دفاع شيشرون التالي سيكون افتراض أنّ الشاعر يستحقّ المواطنة الرومانية استناداً إلى فائدة شعره لروما من حيث أنّه يمدح أعمال الرومان المعاصرين ويمجّد تقاليدهم السياسيّة ويعلي من مكانة دولتهم، ولهذا كان عليه أن يبرهن أنّ الأدب والتعليم اليونانيين في شمولهما لهما بعض فائدة على الأقلّ، وأنّه من خلال تصوير أعمال العظماء كنماذج للتميّز، يمكن للأدب أن يعطي قراءه حوافز للعمل النبيل. وبعيداً عن هذا السياق الذي كان يشكّل فيه المثقّفون الجزء الأكبر من مستمعي شيشرون، فهو كان يعتبر دراسة الأدب شيئاً مفيداً للدولة بأيّ حال من الأحوال^[2].

لكنّ حجج شيشرون هذه لن تمرّ من دون منازعة، وهو بنفسه كان يتوقّع معارضة تبدّى على شكل قناعة تقررّ في صورة سؤال، مفاده أنّ الشخصيات النموذجية التي صورها الأدب،

[1]- Archias, 5. in: the orations of Marcus tullis Cicero litterally, trans. by. C.D. yonge. London, Henry G. Bohn, 1856.

[2]- Archias, 12-14.

هل تصرّفت بالطريقة التي تصرّفت من خلالها، لأنّها تعلّمت ذلك، أم بسبب تميّز فطري؟ وهو سؤال يستعيد في مضمونه جوهر الشكّ الروماني الراسخ بشأن الثقافة اليونانية في عمومها، والذي كان يقوم على تصوّر أنّ تميّز اليونانيين كان يكمن في التعليم لا في العمل ولا في الإنجاز، كما هو الحال في «التميّز» الروماني. وسيعرب شيشرون بنفسه عن مثل هذا التردّد في خطاب آخر مميّزاً بين إنجازات روما التي هي إنجازات فعل، وإنجازات اليونان التي هي إنجازات كلمات. وهو حتّى عندما كان ينظر بإيجابية إلى مثل هذا التميّز، فإنّ مديحه غالباً ما يكون صامتاً.

٣. الطابع الهليني لتكوين شيشرون وتعليمه^[1]

كان اعتبار العقل مرشداً هو ما ميّز الروح اليونانية، التي هي المنبع الأصيل الذي استمدّت منه المؤسسات القانونية والسياسية لروما قاعدتها النظرية وبنيتها. ومن هذه الروح اليونانية القديمة سينشأ حماس للعلم والفنّ والأدب.

لقد كانت صورة شيشرون مختلفة شيئاً ما عن صورة الروماني المتشدّد والعملي في تربيته وتعلّمه وفي عناصر شخصيته، وهو امتلك المزاج لشاعر ولخطيب طور ذوقه من خلال دراسة الشعراء اليونانيين، ودرب عقله على الجدل الفلسفي في صورته النموذجية عند أفلاطون. كان هوميروس وأفلاطون وسواهما من اليونانيين نماذج يستند إليها ويتمثلها ويستمدّ منها عناصر تكوينه وبنية فكره وخلفية مواقفه. وستشكّل الفلسفات اللاحقة ومذاهب الفكر اليوناني المتأخّرة عنصراً متمماً لثقافته، كالرواقية^[2] والأبيقورية ومذهب الشكّ الأكاديمي. وهو زار اليونان كذلك لمدة عامين عرّج خلالها على أثينا وزار أكاديميتها، وتذكّر هناك الرجال الذين تركوا بصماتهم في كلّ زاوية من زواياها.

ويكشف ما بقي من خطب شيشرون المؤسسة على نسق الخطابة اليونانية أنّه -بغضّ

[1]- Striker, A. Cicero and Greek philosophy, Harvard studies in classical philology, 1959, 97: 53- 61. And: long, A. Cicero, Socrates and Aristotle, in: Powell, 1995. pp37- 61. And: Bishop, G. Cicero, Greek learning and the making of Roman classic. Oxford Univ. Press. 2019.

[2]- Dammas J. "Cicero on stoic moral philosophy and private property" in: Griffen, Philosophia togata 1: Essays on Roman society, Oxford: Clarendon Press, pp. 151- 173.

النظر عما تضمنته من أنانيّة- نجح في جذب مستمعيه إلى حدّ بات بسببه أعظم خطيب أنتجته روما. وكتاباتة الفلسفيّة والبلاغيّة التي استلهم فيها الكثير من رؤى اليونان ومذاهبهم تشهد بدينه الكبير فعلاً (لديموستيوس) ولغيره من خطباء اليونان ومثقفّيها.

أما كيف أمكن لشيشرون واستناداً إلى أيّ منهج أن يفسّر هذا التراث لمواطنيه، وبأية كفيّة استثمره في سياق إعادة بناء ثقافتهم واستغلاله في تجربة تكوين فعل تدبيرهم لاجتماعهم، فهو شيء لا يتبدّى بوضوح إلّا من خلال قراءة مجملته لكتاباتة.

من أعماله في السياق يعتبر الثالث المكوّن من (Orator-Brutus-De orator) أهمّها. أمّا^[1] Deorator فقد وضعه شيشرون أثناء عزله السياسيّة زمن الحكومة الثلاثيّة من أجل توضيح المبادئ التي مكّنته من الارتقاء بمملكاته الخطبيّة ليصبح الخطيب الأوّل في الدولة الرومانيّة.

والكتاب هذا يشبه إلى حدّ كبير الأطروحات البلاغيّة لأرسطو من حيث أنّه يعرض نظام الخطابة نفسها في بنائه الداخلي لا البحث من خلاله عن حقيقة، كما هو الحال في محاورات أفلاطون. وبأسلوب واضح سيحدّد شيشرون من خلاله المعرفة والتقنيّة اللتين يحتاجهما كلّ خطيب مثالي.

بعد عشر سنوات من اليأس من الجمهوريّة، وكعزاء له في محنته، ألّف أطروحته الخطبيّة الأخرى^[2] (Brutus) التي كان موضوعها صورة الخطيب المثالي. وهي أطروحة كتبها بناء على طلب صديقه الشاب (بروتوس). هنا سيعود شيشرون إلى اليونان باعتبارها أمّ الفنون والكفاءة معتبراً أنّ أنواع البلاغة الطبيعيّة تتجلّى في قصائد هوميروس، وفي خطب أوديسيوس وستور، وفي بلاغة ألسيادوس وتيوسيديس وثيميستوكليس وديموستيوس، وفي أعمال برقلس في الخطابين اللذين سجّلهما تيوسيديس.

لقد فهم شيشرون حدود لغته الأمّ وأسلوب الحديث الذي يتكيف بشكل أفضل مع

[1]- Cicero, on the orator Books 1-2 Trans. By E.W. Sutton and H. Rackham, Harvart univ. Press, 1942.

[2]- Cicero, Brutus. Orator, trans. By G.L. Hendrickson and H.M Hubbell. Loeb classical library 342. Cambridge, MA: Harvard univ. Press 1939, pp. 2-18.

خصوصية الشعب الروماني وطبيعته، ولأجل ذلك فهو لم يكن يؤمن أنّ الأسلوب البسيط الواضح لسيبياس (خطيب أثيني) أو الأسلوب الضعيف غير المزخرف لـ(ديموستيوس)، اللذين فضّلهما بروتوس واستخدمهما في حديثه، يتوافقان مع شخصية اللغة اللاتينية وعبقريتها. وهو كان محقّقاً في ذلك لجهة ندرة الكلمات المجرّدة في اللاتينية وعدم وجود مصطلحات دقيقة محدّدة كما هو الحال في ثراء اللغة اليونانية. ولأجل ذلك كان الأمر يتطلّب في سياق ممارسة اللغة اللاتينية المزيد من التكرار والتوضيح أكثر ممّا كانت تحتاجه اللغة اليونانية. وهو شيء كان يفعله شيشرون مقرباً من البلاغيين الخطباء في اليونان أكثر من اقترابه من لسيبياس أو ديموستيوس لتبدي أصالته في الحقيقة في خلقه أسلوب نثر متدفّق متناغم، مميّز في وضوحه وقوّته التعبيرية عن مشاعره^[1].

وإذا كان من المسلّم به أن شيشرون كاتب فلسفي، فإنّ ذلك لم يكن ليتقدّم على كونه أستاذاً في النثر البلاغي بأيّ حال، وربّما يكون أثر الهلينية في هذا الجانب أكبر من أثرها في أيّ جانب آخر من جوانب انشغاله وتناجه، وهو بالرغم من أنّ الفلسفة ستكون بالنسبة إليه سعادته وفرحه طوال حياته، فإنّ دراسته لها كانت في الأساس فرعاً مهماً من التعليم الليبرالي، تقدّم له المساعدة الضرورية لتحقيق طموحه في أن يكون خطيباً مثالياً. ولأجل ذلك فإنّه لم يكن يملك الوقت ولا الدافع لإتقان الأعمال العميقة لأفلاطون وأرسطو، بالرغم من أنّه ترجم العديد من كتبهما وعرف الكثير من أفكارهما، وبالرغم من أنّه كان على اطلاع واف على مدارس الفكر اللاحقة وقناعاتها، وأنّه كان لديه أصدقاء وأساتذة ومعلّمون من أفضل الفلاسفة في عصره، حتّى إنّ لسنوات طويلة كان يستضيف في منزله (كمقيم دائم) الفيلسوف الرواقي اليوناني (ديموستيوس) متّخذاً منه معلّمه الخاص. وستكون الفلسفة اليونانية كذلك، كما يظهر في هذا الكتاب، رافداً للعقل الروماني العملي ولجوانبه الأخلاقية خاصّة. وسيتبدّى ذلك من خلال استبدال الرواقية بإصرارها على الأخلاق والثبات والمثل الأعلى للرجل الفاضل بالدين والشعائر والعبادات، وهو شيء سيندفع شيشرون في التعبير عنه وتوفير مبرراته في تعليمه وخطبه ومؤلفاته^[2].

[1]- Henry S. Scribner, The Classical Journal, Vol. 16, No. 2 (Nov, 1920), pp. 81- 92.

[2]- Jayne Elizabeth Knight B.A., The politics of anger in roman society: a study of orators and emperors, 70 BCE-68 CE. M.A., University of Florida, 2010. Ch3.

ثانياً: الفلسفة السياسيّة، أولية العمل والطابع الفطري للقانون^[1]

ربّما لم يكن من قبيل المصادفة أن يكون أول عملين فلسفيّين رئيسيّين لشيشرون في الفلسفة السياسيّة هما كتابا الجمهوريّة والقوانين، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار الأزمة التي كان يواجهها نظام الحكم الجمهوري من جهة، والحاجة إلى إنتاج عمل في مجال يناسب جداً رجل دولة روماني من جهة أخرى. وبغضّ النظر عن تأثير أفلاطون، الذي كنت لمّحت إليه قبل ذلك، في العملين كليهما، فإنّهما، مضافاً إلى كونهما جذريين لناحية اعتمادهما شكل الحوار الذي كان شائعاً في الأدب اللاتيني، من بين أكثر نصوص شيشرون أصالة؛ لأنّهما يتعاملان مع الحكومات والمؤسّسات في دولة لم يكن أفلاطون يملك أدنى فكرة عن طبيعتها، وهي الدولة الرومانيّة بخصوصيّاتها ومؤسّساتها وأشكال سلطاتها وتوزيع النفوذ فيها.

فهما إذّا نصّان رومانيّان بامتياز يعبران عن طبيعة التجربة الرومانيّة في السياسة والتدبير وفي نظام الحكم والقوانين، وعن المفاهيم التي كانت توجه الحياة العامّة وحياة الدولة سواء بسواء. وإذا كان الأول منهما ينشغل بعرض شامل لأفضل أنواع الدول التي تتأسس في الحقيقة على البنى التقليديّة للجمهوريّة الرومانيّة، فإنّ الثاني ينشغل بأنواع القوانين التي من شأنها الحفاظ على هذه البنى أو ترميمها لتبدو على صورة أفضل. وبهذا المعنى فالنصّان متّحذان في فكرتهما، الفكرة التي وجدها شيشرون منعكسة في يوتوبيا الجمهوريّة لأفلاطون، وهي أنّ الفلسفة السياسيّة يجب أن تُستثمر بمعزل عن النظر في البنى والنظم والمجتمعات القائمة بالفعل. لكن مع ذلك، وبطرق تجعل من رسالتيهما شيئاً بعيداً عن الوضوح، يتأثّر كلاهما بشدّة بالنظرية المجرّدة أيضاً وبأسئلة تتركّز حول كيفيّة تفاعل النظرية والتاريخ والسياسة العمليّة.

الجمهوريّة (De Re publica)

يكشف عنوان الكتاب هذا، كما هو الحال في القوانين كما سيأتي، عن طموح شيشرون في أن يقدّم للنظرية السياسيّة الرومانيّة ما قدّمه أفلاطون للنظرية السياسيّة اليونانيّة، والذي

[1]- Zetzel, James, "Political Philosophy", in Steel, Catherine (ed.), The Cambridge Companion to Cicero, Cambridge, 2013. pp. 181-95. and: Baraz, Yelena, A Written Republic: Cicero's Philosophical Politics, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2012.

سيشكّل بالنسبة إليه نقطة مهمّة وحاسمة^[١]. فهو من ناحية يقتدي به على نطاق واسع ويناقش مثله معاني العدالة وأصول المدينة الفاضلة ومفاهيم فلسفية خالصة، ويقتبس منه مبدئين أساسيين هما أنّ الاستقرار هو المعيار الأوّل لنجاح الجمهورية، وأنّ ازدهارها يقوم على تربية قادتها وتعليمهم، وهو من جهة ثانية يتناول موضوعات شبيهة بالموضوعات التجريبية الواقعية التي تناولها أفلاطون مع تركيز خاصّ على روما، في تناقض صارخ مع المثالية الأفلاطونية، التي اعتبر أنّ أعظم ساستها ورجال الدولة فيها أمثال سكيبيو ولايلي وسوفيلوس (وهم أبطال محاورته) أضافوا إلى التعليم اليوناني الذي يبدأ بسقراط «العادات البسيطة لأسلافنا» وأنّ الفضيلة الرومانية المميزة هي التي تستطيع أن تزوّد النظرية اليونانية بالحكمة العملية^[٢].

لم يصل النصّ هذا إلينا بصورة كاملة، فمن كتبه الستّة التي أسّس عليها، نحن نعرف الآن حلم سكيبيو، وهو فصل من الكتاب السادس، وسيعود الفضل إلى شروح الأفلاطوني ماكروبيوس (macrobius) (ق.هـ) في أن يصبح هذا النصّ أحد أهمّ النصوص الكلاسيكية المعروفة في العصور الوسطى^[٣]. أما بقية العمل فتمّة أقسام أساسية من الكتابين الأول والثاني وأجزاء من الثالث اكتشفت في أوائل القرن التاسع عشر^[٤] ولأجل ذلك فالنصّ غير مكتمل، وسيعتمد الباحثون من أجل وضوح الصورة التي يمثّلها الكتاب ويعبر عنها على إشارات متأخرة، خاصة اقتباسات وملخصات لاكتانتوس (Lactantius) وأوغسطين (Augustine) ليتبدّى لنا بناء العمل ونظامه في صورة واضحة يمكن التحقق منها باطمئنان^[٥].

يتبنّى شيشرون في الجمهورية موقفاً مبكراً يتجسّد بهجوم على الفلاسفة الذي يجادلون

[1]- Zetzel, J.G. Cicero, De Re Publica: selections (Cambridge) 2017. And: Asmis F. «Anow Kind of model cicero's roman constitution in De republica», American journal of philosophy, 126: 377-416.

[2]- Zetzel, Ibid.

[3]- Lewis, the discarded images, Cambridge, 1964.

[4]- Asmis, Elizabeth, «the state as a partnership: cicero's definition of Res publica in his work on states» History of political thought, 2004. 25: 569 – 98. And: A New Kind of Model: Cicero's Roman Constitution in DeRepublica, American Journal of Philology 2004. 126: 377-416.

[5]- Zetzel, Ibid, p.16-17.

في الآتي: «يجب الامتناع عن الشؤون العامة» وهو يقصد بذلك الأبيقوريين. أما الرواقيون، بتقدمه لهم نموذجاً أكثر نشاطاً، فهم يقدمون وجهة النظر البديلة التي يبدو أنها تناسب نمط تفكير شيثرون السياسي في عمومها، الواثق من ضرورة العمل السياسي للفيلسوف، والانخراط في تجربة الحكم والتدبير.

ويتضح تأثير الفكر الرواقي هنا في فكرة أنّ البشر يشتركون مع الآلهة في السيطرة ليس فقط على المكان الذي يعيشون فيه بل على الأرض وعلى الكون بأسره^[1]. ومع ذلك فإنّ هذه النظرة العالمية بدورها ستخلف توتراً مع الفكرة البارزة في الحوار حول خصوصية روما، وستثير تساؤلاً حول ما إذا كان الاستثناء الروماني يمكن أن يتماشى بشكل مريح مع رؤية البشر كمواطنين عالميين^[2].

وقبل أن يناقش شيثرون طبيعة الدولة يحاول تبرير الحاجة إلى المشاركة في الشؤون العامة، مؤكداً على أنّ الحكومة الجيدة قد تكون عاطلة عن العمل ما لم يتبين المرء أنّ الانخراط في الساحة العامة هو الشيء الوحيد الذي يجب فعله. لكنّ الحثّ على المشاركة في الشؤون العامة سيضرب أولئك الذين يحركهم الفلاسفة الذين يقومون بواسطة مناقشاتهم الفلسفية بتعيين المناصب العامة ويوزعون الأدوار بأنفسهم. وتحذير كهذا لا يعني التقليل من أهمية الفلسفة التي تنعكس في جسم الحوار هذا كله، إذ هدف شيثرون منه هو التأكيد على الطريقة العملية التي تحقق مبادئ الفلسفة السياسية وتعكس دالاتها وتستلهم في الوقت نفسه مردود الخبرة وحصيلتها كما تتشكل في سياق العمل.

وقد يكون من المفاجئ أن نجد في عمل يفترض أنّه ذو توجه عملي، وفي سياق عرض سكيبيو الرئيسي في الكتاب الأوّل لأنواع المختلفة للدستور السياسي، أنّ شيثرون يعرض مناقشة مطوّلة إلى حدّ ما لحدث كوني: «رؤية واضحة (الشمس الثانية) في السماء»^[3].

وسكيبيو على الرغم من أنّه سيتولّى دوراً مركزياً في المناقشة يمتدح بشدة الأقسام الأكثر

[1]- De Re Publica, 1, 19.

[2]- Ibid., 1, 12.

[3]- Ibid., 1, 15

تجريباً من الدراسة الموجهة إلى العالم السماوي^[١]، لكنّه سيقتنع من قبل ليلوس، وهو محاور آخر، بأنّه من الأهميّة بمكان الآن معالجة القضايا الأرضيّة لاسيّما ما يتعلّق منها بأفضل أشكال الحكومات^[٢].

إنّ الجدل الذي أثاره شيشرون حول مسألة التحقيق في العالم البشري مقابل العالم الإلهي ينتهي إلى أنّ دراسة كليهما أمر ذو قيمة، لكنّه يترك بشكل مثير للفضول سؤال العلاقة بينهما معلقاً. ويتحدث سكيبيو عن كيفية تضاؤل الأرض بجانب السماوات، مؤكداً أنّ قانوناً طبيعياً عالمياً له سلطة على أيّ قانون مدني، لذا فإنّ ما له وزن أخلاقي نهائي هو قانون الحكيم الذي يفهم القانون الطبيعي بدلاً من قانون الشعب الروماني^[٣]. ومثل هذه التصريحات كما هو واضح ذات نكهة شديدة الرواقية. وحتى عندما يتحدّث فيلوس (محاور آخر) عن الفكرة الرواقية القائلة: «بأنّ الآلهة والبشر يتشاركون الكون كلّ كوطن لهم» فهو يعتبر أنّه لهذا السبب بالذات قد يكون علم الكونيّات وثيق الصلة بالسياسة على كلّ حال^[٤]. وعندما تنتقل إلى عرض سكيبيو لأشكال الحكومات سيستخدم شيشرون الحوار الدرامي، دافعاً باتجاه التركيز على روما بسبب قناعته بأنّ ذلك يستجيب لنقص الوعي العملي الذي كان يراه في النماذج اليونانية.

لكن إذا كانت الشموليّة الرواقية صحيحة، فإنّ مثل هذا التركيز على نظام محدّد يبدو أنّه يسير في الاتجاه الخاطيء. وإذا كان علم الكونيّات أكثر أهميّة من السياسة، فإنّه لا يمكن عندئذ للسياسة أن تتجاهله، وبالتالي يصبح العالم البشري الذي يتمسك به سكيبيو عالماً فاقداً لشيء ما. وهكذا يدعون شيشرون في خضم عمل حول السياسة إلى النظر في مدى صغر المجال البشري (وضمن ذلك النطاق الروماني)، وهي نظرة سيتمّ تعزيزها بطرق معقّدة في خاتمة (حلم سكيبيو) الذي يعود الفضل في شهرته بالرغم من حالته المبتورة إلى وصوله إلينا كنصّ منفصل (كما قدّمت للتو) وبذلك يأخذ طابع وحدة بنويّة.

[1]- De Re Publica, 1, 26 -28.

[2]- Ibid., 1, 30 -31.

[3]- De Re Publica, 1, 27.

[4]- Ibid., 1, 9.

وعلى أي حال، فإذا حاولنا أن نحدّد هيكّل النصّ هذا لنفهم فيما بعد طبيعة محتوياته والرؤى التي تضمّنها نقول: بأنّ الكتب الثلاثة الأخيرة تتناول أفضل المواطنين. ويقسم شيشرون النقاش إلى ثلاثة أقسام، ويجعل لكلّ زوج من الكتاب مقدّمة مستقلة، ويغطي مناقشة يوم واحد. اليوم الأوّل يحلّل أفضل أنواع الجمهوريّات، ويناقش الكتاب الأوّل نقاط القوّة والضعف في نظم الحكم الثلاثة الديموقراطيّة والأرستقراطيّة والملكيّة. ويصف الكتاب الثاني تاريخ تطوّر روما وصولاً إلى تجسيده الدستور المختلط، وهو تاريخ يقدّم نموذجاً عملياً يستكمل به العقل النظري. أمّا اليوم الثاني فيضمّ الأسس المطلوبة لازدهار الجمهوريّة وتألّق قادتها، ويناقش العدالة الطبيعيّة والإنسانيّة. أمّا اليوم الثالث فيستكمل مناقشة موضوع أفضل المواطنين، ويتناول موضوعات من قبيل تربية رجل الدولة وتعليمه وسلوكه المطلوب. والموضوع المحوري في اليوم الأوّل يوجد له تاريخ سابق في الفكر اليوناني، «فالأثيني» في محاوره «القوانين» كان قد ذهب إلى أنّ التوازن بين الحرّيّة والحكمة مطلوب من أجل الحفاظ على المدينة، وكان أرسطو قد أوصى بدمج ملامح معيّنة من أكثر من دستور أو نظام حكم، وكان المؤرّخ اليوناني بوليبيوس قد قدّم تحليلاً لنظام الحكم الروماني القادر على البقاء مفترضاً أنّه هو ذلك الذي يتضمّن مبدأ الفصل بين السلطات^[1]. ويظهر الكتاب هذا احتفاءً خاصّاً بالخبرة العميقة المتراكمة، وهو شيء يولّد اعتقاداً بأنّ أفضل السياسات هي تلك التي ترسمها مجموعة من الصنوفة.

وسيشرح الكتاب الثاني هذه النقطة شرحاً تاريخياً، حيث يقول سكيبيو على لسان كاتو الأكبر: «إنّ كلّ جيل يضيف تحسيناته الخاصّة ولا أحد بمفرده يستطيع أن يتنبأ بكلّ ضرورة، لذلك فقد أدرك (رومولوس) قيمة الموقع الجغرافي المناسب، بينما وعى (نوما) السلام والدين... وخلال جيل واحد يتعلّم أفضل الناس من بعضهم، وترسم السياسة الحكيمة فقط عن طريق السماح بالحوار البناء والمشارك والاستماع إليه». مثل هذا الرأي سيكون أكثر انسجاماً مع نزوع شيشرون نحو الفلسفة الأكاديميّة منه مع رؤية أفلاطون ذاتها، ومن الواضح أنّه كان يدرك أنّ تقديم المشورة يتطلّب خبرة ومعرفة بالخطابة التي كان أفلاطون قد رفضها صراحة.

[1]- Von Fritz, the theory of the mixed constitution in antigant: a critical analysis of Polybius political ideas, New York, 1984. Ch.8

وينعكس في تأكيد سكيبيو، وهو المتحدث الرسمي في الحوار باسم الدستور الروماني، على النظام الملكي الاحترام الذي كان يديه أفلاطون لحكم الفلاسفة والحكماء، جنباً إلى جنب مع الاعتراف بأن فترة الملوك كانت جزءاً موثقاً من الماضي السياسي لروما.

وتبدأ مناقشة اليوم الثاني بقضية العدالة. سيقول (فيلوس) إن العدالة إما طبيعية (وهو رأي رواقى) وإما مدنيّة (وهو رأي أبيقوري)، وسيسرف المتحاورون هنا في شرح نوعي العدالة هذين مع ما يثيرانه من صعوبات. وهو شيء يذكّرنا بوضوح بمقارنة أفلاطون بين النفوس والمدن العادلة وغير العادلة حيث يقترح (جلاوكون) في جمهوريّة أفلاطون الاختيار بين نوعين من الحياة، الأوّل حياة المعاناة مع العدل، والثاني حياة الرفاهية مع الظلم، وسيعرض (فيلوس) كذلك اختياراً بين نوعين من المدن^[1].

وأهمّ جزء من الكتاب هو حلم سكيبيو، حيث يروي سكيبيو حلماً قابل فيه جده أفريكانوس الأكبر الذي أخذه في جولة في السماء... وهي فكرة تذكّرنا بمثال أفلاطوني شهير ورد في نهاية محاورّة الجمهوريّة عندما يروي سقراط قصّة (ER) الذي مات ثم عاد إلى الحياة، وكان يشاهد أشكال الثواب والعقاب في رحلة لأرواح الموتى. لكنّ النزعة الواقعيّة عند شيشرون طغت على قصّة سكيبيو؛ لأنّ فكرته عمّا بعد الموت تتلخّص فقط في حلم يقابل فيه شخصيّة تاريخيّة، بينما قصّة (ER) كانت قصّة أسطوريّة. لكنّ لقصّة سكيبيو هدفاً سياسياً كذلك؛ لأنّ المنظور السماوي هنا يضع الطموح الأرضي في مكانه، ويجعل المجد الحقيقي شيئاً لا يمكن أن يأتي من بيت صغير للغاية ومؤقت (كالأرض). إن مكافأة الساسة المخلصين هي السماء؛ لأنّ السياسة واجب مقدّس يضعه الله على عاتق البشر. وبهذه الطريقة يستعيد شيشرون مذهب أفلاطون في خلود النفس من أجل تعزيز مثاله في الخدمة الوطنية.

١. القوانين (Delegibus)^[2]

يكمل كتاب القوانين الكتاب السابق ويتكامل معه. ويتأسّى شيشرون فيه، كما سابقه، بأفلاطون في عنوانه ومضمونه حيث يحدّد الكتاب الأوّل منه مصدر العدالة، والثاني القوانين

[1]- Boldsdon, «Auctoritas, dignitas, otium» classical Quarterly, 1960, 10: 43-50.

[2]- Clinton walker Keyes the Loeb Classical Library, London, 1948.

سنعتمد طبعة كليبتون ولتر هذه التي أشرنا إليها من قبل.

الدينيّة التي تليق بأفضل المدن، أمّا الثالث فيصف المناصب الحكوميّة. هذا ما يوجد من كتب القوانين. أمّا الكتب الأخرى التي يعتقد أنّها تزيد على خمسة، فلعلّها احتوت على موضوعات تتعلّق بالمحاكم القانونيّة وبالتربية والتعليم كما هو الحال في قوانين أفلاطون سواء بسواء^[1]. ما هو واضح من عناصر الكتاب هو الأصول الرواقيّة لنظريّة شيشرون في القانون الطبيعي.... ويتخذ الباحثون من الكتاب الأوّل من هذا العمل مصدراً أساسياً لأفكار الرواقيين في هذا الموضوع، بالرغم من أنّ شيشرون كان يعتبر نفسه أكاديمياً يشارك الرواقيين والأرسطيين والأفلاطونيين آراءهم ومبادئهم الأساسيّة^[2].

لكنّ شيشرون لم يكن يهتمّ بمدينة الحكماء التي نادى بها زينون، ولا بالمجتمع الكوني لخريسيوس، بل بالقوانين الفعلية التي يمكن تطبيقها على المدن الواقعيّة... معتبراً أنّ التوحيد بين الفكر والواقع علامة مميّزة للفلسفة الرومانيّة، ومفترضاً أنّه في الوقت الذي يكتشف فيه العقل قانون الطبيعة، على عكس القانون الروماني الذي نعرفه من التقاليد، فإنّ أجيالاً من الساسة ورجال الدولة الرومان قاموا بتطوير لائحة القوانين التي تتفق بشكل كبير مع قانون الطبيعة هذا^[3]. وسيؤكّد سكيبيو هنا على أنّ الزعيم السياسي يحتاج إلى معرفة العدالة والقوانين ودراسة أسسها ومبادئها، وهو شيء سيكتفّل هذا الكتاب بإنجازه، من خلال تحديد المعايير التي يجب أن تتحقّق وفقها قوانين أكثر واقعيّة، ويتمّ الحكم عليها من خلالها.

وإذا كان القانون الطبيعي هو القانون الأسمى، فلائّه قانون الله، ولأنّ هذا أيضاً هو ما

[1]- Plato's Laws and Cicero's De Legibus, in M. Schofield (ed.), Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, pp. 206–24. And: Annas, j. "plato, s laws and cicero's De legibus" in: Cshofield, Aristotle plato and pythagoreanism in the first century, Cambridge univ. Press, 2013. Pp. 206- 224. and: Görler, Woldemar, 1995, "Silencing the Troublemaker: De Legibus I. 39 and the Continuity of Cicero's Scepticism", in Powell (ed.), pp. 85–113.

[2]- Ferrary, «The statsman and the law in the political philosophy of cicero». In: Laks and schofielol, justice and generosity, Cambridge, 1995.

[3]- Alonso, F. "cosmopolitanism and natural law in cicero's" in: Cotreras, F. The threads of philosophical tradition, dortrecht, springer, pp. 27- 36.

سيقره البشر الذين نظّموا عقولهم. فالقانون إذاً هو العقل الصحيح^[1]. وبالتالي فالكتاب هذا نصّ معياري يخبرنا ما هو القانون، الذي قد يبدو مختلفاً تماماً عن القوانين الفعلية التي سنّتها دول معينة. وبالنظر إلى هذا الطابع المعياري فليس من الصعب معرفة سبب تحديد القانون بالعقل الصحيح، ذلك أنّ العقلانية في النهاية هي نفسها مفهوم معياري.

لكن إذا كان جزء من التفكير فقط يعتبر عقلانياً وأنه يمكن ممارسة العقلانية بشكل غير تام، أو على الأقلّ من حيث المبدأ بشكل غير مثالي، وإذا كان ذلك صحيحاً بشأن الأمور التي تتصل بما هو عادل أو بما ليس عادلاً، فيبدو من الإنصاف وجوب الإعلان عن المعايير التي ستكون القوانين الفعلية مطلوبة لقياسها؛ لأنّ القانون بالمعنى المعياري، هو دوماً ما (يميّز العدل فقط عن الظلم)^[2]. لكن ليس من الواضح لماذا يطغى مفهوم الطبيعة أو الطبيعي بشكل كبير في تفسير شيشرون للقانون، وقد يكون أحد أهدافه الرئيسة هو التأكيد على أنّه يجري استقصاء ما هو معياري في طبيعة وجودنا نفسه، فنحن كما يقول «ولدنا من أجل العدالة، وما هو حقّ ليس مسألة رأي بل طبيعة»^[3].

ويعتمد شيشرون في تقرير ذلك حقيقة على تقليد يعود إلى الورا، على الأقلّ إلى أفلاطون، حيث تقف الطبيعة على النقيض من التقليد، ويتبدّى ما هو مجرد مسألة اتفافية أو رأي على خلاف راسخ مع ما هو بالفعل حالة الطبيعة، وبالتالي فإنّ حقيقة أنّ قانوناً معيناً من صنع الإنسان ينصّ على أنّ شيئاً ما صحيح أو خاطئ لا يعني أنّ ذلك صحيح بإطلاق.

لكن ما هي هذه الطبيعة التي تتعارض مع مسائل الرأي أو مع الأعراف والتقاليد؟

إنّها في المقام الأوّل الطبيعة البشرية^[4]، كما يشهد عليها بيان شيشرون، بأننا ولدنا

[1]- De legibus, 1, 23.

[2]- De legibus, 2, 13.

[3]- Ibid., 1, 28.

[4]- Asmis, F. "cicero on nature law and the law of the state" classical antiquity, 2008, 27: pp. 1-34. And: Alonso, Fernando, "Cosmopolitanism and Natural Law in Cicero", in F. Contreras (ed.), The Threads of Natural Law: Unravelling a Philosophical Tradition, Dordrecht: Springer, 2013, pp. 27-36.

من أجل العدالة، ولجهة أننا ننتمي إلى النوع نفسه الذي يضمن أن نكون إلى هذا الحدّ متشابهين^[١] لا سيّما في امتلاكنا للعقل الذي يميّزنا عن المخلوقات الأخرى^[٢] والذي يولّد عندنا إحساساً بأننا متشابهون^[٣]. وبالتالي يسمح بالقول بأننا نتكوّن بالفطرة لتشارك العدالة ونمنحها للجميع^[٤]. لكنّ ذلك لا يعني أننا نفعل الأمر هذا على نحو ضروري؛ لأنّ الطبيعة ذاتها مفهوم معياري كذلك، ولأجله فإنّ من الممكن للبشر أن يفشلوا في الارتقاء إلى مستوى طبيعتهم التي تفسدها آثار العادات السيئة والآراء الرديئة^[٥]. ومع ذلك سيجادل شيشرون بأنّه إذا ما أخذ المرء في الاعتبار الهيئات التي يتقاسمها البشر فيما بينهم فسيستتج أنّ العدالة هي حالة الإنسان الطبيعيّة.

لكنّ الطبيعة كذلك في معنى آخر تشير بشكل مواز إلى طبيعة الكون ككل. ووفقاً للنظريّة الرواقية التي يعتمد عليها شيشرون (وهي نظريّة تمّ عرضها بشكل كامل في الكتاب الثاني من كتاب شيشرون هذا حول طبيعة الآلهة)^[٦]، فإنّ طبيعة الكون تحكمها الآلهة^[٧] حيث يمارس الله بدوره سلطته الحاكمة من خلال نشاط العقل الصحيح الذي يشاركه البشر فيه على الأقلّ حينما يكونون في أفضل حالاتهم^[٨]. ومن ثمّة فإنّ العقل طبيعة من حيث أنّه يقف وراء أعمال الكون، ولأنّنا نملكه كعنصر إلهي فينا نعبرّ بواسطته عن طبيعتنا البشريّة، وكذلك عن قرابتنا مع الآلهة. ولأجل ذلك فإنّه يشير في الكتاب الثاني من القوانين إلى القانون الحقيقي والأصيل كما هو محدّد بالسبب الصحيح الإلهي^[٩]. ولقد كان شيشرون على قناعة تامّة بأنّ اعتبار القوانين مجردّ نتاج بشري وأنّها لا تقوم في الطبيعة، هو الذي ولّد الاعتقاد

[1]- De legibus, 1, 29.

[2]- Ibid, 1, 30.

[3]- Ibid, 1, 28.

[4]- Ibid, 1, 33.

[5]- Ibid, 1, 29 -33.

[6]- De legibus, 2, 73- 90. and: The nature of the goods, trans. With introduction, by nolsh P.G. oxford university press. 1998.

[7]- De legibus, 1, 21.

[8]- Ibid, 1, 23.

[9]-Ibid, 2, 10.

بأن الثواب والعقاب هما الدافع الوطيد للطاعة، وبالتالي ستكون القوة المعيارية حينها إنما هي للثواب وللعقاب لا للعدالة والظلم في كل فعل محدد. وإذا كان الأمر كذلك فإذا قدر المرء على سبيل المثال عندئذ أن المنفعة الأكبر ستنشأ من مخالفة القانون لا من طاعته، فلا يعود هناك سبب للطاعة.

ما هو مطلوب إذاً هو مفهوم للعدالة كشيء يتم السعي إليه «كما قال شيشرون» لأجل ذاته^[1]، أي إنه يجب التفكير فيما هو مجرد قوة معيارية متأصلة يجب اتباعها لأنها عادلة. وهذا يعني بالنسبة إليه أن العدالة يجب أن تستند إلى الطبيعة وليس إلى مجرد الاتفاق.

ويبدو أن شيشرون يواجه في مثل هذا الرأي دعوى أبيقورية شائعة تعتبر العدالة على وجه التحديد اتفاقاً اجتماعياً مبرماً بهدف تعظيم النفع. والملاحظ أن إحدى شخصيات محاورته كان صديقه أتيكوس الذي كان أبيقورياً. ويبدو أن اختيار شيشرون، بالرغم من أنه يعارض الرؤية الأبيقورية له في الحوار، يهدف إلى التأكيد على أن هناك وجهة نظر أخرى لا تمنح فرصة للدفاع عن نفسها. واللافت كذلك أن الحوار لا يحتوي على حكم واضح من شيشرون بأن النظرية الأبيقورية خاطئة، وهو بدلاً من ذلك سيطلب من الأبيقورين استناداً إلى قناعتهم الفلسفية أن يمتنعوا عن المشاركة في شؤون الحكم؛ لأنهم لا يعرفون عنها شيئاً ولا يرغبون في معرفتها^[2]. وإذا كان صحيحاً بأن الأبيقوريين حافظوا على نظرة هادئة واعتقدوا أن على المرء أن يكون ناشطاً سياسياً على عكس الرواقيين، فإنهم كذلك كانت لديهم نظرة محددة جداً للعدالة، ولأجل ذلك سيستبعد شيشرون وجهة نظرهم عن حوار كان أحد موضوعات اشتغاله الرئيسية. لكن الأبيقوريين ليسوا وحدهم من يهْمشون هنا، فهو يطلب في سياق الحوار من الشكاكين الأكاديميين أن (يصمتوا) كذلك؛ لأن عاداتهم في مهاجمة أية وجهة نظر ستسبب تشويشاً وتؤدي إلى خراب صرحه الذي يطمح إلى ترتيبه بأناقة وإتقان^[3].

وإذا كان شيشرون سيذكرنا في كل وقت بأنه من أتباع الأكاديمية المتشككة، فإن أتيكوس

[1]- De legibus, 1, 48.

[2]- Ibid, 1, 39.

[3]- Ibid, 1, 39.

سيعلّق ساخراً بأنّ شيشرون هو بالطبع شخص لا يتبع حكم نفسه في النقاش بل حكم الآخرين^[1]. وسيجيبه شيشرون بأنّه لا يقبل سلطة الآخرين، ولكنّه يحاول في الواقع إنشاء أساس للمدن وللدول^[2]. وبالرغم من أنّنا يمكن أن نفهم أنّ الاضطراب إلى التعامل مع وجهات نظر مختلفة ومتعارضة قد يجعل من الصعب تحديد نوع الأساس الذي تقوم عليه النظم والقوانين والعدالة التي كانت تدور في ذهن شيشرون، إلّا أنّ ذلك قد يكشف عن نمط تأمل فلسفي خاصّ يقوم على فكرة أنّ أيّ نوع من المعارضة أو التفتيد لصرح قانوني أو سياسي مهما كان متسقاً ومنظماً وأنيقاً قد يفضي إلى بناء صرح أكثر منه قوّة وأشدّ انتظاماً وتماسكاً وأكثر أناقة وتناسقاً، ولأجل ذلك افترض أنّه حينما يستعرض رؤية الشكّاكين أو ينهج نهجهم فهو لا يرغب في أن يقود بدلاً عنهم^[3].

لكن إذا كان هذا هو تصوّره لطبيعة الحوار ومسلكه، وهذه هي قناعته في ضرورة أن تأخذ الآراء مداها في أن تعبر عمّا تتضمّنه من قناعات، فلماذا يخنق شيشرون النقاش إذاً؟ أو لماذا يلفت الانتباه إلى حقيقة أنّ هذا هو ما يفعله؟... هو لم يكن بحاجة من أجل عرض تصوّره الذي يقتنع به إلى ذكر الشكّاكين ولا الأبيقوريين، ولم يكن بحاجة إلى جعل (أنيكوس) مشاركاً يطلب منه بعد ذلك عدم معارضة فرضيته. من الواضح أنّ شيشرون كان يقصد أمراً آخر كان بالنسبة إليه ضرورياً جداً، وهو أن يعرض أمام قرائه وجهات النظر هذه، وهو حين يكاد يغلق النقاش على رأي ويعلن ذلك بصوت مرتفع، فإنّه يعتبر ذلك في الحقيقة بدءاً للنقاش مقررّاً أنّ توحيد النظرة لتوضيح سمة حاسمة للنظريّة التي يدعو إليها ضروريّة؛ لأنّ فكرة القانون الطبيعي هي بالضبط فكرة أنّ هناك مجموعة عالميّة من المبادئ المعيارية القابلة للتطبيق المتكافئ في جميع الموارد والسياقات. وإذا صحّت فكرة كهذه، وهي صحيحة بنظره، فلا مجال حينئذ لاختلاف الرأي حولها، وبالتالي حول خاصيّة العدالة. ثمّ إنّ رفض شيشرون لوجهات النظر المتشكّكة والأبيقورية يقصد منه تذكيرنا بأنّه في العالم الواقعي على عكس العقل المثالي، هناك آراء متباينة وانتقاديّة، وأنّ النظريّة الكونيّة هي

[1]- De legibus, 1, 31

[2]- Ibid, 1, 37

[3]- Ibid, 1, 39.

نفسها نتاج مدرسة فلسفية محدّدة، تتحقّق حين تولّد رؤية جامعة تمثّل نوعاً من نقطة نهاية مثاليّة يتمّ فيها تنظيم كلّ شيء وقياسه وفقاً لمبادئ أساسية ثابتة ومحدّدة، إلى جانب رؤى متنوّعة ومتعارضة تجسّد وجهات نظر عمّا تكون عليه هنا والآن، وتتغيّر في كلّ مرحلة من مراحل التاريخ، وتبدّل على ضوء الوقائع والأحداث والظروف، لكنّ اللافت أنّ الاستبعاد الواضح للأراء أو لوجهات النظر التي لا يتفق معها سيستخدم شيشرون غطاء له أسلوب الحوار لجذب القارئ للمشاركة في المناقشة النقدية لموضوعه.

ثالثاً: موسوعة الفلسفة، الحقيقة، العقلانية وتحولات القيم

ستكون السنوات الأخيرة من حياة شيشرون فترة إنتاج غزير، وهي الفترة التي شهدت كذلك عودته إلى السياسة بعد صعود الدكتاتورية واغتيال يوليوس قيصر، حاملاً أملاً لم يكن بعد قابلاً للتحقق باستعادة مبادئ الجمهورية الرومانية وتكرار تجربتها.

وستؤدّي خيبة أمله جنباً إلى جنب مع مأساته الشخصية بوفاة ابنته تاليا أثناء ولادتها إلى موجة انتاج سيّنتج خلالها بعض أهمّ أعماله وأكثرها حضوراً في موضوعات جدّ متشعبة في السياسة والأخلاق والفلسفة المحضّة، كشفت عن طموح كان عبّر عنه في مقدّمة كتابه: «في طبيعة الآلهة»^[1] وهو أن يؤلّف ما لا يقلّ عن معالجة شاملة تغطّي «كلّ الفلسفة» تكون بمثابة موسوعة فلسفية حقيقية.

ولغرض الإيجاز هنا، سأتبع طريقة أكثر انتقائية لأظهر بعض جوانب انشغال شيشرون بموضوعات محض فلسفية، بعضها ينتمي إلى نظرية المعرفة، وآخر إلى رؤيته الأخلاقية، وهي أمور تضيف عناصر جديدة على ما كنت عرضته بإيجاز في محاولة تحديد طبيعة حواراته ونصوصه البلاغية الكبرى كـ (De orator, Orator, Brutus) أو كتاباته الأخلاقية كـ: (Deofficiis) حول الواجبات، أو (tesculan) حول نظرية العواطف أو (Desenenctute) في الشيخوخة، أو (De amestia) في الصداقة، أو كتبه التي تعرض لموضوعات رواقية بشكل أساسي من قبيل (De kato) في القدر، أو (paradoxostocierom) المفارقات

[1]- The nature of the goods, 1, 7.

الرواقية. ما أقصده هنا هو تقديم توضيح تمثيلي لمنهج شيشرون الانتقائي في قضايا فلسفية محدّدة كالمعرفة، الصدق والمعقوليّة، وكالفضيلة والسعادة والحاجات الجسديّة، موضوعة في سياق تعارضات الرّوى التي كان يحرص بنفسه على استحضارها وإفساح المجال أمامها لتعلن عن صوتها في إطار طريقة تكشف عن تأثر عميق - كما قلنا سابقاً - بمنهج الشكّاكين الأكاديميين في المضمون والشكل والأسلوب والقصد، وسيكون نصّه (academica) و (de finibus) هنا نقطة الارتكاز.

١. الصّحة والعقلانيّة والشكّ الأكاديمي

على الرغم من أنّ^[1] (academica) أو (Leculius) قد وصلنا مشوّهاً إلى حدّ ما في نصّ يحتوي على أجزاء من نسختين مختلفتين، فإنّ هذا العمل لا يمكن تجاوزه بحال؛ لأنّه أحد أكثر نصوص شيشرون تعبيراً عن اختياراته، ولأنّه يوفّر لنا رؤية تكاد تكون شاملة عن منهج الشكّاكين وقناعاتهم، ويقدم عرضاً لأهمّ عناصرها، وهي نزعة بدا هنا بوضوح دفاع شيشرون عنها وتمسّكه بمبادئها التي كان استخدمها بطريقة غير مباشرة، واستند إليها في كثير من كتاباته الفلسفيّة وحواراته.

ضدّ الموقف الذي ينكر إمكانيّة اليقين في المعرفة سيجادل لوكيلوس بأنّ البحث الفكري الذي يهدف إلى الإثبات سينعطل في الموقف الشكّي؛ لأنّ الدليل يتطلّب على نحو حازم اليقين^[2]. وسيعتبر أنّ رفض الشكّاكين الأكاديميين لوجود انطباعات «تحفيزيّة» - وهو المصطلح التقني الرواقي للانطباعات التي تحصل على نحو يقيني - سيضع المتشكّك في موقف متناقض^[3]، ذلك أنّه إذا كان يعتقد بعدم وجود شيء يمكن معرفته على نحو يقيني، فإنّه من المؤكّد أنّ مثل هذا الادّعاء نفسه لا يمكن إلّا أن يكون ادّعاء

[1]- Academica scepticism, translated with introduction and Notes by Charles Brittain, Hackett publishing company, 2006.

[2]- Academica 2, 26.

[3]- Academica, Ibid, 2, 44.

يقينياً، وإلا لم يكن له ثمة صلاحية معرفية وافترق إلى الأساس الذي يقوم عليه^[١].

وإذا كان المتشكك يعتبر أنّ المعقولة نفسها تشكل أساساً لقبول فكرة أو رفضها وللحكم بصلاحية قناعة أو عدم صلاحيتها، فإنّ على الشكّكين التعامل مع فكرة المعقولة نفسها على أساس أنّها واضحة الدلالة والمعنى، قابلة للفهم والتصور، وأنّها أمر لا يجادل في صلاحيته في سياق دورها المخصوص الذي تضطلع به ويسند إليها^[٢]. ومع هذا فإنّ أهمية التحديد الواضح للأساس الصحيح لقرارات الفرد وأفعاله لا يمكن أن تكفي بتقرير المتشكك لمبدأ المعقولة كأساس هكذا بإطلاق ما لم يكن مؤكداً أنّها معيار صحيح على وجه أكيد، وبالتالي فالشكّكون يحشرون أنفسهم في قلب معضلة مفادها أنّ نسقهم المعرفي يقوِّض نفسه بنفسه، من خلال كونه غير متسق؛ لأنّه يريد أن يؤكّد أنّ اليقين غير ممكن استناداً إلى مبدأ يُقرُّ بصدقه، أو لأنّه غير فعّال، لأنّه لا يملك تأكيد أيّ أثر لصحة المعقولة كأساس في سياق الشكّ الشامل الذي ينادى به.

ولأنّ فكرة المعقولة هي مرتكز صلاحية المعرفة عند هؤلاء، فإنّ لوكيليوس يتابع استخراج لوازمها المحرّجة هذه المرّة على طريقة السؤال والجواب للكشف عن مدى إمكان كونها معياراً لما نقوله وما نفعله، معتبراً أنّه كيف يمكن للمتشكك أن يحافظ على معيار الحقّ والباطل إذا لم يكن من الممكن التمييز في الأصل بينهما^[٣]. فإنّ أجاب الشكّكون بأنّ ليس لديهم في الواقع معيار، على عكس خصومهم، كهذا المعيار؛ لأنّ ليس في الحقيقة ثمة شيء صحيح وشيء خاطئ بإطلاق، وأنّهم يميّزون بين الآراء استناداً إلى كون بعضها معقولاً وبعضها ليس كذلك... ردّ لوكيليوس بالتشكيك في مدى معقولة القدرة على تحديد ما هو معقول وما هو غير معقول بدون معيار يحدّد ما هو حقيقي وما هو غير حقيقي... معتبراً أنّ المتشكك في رفضه للانطباع «التحفيزي» الذي تتبناه الرواقية، باعتباره انطباعاً بدهي الفهم واضح الصدق، فإنّه ستركنا من دون أيّ انطباع مميّز على أنّه حامل للحقيقة،

[1]- Cappello, Orazio, The School of Doubt: Skepticism, History and Politics in Cicero's Academica, Leiden and Boston: Brill, 2019.

[2]- Academica, 2, 29.

[3]- Ibid, 2, 33.

فلا يعود ثمة فرق عندها بين الصواب والخطأ، بمعنى أنه لا يعود ثمة في أي انطباع ما يجعله صحيحاً وليس خاطئاً إذا لم يكن ثمة معيار استناداً إليه يتحقق ذلك^[1]... وبدون وسيلة لتحديد ما هو الصحيح وما هو الخاطئ، فلن يكون ثمة انطباع يستحق شيئاً من المصادقية، ولن يوجد ما يجعل انطباعاً أكثر رجحاناً من انطباع آخر. ثم إن مفهوم المعقولة نفسه يرتبط بمفهوم الحقيقة، بمعنى أن «ما هو معقول يشبه ما هو حقيقي»... وهو شيء يوحي به كذلك استعمال شيشرون في الحوار عبارة (Veri simile)، التي تعني المحتمل، لتمثيل مفهوم المعقولة، وبالتالي إذا كان شيء ما معقولاً فمن المحتمل «إن لم يكن مؤكداً» أنه صحيح. لكن الشكّكين باعترافهم ليس لديهم معيار لتحديد ما هو صحيح، ومن ثمة فليس لديهم طريقة للحكم على شيء أنه من المحتمل أن يكون صحيحاً وبالتالي أن يكون معقولاً؛ لأن ذلك يفترض مسبقاً معياراً للصواب أو للحقيقة أو للصحة يتم من خلاله الحكم على المعقولة المزعومة. إذا سيكون المتشكك، والحال هذه، غير قادر على الموافقة تماماً على أي شيء ولا الرضا كذلك لأي شيء. ما سيوافق عليه هو «ما يكون مقبولاً» وما سيرفضه هو «ما لا يكون كذلك» ليكون المرء قادراً على التصرف استناداً إلى الانطباعات التي يوافق عليها دون أن تكون موافقته تامة، والامتناع عن التصرف استناداً إلى تلك التي لا يوافق عليها دون أن يكون رفضه لها تاماً كذلك^[2].

ومثل هذا النمط من التمييز يحمل في ذاته روح السفسطة، حسب لوكيلوس، لكنه يتوافق مع الطريقة التي نتخذ بها قراراتنا بالفعل - حسب ما يتصوره الشكّاكون - خذ مثلاً حالة بسيطة هي حالة ما لو كنت سأشرب من إناء ماء تبدو رائحته صحيّة، ولا يوجد ما يشير إلى عكس ذلك أو إلى أي شيء غير طبيعي يكتنفه، وبالرغم من أن الماء في الحالة هذه يبقى ممكناً أن يكون غير صحيّ فأنا أعتبره صحيّاً، وإن لم أكن متأكداً من ذلك بالمعنى الدقيق للكلمة. ما أستند إليه هو معقولة كونه صحيّاً، وبالتالي فأنا أميل إلى قبول شربه. ومن ثمة إذا انكشف أنه لم يكن صحيحاً بإطلاق لا يكون انطباعي الأوّل خاطئاً ولا موقفي غير سوي؛ لأنني لم

[1]- Academica, 2, 34.

[2]- Ibid, 2, 14.

أعتبره صحيحاً أصلاً، ولأنّ موقفني كان يقوم على مجردّ القبول لا على القناعة الراسخة. كلّ ما تحقّق هنا هو اعتبار الماء صحياً وبأنّه ليس كذلك، وبذلك يمكن للمتشكّك أن يتصرّف على أساس المعقوليّة المجرّدة عن أيّ انطباعات تحفيزيّة فيقول بأنّ هذا معقول وذاك غير معقول، ولا يتخذ من انكشاف عدم المعقوليّة، في أمر كان قد اعتبر معقولاً، دليلاً على خطأ في حكم أو بطلان في قناعة أو كذب في اعتقاد^[1].

وفي محاولة دفاعه عن مثل هذا الموقف من المعقوليّة التي دفع بها الشكّاكون كأساس لقبول شيء أو عدم قبوله سيفترض شيشرون أنّ الحكم الرواقي نفسه يقوم في كثير من الموارد على فهم مشابه للمعقوليّة هذه^[2]، وقرّر أنّه من المفترض أن تنطبق وجهة نظرهم هذه ليس فقط في حالة عدم وجود انطباعات «تحفيزيّة» بل كذلك في حالة وجودها. ويضيف أنّنا إذا التفتنا إلى التنقيح التأويلي الذي أضافه الفيلسوف الشكّاك «كارنيدس» كجزء من معيار المعقوليّة، والذي مفاده أنّه لا يجب أن يكون الفعل «معوقاً»^[3] فيبدو أنّنا سنملك حينئذ مدخلاً إلى شكل من أشكال التوفيق مع وجهة نظر لوكيليوس والرواقيين عموماً، من خلال افتراض أنّ الحصول على فكرة «المعقوليّة» أو على فكرة أنّه «من المحتمل أن يكون صحيحاً» يعتمد على فهم مسبق لما هو حقيقة. لكن ماذا تعني كلمة (معوق)؟

يجيب شيشرون^[4] أنّ المقصود عدم وجود شيء يناقض معقوليّة الانطباع، خذ مرّة أخرى إناء الماء مثلاً، إذ يبدو الماء صحياً إذا حصلنا عليه من مصدر موثوق هو النبع، ثمّ إذا لم نجد ما يشير إلى أنّه غير صحّي فلا يوجد ما (يعوق) أو ما يناقض معقوليّة الانطباع بأنّه صحّي، لكن إذا علمت فيما بعد من متعهدي النبع القيمين عليه أنّه ملوث، حصل ثمة ما يعارض انطباعي الأصلي بأنّه صحّي، وبالتالي فلن أقدم على شربه.

لكن كيف سيتمّ هذا التوفيق الذكي ضدّ انتقادات لوكيليوس للأكاديميين الشكّاكين؟

[1]- Thorsrud, Harald, "Radical and Mitigated Skepticism in Cicero's *Academica*", in: Nicgorski (ed.) 2012, pp. 133-51.

[2]- *Academica*, 2, 99.

[3]- *Ibid*, 2, 104.

[4]- *Ibid*, 2, 99.

سيفترض شيشرون في السياق أنّه بدل القول باعتماد المعقوليّة على الحقيقة، سنقول باعتماد الحقيقة على المعقوليّة غير (المعوقّة). خذ إناء الماء نفسه مثلاً، ماذا يعني أن تكون قادراً على تحديد انطباع صحيح بأنّ هذا الماء الذي يحتويه صحّي؟ تكمن المجادلة بأنّ معنى ذلك عدم وجود ما يناقض انطباع المعقوليّة (كمعوق) ولا ما يشير إلى ما يعارض هذا الانطباع، لكنني لشدة حذري لا أكتفي بذلك لاتخاذ موقف يقضي بشرب الماء بل أرسل عينة منه للفحص، فإذا اتضح أنّه غير صالح للشرب تحقّق ما يناقض معقوليّة الانطباع الأوّل حينئذ، وبالتالي يمكن بناء الحقيقة على المعقوليّة في السياق بأن يقال: بأنّ انطباعي عن صلاحية الماء للشرب حقيقي ما دام لا يوجد ما يناقضه كرائحة الماء مثلاً، ولم يقرّر فحص مخبري ذلك، مع أنّ مثل هذا المفهوم للحقيقة -حسب شيشرون- سيظلّ غير معصوم، وسيبتدئ من محاولته التوفيقية استيعاب الاعتراض الرواقي على الشكّاكين من غير أن يتخلّى عن موقفه المتعاطف معهم وتبني الضمني لوجهة نظرهم في المعرفة بإطلاق، وسيفترض بالتالي أنّ الشكّاكين يمكنهم بواسطة توفيقية كهذه أن يتحدّثوا الآن عن أشياء على أنّها صحيحة وليست معقولة فحسب، وعن أشياء أنّها باطلة وليست غير معقولة فحسب^[1].

لكن من أين استنبط شيشرون فكرة الصواب والخطأ هذه مع أنّ كارنيديس في الحقيقة لم يكن يحاول تقديم ما يعادل المفهوم الرواقي لامتلاك الحقيقة المعصومة عن الخطأ. ومفهوم (عدم المعوق) عنده هو صقل مصمّم لإعطاء معيار لما هو معقول في سياق عدم وجود ما يحقّق امتلاك الحقيقة بهذا المعنى. ما يمكن أن نحقّقه باستخدام طريقة كارنيديس هو أن نبدأ بانطباع عن شيء أنّه كذا... ثمّ نقترّب منه من غير أن نبلغ موضع اليقين، وبالتالي فالمسألة لا تعدو كونها مسألة تزايد «احتمال ما» من غير ادعاء زوال الاحتمال الذي يقابله. وإذا كان الأمر كذلك، فيمكن لشيشرون استناداً إلى مثل هذا التصرّو أن يرفض تأكيد لوكليوس على أنّ نظرية المعقوليّة عند الشكّاكين تتضمّن عدم اتساق مفترضاً، في محاولة تكرار حجج كارنيديس أنّ النظرية -مثل أيّ ادعاء آخر- يمكن أن تتمّع على الأكثر بمكانة

[1]- Academica, 2, 11.

المعقوليّة وفقاً لشروط النظرية نفسها^[1]. وبالنظر إلى قيد عدم المعوّق تبدو المعقوليّة الآن فكرة أكثر قوّة مما تبدو عليه، وبالتالي فإنّ بقيّة الخطوات الضرورية لاتخاذ موقف تبدو أقلّ هشاشة، بالرغم من أنّها بالطبع ستبقى غير معصومة. والشكّ الذي من هذا القبيل إنّما يصبح مبرراً رفضه، لا إذا لم يكن بإمكانه بلوغ اليقين بواسطة مبدئه التوجيهي، بل إذا فشل في تطبيق نفس معايير التدقيق النقدي التي تطبّق في أيّ مكان آخر.

سينهي لوكيلوس حديثه في نقد الشكّ موجّهاً كلامه إلى شيشرون مظهراً إيّاه كأنّه يدعم نزعة فاترة من خلال تصويرها كفلسفة ترغب في أن تحافظ على الأشياء في العتمة، مع أنّه هو نفسه كان قد سلّط الضوء في بعض مواقف حياته على أكثر الأمور خفاءً وغموضاً مدّعياً فيها امتلاك معرفة لا تقبل الشكّ ولا يشوبها غموض أو تردّد^[2]. وهو يشير بذلك إلى كشف شيشرون عن مؤامرة كاتيلين، التي بالرغم من أنّ طبيعتها كمؤامرة تظلّ غامضة وموضع نقاش، فإنّ شيشرون كان يردّد دوماً أنّه نجح في إحباطها، وأنّ وجوده هو الذي أنقذ الجمهوريّة من كارثة يقيّن لا تشوبه شائبة وثقة تامّة في صواب ما يدّعيه، وبالتالي فإنّ التناقض الصارم بين الشكّ والسلوك الواثق والتمتّيق الذي يشير إليه لوكيلوس، سيكون له نموذج يؤكّده، ذلك أنّ كلّ سياسي، بمن في ذلك شيشرون نفسه الذي يسعى إلى إقناع محاوريه بموقعه المتشكّك، عليه أن يكون جاهزاً على الدوام لاتخاذ مواقف مصيريّة، وهي مواقف لن يكفي فيها مجرد الاحتمال، بل لا يمكن بحال أن تؤسّس إلّا على يقين. وما سيكون في السياق مثار جدل باعتباره مثلاً لمثل هذه القناعة، هو إعدام شيشرون لخمسة متأمّرين مزعومين في قضية كاتيلين من دون محاكمة. إذ ما يتبادر إلى الذهن هنا هو هل أنّ مجرد الاحتمال كاف لتبرير ثقل أفعال المرء في مثل هذه الحالات؟ ثمّ ألا يجب أن يكون اليقين هو أساسها الصحيح الذي ينبغي أن تقوم عليه ليتمكن بعد ذلك تبريرها المقنع؟ وهل معيار المعقوليّة هنا معقول من غير فكرة يقين تقوم عليه وتستند إليه؟.

بغضّ النظر عن إجابات شيشرون على مثل هذه الأسئلة فهو لا يثير أيّ شكّ حول

[1]- Academica, Ibid, 2, 110.

[2]- Ibid, 2, 62.

أهميتها، ويظهر بسكوته أنّ الفلسفة حتّى في أكثر صورها تجريداً ستربط في صميم مشروعه بما تتضمّنه على الدوام تجربة الفعل من أباطيل^[١].

٢. الفضيلة والسعادة وتعدّد القيم

ربّما يقدّم عمل شيشرون حول النظرية الأخلاقية (De Finibus)^[٢] المثل الأكثر وضوحاً حول استخدامه منهج الشكّ الأكاديمي في معالجة الأسئلة المتصلة بطبيعة الفلسفة نفسها ووظيفتها. والعنوان هذا الذي يختصر عنواناً لاتينياً أطول هو (De finibus Bonorum et Molorum) والذي يعني حرفياً «في نهاية الخير والشر» يثير ألغازاً خاصة^[٣]، وهو يشير قليلاً إلى السؤال حول ما هي أعلى الخيرات التي يؤدّي تحقيقها إلى حياة إنسانية سعيدة. سيشير شيشرون إلى أنّ هناك ثلاث نظريات أخلاقية رائدة في عصره، هي الأبيقورية التي تقترح أنّ المتعة هي أعلى أشكال الفضيلة، والرواقية التي ترى أنّ الفضيلة ليست هي الخير الأعلى بل الوحيد، والأكاديمية القديمة التي، مع تضمينها دلالات أخرى غير الفضيلة في مفهوم الخير، تضع الفضيلة في أعلى المراتب. ومرة أخرى سيعبّر شيشرون عن الآراء المختلفة حول مشكلة الفضيلة والخير، وسيعرض لنا آراءه في السياق في صورة حوار يقرّر من خلاله أتباع المذاهب آراءهم ثمّ يقدّم شيشرون على هامشها نقداً يبدو أنّه يعبر في العموم عن قناعاته الشخصية ووجهة نظره.

سيعرض شيشرون مذهب المتعة الأبيقوري هنا على لسان أحد مؤيديه، أعني: توركاتوس (Torquatus)، في الكتاب الأوّل مع تعقيب نقدي مفترضاً أنّ التجربة الرومانية تكشف عن أنّ الرومان عاملو أبناءهم بقسوة، الإعدام بتهمة الجبن والنفي لتلقّي الرشاوى،

[1]- Cappello, Ibid.

[2]- On Moral ends, trans. By Annax, J. and Raphael woolf, Cambridg: Cambridge university press, 2001.

[3]- James, A. «there Are Ends of Both Goods and Evils in Ancient ethical theory» in: M.K. lee (ed) strategies of Argument: Essays in Ancient epistemology, etics and logic, oxford: oxford university press 2014, pp. 231-45. and: De Fillippo, J. «Cicero vs colta in de natura deomun» Ancient philosophy, 20: 169-87.

وهو سلوك لا يمكن تفسيره من وجهة نظره إلا من خلال وضع المصلحة العامة الأوسع في صورة متقدمة على المتعة الأبيقورية؛ لأن ما كانت تتشكّل وفقه أخلاق روما هو القيم الروحية الأساسية القديمة لا المذهب الأبيقوري، وبالتالي فإن محاولة الدفاع عن الأبيقورية استناداً إلى عبارات تتناسب مع مذاهب الأسلاف وسلوكهم وعاداتهم كما يفعل توركاتوس واضح التكلّف، ولا يقوم على فهم واضح لطبيعة التقاليد، مع أنّه هو نفسه -أي توركاتوس- كان يتصرّف لدعم سلطته في وقت الحرب وتعزيز أمنه بشكل يوحى باعتماده على مبدأ تحصيل اللذة والمنفعة لا على أيّ شيء آخر على الإطلاق.

واللافت أنّ توركاتوس كان يشعر بالحاجة إلى إسناد الرؤية الأبيقورية إلى تجربة السلف مع أنّه كان يمكنه أن يعتبرهم مضللين، وأنّ الأمر كان يجب أن يستغرق أجيالاً لرؤية النور الأبيقوري وقد انبثق. لكن يبدو أنّه كان يملكه شيء من الخوف في أن لا يستطيع تبرير الأبيقورية من دون تكييفها مع سلوك السلف أو مع تكييف سلوكهم استناداً إليها^[1].

إنّ ارتقائه إلى مستوى تحديّ شيشرون بهذه الطريقة يشير إلى أنّ سلوك الأسلاف بالنسبة إليه كانت له قوة معيارية، وأنّه يجب قراءة تجربتهم على أنّهم إنّما يتصرفون من خلال ما اعتبره الدوافع الصحيحة.

ومن المثير للاهتمام أنّ والد توركاتوس نفسه كان أبيقورياً، ومن الواضح أنّ الولد كان معجباً بأبيه، وهو يتحدّث بحماس عن دحض والده للحجّة الرواقية ضدّ مذهب المتعة^[2]. وعلى الرغم من أنّه لم يذكر ذلك صراحة فربّما كان تبنّيه للأبيقورية نتج عن تأثره بأبيه، وهو شيء سيّعتبره شيشرون أنّه يعزّز الشعور بأنّ تقوى الأسلاف كانت جزءاً لا يتجزأ من نظام القيم الذي يشارك فيه توركاتوس وينتمي إليه. وسيحتّه شيشرون بالفعل على الموافقة على أنّ الأخلاق الأبيقورية ستكون في مأزق إذا لم توافق بشكل صريح على معايير الثقافة الرومانية، وهو كذلك سيحرّض القارئ نفسه على التفكير فيما إذا كان الأمر كذلك، وأنّه كيف يكون

[1]- On Moral ends, 1, 34, and: Annas, J. and Gabor, B. (eds), Cicero's de finibus: philosophical Approaches, Cambridge Cambridge university press. 2016.

[2]- On Moral ends, 1, 39.

كذلك. لكن ما كان يرغب في تمريره في الواقع هو أنّ الملامح العامّة والمجرّدة لنظريّة في القيم يجب أن تتوافق مع التوقّعات والممارسات التي تحمل جزئياً على الأقلّ ثقلاً معياراً لأنّها تتمسك على وجه التحديد بتقليد معين. وهي استراتيجية سيّما شيشرون ويلجأ إليها في نقده المطوّل للأخلاق الأبيقورية في الكتاب الثاني^[1]. وسيكون من الصعب على توركاتوس نفسه أن يواجه مثل هذه الاستراتيجية، لكن سيكون الباب مفتوحاً للأبيقوريين لفعل ذلك من خلال التأكيد على أن ليس لديهم أيّ التزام بقبول القيم الرومانيّة على أنّها موثوقة؛ لأنّ الأبيقورية نظريّة راديكاليّة ترى أنّ معظم البشر قد أفسدتهم القيم الخاطئة. إذاً ما الذي ينبغي علينا كقراء أن نفهمه من مناقشة شيشرون؟ وحتى لو قبلنا فكرة أنّه يرغب في توضيح التعارض بين القيم الرومانيّة والمذهب الأبيقوري، فليس من الواضح أنّ هذا يجب أن يكون له أيّ تأثير على قرائه. فهم من جانب عليهم أن يكونوا قادرين على تقييم القضية الأبيقورية على أساس مزاياها الخاصّة، ومن ناحية أخرى فهم ليسوا أقلّ من ورثة للافتراضات والتوقّعات الثقافيّة الرومانيّة حتّى لو كانت نظرتهم مختلفة، وحتى لو كانت الـ(هم) التي نتحدّث بها هنا تنطوي على تعدّدية كبيرة ومتنوّعة، إذ ليس من السهل فصل المزايا الخاصّة لنظريّة عن القيم التي نحملها معنا إلى لقائنا الخاصّ بها، ولربّما كان ذلك مهمّة غير قابلة للتطبيق. وهذا لا يعني بالطبع أنّ وجهات النظر لا يمكن تفنيدها من خلال حوار فلسفي؛ لأنّ ذلك سيجعل من عرض النظريّات الأخلاقيّة من النوع الراديكالي المزعوم، الذي يتبنّاه الكثير من الفلاسفة القدامى، أمراً لا معنى له، وسيكون مشروع شيشرون في توضيح رؤى هذه الفلسفات غير مفهوم كذلك بنفس القدر. لكنّ التوصل إلى نظريّة خارج أيّ منظور أو تصوّر هو أمر يكاد يكون مستحيلاً، ومع ذلك فإنّ ما كان يرغب شيشرون بتأكيد من خلال اعتناق الأبيقورية مقابل لوحة التقاليد الرومانيّة هو تقرير أنّ النظريّة الأخلاقيّة إذا كان يجب أن تتوافق مع أيّ شيء، فإنّها يجب أن تتوافق مع العناصر الأساسيّة التي تجعلنا بشراً، والتي بدونها من الصعب إثبات أنّه كيف يمكن لنظريّة أخلاقيّة أن تنال تصديقنا بإطلاق ككائنات اجتماعيّة تشكّلت من خلال علاقتها بتاريخ وتقاليد محدّدة، لا مع القيم التقليديّة الموروثة.

[1]- Brad Inwood «Rhetorica Disputation» the strategy of de finibus II, 1990, a peison, 23: 64-143.

مع كاتو ستكون الأمور أكثر وضوحاً. كان كاتو تاريخياً المدافع الرئيس عن القيم التقليدية للجمهورية الرومانية، وهو باعتباره رواقياً كان يؤمن أن الرواقية بتأكيدا على المشاركة السياسية تبدو في ظاهرها متوافقة مع الطريقة الرومانية. لكن مع ذلك فإن صرامة النظرية الرواقية التي ترى أن الفضيلة هي الشيء الوحيد الجيد، وأن الرذيلة هي الشيء الوحيد السيئ، واتخاذها الفضيلة التامة معياراً لعدم الاعتراف بأية درجات للفضيلة لأنها تفترض: «أنه بدون الفضيلة الكاملة لا يكون المرء فضلاً على الإطلاق». كل ذلك سيسمح لشيخرون بأن يتخذ منها موقفاً نقدياً يدعوننا من خلاله إلى النظر فيما إذا كان لدى الرواقية نظرية تملك مصطلحاً تعبر به عن السياقات التي تحدّد مجال الحياة العامة للرومان: المحاكم، التجمعات، مجلس الشيوخ، ساحة المعركة. ما يلاحظه هو أن المدافعين عن الرواقية لم يستطيعوا إنهاء دفاعهم بنجاح من خلال إعلان أن عقوبتي النفي والمصادرة ليستا شرّاً بل مجرد عمل مرفوض (المصطلح التقني الرواقي للنفور من الأشياء التي لا يمكن أن تؤثر على سعادة الفرد) بخلاف السبي والاستعباد والموت^[1]. ويبدو أن مثل هذا الموقف سيكون جذرياً بالنسبة للرواقيين الذين يتبنون المشاركة العامة والفعالية السياسية.

ويجادل شيخرون بأن الرواقيين يمكن أن يتمتعوا بنزاهتهم ونظريتهم في الفضيلة، لكن ليس بإمكانهم التعبير عن معتقداتهم حولها في السياقات العامة دون التعرّض للسخرية أو عدم الفهم. ما يبقى أمامهم ليس سوى النفاق، بمعنى استخدام اللغة العادية في الأماكن العامة ولغتهم الخاصة في كتاباتهم^[2]. وسواء كان شيخرون عادلاً أم لا في عرضه لتفاصيل النظرية الأخلاقية الأبيقورية أو الرواقية، فإن ما كان يقصده من ذلك، كما يتضح من بنية الحوار، هو إثارة الجدل ودعوة القراء إلى التفكير في المدى الذي يجب على النظرية الأخلاقية أن تأخذ فيه بعين الاعتبار الواقع التاريخي للبشر، وأنه كيف تكون النظرية الأخلاقية التي لا يمكن أن نقتبسها، باستمرار، معيبة.

في سياق محاولة توضيح ذلك سينحاز شيخرون إلى جانب نظرية تبدو في ظاهرها أكثر

[1]- On Moral ends, 4, 22.

[2]- Ibid.

ملاءمة للتجربة الحية من خلال عرض يقدمه بيزو (أحد محاوريه) لأخلاقيات الأكاديمية القديمة بما يتماشى مع ما ندعوه الآن أخلاقاً أرسطية تعترف بتعدد القيم.

سيقرّر (بيزو) أنّ الفضيلة كافية للسعادة، لكنّه اعتبر أنّ ثمة كذلك حاجات جسدية، كالصحة والتحرّر من الآلام، إذا أضيفت إلى الفضيلة لن تجعل الذات سعيدة فحسب، كما تفعل الفضيلة وحدها، بل سعيدة للغاية^[1]. لكنّ شيشرون سيتساءل عما إذا كان التعامل مع مثل هذه الحاجات باعتبارها قيماً يعني تبني وجهة نظر خليفة أرسطو (ثيوفراست)، الذي يوفّر (لبيزو) قدراً كبيراً من الحجج^[2]، والذي يعتقد أنّ الإنسان يكون سعيداً حتّى لو أصابه ألم أو سوء حظ^[3]، لكن حتّى لو سلّمنا، حسب شيشرون، بأنّ الألم أو سوء الحظ لا يخلّ بالسعادة، فهذا لا يمنع من الاعتقاد بأنّ تكرار هذه الأمور سيفعل ذلك، مع أنّ التسليم غير وارد، ذلك أنّه لا يمكن بحال النظر إلى من يعاني الألم والمرض والمصائب الأخرى على أنّه سعيد فضلاً عن كونه أسعد^[4]. وسينكر الناس العاديّون، حسب شيشرون، اعتبار من يتعرّض للتعذيب مثلاً شخصاً سعيداً^[5]. لكن مثل هذا الاعتراض من شيشرون سيدفع (بيزو) في الحوار إلى تقديم تفسير أكثر دقّة للعلاقة بين الفضيلة والحاجات الجسدية لدعم وجهة نظره القائلة بأنّ الفضيلة كافية للحياة السعيدة، حتّى لو لم تكن كافية لتكون (أسعد)، مفترضاً أنّ أقلّ قدر من الامتياز الشخصي متقدّم على جميع الحاجات الجسدية، وأنّ ليس هناك عمل كرهيه مهما كان نافعاً أفضل من أيّ عمل شريف مؤلم^[6]. وبالتالي تصبح الفضيلة مهما كانت مؤلمة أو مقترنة بالألم كافية للسعادة ما دامت تشكّل امتيازاً للذات وشرفاً ترتفع به، نعم يمكن تعزيز السعادة هذه من خلال إضافة حاجات جسدية أخرى إليها^[7].

[1]- On Moral ends, 5, 71.

[2]- Ibid, 5, 12.

[3]- Ibid, 5, 77.

[4]- Ibid, 5, 84.

[5]- Ibid, 5, 85.

[6]- Ibid, 5, 93.

[7]- On Moral ends, 5, 95.

إنَّ تشدّد شيشرون النظري فيما يرتبط بتعددية أكثر مرونة حول القيم نابع من اعتقاده بأنّ ذلك يتوافق مع وجهات النظر حول القيمة عند أولئك الذين، كما قال، لم يصادفوا أيّ فيلسوف حتّى في لوحة^[١]. والرواقية تخفق إذ تتناقض بين النظر والعمل؛ لأنّها تتبنّى مجموعة مصطلحات تستخدمها في الحياة العمليّة، وأخرى تستخدمها في غرفة المحاضرة^[٢].

ما سيبدو أنّه صعب تقبّله في جهد شيشرون هو أنّ مصطلحات الشارع ستشكّل عنده الآن شكلاً أكثر صرامة وستحوّل إلى نظريّة كاملة، وسيكون خطابه عرضة لخطر فقدان ما يجعله مميّزاً أو جذاباً بما أنّه يتخذ منها أساساً لما يعتبره درساً للحياة الإنسانيّة الجيدة. وشيشرون لا يخبرنا في الحقيقة في خضم تنازع الحجج ما هي النظريّة التي يجب أن نتبنّاها، إن وجدت، فيما يتصل بالأخلاق.

[1]- Ibid, 5, 80.

[2]- On Moral ends, 5, 89.

خاتمة نقدية

ليس من الممكن في الحقيقة الفصل بين انشغالات شيشرون الفكرية ونتاجه، وبين موقعه وطموحاته وآماله في سياق التجربة السياسية لزمه، وفي سياق الدور الذي كان مقدراً له أن يضطلع به. وليس من السهل أيضاً الفصل بين اهتمامه بالتراث الإغريقي السياسي والفلسفي، وبين تطلّعاته في خضم صراع السلطة والنفوذ وتعارضات المصالح. لقد بنى الرجل ملكاته في الأساس وكون ثقافته ومعارفه ومواهبه لتخدم صورة الخطيب المثالي الذي أرادها لنفسه، ولتحقق طموحه في أن يكون رجل دولة يشارك في إدارة شؤون السلطة والحكم، ويصبو إلى أرفع المناصب التي كان يشعر بعمق أنّه مؤهل لتوليها والنهوض بأعبائها، من خلال ما توفر له من إمكانيات، واتّصف به من ملكات، وحازه من مؤهّلات.

