

نماذج من الفلسفة المسيحية

في العصر الوسيط
أرغطين - 1 نسيم - توما الأكويني

منتدى سور الأزيكية

www.books4all.net

منتدى سور الأزيكية

www.books4all.net

ترجمة وتقديم د. فاطمة
الدكتور
حسن منفي هـ

منتدى سور الأزبكية

WWW.BOOKS4ALL.NET

<https://www.facebook.com/books4all.net>



نماذج من الفيلسوف المسيح

في العصر الوسيط

أوغسطين - أنسيلم - توما الأكويني

ترجمة وتقديم وتعليق

الدكتور

حسن منفي حنين

مدرس الفلسفة - كلية الآداب
جامعة القاهرة

الطبعة الثانية

١٩٧٨

الناسخ: مكتبة الأنجلو المصرية

١٦٥ شارع محمد فريد - القاهرة

تصدير

كنت أود أن يكون أول ما يصدر لي بالعربية هو « التراث والتجديد » ،
ولكن شامت ظروف التدريس بالجامعة - منذ عامين تقريباً - إصـسـدار هذه
النماذج من الفلسفة المسيحية لتعين الطلاب على معايشة نصوص العصر الوسيط
سراء من يقبلون عليها أو من يبتعدون عنها . وقد شئت أن أجمع بين الترجمة
الحرفية والترجمة المعنوية على السواء ولكن يبدو أني كنت أقرب إلى الحرف
منى إلى المعنى حرصاً على النص الاصلى وعلى الإبقاء على مصطلحات العصر الوسيط
وتعبيراته وهى أهم ما يميز طابعه الفلسفى . لذلك حرصت على وضع معجم بها فى
آخر الكتاب يخص النص الثالث أكثر مما يخص النصين الأولين باعتباره أكثر
النصوص الثلاثة إغراقاً فى المصطلحات (١) .

وأتوجه بالشكر إلى الألب الدكتور جورج شحاته قنواى الذى تفضل
وراجع معى « الوجود والماهية » لتوما الاكوينى ، كما أتوجه بالشكر إلى
الزميلين الكريمين الدكتور عبد المعطى شعراوى والدكتور على الغمراوى

(١) ائتمدنا فى ترجمتنا لمحاورة « العلم » De Magistro على الطبعة السكاملة المزدوجة
لمؤلفات الاوغسطين التى ظهر فيها حتى الآن ما يقرب من عشرين جزءاً فى باريس عند
Desclée de Brouwer et cie والمحاورة فى الجزء السادس من المجموعة الاولى الخاصة
بالمحاورات الفلسفية وهى من إعداد وترجمة تونار F J Thonnard سنة ١٩٥٢ .

وائتمدنا فى ترجمتنا لـ « بروسلوبون » على الطبعة المزدوجة التى أهدها كوبريه Koyre .
فى باريس سنة ١٩٦٤ سلسلة « مكتبة الدراسات الفلسفية عند فران Vrin .

وائتمدنا أخيراً فى ترجمتنا « لوجودية والماهية » على الطبعة المزدوجة التى أهدها كابل
C. capelle فى باريس سنة ١٩٥٦ فى نفس السلسلة السابقة وعند نفس الناشر .

إلى طلبتي ...

راجياً فيهم أملاً كبيراً

حسن متقى

مطابق الاسلام (محدث ساری آیین) د ۲۱۹۳۲

القديس أوغسطين

المعلم

مقدمة المترجم

١ — القديس أوغسطين والفلسفة المسيحية في العصر السكسنى :

تعتبر فلسفة القديس أوغسطين قمة الفلسفة المسيحية في العصر السكسنى وإن كانت لا تأتى فى آخره من حيث الزمان . اذ لو استطعنا أن نحدد العصر السكسنى ابتداء من القرن الثانى ، (اذ يحتوى القرن الأول على تكوين الأناجيل وكتابة الرسائل) حتى سقوط الامبراطورية الرومانية ، أو إلى عصر جريجوار الأكبر Gregoire le Grand فى القرن السادس ، أمكننا أن نعد القديس أوغسطين قمة هذا العصر حيث يعتبر الجامع لكل ما سبقه من تفكير مسيحى فى القرون الأربعة الأولى وما تلاها فى القرنين الخامس والسادس خاصة عند آباء الكنيسة اليونان ، ذلك أن الأوغسطينية ظلت تقريبا التفكير المسيحى التقليدى حتى نهاية عصر آباء الكنيسة بل فى التفكير المسيحى خلال العصر المدرسى المتأخر ، غير أن بويس Boèce استطاع بشرحه لأرسطو فى أواخر العصر السكسنى أن يحول محور التفكير المسيحى من الأفلاطونية إلى الأرسطية وهذا بذلك اظهر الفلسفة المدرسية بمعناها الإصطلاحى وهى دراسة التفكير المسيحى فى العصور المتأخرة بعد نشأة المدارس والجامعات ؛ وبعد نقل الحضارة اللاتينية إلى الشمال أثناء بناء الامبراطورية الكارولنجية Carolingien التى اعتبرت نفسها الوريث الشرعى للإمبراطورية الرومانية .

ورغم تأخر التفكير المسيحى عند آباء الكنيسة اللاتين عنه عند آباء الكنيسة اليونان وتلاشيته قبله ، فإن القديس أوغسطين يعتبر قمة ما وصل إليه التفكير عند هؤلاء وأولئك على السواء .

بدأ آباء الكنيسة اليونان في القرن الثاني مهمتهم الأولى في الدفاع عن المسيحية L'Apologie كما هو واضح عند القديس جيستان Saint Justin في دفاعه الأول والثاني الموجه إلى الامبراطور مارك أوريل Marc Aurèle ، ثم تبعه تاسيان Tatien بخطابه إلى اليونان ، ثم ميليتون Mèliton بدفاعه الموجه إلى نفس الامبراطور ، ثم أتينا جور Athénagore بطلبه العفو عن المسيحيين من الامبراطور وأخيرا تيوفيل الأنطاكي Théophile d'Antioche بخطابه إلى أوتوليكوس Autolykos .

كان الدفاع عن المسيحية اذن هو الطابع الغالب على التفكير المسيحي عند آباء الكنيسة اليونان في القرن الثاني حتى أتى القديس إيرينييه Saint Irénée بدفاعه عن المسيحية ضد الشيع الغنوصية التي نشأت بداخلها والتي كانت تعبر عن أحد أنماط التفكير المسيحي في القرن الثاني وهو ما كان سائدا - حتى داخل الكنيسة الرسمية ذاتها (١) . ومنذ القرن الثالث ظهر نوع آخر من التفكير المسيحي في مدرسة الاسكندرية التي كانت ملتقى للتفكير اليهودي والمسيحي واليوناني جميعا ، وفي هذا العصر كانت المسيحية قد انتشرت وإن لم تكن قد أصبحت بعد الديانة الرسمية للدولة ، فكان لزاما على آباء الكنيسة الإستمرار في نشر الدعوة الجديدة ، وتأسيس الأخلاق الدينية والتربية المسيحية ، مع استمرار البناء والتكوين العقلي للعقائد والدفاع عن المسيحية ضد مهاجميها ، خاصة ضد الفرق التي نشأت داخل المسيحية ذاتها ، فجاء كلنت Clement وأوريجين Origène وعلى أيديهما نشأت بوادر التفسير الروحي للإنجيل ، كما

(1) E. Gilson : La philosophie au moyen-âge. Paris, 1962, Payot, deuxième édition p. 16-32 et p. 40-4

فعل فيلون Philon من قبل في التوراة (١) . ثم أتى أوزيب القيصرى Eusèbe de Cisarée يؤرخ للمسيحية والتفكير المسيحي حتى منتصف القرن الرابع تقريبا أى حتى مولد القديس أوغسطين سنة ٣٥٤ (٢) .

وظهر التفكير المسيحي عند آباء الكنيسة اللاتين في القرن الثالث كما ظهر عند آباء الكنيسة اليونان في القرن الثاني ، فجاء ترتليمان Tertullien في قرطاجنة للدفاع عن المسيحية ضد الشيع والفرق التي نشأت بداخلها معاديا للفلسفة وأى محاولة لتعقل العقائد المسيحية ، ثم أتى بعده مينيسيوس فيلوكس Minucius Felix مدافعا عن العقائد المسيحية ضد اتهام المثقفين اليونان لها بأنها ضد العقل ، ثم أرنوب Arnobe في هجره على اليونان ولاكتانس Lactance في دعوته للروحى المسيحى . ثم بدأ اللاهوت الدينى في القرن الرابع على يد القديس هيلير Saint Hilaire de Poitiers بكتاب التثليث والقديس أمبرواز Saint Ambroise الذى يقبل القديس أوغسطين على يديه طقس العباد بعد أن سمع منهجه في التفسير الروحى للكتاب المقدس (٣) .

٢ — الأفلاطونية في القرن الرابع :

بدأت الأفلاطونية في القرن الرابع بشرح ما كروب Macrobe على حلم سيبيون In Somnium Scipionis معتمدا صراحة على أفلاطون وأفلوطين ،

(١) ظهر التفكير المسيحي عند آباء الكنيسة اللاتين في القرن الثالث وتلاشى في القرن الخامس ، أما عند آباء الكنيسة اليونان فقد ظهر في مطلع القرن الثاني واستمر حتى القرن السادس ويلاحظ أنه — نظرا لطول مدته — هو الذى ساهم بنصيب أوفر في البناء العقلى الدينى لهذه الفترة الأولى من التفكير للمسيحي في العصر الكهنسى . أنظر Ibid. p. 45-58

(2) Ibid p. 60-1

(3) Ibid. p. 96-113

فقد نسب ميسرون في كتابه الجمهورية De Republica إلى السيبيون إميليان Scipion Emilien (الأفريقي الثاني) رؤيا مؤداها أنه رأى والده (سيبيون الأفريقي) في منامه وهو يشير إلى قرطاجنة ويتنبأ له بالنصر ويحثه على الخير ويعرفه بأن للشهداء عند الله أحسن الجزاء ويدعوه لأن يتجه إلى السماء، فالجسد فان، والروح باقية. وقام ما كروب بشرح هذه الرؤيا معتمدا على أفلاطون وأفلاطون، فأول الموجودات هو الخير $\tau\alpha \alpha\rho\alpha\theta\acute{o}\nu$ وثانيها العقل $\psi\upsilon\chi\eta$ الذي صدر عن الله والذي يحتوي على نماذج الموجودات وهي المثل. وعندما يتجه العقل إلى نفسه تصدر عنه النفس $Anima$ ، ولما كانت الأعداد والأنواع موجودة في العقل فالنفوس الفردية موجودة في هذه النفس الأولى: بعضها يظل قائما فيها، وبعضها يتحد بالجسد لنسيانه التأمل فينسى أصله الأول. والمعرفة هي الوسيلة التي تستطيع بها النفس أن تتذكر هذا الأصل الأول حتى يتم لها التحرر من الجسد، وفي أثناء هبوط النفس والبدن تمر بعالم الأفلاك وكل فلك يرمز إلى فضيلة أو إلى استعداد أو إلى ملسكة من ملسكات النفس حتى تصل إلى الجسد $\sigma\omicron\mu\alpha$ وهو القبر $\sigma\epsilon\mu\alpha$. وبفضل ما للنفس من ملسكة عقلية تحتفظ بمعرفة الله وتتحد به عن طريق ممارسة الفضائل التي تتدرج من أدنى إلى أعلى في أربع مجموعات: الفضائل السياسية (الحذر، والقوة، والإعتدال، والعدل)، والفضائل المطهرة التي تخالص الروح بما يبعداها عن التأمل، وفضائل التحقل القادرة على التأمل، ثم الفضائل المثالية الباطنة في العقل الإلهي كنماذج للأشياء المخلوقة. وهذا التحرر بالفضائل هو الذي سيؤدي بالأوغسطينيين في القرن الثالث عشر وعلى رأسهم القديس بوناڤنتير $Saint Bonaventure$ إلى نظريتهم في «إشراقية الفضائل» $L'illumination des vertus$ كما أدى من قبل إلى التأثير في مدرسة شارتر.

في القرن الثاني عشر (١) .

ثم أتى كالسيديوس Chalcidius الذي ترجم محاورة طيماوس لأفلاطون مع شرح بوزيدونيوس Posidonius مقررا ثلاثة مبادئ initia : الله Deus ، والمادة Silva ، والمثال Exemplum . فآله هو الخير الأعم ، وبعده تأتي العناية وهي التي كان اليونان يسمونها العقل Nous ومن هنا يتضح كيف تركبت العقائد المسيحية على الثقافة اليونانية وتكررت كل عقيدة مسيحية على تصور يوناني يقابلها - وبعد العناية يأتي المصير Fatum ، وهو القانون الإلهي الذي يحكم الأشياء كل حسب طبيعته ، أي أن المصير اليوناني أصبح هو القدر المسيحي الخاضع للعناية الإلهية من جانب ، ولإرادة الأشياء من جانب آخر . وترتبط بالعناية الإلهية بعض القوى الأخرى كالطبيعة والحظ والصدقة ، وعلى الملائكة أن تقوم بحاسبة الناس على أعمالهم . وفي الدرجة الثانية توجد نفس العالم أو العقل الثاني الذي يتوغل في الكون فيحييه ، فالعالم من صنع الله مع أنه في الزمان والله خارج عن الزمان ، الله اذن هو علة العالم وليس مصدره ، وهكذا ينتهي كالسيديوس الى التوفيق بين السكونيات التي تعتمد على محاورة طيماوس وبين نصوص سفر التكوين ، وبذلك تتكون عقيدة مسيحية جديدة على موضوع يوناني قديم . أما المثال ، فعلى منواله خلقت الصور الحسية المختلفة كما يقول أفلاطون في نظرية المثل ، والمثل والله شيء واحد وكلاهما خالد . إذن هناك مبدأان فقط : الله في جانب والمادة في جانب آخر . واليونان يقولون في البدء كان العماء Chaos وكانت هناك المادة ἡλη وهي التي يسميها كالسيديوس Silva . ويمكن البرهنة على وجود هذه المادة إما بالتحليل أو بالتركيب ، فالتحليل يؤدي بنا

إلى وسيلتين في المعرفة : الحس والعقل ؛ الحس لمعرفة المحسوس والعقل لمعرفة المعقول . فالأجسام التي أمامنا مكونة من إحساسات وصور ، والتركيب يجمع الصور في نظام متآلف وضعته العناية الإلهية ، أى أن الله هو الذى صور الأجسام ؛ التحليل يؤدى إلى المادة والتركيب ينتهى إلى المثل . وبين المادة والمثال توجد الأشياء المتولدة وهى الأشياء التى تولد صورتها مع الجسم وتسمى بالأنواع المتولدة *Species natae* وهى التى سمتها مدرسة شارتر في القرن الثانى عشر الصور المتولدة *Forma natae* (٢) .

وجاء ماريوس فيكتورينوس *Marius Victorinus* في شمال أفريقيا مهاجرا المسيحية في أول عهده بالفكر الفلسفى ثم اعتنقها وبدأ في شرح بعض رسائل العهد الجديد وترجم تاسوعات أفلوطين وهى الترجمة التى اعتمد عليها القديس أوغسطين والتي اكتشف فيها أفلوطين . إلا أن أهم ما ساهم به هو لاهوته في توليد الكلمة الإلهية *La génération du Verbe divin* ردا على كانديد الأرى *L'Arien Candide* الذى حاول بعقليته الفلسفية ووضوح فكره أن يبين استحالة الله الذى يلد ويولد كما حاول ذلك أريوس *Arius* الذى رد عليه فيكتورينوس أيضا . لقد أظهر كانديد استحالة توليد الله إذ أن كل توليد حركة ، والله لا يتحرك ، ولا يوجد شيء قبله يولد منه ، ولا شيء بعده يتولد عنه ، فالوجود تابع لله لا سابق عليه ، الله بسيط بساطة مطلقة لا يحتوى على أى تركيب فيه ، ويسوع المسيح - وهو كلمة الله - خاضع له ولا يستكشف أن يكون عبده من صنعه ومن خلقه . تصدى فيكتورينوس لهذا التوحيد العقلى الذى لا نجد له نظيراً إلا عند فلاسفة القرن السابع عشر ، فوحد بين الله والوجود

والواحد ، فله وجود سابق عليه . ولما كان هذا الوجود السابق علة للوجود اللاحق ، فكل شيء يصدر عنه إما بالتوليد أو بالفيض . وهكذا اعتمد فيكتورنيوس على الأفكار اليونانية محاولا اقامة بناء عقلي للعقيدة المسيحية ، فتمرق بين intellectibilia أى ما هو موجود حقا وبين intellectualia أى ما هو موجود فقط كالوجودات التى تحت فلك القمر مثل العقل والنفس والفضيلة « والارجوس » ، توجد فوقها موجودات عقلية حق ، فالعقل السكائن فى العالم العلوى يضىء النفس فى العالم السفلى وبذلك يدخل ما هو حق فيما هو موجود ويتحول اللاوجود - وهو الوجود فقط - إلى وجود ، وهو الموجود حقا . وكذلك الله كان لا وجودا مطلقا وأصبح وجودا بالتوليد بعد أن انبثق الوجود الحق من الوجود السابق وبذلك يتولد الابن عن الأب وتسكون الكلمة هى الله وليست من صنعه ، وفى هذا يعتمد فيكتورنيوس صراحة على أفلوطين فهناك الواحد كوجود سابق يصدر عنه الوجود كوجود بالفعل (١) .

فى هذا الجو الأفلاطونى الأفلوطينى الذى تتسكون فيه العقائد المسيحية ابتداء من التصورات اليونانية نشأ القديس أوغسطين (٢) .

(1) Ibid. p. 121-5

(٢) ولد القديس أوغسطين سنة ٣٥٤ فى طاجستيا Tagaste (وهى الآن سوق أراس تبعد حوالى مائة كيلومتر من مدينة عنابة بالجزائر) . وبعد أن أنهى دراساته الأولى فى مسقط رأسه ذهب إلى مادور Madaure ثم إلى قرطاجنة Carthage ليدرس الآداب والخطابة اللذين علمهما بمدينة فى نفس المدينة . أخذ من أمه مونيك Monique منذ الصغر حب المسيح ولسكنه لم يعتمد ولم يكن يعرف العقائد المسيحية معرفة جيدة ، خاصة وأن حياته كانت مليئة بالاضطرابات النفسية وزلات الشباب التى كانت تمنعه من تقبلها . وفى سنة ٣٧٣ وهو غارق فى اللهو وفى قرطاجنة قرأ محاوره لسيبيرون مفقودة الآن - وهى هورتنسيوس L'Hortensius فبرزت فيه حب الحكمة ، ولما وصل فى نفس السنة بمقامات المانويين الذين كانوا يدعون أنفسهم أصحاب مذهب عقلى محض لتفسير العالم وتبرير وجود العمر وللوصول إلى الإيمان من طريق العقل =

٣ — محاوراة « المعلم » De Magistro . .

« المعلم » من مجموعة المحاورات الفلسفية (١) التي كتبها أوغسطين في أول عهده بالتفكير الفلسفي سنة ٣٨٩ بعد أن قبل طقس العمد أخيراً على يد القديس امبراز في ميلانو سنة ٣٨٧ ونزح إلى مسقط رأسه في أفريشيا عاكفا على نفسه ومؤسساً بذلك أول دير أفريقي .

ومحاور أوغسطين هو أديودات Adéodat « ابن خطيبته » كما يسميه ، وهو من أوائل من انتسبوا إلى ديره . كان عمره وقتئذ ستة عشر عاماً . ويؤكد أوغسطين في

الحض . وقد مال أوغسطين إلى مذهبهم واعتنقه ، وبدأ في تدريس الآداب كإنوي عدو للمسيحية . ثم عاد إلى قرطاجنة وألف كتابه الأول عن « الجليل والنافع De pulchero et apto » إلا أن الشك بدأ يساوره في عقائده المانوية وفي أسسها العقلية التي لم تسكن في نظره كافية لإقناعه بصحة المذهب ، فخرج عن الجماعة وذهب إلى روما سنة ٣٨٣ لتلميم الخطابة واستطاع الحصول على كرسي الخطابة في ميلانو ، وذات مرة ذهب إلى أسقف المدينة القديس أمبرواز Saint Ambroise . فسمع منه وعظا يعتمد على التفسير الروحي للمكتب المقدسة ، فتفتح قلبه له إلا أنه ظل مغلقاً عن المسيحية وعقائدها ولم يتقبلها تقبلاً نهائياً ، وآثر إعترافاً بمذهب الشك الأكاديمي دون أن يحصل على يقين في أي شيء . وفي تلك الأثناء قرأ بعض النصوص لأفلوطين وجزءاً من تاسوعات في ترجمة ماريوس فيكتورينوس ، فاكشف الميتافيزيقا وتحرر من المادية المانوية وعزم على تنقية أخلاقه كما صنع فكره من قبل . ولما لم يكن قد تخلى من أهوائه فما كان بقادر على التحرر نهائياً إلا بعد أن قرأ بعض رسائل القديس بولس خاصة رسالته إلى أهل رومية ، والفصل الخامس بالذات التي يبين فيها القديس أن الإنسان فريسة للخطيئة وأنه لا يمكن الخلاص منها إلا بفضل يسوع المسيح . هنا اكتشف أوغسطين ما كان يبحث عنه منذ وقت طويل وتقبل المسيحية في سبتمبر سنة ٣٨٦ وعمره ثلاثة وثلاثين عاماً . وفي هذه الفترة من حياته كتب محاوراته الفلسفية التي تعد من أعمال الشباب إذ يظهر فيها أثر الأفلاطونية المحدثة دون أن يتناول مواضيع الإيمان والعقائد المسيحية التي لم يكن قد توغل فيها بعد .

(لم نشأ أن نعطي بياناً مفصلاً عن حياة القديس أوغسطين وعمله في هذه المقدمة الصغيرة وأرجأنا ذلك إلى ترجمتنا الأخرى لباقي المحاورات الفلسفية وبعض كتبه العقائدية الأخرى)

(١) هذه المحاورات الفلسفية هي :

اعترافاته أن ابنه قد قال بالنعل كل ماورد على لسانه في المحاوره إذ أن ذكاه يفوق ذكاه البكار خاصة وأن المحاوره كلها كانت جزءا من تثقيفه الأدبي الذي تعهده به أبوه .