وإذا كان اهتمامه بالنصّ الإغريقي ترجمة وانشغالاً أو اجتياًفاً واقتباساً واستثماراً قد ترك أثراً لا يكاد يمحي في ثقافة عصره، وحفّز الأدب اللاتيني الناشئ لاستيعابه واحتضانه والانتفاع به، وساهم في إعادة تشكيل ثقافة روما وهويّتها، فإنّ ما كان مقصوداً أساساً لشيشرون من مثل هذه العناية بالإغريق هو أن توفر له الأدوات التي يستطيع بواسطتها أن يحقق لنفسه حضوراً فاعلاً في سياق تقلّبات أوضاع اجتماعه، وتغيّرات أحواله، وتبدّل هيئته، وأن يضع بين يديه الوسائل التي تكفل له تأكيد حضوره في خضم صراع النفوذ والسلطة، وأن تهيئ له الفرص الناجعة للتأثير في القرار السياسي للسلطة أو المشاركة فيه بفاعليّة.

كان هذا هو مقصده الأكيد من عنايته الواسعة بتراث الإغريق وانشغاله بالتقاليد المعرفيّة لأسلافه اليونان؛ لأنّ الفكر المجرّد لم يكن، بالنسبة لرجل روماني مثله، يعني الكثير حين ينظر إليه من منظور كونه مثلاً، أو مجرد نتاج معرفي لروح تبحث عن الحقيقة. ما كان يعنيه فكر كهذا بالنسبة إليه هو أن يكون صالحاً لأن يوضع في خدمة العمل، وأن يستثمر في ميادين النجاح وتأكيد الذات والإنجاز التاريخي، ولأجل ذلك سهل عليه أن ينهل من هذا التراث ما كان قابلاً لأن يستثمر، وأن يطوّع مبادئه خدمة لأهدافه وطموحاته، وأن يعيد تأسيسه على ضوء ما كانت تتطلبه الوقائع والأحداث، وتستدعيه التجارب والحاجات العمليّة، بغض النظر عمّا كان ينطوي عليه هذا التراث من اختلاف، أو تشفّف عنه مدارس

الفكر والنظر التي احتوى عليها من تعارض أو تناقض أو صراع. وبغض النظر كذلك عما كان يحمله في جوانبه المتعددة من مناحي القيمة أو الصدق فيما يتصل بما هو الواقع أو الحقيقة أو البرهان أو الحجّة أو الصواب أو الصحة، وبغض النظر كذلك عما كان يكشف عنه من أبعاد وجودية أو يعرض له من آفاق تتصل بحياة الفكر نفسها أو بحياة الروح، أو بالفضيلة أو السمو الأخلاقيين مجردين عن أية منفعة عابرة أو هدف آني، أو رغبة مندفعة، والتي هي أمور لم تكن، فيما هو الواضح من طريقة انشغال شيشرون ومن حياته، شيئاً بالنسبة إليه ذا أهمية على الإطلاق.

وحتى في الموارد التي بدا أنه كان يولي فيها مثل هذه الأمور عناية خاصة، فهو كان يقصد أن يهيئ قارئه ليسهل عليه التأثير في موقفه لا تغيير قناعاته، وإخضاع إرادته لا تنوير عقله، وهذا فيما أزعم هو السبب الذي جعل من الشكّ الجديد قبلة شيشرون لأنه كان يوفّر له لا التحرّر من ثقل اليقين الذي كانت تدفع مدارس الفكر الأخرى نحوه، ولا تجريد العقل من المسبقات من أجل بلوغ خالص نقي إلى الحقيقة كما هو حال كلّ شكّ منهجي، بل لأنه يسمح له بأن يتخير من الرؤى والقناعات والمبادئ ما يخدم غرضه ويحقّق رغبته ويفيد تجربته وينجز هدفه، استناداً إلى مبدأ يفترض أنّ كلّ معرفة إنّما تتمتع بقيمة، وأنّ كلّ مبدأ قابل للاستغلال، وأنّ كلّ رؤية يمكن استثمارها في موقف هنا أو في موقف هناك؛ ولأنّ مذهب الشكّ الجديد يفسح في المجال لنوع من نسبية المعرفة يستجيب لداعي الحاجات العملية أكثر ممّا يستجيب لداعي الحقيقة، ويخدم المواقف العابرة والمصالح أكثر ممّا يخدم رغبة الكشف عما هو الواقع الذي يقع وراء ذلك كلّّه. وهو مذهب سمح له بأن يطوّع آراء الرواقين والأبيقوريين، على ما بين مذهبيهما من تعارض، من غير أن يشعر بأيّ حرج يولده تعارض الأفكار التي يتوسّلها أو الآراء التي يقتبسها أو اختلاف الرؤى بين هذه المدارس فيما يتصل بالخير أو الفضيلة أو الحقّ، بالوجود وبالعالم، بالمعرفة وبالحكمة، بالنظام والقانون؛ لأنّ الهدف من استدعائها على تعارضها كان أن يمسك شيشرون من كلّ ذلك بالعناصر التي تعينه كخطيب أوّلاً على تأكيد حضوره في ميادين الإقناع في المجال العام، وفي مؤسّسات السلطة، وكسياسي ثانياً في ميدان المواقف والتجارب والخيارات. أمّا

تراث أفلاطون وأرسطو فلم يكن يعنيه، وهو يوظفه توظيفاً شاملاً في مصنفاته في السياسة والأخلاق، بما هو نظر مجرد في الحقيقة أو القانون أو الفضيلة أو الحكمة، ولم يكن يغيره منه تماسكه أو تناسق مقولاته حسب ما يتطلبه منطق العقل من تماسك أو تناسق، ما كان يعنيه منه أن يقدم له تبصراً يمكن له أن يستثمره في تجربة السياسة نفسها بما هي صراع على المصالح وتنازع على السلطات وإدارة عملية لاختلاف النوازع والطموحات عبر مؤسسات تتجسد فيها المشروعية والنفوذ.

لم تكن أفضل أنظمة الحكم وأكثرها مثالية بالمعنى الذي رسخته صورة الدولة المعروفة عند أفلاطون هو ما يشغل شيشرون، ولا الرجل الفاضل المتحكّم بملكاته، المتوازن في سلوكه الذي يشكل مطلب الاستقامة هدف عيشه، ولا النظام المثالي الذي يحقق الخير والسعادة في أعلى صورهما ويوفّر لجماعة المدينة حياة الوئام، بل ما كان يشغله هو السلطة القائمة نفسها، والسياسة بما هي تجربة إنجاز، والمؤسسات القائمة على ما بينها من صراع نفوذ. أعني كان التدبير بما هو شأن عملي يتطلب الحيلة والخديعة والمكر وضروباً مختلفة من المناورة، ويتطلب تبصراً عميقاً في طبيعة الآليات التي تعمل وفقها السلطة، وصراع المصالح هو ما يشغله. وكانت تعنيه نصوص هذين المفكرين بما أنّها تضع بين يديه تبصراً كافياً لخدمة مثل هذا الشأن، ورؤى تنفع في سياق الانخراط فيه، وقناعات توفر الأرضية اللازمة لحسن الأداء في خصمه. ولقد كشفت سيرة حياته وتفصيل الوقائع في سياق تجربته عن الكثير ممّا أشرت إليه، فلقد انخرط الرجل في صراعات السلطة كأشدّ ما يكون الانخراط، وتملّق لأصحاب نفوذ ليتمكّن من موقع أو سلطة ثمّ انقلب عليهم حين واثته الظروف وتهيات له أسباب ذلك، وشارك في مؤامرات أو هيأ لها ظروفها لهدف يتصل بمراميه الشخصية وأهدافه، وتوسّل كلّ الوسائل بما فيها تلك التي لا تستقيم على سنن ولا تستجيب لمبدأ أخلاقي قويم؛ ليؤكد حضوره أو ليوسع دائرة سلطته أو ليقهر خصومه أو ليحقق غلبة على من ينافسه على السلطة والنفوذ أو المكانة والوجاهة، مظهرًا إلى أيّ حدّ يمكن لتجربة السياسي أن تطوّر المعرفة في خدمة الابتدال والأنايية، وأن تشوّه المبادئ الرفيعة السامية النبيلة من أجل مقصد يتصل برغبة عابرة أو جموع شهوة أو تقلّب مزاج.

لقد كان شيشرون مخلصاً لتراث قومه ولتقاليدهم أشدّ الإخلاص، وهو لم تغادره الفئاعة بحقارة الإغريق في أيّة مرحلة من مراحل حياته، ولا كذلك قناعته بتأخرهم عن الأمة الرومانيّة، ولا إحساسه العميق بأنّ انشغالهم المجرّد لم يكن ليرقى إلى مستوى انشغال روما بالعمل والإنجاز. وهو عبّر عن ذلك في مواطن كثيرة من نتاجه بصراحة ووضوح وصرّح به في مواقف جدّ معبّرة ومن غير موارد أو التواء، مبرّراً لنفسه ولمستمعيه بين الحين والآخر انشغاله بتراث لا يقيم له قومه وزناً يعتدّ به، ولا يرقى إلى مستوى ما يشغلهم من قضايا اجتماعهم. وهو كذلك لم يتنكّر في أيّة مرحلة من مراحل تجربته للجوهر الراسخ الذي ميّز الأمة الرومانيّة كأمة تهتمّ بالحياة الجارية أكثر ممّا تهتمّ بحياة الفكر، وتعتني بحياة الفتح والغزو أشدّ ممّا تعتني بحياة الاستقرار والإنتاج الفكري، وبحياة القهر والاستعباد والقانون والعقاب أكثر من عنايتها بحياة الحقيقة المجرّدة وعمل العقل وواجب الفضيلة وتأنّب الضمير. ولم تغبّر ثقافة الإغريق التي تكوّن شيشرون استناداً إليها ونهل منها وبنى ملكاته على أساسها، شيئاً من طبيعة شخصيّته، ولا بدّلت شيئاً من طموحاته وأهدافه، ولا أثّرت بشكل واضح في جوهر موقفه ممّا يتصل بالسياسة والأخلاق، بالمعرفة وبالفضيلة، وممّا يرتبط برويته للخير الذي تندفع أمة ما لتحقيقه كمثّل أعلى تصبو إليه وتقصده.

كانت السياسة العمليّة بما تنطوي عليه من خداع ومكر ومكائد وصراعات على المناصب والنفوذ هي ميدانه الأثير وقبلة تجربته ومجال اشتغاله وتفكيره، وكانت الأخلاق التي تعنيه في خضم ذلك كلّها هي أخلاق النفع لا أخلاق الفضيلة المجرّدة، أخلاق الغلبة والسلطان لا أخلاق الوداعة والتسامح الإنساني. وستجسّد شخصيّته في كلّ ملامحها وأعماله وإنجازاته على تعدّدها وتنوّع ميادينها، ونتاجه على كثرته وتفاوت موضوعاته، صورة روما التي قدر لشيشرون نفسه أن يهيئ لها بشكل أو بآخر أن تفسح عن نفسها فيما بعد على هيئة نزعة إمبراطوريّة حقّقت لها طموح سلطانها وهيمنتها في أبلغ صورة.

لائحة المصادر والمراجع

1. "Ciceronian Dialogue", in S. Goldhill (ed.), *The End of Dialogue in Antiquity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
2. A New Kind of Model: "Cicero's Roman Constitution in *De Republica*", *American Journal of Philology* 2004.
3. *Academica scepticism*, translated with introduction and Notes by Charles Brittain, Hackett publishing company, 2006.
4. Alonso, F. "cosmopolitanism and natural law in Cicero's" in: Cotreras, F. *The threads of philosophical tradition*, dortrecht, springer.
5. Ann vasaly, *World in Ciceronian oratory*, Berkely, 1993.
6. Annas, j. "Plato, s laws and Cicero's *De legibus*" in: Cshofield, *Aristotle plato and pythagoreanism in the first century*, Cambridge univ. Press, 2013.
7. Archias, 5. in: *the orations of Marcus tullis Cicero litterally*, trans. by. C.D. yonge. London, Henry G. Bohn, 1856.
8. Aristotle, *Plato and Pythago -reanism in the First Century BC*, Cambridge: CambridgeUniversity Press, 2013.
9. Asmis F. "Anow Kind of model Cicero's roman constitution in *De republica*", *American journal of philosophy*.
10. Asmis, Elizabeth, "the state as a partnership: Cicero's definition of *Res publica* in his work on states" *History of political thought*, 2004.

11. Asmis, F. "cicero on nature law and the law of the state" classical antiqhity, 2008.
12. Baraz, Yelena, A Written Republic: Cicero's Philosophical Politics, Princetonand Oxford: Princeton University Press, 2012.
13. Bishop, G. cicero, Greek learning and the making of roman classic. Oxford univ. press. 2019.
14. Bolsdon, («Auctoritas, dignitus, otium») classical Quarterly, 1960.
15. Brad Inwood «Rhetorica Disputation» the strategy of de finibus II, 1990, a peison.
16. Cappello, Orazio, The School of Doubt: Skepticism, History and Politics inCicero's Academica, Leiden and Boston: Brill, 2019.
17. Cicero orations, in catilinan 1- 4 (promurenoa-pro) sulla-pro flacco. Trans. C. Macdomyld, loet classical library.
18. Cicero, Brutus. Orator, trans. By G.L. Hendrickson and H.M Hubbell. Loeb classical library 342. Cambridge, MA: Harvard univ. Press 1939.
19. Cicero, on the orator Books 1-2 Trans. By E.W. Sutton and H. Rackham, Harvant univ. Press, 1942.
20. Clinton walker Keyes the Loeb Classical Library, London, 1948.
21. Dammas J. «Cicero on stoic moral philosophy and private property» in: Griffen, philosophia togata 1: Essays on roman society, oxford: clarondon press.
22. De Fillippo, J. «Cicero vs colta in de natura deomun» Ancient

philosophy.

23. E .D. Rauson, intellectual life in the late roman republic, London 1905.
24. Ferrary, «The statesman and the law in the political philosophy of Cicero». In: Laks and Schofield, justice and generosity, Cambridge, 1995.
25. Gisela Striker, Cicero and Greek philosophy, Harvard studies in classical philology, V. 97, Greek in Rome in balance integration resistance, Harvard univ. Press. 1995.
26. Göler, silencing the troublemaker: De legibus 1. 39. And: the continuity of Cicero's scepticism in Rome, 1995.
27. Gorman, the Socratic method in the dialogues of Cicero, Stuttgart, Franz Steiner, 2005.
28. Henry S. Scribner, The Classical Journal, Vol. 16, No. 2 (Nov, 1920).
29. James, A. «there Are Ends of Both Goods and Evils in Ancient ethical theory» in: M.K. Lee (ed) strategies of Argument: Essays in Ancient epistemology, ethics and logic, Oxford: Oxford University Press 2014.
30. Jayne Elizabeth Knight B.A., The politics of anger in Roman society: a study of orators and emperors, 70 BCE-68 CE. M.A., University of Florida, 2010. Ch3.
31. Lewis, The Discarded Images, Cambridge, 1964.
32. Long, A. Cicero, Plato and Aristotle, in: Powell, 1995.
33. Michael Left, «Cicero's pro Murena and the strange case for rhetoric»,

- rhetoric and public affairs, michigan state univ. Press, 1998.
34. On Moral ends, trans. By Annax, J. and Raphael woolf, Cambridg: Cambridge university press, 2001.
 35. P. Boyancé, les méthodes de l'histoire littéraire, cicéron et son ouvre philosophique, revue des etudes latines 14.
 36. Phillip belacy, cicero, s invective against piso, American philological assotiation johns hopkingzunv. Press, 1941.
 37. Plato's Laws and Cicero's De Legibus, in M. Schofield (ed).
 38. Powell, cicero the philosopher, twelve paper, oxford. 1995
 39. Robert j. rouland "cicero and the Greek world". American philological association, JohasHapkingsunv. Press. 1972.
 40. Schofield, "cicero for and against divination" journal of roman studies, 1986.
 41. Striker, A. "cicero and Greek philosophy", Harvard studies in classical philology, 1959.
 42. The nature of the goods, trans. With introduction, by nolsh P.G. oxford university press. 1998.
 43. Thorsrud, Harald, "Radical and Mitigated Skepticism in Cicero's Academica", in: Nicgorski (ed) 2012.
 44. Von Fritz, the theory of the mixed constitution in antiganty: a critical analysis of Polybius political ideas, New York, 1984. Ch. 8
 45. Zetzel, J.G. Cicero, De Re Publica: selections (Cambridge) 2017.
 46. Zetzel, James, "Political Philosophy", in Steel, Catherine (ed.), The Cambridge Companion to Cicero, Cambridge, 2013.

الأفلاطونية وأثرها في الأفلاطونية المحدثه

ياسر مراد^[١]

مقدمة

تعدُّ الفلسفة من المباحث التي لا تعرف القطيعة المعرفية، فالمذاهب فيها تكتسب سماتها وخصائصها على ضوء ما سبقها من اتجاهات وتيارات، وقد يُبعث مذهب أو تيار فلسفي قديم بسمات وخصائص جديدة تلعب فيها الغاية التوفيقية دوراً مهماً، كما هو الحال في فلسفة أفلاطون التي أرست الدعائم الميتافيزيقية والأنطولوجية والمعرفية للعديد من التيارات والمذاهب الفلسفية في فترات مختلفة، منها الأفلاطونية المحدثه موضوع بحثنا هذا.

لقد كان لفلسفة أفلاطون أثر كبير في نشوء الأفلاطونية المحدثه التي يراها العديد من الباحثين آخر مراحل الفلسفة اليونانية، وامتداداً لفلسفة أفلاطون، لكن في الحقيقة هناك العديد من المؤثرات الفكرية والمعرفية التي ساهمت في نشوء هذا التيار، مما أثار التساؤل حول مدى أصالة الأفكار التي أتى بها ممثلوه، وخاصةً أفلوطين، ولا تخرج فلسفة الأفلاطونية المحدثه عن الاتجاه التوفيقى الذي ساد في مدرسة الإسكندرية آنذاك، حيث سعى العديد من اللاهوتيين من يهود ومسيحيين إلى التوفيق بين الفلسفة وما أتت به أديانهم من أجل إثبات المشروعية العقلية لبعض قضاياها، ويمكن القول إن الأفلاطونية المحدثه أسست لدين جديد حاول التوفيق بين مختلف المذاهب الفلسفية اليونانية القديمة والعقائد والمذاهب الشرقية.

يتقصّى بحثنا هذا نقاط الاتفاق والاختلاف بين فلسفة أفلاطون والفلسفة التي قدّمتها الأفلاطونية المحدثه، على اعتبار أنّ الأخيرة أخذت اسمها من أفلاطون، وسوف نتطرق إلى

[١]-رئيس قسم الفلسفة في جامعة دمشق - فرع السويداء.

جانبيين اثنين في كل من فلسفة أفلاطون والأفلاطونية المحدثة ممثلة برائدها أفلوطين، هما الجانب الميتافيزيقي والجانب الأنطولوجي، حيث أسس أفلاطون لأنطولوجيا مثالية تلعب فيها المثل الدور الأساسي في تشكيل موجودات هذا العالم، فالصانع لا يبدع من ذاته، وإنما يُشكّل الموجودات في هذا العالم وفقاً لمثل تمتلك الأسبقية الأنطولوجية على كل ما هو موجود، وهكذا فإنّ العالم المحسوس لا يتعدّى كونه ظلاً للعالم المعقول. ولا يمكن عزل الجانب المعرفي عن الجانب الأنطولوجي، فالمعرفة مراتب، وكلّ مرتبة تختصّ بنمط معين من الوجود الذي ينقسم إلى عالم محسوس وعالم معقول، والمعرفة التي ترتبط بالعالم المحسوس هي معرفة ظنية متبدّلة متغيّرة، ولا ترقى إلى مستوى اليقين والموثوقية، في حين أنّ معرفة العالم العقلي هي المعرفة الحقيقية اليقينية، وهي الجديرة بأن تسعى النفس إلى تحصيلها.

لم يخرج أفلوطين عن السياق الميتافيزيقي والأنطولوجي والمعرفي العام عند أفلاطون، فالتمييز بين عالمين، محسوس ومعقول، أكّد عليه أفلوطين، وأعطى أيضاً الأسبقية الأنطولوجية والمنطقية للواحد الذي يعدّه أساس الوجود، وقد سعى إلى توضيح ذلك من خلال نظرية الفيض التي حاول من خلالها إرجاع الوجود كلّه بكثرتة اللامتناهية إلى واحد مجرد بسيط غير متكثّر واقع خارج الوجود، ومع ذلك هو علة الوجود.

من أجل وصول البحث إلى غايته المنشودة أترنا في البداية عرض الأنطولوجيا الأفلاطونية مبينين النقاط الأساسية التي تقوم عليها، ومن ثمّ تطرقنا إلى نشأة الأفلاطونية المحدثة موضحين المؤثرات الفكرية والفلسفية والدينية التي ساهمت في نشوئها، وبعد ذلك استعرضنا نظرية الفيض الأفلوطينية معتمدين في ذلك على توضيح الأثر الأفلاطوني في فلسفة أفلوطين، والدور الذي لعبته الفلسفة الأفلاطونية في وضع الخطوط العامة والرئيسة للميتافيزيقا والأنطولوجيا الأفلوطينية من أجل إبراز نقاط الالتقاء والاختلاف، وتبيان القضايا التي حاول فيها أفلوطين تجاوز أفلاطون، وقد اعتمدنا في بحثنا هذا على كلّ من المناهج الآتية: التحليلي، والنقدي، والمقارن.

أولاً- الأنطولوجيا الأفلاطونية

سوف نطرّق إلى فلسفة أفلاطون بهدف شرح مفهوم صعود النفس وعرض الخطوط الرئيسة لنظرية المثل التي تُشكّل الأساس الميتافيزيقي لفلسفته. لقد أراد أفلاطون من جهة نقد الفلسفة السفسطائية، التي تعتمد على الشكّ في إمكانية الوصول إلى معرفة يقينية أكيدة، ومن جهة أخرى أراد أن يُبطل الادّعاء بأنّ المعرفة ذاتية، فادّعاء بروتاغوراس أنّ الإنسان مقياس كلّ شيء، وعدم وجود معيار عام للعلم، يبدو لأفلاطون خطأً جوهرياً، ومثل هذا المذهب برأيه يقوّض أساس العلم والأخلاق، ولا يمكن قبوله؛ لأنّه يحصر معيار العلم في الإنسان، فالعلم لا يمكن أن يكون الإدراك الحسيّ؛ لأنّ الذات تتغيّر وفقاً لموضعها في العالم، كما أنّ الشيء المتغيّر بشكل دائم يظهر للذات في أوضاع وأماكن مختلفة؛ لذا يلاحظ كلّ إنسان الشيء ذاته من زاويته، ووفقاً لبروتاغوراس فإنّ كلّ شخص يمتلك حقيقته الخاصة به^[١]. لقد وجد أفلاطون نفسه مضطراً لتجاوز هذه الفلسفة، وتقديم نظرية أنطولوجية تبيّن أنّ الموجود الحقيقي ليس العالم الحسيّ المتغيّر، وإنّما الموجود اللامتغيّر الذي يتمّ إدراكه من خلال العقل. بناءً على ذلك يميّز أفلاطون بين عالمين، المرئي (العالم المحسوس) واللامرئي (العالم المعقول)، أو بمعنى آخر الوجود المرئي والوجود اللامرئي^[٢]. إنّ العالم المرئي يخضع لقانون التبدّل والتغيّر، وهو عالم المادة المتغيّرة والكائنات الحية، بالمقابل فإنّ العالم اللامرئي غير متبدّل وثابت، ولا يخضع لقانون التغيّر، وهو عالم المثل الخالدة. بالإضافة إلى ذلك لا يمكن للمرء أن يصل إلى معرفة الحقيقة ومعرفة الوجود الدائم المستمرّ في العالم الحسيّ المتغيّر؛ لأنّ المعرفة المكتسبة من خلال الخبرة الحسية غير موثوقة وغير يقينية وتتغيّر تبعاً لتغيّر موضوعها. هذا يعني أنّ الحقيقة في هذه الحال نسبية، لذلك يجب أن يكون مكان الحقيقة اليقينية الثابتة في العالم اللامتغيّر، أي في العالم اللامرئي الذي لا يمكن أن يدرك من خلال الحواس^[٣]؛ لأنّ موضوع الحواس هو ذلك الشيء الذي يتكوّن من مادة، ويحتلّ مكاناً، وينشأ في الزمان، في حين أنّ المثال ليس شيئاً مثل بقية الأشياء، وإنّما

[١]- أفلاطون، ثياتيتوس، ترجمة وتقديم: د. أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٦١-١٦٢.

[٢]- أفلاطون، فيدون (في خلود النفس)، ترجمة: عزّت قرني، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٣، ١٧٩.

[٣]- أفلاطون، فيدون (في خلود النفس)، ٧٨هـ - ٧٩د.

يتميّز بفرادة لا يمكن أن نقابلها في العالم الحسيّ. إنّ العالم الحسيّ المرئي غير الثابت لا يناسب وجود المثل الخالدة، لذلك فإنّها تمتلك عالمها الخاصّ الذي ليس من طبيعة العالم الحسيّ، والعالم الحسيّ تمّ إيجاده من قبل الصانع وطبقاً للمثل، وبالتالي هناك فرق جوهري بين هذين العالمين. بالإضافة إلى ذلك فإنّ المثل قائمة بذاتها، وتمتلك أسباب وجودها في ذاتها «إنّ المثال هو فقط ذاته، وهو موجود على ما هو عليه من خلال ذاته وبذاته، أمّا الأشياء فإنّها تدلّ على شيء آخر وتدين بكيانها ووجودها للمثال»^[١].

إنّ المثل هي أساس الوجود الحسيّ المرئي، وهي أعلى منه وتتبوأ الأولويّة في الوجود. من خلال ملاحظة الأشياء الحسيّة في هذا العالم يمكن للمرء أن يدرك وجود تطابق بينها على الرغم من اختلاف صفاتها الخارجيّة، هذا يعني وجود شيء مشترك بينها جميعاً، أو مفهوم أعلى -المثال- تُصنّف تحته الأشياء المتعدّدة، فعلى سبيل المثال الوجود الإنساني، وهو خاصيّة لا متغيّرة، يشترك فيه كلّ البشر، وهو الذي يمنحهم إنسانيّتهم. بالإضافة إلى ذلك فإنّه ماهية الإنسان أو الإنسان بذاته الذي يُدرك من خلال العقل فقط خالد على الرغم من أنّ الإنسان فان. إنّ الأشياء في حركة وتغيّر مستمرّين، في حين أنّ المثال لا متغيّر ولا متحرّك بشكل دائم، هذا يعني أنّه دائماً ذاته^[٢]. أمّا كيف توجد الأشياء على الشكل التي هي عليه يتّضح من خلال مفهوم المشاركة، فالأشياء تشترك بالجمال وتلقّى جمالها من الجمال بذاته، وهذا ينطبق على الفضيلة والخير والعدالة... إلخ. إذاً فإنّ المثال هو الوجود بذاته وفي ذاته^[٣]. بناءً على ذلك تبرز -من ناحية أولى- ضرورة وجود المثل على أنّها علّة الوجود، فالشيء الجميل لا يمكن أن يوجد إذا لم يوجد الجمال بذاته، وعندما يوجد الجمال بذاته يصبح الشيء جميلاً؛ لأنّ الجميل يُعرّف من خلال الجمال ذاته، ومن ناحية ثانية يتمّ التأكيد على الأسبقية الأنطولوجيّة للمثل، لأنّ الأشياء تحصل على شكل وجودها أو تمظهرها من خلال المثل ذاتها.

[1]- Angehrn, E., Der Weg zur Metaphysik, Vorsokratik, Platon, Aristoteles, Velbrück Verlag, Weilerswist, 2000, S. 231.

[٢]- أفلاطون، فيدون (في خلود النفس)، ٧٤ ب - هـ.

[٣]- المصدر السابق، ١٠٠ ج - هـ.

ترتبط نظريّة المعرفة بنظريّة الوجود عند أفلاطون^[١]، حيث ينظر إلى عمليّة الإدراك الحسيّ نظرة مزدوجة، فمن ناحية أولى تلعب الحواس دوراً مضللاً، ولا يمكن الوثوق بالمعرفة التي تأتي عن طريقها، ويرى أفلاطون أنّ هذه المعرفة تقيد فاعليّة النفس، فالعالم الحسيّ لا يمكن أن يكون مكاناً للحقيقة، واتصال النفس بالجسد يُثقل عليها، ويجعلها غير قادرة على الوصول إلى المعرفة الحقيقيّة. إنّ انشغال النفس بمتطلّبات الجسد ونسيانها للقضيّة الأساسيّة -السعي إلى معرفة الحقيقة الخالدة- يقصر فاعليّتها على العالم الحسيّ، وتغدو مثل الجسد الذي تقتصر فاعليّته على العالم الحسيّ، حيث تعتمد علاقة الجسد مع محيطه على الانفعالات وردود الفعل الماديّة التي تتغيّر وفقاً للموضوع الذي يؤثّر على الجسد، أو تتوقّف على الفائدة المرجوّّة من الأشياء. من ناحية ثانية تلعب الحواس دوراً في الاتصال المعرفي مع العالم الحسيّ، حيث يلاحظ المرء الأشياء في هذا العالم، ويسعى إلى معرفة ماهيتها، وبالتالي تغدو الحواس واسطة من أجل الارتفاع من الحسيّ إلى العقليّ، وهذا يعني معرفة لماذا يوجد الشيء على هذا النحو كما هو موجود، ومعرفة أين تكمن علته.

إذاً يشكّل العالم الحسيّ نقطة الانطلاق من أجل الوصول إلى العالم العقليّ، تتجاوز المتبدّل والمتغيّر إلى الثابت والخالد، وتتجاوز الكثرة إلى الوحدة. هذا يعني معرفة أساس الوجود ومعرفة الوجود بذاته من خلال الرؤية العقليّة. وهكذا تقوم الحواس بدور الدافع والحافظ حتّى يبحث الإنسان عن ذلك الذي يكمن خلف العالم الحسيّ المرئي^[٢]. إنّ كفيّة تجاوز الهوة بين كلّ من العالمين، وكفيّة الوصول إلى العالم الخالد اللامرئيّ -عالم الوجود المحض- يبيّنه أفلاطون من خلال استعارة الكهف^[٣]، حيث يوضّح كفيّة صعود النفس، وإدراكها لعالم المثل.

[١]- في الرسم البياني الذي قدّمه أفلاطون في محاورة الجمهورية (الكتاب السادس)، والذي يُعرّف بالخطّين المتقاطعين، يبيّن وجود أربع مراتب من الوجود تقابل نوعين من المعرفة، فمعرفة العالم الحسيّ يُطلق عليه الظنّ أو الرأي (doxa) الذي يتضمّن بدوره التخيل والتوهم (eikasias) الذي يختصّ بمعرفة الخيالات، والاعتقاد (pistis) الذي يختصّ بمعرفة الموجودات الحسيّة التي تشمل كلّ ما صنعته يد الطبيعة والإنسان. في حين أنّ معرفة العالم المعقول يُطلق عليها اسم العلم (epistēmē) الذي يتضمّن الاستدلال (dianoia) الذي يختصّ بالرياضيات، والحدس المباشر (noēsis) الذي يختصّ بمعرفة المثل العليا. انظر: أفلاطون، الجمهورية، ترجمة ودراسة د. فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٤، ٥٠٩-٥١١؛ ماجد فخري، تاريخ الفلسفة من طاليس (٥٨٥ق.م) إلى أفلوطين (٢٧٠م) وبرقليس (٤٨٥م)، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، ١٩٩١، ص ٨١-٨٢.

[٢]- أفلاطون، فايدروس (أو عن الجمال)، ترجمة وتقديم: د. أميرة حلمي مطر، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط١، ١٩٦٩، ٢٥٠ ب-هـ.

[٣]- أفلاطون، الجمهورية (الكتاب السابع)، ٥١٤-٥١٧.

إن طبيعة العالم الأرضي الحسي تتضح من خلال حياة المساجين المقيدين في الكهف. إنهم يرون فقط خيالات الأشياء على الحائط، وكأنهم يجلسون أمام شاشة عرض كبيرة تمر عليها الخيالات المتحركة، ويعتقدون أن هذه الخيالات حقيقية، والذي يستطيعون رؤيته وإدراكه هو فقط هذه الخيالات. بناءً على ذلك، فإن المعرفة المكتسبة من خلال الإدراك الحسي في الكهف -الذي يُعد تشبيهاً مجازياً لعالم الإنسان- غير حقيقية؛ لأنها تعتمد على الوهم والأشكال المتغيرة. إن عملية الصعود والتقدم في معرفة الحقيقة الخالدة، والوصول إلى العالم الأعلى، تبدأ من إمكانية التحرر من القيود التي تُكبّل الإنسان في الكهف، وتعيق التقدم باتجاه المعرفة، وهذا يعني التحرر من قيود الإدراك الحسي والجسد^[١].

إن الذي يستطيع أن يحرر نفسه من القيود يعرف في البداية الأشياء التي رأى خيالاتها، ويدرك من خلال ذلك أن ما كان يراه هو فقط خيالات الأشياء، وليس الأشياء ذاتها. بداية لا يستطيع المرء تحمّل الضوء الناتج عن النار في الكهف، ولا يستطيع النظر إليه مباشرة؛ لأنّ عيناه اعتادت على الظلمة، لذا يجب على المرء أن يتغلب على هذه المعاناة، ويعتاد رؤية الضوء، ويبدل جهده لكي يستطيع رؤية الأشياء التي ينيرها ضوء الحقيقة -الضوء الخالد- في العالم الأعلى. إن ضوء النار لا يُقارن بقوة سطوع ضوء الحقيقة. بعد الصعود من الكهف يبدأ المرء بملاحظة الأشياء وإدراكها تدريجياً حتى يرى الشمس ذاتها -مصدر الضوء- ومن ثمّ يدرك أنّها علّة الوجود. هنا يتحدث أفلاطون عن مثال الخير^[٢].

إن تشبيه الكهف لا يبيّن فقط صعود النفس وكيفية رؤيتها لمثال الخير، وإنما يوضح الطريق الذي يجب على الفيلسوف أن يتبعه من أجل أن يعرف الحقيقة. إن الفيلسوف هو ذلك الذي يستطيع تحرير نفسه من العالم الحسي، ولا يكتفي بالمعرفة الحسية، وإنما يسعى إلى معرفة أسباب الوجود وغايته، ويحاول إضاءة الظلمة التي اعتاد عليها البشر، ويساعدهم على التحرر من قيودهم وترك عالم الأوهام والصعود إلى عالم الحقيقة ورؤية مثال الخير، الذي يُعدّ أساس المعرفة وعلّة الوجود والحقيقة التي يجب أن تُعرف.

ضمن هذا السياق يعرض أفلاطون تشبيه الشمس الذي يبيّن كيف يغمر ضوء مثال الخير

[١]- أفلاطون، فيدون (في خلود النفس)، ٦٦ ب-هـ.

[٢]- أفلاطون، الجمهورية (الكتاب السابع)، ٥١٧.

الوجود ويمكن من رؤية حقائق الأشياء. يحلّل أفلاطون فعل الرؤية والعناصر التي يتكوّن منها. حتّى يكتمل فعل الرؤية يجب أن يكون هنالك القدرة على الإبصار والموضوع الذي يمكن رؤيته. هذان العنصران يُشكّلان البنية الأولى التي يجب أن يُضاف إليها عنصر ثالث وهو الأهمّ، إنّه الضوء الذي يُمكن العين من رؤية الأشياء. يجب الانتباه إلى أنّ الضوء ليس من طبيعة قدرة الإبصار، فالضوء لا يوجد في القدرة على الرؤية، كما أنّه ليس الماهية الكامنة فيها، وإنّما علاقته بها تكمن في تمكينها من رؤية الأشياء ومنحها القدرة على الإبصار، فمن ناحية أولى ينير الضوء الأشياء حتّى يمكن رؤيتها، ومن ناحية ثانية يساهم في إنارة القدرة على الرؤية حتّى تصبح فعّالة وتمكّن من رؤية الأشياء. في هذه الحالة تكون الشمس -الضوء- علّة الرؤية^[١]. بالتالي لا يمكن أن يُدرك الوجود من دون ضوء مثال الخير الذي يساعد النفس على إدراك الحقيقة.

في كلّ ما تقدّم وتمّ عرضه تتبوأ النفس مكانة مهمّة تتوسّط عالمين، عالم علوي (عالم الوجود الخالد) وعالم أرضي (عالم الكون والفساد). وعلى الرغم من ارتباط النفس بالجسد إلّا أنّها ليست من طبيعة العالم الأرضي أو من طبيعة الجسد، وإنّما هي من طبيعة أخرى مغايرة تماماً، إنّها من طبيعة المُثل، هذا يعني أنّها لا تتكوّن من مادّة وهي غير فانية، وعملية صعود النفس وقدرتها على الوصول إلى عالم المُثل تُعدّ بمثابة عودة النفس إلى العالم الذي كانت فيه سابقاً، وأثناء هذا الصعود تحصّل النفس المعرفة، ولكن ليس نتيجة انشغالها بالأشياء، وإنّما من خلال تذكّرها العلم الذي اكتسبته فيما سبق قبل اتصالها بالجسد. من خلال ملاحظة الموجودات يحاول الإنسان إدراك الوحدة من خلال الكثرة، على سبيل المثال يحاول معرفة الجمال بذاته من خلال الأشياء الجميلة، وهذا يندرج بالطبع على المساواة، العدالة، الخير وباقي المُثل. لكن لن يتمكّن المرء من إنجاز هذا العمل إذا لم يكن قد عرف مسبقاً ما هو الجمال بذاته أو المساواة بذاتها، وكذلك باقي المُثل. إنّ هذه المعرفة قد حصّلتها النفس من قبل حينما كانت في عالم المُثل، فعند الولادة نفقد المعرفة التي امتلكنها قبل الولادة، ولكن بعد ذلك نستعيد تلك المعرفة التي كانت لدينا عند استخدام حواسنا مع تلك الأشياء، فإنّ ما نسمّيه تعلّماً هو استعادة لعلم مملوك مسبقاً، ونكون على

[١]- أفلاطون، الجمهورية (الكتاب السادس)، ٥٠٨.

حقاً إذا أطلقنا عليه «تذكراً»^[١]. إذا فالمعرفة هي تذكّر بمساعدة استخدام الحواس التي تلعب دوراً إيجابياً في تحفيز النفس حتى تعاود تذكّر ما تعلمته في حياتها السابقة ونسيته بسبب علاقتها بالجسد وأثناء حياتها الأرضية. نتيجة لذلك فإن العلم هو المحافظة على المعرفة المكتسبة، بينما النسيان يعني ضياع المعرفة، بتعبير آخر إن المعرفة هي معاودة التذكّر مجدداً، والجهل هو النسيان.

ثانياً: نشأة الأفلاطونية المحدثة

تُشكّل الأفلاطونية المحدثة منعطفاً جديداً في تاريخ الفلسفة في القرن الثالث الميلادي، حيث نشأت على يد أمونيوس ساكاس (Ammounius Saccas) (١٨٦ م - ٢٥٠ م) إلى جانب التيارات التوفيقية (اليهودية والمسيحية) التي ظهرت في تلك الفترة، وقد كانت هذه النشأة مثار جدال بين العديد من المفكرين والباحثين الذين رؤوا وجود العديد من المؤثرات الفكرية التي ساهمت في تكوين هذا الاتجاه الفلسفي، وهذا يثير التساؤل حول مدى أصالة الفلسفة التي قدمها الأفلاطونيون المحدثون ممثلين برائداهم أفلوطين.

إن تأثير المسيحية في نشأة الأفلاطونية المحدثة كان مثار خلاف بين العديد من الباحثين، إذ يرى تسلر (Zeller) عدم وجود أي أثر عميق للمسيحية في نشأتها، ويرجع التقارب بينهما إلى وحدة الظروف التي أحاطت بنشأة كل منهما، وكذلك إلى الجو العام السائد آنذاك الذي تمثل في فقدان المدارس الفلسفية الهلنستية ألقها ودورها في تعليم الإنسان وتوضيح سبل خلاصه من معاناته وآلامه، وعدم قدرة تلك المدارس على ردم الهوة التي زادت اتساعاً بين الإله والعالم، مما أدى إلى ظهور الحاجة إلى مذهب أو دين جديد يساهم في التقريب بين الإله والعالم وردم الهوة بينهما. إلا أن التمازج الإلهي في المسيحية ظهر من خلال الأشخاص وفي الحقائق التاريخية، في حين ظهر في الأفلاطونية المحدثة من خلال العالم والنظام والقوانين التي تحكمه، وكذلك من خلال التجربة الصوفية التي تتمثل في عودة النفس إلى موجدتها^[٢]. أما أرمسترونغ (Armstrong) فيرى إمكانية وجود تأثير

[١]- أفلاطون، فيدون (في خلود النفس)، ٧٥هـ؛ أنظر أيضاً: أفلاطون، في الفضيلة (محاورة «مينون»)، ترجمة وتقديم: عزت قري، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠١، ٨١-٨٦ج.

[2]- Zeller, E., Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Die nacharistotelische Philosophie, dritte Theile, zweite Hälfte, L. W. Reisland, Leipzig, 1868, p. 392, 394.

ضئيل لا يُعتدّ به وغير مباشر للمسيحية على أفكار أفلوطين، وقد يرجع هذا التأثير إمّا إلى أمونيوس ساكاس الذي كان مسيحياً وارتدّ وأصبح أفلاطونياً، أو إلى الجوّ الفكري العام في الإسكندرية^[١].

فيما يتعلّق بعقيدة الصدور التي تجلّت في نظرية الفيض الأفلوطينية، فإنّ لها أساساً في الفلسفة الهندية، ويرى تسلر أنّ تأثر أفلوطين بالمذاهب الشرقية، وحتى اطلاعه عليها، هو أمر مشكوك فيه ويصل إلى حدّ عدم قبوله^[٢]، في حين يُرجّح عبد الرحمن بدوي وجود تأثير للأفكار والمذاهب الشرقية في فلسفة أفلوطين؛ كون هذه المذاهب كانت منتشرة آنذاك في ثقافات المجتمعات التي استوطنت المدن الشرقية، وخاصة في مصر، ويظهر ذلك من خلال التجربة الصوفية التي تدور حول عملية تطهّر النفس وتساميتها لتدرك الله^[٣].

إنّ مسألة اعتبار الأفلاطونية المحدثه المرحلة الأخيرة من الفلسفة اليونانية أثار أيضاً جدلاً واضحاً، فهناك من يرى أنّ الفلاسفة اليونانيين هم الأسلاف الحقيقيون للأفلاطونيين المحدثين الذين استفادوا من الأفكار الفلسفية للمدارس اليونانية السابقة عليهم، واستطاعوا أن يستخدموها بما يتوافق مع روح العصر الذي عاشوا فيه^[٤]، وبناءً عليه تعدّ الأفلاطونية المحدثه آخر مراحل الفلسفة اليونانية. في المقابل هناك من رأى أنّ الأفلاطونية المحدثه لا تنتمي إلى الفلسفة اليونانية بسبب الفترة الزمنية التي تفصل نشوء هذا التيار الفلسفي عن المذاهب الفلسفية اليونانية، كما أنّ الطابع الفلسفي فيه ليس يونانياً بحتاً، وإنّما يمتاز بامتزاج الأفكار اليونانية مع الآراء والمعتقدات الدينية الشرقية التي كانت سائدة في تلك الفترة في الإسكندرية، والتشابه بين فلسفة الأفلاطونية المحدثه والفلسفة اليونانية هو تشابه

[1]- Armstrong, A. H., Plotinus, George Allen & Unwin LTD, London, 1953, p.25.

[2]- Zeller, E., Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Die nacharistotelische Philosophie, p. 386.

[٣]- عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط ٥، ١٩٧٩، ص ١١٦. من الممكن أنّ أفلوطين قد اطلع على الفلسفة الفارسية والهندية عندما التحق بحملة غوردبان على بلاد فارس وهو في سن الثامنة والعشرين، وقد فرّ إلى أنطاكية عندما قُتل غوردبان في بلاد ما بين النهرين. انظر: ماجد فخري، تاريخ الفلسفة من طاليس (٥٨٥ ق.م) إلى أفلوطين (٢٧٠ م) وبرقليس (٤٨٥ م)، ص ١٩١.

[4]- Zeller, E., Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Die nacharistotelische Philosophie, p. 373.

ظاهري^[١]. بالإضافة إلى ذلك لا يمكن اعتبار الأفلاطونية المحدثة إحياء أصيلاً لفلسفة أفلاطون بسبب اعتمادها على ميل أفلاطون إلى الأسطورة والتصوف، وهذا الميل هو في الواقع شكل من أشكال قصور مذهبه، فأهمية مذهبه تكمن في مثاليته العقلانية^[٢].

في النهاية لا يمكن إغفال دور التأثيرات الفلسفية اليونانية والعقائد الدينية الشرقية في نشأة الأفلاطونية المحدثة وتكوين بنيتها الفكرية الأساسية التي تحدت في الإسكندرية قبل ظهور المذهب واشتهاره في روما، وتظهر فلسفة أفلوطين على أنها محاولة توفيق بين الفلسفة اليونانية، وبشكل خاص فلسفة أفلاطون، والمعتقدات الشرقية من أجل رسم الخطوط العامة والرئيسة لمحاولة تفسير وجود هذا العالم وكيفية صدور الكثرة عن الواحد، ورسم طريق الخلاص الذي يمكن النفس الإنسانية من التسامي فوق هذا العالم المتغير المتبدل من أجل بلوغ مصدر النور، فالأنطولوجيا الأفلوطينية لا تخرج في خطوطها العامة والرئيسة عن الأنطولوجيا الأفلاطونية.

ثالثاً: نظرية الفيض الأفلوطينية

اعتمد أفلوطين التمييز الأفلاطوني بين عالمين، العالم المعقول (cosmos noëtos)، وهو عالم ثابت لا متبدل، يتضمّن «الواحد» أو «الأول» (hen)، العقل (nous)، والنفس الكلية أو نفس العالم (psyche tou pantos). في المقابل هناك عالم المادة (cosmos aisthètos)، وهو عالم التبدل والتغير الذي يتضمّن المادة اللامتحدة واللامتعينة، إلا أنه في الحقيقة لا يوجد انفصال بين هذين العالمين، والحدود التي يضعها أفلوطين بينهما هي اختلاف في المرتبة الأنطولوجية على اعتبار أن العالم المعقول ممثلاً بالواحد أو الأول هو أساس الوجود بشكل عام وأساس الوجود المتبدل المتغير، ولكي يبين أفلوطين هذا الأمر يقدم لنا نظريته في الفيض أو الصدور التي يحاول من خلالها تفسير الوجود، وإرجاع العالم كله إلى علة واحدة، وشرح كيفية صدور الكثرة عن الواحد.

[١]- عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص ١١٣.

[٢]- ولترستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٤، ص ٣٠٣.

ترتكز نظريّة الفيض على مفهوم التعالي، إذ يتميّز المطلق الأفلوطيني (الواحد) بتعاليه عن الوجود وانفصاله عنه، وعدم اتّصافه بأيّ نوع من الصفات التي يمكن أن تجعل منه متكثراً، كما أنه يمتلك أسبقية مطلقة على الوجود، فمن الناحية المنطقيّة يرى أفلوطين تقدّم الواحد على الكثرة، إذ لا يمكن التفكير في الكثرة دون الوحدة، ووجود الكثرة متوقّف على وجود الوحدة^[١]، ولا يمكن تصوّر الكثرة من غير الوحدة^[٢]، ومن الناحية الأنطولوجيّة يُعدّ «الواحد» علّة الوجود وأساسه، وسبب وجود الكثرة، وكما أنّ الوحدة هي الشرط الأساسي للتفكير في الكثرة من الناحية المنطقيّة، فإنّ الوحدة هي الشرط الأساسي الذي يسبق الوجود من الناحية الأنطولوجيّة.

إنّ تعالي «الواحد» بشكل مطلق على الوجود يؤدّي إلى وجود هوة بينه وبين الوجود؛ لذا لا بدّ من وجود علاقة تربط الوجود بمبدئه وتفسّر وجود الكثرة عن الواحد. على الرغم من سلب الصفات عن الواحد، اضطر أفلوطين إلى أن يُبقي صفتين اثنتين للواحد، هما الكمال والخير، حتّى يتمكّن من تبرير صدور الكثرة عن الواحد عن طريق عمليّة الفيض أو الصدور^[٣]. وهنا نلاحظ أنّ سعي أفلوطين إلى تجريد مطلق للواحد لا يتلاءم مع نظريّته التي سعى من خلالها إلى تفسير وجود العالم الذي يفيض من الواحد المطلق المجرد، وحتّى يعطّل فاعليّة الواحد يجعل أفلوطين من عمليّة الفيض ضرورة، فالواحد يفيض بسبب خيريّته وكماله، ويُدع شيئاً مختلفاً عنه^[٤]، والفيض لا يحدث في زمان، كما أنّه يتمّ الواحد مستمرّ في ثباته وسكونه، حيث يشبّه أفلوطين الفيض هنا بالشمس والأشعة المنبعثة عنها، حيث تغمر أشعة الشمس كلّ ما يحيط بها، في حين تبقى هي على حالها^[٥]، وهكذا يحدث

[١]- أفلوطين، التاسوعات، ترجمة فريد جبر، مكتبة لبنان ناشرون: لبنان، ط١، ١٩٩٧، ١٥٠٣.

[٢]- المصدر السابق، ٦٠٤٠٧.

[٣]- إن إبقاء صفة الخير للواحد لاقت انتقاداً من يامبلخوس (Iamblichus) (٣٢٥م-٣٢٥م) أحد أبرز تلامذة فرفوربوس، الذي يرى أنّ إطلاق صفة الخير على الواحد تجعل منه متعيّناً ومحدّداً، لذلك جعل فوق الواحد الأفلوطيني واحداً غير محدّد واعتبر وجوده ضرورياً. انظر: ماهر عبد القادر محمّد، حربي عباس عطيتو، دراسات في فلسفة العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعيّة: الإسكندرية، ٢٠٠٠، ص١٧٤.

[٤]- أفلوطين، التاسوعات، ٥٠٤٠٢٠٥.

[٥]- أفلوطين، التاسوعات، المصدر السابق، ٥٠١٠٦.

الفيض من لدن الواحد دون أن يستنفذ ذاته أو ينقص من كماله، ودون حدوث أيّ تغيير فيه^[١]، والعلاقة التي تربط الواحد مع الموجود الذي يفيض عنه ليست علاقة جزء بكلّ، وإنّما علاقة علّة بالأثر الناتج عنها، ووجود هذا الموجود وتعيّنه يتوقّف على وجود الأوّل.

إنّ جعل عمليّة الصدور ضروريّة تلغي الفاعليّة الحرّة للواحد، حيث يفيض عنه العالم بالضرورة، وهو لا يهتمّ بما يصدر عنه، ممّا ينفي هنا مفهوم العناية، ويبدو الواحد وكأنّه يحرك العالم عن طريق العشق، فالعقل والنفس يتوجّهان إليه ويسعيان إلى التملّي فيه لأنّه كامل، في حين يبقى هو خارج الوجود وثابت في سكونه، وهذا يجعل من الواحد الأفلوطيني مزيجاً من الإله الأرسطي ومثال الخير الأفلاطوني^[٢].

على الرغم من التعالي المطلق للواحد، وعلى الرغم من سلب الإرادة والفاعليّة عنه، يقرُّ أفلوطين بوجود فاعليّة للواحد تظهر من خلال الأثر الذي يتجلّى من خلال عمليّة الفيض، وأوّل ما يفيض عن «الواحد» هو العقل (nous) الذي يماثل الواحد في بساطته ووحدته، إلّا أنّه أقلّ منه مرتبة؛ لأنّه يتضمّن نوعاً من الكثرة. ضمن هذا السياق يبيّن أفلوطين أنّ عمليّة الفيض هي عمليّة ذات مرحلتين، المرحلة الأولى هي صدور العقل عن الواحد (prohodos) حيث يصدر العقل عن الواحد دون توسّط، إلّا أنّه في هذه المرحلة بلا صورة، ولم يكتسب أيّة ماهية بعد. المرحلة الثانية هي مرحلة العودة (epistrophè) حيث يتّجه العقل إلى الواحد ويتأمّله ليكتسب صورته وماهيته^[٣]، ومن هنا تنشأ الكثرة ويدخل مبدأ الأثنيّة، فالواحد لا يصدر عنه إلّا واحداً، والكثرة بدأت من تأمّل العقل للواحد، كما أنّ الواحد لا يمكن أن يكون عقلاً؛ لأنّ هذا يفترض نوعاً من الكثرة لانفصال العقل عن موضوع التعقّل؛ لذا فإنّ الواحد هو موضوع التعقّل بالنسبة للعقل، وهنا يُلاحظ أسبقية المعقول على العقل.

إنّ توجه العقل إلى الواحد وتعقله له يكسبه ماهيته، وفعل التعقّل يُحدث في العقل ضرباً

[١]- المصدر السابق، ٥.٣.١٢:٩.٥.

[٢]- ماهر عبد القادر محمد، حربي عباس عطيتو، دراسات في فلسفة العصور الوسطى، ص ٩٧.

[٣]- أفلوطين، التاسوعات، ٥.١.٥؛ ٥.٢.٥؛ ١.٤.٥؛ ٢.٤.٥؛ ٧.٥؛ ١٧.٥.

من الكثرة يأخذ شكل المفاهيم أو المثل، وهي ذاتها المثل الأفلاطونية، فالعقل عند أفلوطين يقابل عالم المثل عند أفلاطون مع وجود فارق مهم، وهو أن أفلاطون جعل المثل في مرتبة أدنى من مثال الخير، في حين أن أفلوطين جعل المثل كلها على سوية واحدة صادرة عن المبدأ الأول (الواحد)^[١]، ولم تعد المثل قائمة بذاتها في عالمها الخاص المستقل الخارج عن حيز العقل^[٢]، كذلك يرى أفلوطين -خلافاً لأفلاطون- أن للأفراد الجزئية مثلاً في العالم العقلي، واختلاف الأفراد يرجع إلى اختلاف صورهم ونماذجهم العقلية وليس إلى المادة^[٣]، ويمثل العقل وحدة الوجود والفكر مع أسبقية الوجود على التفكير، والصور الموجودة فيه (المثل) تشكل وحدة، فكل صورة منفصلة هي واحدة من ناحية، ومن ناحية ثانية تمثل بقية الصور الأخرى، فالعقل يُشكّل «وحدة في كثرة، وكثرة في وحدة»^[٤].

يتعين الوجود عند أفلوطين ابتداءً من العقل الذي يتضمّن الكثرة، إلا أن الكثرة الموجودة فيه متناغمة ومنسجمة، أي إنها تُشكّل وحدة كلية تتلاءم مع الواحد (العقل) الذي يصدر عن الواحد (الأول)، ويمكن القول إن الكثرة موجودة في الواحد الأول دون وجود أي تمايز بينها، والتمايز والتحديد يبدأ مع العقل. في هذه النقطة يتميّز أفلوطين عن أفلاطون، فعالم المثل الأفلاطوني -في انسجامه- فيه نوع من الانفصال، فالمثل منفصلة ومتصلة في آن، وهذا يظهر من خلال العلاقة التي تربط المثل مع بعضها البعض، كذلك يكون المثال وجود بالنسبة لذاته ولاوجود بالنسبة لمثال آخر، كما هو الحال في مثال الجسم المتجسد الذي يضمّ مثالي السكون والحركة^[٥]. بالإضافة إلى ذلك فقد رفض أفلاطون فكرة «الواحد»، والسبب في ذلك هو ارتباط الكثرة بالواحد، حيث لا يمكن التفكير في الواحد دون التفكير

[١]- ميرفت عزت بالي، أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩١، ص ٤٣.

[٢]- ماجد فخري، تاريخ الفلسفة من طاليس (٥٨٥ ق.م) إلى أفلوطين (٢٧٠ م) وبرقليس (٤٨٥ م)، ص ١٩٥.

[٣]- أفلوطين، التاسوعات، ١٠٧٠٥. انظر أيضاً: ماجد فخري، تاريخ الفلسفة من طاليس (٥٨٥ ق.م) إلى أفلوطين (٢٧٠ م) وبرقليس (٤٨٥ م)، ص ١٩٩؛ أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٨، ص ٤١٤.

[٤]- أفلوطين، التاسوعات، ١٠٣٠٥. ٦. ١٥. ٦. ٥. ٦. ١٤. ٧.

[٥]- وولترستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٧٠.

بالكثرة، كما أنّ الواحد هو مجرد تجريد من الكثرة، فلا يمكن تحديد الواحد سوى على أنّه ما ليس بكثرة، ولا يمكن تحديد الكثرة سوى أنّها ما ليس بواحد، كما أنّ الواحد لا يمكن التفكير فيه لأنّه مجهول؛ لأنّ الفكر والمعرفة يقومان على تطبيق المحمولات على الموضوعات، وعملية التحميل هنا تتضمن ضرباً من الشائبة^[١]، وبالتالي ما وجد فيه أفلوطين أسبقية منطقية تبرّر أسبقية الواحد على الكثرة كان أفلاطون قد رفضه. مع العلم أنّ الأسبقية المنطقية للواحد متضمنة في الأسبقية الأنطولوجية عند أفلاطون كما تبين نظرية المثل عنده، فمعرفة الواحد (المثال) تتطلب تجاوز الكثرة إلى الوحدة من أجل إدراك علّة الوجود، ولولا تقدّم الواحد منطقياً وأنطولوجياً لما وُجد هذا الوجود، لذلك فإنّ رفض أفلاطون للأسبقية المنطقية استبعدته الأسبقية الأنطولوجية.

تعدّ النفس الأنوم الثالث والأخير في العالم المعقول، وهي تفيض عن العقل، وتبوأ مكانة مهمة لأنّها تتوسّط بين العالم المعقول والعالم المحسوس، كما أنّها تمنح العالم المحسوس صورته، حيث تتجه إلى العقل وتدرك الصور الموجودة فيه، ومن ثمّ تقوم بمنح هذه الصور إلى المادة لتتكوّن الموجودات الحسية، وتكون النفس هنا بمثابة الديمورغ (Demiourgos) الذي يبدع هذا العالم وينظّمه^[٢]. هنا تظهر صفة الفاعلية واضحة في النفس، فالنفس تصنع العالم المحسوس على غرار المثل الموجودة في العقل، وفعالها يتجاوز العالم المعقول، فهي على اتصال بالمعقول والمحسوس معاً. أمّا العقل فينحصر فعلة في العالم المعقول، في تأمل الواحد وتأمّل ذاته، وهكذا فإنّ الصانع الأفلاطوني الذي جعله أفلاطون منفصلاً عن النفس، وهو الذي يقوم بصنع العالم على غرار المثل، وحده أفلوطين مع النفس، وأصبحت النفس عنده علّة الحياة وموجد العالم المحسوس، وحتى وإن لم تكن هي أولى الموجودات العقلية، إلّا أنّها هي من يبعث الحياة في هذا الوجود، وهي من تجعل من المثل متحققة بالفعل، وتنقلها من حيز الإمكانية العقلية المحضة إلى

[١]- المرجع السابق، ص ١٦٨-١٦٩.

[٢]- أفلوطين، التاسوعات، ١٠.٤.٤.

نطاق التحقّق الفعلي الواقعي المحسوس، فعندما تتأمل النفس العقل، ينشأ فيها ما يُسمّى بالمبادئ البدرية، وهي الصور التي يتمّ تشكيل الموجودات في هذا العالم وفقاً لها، كما أنّها علّة الاختلاف والتمايز بين الكائنات، وتعدّ انعكاساً للمثّل الموجودة في العقل، وهي حاضرة كلّها في النفس الكلية، والذي تصنعه النفس يكون بالترتيب والتدرّج عندما يحين الوقت المناسب^[١].

حتّى يوضّح أفلوطين كيفيّة بثّ الحياة في الموجودات بيّن أنّ النفس ذات طبيعتين اثنتين، فهي منقسمة وغير منقسمة. ضمن هذا السياق يتحدّث أفلوطين عن النفوس الجزئية التي تفيض عن النفس الكلية مع بقاء النفس الكلية على حالها دون الانتقاص من جوهرها أو تبددها في النفوس الجزئية، وهذا التدقّق ثابت. يثير هذا الموضوع في الحقيقة إشكالية تدور حول ثبات ماهية النفس الكلية وجوهرها رغم فيضها، حيث تصدر الكثرة عن الواحد، الذي هو النفس هنا، مع بقائه في ثباته، ومن ثمّ تعود النفوس الجزئية إلى النفس الكلية (مصدر النفوس الجزئية) دون أن تزيد من قوتها أو تضيف إليها شيئاً، لكن كيف لا تزيد من قوتها أو تضيف إليها؟ في تشبيه الفيض بالشمس لا تعود أشعة الشمس إليها؛ لذا يمكن القول إنّ الفيض لا ينقص من جوهر الواحد، ويُفهم على أساس أنّه أثره، أمّا في حالة النفس الكلية فهناك صدور لنفوس جزئية كثيرة تتصل بالأجسام، ومن ثمّ تعود إليها، فإمّا أنّ الماهية الأساسية تنقسم (ماهية النفس الكلية)، وإمّا أنّ هناك ماهيات جديدة (النفوس الجزئية) تُضاف إلى الماهية الأساسية (النفس الكلية)، وبالتالي فإنّ عملية التماهي هذه بين النفوس الجزئية والنفس الكلية تبدو ثانوية، وحتّى التشبيه الذي استخدمه أفلوطين لتوضيح العلاقة بين النفس الكلية والنفوس الجزئية، وهو انقسام العلم الكلّي إلى أجزاء مع حفاظه على كليّته وشموله، والعلم يكون حاضراً في الجزء، والجزء يستمدّ قوته من الكلّ، لا يبرّر هذه العلاقة ولا يوضّحها. إنّ محاولة تفسير أفلوطين لكثرة النفوس في هذا العالم ووحدة النفس بشكل

[١]- أفلوطين، التاسوعات، ٤. ٣. ١٣؛ أفلوطين، التساعية الرابعة (في النفس)، دراسة وترجمة: الدكتور فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠، ص ١٤٠-١٤١.

عام كرس التمايز والانفصال بين العالم المعقول والعالم المحسوس، ويظهر ذلك من نظرة أفلوطين لفكرة الزمان، حيث يرى أنّ النفس الكلية تولد الزمان ولا تخضع له، في حين أنّ النفوس الجزئية هي من تقع في نطاق الزمان. وهكذا فإنّ الزمان يرتبط بعالم الموجودات الحسية، وقد انبثق عن الأزلية كما انبثقت الكثرة عن النفس الكلية، وهكذا يصبح الزمان صورة متحركة عن الأزلية^[١]، وهذا الرأي لا يخرج عن تصوّر أفلاطون للزمان على أنه الصورة المتحركة من الأبدية.

فيما يتعلّق بالنفس الإنسانية وعلاقتها بالجسد، يعتنق أفلوطين رأي أفلاطون الذي يرى أنّ النفس قد هبطت إلى الجسد بحكم الضرورة والخطيئة، ولم يبيّن كلّ من أفلاطون وأفلوطين ماهية الخطيئة التي ارتكبتها النفس في العالم المعقول حتّى حُكِمَ عليها بالهبوط، فمحاولة تفسير الأفعال المتناقضة للنفس هي التي حكمت عليها بأنّها ارتكبت الخطيئة، وكان الأخرى بهما أن يكتفيا بفكرة الضرورة فقط، فالنفس هي التي تمنح الحياة للجسد، واتصالها به أمر ضروري. بالإضافة إلى ذلك يعتبر أفلوطين- كما أفلاطون- الجسد سجنًا للنفس، فهو يثقل عليها، وانشغالها بمتطلباته يحول دون تحصيلها للمعرفة^[٢]، والشرط الأساسي لتساميها فوق العالم المادي المتغيّر المتبدّل، وإدراكها للحقائق العقلية الثابتة وتحقيقها السعادة الحقيقية، يكمن في عودتها إلى ذاتها وتوقفها عن الانشغال بالعالم المادي والتوجّه إلى العالم الإلهي^[٣].

لقد ركّز أفلوطين على لامادية النفس، وأكّد خلودها مقدّمًا براهين متعدّدة كان فيها أمينًا للبراهين التي قدّمها أفلاطون لإثبات بساطة النفس وخلودها، وضمن هذا السياق ينتقد الفيثاغوريين وأرسطو بالإضافة إلى انتقاده للرواقيين والأبيقوريين، فالنفس لا تُعدّ انسجامًا -كما يرى الفيثاغوريون- لأنّ الانسجام من صفات الأجسام، ولا يعتبر جوهريًا، ولا بدّ من

[١]- محمد فتحي عبدالله، علاء عبد المتعال، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا، ص ٢٦٦.

[٢]- أفلوطين، الناسوعات، ٤ . ٨ . ٢ - ٣.

[٣]- المصدر السابق، ٤ . ٨ . ٥.

وجود شيء ما قبل الانسجام يضمني الانسجام على الأجسام، وهذا الشيء هو النفس، أما في رده على أرسطو فيرى أن تعريف أرسطو للنفس على أنها كمال أولي لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة يبين أن وجود النفس متوقف على وجود الجسد، في حين أنها جوهر مستقل بذاته. يرفض أفلوطين التصور المادي الذي قدمه الرواقيون والأبيقوريون للنفس، مؤكداً أن النفس هي مبدأ الحياة في الجسد وصورته، والهيولى لا يمكن أن تهب الحياة لذاتها؛ لذا يجب أن يكون مبدأ الحياة شيئاً زائداً عنها وقائماً بذاته في آن. كذلك فإن طبيعة النفس تختلف عن طبيعة الجسد، فهي قادرة على القيام بأفعال متضادة، في حين أن الأجسام تقوم بالأفعال التي تناسب طبيعتها فقط، فالنار قادرة على التسخين وليس بإمكانها أن تبرّد على سبيل المثال. والنفس غير قابلة للنمو والتجزئة مثل الأجسام، إذ لو كانت النفس جسماً قابلاً للانقسام لأصبح الإحساس مستحيلًا؛ لأن الإحساس قائم على وحدة النفس، فكل عضو حسّي في الجسد قادر على تلقي نوع معين ومحدّد من الإحساسات، ووظيفة النفس هي جمع هذه الإحساسات الجزئية لتكوّن منها صورة واحدة شاملة. بالإضافة إلى ذلك لو كانت النفس ذات طبيعة مادية لما استطاعت أن تدرك الأفكار والمعاني العقلية المجردة وغير المرتبطة بالمادة^[١].

يُلاحظ في نظرية الفيض وجود ما يمكن أن نطلق عليه «جدلية الاتصال والانفصال»، فكل أفتوم يتقوم بالذي يسبقه، ويفيض عنه بحكم الضرورة، ويكتسب ماهيته من تأمله، ورغم انبثاق الأفتوم عن سابقه، إلا أن هناك ما يميّزه ويجعله مختلفاً عنه، ومستقلاً بالعمل الذي يقوم به، وسلسلة الوجود مترابطة لا يمكن فصل عراها، ولا مكان للصدفة فيها. كذلك نلاحظ وجود جانبين اثنين في فلسفة أفلوطين، جانب أنطولوجي (الجدل الهابط) يفسّر صدور الكثرة عن الواحد، ويوضح العلاقة التي تربط بين أفتوم العالم المعقول من ناحية، وعلاقة هذه الأفتوم مع العالم المحسوس من ناحية ثانية، والأنطولوجيا الأفلوطينية تعبّر عن وحدة الوجود التي يظهر فيها الكلّ حاضراً في الكلّ. أمّا الجانب الثاني فهو الجانب

[١]- للمزيد حول براهين لامادية النفس عند أفلوطين انظر: التاسع الرابع، الفصل السابع.

الأخلاقي المعرفي (الجدل الصاعد) الذي يتمثل في عودة النفس إلى ذاتها من أجل إدراك ماهيتها، والارتفاع من عالم الكثرة المتبدل المتغير إلى العالم المعقول الخالد من أجل إدراك الواحد والفناء فيه. وما يميّز فلسفة أفلوطين عن الفلسفة اليونانية هو أنّها فلسفة واحد، في حين أنّ الفلسفة اليونانية هي فلسفة وجود حاولت تفسير الوجود ونشأته وماهية المبدأ الذي نشأ عنه، فقد وضع أفلوطين الواحد خارج نطاق الوجود، وجعل الوجود كلّه صادراً عنه^[١].

[١]- أحمد فؤاد الأهواني، المدارس الفلسفية، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥، ص ١٠٦.

الخاتمة

يستخدم أفلوطين لغة أفلاطون في الاستعارة والتشبيه من أجل التعبير عن أفكاره، حيث يشبه الفيض بصدور النور عن الشمس دون أن يلحق بالشمس أيّ تغيير، أو بتدفق الماء من ينبوع، واستخدام أفلوطين للتشبيه لا يرجع إلى عجز اللغة عن التعبير عن هذه المعاني، وإنما هو طريقة كان يستخدمه سلفه أفلاطون في التعبير عن أفكاره وإيصالها للآخرين متعللاً بأن هذا الأسلوب هو الذي يلائم قدرة الإنسان، ولا يمكن الحديث عن الآلهة إلا باستخدام أسلوب التشبيه والمجاز.

تعبّر عمليّة الصدور عن عمليّة تكثّر كلّما نزلنا في سلّم الموجودات العقليّة، والكثرة هنا لا تُفهم بالمعنى المادّي، وإنما كثرة فاعليّات عقليّة تعبّر عن انفصال داخلي في الأفنوم الواحد، وكثرة العالم المادّي ترجع إلى الكثرة الموجودة في العالم العقلي ابتداءً من الواحد الذي تتماهى فيه الكثرة مشكّلة وحدة وبساطة غير متجزّئة لتأخذ شكل المثل في العقل، وشكل المبادئ البذريّة في النفس، وفي العالم المادّي كثرة نفوس متّصلة بالمادّة لتشكّل كثرة من الموجودات الحسيّة، وحتى يجعل أفلوطين نظريّة الفيض منسجمة مع المبدأ القائل «لا يصدر عن الواحد إلا واحد» يُرجع نشوء الكثرة في العالم العقلي إلى عمليّة التأمل، فالكثرة تنشأ بعد صدور الأفنوم عن الأفنوم الذي يسبقه من خلال تأمله، فالصور العقليّة تنشأ في العقل بعد تأمله للواحد، والمبادئ البذريّة تنشأ في النفس بعد تأملها للعقل، وبالتالي ما يصدر عن الواحد هنا ليس واحداً حقيقياً، وإنما واحد يشكّل إمكانيّة قابليّة للتكثّر، والأنطولوجيا الأفلوطينيّة كلّها قائمة على مفهوم التأمل.

لقد سعى أفلوطين إلى تأسيس الوجود من الأعلى انطلاقاً من الموجود الأوّل (الواحد)، وكلّما هبطنا في سلّم الموجودات التي تفيض عن الواحد، كان هناك إضعاف للمعقوليّة حتّى نصل في النهاية إلى عالم الظلال (عالم المادّة) الذي يعكس ظلال الواحد. كما أنّ وجود المادّة ضروري، فهي تفيض عن النفس، وبحكم الضرورة تتّصل النفس بالمادّة التي فاضت عنها، فلا يمكن أن تبقى المادّة بلا صورة، وهكذا يغدو وجود العالم أمراً واقعاً لا

بدَّ منه، وما يفعله أفلوطين -وحتى أفلاطون- هو محاولة تفسير وجوده، وبالتالي لو توقّف الأمر على حرية النفس، فقد لا تتصل بالمادّة، ولما وُجد هذا العالم الذي يحاول أفلوطين تفسير وجوده وتعليه وتبريره؛ لذا فإنّ المنهج الاستنباطي الذي استخدمه أفلوطين تحكمه الضرورة.

إنّ الواحد الأفلوطيني مسلوب الإرادة، ودوره محصور فقط في فيض الموجودات عنه، وهو لا يعلم ما الذي سوف يفيض عنه أو يوجد، ما يميّزه عن باقي الموجودات خيريته وكماله. نحن نتحدّث هنا عن شيء مجرد يقع خارج الوجود، وحتى صفة الوجود مسلوّبة عنه، ومع ذلك هو علّة الوجود.

يحتاج الخلق عند أفلاطون وأفلوطين إلى وساطة، فلدينا المثل، ومن ثمّ الصانع الذي يصنع العالم على غرار المثل، وبالتالي لا تتدخّل العلّة الأولى في الوجود بشكل مباشر، وهكذا فإنّ مفهوم العلّة الأولى الحرة القادرة على الخلق والإيجاد لم يكن موجوداً عند كلّ منهما.

لائحة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع باللغة العربيّة

١. أفلاطون، الجمهوريّة، ترجمة ودراسة: د. فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٤.
٢. أفلاطون، ثياتيتوس، ترجمة وتقديم: د. أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.
٣. أفلاطون، فايدروس (أو عن الجمال)، ترجمة وتقديم: د. أميرة حلمي مطر، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط ١، ١٩٦٩.
٤. أفلاطون، في الفضيلة (محاورة «مينون»)، ترجمة وتقديم: عزّت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠١.
٥. أفلاطون، فيدون (في خلود النفس)، ترجمة: عزّت قرني، دار النهضة العربيّة، القاهرة، ١٩٧٣.
٦. أفلوطين، التاسوعات، ترجمة: فريد جبر، مكتبة لبنان ناشرون: لبنان، ط ١، ١٩٩٧.
٧. أفلوطين، التساعيّة الرابعة (في النفس)، دراسة وترجمة: الدكتور فؤاد زكريا، الهيئة المصريّة العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠.
٨. أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانيّة تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٨.
٩. عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة، ط ٥، ١٩٧٩.
١٠. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة من طاليس (٥٨٥ ق.م) إلى أفلوطين (٢٧٠ م) وبرقليس (٤٨٥ م)، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، ط ١، ١٩٩١.
١١. ماهر عبد القادر محمّد، حربي عباس عطيتو، دراسات في فلسفة العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندرية، ٢٠٠٠.

١٢. محمّد فتحي عبد الله، علاء عبد المتعال، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا.

١٣. ميرفت عزّت بالي، أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩١.

١٤. وولترستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٤.

ثانياً: المراجع باللغة الأجنبية

1. Angehrn, E., Der Weg zur Metaphysik, Vorsokratik, Platon, Aristoteles, Velbrück Verlag, Weilerswist, 2000.
2. Armstrong, A. H., Plotinus, George Allen & Unwin LTD, London, 1953.
3. Zeller, E., Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Die nacharistotelische Philosophie, dritte Theile, zweite Hälfte, L. W. Reissland, Leipzig, 1868.

جدل الغنوصية والمسيحية الباكرة

د. ناريمان عامر^[1]

مقدمة

درجت الدراسات العربية في تناولها لموضوع الغنوصية على تكرار الطرح الغربي الكلاسيكي لها، فقد تمت صياغة مصطلح «الغنوصية» «Gnosticism» لأول مرة على يد هنري مور (من أفلاطوني كامبردج) (١٩١٤-١٦٨٧) كمصطلح شامل لكل البدع المسيحية المبكرة. أما البحث الحديث في هذا الموضوع، فقد بدأ في ألمانيا على يد اللاهوتي ومؤرخ الكنيسة فريناندكريستان بور (١٨٦٠-١٧٩٢)، حيث استخدم مصطلح «الغنوص» «Gnosis» لتوصيف فلسفة الدين العابرة للتاريخ، والتي بلغت ذروتها في فلسفة هيغل، والتي تتمثل سماتها المركزية في التركيز على المعرفة الدينية، والثنائية الكونية، والتفسير المجازي للكتاب المقدس، حيث نشأت هذه الأفكار في مركز الإسكندرية العالمي في مصر، وتم اعتبار المعلمين المسيحيين المتأثرين بها (مثل سيمون ماخوس، فالنتينوس، باسيليدس، ومارقيون) هراطقة، وكان قد أطلق عليهم اسم «الغنوصيين» (Grk. gnōstikoi، «العارفون») من قبل كتاب الفرق القديمة^[2].

لحظتان فارقتان ظهرتتا في الفكر الغربي في تناوله لـ«الغنوصية»:

مدرسة تاريخ الأديان: فقد استمر نموذج باور حتى فجر القرن العشرين، عندما حوّلت ما يسمّى بمدرسة تاريخ الأديان (Religions Geschichtliche Schule)، التي يمثلها بشكل

[١]- أستاذة الفلسفة الأمريكية الحديثة والمعاصرة في جامعة دمشق.

[2]- Look: THE GNOSTIC WORLD, Edited by Garry W. Trompf in Collaboration with Gunner B. Mikkelsen and Jay Johnston, Routledge, Third Avenue, New York, 2019, p 8- 10.

رئيسي ويليم بوسيه (١٨٦٥-١٩٢٠)، البحث نحو أصول الغنوصية إلى دراسة الديانة المصرية والإيرانية بشكل خاص. وفي غضون ذلك، أطلق مؤرخ الكنيسة في برلين، أدولف فون هارناك (١٨٥١-١٩٣٠)، على الغنوصية اسم «الهيلينية الحادة للمسيحية»، والذي كان يقصد به تحويل حركة يسوع الأصلية إلى كاثوليكية وثنية معقدة فلسفياً.

اكتشاف المخطوطات القبطية القديمة التي تحتوي على أعمال مانوية وغنوصية (في مدينة ماضي ونجع حمادي، مصر، في عامي ١٩٢٩ و ١٩٤٥ على التوالي)، وكذلك مخطوطات البحر الميت (قمران، ١٩٤٥)، الأمر الذي دعا إلى التفكير مجدداً في «الغنوصية» بقيادة الباحث الإيطالي أوغوبيانكي (١٩٢٢-١٩٩٥)، حيث عقد مؤتمراً حول الغنوصية في ميسينا، إيطاليا (١٩٦٦).

منذ ذلك الاكتشاف والغرب مشغول بدراسة وتحليل تلك المخطوطات، العديد من الدراسات كانت قد أبصرت النور وبشكل مكثف بعد صدور نسخة روبنسن المحققة لمخطوطات نجع حمادي.