ويقوم البناء الداخلي للمحاوره على حدس فلسفي ذي جوانب ثلاثة : أولا حدود اللغة وقصورها عن إيصالها الحقيقة وعجزها عن أن تقوم بدورها كوسيلة للتعليم أو للتعليم (١) ، أى أن القديس أوغسطين يقوم بنفى ما هو متعارف عليه حتى الآن خاصا بدور اللغة ، ويصحح ذلك الخطأ الشائع الذى يظنه الكثير صوابا ، وهو ما ينشأ عن العاده ، والعرف ، والتقاليد ، والتفكير السائد أو الموروث (٢) . ثانيا ، يضع أوغسطين أسس نظريته الإشرافية فى كشف حقائق

١ — الرد على الأكاديميين Contra academicos سنة ٣٨٦

٢ — الحياة السعيدة (السعادة) De beata vita سنة ٣٨٦ .

٣ — النظام De Ordine سنة ٣٨٦ .

٤ — حديث النفس Soliloquia سنة ٣٨٧ .

٥ — خلود النفس De immortalitate animae سنة ٣٨٧ .

٦ — النحو De grammatica سنة ٣٨٧ (مفقود) .

٧ — مقدار النفس (حرفيا كبر النفس) De quantitate animae سنة ٣٨٧ .

٣٨٨ .

٨ — الموسيقى De Musica سنة ٣٨٧ - ٣٩١ .

٩ — العلم De Magistro سنة ٣٨٩ .

١٠ — الإرادة الحرة : De libero arbitrio سنة ٣٨٨ - ٣٩٥ .

(1) De Magistro VIII, 22, XI, 37

(2) Bergson : L'intuition philosophique, dans : La Pensée et Le Moavaut, p. 1020-1 .

الأشياء بنور داخلي واتصال مباشر بالمرشحات دون وساطة من لغة أو تصور ، وهذا النور الداخلي هو الله في صورة معلم داخلي مستقر في كل نفس انسانية (١) ، أى أن أوغسطين يثبت حقيقة جديدة يكشف عنها بعد إزاحة أقنعتها ، ويرجع إلى الأشياء في بساطتها ووضوحها ويرأها على ما هي عليه بحس مباشر كتجربة حية . ثالثا ، تصبح اللغة عند أوغسطين دليلا على وجود الله ، ويصبح الله عنده باطنا في النفس يظهر من خلال اللغة . وبعد تعميم هذا المنهج يمكن رؤية الله في كل شيء بعد تحليل مظاهر وجوده الإنسانية ، أى أن حدس الفيلسوف هو في أساسه حدس ديني ، ورؤيته الفلسفية هي رؤية إلهية ، وإن شئنا قلنا أن الله نفسه هو الذي يتحدث على لسان الفيلسوف .

ولما كان الحدس الفلسفي يحتاج إلى صورة ذهنية متوسطة *Une image médiatrice* بين الفكر الخالص والواقع المادي حتى يمكن للفيلسوف أن يتلبس ظاهرة مادية من جانب وروحية من جانب آخر يبدأ بها تحليله المشكلة العامة في صورة جزئية ومحددة لها (٢) . وجد أوغسطين هذه الصورة الذهنية المتوسطة في اللغة وخاصة في الكلمة . فاللغة ظاهرة مادية إذ أنها صوت يصدر عن اللسان ويترك الأذن ، وهي ظاهرة روحية . إن أمكننا أن نقول ذلك . إذ أنها معنى مستقل عن صوت الكلمة الذي يختلف باختلاف اللغات المتعددة ، وهنا يتضح منهج أوغسطين في التفكير والعرض فهو يبدأ بتحليل ظاهرة معينة

(1) De Magistro XI, 38, XIV, 46 .

يقول أوغسطين في كتاب « الاستدراكات De Retroctione » عن محاوره العلم : « وفي نفس الفترة ، كتبت كتابا سميت « المعلم » وبعد مناقشة وبحث وجدت أنه لا يوجد معلم يعلم الإنسان أى علم سوى الله كما هو مكتوب في الانجيل : « مملك واحد وهو المسيح » (Mt. XXIII, 10) De Retractione ch. XII (XI)

(2) Bergson : op. cit. p. 119-20 .

يستطيع من خلالها أن يكشف عن حقيقته ويعبر عنه ويبرهن عليه وهو منهج برجسون - في الذهاب من الجزء الى الكل - وان كان الحدس نفسه كلاً سابقاً على الأجزاء التي تتم عليها البرهنة بعد ذلك - ويتضح هذا أكثر في تحليله - كلمة .. كلمة - بيت الشعر الذي يختاره من فرجيل ليبين أن الكلمة ما هي إلا علامة على الأشياء الموجودة في الخارج . (١) وقد أختار أوغسطين اللغة كمادة للتحليل ، أو البلاغة وهي إحدى الفنون السبعة الحرة (٢) ، خاصة وأنه كان يعتبر سيديرون أستاذاً له فيها . وقد كان الأدب اللاتيني وعلوم اللغة بوجه عام مادة يستقى منها آباء الكنيسة والفلاسفة في العصر المسيحي الأول ، إذ أنها كانت جزءاً من ثقافة العصر ، ولم يستبدل بها الجدل إلا بعد أن ترك أفلاطون وشرح أرسطو ابتداء من بويس Boèce في القرن السادس وظهور إريجين Erigène في القرن التاسع وبعد الاتصال بفلاسفة المسلمين ابتداء من القرن الحادي عشر (٣) . وهذا لم يمنع من ظهور بعض العبارات المدرسية المتأخرة في أعمال أوغسطين قبل أوانها مثل « كل ، هو موجود بالغير أقل شرفاً عما هو موجود بالذات . » (٤) .

ويتعرض أوغسطين الى مشكلة منهجية أخرى وهي مشكلة العقل والسلطة Raison et Autorité أو كما يقول علماء المسلمين العقل والنقل . فالعقل عند أوغسطين لا يستقل بذاته في ادراك الحقيقة المطلقة بل لابد له في ذلك من سلطة

(1) De Magistro, II, 3-4; Ennéade, I, 2, V. 659.

(٢) الفنون الحرة السبعة (Artium libros) Disciplinorum libros

كانت تمثل الثقافة الفلسفية للعصر ، وتنقسم الى مجموعتين : مجموعة ثلاثية وتحتوي البلاغة والنحو والنطق ومجموعة رباعية تحتوي الحساب والهندسة والموسيقى والفلك ، ويطلب على المجموعة الأولى موضوع اللغة والطابع السكلامي وعلى المجموعة الثانية موضوع العدد والطابع الرياضي .

(٣) أنظر مقدمتنا لككتاب الوجود والماهية للقديس توما الأكويني .

(4) De Magistro. IX, 25

أخرى هي في الغالب سلطة الكتاب المقدس ، وهي مشكلة أقرب ما تكون إلى مصادر المعرفة بنها إلى مناهج المعرفة ، فلكي يكون برهان العقل يقينياً لا بد له من الاعتماد على السلطة التي تمحو كل شك وتردد قد يتركة العقل في البرهان ، ولذلك ياجباً أوغسطين إلى سلطة الكتاب المقدس في الحقائق الفلسفية وإلى سلطة سيرون في تحليلاته للبلاغة (١) ، فقدرة العقل بدون السلطة أقل على الإدراك ، والسلطة هي الكفيلة في بعض الأحيان بإقناع الجميع .

وسلطة الكتاب المقدس تعني الإيمان به ، فالإيمان ضروري للتعقل كما أن التعقل ضروري للإيمان . لم يرض أوغسطين عن منهج المناورين في الوصول إلى السكتب المقدسة عن طريق المعرفة العقلية المحضة وأراد الوصول إلى فهم ما يعلم عن طريق الإيمان بالسكتب المقدسة . صحيح أن العقل يجب أن يمهّد لبعض حقائق الإيمان مع أن هذه الحقائق لا يمكن البرهنة عليها ولكن من الممكن البرهنة على أنه يمكن الاعتقاد بها وتلك مهمة العقل . فالعقل يسبق الإيمان ؛ ولكن هناك عقلاً آخر يتبعه . ويعتمد أوغسطين في ذلك على نص من كتاب النبي أشعيا Nisi credideritis, non intelligentis يجب الإيمان بحقائق الوحي حتى يمكن تعقلها بعد ذلك . ويضع أوغسطين منهجه هذا في عبارة مشهورة له : اعقل كي تؤمن وآمن كي تعقل *Intellige ut credas, crede ut intelligas* وقد عبّر القديس أنسيلم في القرن الحادي عشر عن ذلك بقوله : الإيمان الباحث عن العقل *Fides quarens intellectum* (٢) .

1 - Ibid. V, 14-5

2 - E. Gilson : La philosophie au moyen-âge p. 126-7

انظر أيضاً مقدمة الكتاب Proslogion للقديس أنسيلم .

٤ — حدود اللغة :

اللغة عاجزة عن أن تؤدي مهمتها في التعبير Expression والإيصال Communication ؛ فهي قاصرة عن التعبير لأن الشعور لا يستطيع العثور على مرادف لأداة الشرط ، إذا ، حتى يتيسر شرحها (١)، هي عاجزة إذن عن أن تبين معاني الكلمات ، وذلك لأنها لا تستطيع أن تعبر هذه المسافة بين اللغة والشيء ؛ ولا يمكن باللغة أن نحصل على الأشياء ؛ فالشك والشرط وكل ما يعبر عنه في النحو بالصيغ الانشائية (الرجاء ، التمني ؛ التعجب ، الأمر ؛ الشرط... الخ) موضوعات شعورية محضة لا يمكن الإشارة إليها بالكلمات .

وليست مهمة التعبير إيصال الحقائق ، بل قد تكون مجرد تعبير عن مضمون النفس كما نلاحظ ذلك في صراخ الخائف ؛ وصلاة المؤمن ؛ وهذيان المجنون ؛ وثرثرة الثرثار ؛ وغناء المنبسط ؛ ومناجاة الرب ... الخ ، فعندما أغنى لا أعلم أحدا ؛ بل إن ما يعجبني في الغناء هو اللحن لا الكلام ، وقد أغنى بدون كلام (٢) وعندما أصلي لا أعلم أحدا ، بل أرجع إلى أعماق نفسي لتأمل ما بداخلها من حق ، بل لا تحتاج صلاتي إلى كلمات على الإطلاق إلا أن أردت أن أكون واعظا أو منافقا (٣).

وليست اللغة ضرورية في التعبير، إذ يمكن التعبير بالإيماء والحركة (رقص أو تمثيل) وبالإشارة (٤) ، وبذلك تتحول اللغة من نطاق القول إلى نطاق

1 - De Magistro, II, 3

2 - Ibid. I. 1, VII, 19

3 - Ibid. 1,2

4 - Ibid III, 5-6, X, 29-30

الفعل ، ومن القراءة للكتابة ، ومن الشفهي للتحريري ، ومن النطق للنظر ، ومن الفهم للرؤية ، ومن السمع للبصر ، ومن الأذن للعين ، وتكون الحركة علامة على الشيء كالكلمة تماما ، باستثناء حالة واحدة لا يمكن الاستغناء فيها عن الكلام عندما يسألني أحد ما الكلام ، ويكون كلامي حينئذ فعلا لا قولا . هناك اذن أشياء كثيرة - إن لم تكن كلها باستثناء واحدة - تدل عليها بدون علامات . وذكرونا ذلك بأبحاث الأصوليين المسلمين عن فحوى الخطاب أو لحن الخطاب ، فاللفظ يدل على الشيء لا بنفسه بل بالإشارات المصاحبة له (١) ، وبذلك يمكن الاستغناء عن اللغة تماما .

بل إن الكلمة أضيق نطاقا من العلامة ، فكل كلمة علامة وليست كل علامة كلمة ، الحركة علامة للبصر ، والموجودات علامات للخالق بمعنى أنها آيات له (٢) . وأنظر إلى هذه الشمس ، وإلى هذا النور الذي يغمر كل شيء ويفطيه أمامك ، وأنظر إلى القمر وإلى باقي النجوم ، وإلى الأرض والبحر وإلى الأحياء التي تولد والتي لا حصر لها ، ألا يعرض الله والطبيعة هذا كله أمام الأعين (٣) . . .

وليس غرض اللغة التعبير عن الحقائق وإيصالها فحسب بل قد تكون أحيانا دعوة للعمل ، فيطلب السائل أمرا لينفذه المستمع أي أنه يفهمه فهما عمليا ، وبذلك نعرف المشي بالمشي فعلا والحركة بالحركة بالفعل ويتم تفسير العلامة بالشيء نفسه (٤) . وبذلك يمكن الاستغناء عن العلامات في التعليم ، فبدل أن يقوم

1 - H. Hanafi : Les méthodes d'exégèse p, 226-33

2 - De Magistro, IV, 8

3 - Ibid. p. X, 32

4 - Ibid. III, 6

المعلم يشرح طريقة صيد العصافير يرى التلاميذ صائدا للعصافير وهو يقوم بفعل الصيد (١) وبذلك يعد أوغسطاين من رواد المربين الذين يعتمدون على المناهج السمعية البصرية *Les méthodes audio-visuelles* في التعليم . وهنا نذكر قول عائشة عندما رأت الرسول يتجبد ويصلى ليلا : « كان يتأول القرآن » .

واللغة قاصرة عن إيصال أى فهم مشترك بين المتحدث والسامع بسبب عدم تحديد الالفاظ ، فكل منهما يفهم اللفظ كما يريد لا كما يريده الآخر ، فينشأ عن ذلك ظواهر عدم الفهم أو سوء الفهم إن لم نقل الفهم المضاد . فقد يتحدث إنسان ما ولا يفهمه إلا البعض أما البعض الآخر فلا يفهم شيئا أو يفهم شيئا آخر ، ولن يغنينا التعريف شيئا لأن التعريف يصدق على الكلمات لا على الأشياء ، وعلى الأسماء لا على المسميات ، بل إن التعريفات الصحيحة للكلمات نادرة إن لم تكن مستحيلة ، ومن ثم ندخل في مناقشات عدة دون تحديد للكلمات ، الأمر الذى يسبب خلافات في الفهم ، خاصة وأتينا مهما سمعنا من كلمات فقد يستعملها أهل اللغة في معان غير معروفة لنا وبذلك لانفهم منها شيئا (٢) .

أقصى ما نستطيع أن نقوم به اللغة هو أن تكون عاملا مساعدا ، منها على الأشياء ، دالا عليها ، مثيرا للحقائق في الذاكرة (٣) ، فإن كانت اللغة عاجزة عن التعليم فهي قادرة على إحياء الذاكرة ، وبذلك تكون المعرفة تذكرا حسب

1 - Ibid. X, 32.

2 - Ibid. XIII, 43 - 4

3 - Ibid. IX, 25, XIV, 45

نظرية أفلاطون المشهورة (1) ، فما الكلمات إلا علامات على الأشياء ، فإذا كانت الكلمة صوتاً يطرق الأذن في الحديث فالاسم معني في النفس يشير الذاكرة

(1) Ibid. II, 2

تحتل نظرية التذكر في محاوره « انعلم » بتقديم ملحوظ قبل أن تتحدد أبعادها نهائياً في كتاب الاعترافات « De Confessiones » ، وفي كتاب « الثالث De Trinitate » وقد ظهرت لأول مرة في المحاورات الأولى التي أجراها أوغسطين في كاسيياكوم Cassiciacum - وهي ضاحية جميلة من ضواحي ميلانو - ظهرت وكأنها ملكة حسية مهمتها جمع الانطباعات الحسية من الخارج وحفظها ، ولكنها تبدو في هذه المحاورات كأنها كنز يحتوي على الحقائق الخالدة التي لا يستطيع العالم الحسي الخارجى تقديمها .

والمرثعة بوصفها تذكر مرثدة عند الفلاسفة في صور ثلاثة :

المصورة الأولى عند أفلاطون وأفلوطين وبورفيروس ومؤداها أنه لما كانت النفس سابقة في وجودها على البدن حصلت على العلوم في هذه الحياة السابقة ولما هبطت إلى البدن عقاباً لها على خطيئة ارتكبتها نسبت كل شيء بعد اتحادها بالمادة . كان أوغسطين على علم بهذه النظرية خاصة وأنه قرأ فقرات عديدة من أفلوطين وبورفيروس إبان تحوله للمسيحية . ولما كانت الكتب القدسة لاتنص صراحة على ذلك إن لم تنص على العكس فقد خلقت النفس من الإنسان الأول (Gen. II, 7) ولم يقم الإنسان بأى عمل خيرا كان أم شرا قبل الولادة (Ro. II : II) فلما لاحظ أوغسطين ذلك بنفسه في « الاستدراكات » كان لزاماً عليه أن يرفضها . صحيح أنه في تحليله للارادة الحرة ، يعرض لنظرية أفلاطون كأحد احتمالات أريوية لتفسير أصل النفس ولكنها لا يثبتها ، وتظل عدالة الله قاعة حتى مع احتمال صحة هذا الفرض (De Trinitate, XII, XV, De Civitate Dei X, XXVI)

والمصورة الثانية هي مذهب الأفكار الفطرية عند ديكرت وليبنز ، فقد خلق الله النفس وخلق فيها الأفكار والمبادئ الأولى للعلوم ، ويمكن للعقل بعد ذلك أن يقيم على هذه المبادئ علومه بالمنهج الاستنباطي . وقد كان في إمكان أوغسطين قبول هذه النظرية لأنها لا تعارض الإيمان إلا أنه يصرح في محاوره « النظام De Ordine » بأن الذاكرة ملكة حسية محضة غير ذى فائدة للحكيم الذى يقوم بتأمل الحقائق الخالدة وبرؤيته لله ، كذلك لا تؤدي تحليلاته للذاكرة في « حديث النفس Soliloquia » وفي مقدار النفس De quantitate animae إلى مذهب الأفكار الفطرية .

المعرفة (١) . وإذا سألنا عن أشياء أدركناها من قبل ، فإن سؤالنا يثير في النفس الصور الذهنية التي طبعتها هذه الأشياء فيها والتي حفظتها الذاكرة ، فإذا استرجعناها ظننا أننا نرى الأشياء الآن مع أننا رأيناها من قبل ، وهذا ما يسميه برجسون « التعرف الخاطئ » La fausse reconnaissance لإثبات الحاضر الجديد دائما ، ومحور أي إمكانية للتنبؤ به (٢) ، فنحن نتحدث عن هذه الصور الذهنية ونظن - عن حسن نية - أننا نتحدث عن الأشياء الحاضرة ، وكذلك يجيب الآخر عن سؤالى بفعل الصور الذهنية التي لديه عن الأشياء والتي أثارها كلياً (٣) .

بل إن هناك علامات على علامات أى أن هناك علامة من الدرجة الثانية فالكلمة علامة على الاسم ، والاسم علامة على مسماه ، وبذلك تخلق اللغة من داخلها عالماً من الرموز يحجب الأشياء نفسها ، ويحول دون الوصول إليها والكشف عنها (٤) ؛ وإن كان كل اسم كلمة فلايست كل كلمة إسماً ؛ لأن حروف الجر وأدوات العطف والشرط والاستفهام كلمات دون أن تكون أسماء ، والحرف لا يدل على شيء ، ومن ثم فالكلمة لا تدل على شيء ، وبذلك تدل العلامة

== أما الصورة الثالثة فهي التي يعرضها أوغسطين في هذه المحاورة . وموضوع التذكر ليس هو الماضي بل الحقائق الأبدية الخارجة عن الزمان ، أى تذكر الحاضر ، فالنفس - وهي صورة الله - تحتوى على الحقائق الأبدية ، وعندما تتم لها معرفتها بفضل من الله تتحقق مما كان موجوداً فيها ضمناً ، وبهذا المعنى تكون المعرفة تذكراً . يحتفظ أوغسطين إذن بلفظ «تذكر» مستخدماً إياه الأفلاطونى معنى إشراقياً .

1 - De Magistro, V, 12.

2 - Bergson : Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance, dans : L'Energie spirituelle p. 115.

3 - De Magistro, XII, 39.

4 - Ibid. IV, 7 - 9.

على نفسها دون أن تحتاج لشيء تدل عليه ، فالكلمة علامة للفعل والحرف على
السواء ؛ تدل بنفسها (١) كما تدل العلامات على بعضها البعض ، فكل كلمة حرف
عطف « تدل على » ، و « ثم » ، « إذن » ... الخ التي هي علامات على لا شيء
وبذلك تدور اللغة في حلقة مفرغة مع نفسها دون أن تخرج من هذا الحصار
الذي فرضته العلامات عليها وفصلتها به عن العالم الخارجى (٢) .

وأكثر من ذلك فإن الكلمة ليست إلا صوتا يترك الأذن مفرغة من كل
معنى وخالية من كل شيء (٣) ، وإذا كان لها معنى فهو - أولا وقبل كل شيء -

1 - Ibid. IV, 10.

2 - Ibid. V. II

3 - Ibid. II, 4

تحمل التفرقة التي يقوم بها أوغسطين بين Verbum وبين nomen إلى النظريات العديدة
لحل مشكلة الكليات في القرن الثاني عشر . فقد تساءل بورتوريوس Porphyre في آخر
إيزاجوجي Isagoge عن الأفكار الكلية : هل هي حقائق موجودة في عالم الأعيان أم مجرد
أفكار في عالم الأذهان ؟ وأجاب روسلان Roscelin على ذلك بأنها مجرد كلمات وأصوات
لا يوجد في الخارج إلا الأفراد ؛ والكلمات التي تنطبق على الأفراد ليست أشياء ، أي أن
روسلان يحمل من الكليات ما يسميه Verba أي مجرد كلمات تطرق الأذن.

ولكن أبلار Abélard لم يرض بهذا الحل ورأى أن وراء الكلمات أفكاراً ،
والاسم خطاب ذو مضمون له دلالة أي أنه واقعة فكرية ، وهذا قريب مما يسميه أوغسطين
nomen المشتقة من noscere بمعنى يعرف ، فالإسم أقرب إلى النفس المفكرة لذلك
يسمى يوحنا السالزبوري Jean de Salisbury (١١١٥ - ١١٨٠) أبلار مؤسس الفرقة
الإسمية Secta nominalis .

وتختلف هذه الاسمية عن إسمية القرن التاسع عشر عند جون ستورث مل J. S. Mill
وتين Taine والفلاسفة التجريبيين بوجه عام ، فالاسم عندهم ليس إلا علامة حسية (وهي
ما يسميه أوغسطين verbum أي كلمة ، ويصبح عنواناً étiquette لتعيين مجموعات الأفراد
التي تم معرفتها بالتجربة ؛ وبذلك يكون الاتجاه الاسمي عند أبلار أقرب ما يكون إلى اتجاه

تصوري Conceptualisme .

صوت متقطع يصدره الفم وتدركة الاذن (١) ، بل إن المترادفتين عند أوغسطين هما نفس الكلمة في لغتين مختلفتين مثل *evocare* ، *nomen* أى أن الترادف ما هو إلا مجرد إختلاف صوتي (٢) .