الدراسات العربية قصرت على الشق الأول من الطرح السابق؛ أي ظلت تنظر إلى الغنوصية بوصفها حركة نشأت مع ظهور المسيحية، وتتم الإشارة بشكل بسيط إلى احتمال ظهورها قبل هذا التاريخ بوقت قصير، دون البحث المعمق بهذا الفكر الذي بدأ يتنامى مؤخراً في الغرب، حيث يتم في الآونة الأخيرة الاسترشاد بمبادئ الغنوصية لتفسير الفكر السياسي المعاصر بشقيه اليميني عبر انتهاج التشفير الغنوصي، مثال ليو شتراوس، أو اليساري بانتهاج التمرد الغنوصي، والتأكيد على سلطة المعرفة لديهم، كما ميشيل فوكو، بدراسات مستفيضة^[١]. وظهور العديد من الدراسات النسوية التي تعود إليها بوصفها الملة التي ترجع سبب وجود هذا العالم إلى إلهة أنثى (صوفيا)، فلا نجد في جعبة الفكر العربي دراسات جادة لحقبة ما بعد المخطوطات، والتي قد تؤدي دراستها إلى تغيير سردية تاريخية كاملة انتقصت من غنى الشرق، فيما هي تعلي من شأن عقلانية الغرب. وقد يكون كل من فراس السواح بكتابه الوجه

[١]- للاستزادة في هذا السياق انظر فيما ورد بالكتاب الآتي:

الأخر للمسيح، وخزل الماجدي بدراساته للمندائية، قد تناولا الغنوصية بشكل سريع، إلا أن البحث قادنا إلى القول إن الأول اختزل ظاهرة الغنوصية بإرجاعها كما أسلفنا إلى السردية التقليدية، التي ترى فيها محايدة للمسيحية مع إشارة خجولة لاحتمالية وجود سبق هذا، واستشهادات لاحقة بوجود غنوصية وثنية، مما يشير إلى بعض التناقض الداخلي في النص. بينما تذهب دراسات خزل الماجدي للمندائية إلى قدم الغنوصية حتى أنه يرجعها للسموميين، لكن دون التدقيق بالبناء الميثولوجي للغنوص، التي تعتبر المندائية إحدى تفرعاته وليس أساسه^[١]!

ولدينا أيضاً ترجمة ما دُعي بالأناجيل المنحولة، والذي نرى في مقدمته مترجمها:

«تحتاج الأمم إلى نوعين متناقضين من العباقرة والملهمين: نوع يسترسل وراء الخيال والشعر وتركيب الصور، فيبني بها عمارة شاهقة من الأوهام كأنها حقائق؛ ونوع يغوص في أعماق المادة، فيستخرج منها العلم والتقنية، ويبني منها عالماً من الاختراعات والاكتشافات. هذان النوعان المتناقضان لا تستغني البشرية عنهما في تمدنها ورفيها، وإلا فقدت توازنها. فكلاهما ضروري لها^[٢]».

أولاً: الغنوص الشرقي تاريخ عكسي

بعد الاطلاع على العديد من الأوراق البحثية المتعلقة بالغنوصية في المرحلة التي تلت نشر مخطوطات نجع حمادي ومؤتمر فينسا، نجد أن مجمل الأبحاث تعين الفترة الهلينستية كنقطة ثابتة في تحديد تاريخية الغنوص، فالمقاربات كلها تتخذ من هذه الفترة محدداً مثبتاً ليكون النقاش اللاحق، هل الغنوصية بدأت هنا أم أنها أقدم من ذلك؟ لكن هذا النقاش أخذ طابعاً سياسياً إيديولوجياً محتدماً؛ ذلك أن القول بقدم الغنوصية يعني نقض السردية الغربية بمجملها، وعضة أسس ومقولات التفكير ليس الغربي وحسب، بل العالمي أيضاً، فما

[١]- أنظر: الماجدي، خزل، الحلقة المفقودة بين التعدد والتوحيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠١٤.

- الماجدي، خزل، الميثولوجيا المندائية، دار نينوى، دمشق، ٢٠١٠.

- فراس السواح، الوجه الآخر للمسيح، دار علاء الدين، دمشق، ٢٠٠٤، الطبعة الأولى.

[٢]- الأناجيل المنحولة، ترجمة: إسكندر شديد، تقديم ومراجعة: جوزف فرزي إلياس خليفة، دير سيّدة النصر - نسيبة - غوسطا، ص ٨.

الذي يعنيه هذا الكلام:

تقوم السردية الغربية بمجملها على أنَّ العقل ولد مرّة واحدة ونهائيّة في اليونان، أي في الغرب، بينما كان الحدس أو القلب أو العاطفة من نصيب الشرق، كلبنة أولى للاستعلاء الغربي المحدث لصعود الحضارة الغربية في أوروبا أولاً والولايات الأمريكية المتّحدة لاحقاً. كان ذلك مبنياً على ظهور الفلسفة الأوّل على يد الفلاسفة اليونان، ولاتزال هذه السردية مسيطرة على العقل الجمعي، إن كان من موقع الاستعلاء الغربي أو من موقع الاستلاب الشرقي. لقد قادنا البحث في الغنوصيّة إلى استجلاء بداية ومؤسّسات هذا الخطاب، وما توصل إليه البحث يتناقض مع ما ذكر في العديد من الحيثيات، بداية مع مصطلح الهلينيستيّة القارّ في الأذهان بوصفه تعبيراً عن الثقافة اليونانيّة في المرحلة التي امتدّت منذ وفاة أرسطو حتّى القرون الثلاثة الأولى بعد الميلاد بعد فتوحات الإسكندر، فقد وجدنا بعض التميّزات المهمّة بين مصطلح الهيليني والهليستي، حيث أدّى إدراك الاختلاف فيما يعرف (باليوناني) قبل الإسكندر وبعده إلى تحفيز دريسين لابتداع مصطلح (هليستي) لتمييزه عن مصطلح (هيليني) الكلاسيكي، ولم يكن مصطلح (هليستي) يستخدم للدلالة على اتساع ثقافة دويلة المدينة وتحولها إلى ثقافة كوزموبوليتانيّة (أمميّة) وإلى التغيّرات الكامنة في هذه العمليّة وحسب، ولكن أيضاً إلى تغيّر الشخصية الناتج عن قبول المؤثرات الشرقيّة في هذا الكلّ المتضخّم^[١]. إذاً كان الحضور الشرقي في الثقافة اليونانيّة حضوراً غير قابل للدحض، لكنّ الاختلاف كان حول تأثر من بمن، فهذا الاعتراف السابق من دريسين لم يكن ليلقى ترحيباً في الأكاديميات الغربيّة التي كانت تقول بالعكس؛ أي تأثير الثقافة اليونانيّة بالشرق وحواضره، ورغم ضعف هذا الادّعاء الذي يجد تهافته حين دراسة الحضارات كالحضارة الرومانيّة في تلك المرحلة، فقد توصل الباحث المختصّ بالفكر الغنوصي هانس إلى أكثر من القول بتأثير الفكر الشرقي على الثقافة اليونانيّة؛ بأنّه قدّم تصنيفاً كان مُعتمداً لفكرة الشرق والغرب، فاليونان في ذلك العصر كانت تعتبر شرقيّة، يقول: «في الإطار الجغرافي الأكبر للإمبراطوريّة الرومانيّة، اتّخذ كلٌّ من مصطلحي الـ«شرق» والـ«غرب» معنيين جديدين، فصار الـ«شرق» يعني اليونان، والـ«غرب» يعني النصف اللاتيني من العالم الروماني. ومهما يكن؛ فقد ضمّ

[١]- يونا، هانس، الديانة الغنوصيّة، ترجمة: صباح خليل الدهيسي، دار تموز، دمشق، ٢٠١٧، ط١، ص٣٧.

النصف اليوناني كل العالم الهلينستي، والذي صارت اليونان حقيقة جزءاً صغيراً منه؛ أي إنّه ضمّ كل ذلك القسم من إرث الإسكندر الذي لم يسقط ثانية في قبضة «البرابرة»... يخرج الوضع الثقافي بتعريف سياسي نهائي: في النهاية يشكّل النصف الشرقي الموحد من العالم تحت حكم بيزنطة (القسطنطينية) الإمبراطورية اليونانية التي تخيلها الإسكندر^[١]. ويجد هذا الكلام ما يثبت به بأنّ المسيحية الأولى نظرت إلى الكنيسة اليونانية بوصفها كنيسة شرقية.

ثمّ جاءت مخطوطات نجع حمادي لتقول أكثر من ذلك بكثير، يقول الدكتور باهور لبيب محقق المخطوطات المصري: «كان معروفاً قبل ترجمة نصوص برديات نجع حمادي أنّها فلسفة يونانية، لكنّ أكّدت برديات نجع حمادي، التي يرجع تاريخها إلى منتصف القرن الرابع الميلادي، أنّ هذه الفلسفة مأخوذة من مصر، وأنّها نشأت في مصر»^[٢].

تعيد مخطوطات نجع حمادي الباحث لمساءلة مسلماته، فحتّى تسمية الغنوصية التي ما تزال إلى الآن تنسب إلى كلمة Gnosis اليونانية، لاقت ما يضعف هذا النسب، فالمخطوط رقم عشرة^[٣] من مخطوطات حمادي يحتوي على نصّ معنون باسم (الغنوص): يذكر أنّ «اسم الغنوص (Allogenes) (باليوناني: allogens) تعني (من نوع آخر) (من صنف آخر) أو (الغريب). غالباً ما دلّ هذا اللفظ على اللقب الأكثر شيوعاً لشيث ابن آدم وحواء^[٤]». وهنا الترجيح للغلبة؛ أي إنّ عنوان النصّ كان اسماً يدلّ على شخص بعينه، وهو في هذا النصّ شيث بن آدم في حالة الرؤية «المشاهدة» «في أوّل عمل واسع النطاق لمعالجة نصوص نجع حمادي، اعتبر جان دوريس مجموعة نجع حمادي مكتبة شيثية، نظراً لتعدد حالات اسم «Seth» في جميع الأطروحات وتشابه تعاليمهم مع أولئك الغنوصيين الذين يطلق عليهم اسم الشيثيين «Sethians» في الأدب الأبائي. تتمحور إحدى نقاط الجدل الرئيسة حول هذا المذهب الشيثي حول مسألة ما إذا كانت الشيثية تعبّر عن اسم يشار به إلى مجموعة مميزة إلى حدّ ما من النصوص الغنوصية، أم أنّها قد تشير في الواقع إلى حركة موثوق بها اجتماعياً،

[١]- يوناس، هانس، الديانة الغنوصية، ص ١٩-٢٠.

[٢]- باهور، لبيب، الفن القبطي، سلسلة كتابك، مصر، ١١٨، ص ٢٧.

[3]- Robinson, James M. (editor); The Nag Hammadi Library.

[4]- Marvin w. meyer, The Nag Hammadi scripturs, Harper Collins e-books, the book of ALLOGENES cdex Tchacos 4, p. 1364.

أو تقليد مستقل أو مدرسة فكرية أو طائفة مميّزة من اليهودية أو المسيحية»^[1].

في مكتبة نجع حمادي هناك ما لا يقلّ عن إحدى عشرة رسالة من أصل ثلاث وخمسين رسالة تضمّ اسم شيث الغنوصي، فهي لا تكشف فقط عن وجود منافس ديني مبكر وغير منظم حتى الآن للمسيحية المبكرة، ولكن أيضاً عن تقليد ديني فلسفي له تاريخ طويل من الانخراط في الميتافيزيقيا. فإذا ما أخذنا السرد السابق بعين الاعتبار لا بدّ لنا من التثبت مجدداً من أصل هذه الكلمة، فكما أوردنا وجد من ترجمها عن اليونانية بوصفها تدلّ على الغريب، وهناك أيضاً من ترجمها بوصفها تدلّ على المعرفة العرفانية، لكن ورودها بصيغة اسم المخلّص الشيثي يجعلنا نقيم فرضية، مفادها أنّ اليونان أخذت عن الغنوص القديم هذه التسمية وبيتها، والأمر هنا يفتح الأبواب على مصاريحها لمساءلة الفلسفة اليونانية برمتها عمّا هو أصيل فيها وعمّا هو منقول سراً عن الشرق. يجد هذا الكلام ما يؤكّد دعواه، إذا ما علمنا وفقاً للدراسات التاريخية عن رحلة فيثاغورث لمصر ومن ثمّ لبلاد الرافدين وظهور الملة الأورفية السرية بعد ذلك المحمّلة بالمعرفة السرية وتأثيرها على اليونان عموماً وعلى أفلاطون بشكل خاص، حيث تذكر المصادر أنّ أول ظهور للغنوص كان في مؤلّفات أفلاطون (تيماسوس)! أشار مورتون سميث إلى أنّ المصطلح اليوناني «gnostikos, gnostic»، والذي يعني المعرفة، موجود منذ أفلاطون، واستخدمته العديد من الشخصيات الفلسفية الأخرى على مدى القرون القليلة اللاحقة دون أن تدلّ «على أنّها افتراءات ضدّ المعارضين»^[2]. وفي هذا السياق يقدّم البحث أيضاً فرضية ناشئة عمّا تمّ الاطلاع عليه تقول: بأنّ كلمة الفلسفة نفسها، والتي تعني (فيلو محبة؛ صوفي الحكمة)، قد تجد جذراً لها عند الغنوصيين، حيث أنّ صوفي هي الأيون الثاني عشر الذي سبّب خلق هذا العالم، والذي أخفى شرارة الإله في الإنسان، الأمر الذي يعني أنّ الإنسان الراغب في إيقاد شرارته الإلهية لا بدّ له وأنّ يحبّ الحكمة؛ أي يتفلسف! تحتاج هذه الفرضية إلى (بحث مستقلّ معمقّ للتحقق منها). ماسبق أدّى إلى دعوة مايكل ويليماز عام ١٩٩٥ إلى التخليّ التام عن مصطلح الغنوصية متذرّعاً بفقدان المصطلح قيمته الأكاديمية، ومقترحاً استبداله بتحليل ظواهر وأنساق فكرية

[1]- John D. TURNER, Seihiangnosticism and the platonic tradition, (Bibliothèquecopte dc Nag Hammadi. Section fitudes; 6) Co-published by: Editions Peeters, p.22.

[2]- Ibid, p.100.

متجاورة، وقد وجد استجابة لدعوته هذه من قبل العديد من الباحثين، فلربما يسفر التعمق بالبحث إلى ما لا يرضي وما لا يسرّ غرور العقل الغربي.

كان أحد الآراء الرئيسة بعد ظهور مخطوطات نجع حمادي «هو أن المخطوطات القبطية الجديدة تثبت بشكل قاطع وجود غنوصية ما قبل المسيحية من أصل الشرق الأدنى»^[1]. بل وجد في اللغة السنسكريتية مصطلح مكافئ للغنوصية في كل من الأدب الهندوسي والبوذي، وهو كلمة جنانا وما يقابلها، إنه الدالّ البارز الذي يحدّد حالة المعرفة القادرة على تحرير أجناسها^[2]. كما نجد من يشير إلى تطوّر الغنوص الشرقي إلى الزرادشتية، وحين الاطلاع على كتب الردّ على الهرطقات على يد الآباء المسيحيين الأوائل مثل إيرينيوس، نرى أنهم صنّفوا ما يزيد عن سبعين ملة غنوصية كانت منتشرة في ذلك الوقت، حاولت تلفيق معتقداتها مع المسيحية على حدّ تعبيرهم، وهذا إن دلّ على شيء فهو يدلّ على رسوخ هذا الاتجاه وقدمه وانتشاره.

نجد مقاربة لهذا السرد في الدراسات العربية عند الباحث خزعل الماجدي في دراسته المعمّقة للمندائية، حيث يقول: إنّ جذور التوحيد الأساسية موجودة في وادي الرافدين، لكنّي كنت أفترق إلى الأدلة التي تؤكد ذلك. ورغم أنّ علماء الأديان والآثار واللغات السامية بحثوا فيها، لكنّ خلفياتهم التوراتية والإنجيلية لعبت دوراً كبيراً في محاولة إرجاع هذه الديانة إلى جذور يهودية ومسيحية باعتبارها فرقة هرطوقية، منها نبتت في أرضهما (فلسطين والأردن) ثمّ رحلت إلى (وادي الرافدين) في القرون الميلادية الأولى، وقد ساهم هذا في إعادة تضبيب وتمويه أصول هذه الديانة وأهميتها.

بينما يرى خزعل الماجدي في هذا: «إنّ النتائج غير المباشرة التي لم يكن يحلم بها خلفاء الإسكندر من البطالمة والسلوقيين والمقدونيين، فهو ذلك الاتحاد العميق بين الميثولوجيا الشرقية في نزعتها الفردية والتألق الفلسفي الذي كان يتّجه نحو التوحيد. وقد كانت أولى ثمار هذا الاتحاد العميق الغور ظهور الغنوصية من كهوفها الشرقية على سطح الفلسفة

[1]- Ioan P. Couliano .The Tree of Gnosis: Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism, Translated into English by H. S. Wiesner and the author, Editions Pion, 1990, p.50- 51.

[2]- Ibid, p.284.

والأديان ثم الصياغة التوحيدية للدين اليهودي فالمسيحي^[١]. والغنوصية لدى الماجدي طريقة شرقية قديمة يمثل دموزي السومري أهم رموزها، حيث يرى أن أسطوره الشهيرة مع إنانا هي أول إشارة لنزول رجل متأله إلى العالم السفلي، وصعوده يمثل الارتحال إلى العالم العلوي، وقد بلغت العقيدة الدموزية ذروتها في عهد آخر ملك بابلي «نبونائيد» (٥٥٦-٥٣٩ ق.م) الذي ترك ديانة بابل الرسمية ليقوم بإرساء ديانة بديلة، يشكّل الإله سي حجر أساس فيها، وترى الخلاص بالعرفان وتنقية النفوس حيث يرسل الإله الأب ابنه المخلص تموز لينذر البشر، وتتطور هذه العقائد حاملة معها طابعها السري، فتكون المندائية إحدى تجلياتها التي لاتزال حاضرة إلى يومنا هذا، ويقول عنها الماجدي: إنها كانت ديانة التوحيد السرية في وادي الرافدين، والتي تبلور التوحيد فيها في منتصف الألف الأول قبل الميلاد، وظلت تنمو تحت العقائد الدينية متعددة الآلهة، لكنّها لم تستطع تقويضها؛ لأنها ديانة مسالمة ومحدودة الانتشار، فظهرت ببطء إلى العلن بعد سقوط بابل، وتعرّف عليها اليهود والفرس والإغريق وأخذوا منها، وسرعان ما أصبحت (المندائية)، التي ترجمها الإغريق بصيغة مصطلح (الغنوصية)، سمة العصر الهلنستي الدينية ثم الفلسفية... أما أهلها المساكين فكانوا يزدادون عزلة وفقراً قرب الأهوار والأنهار الصغيرة في جنوب العراق^[٢].

ثانياً: البناء الميثولوجي للغنوصية

إن محاولة القبض على متن ميثولوجي مثبت للغنوصية أمر يكاد يكون شبه مستحيل؛ ذلك أن بدايات الظهور المكتوب كان في المرحلة الهلنستية، لكن، وكما بينا، فإن للأفكار المطروحة قدماً يتجاوز حتى التاريخ المكتوب نفسه، وإن عدم ظهور هذه الأفكار كان مبنياً بالدرجة الأولى على المبدأ الأساس للغنوصية وهو السرية التامة، وبالتالي فالتثاقف الشفاهي كان مصدر النقل الوحيد قبل التاريخ المكتوب لهذه المنظومة، ثم جاء الاضطهاد المسيحي في القرون الميلادية الأولى ليطمس آثارها ويجعلها محصورة في كتابات الآباء الأوائل في الرد على الغنوصيين، الذين أطلق عليهم منذ ذلك الحين اسم الهراطقة.

تجابه الباحث في الغنوص عقبه ابستمولوجية تجعل ما يصل إليه نتائج محتملة أكثر من

[١]- الماجدي، خزعل، الحلقة المفقودة بين التعدد والتوحيد، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ٢٠١٤، ص ١١١.

[٢]- أنظر: الماجدي، خزعل، الميثولوجيا المندائية، دمشق، دار نبوي، ٢٠١٠، ص ٨-٥.

كونها مثبتة: تنشطر العقبة إلى شطرين متناميين، أولهما، وكما أشرنا، السريّة المحيطة باتباع هذه الطريقة، ثانيهما أنّ اختراق هذه السريّة يعني أنّ يكون الباحث غنوصياً؛ أي افتراض أنّه يمتلك معرفة سرّية تسمح له بإدراك الروابط بين الأنظمة بطريقة تنتج معلومات حول المجموعات الغنوصيّة الفعلية، لكنّ يبقى أنّ التحقّق من هذه المعلومات مبني على المعرفة الذاتية، الأمر الذي يُنقص من مقدار موضوعيّتها. وهنا بالضبط نضع يدنا على حجر الأساس في الطريقة الغنوصيّة؛ أي «المعرفة الغنوصيّة» المرتبطة بـ«الذاتية»، فالمعرفة هنا تختلف عن المعرفة كما بناها اليونان لاحقاً باعتماد المنطق وأدوات العقل، المعرفة الغنوصيّة معرفة حدسيّة ترفض كلّ أشكال المأسسة، السياسيّة والإيديولوجيّة والدينيّة، الأمر الذي يبرّر ذلك التنوّع الكبير في تشكيلاتها، فعند رسم الفرضيات الرئيسيّة المتعلقة بأصول الغنوصيّة لا بدّ من ملاحظة أنّ جميعها تستند إلى عدد من الافتراضات الضمنيّة والمخفيّة التي لا علاقة لها بالغنوصيّة في حدّ ذاتها بل بالغنوصيين أنفسهم، الذين كيفّوا معارفهم الذاتية مع مقولات عصرهم الاجتماعيّة والسياسيّة والدينيّة، فكلّ من هؤلاء «أساطير التاريخ» الخاصّة به، وبذلك لا يجوز الوقوع بفخ الموضوعيّة الذي طرحه، بل لا بدّ للباحث من إنجاز مقارنة إيديولوجيّة تعتمد على التاريخ الديني والسياسي المحيط بكلّ شعبة من شعبها، ومحاولة كشف الافتراضات الخفيّة التي تخضع لها قبل تصديق الافتراضات العلنيّة، والتي قد تكون متعارضة حدّ التناقض. ويبقى أنّ نشير إلى أنّ الباحث الغنوصي بحق لا بدّ وأنّه خبر أنّ السريّة والتقيّة هي أهمّ ما تفترضه الغنوصيّة؛ ذلك أنّ المعرفة هي حصراً لأهلها القلّة في هذا العالم، ولذلك فمن أكبر الخطايا كشف المستور، وهنا، وفيما يتعلّق بالرحلة البحثيّة، تبقى كتابات هذا الباحث معلّقة بين قوسين، ويزعم البحث أنّ هذه العقبات المعرفيّة كانت محايثة للغنوصيّة من لحظة تشكيلها، وهي ما يبرّر تجلّي تلك التنويعات التاريخيّة للغنوص منذ ارتباطها بالديانة المصريّة والأورفيّة اليونانيّة والمندائيّة العراقيّة والزرداشتيّة الفارسيّة والبوذيّة والهندوسيّة وظهورها في القابالا اليهودي، ومن ثمّ فيما دُعي بالأناجيل المنحولة المسيحيّة، وليس انتهاءً بالطوائف الإسلاميّة الباطنيّة. وهكذا نرى كيف ينمو الغنوص من البذرة إلى شجرة تبدأ في الانقسام إلى أغصان؛ تظلّ بعض الفروع افتراضيّة، والبعض الآخر ينمو بالفعل. النموذج التوليدي للأنظمة الغنوصيّة هو في الواقع شجرة، شجرة الغنوص.

نادراً ما يأكل الباحثون من شجرة الغنوص هذه نتيجة تبجيلهم للتقاليد السائدة، ولكن بمجرد أن يفعلوا ذلك، يجب عليهم الاعتراف بمدى ارتباط المعتقدات والنظريات البشرية بالأعياب البشرية^[١].

يمكن الحديث عن بناء ميثولوجي عام تختلف تفاصيله بين الملل الغنوصية بعد الإشارة إلى تشظٍّ رئيسي في هذا البناء:

يقوم هذا التشظي على اعتبار الطريقة الغنوصية ثنوية (مبدأ الثنوية) أو فيضية، يشير إلى ذلك هانس هالم في كتابه الغنوصية حين تحدّث عن تأثر الفرق الغنوصية في الشرق كالمناوية والمندائية والديصانية بالثنوية الزرادشتية من بلاد فارس القديمة، وأشار إلى الأنظمة الغنوصية السورية-المصرية بوصفها فيضاً أو صدوراً عن الله المغترب ذاته، اتخذت سبيلها الهابط نحو الأرض. وخلاف رئيسي ثانٍ يتعلّق بالنظرة إلى الكواكب، حيث ترى فئة منهم أنّهم مسكن أرواح الملائكة، بينما ترى فئة أخرى أنّهم مسكن أرواح الشياطين.

وصف إيرينيوس للبناء الميثولوجي للغنوصيين بشكلٍ يعتبر أهمّ ما وصل من وصف له من ذاك الزمن، ومايلي هو تقاطع بين وصف إيرينيوس ودراسات يونا سهايم وكتابات الفالنتينين ومخطوطات نجع حمادي: حيث يبدو أنّ «أيونا»^[٢] هو الأوّل، هو الأب، هو الذي لا يوصف بالكلمات، متفرد بصمديته، ممتنع عن الفهم، الـ«propator»، هو الذي لا يدرك كنهه بين سرمديات لا حصر لها برفقته، كانت أنويا (الفكرة) أو (النعمة) ^[٣] Sige (الصمت)، وبمجرد قيام هذا الذي سبق الخليقة بالتفكير في أنّ يظهر نفسه بداية كلّ الأشياء، أدخل فكرته مثل بذرة في رحم «الصمت»، تولّد عنها العقل النوس «Nous»، الذي سرّ بالتأمّل في منجبه، وكان متهللاً بالتفكير بعظمته التي لا قياس لها، ويدعى العقل أيضاً المنجّب الأوّل والأب وبداية الأشياء، بمعية العقل (النوس) ولدت الحقيقة (آليشا، Aletheia أنثى) الرباعية الأولى الفكر والصمت، والعقل والحقيقة، وعندما أدرك المنجّب الأوّل (العقل) الدافع وراء

[1]- Ioan P. Couliano .The Tree of Gnosis: Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism, p. 242.

[٢]- تجدر الإشارة إلى أنّ الأيون الذي ترجم عن اليونانية بالدهر قريب من (الأيون: اسم يتضمّن معنى الشرط للمكان. وأيان ظرف للزمن المستقبل يكون استفهاماً، وأن الشيء يعني أنّه قد حان، وقالوا الآن فجعلوه اسماً لزمان الحال من معجم المعاني الجامع).

[٣]- وأيضاً تجدر الإشارة هنا إلى أنّ معنى النوء باللغة العربية حسب المعاجم هو العطاء.

إنجابه، قام مع رفيقته بإنتاج الثنائي (الكلمة) ذكر، و(الحياة) أنثى، وعلى التعاقب يأتي بعده (الرجل) والكنيسة، وهذه المجموعة الثمانية Ogdoad مجدت الرب بطريقة خلق خاصة، وأصدرت المزيد من الانبثاقات، فمن الكلمة والحياة صدرت عشرة أيونات، ومن الرجل والكنيسة صدر اثنا عشر، وبذلك تشكل البيلروم (الملاً الأعلى) من ثلاثين أيوناً. لكن فقط النوس هو من يعرف الأول، وفكر أن ينقل للأيونات الأخرى إدراك عظمته وعظمة قدرته، وكيف أن لا بداية له مفارق متعال، لكن وبحسب مشيئة الأب، فإن Sige (الصمت) منع ذلك، وعلى الرغم من وجود رغبة التعرف على المنشئ عند باقي الأيونات، إلا أنها كانت رغبة هادئة، باستثناء الأيون الأخير، وكان الأصغر بين الاثني عشر صوفياً Sophia، التي تصرفت بدعوى الحب، وغلبت شهوتها لمعرفة الأول المنع المطبق عليها، فقد أرادت أن تتفحص طبيعته وتدرک مقدار عظمته، ولما أنها لم تصل مبتغاهما، تعرّضت لمعاناة ذهنية فظيعة، فبسبب عمق الأول وطبيعته التي لا يمكن فحصها، وبسبب الحب الذي تحمله له، كانت تمدد نفسها دائماً، فكان هناك خطر أن تمتص في حلاوته وتنحل في جوهره المطلق، وبما أنها انشغلت بمحاولة مستحيلة، فقد أثمرت مادة لا شكل لها، وحين نظرت إلى نتائجها فإن شعورها الأول كان الحزن بسبب نقص ما ولدت، والخوف من أن يؤدي هذا لإنهاء وجودها، ففقدت السيطرة. وتكمل السردية بأن صوفياً بعد التضرع والتوسل وبعد تضرع باقي الأيونات، أعادها الأول إلى الملاً الأعلى، لكن مادتها بقيت خارجه، وهنا صدر أيونان هما المسيح والروح القدس لمهمتين: أولهما منع تكرار هذه الحادثة عند باقي الأيونات، وتذكيرهم أن معرفة «الله» محجوبة عنهم وممنوعة، وثانيهما العمل على تخليص الجزء النوراني من المادة المتشكلة عن صوفيا والمعجونة بالخوف والألم والحيرة، وضع كل من الأيونات سمته وقواه في الأيون الأخير المتشكل (المسيح). المادة الملقاة خارج الملاً الأعلى كانت تضم ثلاثة أشكال للوجود: من الشهوة أت مادتها، ومن التحول تشكل وجود حيواني، والوجود الثالث هو الوجود الروحاني العالق من طبيعتها. لم تستطع صوفياً قبلاً أن تهب الصورة للجزء الروحاني؛ لأنه من نفس طبيعتها، لذلك وهبت الصورة للجزء الحيواني الذي نتج عن تحولها، فكان أب ولكل الأشياء، أطلق عليه اسم ديميورج Demiurge الصانع، وقد خلق كل الأشياء الحيوانية والمادية وكل ما هو

موجود في عالما وفقاً لإرادة صوفيا عبر التذكّر، وإكراماً منها للأيونات جعلته يخلق صوراً لهم أيضاً، وأبقت نفسها غير منظورة مثل الأوّل غير المنظور، أصل المواد الحيوانية من الخوف، وأصل الديميورج التحوّل، لذلك لم يكن قادراً على تصوّر الجواهر الروحانية، فتخيّل نفسه أنّه هو الله، وأعلن ذلك بواسطة الأنبياء، أمّا الأرواح فقد استمدّت وجودها من الحزن، ومن ثمّ فإنّ إبليس Cosmocrator والشياطين والملائكة ينظرون إلى ديميورج بوصفه ابن أمّهم صوفيا. سيّدعي ديميورج أنّه خالق هذا العالم لجهله بالأوّل ولعدم معرفته بأمّه التي أبقت نفسها مخفية، لذلك سيرسل الرسل التي تدعو لمجده، ويضع الشرائع التي تبجّله، وسيعدّ المستجيبين بهباته التي من طبيعته، وسيتوّعد الضالّين بعذاب أليم. لكنّ الأوّل سيرسل المخلّص الذي نال صفات الأيونات ليفتدي الجزء الروحاني الضالّ في هذا العالم، وسيخفي نفسه عن الديميورج، وبذلك تكون الروح الإنسانية هي قبس أو شرارة من روح الأوّل علقت في ظلمة المادة عبر خطيئة صوفيا، ونسيت أصلها. والإنسان في هذه الحياة أشبه بالجاهل أو النائم أو السكران، عليه أن يستيقظ ويبدأ في رحلة المعرفة والتمييز بين مستويات الربوبية التي طرحها الغنوص، والتي ستوفّر له الانعتاق (وبلوغ البليروم) عالم الملائ النوراني روحياً. فالخلاص الذي تبشّر به الغنوصية ليس خلاص الأجساد، بل خلاص الأرواح، إنّه خلاص من الجسد ومن العالم المادي في آن.

هنا تتشعب العديد من الفروع الغنوصية، فمنها من يقول بالفيض؛ أي بالفيض الذي صدر عن الأوّل، ومنها من بدأ نسقه الميثولوجي من عند الديميورج، ليقول بالثانوية ناسفاً المستويات الوجودية السابقة عن ثانوية الديميورج والمسيح، كما تشعب ما أطلق عليه لاحقاً بالهندسة المقدّسة من حيث عدد الأيونات، فمنها من يقول إنّها اثنا عشر أيوناً، ومنها من يقول إنّها ثلاثون، ومنها من يقول إنّها ٣٦٥. وما ينتج عن هذه السلسلة العددية من معان رمزية، لتختلف بعد ظهور المسيحية حول قضايا تتعلق بالمعتقد المسيحي، من طبيعة المسيح لطبيعة الفداء، لمعنى الكنيسة والروح القدس وطبيعة الآب. يبقى أن نشير إلى النقطة الرئيسة لدى الغنوصيين، وهي ازدراؤهم للشرائع بوصفها من منتجات الإله الصانع وليس الإله الحقّ، وهم يقولون إنّها ليست للغنوصيين، لكنّها قد تكون مفيدة للعموم ممّن لا تسمح مداركهم بتلقّي المعرفة الحقّة. بالنسبة إلى الغنوصيين المتشدّدين كان العالم محتالاً،

يمكن الاستهزاء به من مرتفعات الإدراك الفائق، بمجرد التعرّف على ذلك، يمكن الكشف عن أنّ الأشياء التي صنّفت لتكون من المحرّمات، هي على النقيض من ذلك، فهي تمثل بوابات للمعرفة، إنّها الرموز التي ينكرها ويحظرها الإله الزائف^[1]. وهذا ما جعل هذه الفرقة محلّ هجوم شرس عبر التاريخ، إنّها ضدّ المأسسة بكلّ أشكالها، إنّ كان المعرفيّة على الطريقة العقلية «فقط» أم مأسسة دينية عبر الشرائع والكهنوت المتنوّع «فقط».

نجد في مخطوطات نجع حمادي هذا الوصف للحظة الخلاص: في حالة Allogenes، يخضع المرء للصعود وفقاً لتسلسل محدّد من الحالات العقلية: الرؤية الأرضية؛ النشوة الخروج من الجسد، الروح التي تضم نداءات الغنوص التقليديّة؛ السعي الصامت والمذبذب للنفس؛ مكانة ثابتة ورؤية نهائية مفاجئة وصفت بأنّها معرفة مبهمة خالية من أيّ محتوى قد يقيم فرقاً بين الموضوع والموضوع المتصوّر. كل مرحلة تختلف عمّا سبقها بزيادة التوحّد الذاتي والاستقرار والتجريد العقلي، وهي حركة الابتعاد عن الحركة والتعددية نحو الاستقرار والانفراد.

بهذه الطريقة يحقّق Allogenes رؤية لدهر باريلو والكائنات التي تتكوّن منها، لكنّه يتجاوز حتّى صعود زوستريانوس إلى باريلويون من خلال تجاوز ليس رداؤه الأرضي وحسب، إنّما حتّى معرفته الخاصّة عن طريق شعور معرفي يرى الجوانب العقلية والحيوية والوجودية للقوة الثلاثية للروح غير المرئية، عند هذه النقطة يتمّ ملء Allogenes فجأة بـ«الكشف الأوّلي» عن المجهول وقوته الثلاثية^[2].

نكتفي بهذا السرد من البناء الميثولوجي للغنوص، ذلك أنّ تفصيلاته تتخطّى حدود البحث، لنقول إنّ ما تمّ ذكره كان له الأثر البالغ على المسيحية في المرحلة الهلينستية، وقد أخذ تأثير الغنوصية مستويات متنوّعة.

ثالثاً: تأثير الغنوصية على الفكر المسيحي الباكر

أثرت الغنوصية على الفكر المسيحي بشكل قوي، فمنذ المسيح نلحظ الأثر الغنوصي فيما

[1]- Tobias Churton, Gnostic Mysteries of Sex Sophia the Wild One and Erotic Christianity, Inner Traditions Rochester, Vermont • Toronto, Canada, 2015, p30.

[2]- John D. TURNER, Seihiangnosticism and the platonic tradition, p.186- 187.

نقل عنه تلامذته عبر الأناجيل المعترف بها، وأيضاً عبر الأناجيل المكتشفة في مخطوطات نجع حمادي، ثم ظهر العديد من المعلمين الغنوصيين بالحلة المسيحية وشكلوا تيارات متنوعة، ولكن مع تمتن المسيحية وتشيد الكهنوت الديني وتناميه، بدأت تتراجع الأفكار الغنوصية لصالح ما دُعي بالمسيحية القويمية، فظهر القديسون المسيحيون ذوو الميول الغنوصية، ليتّم تكفيرهم وعزلهم من مناصبهم الدينية بعد انعقاد مجمع نيقية عند استتباب الحكم في روما المسيحية. وبذلك يتشظى تأثير الغنوصية على المسيحية لعدة مستويات:

١. المستوى الأول «السيد المسيح»

في هذا المستوى يجد السؤال عن أثر الغنوصية في أقوال المسيح مشروعته، يشير فراس السواح إلى تساؤل اليهود عن المسيح حيث وصفوه بالسامري: «فقال اليهود: ألسنا على صواب إذا قلنا إنك سامري، وإنّ بك مسّ من الشيطان؟» يوحنا ٨: ٤٨. فكيف يكون يسوع سامرياً والأناجيل الأربعة تروي أنّه ولد في بيت لحم، وعاش حياته وبشر برسالته في الجليل، ثمّ مات في أورشليم؟ إنّ التفسير الوحيد لصفة السامري هنا، هو أنّ اليهود قد شعروا منذ البداية بوجود صلة بين تعاليم يسوع الغريبة عليهم، وبين تعاليم الغنوصية السامرية، فهل كان يسوع غنوصياً؟^[١]. يقتبس السواح العديد من المقتطفات المنبثّة في الأناجيل المعتمدة والمشبعة بالفكر الغنوصي ليسوع تساؤله الذي قد يتناقض مع مقدماته مشيراً إلى أنّ مثل هذا التساؤل لا بدّ أن يكون محطّ اهتمام الباحثين بشكل معمق؛ لأنّه مفتاح لفهم العهد الجديد. وكما أشرنا فإنّ الأناجيل التي اكتشفت في نجع حمادي، والتي أطلق عليها الأناجيل المنحولة، هي ذات بعد غنوصي واضح من حيث المحتوى في الحديث عن طبيعة يسوع المسيح الإلهية، وبوصفه الفادي الغنوصي، وكيف جرّبه الشيطان، كما أنّها ترفض فكرة أنّه صلب، حيث عاد ليُخبر تلامذته أنّ يهوذا هو من صلب، وكيف أنّ الخلاص هو للأرواح، الأمر الذي يجعلنا ندرك سبب المواجهة التي لاقتها هذه الأفكار من المسيحية الرسمية سابقاً والآن.

[١]- فراس السواح، الوجه الآخر للمسيح، ص ٨٤.

٢. المستوى الثاني المعلمون الغنوصيون المسيحيون

يبدو أنّ أول أثر من آثار الغنوصية في المسيحية موجودة لدى بعض النيكيولاويين الذين يدعون معرفة أعماق الشياطين، ويشير إلى ذلك إيرينيوس في كتبه ضد الهرطقة^[١]: إنّ مؤسس تلك البدعة هو شمّاس يدعى نيكولاوس، كان نصيراً لنظرية العالم الذي خلقه إله صانع، لكنّ الكتابات التقليدية تشير إلى:

- سيمون ماغوس (سمعان المجوسي أو سمعان الساحر) بوصفه رأس الهرطقة، فمعه ظهرت الغنوصية بحلّتها المسيحية لأول مرة، ذلك أنّه كان معاصراً للسيد المسيح، ويقال إنّّه كان يبشّر بوصفه هو المسيح، لذلك يُشكك بقصّة تحوّل «هدايته»^[٢] فيما بعد. وهنا نشير أيضاً إلى وجود بعض القضايا الخلافية تاريخياً، ذلك أنّ هناك مَنْ يرى أنّ تبشيره جاء قبل المسيح، وبالتالي لم يكن المسيح سوى تجسيد لبشارته، وهناك مَنْ يرى أنّه طعم الفكر المسيحي الناشئ بفكر الغنوص الطاغى في ذلك الوقت، ونجد إشارة لدى فراس السوّاح في كتاب الوجه الآخر للمسيح إلى أنّه «لا يبدو سمعان يهودياً راديكالياً ثائراً على الأرثوذكسية اليهودية، ولا مسيحياً غنوصياً متطرفاً، وإنّما تتبع غنوصيته من مصدر ثالث هو على ما يبدو الغنوصية المبكرة التي نشأت عن الموروث الوثني التقليدي للمنطقة^[٣]». وما كان لافتاً لدى سمعان هو اصطحابه لامرأة اسمها هيلينا قال إنّّه عثر عليها في أحد مواخير مدينة صور، ووفقاً له هي التجسيد الأخير والأكثر وضاعة لفكرة الله الساقطة، وقام بتخليصها، فصارت وسيلة الخلاص لكلّ مَنْ آمن بكليهما^[٤]. مع الإشارة إلى أنّه قدّم تصوّره الميثولوجي بحسب التصوّر الذي أوردناه قبل ذلك.

- باسليدس: كان ينادي بشكل صريح بالحرية من الناموس، واعتبر نفسه وسيطاً بين اليهود والمسيحيين، وتظهر عناصر الغنوصية الأساسية في تعليمه عن التوتّر بين عالم المادة وعالم الروح الخالصة، ولكي يفصل الله عن المادة قال إنّ الله خلق العقل (nous) ومنه خرجت الملائكة والسموات، وعددها ٣٦٥ في ترتيب تنازلي، إلى أنّ وصلت إلى إله العهد

[١]- ج. ويلتر، الهرطقة في المسيحية، ترجمة: جمال سالم، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٧، ص ٥٥.

[٢]- يونايس، هانس، الديانة الغنوصية، ص ١٣٤.

[٣]- فراس السوّاح، الوجه الآخر للمسيح، ص ٨٢.

[٤]- يونايس، هانس، الديانة الغنوصية، ص ١٣٦.

القديم «يهوه» الذي خلق آخر الأشياء، وهو العالم المادّي الذي يعيش فيه الجنس البشري. أمّا الله الأب، فيرى الجنس البشري في حالة من اليأس، فيرسل «العقل» لكي يعطي المعرفة «الغنوص» للخلاص لجماعة الروحانيين المختارين. ويقول باسيليدس إنّ المسيح ظهر كإنسان ظاهرياً فقط^[١].

هناك خلافات كبيرة بين الباحثين حول البناء الميتولوجي لباسيليدس، وهناك من يشكّك بوجوده أصلاً، لوهر على سبيل المثال يرفض تفسيرات كلاً من إيرناوس ومن يعتمد عليه، وتفسير هيبوليتيوس، وبالنسبة إليه، باسيليدس هو لاهوتي مسيحي ومفسّر مبكر، لكنّه كان منفتحاً على الفلسفة المعاصرة في وقته كالأفلاطونية والرواقية، لذلك يقلّل لوهر من أهميّة الطابع الغنوصي لتعاليم باسيليدس^[٢]. وهنا نرى أنّ الرفض إنّما هو رفض للسردية التي ستلي؛ أي قبول بغنوصيته.

- فالنتينوس: ولد في مصر، وتلقّى تعليمه في مصر، وعمل معلماً في روما بين ١٣٥-١٦٠، وهو الوحيد من بين الغنوصيين الذي له سلسلة معروفة من التلاميذ شكّلوا ما سوف يُدعى بالمدرسة الفالنتينية، من أهمّهم بطليموس وماركوس، وكانا أيضاً معلّمين في روما، بناؤه الميتولوجي يشبه ما قدمه باسيليدس، إلّا أنّه أضاف أنّه بعد أن يغفر الأب للحكمة صوفياً، يجيز للروح والحقيقة إنتاج زوج جديد، هو المسيح وروح القدس. يسود السلام مجدداً في البليروم، ويتحد كلّ السكّان ليلدوا الأيون يسوع، الذي يمرّ عبر العذراء، ويجيء لأجل إعادة إرساء النظام الكوني. وكان يقسم الناس إلى غازيين (روحانيين) هم المسيحيون، وإلى نفسيين، وهم اليهود، وماديين؛ الأوّلون يخلّصهم الغنوص، والثانون فعل الخير، ولكنّ الثالثين يعودون إلى التراب الذي أتوا منه^[٣].

كانت تلك أهمّ الأسماء التي وردت فيما يخصّ الغنوصية المسيحية، ففي هذا الوقت كانت الغنوصية في أوجها؛ ذلك أنّ الدين المسيحي الوليد كان لا يزال في مراحل الأولى

[١]- جون لوريمر، تاريخ الكنيسة عصر الآباء من القرن الأوّل وحتى السادس، دار الثقافة، القاهرة، ٢٠١٣، الطبعة الأولى، ص ٨٣.
[2]- Editor: J. den Boeft – J. van Oort – W.L. Petersen D.T. Runia – C. Scholten – J.C.M. van Winden, A Companion to Second-Century Christian “Heretics”, Edited by Antti Marjanen & Petri Luomanen, Volum 76, Brill Leiden. Boston, 2005, P.8- 9.

[٣]- أنظر: الهرطقة في المسيحية، ص ٥٨.

قبل تشكّل الكهنوت وقبل مأسسة الدين بالشكل الذي يسمح باضطهاد كلّ مخالف. هناك مَنْ يشير إلى أنّه، وعلى عكس أتباع الكنيسة الكاثوليكية، لم يكن لدى الغنوصيين سلطة إخبارهم بالطريق الذي يجب أن يسلكوه في غابة العقل، لذلك استخدموا كلّ الاحتمالات التي كان العقل قادراً على إنتاجها خلال وجودهم، حتّى لو كان عددهم قليلاً ومضطهداً، فقد كان الغنوصيون أكثر إبداعاً عقلياً من نوابهم المسيحيين^[1]، مساحة الحرية الأولى سمحت للغنوصية بارتداء الرداء المسيحي بألوان متعدّدة، لكنّ، ومع مأسسة الدين، كان لا بدّ من العودة إليهم لتفنيد آرائهم والتخلّص منها تبعاً.

٣. المستوى الثالث المعلّمون المسيحيون الغنوصيون

المستوى الثالث من التأثير-الكنيسة كان برجال الدين الذين أخفوا ميولهم الغنوصية، وكتبوا مؤلّفات في الدفاع عن المسيحية في وجه الأفكار الغنوصية. وهنا يُلاحظ علوّ شأن الدين المؤسّساتي والضارب في وجه الخصومات، لكنّ ورغم محاولات هذا النوع من رجال الكنيسة إخفاء ميلهم الغنوصي، إلا أنّهم ضُبطوا بما كتبوا، ولاحقتهم أسهم النقد الكنسي ولو بعد حين، فقد استخدمت مؤلّفاتهم كحجج ضدّ البدع، في الوقت الذي تمّ طردهم من الرتب الدينية. ويمكن ذكر اسمين بارزين في هذا السياق:

- أوريجينوس: ولد في الإسكندرية سنة ١٨٥م، ونشأ في أسرة مسيحية، تتلمذ على يد أمونيو ساساكاس معلّم أفلوطين، وبالرغم من كتاباته الغنيّة وأعماله المتنوّعة في الدفاع عن المسيحية، إلا أنّه عوقب مرتين بشبهة تداخل الأفكار الغنوصية في معتقداته الأولى مع معاصره أسقف الإسكندرية ديميتروس الكرام، حيث عزله من رتبة قسيس التي كان قد استحقّها، وحظّر عليه السفر خارج الإسكندرية. وثانيهما حين قام أسقف الإسكندرية ثيوفيلوس سنة ٣٩٧ بخرمه؛ أي بطرده من حظيرة الإيمان المسيحي كما طرد الرهبان الذين يتّبعون تعاليمه، ليعدل رأيه بعد عدّة سنوات، ويقول إنّ مؤلّفات أوريجين كحديقة فيها أزهار جميلة، وفيها أعشاب رديئة وأشواك، وما هذه الأعشاب الرديئة وتلك الأشواك سوى الفكر

[1]- Ioan P. Couliano .The Tree of Gnosis: Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism, Translated into English by H. S. Wiesner and the author, Editions Pion, 1990, p.242.

الغنوصي المسيحي الذي يتخلل أعمال أوريجين السكندري^[١]. ولعل كتاب الهكسبالا من أهم أعماله، حيث استمرّ بكتابه ١٤ عامًا، ومعنى الهكسبالا «السداسية» وهي عبارة عن ترجمات للعهد القديم في ستة أعمدة لترجمات مختلفة أقام الاختلاف فيما بينها، لكنه فسّر الكتاب المقدّس تفسيراً مثلثاً:

- التفسير الظاهري الحرفي وذلك للبسطاء وغير المتعلّمين.

- هناك تفسير أخلاقي يجب أن يستخلصه القارئ.

- أمّا التفسير الثالث أسماه التفسير الروحي المشتقّ من التفسير المجازي.

وهناك أيضاً كتابه سفر عظات على سفر العدد، الذي يعظ فيه مبيّناً رحلة الخلاص^[٢]. نرى مع أوريجين كيف عادت الغنوصية للتخفي فيما بين سطور الشريعة، وتقديم إشارات استطاع رجال الدين المسيحي القويم التقاطها، فعاقبوه عليها.

- كليمنص السكندري توفي ٢١٥ م. لم يستطع البقاء طويلاً في الإسكندرية فهرب منها، وبالرغم من محاولاته الجادة في الدفاع عن المسيحية، إلا أنه لم يخف ميله الغنوصي وميله الفلسفي بالرغم من انتقاده لهما، فقد ميز بين الصالح والطالح فيما وصل إليه، لكنّه أشار إلى «أنّ ذلك الغنوصي (العارف بالله) الراسخ في المعرفة يمكنه أن يميّز بين السفسطة والفلسفة الحقّة، والمظهر الخلاب من الرياضة الحقّة، والمفتعل من الطبيعي، والتلاعب بالألفاظ من الجدل والحوار المنطقي، بل كلّ المذاهب التي تنتمي إلى فلسفات العالم من الصدق والحقّ نفسه»^[٣]. كانت أهمّ قضية تشغل باله هي تلك الأفكار التي اختار أن يسمّيها «الغنوصية المسيحية» حيث قال إنّ هناك غنوصية صحيحة تختصّ بيسوع المسيح، وكما يأخذ الإنسان نسمة من روح الله عند خلقه، هكذا يستطيع أن يجد الطريق إلى معرفة الله المعرفة الكاملة باتباعه وطاعته ليسوع المسيح. هذا هو خلاص الإنسان الذي يتطلّب تدريجاً طويلاً وشاقاً في السيطرة على النفس بواسطة الصلاة والتأمل مدفوعاً بمحبّة الله. وقد اعتقد

[١]- نايف سلوم، رسالة في الغنوصية. ص ١٠٤-١٠٥.

[٢]- أوريجينوس، عظات على سفر العدد، ترجمة: برسوم عوض، القاهرة، مؤسّسة القديس أنطونيوس، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦.

[٣]- اكليمنص السكندري، المتفرقات ١، مراجعة على اللغة اليونانية: أولفيا فايز، مراجعة ترجمة اللغة الإنكليزية: كمال مخايتيل، القاهرة: فليوباترن للترجمة والنشر، الطبعة الأولى ١٩٩٩، ص ٦٥.

أنَّ الغنوصي المسيحي يصبح مثل الله عندما يسترجع صورة الله التي فقدتها في جنة عدن. فالمعرفة تعطي الخلاص، فهما لا ينفصلان، ولو خير الغنوصي الصادق بين الاثنين، لاختار معرفة الله وليس الخلاص^[١]. ويكمل أنَّ الغنوصي المسيحي هو الذي يدرك حالة تخلو من الانفعال خلواً تاماً، كما أنَّه يصل إلى معرفة أسرار كثيرة لا تعلن لغيره، هو وحده الذي يعبد الله بحق، إنَّه يجاهد ليصير شبيهاً بآبِن الله، يتَّصف ببذل النفس والحبِّ والاحتمال والاستعداد للاستشهاد، يعلو على الخوف إلى ذلك الكمال الذي يتوافر في المعرفة ومحبة الله.

مع استتباب الوضع في روما المسيحية، تربعت المسيحية التقليدية على عرش التقاليد الدينية لتقوم بمحاولات جمّة باستئصال الفكر الغنوصي، والذي تمَّ تسميته رسمياً بالهرطقة من المجال الديني «فمنذ نهاية القرن الثاني وفقاً للتقويم المسيحي، شوهدت نجاج ضالّة على يد رعاة زائفين تطلب العودة إلى قطع الكنيسة، فتوجّب إذاً وضع شروط عودتها إلى الإيمان الحقيقي»^[٢]. وقام العديد من القساوسة بتأليف الكتب التي تكفّرهم وتزدرى كتاباتهم وتفند ما وصل منهم، ومن أهمّ من فعل ذلك القديس أرينيوس في كتابه المؤلّف من خمس مجلّدات في ضدّ الهرطقات، والذي كان يعتبر لزمان غير بعيد أحد أهمّ المراجع المعتمدة للتعرف على الفكر الغنوصي، وكذلك القديس هيوليتوس، ليغلق باب التاريخ في وجه الازدهار الغنوصي الأصيل، ولتنتشر هذه الأفكار حسب ملل حملتها لاحقاً في أصقاع الأرض. لكنّ هذا الاضطهاد ساهم بشكلٍ قوي في إغفال الفكر الغنوصي الأوّل لفترة زمنيّة طويلة حتّى ظهور المخطوطات التي لم يسلم جزء كبير منها من الإخفاء والتكتم عليه، وبالرغم من نقلها للغة الإنكليزية وترجمتها إلى العديد من اللغات، إلّا أنّها لم تصل الآن إلى القارئ العربي الذي نجد أنّ من حقّه الاطلاع على المخطوطات الأصليّة وتحقيقتها عربياً نظراً لحساسيّة المواضيع التي تضمّها، والتي تفتح باب التكتم والانحياز.

[١]- جون لوريمر، تاريخ الكنيسة عصر الآباء من القرن الأوّل وحتى السادس، ص ١٥٣.

[٢]- ج. ويلتر، الهرطقة في المسيحية، ص ٣٨.

خاتمة

نودّ الإشارة في نهاية هذا البحث القائم على النقد بالدرجة الأولى إلى أنّه، وبعد الخوض في هذا البحث، خلصنا إلى كمّ كبيرٍ من المعطيات التي تحتاج إلى كتب لمعالجتها بما فيها حقّها، لكنّ الضرورات البحثيّة ومحاولة الإحاطة بفكرة البحث الأساسيّة جعلتنا نوجز ما توصلنا إليه بصيغة افتراضات ونتائج تستوجب بحوثاً ودراسات مفصّلة؛ لذلك يبدو أنّ لتأثير الغنوصيّة في الفكر المسيحي وشائج تتجاوز الحضور المعرفي في أدبيّات المسيحيّة الأولى لتدلّ على ماضٍ شرقي مغفلٍ بفعل خصوصيّة القائمة على التثاقف الشفاهي من جهة، وبفعل التقاط هذا المطبّ من رجال دين أرادوا تخليص الدين ممّا رؤوا أنّه شوائب وأشواك، ليتزعموا من التاريخ تاريخ ملّة كانت حاضرة بغناها وتبلوّن الثقافات الشريقيّة من جهة أخرى. ما قام به آباء الكنيسة الأوائل من طمس لهذا التراث الشرقي الغنيّ التقى مع السرديّة الغربيّة التي تسعى دومًا لاحتكار المعرفة، وحصرها بالعقل الغربي، فكان أنّ دثر هذا الإرث الذي نأمل أن يكون موضوعاً لباحثين شرقيين مثلما هو الآن موضوع يتنامى لدى بعض الباحثين الموضوعيين في الغرب، والذين يجدون فيه أسس الانتفاض على السلطة المعرفيّة القائمة.

لائحة المصادر والمراجع

باللغة العربيّة

- ١ - اكليمينص السكندري، المتفرقات ١، مراجعة على اللغة اليونانية: أولفيا فايز، مراجعة ترجمة اللغة الإنكليزية: كمال مخايتيل، القاهرة: فليوباترن للترجمة والنشر، الطبعة الأولى ١٩٩٩.
- ٢ - أوريجينوس، عظات على سفر العدد، ترجمة: برسوم عوض، القاهرة، مؤسّسة القديس أنطونيوس، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦. الإنكليزية: كمال مخايتيل، القاهرة: فليوباترن للترجمة والنشر، الطبعة الأولى ١٩٩٩.
- ٣ - الماجدي، خزعل، الحلقة المفقودة بين التعدّد والتوحيد، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ٢٠١٤.
- ٤ - الماجدي، خزعل، الميثولوجيا المندائية، دمشق، دار نينوى، ٢٠١٠.
- ٥ - الأناجيل المنحولة، ترجمة إسكندر شديد، تقديم ومراجعة: جوزف قزي - إلياس خليفة، دير سيّدة النصر - نسيبة - غوسطا.
- ٦ - باهور، لبيب، الفنّ القبطي، مصر، سلسلة كتابك، ١١٨.
- ٧ - ج. ويلتر، الهرطقة في المسيحية، ترجمة: جمال سالم، بيروت، دار الفارابي، ٢٠٠٧.
- ٨ - جون لوريمر، تاريخ الكنيسة عصر الآباء من القرن الأوّل وحتى السادس، القاهرة: دار الثقافة، الطبعة الأولى ٢٠١٣.
- ٩ - فراس السوّاح، الوجه الآخر للمسيح، دمشق، دار علاء الدين، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤.
- ١٠ - يوناس، هانس، الديانة الغنوصية، ترجمة: صباح خليل الدهيسي، دار تموز، دمشق، ٢٠١٧، ط ١.

باللغة الإنكليزية

1- **THE GNOSTIC WORLD**, Edited by Garry W. Trompf in Collaboration with Gunner B. Mikkelsen and Jay Johnston, Routledge, Third Avenue, New York, 2019.

2- Guido Giacomo Preparata, **The Ideology of Tyranny The Use of Neo-Gnostic Myth in American Politics**. Palgrave Macmillan, uk. 2007.

3- Robinson, James M. (editor); **The Nag Hammadi Library**.

4- Marvin w. meyer, **The Nag Hammadi scripturs**, Harper Collins e-books, the book of ALLOGENES cdexTchacos 4.

5- John D. TURNER, **Seihiangnosticism and the platonic tradition**, (Bibliothèquecopte dc Nag Hammadi. Section fitudes; 6) Co-published by: Editions Peeters.

6- Ioan P. Couliano .**The Tree of Gnosis: Gnostic Mythology from Early Christianity to Modem Nihilism**, Translated into English by H. S. Wiesner and the author, Editions Pion, 1990.

7- Tobias Churton, **Gnostic Mysteries of Sex Sophia the Wild One and Erotic Christianity**, Inner Traditions Rochester, Vermont • Toronto, Canada, 2015.

8- Editor: J. den Boeft – J. van Oort – W.L. Petersen D.T. Runia – C. Scholten – J.C.M. van Winden, A Companion to Second-Century Christian “Heretics”, Edited by Antti Marjanen& Petri Luomanen, Volum 76, Brill Leiden. Boston, 2005.

الغنوصية: قراءة نقدية

مندرج حسن شباني^[1]

مقدمة

تناولنا في هذا البحث الذي حمل عنوان: الغنوصية: قراءة نقدية، جملة من المشكلات التاريخية والمعرفية والمنهجية التي أحاطت بالغنوصية، ومحاولين قدر الإمكان تقديم قراءة نقدية لها، وكان لا بد أن يأتي البحث موزعاً على مبحثين اثنين، انشغل المبحث الأول بالضبط الاصطلاحي والتاريخي والمعرفي للغنوصية، إذ حاولنا قدر الإمكان أن نضبط الغنوصية لغة واصطلاحاً، وقد بينا أن اختلاف مفهوم الغنوص عبر التاريخ يأتي من أن الغنوصية نفسها قد انتشرت في ثقافات مختلفة ومتباينة، ولهذا فقد اكتنف مصطلح الغنوصية الكثير من الغموض من حيث التحديد اللغوي والمعرفي. وبعد ذلك انتقلنا إلى بحث الغنوصية في إطارها التاريخي، أي إننا قمنا بالتفحص التاريخي لنشأتها والمؤثرات التاريخية والثقافية والفلسفية التي وقفت وراء تلك النشأة، متناً ومبنى، وتالياً عوامل انتشارها، وكان لا بد لنا، والحال كذلك، أن نبحث في الجذور الأولى لتشكّل الغنوصية على الصعيدين العقائدي والفلسفي، خصوصاً في إطار الفلسفة اليونانية بشقيها، أي عند فلاسفة اليونان العقليين أولاً، ثم عند فلاسفة اليونان الهلنستيين ثانياً، والذين شاركوا إلى حدّ كبير في تحديد طبيعة المعرفة الغنوصية والعناصر الأساسية لهذه المعرفة.

وإذا كان المبحث الأول قد اهتم بضبط الغنوصية تاريخياً ومعرفياً واصطلاحياً، فإنّ المبحث الثاني قد تناول بالنقد الأشكال المعرفية للغنوصية، فقمنا في هذا البحث بالكشف عن طبيعة المعرفة الروحية التي ادّعتها، خصوصاً وأنها، أي الغنوصية، قد عانت من الرفض والنقد اللذين وصلا إلى حدّ قمعها من قبل التيارات والديانات، وعلى رأسها الديانة المسيحية في الإمبراطورية الرومانية. وبعد ذلك تناولنا بالنقد مشكلات الغنوصية في حقل التصوّف

[1]- أستاذ الفلسفة العامة وفلسفة الحضارة في قسم الفلسفة، جامعة تشرين.

والديانات الباطنية، وقد استطعنا أن نوضح الأسباب التي وقفت وراء طرح الغنوصية لنفسها كحركة صوفية وكعقائد باطنية، ونزعم أننا قد كشفنا عن غنوصية سياسية أريد لها أن لا تبقى حركة معرفية كشفية وروحية فقط، بل لقد تم زجها في خصومات سياسية وعقائدية ودينية، ثم تركت لتستمر في الفرق والمذاهب الصوفية والمدارس الباطنية بعد أن تمكن خصومها من إقصائها رسمياً وسياسياً. وانتهى البحث في الفقرة الأخيرة إلى مناقشة مبادئ الغنوصية في المعرفة والوجود من حيث أنها قد توسلت المعرفة الكشفية الروحية كمعرفة وحيدة، مما جعل منها حركة تفصح عن قدرة المعرفة الإنسانية على أن تكون جزءاً من المعرفة والعرفان النوراني الإلهي، وهي بهذا قد دفعت بالمعرفة الإنسانية إلى مرحلة التسامي المعرفي الذي يصل حد الاتحاد بالمعرفة الإلهية، وهو ما جعل من هذه المعرفة سلاحاً ذا حدين، فمن جهة أولى تهدد هذه المعرفة الكثير من أشكال المعارف الفلسفية وكذلك الدينية، ولكنها في الوقت نفسه، ومن جهة ثانية تصبح هي، أي هذه المعرفة نفسها، معرضة للهجوم والقمع من قبل خصومها، وهو ما حدث فعلاً عبر تاريخ الغنوصية، وهذا ما أتينا عليه بشيء من التفصيل في متن هذا البحث.

المبحث الأول: الغنوصية: الضبط الاصطلاحي والتاريخي والمعرفي

أولاً- الغنوصية لغة واصطلاحاً

يعدّ البحث في الغنوصية وفي إمكانية تحديد هذا المفهوم لغة واصطلاحاً نوعاً من المجازفة التاريخية والعلمية، وكذلك المنهجية، وإذا كنا سنرجى الحديث عن تاريخ ظهور هذه الحركة «العلمية» إلى الفقرة التالية، فإننا نجد هنا أنفسنا معنيين بالخوض فقط في التعريف من حيث اللغة والاصطلاح، وعندما نقول إن هذا البحث في تحديد الغنوصية لغة واصطلاحاً هو نوع من المجازفة التاريخية؛ فذلك لأنّ المفهوم قد حمل معاني كثيرة، كما نسبت التسمية إلى فرق دينية وفكرية في الشرق والغرب، وهنا وهناك، أي في كل مكان انتشرت فيه الغنوصية نجد تعريفات بحسب الموقف منها.

وبالعودة إلى التعريف اللغوي، فإننا نجد أنّ كلمة غنص قد ورد تعريفها في لسان العرب

بأنها «الغنص: ضيق الصدر، يقال: غنص صدره غنوصاً»^[١]. وجدير بالذكر هنا أنّ هذه الكلمة، أي كلمة غنص في اللغة العربية، لا ترتبط لا من قريب ولا من بعيد مع الغنوصية اللاتينية، أي consticism، وإذا كان الباحثون العرب يستعيضون عن حرف (السين) اللاتيني بحرف (الصاد)، فذلك فقط كدلالة لغوية داخل اللغة العربية. أما الغنوص فهي كلمة لاتينية، وتعني المعرفة كما وردت في اللغة اليونانية، إلا أنّ كلمة المعرفة وحدها لا تكفي؛ إذ إنّ الغنوصية هي أشمل من كلمة معرفة، أو بمعنى أدق، إنّ التدقيق اللغوي النصّي في تتبّع المصطلح، أي تتبّع مصطلح الغنوص، يقودنا إلى الخروج من دائرة التحديد اللغوي إلى التحديد الاصطلاحي، إذ كما ذكرنا، فإنّ فهم الغنوصية قد توقّف إلى حدّ كبير على المواقف المعرفية والدينية والسوسيوثقافية لدى معتنقي الغنوصية من أفراد و فرق متنوّعة شرقاً وغرباً، ولهذا نجد أنّ تقديم تعريف جامع مانع للغنوص داخل نطاق اللغة هو أمر يكاد يتعدّر على الباحثين، كما وجدنا ذلك في تاريخ البحث العلمي والتاريخي للغنوص، ولكن وبشيء من التروّي النقدي يمكننا أن نتبّع تعريف الغنوص في السياقات التاريخية التي ظهرت فيها الغنوصية في أمكنة كثيرة من العالم، إذ يمكن تعريفها بأنّها حركة فلسفية قد ظهرت في مناطق من أوروبا والشرق الأوسط، وادّعى أتباعها معرفتهم لأسرار الكون والإنسان، وأنّ الوصول إلى الغنوصية Gnosis يفيد الإنسان في إنقاذ نفسه من فساد العالم والإثم؛ إذ إنّ هذه الغنوصية هي المعرفة الروحية الضرورية للخلاص ممّا هو مادي وفساد^[٢]. ومن جهة أخرى، فإنّنا، ونحن نتبّع المعنى الاصطلاحي للغنوصية، وطالما أنّها تفصح عن معرفة مفارقة للمادة، فإنّ الغنوص يمكن أن يعدّ بوصفه المعرفة الباطنية لما هو ظاهر^[٣].

وإذا تقدّمنا أكثر في منهج النقد اللغوي النصّي، سنجد أنّ الغنوصية تبرز بوصفها اتجاهاً وحركة خلاصية طالما أنّها تنطوي على العرفان النوراني الإلهي، حيث العرفان هنا تمثيل لجزئيات من النور العلوي السماوي، التي هبطت إلى اللحم البشري لدى البعض، ممّا

[١]- لسان العرب. محمد ابن منظور، دار صادر، بيروت، ط١، ج٧، ص٦٢، مادة غنص.

[٢]- الموسوعة العربية العالمية. مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، ط١، ج١٧، ١٩٩٦، ص١٢٠ بتصرف.

[٣]- مانع الجهني. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، دار الندوة العالمية، الرياض، ط٥، ج١، ٢٠٠٣، ص٣٨١.

جعل هؤلاء الذين تلقوا هذه الجزئيات مقبولين وقابلين لتلقي المعرفة عن طريق الوحي»^[١]. ومع ذلك فإننا نجد أن مفهوم الغنوصية يتوسّع في أماكن أخرى ولدى فرق أخرى، بحيث تكون معرفة شاملة تقود صاحبها إلى الله وإلى معرفة علوم السماوات والأرض وعلوم الروح والمادة»^[٢].

وانطلاقاً من هذا التعريف الاصطلاحي، نضع يدنا على مشكلة سوف نأتي عليها فيما بعد، أي في متن هذا البحث، وهي مشكلة غموض الغنوصية وإمكانية أن توجد في كل نظام معرفي، فلسفياً كان أم إشراقياً صوفياً، إذ إننا نجد أيضاً أن الغنوص يظهر في أحد أوجهه الاصطلاحية على أنه الاتصال بالله والاتحاد به والتشبع بالمعرفة الإلهية على نحو مباشر، وهو ما نجده لدى المتصوفة^[٣]، وتحديداً التيار الشطحي في التصوف.

كذلك من المشكلات التي تعترضنا في التحديد الاصطلاحي للمعرفة الغنوصية، هي أنّ هذه المعرفة لا تحتاج إلى أدوات ومناهج، بل وإنّ الغنوصي يتلقى المعرفة دون أن يحتاج إلى وسائل ومناهج، بل هو لا يحتاج أيضاً إلى البرهان العقلي أو التجريبي، وهنا تكون الغنوصية نوعاً من المكاشفة المعرفية، وهذه المكاشفة تقود الغنوص إلى المعارف العليا، بحيث لا يلجأ الغنوصي هنا إلى المناهج المعرفية، ولا إلى العقل أو الحواس، وحتى أنّه لا يلجأ إلى الفهم والتفسير، إنّه، أي الغنوصي، في هذه المرحلة يتذوّق المعرفة تذوّقاً مباشراً^[٤]. بل وإننا نجد أنّ مصطلح الغنوص Gnosis قد يتّسع أكثر فأكثر ليجمع بين ميادين معرفية وعقائدية، كما هو الأمر عند الجمع بين الفلسفة والدين، وهو ما حدث فعلاً في القرنين الأوّل والثاني الميلاديين، وهنا أيضاً وإبان هذين القرنين، نجد أنّ الغنوص كان حكراً على الخاصة من المفكرين، ممّا يعني أنّ المعرفة الغنوصية كانت تاريخياً معرفة ممنوعة على العامة، ومن غير الوارد نشر هذه المعرفة إلا لمن يستطيع مثلاً أن يصل إلى الإشراق والتذوّق المباشر مع المعارف العليا دون وسيط معرفي أو مادي^[٥].

[١]- سهيل زكار. المعجم الموسوعي، دار الكتاب العربي، دمشق، ط١، ج٢، ١٩٩٧، ص٦٢٠.

[٢]- حسن ظاها. الفكر الديني اليهودي أطواره ومذاهبه، دار القلم، دمشق، ط٢، ١٩٨٧، ص٢٤١.

[٣]- الموسوعة العربية العالمية. مرجع سابق، ج٥، ص٣١.

[٤]- إبراهيم أنيس. المعجم الوسيط، مطابع المعارف، القاهرة، ط٢، ١٩٧٢، ج٢، ص٦٦٤.

[٥]- المرجع نفسه، ص٦٦٥.

ومن خلال هذا التتبع التاريخي والاصطلاحي لمفهوم الغنوصية أو مصطلح Gnosticism، نجد أن الغنوص هو معرفة تمتزج فيها أشكال معرفية متنوعة كالمعرفة الدينية والمعرفة الفلسفية، إلا أنها تختلف عن كلا الشكليين في أنها لا تحتاج إلى مناهج معرفية، كما أنها لا تهتمّ للنظريات المعرفية التقليدية كالنظرية العقلية والنظرية التجريبية، بل إنها معرفة تفوق عالمي العقل والحسّ معاً، إنها معرفة بالغيبيات وبالإلهيات تقوم على الكشف والمكاشفة بين العارف والذات العارفة. فنحن والحال كذلك، نستطيع أن نحدّد الغنوص اصطلاحياً بأنه تلك المعرفة التي تمزج النماذج المعرفية في وحدة معرفية شاملة، وهي معرفة مباشرة تقوم على التذوق المعرفي أكثر ممّا تقوم على التفحص النقدي لطبيعة المعرفة، وهذا يعني أن المعرفة الغنوصية هي نوع من فيضان النفس وانفعالها المعرفي الإشراقي والكشفي دون الحاجة إلى الدليل العقلي، وربما لهذا السبب لم تكن الغنوصية معرفة عامية، بل بقيت معرفة خاصة بأهل المعرفة أنفسهم، ولهذا نجد أن الكثير من المدارس الباطنية قد وصفت نفسها بأنها مدارس غنوص Gnosis وهو ما سنأتي عليه في الفقرات التالية من هذا البحث تقصيًّا وتعقبًا ونقدًا للغنوصية، بحيث نكشف عن مشكلات الغنوص، إلا أننا هنا حاولنا قدر الإمكان أن نضع تحديداً لغويًّا واصطلاحياً للغنوصية منطلقين من ذلك نحو كشف التطابق بين هذا التحديد الاصطلاحي وبين أشكال ظهور الغنوص وطبيعة هذه الأشكال، وفيما إذا كانت هناك أشكال أخرى من الغنوصية قد ظهرت في الميادين المعرفية والدينية.

ثانياً- الغنوصية في إطارها التاريخي

إننا الآن، ونحن نبدأ في التفحص التاريخي لنشأة الغنوصية، سنجد أن مشكلات كبيرة وعقبات متعدّدة تقف أمام الباحثين في تاريخها، إذ يرى بعض الباحثين أن الغنوصية Gnosis قد نشأت في قلب الرواقية المتأخّرة، فهناك من يطابق بين الفلسفة الرواقية، وخصوصاً بعد وفاة الإسكندر، وبين نشأة الغنوصية، طالما أنها تؤكد على أن الخلاص إنّما يتمّ عن طريق المعرفة والحكمة، وليس عن طريق الإيمان أو العمل الخير. وبناءً على ذلك فنحن مهتمّون هنا بتفحص الجذر الغنوصي في الفلسفة اليونانية، خصوصاً في الفترة التي تلت انهيار العقلانية اليونانية، أي بعد موت أرسطو وتحرّر المعرفة بشكل عام من القيود الأرسطية والذهاب إلى القول بما يُعرف «بالمشاهدة الباطنية» و«الفيض الإلهي» لمعرفة ما فوق

المادّة وعالم الزوال. وهناك من الباحثين من يعتقد أنّ هذه المعرفة الغنوصيّة قد تسرّبت إلى فرق يهوديّة ومسيحيّة، خصوصاً في القرون الأولى للمسيحيّة، إذ ظهرت في هذه القرون مجموعة من المفكرين الذين أطلقوا على أنفسهم صفة الغنوصيّة، من حيث أنّهم يمارسون التأمل المعرفي والفلسفي لمعرفة أسرار الكون، وبالفعل، يذكر هؤلاء الباحثون أنّ النشاط الغنوصي في تلك المرحلة قد سيطر وانتشر على نحو كبير خصوصاً في مصر خلال الحكم البيزنطي، وتحديدًا في مدينة الاسكندريّة^[١].

ومع ذلك، فإنّ التتبّع التاريخي لنشأة الغنوص والمعرفة الغنوصيّة يقودنا نحو الشكل الجديد للتفكير اليوناني، الذي وُجد بعد تلاقح الأفكار الشرقيّة مع الأفكار اليونانيّة، خصوصاً مع المدّ المقدوني الذي جاء به الإسكندر، إذ وسّع حدود اليونان، كما نصّب نفسه إلهًا ومنقذًا ومخلصًا، وهذا ما سرى على جميع خلفاء الإسكندر، فانتشرت فكرة الحلول الغنوصيّة، والتي مهدت لفكرة الحلول المسيحيّة. وعلى هذا النحو فإنّ الغنوصيّة تكون بالفعل معرفة يونانيّة وهلنستيّة تحديداً، هذه المعرفة التي تحدّثت عن الألوهيّة الشاملة أو ما عرف في الرواقيّة باسم «مذهب وحدة الوجود»، أي بانتيّة pantheism، فالغنوصيّة إذاً قد أخذت من الرواقيّة أسسها الفكرية الأولى، والتي قامت على تجلّي الإله في العالم والطبيعة، فليس هناك من شيء موجود إلاّ الله، وبالفعل فإنّ المعرفة الغنوصيّة، فيما لو أخضعناها للتفحص النقدي التاريخي، لوجدناها في ثنانيا المعرفة الرواقيّة، لكنّها لم تأخذ عن الرواقيّة كلّ شيء، فهي لم تهتم بالأخلاق، وربما كان ذلك محاولة لتخليص الرواقيّة من طابعها الانحطاطي وجعلها معرفة كاملة إشراقية وكشفيّة، وعلى نحو أكثر تصويبا، فإنّنا يمكن أن نقول إنّ الفيلسوف الرواقي سنيكا قد أثر في نشأة الغنوصيّة، وخصوصاً في تبني هذه الأخيرة للواحدية أو وحدة الوجود، ذلك أنّ سنيكا يتساءل عن طبيعة الإله فيقول: «أسمّيه بالقدر؟ لن تكون مخطئاً. أسمّيه العناية الإلهية؟ ستكون على صواب. أسمّيه الطبيعة؟ لن تكون تسميتك كاذبة. أسمّيه الكون؟ لن تكون قد انخدعت»^[٢].

وبالمقابل فإنّنا نجد تأكيداً آخر للجذر اليوناني للغنوصيّة، أي في نشأتها اعتماداً على

[١]- محمّد غربال. الموسوعة العربية الميسرة. دار نهضة لبنان، بيروت، ج٢، ١٩٨١، ص١٢٥٨.

[٢]- جفري بارندر. المعتقدات الدينيّة لدى الشعوب، المشرف على التحرير جفري بارندر، ص٨٢. بتصرف

الفلسفة اليونانية، ويبقى الشك في الدور اليوناني لتشكّل الغنوصية المسيحية مثار دراسات وأبحاث، وأكثر المشكلات التي يجب إلقاء الضوء عليها إنّما هي تلك المتعلقة بالطور المسيحي الباكر، أي خلال القرن الأوّل والثاني الميلاديين، إذ نشأت في القرن الثاني حركة مناهضة للغنوصية، كما قام آباء الكنيسة بدحض دعاوى الغنوصية وتفنيدها، بل وصل الأمر إلى اعتبارها نوعاً من الهرطقة المسيحية. ويذكر إميل برهيه ذلك فيقول: «إلى جانب هؤلاء المنافحين عن النصرانية تطوّرت في الحقبة نفسها في الأوساط المسيحية المذاهب التي تعرف بالمذاهب الغنوصية، وقد جاءنا علمها بوجه خاصّ عن طريق آباء الكنيسة من الجيل التالي الذين تنطّعوا لدحضها، ونخصّ بالذكر منهم المؤلّف المجهول لكتاب الأقوال الفلسفية، وإرانايوس في كتابه ضدّ الهرطقة، وترتوليانوس في كتابه ضدّ مرقيون، وهذا بدون أن ننسى حكمة الإيمان وهو نصّ غنوصي باللغة القبطية يعود تاريخه إلى القرن الثالث، لكنّه يضمّ ترجمات لنصوص يونانية أقدم عهداً»^[١].