ولست كل كلمة علامة ، لأن العلامة هي ما يدل على شيء ، وكلمة *Nihil* (عدم) تدل على شيء ، أو هي تدل على شيء غير موجود (٣) ، وهذا ما ينتهي إليه برجسون أيضا في تحليله للعدم *le Neant* ، والنفي *la Négation* ، والفوضى *le Désordre* والممكن *le Possible* (٤) .

اللغة إذن قاصرة تماما عن تعليم الأشياء ، فالكلمة لا تعطي الشيء ، وبين

== ولا يوجد لدينا دليل على اطلاع أيلار على محاوره « المعلم » مع أن أعمال أوغسطين كانت مقروءة في ذلك الوقت ، فقد كان أيلار على علم بأعمال بويس *Boèce* وأرسطو ، فالوحدة المنطقية وراء الاسم « إنسان » في قولنا « زيد إنسان » لاتصدق إلا على المحمول في القضية ، أى أن الاسم الكلى ليس شيئا *Res* ، والعمى الذى يدل عليه الاسم هو الطبيعة الفردية في صورة حسية يقوم الذهن بتجريدتها ، وبذلك يلحق أيلار بأرسطو وينتق بينهما توما الأكويني فيما بعد .

يهدف أوغسطين من تحليلاته إلى إعلاء قدر الشيء نفسه فوق قدر العلامة وإلى إثبات أن قيمة العلامات والأسماء أقل بكثير من قيمة الأشياء التى لاتتم معرفتها إلا من المعلم الداخلى .

(1) De Magistro, IV, 8-10

الرواقيون - من بين الفلاسفة القدماء الذين درسوا طبيعة الكلمة - هم أصحاب النظرية القائلة بأن الكلمة مجرد هواء مطروق . وقد تبني آباء الكنيسة هذا التعريف خاصة عند ترتليان *Tertullian* والقديس بازيل *Saint Basile* .

(2) De Magistro, VI, 7

درس علماء المسلمين مشكلة الترادف ، وهل هناك مرادفات فى القرآن أم لا ؟ وذلك لتنى وجود اللغو وتحصيل الحاصل عن الوحى .

(3) De Magistro, 11, 4

(4) Bergson : *Le Possible et le Réel*, dans : *La Pensée et Le Mouvant*, p. 106—13, aussi, *L'évolution créatrice* p. 275 - 97

اللغة والعالم مسافة لا يمكن عبورها ، (١) وإذا أعطيت لى علامة وأنا أجهل الشيء فلن أستطيع أن أعرف من العلامة ذلك الشيء ، وإن كنت أعرفه من قبل فبماذا تفيدنى العلامة (٢) . النفس بطبيعتها تتجه نحو الأشياء لا نحو العلامات (٣) ، لذلك يجب الاتجاه مباشرة نحو الأشياء المعنية لا نحو علاماتها ، وإن كانت معرفة العلامة أفضل من العلامة نفسها فإن الشيء نفسه أفضل من معرفة العلامة ومن العلامة على السواء (٤) . إنى أتعلم من الشيء ، أما الكلمة فلا تعطى إلا الكلمة .

الله وحده هو القادر على تعليم الأشياء باللغة عن طريق الوحي (٥) ، فالوحي يعطى الأشياء نفسها لا علاماتها ، وقد أعطى الحوارى القدرة على الكشف عن الأشياء دون الكلمات (٦) . وأقصى ما يمكن عمله هو الاعتقاد فى الكلمات عن إيمان لا عن علم (٧) ، حتى يمكن فهم الكلمات بعد ذلك كما تقول

(1) De Magistro, I, 2

(2) Ibid. X, 33 — 5, XI, 36

(3) Ibid. VIII, 22 — 4

(4) Ibid. IX 26 — 8

(5) Ibid. I, 2, V, 15

(٦) يشابه أوغسطين فى هذا مقال إدموند هوسرل فى دعوته إلى الأشياء ذاتها Die Sachen selbst والاتجاه نحوها عن طريق الحس المباشر والرؤيا الواضحة الأشياء بوصفها خبرة حية فى الشعور الداخلى بالزمان ، فإن كان المعلم الداخلى عند أوغسطين هو الوسيلة للحصول على الأشياء ذاتها فالفيثووينولوجيا عند هوسرل وسيلة أيضا لذلك . Ideen Ip. 35.

(٧) يبين أوغسطين أن المعرفة العقلية الحقيقية أو العلم أو معرفة الأشياء لا تكون ممكنة إلا عن طريق المعلم الداخلى أى المسيح ، بينما الكلمات التى تنبئها من الخارج عن طريق المعلم الانسانى لا تعطينا إلا الاعتقاد . إذن يميز أوغسطين بين فعلين من أفعال الشعور: المعرفة والاعتقاد فإذا كان الاعتقاد نوحا من الرضا أو التسليم Consentement كما يقول توما الأكوينى =

الآية : إن لم تؤمنوا فلن تفهموا (أشعيا ٨ : ٦) ، فأنا لا أفهم كل ما أؤمن به ولكن يمكنني أن أفهم بعض ما أؤمن به ، فأنا أعلم ما أفهمه لا كل ما أؤمن به (١) .

تنتهال العلم هو ما يسمى عادة بالحكمة ، إلا أن العلم هو موضوع العقل السطلي الذي يرى الأشياء عددة بالزمان والمكان ؛ ولا يحتاج إلى أي إشراف أو مساعدة من العلم الداخلي ، ولا يؤدي ضرورة إلى الفضيلة ، أما الحكمة فـ حكمتها العقل العلوي ، وموضوعها الحقائق الأبدية والأفكار الإلهية ، وهو محصول الإشراف ويؤدي بتينا إلى الفضيلة والسعادة . وقد احتفظ القديس يونا فنتير Saint Bonaventure بنفس التفرقة بين العلم والحكمة ، فالتأمل العقل المحض لا يؤدي إلى الحقيقة المطلقة التي يتم الحصول عليها عن طريق الحكمة .

1 - De Magistro, XI, 37

يمتد التسلسل أوغسطيني من أوائل القرنين وضربوا هذه العبارة المشهورة Fides quarens intellectum التي ستصبح فيما بعد أول عنوان يقره القديس أنسيلم لكتابه Proslogion (أنظر ترجمتنا لأنسيلم في الجزء الثاني من هذا الكتاب) والذي تظهر فيه آثار القديس أوغسطين فالإيمان سابق على العقل (أنظر آخر الفقرة السابقة عن محاوراة المعلم) ، ويتبع أوغسطين هذا المنهج أيضا في « الإرادة الحرة De Libero arbitrio » وفي « فائدة الاعتقاد De utilitate credendi » ضد المانوية التي تزعم البدء بالعلم . وليس القديس أوغسطين من دعاة الإيمان المطلق Fideisme كما هو الحال عند هوبه Huet ؛ كما أنه ليس من دعاة السلفية Traditionnalisme مثل بونالد Bonald ولا منبه Lamennais حيث تبدأ كل معرفة حقيقية بالإيمان . يميز أوغسطين بين نوعين من العقل : العقل الأول وهو قريب من الحس البديهي وسابق على الإيمان فوجود الله من الحقائق التي يدركها الحس البديهي السابق على الإيمان لأنه من غير المعقول الإيمان بسلطة الله أي بسلطة الكتاب المقدس دون الإيمان بالله نفسه ؛ وهذا هو معنى « آمن كي تفعل » أما العقل الثاني فيأتي بعد الإيمان للقيام ببحث متعمق يؤدي إلى تأمل الحكمة الموصلة إلى السعادة ، ومن مهمته التفكير اللاهوتي الصرف في أسرار لا يمكن للعقل الوصول إليها بالبراهين . فالإيمان بالله عند أوغسطين يؤدي إلى إثبات الموجودات الطبيعية أما توما الأكويني فإنه يبدأ بالموجودات الطبيعية لإثبات وجود الله . وكل حقيقة معقولة يتم الحصول عليها بالفلسفة تدخل في نطاق الإيمان عند أوغسطين ، ولا تدخل في نطاق الإيمان عند توما الأكويني . وإن كان هذا الأخير يفرق بين الإيمان الإنساني القائم على سلطة المخلوقات والإيمان بخوارق الماديات La foi surnaturelle القائم على سلطة الله ، فإن القديس أوغسطين لا يفرق بينهما ويقتول في محاوراة « المعلم » كلا الإيمانين معا .

ومهما كانت الأسباب التي دفعت بالقديس أوغسطين إلى اتخاذ مثل هذا الموقف السلبي من اللغة إلا أنه يعود من جديد فيعتبر هذا الموقف نقطة البدء في تفسير الكتاب المقدس ، إذ أن اللغة هي أول اتصال بيننا وبينه نبدأ منها عندما نريد فهمه وتفسيره ، ومن ثم نلزم قواعد مضبوطة للتفسير تقوم أولاً على مبادئ لغوية محكمة. وهذا ما فعله أوغسطين ثمانية أعوام بعد محاوره : المعلم ، في كتاب « العقيدة المسيحية » ، *De Doctrina christiana* ، سنة ٣٩٧ بل بعد سبعة وثلاثين عاماً لأن الكتاب الرابع من العقيدة المسيحية أضيف في سنة ٤٢٦ . فإذا كانت محاوره المعلم قد بينت استحالة الانتقال من الكلمة للشيء فإن كتاب « العقيدة المسيحية » يبين إمكان ذلك . وإذا كانت محاوره « المعلم » تغفل المعنى باعتباره وسطاً بين الكلمة والشيء فإن كتاب « العقيدة المسيحية » يؤكد دور المعنى في الانتقال من الكلمة إلى الشيء ومن اللغة إلى الفسك (١) . وقد ظهر هذان الموقفان المتضادان عند المسلمين أيضاً ، فالصوفيون من دعاة النظرية الإشراقية - كالقديس أوغسطين في محاوره « المعلم » - يرفضون أن تكون اللغة نقطة بداية في التفسير ، والأصوليون من دعاة منطق اللغة الذي يضع المبادئ الأولية اليقينية لتفسير محكم مضبوط مثل القديس أوغسطين في كتاب « العقيدة المسيحية » (٢) ، بل إن الآيات التي تحتل المعنى المجازي الذي يؤكد القديس أوغسطين وجوده في النصوص الدينية في كتاب « العقيدة المسيحية » - نراه يفسرها تفسيراً شياً في محاوره « المعلم » ، فقول القديس بولس « لم يكن في المسيح نعم أو لا بل كانت فيه نعم فحسب » (كورنثي (٢) ، ١ : ١٩) : يكشف

1 - *De Doctrina christiana, Liber Secundus*

2 - H. Hanafi :: Les méthodes d'exégèse, Appendice, la méthode existentielle p. 509 - 20

عن المعنى المجازى للحرفين « نعم ، و » لا ، ويدل على الصورة الفنية التي تعبر عن المسيح كوجود وإثبات لا كعدم ونفي ، إلا أن القديس أوغسطين يفسر الآية تفسيراً شبيهاً حسب نظريته في التفرقة بين العلامة والشيء ، فالمسيح خال من الحرفين « نعم ، و » لا ، بوصفهما علامتين ولكنه يتحقق بالشيء الذي يرمز له الحرف « نعم ، (١) » .

وما يدعو للعجب أن هناك تياراً في الفلسفة المعاصرة يعتبر اللغة موطن الحقيقة التي يتم الكشف عنها من خلال اللفظ ؛ فالمعنى الاشتقاقى الأول للكلمة يكشف عن الوجود الذي يتحد من اللفظ مرآة له ، فاللغة هي موطن الوجود Die Sprache ist das Haus des Seins . بل اللغة موطن حقيقة الوجود (٢) Die Sprache ist das Haus des Wahrheit des Seins .

ه — النظرية الإشرافية :

لما كانت اللغة عاجزة عن إيصال الحقيقة وبالتالي إستحالة التعلم عن طريق التلقين لم يبق اذن إلا أن تنكشف الحقائق في النفس بالتأمل والعكوف على الذات ؛ وبذلك ينحصر دور اللغة في التنبيه على الأشياء التي يراها المتأمل بعين بصيرته ؛ ويدركها بحدسه ؛ ويلبسها بشعوره ؛ ويحييها بنفسه (٣) ، ولن يفيد السائل سؤاله شيئاً إن لم يحى بنفسه ويختبر ما يسأل عنه وما يود سماعه ، وفي هذه الحالة فقط يتم العلم له ، فالكلمات سواء عند من

1 - De Magistro V, 14

2 - M. Heidegger : Uber den Humanismus p. 25 et p. 38
(éd. bilangue, Paris, Aubier 1957)

3 - De Magistro, XI, 38

يختبر ومن لا يختبر (١) ، فإذا ما وجهت إلى من يختبر سؤالاً فإنه يعرف الإجابة قبل أن أدله عليها وأتفوه بها ، ولذلك فإنني لا أعلم أحداً شيئاً عندما أقول له الحقيقة ، مادام يتأملها في باطنه ويرى الأشياء نفسها التي أتحدث عنها بعد أن يكشفها الله له في باطنه (٢) ، فالمعلم الذي يظن أنه يعطي تلاميذه شيئاً معلماً مخطئاً ، وكذلك التلميذ الذي يحسب أنه يتلقى من أستاذه شيئاً ، والمدرسة التي يرجى منها تلقي العلم لن تستطيع القيام بما عهد به إليها . كل منا يتعلم من نفسه ، حسب قدراته الداخلية ، الإنسان معلم ومعلم ، وتلميذ ومدرسة في آن واحد .

ومهمة السؤال إثارة ذهن المسؤول ، فإذا توالت الأسئلة تمت الإثارة واستطاع أن يكشف بنوره الداخلي عن الأشياء نفسها التي هي موضوع السؤال ، وقد يتم هذا الكشف خطوة خطوة حسب استعداد كل فرد ، أما كلنا فلن نعلم شيئاً البتة . وهناك احتمالات ثلاثة عندما أنكمم : إما أن يجهل السامع حقيقة ما أقول ، وبذلك لن يحصل إلا على الظن أو الشك أو على أكثر تقدير سيؤمن به ويتقبله ، وإما ألا يجهل كذب ما أقول ، وفي هذه الحالة يقوم بمعارضته ورفضه ، وإما أن يعلم حقيقة ما أقول فيؤيده ويثبته ، وفي الحالات الثلاث لم نعلم كلمات شيئاً (٣) . إن رؤية الأشياء في باطن النفس تشجب سماع الكلمات وتمحو الفائدة منها (٤) .

والنظرية الإشرافية هي الوسيلة الوحيدة التي يمكن القضاء بها على العدم الذي كشف عنه تحليل اللغة وعجزها عن إيصال الحقيقة ، فتلميذ الأبيقوريين الذي لا يؤمن بخلود النفس ومع ذلك يريد التبشير به - وهذا ما يسميه سارتر بمواقف

1 - Ibid. XII, 39

2 - Ibid. XII, 40

3 - Ibid. XII, 40

4 - Ibid. XIII 41

الكذب والنفاق وسوء النية (١) - هذا التليذ لن يتم له ما يريد لأنه لا يعلم الشيء نفسه فضلا عن أنه عاجز عن إيصال أى شيء لمحدثه عن طريق الكلام ، فالكلام لا يعبر عن فكر المتحدث بدليل مواقف الكذب والنفاق ، بل إن الكلام قد يخبى مضمون النفس الحقيقى فى الخداع والإيهام . والنظرية الإشرافية هى الكفيلة إذن بأن يكون الإنسان صادق القول لأنه يعبر عما فى نفسه دون زيادة أو نقصان (٢) . كما أننا عند الحديث لاتتطابق كلماتنا مع الأفكار ، فقد نقول شيئا ونفكر فى شيء آخر ، وقد لانريد أن نقول شيئا ومع ذلك نقوله رغما عنا ، وقد نقول شيئا ثم نقع فى زلات لغوية عديدة . فلو لم يعلم مستمعونا من قبل الأشياء التى نتحدث عنها لما فهموا شيئا من كلامنا (٣) .

وكما أدى تحليل اللغة إلى النظرية الإشرافية أدت النظرية الإشرافية بدورها إلى وضع اللغات الأولى فى نظرية أوغسطين فى الصواب والخطأ الناشئين عن حرية الإرادة التى سيخصص لها آخر محاوراته الفلسفية العشرة وهى : الإرادة الحرة De libero arbitrio ، فالخطأ لا يرجع الى النور الداخلى الذى لا يخطئ بل يرجع الى الإرادة الحرة خيرة كانت أم شريرة ، النور لا يخطئ فى الإضاءة بل العين هى التى تخطئ فى الإبصار (٤) .

والنظرية الإشرافية ليست طريقا لمعرفة فحسب بل هى أيضا وسيلة للحصول على السعادة ، فالمعرفة الحق هى معرفة الحقائق الأبوية من المعلم الداخلى ، وأساس

1 - J. P. Sartre : L'Être et le Néant. P. 85— 111

2 - De Magistro, XIII, 41.2

3 - Ibid. XIII, 42

4 - Ibid. XI, 38

هذه الحقائق وجود الله . يكشف الله عن نفسه داخل الفرد وتم لهذا الأخير معرفته به . وفي هذه المعرفة كذلك توجد السعادة الحقيقية ، بعد أن يغمر النور الداخلي النفس بالانرج والنشوة (١) ، وهنا يتفق القديس أوغسطين مع الإمام الغزالي في جعلهما الله موضوع المعرفة والسعادة في آن واحد .

٦ — المسيح هو المعلم الداخلي :

لا تحتوي النظرية الإشرافية على نقد للغة ونظرية في المعرفة فحسب بل هي حدس ديني أصيل قوامه وجود الله في النفس وانكشافه فيها، فالله عند أوغسطين ليس تصورا مجردا تتم البرهنة عليه بحجج فارغة وجدل عقيم ، بل هو وجود فعلي في النفس وفي السكون يراه الناس ويشعرون به ، هو حقيقة باطنية يشعر بها كل فرد ، أي أن الله لا ينكشف إلا من خلال الذاتية كما يصرح بذلك كيركجارد Kierkegaard (٢) . المعلم الداخلي اذن دليل على وجود الله قائم على استحالة التعبير والإيصال عن طريق اللغة ، كما ان الإرادة الحرة De libero arbitrio دليل آخر يقوم على حرية الإرادة والتصرف ، وبذلك يظهر الله من خلال ظاهرتين شعوريتين هما اللغة والفعل أو الكلام والسلوك ، أو القول والعمل (٣) .

1 - Ibid, XII, 40, XIV, 46.

2 - Kierkegaard : Post-Scriptum aux miettes philosophique p. 125 — 66.

(٣) . يبحث القديس توما الأكويني — أيضا — في المسألة التاسعة من كتاب الحقيقة « De Veritate » موضوع المعلم ، وفي المقالة الأولى منه يبحث المعلم كما يتصوره القديس أوغسطين . والمحل الذي يرضيه توما الأكويني موافق لحل أوغسطين إلا أن توما الاكويني يعتمد في تحليله على علم النفس الأرسطي الذي ينتقل فيه العقل من القوة إلى الفعل أي من الجهل إلى العلم ؛ وعلة هذا التحول لا توجد خارجنا في العالم الحسي أو في معلم إنساني بل توجد فينا ،

لم يعد الله اذن موجودا خارجا عن العالم ، من فوقى ومن تحتى ، من
وزائى ومن أمامى ، رغما عني وضد ارادتي ، سواء نمت أو صحت ، غفوت أم
استيقظت ، كسلت أم نشطت والا لكان الله عاطلا عني لا شأن له بي وأكون
أنا من المعطلة الذين يسلبون الله وظيفته ان لم يسلبوا وجوده نفسه . أصبح الله
اذن في داخلي ، مصدر علي ، ومنبع النور الذي يدرك به عقلي ، يوجد عندما
يؤرقني بنوره ، وعندما ينمّث في من روحه ، وعندما يهين من لدنه علما ، وكذلك
أوجد عندما أسمع هذا الهاتف الباطني مصدر علي ومهبط وحى . يظهر الله اذن
في هذا العالم الشعوري وكأنه قانونه الاوحد ونسيجه الباطني ، أى أن الله

== كل عام هي العقل الفعال ، وهي ملكة خاصة بالفسان الإنسانية (Mens عند أوغسطين) أى نور
عقلي فطري . فالمبادئ الأولى لم تكن فطرية بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة بل يحصل عليها العقل
بالتجريد ابتداء من المعطيات الحسية ، وهي ليست نتيجة التعلم ، بل موجودة من قبل كمصدر
للعلم ، ونواة له يمكن إدراكها إدراكا حدسيا بالعقل . نحن نحصل على العلوم من هذه المبادئ
الأولى ونسترشد بالنور العقلي للحصول على نتائج جديدة إما عن طريق التجربة ، أو بمقارنة
النتائج المعروفة مع بعضها البعض الآخر . ويمارك هذا النور العقل في النور الإلهي ، والحقائق
الأبدية وهو ما يسميه أوغسطين بالاشراق الإلهي ، وبذلك يتفق مع توما الأكويني ، فالعلم
الذي يعطينا العلم هو الله الـكان فينا . إلا أن توما الأكويني يعلى من شأن العلم الإنساني
فيقارنه بالطبيب الذي لا يقرر على إعطاء المصحة للمريض ، بل يقدر فقط على تهئية طبيعته الجسمية
بوضعها في حالة أفضل لتظهر قواها الحيوية ، فكذلك يهسي المعلم الإنساني عقل التلميذ مبينا له
الطريق نحو الحقيقة التي يجب عليه أن يكتشفها بنفسه . لذن دور المعلم الإنساني شبيه بدور
الأشياء الحسية التي تقدم للعقل الفعال المادة التي يقوم بترتيبها ، فكلاهما من العوامل المساعدة
للفكر . ثم إن توما الأكويني يضيف إلى تحليلات أوغسطين تفصيلات أكثر . فعندما يقول
أوغسطين : إما أننا نعلم الأشياء التي نتحدث عنها وبذلك لاتعطينا الكلمات علما جديدا ،
ولما أننا لانعلم الأشياء التي نتحدث عنها وبذلك لن نعطينا الكلمات علما بها . يضيف توما
الأكويني لاحتمالا ثالثا ، وهو أننا نعلم الأشياء في عمومها ويعطينا العلم تفصيلا لها . وكذلك
عندما يقول أوغسطين في مكان آخر كيف يمكنني التعلم عن طريق اللغة ويستطيع من أسأله
أن يعطيني الإجابة قبل أن أعطيها له ، يضيف توما الأكويني : إن التلميذ يجيب بالمبادئ الأولى
لأبائنا نتائج التي لم يتعلمها بعد ، وبذلك يحفظ توما الأكويني للمعلم الإنساني دوره الفعال .

مرادف للحياة نفسها ومطابق للخبرة الإنسانية وبؤرة الشعور، الله إذن هو ما أشعر به وكأنه جوهر الحياة، يوجد عندما يكشف عن ذاته في نفسى وأوجد عندما أعيه وأشعر به، وجوده إذن هو إمكانية وجود الوعى الإنسانى ذاته (١).

ولم يعد المسيح أيضا شخصا موجودا في زمان معين ومكان معين، له طول وعرض، وشكل ولون، ولد أم لم يولد، أب أم ابن، واحد أم ثلاثة، بل أصبح معلما باطنيا موجودا داخل كل فرد، يهبه العلم والنور، فإن شك الإنسان في المسيح بصورته الأولى فلن يشك لإنسان ما في المسيح بصورته الثانية، وبذلك يصبح القديس أوغسطين من رواد التفسير الوجودى مثل بولتمان Baltmann الذى يحيل العقائد الدينية إلى تجارب حية، ويجعل من النص الدينى تحليلا للوجود الإنسانى بوصفه المحل الأول والآخر لحقائق الوعى، وقد حاول أوغسطين ذلك بالفعل في كتاب التثليث De Trinitate خاصة في الجزء الثانى منه عندما أراد العثور على مظاهر الله فى الكون وعلى صدى العقائد الدينية داخل الشعور الإنسانى (٢).

1 - H. Hanafi : op. cit. p. CCIXVIII — CCLXXIII

2 - De Magistro, XII, 40

القديس أوغسطين

المعلم
DE MAGISTRO

المعلم

الجزء الأول

مناقشة حول مدلول اللغة

القسم الأول

قيمة الكلمات^(١)

الغاية من اللغة : التعليم والتذكير^(٢).

١ : (١) أوغسطين : كيف يبدو لك عندما تريد أن تتكلم^(٣) ؟

أديودات : أن نعلم أو أن نتعلم ، فيما أعتقد .

(١) عنوان هذا القسم في النص اللاتيني « الملامات De Signis » وفي الترجمة الفرنسية « قيمة الكلمات » . وقد أراد المترجم الفرنسي توضيح العنوان الأصلي مبينا أن الكلمات - في رأى أوغسطين - هي علامات .

أما تقسيم المحاور إلى أجزاء وأقسام وفقرات وكذلك وضع العناوين الجانبية على رأس كل جزء وكل قسم وقبل كل فقرة فن عمل الناشرين والشرح .

(٢) عنوان الفقرة في النص اللاتيني « رأى مبدئي Propositio prima » فقلنا ترجمة العناوين في النص الفرنسي لأنها توضح موضوع الفقرة .

(٣) من أكبر الصعوبات في هذا النص اللاتيني هي الأفعال المساعدة التي تثقل الجملة والتي تصل إلى أربعة أفعال في العبارة الواحدة مثل هذه العبارة الأولى Quid tibi Videmur efficere velle loquimur وترجمتها حرفيا هي « كيف سنبدو لك فاعلين عندما نريد أن نتكلم ؟ » وقد أسقطنا بعض الأفعال وأبقينا البعض الآخر حتى لا تثقل الأسلوب العربي .

أوغسطين : أعتقد الرأي الأول ، وأتفق فيه معك ، فمن الواضح أننا نتكلم عندما نريد أن نعلم ، ولكن كيف نتعلم ؟

أديودات : ما الطريقة التي تراها ، إن لم يكن بالسؤال ؟

أوغسطين : معنى هذا أنك لا ترغب إلا في التعلم . أخبرني إن كان ما يدفعك إلى السؤال هو إخبارك من تسأله بما تريد .

أديودات : حق ما تقول .

أوغسطين : ترى إذن أننا لا نقصد باللغة إلا أن نعلم .

أديودات : لا أفهم جيدا ماذا تقصد ؟ إن كانت اللغة مجرد إصدار كلمات فمن رأي أننا نفعل ذلك أيضا عندما نفغى ، ولما كنا نفغى دائما بمفردنا فإننا لا نريد - فيما أظن - أن نعلم شيئا عندما لا نجد من نعلمه .

أوغسطين : في أعتقادي ، أنه يمكن التعليم عن طريق التذكر ^(١) ، وهي طريقة رائعة كما سيظهر لنا ذلك خلال المناقشة . ولن أعارضك إن لم تعتقد أننا نتعلم عندما نتذكر وأننا نعلم عندما نذكر . هناك إذن باعثنان للغة : نتحدث لنعلم أو لنساعد أنفسنا أو غيرنا على التذكر ، وهذا ما نفعله حتى عندما نفغى ، أليس كذلك ؟

أديودات : ليس الأمر كذلك تماما ، فنادرأ ما أغنى لا نتذكر ، لكنني أغنى فقط عندما أكون مسرورا .

أوغسطين : أفهم ما ترمي إليه ^(٢) . لكن ألا تلاحظ أن ما يعجبك في الغناء

(1) Per Commemorationem

(٢) حرفيا تعني العبارة : « أرى ما نحس به » Video quid sentias .

هو اللحن ؟ ولأننا نستطيع إضافته أو حذفه من الكلمات ، إذن يظهر أن التحدث شيء والغناء شيء آخر ، فأغنام الناي والقيثارة غناء ، وشدو الطير غناء ، ودون أن نتكلم نبعث أحيانا أنغاما موسيقية يمكننا أن نسميها غناء ولا يمكننا أن نسميها كلاما ، أمعترض أنت على هذا ؟
أديودات : لا اعترض بالنبع .

(٢) أوغسطين : هكذا يبدو لك أنه إن لم يكن الكلام للتعليم فهو للتذكر .

أديودات : قد يبدو لي هكذا ، ولكننا نتحدث عندما نصلي ، وليس لنا أن نعتقد أن الله يتلقى منا تعلما أو تذكرة .

أوغسطين : استمع إلى : إن السبب الوحيد الذي يحتم علينا أن نصلي في حجراتنا المغلقة علينا (مشيرا بذلك إلى محراب النفس) (١) هو أن الله ليس في حاجة ليتعلم أو يتذكر بكلامنا ، فالتحدث يصدر بإرادته أصواتا متقطعة ، أما الله فيجب البحث عنه في أعماق النفس الناطقة ، فيما يسمى بالإنسان الداخلي حيث يوجد معبده . ألم تقرأ عند القديس بولس : « اتجهلون انكم معبد الله وان روح الله تسكن فيكم ؟ » (كورنثة ٣ : ١٦) ، كذلك : « يسكن المسيح في داخل الانسان » (إفسوس ٣ : ١٦ - ١٧) ؟ ألم تقرأ أيضا قول النبي : « تحدثوا في قلوبكم ، وتوبوا في مضاجعكم ، وضجوا ضحية عدالة ، وأملوا في ربكم » (مزامير ٤ : ٥ - ٦) . فأين تقدم ضحية العدالة إن لم تقدمها في معبد النفس وفي قرار القلب ؟ فحيث تكون التضحية تجب الصلاة ، لذلك لا تحتاج صلاتنا إلى

(١) يعبر بذلك إلى الآية : « وأنت يا من تريد الصلاة ، ادخل في حجرتك النائية وأغلق عليك الباب بالفتح ، وصل لله الحاضر في سريرتك ، فسيحفظها الله لك في سريره » (متى : ٦ : ٦)

كلمات ننطق بها بصوت مسموع إلا في حالة القسسين عندما يعبرون عن أفكارهم بصوت مسموع ليسمعها الناس لا ليسمعها الله ، فيظل الناس بفضل هذا التحذير متجهين نحو الله . هل لك رأى آخر ؟

أديودات : بل أنا متفق معك تماما .

أوغسطين : ألا يشترك إذن أن يلقي المعلم الأعظم كلمات معينة عندما يعلم التلاميذ الصلاة (١) ؟ إذ يبدو أنه لا يفعل شيئا إلا إرشادهم الطريقة التي يجب التحدث بها في الصلاة .

أديودات : إن هذا لا يشيرني البتة ، لأنه لم يعلمهم الكلمات بل عليهم الأشياء نفسها بواسطة هذه الكلمات التي ترشدكم لم يجب عليهم الصلاة ولمن عندما يعودون - كما قلنا - إلى محراب نفوسهم .

أوغسطين : هذا عين الصواب ، وأظن أنك تلاحظ أيضا أننا نتحدث إلى أنفسنا داخليا دون إصدار أى صوت ، وبتفكيرنا في الكلمات فحسب . ومن ثم يقتصر دور اللغة على التذكير (٢) ، وعندما تنشط الكلمات المخزونة في الذاكرة تظهر الأشياء نفسها في النفس (٣) ، فما الكلمات إلا علامات على هذه الأشياء .

(١) هي كلمات الصلاة الربانية : « أبونا الذي في السموات ، ليقدس إسمك ، وليأت ملكوتك ، ولتكن مشيئتك في الأرض كما هي في السماء ، هبنا قوتنا اليوى ، واقض عنا ديوننا كما قضينا ديون مدينتنا ، لاتعرضنا للاغراء ، وخلصنا من الشر » (متى ٦: ٩-١٣) .

(٢) تعنى *commoneo* « يذكر » أو « يبه » وقد فضلنا التذكير لأن أوغسطين يعرض لنظرية التذكر ويستعمل للتبنيه فعل *admoneo* .

(٣) *In mentem* يمكن ترجمتها « في النفس » كما يمكن ترجمتها (في الذهن) إلا أننا فضلنا (في النفس) لأن النفس أقرب إل فاسفة أوغسطين ، وترجمناها عند القديس أسليم (في الذهن) مثل *In Intellectu* لأنه يتحدث عن الوجود في الذهن .

أديودات : أفهم ذلك وأوافق عليه .

٢ : (٣) هل كل كلمة علامة ، وإلى ما تشير العلامة (١) ؟

أوغسطين : لقد اتفقنا فيما بيننا على أن الكلمة علامة .

أديودات : بالطبع .

أوغسطين : إذن ، أجب عن هذا السؤال : هل يمكن أن تسمى الكلمة

علامة إذا لم تدل على شيء (٢) ؟

أديودات : بالطبع لا يمكن .

أوغسطين : ماعدد كلمات البيت التالي ؟

Si nihil ex tanta Superis placet urbe relinqui ?

(الإنباءة ، الكتاب الأول ، سطر ٦٥٩)

أديودات : ثمانى كلمات .

أوغسطين : لدينا إذن ثمان علامات .

أديودات : هو كذلك .

أوغسطين : أظن أنك تفهم هذا البيت .

أديودات : أفهمه حق الفهم .

أوغسطين : قل لى إذن : ماذا تعنى كل كلمة على حدة ؟

(١) عنوان الفقرة فى النص اللاتينى : (Quaestio prima المسألة الأولى) .

(٢) يستعمل أوغسطين Signum مرتين ، مرة بمعنى كلمة ، ومرة بمعنى علامة ، ويمكن

ترجمة السؤال حرفيا كما يلى : هل يمكن أن تسمى العلامة علامة إذا لم تسكن تدل على شيء ؟

أديودات : أرى جيداً ماذا تعني Si (إذا) ولكنى لا أجد كلمة أخرى تستطيع أن تشرح معناها .

أوغسطين : أتعرف أين توجد هذه الكلمة أياً كان الشيء الذى تدل عليه ؟
أديودات : يبدو لى أن Si (إذا) تعنى الشك ، وهل للشك مكان سوى النفس ؟

أوغسطين : لأقبل هذه الإجابة الآن ، ولننتقل إلى الكلمات الأخرى .
أديودات : ماذا تعنى كلمة Nihil ، (لاشيء) إن لم تدل على ما لا يوجد ؟

أوغسطين : ربما قلت الحقيقة ، لكن يمنعنى من قبول رأيك ما سبق أن سلمنا به ، وهو أنه لا توجد علامة إن لم تدل على شيء ما ، وما لا يوجد لا يمكن أن يكون شيئاً بأى حال من الأحوال ، وبالتالي فليست الكلمة الثانية من البيت السابق علامة لأنها لا تدل على شيء ، وبذلك نكون قد أقمنا خطأ فيما بيننا على أن كل كلمة علامة أو أن كل علامة تدل على شيء .

أديودات : مهلاً ، مهلاً ، (١) عندما لا يكون لدينا أى شيء نود أن نشير إليه فمن العبث حقاً أن نتغوه بكلمات . ولا أظنك بحديثك الآن معى تطلق صروتك هكذا عبثاً بل تعطينى - بكل ما يخرج من فمك - علامة تجعلنى أفهم شيئاً ما . لذلك ، لا ينبغي عندما تتكلم أن تنطق بهذين المقطعين (Nihil) ما لم تدل بهما على شيء ما . وإن رأيت أنهما يكونان كلمة لا بد من النطق بهما ، تطرق آذننا فتعلمنا وتذكرنا ، فإنك ترى لا شك ما أريد أن أقول ولا أستطيع

(١) حرفياً تعنى العبارة (Nimis quidem urges) لا تدفعنى كثيراً .

شرح (١) .

أوغسطين : ماذا تفعل إذن ؟ ألا تتأثر النفس (٢) عندما لا ترى شيئاً ، ثم تتحقق ، أو تظن أنها قد "تحققت" من أن هذا الشيء غير موجود ؟ لم لا يقال : هذا هو الشيء الذى تدل عليه الكلمة (لا شيء) ، أفضل من أن يقال : هذا الشيء غير موجود ؟

أديودات : قد يكون هذا هو ما أريد أن أوضحه .

أوغسطين : مهما يكن من شيء ، فلنستمر في حديثنا خشية أن نقع في تناقض .
أديودات : أى تناقض ؟

أوغسطين : لو استرقمنا " لا شيء " (Nihil) لتأخرنا بعض الشيء ؟ (٣) .
أديودات : هذا شيء مضحك حقيقة ! ولكنى لا أدري كيف يحدث ذلك ما لم يكن قد حدث بالفعل .

(٤) أوغسطين : يا إذن الله سنفهم هذا التناقض في حينه بوضوح . أما الآن فلنعد إلى نفس ذلك البيت ، وحاول بقدر استطاعتك أن تشرح معانى الكلمات الأخرى .

(١) يستعمل أوغسطين فعل (Video) (أرى) بمعنى (أفهم) وقد فضلنا الإبقاء على المعنى الأصلي للفعل .

(٢) (An affectionem animi) وقد ترجمها المترجم الفرنسى « Réaction de L'âme » أى (رد فعل في النفس) وقد آثرنا ترجمتها بفعل (يتأثر)
(٣) هنا يبدى أوغسطين إحدى فكاهاته اللغوية التى يعترف بها بعد ذلك في

الفقرة ٨ : ٢١ .

أديودات : الكلمة الثالثة هي حرف الجر Ex (من) التي يمكن أن يستبدل بها على ما أظن الحرف de (عن) .

أوغسطين : لا أطلب منك أن تقول بدلا من كلمة معرفة كلمة أخرى تؤدي نفس المعنى (١) ، أو على أقل تقدير لها نفس المعنى . فلنقبل ذلك الآن . يقينا لو قال الشاعر عن (De) هذه المدينة بدل من (ex) هذه المدينة وطلبت منك ماذا تعني عن (de) لقلت لي تعني من (ex) . هناك إذن كلمتان أي علامتان تعنيان في رأيك شيئا واحداً ، وأنا أسأل عن هذا الشيء نفسه الذي لا أعرفه ، والذي يمكن التعبير عنه بهاتين العلامتين .

أديودات : تعني هذه الكلمة - فيما يبدو لي - انفصال شيء عن آخر كان يحويه عندما نقول أنه يأتي منه (٢) . سواء لم يبق هذا الشيء كما هو الحال في البيت المذكور : لم تقاوم المدينة وإستطاع بعض الطروديين أن يأتوا منها وإما أن يظل موجودا كما نتحدث عن التجار الموجودين في إفريقيا من مدينة روما .

أوغسطين : لكي أسلم بما تقول دعني لا أحصى الحالات الكثيرة التي قد تشذ عن هذه القاعدة ! ولعل من السهل عليك أن تلاحظ أنني قد شرحت كلمات بكلمات ، أي علامات بعلامات ، كلمات وعلامات بكلمات وعلامات أخرى متساوية في النطق . أما أنا فأريد منك أن تبين لي - إن إستطعت - الأشياء نفسها التي تكون الكلمات علامات لها .

(١) يمكن أيضا ترجمة Aequè Notissimam متساوية في النطق، Idem significat

متساوية في المعنى .

(٢) من هنا ترجمة « ex » والتي يمكن ترجمتها أيضا بالحرف (de) ، إلا أن « ex »

تعني « الخروج من » أما « de » فتعني « الوجود في » ، وهو ما يقابل في الألمانية حالي

• Wem, Wen

هل هناك أشياء تكشف عن نفسها بنفسها ، ودون علامات ؟ (١) .

٣ : (٥) أديودات : يدهشني أنك تجهل ذلك أو تتجاهله ، ومن المحال قطعا أن يكون الرد على هذا السؤال كما تتوقع . نحن نتناقش ولا نستطيع أن نجيب إلا بالكلام ، وأنت تطلب أشياء ، لاشك أنها مهما كانت ليست بكلمات ، وتطلب مني ذلك بالكلام . عليك أن تطلب مني ذلك من غير كلام ، فأجيبك أيضا دون كلام .

أوغسطين : أعترف أنك على حق ، لكن لو سألتك عن المقاطع الثلاثة عندما نقول « تحويطة » Paries (٧) . ألا تستطيع أن تشير إليها ببناك ؟ وبهذا فإنني ولا شك أرى الشيء نفسه ، وتكون علاقته هي هذه الكلمة المكونة من مقاطع ثلاثة ، أما أنت فتشير إليه دون أن تنطق بأية كلمة .

أديودات : هذا جائز ، بل أسلم به . بالنسبة إلى الأسماء التي تدل على أشياء ملموسة ، إن كانت هذه الأشياء موجودة أمامنا (٢) .

أوغسطين : أنقول إن اللون جسم أو على الأصح إن اللون هو كيفية للأجسام ؟ أديودات : هو كذلك .

أوغسطين : ولماذا يمكن أن يشار إليه بالبنان ؟ أليس من الممكن إضافة الكيفيات الجسمية للأجسام الموجودة أمامنا بحيث يتم الإخبار عنها دون كلام ؟

(١) عنوان الفقرة في النص اللاتيني « المسألة الثانية » Quastio Secunda

(٢) Paries مكونة من ثلاثة مقاطع . وكان لابد للعشور على مرادف بالعربية مكون من ثلاث مقاطع أيضا . ولذلك ، آثرنا « تحويطة » بدل « حائط » .

(٣) فضلنا ترجمة « Corpora » « أشياء ملموسة » على ترجمتها « أجسام » .

أديودات : لكنى عندما أقول « الأجسام » ، فإنى أقصد جميع الأشياء
الجسمية أى : كل ما تدركه الحواس من الأجسام .

أوغسطين : إنتظر (١) . ألا ترى هنا أيضا بعض الاستثناءات ؟

أديودات : لقد أصبت فى ملاحظتك ، لأنه كان ينبغى على ألا أقول كل
الأشياء الجسمية بل كل الأشياء المادية ، وإنى أعترف حقيقة بأنه لا يمكن إدراك
الصوت والرائحة والطعم والوزن والحرارة والأشياء الأخرى المتعلقة بالحواس
دون الأجسام ، وإن كانت ذوات أجسام إلا أنه لا يمكن الإشارة إليها بالبنان .

أوغسطين : ألم تر إنسانا يتحدث - تجاوزا - مع الصم بالحركات ، كما
يتحدث الصم مع بعضهم البعض بالحركات أيضا ، يسألون ويجيبون ، ويعلمون ،
ويرشدون ، ويفعلون كل ما يريدون ، أو على الأقل يفعلون أشياء كثيرة ؟ وفى
هذه الحالة لا يشار إلى الأشياء المادية فحسب ، بل يشار أيضا إلى الأصوات
والطعوم وما شابه ذلك ، كذلك يعبر الممثلون على المسرح دون كلام يقومون
أحيانا بتمثيل مسرحيات كاملة بالرقص فقط .

أديودات : لا أعترض على ذلك ، غير أنى قد لا أستطيع أن أشرح لك
كلمة « ex » ، (من) دون كلام ، كما قد لا يستطيع الممثل أن يعبر عن معناها بالرقص .

(٦) أوغسطين : قديكون ما تقول صوابا . ولكن لنفترض أنه يستطيع ذلك ،
أظن أنك لن تشك مهما كانت حركة الجسم التى يحاول بها أن يبين الشيء الذى تدل
عليه هزم الكلمة ، فى أن هذه الحركة ليست الشيء نفسه بل علامة عليه . لذلك
لا يدل هو أيضا بكلمة على كلمة بل يدل بعلامة على علامة ، فالقطع الواحد « ex »

(1) Considero tamen

(من) وهذه الحركة (التي يقوم بها الممثل) (١) . كلاهما يدل على شيء أريد أن يدلني أحد عليه دون علامة .

أديودات : أرجوك أن توضح : كيف يتم ذلك ؟

أوغسطين : تماما كما هو الحال بالنسبة إلى الكلمة تحويطة (Paries) .

أديودات : ليس الأمر كذلك ، إذ أننا لا نستدل على التحويطة دون علامة ، وقد عرفنا ذلك من استدلالنا الذي نسير فيه ، فلا شك أن الإشارة بالبنان ليست « تحويطة » ، بل علامة تشير إليها . إذن فأنا لا أرى شيئا يمكن الإشارة إليه دون علامة .

أوغسطين : لو سألتك : ما معنى فعل « يمشى » ، فهل تنهض وتمشى ؟ وهل تقوم بتمثيل الحدث الذي يعنيه الفعل دون استخدام أى كلمات أو علامات ؟

أديودات : حقا هو كذلك ، بل أعترف به وأخجل منه ؛ لأنني لم أرى شيئا في مثل هذا الوضع . أرى آلافا من الأشياء الأخرى التي تعرض لي قادرة على أن تدل بنفسها على نفسها دون علامات مثل الطعام ، والشراب ، والجلوس ، والوقوف ، والصباح ، وأشياء أخرى لا يمكن حصرها .

أوغسطين : استمر الآن واخبرني : إن لم تعرف مطلقاً معنى فعل « يمشى » ، وتصادف أن سألتك - وأنت تمشى - عن معنى هذا الفعل ، فكيف تجيب ؟

أديودات : أمشى أسرع كي أسترعى انتباهك - بعد سؤالك - إلى شيء جديد دون أن أفعل إلا ما يجب الإشارة إليه .

(١) الكلام الذي بين القوسين من وضع المترجم زيادة لي الايضاح .

أوغسطين : ألا تعلم أن المشى شيء والإسراع شيء آخر ؟ لا ينبغي على من يمشى الإسراع ولا على من يسرع المشى ، إذ يقال السرعة على الكتابة والقراءة ، وما شابه ذلك ، فإذا أسرع في فعلك - بعد سؤال - فساظن أن المشى هو الإسراع ، وهذا هو الجديد الذي أضفتمته ، ومن هنا يحدث الخطأ .