كذلك يمكن الإشارة إلى ما يذكره برهيه حول طبيعة الدور الذي لعبته الفلسفة اليونانية في تشكّل المذاهب الغنوصية، وبالتالي تشكّل الهرطقات المسيحية، فمن جهة يبدو أنّ دور الفلسفة اليونانية شبه مؤكّد في تشكّل الغنوصية في القرون الأولى المسيحية، ولكنّ برهيه يشير من جهة أخرى إلى أنّ آباء الكنيسة في تلك القرون قد قاموا بفعل تشويه للغنوصية بسبب موقفهم العقائدي ضدّها، وأحياناً ضدّ الفلسفة اليونانية، وتتعدّد المسألة أكثر عندما تبدأ الغنوصية بالافتراق والتخلّي عن الطابع الرواقي وموقفه من مسألة الخلاص، إذ نجد أنفسنا هنا معنيين أكثر بالتدقيق في العلاقة بين الغنوصية والرواقية، خصوصاً في المناخ المسيحي، فإذا كان الخلاص في الرواقية وفي الفكر اليوناني يتمّ من خلال زوال الشرّ بالاعتماد على التأمل الفلسفي والفكري، فإنّ الغنوصية قد رأت أنّ الخلاص يتمّ من خلال دمار الكون أو تسامي النفس فوق الكون وخارجه^[٢].

وعلى ما يبدو إنّ تحديد طبيعة المعرفة الغنوصية على نحو واضح قد بدأ في أواسط

[١]- إميل برهيه. الفلسفة الهلنستية والرومانية، ت: جورج طرابيشي، ج ٢، دار الطليعة، بيروت، ط ٢، ١٩٨٨، ص ٣٠٦.

[٢]- المرجع نفسه، ص ٣٠٦. بتصرف

القرن الثاني الميلادي على يد أشهر الغنوصيين، وهم بازيليدس وفالتينوس ومريون^[١]. وقد يمارس هذا التأكيد على اكتمال النظام المعرفي الغنوصي لدى هؤلاء الغنوصيين الثلاث دوراً حاسماً، ليس فقط في الفترة التاريخية التي تكوّنت فيها الغنوصية كتصوّر شامل للكون وخصوصاً لدى فالتينوس، بل وأكثر من ذلك فإنّ هذا التدليل التاريخي على نشأة الغنوصية كمذهب شامل إنّما يلقي الضوء أيضاً على التناقضات الكبرى التي انطوى عليها المذهب الغنوصي بالكامل، إذ إنّ فالتينوس كان قد عاكس النظريات الأفلاطونية حول أصل الإنسان، ومشكلة الثنوية أي ثنائية النفس والجسد، إذ إنّ فالتينوس هذا كان قد استند أيضاً في تشكيله للمذهب الغنوصي إلى التوراة في قضية خلق العالم والثنائية التي وردت في سفر التكوين^[٢]. وهو ما يقود أيضاً إلى ضرورة كشف الخلط والتناقض في مصادر تشكّل الغنوصية، حيث يُرجع بعض الباحثين تشكّل الغنوصية إلى مصادر ثلاثة أساسية، وهي الأفلاطونية المحدثة، والثنوية المجوسية، ثمّ القبالة الإسرائيلية^[٣]، ولأنّنا سنرجع الحديث حول مشكلات المعرفة الغنوصية في أشكالها المختلفة، إذ سنتناولها في مواقع أخرى من هذا البحث، فإنّنا هنا نحاول قدر الإمكان أن نلتزم فقط بالبحث عن الإطار التاريخي للغنوصية من حيث النشأة التاريخية، محاولين قدر الإمكان تفحص الآراء التي أوردها المؤرّخون والباحثون حول مرحلة نشوء الغنوصية والأسباب المؤدّية إلى هذا النشوء، فنجد أنّ الغنوص قد يعود إلى الهرمسية، والتي بدورها تحتاج إلى ضبط تاريخي، إلّا أنّ دور الهرمسية يبدو واضحاً في تشكّل الغنوصية، وهو ما يأتي عليه أفلوطين الفيلسوف المصري في معرض حديثه عن الغنوصية، فيقول: «كما ظهرت في الهرمسية التي تقول بإلهين، الإله المثالي الذي لا يصدق عليه وصف، والآخر الخالق الصانع الذي خلق العالم فهو يتجلّى فيه، يرى الغنوصيون أنّ النفس هي طريق معرفة الله تعالى؛ لأنّها في زعمهم بنت الله، وبذلك تتمكّن النفس من الاتصال به والعودة إليه»^[٤].

[١]- إميل برهيه. الفلسفة الهلنستية والرومانية، مرجع سابق، ص ٣٠٦.

[٢]- المرجع نفسه، ص ٣٠٧. بتصرف.

[٣]- عبد الوهاب المسيري. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، القاهرة، ط ٤، ج ٢، ٢٠٠٨، ص ٣٩-٤٢. بتصرف

[٤]- مانع الجهني. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ج ٢، مرجع سابق، ص ١١٠٤.

وطالما أنّ الغنوصية ترتبط بالديانة الهرمسيّة التي تعود في جذورها إلى الفراعنة، فلا بدّ إذاً أنّها كانت قد تشكّلت لدواعٍ تاريخيةٍ ومعرفيةٍ وربما دينيةٍ قبل تشكّل المسيحية بقرون، وفي هذا الشأن لا يمكن أخذ ما ذكره الثعالبي حول الغنوصية من أنّها قد تشكّلت في أواسط القرن الأوّل المسيحي إلاّ كرايٍ مفترضٍ حول تشكّلها؛ إذ إنّ الثعالبي يعتقد أنّ الغنوصية هي فرقة مسيحية نصرانية أسسها أغنوس سيوس أسقف أنطاكية تحت تأثير الفلسفة اليونانية التي تسلّطت على الشرق، وأنّ الغنوصية التابعة لأغنوس سيوس قد أسست المسيحية اعتماداً على الأفكار الفلسفية اليونانية الميتافيزيقية، وأنّ هذه الغنوصية قد استبعدت الشريعة اليهودية الموسوية، وهو ما سيقودنا إلى الحديث عن الجذر العقائدي والفلسفي لها، إلا أنّنا هنا نحاول أن نضع يدنا على الإطار التاريخي لتشكّلها، بحيث يمكننا القول مع باحثين آخرين بأنّ الغنوصية قد نشأت في العصر الهلنستي اليوناني، وهي تنطوي على الجمع بين الدين والفلسفة ضمن مصطلح التيوصوفية Theosophy وتأتي من فكرة الخلاص الرواقية بحيث جمعت هذه الغنوصية بين الدين والفلسفة، وأنتجت فيما أنتجت أفكاراً وعقائد كثيرة، وعلى رأسها هذه العقائد عقيدة التناسخ^[١] التي ستأخذ بها الكثير من الحركات الباطنية فيما بعد.

ثالثاً- الغنوصية في جذورها العقائدي والفلسفي

لعلّ البحث في جذر الغنوصية العقائدي والفلسفي يساعدنا أكثر في توضيح ماهيتها وطبيعتها، إذ بات واضحاً أنّها ليست حركة فلسفية فحسب، كما أنّها ليست حركة دينية بالمقابل، وإذا كنّا قد انتهينا في الفقرة السابقة إلى أنّ الغنوصية تعود إلى الفلسفة الهلنستية، وخصوصاً الرواقية، فلا بدّ إذاً أنّ الفلسفة اليونانية بشكل عام، والفلسفة الهلنستية على نحو خاصّ، قد أثّرت بشكل كبير على نشأة وانطلاق الغنوصية، فمن حيث تأثرها بالفلسفة اليونانية، فإنّنا نجد أنّها قد استندت وبشكل رئيس إلى أفكار أفلاطون حول ثنائية النفس والجسد، وطبيعة العلاقة بين النفس الإلهية والجسم الأرضي المدنّس، بل إنّ الغنوصيين كثيراً ما يلجؤون إلى المحاورات الأفلاطونية من أجل تأكيد مواقفهم حول المادة، أي العالم المادّي والعالم ما فوق المادّي.

[١]- مانع الجهني. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ج ١، ص ٥٧٦.

والجدير بالذكر هنا أنّ أفلوطين قد فنّد مواقف الغنوصيين، خصوصاً وأنّهم يستخدمون التأويل للقضايا الفلسفية من أجل تدعيم آرائهم، وفي هذا الصدد يذكر برهيه ما كتبه أفلوطين بهذا الشأن فيقول: «حسبنا أن نقرأ الرسالة التي وجهها أفلوطين إلى الغنوصيين - وقد عرفهم في روما في حوالي العام ٢٦٠- لنفهم كلّ الاشمئزاز الذي كان من المحتم أن يوحى به إلى فيلسوف هليني، أناس كأولئك ما كانوا يحجمون أصلاً عن تسخير محاوره فيدون أو محاوره فيدروس لتأييد تأويلهم، ويبدو أنّ الخلاف كان يدور حول النقطة المحددة التالية: فحينما يريد الغنوصي أن يتخطى إطار العبادة والزهد، وأن يتدبّر لنفسه أسباباً لتعلّل تجربته في الفداء، وأن يعرف أصل القوى الروحية العاملة على خلاصه أو هلاكه، لا يجد محيصاً عن مزاجه الدين بقصد ميتافيزيقية اعتبارية تماماً»^[١]. كذلك نجد أنّ الغنوصية قد حاولت بالفعل أن تدمج بين عقائد دينية وأفكار فلسفية، كما هو الأمر عندما تتحدّث الغنوصية عن الموجودات والقوى الروحانية في مزاجه غريبة بين اليهودية كدين من جهة، والفلسفة الأفلوطينية من جهة أخرى، وهنا أيضاً نعود إلى النصّ الذي يتحدّث فيه برهيه حول هذه المزاجية بين الفكر اليهودي وبين الفلسفة الأفلوطينية فيقول: «حسبنا أن نقرأ هذا الهداء، الذي يرهن مصير الإنسان بمشاحنة زوجية ميتافيزيقية، حتّى ندرك كم تختلف ذرية الأيونات، تلك الموجودات الأزلية المتولّدة عن أزواج من الآلهة، كما تصفها الغنوصية، عن ذرية الأقانيم الأفلوطينية، وكم يبعد هذا الفداء الذي تكون فيه النفس غنيمة تتنازع عليها القوى المصطرعة (تصوّر شعبي سيعمر طويلاً في الحكايات الخرافية) عن الخلاص الأفلوطيني (هذا إن جاز بعد أن نطلق اسم الخلاص على ما لا يعدو أن يكون معرفة متبصرة بنظام عقلائي)»^[٢].

كذلك نجد أنّ الغنوصية قد أخذت عن أفلاطون وفيثاغورث نظرية العقول والأفلاك، كما يجمع بعض الباحثين على أنّها هي المرحلة الأخيرة للهليلينية نفسها، وحتّى نظرية الإشراق أو الكشف التي تقول بها الغنوصية ليست سوى نظرية أنتجها الفلاسفة اليونان^[٣].

[١]- إميل برهيه. الفلسفة الهلنستية والرومانية، ت: جورج طرابيشي، ج ٢، مرجع سابق، ص ٣٠٩.

[٢]- المرجع نفسه، ص ٣١٠.

[٣]- أحمد السايح. الغنوصية في ميزان الفكر الإسلامي، دار الطباعة المحمدية، ١٩٩٣، ص ٩.

وقد استندت الغنوصية فلسفياً على نظرية الفيض عندما قالت بالإشراق والكشف، فالأنوار العقلية التي تفيض فيها النفس تسمى الإشراق، وبناء على هذه النظرية قيل إن المذهب الإشراقي الذي يرى أن فكرة الأنوار إنما تعود إلى الفكر الأفلاطوني في نظريته حول الصدور والفيوضات^[١]. وهذا يعني أن الغنوصية قد حوت أفكاراً فلسفية واستفادات منها، وعلى رأس أصحاب تلك الأفكار نجد فيثاغورث وأفلاطون، حيث دعا هذا الأخير إلى تطهير النفس من التعلق بالمحسوسات، ونظرية أفلاطون هذه قد تسربت إلى العقائد الشرقية كما تسربت إلى عقيدة القديس أوغسطين، كذلك تعود نظرية الإشراق إلى ديانات وعقائد فارسية قديمة.

ولا بدّ هنا من الإشارة إلى المشكلات التاريخية والاجتماعية والسياسية، التي جعلت إمكانية تأثير الغنوصية في الفلسفات والعقائد الغربية والشرقية أمراً عصبياً على البحث، إذ إن الغنوصية كانت قد طوّرت الفلسفات اليونانية، وحاولت من خلالها أن تتسرّب إلى الفرق والتيارات الفكرية والدينية في أماكن متفرقة من العالم، وخصوصاً حول فكرة الله في الغنوصية، وحول تعددية الآلهة، حيث نجد أنها قد استثمرت الإطار التاريخي للفلسفة اليونانية في أنها نشأت في جو من الإلحاد والوثنية ورؤية الفلاسفة للعقل ومنزلته الإلهية، وهنا يبرز دور الفلسفة الأرسطية التي استثمرتها الغنوصية على نحو كامل من خلال الجمع بينها وبين الفلسفة الهلينية، إذ إن أرسطو كان قد عطّل الإله ومنعه من التدخل في العالم، فهو إله كلي، ممّا جعل الغنوصية تتلقّف هذه الفكرة الأرسطية من أجل إنعاش فكرها ونظامها المعرفي، ونقل هذه الفلسفة الوثنية اليونانية إلى جميع العقائد الوثنية، ممّا جعل الغنوصية تصبح مصدراً لتهديد تلك الديانات والعقائد بالاستناد إلى الفلسفة الوثنية الأرسطية حتى وصل الأمر إلى تهديد العقيدة الإسلامية نفسها عندما حاول الغنوصيون المقابلة أو التوفيق بين الأفكار الفلسفية اليونانية الوثنية وبين الإسلام^[٢]. ولكن، ومن وجهة نظرنا، فإنّ مثل هذا الرأي حول علاقة الغنوصية بالديانات والعقائد، ومنها الإسلام، يتطلب الكثير من التفحص والتدقيق التاريخيين، إذ إنّ الواقع التاريخي للغنوصية يكشف عن أنّها قد تعرّضت للكثير

[١]- مانع الجهني. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ج٢، مرجع سابق، ص٩٥٩. بتصرف

[٢]- أنور الجندي. الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٩٧٨، ص١٦٣. بتصرف

من التشويه، وهو أمر يحتاج إلى مراجعة موضوعية، إذ من الواضح أنّ الغنوصية قد امتلكت مسوغات معرفية وتاريخية جعلها تتمدد وتستمر وتلتقي وتختلف مع تلك العقائد والديانات في كثير من المواضيع والحيثيات، التي تحتاج إلى أبحاث أخرى ترفع الحيف والضميم عن الغنوصية نفسها.

ولكن هنا لا بدّ من المضي قدماً في توضيح ما فعله الغنوصيون إذ تمكّنوا من نقل المصطلحات اليونانية الوثنية الفلسفية إلى العقائد والديانات الأخرى، فقد استعان هؤلاء بالأفلاطونية المحدثة التي أسسها أفلوطين، والذي تحدّث عن إلهين، أي قطبين للعالم، وعند أفلوطين تحديداً كانت قد تشكّلت التولوجيا، أي علم الأشياء الإلهية والسماوية^[١].

وقد أثرت التولوجيا على نحو كبير في تكوّن المسيحية واللاهوت المسيحي، وربما كان هذا بسبب أثر الغنوصية على الديانة المسيحية في طابعها النظري، من حيث أنّ اللاهوت هو القول الفصل في الديانة المسيحية. كذلك استعانت الغنوصية بفكرة فلسفية وعقائدية، وهي تلك التي تقوم على ثنائية الخير والشرّ والصراع بينهما، فتحدّثت الغنوصية عن أيونات شريرة هي قطب في الصراع مع الإله، وانطلاقاً من ذلك تشكّلت الثنوية الغنوصية بالاستناد إلى المعرفة الإشراقية، إذ يتوجّب على النفوس أن تجتاز الأيونات الشريرة، التي هي القطب المقابل لـ«الله»، وذلك من خلال المعرفة الإشراقية، وهنا نجد أنّ الغنوصية قد استندت إلى الثنائيات المتصارعة في الديانات الشرقية القديمة، لنكتشف أنّ الديانة المجوسية هي مصدر أساس في تشكّل الغنوصية، فالصراع بين الخير إله النور والشرّ إله الظلمة في المجوسية هو صراع أزلي وأبدي، والأهمّ من ذلك هو الطرح الغنوصي للخلاص من الظلام والوصول إلى النور، وهذا ما جعل الغنوصية تنتشر أكثر في الديانات الشرقية^[٢].

كذلك استندت الغنوصية إلى أشكال التصوّف الموجودة في العالم، وعلى رأسها التصوّف في الديانات الهندية القديمة، من حيث أنّ هذا التصوّف قد ارتكز على مرتكزات أساسية منها تعذيب الجسد والحلول وتناسخ الأرواح والاعتقاد بالرياضة الروحية أو اليوغا الإشراقية^[٣].

[١]- حسن الشافعي. المدخل إلى دراسة علم الكلام، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٢، ١٩٩١، ص٢٦٠. بتصرف.

[٢]- أنور الجندي. الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة، مرجع سابق، ص١٦٣. بتصرف.

[٣]- علي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط٥، ج١، ١٩٧١، ص٨١.

كل هذا جعل الغنوصية تتكوّن على النحو الذي هي فيه، بحيث نجد أنّها قد جاءت من مصادر فلسفيّة وعقائديّة وصوفيّة معاً، ولكنّها وسّعت دائرة تأثيرها في جميع الديانات تقريباً، وكذلك الفلسفات إذ تمكّنت الغنوصية من أن تكون حركة فاعلة في التاريخ على الرغم من المحاولات الكثيرة التي قام بها خصومها، خصوصاً المسيحية الرومانية، التي تمكّنت من إقصائها وإبعادها وطمس حقائنها الفكرية وتحويلها إلى حركة تليفقية، وذلك بسبب القدرة الفكرية على التأثير في العقائد والفلسفات، وخصوصاً تلك التي عرفت على مرّ التاريخ بالعقائد الباطنية، وهو ما سنأتي عليه فيما بعد.

المبحث الثاني: في نقد الأشكال المعرفية للغنوصية

أولاً- نقد الغنوصية في طبيعتها الروحية

لم تبقَ الغنوصية في إطارها المعرفي الروحاني كما أوضحنا حتى الآن، بل تحوّلت إلى حركة نشطة للدخول في صراعات مع الفرق والأديان التي أخذت تشقّ طريقها إلى العالم مع بداية التاريخ الميلادي، ويعود الفضل إلى اكتشاف طبيعة النشاط الغنوصي للمكتشفات الأثرية، مثل مخطوطات نجع حمادي التي بيّنت لنا ما حدث فعلاً في الغنوصية وتحوّلها من حركة معرفية روحية إلى حركة سياسية أكثر منها حركة فلسفية ومعرفية، إذ تشكّل مكتبة نجع حمادي الحجر الأساس في شرح هذا التحوّل الذي طال الغنوصية والنشاط المحموم لها من أجل أن تستغلّ الديانات والمدارس الفلسفية في القرون الأولى للمسيحية من أجل أن تطوّر الغنوصية نفسها داخل تلك الديانات والحركات؛ ذلك لأنّ مكتبة نجع حمادي أو الأدب الغنوصي بوجه عام قد تشكّل في أنظارنا ومفاهيمنا بالطريقة التاريخية التي ظهر بها أخيراً للنور، وعلينا أن نفكّ عنّا القيود الأولى إذا أردنا أن ندرك حقاً هذه النقطة، أنّ تقاليد العالم القديم الدينية والفلسفية والميثولوجية قدّمت كلّها لتعبّر عمّا هو في الحقيقة، موقف ينأى عن المسيحية التقليدية، إلاّ أنّ هذا الموقف كان أكثر جذرية من أن يتغلغل في الديانات المنظّمة أو المدارس الفلسفية الكائنة في تلك العصور، وهكذا ما كانت له المقدرة أن يستغلّ الهيئات الثقافية التربوية لينمو ويتطوّر ويحدّد موقفه أو مطالبه^[١].

[١]- عزت ذكي. مخطوطات نجع حمادي الأثرية، م. القس عبد المسيح اسطفانوس، دار ومكتبة الحرية، ٢٠٠٨، ص ٤٤.

حتى أن البحث التاريخي المتعمق يمكن أن يكشف لنا عن الرفض المسيحي للغنوصية، إذ اعتبرت حركة هرطقية، واللافت في الأمر أن هذا الاعتبار للغنوصية كحركة هرطقية قد جاء من قبل المدارس الفلسفية، وكذلك التيارات الدينية، إذ، وبحسب مخطوطات نجع حمادي، فإنّ كلاً من المسيحية والأفلاطونية المحدثة قد اعتبرتا الغنوصية حركة هرطقية، بل إنّ النصوص الفلسفية الغنوصية تحوّلت إلى نوع من النفايات الثقافية، وهذا بشهادة مكتبة نجع حمادي حيث يذكر المخطوط، أي مخطوط نجع حمادي الأثري ما يلي «لقد ترعرعت المدارس الفلسفية في قلب المسيحية كما في أحضان الأفلاطونية الحديثة إلى الوقت الذي اتفقت فيه الاثنان على نبذ الحركة الجديدة كهرطقة، وهكذا تحوّلت مثولوجية تلك الجماعات ونصوصها الفلسفية إلى نفاية يستخدمها الكتاب الأقل، وهو ما وصل إلينا من أدب الغنوصية، ولو أن هناك نصوصاً ضمن مكتبة نجع حمادي يمكن أن تدخل ضمن الأدب الكلاسيكي»^[١].

ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ، بل إنّ الغنوصية أخذت تشكّل قلقاً حقيقياً في قلب المسيحية الباكورة، وكأنّها، أي الغنوصية، كانت محاولة من أجل إيجاد مسيحية غنوصية تختلف عن المسيحية التي أرادها الآباء والكهنة فتصدّى هؤلاء الآخرون، أي آباء الكنيسة والكهنة، للغنوصية بكلّ قوتهم العقائدية المسيحية، لنجد أنّ الغنوصية كمعرفة روحية لم يعد لها أية قيمة في الكيان المسيحي الباكر الذي أخذ يتّهمها بالهرطقة والدنس والبطلان، كذلك نجد هذا الأمر في مخطوطات نجع حمادي الأثرية، إذ يتمّ التصريح عن هذا الأمر بشكل علني وواضح وجريء، إذ «انتهى الأمر إلى فرز الغنوصية كهراطقة منحرفين، وإنّا لنجد اثنين من أولئك في العهد الجديد وقد أفرزتهم الكنيسة في بداية القرن الثاني، يقول الرسول بولس لتلميذه أمّا الأقوال الباطنة الدنسة فأجنبها؛ لأنّهم يتقدّمون إلى أكثر فجور، وكلمتهم ترعى كاملة، الذين منهم هينمايس وفيتنس اللذان زاغا عن الحقّ، قائلين إنّ القيامة قد صارت فيقلبان إيمان قوم»^[٢].

وهنا نضع يدنا على ما تعرّضت له الغنوصية من جور وحيث كما ذكرنا، إذ تمكّن معارضوها، وعلى رأسهم المسيحية الرومانية، من إظهارها في لبوس غير لبوسها، خصوصاً

[١]- م.ن، ص ٤٤.

[٢]- عزت ذكي. مخطوطات نجع حمادي الأثرية، مرجع سابق، ص ٤٧.

منطقة قمران على البحر الميت، والتي يبدو أنّ ممارسات الجماعة في قمران كانت أيضاً ممارسات غنوصيّة، ولكنّها، أي جماعة قمران، قد عاشت في أديرة مشابهة لتلك الأديرة المسيحيّة، وقد اعتبر البعض أنّ هذه الجماعات الغنوصيّة في قمران قد مثّلت إرهاباً أولياً للمسيحيّة، حتّى أنّ الجماعات الغنوصيّة في قمران حاولت أن تجعل من يوحنا المعمدان ويسوع نفسه من تلاميذ جماعة قمران، وهو ما يذكره بعض الباحثين بالقول: «حاول بعض العلماء أن يروا في جماعة قمران إرهاباً واضحاً بالمسيحيّة باعتبار أنّ أقوى وجوه الشبه هو المعلم البار بالمسيّا، والحياة المنضبطة المنظّمة التي لها أسرارها المقدّسة، ولكنّ جماعة قمران لم تعتبر مطلقاً أنّ مؤسسها هو المسيّا، ولم تكن حياة الدير عندهم شبيهة بالحياة المسيحيّة في عصرها الأوّل، كما أنّ الأسرار المقدّسة في الإنجيل لها أسس لاهوتيّة تختلف عن أسس جماعة قمران، كما أنّ الفكر المسيحي عن الخطيئة والكفّارة يختلف تماماً عن فكر جماعة قمران، والقول بأنّ يوحنا المعمدان بل ويسوع نفسه قد قضيا وقتاً للتعلّم في مقرّ الجماعة»^[١].

وهذا الاكتشاف أيضاً يلقي بظلاله على طبيعة ماجري للغنوصيّة من تشويه وطمس تاريخي لنشاطها، إذ إنّ مكتشفات نجع حمّادي وقمران تخلق الكثير من الملاحظات حول طبيعة الغنوصيّة كمدرسة فكريّة روحية، إذ يبدو أنّ الجماعات الغنوصيّة قد حاولت أن تؤسس ديناً خاصاً بها عندما حاولت أن تقدّم تعاليم لاهوتيّة ودينيّة، وأن تتحدّث عن أناجيل، كما هو الحال في الأناجيل الرسميّة للمسيحيّة اليسوعيّة، وقد احتاج الأمر إلى تحوّل الإمبراطوريّة الرومانيّة إلى اعتناق المسيحيّة حتّى تمكّن مناهضو الغنوصيّة من القضاء عليها تقريباً، حيث وصل الأمر إلى تسفيهاها ووصفها بحركة البدع والضلال، وهناك شهادة توردها لنا مخطوطات نجع حمّادي حول موقف أسقف قبرص من الغنوصيّة، وذلك بعد أن أصبحت المسيحيّة اليسوعيّة الدين الرسمي للإمبراطوريّة الرومانيّة، ففي هذه الشهادة نقف أولاً على تأكيد المسيحيّة كدين رسمي للإمبراطوريّة الرومانيّة. وثانياً، تبرز هذه الشهادة أنّ المسيحيّة اليسوعيّة كانت قد نظّمت نفسها ضمن إطار كهنوتي-سياسي تصدّى بشكل قوي وصل إلى حدّ قمع الغنوصيّة وأتباعها وإخراجها من جسد المسيحيّة اليسوعيّة الرومانيّة

[١]- أبو إسلام أحمد عبد الله. أسطورة مخطوطات نجع حمّادي وقمران، مركز التنوير الإسلامي، ص ٢٠.

والشهادة، كما تذكرها مخطوطات النجع، والتي هي للأسقف أبيقانيوس أسقف قبرص، يقول فيها: «لقد كانت لي فرصة التصدي لهذه الهيئة ووصلت إلي أخبار عاداتها من أفواه أتباعها رأساً، وهناك نسوة تؤمن بتلك التفاهات تحدثن لي عنها، بل الأكثر من هذا لقد حاولن في وقاحتهم إغرائي، نظير المرأة الشريرة المصرية، التي كانت زوجة رئيس الطبّاحين، ولقد كنت شاباً، وهذا جعلني أروق في أنظارهن؛ ذلك لأن النسوة اللاتي أخبرنني عن هذه البدعة كن في الظاهر غاية في الجمال، ولكن كلّ قباحة الشيطان كانت في عقولهن الدنيئة، ولكن الإله الرحيم أنقذني من تعاستهن، وحينذاك قرأت كتابات أولئك، وأدركت ما يرمون إليه، ولم أنقاد لبدعة الضلال، فأدبهم ما لمس مشاعري قطّ، وفي الحال شكوت هذه الجماعة إلى الأساقفة المحليين، واكتشفت من منهم يتخفى كأعضاء في الكنيسة، وهكذا طردوا من المدينة -ثمانون منهم- وطهرت المدينة من انتشارهم الشائك، ولقد اقتلعت الغنوصية تماماً من جسم المسيحية بعد ذلك، عدا بعض الحركات السرية، وكذلك الاتجاهات التصوفية في القرون الوسطى»^[١].

وجدير بالقول إنّ البحث في الخلافات بين مسيحية نجع حمّادي، أي المسيحية الغنوصية، وبين المسيحية اليسوعية هو مجال لبحث آخر، لكننا هنا نتعقب كيفية استمرار الغنوصية كحركة روحية بعد أن تمّ اقتلاعها والقضاء عليها من قبل المسيحية اليسوعية الرومانية، إذ يبدو أنّه لم يعد أمام الغنوصية، والحال كذلك، إلا أن تتحوّل إلى طرق وعبادات باطنية أو صوفية فقط، وذلك قد يبدو أمراً طبيعياً بعد المقاومة الضارية والعنيفة من قبل المسيحية اليسوعية الرومانية، ومن قبل المدارس الفلسفية الأفلوطينية كما رأينا.

ثانياً- مشكلات الغنوصية بين التصوف والنزعة الباطنية

على الرغم من أنّ المسيحية الرسمية الرومانية قد تمكّنت من القضاء على المسيحية الغنوصية وإخراجها خارج الجسد المسيحي، فإنّ الغنوصية لم تنته، فإذا كانت قد خرجت من الجسد المسيحي فإنّها لم تخرج من التاريخ، بل لقد استمرّ نشاطها، ولكن بأشكال جديدة، كما هو الأمر في حالي التصوف والنزعات الباطنية، إذ تذكر مخطوطات نجع

[١]- عزت ذكي. مخطوطات نجع جمادي الأثرية، مرجع سابق، ص ٤٧.

حمّادي أنّ الغنوصيّة قد زاوت نشاطها ولكن ضمن جماعات زهديّة باطنيّة، إذ تقول المخطوطات «لقد استطاعت الغنوصيّة أيضاً بشكل أو بآخر أن تستمرّ وراء جبهة مسيحيّة الإمبراطوريّة الرومانيّة، ومثلاً لذلك نجدها في جماعات من الفلاحين يطلق عليهم لقب «المنديين» إشارة إلى أنّهم من أصحاب المعرفة، هذا الاتجاه إلى الباطن، والزهد من العالم والهروب منه الذي يميّز به الموقف الغنوصي، قد ساد وتغلغل ليس فقط في العصور المسيحيّة الأولى ليقدم لنا كيان الغنوصيّة المسيحيّة (أي كياناً غنوصياً شبه مسيحي) بل أيضاً في سحيق القدم ليشكّل هيئات الغنوصيّة خارج دائرة المسيحيّة، وهناك أكثر من مناظرة بين مؤرّخي الأديان حول ما إذا كانت الغنوصيّة تُفهم على أنّها تطوّر مسيحي باطني أم أنّها دائرة أوسع من ذلك، بمعنى أنّها مستقلّة عن المسيحيّة وسابقة لها»^[١].

إنّ هذا التحوّل الذي طرأ على النشاط الغنوصي إنّما جعل الغنوصيّة نفسها والبحث في متونها أمراً أكثر تعقيداً، إذ إنّنا في هذا البحث نحاول أن نتقصّى الكتابات التي تناولت الغنوصيّة، فنجد أنّ هناك من يرى أنّها أصلاً نشأت كحركة صوفيّة، وهو أمر يمكن أخذه بالحسبان إذا ما حاولنا أن نتفق مع هؤلاء حول ما ذكرناه سابقاً في هذا البحث من أنّ الغنوصيّة قد استندت في جذرها إلى عقائد دينيّة، ولكنّ الرأي الإطلاقي الذي يرى أنّ الغنوصيّة حركة صوفيّة إنّما يعود بها إلى الهرمسيّة، إذ يعتبر البعض أنّ الغنوصيّة هي تصوّف كامل طالما أنّها ذات قرابة فكريّة مع الهرمسيّة، ويجري الخلط أحياناً بين اعتبار الهرمسيّة حركة غنوصيّة أو العكس، لكن لا بدّ لنا هنا أن نأتي على ذكر هذا الرأي الذي يفصح عن الغنوصيّة بوصفها تصوّفاً، مع أنّنا نتحقّق على هذا الرأي، إذ إنّ الهرمسيّة التي تعود إلى هرمس الحكيم الفرعوني، والذي ظهر في فترات زمنيّة مختلفة وفي أماكن مختلفة، وأطلق عليه تسميات كثيرة في كلّ الثقافات اليونانيّة والإسلاميّة واليهوديّة والمسيحيّة، فاسم «هرمس» اسم أطلق في وقت محدّد (في الثقافة اليونانيّة) على شخصيّة يبدو أنّها تسبق الثقافة اليونانيّة بأجيال، وهو نفس الشخصيّة التي سمّتها الفرس (أبنجهد) وسمّاها اليهود أنوش أو أنوخ أو أخنوخ، وسمّتها الصابئة بوذا سيف، وسمّاها المسلمون إدريس النبي (ص) إضافة لأسماء أخرى»^[٢].

[١]- عزت ذكي. مخطوطات نجع جمادي الأثرية، مرجع سابق، ص ٤٨.

[٢]- أحمد غسان سبانو. هرمس الحكيم بين الألوهيّة والنبوّة، دار قتيبة، دمشق، ط ٤، ٢٠١٠، ص ٦.

وهو أمر كما يقال يزيد الطين بلّة، أي إنّ إصااق صفة الغنوصية بالهرمسية أو العكس يزيد من تعقيد الملاحقة البحثية والتاريخية للغنوصية كتصوّف، أو كنزعة دينية باطنية، وهو أمر يحتاج إلى الكثير من التدقيق التاريخي حول هذه المسألة من أجل كشف الطابع الصوفي للغنوصية، ونحن في بحثنا هذا نميل أكثر إلى القول بأنّ الغنوصية بعد حربها مع المسيحية الرومانية وخسارتها وخروجها من الصراع الأيديولوجي والعقائدي والفكري مع المسيحية، لم يكن أمامها سوى التحوّل إلى حركة صوفية، ولم يكن أمام معتنقيها سوى أن يشكّلوا فرقا دينية باطنية لها ممارساتها وشعائرها الخاصة بها، حتّى أنّ هذه الشعائر الغنوصية قد أثّرت على الديانات التي تسرّبت إليها الغنوصية، وكذلك المدارس التي تأسّست على مبادئ الغنوصية، وقد اختلفت هذه المدارس عن النسق الفلسفي في نظرتها إلى خالق الكون وطريقة معرفته، فقد أسّس «سرنثيوس» (في نهاية القرن الميلادي الأوّل وبداية الثاني) مدرسة غنوصية ذات طابع فلسفي، وذلك عن طريق إعادة إنتاجه للأبيونية التي انتشرت كطائفة محلية مسيحية مبكرة لم تدخل عليها أفكار بولس، وقد أشار إلى (الله الأعلى) ولكنّه لم يميّزه بشكل واضح من الإله الصانع أو اليمورج أو يهوا، وعزّاه لخلق العالم»^[١].

كذلك نجد أنّ هذه المدارس الغنوصية قد ذهبت إلى تأليه البشر والحكماء كما حدث الأمر في المدارس الشيثية الغنوصية، «التي ازدهرت في القرن الثاني، لكنّه ربما تكون قد نشأت وبدأت قبل ظهور المسيحية دون أن نعرف من هو مؤسسها، لكننا إذا عدنا إلى كتاب الفلاحة النبطية لابن وحشية، فإننا سنجد أنّ جذور هذه الطائفة في وادي الرافدين قديمة جداً، وأنّ مؤسسها هو شخصية غامضة لم نتحقّق من وجودها التاريخي، وهو (ماسي السوراني) من مدينة (سورا) قرب بابل، حيث يرى مؤلّف الفلاحة النبطية الأوّل (قوثامي) بأنّ ماسي السوراني هو أحد الحكماء الكبار الأجلاء القدماء من حكّام الكلدانيين الموثوق بأرائه ووقور عقله، ولي في مثله فخر، وأحب أن يحوز الفضائل كلّها»^[٢]. وقد استمرّ الخلاف العقائدي والفلسفي داخل هذه المدارس الغنوصية ممّا يشير إلى أنّ هذه المدارس لم يكن أمامها أن تنتشر كما فعلت المدارس الفلسفية اليونانية، بل لقد ظلّت هذه المدارس

[١]- خزعل الماجدي. كشف الحلقة المفقودة بين أديان التعدّد والتوحيد، المركز الثقافي العربي، مكتبة الفكر الجديد، الدار

البيضاء، ط ١، ٢٠١٤، ص ٢٥٥

[٢]- المرجع نفسه، ص ٢٥٥.

حكراً على الجماعات السريّة التي تبنت الآراء والأفكار الغنوصيّة حول الخلق والمعرفة، وخصوصاً في قضايا الثنويّة أو الثنائيّة التي ألحّت عليها الغنوصيّة سواء كان هذا على مستوى الغنوصيّة الفكرية الروحية أو على مستوى الغنوصيّة الصوفيّة التي أفضت إلى وجود ديانات متعدّدة انتشرت في جميع الثقافات والبنى الدينيّة، مثل الشيشيّة والكسدانيّة والمندائيّة وغيرها في بلاد فارس، ووادي الرافدين وكذلك القوقيون والفاليسيون وغيرها في سوريا ومصر والمركابا وكنيسة الآباء وفيثاغورثيو الكرمل في اليهوديّة المبكّرة والأبيونيون والسردونيون والمراقيون ومثيلاتهما في المسيحيّة المبكّرة، هذا عدا عن الطوائف الغنوصيّة التي انتشرت هنا وهناك، والتي يذكرها المؤرّخون تحت عنوان الطوائف الغنوصيّة المتفرّقة»^[١].

على هذا النحو نجد أنّ البحث في الشكل الصوفي والباطني للغنوصيّة يجعلنا نضع يدنا على مسألة مهمّة، وهي أنّ الغنوصيّة إذا كانت قد بدأت على أسس معرفيّة وعقائديّة دينيّة، فإنّها لم تستطع أن تشكّل مذهباً فلسفياً خاصاً وواضح المعالم، كما لم تستطع أن تشكّل ديناً واضحاً، وقد مثّلت حالة الغنوصيّة هذه نوعاً من التهديد للكثير من التيارات الفلسفيّة والدينيّة، وفي الوقت ذاته كانت الغنوصيّة مصدر إغناء فكري وثقافي قبل أن يتمّ تحويلها من قبل مناهضيها إلى غنوصيّة سياسيّة هدفها فقط أن تهيمن على كلّ الحركات الثقافيّة والعقائديّة والدينيّة، ممّا يجعل البحث في الغنوصيّة حاجة تاريخيّة ملحة للكشف عن طابعها الإشكالي بين من أراد اعتبارها حركة تميل إلى الوثنيّة أكثر ممّا تميل إلى التدين؛ ذلك أنّ الغنوصيّة نفسها، وبسبب ما تعرّضت له من مناكفات تاريخيّة وعداوات معرفيّة، بدأت تعاني من تشعبات كثيرة على جميع الصعد، خصوصاً في إظهارها وكأنّها لا تفرّق بين ما هو فكري وفلسفي وبين ما هو ديني عقائدي وبين ما هو صوفي عرفاني، ممّا أوقع الغنوصيّة في مأزق تاريخي لا بدّ من إعادة قراءته في ضوء تصوّر الغنوصيّة الراهن، وذلك ضمن مناهج نقد موضوعيّة وعلميّة.

ثالثاً- في نقد مبادئ الغنوصيّة في المعرفة والوجود

ربّما كان البحث في مبادئ الغنوصيّة، بعد أن أتينا على تعريفها والكشف عن مضمونها

[١]- خزعل الماجدي. كشف الحلقة المفقودة بين أديان التعدّد والتوحيد، المركز الثقافي العربي، مكتبة الفكر الجديد، الدار البيضاء، ط١، ٢٠١٤، ص٢٥٦. بتصرف

بين ما هو ثقافي وعقائدي وفلسفي، بحثاً ضرورياً للكشف عن المواقف المعادية لها كما رأينا، سواء كان هذا العداء من قبل تيارات فلسفية أو ديانات، إذ يطال هذا العداء الطريقة الغنوصية التي تتبناها في المعرفة والوجود، إذ تلغي الغنوصية مفهوم التعلم والتدرج في المعرفة والعلم عندما تؤكد على الإلهام والكشف كطريق في المعرفة، وكذلك الأمر عندما تؤكد أن المعرفة هبة إلهية تأتي لمن اختصه الله، وهو ذلك الذي يتنزّه عن المادة وعن الشر، وعلينا أن نلاحظ هنا أن هذه المعرفة ذات الطابع الغنوصي قد أخذت ما أخذته عن الفلاسفة اليونان، ومنهم فيثاغورث، الذي ادعى أنه شاهد العوالم العلوية بحدسه، وأنه ارتفع إلى عالم النفس والعقل وسمع الأصوات الشجية والروحانية فتحوّل فيثاغورث بذلك إلى أستاذ الغنوصيين^[١]. وهنا لا بدّ من الإشارة إلى العسف التاريخي بحق الغنوصية التي واجهت عداءً من قبل المدارس نفسها التي شكّلت أساساً لانطلاقتها، خصوصاً وأنّ المعرفة الفيثاغورية كانت قد تركت جملة من المسائل العصية على البرهان العقلي أو الديني.

وعندما نتقل إلى الغنوصية الهرقليطية نجد أنفسنا أمام فهم للغنوصية على أنها تقدّم شكلاً من العبادات الوثنية، ممّا يحرض باتجاه بحث معمق حول وثنية هيرقليط وأثرها في الغنوصية، والتي لم تُفهم كما يجب في هذا الإطار، فهناك من يتبنّى الرأي حول وثنية الغنوصية فيذهب إلى اعتبارها قد أسست للعقائد الوثنية، والتي تتحدّث عن ثنائيات كبرى بين النار والظلام، وقد امتدّ هذا الأمر إلى المدارس الصوفية وأعلام الصوفيين، ومشكلة هرقليط أنه لجأ إلى التاريخي ليبرهن على التغيير، لكنّه لم يستطع أن يتجاوز الضغط الغنوصي في تحويل النار إلى عبادة لها أتباعها في أماكن كثيرة من العالم وفي ثقافات متعدّدة^[٢].

كذلك نجد أنّ هناك من يقدّم الغنوصية في إطارها الوثني من خلال الصراع بين الثنائيات، ونعتقد أيضاً أنّ مثل هذا الرأي لم يتقيّد بالموضوعية العلمية، فهناك من يعتقد بأنّ الغنوصية استفادت من الفيلسوف اليوناني أنبادوقليس، بحيث أنّنا نجد هنا أيضاً تقسيماً ثنائياً للعالم، عندما يجري الحديث عن الأنفس الخالدة الشريفة وتلك الكائنات الجسمانية الزائلة^[٣].

[١]- علي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص ١٤٠ وما بعد

[٢]- محمد غربال. الموسوعة العربية الميسرة. مرجع سابق، ج ١، ص ٦٦.

[٣]- علي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص ١٣٧. بتصرف

والفاسدة، ممّا مهّد هنا للغنوصيّة أن تقيم نظامها المعرفي والروحي على الصراع الدائم والمستمرّ بين القطبيين، قطب الأنفس الشريفة والأجساد الدنسة. والأمر نفسه نجده في الديانات الغنوصيّة الكبرى كالمانويّة التي اعتمدت على مصادر غنوصيّة أساسيّة، ويرى الباحثون أنّ سبعة مصادر تشمل الديانة المندائيّة، والتي قامت أساساً على صراع بين عالمي النور وعالم الظالم، وكذلك الغنوصيّة المسيحيّة السريانيّة التي كانت ديانة أفلاك وتنجيم، وكذلك مارست الغنوصيّة المسيحيّة الأرثوذكسيّة دوراً مهماً في قيام المانويّة، وكذلك تعاليم الرسول توما الذي أدخل عناصر غريبة في التعميد ومنها الزيت، وقد نشأ على هذا العنصر تشكّل طقس الرأس الناطق لدى الديانة الصابئيّة^[١].

وبالتوازي مع هذا الفهم للغنوصيّة، نجد أنّ مؤرّخين كثيراً قد حاولوا الإمعان في نشوء الغنوصيّة وإخراجها من دائرة الفكر الفلسفي والعرفاني وإظهارها في طابع عقائدي فقط، من ذلك ما نسب إلى علاقة المانويّة بالغنوصيّة حول الصراع بين الشرّ «المتولّد عن قوّة إراديّة شرّيرة في أساسها، هو جوهر الغنوصيّة، وهذا الوعي هو أيضاً جوهر التيار الفكري الذي انبجس في القرن الثالث بمبادأة من الفارسي ماني (٢٠٥-٢٧٤)، وعرف بالمانويّة، وعن جميع أرجاء الإمبراطورية وعمّر بصور شتى في هرطقات عدّة من القرون الوسطى، وقد روج ماني للثنويّة الفارسيّة بمبادئها: أرمزد قوّة الخير وأهريمان قوّة الشر»^[٢].

وأكثر من ذلك فقد استمرّ الحديث بشأن الغنوصيّة وعلاقتها بالديانات الوثنيّة وإخراج الغنوصيّة من تاريخ الفكر والثقافة الفلسفيّة والعرفانيّة باتجاه جعل الغنوصيّة مجرد أساطير استندت إليها الديانات الوضعيّة الوثنيّة، كما جرى الحال مع المانويّة أيضاً، التي يرى البعض أنّها استندت إلى أسطورة ماني حول أطروحة النصرين الأساسيين في الوجود والخلق، حيث شبّهت المانويّة «الخليقة بأنّها تشبه السجن ونحن داخل هذا السجن محاصرون في أجسادنا التي صمّمها الأراكنة لنا، وهم يرون أنّ الأراكنة أو الأرخونات، ومن ضمنهم يهوا أمير الظلام، خلقوا السماء والأرض من جلودهم ولحمهم، والجبال من عظامهم وكذلك أجساد البشر، ثمّ طمروا فيها الروح وسجنوها في داخلها، وهكذا وجدت الروح نفسها في سجن

[١]- ميشيل تارديو. صابئة القرآن وصابئة حرّان، ت: سلمان حرفوش، دار الحصاد، دمشق، ط١، ١٩٩٩، ص٨.

[٢]- إميل برهيه. الفلسفة الهلنستيّة والرومانيّة، ت: جورج طرابيشي، ج٢، مرجع سابق، ص٣١٠.

الظلام، وعليها أن تكافح طويلاً للخروج من السجن»^[١].

من الواضح إذاً أنّ البحث في طبيعة الغنوصية يقتضي أولاً البحث في طبيعة وشكل الصراع الذي دار خلال التاريخ بينها وبين مناوئها، وكيف تمّ بالفعل تقديمها بشكل بعيد عن الموضوعية النقدية، فإذا كانت الغنوصية قد تأثرت بالفلسفة اليونانية على اختلاف مشاربها، فإننا، والحال كذلك، لا يمكننا أن نسلّم بما أتى عليه باحثون، كما رأينا في هذا البحث، من أنّ الغنوصية قد انقلبت على تلك الفلسفات إلاّ إذا أخذ بعين الاعتبار أن تكون الغنوصية بما لديها من قوّة معرفية قد هدّدت بالفعل التاريخ الرسمي لتلك الفلسفات، وكذلك التاريخ الرسمي للديانات والعقائد، خصوصاً وأنّ هناك نقطة مهمّة لا بدّ من الإشارة إليها، وهي أنّ الغنوصية قد استطاعت أن تستمرّ بشكل أو بآخر في التاريخ العالمي، ممّا يشي بأنّ ما تعرّضت له الغنوصية لم تك حرباً فكرية أو فلسفية أو معرفية بقدر ما كانت حرباً سياسية أظهرت الغنوصية بكلّ هذا التشويه من أجل استمرار تلك الحركات المعادية، ولا بدّ هنا إذاً من التأكيد على ضرورة إعادة قراءة الغنوصية قراءة نقدية موضوعية، خصوصاً في ضوء التطوّر الحاصل في التاريخ الغنوصي الذي أفضى إلى قيام فلسفات كبرى استندت بشكل مبدئي وأساسي إلى المعرفة الإشراقية النورانية.

[١]- خزعل الماجدي. كشف الحلقة المفقودة بين أديان التعدّد والتوحيد، مرجع سابق، ص ٢٧٣.

الخاتمة

لقد أفضى بنا البحث في الغنوصية إلى مجموعة من الاستنتاجات التي نعتقد أنّها جاءت نتيجة إمعان النظر في طبيعة هذه المعرفة المسمّاة بالمعرفة الغنوصية، والتي انتشرت في ثقافات كثيرة، ومن هذه الاستنتاجات:

لا يمكن الركون إلى ما يقدّمه التاريخ الفلسفي بشكل خاصّ حول كثير من المسائل المتعلقة بطبيعة المعرفة الغنوصية ودورها التاريخي.

لقد انطلقت الغنوصية مستفيدة من الفكر الفلسفي اليوناني الذي انطوى على الكثير من عناصر المعرفة الإشراقية، وهذا بحدّ ذاته يعتبر مكسباً للغنوصية من حيث تأسيسها المعرفي التاريخي.

تمكّنت الغنوصية، وبالرغم من جميع المحاولات التي هدفت إلى إجهاضها والقضاء عليها، من الاستمرار بوصفها حركة معرفية وفلسفية أرادت أن تضيف إلى المعارف البشرية الوضعية معارف إشراقية نورية.

تشارك المكتشفات الأثرية يوماً بعد يوم في إلقاء مزيد من الضوء على طبيعة الغنوصية، وكذلك على موقعها في سياق أشكال المعارف والفلسفات ومضامين العقائد والحركات الصوفية العالمية عبر التاريخ.

لائحة المصادر والمراجع

١. لسان العرب. محمد ابن منظور، دار صادر، بيروت، ط ١، ج ٧.
٢. ابراهيم أنيس. المعجم الوسيط، مطابع المعارف، القاهرة، ط ٢، ج ٢، ١٩٧٢.
٣. أبو إسلام أحمد عبد الله. أسطورة مخطوطات نجع حمادي وقمران، مركز التنوير الإسلامي، د.ت.
٤. أحمد السايح. الغنوصية في ميزان الفكر الإسلامي، دار الطباعة المحمدية، ١٩٩٣.
٥. أحمد غسان سبانو. هرمس الحكيم بين الألوهية والنبوة، دار قتيبة، دمشق، ط ٤، ٢٠١٠.
٦. إميل برهيه. الفلسفة الهلنستية والرومانية، ت: جورج طرابيشي، ج ٢، دار الطليعة، بيروت، ط ٢، ١٩٨٨.
٧. أنور الجندي. الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٩٧٨.
٨. جفري بارندر. المعتقدات الدينية لدى الشعوب، المشرف على التحرير جفري بارندر.
٩. حسن الشافعي. المدخل إلى دراسة علم الكلام، مكتبة وهبة، القاهرة، ط ٢، ١٩٩١.
١٠. حسن ظاظا. الفكر الديني اليهودي أطواره ومذاهبه، دار القلم، دمشق، ط ٢، ١٩٨٧.
١١. خزعل الماجدي. كشف الحلقة المفقودة بين أديان التعدد والتوحيد، المركز الثقافي العربي، مكتبة الفكر الجديد، الدار البيضاء، ط ١، ٢٠١٤.
١٢. سهيل زكار. المعجم الموسوعي، دار الكتاب العربي، دمشق، ط ١، ج ٢، ١٩٩٧.
١٣. عبد الوهاب المسيري. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، القاهرة، ط ٤، ج ٢، ٢٠٠٨.

١٤. عزت ذكي. مخطوطات نجع حمادي الأثرية، م. القس عبد المسيح اسطفانوس، دار ومكتبة الحرية، ٢٠٠٨.
١٥. مانع الجهني. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، دار الندوة العالمية، الرياض، ط ٥، ج ١، ٢٠٠٣.
١٦. محمد غربال. الموسوعة العربية الميسرة. دار نهضة لبنان، بيروت، ج ٢، ١٩٨١.
١٧. الموسوعة العربية العالمية. مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، ط ١، ج ١٧، ١٩٩٦.
١٨. ميشيل تارديو. صابئة القرآن وصابئة حرّان، ت: سلمان حرفوش، دار الحصاد، دمشق، ط ١، ١٩٩٩.

دراسة نقدية لموقع المنطق في الفلسفة الهلنستية والرومانية ما بين القرنين الأول ق.م والخامس الميلادي (أفلوطين - الغنوصية - الرواقية المتأخرة - أوغسطين)

هنى الجزر^[1]

مقدمة

يتناول بحثنا تلك الفترة من تاريخ المنطق -من القرن الأول قبل الميلاد حتى القرن الخامس الميلادي- التي تتوارى بعيداً في ظلمة الفتور والركود البحثي المنطقي، متسائلين عن أسباب هذا الفتور والركود لمدارسٍ عريقةٍ في التاريخ الفلسفي، وورثة لمدارس فلسفية سابقة عليها تميّزت بالمساهمة في تطوير الإرث المنطقي.

ستُعنى الدراسة بأصحاب الفكر الفلسفي الذين مثّلوا حلقة وصل وفصل تاريخي بين مرحلتين فلسفتين ومنطقتين؛ فصلٍ عن حقبة خلت سميت بالقديمة، ومثّلت مرحلة صعود للحضارة الهلينية، ومرحلة وصلٍ بحضارة جديدة نامية في ظلّ ظروف سوسيوثقافية واقتصادية هي مرحلة الصعود للحضارة الرومانية، إنّها مرحلة الحضارة الهلنستية ممثلة بأفلوطين والغنوصية والرواقية المتأخرة وأوغسطين، على اعتبارهم أصحاب رؤى فلسفية تلفيقية تعدّدت منابعها الفكرية ما بين الشرق والغرب، والدين، والفلسفات المادية والواقعية والمثالية اليونانية؛ لنكتشف موقفها الفكري من المنطق وما هو موقعه من هذه الفلسفات، وكيف تمّ استخدامه في هذه المنظومات الفلسفية .

بناءً على ما سبق سنعرض لموقف أفلوطين من المنطق اليوناني، وكيف تمّ استخدامه في بناء فلسفته الدينية باعتبارها محاولة منه لتعقل الوجود المادي في ضوء الوثنية والفلسفة الأفلاطونية على اعتبار أنّ الواقع المحسوس هو مرآة لواقع مثالي، وتتبدّى أهمية الموقف الأفلوطيني على اعتبار أنّ تلميذه الأبرز (فورفوروس) كان منطقياً، وهنا يبدو السؤال جلياً:

[1]- رئيسة قسم الفلسفة سابقاً في جامعة دمشق.

هل كان موقف التلميذ من المنطق متأثراً بموقف أستاذه؟.

كما أنّ هذه الدراسة ستهتمّ بالفلسفة الغنوصيّة باعتبارها فلسفة مثاليّة متطرّفة آمنت باتصال عالم الناسوت باللاهوت بواسطة كواكب آلهة، وهنا نتساءل هل كان للمنطق الذي صاغه أرسطو والرواقيون أيّ دور في تبرير هذه الرؤيا اللاعقلانيّة للواقع؟.

أمّا بالنسبة للرواقية المتأخّرة فسيطلّع البحث بالكشف عن موقع المنطق في فلسفتهم، وهل مازال يشغل من الفلسفة دور المنافع عن حياضها باعتباره سوراً لحديثتها، أم أنّه تخلّى عن ذلك الدور لصالح تنامي البعدين الأخلاقي والطبيعي اللذين شكّلا في الفلسفة الرواقية القديمة ركنين من أركانها الثلاثة، إلى جانب المنطق، وإن كان ذلك كذلك، فما هي الأسباب الاجتماعيّة والسياسيّة والفكريّة التي كانت وراء الانحسار المنطقي في الفلسفة الرواقية؟ ولماذا تنامي الجانب الأخلاقي دون الجانبين الطبيعي والمنطقي؟.

وحتى تكتمل لوحة الفكر الفلسفي في تلك الحقبة في موقفها من المنطق الأرسطي- الرواقي لا بدّ أن نتعرّض لدور المنطق في بناء المنظومة الفلسفيّة لأباء الكنيسة في القرن الخامس الميلادي ممثّلين بأوغسطين، متسائلين عن موقع المنطق في الأبحاث اللاهوتيّة.

أولاً- جمود الأبحاث المنطقيّة في الفلسفة الرواقية المتأخّرة

ترجع الرواقية إلى زينون الكتيومي الذي درس على يد معلّمين كلبين أمثال اقراطس، وقد أخذ عن الميغاريين ك- استلبون- حبّهم للمنطق ومراسهم فيه، كما تأثّر بتلاميذ أفلاطون (كزينوقراطس) بإعلائه من دور الفضيلة كشرط أساسي للمعرفة، أمّا مباحثهم في قوى الطبيعة والنفس والفلك فقد كان جلياً فيها الأثر الأرسطي والأفلاطوني والتعاليم الفيثاغوريّة، وتطويراً لها، فعلى سبيل المثال، فإنّ تصورهم للكون على أنّه كائن حيّ قديم مخلوق من قبل خالق أوحد، كان تصوراً أفلاطونياً مستمدّاً من محاوره طيماوس^[١]، وغدا تصوراً رواقيّاً قديماً عندما عرفوا الفلسفة بأنّها «علم الأشياء الإلهيّة والبشريّة»، وهذا يعني أنّ لا شيء يخرج عن الفلسفة.

[١]- أفلاطون، طيماوس، ضمن المحاورات الكاملة، المجلّد الخامس، ترجمة: شوقي داود تمران، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ص ٤١٥-٤٢٢.

ومع دخول الرواقيّة مرحلتها التاريخيّة الثانية بدأت بعض رؤاها الفيزيقيّة والميتافيزيقيّة- التي توصّل إليها الفلاسفة الرواقيون القدامى -تتهاوى تحت النقد المتزايد من قبل مفكّري القرن الأوّل قبل الميلاد، وفي مقدّمها تلك النزعة الوثوقيّة التي تمثّلت في:

١. نظريّة المعرفة: فكرة التمثّل المحيط^[١].

٢. الجانب الميتافيزيقي: نظريّة الاحتراق الكبير، وقد مثلت هذه النظريّة أحد أهمّ هذه الرؤى الوثوقيّة التي سقطت من خلال الحجج التي صاغها بوثيوس الصيدوني الذي رأى تعارضاً بين كمال العالم -المستمدّ من كمال الصانع- وقابليّته للفساد، فالعالم لا يتهدّم بالقسمة، كذلك لا يتقوّض بالاستحالة الكيفيّة؛ لأنّ الرواقيين يؤمنون بأنّ العالم لا يتغيّر في نوعيّة الخاصّة بعد الاحتراق، ففساد العالم مستحيل^[٢].

وفي الحقّ القول إنّ تلاشي نظريّة الاحتراق الكبير من عالم الطبيعة الرواقي بفعل الحجج الكثيرة التي أثارها الفلاسفة في حينه^[٣]، جعل الكون الرواقي يتراخى «فلاحتراق الكلّي الذي كان أشبه برمز لكليّة قدرة العقل قد نفي، فالعالم الرائع الجمال والعظيم الكمال سيحافظ إلى أبد الأبد على نظام مماثل للنظام الذي نعاينه»^[٤]، وبالتالي فإنّ عالم باناتيوس الرودسي^[٥] مختلف تماماً عن عالم زينون، فقد كان عظيم الشغف بأفلاطون، كما أنّه لم يدخل في عالم الجدل والمنطق الرواقي، وتعاليمه تبدأ بالطبيعيّات لا بالمنطق على عادة الرواقيين، الذين جعلوا من المنطق الحصن الذي يحمي قلعتهنّ الفلسفيّة فبدؤوا بتعلّمه أولاً.

يمكننا القول إذاً إنّ بنية التعاليم الرواقيّة القديمة التي بناها كلّ من زينون وكريسيب من حيث الشكل والمضمون قد أنتهكت بالصميم على زمن باناتيوس؛ فقد انصبّ اهتمام

[١]- حول نظرية التمثّل المحيط عند الرواقين أنظر: هنى الجزر، المنطق الرواقي الميغاري وأثره في الاتجاهات المنطقيّة الحديثة، جامعة عين شمس، القاهرة، ٢٠٠٤.

[٢]- إميل برهيه، الفلسفة الهلنستية والرومانية، المجلد الثاني، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، طبعة ثانية، ١٩٨٨، ص ١٧٠.

[٣]- من بين الحجج على تصوّر الرواقيين للكون الرواقي: أنّ العالم المخلوق الذي مصيره الزوال الذي سينتحم عليه الزوال كان دليلاً على ضعف الله لا قدرته، كما أنّ العالم لا يتهدّم لا بالقسمة؛ لأنّه غير ناجم عن تجميع الذرّات، ولا بالاستحالة الكيفيّة، كذلك فإنّ الله يبقى طوال ديمومة الاحتراق ساكناً عديم الفاعليّة، وهذا يعني أنّ إلهاً ساكناً عديم الفاعلية إله ميت، انظر: إميل برهيه، تاريخ الفلسفة: المرحلة الهلنستية والرومانية، الجزء الثاني، ص ١٧٠.

[٤]- إميل برهيه، تاريخ الفلسفة: المرحلة الهلنستية والرومانية، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص ١٧٤.

[٥]- من كبار الفلاسفة الرواقين، وقد تولى رئاسة المدرسة الرواقيّة عام ١٢٩ م.

المدرسة في عهده على الإنسانيّات لا الطبيعيّات، كما ضُحّي بمباحث الجدل والمنطق على مذبح الأخلاق، وأصبح الإنسان مرتهنًا بأفعال نفسه التي لن تجد لها وجوداً في خارج الحياة الأرضيّة، فهي قابلة للفساد لأنّها عرضة للمرض، أمّا الجزء الأثري فيها فيرتدّ بعد الممات إلى أعالي السماء، ولعلّ في ذلك عزوفاً من الرواقية الوسطى على الخوض في مسائل الميتافيزيقا التي برع القدماء في تشييدها^[١].

أمّا في المجال الأخلاقي فقد تغيّرت القيم الأخلاقية الرواقية، فربط انتبتر بين الأخلاق الرواقية والأخلاق الأفلاطونية، وممّا زاد من الاهتمام بالأخلاق الرواقية - القائمة على العقل - على حساب المنطق اعتبارها - من قبل سقبيون وباناتيوس - مرشداً حقيقياً للشباب الطامحين للمجد السياسي والطامحين للوصول إلى مجتمع مدني ومدينة عالمية، وأصبحت الأخلاق الرواقية على زمن انتبتر وباناتيوس أكثر استجابةً للقيم الاجتماعية المعاشة كقيمة الزواج، والصدق الاجتماعي.. وفقدت القيم الأخلاقية بعدها الميتافيزيقي، فلم تعد القيم الأخلاقية مؤصلةً ببعدها الميتافيزيقي؛ امتثالاً للقدر الإلهي التي يتمثل بحالة الأباثيا التي يدعو إليها الفيلسوف الرواقي القديم، فالقول الأخلاقي: إنّ العيش وفقاً للطبيعة بحسب زينون هو مبتغى الفيلسوف الرواقي؛ لأنّ الخير هو الانفاق مع الطبيعة^[٢] أصبح من التراث الرواقي، فالإنسان يجب أن يعيش وفقاً للميول والغرائز المضبوطة من قبل العقل التي زوّدتنا بها الطبيعة، فطبيعتنا الفردية هي مقياس القيم، وكأنّ الفلسفة الرواقية تنكص عن مبادئها الأخلاقية إلى مبادئ الأخلاق السفسطائية^[٣]، وتعود عن طلب الفلاسفة الرواقيين الأوائل المتمثلة بأخلاق كونيّة وحكمة متعالية.

لقد تبلورت أفكار الفلسفة الرواقية الوسطى مع بوزيدونيوس السوري - متابعة الخطّ الذي شقّه كلٌّ من انتبتر وباناتيوس وسقبيون - وذلك في سياق التوفيق بين الرواقية القديمة والأفلاطونية، فكان بذلك التوفيق مبشراً بالأفلاطونية المحدثّة، إلّا أنّ برهيبه يمتنع عن إسناد

[1]- Cicero, Academica. Trans into english: H . Rackham in The Loeb classical Library, William Heinemann, LTD, Harvard university Press, london, 1951, II, chapter 42, 107.

[٢]- عبد الرحمن بدوي: الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، طبعة أولى، ١٩٧٥، ص ٢٥٥-٢٥٨.

[٣]- نحن لا نتحدّث عن الأخلاق السفسطائية بالمنظور الأفلاطوني الأرسطي، ولكن من منظور معاصر يرى في السفسطائية حركة سياسية ديمقراطية تنادي بمبادئ الحرية والمساواة وقيم مرجعها الإنسان لا الفرد.

أبوّة الأفلاطونية المحدثة لبوزيدونيوس لقلّة الوثائق بين أيدينا^[١]، ولعلّ ما يميّز بوزيدونيوس عن سابقه من المرحلة الوسيطة الرواقية إغراقه في المادية وابتعاده عن العقل كناظم للكون، مستبدلاً إيّاه بالحرارة الكونية، بل إنّ العقل بحدّ ذاته سيرتدّ إلى العضوي، وهكذا تأخذ موجودات الكون عنده -بحسب ديوجين- طابعاً تنظيمياً متصاعداً، وبشكل هرمي من أدنى الموجودات إلى أعلاها^[٢]، وينعكس هذا الترتاب عنده بتراتب قوى النفس التي صاغها أفلاطون قبلاً، وما الأهواء والانفعالات في أنفسنا سوى آثار للجانب الحيواني الخبيث، بينما الجانب الخير فهو ذو أصل إلهي، وهما جانبان متصارعان.

وهكذا غاب الجانب المنطقي عن فلسفة المرحلة الوسطى، كما تضاعف الاهتمام بالجانب الميتافيزيقي والطبيعي لخدمة الجانب الأخلاقي، وكلّ ذلك باعتقادنا لاشتغال الفلاسفة الرواقين بالجانب السياسي، واعتقادهم بضرورة انصراف الفلسفة إلى تربية الجيل الصاعد في الإمبراطورية الرومانية، وتأهيلهم لتحمل المسؤولية السياسية والحضارية في قيادة الأمم الأخرى.

يمكننا القول إنّ الرواقية في عهدها الأخير -الإمبراطوري البيزنطي- توقّفت تماماً عن الجانب البحثي سواءً في الميتافيزيقا أو الطبيعة أو حتّى في الجانب الأخلاقي، ناهيك عن الجانب المنطقي المهمل أصلاً منذ عصر الرواقية الوسطى، وقد اكتفى الفلاسفة الرواقيون المتأخرون بالوعظ والحكمة الأخلاقيتين، هكذا فعل كلُّ من موزونيوس، وديون فم الذهب، وابكتيتوس، وماركوس أوروليوس.

وقد كانت هذه المواعظ الأخلاقية ترمي إلى تهذيب النفس والإعلاء من شأن الضمير في ممارسة السلوك الإنساني، ومن كان هذا شأنه فإنّه -لا محالة- سيتطرق لأوضاع البشر

[١]- يعرف بالسوري الآفامي كان من كبار الرحالة، وقد اشتهر من تلامذته شيشرون، واشتغل بالسياسة والقضاء، لم يبق شيء من آثاره الفلسفية والتاريخية والجغرافية والرياضية التي رفعته إلى مرتبة أرسطو من حيث الإحاطة بدائرة معارف عصره، أنظر: إميل برهيه، تاريخ الفلسفة: المرحلة الهلنستية والرومانية، الجزء الثاني، ص ١٧٨-١٨٠.

[2]- Laertius, diogens, Lives of Eminent philosophe, trans by : R . D, Hicks the loeb classical library, William Heineman, L. T. D. London, 1970, book VII, chapter 138.

الاقتصادية المتردّية في زمانهم، ويغمز من طرف الأباطرة الفاسدين، ممّا جعل المشتغلين بالفلسفة الرواقية موضع شبهة سياسية^[١].

وحتى نطلع على مدى الانحدار الذي وصل إليه البحث المنطقي في زمن الفلاسفة الرواقيين المتأخرين في العصر الروماني يمكننا إلقاء نظرة على إنتاجهم الأخلاقي:

١. موزونيوس: كانت فلسفته الأخلاقية عبارة عن نصوص تتعلق بالآداب العامة حول المشرب والمأكل، ودعوة إلى البساطة في الملابس وفي العمارة والزواج، فهي عادات أخلاقية تؤدي إلى العمران البشري والابتعاد عن الرذائل، وقد اتصفت مواظبه بالسطحية وعدم العمق، وافتقدت البعد الميتافيزيقي، وكانت تلك النصوص عبارة عن جمل قصيرة مكتفية بذاتها من حيث المعنى، ولعل موزونيوس كان واعياً تماماً لهجرة نصوصه الفضاء الفلسفي؛ لذلك فقد أنزل الواعظ الأخلاقي منزلة الفيلسوف، فهو يقول: «خير لمعظم أولئك الشبان الذين يدعون أنّهم يريدون التفلسف ألا يقتربوا من الفيلسوف، فندانهم منه عبء على الفلسفة، والفيلسوف الحقيقي هو من يوقظ في سامعيه شعورهم بالخطيئة ويدفع بهم إلى التوبة»^[٢].

٢. سينيكا: كان أكثر عمقاً إلا أنه لم يكلف نفسه دراسة البروتوكول الرواقي (منطق - طبيعيات - أخلاق) بل كانت نصوصه الفلسفية منفلته العقال تماماً من أي ضابط من ضوابط هذه المدرسة، بل كان يستشهد أحياناً بأبيقور - العدو التقليدي للمدرسة الرواقية - وقد صور كل من زينون وسقراط مثالين للفيلسوف الذي عاش فلسفته دماً ولحمًا، وكانت دراساته الطبيعية عبارة عن نصوص مقتبسة من أعمال لوقيليوس، أما مباحثه الإلهية فقد كانت في خدمة الجانب الأخلاقي، وكانت تنوس ما بين الميتافيزيقي الفلسفي والديني التوجيهي والدعوة إلى فضائل الأخلاق، دون أن يتعرّض لقضايا المنطق من قريب أو بعيد.

٣. ابكتيتوس: فقد تجلّت فلسفته بمواظب دينية بسيطة موجّهة للفتيان الأغنياء الذين

[١]- يروي لنا برهيه أنّ أحد الأباطرة في ذلك العهد عندما أراد تصوير تيجيلينوس كأحد الطامعين بالعرش رماه بتهمة الرواقية، وفي سنة ٨٥ أمر الإمبراطور دومسيانوس بقتل كل من السفسطائي ماترنوس؛ لأنه ألقى خطاباً ضد الطغاة، ووستيقوس آرولبنوس لأنه كان يتفلسف، أنظر: إميل برهيه، الفلسفة الهلنستية والرومانية الجزء الثاني، مرجع سابق، ص ٢٠٣.

[٢]- نقلاً عن إميل برهيه، الفلسفة الهلنستية والرومانية، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص ٢٠٨.

سيشغلون مناصب ريادية في المجتمع، ولعل أهم ما يميّز حرية الإنسان عنده هي قدرته على تمثّل أفكاره، هذا التمثّل الذي سيمنح الإنسان القدرة على اعتقاد الأفكار الأخلاقية النبيلة، ويرتبط الشعور بالحرية بالجانب الديني، وقد كانت خلاصته علاقة مميزة بين الإنسان وخالقه الذي فضّله على جميع خلقه، في أن جعل حياته ملكه وليست تابعة لأيّ مخلوق آخر، وفي ذلك دعوة دينية وفلسفية لأن يكون الإنسان خليفة الله على الأرض، فكلّ المخلوقات مسخرة له، وهي دعوة أقرّها القرآن الكريم.

٤. وإذا انتقلنا إلى فيلسوف الرواقية الأخير: ماركوس أورليوس، فإنّ سيناريو سيطرة الخطاب الأخلاقي سيتكرّر بقوة، ولكن ستظهر هذه المرّة على شكل خطاب بين الفيلسوف ونفسه، كحوار داخلي قوامه محاسبة النفس على أخطائها، وكيف لها أن تتلمّس طريق خلاصها في رحلتها الأبدية من عالمها الخاصّ نحو عالم لا نهائي مسيرّ بالعناية الإلهية في رحلة العود الأبدي، والتي ستستعيد النفس خلاصها باستمرار عن طريق الموت، لتحيّا من جديد، ولعلّ هذه الدعوة لاقت آذاناً صاغية في تراثنا العربي، وذلك في بعض الديانات الباطنية.

لقد كانت الرواقية المتأخّرة منفصلة تماماً عن الجهود المنطقية التي بذلها شيوخ مدرستهم الفلسفية، الذين نجحوا بإنتاج منطق شكلي مفهومي يضاهي ويفوق منطق أرسطو، وقد وصفه أحد المناطق المعاصرين بأنّه تحفة تضارع منطق أرسطو^[١]، ونحن نقول من جانبنا إنّ تحفة تفوق منطق أرسطو من خلال قدرتهم إقامة منطق شكلائي يتأسّس على فلسفة المفهوم لا المصدق، وعلى الشكل لا المضمون، ليعلو المنطق عن معالجة قضايا الجوهر والفصل والنوع، وليغدو منطقاً اسمياً يتأسّس على مباحث اللغة لا الميتافيزيقا، وليؤسّس فيما بعد للمنطق الرمزي الذي بُنيت قواعده على جهود المناطق الرواقيين الأوائل أكثر ما استفادوا من قواعد المنطق الأرسطي.

لقد ضرب الرواقيون المتأخّرون هذا التطوّر المنطقي في مقتل عندما انشغلوا عنه في ممارسة السياسة، وقد يكون ذلك لإتاحة الفرصة للشباب الصاعد من خارج النخبة الأوليغارشيّة الرومانية في أن يحتلّ مراتب عليا في الدولة الرومانية، وذلك من خلال

[١]- يان لوكاشفيتش: نظرية القياس الأرسطية، تر: عبد الحميد صبرة، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦١، ص ٧٠.

تعليمهم مكارم الأخلاق وإبعادهم عن الحذلقة المنطقية الجافة التي لا تستميل الناس ولا تستقطب الجماهير، ولعلّ مطلب الجماهيرية ذاك أبعدها عن المنطق وقربها من الوعظ الأخلاقي وعرض المواعظ الأخلاقية، كذلك فإنّ المناخ السوسيوثقافي لم يعد الآن صالحاً للمناقشات الفلسفية والمنطقية العميقة حول تقديم رؤيا ميتافيزيقية تساندها نظرية منطقية عميقة حول النظام الكوني والمصير المحتوم والجبر الذي يجعل الكون يسير وفقاً لقانون منظم من اللوغوس الكوني، حيث استبعد الرواقيون إمكانية المنطق ثلاثي القيم فيما يخصّ القضايا المستقبلية^[١] ليظلّ المنطق في خدمة الميتافيزيقا وسوراً لأشجار الفلسفة الرواقية القديمة، وعندما أراد الفلاسفة الرواقيون المتأخرون -لأسبابهم الاجتماعية والسياسية- تحطيم سور الفلسفة ممثلاً في المنطق، سقطت الميتافيزيقا لتغدو ثمار الفلسفة الرواقية -الأخلاق- واهية في مهب الريح، وذلك لفقدانها الأساس المنطقي والفيزيقي والميتافيزيقي الذي حرص الفلاسفة الرواقيون عليه، فالفلسفة تُقدّم كحزمة واحدة، وإنّ أيّ توضيح في ركن من أركان هذا الثالوث سيطيح بالبناء الفلسفي كاملاً .

ثانياً- أفلوطين بين البعد العقلاني واللاعقلاني للميتافيزيقا

لم يكن انبعاث المدرسة الأفلاطونية المحدثة حدثاً استثنائياً، بل سبقته عهود من إرهاصات اجتماعية وسياسية وفكرية مهّدت لظهورها إلى جانب المدرستين الفلسفتين: الرواقية والأرسطية والصراع معهما على يد فلاسفة أفلاطونيين من أمثال قايروس وألبنوس وأبولايوس ونومانوس، وفلاسفة أرسطيين من أمثال أندرنيقوس والإسكندر الأفروديسي، وتمخّض عن هذا الصراع انتصار للمدرسة الأفلاطونية. وقد ارتبط ظهور فلسفة أفلوطين أيضاً بانبعاث الفيثاغورية المحدثة، وذلك لتوفّر الشروط التاريخية والحضارية لانبثاقها، والتي تتمثّل باندماج وجهتي نظر عن العلاقة بين الله والعالم، تنبع الأولى من الديانات

[١]- حول موضوع القضايا المستقبلية الممكنة بين أرسطو والرواقيين والخلاف الفلسفي بين رؤاهم، أنظر:

Kneale, William & Marth Kneale . The Development of logic, Clarendon Press, Oxford, 1975. p. 123
Cicero, De Fato, trans into English: H . Rackham, The loeb classical Library, William Heinemann LTD, Harvard university Press, London, 1957, P. 205-207.

التوحيدية ومن الروايق القديمة، وقد تجلّت بربط مصير الإنسان بقدر الله في علاقة محكمة يستسلم فيها الأوّل للثاني، وبين نظرة أخرى لإله سام متعال لا يابّه بمصير الإنسان، ولا يمكن الوصول إليه إلاّ بوسائط روحية متعدّدة في رحلة صوفية مليئة بالجدب وتستمرّ للحظات، مع غياب شبه كامل لنظرة عقلانية للكون.

لقد كانت الأفلاطونية المحدثة في جوهرها محاولة لعقلنة الواقع المحسوس والمثالي، على اعتبار أنّ الأوّل هو مرآة للثاني، وذلك من خلال انحياز تام -مع المدرسة الفيثاغورية- لمصلحة وجهة النظر الثانية، وقد حاول أفلوطين^[١] باعتباره أحد الأفلاطونيين المحدثين -تعقّل الوجود في ضوء الوثنية، فنظر للوجود على أنّه كلّ متماسك في حقيقته المادية والروحية. وتقوم فلسفة أفلوطين على أربعة أقانيم، وهي:

الأفانوم الأوّل: هو الواحد أو الأوّل، وهو لا شيء؛ لأنّه لا يكون فيه أيّ وجود منقسم، وهو كلّ شيء؛ لأنّه قوّة الأشياء قاطبة، وهو الواحد الأفلاطوني الذي يصحّ فيه النفي والإثبات^[٢]، فكلّ قضية في العلم تحتوي على غيرها لأنّ العالم واحد، وإنّ كلّ وحدة مادية تتبع لوحدة كونية أعلى منها، حتّى نصل للواحد، فلا وجود لشيء إلاّ بالواحد^[٣]، فالواحد الأفلاطوني -الأفلوطيني من حيث الدلالة الأنطولوجية هو جنس كليّ للوجود باعتباره المبدأ الذي يمنح الموجودات وجودها الخاصّ، وهو حريّة مطلقة^[٤]. وقد ذهبنا إلى أنّ الواحد مبدأ يجمع بين مفهومَي الواحد والخير الأقصى^[٥]، ومن هنا فإنّ صفة الواحد أو الخير هي تعابير عن وجود

[١]- تتلمذ أفلوطين على يد أمونيوس ساكاس (٢٣٢-٢٤٣) ثمّ فارقه ليواكب الإمبراطور غوردانوس في حملته على الفرس، وفي سنة ٢٤٥ دخل روما وتلمذ على يديه عدد من التلامذة أبرزهم فورفوروس، وتحت رغبة تلامذته بدأ يدوّن أفكاره دون مراجعة تاركاً مهمّة تصحيح الأخطاء لتلميذه فورفوروس، ومما يمكننا ملاحظته على الناسوجيات أنّها كانت مليئة بالأخطاء اللغوية ومفتقرة للاستدلال المنطقي لضعف أفلوطين باللغة اليونانية وقواعدها، كما أنّها كانت تفتقر للتنظيم وتكثر فيها الاستطرادات ومعتمدة في عرضها وغناها على شروح أرسطو المنتشرة آنذاك أمثال ترجمة سمبليقوس على المقولات وعلى السماع الطبيعي، وقد كانت هذه الناسوجيات بمثابة المحاضرات الشفهية التي يدوّنها تلامذته عنه، أنظر إميل برهيه، الفلسفة الهلنستية والرومانية، المجلّد الثاني، مرجع سابق، ص ٢٤٣-٢٤٤.

[٢]- أفلاطون: محاوره بارمنيدس، ترجمة: حبيب الشاروني، المشروع القومي للترجمة، عدد ٣٥٩، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ١٤-١٥، ٣٥.

[٣]- للمقارنة مع أفلاطون، أنظر: أفلاطون: محاوره السفسطائي، المحاورات الكاملة، المجلّد ٢، ترجمة: شوقي داود تمران، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤، ١٦٥.

[٤]- هنى الجزر، المقولات عند أفلاطون، مجلة جامعة دمشق، المجلّد ٣٦، العدد الأوّل، ٢٠٢٠.

[٥]- أفلوطين، التساعية الرابعة: في النفس، ترجمة: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠، المقال الثامن، ص ٣٢٧ قارن مع أفلاطون: الجمهورية، الكتاب السادس، مرجع سابق، ص ٣٠٩.

المبدأ الأوّل وهي صفات تُحمل عليه، فهو واحد باعتباره مبدأً موحد، وهو خير باعتباره غاية، غير أنّ هذه التعابير لا تعيّن أو تغيّر في ماهية الأوّل، وكأنّنا أمام مشكلة كلامية معتزلية تتعلق بنفي الصفات، لكنّ الواحد لا يبقى واحداً بل ينتج عنه آخر إنتاجاً ضرورياً لا يفقد شيئاً من ماهيته، كفيضان النبع، أو إشعاع النور من الشمس، وهذا الانبثاق يولّد الأقسام الثاني.

الأقسام الثاني: وهو وجود وعقل وصورة العالم المعقول، فهو الواحد في وجود لا متمايز تتسلسل فيه المعقولات في وحدة يحتوي فيها الكلّ في الكلّ، فالمنطق الأفلوطيني ليس نظير المنطق الأرسطي الذي تتعيّن فيه هويّة الموجودات من خلال إضافة فصلٍ لجنس، بل من خلال قسمة الموجودات، فالكون ينقسم إلى سماء ومنطقة ما دون فلك القمر، ولكنّ هذا الانقسام للكلّ لا يمنع الأجزاء أن تحتفظ ببعض خصائص الكلّ، فتبقى هويّات الأجزاء مندغمة مع هويّة الكلّ، وهذا يعني أنّ المعقول الكلّي يشير لأجناس وأنواع، كلّ نوع متميّز عن جنسه بفصل أو صفة توصله بجنسه وتخرجه عنه في آن، بينما في المعقول الأفلوطيني يحتفظ النوع بصفاته المميّزة إضافة لصفات الأصل، فالأقسام الثاني هو العقل والمعقول معاً، وقد استلهم هذا الدمج من أرسطو الذي لم يفرّق في العلم بين الشيء المعلوم والذات التي تعلم، ومن أفلاطون عندما جعل من الخير مبدأً لكلّ من الموضوع الذي يعرف والذات العارفة^[١]، «فالعقل رؤية للواحد، ومن ثمّ هو معرفة بالذات ومعرفة بالعالم المعقول، ولا يجوز أن تتصوّر العالم المعقول وكأنّه موجود هامد لا يكون في الوقت نفسه تعقلاً»^[٢].

الأقسام الثالث: ينتج عن العقل وهو النفس، وقد كان أمام أفلوطين فريقان من الفلاسفة في تصوّر معنى النفس:

١. الفريق الأوّل: تصوّر أفلاطون والرواقيون الذين اعتقدوا أنّ للعالم نفساً توجّه نفوس البشر والكواكب، فالكون كائن حيّ، وهو أصلٌ لكلّ الحركات الدائرية للكواكب السيّارة، فنفس العالم هي أصل النفوس، وهي توجّهها نحو مصيرها المحتوم حيث تستمتع بالكلّ الميتافيزيقي الذي ستؤول إليه^[٣].

[١]- أفلاطون، الجمهورية، الكتاب السادس، مرجع سابق، ص ٣١١-٣١٦.

[٢]- برهيه، الفلسفة الهلنستية والرومانية، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص ٢٥٢.

[٣]- أفلوطين، التساعية الرابعة: في النفس، ترجمة: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠، المقال الثامن، ص ٣٣٨.

٢. الفريق الثاني: يتمثل برؤية أرسطو الذي يُسقط من حساباته أن يكون للكون نفسٌ، فقصرها على الأجسام الحيّة التي تظهر دون فلك القمر.

لقد انحاز أفلوطين لرؤية أفلاطون والرواقين لنفس العالم، على حساب أرسطو، فغدت نفس العالم وسيطاً بين العالم المعقول والمحسوس: تتصل بالأوّل لأنها تصدر عنه، وترتدّ إليه لتتأمّله، وتتصل بالثاني من أجل تنظيمه عندما تفيض تصوراتها بفعل تأملها لأصلها.

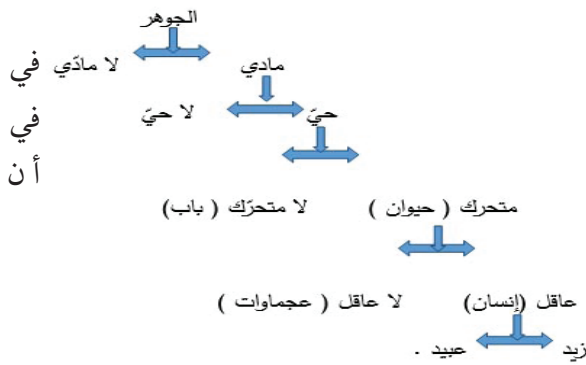
ويفرّق أفلوطين بين مستويات تعيشها النفس البشريّة: ففي العالم المحسوس تتلقّى النفس الانفعالات وتكون سلبية تماماً، بينما تكون النفس إيجابية إذا تلقت الفضائل الاجتماعية، كما يوجد فوق قوّة النفس الانفعالية قوّة التفكير حيث تجري هناك عمليات الاستدلال والبرهان والحدس، وبذلك ترقى النفس إلى العقل فتعقل الماهيات العقلية التي لا تُستنتج من معطيات الواقع الحسي، وقد ترقى النفس أكثر من ذلك إلى مبدعها الأوّل وهو العقل الأوّل، وهو رقيٌّ ورؤيا حدسيّة عقلية وليست إدراكية، إذ لا يمكن لغير المتعنين أن يقع في دائرة الإدراك، لذلك ففي هذه الرؤيا-الصوفيّة- لا وصف ويتعدّر الكلام، وتُلغى العلاقة بين ذات تعرف وموضوع يُعرّف، وتدخل النفس في وحدة وجود، وهنا استمتاعٌ لا معرفة، ولا يصل إلى هذه الحالة من المعرفة اللابراهنية سوى قلة من النفوس، كما أنّ النفس لا تستطيع أن تصف ما تعيشه بل تتذكّره، لأنّها تعيش وقت الوصل في غيبوبة عن عالمها الأرضي، وهذا هو عين الجذب.

الأفنونم الرابع: إنّه مادّة لا متعيّنة ولا منفعة، وهو مادة عاجزة عن استقبال الصورة وامتلاكها، إنّه الشرّ بعينه، وفي ذلك خروج عن التصوّر الأرسطي للمادّة، ودخول في تلفيق ديني يربط المادّة بالشرّ.

لن نسهب كثيراً في شرح الفلسفة الأفلوطينيّة، لأنّها خارج اهتمامات بحثنا، لنتساءل عن دور المنطق في المنظومة الفلسفيّة الأفلوطينيّة، فسنجدّه يقتصر على بضع شذرات ضمّنها تاسوعيّاته، دورٌ يتعلّق بنظريّته حول قدرة النفس على الوصول إلى معرفة الفضائل، وذلك عبر قدرة النفس على الوصول إلى الفضائل الاجتماعية عندما تفرغ لمحاكماتها واستدلالاتها، وذلك عبر المحاججة والبرهان، ولكن دون أن يخبرنا أيّ نوع من البرهان

ذاك، وما هي أشكاله وقواعده، وفوق كل ذلك، فإن أفلوطين لم يعتبر التفكير المنطقي الحالة العليا للفكر، فالنفس تصل عبر مجاهداتها إلى الفكر الحدسي، وترقى إلى مستوى العقل الذي يدرك الماهيات اللامتعيّنة في المادة، وهو مستوى للنفس لا يصله سوى بضعة رجال، وهم لا يستطيعون الإفصاح عنه؛ لأنهم عندما يصلون لمراتب الوجد يكونون في حالة غياب عن الوجود، فالجذب أعلى من الفكر والعقل معاً^[١].

إذاً، في البحث داخل المنظومة الفلسفية الأفلوطينية نفسها لن نجد أيّ جهد منطقي مستقل، إلا أن هذه المنظومة -وما تمتلكه من زخم ميتافيزيقي في تصوّر الفيض عبر الأقسام الأربعة التي عرضناها آنفاً، وعبر التصوّر الأنطولوجي لأشكال الوجود لمختلف أصناف الموجودات- سمحت لتلميذه فورفوريوس أن يكتب كتاب المدخل، وقد صنّفه منطقة العصر الوسيط فيما بعد ضمن الأعمال المنطقية لأورغانون أرسطو، وقد احتوى هذا الكتاب -بحسب بلانشي-^[٢] على نظرية في تصنيف المحمولات تجاوزت المنطق الأرسطي من حيث تفصيل المشكلات التي يثيرها الحمل المنطقي، وقد فصل في خمس كليات تُحمل على كثيرين وهي: الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض، وقد عُرفت فيما بعد بشجرة فورفوريوس التي تحتوي التسلسل الآتي^[٣]:



مما يعني أن نظرية الفيض الأفلوطينية كنظرية ميتافيزيقية عملية الخلق، ونظرية أنطولوجية طبيعة الوجود، يمكن تفهم منطقياً بحسب نظرية تلميذه فورفوريوس في الكليات الخمس، وبالتالي فإن جهد فورفوريوس قد يكون من

[١]- إميل برهيه، الفلسفة الهلنستية والرومانية، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص ٢٦٠.

[٢]- روبير بلانشي، المنطق وتاريخه، مرجع سابق، ص ١٦٨.

[٣]- حول شجرة فورفوريوس والمقولات الخمسة، أنظر: هنى الجزر وآخرون، المنطق التقليدي، منشورات جامعة دمشق، ٢٠١٧، ص ١٢١-١٢٧.

وحي ترتيب أستاذه لموجودات العالم وتصنيف العلاقات الحاصلة بين موجوداته.

ثالثاً- الغنوصية ومنطق اللا عقل

لقد كانت الغنوصية حصيلة تلفيق ما بين الفلسفة الأفلوطينية والديانات الوثنية القديمة الشرقية، التي كُتبت مع انتصار المسيحية في الدولة الرومانية، لتعاود الكرة بطريقة مقبولة فلسفياً على لسان أفلوطين، أو في العبادة الرسمية للشمس التي أسسها الامبراطور أورليانوس سنة ٢٧٠، وقد كان من أهم أفكارها: ألوهية الكواكب وممارسة الطقوس السحرية والتعاويد القديمة وعبادة الشمس، وقد تلبست هذه العقائد بالفلسفة الأفلاطونية المحدثه.

إنّ هذا التلفيق بين الديانة الغنوصية والفلسفة يحقق مصلحة مزدوجة: فكان التلفيق يضمن مزيداً من الشعبية للمدرسة الأفلوطينية عندما تنطلق من عقائد شعبية، كما أنّها تسمح للديانة الغنوصية بمسحة عقلية، ويمكن القول إنّ هذه الخرافات كانت تلقى آذاناً صاغية من قبل المسيحيين والوثنيين على حدّ سواء، وقد توفر لهذه الديانة الجديدة -التي أصبحت على زمن يوليانس ٣٦٢ تدور حول عبادة الشمس- العديد من الفلاسفة ليخلعوا عليها طابع الشرعية من خلال تأملاتهم الفلسفية، وهذا ما فعله أفلوطين وأبروقلس وفورفوروريوس... وهناك فنانون حاولوا تجسيد تصوّرات هذه الفلسفة الغنوصية، فنحت الفنان الغنوصي الشمس ممثلةً بشخص جالس تحيط به سبعة خيوط من الأشعة ويرسل أشعته باستمرار (نظرية الفيض)، كما نحت المثلث الذي كان يمثل له رمز الكون والتوالد، وقد صور خمس دوائر متقاطعة تمثل العناصر الخمسة المكوّنة لمواد الكون.

ومن عقائدهم التي صورها الفنانون أنّ النفس البشرية إذا أصابها الفناء حملتها الشمس إليها للتحوّل إلى كائن سماوي، وعقائد كثيرة منها قدم العالم، وقد كانت هذه العقائد لا تتمتع بأدنى تبرير عقلي، وقد وجد الأفلاطونيون المحدثون في هذه العقائد طريقاً للتقرب من العامّة، وقد حاولوا إيجاد بعض التبريرات العقلية لمثل هذه العقائد، فكتب سالوستيوس كتاباً بعنوان الآلهة والعالم.

ومن اللافت للنظر أنّ هذه العقائد كانت على طرفي نقيض مع المعتقدات المسيحية الجديدة، فالقول بخلق العالم في الديانة المسيحية يعدل التسليم بأنّ الكواكب ليست

كائنات إلهية، وما كان الأفلاطونيون المحدثون، من فورفوريوس إلى أبروقلوس، يملّون من تكرار الحجّة ذاتها ضدّ عقيدة الخلق المسيحية، ومفادها: أنّ حدوث العالم نتيجة ضرورية وبالتالي أزليّة لطبيعة الله التي لا يمكننا أن نفترض فيها عدم الفاعليّة، إلّا إذا افترضنا فيها عدم الكمال.

ومن الصفات الأساسيّة للديانة الغنوصيّة التي تبنتها الأفلوطنيّة المحدثّة الإيمان بقوة التعويذات والطقوس والرقى السحرية^[١]، وقد صوّر أفلوطين العالم المحسوس على أنّه شبكة واسعة من التأثيرات السحرية^[٢].

ويمكن الحديث عن الأصل الكلداني للعقائد الغنوصيّة الأساسيّة (الأصل الإلهي للنفوس، ألوهيّة الكواكب، قدم العالم، الإيمان بالسحر)، ويذهب برهيه^[٣] إلى أنّ كتاب العرّافات الكلدانيّة والذي يُنسب لأزمنة سحيقة -مع أنّه عرض منظّم للأفلوطنيّة- هو أحد المصادر الأساسيّة للغنوصيّة، ويمكننا ذكر ثلاثة غنوصيين نشطوا في القرن الثاني دلفت الغنوصيّة من خلالهم الدين المسيحي، وهم: بازيليدس وفالتتيوس ومريقيون، وقد ميّز الأخير بين الإله القاسي الذي تجلّى لموسى، والإله الطيّب الذي تجلّى للمسيح عليهما السلام، ولا يقدّم مريقيون أيّ حجّة منطقيّة على ذلك سوى سؤاله عن المبرر العقلي لنزول الوحي في عهدين.

وتتفق النزعة الغنوصيّة في جميع مذاهبها على تصوّر للحياة الروحيّة يطابق تصوّر الأفلاطونيّة المحدثّة، ولكن عن طريق قصص تذكّرنا بقصص الخلق عند قدماء المصريين والعراقيين، ولكن مع حشر للموروث اليهودي والمسيحي الذي بدا حاضراً بقوة، ومن هذه القصص على سبيل المثال قصّة رواها بوستينوسمن القرن الثالث عن الفداء:

في الأصل كانوا ثلاثة: الله الطيب، وإيلوهيم (الأب)، وعدن (الأم)، ومن زواج إيلوهيم من عدن خلُق اثني عشر ملكاً، ومن مجموعهم تألّف الفردوس الذي خلق فيه الإنسان، وتلقّى من إيلوهيم (النفس الروحي) ومن عدن تلقّى (النفس)، وانتقل إيلوهيم ليعيش بجوار

[١]- أفلوطين، التساعيّة الرابعة، المقال الرابع، مرجع سابق، ص ٢٦٨.

[٢]- أفلوطين، التساعيّة الرابعة، المقال الرابع، مرجع سابق، ص ٢٧١.

[٣]- برهيه، الفلسفة الهلنستيّة والرومانية، مرجع سابق، ص ٢٦٦.

الإله الطيب ليتأمله، وهجر عدن، وانتقاماً منه أدخلت الخطيئة إلى نفس الإنسان، فرغب إيلوهيم بإنقاذ الإنسان فأرسل باروخ، أحد ملائكته إلى موسى أولاً، ثم إلى هرقل، ثم إلى عيسى الذي صلبه أحد ملائكة عدن، وترك جسده على الصليب^[١].

ولا بدّ من الاعتراف أننا نقف عاجزين عن اكتشاف أي ملامح منطقي في ظلّ (فلسفة) تؤمن بالسحر والتعويدات، وأنّ أساس الخلق هو كيد إله أنثى لإله ذكر، ممّا يعني أنّ هذه النظرة السحرية واللاعقلانية للحياة، عرقلت من مسيرة المنطق، بل ساهمت في الحدّ من تأثيره وتنظيمه للفكر الفلسفي في القرنين الأوّل والثاني الميلاديين، بل أكثر من ذلك حاولت إضفاء مسحة من اللاعقلانية على الفلسفة التي تؤمن بها، لتسيطر اللغة والعلاقات الأسطورية من جديد على الفكر الذي سيحاول تفسير العلاقات السببية بين الظواهر الطبيعية، ولتغدو الميتافيزيقا في حلّ من أيّ مبدأ عقلاي يقيدّها أو أيّ استدلال يمنع شطحاتها.

رابعاً- أوغسطين وطغيان الإيمان على التعقل

نتيجة تأثر أوغسطين^[٢] بالمسيحية والمانوية والكتابات الأفلوطينية المحدثه، فقد حدّد طريق الحقيقة بالوجدان -أي المعرفة المباشرة العيانية- لا العقل، دون أن ينكر دور العقل في الوصول للإيمان العقلي لا الساذج، فعن طريق التجربة المباشرة الحسية نصل إلى الحقيقة، ونخرج من مرحلة الشكّ، فمقياس الحقائق هو حضورها في النفس مباشرة، ولكنّ هذه الحقائق لا تُثبت لي على وجه اليقين سوى ذاتي، وهنا يمكن المقارنة بين رحلة الشكّ التي عاشها أوغسطين في طريق وصوله لإثبات اليقين في نفسه أولاً، ومن ثمّ الله فالعالم، وتلك التي دونها ديكارت في تأملاته الميتافيزيقية^[٣]، وتأثرهما ببرهان الرجل المعلق لابن سينا، ولكن كيف يمكن للذات أن تتعرّف على العالم، وأن تخرج بمعرفتها من نطاق ذاتها؟.

[١]- برهيه، الفلسفة الهلنستية والرومانية، مرجع سابق، ص ٣٠٩.

[٢]- ولد القديس أوغسطين في مدينة طاغشت شمال أفريقيا في القرن الرابع سنة ٣٥٤، وقد مرّ بمراحل فلسفية إيمانية عدّة تنقل فيها بين الإيمان والشكّ وأثرت فيه العديد من العقائد والأفكار، أهمّها الدين المسيحي والثقافة اليونانية، والديانات الشرقية كالمناوية والعلوم الرياضية والفلكية، وقد حمل همّاً معرفياً تجلّى في عديد من الأسئلة الفلسفية التي تجلّت: ماهية الحقيقة؟ وماهي الطريق السالكة إليها؟ وما هو أصل الشرّ؟ أنظر: عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات: الكويت، دار القلم: بيروت، طبعة ثالثة، ١٩٧٩، ص ١٥-٢١.

[٣]- رينيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة: كمال الحاج، منشورات عويدات: بيروت، طبعة رابعة، ١٩٨٨، خصوصاً التأملات الثلاثة الأولى.

يلجأ أوغسطين لنظريّة الإشراف الأفلوطينيّة، فيقول إنّ هناك نوراً أزليّاً (الله) نستطيع من خلاله إدراك الحقائق، ذلك أنّ جميع الحقائق الموجودة في النفس تفيض عن المبدأ الأوّل، فالله هو الضامن لتلك الحقائق التي ندّعيها في أنفسنا، وهنا نجد اتفاقاً واضحاً مع ديكرت بخصوص هذه النقطة أيضاً.

ليس من مهمّة البحث عرض فلسفة أوغسطين بتفاصيلها كافّة والكشف عن منابعها، إنّما بيان أهميّة المنطق لديه، ويمكننا بخصوص هذه القضية التأكيد على أنّ المباحث المنطقيّة التي كانت موضع اهتمام عند أوغسطين، هي مشكلة الكليّات، ومن المعروف أنّ الفلاسفة انقسموا حولها إلى مذهبين:

١. المذهب الواقعي: وعلى رأسهم أفلاطون، وكانوا يعتقدون بواقعيّة الكليّات، فالكليّ عند أفلاطون هو الطبيعة المشتركة لهذه الجزئيّات، والمذهب الواقعي يقرّر وجود الموضوعات العينيّة مستقلّة عن الإدراكات الإنسانيّة، فالأشياء موجودة سواء أدركناها أم لم ندركها، كذلك فإنّ عالم الأفكار هو عالم واقعي، سواء كان للفكرة مدلول حسيّ أو موجود كليّ غير مدرك بالحواس.

٢. المذهب الاسمي: ذهب أنصاره إلى أنّ الأفكار العامّة تتعلّق بمجرد الألفاظ -وقد اعتنق مثل هذا المذهب المنطقي باركلي- ولا وجود لهذه الكليّات بشكل مستقلّ عن موجودات العالم الحسيّة^[١].

ولم يكن الصراع المنطقي حول وجود الكليّات أو عدمها عند آباء الكنيسة مجرد رفاهية منطقيّة؛ ذلك أنّ أفلاطونيّة أوغسطين ومن بعده أنسلم سمحت لهما بطرح دليلهما الوجودي، وفي المقابل منعت اسميّة روسلان من القول بثلاثة أعراض (أب وابن وروح) لجوهر واحد، بل قال بثلاثة كيانات مستقلّة، ممّا يعني أنّ اهتمام أوغسطين المنطقي بمسألة الكليّات كان منبعه ديني بحت، ولم يكن بهدف تطوير مباحثه.

وهكذا أهملت مباحث المنطق وظلّت مجرد تمارين ذهنيّة لطلاب المدارس اللاهوتيّة، تمارين خالية من البعد الميتافيزيقي والأنطولوجي الذي كانت تتمتع به في عصر النشاط المنطقي المزدهر أيام أرسطو والرواقيين الأوائل.

[١]- محمّد مهران: المدخل إلى المنطق الصوري، منشورات جامعة دمشق، ٢٠١٢، ص ٧٤-٧٦.

تعقيب ونقد

لقد تحدثنا عن مرحلة مفصلية -على صعيد المنطق- ما بين فترة صعود منطقي انتهت في القرن الأول قبل الميلاد -هي فترة صراع قوي بين مدرستين (المشائية - الرواقية) - وفترة خمود منطقي يسميها بوشنسكي^[١] مرحلة التلفيق، وهي مرحلة امتدت ما بين القرن الثاني قبل الميلاد حتى القرن السادس بعد السيد المسيح عليه السلام، إلا أن هذه الدراسة لم تتناول منطقة احترافيين، إنما أعمال فلسفات كبرى ميّزت هذه المرحلة ووسمتها بطابعها الخاص، لنكتشف موقف هذه الفلسفات من المنطق، وقد تبين لنا أن هذه الفلسفات قد ابتعدت ابتعاداً جلياً واضحاً لا لبس فيه عن المنطق لأسباب حاولنا استجلاءها في حينه، ولعل أهم هذه الأسباب هو صعود التيارات والعقائد الدينية وتناميها خدمة للمسائل السياسية في مواجهتهم للدين المسيحي الصاعد، ومع انتصار المسيحية لاحقاً تم اندماج هذه المؤثرات الدينية داخل الدين الجديد، لذلك ظل المنطق طوال هذه الفترة منزوياً بعيداً عن ساحة الفعل الفلسفي، ولكن على صعيد الفعل المنطقي البحت ظلّت الممارسات المنطقية سارية لم تنقطع، وإن تضاءلت صلتها بالنظريات الفلسفية، ظلّت سارية على صعيد التعليم المدرسي للذين يتغون العلم، فالمنطق كان أحد المواد الأساسية في المدارس الوثنية واللاهوتية طوال العهد الهلنستي في حرّان والإسكندرية وأنطاكية.. وقد تميّز المنطق في تلك الفترة بالعديد من الصفات:

١. ازدواج التعبير المنطقي بين المصطلح اليوناني القديم والمصطلح اللاتيني الوسيط، وقد أخذ -وفي مرحلة لاحقة- شيشرون على عاتقه المواءمة بين المصطلحين المنطقيين، وقد ذهب بلانشي إلى أنه لم يكن موقفاً دائماً في هذه المواءمة، فلم يستطع الوصول للمعنى الدقيق لمفهوم الليكتون الرواقي، فكان يطابقه مع مفهوم القضية، بينما عرفه ديوجين على أنه الشيء الذي يكمن في المطابقة مع الصور العقلية، وهذا ما يتطابق مع ما ذكره سكتوس^[٢]،

[١]- روبر بلانشي: المنطق وتاريخه، مرجع سابق، ص ١٦٥.

[2]- Laertius, diogenes, Lives of Eminent philosophe, trans by: R. D, Hicks the loeb classical library, William Heineman, L.T.D. London, 1970, VII, 63, P.173 see also: Empiricus. Sextus. Against The logicians trans into English by: R. G. bury. The loeb classical library. H. M, Harrad university press

مما يعني أنّ اللكتون ليس التعبير اللفظي عن التصوّر العقلي - كما ذهب شيشرون - إنّما هو التصوّر العقلي ذاته، واستمرّ الأمر على هذا النحو حتىّ نهاية القرن الرابع الميلادي حيث ساهم كلُّ من فورفوروسوبويس وأبوليوس والإسكندر الأفروديسي، ومن خلال دراستهم لكلِّ من المنطق الأرسطي والرواقي في تحديد المعنى المنطقي للمفاهيم، ولعلّ هذه الخاصية لازمت المنطق في المرحلة الآنفه؛ لأنّه كان بين حقتين تاريخيتين تمثّل كل واحدة منهما حالة تاريخية وحضارية متميّزة عن الأخرى.

٢. لم يعد المنطق منتجاً لقواعد تستخدم في نصره مذهب ما، بل مجرد كراسات تدرس مفصولة تماماً عن جذرها وضرورتها الفلسفية، فغدا المنطق مع انصرام هذه المرحلة مجرد مختصرات لشذرات من المنطق الأرسطي والرواقي، والمتعلّقة بالتعريف المنطقي، وكيف ينتظم المحمول في قياس مع موضوع، وهي مختصرات تدرّس لطلاب العلم في كافّة الاختصاصات المتوفّرة آنذاك، إلّا أنّ القرون الأربعة -موضوع بحثنا- قد وفّرت نسخة كاملة من الأورغانون -مضافاً إليها بعض الشروح- لفلاسفة القرون الوسطى، وذلك عن طريق جالينوس، وبويس وفورفوروسوبويس وشيشرون وأبولي .

٣. إنّ أهم ما يميّز المنطق في هذه الحقبة ومع نهايتها غلبة الطابع التلفيقي للمنطق اليوناني بشقيه الأرسطي والرواقي، فلم يعد هناك مدارس منطقية متميّزة ومتصارعة على الحقيقة المنطقية، فقد قام بويس من خلال عرض المنطق الشرطي بدمج المدرستين الرواقية والأرسطية؛ وذلك لعجزه عن الكشف عن خصوصية الفلسفة الرواقية، فلسفة الحدث، كقولهم في التعبير عن قضاياهم (ديون يتنزّه)، وبين فلسفة أرسطو، فلسفة الماهية، والتي جاء منطقها ليعبر عنها من خلال فعل الكون، للدلالة على المفهوم والماهية كقوله: أتحمّل على كل ب، سقراط هو فان.

٤. لقد بلغ الجهل المنطقي في النظريات وأصحابها أن نسب هذا المنطق جميعاً لأرسطو

دون أيّ تمييز لجهود الرواقين في المنطق الشرطي الاستثنائي ونظرية المعرفة المتميّزتين تماماً، أو لجهود ثيوفراسطس في القياس الشرطي، بل أكثر من ذلك فقد بلغ الجهل بتاريخ المنطق مداه عندما أسند الشكل الرابع إلى جالينوس (القرن الثالث)، مع أنّه كان نتيجة تلميح أرسطي بجواز ذلك باعتباره عكساً في ترتيب الحدّ الأوسط للشكل الأوّل، كما أنّ صياغته ووضع قواعد إنتاجيته تعود إلى ثيوفراسطس، وليس لجالينوس^[١].

ويمكن القول إنّ الجهل بنسبة الأفكار لأصحابها لم يكن قاصراً على المنطق، فقد روى لنا برهيه أنّ الفلاسفة في القرون التي تلت عصر أرسطوقليس^[٢] خلطت بين أفكاره وأفكار أرسطوطاليس^[٣].

٥. إنّ حالة المنطق المتردّية أورثت للمنطق الوسيط العديد من المشكلات الواهية مثل مشكلة التعريف والكماليات التي كانت نتيجة اختلاف البيئة الثقافية وانقلابها من وثنية إلى توحيدية.

وختاماً، وبعد الجهود العظيمة التي بذلها أرسطو والميغاريون (ديودورس، فيلون)، ومن ثمّ كبار الرواقين الأوائل (زينون، كريسيب، كليانوس) في تطوير المنطق، دخل المنطق بعد فترة ازدهاره تلك في دهليز مظلم لم يُنره سوى بعض المحاولات لمفكرين مشائين حاولوا إضافة بعض الشروح على منطق المعلم الأوّل أو دمج الجهود الرواقية فيما سُمّي بالمنطق الأرسطي.

لقد ظلّت جهود أبولي وجالينوس في القرن الثاني ميلادي وأعمال فورفوريوس والإسكندر الأفروديسي في القرن الثالث ميلادي، كذلك الحال أعمال بوثيوس في القرن الرابع، أعمالاً منطقيّة محصورة في تنظيم المنطق الأرسطي وإغنائه بالشروح والمقدّمات دون أن تضيف أيّ إبداع منطقي أصيل، كما أنّ أعمال سكتوس أمبريقوس في القرن الثالث ومن خلال موسوعته:

[١]- حول الشكل الرابع وإشكاليّاته، أنظر: يان لوكاشيفيتش، نظرية القياس الأرسطيّة، مرجع سابق، ص ٥٥-٦١.

[٢]- فيلسوف أرسطي عاش في بداية القرن الثاني ميلادي، كان أستاذاً للإسكندر الأفروديسي، حاول بعث المذهب الأرسطي، إلا أنّ أفكاره الأرسطيّة تضمّنت أفكاراً رواقية وأفلاطونية.

[٣]- أنظر: برهيه، تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص ٢٣٧.

1. Outlines of Oyrhonomism.

2. Against The logicians.

لم تتضمن أي منطق جديد، إنما شكّلت مصادرنا عن المنطق الرواقي والميغاري عرضاً وشرحاً، لقد كان هؤلاء جميعاً منطقيين حافظوا على الإرث المنطقي الأرسطي والرواقي والميغاري دون أي إضافات تذكر، لذلك كانوا مقيدين بمواقفهم الفكرية من المنطق باتجاهات مقلديهم الفلسفية والمنطقية.

لائحة المصادر والمراجع

١. أفلاطون، تيمائوس، ضمن المحاورات الكاملة، المجلد الخامس، ترجمة: شوقي داود تماراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤.
٢. أفلاطون: محاورات بارمنيدس، ترجمة: حبيب الشاروني، المشروع القومي للترجمة، عدد ٣٥٩، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤.
٣. أفلاطون: محاورات السفسطائي، المحاورات الكاملة، المجلد الثاني، ترجمة: شوقي داود تماراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤.
٤. أفلاطون، الجمهورية، الكتاب السادس، المحاورات الكاملة، المجلد الأول، ترجمة: شوقي داود تماراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤.
٥. أفلوطين، التساعية الرابعة: في النفس، ترجمة: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠، المقال الثامن.
٦. إميل برهيه، الفلسفة الهلنستية والرومانية، المجلد الثاني، ترجمة: جورج طرايشي، دار الطليعة بيروت، طبعة ثانية، ١٩٨٨.
٧. روبر بلانشي، المنطق وتاريخه، ترجمة: خليل أحمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - لبنان.
٨. رينيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة: كمال الحاج، منشورات عويدات: بيروت، طبعة رابعة، ١٩٨٨.
٩. عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، طبعة أولى، ١٩٧٥.
١٠. عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم: بيروت، طبعة ثالثة، ١٩٧٩.

١١. محمّد مهران، المدخل إلى المنطق الصوري، منشورات جامعة دمشق، ٢٠١٢.
١٢. هني الجزر، المقولات عند أفلاطون، مجلّة جامعة دمشق، المجلّد ٣٦، العدد الأوّل، ٢٠٢٠.
١٣. هني الجزر وآخرون، المنطق التقليدي، منشورات جامعة دمشق، ٢٠١٧.
١٤. هني الجزر، المنطق الرواقي الميغاري وأثره في الاتجاهات المنطقية الحديثة، جامعة عين شمس، القاهرة، ٢٠٠٤.
١٥. يان لوكاشفيتش، نظرية القياس الأرسطية، تر: عبد الحميد صبرة، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦١.

المصادر والمراجع الأجنبية

1. Cicero, **De Fato**, trans into English: H . Rackham, The loeb classical Library, William Heinemann LTD, Harvard university Press, London, 1957.
2. Cicero, **Academica**. Trans into English: H. Rackham in The Loeb classical Library, William Heinemann, LTD, Harvard university Press, london, 1951.
3. Empiricus. Sextus. **Against The logicians**, trans into English by: R. G. bury. The loeb classical library. H. M, Harrad university press Cambridge . William Heinemann LTD, London 1983 .
4. Kneale, William & Marth Kneale. **The Development of logic**, Clarendon Press, Oxford, 1975 .
5. Laertius, diogens, **Lives of Eminent philosophe**, trans by: R .D, Hicks the loeb classical library, William Heineman, L.T.D. London, 1970.

التحديات التاريخية والفكرية التي واجهت المسيحية في بداياتها إشكالية الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى

عمار طرابلسي^(١)

مقدمة

شهدت المسيحية قراءات تاريخية وفلسفية مختلفة، انطلقت في جميعها من مسألة تنصيب الكتاب المقدس والتعارض مع العقل اليوناني والصدام مع الحضارة الرومانية، وداخل هذه المدارات استشكلت العديد من المسائل والقضايا التي شكّلت بدورها رهاناً حقيقياً أمام المسيحية، لاحتواء الفكر البشري «المتحرّر من العوائق الإيمانية»، وتقديم النموذج الديني المتعقل كحلّ بديل عن المواقف الفلسفية الكلاسيكية، وكانت المسألة تقتضي من جانبها الأول نشر المسيحية دعويّاً وإيمانياً، ثمّ تعقيل الأفكار الفلسفية في إطار الدين كناظم للحالة الدينية والمدنية. رفعت المسيحية رهان مواجهة الأنظار الفلسفية الشرقية القديمة واليونانية الكلاسيكية، وتحملت عبء وثقل الصورة الحضارية الرومانية والبيزنطية، التي عايشتها كاضطهاد ثمّ اقتحمتها بالدعوة السريّة. وقد يفضي فحص مسار المسيحية في مواجهة كلّ هذه التحديات إلى محاولة الإجابة عن الإشكالات الآتية: هل حققت الفلسفة المسيحية في عصورها الأولى انفكاً عن الفلسفة اليونانية؟ وهل تجاوزت الكتابة الدينية اليهودية؟ وكيف استطاعت مجاراة الحقبة الرومانية؟ وهل يمكننا القول بوجود الفلسفة المسيحية والمسيحي الفيلسوف؟

[١]- أكاديمي وباحث في الفلسفة، أستاذ مساعد بقسم الفلسفة، بجامعة المسيلة - الجزائر، خريج جامعة قسنطينة ٢، نشر العديد من الأبحاث في شكل مقالات علمية، وشارك في عدّة ملتقيات دولية ووطنية.

أولاً- الإرهاصات التاريخية لنشوء فكر مسيحي

لم يهدأ التاريخ من حيث الصراع الفكري والثقافي بين الديانات المنزلة ولا الأخرى التي تعتبر كديانات وضعيّة، فالحياة البشريّة لطالما كانت تبحث عن الإجابات المتعلقة بالإشكاليّات الكبرى والمناقشات الجدليّة، التي غالباً كانت مصدر صراع الأمم والحضارات، ومع الصعوبة الكائنة في التفسير والتأويل والإقرار بهذه المعتقدات لدى الإنسان القديم احتاج دائماً إلى ذلك الإلهام الذي يكون مصدراً ملحقاً لإعادة فهم التاريخ والمعتقد من وجهة نظر عصره وتجاوز ما يبدو له بأنّه مسائل آفلة.

ولعلّ الصدام الفكري الذي سبق المسيحيّة كان في أوجه، بما خلّفته العهود اليونانيّة، الفكر الديني اليهودي، الفلسفات الإنسانيّة وغيرها من المواقف والاتجاهات، من اختلافات جوهرية على مستوى العقيدة والإيمان والتفكير، وهذا ما يحيلنا إلى النظر في نشوء الفكر المسيحي في خضم حضور الاختلاف الإنساني والحضاري.

١. اللغة القديمة والمعرفة الدينيّة - إجراءات التراكم التاريخي

تشير المصادر التاريخيّة إلى أنّ اللغة الأولى للمسيحيين كانت ما ينطق به لسان المشرق الأدنى، من سوريا إلى فلسطين، وهي اللغة الآراميّة، فيما حافظ اليهود على اللغة العبريّة التي كان أحبارهم يقرؤونها بشكل جيّد، بما هي لغة الديانة اليهوديّة، وسادت في مقابل هاتين اللغتين ما يسمى باللغة الأفريقيّة المختلطة بين شعوب البحر الأبيض المتوسط، وغير بعيد عن هذا، كانت اللغة الإغريقيّة هي لسان العلماء والفلاسفة والتجّار.

والحال أنّ هذا الاختلاف اللغوي بين المناطق التي كانت تجمعها شبكة تواصل وتقاطع معرفي تاريخي، كان له الأثر المباشر على التراكم المعرفي للمسيحيّة وظهور مجال التأويل فيها إلى حدّ التناقض في التراجم والتداخل في المعاني، ما أحال مسألة العقيدة على المحكّ من التوحيد إلى التثليث.

يشير «شيني» إلى المعرفة التي كان يقدّمها النبي عيسى للنّاس في قوله: «وقد علّم عيسى النّاس أنّ الحبّ أقوى شيء في الحياة، وتجاهل كلّ فروق المركز والتعليم، واختلط بكلّ أنواع النّاس، ووعظ كلّ أنواع النّاس: الغني منهم والفقير، واليهوديّ منهم والوثنيّ،

والإغريق منهم والبربري، غير أننا ما ينبغي لنا أن ننسى أنه كان رسولاً إلى بني إسرائيل بصفة خاصة^[١]؛ وهذه الرسالة تعتبر أول خطوة لانتشار المعرفة المسيحية على أقطاب شعوبية مختلفة، فهي وإن كانت رسالة سماوية موجهة إلى قوم بعينهم، لم تستثن في قيمها التعليمية بقية الشعوب التي التقت بهم وانتقلت إليهم.

والحدث الأبرز الذي يخص المعرفة المسيحية، هو شقها الطريق نحو أقطار جغرافية واسعة، بما أنها تركّزت في جوهرها على تقديم التعليم الأخلاقي واللاهوتي، «وقد نقل الإنجيل في سرعة إلى البقاع وفي إحدى الأساطير أن القديس توما أخذه إلى الهند. وسمعتة قبائل الصحراء العربية. وبه وعظ القديس فيليب الأحباش. غير أن أكبر أعمال التبشير قام بها بولس»^[٢]، فهذا التوسع للمسيحية جغرافياً واعتمادها على التعليم اللاهوتي الذي كان مقتضاه رسالة التوحيد، لم يسلم من الانحراف لاحقاً على مستوى الفكر العقائدي الذي تحول إلى فكر ديني يؤسس فيه الإنسان للألوهية بتصوراته الجديدة.

والحال أن المسيحيين يعتقدون بصدق الروايات التاريخية التي كتبها من شهدوا أو حضروا السياق الزمني لظهور رسالة عيسى، بما أن هؤلاء الرواة كانوا يتقنون اللغات التي تحيط بهم، فهم ناقلو الرسائل المسيحية إلى القوميات الأخرى، ويذكر لنا «موريس بوكاي» ملمحاً تاريخياً يشيد بهذا الرأي «فالمسؤولون عن هذه الطباعات يقدمون صفة شهود العيان من محرري الأناجيل باعتبارها أمراً بديهياً. ألم يكن القديس جوستين، في منتصف القرن الثاني، يطلق على الأناجيل اسم «مذكرات الرسل»..؟ ثم إن التحديات التي تعلن على الملأ، والتي تخص المحررين، هي من الكثرة بحيث إن المسيحي يتساءل: كيف يمكن الشك في صحتها: على سبيل المثال يقال إن متى كان شخصية معروفة، (...) بل يقال أيضاً إنه كان يعرف الآرامية واليونانية»^[٣]، وحتى غزارة المعلومات الواردة عن بطرس، مرقس، لوقا وبولس، -حسب المسيحيين- فهي تحمل صفة الدقة والمصداقية.

[١]- ل.ج. شيني: تاريخ العالم الغربي، تر: مجد الدين حنفي ناصف، دون طبعة، دار النهضة العربية، مصر، ٢٠٠٣، ص ٨٣.

[٢]- المرجع نفسه، نفس الصفحة.

[٣]- موريس بوكاي: التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، تر: الشيخ حسن خالد، الطبعة الثالثة، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٠، ص ٧٢.

غير أنّ هذا التراكم التاريخي من حيث قراءة الدراسات المعاصرة له، ينتفي مع الواقعية المعرفية والعلمية، وذلك لما يوصف بالحلقات المفقودة في التاريخ المسيحي الأوّل، فعن بولس مثلاً، لا توجد أي مقارنة بحثية تاريخية تعتقد بوجوده كشاهد على رسالة المسيح أو مقرب منه، وطيلة عمره الزمني كان يسود صراع ديني عميق بين المسيحية البولسية (الرسائل التي حرّرها بنفسه وبدأ يحشد الجماهير لها)، واليهودية المسيحية (وهي تلك الطبقة التي يُعتقد أنّ رسالة المسيح خاطبتها بشكل مباشر)، فإذا كان الصراع الديني في أوجه منتصف القرن الثاني للميلاد بين أحقية الرسالة وأصالتها، فكيف يمكن تبرير مسار بولس والاعتماد على رواياته الدينية؟!.

وعلى المستوى العقائدي يظهر هذا الاختلاف بين المسيحية اليهودية الموحدة ومسيحية بولس، التي أتت على مسألة التثليث، إذ إنّنا نشير في هذا السياق للاختلاف العقائدي على سبيل حصر أدلة الروايات المسيحية، حيث كانت «عقيدة التثليث تبدو لهم ضدّ التوحيد الإلهي الذي تعلّمه الكتب المقدّسة، فلذلك أنكروها، ولم يعدوا يسوع المسيح إلهاً متجسّداً، بل عدّوه أشرف خلق الله كلّهم»^[١]، وعلى ضوء هذا فإنّ الدراسات للتاريخ المسيحي تصنّف كلّ المبشرين والكتّاب للمسيحية حسب انتماءاتهم إلى المسيحية الموحدة أو المسيحية التثليثية (البولسية بالتحديد)، ونلاحظ هنا فارقاً مهماً، وهو أنّ اختلاف اللغة والجغرافيا أثر على هذا الانتشار للمسيحية، فاليهودية المسيحية التي كانت منتشرة من فلسطين إلى أنطاكية كان يشير لها بولس على أنّها خصم عقائدي له ولجماعته، أمّا روما فقد كانت فضاء جديداً لليهودية المسيحية، هي مرتبط فهم تطوّر الفكر الديني وظهور الاختلاف في جوهره ومحتواه، يقول الكاردينال دانيلو «لما كان اليهود منبوزين في الإمبراطورية، فقد نحا المسيحيون إلى الانفصال عنهم، عندئذ ساد المسيحيون الهلنستكيون: «لقد حاز بولس على النصر بعد وفاته. بهذا انفصلت المسيحية اجتماعياً وسياسياً عن اليهودية لتكوّن ما يعرف بالشعب الثالث»^[٢]، لكنّ الانعتاق المسيحي من اليهودية لم يكن وليد منظومة مغايرة متكاملة الأركان، بل هو انفصال عقائدي وإيماني وتأويلي ثمّ مذهبي إنساني، أي إنّ

[١]- عطا عبد الرحيم محمّد: عيسى المسيح والتوحيد، تر: عادل محمّد، الطبعة الأولى، مركز الحضارة العربية، القاهرة، ٢٠٠١، ص ٦٠.

[٢]- موريس بوكاي: التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، مرجع سابق، ص ٧٥.

غايات ومبررات المسيحيين في بعدهم عن اليهودية كانت لتثبيت العقيدة المسيحية كما يريدون لها أن تكون.

من أجل هذا، فإن قضية المسيحية كانت تحمل تأثيرات متعدّدة لطبيعة المحيط الجغرافي الذي ظهرت فيه، والتأويل الذي حصل، -يعتقده- المسيحيون نماذج لا يمكن التشكيك فيها، بالرغم من تواتر الاختلافات بين الجماعات والقديسين والقوميّات..، ذلك أنّ من وجهة نظر الدراسة التاريخية فإنّ كلّ الجوانب التي تندرج ضمن السياق الاجتماعي ألقت بظلالها على المسيحية، وهو ما دفعها لهذه التحوّلات في بداياتها الأولى، وهو ذات الأمر الذي سيترتب عنه من جدل واسع على مستوى العقيدة والتفكير والسياسة.

فابتعاد المسيحية عن مجال التوافقات مع التاريخ الديني القديم بصورة شاملة بما فيه من عقائد وفلسفات، جعلها تبحث عن إمداد نفسها بالمزيد من التحصين والقداسة، إذ حاول المسيحيون الأوائل عدم التأثر باليهودية ولا بالفلسفات والنصوص الدينية القديمة، بل الدعوة إلى التصديق فقط بالعهد الجديد، بوصفه نصّاً رسالياً مطلقاً ومجدداً للمظاهر الدينية والتعبدية.

٢. المسيحية في مواجهة العتوّ الروماني

لقد كانت روما تنظر إلى الدين المسيحي الجديد على أنّه حاجة للشعوب المستضعفة ليتمكن لها من الثورة، ويفتح لها أبواباً جديدة. وبما أنّ المسيحيين كانوا قلة متناثرة في أكثر من مكان، فإنّ طبيعة المتتمين إليها كان أغلبهم من الطبقات العادية بالنظر لمكانة أباطرة روما أو حكام الإغريق.

واجهت روما منذ البداية انتشار المسيحية، وكان ذلك من خلال محاصرتها لبيت المقدس الذي كان يقيم فيه اليهود، بوصفهم الجماعة المناهضة لروما التي كانت تنتظر المسيح المخلص لتنفك عن هذا الحكم الجائر -في نظرهم-، «وأمل بعضهم أن يصبح عيسى، ذلك المسيح المنتظر. غير أنّهم تحيروا واغتاظوا عندما قال لهم إنّ مملكته ليست في هذه الدنيا، لأنّهم أرادوا الحرب»^[١]، فاليهود المسيحيون، بخلاف غيرهم، أرادوا إشعال

[١]- ل. ج. شيني: تاريخ العالم الغربي، مرجع سابق، ص ٨٦.

الثورة ضد روما، وهو ما حصل سنة ٨٠ للميلاد، فيما واجهت روما هذا التحرك بكل قوة وحاصرتهم وقضت على أغلبهم.

لكن الاضطهاد الروماني للمتديّنين عموماً لم يكن فقط لمواجهة هذه الثورات والتحركات باسم الدين، فقد كان الأباطرة قبل هذا يرفضون أي حركة يمكنها تحرير الشعوب من قبضتهم، «ولقد بدأ القمع الروماني باكراً في الواقع، وقبل أن تظهر المذاهب الصريحة في توحيدها، فالإمبراطور تراجان الذي غزا مملكة الأنباط العربية قسا على النصراني قسوة سبقه إليها أباطرة آخرون تروي أعمالهم في تواريخ لا تحصى»^[١]، وقد عمد أباطرة روما على تكريه الشعب في المسيحيين المتعبّدين، أو تلك الفئات القليلة التي كانت تجتمع في الكنائس.

فقد واجهت المسيحية طيلة القرون الثلاثة الأولى عتواً رومانياً قوياً، تميّز بمرحلتين، حالة شنّ الحروب عليهم والقسوة في معاملتهم واستعبادهم وسجنهم وتعذيبهم، وحالة الهدوء عندما لا يعلن المسيحيون عن أنفسهم، ويتنقلون إلى مناطق جديدة لنشر ديانتهم وتعليم الناس بها «وإنّا لنعرف، على سبيل اليقين، أنّ المسيحيين -رغم اضطهادهم- ما كانوا ينفكّون يجتذبون الناس جميعاً إلى الدخول في دينهم، ولقد صدق تماماً على بلاد لا تبدو، في نظرنا مسيحية، وهي الولايات الرومانية في شمال إفريقيا»^[٢]، فبرغم من محاصرة الإمبراطورية الرومانية للتحرك المسيحي، كان له صيت في مواقع أخرى ما سهّل انتشاره في المناطق الخاضعة للسيطرة الرومانية.

بالنسبة لروما فإنّ مشكلتها مع المسيحية تبرز من خلال فهمين، الأمر الأوّل أنّ المسيحيين الأوائل يرفضون تقديس قيم الإمبراطورية الرومانية، بفعل أنّها هرطقات وثنية لا يمكن الإيمان والتصديق بها ولا بالحكم الذي يدعمها. أمّا الثاني، فإنّ المسيحية حملت في كنفها اختلافاً عن اليهودية التي كانت ديانة محتكرة لدى الأحبار، ولم تكن ديانة تبشيرية ولا دعوية، فأنصارها غالباً من الساكتين والكاتمين لإيمانهم، عكسها المسيحية التي اقتحمت المجالات الحيوية المفتوحة أمامها، وباشرت عمليات الدعوة والتبشير بالدين الجديد.

غير أنّ روما بدأت ترى في المسيحية الانتشار الكثير بين الشعوب التي تقبع تحت

[١]- فكتور سحاب: العرب وتاريخ المسألة المسيحية، دون طبعة، دار الوحدة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٦، ص ٤٤.

[٢]- ل.ج. شيني: تاريخ العالم الغربي، مرجع سابق، ص ٨٨.

سيطرتها، وهو ما جعلها تبحث عن مخارج لهذا المسار التقدمي، فالفكر المسيحي بدأ يرتدي عباءة الجميع بين اللاهوت والمفاهيم الفلسفية القادمة من اليونان، ولعل هذا هو الذي أسهم في تخريج المسيحية نحو أعداد كبيرة من المؤمنين بها.

يستوقفنا هذا التوجه الروماني المرافق لنشأة المسيحية في ظلالة، فهو من وجهة نظر تاريخية ربما يعتبر أقوى تحالف بين إمبراطورية سياسية توسعية وعقيدة دينية، وتكمن أهمية هذا المنزع في استثنائية الظرف وامتيازية التحالف، فقد لا نشهد تاريخياً نموذجاً جمع سلطة واقعية مع ديانة سماوية بهذا الشكل من المسايرة، وهو في الغالب يعبر عن دوافع أباطرة روما في تحقيق مناحي اللقاء مع الدين المسيحي بوصفه سائراً نحو التوسع والانتشار بطريقة هادئة، فروما من خلال أباطرتها نظرت للمسيحية على أنها أسلوب جديد لتحقيق المزيد من المكاسب.

لكن الطموح المسيحي كان يرمي إلى تقوية شعائره التعبدية وتمكين روحه التبشيرية على أوسع نطاق، ما اضطر روما في عهد قسطنطين إلى إضفاء الشرعية السياسية عبر الدين المسيحي، وجعله شعائر تعبدية وجب احترامها، إلى غاية صدور المراسيم والقوانين التي أعلنت بشكل لافت العفو عن المسيحيين المطاردين، وتبني روما رسمياً للدين المسيحي في هذه اللحظة، وترك الوثنية القديمة.

لكن ما يبعث على التساؤل والاستشكال، ما مصير فكر الدولة الروماني في إطار قبول المسيحية كدين رسمي برغم محدودية وصول المسيحيين إلى السلطة؟ لكن هذا التحول في ذاته يعدّ إحدائاً لنمط جديد في مسار الدولة الرومانية، التي سمحت بتأسيس الكنائس والكاتدرائيات وأماكن التعبّد المختلفة، وحتى إيمان أباطرتها وتركهم عقائدهم الوثنية السابقة بدءاً من قسطنطين.

٣. لوعة المسيحية وضياع الإرث العلمي القديم

بعد صعود الفكر المسيحي في القرنين الرابع والخامس، واستملاكه لسلطة القرار، بدأت تسود ثقافة رفض كل ما يخالف العقيدة المسيحية، خاصة ما تعلّق بالفلسفة العقلانية اليونانية، التي اعتبرتها الكنيسة في مصاف الهرطقة، واتهمتها بالخروج عن منطق التفكير السليم.

فالمسيحية التي خاضت حربها في القرون الأولى مع بقايا الإغريق وسطوة روما، انتقلت إلى مركزية تشكيل الرؤى التي تطابق مبادئ الدين المسيحي، وفي المقابل تجاوز المسالك العلمية والفلسفية التي كانت سائدة قبلها، ويعدّ هذا الحضور المسيحي أو الكنسي إلى حدّ ما غاية ورغبة مؤسّساتية دينية لتنظيم حياة الفرد داخل الدولة المسيحية وفق التصوّر الديني المحض.

واجهت المسيحية في أوّل تحركاتها الفلسفة اليونانية، ورفضت بشكل قاطع تعليمها للناس أو تناولها مدرسياً، وألقت بكلّ هيمنتها لمنع إعادة استرداد الفكر اليوناني القديم، «والواقع أنّ الفلسفة توقّفت في أوروبا بعد انتصار المسيحية (...) والسبب هو أنّ رجال الدين اعتبروها وثنية لا تؤمن بالله. وهكذا أدانوا فلسفة أفلوطين وأرسطو ومنعوا تدريسها»^[١]، ويستتبع رجال الدين المسيحي هجومهم على الفلسفة اليونانية بوصفها مزاجاً غير حامل للحقيقة الحقّة، التي ينبغي أن تدلي بالإيمان المطلق بطبيعة وجود الله ومركزية العالم اللامرئي، كما هو في الدين المسيحي، فالمرجعية الدينية في هذا المخاض هي بصدد مساءلة الفلسفة الكلاسيكية ورفض منطلقاتها الفكرية وقواعدها التي تعتمد عليها، «لقد كانت وجهة نظر هؤلاء الرجال أنّ المذاهب الفلسفية مختلفة فيما بينها رغم أنّ الحقيقة واحدة لا تتعدّد ولا تنقسم، وما اختلاف الفلاسفة إلّا دليل قاطع على بعدهم عن الحقيقة»^[٢]، فمسوغات المسيحية في رفضها للفلسفة كانت جذرية ولا تقبل النقاش حول طبيعة ما ينبغي قوله والإيمان به.

لم يكن وحده الحصار العقائدي الذي فرضته المسيحية على بقية الفضاء الفكري سبباً في تضييع الإرث العلمي والفلسفي القديم، وتوقيف عملية تقدّم الفلسفة والعلم الإغريقيين، بل إنّ الحروب التي سادت في أوروبا من القرن الخامس للميلاد إلى القرن السابع للميلاد، أيضاً كانت سبباً وجيهاً في تلف العديد من الأعمال في أوروبا.

[١]- إبراهيم الزيني: تاريخ الفلسفة (من ما قبل سقراط إلى ما بعد الحداثة)، دون طبعة، كنوز للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١١، ص ٢٠١.

[٢]- كامل محمد عويضة: الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣، ص ٦-٧.

وعلى إثر هجوم قبائل البربر على روما، وتعاضم الحروب شمال أوروبا، بدأت تتلاشى جغرافية الحدود القديمة، وتتغير محاور الصراع والسيطرة، وهنا بالتحديد يرصد المؤرخون ضياع حجم هائل من المدونات العلمية، وتوقفاً عملياً لتأريخ هذه المرحلة، «لقد كانت فترة لم تتلف فيها السجلات القديمة فحسب بل هلكت كلها أو القدر الأعظم منها. وإنا لنقرأ، في القليل الذي بقي منها، عن الغارات والحروب والمجاعات وعن الأوبئة الشرقية التي عمّت كأنها رسول جاء ليهلك العالم»^[١]، ورغم هذا الحدث الذي أتى على تدمير ما في أوروبا من بقايا العلوم والفلسفة والمدونات التاريخية، إلا أن البربرية توقفت عند وصولها للكنيسة. ويمكن تشبيه ما قامت به السلطة الكنسية في أوروبا تجاه الإرث العلمي اليوناني، بما قامت أوروبا نفسها تجاه الإرث العلمي الإسلامي.

وعلى أي حال، فالكنيسة كانت تعرف انتشاراً واسعاً من شرق أوروبا إلى غربها، وكان المؤمنون بها مستعدين للتضحية أكثر من أي شعوب أخرى، لكنّ الفارق هنا، هو أنّ الكنيسة استولت على الزعامة الفكرية والعقائدية وأصبحت بمثابة المصدر التشريعي والمنظم لحياة الإنسان الأوروبي، حتى أصبحت المناطق تسمى باسم الكنيسة أو القديس أو الأسقف.

والحال أنّ كلا العاملين أديا بصورة ما إلى التخلي عن جزء كبير من الثراء العلمي القديم، فالمسيحية التي كانت تبحث أساساً عن توطين نفسها كمصدر مطلق للمعرفة والحقيقة، لم تكن تقبل عملية استرجاع التراث الفلسفي العلمي، ولا الحروب والغزوات البربرية والإفريقية وغيرها على مناطق روما، كان لها الاهتمام والتقدير لهذا التاريخ الطويل من أعمال النخب والفلاسفة والعلماء، ويمكن وصف هذه المرحلة بأكثر فترة زمنية سُجّل فيها فقدان أعمار الأجيال وتاريخها، وكذا الابتعاد الكبير عن الحركة الفلسفية التي تطوّرت بشكل لافت عند المسلمين في العصور الوسطى.

ثانياً - الفلسفة المسيحية واقعة تحوّل أم استرداد لتاريخ الفكر الأوروبي؟

لم تكن المسيحية بمعزل عن تطوّر تاريخ الأفكار، وحضور الفلسفة بعمقها اللاهوتي

[١]- ل.ج. شيني: تاريخ العالم الغربي، مرجع سابق، ص ٩٨.

والميتافيزيقي، يعدّ مظهراً بارزاً في العصور المدرسيّة الوسطى، لكنّ الحديث عن فلسفة مسيحيّة تجمع بين الدين كهيئة مطلقة في الاعتقاد والإيمان، والفلسفة كحركة فكرية إنسانية تمارس المساءلات العميقة وجودياً وميتافيزيقياً، يدعو إلى طرح أكثر من استفهام عن طبيعة هذه الوحدة ومظاهرها وحدودها وخصائصها وأحقيتها في تحديد معايير المعرفة والحقيقة.

١. مشكلة الفلسفة المسيحيّة

أثناء انعزال الفكر الكنسي عن الفلسفة الإغريقيّة والرومانيّة، لُخصت الآفاق الفلسفيّة داخل الدين المسيحي في البحث اللاهوتي، فالمصادرة التي قام بها القديسون للمحاولات الفلسفيّة صنّفت الباحثين عن الحقيقة إلى أهل إيمان يعيشون في مدينة الله، ومرتدين ووثنيين يتتغون الحياة الدنيا، وهو التقسيم الشهير الذي أحدثه أوغسطين في حديثه عن تفاصيل من ينتمون إلى النصرانيّة الأبدية، ومن ينتمون إلى الوثنيّة الدنيويّة.

تعدّ أولى مشكلات الفلسفة المسيحيّة مصادرتها لمناحي التفكير خارج إطار الإيمان المسيحي المطلق بأساسيات النصّ المقدّس، وهو ما أحيى الصراع بين الإيمانيين النصرانيين، والعقلانيين الرومانيين أو من درسوا الفلسفة والعلم اليونانيين، فهذه الضجّة بين من يعتقدون بالفوز بحياة خالدة ضدّ الذين يعدّون بدنياهم، شغلت ساحة النقاش في القرون الأولى، وعظّلت ديناميكياً التقدّم الفكري المتسارع الذي كان سائداً قبل الميلاد.

فالمسيحيّة في قرونها الأولى حاربت المناهج الشكيّة التي استشكلت أمر الميتافيزيقا، ذلك ما تعلق بروي أرسطو حول طبيعة الله والوجود الآخر، وفي ذات السياق كانت متوافقاً نسبياً مع طروحات أفلاطون حول ثنائيّة العالم ومركزيّة اللامرئي على المحسوس، فقد خاضت المسيحيّة «مجموعة من الحوارات حول الله والنفس البشريّة عبرت عن الأفلاطونيّة الحديثة ضدّ الأكاديميين ووضعت خطأً مفصلاً من الحجج ضدّ الشكّ الأكاديمي»^[1]، فالمسيحيّة التي حاربت المنهج الشكيّ بثوب الأفلاطونيّة، أحالت نفسها على مساءلة تاريخية جديدة تتمثل

[1]- Anthony Kenny: Ancient philosophy, Vol 1, 1st ed, Clarendon press Oxford, USA, 2004, p. 114.

في هل المسيحية ترفض الفعل العقلي ككل أم تستلهم معاييرها لما يتعلق الأمر بالإثباتات المنطقية؟ وهو ما يفسر ظهور فئتين من المسيحية -ينتقدها نيتشه لاحقاً- أي ذلك الجيل الذي تسللت له فلسفة أفلاطون، ثم الجيل الثاني الذي اعتمد على مناهج أرسطو.

وقد يكون هذا الملمح الجديد هو الصفة التي تكتسيها الفلسفة المسيحية، فهي لم تعد تكتفي بالدين كإطار مفاهيمي وقيمي، بل إنها تسترد من الفلسفة روحها الحجاجية والتحليلية والتقريبية، ويعتبر هذا مرة أخرى أبرز مظاهر نشوء الفلسفة المسيحية داخل منظومة الدين.

والظاهر أن فيه مشكلة ميكانيكية أخرى، ففي ظلّ قبول المسيحية لمظاهر التفكير خارج الإطار الديني وجلبه نحو الفلسفة الدينية لتحوّل اصطلاحياً إلى فلسفة مسيحية، هو القبول التلقائي لجزء كبير من مكونات التفكير الإغريقي والروماني، الذي فرضته حركة التاريخ عليها، حيث كانت «غاية في المرونة بحيث تستطيع استقبال النزعات الدينية والشعائر المنتشرة انتشاراً واسعاً، التي تلاقيها في العالم اليوناني والروماني، فتدمجها في عقيدتها ويكاد يكون ذلك دون إدراك منها»^[١]، ويكون هذا أكثر الأسباب لانفلات العقيدة المسيحية وتقدّم الفكر المسيحي عليها، خاصة ببلوغ نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرابع للميلاد، الذي شهد تزاوجاً بين الفعل السياسي والكنيسة، وأضحى آباء الكنيسة لهم دور في تركيز المفاهيم، لصالح الخطاب السياسي، فمن وجهة نظر النقاد الغربيين، يعتبر هذا انسلاخاً قيمياً من الدين الأصلي واعتماد نموذج منفعي يجمع بين جماعتي الدين والسياسة ليبرر كلّ طرف وجود الآخر.

والحال أن جوهر قضية التدين المسيحي هو الاختلاف العقائدي بين الجيل الأول الذي بشر بالمسيحية أثناء نزول الرسالة، حيث كان المبدأ هو التوحيد المطلق، لينتقل إلى تثليث الإله. إن هذا الشعور الغريب بالانتقال من التوحيد إلى التثليث يعتبر بالأساس جدلاً صارخاً في أهم مسألة عقائدية شغلت المجتمع المسيحي في قرونه الأولى، «أحسن منذ نشأته بما

[١]- شارل جنبير: المسيحية نشأتها وتطورها، دون طبعة، المكتبة العصرية، بيروت، دون سنة، ص ١٢١.

له في سرّ الثالوث من معاناة، فكيف التوفيق بين التوحيد الذي جاهر به المسيحيون الأولون مع الرسل اليهود في وجه المشركين، وبين الإيمان بأنّ المسيح إله وأنّ الروح القدس أيضاً إله^[١]، وبالتالي فإنّ المسيحية في شكلها العام كانت مصحوبة بمجموعة من المساءلات الجدلية حول العقيدة، الفكر، الفلسفة..، هذا ما جعلها بين منرجين حاسمين بعد القرون الخمسة الأولى، وهي ضرورة الانتقال نحو التفكير العقلاني المنهجي وحتى الشكّي -نوعاً ما- لتجاوز محنة ازدواجية تضارب الفكر والإيمان العقائدي، وهو ما برز كثيراً في عصور الفلسفة المدرسية، والمنعرج الآخر هو العودة إلى التصحيح العقائدي الديني والإيماني، أي ضرورة الكشف الحقيقي عن جوهر التوحيد دون النظر إلى الغاية السياسية التي كان يديرها الساسة مع الآباء الكنسيين.

٢. الجدل العقائدي حول مصادر الكتب والكتابة الدينية

طوال القرون الأولى التي ظهرت فيها المسيحية كدين، أو حتى كفكر، لم تنفك عن ظهور الطوائف وتعدّد المعتقدات والرؤى، وهي سمّة بارزة تعود في الأصل للتاريخ القديم، إذ لا نجد اتفاقاً على مذهب أو تصوّر أو دين واحد، ممّا عجل بضرورة بحث الكنيسة عن سبيل لإيجاد توافق شراعي للحدّ من هذه الاختلافات والتصدّعات داخل الديانة المسيحية.

حين بلوغ أثر التوتّر حول الإيمان المسيحي، استقدم آباء الكنيسة فكرة «المجامع المسكونية» من أجل توافق إيماني وعقائدي يمنع تشتت الدين واضمحلاله، ويُعتقد أنّ هذه المجامع هي سبب رئيس في بلوغ حدّ كبير من الاختلاف جوهرياً داخل العقيدة المسيحية، فسعيها كان لتوحيد الإيمان حول فكرة معيّنة وليس لتصويب الانحلال العقائدي في ذاته، ونستشهد في هذا السياق بقراءات «إيميل بواسمارد» في قوله: «إنّ العقائد المسيحية التي نؤمن بها، لم تكن وليدة المسيحية الأولى (يقصد ما جاء به المسيح)، فالحواريون لم يكونوا مؤمنين بأنّ المسيح عيسى هو بمثابة الإله، ولم يتناولوا موضوع التثليث، فهم لم يملكوا

[١]- لويس غرديه وجورج قنواي: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، تر: صبحي الصالح وفريد جبر، الجزء الثاني، الطبعة الثانية، دار العلم للملايين، ١٩٧٩، ص ٢٨٢.

أيّ سرّ عنه، وهو ما يؤمن به كثير من اللاهوتيين الحاليين»^[1]، فالمسيحية هنا حسب نظر بواسمارد، انحرفت عن جوهرها ككتاب مقدّس، بدليل الاختلاف العقائدي بين الحواريين الأوائل وما يدعو له آباء الكنيسة.

الاختلاف حول العقيدة من الداخل أدّى بدوره إلى اختلاف الروايات والكتب المسيحية المقدّسة، وما دليل تعددها واختلاف معانيها إلّا حالة من عدم الاستقرار على كتاب مقدّس واحد يوحد المعتقدات المسيحية إيمانياً. وضمن هذا المقصد أيضاً حاول أوغستين أن يدمج الاختلاف الفكري داخل وخارج المسيحية في النقاش الديني الفلسفي بوصفه غنيمة يمكنها تبرير مسألة التوحيد، «لا يعتبر أوغستين آلهة الأسطورة الوثنية خيالاً بشكل كامل، فهو على العكس من ذلك، يعتقد بأنّها أرواح شريرة تستفيد من الإدخال البشري لتحويل العبادة نفسها، والتي ترجع إلى الإله الواحد الحقيقي»^[2]، والحال أنّ فهم رأي أوغستين بالنظر مؤداه أنّه يدافع عن المسيحية العقائدية من خلال مهاجمته للفكر الإنساني السابق، والذي تسلّل للمسيحية بدافع أحقيته حول فكرة التوحيد التي لم يتحد فيها المسيحيون بشكل صارم.

فالمعتقدات الأولى، سواء الفرق أو النصوص الدينية، لم تكن متوحّدة حول أصل العقيدة في ذاتها، منها ما آمن برسالة المسيح ولم يدع لتأليهه، ومنها ما رفع مكانته أن وحده مع الطبيعة ليبرّر منطقته حول ضرورة تأليه المسيح، إلى منظور التثليث الربوبي، كلّها كانت خلافات ضاربة في أعماق الدين المسيحي. ويمكن اعتبار تدخّل الفلسفة في المبررات العقائدية كان من هذا الباب، إذ إنّ محاولات نقد النصّ الديني بدأت في التدخّل وتفسير الرؤى عقلياً وعرفانياً وعلمياً.

ولعلّ درجة الخصام حول المعتقدات المسيحية، إضافة لتدخّل الرؤى الفلسفية، أحدث قطيعة مبدئية مع الكتب الدينية، مسائلًا إيّاها حول مصدر كتابتها ومنهجية اعتمادها، وهو

[1]- M- Emile Boismard: à l'aube du christianisme avant la naissance des dogmes, ed CERF, paris, 1999, p. 7.

[2]- Anthony Kenny: medieval philosophy, Vol 2, 1st ed, Clarendon press Oxford, USA, 2005, p. 43.

ما عجل بظهور رواد نقد النصّ الديني من داخل المسيحية، أو كما سنرى بعد ذلك مقارنة إيريجينا الكتب المسيحية واليهودية بالنصوص اليونانية القديمة.

والملاحظ إبان فترة هذا الجدل حول الكتب والمصادر الدينية، واختلاف المعتقدات والأفكار الإيمانية، هو تعاظم موجة الهرطقة داخل المجتمع المسيحي، ما جعل الكنيسة تنتقل من فكرة البحث عن توحيد المعتقدات إلى محاصرة هذا التمدد عبر استعمال قوّة الدولة في فرض القوانين الإيمانية ومعاقبة كلّ مخالف أو خارجي عن المعتقد المسيحي، وعلى الرغم من هذه الإجراءات إلا أنّ الرافضين لمظاهر المسيحية والتقدّيس الزائد كان في تكاثر مستمر.

فقد طرحت مسألة ما إن كان المسيح هو رسول مؤقّت وليس رسالة للعالمين، استند غير المؤمنين بالمسيحية للنصّ الذي ورد في رواية «يوحنا» القول: «أثناء وجودي في هذا العالم، أنا هو نور العالم»^[١]، ولم يؤمنوا دلاليّاً كذلك بمصطلح النور، فقد اعتبروه مجرد مجاز أدبي وليس رساليّاً عقائديّاً، هذا الجانب هو الذي فتح أبواب التأويل، ودعا أصحابه لعدم الإيمان بالمسيحية لتضارب نصّها الديني مع الحقيقة، التي ينبغي أن تكون عليها الرسالة السماوية.

والحال أنّ الصراع من داخل المسيحية حول النصّ الديني والمعتقدات تجاه تفسير الطبيعة وتوجيه القيم التبشيرية، كان له الأثر البالغ في الانقسامات الداخلية، وليس فقط عدم الإيمان بها من فعل جوانب الرفض والتصدّع. إنّنا نشير إلى أنّ المشكلة بدأت من داخل المسيحية ذاتها، بما أنّها لم تتمكن من السيطرة على النصّ الديني وتأويلاته العقائدية والإيمانية المختلفة، وقد نأخذ دليل الحكم على أبوليناريوس بالهرطقة من قبل المسيحية الرومانية، «ولقد أصدر الإمبراطور ثيودوسيوس عدّة قوانين في سنة ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٨م، للضغط على هذا التيار ومحوه. ولكن بالرغم من هذه القوانين والضغط فقد استطاعت الأبولوناريوسية أن تواصل نشاطها واجتماعاتها إلى حوالي سنة ٤٢٠م على أنّها كانت مضطرة أن تقوم بهذه الأنشطة والاجتماعات بطريقة سرية بعيداً عن أنظار الحكام وقادة الكنيسة»^[٢]، فأبأ الكنيسة الموجودون في روما كانوا يرفضون الاختلاف داخل العقيدة

[1]- John (9 :5).

[٢]- حنا الخصري: تاريخ الفكر المسيحي، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، دار الثقافة المسيحية، القاهرة، ١٩٨٦، ص ٤٢.

المسيحية، ويستغلون الحكم السياسي لروما في الضغط على كل المخالفين لآرائهم ومعتقداتهم للدين المسيحي.

وهذه الحرب التي شنها آباء الكنيسة على المخالفين لهم سواء من داخل دائرة الدين المسيحي أو من خارجه، ألقى بالنصوص المسيحية على عاتق التأويل والشك وعدم الاستقرار على كتاب واحد يدعو للديانة المسيحية، وهو ما يعتبر بدوره فجوة داخل السياق التاريخي لنشوء وتطور الفكر المسيحي، الذي لم يرغب بتاتاً بقبول الاختلاف وتعدد الرؤى حول الأفكار الدينية والمعتقدات الإيمانية.

٣. القديس والفيلسوف رهانات التجاوز

تمثل مشكلة الفلسفة المسيحية غالباً لذلك الانبعاث القائم على تجريدها من هذا الوصف، فالعصور الوسطى، بما في ذلك الأولى منها، لم تكن تفخر بأن يطلق عليها وصف الفلسفة، بخلاف اليونانيين الذين بحثوا عن هذا المجد، وجرّدوا منه في أحيان كثيرة الحضارات الشرقية القديمة، فغالباً لم تكن لدى القديسين والكنسيين والتمتدنيين عموماً إشكالية إسناد مهمة الفلسفة لهم، بفرض أنهم حاملو لواء الدين والنص المقدس، وهذا لا يدعوهم -مبكرًا- للميولات الفلسفية.

بشكل ما، علينا مناقشة السؤال الأساس هل أمكن للقديس أو رجل الدين المسيحي أن يكون فيلسوفاً؟ وما هي حدود خطابه الفلسفي بالمقارنة مع النص الديني؟ وماذا يفعل بالنظرية الفلسفية في ظل حجية الكتاب المقدس؟ وغيرها من المساءلات التي تدعونا بجدية لفهم هذه المحاجة.

تبدو هيمنة القديس بولس على العصور الأولى لافتة للنظر وآخذة على أن تكون محوراً لمناقشة دلالات تجاوز الفلسفة لصالح الإيمان الجديد بالكتاب المقدس، ف نموذج بولس كان يعتقد حصراً أن الإيمان بالكتاب المقدس هو الخلاص والمنفذ نحو تحقيق غاية الإنسان، وهو تجاوز للحكمة اليونانية التي ما انفكت تحاصر العمق الإنساني بكثرة الجدل والشك وتعدد التعاليم والقيم والأنظار والتأويلات، فما يقدمه بولس كخلاص يكون بمثابة تقديم

المسيحية للأجوبة الكاملة على تساؤلات العقل الإنساني، وما لم يصل له بعقله سيدركه لا محالة بإيمانه، «إن معنى أن يكون لديك إيمان بيسوع المسيح هو أن تبلغ الحكمة»^[١]، لقد سدّ بولس بهذه المفهومية كلّ محاولات استرداد المنهجية الفلسفية داخل منظومة الأفكار الدينية المسيحية، وهذا ما أصرّ عليه نيتشه في نقده اللاذع للقديس بولس باعتباره واحداً من الذين أوقفوا حركة الفعل الإنساني خارج الدين وسلّمها دفعة واحدة للإيمان.

فالحالة الأولى، التي تكون فيها المسيحية مذهباً معرفياً أو عرفانياً، حسب الدارسين لها، هي تلك الميزة التي تعتقد بأنّ المسيحية تنتمي لحقل الفلسفات العملية التي تبحث عن سبيل واضح للخلاص، لكنّ هذه الميزة في ذاتها تبدو مخالفة نسبياً لمهمة الفلسفة التي تبدأ رحلتها بالشك وتنتهي إلى فتح المزيد من الإشكاليات الممتدة.

والحالة الثانية، هي أنّ قارئ الفلسفة المسيحية يعتقدون بأنّها ذات مبنى واحد فكرياً، أي إنهم يتحدثون عن انسجام تاريخي بين النصّ الديني والمحاولات الفلسفية عند القديسين بشكل خاصّ، وهذا الضرب بدوره يناقض دور الفلسفة التي تتأسس نظرياً وفرضياً على مبادئ الجدل والردّ والنقد، والاختلاف يُعدّ ثروتها وتقدّمها في مراحل التاريخ.

هذا الأمر الذي ينقلنا لفهم طبيعة الفيلسوف المسيحي ومتى يخرج عن دوره كقديس ويمارس الفلسفة، وهل ممارسته للفلسفة فيها تجاوز لمعتقده الديني، أم يسبق تصوّره الديني كلّ فكرة فلسفية؟

تعود سيطرة القديس بولس على عصور المسيحية فكرياً بما هو الناظم الأساسي لفكرة أنّ المعرفة الإيمانية تسبق المعرفة العقلية أو الشكّية، وقد دامت هذه الفكرة طوال عصور المسيحية حتّى المدرسية منها والمتأخّرة، وليس فقط في عصورها الأولى.