أدبوبات : أعترف بأنه لا يمكننا أن نشير إلى فعل (١) . دون علامة عندما نقوم به في نفس الوقت الذي يطلب منا القيام به ، لأننا إن لم نصف شيئاً فسيعتقد سائلنا أننا نرفض أن نشير إليه ، ونستمر فيما نفعله دون أن نلقى بالاً له . فإذا سألنا عن فعل يمكننا أن نقوم به ولم نفعله في الحال بعد سؤاله ، يمكننا أن نفعله بعد سؤاله ، وندله على ما يسأل بالشيء نفسه لا بعلامة ، إلا عندما يسألني أحد وأنا أتكلم : ما الكلام ؟ فمهما قلت لأخبره بذلك فإنني أتحدث بالضرورة وأستمر في إيضاح ما يريد دون أن أبعد عن الشيء نفسه الذي يريد أن أدله عليه ودون أن أبحث لذلك على علامات تشير إليه خارج الشيء نفسه .

كيف تدل العلامة على علامة أخرى وتميز عنها ؟ (٢)

٤ : (٧) أوغسطين : عظيم جداً ، والآن أنظر : هل نتفق على أننا باستطاعتنا أن ندل من غير علامة على الأفعال التي لا نقوم بها عندما نسأل عنها ، والتي يمكننا أن نقوم بها بعد ذلك ، وكذلك على العلامات نفسها التي نضعها ، إذ أننا نضع علامات عندما نتكلم ، وهذا هو معنى أن يدل الإنسان على شيء .

أدبوبات : موافق تماماً .

(1) Demonstrare

(٢) عنوان الفقرة في النص اللاتيني « المسألة الخامسة » Quaestio quinta

أوغسطين : وعندما نسأل عن العلامات يمكننا أن ندل عليها بعلامات أخرى ، وإذا سئلنا عن أشياء لا عن علامات ، فإننا ندل عليها بتنفيذها حسب السؤال ، إذا استطعنا ذلك ، أو بإعطائها علامات يمكن أن تدل عليها (١) .

أديودات : هو كذلك .

أوغسطين : أرجوك أن تبحث أولا من هذه القسمة الثلاثية (٢) دلالة العلامات على علامات أخرى . أليست الكلمات وحدها علامات ؟

أديودات : لا

أوغسطين : يبدو لي عندما نتكلم أننا ندل بالكلمات على الكلمات نفسها أو على علامات أخرى كما هو الحال عندما نتحدث عن الحركات والحروف (٣) ، إذ تدل هاتان الكلمتان على علامات ، وقد ندل على شيء آخر ليس بعلامة فنقول **حجرا** . هذه الكلمة علامة لأنها تدل على شيء ، وليس هذا الشيء الذي تدل عليه علامة . ولا تنتمي هذه الحالة الأخيرة - عندما تدل الكلمة على شيء ليس بعلامة - إلى المسألة التي نناقشها ، وهي أن العلامات تدل على علامات أخرى .

(1) Animadverti

(٢) هي القسمة الثلاثية السابقة :

١ - الدلالة على علامات بعلامات أخرى .

٢ - الدلالة على أشياء بتنفيذها .

٣ - الدلالة على أشياء بعلامات .

(٣) الحركات « Gestum » ، الحروف « Littram » .

هناك إذن مسألتان : بالعلامات نعلم (أو نذكر) (١) نفس العلامات أو علامات أخرى ، ألا تظن ذلك ؟

أديودات : بلى (٢) ، هذا واضح .

(٨) أوغسطين : أخبرني إذن : أى حاسة تخاطب هذه العلامات ، أعني الكلمات ؟

أديودات : السمع .

أوغسطين : وأى حاسة تدرك الحركة ؟ (٣) .

أديودات : النظر .

أوغسطين : وما الكلمات المكتوبة ؟ هل هي كلمات أم علامات للكلمات ؟ الكلمة هي ما يصدر عن النعم في صوت متقطع (٤) ليبدل على شيء . ولا يمكن إدراك الصوت إلا بحاسة السمع ، وعندما نكتب الكلمة ترى العين علامة وهي الكلمة التي تطرق الأذن فتدخل النفس .

أديودات : أوافق تماما على هذا الرأي (٥) .

أوغسطين : أظنك توافق أيضا على أننا ندل على شيء عندما نقول اسمها

أديودات : هذا صحيح .

(١) وضعنا كلمة « نذكر » بين قوسين مع أنها في صلب العبارة حتى يتضح المعنى .
(٢) لا يوجد في اللغة اللاتينية الأداة « بلى » ولكننا استعملناها في الترجمة تمهيدا مع الأسلوب العربي .

(٣) اضطررنا إلى إعادة وضع السؤال حتى تكون الجملة واضحة .

(4) Articulata Voce

(5) Omnio assentior

أوغسطين : ماذا تعني ؟ (١)

أديودات : أعني أن الأسماء تدل على مسميات مثل : روما ، رومولوس ، فضيلة ، نهر ... الخ .

أوغسطين : ألا تدل هذه الأسماء الأربعة على شيء ؟

أديودات : بلى ، تدل على شيء ما .

أوغسطين : ألا يوجد فرق بين هذه الأسماء والأشياء التي تدل عليها ؟

أديودات : بلى ، يوجد فرق كبير .

أوغسطين : أريد أن أسمع منك هذا الفرق .

أديودات : أولها : أن الأسماء علامات ، أما الأشياء فلا .

أوغسطين : هل تقبل أن تطلق لفظ " دالة " (٢) على هذه الأشياء التي

يمكن لعلامة أن تدل عليها وهي ليست بعلامة ؟ ذلك أيسر لنا في البحث .

أديودات : أقبل ذلك (٣) .

أوغسطين : ألا تدل علامة أخرى على هذه العلامات الأربع التي نطقت

بها من لحظة (أعني : روما ، رومولوس ، فضيلة ، نهر) (٤) ؟

أديودات : بلى ، كيف أشك في أن الكلمات المكتوبة علامات لهذه

العلامات الأخرى التي نعبر عنها بالصوت ؟

(١) Quid tandem . يستعمل القديس أوغسطين دائما أداة الاستفهام Quid

للاستدراك . وقد أسقطناها من الترجمة في أغلب الأحيان .

(2) Significabilia

(3) Placet Vero

(٤) فصلنا تكرار الكلمات الأربعة بين قوسين زيادة في الإيضاح .

أوغسطين : أخبرنى ما الفرق بين هاتين العلامتين ؟

أديودات : الأولى مرئية (Visibilia) ، والثانية « مسموعة » ، (Audibilia) .
لم لا تقبل هذه التسمية ما دمنا قد قبلنا « دال » (Significabilia) (١) ؟

أوغسطين : أقبليها ولا شك ، بل أستحسنها . ولستكنى أعود فأتساءل : ألا
يمكن أن ندل على هذه العلامات الأربع بعلامة أخرى « مسموعة » ، كما ندل عليها
بعلامة مرئية ؟

أديودات : هل تذكر أنى قلت ذلك منذ لحظة ؟ لقد أجبت بأن الإسم يدل
على شيء ويشير إلى هذه الأشياء الأربعة ، وأقر بأنه يمكن سماع كليهما (أى
الإسم والأشياء الأربعة) عندما نعبر عنهما بالصوت .

أوغسطين : ما الفرق إذن بين العلامة المسموعة (Audibile signum)
والعلامات التى تشير إليها بالسمع (audibilia significata) فكلاهما علامتان ؟

أديودات : الفرق بين ما تسميه إسمًا وبين الأشياء الأربعة التى يشير إليها :
هو أن الإسم علامة مسموعة لعلامات أخرى « مسموعة » . أما الأشياء الأربعة ،
فمع أنها علامات « مسموعة » ، إلا أنها لا تدل على علامات أخرى ، وإنما على
أشياء ، بعضها مرئى مثل رومولوس ، روما ، مدينة ، وبعضها معقول مثل
فضيلة .

(١) يتساءل أديودات لم لا تقبل Visibilia ، Audibilia ، فبالإسما على Significabilia .
ولا تدل الكلمات العربية « مرئى » ، « مسموع » ، « دال » على الاتفاق الصوتى بين
الكلمات اللاتينية الثلاثة .

(٩) أوغسطين : أسلم بما تقول ، وأوافق عليه . لكن أما تعلم أننا نسمى كلاما كل ما يصدر من سموت متقطع له معنى ؟

أديودات : أعلم ذلك .

أوغسطين : إذن ، الاسم كلمة - نراه وننطق به كصوت متقطع يدل على شيء . وعندما نقول : يستعمل البليغ كلمات مناسبة ، فلا شك أنه يستعمل أسماء كذلك . وعندما أتى العبد لسيده العجوز في مسرحية تيرنس Térence (بما طلب منه) « كلمات طيبة ، أرجوك » فإنه قال أسماء كثيرة (١) .

أديودات : أوافق على ما تقول .

أوغسطين : تسلم إذن بأن المقاطع الثلاثة التي تصدرها عندما نقول « كلمة » (Verbum) (٢) تدل على اسم ، فتكون الكلمة الأولى علامة على الثانية .

أديودات : أسلم بذلك .

أوغسطين : أريدك أن تجيبني أيضا على هذا السؤال : الكلمة علامة الاسم ، والاسم علامة النهر ، والنهر يدل على شيء مرئي ، وقد رأيت جيدا الفرق بين هذا الشيء - « والنهر » علامته - وبين هذه العلامة - والاسم علامتها - إذا كان الأمر كذلك ، فما هو الفرق - في رأيك - بين علامة الاسم وهي كلمة كما قررنا قبل ذلك وبين الاسم نفسه وهو العلامة ؟

أديودات : أرى الفرق الآتي : إن الأشياء التي تدل عليها الأسماء ، تدل

(١) أندريا : الفصل الأول ، المنظر الثاني ، السطر الثالث والثلاثون .

(٢) لم نستطع أن نجد كلمة ذات مقطعين في العربية لترجمة Verbum ولذلك وضعنا الكلمة اللاتينية في صلب الترجمة والكلمة العربية « كلمة » بين قوسين لأنها مكونة من ثلاث مقاطع .

عليها الكلمات كذلك ، فكما أن الاسم كلمة كذلك « نهر » كلمة ولا تدل الأسماء على كل الأشياء التي تدل عليها الكلمات ، لأننا إذا أخذنا « Si » (إذا) التي في أول البيت الذي ذكرته ، « ex » (من) وهي موضوعنا من مدة طويلة ننتهي إلى أنها كلمات ، وليست أسماء (١) ، ونجد حالات كثيرة أخرى مشابهة . فإذا كانت الأسماء كلمات دون أن تكون الكلمات أسماء يصبح الفرق واضحا في نظري بين الكلمة والاسم ، أي بين علامة علامة لا تدل على شيء لا يدل بدوره على علامة أخرى وبين علامة علامة تدل على شيء يدل بدوره على شيء آخر .

أوغسطين : أتسلم بأن كل حصان حيوان وليس كل حيوان حصانا ؟

أديودات : ومن يشك في ذلك ؟

أوغسطين : الفرق إذن بين الكلمة والاسم كالفرق بين الحيوان والحصان . قد يكون ما يمنعك من التسليم بذلك هو أننا نطلق الفعل على نحو آخر لندل على الكلمة المصروفة في الأزمنة المختلفة مثل : أكتب وكتب ، أقرأ وقرأت ، وليست هذه الكلمات بطبيعة الحال أسماء (٢) .

أديودات : لقد قلت بالضبط ما كنت أتردد في قوله .

أوغسطين : لا تنزعج ، إذ أننا نسمى « علامة » تلك الأشياء التي تدل على شيء آخر على وجه العموم ، والكلمات من بين هذه الأشياء ، كما أننا نتحدث

(١) هي في الحقيقة أدوات وحروف في العربية أي أنها كلمات في اللاتينية والعربية

على السواء .

(٢) الكلمة اللاتينية « Verbum » التي يستعملها أوغسطين بمعنى « كلمة » أو « كلام » تستعمل أيضا بمعنى « فعل » مثل « أكتب » أقرأ ... الخ .

عن « الشارات الحربية » التي نسميها في اللاتينية « Signa » بالمعنى الحقيقي لها (١) وفي هذه الحالة لا نتحدث عن الكلمات . وكما قلت لك : إن كل حصان حيوان وليس كل حيوان حصاناً أقول أيضاً : كل كلمة علامة وليست كل علامة كلمة ، ولا أظن أنك تشك في ذلك .

أديودات : أفهم الآن ما تقول ، وأوافق عليه تماماً . الفرق بين الكلمة على وجه العموم والاسم كالفرق بين الحيوان والحصان .

هل تدل بعض العلامات بنفسها ؟ (٢)

(١٠) أوغسطين : أتعلم أيضاً أننا عندما نقول « حيوان » (Animal) يكون الاسم ذو المقاطع الثلاثة الذي تصدره بالضم شيئاً ، وما يدل الاسم عليه شيئاً آخر ؟

أديودات : لقد سلمت بذلك من قبل فيما يتعلق بالعلامات وما تدل عليه . أوغسطين : أتدل كل العلامات - فيما يبدو لك - على شيء آخر غيرها ، كما تدل كلمة « حيوان » (Animal) ذات المقاطع الثلاثة على شيء آخر غيرها ؟ أديودات : طبعاً لا ، إذا قلنا « علامة » ، فلا تدل هذه الكلمة على العلامات الأخرى فحسب أياً كانت ، بل تدل أيضاً على نفسها ، لأنها كلمة وكل الكلمات علامات .

أوغسطين : ألا يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى الكلمة ذات المقاطع الثلاثة « كلمة » (Verbum) (٢) ؟ إذا دلت هذه الكلمة ذات المقاطع الثلاث على كل ما يصدر

(١) تدل الكلمة اللاتينية « Signum » على « الشارات » الحربية وبمعنى في اللغة العربية ترجمة هذا التشابه اللفظي .

(٢) هنون الفقرة في النص اللاتيني « Quaestio quarta » المسألة الرابعة

(٣) في النص اللاتيني « الكلمة ذات المقاطع » لأن « Verbum » مكونة من مقطعين .

من الهم كصوت متقطع يدل على شيء ألا تكون هذه الكلمة أيضا من نفس النوع؟

أديودات : بلى ، هي كذلك .

أوغسطين : ألا يكون الاسم بالمثل ؟ فهو يدل على الأسماء لكل الأنواع ، وهو نفسه اسم مذكر (١) . وإذا سألتك : أى جزء من الخطاب يكون الاسم

لأجبتنى عن حق : من الاسم .

أديودات : هذا صحيح .

أوغسطين : هناك إذن علامات تدل بنفسها ، فضلا عن أنها تدل على غيرها .

أديودات : توجد مثل هذه العلامات .

أوغسطين : أظن أن العلامة ذات المقاطع الأربعة « Conjonctio » (أداة

ربط) من هذا النوع (٢) ؟

أديودات : لا ، لأنها لا تدل على أسماء ، مع أنها اسم .

هل هناك علامات تدل على بعضها البعض ، وكيف تتم التفرقة بينها ؟ (٣)

١١:٥ أوغسطين : لقد كنت فى غاية الانتباه . والآن أنظر : هل توجد

علامات تدل على بعضها البعض بحيث إذا دلت الثانية على الأولى دلت الأولى

على الثانية ؟ ليس الحال كذلك بين الكلمة ذات المقاطع الأربعة « Conjonctio » ،

وما تدل عليه مثل Si (إذا) ، Vel (أو) ، Nam (لأن) ، Namque (لأن) ،

(١) يقول أوغسطين « اسم جماد » لأن الاسم فى اللاتينية « Nomen » جماد وهو فى اللغة العربية مذكر .

(٢) « Gonjonctio » مكونة من أربعة مقاطع ، ولم نستطع أن نجد لها كلمة عربية بعدد هذه المقاطع .

(٣) عنوان الفقرة فى النص اللاتينى « Quæstio quinta الخامسة » .

Nisi (إلا) ، Ergo (إذن) ، Quoniam (لما) وما شابه ذلك (١) ، فقد دلت هذه الكلمة الواحدة (Conjunctio) على جميع أدوات الربط هذه ولا تدل أداة منها على هذه الكلمة ذات المقاطع الأربعة .

أديودات : أرى ذلك ، وأريد أن أعرف ما هي هذه العلامات التي تدل على بعضها البعض ؟

أوغسطين : ألا تعلم إذن أننا عندما نقول اسم وكلمة نقول كلمتين ؟
أديودات : بلى ، أعلم ذلك .

أوغسطين : ألا تعلم أننا عندما نقول د اسم ، و د كلمة ، نقول إسمين ؟
أديودات : بلى ، أعلم ذلك أيضا .

أوغسطين : تعلم إذن أننا ندل على الاسم بالكلمة وعلى الكلمة بالاسم .
أديودات : أوافق على ذلك .

أوغسطين : أيمكنك إخباري بالفرق بينهما بغض النظر عن طريقة كتابتهما ونطقهما ؟
أديودات : قد أستطيع ذلك ، وأرى أن الفرق هو ما قلته الآن : عندما نقول كلمة نقصد كل صوت متقطع يصدر ويدل على شيء ، وكل اسم كلمة حتى كلمة اسم - وليست كل كلمة إسما مع أننا عندما نقول د كلمة ، ننطق باسم .
(١٢) أوغسطين : أن أثبت لك أحد أن كل كلمة اسم ، وأن كل اسم كلمة ، فهل نستطيع أن تعرف الفرق بينهما بغض النظر عن الصوت والحروف المختلفة ؟

أديودات : لا أستطيع ذلك ، وأظن أنه لا فرق بينهما

(١) من الصعب ترجمة أدوات الربط اللاتينية بأدوات ربط عربية ، ولذلك فضلنا وضع الأدوات اللاتينية في الترجمة والأداة العربية كترجمة مقابلة دون وضع أداة ربط بين قوسين .

أوغسطين : إن كان كل صوت متقطع صادر عنا يدل على كلمة أو اسم ،
فما الذى يجعل الكلمة كلمة والاسم اسما ؟ ألا يوجد فرق بينهما ؟

أديودات : لا أفهم كيف يحدث ذلك .

أوغسطين : تفهم على الأقل أن كل شيء مرئى ملون ، وكل شيء ملون مرئى ،
مع أن كل اسم من هذين الاسمين لا يدل على ما يدل عليه الاسم الآخر .
أديودات : أفهم ذلك .

أوغسطين : أتكون كل كلمة إسما وكل اسم كلمة ، مع أن هذين الاسمين
أوهاتين الكلمتين - أعنى اسم وكلمة - يدلان على شيئين مختلفين (١) .
أديودات : قد يحدث ذلك ، بل وقد حدث بالفعل وانتظر منك أن
تبين لى كيف يحدث ذلك ؟

أوغسطين : تلاحظ أن كل صوت متقطع يصدر عنا ، ويدل على شيء يعطى
الأذن - فيما أظن - حتى يتم سماعه ثم يعهد به إلى الذاكرة حتى تتم معرفته .

(١) يشتق أوغسطين كلمة « nomen » من كلمة « nosco » بمعنى « أعرف » ،
وقد لا يكون هذا الاشتقاق صحيحا ؛ فإن كلمة « nosco » ترجع إلى أصل يحتوى على
الحرف « g » من مجموعة الأفعال التى تعنى « يلد » أو « يتولد » ويتضح ذلك من الصيغة
اليونانية « γινωσκω » ومشتقاتها اللاتينية « cognosco » ، « agnosco » . أما
« Nomen » فكلمة أصلية لا تحتوى على الحرف « g » فى أصل سابق عليها ، وقد
أشتقت كلمات « cognomen » ، « agnomen » قياسا على « agnosco » ،
« nosco » ، « cognosco » ، اشتقاقا مستقلا عن « nomen » . إلا أن اللاتين لم
يفرقوا فى كلامهم بين « nosco » ، « nomen » .

أما « Verbum » ، « Vocabulum » فنماضتان ، ترجع الأولى إلى الأصل
اليونانية ερπύεω ولا صلة لها على الإطلاق بكلمة Verberare .

(G. Bardy : Le nom et le Verbe, dans Les notes complémentaires,
P. 482—83)

أديودات : ألاحظ ذلك .

أوغسطين : يحدث إذن شيئان عندما تصدر صوتاً .

أديودات : يحدث ذلك .

أوغسطين : هل تطلق الكلمة على الشيء الأول والاسم على الشيء الثاني ،

فتأتي الكلمة (Verban) من «الطرق» (Verberando) والاسم (Nomina) من المعرفة ، (Noscendo) (١) . بحيث يسمى اللفظ الأول بالنسبة للأذن والثاني بالنسبة للنفس .

(١٣) أديودات : سأسلم بذلك عندما تبين لي أننا نستطيع حقيقة أن نطلق على كل الكلمات أسماء .

أوغسطين : هذا أمر سهل ، لأنك - فيما أعتقد - قد عرفت جيداً أننا نقول ضمير على ما يحل محل الاسم ، ويدل على الشيء - على نحو أقل كما لا مما يدل الاسم عليه . وهذا هو التعريف الذي تلقينته من النحوى : « الضمير جزء من الخطاب يقوم مقام الاسم نفسه يدل على ما يدل الاسم عليه على نحو أقل كما لا ، .

أديودات : أتذكر ذلك ، وأوافق عليه .

أوغسطين : ترى إذن طبقاً لهذا التعريف أن الضمائر لا تلحق إلا بالأسماء ، ولا تقوم إلا مقامها وحدها ، كما قولنا : هذا (Hic) الرجل ، الملك نفسه (Ipso) المرأة عينها (Eadem) ، هذا (Hoc) الذهب ، تلك (Illud) الفضة . هذا (Hic) ، نفسه (Ipse) ، نفسها (Eadem) ، هذا (Hoc) ، تلك (Illud)

(١) في اللغة اللاتينية يقرب فعل « verberare » من « Verbum » كما يقرب

لفظ « nomen » من « noscere » .

ضمائر ، أما رجل ، ملك ، امرأة ، ذهب ، فضة فهي أسماء تبدل على الأشياء على نحو أكل تدا تدل عليه الضمائر (١) .

أديردات : أرى ذلك أيضا ، وأوافق عليه .

أوغسطين : عليك الآن أن تنطق بما تشاء من أدوات الربط .

أديردات : و (Et) ، إذن (Que) ، ولكن (At) ، لكن (Atque) (٢) .

أوغسطين : ألا توجد في كل ما قلت إلا أسماء ؟ (٣) .

أديردات : لا توجد أسماء البتة .

أوغسطين : ألا يبدو لك على الأقل أن كلامي صحيح عندما أقول : هذا كل

(Haec omnia) ما قلت ، ؟

أديردات : بلى ، صحيح بلا شك . أراك الآن قد بينت لي بطريقة رائعة

أني نطقت بأسماء ، وإلا لما كان قولي : هذا كل (Haec omnia)

(١) تصبح أسماء الإشارة في اللغة اللاتينية ضمائر عندما تستعمل بمفردها ، وصفات عندما تلاحق بالأسماء . أما في اللغة العربية ، فكل من أسماء الإشارة والضمائر : أسماء .