فقد ظلّت المعرفة العقلية تدرج ضمن ما هو معرفة إيمانية وأحياناً معرفة أعلى من ذلك، وهي درجة المكاشفة، ولن يكون المسيحي فيلسوفاً إلاّ إذا تدرّج عبر هذه المراحل

[١]- إيتين جلسون: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، تر: إمام عبد الفتاح إمام، الطبعة الثالثة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦، ص ٥٥.

فالفيلسوف المسيحي هو الذي يقرّ بعقله الحقّ الذي جاءت به المسيحية. أو عبارة أخرى هو الذي يرى بعقله ما آمن به من قبل في المسيحية «إنّ المؤمن بمقدار ما يقيم إيمانه على اقتناع يظفر به بواسطة الإيمان، يظلّ مؤمناً بسيطاً وخالصاً أنّه لم يطرق بعد أبواب الفلسفة، لكنّه حين يجد من بين معتقداته مجموعة يمكن أن تصبح موضوعاً لعلم، فإنّه يصبح عندئذ فيلسوفاً. أمّا إذا كان يدين للإيمان المسيحي بهذه البصيرة الفلسفية فإنّه يصبح فيلسوفاً مسيحياً»^[١]، والواقع أنّ الفلسفة لم تكن لتنتهي للدين أو تسير تحت لوائه، فهي بالأساس نظم معرفية مستقلة مارست الفهم الميتافيزيقي والأخلاقي والعلمي قبل ظهور الدين المسيحي بشكله النصي المنتظم.

فالمسيحية الدينية تلغي الأساس من مباحث الفلسفة، كأن ترهن الميتافيزيقا للتسليم المطلق الذي أتى في التعاليم المسيحية، ولا تقبل أيّ تفسيرات منافية، حتى ولو بدت بعض المحاولات من داخل المسيحية، كتفسيرات أوغستين عن طبيعة الله ووجوده، فهي لم تخرج عن إطار النصّ الديني، إنّما كانت اللمسة الفلسفية الموجودة فيها أن اعتمدت على محاولة احتواء من يفكّرون ويناقدون مسألة وجود الله فلسفياً، أي هي دعوة للمسيحية بطريقة فلسفية لتبسيط الرؤى والأفهام. بالرغم من هذا نلحظ أنّ محاولات أوغستين لم تنفك في جوهرها عمّا قدمه أفلاطون في المدينة الفاضلة، فهذا الاستباق اليوناني العقلاني كان يقدّم التفسيرات الميتافيزيقية بطريقة لا تختلف كثيراً عمّا جاءت به المسيحية، إلا أنّ ذلك اعتمد على الفلسفة كظاهرة معرفية.

فإذا صمّمنا على وصف جزء من المعرفة المسيحية بالفلسفة المسيحية، علينا تثبيت ذلك بتحديد الأطر النظرية، المفاهيم الأنطولوجية، الفرضيات الاحتمالية.. وغيرها، وهو ما لا يجده المؤرّخون في حوزة الحقب المسيحية إلا في بعض العصور المتأخرة منها، أو المحاولات المنفردة والتي غالباً ما اتهمت بالهرطقة والخروج عن الدين.

المراحل المسيحية الكبرى تُعالج بمفاهيم تاريخية سردية، وتغيب عنها الأساليب

[١]- كامل محمّد وعوضه: الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى، مرجع سابق، ص ٨.

الفلسفة المعمّقة، فهي لم تكن مرتكئة لمناقشة جوهر المعتقد والإيمان والوجود والأخلاق والسياسة، ولم تسمح باندفاعات الإبداع فيها، بل حاصرتها بداعي أن المعرفة الدينية سامية ومطلقة غير قابلة للازدواجية والشك.

وحين البحث عمّا يصادف المسيحية بالفلسفة هو موضوع أدلة إثبات وجود الله، التي حازت على نوع من القبول بين ما قدّمته التفسيرات العقلية اليونانية وحتى الحديثة، وما يوجد عند الفيلسوف المسيحي، الذي آمن وأدّى به دور العقل اللاحق إلى مزيد من الإثباتات الإيمانية حول طبيعة وأدلة وجود الله، من صفاته إلى تجلياته، وهو ما يدلي به القديس بونافانتورا «الله موجود في فطرة كلّ منا»^[١].

فدور العقل الأدنى بالنسبة للمسيحية هو البحث عن المزيد من أدلة الإيمان بالله وتعظيم تعاليمه وتطبيقات النصّ الديني المسيحي المقدّس، وهو ما ينقل صفة الفيلسوف للمسيحي المفكّر، أي ليس ذلك الذي يؤمن بالمسيحية فقط، بل الذي يضيف لها المجال المعرفي والدلالي لصالح تثبيت المعرفة الدينية كما جاءت في الكتاب المقدّس.

[١]- كامل محمّد محمّد عويضة: الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى، مرجع سابق، ص ١٣.

خاتمة

شكّلت منطلقات المسيحية مبنى مغايراً لما كان عليه الحال في أوائل ظهورها، وبالرغم من الحصار الواقعي الذي واجهته، والكثافة الفكرية السائدة، إلا أنّها حققت مكانة واسعة لها طوال العصور الوسطى، بل وأصبحت في كثير من الأحيان هي المركز الذي يلتفت حوله الفكر الغربي.

وتكمن المحاولات المسيحية، في تجاوز الفلسفة اليونانية، أنّها وضعت حدّاً أمام مفهوم الحقيقة والمعرفة الإنسانية، بأن وحدت شكله في الجوانب الإيمانية والعقائدية، غير أنّ هذا الملمح كان نسبياً في ذاته، بما أنّ المسيحيين اختلفوا تأويلياً في العقيدة، ثمّ فكرياً إذ وجد الفيلسوف المسيحي، أو المسيحي المتفلسف نفسه، في فلك الرؤى الأفلاطونية، حتّى بإصرارهم على تسبيق الإيمان على العقل.

وعلى صعيد الارتباط التاريخي والديني بين اليهودية والمسيحية، فإنّ أغلب فكر العهد القديم تسلّل في حوامل العهد الجديد، خاصّة فيما تعلّق بشخصية القديس التي حافظت على مظاهر الحبر اليهودي، ولعلّ الاختلاف الكائن، والذي يردنا في هذا السياق، أنّ القديس خرج من عباءة الدين وحده، وحاول تقديم إجابات تعقلية لترصين وتحصين الإيمان المسيحي، والشأن ذاته فيما تعلّق بالكتابة الدينية، فهي لم تختلف عن اليهودية من حيث تعدّد الكتب واحتكار النصّ الديني لصالح رجل الدين.

ويظهر لنا بادياً المفارقة التاريخية الكبرى التي أحدثتها المسيحية عن اليهودية من خلال انتشارها السريع جغرافياً ما مكّن لها واقعياً من التواصل مع الدول المسيطرة، فهي طفرة تاريخية لم تكن معهودة، أن تحالف الإمبراطورية العسكرية والسياسية مع رجال الدين والكنيسة ليشكّلا تاريخاً طويلاً من التشارك في تحديد القيم الاجتماعية والمظاهر الحضارية لحقبة طويلة من الزمن.

لم يكن هذا التحالف الوحيد الذي يحسب للمسيحية، بل أيضاً ذلك الإدماج الذي قامت به مع الفلسفة العقلية، التي حاولت جعلها مبرراً للإيمان المسيحي، وتقديم مزيد من البراهين الميتافيزيقية من خلاله، وظلّت تنشدها تحت طائلة الدين، حتّى لما تعلّق الأمر

بتدريس الفلسفة الدينيّة أو الفلسفة في إطار الدين المسيحي.

فالمسيحيّة هي تلك النتيجة التاريخيّة التي صبغت أعماراً طويلة من الجغرافيا الغربيّة، وتمكّنت في عصورها الأولى من مواكبة التحدّيات والتحوّلات الإجرائيّة والتاريخيّة والفكريّة، فارضة مجالها العقائدي الإيماني على شرائح كبيرة من المجتمعات في العالم، فقد تحوّلت إلى قوّة آمنت بها الكثير من الشعوب لدرجة تشابكها مع الإمبراطوريّات الغربيّة، واستبدالها أحياناً بالفلسفة اليونانيّة، التي مثّلت عصراً طويلاً من النهضة العلميّة والمنهجية والمنطقيّة والعقلانيّة.

فالنظر للمسيحيّة ينبغي أن يكون له زاويتان، الأولى؛ رفعها تحديّ الدعوة ونجاحها في إقناع المجتمعات والأباطرة بقوّة طرحها، والثانية؛ نقدها من الداخل لما آلت إليه من اختلاف فكري ونبذها لكلّ ما يخالفها بسلطتها المكتسبة، بالرغم من أخذها لذلك الإرث الديني والفلسفي القديم ومماثلته بما يناسب وضعها كديانة مهيمنة.

لائحة المصادر والمراجع

باللغة العربية

١. إبراهيم الزيني: تاريخ الفلسفة (من ما قبل سقراط إلى ما بعد الحداثة)، دون طبعة، كنوز للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١١.
٢. إيتين جلسون: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، تر: إمام عبد الفتاح إمام، الطبعة الثالثة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦.
٣. حنا الخضري: تاريخ الفكر المسيحي، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، دار الثقافة المسيحية، القاهرة، ١٩٨٦.
٤. شارل جنير: المسيحية نشأتها وتطورها، دون طبعة، المكتبة العصرية، بيروت، دون سنة.
٥. عطا عبد الرحيم محمد: عيسى المسيح والتوحيد، تر: عادل محمد، الطبعة الأولى، مركز الحضارة العربية، القاهرة، ٢٠٠١.
٦. فكتور سحاب: العرب وتاريخ المسألة المسيحية، دون طبعة، دار الوحدة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٦.
٧. كامل محمد محمد عويضة: الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣.
٨. ل.ج. شيني: تاريخ العالم الغربي، تر: مجد الدين حنفي ناصف، دون طبعة، دار النهضة العربية، مصر، ٢٠٠٣.
٩. لويس غرديه وجورج قنواطي: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، تر: صبحي الصالح وفريد جبر، الجزء الثاني، الطبعة الثانية، دار العلم للملايين، ١٩٧٩.
١٠. موريس بوكاي: التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، تر: الشيخ حسن خالد، الطبعة الثالثة، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٠.

باللغة الأجنبية

1. Anthony Kenny: Ancient philosophy, Vol 1, 1st ed, Clarendon press Oxford, USA, 2004.
2. _____ : medieval philosophy, Vol 2, 1st ed, Clarendon press Oxford, USA, 2005.
3. M- Emile Boismard: à l'aube du christianisme avant la naissance des dogmes, ed CERF, paris, 1999.

فلسفة الأخلاق والجمال عند أفلوطين وأوغسطين

قراءة نقدية

منال إسماعيل مرعي^[1]

مقدمة

تعدّ المفاهيم القيمية من المفاهيم الأكثر أهمية وإشكالية للإنسان منذ فجر خليقته وحتى الآن. فهي مفاهيم قديمة حديثة، ومدلولها نسبي يختلف باختلاف ثقافة المتذوق وإيديولوجيته والفضاء الفكري السائد. ولأنّ هذه المفاهيم كانت ولا تزال تمثل لمن ينشدها المطلب الروحي الوجداني في ظلّ التمظهرات الناتجة عنها، فإنّ ذلك حدا بالإنسان منذ وعى وجوده بخطابات تبرز هذه المفاهيم، وتحاول إيجاد تفسيرات تروي ظمأ المتعطّشين لمعرفة كنهها.

فالخير من المفاهيم الرئيسة التي نشأت مع الإنسان كنمطٍ من الاستعراف في العالم الذي يحيا فيه مع الآخرين، وقد تجلّى على الدوام عبر سيرورة وصيرورة تاريخية معقدة ناست منذ القدم بين الذات والموضوع، المطلق والنسبي، المقدّس والمدنّس، الروح والجسد، المفارق والمحايث.... إلخ، من الثنائيات التي انبثقت عن التفكير في ماهيته.

ورغم التطور الذي لحقت بركبه المجتمعات، والذي انعكس بدوره على طريقة التفكير وأسلوب الخطاب، إلا أنّ النقاش حوله ما يزال محور اهتمام مستمرّ؛ كونه ارتبط أيّما ارتباط بالإنسان، ومحايثته للعالم الذي يحيا به؛ فقد حاول الإنسان تاريخياً، وعلى الدوام خلق مثلٍ عليا تنطوي بمضامينها على الكثير من القيم من قبيل الخير والحق والجمال، كمحاولة تنشُد فهم العالم من ناحية، وتعبر عن الغموض الذي يكتنف داخله من ناحية مدلولاتها وتعيّنتها من ناحية أخرى.

[1]- رئيسة قسم الفلسفة، جامعة دمشق.

ولذلك فإنّ الخير، الشرّ، الجمال والقبح، وغيرها من المفاهيم، كانت، وما زالت تمثّل تلك الرؤية التي أبدعها الإنسان قادراً على فهم علاقته بذاته، بعالمه والآخرين، إيماناً منه في إيجاد حالة من الأمان، والتوازن، لتصور العالم الخارجي، الذي كان ينشده، ولذلك شكّلت الأديان نقطة الارتكاز في ذلك سواء في الفلسفة القديمة عند أفلوطين أو في فلسفة العصور الوسطى عند أوغسطين، وهما موضع التركيز في هذا البحث لما يمكن تسميته بالشعور الأخلاقيّ بثنائية الخير والشرّ والجمال والقبح، والتي كان التعبير عنها بمثابة جزء من المنظومة المفاهيمية الأخلاقية، الجمالية، الدينية والسياسية التي ارتبطت بأنظمتها الأساسية آنذاك.

فما الخير والجمال؟ وما حقيقة ارتباطهما بالشرّ والقبح؟ وما المضامين المضمرة لمعانيها، المسكوت عنها والمنطوق؟ كيف تبدّت هذه النزعة الأخلاقية والجمالية وفق إرادات من عبّروا عنها في فلسفة كلّ من أفلوطين وأوغسطين؟ وهل تناغمت وانسجمت هذه المفاهيم مع التصورات والرؤى التي ابتدعوها؟ وبعبارة أبسط: هل استطاعوا أن يُغنوا فضولهم المعرفي القيمي؟ وهل ما فكّروا به وقف حائلاً أمام هدفهم المنشود، أم كانت أفكارهم مجرد مسوغ فرضته ضرورات منظومتهم الوجودية؟.

إنّ مساءلة هذه المفاهيم، وكيف تبدّت في الفلسفة القديمة ممثلة بأفلوطين وفلسفة العصر الوسيط ممثلة بأوغسطين، هو عودة للعصر الذي أنتج هذه المفاهيم وتحليل لفهم سياق انبثاقها. من هنا فنحن أمام إشكالية تتمثّل في تحديد ماهية هذه المفاهيم والركائز، التي استندت إليها من ناحية التأصيل التاريخي لتلك المفاهيم لفضّ علاقتها وإشكالاتها؛ لبيان حقيقة ما تمّ تقديمه هل يمثّل حقاً أصالة أم أنّه لم يتعدّ مجرد مظهرات حملت سمة التفسيرات لما كان سائداً، وقد ناست بين الإيمان والإيديولوجية التي يحملاها؟.

لذلك يمكننا طرح التساؤلات الآتية: ما الإرهاصات التي يمكن استنباطها من فلسفة أفلوطين وأوغسطين؟ ما الجديد الذي قدّماه؟ كيف تبلورت هذه المفاهيم في خطاباتهما؟ هل مثّلت رؤاهما الحلول المنشودة؟ كيف تمظهرت هذه المفاهيم في أطروحتهما، وما المنحى الذي اتخذته لشقّ طريقها؟ وهل أصابا الهدف المنشود؟.

ما العثرات والثغرات التي اخترقت نواة مفاهيمهما؟ تلکم الأسئلة وغيرها سنحاول تتبعها لتوضیح معالمها في بحثنا المتواضع هذا.

أولاً: التأسيس لمفهوم الأخلاق والجمال في اللاهوت

بداية لا بدّ من القول إنّ معالم فلسفة أفلوطين تجمع في بوتقتها لفيماً من الإيديولوجيات، فهي ترتبط بالأفلاطونية المحدثة بوصفها المرحلة المتأخرة في الفلسفة اليونانية، والتي عملت على التلفيق بين الخطاب الأفلاطوني -ذي النزعة الثنوية المزعومة- وتمظهرات العصر الهلنستي ذي النزعة الدينية، إضافة للظروف التي لا يمكن إنكارها، وهي الظروف المضطربة السياسية، الاقتصادية، الفكرية والاجتماعية، التي سادت في العصر الروماني بين الوثنيين والدينين، فضلاً عما لا يمكن إنكاره، وهو التأثير بالتيار الروحاني الشرقي^[١]. كذلك فإنّ أوغسطين المنتمي للعصر الوسيط الأوروبي، الذي شهد صراعات وتحولات وانقسامات في الإمبراطورية الرومانية، جعله يبرز كمدافع عن الدين المسيحي في وجه المشكّكين به بلبوس فلسفي، متأثراً كذلك الأمر بالمانوية والأفلاطونية المحدثة، وبفكر يحمل الكثير من النظريات السياسية، التي أراد أن يوظّفها في خدمة اللاهوت المسيحي.

في ضوء هذا اللغيف من الإحداثيات المحيطة بفكر كلّ منهما، سنبدأ بأفلوطين وبالخطاب الذي قدّمه محاولين في هذا البحث محاكمته؛ لتبيين مدى أصالته ونجاعته. ولذلك سننطلق من النقطة الحاسمة في خطابه، وهي فكرة الواحد والمتعدّد (الكثرة) التي تناولها في الكتاب المنسوب إليه وهو التاسوعات^[٢].

حيث أنّ الواحد الأفلوطيني يتّسم بصفات لا تملكها الكثرة المتولّدة عنه، فهو خارج إطار الزمان والمكان والحركة والفساد، وباعتبار أنّه فكّر في نفسه وكماله بقوله: «إنّ الآنية الأولى الحقّ هي التي تفيض على العقل الحياة أولاً، ثمّ على النفس، ثمّ على الأشياء الطبيعيّة، وهو الباري الذي هو خير محض»^[٣] ليكمل قوله: «الواحد

[١]- محمود خضرة: تاريخ التفكير الجمالي، منشورات جامعة دمشق، ١٩٩٩، ص ١٣٠-١٣١.

[٢]- تجدر الإشارة إلى أنّ ما رواه فورفوريوس عن أستاذه أفلوطين يجعل المرء يراوده الشكّ في صحّة ما كتبه التلميذ ولا سيّما من جهة المبالغة في رواية الوقائع أو من جهة الشكّ في الفارق الزمني لتاريخ تدوين التاسوعات بعد وفاة أفلوطين. للاستزادة يمكن العودة إلى أفلوطين: مصطفى غالب، منشورات دار مكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨٦، ص ١٦.

[٣]- عبد الرحمن بدوي: أفلوطين عند العرب، دراسات إسلامية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٥، ص ٢٧.

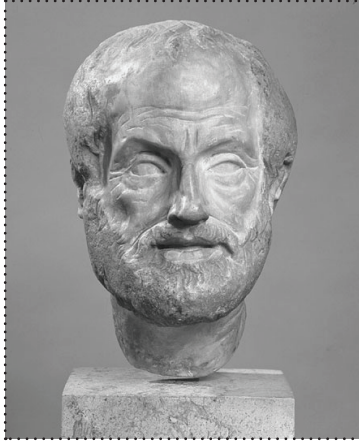
الحقّ.. لما أبدع الشيء التام..ألقي بصره عليه وامتلأ منه نوراً وبهاء»^[١].

فقد نتج عنه فيض^[٢] العالم بكلّ ما فيه من كثرة، وهنا يلجأ أفلوطين لوضع ترتيب في صدور هذا الفيض النابع من تلقاء ذاته، حيث نلاحظ أنّ الواحد ليس واحداً بل ثالث متدرّج بفعل الضرورة، فركائزه تثليث ثمّ توحيد، فقد زعم أفلوطين أنّ الواحد بوصفه الخير المطلق فاض عنه العقل بوصفه أشرف الموجودات، لينتج عن هذا العقل النفس نتيجة تأملها للعقل الذي صدرت عنه، وليبيّن في الوقت ذاته أنّ هذه النفس حلّت بالأبدان، ليتوقّف فيضه بالعالم المحسوس الذي نحيا فيه كمادّة محسوسة.

ثانياً: الأخلاق بين أفلوطين وأوغسطين

١. المعقول والمحسوس وعلاقتها بالوجود

إنّ المتأمل لسلسلة صدور هذا الفيض لا يراوده الشكّ في أولويّة ذلك التصنيف، لا سيّما أنّ هذه الفيوضات خاضعة للزمان والمكان، وفي الوقت نفسه تفيض نتيجة تأمل



لما هو مفارق لها، لكن كيف يتسنى للمعرفة العقلية الوصول إليها، وليست الجزئيات إلاّ السبيل لمعرفة؟ وهنا نسأل هل يمكننا حقاً أن نعقل وجود الواحد خارج الزمان والمكان بوسائط داخلية في الزمان والمكان؟ في الحقيقة نحن أمام إشكال فيما طرحه أفلوطين من ناحية محاولته إقامة علاقة وجودية أنطولوجية بين الواحد والمتكثّر، فكيف يمكن تحقيق المشاركة بينهما؟

وكيف لهذه الموجودات أن تصدر عن أصلها بشكل عفوي تلقائي ولا إرادي؟ وإن كان ذلك، فلماذا

[١]- عبد الرحمن بدوي: أفلوطين عند العرب، مرجع سابق، ص ١٣٥.

[٢]- الفيض في اللغة الفرنسية (emanation) وفي اللغة الإنكليزية (emanation) الفيض في اللغة العربية كثرة الماء، ويطلق الفيض بالمعنى الفلسفي على فعل فاعل يفعل دائماً لا لعوض ولا لغرض، وهو المبدأ الفياض والواجب الوجود الذي يفيض عنه كلّ شيء فيضاً ضرورياً معقولاً، وجملة القول أنّ مذهب الفيض هو القول إنّ العالم يفيض عن الله كما يفيض النور عن الشمس. أنظر: جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢، ص ١٧٢-١٧٣.

يتذبذب أفلوطين في تسميته للواحد، بين المبدأ الأوّل، الواحد، الخير المحض، الحقّ بقوله: «فأمّا الواحد المحض الحقّ، فهو واحد لا من جهة من الجهات، لكن بنفسه فقط»^[١] فهل المقصود منهم نسقاً واحداً بمعنى واحد؟ لماذا النعت من قبله مرةً بالخالق والمبدأ الأوّل وتارةً أخرى بالخير؟ لماذا هذا الخلط العشوائي بينها دون أدنى دراية منه لذلك الخطأ، ودون أي تمييز بينهما، ولا سيّما أنّ هذا اللبس لا يمكن فهمه ولا حتى قبوله؟.

وكيف للنفس أن تحيا تجربتها الوجدانيّة، وهي تعلن عداها للعالم المادّي الذي تسكنه وتسعى للهروب منه ومن كلّ علاقته؟

٢. الواحد والكثرة من ناحية قيمية (الفيض)

حينما يصرّح أفلوطين أنّ الحركة والتغيّر والكثرة لا تمثّل الحقيقة، فكيف يعترف بحقيقة الانتقال من العالم الحسيّ إلى العالم العقلي، أولاً يعدّ ذلك حركة؟ وبالتالي فإنّ عمليّة الانتقال المعرفي التدريجي بين التراتبات التي وضعها ليست حقيقيّة؛ لأنّها تنتمي وفق زعمه للمتغيّر المحسوس.

مما لا ريب فيه أنّ هناك حركة صاعدة وهابطة للحالة الوجدانيّة كي تحقّق تطهرها وتتحدّ بالواحد، فهل تلغي هذه الحركة سيرورة الحالة الجدليّة بين الواقع، الفكر، والواحد. ومن ثمّ من القادر على التطهر للوصول والاتحاد بالواحد؟

من المؤكّد أنّه قد غاب عن ذهن أفلوطين أنّ معرفة الواحد هي معرفة تشكيكية، وأنّ هذه المعرفة متسنيّة للجميع، لكن بنسب مختلفة ووفق القابليّات المعرفيّة، ونحن لا نشكّك بأنّ الثلّة من الأنبياء، الأوصياء، الأصفياء والأولياء الذين لا يمثّلون غالبية المجتمع، معرفتهم للواحد تفوق معرفة الباقين.

هذا وقد ميّز أفلوطين بين ما هو واقعي ومحسوس، إذ اعتبره غير أصيل، وما هو مفارق وما لا يمكن إدراكه إلّا من قبل أقلية بعينها، فهو أصيل، وإنّ هذا إلّا تأكيد إضافي على أنّ أفلوطين لم يستطع التجرد والتخلي والتحرّر من تفكيره النخبوي والانتقائي، وكأنّ الفئة التي انتقاها قادرة بطريقة غير منطقيّة على مفارقة الواقع بعقلها النسبي، لتطلّ على الواحد

[١]- مصطفى غالب: في سبيل موسوعة فلسفيّة - أفلوطين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨٦، ص ٧٧-٧٨.

وتتصوّره، ومن ثمّ لتعود مرّة أخرى إلى واقعها، أو ليس بإمكان أفلوطين أن يدلّل على الأشياء من ذاتها؟.

إنّهم، ووفق زعمه، القادرون على إدراك الكمال في الأشياء بذاتها، مكرّسين حياتهم للوجود الحقيقي ومتخطّين موجودات العالم الحسيّ^[١]، لإدراك مثال الحقّ الواحد دون تدخل حواسهم، وكأنّهم مفصولو القوى، فما يحركهم هو العقل دون غيره من القوى، وبه يترفّعون ويحقّقون سموهم ليدركوا الحقّ.

وقد تبينّ لنا من خطابه كيف يلغي الموازنة بين النفس ومتطلّبات الجسد لصالح الواحد الحقّ، وأنّ الحقّ يكمن في التوازن بين قوانا وليس في تسيّد بعضها على البعض الآخر، والتفاضل والتراتب فيما بينها. لكن أنّى لنا أن نتأمّل الحقّ الواحد بالعقل النسبي، أي ما هو خارج الزمان والمكان؟

ولكن لنسأل الآن ونتقدّم أكثر بالسؤال الذي يفرض نفسه: طالما أنّ العالم المادّي المحسوس الذي نعيش فيه هو مصدر كلّ فساد، وبالتالي فهو مصدر الشرّ الموجود والمنبعث عبر موجوداته، بمعنى آخر كيف يمكن أن يكون العالم المحسوس مصدر الخطيئة، وهو خاضع لعناية الواحد ومتولّد عن مبدئه الصادر عنه، أي العالم العقلي؟ أي كيف لكامل أن يفيض عنه ناقص أقلّ منه كمالاً ويناقضه؟ ولا سيّما أنّ المادّة عند أفلوطين تأتي في نهاية عمليّة الفيض وآخر تسلسل فيها، كونها موجودة في العالم المحسوس وهي بعيدة عن الواحد، أو لنقل المبدأ الأوّل أو الخير كما يسمّيه، وفي الوقت ذاته ضروريّة لاكتمال سلسلة الفيض؟

في الحقيقة إنّ عمليّة الفيض بأكملها ليست تامّة عنده، إذ لم يوضح كيفيّة الصلة والعلاقة التي تربط الواحد بالمادّة، إضافة إلى أنّ هناك هوة وتراتباً فيها لا يمكن إنكارهما، فهل تفكير الواحد في كماله هو ما جعله يفكر بالفيض؟ وهل الكامل بحاجة للتدليل على كماله بعمليّة الفيض، ولا سيّما من ناحية ضرورة وجود وسائط تملأ الهوة بينهما، أي بين الواحد والمادّة؟

[١]- عبد الجليل كاظم الوالي: الفلسفة اليونانيّة، الوراق للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٩، ص١٧١.

٣. الإرادة والاختيار

إنّ مسألة الفيض تبدو متعثرةً الفهم على أفلوطين، وهذا ما حدا به ربّما للجوء إلى التشبيهات والاستعارات^[١]، فهل نفهم من ذلك العود بخطابه إلى لغة القلب، أنّه يعود مجدداً للعالم المحسوس الذي أنكره؟ وهل استطاع حقاً الإنفلات من كراهيته للعالم المادي الذي كان يعدّه وهماً وزيفاً لا بدّ من التطهّر منه؟ إنّنا نعتقد أنّ أسلوب البلاغة الذي اعتمده، لم يكن موفقاً على مستوى المضمون، فصحيح أنّ البلاغة هي محاولة لفهم المقاصد التي يراد التدليل عليها، لكنّ أفلوطين وقع في تناقض بين الشكل البلاغي الجميل الذي قدّم، والمضمون الذي ينشد، فقد أراد تجاوز عالم الحسّ للوصول إلى ما وراء هذا العالم، على اعتبار أنّ عالم الحسّ متولّد عن عالم العقل، فكيف به يتنكّر لما أراد!

نلاحظ أنّ مسألة الاختيار عند أفلوطين لا تكتسب مضمونها وفضيلتها إلاّ بالعزوف عن الأدنى لصالح الأعلى، حيث تتحقّق الفضيلة ويتجسّد الخلاص بإلزام النفس لتحقيق إرادتها إمّا بالتصاقها بالشهوات والرذائل فيكون لها عقابها، وإمّا بترفعها عن ذلك لنيل ثوابها. وهنا يتجلّى دور الدين وأهمّيته في الخطاب الأفلوطيني الأخلاقي، الذي لم يستطع الإفلات من ربقته، والذي قوامه ومقياسه هو العقل المنتكّر للحواس والوجدان والمقصي للمشاعر، إضافة لتجاهل المعرفة العقلية التي يدعيها أفلوطين لدور الحواس وإدراكاتها، فلماذا الإنكار لدورها الرئيس والجهود بفضلها بالرغم من أنّ العملية المعرفية لا تكتمل بدونها؟ إذاً لا يكون التطهير إلاّ بالخلاص، الذي يحقّق خيرها، كي لا تقع في الشرور، وهذا بالطبع يحتاج إلى التأمّل والانعكاف على الذات والتوق للتحرّر من البدن، وهنا نلاحظ عمق التناقضات التي يقع فيها أفلوطين، فتارة يقول إنّ النفس حرة وتهبط إلى المادّة (البدن) بمحض حريّتها واختيارها، وتارة يذهب إلى أنّ النفس ليست حرة البتّة، ولا تملك أدنى اختيار أو حريّة أو إرادة، فهي تهبط إلى المادّة، لأنّها أئمة، وارتكبت خطيئة فهي خاضعة لنوع من العقاب، وبالتالي هي مجبرة على فعل ذلك، فهل النفس تعيش حريّتها ومسؤوليّتها، أم تمثّل حالة من الضرورة التي لا مفر منها؟ إنّ الإجابة عن ذلك برسم أفلوطين.

[١]- راجع: عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الأوّل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤، ص ٢٠٠.

لكن كيف سيتناول فيلسوف العصر الوسيط أوغسطين هذا الفيض؟ هل سيسير على هدى أفلوطين أم سيكون له مأخذه الخاصة المقرونة بروح العصر؟ إن أوغسطين يوضح فكرته بالقول: «الله بالنسبة إلى عقلنا كالشمس بالنسبة إلى بصرنا، وكما أنّ الشمس مصدر النور، كذلك الله مصدر الحقيقة»^[١]، ولكن كيف يفيض الإشراق؟.

«إنّ العقل الإنساني بإشراق من الله يقدر على بلوغ معرفة صحيحة عن الأشياء التي يدركها بالحواس»^[٢]، إذاً من خلال الإشراق توجد المخلوقات بوساطة ومشيئة الله، إنّه الإشراق الذي تفيض به الأنوار على النفس، فتشرق وترى الأنوار الإلهية. إنّ هذا المقبوس يوضح أنّ هناك تعاوناً ضرورياً بين العقل الإنساني والحواس والإشراق الإلهي لمعرفة الحقائق، ولكن كيف يتم ذلك؟ وما الآلية لتحقيقه؟ وكيف يمكن ضبط هذه المتناقضات الخاصة بالإشراق لمعرفة الحقائق؟.

مما لا ريب فيه أنّ التناقض يبلغ أشده فيما يقوله أوغسطين، ولا سيما حين يعود ويصرّح «وبهدايتك (يا إلهي) سبرت أغوار النفس، واستطعت أن أدخل إلى أعماق قلبي، وذلك لأنك نصررتني. دخلت فيه فأبصرت بعين نفسي، ومن فوق عين نفسي، حقيقة ذلك النور الأبدي... إنّه نور ليس كمثله نور»^[٣]. وكأنّ اللغة العقلية تقف عاجزة ثانية لتقول كلمتها، فيلجأ للرموز والتشبيهات لاستيعاب ذلك، فتارة يعطي الريادة للنور الإلهي، وتارة أخرى للعقل الإنساني المدعوم بالإشراق، وثالثة للحواس الخاضعة لهذا الإشراق.

إنّ ما يريد قوله أوغسطين هو أن وجودنا، معرفتنا الحقيقة، وحتىّ مشاهدتنا الحقيقة الأصلية، متعلّقة بالله، وبذلك يتحقّق الاتصال الحقيقي بين عقلنا والحقيقة عن طريق تأثير مباشر من الله، حيث النور الداخلي والاتصال المباشر «وكما أنّ الشمس هي مصدر النور الماديّ الذي يجعل الأجسام مرئية، فإنّ الله كذلك بالنسبة إلى بصرنا، وكما أنّ الشمس مصدر النور، كذلك الله مصدر الحقيقة»^[٤].

[١]- عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص ٢٥٠.

[٢]- م.ن، ص ٢٥٠.

[٣]- جاريث. ب. مانيوز: أوغسطين، ترجمة: أيمن زهري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٣، ط ١، ص ٢٩-٣٠.

[٤]- عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص ٢٥٠.

فالله لا ينكشف للنفس الناطقة إلا بحسب قدرتها وإرادتها الحسنة أو السيئة «فالله هو المعلم الباطني وهو النور الحقيقي الذي ينير كل إنسان أتى إلى هذا العالم»^[١]. ولكن أنى للإرادة أن تكون حسنة وسيئة طالما أن العالم كله حسن؟ «إن الله تأمل ما صنع بعد أن خلق العالم فوجده حسناً»^[٢]، ما يعني أن المعرفة الأوغسطينية تنبع من أعماق النفس البشرية، والإنسان يصل إليها بالنعمة والإشراق الإلهي عن طريق التوبة والإقلاع عن الخطيئة «أمّا خلاص هذا الجسد الذي يزول، وبما أني لا أعرف أي شيء يفيدني منه.. فإني أعهد به إليك، أيها الأب الكلي الحكمة والصلاح»^[٣]. وكذلك عن طريق الزهد حتى يتمكن من الوصول لمحبة الله» فالمعرفة اليقينية -كما يزعم- لا يمكن الحصول عليها إلا بالتطهير الذي يعني عنده انفصال النفس بقدر الإمكان عن الجسد، فالسعادة عند أوغسطين مقرونة بتأمل خلق الله والتمرّد على أغلال الجسد، ذلك أن «الطبيعة الإنسانية كانت قبل خطيئة آدم خيرة، فأصبحت فاسدة، لكن بسبب اللطف الإلهي يمكن أن يردّ هذه الطبيعة إلى الخير»^[٤]، ليعود ويقول إن هذا اللطف الإلهي لا يناله الإنسان لمجرد أعماله الإنسانية وإلا أصبح جزاء لأعمال الإنسان!! فكيف يقول بأنّ على النفس أن تطيع الله وتسيطر على البدن، وأنّ السعادة تتعلّق بالروح لا بالجسد لأنّها أسمى؟.

إنّ هذا حقيقة يخالف الواقع كثيراً؛ لأنّ الخير كقيمة لا يمكن فصله عن الشرّ الذي هو عدم الخير، والذي لم يستطع أوغسطين الإفلات منه والتنكّر له، ولا سيّما حينما جعل قوام العالم المادّي المحسوس الشرّ. إنّ ما يغيب عن ذهن أوغسطين هو أنّ الخير ليس مسألة سلوك فقط، بل سمة من سمات النفس الباطنة، متجاهلاً دور البيئّة والوراثة، والفارق كبير بين هذه التمايزات التي ولفّها أوغسطين بشكل عشوائي.

فكيف يتجلّى الإشراق أو الخلق الأوغسطيني وما علاقته بالإنسان وإرادته؟

يجيب أوغسطين بالقول: «فعل الخلق الذي هو واحد كان يتمثّل في فعل خلق البدور

[١]- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ج ١، مرجع سابق، ص ٢٥٠.

[٢]- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ص ٢٥١.

[٣]- القديس أوغسطينس: محاورة الذات، نقله إلى العربية الخور أسقف يوحنا الحلو، دار الشرق، بيروت، ط ١، ٢٠٠٥، ص ١٣.

[٤]- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ص ٢٥٢.

التي تنشأ جميع الأشياء عنها»^[١] حيث هذه البذور المادّة الخام لجميع الأشياء التي ستخلق وستخضع للعناية الإلهية، إنها غير مرئية وصورتها غير مكتملة، «فالبذور تؤكّد وتعلّل ثبات الأنواع لا تطورها... وهي تعلّل لماذا حبة الحنطة تنتج الحنطة لا الحمص مثلاً»^[٢].

«النور هو المعنى البذري، والروح معنى بذري»^[٣]، ممّا يعني أنّ الأشياء وجدت من البذرة التي خلقها الله مرّة واحدة ثمّ تطوّرت.

وبناء عليه، فإنّ الأحداث التي تحكم الإنسان لا توجد اتفاقاً ولا من فعل البشر، وإنّما بفعل الإرادة الإلهية، وفي ذلك يقول أوغسطين كما جاء في كتاب رأفت غنيمي الشّيخ: «إنّ الأحداث والظواهر التاريخية تخضع لمشية الله وحده دون تدخل من الإنسان المخلوق الذي عليه أن يسير دون اختيار في حياته، فهو مسيرٌ وليس مخيراً، وإنّ وقائع التاريخ تخضع للمشيئة الإلهية وتنكر القول بالمصادفة، لأنّ الصدفة لا تعني إلاّ الفوضى»^[٤].

مؤكّداً أنّ الأحداث التاريخية تسير وفق الإرادة الإلهية وهي من تدبير العناية الإلهية التي تعمّ كلّ ما في الكون وتشمله منذ بدء الخليقة إلى نهاية التاريخ، وليس للإنسان أيّ دور في ذلك، وهنا تتّضح جبريّة أوغسطين التي أقصت الدور الرياديّ للإنسان في صناعة تاريخه، وهذا يناقض ما تقول به الديانة المسيحية من أنّ الإنسان حرٌّ وهو يسلك سبل الخير أو الشرّ وفقاً لإرادته، ولو لم يكن الإنسان حرّاً لما كان مسؤولاً، وبالتالي محاسباً، والقول بأنّ الإرادة الإلهية هي المحرك الوحيد للتاريخ وفق أوغسطين يلغي أيّ فاعليّة إنسانيّة، ويثير أسئلةً حول مسؤولية الإنسان عن أعماله طالما كان ناقصاً وليس هو من يصنع تاريخه، فالله يؤثّر في الأحداث التاريخية وفي أحداث حياة الإنسان دون أن يقيد حرّيته، فالتاريخ كلّ يسير وفقاً للمشيئة الإلهية التي تحكم العالم وتسيّره، وذلك استناداً إلى تصوّر أوغسطين الذي يرى أنّ ثمة قوة محرّكة فاعلةً واحدة ترسم حياة الإنسان والمجتمع، وتحدّد مسار مراحل التاريخ والحضارة أيضاً «لا بدّ من تدخلٍ محكمٍ من الإله الحكيم لينخطّ للإنسان العاجز

[١]- عبد الرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطى، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٩، ص ٣٠-٣١.

[٢]- علي زيمور: أوغسطينوس مع مقدّمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطة، ط ١، دار أقرأ، بيروت، ١٩٨٣، ص ١٦٩.

[٣]- أفلوطين: التاسوعات، التاسوع الثاني، الفصل الرابع، ص ١٤١.

[٤]- رأفت غنيمي الشّيخ: فلسفة التاريخ، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٨، ص ٧٥.

عن فعل الخير لنفسه، ولولا هذا التّدخّل لأصبح التّاريخ كومةً مضطّربةً من عصورٍ متراكمةٍ في عبثٍ أو مأساةٍ رهيبَةٍ دون بدايةٍ معقولةٍ أو نهايةٍ مقبولةٍ^[١].

وهنا يمكن القول إنّ فكرة العناية الإلهية، التي قدّمها أوغسطين، أقصت دور الإنسان في صنع تاريخه، واعتبرت أنّ إرادة الله تسيطر على كلّ شيء، وتوجّه أفعال البشر، وتحكم العالم وتسيّره، وذلك أنّ «اقتناعه بسيطرة الله على كلّ شيء غلب على فكرة الاختيار والمسؤوليّة عند الإنسان»^[٢].

وفي ضوء ذلك يمكننا القول إنّ نفي القديس أوغسطين دور الإنسان في تحديد مصيره وبناء عالمه وصناعة تاريخه، وإرجاع أمر كلّ ما يقوم في مملكته الأرضية من أحداثٍ وأحوالٍ، إنّما يرمي من خلاله تأكيد دور الكنيسة آنذاك وتكريس سلطانها على أنّها تجمع السّلطة الرّوحية والسّلطة الزّمنية، ولها السّلطة العليا في مختلف مجالات حياة الفرد والمجتمع والدولة، وليس فقط الجانب الرّوحي، وإن كانت الضّرورة تقتضي وجود أنظمة وحكومات في مملكة الأرض تعمل على تحقيق الأمن والسّلام والعدل بين النّاس، فإنّها لا تستطيع على نحو ما يؤكّد عليه أن تقيم العدل في الدولة وتضمن خير الجميع إلّا إذا ساندتها الكنيسة، الأمر الذي يستدعي بالضرّورة أيضاً أنّ على الدولة أن تقرّ بوجود الكنيسة، وأن يكون لكلمتها السّلطة العليا في المجالات المختلفة لحياة الفرد والمجتمع الرّوحية والدنيوية^[٣].

ما يعني بالمحصّلة أنّ القديس أوغسطين قد جعل الإنسان ممزّقاً بين ولاءين، ولاء للدولة فيما يخصّ جانبه الدنيوي، وولاء للكنيسة فيما يتعلّق بجانبه الرّوحي، والولاء للأخيرة عنده هو الأهمّ والأكثر نفوذاً وسلطةً على حياة الإنسان والمجتمع معاً.

وفيما يخصّ مسألة الشرّ عنده فقد حملها على الخطيئة الأولى «وفي الواقع لقد خلق الله الإنسان سليماً، مستقيماً، لأنّه خالق الطبيعة دون الألم، ولكنّ الإنسان قد أخطأ بحريّته، فعوقب بعدل وانتقل إلى ذريّته فساداً وعقابه على هذا الفساد؛ لأنّنا جميعاً كنا فيه عندما كان وحده

[١]- أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، مؤسّسة الثقافة الجامعيّة، الإسكندرية، ١٩٧٥، ص ١٦٦.

[٢]- رأفت غنيمي الشيخ: فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص ٨٤.

[٣]- محمود إسماعيل محمّد: دراسات في العلوم الإنسانيّة، ص ٥٧.

يمثلنا جميعاً»^[١]، وإساءة استخدام الإرادة الإنسانيّة، فالخطيئة «نقص محبة الله في الإرادة»^[٢]. وهذه الخطيئة «نجمت عن سوء استعمال الحرّية»^[٣] ليقول في موضع آخر إنّ «الخطيئة سواء في استعمال الحرّية بنذ الخير الدائم والإقبال على خير زائل، فهو عدم النظام في الإرادة»^[٤]. ليصل إلى تناقض جديد يقول فيه: «حرّية الإرادة في ذاتها أمر حسن لكنّ سوء استعمالها هو الذي يحيلها إلى شرّ»^[٥]، فالإفراط في الحرّية هو الذي أدّى إلى الشرّ، فكيف يكون الشرّ تارة خطيئة أولى، وتارة أخرى مقروناً بالسلوك الذي عليه أن يتحرّر منه؟.

ليعود ويقول إنّ الشرّ هو فساد أحد الكمالات الثلاثة أو فسادها كلّها، ولكن ما هي هذه الكمالات؟ إنّها «التناسب، الصورة، النظام»^[٦]، حيث بحسب نصيبها من هذه الكمالات تكون مرتبتها في الخير تثليث في الأقسام يستحيل إلى توحيد في مثال الخير.

إنّ دعوات أوغسطين تتعدّد وتكثر تناقضاتها، فمن دعوة للإنسان لتأمّل ما هو بعيد عنه، وخارج واقعه الملموس الحقيقي، إلى بتر يقوم به الإنسان بهذا التأمّل من ناحية علاقته بجسده وقواه غير العقلية، ليرتقي إلى السعادة الأوغسطينية، وبالتالي للخير، وكأنّ السعادة تتحقّق في الفرد المنقوص والمبتور القوى من أحاسيس ومشاعر بسبب ضبط النفس، ذلك أنّ الخير لا يتعلّق بما هو واقعي بقدر ما يرتبط بما هو خارج العالم الماديّ.

إذاً فإنّ محبة البشر لله هي لبّ القانون الأخلاقي عند أوغسطين إنّ «الله... هو محبة»^[٧]. وعليه فالخير الأوغسطيني مرتبط بغاية، ولذلك فالعالم منذ خلقه الله في صراع بين نوعين من الحبّ: حبّ الإنسان لله وحبّ الإنسان لنفسه. وهذا ما أدّى إلى انقسام مدينته إلى مدينة سماوية، وأخرى أرضية، وبناء عليه انقسم التاريخ لتاريخ دنيوي وتاريخ مقدّس^[٨]. وهنا نسأل إذا كان الخير يمثل الفضائل الحقيقية والخلود والأسمى، فكيف يتنوّع الوجود الحسيّ

[١]- سان أوغسطين: مدينة الله، ج ٢، ترجمة: الخور أسقف يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٧، ص ١٢٦.

[٢]- علي زيعور: أوغسطينوس مع مقدّمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطة، ط ١، دار إقرأ، بيروت، ١٩٨٣، ص ١٧٦.

[٣]- علي زيعور: مرجع سابق، ١٧٨.

[٤]- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، مرجع سابق، ص ٤٥.

[٥]- عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص ٢٥٢.

[٦]- عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص ٢٥١.

[٧]- أوغسطينوس مع مقدّمات في العقيدة المسيحية، مرجع سابق، ص ١٤.

[٨]- عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ص ٢٥٢.

بالشرّ والرذائل إلى جانب الفضائل ولا يبقى على الفضائل وحدها؟.

ممّا لا شكّ فيه أنّ الحرّية الأوغسطينيّة هي حرّية دينيّة متوافقة معه، ولم يستطع الخروج من عباءتها، في حين أنّ الحرّية الحقيقيّة قد تكون في رفض السائد وشقّ إसार التقليد، وهذا ما لم يدركه أوغسطين.

بعد تلك العثرات التي تتبّعناها في خطاب كلّ من أفلوطين وأوغسطين فيما يخصّ مفهومي الخير والشرّ وعلاقتهم الوثيقة بالواحد من ناحية الحرّية والاختيار والمسؤوليّة، نسأل كيف سيكون وقع هذا الخطاب على مفهوم الجمال وارتكازاته الأساسيّة؟.

ثالثاً: رمزيّة الجمال بين أفلوطين وأوغسطين

١. الجمال عند أفلوطين

يعدّ مفهوم الجمال^[١] من المفاهيم التي حظيت باهتمام كبير من قبل أفلوطين، إذ خصّه في فصله السادس من تاسوعه الأوّل، وقد حاول فيه أن يربط جلّ خطابه فيه بهدف واحد هو الوصول إلى جمال الواحد، الذي هو مصدر كلّ الصور الجميلة التي فاضت عنه من العقل الكلّي إلى النفس الكلّيّة وصولاً إلى المادّة المحسوسة، وهنا نتساءل عن موضع المادّة من هذا الجمال، وكيف يفيض جمالها عن الواحد وهي شرّ، أي قبح وليست جمال؟.

لقد ربط أفلوطين الجمال بالخير؛ لأنّهما ينبعان من مصدر واحد، هو مبدع الجمال ومصدر الخير الكلّي «فالجمال والخير متّحدان، كما أنّ الشرّ والقبح مرتبطان»^[٢]، ولذلك على النفس إذا أرادت أن تنال من هذا الجمال أن تحقّق غايتها الأساسيّة بالاتحاد بالواحد، وذلك بالتخلّص من كل ما هو مادّي وخاصّ بالعالم الحسيّ الأرضي، أي أن تتطهّر من كلّ علائق الجسد، فترتقي لتحصل على أسمى درجات الجمال، وهو جمال الواحد «إنّ الكرامة

[١]- إنّ الجمال في اللغة الألمانيّة (Aesthetik) واللغة الفرنسيّة (esthétique) واللغة الإنكليزيّة (Aesthetics)، وفي اللغة العربيّة الجمال هو من مصدر الجميل والفعل جَمُلَ، والجمال هو الحسن في الخلق والخلق، الذي هو ضدّ القبح ونقيضه، وقد استخدم القرآن الكريم لفظ الجمال في مجال الأخلاق، وأمّا لفظ الحَسَن فقد استخدم في الصور كما في المعاني، فالجمال قصد به الحسن في الظاهر والباطن ويقصد به الشكل والمضمون والذي يرتبط به ما هو حسيّ كما يتداخل معه ما هو أخلاقيّ. أنظر: عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج ٣، منشورات ذوي القربى، قم، إيران، ٢٠٠٩، ص ١٠٧.

[٢]- أميرة حلمي مطر: فلسفة الجمال أعلامها ومذاهبها، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٥٧.

في احتقار الدنيا ... في العدول عن الدنيويّات للارتفاع بالنفس إلى ما فوق ... بقدر ما ترتفع النفس ... يزداد حسنهما^[١].

نلاحظ أنّ التراتبيّة تغلف خطاب أفلوطين دون أن نتبيّن آليّة الترتاب والانتقاء، وكما أنّ لفيض تراتبيّة، كذلك فلجمال في رؤيته درجات تدرّج من الأسمى إلى الأدنى، فالجمال المعقول هو الجمال التامّ، حيث ندرك الجمال ونقدّر قيمته من خلال العقل «إنّ الجمال هو الخير ومن الخير يستمدّ العقل جماله ومن العقل تستمد النفس جمالها»^[٢]، في حين أنّه في الجمال النفسي تحاول النفس الوصول إلى الجمال العقلي، وحتى يتحقّق هذا الارتقاء علينا التخلّص من العلائق الحسيّة، حيث يقول أفلوطين: «تبيّن لنا الأسرار أنّ من لم يتطهّر يظلّ غارقاً في الوحل مثل الخنازير التي تنعم في القذارة»^[٣]. أمّا الجمال المادّي فهو في أسفل وأدنى درجات الجمال، وإن دلّ هذا الترتيب على شيء فهو دلالة على نبذ أفلوطين للعالم المادّي، الجسم جميل إذا بسبب اشتراكه في عقل أتاه من عالم الآلهة^[٤].

ما يعني أنّ جمال الموجودات الحسيّة الذي يخاطب الإحساس إن هو إلّا صدىّ باهت للجمال الخالص، وهذه الأنواع ليست إلّا «ارتسام وأثر وظل»^[٥]، وأنيّ للظلال أن تكون جميلة؟ إنّه يعود ليناقض نفسه بالقول: «إنّ النفس إلهيّة وهي جزء من الجمال» «إنّها.. الطهارة الروحيّة التي ترتفع بالنفس من العالم الحسيّ إلى عالم الحقائق الروحيّة الذي يعلو على الحس»^[٦]. فنلاحظ أنّه تارة تكون الظلال زائفة وتارة تغدو جميلة، وتارة يخلط بين النفس المختلطة بالبدن والنفس في عالمها العلوي الإلهي، فكيف نبرّر له هذا الخلط، وكيف نفهم رؤيته الجماليّة الملتبسة في ضوء ذلك؟.

إذا العزل والتنكّر للحسّ والمادّة والجسد هو ما يقربنا من الجمال المطلق وفقاً لأفلوطين،

[١]- أفلوطين: التاسوعات، التاسوع الأوّل، الفصل السادس، مرجع سابق، ص ٩١.

[٢]- أميرة حلمي مطر، مرجع سابق، ص ٩٠.

[٣]- أميره حلمي مطر، مرجع سابق، ص ١٠٠.

[٤]- أفلوطين: التاسوع الأوّل، الفصل السادس، ص ٨٨.

[٥]- أفلوطين: التاسوع الأوّل، الفصل السادس، ص ٩٣.

[٦]- أميرة حلمي مطر، مرجع سابق، ص ١٠٠.

ذلك أنّ «الجمال السامي تسمو إليه النفس بغير مساعدة الحواس»^[١]، ليقول في موضع آخر إنّ «الجمال يكون في الإيحاء الباطني الذي لا يظهر في الحس»^[٢]، لكنّ هذا الخطاب الأفلوطيني لا يصمد كثيراً، إذ نراه يعود ليقول: «إنّ الحُسن في حيز البصر بخاصّة، وهو أيضاً في حين السمع يدركه في تساوق الألفاظ... إنّ الحُسن أيضاً في النغمات والتوقيعات»^[٣]. فهو يتنكّر للحواس ويركّز في الوقت ذاته عليها! ثم يُفسّر المظاهر المحسوسة بما هو غير محسوس. ويقدمّ الجمال في الحواس، في الجسد، وهو القائل: «إنّ الحياة في الجسد شرّ في حدّ ذاتها»^[٤] ألم يقل إنّ «النفس قبيحة بسبب اختلاطها وامتزاجها نحو الجسد»^[٥]، بمعنى أنّ هذا القبح ناجم عن عدم صفائها وعدم تطهّرها، ذلك أنّ «النفس بعد تطهّرها... تصبح مثلاً وعقلاً وتسمي مجردة عن الجسد... وتضحى روحانيّة كلّها»^[٦]. ولذلك فإنّه يتوجّب على النفس أن تحقّق جهادها الحقّ، الذي يجعلها سعيدة، إنّ الله الذي يمدّنا بالحبّ والسعادة، إنّ «الحُسن الأعظم وهو الحُسن الأصلي، يخلع الحُسن على من يحبّونه، وتجعلهم هم أيضاً أهلاً للحبّ»^[٧].

ولكن من القادر على هذه المجاهدة؟ إنّهم القلّة القليلة الذين يمكنهم الكشف ورؤية الجمال الحقيقي، فالجمال الذي يجذب اهتمامنا ويوقظ فينا الحبّ، لا يدركه إلّا «القليل منهم اليسير، وهم الذين ارتفعوا عن الحواس وصاروا في حيز العقل»^[٨]، وبخلاف ذلك الجهاد ستقف النفس وجهاً لوجه مع القبح، فالنفس القبيحة هي المحجوبة عن هذا الجهاد والغارقة في الملدّات والشهوات «الشقي من فاته إدراك ذلك الحُسن وذلك الحُسن وحده»^[٩]. وهنا نسأل أليس الجهاد وحالة الوجدان الصافية والمطهّرة حالاً متغيرةً من أحوال

[١]- أميرة حلمي مطر، مرجع سابق، ص ٩٨.

[٢]- أميرة حلمي مطر، مرجع سابق، ص ٩٠.

[٣]- أفلوطين: التاسوع الأوّل، الفصل السادس، ص ٨٦.

[٤]- أفلوطين: التاسوع الأوّل، الفصل السابع، ص ٩٦.

[٥]- أفلوطين: التاسوع الأوّل، الفصل السادس، ص ٩٠.

[٦]- مرجع سابق، ص ٩١.

[٧]- مرجع سابق، ص ٩٢.

[٨]- أفلوطين: في سبيل موسوعة فلسفيّة، مرجع سابق، ص ٥٨.

[٩]- أفلوطين: التاسوع الأوّل، الفصل السادس، ص ٩٢.

النفس التي لا تدوم؟ ومن ثم هل ينفك الحُسن والجمال والخير عن القبح والشر؟.

مما تقدّم نرى أنّ أفلوطين قد خلط بشكل واضح الأخلاقي الديني بالجمالي، ولم يركّز على الجمال بذاته، متجاهلاً أنّ الحقيقة الجمالية لها كينونتها الخاصّة، ولا تقوم على العنصر الأخلاقي فقط، ناهيك عن أنّ أفلوطين بخلطه للأخلاقي بالجمالي يُفقد الجمالي قيمته المعرفيّة، ذلك أنّهما حقّان مختلفان في القواعد والخيوط والمعايير الناظمة لهما، فالجمال هو الجمال سواء حقّق ذلك أم لم يحقّقه، إضافة إلى أنّه يتجاهل بشكل تامّ طبيعة الانزياح الذي يطال الجمال من خلال القبح، ومن ثمّ فإنّ بقاء فكرة الجمال كفكرة أو كمثال دون تجسّد لا يعدّ جمالاً، ولا سيّما أنّ الجمال في خطابه هو فكرة، وعليه فإنّ القبح وفقاً لرؤيته هو البعيد الصلة عن العقل، «الكرامة هي احتقار الدنيا، والفطنة تفكّر في العدول عن الدنيويّات للارتفاع بالنفس إلى ما فوق»^[١]. وهنا يحقّ لنا التساؤل أو ليست قيم القبح والشرّ تعبّر عن جماليّة ما؟ ألا يعدّ نفيه للقبح إلغاءً للمتناقضات التي تشكّل وحدة الوجود؟ لا ريب في أنّ النسق الذي يفترضه أفلوطين -والذي يؤسّس عليه مفاهيمه القيميّة- أوهن من أن يصمد في وجه أيّ نقد، وهذا إن دلّ على شيء فهو دليل على العثرات التي تملأ خطابه، فهل سيكون أوغسطين أكثر حظاً منه في تجاوز تلك الثغرات، أم سيدور في فلكه ذاته؟ وكيف سيوظّف أوغسطين مفهوم الجمال؟ وهل سيتناوله مثل سلفه أفلوطين؟ هذا ما سنستوضحه من خطابه القيمي تالياً.

٢. الجمال بذاته (المطلق) وعلاقته بالفيض عند أوغسطين

يرى أوغسطين أنّ الله مصدر كلّ جمال وكلّ كمال ومحبة، ويفيض هذا الجمال عن الله كما تفيض الأشعة عن الكواكب، والأريج عن الأزاهير. لقد حاول أن يقحم قيم المحبة، التسامح، الزهد والإيثار والأمل التي ينادي بها الدين السماوي في خطابه الجمالي، لذلك فإنّ آراءه لم تتناول الجمال كقيمة بحدّ ذاتها، وإنّما في إطار انتماء هذا المفهوم إلى الإله وإبداعه. وعليه فالجمال الأوغسطيني إحدى القيم التي تقرّبنا من الله. وبالتالي فهو يقدّم نمطاً من المفهوم الجمالي المتعالّي الميتافيزيقي، ولعلّ أسلوب كتابته الذي اتّسم بطابع الغناء الشعري قد ساعده في تجسيد الإيديولوجيا التي يحملها. فكما ذهب رجال الكنيسة

[١]- أفلوطين: التاسوع الأوّل، الفصل السادس، ص ٩١.

إلى أنّ الجمال هو جمال الروح وجمال العالم العلوي الإلهي، كان لا بدّ من توظيف هذا النداء في الخطاب الذي قدّمه أوغسطين، ولا سيّما أنّ رجال الدين قد أدركوا أهميّة الفنّ وأثره على الإنسان ونزوعه الفطري إليه، فكان لا بدّ من تسخير هذه القيم الفنيّة والجماليّة لخدمة الكنيسة، ولربط ذلك بالحياة الروحيّة كان لا بدّ من تجسيد تلك تيمناً بالفضائل التي جسّدها المسيح عليه السلام في سلوكه ولتعبّر عن ضرورة التخلّي عن دنيويّات الحياة التي رسّختها الوثنيّة الرومانيّة.

٣. الجمال بين المعقول والمحسوس والنفس

إنّ الجمال الحقّ لن يكون الجمال المحسوس، بل جمال العالم العلوي الذي يعطي الشكل والجمال والنظام والترتيب لكلّ شيء «وكنّت أحّد الجميل، بما يروق في حدّ ذاته، أمّا الملائم، فبما يتألف فيه مع شيء ما»^[١]، والذي بدوره يعني أنّ العالم بكليّته جميل؛ لأنّه من إشراق الإله، وحتّى القبح الموجود فيه هو جميل؛ لأنّه من صنع الإله أو قبس من نور جماله المطلق. لكن طالما أنّ أوغسطين يتقبّل القبح ويعتبره بشكل ما من الأشكال جميلاً، فلماذا استبعد جمال الموضوعات الأرضيّة، ودعا في خطابه للتخلّي عن خيرات هذا العالم وملذّاته، على اعتبار أنّ الميل للشّرّ يولّد في الإنسان كلّ أنواع الشرور، وذلك كما يقول: «يشتقّ الفنّ من الجمال الإلهي وينبع منه»^[٢].

فأوغسطين يدعو الإنسان للتخلّي عن حبه لجمال الموضوعات الدنيويّة بقوله: «كلّ أنواع الجمال، تأخذ جمالها من الجمال الأعلى»^[٣]؛ لأنّ الله هو من يمنحها الانسجام والتناسب في أجزائها فنراها جميلة، إلّا أنّها في حقيقة الأمر ليست جميلة؛ لأنّها تحمل معنى الجمال وليس الجمال بذاته. وهذا يدلّ بشكل صريح على أنّ أوغسطين لا يبحث في الجمال بذاته ولا يعنيه ذلك إلّا بقدر تصويره للعلاقة الجماليّة من منظور غائي بحدّ ذاته.

[١]- أوغسطين: اعترافات القديس أوغستينوس، نقله من اللاتينيّة إبراهيم الغربي، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٢، ٢٠١٥، ص ٧٠.

[٢]- علي زيعور: أوغسطينوس مع مقدّمات في العقيدة المسيحيّة والفلسفة الوسيطيّة، مرجع سابق، ص ٢٤٧.

[٣]- علي زيعور، مرجع سابق، ص ٢٤٧.

٤. الجمال وعلاقته بالخير والشرّ

في إطار العلاقة الجماليّة التي تربط الخير والشرّ يقول أوغسطين: «ينجم الجمال عن... انسجام المجمال عن تناسب الكلّ، عن تناسب الأجزاء تناسباً متنسقاً فيما بينها»^[١]، ما يعني أنّ الإنسان سيرى كلّ ما في الوجود جميلاً، طالما أنّه صادر عن الله بوصفه يمثّل الجمال المطلق، وكلّ شيء يحمل معناه الجمالي.

إنّ الإنسان يميل إلى الموضوع الجميل ويحبّه لما فيه من تناسب وانسجام، وينفر من القبيح ويكرهه لما فيه من نشاز واختلال. فهل التناسب والانسجام داخل في كلّ شيء؟ مع أنّ الإشكاليّة تبقى ترتبط بمقياس التناسب والانسجام، كما ترتبط بإشكاليّة مدى ارتباط المعيار في العالم الأرضي بما هو موجود في العالم الإلهي. فهل كلّ جميل هو جميل بشكل مطلق لكلّ البشر، وكذلك بالمثل هل كلّ قبيح هو قبيح لكلّ البشر؟

مما لا شكّ فيه أنّ ما يورده أوغسطين لا يمكن تقبّله، ولا سيّما حين يقول: «في الأجسام جمال يقوم على تناسق المجموع والأجزاء»^[٢]، ليقع في الخلط تالياً حين يحدّد الجميل بقوله إنه: «كلّ ما يروق في ذاته»^[٣]، وأنّ المناسب هو «ما يروق لتناسقه مع شيء آخر»^[٤].

إذاً يمكننا أن نستنتج من خطاب أوغسطين أنّه يركّز على التناسب والانسجام العقليين على اعتبار أنّ النظام والترتيب والاتّساق عقلي، متجاهلاً دور الحواس. مركزاً على التناسب العقلي وحده دون غيره، فهو الذي يشكّل جوهر الموضوع الجميل، ما يجعلنا نفهم من ذلك أنّ الأشياء غير المرتّبة تكون غير جميلة. فضلاً عن تغييب الحواس عن الإحساس بالانسجام الجمالي. علماً أنّ التأكيد على النزعة العقليّة يضعف الوظيفة الإدراكيّة للحسّ، وأنّ الجميل ليس تجربة شعوريّة ذاتيّة. فإن كان ذلك كذلك، فلماذا يقول أوغسطين إنّ «الحواس تستدعي العقل حين يوجد التناسب والتناغم»^[٥]، طالما أنّ تجلّي الجمال الألوهي

[١]- علي زيعور: أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحيّة والفلسفة الوسيطية، مرجع سابق، ص ٢٤٧.

[٢]- أوغسطين، الاعترافات، مرجع سابق، ص ٧٠-٧١.

[٣]- أوغسطين، الاعترافات، ص ٧٠.

[٤]- أوغسطين، الاعترافات، مرجع سابق، ص ٧٠.

[٥]- جان كلود فريس: القديس أوغسطين، ترجمة: عفيف رزق، ط ٢، بيروت، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، ١٩٨٢، ص ٩١-٩٢.

قائم على النظام والترتيب والتناسب في الوجود، وعليه فأيّ فنّ لا قيمة له ولا يمكن أن يصبح جميلاً إلا إذا فهمناه في إطار فكرته الدينيّة والإلهيّة. وهنا لا جمال بذاته، وإنّما من خلال ربطه بالإلهي فقط، وهذا بالطبع لا يمكن تقبله بشكل مطلق.

وعليه، فإنّنا نلاحظ وبشكل واضح أنّه لا تمييز يفصل الديني عن الأخلاقي عن الجمالي في خطابه، وإنّما كلّه بمعنى واحد! حتّى إنّّه يخلط الجمال بالجميل أيضاً دون تمييز يوضح الحدّ الفاصل بينهما «إنّ في الوجود نظاماً وجمالاً، وهذا الجمال والنظام لا يصدر إلاّ عن موجد فنّان هو الله»^[١].

ما يجعلنا نستوقف أوغسطين في نقطة غاية في الأهميّة، هي ربطه للشرّ بالجمال، لأنّ الشرّ جزء من نظام هذا العالم وفق رؤية أوغسطين، ولا مفرّ من نعتة بالجمال أيضاً، فكيف يمكننا تسويغ ذلك رغم تنوّع الشرور وآثامها على هذه الأرض؟ فالواقع يثبت بشكل ضروري مخالفة ما يدّعيه.

[١]- عبد الرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطى، مرجع سابق، ص ٢٧.

خاتمة

مثّلت أفكار كلّ من أفلوطين وأوغسطين رغبة واضحة في تسخير القيم لما يحقق غرضهما الديني والإيديولوجي، والذي يحمله أصلاً في فكرهما، إذ وظّفا الأخلاقي، الجمالي، السياسي والمفارق لخدمة ذلك المشروع.

فقد احتوت أفكارهما الكثير من الأفكار المتناقضة، ولا سيّما حين يجمعان الأخلاقي والجمالي مع الإلهي المفارق بوصفه التجلّي الرمزي للألوهية، وهذا الخلط حقيقة يشكّل إشكالية حقيقية في فضّ العلاقة الجدلية بين الإيمان والعقل، المظهر الحسيّ والفكرة العقلية، ويمنع تقديم معرفة حقيقية سواء بالخير أو الجمال، ولذلك تبدّت هذه القيم قي خطابهما وكأنّها جميعها بمعنى وسياق واحد.

كما شكّلت منظومة كلّ منهما تكريساً واضحاً للثنائيات التي ادّعى رفضها تحت مسمّى الواحد والوحدة.

ومع ذلك يمكننا القول ختاماً إنّ منطق التراتبية الانتقائي لم يغب عن جلّ خطاب أفلوطين وأوغسطين، والذي تبدّى واضحاً من خلال وضعهما المادة في أسفل الفيض والإشراق دون أدنى سبب يبرّر ذلك، ما يجعل الخطاب المقدم منهما متهافتاً، لا يصمد أمام النقد، كما أنّه يحتوي مغالطات كثيرة ما تزال عالقة حتى اللحظة الراهنة، فمحكمة ما هو كائن من ناحية الكثرة والتغيّر على ما يجب أن يكون، أي الواحد، يشكّل برنامجاً متهافتاً، وهذا بالطبع لأنّها لم تكن أصيلة بقدر ما كانت تأثراً واستدلالاً من الحضارات الشرقية.

لائحة المصادر والمراجع

١. أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، مؤسّسة الثقافة الجامعيّة، الإسكندريّة، ١٩٧٥.
٢. أفلوطين، تاسوعات أفلوطين، نقله إلى العربيّة: فريد جبر، مراجعة: جيرا جهامي وسميح دغيم، مكتبة لبنان، ط١، ١٩٩٧.
٣. القديس أوغسطينس: محاوره الذات، نقله إلى العربيّة: الخور أسقف يوحنا الحلو، دار الشرق، بيروت، ط١، ٢٠٠٥.
٤. أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانيّة تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر، ١٩٩٨.
٥. أميرة حلمي مطر: فلسفة الجمال أعلامها ومذاهبها، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٨.
٦. أوغسطين: اعترافات القديس أوغستينوس، نقله من اللاتينيّة: إبراهيم الغربي، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ٢٠١٥.
٧. جاريث. ب. ماثيوز: أوغسطين، ترجمة: أيمن زهري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط١، ٢٠١٣.
٨. جان كلود فريس: القديس أوغسطين، ترجمة: عفيف رزق، ط٢، بيروت، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، ١٩٨٢.
٩. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢.
١٠. رأفت غنيمي الشيخ: فلسفة التاريخ، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٨.
١١. سان أوغسطين: مدينة الله، ج٢، ترجمة: الخور أسقف يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط٢، ٢٠٠٧.
١٢. عبد الجليل كاظم الوالي: الفلسفة اليونانيّة، الوراق للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٩.

١٣. عبد الرحمن بدوي: أفلوطين عند العرب، دراسات إسلاميّة، مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة، ١٩٥٥.
١٤. عبد الرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطى، مكتبة النهضة المصريّة، ١٩٦٩.
١٥. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الأوّل، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، ط١، ١٩٨٤.
١٦. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج٣، منشورات ذوي القربى، قم، إيران، ط٢، ٢٠٠٩.
١٧. علي زيعور: أوغسطينوس مع مقدّمات في العقيدة المسيحيّة والفلسفة الوسيطيّة، ط١، دار إقرأ، بيروت، ١٩٨٣.
١٨. علي عبد المعطي: الحسّ الجمالي وتاريخ التذوق الفنّي عبر العصور، دار المعرفة الجامعيّة للطباعة، ٢٠٠٣.
١٩. محمود إسماعيل محمّد: دراسات في العلوم الإنسانيّة.
٢٠. محمود خضرة: تاريخ التفكير الجمالي، منشورات جامعة دمشق.
٢١. مصطفى غالب، في سبيل موسوعة فلسفيّة- أفلوطين، منشورات دار مكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨٦.
٢٢. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبيّة في العصر الوسيط، هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٤.
٢٣. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج٣، منشورات ذوي القربى، قم، إيران، ط٢، ٢٠٠٩.

تأويل الكتاب المقدس عند أوغسطين

ياسر كمال مراد^[١]

مقدمة

إنَّ ضرورة تأويل الكتاب المقدس وتفسيره تنبع من خصوصيته التي تميّزه عن بقية النصوص، فلسفيّة كانت أم غير ذلك، كونه يُعبّر، عند أصحابه، عن الوصايا والأوامر الإلهية، ويُشكّل وسيلة الخلاص الوحيدة، على أنّه الكتاب الأساسي للقانون التربوي والأخلاقيّ الذي يجب الالتزام به، وبناءً على اعتبار أنّ أصله إلهي، فإنَّ حقائقه تمتاز بسلطة تجعلها يقينيّة بشكل كامل، كما أنّها معيار الحقائق الموجودة في العلوم الوثنيّة، فلا تحتوي العلوم الوثنيّة -على حدّ تعبير أوغسطين- أيّة حقائق لا تأتي من الكتاب المقدس، أو لم يتمّ الإشارة إليها فيه، وبالتالي جرّد هذه العلوم من أيّة صلاحية، وجعل حقائقها نسبيّة مقارنةً بحقائق الكتاب المقدس. إنّ الوصول إلى هذه الحقائق يتطلّب استنطاق النصّ المقدس الذي ينظر إليه أوغسطين على أنّه بنية لغويّة معرفيّة يتطلّب فهمها تمكناً لغوياً ومعرفياً، كما أنّه نصٌّ مليء بالدلالات والعلامات المجازيّة التي تتطلّب توضيحاً حتّى لا يغدو النصّ ملتبساً عصياً على الفهم أو نصّاً متناقضاً ضعيفاً. لذلك فإنَّ مشروعيّة التأويل تنبع من النصّ ذاته.

لم يكن أوغسطين أوّل من تطرّق إلى مسألة التأويل التي تُعدُّ إلى حدّ ما محاولة للتوفيق بين الفلسفة والدين، ووضع الكتاب المقدس وتعاليمه ضمن السياق المعرفي والفكريّ آنذاك إلى جانب الفلسفة والعلوم الأخرى، فقد ظهر تيار يونانيّ يهوديّ في الإسكندريّة أسّسه أريستوبولس الإسكندري (Aristobulus of Alexandria) في القرن الثاني قبل الميلاد، وازدهر على يد فيلون الإسكندريّ (Philo of Alexandria) (٢٥ق.م-٥٠م). كذلك نشأ تيار مسيحيّ ازدهر على يد كلمنت الإسكندريّ (Clement of Alexandria) (١٥٠م-٢١٧م)، وأوريجين الإسكندريّ (Origen of Alexandria) (١٨٥م-٢٥٤م)، وقد سعى كلٌّ من هذين

[١]- جامعة دمشق، كلية الآداب والعلوم الإنسانية الثانية، قسم الفلسفة.

التيارين إلى التوفيق بين الدين والفلسفة في محاولة منهما للاستفادة من الفلسفة وتوظيفها في فهم النصوص الدينية. أما التأثير المباشر على أوغسطين فقد كان بالدرجة الأولى من قبل الأسقف أمبروسوس (Ambrose of Miland) (٣٣٩م-٣٩٧م) الذي كانت قراءته لنصوص الشريعة أكثر التزاماً بروح النص، حيث بين أوغسطين كيف تعلم التفسير الرمزي من خلال وعظه، وأقر بأن القراءة الحرفية لبعض نصوص الكتاب المقدس سيجعل من القراء غير مدركين للمعنى اللاهوتي الأكثر أهمية^[١]. وبالنسبة لأوغسطين كان من الضروري الحفاظ على منظور صحيح للكتاب المقدس من أجل تحقيق التقدم الروحي للفرد، كما أن أسلوب أمبروسوس تطور في علاقة متجانسة تجمع بين المنطق الداخلي للكتاب المقدس وقواعد القراءة. أيضاً كان هناك توكونيوس (Tyconius) (٣٣٠م-٣٩٠م) واضح أول عمل يختص بالتأويل المسيحي بشكل مباشر، وهو كتاب القواعد (Liber Regularum) الذي يحدد فيه سبع قواعد تُشكل مفاتيح قراءة الكتاب المقدس، وقد اتخذ أوغسطين موقفاً نقدياً من عمل توكونيوس؛ لأنه ركز على الجانب اللاهوتي أكثر من الجانب اللغوي والبلاغي.

يركز التأويل عند أوغسطين على عدم إمكانية الفصل بين الكلمة المكتوبة والروح، أي إن دور التأويل ينحصر في إزالة التوتر بين الكلمة ودلالاتها الحرفية من جهة والروح أو الدلالة المجازية من جهة ثانية، ويحدد أوغسطين الشروط والقواعد التي يجب على المؤول اتباعها حتى يتمكن من الوصول إلى المعنى الحقيقي للنص المقدس، حيث يجب على المؤول أن يدرك الطريقة التي يحقق الله من خلالها الانسجام بين العناصر الروحية والإنسانية في إيصال حقيقته، فالعلامات اللغوية هي تمثيل للأفكار الإلهية، كما عليه أن يكون على دراية كاملة بالكتاب المقدس ومعرفة لغاته (اليونانية والعبرية) إن أمكن، ويمتلك القدرة على مقارنة الترجمات المختلفة، ومقارنة المقاطع الواضحة بالمقاطع الغامضة، والاستفادة من العلوم بشكل انتقائي من أجل تكوين الخلفية المعرفية التي يعتمد عليها في تفسير بعض المقاطع، والنظر في السياق لكي لا تفهم الأمور الحرفية مجازياً أو المجازية حرفياً.

[١]- اعترافات القديس أوغسطينوس، نقله إلى العربية: الخوري يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٦، ط ٥، ص ٩٥، ١٠٢،

أولاً- مشروعية التأويل

إنّ التأسيس لنظرية التأويل عند أوغسطين لا ينطلق في الحقيقة فقط من ضرورة فهم الكتاب المقدس، وإنما يركز أيضاً على النقد الذي وجهه إلى اللغة في محاوره المعلم (De magistro) انطلاقاً من الدور الذي تقوم به اللغة، والذي يكشف عجزها وقصورها، فاللغة هي نظام اصطلاحيّ مكوّن من إشارات وعلامات تمّ الاتفاق عليها من قبل واضعيها، وهي تُشكّل الوسيلة الأفضل والأنجح في التعبير عمّا يجول في فكر المتحدث أو عمّا يختلج في صدره، كما أنّها وسيلة مهمّة في إقامة النظام التواصلي وإتمامه بين البشر، وهي بشكل ما انعكاس للوجود، فما يدركه المرء من حقائق -سواءً عن طريق الحسّ أو عن طريق العقل- يسعى إلى التعبير عنه بوساطة اللغة، وبالتالي فإنّ الإشارات اللغوية تحمل بين طياتها معاني تدلّ على أشياء محسوسة أو على موجودات عقلية، وفي كلتا الحالتين يكون الفعل الدلاليّ مسبقاً بعملية عقلية منظمّة تجد انعكاسها في تحديد الغاية من اللغة، وهي بدايةً -وفقاً لأوغسطين- إمّا للتعلّم، وهو السعي إلى معرفة شيء ما، وإمّا للتعليم، وهو التعبير عن الأشياء ونقل المعرفة إلى الآخرين.

من هنا تنشأ الإشكالية التي تنحصر في علاقة اللغة بالحقيقة، وتمحور حول إمكانية إدراك الحقيقة عن طريق اللغة وقدرة اللغة على التعبير عن الأشياء بذاتها أو الأشياء كما هي. ولمحاولة حلّ هذه الإشكالية لا بدّ من الوقوف على بنية الخطاب بوصفه ترابط محكم من عدّة كلمات تُشكّل نصّاً مسموعاً أو مكتوباً يحمل بين طياته معاني ودلالات مختلفة توظّف بطريقة معيّنة من أجل التعبير عن مسألة ما، وهو يفترض منشئاً أو مؤلفاً ومتلقيّاً، ويخدم إمكانية إقامة فهم مشترك يقوم على فهم العلامات اللغوية (الكلمات) وإدراك دلالاتها، فالخطاب يدور حول شيء ما أو قضية ما، والكلمة هي علامة تدلّ على موجود حسيّ أو عقليّ. من هنا تنشأ ضرورة توضيح العلاقة بين الكلمة والشيء الذي تدلّ عليه.

ضمن هذا السياق يطرح أوغسطين قضية مهمّة تتعلق بدور البنية المعرفية والتجربة الحسية في التأسيس لعملية تواصل حقيقيّ بين قطبي الخطاب (المؤلف والمتلقي)، فمعرفة دلالة الكلمة يشترط المعرفة المسبقة بالشيء الذي تدلّ عليه، فالكلمة علامة تدلّ على شيء ما، وإذا نُظر إليها بمعزل عن الشيء الذي تدلّ عليه، فإنّها لن تتعدى كونها رسماً من

الحروف أو لفظاً فارغاً وخالياً من الدلالة يترك أي أثر لدى المتلقي، ولا يوجّه اهتمامه إلى شيء ما لعدم امتلاكه معرفة مسبقة بالشيء الذي تدلّ عليه الكلمة^[١]. وهذا في الحقيقة يبرز قصور اللّغة وعجزها عن التّعبير عن ماهية الأشياء أو الأشياء ذاتها، كما يبرز عدم قدرتها على التّعليم، ففي حال كان المرء يعرف الشيء الذي تدلّ عليه الكلمة، فإنّ الكلمة لن تتعلّم شيئاً في هذه الحالة، أمّا إذا كان المرء لا يعرف الشيء الذي تدلّ عليه الكلمة، فإنّه لن يتعلّم من الكلمة، وإنّما من الشيء ذاته بعد معرفته. وهكذا فإنّ الدّور الذي تقوم به اللّغة لا يتعدّى كونه محفّراً للذاكرة^[٢]، فالكلمات (علامات الأشياء) تثير شيئاً في الذاكرة من خلال معانيها، وتدعو الإنسان إلى التّوجّه إلى الصّور العقليّة المحفوظة في ذاكرته، وهنا تغدو المعرفة -كما هو الحال عند أفلاطون- تذكّر.

إنّ الكلمة-العلامة لا تعطينا أيّة معرفة بسبب وجود مسافة بين اللّغة والعالم، أو إن صحّ التّعبير بين الكلمة (الدّال) والشيء الذي تدلّ عليه (المدلول)، ومعرفة الدّال مرهونة بشكل أساسيّ بمعرفة المدلول؛ لأنّ النّفس توجّه اهتمامها إلى الأشياء وليس إلى العلامات، لأنّ معرفة الأشياء أفضل من معرفة علاماتها، وبالتالي فإنّ مظاهر استخدام اللّغة ترتبط بمعرفة الأشياء، وإمكانية فهم الخطاب وتأويله وتفسيره ترتبط بهذه المعرفة، وهنا لا يمكن إغفال دور الأشياء في بناء البنية اللّغويّة، أو إيجاد علامة لغويّة محدّدة (كلمة) من ناحية، ومن ناحية ثانية دورها المهمّ في تشكيل الأفق التّأويلي. على الرّغم من جميع الأسباب التي جعلت أوغسطين يتبنّى موقفاً سلبيّاً تجاه اللّغة، إلّا أنّه يعدّ اللّغة نقطة البداية في فهم الكتاب المقدّس، ولتحقيق هذه الغاية لا بدّ من وجود مجموعة من القواعد التي تعتمد على مبادئ أساسية في علم اللّغة بالإضافة إلى قواعد موجودة في الكتاب المقدّس تجعل المؤلّ ملتبساً بغاية الكتاب المقدّس وهدفه، وهكذا فإنّ عجز اللّغة وقصورها عن بلوغ الشيء أو الموجود من خلال الكلمة في محاورّة المعلّم (De magistro) يتمّ تداركه في كتاب التّعليم المسيحيّ (De doctrina Christiana).

[١]- حسن حنفي، نماذج من الفلسفة المسيحيّة في العصر الوسيط (أوغسطين، أنسيلم، توما الأكويني)، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، ١٩٨١، ص ٨٧. إنّ معالجة أوغسطين لهذه القضية تضع الأساس الذي يقوم عليه نشوء اللّغة في الخبرة الحسية التي تشكّل نقطة مهمّة في تأويل النّص المقدّس، فالأسبقية الأنطولوجية للشيء ومعرفته تشكّلان الأساس الذي يركّز عليه نشوء اللّغة وإمكانية إقامة فهم مشترك.

[٢]- حسن حنفي، نماذج من الفلسفة المسيحيّة في العصر الوسيط (أوغسطين، أنسيلم، توما الأكويني)، ص ٨٩.

على الرغم من المحدودية التي تتسم بها اللغة، فإن أوغسطين يرى أن الكتاب المقدس هو جوهر الحقيقة التي تم الكشف عنها لمؤلفيها الملهمين من الله. إن أوغسطين أوجد نوعاً من التوتر بين التوجيه الإلهي في دراسة الكتاب المقدس والدراسة الأكاديمية التقليدية، فالإشراق الذي تحدث عنه في محاوره المعلم وأسس على نقد اللغة وعجزها يصبح غير كاف، بمعنى أن فهم الكتاب المقدس، وإن كان يعتمد من ناحية على المعونة الإلهية، إلا أنه لا يمكن أن يستغني عن قواعد وضوابط أخرى -أخلاقية ولغوية ومعرفية- تسهم

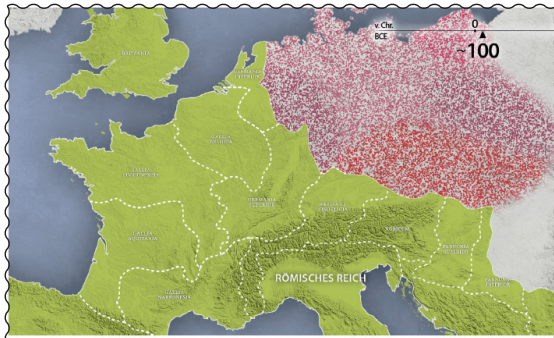
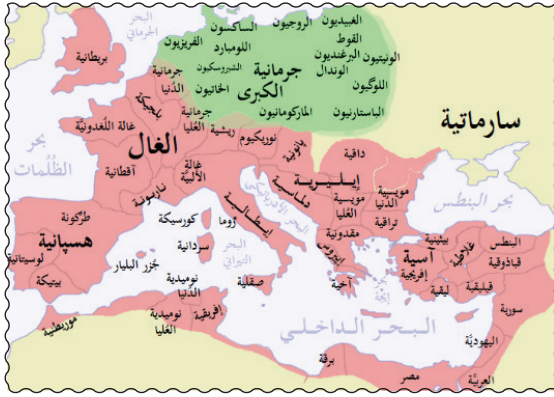


Image 1: Map of Germania around 100 CE.
Architectura Virtualis, 2020

في الفهم الصحيح للكتاب. وهكذا يغدو الانتقال من نقد اللغة إلى فهمها أمراً محتوماً، فاللغة التي تقف عائقاً أمام إدراكها كونها عاجزة عن التعبير عن ماهية الأشياء وجوهرها، أصبحت الآن الجسر بين الأفكار الإلهية (العقل الإلهي) والإنسان (المتلقي)، ولم تعد الحقيقة مرهونة فقط بالمعونة الإلهية، والإشراق هو الوسيلة لتلقيها، وإنما يمكن للغة أن تصبح حاملاً معرفياً يعبر عما يجول في العقل الإلهي، لكنها تحتاج إلى قواعد وضوابط تكشف غموضها.

هذا الانقلاب في الموقف

الأوغسطيني الذي يشرع التأويل

يكشف عن محدودية وقصور نظرية الإشراق التي دافع عنها وأسس لها في محاوره المعلم، وعدّها الطريق المعرفي الوحيد في إدراك حقائق الأشياء وإدراك الحقيقة العليا الحاوية لجميع الحقائق، وتعبّر عن حضور الله الدائم في النفس عن طريق المعلم الداخلي الذي يعدّه ضامناً للحقيقة ومعيّاراً لها. هذه النظرية حصرت المعرفة في قلة معيّنة قادرة على

تلقي الإشراق الإلهي، في حين أنّ الله عندما خاطب الإنسان لم يلتق المعرفة في عقله، وإنما استخدم وسيلة أخرى، وهي الخطاب اللغوي، استخدم أداة أوجدها الإنسان من أجل التواصل معه، وبالتالي فإنّ الكلمات الموجودة في الكتاب المقدس ليست سوى علامات اصطلاحية إنسانية تمّ الاتفاق عليها وعلى دلالاتها، أي إنّ كلمة الله تمّ إبلاغها بتوسط من الكلمات الإنسانية، وهذه الوساطة غالباً ما تعترضها عوائق تقف حائلاً دون إتمام عملية التواصل. وهكذا يبدو الكتاب المقدس نصّاً ذا تأليف مزدوج، المؤلف الإلهي والمؤلفون الإنسانيون^[1]؛ لذا فإنّ إدراك مضمون النصّ ومعرفة غاية الله تحتاج إلى مفاتيح تسهم في فهم علاماته وإشاراته؛ فالكتاب المقدس يمتلك أهميّة خاصّة بالنسبة للإنسان من حيث أنّه وسيلته الوحيدة للخلاص؛ لأنّه يتضمّن الوسائل والطرق التي تساعد في إدراك هذا الخلاص، ولأنّ الكتاب المقدس إشارات إلهية تمّ التعبير عنها من خلال الإشارات الإنسانية، فإنّ اللغة تخضع لإرادة الله وسلطته؛ لذلك يقرّ أوغسطين بضرورة التأويل في مقدّمة كتابه التعليم المسيحيّ (De doctrina Christiana)، ويقرّ بأنّ الإشراق غير كافٍ من خلال دحض ادعاء البعض بأنّ الله لا يكشف حقيقته إلّا من خلال التدخّل الروحيّ المباشر، فطالما أنّ فهم الكتاب المقدس لا يحتاج إلى معلّم، فلماذا يسعون إلى تفسيره وشرحه؟ لماذا لا يقومون بإحالتهم إلى الله لكي يتمكنوا من فهمها بمساعدة المعلّم الداخليّ الموجود داخل كلّ إنسان؟^[2].

إنّ إيصال غاية الله وحقيقته لفظياً إلى الآخرين يقوّض ادعاءهم بأنّ الله يتحدّث فقط روحياً بدلاً من استخدام التواصل البشريّ العاديّ، وبالتالي اختار الله الجمع بين العناصر البشرية والروحية في إيصال حقيقته.

وكما أسس قصور اللغة لنظريّة الإشراق، كذلك أسس لنظريّة التأويل، إلّا أنّ التأويل، وإن كان يرتكز على أسس أخلاقية ولغوية ومعرفية، يخضع في النهاية لمبدأ أيديولوجيّ دينيّ يتمثل في استبعاد كلّ دلالة لا تتوافق مع المقاصد الإلهية، بإرادة الله صاغت الكتاب

[1]- Steven Yong, Rule of Love and Rule of Faith in Augustine's Hermeneutics: A Complex Dialectic of the Twofold Rules, Veritas: Jurnal Teologi dan Pelayanan (Vol. 202-), December 2021, p. 212.

[2]- Augustinus, Die christliche Bildung (De doctrina Christiana), übers. Anm. und Nachw. von Karla Pollmann, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 2002, Prolog, 8. 16.

المقدس، ووجهت عملية تأويله، والقراء غير المسيحيين يمكنهم فهم الكتاب المقدس، إلا أن الفهم الصحيح يجب أن يكون قائماً على المبادئ الدينية الصحيحة. إن استخدام أوغسطين الواثق للنصوص الإنجيلية المتنازع عليها يؤكد رفضه السماح بوجود تفسيرات إنجيلية متضاربة أو متناقضة تعيق استخدامه للكتاب المقدس، وقد كرّس أوغسطين عبقريته الخطابية وإتقانه للنصوص التوراتية في معارك جدلية تشكل إستراتيجية تعكس التزامه العام بتحويل المقاطع الغامضة إلى تعابير واضحة ومحددة تدعم التزاماته اللاهوتية، ويؤكد أن مشروعية تأويل النص الديني تنشأ من بنية النص ذاته التي تجعل من التأويل ضرورة لا بد منها مع تأكيده أن إشكالية فهم الكتاب المقدس لا تكمن في الكتاب ذاته، وإنما ترجع إلى القارئ^[1] الذي يتحمل العبء الأكبر في فك شيفرة النص.

ثانياً - قواعد التأويل

إن اللغة المستخدمة في الكتاب المقدس تخضع لإرادة الله وسلطته، وتعبّر عن أوامره ووصاياه، كما أنها تمثّل لغوي للأفكار الإلهية، لكن لماذا يكون هذا التمثيل غامضاً أو غير واضح في بعض الأحيان؟ حتى يخرج أوغسطين من إشكالية الغموض الذي يعترى بعض المواضيع في الكتاب المقدس أفر بوجود سويتين من الخطاب داخل النص. السوية الأولى تتضمن المواضيع الواضحة، وهي الآيات التي لا تحتتمل التأويل، وتُفهم حرفياً، وترضي الرغبة المعرفية عند الناس البسطاء، وتتعلق بأمور العقيدة الأساسية كالأخلاق الحميدة (محبة الله والآخر) وحقيقة الإيمان^[2]، في حين أن السوية الثانية تتضمن المقاطع الغامضة، وهي الآيات التي لا تُفهم حرفياً؛ لأنها قد تخرج عن السياق العام للنص الإلهي، وهي آيات تحتتمل التأويل. ولكي يبرز أوغسطين الكتاب المقدس على أنه بنية مغلقة متكاملة يؤكد أن المقاطع الواضحة هي مفاتيح قراءة المقاطع الغامضة، وهكذا يغدو غموض الكتاب المقدس قابلاً للحل، إلا أنه يجب على القارئ أن يتنبه إلى المقاطع الواضحة ويوظفها في شرح وتوضيح المقاطع الغامضة.

يضع أوغسطين القواعد الأساسية في تأويل الكتاب المقدس ضمن النص الإلهي ذاته،

[1]- Augustinus, De doctrina Christiana 2. VII. 9. 16.

[2]- Augustinus, De doctrina Christiana 3. X. 14. 33.

وهي تُشكّل المعايير الأعلى في التّأويل، وهي ما سوف نطلق عليه اسم المعايير اللاهوتية، وتكمن أهميّة هذه المعايير في كونها من وضع الله أولاً، وهي تتمثّل في أوامره التي لا تحتمل التّحريف أو التّأويل، وهي ملزمة. ثانياً لأنّها تُعدّ غاية الكتاب المقدّس، وخاصة فيما يتعلّق بالحبّ (Caritas). ثالثاً لأنّ كلّ تأويل يحيد عن هذه المعايير لا يُعدّ تأويلاً صحيحاً. وهكذا فإنّ الأساس الذي يرتكز عليه تأويل الكتاب المقدّس هو الكتاب ذاته، وهذا يعكس خلفيّة أيديولوجيّة دينيّة يرتكز عليها أوغسطين وغيره من المؤلّين، وتُشكّل الأفق التّأويليّ للنّصّ، وتبيّن عدم إمكانيّة التعامل مع النّصّ دون وجود قواعد ناظمة تضمن صحّة فهم النّصّ وصدقه، إلّا أنّها في الحقيقة توجّهه نحو غاية تمّ تحديدها مسبقاً، ممّا يحلينا إلى عدم وجود أيّة قراءة للنّصّ بريئة من الأيديولوجيا أو من الأفكار المسبقة التي تعكس الوضع التّاريخيّ والثّقافيّ الذي ينطلق منه المؤلّ ويكمن وراء فهمه للنّصّ.

١. قواعد لاهوتية

تنحصر القواعد اللاهوتية بمعياريْن اثنين يرتبطان أشدّ الارتباط بالكتاب المقدّس، وهما الحبّ (caritas) والإيمان (fides) اللذان يشكّلان الإطار العامّ الذي يحصر عمليّة فهم الكتاب المقدّس وتأويله، ويمكن القول إنّهما الأساس الذي يرتكز عليه التّأويل، كما أنّهما يرسمان الحدود القصوى للأفق التّأويليّ، ويُشكّل الحبّ (caritas) المدخل الأساسيّ إلى فهم الكتاب المقدّس، كونه يوجّه الإنسان إلى غاية الكتاب المقدّس التي تكمن في التوجّه إلى الله ومعرفته.

لا بدّ من الإشارة في البداية إلى أنّ أوغسطين يولي الحبّ أهميّة كبيرة لدوره في عمليّة المعرفة، حيث يسهم في تطوّر العمليّة المعرفيّة، ويُعدّ شرطاً أساسياً لإتمامها واكتمالها، فالإنسان يحاول أن يبلغ الهدف الشامل للمعرفة من خلال الحبّ^[1]، وكذلك الحال في التّأويل، فنظريّة التّأويل الأوغسطينيّة تجد أساسها في الكتاب المقدّس، وتعتمد بشكل أساسيّ على معيار أعلى في التّأويل الذي يُشكّل المعيار الأخلاقيّ والتّأويليّ لأية قراءة

[1]- Augustinus, De trinitate (Bücher VIII-XI, XIV-XV, Anhang: Buch V), Lateinisch/ Deutsch, neu übersetzt und mit Einleitung herausgegeben von J. Kreuzer, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2001, X.1.3; X.2.4.

صحيحة للنّصّ، وكلّ قراءة لا تضع الحبّ (caritas) نصب عينها هي قراءة غير صحيحة. وحتى يحدّد أوغسطين المعنى الدقيق المقصود للحبّ يحدّد الإطار الأخلاقيّ له وفقاً لموضوع الحبّ الحقيقيّ، واعتماداً على الأمر المزدوج للحبّ الوارد في الكتاب المقدّس^[١]، من خلال المقارنة بين موضوعي كلّ من التّمليّ والاستمتاع (frui) والاستخدام (uti)، حيث يرى أنّ الأشياء التي يستمتع بها الإنسان تجعله سعيداً، في حين أنّ الأشياء التي يستخدمها تكون وسيلة من أجل إدراك السعادة، وهكذا يجب على المرء أن يميّز بين الأشياء التي تكون موضوعاً للتّمليّ، وتمنحه سعادة دائمة، والأشياء التي يستخدمها من أجل إدراك السعادة، والتي إن انشغل بها، فلن يحصل إلاّ على سعادة آنيّة وقتيّة زائلة. وهكذا علينا أن نميّز بين نوعين من الحبّ، الأوّل يتعلّق بـ (frui) ويعني التعلّق بشيء ما من أجل ذاته بدافع الحبّ^[٢]، وهنا يغدو هذا الشيء غاية كلّ قصد، والثاني يتعلّق بـ (uti) ويعني التوجّه إلى الأشياء العرضيّة الزائلة التي تسبّب سعادة وقتيّة تزول بزوال مسببها، والاكتفاء بها يُبعد المرء عن الغاية الأساسيّة والموضوع الأساسيّ للحبّ الذي يحدّده أوغسطين على أنّه الخير الأعلى، الحقيقة اللامتغيّرة (الله) التي تمنح الإنسان الغبطة والسعادة الدائمين^[٣]. بناءً على ذلك يعقد أوغسطين مقارنة أخرى بين الحبّ (caritas) والشّهوة (cupiditas)، حيث يرى أنّ الحبّ (caritas) هو الحبّ الحقيقيّ المتّجه إلى الله، وهو ذو طابع إيجابيّ، في حين أنّ الشّهوة (cupiditas) هي الحبّ الزائف المعوجّ الذي يتّجه إلى سعادة آنيّة بغية إرضاء الرغبات الوقتيّة للنفس^[٤].

[١]- «أحبّ الربّ إلهك بكلّ قلبك، وبكلّ نفسك، وبكلّ عقلك، هذه هي الوصيّة الأولى والعظمى. والوصيّة الثانية مثلها: أحبّ قريبك مثلما تحبّ نفسك» متى ٢٢: ٣٧-٣٩.

[2]- Augustinus, De doctrina Christiana 1. IV.4.8.

[٣]- من خلال ربط الحبّ (caritas) بمفهومي (frui) و (uti) يضيف أوغسطين طابعاً غائياً على جميع الأعمال البشريّة التي تسعى إلى هدف (الخير الأعلى) خارج الحياة الدنياء، ويلاحظ وجود فرق نوعي لا يمكن تجاوزه بين الحبّ الذي هو موضوع (frui)، والحبّ موضوع (uti)، الذي يقوم بالمثل على ثنائيّة الخالق والمخلوق، أنظر:

Pollmann, K., Doctrina Christiana, Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus, De doctrina christiana, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1996, p. 134.

[٤]- يرى أوغسطين أنّ أصل الخطيئة يكمن في النفس، فليس الجسد الفاني هو من جعل النفس خطّاءة، وإنّما النفس الخطّاءة هي من جعلت الجسد فانياً، أنظر:

Augustinus, The City of God, translated by Marcus Dods, Modern Library, New York, 2000, XIV. 3.

هكذا يرسي أوغسطين دعائم بنية أخلاقية قائمة على الحبّ ومستقاة من الإنجيل وحده من أجل التأسيس لمنظومة تأويلية لا تخرج بالأساس عن غاية النصّ المقدّس وهدفه، فالأخلاق -وفقاً لأوغسطين- هي غاية علم التأويل، وهي التي توجه عملية التأويل بحيث تكون نتائجها متوافقة معها، وبالتالي فإنّ أخلاق الحبّ تُشكّل الأفق التأويلي للكتاب المقدّس وتحدّد معاييرها، أي إنّها هدفها وشرطها المسبق في آن^[١]، ويؤكد أوغسطين على ضلال من يعتقد أنّه قادر على فهم الكتاب المقدّس أو أيّ جزء منه دون الاعتماد على إدراك الحبّ المقدّس لله وللآخر؛ لأنّ الشريعة كلّها وكتب الرّسل متعلّقة بهذه الوصيّة، فالهدف الحقيقيّ من قراءة الكتاب المقدّس هو تحسين فهمنا له، وإدراك القصد الإلهيّ الموجود بين دفتيه، الذي أخذ شكل علامات وإشارات لغوية إنسانية، وهذا لا يحدث من خلال النعمة الإلهية، وإنّما من خلال قدرة الناس على التعلّم من أقرانهم. والحبّ (cari-tas) الذي يأتي من الله والمتّجه إليه، هو الذي يُشكّل الضامن الحقيقيّ للقدرة على التعلّم وإتاحة إمكانيّة الفهم الصحيح للنصّ^[٢]. أمّا بالنسبة لقاعدة الإيمان فلا تقلّ أهميّة أيضاً عن قاعدة الحبّ، فهي من ناحية أولى تعني قبول الكلمات الواردة في الكتاب المقدّس التي تعتمد على السلطنة الإلهية، كما أنّ حقيقة الإيمان تتضمن معرفة الله ومعرفة الآخر^[٣]، ومن ناحية ثانية تسهم في حلّ غموض آيات الكتاب المقدّس من خلال تدخلها في كيفية قراءة النصوص المقدّسة وتوجيهها لتتوافق مع الإيمان الموجود في الكتاب المقدّس أو تساعد في كيفية وضع علامات التّقييم وتقسيم الكلمات^[٤].

إنّ القواعد اللاهوتية التي حصرها أوغسطين في الحبّ والإيمان تحدّد إذا ما كانت آية ما في الكتاب المقدّس يجب أن تُفهم حرفياً أو مجازياً. المعيار هو كالآتي «كلّ شيء

[1]- Augustinus, De doctrina Christiana 1. XXXV. 39. 4; 1.XXXVI. 40. 86; 1.XXXVI. 44. 88; 1. XL. 44. 95.

[2]- Augustinus, De doctrina Christiana, Prolog, 13.

[3]- Augustinus, De doctrina Christiana 1.XXXVII. 41. 88ff; 3. X. 14. 33.

[4]- Augustinus, De doctrina Christiana 3.II.2.3.

لقد كانت اللغة اللاتينية تُكتب دون وضع مسافات بين الكلمات، ودون وضع علامات ترقيم وكتابة أحرف صغيرة (scripto). (continua)

في الإنجيل لا يندرج على الأخلاق الحميدة أو حقيقة الإيمان يجب اعتباره مجازياً. الأخلاق الحميدة تتضمن حبّ الله وحبّ الآخر، وحقيقة الإيمان تتضمن معرفة الله ومعرفة الآخر^[١]. كلّ الآيات التي تتعلّق بالحبّ والإيمان تعدّ من المواضيع الواضحة في الكتاب المقدس، وهي لا تحتلّ التأويل، في حين أنّ المواضيع الغامضة أو غير الواضحة يتمّ تأويلها بالاعتماد على هذه القواعد اللاهوتية (الحبّ والإيمان).

لقد كان أوغسطين حريصاً على جعل النتائج التي يصل إليها المؤلّ متوافقة مع قاعدتي الحبّ والإيمان، وبالتالي يجب أن تبدأ تفسيرات الكتاب المقدس كلّها من هاتين القاعدتين، ويتمّ فحصها والتأكد من صحتها بالعودة إليها، فالتفسير المجازي للكتاب المقدس وتأويله يجب أن يكون متوافقاً مع القواعد اللاهوتية، ويستخدم بشكل خاصّ لخلق التوافق والانسجام مع عقيدة الكتاب المقدس التي يتمسك بها أوغسطين. هنا يخلق أوغسطين ما يمكن تسميته بالدائرة التسويغية، فالهدف والغاية من التأويل هو ذاته الشرط المسبق لصحّته ودقّته. وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ القاعدة الأساسية في تأويل الكتاب المقدس مفقودة، فوصية الحبّ المزدوج لا تخلق أيّ وضوح، وإنّما توجّه عمل التأويل فقط على المدى الطويل، بحيث لا يتعارض المعنى الذي يتمّ الوصول إليه مع الحقيقة أو الاعتقاد^[٢]. بالإضافة إلى ذلك يجعل أوغسطين من الكتاب المقدس بنية مغلقة لها شروطها وقواعدها الخاصة، وأيّة فكرة تُضاف إليها تكون دخيلة وغير صحيحة طالما أنّها لا تتوافق مع قواعدها، وبالتالي فإنّ الغموض الذي يعترى بعض التفسيرات والتأويلات يتحمّل مسؤوليتها المؤلّ وحده؛ لأنّ النصّ لا يمكن أن يكون مشكّلاً طالما أنّه هنالك قواعد تحدّد معانيه وغايته، ممّا يجعل دور القواعد اللغوية ثانوياً في عملية التأويل. وهكذا فإنّ أوغسطين يهتمّ بالتعليم الدينيّ فقط وليس بالتعليم بشكل عامّ، فالمعرفة العلمية هامشية في المخطّط الذي وضعه، والذي يؤسّس لتعليم مسيحيّ شامل^[٣].

[1]- Augustinus, De doctrina Christiana 3. X.14. .33 -34.

[2]- Trautmann, M., Zeichensprache Zeigen als Symbol der Lehr-Lern-Situation bei Augustinus, Leske` Budrich, Opladen, 2000, p.164.

[3]- Chadwick, H., Augustine of Hippo, Oxford University Press, Oxford, 2009, p.86.

٢. قواعد لغوية

في مقابل القواعد اللاهوتية يضع أوغسطين قواعد لغوية لتأويل الكتاب المقدس وتفسيره تعتمد بالأساس على تحديده لمفهوم العلامة-الكلمة، فالعلامة بشكل عام هي شيء يترك انطباعاً في الحواس، ويؤدي إلى إثارة شيء ما في العقل من خلال الدلالة التي يتضمنها^[١]. ضمن هذا السياق يميز أوغسطين بين نوعين من العلامات، العلامات الطبيعية، وهي العلامات التي تدلُّ على شيء ما دونما تدخل من إرادة أو قصد^[٢]، وهي تندرج ضمن العلامات الموجودة في الطبيعة، فرؤية الدخان من بعيد يدلُّ على وجود النار على الرغم من عدم رؤيتها، وكذلك تندرج ضمن تعابير الإنسان الطبيعية التي تخفي وراءها حالات عاطفية معينة كالتي تخفي خلف تعابير الوجه على سبيل المثال. أما النوع الثاني من العلامات فهو العلامات الاصطلاحية التي يضعها البشر من مثل أن يعبروا عن فاعليتهم العقلية أو إدراكاتهم أو أفكارهم^[٣]، ويظهر هنا البعد القصدي للعلامة كونها معطى اصطلاحياً متواضعاً عليه، يسعى المرء من خلاله إلى بناء جسور التواصل مع الآخرين من أجل التعبير عن أفكاره وآرائه، كما يمكن للغة هنا أن تكون حاملاً معرفياً يعكس العمليات الفكرية والعقلية للمتحدث، وتأخذ العلامات اللغوية شكل الكلمات التي تعتمد على فاعليتين اثنتين، الأولى هي عملية خلق الكلمة أو إيجادها، والثانية هي معرفة العلامة حتى تحقق الكلمة وظيفتها الدلالية التي تعتمد بالأساس على علاقة الكلمة بالشيء، وعلى معرفة الشيء حتى تتم معرفة الكلمة.

ضمن نطاق العلامات الاصطلاحية يميز أوغسطين بدايةً بين نوعين من العلامات، الأول هو العلامات الأصلية (signa propria)، وهي تلك العلامات الواضحة بذاتها، المعروفة من قبل الجميع، وتدلُّ على الشيء مباشرة، وهي تستخدم للدلالة على الأشياء التي وُضعت من أجلها، كما أنها تُفهم حرفياً. أما النوع الثاني من العلامات فهو العلامات المجازية

[1]- Augustinus, De doctrina Christiana 2.I.1.1; De dialectica, translated with introduction by Darell Jackson, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht and Boston 1975, 5.

[2]- Augustinus, De doctrina Christiana 2.I.2.2.

[3]- Augustinus, De doctrina Christiana 2.II.3.3.

(signa translate) التي لا تُفهم حرفياً، وإنما من خلال الشيء الذي تدلُّ عليه^[1] أو من خلال المعنى أو الغاية التي تكمن وراء استخدامها. هنا يجب التمييز بين وظيفتين دلالتين للعلامة، إحداهما واضحة ومباشرة، والأخرى تتجاوز الدلالة الحرفية إلى الدلالة المجازية. من هنا تنبع ضرورة معالجة الجانب اللغوي للكتاب المقدس المليء بالعلامات والدلالات الرمزية التي استخدمها الله من أجل إيصال أوامره ووصاياه إلى البشر، إذ اعتمد وسيلة من صنع البشر ذاتهم (اللغة). من أجل إدراك هذه الغاية لا بدَّ من تجاوز الصعوبات التي تفرزها اللغة ذاتها، لذا سعى أوغسطين إلى معالجة أنواع ثلاثة من العلامات مبيّناً أسباب سوء فهم بعض المقاطع في الكتاب المقدس وكيفية تجاوزها، وهي العلامات الاصطلاحية المحددة (signa data)، العلامات المجازية (signa translata)، والعلامات الغامضة (signa am-). (bigua).

قبل البدء بمعالجة أنواع العلامات يؤكد أوغسطين أنّ التعامل مع الكتاب المقدس غالباً ما يكون بغير لغته الأصلية، وإنما مع النصّ المترجم من اللغتين العبرية أو اليونانية، وهذا يؤدي في الحقيقة إلى إثارة إشكالات تتعلق بعملية الترجمة ذاتها، فالترجمة هي عملية نقل نصّ من لغة إلى لغة أخرى وفقاً لقواعد محددة تراعي السياق العام للنصّ وإمكانية ترجمة بعض الكلمات حرفياً والبعض الآخر وفقاً للمعنى أو الدلالة في حال عدم وجود مكافئ للكلمة في اللغة التي يتمّ الترجمة إليها، كما أنّها تستلزم فهم البنية القواعدية للغة الأصلية ومراعاة إمكانية نقلها إلى اللغة الجديدة، وبالتالي فإنّ الترجمة تتيح إمكانية فهم جديد للنصّ في ضوء النصّ الأصليّ. على هذا الأساس فإنّ إمكانية معالجة سوء الفهم وعدم الوضوح في النوع الأول من العلامات (العلامات الاصطلاحية المحددة/ signa data) يرتبط بالكيفية التي يتمكنّ القارئ من خلالها من الوصول إلى المعنى الحقيقي للنصّ، ففي حال لم يستطع إدراك المعنى في النصّ المترجم، يمكنه العودة إلى النصّ بلغته الأصلية في حال معرفته لها، ومقارنته بالنصّ المترجم، أو يمكنه مقارنة الترجمات المتعددة والوقوف على نقاط الالتقاء بينها من أجل إدراك المعنى الصحيح.

إنّ غموض الكلمة وعدم معرفة دلالتها في اللغة الأصلية يدفع المترجم إلى استبعاد هذا

[1]- Augustinus, De doctrina Christiana 2.X.15.32- 33.

الغموض، إمّا من خلال التّرجمة إلى كلمة واضحة، وإمّا من خلال محاولة اكتشاف المعنى الحقيقي للكلمة، وهذا يؤدّي أحياناً إلى الابتعاد عن المعنى المقصود، وإجبار القارئ على قبولها في حال عدم إتقانه للغة النّصّ الأصليّة. بالإضافة إلى ذلك فإنّ عدم القدرة على ترجمة صياغة لغويّة محدّدة يؤدّي أيضاً إلى نشوء حالة من سوء الفهم، وحالة من الغموض تخلق صعوبة في تجاوزها، ومع ذلك حتّى لو كان القارئ ملماً باللّغة الأصليّة واللّغة المترجم إليها، تبقى عمليّة إزالة الغموض الموجود في بعض الكلمات أمراً عسيراً، ولا بدّ من وجود معلّم يبيّن المقصد الأساسيّ للكلمات، حتّى لو لم تكن العلامات هنا مجازيّة، وإنّما علامات ذات دلالة مباشرة إلاّ أنّها ترتبط قبل البنية اللّغويّة والقواعديّة بمعرفة الشّيء ذاته. وهذه القضيّة أثارها أوغسطين وعالجها سابقاً في محاوره المعلّم (De magistro)، وحاول هنا أن يتجاوزها ليفتح الباب أمام إمكانيّة فهم النّصّ المقدّس، التي تعتمد على قراءة دقيقة متفهّمة قائمة على التّحليل اللّغوي والدّلالي للنّصّ، وعلى الرغم من السّلطة الإلهيّة التي تضبط النّصّ المقدّس، إلاّ أنّه يخضع في النّهاية لمصائر شبه متباينة وفقاً لقدرة المترجمين اللّغويّة والمعرفيّة أيضاً.

فيما يتعلّق بالعلامات المجازيّة (signa translata) ينتقل أوغسطين إلى مستوى أعلى من العلامات، إذ أصبح الأمر هنا يتعدّى معرفة الكلمة (الدّال) والشّيء (المدلول) إلى معرفة الغاية التي تكمن وراء استخدام كلمة معيّنة ضمن سياق محدّد من النّصّ، حيث تظهر الحاجة هنا إلى فهم مزدوج، الأوّل يربط الكلمة بالشّيء الذي تدلّ عليه، والثاني يربط الشّيء بالمعنى الدّلاليّ الكامن وراء استخدام علامته، فالجهل بالأشياء يخلق أسلوباً مجازياً غامضاً يؤدّي إلى التباس النّصّ^[1]، في حين أنّ معرفة خصائص الأشياء أو الكائنات الحيّة، وحتّى الأعداد، التي تمّ الاستشهاد بها في الكتاب المقدّس تسهم في فهم النّصّ. بهذا الخصوص يشدّد أوغسطين على دور العلوم في تأويل الكتاب المقدّس وفهمه، وهنا تنتقل من البنية اللّغويّة إلى البنية المعرفيّة الكامنة في الكتاب المقدّس، ويجري أوغسطين فرزاً للعلوم في مجموعتين، تتضمّن الأولى العلوم التي يُعدّها من صنع الإنسان وإيجاده، وهي العلوم التي تمّت الموافقة على مضمونها من قبل النّاس، وتحتوي تصرّفات ومعتقدات

[1]- Augustinus, De doctrina Christiana 2. XVI.24.59.

وطقوساً ينعتهها أوغسطين بالخرافية، كالتنجيم على سبيل المثال، أو صنع التمايم، أو أداء الرقصات الإيمائية والتعبيرية في طقوس محدّدة يعتقد الإنسان أنه يستطيع من خلالها تغيير مصائر بعض البشر، أو حتّى مجرى بعض الأمور في الطبيعة، وبالتالي تبرز ضرورة استبعاد توظيف مثل هذه العلوم من عملية فهم الكتاب المقدس وتأويله. لكن ماذا بالنسبة للغة التي تُعدّ أيضاً منتجاً بشرياً اصطلاحياً؟ في هذا الصدد يؤكد أوغسطين أنّ اللغة القائمة على الإجماع والاصطلاح هي في جملها قائمة على علاقة الكلمة بالشيء، فمعرفة الشيء تلعب دوراً مهماً في إيجاد كلمة محدّدة.

في هذه القضية يرجع أوغسطين إلى الرواقين، ويرى أنّ أصل الكلمة -المقصود هنا عملية إيجاد الكلمة- يكمن إمّا في التشابه (similitudo) أو المحاكاة (vicinitas) وإمّا في التقيض (contrarium)، وهذا يعكس حقيقة الرأى الأفلاطونيّ عن كون اللغة تعكس طبيعة الأشياء التي تمثلها^[١]. وهكذا فإنّه يوجد حدّ أدنى من التشابه بين الشيء وصفاته والكلمة^[٢]، وفي حال وجود أوجه أو أشكال عديدة من التشابه، فإنّ الاتفاق والإجماع هما المعيار في التعرّف على الكلمة كعلامة لشيء معين، وبالتالي فإنّ الكلمة تعتمد في وجودها على الأسبقية الأنطولوجية للشيء، ومن ثمّ على الاعتراف بها كعلامة محدّدة لشيء بعينه بناءً على الإجماع. في هذه النقطة يؤكد أوغسطين أنّه لا يمكن الاستغناء عن اللغة وعن معرفتها على الرّغم من أنّها من صنع البشر وتعتمد على الاتفاق؛ لأنّها وسيلة الاتصال الأساسية بين البشر^[٣]، والأهمّ من ذلك أنّها الوسيلة التي نقل الله بها أوامره ووصاياه إلى البشر.

أمّا العلوم التي ليست من صنع البشر فإنّها تُقسّم إلى مجموعتين وفقاً لموضوعها: علوم موضوعها يعتمد على الإدراك الحسيّ مثل التاريخ والعلوم الطبيعية والصناعات اليدوية، وعلوم يعتمد موضوعها على الإدراك العقليّ مثل الرياضيات والديالكتيك. وتُعدّ معرفة هذه العلوم ضرورية من أجل فهم الكتاب المقدس وتأويله، فعلم التاريخ على سبيل المثال يمكن من معرفة الحوادث التاريخية السابقة، ويساعد على التأكّد من مصادر بعض المعلومات،

[١]- أفلاطون، محاوره كراتيلوس (في فلسفة اللغة)، ترجمة: الدكتور عزمي طه السيد، وزارة الثقافة، عمّان/ الأردن، ١٩٩٥، ٤٢٢، ١٤٠ د.

[2]- Augustinus, De dialectica 5.

[3]- Augustinus, De doctrina Christiana 2. XXXVI.40.102.

كما يسهم في توضيح الشروط التاريخية التي أحاطت بإنتاج نصّ محدّد، فمعرفة التاريخ تسهم في تثبيت المعطيات التاريخية للكتاب المقدّس، وتضع أحداثه ضمن سياقها التاريخيّ العامّ. كذلك فإنّ معرفة خصائص الأشياء وسماتها يسهم في معرفة الغاية من ذكر الأشياء في الكتاب المقدّس، وهنا تأخذ الدلالة الرمزيّة منحىً آخر يعتمد على خصائص الأشياء في التعبير، فاستخدام كلمات مثل الأفعى، حجر الياقوت، الزبرجد ليس عبثاً، وإنما تتضمّن هذه الأشياء خصائص نابعة من طبيعتها تسهم في ترسيخ البنية الدلاليّة للنصّ. في نطاق العلوم التي يعتمد موضوعها على الإدراك العقليّ يولي أوغسطين الديالكتيك أهميّة خاصّة، فالديالكتيك، الذي هو علم النقاش والجدال^[1]، يسهم في الإجابة عن العديد من الأسئلة التي ترد في الكتاب المقدّس، كما يساعد في الوصول إلى نتائج صحيحة لا تعتمد فقط على الصدق الصوري الشكلي، وإنما تركز أيضاً على الحقيقة الواقعيّة المتضمّنة في النتائج^[2]، وهكذا فإنّ الديالكتيك يكشف عن المحتوى المنطقي لعبارات الكتاب المقدّس.

إنّ الفرز الذي يقوم به أوغسطين للعلوم يبيّن أيّاً من هذه العلوم يمكن استخدامه في تأويل الكتاب المقدّس، فالعلوم التي من صنع الإنسان هي علوم ذات طبيعة مغايرة للكتاب المقدّس، ولا تسهم في فهم النصّ بشكل صحيح، إذ لا يمكن إرجاع فهم النصّ إلى حوادث أو قوى غيبية، ولا يمكن تفسيره بناءً على مصطلحات ومفاهيم لا يمكن أن توصل إلى غايته الحقيقيّة، في حين تُعدّ معرفة العلوم التي ليست من صنع الإنسان والتعمّق فيها أمراً ضرورياً كونها تُسهم في فهم الكتاب المقدّس، لذا ليست كل علوم الوثنيين غير ضروريّة^[3]. لهذا لا يعلن أوغسطين القطعية مع علوم الوثنيين، وإنما يفرزها ويوظّفها في فهم الكتاب المقدّس، وإنّ دَلّ هذا على شيء فإنّه يدلُّ على أنّ بنية الكتاب المقدّس هي بنية لغويّة-معرفيّة، والبنية التّأويليّة للكتاب المقدّس قائمة بشكل أساسي على جانبيين، لغويّ ومعرفيّ؛ لذا فإنّ العلم المسيحيّ الشّامل الذي يسعى أوغسطين إلى تأسيسه يرتكز أساساً على مرتكزات ليست مسيحيّة، وما يجعل من التّأويل الذي يقدّمه مسيحياً هو توظيفه علم اللّغة والعلوم الوثنيّة في

[1]- Augustinus, De dialectica 5; De ordine, eingeleitet und übersetzt von Ekkhard Mühlberg, Zurich/ München, 1972, II. 13.

[2]- Augustinus, De doctrina Christiana 2.XXXII.50.123; 2.XXXII.51.124.

[3]- Augustinus, De doctrina Christiana 2.LX.60.145.

قراءة النّصّ المقدّس وتفسيره، وإخضاع هذه القراءة لمعايير لاهوتية موجودة ضمن النّصّ ذاته من أجل بلوغ غاية محدّدة مسبقاً.

فيما يتعلّق بالعلامات الغامضة (signa ambigua) يرى أوغسطين أنّ الغموض هنا يندرج ضمن كلّ من العلامات الاصطلاحية المحدّدة والعلامات المجازية، والغموض يعني هنا وجود أكثر من دلالة للعلامة وعدم قدرة القارئ على تحديد الدلالة التي يمكن قبولها. إنّ غموض العلامات الاصطلاحية يكمن إمّا في النطق غير الصّحيح للكلمات في حال كانت الكلمات محكيّة، وإمّا في الاتّصال غير الواضح بين الكلمات على اعتبار أنّ اللّغة اللاتينية كانت تُكتَب من دون وضع فواصل ومسافات بين الكلمات، وبلا علامات ترقيم أيضاً، وكوسيلة مساعدة لا يقترح أوغسطين هنا أيّة قاعدة لغوية لتلافي الغموض وتجاوزه، وإنّما يقترح الالتزام بقاعدة الإيمان الذي يُعدّ معياراً عند العمل على إزالة غموض النّصّ المقدّس من خلال إسهامه في كفيّة قراءته ووضع علامات التّرقيم فيه. وفي حال وجود أكثر من رأي يتفق على قاعدة الإيمان، فلا بدّ من الانتباه إلى سياق النّصّ، والانتباه إلى مقاطع النّصّ السابقة واللاحقة من أجل معرفة أي تأويل من المعاني المتعدّدة التي يقدّمها السياق يمكن الاعتماد عليه، ومعرفة أيّة إمكانيّة للتأويل يمكن ربطها مع السياق^[1].

إنّ التّغلب على الغموض الذي يندرج ضمن العلامات المجازية يتطلّب الوقوف على المعنى الكامن وراء استخدام علامة شيء ما. ضمن هذا السياق يتطرّق أوغسطين إلى قضيتين رئيسيتين: الأولى تتعلّق بضرورة تجاوز المعنى الحرفي إلى المعنى المجازي بناءً على قول بولس «لأنّ الحرف يُميتُ والروح يُحيي»^[2]، وبالتالي فإنّ الفشل في الوصول إلى روح النّصّ -المقصود هنا المعنى الكامن وراء الكلمات- يؤدّي إلى الموت الذي يعني هنا الفهم الخاطي^[3]. في حين أنّ القضية الثانية مبنية على الأولى، حيث يرى أوغسطين أنّ التّعلّق بالمعنى الحرفي والتّشبّه به هو ضرب من العبوديّة التي تمنع الإنسان من التّسامي

[1]- Augustinus, De doctrina Christiana 3.II.2.4.

[2]- كورنثوس ٣.٦.

[3]- Augustinus, De doctrina Christiana 3.V.9.20; De utilitate credendi/ **Über den Nutzen des Glaubens**, Lateinisch/ Deutsch, übersetzt und eingeleitet von Andreas Hoffmann, Freiburg i. Br., Basel, Wien 1992, 9.

فوق ما هو وقتيّ وأنيّ من أجل إدراك ضوء الحقيقة الخالد. والعهد الجديد يتيح إمكانيّة التحرّر من عبوديّة النّصّ، فالمسيحيّة تحرّرت من هذه العبوديّة من خلال الحرّيّة التي مُنحت للإنسان في تأويل النّصّ، على عكس اليهود الذين تعلّقوا بالدلالة الحرفيّة للنّصّ بسبب عجزهم عن معرفة دلالة العلامات^[1]. من أجل تجاوز الغموض وتلافيه في هذا النّوع من العلامات، يجب تحديد المعيار الذي يجب الاعتماد عليه في تحديد إذا ما كان النّصّ يجب أن يُفهم حرفياً أو مجازياً، حيث يؤكّد أوغسطين ضرورة الالتزام بقواعد التّأويل اللاهوتيّة (الحبّ والإيمان)؛ لأنّها تُشكّل مفاتيح قراءة الكتاب المقدّس، ولأنّ الآيات التي تتضمّن هاتين القاعدتين لا تحتمل التّأويل، وإنّما توظّف في تأويل وفهم المقاطع غير الواضحة.

على الرغم من أنّ القواعد اللّغوية تتعلّق بالتّمكّن من اللّغة والأساليب اللّغوية المختلفة في التّعبير، وترتبط بالعلاقة بين الشّيء وعلامته (الكلمة) وبطريقة الدلالة على الأشياء، إلّا أنّ أوغسطين لا يعتمد على اللّغة كمرجعيّة أساسيّة في تجاوز الإشكالات التي تفرزها اللّغة، وخاصّة فيما يتعلّق بالكتاب المقدّس، وإنّما يعتمد على القواعد اللاهوتيّة المحصورة بالحبّ والإيمان، وبالتالي يصبح المؤوّل حبيس دائرة تأويليّة لا يستطيع الخروج منها، والمعيار الذي يعتمد عليه في قراءة النّصّ هو ذاته الغاية التي يجب أن تُدرّك. بالإضافة إلى ذلك تظهر النزعة التّسويغيّة في التّأويل عند أوغسطين في تأكّيده على عدم إخراج النّصّ عن سياقه التّاريخي العامّ، وعدم قراءة النّصّ المقدّس والحكم عليه انطلاقاً من زمن القارئ، وإنّما اعتماداً على زمن النّصّ ذاته، وهذه محاولة من أجل تجاوز بعض التّناقضات الموجودة في النّصّ، وتسويغ بعض الأفعال التي لا تناسب زمن القارئ، ومثال ذلك تعدّد الزّوجات في العهد القديم، حيث يجد أن السّبب في ذلك ليس إرضاءً للشّهوة، وإنّما الرّغبة في ذريّة كافية، فالكثير ممّا تمّ القيام به في ذلك الوقت كان بدافع الشّعور بالواجب، أمّا القيام بالفعل ذاته في الوقت الحاضر لا يمكن أن يحدث إلا بدافع الشّهوة^[2]، وهذا يعني أن ليس كلّ فعل مقبول ومناسب لكلّ زمان ومكان.

[1]- Augustinus, De doctrina Christiana 3.V.9.21; 3.VI.10.22.

[2]- Augustinus, De doctrina Christiana 3.XII.20.47; 3.XIX.28.63; 3.XXII.32.72.

الخاتمة

تبيّن نظريّة الدلالة عند أوغسطين ارتباط الشّيء بالعلامة التي تدلّ عليه، فشرط معرفة العلامة (الدال) يقوم على معرفة الشّيء (المدلول)، والكلمة هي علامة وُجِدَتْ بالأساس لكي تدلّ على شيء ما من ناحية، ومن ناحية ثانية هي الأساس في بناء نظام تواصلية قادر على القيام بعملية بناء فهم مشترك بين البشر؛ لذا فإنّ أيّ سوء فهم للخطاب يبدأ من عدم معرفة الأشياء التي تدلّ عليها الكلمات وعدم معرفة الغاية الكامنة وراء استخدامها، فالأشياء تحمل دلالات كما هو الحال بالنسبة لعلاماتها. لأوغسطين موقف متعارض تجاه اللّغة، الأوّل ظهر في محاورّة المعلم (De magistro) بشكل واضح، حيث أبرز عجز اللّغة وعدم قدرتها على إيصال الحقيقة، وهو هنا يؤسّس في الواقع لنظريّة الإشراق، ويسعى إلى إقصاء أية إمكانيّة معرفيّة يمكن أن تقوم بها اللّغة، وخاصّة كحامل معرفي، لصالح الإشراق الإلهي والمعلم الداخلي الذي يلغي إلى حدّ بعيد دور المعلم الإنسانيّ الذي ينحصر دوره في التذكير بالأشياء وحقائقها وليس تعليمها.

على الرّغم من التّحليل الذي يقدّمه أوغسطين في محاورّة المعلم، إلّا أنّ الهاجس الدّينيّ الأيديولوجيّ الذي كان يسيّر المحاورّة منذ بدايتها ظهر في التّائج التي توصل إليها في نهاية المحاورّة، وهو ذاته الهاجس الذي يكمن وراء الموقف الثّاني لأوغسطين تجاه اللّغة، الذي يُظهر الدور الإيجابيّ للّغة في عمليّة الدلالة على حقائق الأشياء وتعليمها كما هو واضح في كتابه التّعليم المسيحيّ (De doctrina Christiana) الذي يؤسّس فيه لنظريّة في التّأويل والفهم محاولاً بذلك تجاوز الإشكالات التي تفرزها التّعاملات اللّغوية أو اللّغة بشكل عامّ، والسّبب في ذلك هو البنية اللّغويّة للكتاب المقدّس ذاته، فهو، بحسب أوغسطين، كتاب عبر الله فيه عن أوامره ووصاياها من خلال اللّغة التي هي نظام اصطلاحيّ قائم على الإجماع والاتّفاق، لذا كان لا بدّ من الانقلاب في موقف أوغسطين تجاه اللّغة، فالإشراق المبني على عجز اللّغة يختصّ به قلّة من النّاس، والله لا يمكن أن ينحصّ قلّة من النّاس بأوامره ووصاياها، فالكتاب المقدّس موجه إلى كلّ إنسان، جاهلاً كان أم متعلّماً، لذلك يُنظر إلى اللّغة في هذه الحالة على أنّها حامل معرفي لا يمكن تجاهله؛ لذا وجد أوغسطين نفسه مضطراً لإيجاد حلول للمشكلات التي أثارها في محاورّة المعلم من أجل تيسير فهم الكتاب المقدّس وتمكين قراءته

بالشكل الصحيح ضمن سياق مجموعة من القواعد النّاطمة، لذا فإنّ آية قراءة للكتاب المقدّس لا تتّبع قواعد معيّنة هي قراءة غير موثوقة، ولا تؤدّي إلى الفهم الصحيح للنّصّ، ولا إلى بلوغ الغاية التي وُجدَ من أجلها. وقد أرسى أوغسطين دعائم نظام تأويليّ يعتمد على التوفيق بين غاية الكتاب المقدّس والآليات العلميّة والمعرفيّة واللّغويّة، ولهذه الغاية وضع قواعد لاهوتيّة وقواعد لغويّة، إلّا أنّه في الحقيقة غلب الجانب اللاهوتيّ على الجانب اللّغويّ والمعرفيّ لتبدو قواعد التّأويل وكأنّها قد صيغت في النّصّ المقدّس ذاته، فعلى الرّغم من فهم البنية اللّغويّة والتّحويّة للنّصّ، فلن يتمّ فهم الغرض من النّصّ المقدّس ما لم يُقرأ ضمن سياق الحبّ (ca- ritas) ويخضع لسلطة الإيمان (fides)، فهما اللذان يُشكّلان الضّامن للفهم الصحيح للنّصّ، كما أنّهما يضمنان الوصول إلى الحقيقة (الله).

إنّ إخضاع التّأويل لسلطة اللاهوت جعل النقد الذي وجّهه أوغسطين إلى توكونيوس، لغلبة الجانب اللاهوتي على الجانب اللّغوي في تأويل الكتاب المقدّس، جعل هذا النقد غير محقّق؛ لأنّ أوغسطين -على الرّغم من تطرّقه إلى الجانب اللّغوي في تأويل الكتاب المقدّس- كان أكثر التزاماً وتأكيداً على دور القواعد اللاهوتيّة في عمليّة التّأويل. بالإضافة إلى ذلك فإنّ الإقحام غير المقنع لقاعدة الإيمان في كنيّة قراءة العلامات اللّغويّة للنصّ المقدّس، وتوظيفها في حلّ مسألة الاتصال غير الواضح للكلمات يقيد العقل الإنساني ويحدّ من دوره في عمليّة تنظيم العلاقات اللّغويّة بين العلامات، ويشكك في قدرته على إزالة الغموض في النّصّ، مع العلم أنّ اللغة من صنع الإنسان، ولا تحتاج إلى سلطة خارجيّة للتمكّن من فهمها. إنّ فشل أوغسطين في إيجاد حلّ قطعي للإشكالات المتعدّدة المرتبطة باللغة وبالنّصّ المقدّس ذاته دفعه إلى تبني موقف متناقض تجاه اللغة.

لا يمكن التأسيس لبنية تأويليّة دون الأخذ بعين الاعتبار عدم استقرار اللغة، ولا يمكن التعامل معها وفقاً لمنظور ثابت محدّد، وأوغسطين لم يأخذ بعين الاعتبار إمكانيّة تغيير الدلالات اللّغويّة لبعض الكلمات. لقد جعل أوغسطين من التّأويل حبيس وضع تاريخي محدّد توطّره الشروط التاريخيّة والاجتماعيّة التي ساهمت في إنتاج النّصّ ذاته، والنموذج التّأويلي الذي قدّمه أوغسطين يمكن تطبيقه في مجال محدّد وضمن سياق محدّد، ومساهمته في إمكانيّة إقامة علم تأويل كليّ أو في توحيد علم التّأويل تُعدّ محدودة.

لائحة المصادر والمراجع

أولاً- المصادر والمراجع باللغة العربية

١. اعترافات القديس أوغسطينوس، نقله إلى العربية: الخوري يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط ٥، ١٩٩٦.
٢. أفلاطون، محاورة كراتيلوس (في فلسفة اللغة)، ترجمة: الدكتور عزمي طه السيد، وزارة الثقافة، عمان/ الأردن، ١٩٩٥، ط ١.
٣. حسن حنفي، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط (أوغسطين، أنسيلم، توما الأكويني)، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، ١٩٨١.

ثانياً- المصادر والمراجع باللغة الأجنبية

1. Augustinus, De dialectica, translated with introduction by Darell Jackson, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht and Boston 1975.
2. Augustinus, De ordine, eingeleitet und übersetzt von Ekkhard Mühlberg, Zurich/ München, 1972.
3. Augustinus, De trinitate (Bücher VIII-XI, XIV-XV, Anhang: Buch V), Lateinisch/ Deutsch, neu übersetzt und mit Einleitung herausgegeben von J. Kreuzer, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2001.
4. Augustinus, De utilitate credendi/ **Über den Nutzen des Glaubens**, Lateinisch/ Deutsch, übersetzt und eingeleitet von Andreas Hoffmann, Freiburg i. Br., Basel, Wien 1992.
5. Augustinus, Die christliche Bildung (De doctrina Christiana), übers. Anm. und Nachw. von Karla Pollmann, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 2002.

6. Augustinus, *The City of God*, translated by Marcus Dods, Modern Library, New York, 2000.
7. Chadwick, H., *Augustine of Hippo*, Oxford University Press, Oxford, 2009.
8. Pollmann, K., *Doctrina Christiana „Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus, De doctrina christiana“*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1996.
9. Steven Yong, *Rule of Love and Rule of Faith in Augustine's Hermeneutics: A Complex Dialectic of the Twofold Rules*, *Veritas: Jurnal Teologi dan Pelayanan* (Vol. 202-), December 2021.
10. Trautmann, M., *Zeichensprache Zeigen als Symbol der Lehr-Lern-Situation bei Augustinus*, Leske` Budrich, Opladen, 2000.

جدل العقل والإيمان

القديس أوغسطين أنموذجاً

محمد بن علي^[١]

مقدمة

يقودنا الحديث عن نظرية المعرفة في العصر الوسيط إلى تتبّع تمفصلات الخطاب اللاهوتي وتجلياتها في الاعتقاد المسيحي لتختزل مبادئ التجربة الإيمانية عند القديسين ورجال الدين على نحو أنطولوجي. فلما انتمى إلى المسيحية عدد من المثقفين الذين خرجوا من الأوساط الفلسفية، جرى لقاء بين الإيمان المسيحي والفكر الفلسفي، واعتمد المفكرون المسيحيون الفكر الفلسفي لتوضيح العقيدة المسيحية. وإذ استعان اللاهوتيون بالفكر الفلسفي لا سيما الأفلاطوني والأفلاطوني الجديد أخضعوه لتغييرات عميقة على ضوء الوحي. ومن ثمّ تعزّزت الأصول اللاهوتية لتلك التجربة الفلسفية التي نهض على ضوئها مشروع الإيمان والعقل. ومن هذا المنظور يعتبر الخطاب اللاهوتي -مرحلة التأسيس- بمثابة التأسيس للوضع الأنطولوجي للاعتقاد المسيحي، أين تمّ الالتفاف على اللوجوس (logos) اليوناني، بحيث لم يعد مرجعاً للرؤية الفلسفية/ اللاهوتية للقديس أوغسطين، كما لم يحافظ على قدرته في الوصول للمعرفة التي تطمح إليها المسيحية التي تعزّز نسقتها الداخلي بداية من تلك التعاليم اللاهوتية.

في هذا المضمّار تظهر شخصية القديس أوغسطينوس كمعلم من معالم هذه المرحلة، فهو وبعد أن خبر الفلسفة اهتدى إلى المسيحية وحاول وضع لبنات الفكر اللاهوتي وفق منهج فلسفي مرتبط بالإيمان المسيحي.

[١]- أستاذ التعليم العالي، جامعة أحمد زبانة - الجزائر.

أولاً- أوغسطين^[١] من التيه إلى الإيمان

تعتبر الفترة التي عاش فيها أوغسطين وكتب، فترة اضطرابات عميقة على المستوى السياسي والعقائدي، فعلى المستوى العقائدي، كانت الفترة تعجّ بمختلف التيارات النشطة بقوة آنذاك، حتّى بين المسيحيين أنفسهم، كالمانيوية التي كان أوغسطين من أتباعها. أمّا من الناحية التاريخية، فكان التاريخ يشير إلى فترة انتقال من عصر إلى آخر، عصر الحضارة اليونانية الرومانية يودّع، والعصر الوسيط بحضارته المسيحية يُستقبل، في هذا الجوّ ظهرت العديد من القضايا التي تحتاج إلى إعادة النظر، وعلى رأسها علاقة الدين بالسلطة السياسية، ولهذا فلا غرابة أن يمتزج في تفكير القديس أوغسطين الخيال المرتبط بالأخلاق من جهة، وتفكير المؤمن الذي يرى العالم من خلال عقيدته المسيحية^[٢].

لم يكن أوغسطين في طفولته نموذجاً للشباب المثالي المستقيم، بل كان كأقرانه أبعد ما يكون عن مُثل الفضيلة. حيث يقول: كنا نغري الناس ويغروننا، ونخدعهم ويخدعوننا، تارة علناً بواسطة العلوم «الحرّة»، وطوراً سراً تحت شعائر الدين الكاذبة، وهنا تقاذفتنا الوسوس والأوهام، وهناك جرفتنا الكبرياء في تيّارها، وفي الحاليتين كنّا أفاكين^[٣].

إلا أنّ ما يلاحظ على القديس أوغسطين، ورغم انغماسه في الشهوات، إلا أنّ ذلك لم يمنعه من الجدّة في طلب العلم، حيث برع في البلاغة، وأصبح خطيباً بارزاً، ثم أغراه شيشرون بالفلسفة فحاول أن يقرأ بمفاهيمها الإنجيل، لكنّه لم يجد فيه ما يجذبه، فاعتنق المانيوية القائمة على الاعتقاد بالثنائية الإلهية، فالعالم يسوده إلهان: لكل واحد منهم القدرة على الخلق، وإله الخير هو أصل كلّ ما هو حسن ونافع في العالم، كالحقّ والخير والنور، وإله الشرّ هو خالق كلّ ما هو قبيح كالحشرات والأفاعي والحيوانات المفترسة، فكلّ ما في العالم يعود إلى هذين المبدئين: النور والظلمة، أو الروح والمادّة، وهما في صراع دائم،

[١]- ولد أورليوس أوغسطينوس *Aurlius Augustinus* (وهو اسمه بالكامل) في ١٣ نوفمبر ٣٥٤م بمدينة *Thagaste* (تاغاست = سوق أهراس حالياً) من أسرة متوسطة كانت تجمع بين الوثنية والإيمان فقد تزوجت أمّه *Monique* وهي مسيحية من أبيه *patric* الوثني لكن رغم ذلك كان لأمه الحرّية في تنشئة أبنائها على ديانتها المسيحية، اعتنق المسيحية سنة ٣٨٧م، وعمد على يد أستاذه أمبرواز. توفي بمدينة عنابة *Hippone* يوم ٢٨ أوت ٤٣٠م مخلّفاً العديد من المؤلفات في اللاهوت والتاريخ والسياسة أهمّها: الاعترافات -مدينة الله- مناجيات- الدين الحقيقي إلخ...

[٢]- القديس أوغسطين، مدينة الله، ج ١، ص ٢٦٧.

[٣]- القديس أوغسطين، الاعترافات، ترجمة: يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط ٥، ١٩٩٦، ص ٥٧.

والعلاقة بينهما كانت في البدء تقوم على الانفصال، ثم التمازج، ثم تعود للانفصال عند انتصار إله النور على إله الظلام ودحره.

اعتنق أوغسطين هذا المذهب كمستمع لمدة تسع سنوات؛ لأنه تجلّى له كمذهب عقلي، يمكن أن يقدم حلاً لمشكلة الشر التي طالما شغلت باله وتساءل عن مصدره وماهيته، كما أنّها حلّت بسهولة المشكل الأخلاقي حيث سمحت بالجمع بين السلوك المثالي العالي والسلوك البسيط والمنحط استناداً إلى مبدأ الثنوية، فأوغسطين الذي كان يعيش آنذاك صراعاً داخلياً تتنازع الرغبة في الحسيات والشهوات من جهة، والرغبة في الخير من جهة أخرى، وجد في هذا المذهب تفسيراً لما كان يعانيه. فقد كانت حجج المانوية قوية تعتمد على الاستدلال العقلي، غير أنّ إعجابه بهذا المذهب سرعان ما خفّ، ومن اللافت للنظر أنّ سبب بعده عن المانوية كان علمياً ولم يكن عقائدياً^[١]، فقد أكّد في الجزء الخامس من الاعترافات شكّه في صحة مزاعم المانوية حول حركة الأجرام السماوية، ولهذا يقول: «وتبعاً لذلك زال إقبالي على كتب ماني، لقد وجدت نفسي بين سفهاء، متكبرين، شهوانيين، وثرثارين، أفواههم أشراك زينت بكلمات يسبح بها اسمك».

في حين بدأت تجربته مع الأفلاطونية بعدما قرأ كتب الأفلاطونيين مترجمة من اليونانية إلى اللاتينية، وفيها شدّته عبارة: في البدء كان الكلمة والكلمة عند الله والكلمة هو الله^[٢]. «كلمة الله هي النور الحقيقي الذي يضيء كلّ إنسان جاء إلى العالم». وهكذا وجد عند الأفلاطونيين وبصفة إجمالية المذهب الميتافيزيقي الذي يقول بالكلمة «Logos»، ممّا يدلّ على أنّ الأفلاطونية عبّدت له الطريق نحو المسيحية، واستطاع بفضلها أن يتجاوز النظرية المانوية، «فبمجرد قراءة كتب الأفلاطونيين -يقول أوغسطين- توصلت إلى يقين أنّك موجود وأنك غير متناه... أخيراً وبعد صراع طويل وشكوك قوية وتردد قلق، أتت الهداية بإزالة الشكوك، وهو الأمر الذي عاشه أوغسطين مع بداية لقائه بالقدّيس أمبرواز الذي «كان -كما يقول أوغسطين- يُعلّم تعليماً خلاصياً لا أضمن منه ولا أفضل، وما إن شرح عدّة نصوص على هذا النحو حتّى

[١]- محمد بن علي، السياسة والأخلاق بين القدّيس أوغسطين ومكيا فيلي، دار الماهر للنشر والتوزيع، دط، ٢٠٢٠، ص ٣٩.

[٢]- المصدر نفسه، ص ١٣٢.

خذلت اليأس الذي دفعني إلى الاعتقاد بأنه يستحيل مقاومة أعداء الشريعة»^[١].

ورغم هذا لم يعتنق أوغسطين المذهب الكاثوليكي في بداية الأمر، ولم يتخلص من المبادئ التي كان يؤمن بها سابقاً، سواء تلك التي أمدته بها المانوية أو تلك التي استقاها من أقوال الفلاسفة؛ لأن «قوى الدفاع لدى الجانبين متساوية»، إلى أن قرّر التحلي عن هذا وذاك، وقرّر البقاء موعظاً في الكنيسة الكاثوليكية... حتى يسطع نور الحق، الذي يقوده للحقيقة الإيمانية^[٢].

ثانياً- التأويل اللاهوتي لوجود الشرّ

لقد كان على أوغسطين بعد اعتناقه المسيحية أن يجد تفسيراً مقبولاً لفكرة الشرّ غير الذي تعلّمه من المانوية، من هنا كانت فكرته أنّ «الله خير وهو لا يتغيّر، وبالتالي لا يفعل الشرّ، أمّا المخلوقات فهي، وإن كانت مخلوقات الله، فإنّها ليست ذاته، بل خلقها من عدم، وما هو مخلوق من عدم فليس وجوداً محضاً، بل هو مزاج من الوجود والعدم. ولهذا فإنّ في المخلوقات نوعاً من النقص الأصيل. هذا النقص يولّد الحاجة والحاجة تولّد التغيير». هنا سوف يستعين القديس أوغسطين بالأفلاطونية للخروج من هذه المعضلة، ونعني بذلك أنّه أعطاهم فكرة طبّقها تطبيقاً جيّداً، «كلّ موجود فهو خير بما هو موجود، وأنّ الشرّ -وهو عدم الخير- هو لا وجود».

إنّ الشرّ مهما كان لا ينسب إلى الله، ولكنّ الله يسمح به -حتى يعرف الخير- وفيما يتّصل بالشرّ الطبيعي فهو في الماديات، وهو ليس شرّاً بمعنى الكلمة، فالأشياء لو نظرنا إليها في ذاتها فإنّها خير، فإن قيل إنّ العالم مسرح للدمار بفعل العوامل الطبيعية كالزلازل والبراكين، فالردّ على هذا هو أنّ الأشياء التي تهدمت خير في ذاتها، ولا بأس أن تحلّ بعض الأشياء محلّ بعض، إذ ما يحسّه الإنسان شرّاً لا يخلو هنا من فائدة.

يفسّر أوغسطين ذلك بأنّ الشرّ موجود لوجود الخير، لأنّ الاثنين في علاقة جدلية «لا

[١]- أنظر جدله مع الأفلاطونيين في: مدينة الله، ج ١، الكتاب الثامن، التاسع، والعاشر ص ٣٦٣ وما بعدها.

- القديس أوغسطين، الاعترافات، ص ٩٠.

[٢]- أوغسطين، الاعترافات، ص ٩٦.

يمكنهما التعايش سلمياً فحسب، إنّما الشرّ لا يمكنه أن يوجد من دون الخير، حتّى وإن كان الخير يمكن أن يوجد من دون الشرّ».

إنّ الغاية من خيرنا هو ما يجب أن يسعى إليه الإنسان بكلّيته، وبحدّ ذاته، والغاية من الشرّ ما يتجنّبه بكلّيته في حدّ ذاته. وعلى هذا النحو أنّنا نعنى بالخير، ما يحققه، ولوصوله إلى كماله لا ما يقضي عليه نهائياً. كما أنّ غاية الشرّ لا ما يقضي عليه نهائياً، بل ما يوصله من الأذى، إلى الذرورة. هاتان الغيتان هما الخير الأسمى والشرّ الأقصى.

أمّا الشرّ الأخلاقي أو الخطيئة فراجع إلى سوء استعمال الحرّية، بترك الخير الدائم والإقبال على خير زائل، فهو إذاً عدم الانتظام في الإرادة الإنسانيّة، فالإنسان حرّ في اتخاذ الطريق الذي يريده، إمّا الخير وإمّا الشر، ومنه فالإرادة علّة الخطيئة، وهي عدم محبة الله. وهكذا فحرّية الإرادة إذا نظر إليها في ذاتها أمر حسن، إنّما سوء استعمال هذه الإرادة هو الذي يحيلها إلى الشرّ، ورغم هذا يبقى «هذا العالم الذي ليس فيه أيّ شيء واضحاً تماماً»، لأنّنا -في نظر أوغسطين- لا نرى حتّى الآن ما هو خير لنا، ويجب علينا أن نسعى إليه بالإيمان، وليست لنا القدرة الذاتية على أن نحيا حياة صالحة إن لم يساعدنا -الله- ذلك الذي أعطانا أن نؤمن بمساعدته، «فهو وحده القادر على التمييز بين أهل الخير وأهل الشرّ، وليس لأهل الخير أن يفتخروا، لأنّ ما من نعمة تمتّعوا بها إلّا وجاءتهم من الله»، فالله يدير العالم بشكل مطلق وتام، ومشيئته هي القاعدة لكلّ المشيئات البشريّة، التي عليها أن تفعل الخير، ولا تقدم على فعل الشرّ، ولا تقف ضدّ إرادة الله، وعلى أساس هذه العناية سوف تسير كلّ الممارسات داخل المجتمع.

ثالثاً- سؤال المعرفة بين الإيمان والعقل

دخل أوغسطين الفلسفة من نافذة الشكّ ومن بوابة الأسئلة الكبرى، التي حاول الانفلات من قبضتها للولوج إلى صرح المعرفة، الأمر الذي أتاح له بعد ذلك محاولة معالجة الأسئلة المركزيّة في الفكر الفلسفي، كسؤال الحقيقة والبحث عن وجود الله، والإرادة الإنسانيّة. وقد كانت نقطة الانطلاق مطالعته لمحاورة شيشرون التي يقول عنها: «لقد ألهمت محاورة

شيشرون «هورتسيوس» في نفسي حباً جمّاً للفلسفة والحكمة، فقررت من فوري أن أكرس حياتي لتحصيلهما».

لقد أتاحت له هذه المحاورة الاطلاع على مذهب الأكاديميين في الشك، حيث رأى في الفلاسفة الأكاديميين معالم الفطنة، «إذ إنهم يعتقدون أن كل شيء إنما هو موضوع للشك، وأن إدراك حقيقة الأشياء أمر يتجاوز قدرة البشر»^[١]، غير أن هذا الإعجاب سرعان ما خفت، وانقلب إلى هجوم مضادّ قاده أوغسطين من خلال محاورته الردّ على الأكاديميين، والتي من خلالها فنّد آراءهم في استحالة الوصول للمعرفة، معتمداً في ذلك على آراء زينون الأيلي (حد زينون).

والسؤال الذي يطرح هنا، إذا كانت المعرفة ممكنة فما طبيعتها؟ وهل للعقل دور في تحصيل المعرفة والوصول إليها؟

الإجابة عن هذه الأسئلة تأتي واضحة في اللاهوت الأوغسطيني بعد اعتناقه المسيحية، فهو يرفض عقلائية الفلاسفة ولا سيّما المانويين، بسبب ثقته المفرطة وغير المبررة في قدرات العقل البشري، وإنكارهم لإلهام المسيح في الكتاب المقدس. وفي مقابل ذلك ركن إلى المذهب القائل باعتماد المعرفة على الإيمان لا العقل، الذي لاقاه في بعض الدوائر المسيحية، موضحاً أنه من الجيد والطبيعي توظيف القدرة العقلية التي خلقت معنا من أجل الوصول إلى فهم الحقائق التي نقبلها من سلطة الوحي، على الرغم من تأكيد أنه الفهم الحقيقي لله لن يكون ممكناً إلا في الحياة الآخرة عندما نراه. وأكد على أنه خلال هذه الحياة التي تتميز حتماً بالخطيئة والضعف، يظلّ كل إنسان في حاجة إلى إرشاد سلطة عليا معلنة. وبالتالي فإن الإيمان ليس مجرد أمر معرفي فحسب، بل هو أمر أخلاقي أيضاً من أجل التطهر الأخلاقي، فإن حاجتنا جوهرية إلى الخضوع له قبل أن نأمل ولو حتى بلمحة من الفهم الحقيقي^[٢]، حيث يقول: «إن لم تعقل آمن، فالتعقل إنما هو أسنى جوائز الإيمان، فلا ينبغي أن تعقل عسى أن تؤمن، ولكن آمن عسى أن تعقل»^[٣].

[١]- جارت مثير، ص ٣٤.

[٢]- كريستيان تورنو، فلسفة القديس أوغسطين، تر: ناصر الحلواني، <https://hekmah.org>

[٣]- المرجع السابق، ص ١٤٥.

من الواضح أننا أمام خطاب يجعل من الإرادة الإنسانية في مرتبة التبعية، فهي محتاجة للعون لكي تنجز ما تطمح إليه «فتصميم الإرادة الخيرة أو الصالحة لا يكفي وحده ما لم يهبها الله النصر»^[١]. وهذا عكس ما ذهب إليه البلاغيون حول مبدأ الاستحقاق بقولهم إنَّ النعمة تعطى حسب الاستحقاق، والصحيح حسب أوغسطين أنَّ الانسان حين يحصل على استحقاقات صالحة لا ينسبها لنفسه بل لله... حتى الإيمان نفسه لا يمكن نيله دون رحمه الله. وفي دفاعه عن أسبقية الإيمان على العقل، وعن الديانة المسيحية عموماً يقول: «هناك أناس يعتقدون أنَّ الديانة المسيحية يلزم السخرية منها، وليس التمسك بها، وذلك لأنَّه لا يمكن إثباتها بأمر مرئية. ونحن لكي ندحض فكر هؤلاء نستطيع أن نظهر للفكر البشري أنَّه يمكننا تصديق حتى الأشياء التي لا ترى، كم من أمور يصدقونها بل يعرفونها ولكنَّها لا ترى بعيونهم؟ هذه الأمور المحصاة توجد في عقولنا نفسها كالإيمان الذي به نصدق أمراً ما، والفكر الذي نحكم بأن نصدق الشيء أو لا نصدقه. إذا كنَّا ندرك وجود الإيمان والأفكار رغم أنَّه لا يمكن رؤيتها بالأعين الجسدية، فكيف لا نؤمن بالمسيح إذا»^[٢].

ثمَّ يضيف معلقاً على الذين لا يؤمنون إلاَّ بما يقع تحت نظرهم أو ما تستسيغه عقولهم قائلاً: لكن أنت يا من لا تصدِّق إلاَّ ما تراه؟ هو ذا الماديات التي حولك تراها بعيون جسدك، ونياتك وأفكارك تراها بعيون عقلك إذ هي حاضرة في عقلك... لكن أخبرني عن نية صديقك نحوك بأيِّ عيون تراها؟ فلا يمكن أن ترى النيات بعيون الجسد. فهل يمكن أن ترى بعقلك ما يدور في عقل آخر؟ ولكن إذا كنت لا تراها!! فكيف تبادل صديقك النية الصادقة، إذا كنت لا تؤمن بما لا تراها؟ فأين هذا الذي تقوله من أنَّك لا تصدِّق إلاَّ لو رأيت بعيون جسدك أو رأيت داخل عقلك^[٣]. ليصل في الأخير إلى التأكيد على أنَّ الإيمان هو شرط السلام والسكينة، ومن دونه تنهار العلاقات كيفما كانت.

لقد جعل القديس أوغسطين السعي للحكمة في قمة الاكتمال؛ لأنَّ الحكمة تمثِّل نقيض الحمق، وهي قياس ومقياس العقل: بمعنى أنَّ الحكمة هي ميزان العقل وعصمته، ومن

[١]- أوغسطين، النعمة والإرادة الحرة، (دون بيانات)، ص ٢٥.

[٢]- أوغسطين، الإيمان بأمر لا ترى، (دون بيانات)، ص ٩-١٠.

[٣]- المصدر نفسه.

دونها يتقهقر العقل إلى التسلّط. والعقل يضمّر ويتضاءل بسبب الدناءة والشهوة. وهور (العقل) إذ يخرج عن تلك الأشباح الخدّاعة التي تسقطه عن إلهه وتخفيه في ظلماتها يسمو للحكمة.

والحكمة الأغسطينيّة ليست شيئاً سوى الحكمة الإلهيّة، وهي الحقيقة المنبثقة عن القياس الأسمى. والسعيد هو كلّ من يأتي إلى القياس الأسمى (المسيح) بواسطة الحقيقة. والسعيد هو من يكون له الله^[١]، والحياة السعيدة عينها هي أن نعرف بالتقوى والكمال ذلك الذي يقودنا إلى الحقيقة التي بها نتمتّع، والواسطة التي تقودنا إلى القياس الأسمى.