وأسماء الإشارة التالية في اللاتينية Idem ، Ipse هي صفات لتوكيد النفس أو العين في العربية ، أي أنها أسماء كذلك ، إلا أننا جعلنا - في الترجمة - كلام من أسماء الإشارة وصفات لتوكيد ضمائر مع أن هذا لا يصدق إلا على اللاتينية .

على أية حال .. كل من الضمير والاسم يقوم بنفس المهمة في الدلالة على الأشياء بدرجتين مختلفتين في السكال .

(٢) في اللغة العربية إن كانت « و » حرف عطف فهي أداة ربط . أما « إذن » فإنها

تنصب الفعل المضارع « ولكن » حرف ناسخ إلا أننا أطلقنا عليها جميعا اسم « أدوات ربط » بالمعنى العام لهذا الاسم . لكن الأولى (at) تأتي قبل الاستدراك والثانية (atque) تأتي بعده .

(٣) يستعمل أوغسطين هنا Coniunctio وبنى أدوات الربط : ومنها الضمائر وهي

أسماء ، وحروف العطف وهي ليست أسماء .

صحيحاً (١) . ولكنى ما زلت أشرك فى ذلك : إن كان قولك صحيحاً - على ما تظن -
فذلك لأن أدوات الربط الأربعة هذه كلمات وأنا لا أنكر هذا (٢) ؛ لذلك كان
قولنا هذا كل (Haec omnia) ... صحيحاً ؛ لأننا نقول أيضاً ، كل الكلمات
(Verbia omnia) .

وإذا سألتنى : فى أى جزء من الخطاب تكون الكلمة لأجبتك : فى الاسم ؛
وقد يكون هذا هو السبب فى إضافة الضمير إلى هذا الاسم ، وبهذا المعنى يكون
قولك صحيحاً (٣) .

(١٤) أوغسطين : بصيرتك نافذة ، إلا أنك منطوى . لجعل بصيرتك
أكثر نفاذاً كي لا تخطيء فهم ما أقول إن استطعت أن أعبر عنه كما أريد .
الحديث عن الكلام بالكلام أمر معقد مثل تشابك الأصابع وفرعها حيث لا يكاد
الإنسان يعرف - سوى من يقوم بذلك - أى الأصابع تتأكل ، وأياها يحك ؟
أديودات : هاأنذا أجد نفسى معك بكل جوارحى ، خاصة بعد هذه المقارنة
التي أثارت انتباهى جداً .

(١) تبدو هذه الفقرة صعبة الفهم لما فيها من أمثلة لائنية ، يصعب ترجمتها بوضوح
بل قد تفقد الترجمة قيمتها الحقيقية فتبدو كأنها أمثلة مضادة ، وإزالة لغتنا النموض فلفص
حجة أوغسطين :

الضائتر تقوم مقام الاسم ، فهم إذن أسماء ، ومى فى الوقت نفسه روابط مثل حروف
الطاب ، إذن حروف المطف أسماء كذلك - هذه هى الطريقة الرائعة التي أثبت بها أوغسطين
لمخاورة أنه نطق بأسماء .

(٢) أدوات الربط ، وحروف المطف و اللغة العربية حروف لا أسماء ، ولكنك
كلمات أيضاً .

(٣) ما دمت أستطيع أف أقول Verbia Omnia — haec Omnia تكون
haec مساوية لـ Verbia لأن Omnia مكررة فى المكدتين .

أوغسطين : لا شك أنى أنطق بكلمات مكونة من حروف .

أديودات : هذا صحيح .

أوغسطين : إذن لنلجأ إلى أعلى سلطة لدينا : عندما يقول الحواري بولس « لم يكن في المسيح نعم أو لا ، بل كانت فيه نعم فحسب » (كورنثيه (٢) ١ : ١٩) لا نظن أن الحروف الثلاثة التي نطقنا بها بقولنا « نعم » (Est) موجودة في المسيح ، بل المرجوح حتما هو ما تدل عليه هذه الحروف الثلاثة .

أديودات : قول صحيح .

أوغسطين : تفهم إذن أن من قال : « كانت نعم فيه » لم يقل إلا : « كان ما يسمى نعم فيه » كما لو قال : « كانت الفضيلة فيه » . ويعنى هذا القول أن ما نسميه الفضيلة موجود فيه ، أما المقاطع الثلاثة التي تصدرها بقولنا « فضيلة (Virtus) » ، فليست موجودة فيه ، إذ المرجوح حقا هو ما تدل هذه المقاطع الثلاثة عليه (١) .

أديودات : أفهم هذا وأتابعه .

أوغسطين : أتقبل أنه لا يوجد فرق عندما نقول : هذا يطلق عليه (Appellatur) فضيلة ، وهذا يسمى (Nominatur) فضيلة ؟

أديودات : هذا واضح .

أوغسطين : هل من الواضح - أيضا - أنه لا يوجد فرق عندما يقال : ما كان فيه يطلق عليه : نعم أو يسمى نعم ؟

(١) في الأصل اللاتينى « هذان المقطعان » لأن Virtus مكونة من مقطعين ، أما « فضيلة » فتكونة من مقاطع ثلاث ..

أديودات : لا أرى هنا أيضا أى فرق .

أوغسطين : ألم تر بعد ما أريد الإشارة إليه ؟

أديودات : حقيقة ، ما زلت لا أرى شيئا .

أوغسطين : ألا ترى أن الاسم هو ما نستطيع بواسطته أن نسمى شيئا .

أديودات : لا أرى ما هو أكثر يقينا من ذلك .

أوغسطين : ترى الآن أن نعم ، اسم ؛ لأن ما يوجد فيه يسمى نعم .

أديودات : لا أستطيع إنكار ذلك .

أوغسطين : وإذا سألتك : فى أى جزء من الخطاب توجد نعم . . تقول :

لا أظن أنها توجد فى الاسم بل فى الفعل ، مع أن العقل يبين لنا أنها اسم (١) .

أديودات : صحيح ما تقول .

أوغسطين : أشك فى أن كل أجزاء الخطاب هى أيضا أسماء على هذا النحو

الذى برهنا ؟

أديودات : لا أشك فى ذلك ؛ لأنى أعترف أنها تعنى شيئا ما . ولو سألتنى

فى نفس الأشياء التى تدل عليها هذه الأسماء : أى اسم يطلق على كل شيء منها ،

أى بم يسمى كل شيء منها لأجبت : تسمى كل أجزاء الخطاب التى لا تطلق

عليها أسماء ، وأرى أن العقل يحتم علينا ذلك .

(١٥) أوغسطين : ألا تخشى أن يفند أحد استدلالنا ويقول : ينبغى إعطاء

الحوارى سلطة فى الأشياء لا فى الكلمات ، ولا يكون الأساس الذى يقوم

عليه استدلالنا متينا كما نظن ، وبالرغم من أن بولس قد عاش وعلم باستقامة

(١) كلمة est فى اللاتينية فعل ونبنى أيضا نعم ، ومى فى العربية حرف فقط .

نامة إلا أنه من المحتمل ألا يكون قد وفق في التعبير بقوله : كانت النعم فيه ،
هذا فضلا عن أنه يعترف بأنه لا يحسن صناعة الكلام (كورنثي (٢) ١١ : ٦) ؟
كيف نرد على هذا المعارض ؟

أدبوبات : ليس لدى ما أرد به عليه . وأسألك أن تجمل لي أحد هؤلاء
الكتاب الذين يشهد لهم الجميع بسلطة فائقة في صناعة الكلام حتى يمكنك أن
تزيد ما تريد اعتمادا على هذه السلطة .

أوغسطين : على هذا ، يبدو لك أن العقل نفسه دون السلطات أقل قدرة
من أن يبرهن على أن أجزاء الخطاب جميعها تدل على شيء ما ، أى يطلق عليهم
اسم (Appellari) أى يسمى (Nominari) ، وإذا سمى ، فإنه يسمى باسم
ويمكننا التحقق من ذلك في لغات عديدة ، ومن ينكر ذلك ؟ إذا سألت :
كيف يسمى اليونان ما نسميه « من (Quis) » ، فيقال Tis ، وكيف يسمون ما
نسميه « أريد (Volo) » ، فيقال θέλω ، وكيف يسمون ما نسميه « خير
(Bene) » ، فيقال καλως ، وكيف يسمون ما نسميه « المكتوب
(Scriptorum) » ، فيقال το γεγραμμένον ، وكيف يسمون ما نسميه
« و (Et) » ، فيقال και ، وكيف يسمون ما نسميه « من (Ab) » ، فيقال
« من (Et) » ، وكيف يسمون ما نسميه « يا للأسف (Heu) » ، فيقال οὐ .^(١) من
سأل عن أقسام الكلام هذه التي ذكرتها على هذا النحو فقد أصاب القول ، وما
كان ليحدث ذلك لو لم تكن هذه الأقسام أسماء . ولهذا السبب يكون حديث

(١) أقسام الكلام الثمانية كما رتبها أوغسطين هي بالإضافة إلى الاسم : أداة الاستفهام
الفعل ، الظرف ، أسم المفعول ، حرف المطف ، حرف الجر ، الصيغة الانتهائية « Interjunctio »

الحوارى بولس صحيحا ، ولما كنا نستطيع الاحتفاظ بالحديث مستبعدين السلطات فى موضوع البلاغة (١) ، فهل تحتاج بعد ذلك أن نبحث عن شخصية نعتد عليها فى رأينا ؟

(١٦) أوغسطين : كل من الكسول والمتحس لا يسلم بذلك إلا أمام السلطات التى تجمع على قاعدة ما فى صناعة الكلام . وأين نجد أفضل من سيسرون فى اللغة اللاتينية . فقد سُمى فى خطابه الرائع المسمى «الفيرنيون» حرف الجر «Coram» (أمام) اسما (إن لم يكن ظرفا فى هذه الحالة) . قد لا أفهم هذه الفقرة جيدا وقد أعطى لها أو يعطى لها آخرون تفسيراً آخر ولكنه لا يمكن - على الأقل - رفض الآتى :

حسب النظريات التقليدية لأعظم أساتذة الجدل تتكون القضية التامة القابلة للنفي والإثبات من اسم وفعل ، ويسمى سيسرون فى مكان ما هذا النوع من الخطاب منطوق (Pronuntiatum) ، ولما كان الفعل فى الشخص الثالث فينبغى أن ترفع الإسم ، ولهم الحق فى ذلك . فلو أمعنت النظر فى قوله : «يرجس الإنسان» ، «يجرى الحصان» لرأيت منطوقين - على ما أظن . أديودات : أرى ذلك .

(١) يلجأ أوغسطين إلى سيسرون Cicéron مرتين بأعباراه المرجع الأول والأخير فى البلاغة اللاتينية . الأولى عندما أستعمل سيسرون كلمة Coram التى سماها اسما لأنه اعتبرها ظرفا مع أنها حرف جر (Cicéron: Contre Verrès, Action II, 2,101). والثانية عند تعريف ἀξιωμα وباللاتينية (Cicéron : Tusculanes, 1,7,14) ، Pronuntiatum ولا يرضى سيسرون عن الكلمة اللاتينية خاصة وأن تعريفها يدل على الصدق والكذب ، أما تعريف أوغسطين فيدل على الإثبات والنفي ، أى أنه تعريف منطقى (G. Bardy : L'autorité de Cicéron, dans les notes complémentaires P. 484).

أوغسطين : ترى أيضا في كل منهما أسماء « إنسان » في الأول ، « حسان » في الثاني ، وفي كل منهما فعلا : « يجلس » في الأول ، « يجرى » في الثاني .

أديودات : أرى ذلك .

أوغسطين : لو قلت « يجلس » أو « يجرى » فقط لكنت على حق إن سألتني من ؟ ماذا ؟ فأجيبك : الإنسان ، أو الحصان ، أو الحيوان ، أو أى شيء آخر . إذن يمكننا بإضافة الاسم إلى الفعل أن نكون المنطوق أى هذه القضية التي يمكن نفيها أو إثباتها .

أديودات : أفهم ذلك .

أوغسطين : إنته إلى ما تبقى . وافترض أنك ترى شيئا بعيدا لا تدري أخير إن هو أم صخرة أم أى شيء آخر ؟ فلو قلت لك « إنه حيوان لأنه إنسان » (Quia homo est animal est) أفلا أكون متهورا في قولى هذا ؟ أديودات : كل التهور ، ولكنك غير متهور في قولك « إن كان إنسان فهو حيوان » (Si homo est animal est) .

أوغسطين : لقد أحسنت القول . وأنا أستحسن أن (Si) في كلامك ، وتستحسنها أنت كذلك . أما لأن (Quia) فكلانا يستحبها في كلامى السابق . أديودات : موافق على ذلك .

أوغسطين : أنظر إذن . إن كانت هاتان القضيتان منظورتين تامتين : « إن تسر (Placet si) ، « لأن تنفر » (Dis placet Quia) .

أديودات : هما منظورتان تامتان .

أوغسطين : هيا ، قل لى الآن : أين الأسماء وأين الأفعال ؟

أديردات : أرى أن الافعال هي : « تسر » ، « تنفر » ، أما الاسماء فهي
« إن » ، « لأن » . . .

أوغسطين : إذن هذان الحرفان (Conjunctiones) أسماء كذلك . يمكن
هذا البرهان (١) .

أديردات : يمكن تماما .

أوغسطين : أستطيع بمفردك فيما يتعلق بأقسام الكلام الاخرى ان تبرهن
على نفس الشيء قياسا على ما أثبتناه ؟
أديردات : أستطيع ذلك .

هل توجد مترادفات ؟

٢ : (١٧) أوغسطين : لندستمر إذن ، تللى : إن كانت كل كلمة إسما وكل اسم كلمة ،
فهل تظن - قياسا على ذلك - ان كل كلمة صوت وكل صوت كلمة ؟

أديردات : بكل تأكيد ، ولكنى لا أرى فرقا بينهما سوى لاختلاف صوت
المقاطع .

أوغسطين : وأنا لا أعترض على ذلك أيضا ، مع أن هناك من لا ينسى
التفرقة بينهما حتى في معنهما ، ولا نحتاج الآن لفحص رأيهم . ولا شك أنك
تلاحظ ان لدينا علامات تدل على بعضها البعض دون أن يكون هناك أى فرق
بينهما إلا في الأصوات ، وتدل على نفسها مع أجزاء الخطاب الأخرى .

(١) في اللاتينية « Si » ، « Quia » أدوات ربط ، أما « إن » ، « لأن »
في العربية فهي حروف ، الأول أداة شرط والثاني حرف ناسخ .

أديردات : لا أفهم ما تقول .

أوغسطين : ألا تفهم أن الصوت يدل على الإسم ، والإسم يدل على الصوت ، ولا يوجد أى فرق بينهما إلا فى صوت المقاطع ، على الأقل بالنسبة للإسم على وجه العموم ، لأن للإسم معنى خاصا ، وهو أنه واحد من أجزاء الخطاب الثمانية ، ولا يتضمن الأجزاء السبعة الأخرى .

أديردات : الآن أفهم ما تقول .

أوغسطين : ومنهم ما أقول من أن كلا من الإسم والصوت يدل أحدهما على الآخر .

أديردات : أفهم ذلك ، ولكنى أسألك عن معنى قولك : تدل على نفسها مع أقسام الكلام الأخرى ، ؟

أوغسطين : ألم تعرف من استدلالنا السابق أن كل أجزاء الخطاب يمكن أن يقال على أسماء ، أو على أصوات ، أى أنه يمكن أن تدل عليها بالإسم أو بالصوت ؟

أديردات : هذا صحيح .

أوغسطين : ماذا إذن لو سألتك : ماذا تطلق على الإسم نفسه أى على الصوت الذى تعبر عنه فى مقطعين ؟ ألا تجيبنى : أطلق عليه « إسماء » ، *nomer* وتكون إجابتك صحيحة ؟

أديردات : بلى ، أطلق عليه ذلك .

أوغسطين : هل تدل العلامة ذات المقاطع الأربعة التى تنطق بها عندما نقول

« Conjonctio » على نفسها لأنه لا يمكن إعتبار هذا الاسم (Conjonctio) من بين ما يدل عليه ؟

أديودات : أقبل ذلك تماما .

أوغسطين : هذا هو معنى قولى : يدل الاسم على نفسه مع ما يدل عليه ، ويمكنك أن تفهم الصوت بنفسك قياسا على ذلك .

أديودات : هذا أمر يسير . ولكن تخطر لي الآن فكرة : يمكن أن يقال الاسم على وجه العموم (Generaliter) أو على وجه الخصوص (Specialiter) ، وعلى العكس من ذلك ليس الصوت جزءا من أقسام الكلام الثمانية ؛ لذلك أرى أن هناك فرقا بينهما علاوة على فرق الأصوات .

أوغسطين : أتظن أن بين « hōmen » و « ovom » فرقا آخر سوى فرق الأصوات التى تميز بها بين اللغتين اللاتينية واليونانية ؟

أديودات : لا أجد فرقا سوى هذا الفرق .

أوغسطين : إنتهينا إذن إلى وجود علامات تدل بنفسها ، وتدل على بعضها البعض بحيث يكون ما تدل عليه إحداها تدل عليه الأخرى ، دون أن يسكون هناك أى فرق بينهما سوى فرق الصوت ، وهانحن نجد الآن هذا النوع الرابع ، لأنه يمكن فهم الأنواع الثلاثة المذكورة آنفا من الاسم والفعل (١)

(١) الأنواع الثلاثة المذكورة - آقا - هى :

- ١ — العلامة التى تدل على علامة أخرى وتميز عنها (٧ : ٤ - ٩ : ٤) .
- ٢ — العلامة التى تدل بنفسها على نفسها (١٠ : ٤) .
- ٣ — العلامات التى تدل على بعضها البعض (١١ : ٥ - ١٧ : ٥) .

أديودات : لقد انتبهنا إلى هذه النتيجة تماما .

ملخص المناقشة كلها ^(١) .

٧ : (١٩) أوغسطين : أريد أن تلخص لي ما وصلنا إليه في حديثنا حتى الآن .
أديودات : سأفعل قدر استطاعتي . تذكر أولا أننا قضينا بعض الوقت
في البحث عن الغاية من اللغة (٢) ، ووجدنا أننا نتحدث لنعلم أو لنذكر : عندما
نسأل فإننا نعلم من نسأله ما نريد أن نسمعه منه . وعندما نفنى بدافع من السرور
فإننا نرى أننا لا نتحدث بالمعنى الحقيقي للكلمة ، وعندما نصلي لله لا نأظن أننا نعلم
أو نذكر . مهمة الكلمات إذن إما تذكيرنا أو تذكير غيرنا وتعليمهم .

وبعد أن أثبتنا أن الكلمات علامات وأننا لا يمكن أن نسمى علامة ما لا يدل
على شيء ، اقترحت على هذا البيت لأشرح معنى كل كلمة فيه :

Nihil ex tanta Superis placet urbe relinqui.

(الإنيادة ، الكتاب الأول ، السطر ٦٥٩) .

فمع أن كلمة « لا شيء » معروفة وواضحة لنا جميعا إلا أننا لا نجد ما تدل
عليه . ولما رأيت أننا لم نستعملها في الكلام جزافا بل لنخبر مستمعنا بشيء ما
أجبتني : قد تدل هذه الكلمة على أفعال النفس التي تبحث عن شيء ثم تكتشف
أنه غير موجود ، أو تظن أنها تكتشف ذلك . ولكنك تجنبت - عن طريق
المزاح - الدخول في مشكلة عويصة ، وأرجأت حلها ، ولكني لم أنسى وعدك
بذلك .

وعندما حاولت أن أشرح الكلمة الثالثة من البيت (من) دفعتني لأن أبين لك

(١) عنوان الفقرة في النص اللاتيني هو إعادة *Recapitulatio*

(٢) *Causa* تعني حرفيا سبب ، أو علة وجود اللغة .

الشيء الذى تدل عليه هذه الكلمة ولم ترض بأن أجد لها مرادفا . فأجبتك بأن هذا محال فى الحديث . واتفقنا إلى الأشياء التى تشير إليها بالبنان لمن يسأل عنها ، وكنت أظن أنها كل الأشياء الجسمية ولكننا وجدنا أنها الأشياء المرئية فحسب . ثم لا أدرى كيف انتهى بنا الحديث إلى الصم وإلى الممثلين الذين يشيرون بحركاتهم الخرساء : لا إلى الأشياء المرئية فحسب بل إلى أشياء أخرى كثيرة ، وتقريبا إلى كل ما نتحدث عنه . ومع ذلك إتفقنا إلى أن هذه الحركات علامات أيضا .

ثم بدأنا من جديد فى البحث : كيف نستطيع دون علامة أن ندل على نفس الأشياء التى تدل عليها العلامات ، إذ ينبغي أن نعترف أننا ندل بعلامة على هذا الحائط ، وعلى هذا اللون ، وعلى كل ما هو مرئى يشار إليه بالبنان . ولما كنت أؤكد عن خطأ إستحالة ذلك ، ظهر لنا أخيرا أننا نستطيع دون أية علامة أن ندل على الأفعال التى تطلب منا ، ولا نقوم بها ، والتى يمكننا أن نقوم بها بعد أن تطلب منا . صحيح أن اللغة ليست من هذا النوع ، إلا أنه إذا طلب منا أثناء الحديث ما هى اللغة ، فمن الواضح فيما يبدو - أنه من السهل أن ندل عليها باللغة نفسها .

(٢٠) وقد ذكرنا هذا بأنه يمكننا أن ندل بعلامة على علامة أخرى أو بعلامة على ما ليس بعلامة أو من غير أية علامة على فعل يمكننا القيام به جوابا على سؤال ما . ثم شرعنا فى بحث الحالة الأولى ومناقشتها مناقشة دقيقة . وقد بينت هذه المناقشة - أولا - أنه لا يمكن الدلالة على بعض العلامات التى تدل (على شيء آخر) (١) مثل هذه الكلمة ذات المقاطع الأربعة « Conjonctio » ،

(1) Signis quae Significarent

وبينت - ثانيا - أن بعض العلامات تستطيع ذلك ؛ فعندما نقول « علامة » نعبر عن كلمة ، وعندما نقول « كلمة » نعبر عن علامة . فالعلامة والكلمة علامتان وكتبان في نفس الوقت .