رغم أنّنا لا نعثر في آراء وكتابات القديس أوغسطين عمّا يشير إلى تحقير العقل وازدراءه، بل يمكن للعقل أن يكتشف بعض أسرار الطبيعة وقوانينها بعيداً عن الدين، كما هو الحال مع اليونان التي أصبحت مقاطعة في الإمبراطوريّة الرومانيّة، فهي لا تشرّ التعاليم التي للآلهة بل اختراعات البشر الذين بفضل عبقريّتهم ونبوغهم الحادّ بدؤوا يكتشفون بعقلانيّة ما تخفي الطبيعة من أسرار، وما يجب السعي إليه أو الهروب منه في السلوك الحياتي، واكتشف بعضهم حقائق عظيمة لكون الله قد أمدهم بعونه^[٢]. ورغم هذا لا يعول أوغسطين على المعرفة الحسيّة، فهو لا يعول على المدركات الحسيّة لمظاهر الأشياء بحسبانها أدلّة كافية على إمكانيّة المعرفة.

إنّ المعرفة التي يعترف بها القديس أوغسطين هي المعرفة الباطنيّة التي على أساسها نستطيع أن نعرف أنّنا نحيا. ولهذا لم يبن القديس معارفه على العقل، ولم يسع إلى تأسيس عقلي للمعرفة، بل كان يهدف إلى التأكيد على المعرفة الباطنيّة الوجدانيّة، وهذا دون إنكاره للمعارف الآتية من الحواس أو تلك التي نتلقاها عن طريق تاريخ البشريّة.

يؤكد أوغسطين أنّ الفلاسفة في محاولتهم الوصول إلى الحقيقة والبحث عن السعادة لم يصلوا إليها كاملة بل توصّلوا إلى جزء فقط معتقدين أنّهم نالوها وتوصّلوا إليها. ومن هنا بدأ العقل في الوقوع في الأخطاء، وعليه فالعقل وحده غير كفيل للوصول إلى الحقيقة المطلقة بل لا بدّ من وجود مساعد يكشف له الطريق، والمسيحيّة بنعمها المعطاة لنا في الكتاب

[١]- أوغسطين، تعليم المبتدئين أصول الدين المسيحي في الحياة السعيدة، تر: يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط١، ٢٠٠٧، ١٢.

[٢]- للاستزادة: أنظر عامر الحافي: أوغسطينوس في «مدينة الله» والفضرة والقانون الطبيعي.

المقدّس، وحدها قادرة على ذلك، باعتبارها مصدراً للحكمة الكاملة، فهي تقدّم لنا الله في أعظم صورة. ولهذا اعتبر أوغسطين أنّ الإيمان سابق عن العقل، وإن كان هذا الأخير ينشد الإيمان باعتباره هو الحقّ والعقل، والعقل يسعى إلى الحقّ بهدف تعقله. وعليه فالإيمان عنده هو قبول عقلي لحقائق الدين.

هذا معناه أنّ أوغسطين يرى أنّ العقل يسبق الإيمان، لكنّ الأولوية ليست مطلقة، إلّا من جهة أنّ الإيمان لن يوجد في غياب العقل، فالبحث عن اليقين والسعادة والحقّ يتمّ بواسطة العقل أولاً. ومن هنا كانت الصدارة للعقل أولاً، لكنّ هذه الأسبقية على المستوى الفردي فقط. من ناحية أخرى نجد الإيمان سابقاً عن العقل نظراً لوجود العديد من القضايا الإيمانية التي يعجز العقل عن تعقلها والبرهنة عليها. بمعنى آخر هناك قضايا في متناول الإدراك وبمقدور الإنسان الاستدلال عليها ومعرفة صدقها من كذبها، وأخرى يعجز المرء عن فهمها والتدليل عليها. من هنا يقدّم أوغسطين الإيمان على العقل، فهو يعتبر أنّ الإيمان هو نقطة بداية لنموّ المعرفة، وهو البداية الرئيسة لبلوغ الحقيقة، وعليه فالإنسان لا يفهم ليؤمن، وإنما يؤمن ليفهم^[١].

هكذا فالإيمان عند أوغسطين محور المعرفة، وفي غيابه لن يتمكنّ العقل من إدراك الموضوعات، فالإيمان يعمل على تغذية العقل من أجل أداء وظيفته لبلوغ السعادة، وفهو وإن اعتبر في بعض المراحل أنّ الإيمان أدنى من العقل، لأنّ الإيمان عبارة عن تسليم أعمى عكس العقل الذي يؤمن بالشواهد والبراهين. ومن هنا يظهر التعاضد بين العقل والإيمان، فالإيمان بحاجة إلى العقل؛ لأنّ وظيفته هي محاولة فهم ما يؤمن به الإنسان، وهذا في نظره ما يساعد المسيحيين على فهم ما يؤمنون به، وي جعل إيمانهم قائماً على الحجج والبراهين.

لكنّ العقل عند أوغسطين لا يستقلّ بذاته في إدراك الحقيقة المطلقة، بل لا بدّ له في ذلك من سلطة أخرى، وهي في الغالب سلطة الكتاب المقدّس، فلكي يكون برهان العقل يقينياً لا بدّ له من الاعتماد على السلطة التي تُزيل كلّ شكّ وتردّد قد يتركه العقل في البرهان. هذه السلطة هي الكفيلة في بعض الأحيان بإقناع الجميع، فالإيمان ضروري للتعقل، كما أنّ العقل ضروري للإيمان. صحيح أنّ العقل يمهدّ لبعض حقائق الإيمان مع أنّ هذه الحقائق

[١]- للمزيد أنظر: كامل محمّد محمّد عويضة، أوغسطين فيلسوف العصور الوسطى، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

لا يمكن البرهنة عليها، ولكن من الممكن البرهنة على أنه يمكن الاعتقاد بها. وتلك هي مهمة العقل، فالعقل يسبق الإيمان، ولكن هناك عقلاً آخر يتبعه، لأنه يجب الإيمان بحقائق الوحي حتى يمكن تعقلها^[١].

منذ العصور الوسطى وما بعدها تمّ النظر إلى لاهوت أوغسطين للنعمة باعتباره قلب تعاليمه المسيحية ولسبب وجيه، كما يشير هو نفسه، فإنّ قناعته بأنّ البشر في وضعهم الحالي غير قادرين على فعل الخير أو حتى إرادته بجهودهم الخاصة، هو خلافه الأساسي مع القدماء وخاصة أخلاقيات الفضيلة الرواقية. بعد حدوث عصيان آدم وحواء وبسببه فقدنا قدرتنا الطبيعية على تقرير المصير، والتي لا يمكن إصلاحها واستعادتها إلا بالنعمة الإلهية التي تجلّت في تجسّد وتضحية المسيح، وتعمل داخلياً من أجل تحرير إرادتنا من عبوديتها للخطية^[٢].

الإيمان عند أوغسطين ليس مجرد عاطفة غامضة، بل هو قبول عقلي لحقائق: إن لم تكن مدركة في ذاتها كالحقائق العلمية، فهي مؤيدة بشهادة شهود جديرين بالتصديق، هم الرسل والشهداء، وبعلامات خارقة هي المعجزات. لا ينفر الإيمان من نقد العقل ما دام الإيمان نفسه لا يوجد إلا في العقل، فعلى العقل مهمة قبل الإيمان، هي الاستيثاق من تلك الشهادة وتلك العلامات، ومهمة بعد الإيمان، هي تفهّم العقائد الدينية، والتعقل هنا هو البرهان على ما هو فوق طبيعي كوجود الله وصفاته، ووجود النفس وروحانيّتها. أمّا ما هو فوق الطبيعة فيقتصر فيه عمل العقل على تفسير يجعل الموضوع شبه معقول بما يجد له من صورة ومثال في الطبيعة، كالطريقة في معالجة مسألة الثالوث كسرّ من أسرار الإيمان المسيحي، فلا يوجد إلا النفس الإنسانية الناطقة أقرب الخلائق المنظورة شهباً بالله، ففي هذه النفس الذاكرة والعقل والإرادة^[٣].

[١]- كحول سعودي، إشكالية الإيمان والعقل عند القديس أوغسطين، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، ع ٣٠، مج ٣، ٢٠١٦، ص ٢٠١.

[٢]- حسن حنفي: نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، أوغسطين، أنسلم، توما الأكويني، ص ٢٠.

[٣]- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص ٢٩.

رابعاً: التأويل عند أوغسطين

ينطلق أوغسطين من فكرة مهمّة وهي غموض الكتاب المقدّس والتباسه، وهو الدافع الذي حرّضه على استخدام التأويل العقلي، وكأنّه ترياق لمعالجة النصوص المقدّسة، وفيه قسّم العلامات اللغويّة إلى حقيقيّة وأخرى مجازيّة، يقول حول هذه الفكرة: «هناك سببان لعدم فهم نصّ مقدّس عندما تكون العلامات مجهولة أو غامضة المعنى. إمّا أن تكون العلامات حقيقيّة وإمّا مجازيّة». فنقول عنها حقيقيّة حينما تُستعمل للتمييز بين الأشياء كما هي مخلوقة، ونقول بأنّها مجازيّة عندما تكون الموضوعات التي نرّمز لها بوساطة لفظ حقيقي يستعمل للإشارة إلى شيء آخر. وقد تدلّ كلمة ما في الإنجيل على أكثر من معنى، ممّا يستوجب القيام بالتأويل لإزالة اللبس والتناقض. وفي هذا يقول أوغسطين: لكن عندما نستخرج من نفس كلمات الكتاب، ليس معنى واحداً فقط، بل معنيين، فلا وجود لأيّ خطر، حتّى لو أُعطي للسامع معنى متخفّف، إن استطعنا الاستدلال عليه بواسطة مسالك أخرى من الكتب المقدّسة التي تتفق مع الحقيقة أو يُستخرج من هذه الكلمات تصوّر مختلف غير متعارض مع الإيمان الخالص، فيحدث أن نفهم من كلمات الكتاب معاني متعدّدة وبكيفيات مختلفة.

من جهة أخرى يقدم أوغسطين مبادئ واضحة للتمييز بين نوعين من التفسير، الظاهر والمعنى الباطن، إلّا أنّه وفق أولويّات الممارسة الروحيّة، يكون الترجيح للتفسير الباطني، وعلى القارئ أن يتعامل مع كلّ ما يقرؤه، إلى أن يستقرّ على القراءة التي توصله إلى مملكة الحبّ. فإذا كان المصدر الأساسي للوحي هو الله، أوحى إلى الكتاب بإرشاد الروح القدس، والكاتب يستخدم كلمات للتعبير عن المعنى، والمستلم يحاول فهم المعنى من الكلمات، فإنّ الروح القدس يُعين المستلم على الفهم، فهو الوساطة والمعين في كشف المعنى.

لقد كان منهج أوغسطين في التأويل مزيجاً من الفلسفة والعقيدة الدينيّة، منهج يوفّق بين العقل والوحي، فقد وثّق أوغسطين العلاقة بين الإيمان الديني واليقين العقلي بعبارة الشهيرة: «اعقل كي تؤمن وآمن كي تعقل». مبيّناً أنّ الإيمان لا يلغي العقل ولا يعفيه من البحث ولا يقتل الفكر. آمن أوغسطين بتعددية معنى النصّ الديني، فلا يوجد نصّ منحصر

بمعنى واحد: «إنَّ كلَّ ما جاء في الكتاب المقدَّس ولا يتعلَّق مباشرة بالإيمان وبالأخلاق لا بدَّ من اعتباره معنى مجازياً»^[١].

يجعل أوغسطين من الحقيقة فوق العقلانية مصدراً ومعياراً لحقيقة الكوجيتو نفسه. المثال الأكثر إثارة للإعجاب هو النصف الثاني من كتابه عن «الثالوث»، هنا تبدأ محاولة الوصول إلى فهم عقلائي لسرِّ الثالوث عن طريق بحث في بنية العقل البشري، يبدأ بتحليل ما يخصُّ العقل الفردي من حبِّ النفس والوعي الذاتي العقل البشري كصورة الله، ومع ذلك لا يدَّعي أوغسطين أنَّ يقين العقل عن نفسه يستتبع يقيناً مماثلاً حول طبيعة الله. لا تقتصر حجَّة الكوجيتو عند أوغسطين على نظرية المعرفة فحسب، بل يمكن توظيفها كذلك في سياق أخلاقي، لأنَّها لا تثبت وجودي وتفكيري فحسب، ولكن أيضاً محبتي ورغبتي. أنا على يقين من أنني أريد بمثل يقيني من أنني موجود وأحيا، وأنَّ إرادتي تخصَّني بما لا يمكن إنكاره، بمثل ما هو وجودي وحياتي، وبالتالي فإنَّ خياراتي تُنسب إليّ، وأنا المسؤول عن اختياراتي»^[٢].

خامساً - أوغسطين ورحلة البحث عن الحقيقة

المعرفة الإيمانية والمعرفة العقلانية مقولتان ضروريَّتان في المنهج الأوغسطيني، إنَّ فيلسوفنا على دراية بإمكانية انحراف الإنسان ووقوعه في الضلال بعيداً عن الله، فيطالبه بالإيمان قبل أيِّ شيءٍ آخر. وعلى الإنسان الوصول إلى معرفة الله للخلاص عن طريق الكنيسة الكاثوليكية. الإيمان إذاً ضروري لاكتساب الذكاء والفهم، لا سيَّما فهم بعض الأسرار، فمن لم يعتقد لم يفهم. ولكنَّ الإيمان أيضاً مرتبط بالعقل الطبيعي، فمن لم يعقل لم يؤمن.

إنَّ أقصى غايات المعرفة عند أوغسطين هي السعادة، والإنسان لا يستطيع الوصول إلى هذه الغاية إلَّا من خلال الاتحاد مع الله، والله وحده يمكنه إشباع هذه الرغبة. وعلى هذا تغدو كلُّ غايات التفكير وأهدافه منصبّة على كيفية الارتقاء العقلي إلى الله والاتحاد الأبدي معه. وهذه الرؤية تنسجم مع الرؤية الأفلوطينية، على الرغم من تباين الرؤى بينهما في كيفية

[١]- عامر عبد زيد، التأويل اللاهوتي لتاريخ عند أوغسطين،

<https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=295007>

[٢]- كريستيان تورنو، فلسفة القديس أوغسطين، تر: ناصر الحلواني، <https://hekma.org>

الطريق إلى الله. وعلى هذا يصبح كلّ جهد عقلي أو تأمل خارج نطاق هذه الغاية التي حدّدها أوغسطين ضالاً، ما لم تمد يد العون للإنسان في طريقه نحو الله^[١].

وهكذا، فإنّ القديس أوغسطين قد سار على النهج الذي رسمه آباء الكنيسة القدامى، وخاصة القديس بولس وأمبرواز، كما اختار الفلسفة الأفلاطونية كمرجعية معرفية ومنهجية لمذهبه؛ لأنّها الفلسفة الوحيدة التي تتناسب مع دعائم ميتافيزيقاه. فجاءت فلسفته في صورة متجانسة تُظهر فهمه العميق للمسيحية والفلسفة الأفلاطونية معاً.

سادساً - الشكّ طريق للمعرفة

في بداية بحثه من أجل معرفة الحقيقة اطمأن إلى الحواس وظنّ أنّها المصدر الرئيس للمعرفة، كما اعتقد أنّ المادة هي كلّ شيء، وعلى هذا الأساس كانت الحقيقة لديه محسوسة، وذلك بتأثير من المذهب المانوي الحسيّ. «إنّ تصوّري إلهي في شكل بشري على مثال جميع الكائنات، كان السبب الرئيسي والوحيد لضلالي المحتمل». وقد رأى أوغسطين أنّ المعرفة الحسيّة قاصرة عن بلوغ الحقيقة واليقين؛ لأنّه لا شيء ضروري وثابت في النظام الحسيّ. «كلّ ما يصل إليه المرء عن طريق الحسّ، وما نسميه بالمحسوس لا يكفّ لحظة واحدة عن التغيير، كلّ شيء وأي شيء يخضع لصيرورة لا تنقطع، وكلّ ما لا يبقى مستقرّاً لا يمكن إدراكه، لأنّ معنى الإدراك هو الفهم عن طريق العلم، والمرء لا يستطيع أن يفهم التغيير المتّصل، ومن ثمّ فلا يمكن للمرء أن يأمل في أن يصل إلى حقيقة أصلية عن طريق حواس الجسم»^[٢]، التي تبقى مرتبطة بالأشياء التي تقع في مجالها، كالمواضيع المتعلقة بالتذوق واللون والليونة والحجم والشكل، ولكنّ إدراكات الحواس شكل أدنى من أشكال الفهم^[٣].

انطلاقاً من هذه الرؤية التي لا تركز للحسّ ولا تعتدّ به في تحصيل المعرفة، رأى القديس أوغسطين أنّه لا سبيل لتحصيل المعرفة عن طريق ما يأتينا من الخارج، فلا وجود لمعلّم إنساني خارجي عند أوغسطين، وإنّما تعرف النفس الحقيقة بفضل المعلّم الداخلي،

[١]- رعد أطيف، تأملات في الفلسفة الوسيطة: القديس أوغسطين أنموذجاً، الحوار المتمدّن-العدد: ٤٣٨٢ - ٣/٣ - ٢٠١٤.

[٢]- ياقوت قرعوني، نظرية المعرفة عند القديس أوغسطين، مذكرة ماجستير، إشراف عمّار طالب، جامعة الجزائر، ٢٠٠٥/٢٠٠٦، ص ٥١.

[٣]- هنري تشادويك، المرجع نفسه، ص ٤٨.

المسيح، الحكمة الأبدية لله وكلمته الخالدة، وهو القائل ليس لكم إلا معلّم واحد، حيث تستشيره كلّ نفس عاقلة، وبذلك ينكشف لكلّ واحدة حسب إرادته الخيرة أو الشريرة، وإذا ما وقعت إحداها في الخطأ، فإنّ ذلك لا يكون بسبب الحقيقة المستشارة، مثلما لا يمكن القول بأنّ النور الخارجي هو المخطئ، إذا ما أخطأت العين الرؤية ذلك النور الذي نحتاج إليه لرؤية الأشياء الحسية، ولكن يشترط أن تكون لدينا القدرة على الرؤية^[١].

إنّ الاعتماد على العقل وحده يعني قصوراً عن بلوغ الحقيقة، ينتج عنه فشل متكرّر تكون نهايته الشكّ، ففي كلّ مرّة اعتقد أوغسطين أنّه وجد الحقيقة عبر تقلّبه بين المذاهب المختلفة، كان يجد نفسه مخطئاً، إلى أن أدرك بعد مرحلة شكّيّة، دامت ثلاث سنوات، أنّ الإيمان يحوي باستمرار الحقيقة. ورغم أنّ العقل يمكنه بلوغ بعض الحقائق مثل الحقائق الرياضية، إلاّ أنّه غير قادر على بلوغ الأساس الأخير لكلّ الحقائق، وبلوغ الحكمة بدون مساعدة الإيمان، فالفلسفة وحدها لا تستطيع أن توصل الإنسان إلى الحقيقة القصوى للوجود سواء كانت متعلّقة بالله أو بالنفس أو بالعالم، والدليل على ذلك هو الأخطاء والضلالات الكثيرة التي وقع فيها الفلاسفة.

ورغم تفضيل أوغسطين للمدرسة الأفلاطونية التي توصلت إلى بعض الحقائق، إلاّ أنّه لم يتردّد في التأكيد بأنّها لم تسلم من الخطأ. فهم وإن كانوا قد عرفوا بعض الحقائق عن الله، مثل كونه مبدأ أعلى للفكر والرغبة، ولكن الله الذي أدركه بالعقل يختلف عن الله الذي جاءت به المسيحية^[٢].

إنّ الفيلسوف الحقيقي الذي يعترف له القديس أوغسطين بالجدارة هو المحبّ لله؛ لأنّ الحكمة الحقيقية في نهاية الأمر تتطابق مع الله، وهذا وهو سبب اعتقاده أنّ المسيحية هي «الفلسفة الحقيقية»؛ لأنّ الفلسفة الحقيقية والدين الحقيقي (التعبدي) متطابقان. في الوقت نفسه ينتقد أوغسطين بحدّة «فلسفة هذا العالم» التي يستنكرها العهد الجديد، لأنّها تصرف الانتباه عن المسيح، لأنّها تنفي إمكانيّة وجود تاريخ للخلاص، وحتىّ من بين أولئك الذين امتلكوا النظرة الثاقبة إلى الطبيعة الحقيقية لله وكلمته (الأفلاطونيين) فإنّهم غير قادرين على «العودة» إلى «وطنهم الإلهي»، لأنّهم يرفضون بكبرٍ وساطة المسيح المتجسّد^[٣].

[١]- أوغسطين، المعلم، ص ٩١.

[٢]- ياقوت قرعوني، مرجع سابق، ص ٧٠.

[٣]- كريستيان تورنو، فلسفة القديس أوغسطين، تر: ناصر الحلواني، <https://hekma.org>.

أيقن أوغسطين بوجود لله والروح والإدراك العقلي، لم يُخالجه في ذلك شك، فلئن جاز للإنسان أن يرتاب فيما تأتي به الحواس من ألوان المعرفة، فليس يجوز له أن يشك في إدراك العقل؛ لأنه حقٌ ويقين ليس إلى الشك فيه من سبيل. والشك مهما اتسعت دائرته لا يتناول شعور الإنسان بإحساسه الباطني. ويشير أوغسطين إلى أن الإحساس بالشيء الخارجي والشك فيه يتضمّن حتماً اليقين بوجود الذات؛ لأنني إذا كنتُ شاكاً فإنني بهذا الشك أعلم أنني موجود، ومعنى ذلك أن الشك نفسه يتضمّن إثبات وجود الكائن الشاعر وجوداً لا يتطرق إليه الخطأ؛ لأنني إذا كنتُ شاكاً في كل شيء، فلن أخطئ في وجودي؛ إذ لا بدّ لكي أخطئ أن أكون موجوداً. ها هنا نكون أمام الكوجيتو الأوغسطيني أنا أشك إذن أنا موجود. فشعور الإنسان بوجود نفسه دليل على وجود لله؛ إذ كيف يتسنّى لنا أن نشك في الأحاسيس التي ترد إلينا من العالم الخارجي إذا لم يكن لدينا إلى جانبها مقاييس للحقائق تُختبر بها هذه المدركات الحسية، فإن من يشك يجب أن يكون عالماً بحقيقة؛ لأنه لا يشك إلا من أجل هذه الحقيقة وعلى أساسها. وبدهي أن هذه الحقيقة لم تجئ من العالم الخارجي، بل من مصدر آخر هو الله.

يلجأ أوغسطين تحت تأثير الرؤية الأفلاطونية إلى القول بوجود عقل مفارق، أو عقل فوق العقل الطبيعي، فوق الحواس، عقل يُمكن به أن يدرك الحقائق المجردة، كقوانين المنطق، وقواعد الخير والجمال. وهذه الحقائق لا تتغير بتغير الأفراد، بل هي واحدة لدى كل من يفكر، والإنسان لا يستمد علمه كله من الأشياء الخارجية وحدها، إنما يستقيها كذلك من معينها الدافق الفيّاض - من الله - وأول واجبات هذا العقل أن يلتمس الحقيقة لذاتها، بل لأنها وسيلة لازمة لسعادته، وسبيله إلى الحقيقة هو التأمل وطهارة القلب وممارسة الفضيلة، وكلما ازداد القلب من هذه الطهارة التي تُمكن العقل من إدراك الحقيقة الإلهية إدراكاً واضحاً ازدادت في الإنسان قوته العقلية السامية، التي ترتفع بالعقل عن مستوى المعرفة الحسية إلى حيث ينفذ إلى قوانين الكون، لأن الله الذي ستتصل به في عبادتك، هو نفسه الله معين المعرفة وينبوعها، وهنا يُقرّر أوغسطين أن الإلهام مصدر قوي للمعرفة الصحيحة، ويشترط لمن يريد أن يتناول بعقله مسألة ما أن يبدأ بالعقيدة أولاً^[١].

[١]- أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ص ١١.

الخاتمة

المستقرئ لفلسفة القديس أوغسطين يجمع على حقيقة مفادها أن نظريته المعرفية تعبر عن عملية انعكاس معقدة في وعي الإنسان، تبدأ بالتأمل الحي للظواهر والأشياء وتنتقل إلى التفكير المجرد، ومن ثم إلى التطبيق والممارسة، فالمثل الأعلى للمعرفة عند أوغسطين يجعل العقل عاجزاً عن البحث في المشكلات الوجودية بدون سند من الوحي، فضلاً عن ذلك، فالعقل يطمئن إلى الإيمان لتحمل كل الماهيات في العقل خارج تلك المحسوسات. فالإيمان يطهر القلب وينير ويوجه عمل العقل الذي لا يستطيع لوحده تحقيق الخلاص، ويحتاج دوماً للسلطة الإشرافية للإيمان من أجل يعقل مضمونه.

إن طبيعة المتن الفلسفي للقديس أوغسطين يؤسس لرؤية لاهوتية تنزع طابع القداسة عن العقل الذي يتموضع وجوده ضمن ثنائية الإيمان والعقل، ومن ثم لم يجعل من العقل قوة ملهمة خارج الأطر الإيمانية التي استثمرتها العقيدة المسيحية، وبذلك فإن ملكات العقل تتحرك في حدود الإيمان، ومن هذا المنظور فإن وظيفة العقل هي ما يعطي للوحي قوته الإيمانية.

لقد كان على القديس أوغسطين -وبعد اعتناقه المسيحية- أن يجد تفسيرات ويحجب عن أسئلة الخصوم في قضايا شائكة، تتعلق بالوجود والمتعالي والخير والشر والإرادة الإنسانية... إلخ، ضد خصوم تمرسوا على الفلسفة واستخدام المنطق والمحاكمة. هنا كان على القديس أوغسطين أن يلبس ثوب آباء الكنيسة للدفاع عن العقائد المسيحية التي تهددها هجمات الهراطقة والمخالفين، خاصة وأن الفترة التي نشير إليها كانت تعج بالتيارات الفكرية المختلفة المشارب.

أما عن ملمح التردد في الخطاب الأوغسطيني -خاصة بعد اعتناقه المسيحية- فيبدو واضحاً للقارئ، ومن ذلك توقّفه عن الإجابة عن الكثير من المسائل التي تركها مفتوحة. كفكرة الثالوث (فكرة الله ثالوث في جوهر واحد) التي فسرها اعتماداً على إدراك ثالوث النفس (الذاكرة، الذهن، الإرادة)، وانطلاقاً من هذا يرى أوغسطين أن الذاكرة ليست مجرد

جزء من النفس، بل إنّ الذاكرة هي النفس متى تذكّرت معقولاتها، والذهن هو النفس متى استوعبت مدركاتها. والإرادة هي النفس متى اختارت مرادها، بحيث تخرجها من القوّة إلى الفعل^[١].

كما يظهر ذلك في إشكاليّة الإرادة الإنسانيّة وحرية الاختيار، فهو وبالرغم من اعترافه بحرية الإنسان وقدرته على الاختيار إلّا أنّه يجعل من الإرادة والحرية الإنسانيّة تحت رحمة العناية الإلهيّة، فلا يكفي أن يعرف الإنسان ما هو الخير، بل المهمّ أكثر من هذا هو أن يقدر على جعل الإرادة تميل نحو الخير^[٢].

لهذا نجد في الكثير من إجاباته الدعوة إلى الإيمان وبعده التعقّل، لأنّ المسائل الإيمانيّة تخرج عن دائرة العقل وتصبح معها البرهنة العقليّة. من زاوية موضوعيّة يمكن الإشارة إلى مسألة مهمّة في المتن الأوغسطيني، وهي أنّ أوغسطين كان عقلياً إلى أبعد الحدود في دحضه لخصومه، سواء تعلّق الأمر بالأكاديميين أو غيرهم، غير أنّه يصبح لاهوتياً خالصاً عندما يتعلّق الأمر بالدفاع عن معتقدات الكنيسة، أين تنفرد الكتب المقدّسة بمنح الإيمان تلك القيمة التي تجعل من الحكمة حركة متّجهة إلى الباطن ومن ثمّ نحو الله، هذه الحركة لا تجعل من العقل عند القديس أوغسطين مكتفياً بذاته، وإنّما هو تابع للتجربة الإيمانيّة، وفق مبدأ «أؤمن كي أعقل».

[١]- جاريت، مرجع سابق.

[٢]- حرية الإرادة ووجود الشرّ الأخلاقي في العالم، بين اللاهوت المسيحي ومتأخّرة المعتزلة، مجلّة الدراسات العربيّة، كليّة العلوم، جامعة المنيا، مصر، ص ٤١١-٤١٢.

لائحة المصادر والمراجع

١. أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصّة الفلسفة الحديثة، مؤسّسة هنداوي، القاهرة.
٢. أوغسطين، الإيمان بأمور لا ترى، (دون بيانات).
٣. أوغسطين، المعلم.
٤. أوغسطين، النعمة والإرادة الحرة، (دون بيانات).
٥. أوغسطين، تعليم المبتدئين أصول الدين المسيحي في الحياة السعيدة، تر: يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط ١، ٢٠٠٧.
٦. بدوي عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية ج ١، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ١، ١٩٨٤.
٧. جاريت ماثيوز، أوغسطين، تر: أيمن فؤاد زهري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط ١، ٢٠١٣.
٨. حرية الإرادة ووجود الشرّ الأخلاقي في العالم، بين اللاهوت المسيحي ومتأخّرة المعتزلة، مجلّة الدراسات العربية، كلية العلوم، جامعة المنيا، مصر.
٩. حسن حنفي: نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، أوغسطين، أنسلم، توما الأكويني.
١٠. رعد أطيف، تأملات في الفلسفة الوسيطة: القديس أوغسطين أنموذجاً، الحوار المتمدّن-العدد: ٤٣٨٢ - ٣ / ٣ / ٢٠١٤.
١١. عامر الحافي: أوغسطينوس في "مدينة الله" والفطرة والقانون الطبيعي.
١٢. عامر عبد زيد، التأويل اللاهوتي للتاريخ عند أوغسطين،
<https://www.ahewa.org/debat/show.art.asp?aid=295007>
١٣. القديس أوغسطين، الاعترافات، ترجمة: يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط ٥، ١٩٩٦.

١٤. القديس أوغسطين، مدينة الله، ترجمة: يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط٣، ٢٠٠٧.
١٥. كامل محمد عويضة، أوغسطين فيلسوف العصور الوسطى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
١٦. كحول سعودي، إشكالية الإيمان والعقل عند القديس أوغسطين، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، ع٣٠، مج٣، ٢٠١٦.
١٧. كريستيان تورنو، فلسفة القديس أوغسطين، تر: ناصر الحلواني، <https://hek-mah.org>
١٨. ماريا قرازيا مارا، أوغسطين رجل علاقات وحوار- الملتقى الدولي الأول للقديس أوغسطين- عنابة ٢٠٠١ منشورات المجلس الإسلامي الأعلى الجزائر (ب ط) ٢٠٠٣.
١٩. محمد بن علي، السياسة والأخلاق بين القديس أوغسطين ومكيا فيلي، دار الماهر للنشر والتوزيع، دط، ٢٠٢٠.
٢٠. محمود الخضري زينب، لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة، (ب ط) ١٩٩٨.
٢١. مدينة الله، ج١، الكتاب الثامن، التاسع، والعاشر.
٢٢. ياقوت قرعوني، نظرية المعرفة عند القديس أوغسطين، مذكرة ماجستير، إشراف عمّار طالبي، جامعة الجزائر، ٢٠٠٥/٢٠٠٦.
٢٣. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط.

فلسفة التاريخ والسياسة عند أوغسطين

دراسة نقدية

أ.د بن شرقي بن مزيان^[1]

مقدمة

إنّ المتتبع لتاريخ القديس أوغسطين يدرك جيداً أنّ فلسفته كانت وليدة تقلّبات تاريخية عرفت الإمبراطورية الرومانية، كما أنّها نتيجة طبيعية لتقلّبات فكرية عرفت السّياقات التاريخية الفكرية التي عاش فيها وساهم هو بنفسه في تطويرها والانعطاف عنها. علماً أنّ السياقين التاريخي والفكري فيما يخصّ أوغسطين كانا متلازمين ممّا لا يسمح لنا أن نفرق بينهما، بحيث يأخذ كلّ واحد منهما مساحة من تاريخ انتقال تاريخ الفلسفة من أثينا إلى روما وانتشاره بعد ذلك في أرجاء جغرافية كانت تابعة للإمبراطورية الرومانية، ونعني بذلك: الإسكندرية، سوريا، وقرطاج، ونوميديا.

يلعب داخل هذا المشهد أو المشاهد التاريخية شخص أفلوطين Poltin وفيلون Philon دوراً مهماً؛ لاعتبارهما حلقة مهمّة في التاريخ المتأخّر للفلسفة اليونانية، وحلقة وصل بين الفلسفة في السياق الروماني والديانتين اليهودية والمسيحية. لقد أسّس أفلوطين في روما مدرسة مهمّة ما بين ٢٤٤ لغاية ٢٦٩ قامت بإحياء فلسفة أفلاطون. وبغضّ النظر عمّا قام به من تدريس للفلسفة، تذكر الموسوعة الفلسفية أنّ أفلوطين كان له «تلميذان سيصبحان من أتباعه المفضّلين ومعاونيه: أمليوس Améluis، الذي شغل منصب مساعد قبل أن يأخذ مدرسة أفاميا Apamée^[2]، وبورفيري Prophyre الصوري الذي سيتكلّف بالضبط بالكتابة الأدبية لدروس أستاذه، والتي كان عليه واجب طبعها، وكتابة سيرة حياة أفلوطين»^[3].

[1]- قسم الفلسفة جامعة وهران ٢ - الجزائر.

[2]- وتدعى اليوم قلعة المضيق بسوريا.

[3]- Henri-Dominique Saferey. La philosophie et la théologie néoplatonicienne, article No147, in Encyclopédie philosophique Universelle. Le Discours philosophique, PUF. 1998.

نذكر هذا الأمر لأهمّية ما سيحدث لاحقاً في تاريخ التحوّلات الفلسفيّة، ويكون له تأثير على أوغسطين، بحيث أنّ مدرسة أفاميا Apamée ستكون الوجهة التي تحاول العودة بقوة لأثينا جغرافيّة وتفكيراً، بل وبالعودة إلى التعاليم الدينيّة الهيلينيّة التي سيخصّها أوغسطين بالتحليل والنقد، خاصّة في كتابه مدينة الله، علماً أنّ بروفييري بعد عودته لروما انفصل «عن أفلوطين بسبب موقف أفلوطين المناهض لأرسطو فيما يخص مسألة المقولات، فاستقرّ به الأمر بصقلية، وبدأ في تعليقاته عن أرسطو فكتب عن المقولات (...) والفيزياء (...) وخاصّة كتابه مدرسة أفلاطون وأرسطو هي واحدة (...)» وألّف كتابه الموسّع ضدّ المسيحيين، الذي عرض كتاباته كلّها للمحاكمة من قبل الأباطرة المسيحيين (...) ولم تكن له مدرسة بحيث كان ينتقل إلى الشرق ويعود إلى روما، وكان له زوار متعلّقون به لمدّة، أشهرهم جانبيك Jamblique الذي من خلاله كان بروفييري مصدراً للأفلاطونيّة المحدثّة في سوريا. ولكنّه أثر كذلك على الخطيب ماريوس فيكتورينوس في روما، وهذا الأخير أصبح مسيحياً، حيث كان الوسيط بين أفلوطين والأفلاطونيّة المحدثّة المسيحيّة، والتي ارتسمت معالمها لدى القديس أمبرواز Ambroise والقديس أوغسطين»^[1].

هذا التوزيع لمناطق الفكر الفلسفي بين أفاميا الحاملة بعودة أثينا وفلاسفتها ودياناتها الوثنيّة وروما من جهة، والإسكندريّة التي عايشت الفترة الأخيرة من الفلسفة اليونانيّة وتقاسمت ذلك مع روما من جهة أخرى، هو ما سيشكل مشهداً مهماً فيما ستعرفه فلسفة القديس أوغسطين.

أمّا المشهد الثاني، فيتعلّق بالصراعات السياسيّة داخل روما والتي تزخر بها كتب التاريخ، والتي شكّلت ضمنها مواقف القديس أوغسطين صورة من صورها البارزة والمهمّة من ناحيتين، تتعلّق الأولى في محاولته لمّ شمل المسيحيين تحت راية دينيّة واحدة، أو بصورة دقيقة تحت راية الكاثوليكيّة، وثانياً حرصه على وحدة روما بعدما أصابها من أسباب اندثار، كان للقوطيين، خاصّة على يد آلاريك Alaric سنة ٤١٠م وتركها تتحرّس بعد ثلاثة أيّام من الدمار والتهريب والنهب، مسؤوليّة بعدما كان من قبل قد استولى على جزء كبير من الإمبراطوريّة الرومانيّة وأخضعها لحكمه، ويعبّر الأستاذ إسحاق عبيد عن ذلك في قوله

[1]- Henri-Dominique, Ibid

«بعد أن نقل قسطنطين عاصمة الإمبراطورية إلى مدينة روما الجديدة على ضفاف البوسفور (القسطنطينية) في ١١ مايو ٣٣٠، وبعد أن سقطت روما القديمة في أيدي الزعيم القوطي ألياريك في عام ٤١٠ بدا للناس أن كل ما هو روماني ومتحضر قد وطأته الأقدام، وتلفتوا من حولهم فلم يجدوا سوى كنيسة روما، فأشاروا إليها على أنها «شبح الإمبراطورية الرومانية» المتوفاة، وقد تربّع البابا متوجاً على قبر هذا المجد الضائع»^[١].

أما المشهد الثالث، فيتعلّق بالمنعرج الذي عرفته حياة أوغسطين نفسها بين مرحلتين: المرحلة التي عاشها في شمال أفريقيا، مرحلة يكتب فيها جزءاً من سيرته في كتاب الاعترافات الذي يمكننا أن نعدّه في جانب مهمّ منه سيرة ذاتية له، حياة التسكّع والطيش قبل أن ينتقل إلى روما، أين كان اللقاء الذي جمعه بالأب أمبرواز منعرجاً مهماً، خاصّة وأنه مثلما تذكر كتب التاريخ تزامن مع حدثين مهمّين في حياته العائلية الخاصّة، موت أمه وفقدان ابنه. وعليه، يمكننا أن نلخص كلّ هذه المشاهد تحت عنوان جامع لها الإيمان والمقاومة أو بتعبير آخر صراع التحولات وأفق الإيمان. هكذا هو القديس أوغسطين الذي عاش في وقت حرج في التاريخ الفكري للغرب، والذي فيه اكتملت مدينة الأرواح تحوّلها إلى المسيحية. مثل هذا التغيير لا يخلو من الأزمات والثورات (...، يمكن تصنيف المقاومة التي واجهها القديس أوغسطين تحت أربعة عناوين إذا فكّرنا في أصولها، فسوف نسمّيها: الهيلينية، المانوية، الوثنية، الدوناتية. وإذا أردنا تصنيفها حسب طبيعتها الأساس، فيستحسن تسميتها: العقلانية، والثناوية، والطبيعية، والقومية المسيحية»^[٢].

وعليه، يمكن القول إنّ فكر القديس أوغسطين يقوم على محورين: أحدهما يمكن تسميته داخلياً أو شخصياً يتعلّق بتجربته الأخلاقية الطويلة. والآخر خارجي يتلخّص في التعليم الذي تلقاه في الكنيسة الكاثوليكية، إنّه كوديعة للإيمان والتقليد المسيحي. علماً أنّ هذا كلّ لا ينفي ما لوجه التشابه بينه وبين أفلوطين من زوايا متعدّدة، وقد يكون لذلك تأثير على حياته الفكرية، وإن كان في مدينة الله يتصدّى له بالنقد مثلما تصدّى للكثير من الفلاسفة، ولذلك غالباً ما يضع المؤرّخون للفكر الأوغسطيني تحديداً تاريخياً آخر، يتعلّق

[١]- إسحاق عبيد، الإمبراطورية الرومانية بين الدين والبربرية، دار المعارف، مصر، د.ط، ١٩٨٢، ص ٢٤.

[2]- Jean Gutton. Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Agustin. J.Vrin. 1959. P.142.

بما بعد Cassiciacum، وهي القرية التي عزل فيها نفسه قبل أن ينتقل إلى ميلان ليتعمّد على يد الأب أمبرواز Ambroise .

ولذلك ستأتي فلسفته للتاريخ ورؤيته للتاريخ مليئة بتصوّراته للحياة السياسيّة، ستكون بمثابة أمل لما يمكن أن تكون عليه الحياة الفرديّة والجماعيّة. ولذلك كانت الأولى منها إمّا استبطاناً للذات وإمّا نقداً للنقل، أمّا الثانيّة فكانت تبشيراً بالسلام والسعادة المرتقبة رغم أنّها لا تخلو من نقد في بعض الأحيان، كان لادعاءً إلاّ أنّ غايته كانت تهدف إلى بلوغ سقف النجاة فهل سيوفّق في ذلك؟

أولاً- فلسفة التاريخ عند أوغسطين

تقوم «فلسفة التاريخ» عند القديس أوغسطين على أربعة تصوّرات: يتعلّق الأوّل منها بمفهومه للزمن، أمّا الثاني فيتعلّق بتقسيمه للعصور، ويأتي الثالث تأملاً فيما حصل لروما، ونعني بذلك مدينة الله، والرابع يمكن حصره في تصوّره للتثليث. لذلك سنقوم باستجلاء هذه المواضيع الأربعة مجتمعة تحت عنوان واحد نسّميه بفلسفة التاريخ عند القديس أوغسطين؛ لا لشيء سوى لأنّ هذه التصوّرات نفسها هي من بين ركائز كلّ فلسفة للتاريخ كما تصوّرتها الفلسفة بعد ذلك.

تأسّس في مجال الفلسفات اللاهوتيّة مسألة الزمن من حيث هو تاريخ بالمعنى العام للكلمة على ضرورة ربط ذلك بمسألة البداية أو ما يمكن أن نصلح عليه بالخلق، ولذلك كانت «أوّل مشكلة يجب حلّها هي لحظة الخلق. (...) قد يكون هناك العديد من الطرق لفهم معنى هذا في البداية، ولكن مهما كان التفسير الذي نتوقّف عنده، فمن الواضح على الأقلّ أنّ الكتاب المقدّس ينسب بذلك بداية لجميع المخلوقات، لمفهوم الآن، بما أنّه يتغيّر كما هو بالتعريف، فإنّ الوقت نفسه مخلوق، لذلك كان له بداية، وبالتالي فإنّ الأشياء التي تدوم ولا زمن لها هي أبدية»^[1]. يحيلنا هذا الكلام في إطار السياق الفلسفي على مبحث لطالما كان هو بداية لكلّ تفكير فلسفي، بل إنّ الفلسفة نشأت من حيث الميتافيزيقا من خلال تقديمها لتصوّرات عن هذه المسألة. إذ يخبرنا تاريخ الفلسفة أنّ مسألة الخلق أو

[1]- Etienne Gilson. Introduction à l'étude de Saint Augustin. Ed 3. J. Vrin .Paris. P 248.

البداية كان التركيب النهائي لها قد أتى من خلال ما قدّمه أرسطو كخلاصة للنقاش، الذي عرفته اليونان حول علاقة الحركة بالفعل، وعلاقة الفعل من حيث هو حركة بالقوة الفاعلة والمنفصلة بالحركة. لكن هل هذا التصوّر يكون صالحاً أو متوافقاً مع تصوّر لاهوتي يجعل من القوة المحركة قوة مفارقة للفعل نفسه؟ تلكم هي المسألة التي كان لازماً على أوغسطين أن يتناولها بالتحليل من منطلقه الديني.

كان لازماً على أوغسطين لفهم ما هو أبدي وعلاقته بما هو ظرفي، أن يذهب إلى «استعارة ويقترح اعتبار الزمن نوعاً من التمدّد للروح التي تجعل من التعايش بين المستقبل والماضي في الحاضر ممكناً بغية إدراك المدّة وقياسها، وتصور الأبدية لن يكون ذلك كافياً بتخيّل الكون كأغنية مألوفة، والتي منها يعرف من خلالها الوعي في أيّ نقطة يكون مساره»^[1].

لقد كان لاعتناقه المسيحية بعد التعميد وتأثير من الأب أمبرواز Ambroise فهم أوغسطين أنّ كلّ بداية لفهم مسألة الخلق وعلاقتها بما هو أبدي يجب أن تمرّ ضرورة بإعادة تصوّرنا لمفهوم الزمن، فاكشف بذلك الدور الأساس للزمن، والذي سيقوده إلى تطوير تأمله في الزمن. أولاً عليه، وقبل كلّ شيء، أن يوضّح أوغسطين موقفه من المانوية التي كانت تستحوذ على ذهنه في فترة ما قبل اعتناقه المسيحية، ولذلك بدأ تصوّره باعتقاد أولاً بأنّ الزمن خلقٌ «ولكنّه مرتبط بحالة الكائن المخلوق الذي يعيش بالضرورة في الزمن. هذا التأمل، الذي قد يبدو خارجياً عن المقاربة الشاملة للاعترافات، هو، على العكس من ذلك، ينخرط بالكامل فيه، بقدر ما أنّ أوغسطين لا يحدّد فقط التعبير المسيحي عن الزمن الذي هو خطّي وغير دوري مثل الإغريق، ولكنّه يرتبط بطبيعته، ممّا يسمح له بتحديد دور الوعي فيما يتعلّق بالزمن. (...) ولذلك يشرح أنّ الزمن يتميّز بالتمدّد، بالتشّتت، ولذلك انفلت من الإنسان. وبالمقابل، عندما يعاد فرضه بالوعي، فإنّه لم يعد يتمدّد، بل يصبح قصدياً، يصبح حاضر الحاضر ويميل نحو الخلود. وهكذا فإنّ الإنسان المخلوق ليس أسيراً للزمن، ولكن من خلال وعيه يمكنه أن يحوّل هذا العنصر السلبي الظاهر إلى عنصر إيجابي»^[2].

يقول القديس أوغسطين في الكتاب الحادي عشر بعدما يتوجّه للإله طالباً منه أن يعرفه

[1]- E. Gilson. Ibid. P. 253

[2]- Marie- Anne -Vannier. Saint Augustin Pasteur, théologien et Maître spirituel P. 147- 148.

على بعض من القضايا التي تتعلّق بالوجود، منها ما تعلّق بالخلق وبالأبدية، ليقول بعد ذلك «فإذن لا يوجد زمن لم تكن قد فعلت فيه شيئاً، بما أنّك أنت قد خلقت الزمان نفسه. ولا أزمنة تكون معك شريكة في الأبدية، لأنك أنت تدوم أمّا هي، لو دامت، لما كانت أزمنة. فما الزمان يا ترى؟ من يفسّره بسهولة واقتضاب؟ من يستطيع أن يكون له عنه، ولو في الذهن، فكرة واضحة يمكن أن يعبر عنها باللفظ؟ لكن أيّ مفهوم يتردّد في حديثنا مألوفاً ومعروفاً أكثر من الزمان؟ نحن نفهمه، لعمرى، عندما نتحدّث عنه، ونفهمه أيضاً، عندما نسمع غيرنا يتحدّث عنه. ماذا لو هو الزمان إذن؟ إن لم يسألني عنه أحد، فأنا أعرفه، وإن أردت أن أفسّره للسائلين لم أعرفه، لكنني أجزؤ على القول إنني أعرف أنه، لو لم يمض شيء لما كان زمان ماض، ولو لم يأت شيء، لما كان زمان مستقبل، ولو لم يكن شيء لما كان زمان حاضر. إذن فذاتك الزمانان، الماضي والمستقبل، كيف يوجدان، والحال أنّ الماضي لم يعد موجوداً، وأنّ المستقبل لا يزال غير موجود؟ أمّا الحاضر فلو كان دوماً حاضراً، ولو لم ينقلب ماضياً، لما كان بعد زماناً، بل أبدية. إذن، لو كان الحاضر زماناً، لاستمدّ الوجود من انقلابه إلى الماضي. فكيف نقول أيضاً إنّه يوجد، بما أنّ سبب وجوده الوحيد أنّه لن يوجد؟ فلذلك ما كنّا لنقول، بالطبع حقاً، إنّ الزمان يوجد، إلاّ لأنّه ينزع إلى اللاوجود»^[١].

يقوم مفهوم الزمن عند أوغسطين على مسألتين تتعلّق الأولى بتصوره الديني للزمن، ومن جهة ثانية بانعطاف أوغسطين على المفاهيم اليونانية، خاصّة ما تعلّق منها بمفهوم الكرونوس، ومفهوم الأبدية، ليؤسّس رؤيته للتاريخ، ولو من الباب اللاهوتي للمسألة، كما تصف ذلك الأستاذة زينب محمود الخضيرى^[٢] إلاّ أنّ ما نسعى للتذكير به هنا، هو فلسفته للزمن، لما لها من أهميّة في الوقوف على إمكان القول بفلسفة للتاريخ عنده، حتّى ولو كان منطلقها لاهوتياً ليس التزاماً بموقف، وإنّما لما قد يمكننا لاحقاً من نقد هذا التصوّر نفسه.

لم تبدأ الفلسفة كما يظهر في تاريخها من أسئلة تتعلّق بالأخلاق أو السياسة أو من أسئلة تتعلّق بالعلوم والمنهج بقدر ما بدأت من أسئلة أصل الوجود ومصيره. وهي تجربة يكتشف من خلالها المرء وبشكل مفاجئ رغبةً داخليةً تدفعه للبحث عن تفسيرها، ولكن دون أن

[١]- القديس أوغسطين، الاعترافات، تعريب إبراهيم الغري، الكتاب ١١ الفقرة ١٧، منشورات بيت الحكمة، ٢٠١٢.

[٢]- أنظر: كتاب لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين، منشورات دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٢. الفصل الثاني المحور الثاني، رؤية أوغسطين للتاريخ، ص ٤٥.

يجيب عنها إجابة نهائية كما يفعل العلم. وهذه الأسئلة هي التي ربّما شغلت ذهن أوغسطين منذ بداية حياته، ولم يجد لها إجابة في مراحل حياته الأولى، بل وحتى في الفلسفة اليونانية التي كانت تقوم على تصوّرات كلّ من برمنيدس وزينون الأيلي بل وحتى فيثاغورس للزمن، والتي لخصها أفلاطون في محاورتين مهمّتين: محاورة التيماوس ومحاورة بارمنيدس.

هذه الحالة من تواتر الأزمنة بين حضور يشبه حضور يشهده أمامه وبين ماضٍ يفرض نفسه عليه من خلال ما يثيره فيه من دهشة، دفعه لسؤال من أين هذا؟ وما مصدره وإلى أين يتّجه؟.

إنّه سؤال المصير، حيث تأخذ الحيرة الفلسفية المغلفة بالدهشة لديه صيغة ما يُسمّيه بحدس إمكان الوجود. إنّها أسئلة الزمن، بل سؤال ما الحاضر؟ هو الذي سيجعل أوغسطين يهتم بالتاريخ ليس من زاوية المؤرّخ الذي يرسم ذاكرة لما حدث، بل أن يغدو الماضي نفسه حاضراً ليس بصفته استذكّاراً بل بصفته حاضراً معاشاً، أي أن يتنقل المؤرّخ للحدث من حيث أنّه ماضٍ لكي يعيشه كما هو وينقله إلى حاضر معيش.

يقدّم أوغسطين حلّين لهذه المسألة المتعلقة بفهم تواتر الأزمنة: الأولى تتعلق بتصوّره للزمن كما وضّحت سابقاً، والثانية في إطار فلسفة لاهوتية للتاريخ يقدمها في كتابه مدينة الله، حيث تتمثّل كما وضّحنا في الفقرة السابقة ما يمكن أن نسمّيه القلق الوجودي، قلق ليس مصدره الخوف بقدر ما هو قلق من المصير ممّا سيؤول إليه.

ولذلك نجدّه يتعرّض في نصّه الثاني للمسألة نفسها، مسألة القلق من تواتر الأزمنة لفكّ الشيفرة الثاوية خلف تصوّره للمدينة، حيث يقول ما نصّه «إذا كان الاختلاف الحقيقي بين الزمن والخلود يتمثّل في أنّ الزمن لا يخلو من بعض التغيير، وأنّه لا يوجد التغيير في الأبدية، من يرى أنّه لن يكون هناك زمن، إذا كان هناك مخلوق حركته المتتالية لا تستطيع ذلك وموجودة في زمن واحد، لجعل الفترات أطول أو أقصر، أي ما هو الزمن؟ (...). بعد الزمن الماضي وقبل الزمن الآتي. الآن، أمام العالم، لا يمكن أن يكون الزمن الماضي، حيث لم يكن هناك مخلوق يمكن لحركته قياس الزمن. العالم خلّق مع مرور الزمن منذ أن تمّ إنشاء الحركة مع العالم، مثل هذا مرثي في ترتيب الأيام الستة أو السبعة الأولى،

والتي من أجلها يتمّ تحديد المساء والصبح»^[1].

تؤكد الفقرة السابقة أنّ أوغسطين كان يريد أن يفنّد من البداية مسألة الحركة الأرسطيّة، وهو بذلك يقضي على مشكلة أساس تتعلق بقدم العالم.

قدّم أوغسطين في كتاب مدينة الله ثلاثة مشاهد كبرى إذا سمحنا لأنفسنا باختصار ذلك في صيغة مشاهد: مشهد نقدي، ومشهد تشخيصي، ومشهد ثالث دعوي أي الدعوة إلى اعتناق المسيحيّة.

تصوّر المشاهد الثلاثة الانتقال الطبيعي لأوغسطين في دفاعه عن مدينة الله مقابل مدينة أرضيّة لا يرى فيها سوى أخلاق الشرّ، والممارسات النيّدة، وهو في ذلك يقدم مشهداً متميّزاً لمدينة الله، مدينة المسيح. إنّ ما يهّمنا في هذا الجزء من البحث أنّ أوغسطين يتعرّض خلال كلّ المشاهد لمسائل تتعلق بما يدخل ضمن حقل التاريخ سواء تعلق بالتحقق من الرواية أو منها ما هو بالمقارنة بين النصوص.

ولكي نفق على قيمة هذا المنعرج المهمّ في تصوّر أوغسطين للتاريخ، والذي يتعلّق بتعرّضه لنقد الرواية التاريخيّة، نذكر أنّ أوغسطين يوجّه في نصّه مدينة الله من الكتاب العاشر ضمن المجلّد الثاني بعنوان: في زيف التاريخ الذي يعدّ التاريخ الماضي لآلاف السنين حيث يقول ما نصّه «يعتقد البعض أنّ الرجال كانوا موجودين دائماً أيضاً على الرغم من أنّ العالم الذي جعل أبوليوس يقول، «كل إنسان هالك، تؤخذ بشكل فردي، لكنّ الرجال مجتمعين خالدون». عندما سئل كيف يتناسب هذا الرأي مع وصف مؤرّخيهم عن المخترعين الأوائل للفنون أو أولئك الذين سكنوا في البداية بلداناً معيّنة، أجابوا عن ذلك من عصر إلى عصر تأتي الفيضانات والحرائق التي تفرغ جزءاً من الأرض وتجلب الخراب للفنون حتّى العدد القليل من الناس الناجين يبدو أنّهم يخترعونها، ولكنهم يجدّدونها فقط، (...) أن يتكلّم هكذا هو أن تقول، ليس ما لا تعرفه، ولكن ما تعتقد به. لا يزالون مضلّلين ببعض القصص الخرافيّة التي تذكر عدّة آلاف سنة، بينما، وفقاً للكتاب المقدّس، لا يوجد حتّى الآن سوى ستّة آلاف سنة منذ خلق الإنسان. لتبيان ذلك في كلمات قليلة أنّه لا ينبغي

[1]- Saint Augustin, La cité du Dieu, version numérique. Tome II. Livre 11. Ch VI.

للمرء أن يتوقّف عند هذه الأنواع من القصص التاريخية، فسوف أقف عند هذه الرسالة الشهيرة التي كتبها الإسكندر الأكبر لوالدته، إذا أردنا أن نصدّق تقرير كاهن مصري مأخوذ من الأرشيفات المقدّسة لبلاده. تتحدّث هذه الرسالة أيضاً عن المملكات التي أشار إليها المؤرّخون اليونانيون. ومع ذلك، فإنّه يجعل النظام الملكي للأشوريين يدوم منذ بيلوس لأكثر من خمسة آلاف سنة، في حين أنّها، حسب التاريخ اليوناني، عمّرت فقط حوالي ثلاثمائة سنة. هذه الرسالة لا تزال تعطي أكثر من ثمانية آلاف سنة لإمبراطورية الفرس والمقدونيين، بينما الإغريق يمنحونا لهذين المملكتين سوى أقلّ بكثير من سبعمائة عام، المقدونيون أربعمائة وخمسة وثمانون سنة حتّى موت الإسكندر، ومملكة الفرس مئتان وثلاث وثلاثون سنة. لكن وبما أنّ السنوات كانت أقصر بكثير عند المصريين، ولم يكن لديهم سوى أربعة أشهر فقط، لذلك كان يستوجب الأمر ثلاثة منها لصنع سنة واحدة مثلما هو الحال عندنا، ثلاثة أشهر لصنع واحد منّا»^[1].

ويواصل البحث التاريخي نفسه في متابعة المعلومات والتحقّق منها بفضل مقارنة التواريخ، ومن ذلك ما جاء بعنوان في الاختلاف بين كتب اليهود والسفر السابع فيما يخصّ عدد السنوات والناس الوارد في الفصل العاشر من الكتاب الحادي عشر، المجلّد الثاني.

ولكن هل نعتبر ذلك من باب فلسفة للتاريخ؟ يذكر الأستاذ إيتيان جيلسون - Etienne Gilson في كتابه تحولات المدينة *les métamorphose de la cité* ملاحظتين مهمّتين، تتعلّق الأولى بما جاء في الإحالة رقم ٥٩ حيث يستشهد برأي هنريس شولتز H.Scholtz^[2] الذي يقول ما نصّه «يعارض الذين يرون في مدينة الله «فلسفة التاريخ»، وهو محقّ في ذلك، وهذا لا يستبعد أن تكون فلسفة التاريخ قد ظهرت من بعده بعدة قرون. وفقاً لشولتز، سيكون الموضوع المهيمن للعمل «معركة الإيمان والكفر»، وهو أمر معقول جداً، والأمر البسيط، مع ذلك، هو الاعتراف أنّ الموضوع السائد لمدينة الله هو بالتحديد مدينة الله»^[3].

أمّا الملاحظة الثانية فتتعلّق بما ورد من تواريخ تتعلّق بالأنبياء والأمم، فهل نعتبر ذلك في

[1]- S. Augustin. La cité de Dieu. Ibid. Tome 2. Livre 12. Ch10.

[2]- H. SCHOLZ, Glaube und Unglaube.

[3]- Etienne Gilson. Les métamorphoses de la cité. Vrin. Paris. Version Numérique. P. 189.

السياق التاريخي لأوغسطين بمثابة تاريخ عالمي؟ تساؤل يطرحه إيتيان جيلسون على نفسه ليتحقق من إمكان القول أو عدمه أنّ لدى أوغسطين فلسفة للتاريخ، إذ يذهب في تحليله لهذه المسألة إلى القول «هذا ما قاله عندما اقترح اعتبار كلّ الناس كإنسان واحد، الذي يسري تاريخه دون انقطاع من بداية إلى نهاية الزمن. وحتى ولو بالصيغة مشبوهة، فإنّ فكرة التاريخ العالمي حاضرة في مؤلّف القديس أوغسطين. هل هو نفسه بالنسبة لهذا الآخر، ما هي «فلسفة التاريخ»؟ يبدو من الصعب هذه المرّة الإجابة ببساطة بنعم أو لا؛ لأنّ الإجابة تتضمن فكرة معيّنة عن الفلسفة. عند أوغسطين نفسه لا يمكن إنكار وجود حكمة مسيحيّة في التاريخ، يمكن للمرء أن يتساءل بالفعل عمّا إذا كان التاريخ العالمي البسيط، وفقاً له، ممكناً بدون الوحي الذي يكشف لنا، بمفرده، عن أصله والمصطلح. ومع ذلك، حتّى لو تمّ بتر كلّ ما هو مدين به للوحي، فإنّ فكرة التاريخ العالمي ستظلّ ممكنة، لأنّه بالتأكيد ليس من التناقض الاعتراف أنّ جميع البشر يمكن اعتبارهم كائناً جماعياً يتكشّف تاريخه الفريد في الوقت المناسب. لذلك كان، في الواقع، لاهوتي التاريخ. إنّ التفسير الذي يقترحه لها مشتقّ ممّا نسميه بالفلسفة اليوم أقلّ ممّا أسماه هو نفسه الحكمة، بمعنى تلك الحكمة التي ليست للمسيح فقط بل هي المسيح. عند سؤاله عن هذه النقطة، والتي كان سيفاجأ بها كثيراً والتي لم يحلم أحد بفعلها، لو اعترف أنّ العقل وحده يمكنه أن يستخلص من التاريخ الكوني معنى كان مفهوماً وصحيحاً في حدوده، نظراً لعدم حدوث الحقيقة، لم يعد هذا السؤال جزءاً من التاريخ، وإذا كانت هناك أسباب قويّة للاعتقاد أنّ مثل هذا المشروع كان سيبدو له مدمراً، فلا يمكن إثباته. هل من هناك لم يكن لأوغسطين علاقة بميلاد فلسفة التاريخ؟ هذا سؤال ثالث يختلف عن السؤالين الآخرين؛ لأنّه إذا لم يفكر في ذلك، لأنّه لم يفكر فيه، فليس هذا سبباً للقول إنّ عمله ليس أصله. بهذا المعنى، سيكون اللاهوتي الأوّل في التاريخ بالفعل أباً لجميع فلسفات التاريخ، حتّى لو لم يكن يريد، وعلى الرغم من أنّهم ربّما لم يكونوا معروفين بما هم عليه: حطام صرح أكبر يمكنهم فيه وحدهم. يجدون، بالمعنى الحقيقي الذي لا يدركون هم أنفسهم، التبرير الكامل لحقيقتهم»^[1].

وتبعاً لما سبق ذكره سواء تعلّق الأمر برأي شولتز أو رأي جيلسون فيما يخصّ إمكان

[1]- Etienne Gilson Les métamorphoses de la cité. Ibid. P. 45 -46.

القول بفلسفة للتاريخ لدى القديس أوغسطين، نحن لا نشكّ أنّ تصوّره للزمن كان بمثابة تحوّل متميّز عمّا ألفته الفلسفة سابقاً بكلّ أنّه أتى متوافقاً مع رؤيته الدينيّة المسيحيّة، إلاّ أنّ احتفاظه بمسألة الخطيئة يجعل تصوّره للحاضر مهزوزاً لما للاعتقاد بالخطيئة من تحديد لحرية الفرد، ولذلك انطلقت الفلسفة الحديثة ممّا انتهى إليه أوغسطين، أي من تحرير الذات نفسها من أيّ رقابة تتعلّق بالماضي. أمّا فيما يتعلّق بالتاريخ الذي يأتي على ذكره، لأنّ أوغسطين يفشل في تطبيق مفهومه للزمن على التاريخ نفسه، لا لشيء سوى لأنّه أمله كان متعلّقاً بما يجب أن يكون دون تحليل للواقع، وإن كان في ظلّه من أنّه يريد بكتابه هذا استرداد مجد انتهى حتّى وإن كنت ترى فيه وميض تحسبه اشتعالاً كما يقول ابن خلدون.

ثانياً- الفلسفة السياسيّة عند أوغسطين

نستطيع أن نسحب التصوّر السابق للتاريخ عند أوغسطين عمّا يمكن أن نعتبره فلسفة سياسيّة أو لنقل الرؤية الفلسفيّة للفعل والتمثّل السياسي. إذ يمكننا أن نقف على ذلك في موضوعين يتعلّق الأوّل بكتابه مدينة الله، والثاني بمحاولاته توحيد الكنيسة على المذهب الكاثوليكي. يشير إيتيان جيلسون إلى مجموعة من الملاحظات في هذا الباب نذكر منها مسألتين: مفهوم المدينة ومفهوم الشعب. وهما مفهومان يدخلان في صلب الفلسفة السياسيّة بما فيها الفلسفة السياسيّة المعاصرة.

يدفعنا استعمال القديس أوغسطين لمصطلح المدينة كعنوان لكتابه مدينة الله للتساؤل عن المقصود من وراء هذا المصطلح، هل يعني به المدينة كما فهمها اليونان بمعنى بوليس/ المجتمع أم بالمعنى الذي صاغه الرومان أصلاً، ونعني به Civitas^[١].

إنّنا نطرح هذا التساؤل للوقوف على إمكانيّة القول لاحقاً بالتمايز، الذي يمكن أن نقف عليه بين تصوّر اليوناني مقابل التصوّر الروماني، خاصّة وأنّ الأوّل أتى في سياق تمثّل العقل من حيث أنّه فلسفة كحلّ للمسألة السياسيّة على مستوى المفهوم، وتمثّل الفعل من حيث هو ممارسة سياسيّة، وهو ما نجده عند كلّ من أفلاطون في كتابه

[١]- يشير إيتيان جيلسون لهذه التفرقة الضروريّة عند أوغسطين والتي سيكون لها انعكاس على فهم مبتغى أوغسطين خاصّة فيما يتعلّق بالفرق بينه وبين أفلاطون في كتابه الجمهوريّة. انظر في هذا الباب الإحالة رقم ٦٠ و٦١ من كتاب إيتيان جيلسون الذي سبقت الإشارة إليه.

الجمهورية، ولدى أرسطو خاصّة في اقتران السياسة بالأخلاق.

ولبحث هذه المسألة يمكننا أن نبدأ من التعريف الذي يعطيه أوغسطين لمفهوم المدينة/ الدولة حيث يقول ما نصّه «لكن دعونا نضع هذا التعريف للناس جانباً، ونفترض أننا نختار تعريفاً آخر، على سبيل المثال هذا: الشعب هو اتحاد لكائنات عاقلة الذين يتحدون من أجل التمتع معاً بما يحبّون. لمعرفة ماهية كلّ شعب، سيكون من الضروري فحص ماهية ما يحبّه. ومع ذلك، هناك شيء يحبّه طالما أنّ هناك لقاء، ليس من حيوانات، ولكن من المخلوقات العاقلة، اتحاد مجتمع له الاهتمامات نفسها، يمكننا تسميته شعباً، الذي سيكون أفضل لأنّ المصالح التي تربطه ستكون أكثر نبلاً، وكلّ ما هو أسوأ يكون أقلّ. وفقاً لهذا التعريف، فإنّ الشعب الروماني هو شعب، وحكومته بلا شكّ جمهورية. بينما يخبرنا التاريخ أنّ ما أحبّه هذا الشعب ذلك الوقت في أصلها وعهدها اللاحقة، وكيف أنّه عايش في كثير الفتن القاسية بفساد أخلاقه، وممّا جرّه إلى الحروب الأهلية والاجتماعية، حيث قوّض في قاعدته التوافق الذي هو بكيفية ما خلاص الشعب. ومع ذلك، لا أودّ أن أقول إنّ الإمبراطورية الرومانية لم تعد شعباً ولا حكومتها جمهورية، طالما بقي هناك اتحاد لأشخاص يسودهم العقل مرتبطين بمصلحة مشتركة»^[1]. تأتي هذه الفقرة بعد أن سبقتها فقرتان مهمتان لتوضح أمرين، وأعني بذلك ما جاء في الفصل الحادي والعشرين، والثالث والعشرين.

ففي الفصل الحادي والعشرين يعرض أوغسطين لرأي شيبون Scipion الذي يستخدم مفهوم الجمهورية كما جاء في جمهورية شيشرون Cicéron حيث يقول ما نصّه «لم يكن هناك أبداً جمهورية بين الرومان. يعرف الجمهورية بكلمتين: شيء من الشعب. إذا كان هذا التعريف صحيحاً، فلن يكون هناك أبداً جمهورية رومانية؛ لأنّه لم تكن حكومة روما أبداً شيء من الشعب. كيف حقّ لشيبون أن يعرف الشعب؟ قال: مجتمع يقوم على حقوق

[1] - Saint Augustin. La cité de Dieu, In les œuvres complet. Ibid. Livre 19 Ch24.

تأتي الترجمة العربية لتحمّل خطأ فادحاً من جانبيين، الأول اختصار النصّ كاملاً وهو ما لا يفي بالمطلوب، ومن جهة ثانية يوظّف مصطلح الدولة في غير محله حيث يقول المترجم ما نصّه الدولة هي مجموعة عاقلة تتوحّد حول تملك مشترك وهادئ لما تحبّ، وأراد إنسان أن يعرف شعباً ما، عليه، بكلّ تأكيد، أن يتأمل فيما يحبّ، ولكن، أيّاً يكن موضوع حبه واجتمعت مخلوقات عاقلة دون حيوانات وارتبطت فيما بينها في تملك مشترك وهادئ لما تحبّ، حقّ لها شرعاً اسم دولة، وتكون دولة ممتازة إذا كانت المصلحة التي تجمع بين أفرادها شريفة، والعكس صحيح أيضاً. واستناداً إلى هذا التحديد الذي اتخذناه نجد أنّ الشعب الروماني يؤلّف (دولة) ترجمة النصّ العربي خاطئة القديس أوغسطين، مدينة الله، تر، المجلّد الثالث الكتاب ١٩، الفصل ١٧، ص ١٦١.

معترف بها وعلى مجتمع المصالح». ومع ذلك، فإنّه يشرح ما يعنيه بهذه الحقوق، عندما يقول إنّ الجمهوريّة لا يمكن أن تحكم بدون عدالة^[1].

تحيلنا الفقرة السابقة على ربط أوغسطين لمفهوم المدينة/ الدولة بالعدالة، وهو ما قد يوحي أنّه كان يتمثل أفلاطون على الرغم من عدم وجود دليل على أنّه قرأ حوارات أفلاطون السياسيّة، ولكن يمكن أنّه قد تعرّف عليها بشكل ما من قبل تلاميذ أفلاطون، وهو ما أشرنا إليه ضمن العنصر الأوّل من البحث مثل بوفيري Prophyre وخاصّة شيشرون Cicéron، وهذا ما تؤكّده الفقرة السابقة.

ولذا يمكننا أن نقول إنّّه ومهما كانت الظروف المباشرة التي حفّزت كتابته، قد يكون المقصود من مدينة الله أن تكون رداً على جمهوريّة أفلاطون. ففي مدينة الله، يكشف أوغسطين عن محاولة للانزياح إلى التصرّ اليوناني لمعنى الدولة وعلاقته بممارسة السلطة، خاصّة إذا عرفنا أنّه يؤسّس المدينة على اعتبار آخر غير ذلك الذي تقوم عليه جمهوريّة أفلاطون، ونعني بذلك رابطة الزواج حيث يقول «وهكذا فإنّ اتحاد الرجل والمرأة أشبه بحضانة البلدان والمدن، لكنّ مدينة الأرض تكتفي بالولادة الأولى للإنسان، بينما تتطلّب مدينة السماء ولادة ثانية لمحو فساد الأولى. الآن، ولا يعلمنا التاريخ المقدّس ما إذا كان هناك، قبل الطوفان، أي علامة مرثيّة وجسديّة لهذا التكاثر، كما حدث منذ الختان. ومع ذلك، فهو يشير إلى الأوائل الذين قدّموا أضاحي لله، كما يتّضح جلياً في قصة هابيل وقابيل، ونوح^[2].

يتّضح الأمر أنّ أوغسطين بقدر ما يقيم المدينة/ الدولة على مفهوم العدالة، فإنّه لا ينكر مبدأ الروابط الاجتماعيّة بين أهل المدينة، بل إنّّه يفترض ذلك شرطاً لقيام المدينة/ الدولة، وهو ما قد يعتبره البعض انزياحاً إلى التصرّ الأفلاطوني، ممّا حقّق لأوغسطين تميّزاً عن الفلاسفات السياسيّة السابقة له، ولكنّه بالمقابل يعتبر نقطة ضعف في تصوّره للمدينة/ الدولة، وهو ما يذهب إليه إيتيان جيلسون في استجلاء الغموض الذي يكتنف مفهوم العدالة عند أوغسطين حيث يقول ما نصّه «...، إذا كانت «العدالة الحقيقيّة» واضحة، فإنّ العدالة الزائفة

[1]- Saint Augustin. Ibid. Livre 19 Ch 21.

[2]- Saint Augustin. Ibid. Livre 15 Ch 03.

ليست كذلك، وبما أننا لم نعد نعرف ما إذا كانت العدالة التي نتحدث عنها لا تزال قائمة عدالة، لا نعرف ما إذا كان المجتمع الذي أسسه لا يزال مجتمعاً. وهذا بلا شك سبب عودته لاحقاً إلى فحص هذا الأمر، وجد أوغسطين نفسه مقادراً إلى تعريف جديد للرباط الاجتماعي الذي أشارت إليه فكرة العدالة كخلفية. لقد ندمننا على ذلك، لكن من غير المؤكد أنه جيد وصحيح، وعلى أي حال، من الضروري أولاً فهم السبب الذي دفع القديس أوغسطين إلى القيام بذلك. تحديد الرابطة الاجتماعية بالعدالة وضعه في صعوبة مزدوجة، أولاً تلك التي شكّلت حالة روما، التي رأينا كيف تجتّبها، ثم المتعلقة بالمدينة والتي ليست هي من الله، والتي من خلالها نرى كذلك، إذا كان الرباط الاجتماعي هو العدالة الحقيقية، لا يمكن أن ينجح أوغسطين على الإطلاق في ذلك. كيف سيكون هناك مدينتان على عقيدة حيث كل مجتمع يقوم على العدالة، لا يمكن أن يكون هناك سوى مدينة واحدة للمسيح تقوم على عدالة المسيح^[1].

ولذلك، وبفضل كشف الحقيقة الإلهية، أصبح بالإمكان الوصول إلى العدالة التي طالما استعصى على الإنسان الوصول إليها، لكنّها تنتمي بشكل صحيح إلى هذه المدينة التي أسسها المسيح ويرأسها. إنّها النعمة الإلهية، وليست العدالة البشرية، التي تشكّل رباط المجتمع. هي وحدها تمنح للمبادئ الفلسفية الوثنية، مثلما هو الحال لبقية الوصايا القديمة، الاكتمال الضروري. ولذلك يرى أوغسطين أنّ العلاقات بين الفيلسوف والمدينة لا تنبثق من الطبيعة إلا في ظلّ النظام الأفضل، مثل النظام الذي تعطينا مدينة الله لمحة عنه. لكنّ المدينة المثالية للجمهورية التي قال بها أفلاطون لا توجد إلا في الكلمات، ممّا يعني أنّ العلاقات المعنوية عادة ما تأخذ شكل عقد أو تفاهم ضمني، حيث يمتنع الفيلسوف من التدخل مباشرة في شؤون المدينة، ويحتفظ لنفسه بأكثر قدر من التحفظات في التعبير العام عن أفكاره الشخصية؛ لذلك كلّ، في نظر أوغسطين، تحرر المسيحية الإنسان، ليس بإخراجه من الكهف، ولا بالوعد بتبديد الظلام الذي يغرق فيه، بل بتزويده بمعايير حكم مستقلة عن النظام وتأثير مبادئه.

[1]- Etienne Gilson. Les Métamorphoses de la cité. Ibid. P. 31.

إنّ التصرّو الفلسفي السياسي الذي يمكن أن نقف عليه عند أوغسطين على عكس تصوّره للتاريخ، إن لم يكن قد حقّق الكثير، فإنّه نبّه إلى ضرورة مهمّة في تاريخ الفكر السياسي، ونعني بها قوّة الروابط الاجتماعية في بناء المجتمع الذي يعتبر اللبنة الأولى في تأسيس مفهوم المدينة/ الدولة، ولذلك حرص أوغسطين على أن يبحث عن السعادة ليس باعتبارها فضيلة، بل باعتبارها اعتقاداً من الشرّ الأبدي الذي يلحق الإنسانية حتّى وإن لم تكن دعوته بعيدة عن المسحة الدينية المسيحية، فإنّه لم ينكر على المدينة الأرضية، والتي قد تفهم على أساس أنّها المقابل لمدينة الله، أي الخير مقابل الشرّ، فإنّ أوغسطين لم يمانع أن ينظر إلى المدينة الأرضية/ الزمنية من منظور مختلف لا يجعل من التقابل أمراً منطقيّاً حاسماً في تمييز نوع عن نوع ثان.

ومع ذلك يمكننا أن نقف على بعض ممّا يمكننا أن نحسب أنّه نقد لهذا التصرّو، إذ لا يقدّم لنا أوغسطين تصوّراً واضحاً لأنواع الحكم ومفهوماً واضحاً للسلطة وممارستها، بل قدّم مشهداً لواقع واجهه بالنقد واستشرفه مستقبلاً يحتمل أنّه سيكون، وهذا دون تحليل للحاضر الذي نحسب أنّه كان هاجسه في الاعترافات.

الخاتمة

لم يكن الغرض من هذا البحث أن نقدّم وصفاً تاريخياً لفكر أوغسطين في المجالين المذكورين ضمن العنوان، بقدر ما كان الغرض أن نقف على بعض النقاط التي نحسب أنّها من صلب موضوعي فلسفة التاريخ والفلسفة السياسيّة. ولذلك كان موضوع الزمن وموضوع العدالة هما المفهومان اللذان حرصنا على إبرازهما في فلسفة القديس أوغسطين؛ لما سيكون لهما من تأثير على الفلسفة لاحقاً، وأعني بذلك مفهوم الزمن عند برغسون، وهو ما نبّه إليه لوسيان جرفانيون، ومفهوم العدالة بدءاً من ميكافيلي لغاية روسو، وهو ما تمثّله في كتاباته لوي سترواس.

لائحة المصادر والمراجع

١. القديس أوغسطين، الاعترافات، تعريب إبراهيم الغربي، الكتاب ١١، الفقرة ١٧، منشورات بيت الحكمة، ٢٠١٢.
٢. عبيد إسحاق، الإمبراطورية الرومانية بين الدين والبربرية، دار المعارف، مصر، د.ط، ١٩٨٢.

3. Saint Augustin, La cité du Dieu, version numérique

4. Etienne Gilson. Les métamorphoses de la cité. Vrin. Paris. Version Numérique.

5. Etienne Gilson. Introduction à l'étude de Saint Augustin. Ed 3. J. Vrin. Paris.

6. Jean Gutton. Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Agustin. J.Vrin. 1959.

7. Marie- Anne -Vannier. Saint Augustin Pasteur, théologien et Maître spirituel. Ed nouvelle cité. Paris.

الموسوعات

1. Encyclopédie philosophique Universelle. Le Discours philosophique, PUF.1998.