وفي هذا النوع من العلامات التي تدل على بعضها البعض بينا أن البعض منها متساوي في المعنى (Tantum) ، والبعض الآخر مختلف فيه (Non tantum) ، والبعض الثالث مساو في المعنى والنطق (Lidem valeve) فهذه الكلمة ذات المقاطع الثلاثة التي نسمعها عندما نقول « علامة » (Signum) (١) تدل على كل ما يدل على شيء ما ، ولكن « كلمة » (Verbum) التي نقولها ليست علامة تدل على علامات بل تدل فقط على ما تصدره من صوت متقطع . وهذا واضح . فمع أن الكلمة تدل على العلامة ومع أن العلامة تدل على الكلمة ، أي أن المقاطع الثلاثة للكلمة الأولى تدل على المقاطع الثلاثة للكلمة الثانية (٢) إلا أن « للعلامة ، قيمة أكبر من « الكلمة » ، لأن مقاطعها الثلاثة تدل على أكثر مما تدل عليه المقاطع الثلاثة « كلمة » .

ولكن الكلمة على الإطلاق والاسم على الإطلاق متساويان في المعنى (Tantumdem) ، وكما أخطرنا العقل ، كل أقسام الكلام أسماء لأننا نستطيع أن نضيف إليها ضمائر ، ولأننا نستطيع أن نقول : تستعمل هذه الأجزاء لنفسية شيء ما ، ولا يستطيع أي جزء منها أن يضاف إلى الفعل ليصبح منطوقا تاما . فإن كان الاسم والكلمة متساويين في المعنى (Tantumdem) والكلمات أسماء

(١) « علامة » ذات مقاطع ثلاثة ، وفي النسخ اللاتينية « ذات مقطعين » لأن « Signum » ذات مقطعين .

(٢) كلمة ذات مقاطع ثلاثة ، وفي النسخ اللاتينية « ذات مقطعين » « Verbum » .

فكلها أيضا أسماء وإن لم يكن لهما نفس المعنى (Idem valere) ، فنحن نستعمل كلمة ، لسبب ونستعمل « أم » ، لسبب آخر كما سبق أن لاحظنا وجود ذلك في مناقشتنا ، فقد وضعت الكلمة (Verbum) للإشارة إلى فعل طروق « Verberare » الهواه (١) ، ووضع الاسم (Nomen) للإشارة إلى الذاكرة في النفس (Commemorationem animi) ، ونستطيع أن نفهم ذلك عندما نقول قولاً صحيحاً . « ما اسم هذا الشيء ؟ عندما نريد أن نعهد بهذا الشيء إلى ذاكرتنا ، ولسكننا لم نتعود أن نقول ، ما كلمة هذا الشيء ؟ . وهناك أيضا علامات ليست متساوية في المعنى فحسب (Tantum) بل مطابقة تماماً في المعنى المعنى والنطق (Idem) لا تتميز فيما بينها إلا بصوت الحروف ، مثال ذلك :

« Nomen » .

بقيت نقطة أخرى ، وهي أننا لم نجد في العلامات التي تدل على بعضها البعض واحدة منها لا تدل على نفسها وهي تدل على الأشياء الأخرى .

هذا ما استطعت أن أتذكره . والآن يأتي دورك أنت ، أنت الذي لم تقل شيئاً في هذه المناقشة إلا ما كان عن علم و يقين . فلك الآن أن تحكم على ذاكرتي وعلى منطقي .

الغزى الرفيع للحديث (١) :

٨ : ٢١ أوغسطين : لقد تذكرت كل ما أردت تذكره ، وأصرح لك بأن هذه الأشياء تبدو لي الآن أكثر وضوحاً مما سبق عندما كنا نستخلصها خلال أبحاثنا ومناقشاتنا - لا أدرى من أى مخبأ ١٩

(١) أنظر الهامش رقم (٥٠) .

(٢) عنوان الفقرة في النص اللاتيني « -راحة » Pausa .

ولكن ما الذى أريد الوصول إليه معك بعد هذه المنعطقات كلها ؟ من الصعب بيان ذلك فى هذا الموضع . وقد تظن أننا نلهو ونلهى أنفسنا ببعض مشا كل طفرلية ، إذ نتابع حديثنا للحصول على فائدة صغيرة وتافهة ، أو تشك فى الحصول على فائدة كبيرة من مناقشتنا وترغب ولا شك فى رؤيتها أو على الأقل فى معرفتها (Audire) . لكن صدقنى : هذه المناقشة بالنسبة لى ليست مجرد مزاح رخيص ، حتى لو لمونا بعض الشيء فلا تحسب ذلك مجرد إحساسات طفول ، ولا ينبغي أن تظن أنك لن تحصل إلا على فائدة صغيرة تافهة .

فإن قلت : إن هناك حياة سعيدة خائدة ، أرجو أن يقودنى الله - أى الحقيقة نفسها - إليها على مراحل ، طبقاً لضعف سيرنا ، فأخشى أن أبدو مضحكا وأنا أشرع فى سلوك هذه الطريق لدراسة العلامات لا لدراسة الأشياء نفسها ، فلأسأحنى إذن أنى بدأت هكذا ولم يكن غرضى من ذلك أن ألهو معك ، بل أن أنمى بالتمرين قوى النفس وبصيرتها اللازمة كى نحافظ على جذوة هذه العوالم ونورها ونعشق فيها الحياة السعيدة .

أديردات : استمر كما بدأت ، ولن أغض من شأن ما تقول أو تفعل .

القسم الثاني

عجز اللغة عن التعاليم (١)

الى اى شيء تنقبه النفس : الى الكلمة بوصفها علامة أم الى الشيء المعنى ؟ (٢)

أوغسطين : لنبحث في هذا القسم العلامات التي لا تدل على علامات بل على ما نسميه الأشياء الدالة (Significabilia) . أخبرني أولا إن كان الإنسان هو الإنسان .

أديردات : لا أدري الآن إن كنت مازحا (أم جادا) ؟

أوغسطين : ولم أكون كذلك ؟

أديردات : لأنك تسألني عن عدم كون الإنسان إنسانا (٣) .

أوغسطين : أظن أني أمزح معك لو سألتك : هل المقطع الأول من هذا

الإسم ، إن ، (ho) والمقطع الثاني ، سان ، (mo) ؟

أديردات : لا ريب في ذلك .

(١) عنوان القسم في النص اللاتيني لا قيمة للغة في التعاليم Signa ad discendum

Nihil Valent

(٢) عنوان الفقرة في النص اللاتيني عود الى العلامات ، المسألة الأولى Rursus,

de signis, Quaesio Prima

(٣) حذفنا من هذه العبارة الفعل المساعد Cersio كما حذفنا من العبارة التالية الفعل

المساعد Credo حتى لا تثقل العبارة العربية بأكثر من فعل واحد .

أوغسطين : ولكن المقطعين مجتمعين يسكونان انسان (Homo) ،
أتذكر ذلك ؟ .

أديردات : ومن ينكر ذلك ؟

أوغسطين : أسألك إذن : هل أنت هذان المقطعان المجتمعان ؟

أديردات : لا ، وأرى الآن ما تريد الوصول إليه .

أوغسطين : أخبرني به حتى لا أبدر شيئاً إليك .

أديردات : ينتج عن ذلك أني لست إنساناً .

أوغسطين : أليس هذا هو رأيك أيضاً ، بعد أن سلمت بكل المقدمات السابقة
التي لزمت هذه النتيجة عنها ؟

أديردات : لن أقول لك رأيي قبل أن توضح لي شيئاً : عندما تسألني إن
كان الإنسان إنساناً ، أتسألني عن المقطعين أم عن الشيء نفسه الذي يدل عليه
هذان المقطعان ؟

أوغسطين : أجب أنت بنفسك : على أي شيء ينصب تساؤلي ؟ ان كان سؤالي
بجمل (Ambigua) فقد كان لزاماً عليك أن تنبته أولاً ولا تجيب قبل أن تبين
وجه السؤال (١) .

أديردات : أي ضيق يجيبه لي هذا الإجمال عندما تحمل إجابتي على المعنيين ؟
على أية حال ، الإنسان هو الإنسان ، ، وهذان المقطعان هما هذان المقطعان ،
والشيء الذي يدلان عليه ليس شيئاً آخر ، سوى الشيء نفسه .

(١) Ambigua من الممكن ترجمتها أيضاً : غامضاً أو متشابهة إلا أننا آثرنا بجمل
في مقابل مبيتنا كما يقول علماء أصول الفقه في الفرق بين الجمل والمبين .

أوغسطين : إجابة صائبة . ولكن لم حملت كلمة (Dictum) « إنسان » ، فقط على المعنيين دون أن تحمل الكلمات الأخرى التي نطقنا بها ؟

أديودات : وكيف تقنعني بأن لم أحمل الكلمات الأخرى على معنيين ؟

أوغسطين : أجب عن سؤالى الأول فقط دون الدخول في موضوعات أخرى . لو اعتبرت كلامى كله صوته مقاطع لما أجبتنى عن شيء ، لأنى أستطيع أن أبدو لك كأتى لم أوجه إليك أى سؤال بعد . أما الآن ، فإنى أسمعك كلمات ثلاثة ، مسكررا الكلمة الوسطى فأقول : « هل الإنسان إنسان » (Atrum homo homo sit) ؟ لقد فهمت الكلمتين الأخيرتين لا بوصفهما علامتين بل بوصفهما شيئين دلت عليهما علامتان ، وهذا وحده من شأنه توضيح الأمر ، وقد اعتقدت أنه كان لزاما عليك أن تجيب عن سؤالى فى يقين وثقة .

أديودات : قول صائب .

أوغسطين : لم فهمت الكلمة الوسطى « إنسان » صوتا يدل على شيء ؟

أديودات : هأنذا أفهم كل شيء ابتداء من الأشياء المعنية ، لأنى أتفق معك على أننا لا نستطيع أن نتناقش إن لم تتجه النفس بواسطة الكلام المسموع بوصفه علامات إلى ما يدل عليه . بين لى إذن كيف أخطأت فى الاستدلال الذى أنتهيت منه إلى أنى لست إنسانا .

أوغسطين : أفضل أن أعيد توجيه الأسئلة إليك حتى تجد الخطأ بنفسك .

أديودات : تحسن صنعا بذلك .

(٧٣) أوغسطين : لن أعيد توجيه سؤالى الأول لأنك قد أنتهيت منه ، ولكن

لتجبت الآن بانتباه أكثر إن لم يكن المقطع « إن » (ho) هو ان (ho)
وإن لم يكن المقطع « سان » (mo) هو سان (mo) ؟
أديودات : لا أدري سوى ذلك .

أوغسطين : أنظر أيضا إن كان إجتماع المقطعين يحدث « إنسانا (homo) » .
أديودات : لن أسلم بذلك أبدا . فقد انقمنا حقيقة ، وعن يقين ، أن نقبل
الشيء المعنى لو أعطيت لنا علامته ، وأن يكون هذا هو مقياس قبولنا أو
رفضنا ما يقال . أما هذه المقاطع المتفرقة التي تطن دون أى معنى فقد سلينا
بأنها مجرد صوت .

أوغسطين : تستحسن إذن ، بل تعتقد اعتقادا جازما أنه لا تجب الإجابة
على الأسئلة إلا لإبتداء من الأشياء التي تعنيها الكلمات .
أديودات : لا أفهم لم أستفبح ذلك إن ترافرت لدينا الكلمات .

أوغسطين : أود أن أعرف : كيف تعارض من عرشنا أن نسمع منه
مازحا في إحدى المناقشات أنه إنتهى إلى خروج أسد من فم محدثه . فقد سأله
إن كانت الأشياء التي نتحدث عنها تخرج من فمنا أم لا ، ولما لم يستطيع محدثه
إنكار ذلك ، أعد نفسه كي يذكر لمحدثه « أسدا » أثناء حديثه . ولما تنهيا له هذا
بدأ في الهزؤ به والقسوة عليه (Premere) : لو كان كل ما نقول يخرج من فمنا كما
اعترف هو بذلك ، وهو لا يستطيع أن ينكر أنه قال أسدا ، فالذي يبدو أن
هذا الرجل الطيب قد تقيا حيوانا مفترسا .

أديودات : لم يكن من الصعب معارضة هذا المازح ؛ لأنى لا أسلم بأن كل
ما نتحدث به يخرج من فمنا . إن كل ما نتحدث به نغنى به شيئا ، والشيء

المعنى لا يخرج من فم المتحدث بل هو علامة على هذا الشيء ، إلا عندما تكون العلامات نفسها هي الأشياء المعنية ، وقد تحدثنا عن هذه الحالة قبيل ذلك .

(٢٤) أوغسطين : يمكن الرد على هذا الرجل ردا حاسما ، لكن بماذا تهيئني إن سألتك : « هل الإنسان اسم ؟ »

أديودات : بماذا أجيب ؟ هو اسم .

أوغسطين : هل أرى اسما عندما أراك ؟

أديودات : لا

أوغسطين : أتريد أن أخبرك بالنتيجة ؟

أديودات : لا ، أرجوك ، لأنني أنكرت بنفسى ما قلت من أنى لست إنسانا ، وقد أجبت بذلك عندما سألتنى إن كان الإنسان اسما ، وقلت : نعم ، الإنسان اسم . وقد اتفقنا على أن ثبت وأن ننفي ما يقال ابتداء من الشيء المعنى .

أوغسطين : يبدو لى أنك لم تتورط فى هذه الإجابة عبثا . لقد خافك حذرك حسب ما يقتضيه قانون العقل المطبوع فى نفوسنا . فلو سألتك : ما الإنسان ؟ لأجبت : هو حيوان . ولو سألتك : أى جزء من الخطاب يكون انسان ؟ فالإجابة الصحيحة الوحيدة هى ، أنه اسم ، « إنسان » اسم وحيوان فى نفس الوقت ، هو اسم بوصفه علامة ، وحيوان بوصفه الشيء المعنى . فإذا سألتنى أحد : هل « انسان » اسم ؟ لابد أن أجيب : نعم ؛ لأنه بين لى بما فيه الكفاية أنه يريد أن يعنى أتحدث عن هذه الكلمة بوصفها علامة . وإذا سألتنى : هل هو حيوان ؟ أوافق أيضا راضيا على ما يقول . ولو سألتنى فقط : ما الإنسان ؟ دون أن يذكر اسما أو حيوانا توجه النفس نحو ما يعنيه هذان المقطعان « إن - سان »

(ho-mo) حسب قاعدة الكلام التي استحسنها ، وإن أردت أن تعطى التعريف كله أجبت : حيوان ناطق فان . ألا يبدو لك الأمر كذلك ؟

أديودات : يبدو لي كذلك تماما . لكن لو سلمنا أنه اسم ، كيف نتجنب هذه النتيجة المبهمة من أننا لسنا أناسا ؟

أوغسطين : نتجنب ذلك عندما نبين أننا لم نستخلص هذه النتيجة من رأينا الذي قبلناه للرد بالإيجاب عن هذا السؤال . وإن اعترف بأنه لم يستخلصها من هذا الرأي فلن نخشى منها . لم أخشى أن أعترف بأنى لست انسانا ، تلك الكلمة ذات المقطعين ؟

أديودات : هذا هو عين الصواب . ولكن لم تزج الذئب لسماعها : إذن لست انسانا ، ما دام هذا هو عين الصواب الذي سلمنا به !

أوغسطين : ذلك لأنى لا أستطيع أن أمنع نفسى من الاعتقاد بصديق النتيجة على الشيء المعنى بهذين المقطعين عندما أسمع هذه الكلمات طبقا لهذا القانون الذى ينطبق على كل شيء : عندما نسمع العلامات يتركز انتباهنا على الأشياء المعنية .

أديودات : مرافق على ما تقول .

أيهما أفضل : الشيء المعنى أم العلامة ؟ ^(١)

٩ : (٢٥) أوغسطين : والآن أريدك أن تفهم (ما أقول) : يجب أن تقدر الأشياء المعنية أكثر من تقديرك علاماتها ، لأن كل ما هو موجود بالغير أقل شرفا مما هو موجود بالذات . هل لك رأى آخر ؟

أديودات : أرى أنه لا يجب أن أتعرج بالموافقة ؛ لأننا إذا قلنا قاذورات ،
(Coenum) فإن هذا الاسم في نظري أشرف من الشيء المعنى ولا تحدث صدمتنا
لسماعه من صوت الكلمة نفسها ، لأننا إن غيرنا حرفا واحدا من كلمة قاذورات ،
(Coenum) تصبح « سماء » (coelum) (١) ، ومن ثم نرى الفرق الشاسع
بين الأشياء المعنية بهاتين الكلمتين . لذلك ، لن أرجع اشترازا من الشيء
المعنى لهذه العلامة بل أفضليها عليه تفضيلا إذ أننا نفضل أن نسمعها على أن نرى
ما تعنيه بحواسنا .

أوغسطين : كنت مصغيا حقا . من الخطأ إذن أن تفضل الأشياء المعنية
على علاماتها .

أديودات : يبدو لي كذلك .

أوغسطين : أخبرني إذن : ما قصد الذين وضعوا أسما لشيء مشين يبعث
على الاشتراز ؟ هل توافقهم أم تخالفهم ؟

أديودات : لا أجرو على موافقتهم أو مخالفتهم ، ولا أعرف القصد
الذي رموا له .

أوغسطين : أستطيع على الأقل أن تعرف قصدك أنت عندما تنطق
بهذه الكلمة ؟

أديودات : أستطيع ذلك تماما ، فانا أقصد بكلامي أن أدل محدثي على
شيء أعليه إياه وأنبهه عليه ، وهو الشيء الذي يجب - في نظري - أن يتعلمه ، وأن
ينتبه إليه .

(١) في اللغة اللاتينية « Coenum » قاذورات ، « Coelum » سماء متشابهتان
ويصعب إظهار هذا التشابه اللفظي في اللغة العربية .

أوغسطين : ألا يجب تفضيل التعليم والتنبية للذين تيسرهما لك الكلمة ، أو
الذين أتقدهما منها على الاسم نفسه ؟
أديردات : أسلم بأنه يجب تفضيل العلم نفسه الذى تقدمه لنا العلامة على العلامة
نفسها ، لكنى لا أعتقد أنه يجب تفضيله على الشيء نفسه .

(٢٦) أوغسطين : فيما يتعلق بقولنا السابق ، لا شك أنه من الخطأ تفضيل جميع
الأشياء على علاماتها . صحيح أن ما يوجد بغيره أقل شرفاً مما يوجد بذاته ،
ومعرفة القاذورات التى وضع الاسم من أجلها أفضل من الاسم نفسه الذى يجب
تفضيله على القاذورات نفسها كما رأينا . ولا يوجد سبب آخر لتفضيل المعرفة
على علاماتها إلا ما نشاهده بوضوح من أن العلامة توجد للمعرفة ، ولا توجد
المعرفة للعلامة . وهذا هو الحال عند هذا الشره ، أو كما يسميه الحواري عابد
المعدة (رومية ١٦ : ١٨) الذى يعيش ليا كل ، ولا يستطيع لإنسان قنوع أن
يفعل مثله بل يجيبه : « أفضل لك أن تأكل لتعيش » ، كلمات مستوحاة بلاشك
من نفس القاعدة التى ذكرناها (١) ، استهجننا الأول لأنه يجعل من حياته شيئاً
ثاقلاً أقل ثمناً من اللذة إذ يقول : إنه يعيش ^{منتهى سوره الزبلى} للأدب ، وأثنينا على الثانى لأنه
يفهم أى الشئيين موجود بالغير خاضع له ، وينبئنا أنه ينبغى علينا أن نأكل
لنعيش لا أن نعيش لنا كل .

وأقول لك كما أقول لكل إنسان ذى نظر سليم : لو قال لك ثرثار أو محب
الكلام : أعلم لا تحدث ، فتجيبه : يا رجل لم لا تتحدث لتعلم ؟ إن كانت هذه
هى الحقيقة كما تعلم ترى إذن أن قيمة الكلمات أقل من قيمة الأشياء التى تستعمل
من أجلها الكلمات ؛ إذ ينبغى تفضيل استعمال الكلمات على الكلمات نفسها ،

(١) وهى القاعدة المذكورة آنفاً : توجد العلامة للمعرفة ولا توجد المعرفة للعلامة .

فالسكلمات للاستعمال ، وهى تستعمل للتعليم ، ولما كان التعليم أفضل من الكلام فاللغة أفضل من السكلمات ، إذن قيمة التعليم أعظم من قيمة السكلمات . والآن أريد أن أسمع منك ما قد يعنى لك من إعتراض .

(٢٧) أديودات : لا شك أنى أوافق على أن التعليم أفضل من السكلمات ولكن ألا يمكن توجيه أى اعتراض ضد القاعدة السالفة الذكر : كل ما هو موجود بغيره أقل شرفا مما هو موجود بذاته ؟ ، هذا ما أجبه .

أوغطين : سنبحث ذلك بعناية فى الوقت المناسب ، إذ ما تسلم به الآن يسكنى لإثبات النتيجة التى أحاول أن أصل إليها . إن معرفة الأشياء أعظم قدراً من معرفة علامات الأشياء ، لذلك ، يجب أن نفضل معرفة الأشياء المعنية (Significatur) على معرفة العلامات . ألا يبدو لك الأمر كذلك ؟

أديودات : هل سلمت بأن معرفة الأشياء أفضل من معرفة العلامات وإست أفضل من العلامات نفسها ؟ أخشى أن أتفق معك فى رأيك . لو كان لاسم وقاذورات ، أفضل من الشيء المعنى بهذا الاسم ، فهل يازم تفضيل معرفة هذا الاسم على معرفة الشيء ، مع أن الاسم نفسه أقل شرفاً من المعرفة نفسها ؟ هناك إذن أربعة ألفاظ : الاسم ، والشيء ، ومعرفة الاسم ، ومعرفة الشيء . ولما كان الأول أولوية على الثانى فلم لا يكون الثالث أولوية على الرابع ؟ أيلزم أن يكون أقل شرفاً لأننا لا نرى هذه الأولوية ؟

(٢٨) أوغطين : يبدو لى أنك تتذكر جيداً ما سلمت به ، وتعبير عما تشعر به تعبيراً حسناً ، لكنك ترى - فيما أظن - هذا الاسم ذا المقاطع الثلاثة الذى تسمعه عندما نقول «ذيلة» (Vitium) أفضل من الشيء المعنى ، غير أن معرفة الاسم نفسه أقل قيمة من معرفة الرذائل ، ولذلك لو نظرت إلى هذه الألفاظ

الأربعة : الإسم ، والشيء ، ومعرفة الإسم ، ومعرفة الشيء لوجدت أننا نفضل الأول على الثاني بحق ؛ إذ يوجد هذا الإسم (رذيلة) في شعر برسيوس Persius حيث يقول : « ولكن هذا من أدهشة الرذيلة » . (هجائيات ٣ ، البيت ٣٢) . إنه لم يقدم شيئا مرذولا في البيت ، بل لقد زاد من حسنه ، فلو كان يقصد الشيء المعنى بهذا الإسم أينما وجد هذا الشيء لأصبح الإسم مرذولا . لكن كيف نفضل اللفظ الثالث على اللفظ الرابع مع أن معرفة هذا الإسم أقل قدرا من معرفة الرذائل ؟

أديودات : أظن أنه من الواجب تفضيل هذه المعرفة لوجعات الإنسان أكثر شقاء ؟ ألم يضع برسيوس هذا الألم الوحيد الذي يعاينيه هؤلاء الذين يعترفون بالرذائل التي ارتكبوها غير قادرين على تجنبها - ألم يضع برسيوس هذا الألم الوحيد فوق جميع ما تتصوره من آلام ، كقسوة الطغاة وشرهم الفظيع ؟

أوغسطين : على هذا النحو ، يمكنك أن تتكرر أيضا تفضيل معرفة الفضائل نفسها على معرفة هذا الإسم (رذيلة) ؛ لأن معرفة الفضيلة دون التحلي بها عذاب يرجو الشاعر الهجائي نفسه أن يعاقب به الطغاة (نفس الديوان ، الأبيات ٣٥ - ٣٨) .

أديودات : فليحفظني الله من هذا الجنون ! لقد فهمت الآن أنه لا ينبغي إتهام الأفكار نفسها - وهي أفضل ما يمكن تعلمه لثقتلي بها نفوسنا - بل ينبغي إتهام هؤلاء الناس ، أشقى أهل الأرض ، وهم المصابون بمرض يستعصى على كل دواء مهما عظم ، كما فعل برسيوس .

أوغسطين : لقد فهمت جيدا ، لكن ماذا يهمنا سواء أقال برسيوس هذا

أم ذاك ؟ نحن لا نخضع لسلطة الشعراء في هذا الموضوع ، وإذا كان لابد من تفضيل معرفة على أخرى - ومن الصعب أن نبين أى المعرفتين نفضل - فيكفي ما قررناه قبل ذلك ، وهو أن معرفة الأشياء ليست أفضل من معرفة العلامات ، بل أفضل من العلامات نفسها .

هل يستطيع الإنسان أن يعلم حقيقة بدون علامات ؟ (١)

لنستمر في البحث : أى الأشياء يمكن أن تشير بنفسها *Monstrari per seipsas* - كما تقول - دون أية علامة : الكلام ، السير ، الجلوس ، النوم... الخ ؟ أديردات : ها هذا أتذكر ما قلته .

١٠ : (٢٩) أوغسطين : ماذا ترى ؟ هل نستطيع أن نشير الى جميع الأفعال التي نقوم بها بعد أن نطلب منا دون علامات أم نستثنى بعضها منها ؟

أديردات : بعد اشتغالي الطويل بمثل هذه الأمور ، أرى أنه لا يمكن تعليم شيء دون علامة باستثناء اللغة ، والتعليم نفسه إذا سألني أحد عنه . وأياً كان فعلى الذى أعلمه به ، أرى أنه لا يتعلم من الشيء نفسه الذى يريدنى أن أشير به عليه . فأو كنت مستريحاً - كما قلنا - أو قائماً بأى عمل آخر ، وسألني أحد : « ما المشى ؟ » فأقوم بالمشى - فى الحال - محاولاً أن أعرفه بما يطلب دون علامة ، كيف أتجنب ألا يسدو له المشى بمثلاً سرعنى فيه ؟ إذا اعتقد ذلك فإنه مخطئ . لا محالة ، وسيعتبر كل من يمشى أسرع منى أو أبطأ كان لم يمش . ويمكن أن يقال بالمثل فى كل ما يمكننى أن أشير عليه دون علامة كما سلت بذلك باستثناء مشيتين أثنين .

(٣٠) أوغسطين : أقبل ما تقول ، لكن ، ألا ترى أن الكلام شيء ، والتعليم شيء آخر ؟

أديوات : أرى ذلك ، لأنه إن لم يكن هناك فرق بينهما لما علنا إلا بالكلام ، غير أننا نعلم أشياء كثيرة بعلامات أخرى غير الكلام . من يشك في ذلك ؟
أوغسطين : هل تفعل نفس الشيء عندما تعلم (Docere) ، وعندما تدل على شيء (Significare) ؟ هل يوجد أى فرق بينهما ؟
أديوات : هما نفس الشيء .

أوغسطين : هل هذا التعبير صحيح : « ندل على شيء لنعلم » Significare ut doceamus ؟

أديوات : صحيح تماما .

أوغسطين : وإذا قال أحد : نعلم لندل على شيء (Docere ut significemus)
ألا ترفض هذا القول بسهولة قياسا على ما سبق ؟
أديوات : يمكن ذلك .

أوغسطين : ما دمنا ندل على شيء لنعلم ، ونعلم لندل على شيء ؛ « فأن نعلم ، إذن شيء » ، « وأن ندل على شيء ، شيء آخر » .

أديوات : قول صحيح . وقد كنت منخطئا عندما أجبتك أنهما متماثلان .

أوغسطين : أجبنى الآن : هل يدل من يعلم التعليم على شيء ؟

أديوات : يدل على شيء ما .

أوغسطين : من الخطأ إذن قولك قبل ذلك بقليل : أننا نستطيع أن نعلم شيئا دون علامة عندما نسأل عن التعليم ؛ إذ لا يمكن التعليم - كما نرى الآن - دون علامات ؛ لأنك تعترف بأن التعليم شيء والدلالة على شيء ، شيء آخر . من

الواضح اذن أن هناك فعلين متميزين ، إن لم نستطع أن نشير (Ostenditur)
الى الفعل الأول إلا بالفعل الثاني فلا يشير الفعل الأول بنفسه (Non per se
utique ostenditur) كما بدا لك أولا .

لذلك لم نجد حتى الآن ما يمكن أن يشير بنفسه إلا اللغة التي تدل على نفسها
كما تدل على الأشياء الأخرى ، ولما كانت اللغة نفسها علامة فليس هناك شيء على
الاطلاق يمكن تعليمه دون علامة .

أديودات : ليس هناك ما يدعوني لمخالفتك .

شك نافع في ضرورة العلامات للتعليم : (١)

(٣١) أوغسطين : أثبتنا أنه لا يمكن التعليم دون علامات ، وأنه يجب
تفضيل المعرفة نفسها على العلامات التي توصلنا اليها ، مع أن كل شيء يدل عليه
(significatur) ليس بالضرورة أفضل من علامته .

أديودات : أرى ذلك أيضا .

أوغسطين : أتذكر من أي طريق ماتو حصلنا على هذه النتيجة البسيطة ؟
منذ بداية المشادة الكلامية الطويلة حاولنا أن نحل ثلاث مشا كل وهي : هل
يمكن التعليم دون علامة ؟ هل تفضل العلامات على الأشياء المعنية ؟ هل تفضل
معرفة الأشياء نفسها على العلامات ؟ وسؤال رابع أود أن تجيب عليه باختصار :
أتظن أن حلولنا وجيبة بحيث لا يمكن الشك فيها ؟

أديودات : أود حقيقة أن أصل الى اليقين بعد هذا اللف والدوران .
ولا أدرى كيف ألقني طلبك ، ومنعني من المرافقة عليه ، وأرى أنك ما كنت موجه

(١) عنوان الفقرة في النص اللاتني : *Obiectio* اعراض

إلى هذا السؤال ما لم يكن لديك إعتراض ما ، ولا تسمح لي هذه الموضوعات المعقدة بتناولها كلها ، والإجابة عنها بيقين . وأخشى من غموض يخفى موضوعا لا يستطيع ذهني (Mens) النفاذ إليه .

أوغسطين : أرى ترددك ، وأنا راض ؛ لأنه يدل على نفس تخلو من التهور ، وهذا أفضل ضمان للسلامة . فمن الصعب ألا تضطرب عندما تنزعج آراؤنا التي نشبت بها من جراء مناقشاتنا أو عندما تنزع منا بالقوة . فإذا كان من الصواب التسليم بحجج معقولة ومدروسة ، فمن الخطأ أخذ المجهول على أنه معلوم .

وعما يدعو للخشية أن يثبت فينا تفنيد المواقف التي نعتقد في صلابتها ودوامها روح الخوف من العقل ، وعندئذ لا نجرؤ بعد ذلك أن نثق بالحقيقة حتى ولو كانت واضحة تماما (١) .

يمكن تعليم بعض الأشياء دون علامة . مثل صائد العصافير (٢) .

(٣٢) أوغسطين : فلنمعن النظر قليلا ان كان هناك مبرر لترددك ، وأسألك : لو قابل شخص ما يجمل صيد العصافير بالعصى والطعم صائدا آخر للعصافير حاملا عتاده - في الطريق ، ولم يكن قد بدأ الصيد بعد ، ثم تابعه هذا الشخص بمجرد رؤيته له ، وتساءل مندهشا كالعادة عن الغرض من هذا العتاد فإذا أعد صائد العصافير عصيه ليظهر نفسه وهو يعلم أن شخصا ما ينظر إليه ورأى عصفورا قريبا منه فقيده حركته ، وسيطر عليه ، وأمسكه بعصاه وطعمه . ألم يخبر هذا الرجل حينئذ من ينظر إليه بما يريد أن يعرف دون علامة بل بالشئ نفسه ؟

(١) Phédon 8 q et 9 oc

(٢) عنوان الفقرة في النص اللاتيني : رأى ثالث Propositio tertia

أديودات : أخشى ألا يكون ذلك هو ما قلته من قبل بخصوص من يسأل عن المشى ، فإني لا أرى هنا أنه قد تم عرض هيد العصافير كتمن عرضا تاما .

أوغسطين : من السهل أن تتبدد خشيتك عندما أضيف : (إن هذا يحدث) لو كان المشاهد ذكيا بحيث يستدل بما يشاهد على المعرفة الكاملة بهذا الفن . ويكفيينا فيما نحن بصدده أن نتسكن من أن نعلم بعض الناس على الأقل دون علامة قليلا من الموضوعات إن لم تسكن كلها .

أديودات : يمكنني أن أضيف بدوري : لو كان هذا الإنسان ذكيا لعرف المشى عندما يبناه له بالمشى بضع خطوات .

أوغسطين : أسمح لك بذلك دون اعتراض ، بل بكل مرور . والآن ترى أن كلامنا قد أثبت أن باستطاعة بعض الناس أن يتعلموا أشياء دون علامات ، وما بدا لنا حتى الآن صحيحا . وهو استحالة تعلم شيء دون علامة . خطأ . نستطيع النفس بعد هذه الملاحظات أن تعي آلافا من الأشياء ، لا هذا الشيء بعينه أو ذاك ، وأن تدل عليها دون علامة .

أرجوك (أن تخبرني) ، ألا تشك في ذلك ؟ لن أذكرك بهذه المناظر العديدة في كل المسارح حيث يعرض الناس الأشياء أنفسهم دون علامات . أنظر الى هذه الشمس ، والى هذا النور الذى يغمر كل شيء ويفطيه أمامنا . أنظر الى القمر وباقي النجوم ، والى الأرض والبحر والأحياء المتوالدة التى لا حصر لها . ألا يعرض الله وتعرض الطبيعة هذا كله أمام الأعين ؟

الجزء التام لكل من العلامات واللغة عن التعليم : (١)

(٣٣) وإذا نظرت الى المسألة بعناية أكبر لن تجد شيئاً يمكن تعليمه بواسطة علامته فعندما تعطى لى علامة ما - وأنا أجهل الشيء الذى تدل عليه - يمكنها أن تعانى شيئاً ، وإن كنت أعلم الشيء قبل ذلك فيماذا تفيدنى ؟ وعندما نقرأ فى دانيال : لم يقض على السارابال ، (دانيال ٣ : ٩٤) (٢) نجد أن الكلمة لم تبين لى الموضوع الذى تدل عليه ، فلو أننا سمينا بعض أغطية الرأس بهذا الاسم ، هل أستطيع بعد ذلك أن أعرف ما الرأس وما الغطاء ، ؟ لقد عرفتهما من قبل ، وعرفت هذه الأشياء برؤيتى لها لا بسماعى أسماءها . عندما طرق هذان

(١) عنوان الفقرة فى النص اللاتينى : رأى رابع Propositio quarta

(٢) هى قصة فى كتاب النبي دانيال (دانيال ٣ : ٩٤ - ٩٧) وذلك أنه فى فترة الأمر البابيلونى ، استقبل الملك نبختنصر ثلاثة أطفال عبرانيين : أنانياس Ananias وأزارياس Azarias وميسيل Misaël وسامام سيدراك Sidrac وميساك Misac وأبدناجو Abdénago . ولا طلب منهم عبادة تمثال له رفضوا عبادة الأوثان ، فما كان من الملك إلا أن قذف بهم بملابسهم الى فرن متأجج ، فأتى ملاك وأقدهم . وينتهى الفصل الثالث من كتاب دانيال برواية هذه القصة : اجتمع المحافظون والنواب والحكام ومستشاروا الملك ورأوا أن النار لم تلحق أى ضرر بأجسام هؤلاء الأطفال وأنها لم تحرق رؤوسهم وشعورهم وأن معاطفهم لم تتغير ولم تنبعث منها رائحة الحريق ، فأخذ نبختنصر الكلمة قائلاً : يورك فى إله سيدراك وميساك وأبدناجو الذى أرسل ملاك ليخلص عباده الذين أخلصوا له ، وعصوا أمر الملك ، وفضلوا تقديم أجسادهم للذاري لا يعبودوا إلا الله . وأخيراً أنعم الملك عليهم وكرمهم فى بابلون .

يستشهد أوغسطين بالآية من الفولجات Vulgate ولكن آباء الكنيسة لم يتفقوا على طريقة كتابة Sarabala المقولة عن العبرية ، فقد كتبها ترتليان Tertullian على هذا النحو Sarabarae كما هو الحال فى هذه المحاوره ، وفى السبنتات Septante مكتوبة فى جنس الحماة Τα σαραβαρα . أما القديس جيروم Saint Jérôme فيفضل كتابتها Saraballae .

المقطعان اللذان يسكونان كلمة « Caput » (رأس) (١) سمى للمرة الأولى ، كنت أجهل معناها تماما كما لو كنت أقرأ أو أسمع كلمة « سارابال » للمرة الأولى . ولما كنا نقول دائما « رأس » ، مدركين متى نقول ذلك ، اكتشفنا أنها لمسم شيء رأته عيناي من قبل ، وقبل هذا الاكتشاف لم تكن هذه الكلمة بالنسبة لي إلا صوتا ، ثم عرفت دورها كعلامة عندما وجدت الشيء الذي تدل عليه ، وعرفت هذا الشيء - كما قلت - عندما تعلمته دون علامة . خلاصة القول أننا نعلم العلامة عن طريق الشيء المعروف ولا نعلم الشيء عن طريق علامته .

(٣٤) ولكي تفهم ذلك أكثر ، افترض أننا نسمع الآن للمرة الأولى كلمة « رأس » ، ولأننا نجهل إن كانت هذه الكلمة مجرد صوت أو تدل على شيء فإننا نبحث عما تكون الرأس (نذكر أننا نريد معرفة العلامة نفسها لا معرفة الشيء نفسه ، هذه المعرفة التي ستناقضنا دائما ما دمنا نجهل الشيء الذي تدل عليه) . وفي أثناء بحثنا يشير لنا أحدهم بإصبعه إلى الشيء الذي نسأل عنه ، فنعرف برؤيتنا له معنى العلامة التي سمعناها حتى الآن ولم نفهمها بعد . ولما كان في العلامة شيان : الصوت ، والمعنى ، فإن الصوت لا يدرك بالعلامة بل بضرب الصوت للهواء ،

و يختلف معنى الكلمة أيضا عند آباء الكنيسة ، فالقديس إيزيدور Saint Isidore يرى أن معناها « شعر » وهو المعنى الذي يرتضيه أوغسطين ، ويفضل آخرون معنى « غطاء » لأنه أقرب إلى المعنى العبري ، ويرى البعض الآخر معنى « أحذية » ، وهو المعنى الموجود في بعض المخطوطات لمحاورة « المعلم » حيث يتحدث أوغسطين عن « القدم » بدل حديثه عن « الرأس » ، أما القديس جيروم فإنه يفضل معنى « الأحذية » أو « الأحذية ذات الرقبة » . والذي يهمنا هو اختيار أوغسطين لمثل يبين لنا من خلاله عجز الكلمة عن أن تدلنا على شيء .
(Histoire des trois enfants dans la fournaise, p. 486 - 7) .

(١) كلمة « رأس » في اللغة العربية مكونة من مقطع واحد وقد فضلنا ترك الكلمة اللاتينية « Caput » في الترجمة لأنها مكونة من مقطعين كما يذكر النص وضعنا الكلمة العربية بين قوسين

أما المعنى فيدرك برؤية الشيء المعنى الذى يتوجه الإصبع نحوه ، ولا يتوجه الإصبع نحو العلامة بل نحو هذا العنصر الذى يطلق عليه اسم واسى ، فلا أعرف بهذه الحركة الشيء الذى كنت أعرفه من قبل ، ولا أعرف العلامة التى يشير الإصبع إليها .

ولا يهم كثيراً - فيما يبدو لى - هذا الإصبع الممتد الذى يدل على الإشارة نفسها أكثر من دلالة على الأشياء المشار إليها ، كما هو الحال مع اسم الإشارة هذا (١) ، بل أننا معتادون أن نمد الإصبع ونحن نطق باسم الإشارة ، هذا ، خشية أن تكون علامة واحدة للإشارة غير كافية . أحاول أن أقنعك - بواسطة ذلك - بأننا لا نعلم شيئا بواسطة العلامات التى نطلق عليها اسم كلمات لأننا - كما قلنا - نعلم قيمة الكلمة أى معناها الكامن فى الصوت عندما نكون علم علم سابق بالشيء المعنى ، ولا نعلم الشيء المعنى عن طريق معناه .

(٣٥) وما قلته بالنسبة للرأس أقوله أيضا بالنسبة لما يستخدم للفظاء ، ، ولاشياء أخرى لا حصر لها قد أعرفها دون أن أعلم شيئا عن هذه السارابال ، وإن شرحها لى أحد بالحركة أو رسمها ، أو إن بين لى أشياء مشابهة لها فلن أقول إنه لم يعلمنى شيئا - وهذا ما يمكننى إثباته لو أردت أن أسهب لك بعض الشيء - ولكنى أقول : لم يعلمنى شيئا عن طريق الكلمات وهو نفس القول السابق تقريبا .

فإذا رأى هذه السارابال وأنا معه ، ونهينى الى ذلك قائلا : هذه هى السارابال ، فما علم شيئا كنت أجهله من قبل لا عن طريق الكلمات المنطوقة بل

(١) لفظ Ecco فى اللاتينية ظرف وليس اسم إشارة .

بالنظر إلى هذا الشيء الذي مكنتني أيضا من معرفة الاسم والإحتفاظ بمعناه ، وقد تيقنت من معرفتي بالشيء بما صدقته عيناى لا بكلمات نطق بها شخص آخر ، إلا أن يكون قصد بها استرعاء انتباهى لا توجه بنظرى نحو الشيء الذى أودرؤيته .

١١ : (٣٦) هذه هى قيمة الكلمات : هى على أكثر تقدير دعوة للبحث عن الأشياء دون أن تعرضها لنا بحيث نستطيع أن نعرفها ، وعلى العكس من ذلك يعلنى الشيء ما أود معرفته سواء بالعين أو بأية حاسية أخرى ، أو بالنفس . إن الكلمات لا تعلمنا إلا الكلمات ، بل أنها على الأقل من ذلك - مجرد صوت حذرة أو طرق هراء (١) ، وكما أن الأشياء ليست علامات فهى أيضا ليست كلمات ، وإنى أجهل ان كانت الكلمة كلمة - حتى بعد سماعى إياها - قبل معرفتى معناها .

معرفة الأشياء اذن تسكمل معرفة الكلمات ، وعندما نسمع الكلمات لا نعلم عنها شيئا ، وإن كانت معلومة لنا فلن نعلمها من جديد ، وإن لم تكن معلومة لنا فلن نستطيع أن نؤكد أننا تعلمناها الا بعد معرفتنا معناها ، ولا يأتى هذا المعنى من سماع صوت يصدره النجم ، بل من معرفة الأشياء المعنية .

ويمكن صياغة هذا الإستدلال الصحيح على النحو الآتى : عندما تصدر كلمات فإننا إما أن نعلم معناها ، أو لا نعلمها ، فإن كنا نعلمها كانت معرفتنا بها تذكرا لا علما محصلا ، وإن لم نكن نعلمها فمعرفةنا بها ليست تذكرا ، بل هى على أكثر تقدير ، دعوة الى البحث .

(١) Sonus هو صوت الخجرة Verbum هو طرق الأذن وقد اضطررنا لهذه الترجمة المعنوية لبيان التفرقة بينهما . أنظر أيضا هاش ٤٥ .

الكلام يعطى اعتقاداً لا علماً بالأشياء : (١)

(٣٧) فإن قلت لي : ليسكن ما تقول من أننا لا نستطيع أن نعرف أغطية الرأس هذه - ما دام اسمها مجرد صوت - إلا بعد رؤيتها لها ، وأننا لا نستطيع أن نعرف اسمها معرفة تامة إلا بعد علمنا بها . لسكن فيما يتعلق بقصة الأطفال الثلاثة ، وكيف تغلبوا بدينهم وإيمانهم على الملك وألسنة النيران ، وأى ثناء توجّهوا به الى الله ، وأى تبجيل استحقّوه حتى من أعدائهم ، هل تعلم أيضاً كل هذا بالكلمات ؟

أجيب عن ذلك قائلاً : كنا نعلم من قبل كل ما تعنيه هذه الكلمات ، فأنا أعلم معنى الأطفال الثلاثة ، والفرن ، والنار ، والملك ، والوقاية من النيران ، وكل ما عبرت عنه هذه الكلمات . أما أنا نباس ، وأزارياس ، وميسيل فإنى أجهلهم تماماً كجبل السارابال ، ولن نستطيع هذه الكلمات أن تساعدنى على معرفة هذه الأشياء .

أما إن حدثت هذه القصة بخدافيرها كما أخبرنا النبي بها فى هذا الزمان فإنى أعترف بالتسليم بها عن إيمان لا عن علم ، ويعلم هؤلاء الذين يعتقدون هذه القصة الفرق بين الإيمان ، والعلم ؛ إذ يقول النبي :

« ان لم تؤمنوا فلن تفعلوا (أشعيا ٧ : ٦) ، ولا شك أنه ما كان ليقول ذلك إن لم يفرق بين الإيمان والتعقل . إنى أومن بما أعقل ، ولكنى لا أعقل كل ما أومن به ، وأنا أعلم كل ما أعقل ، لكنى لا أعلم كل ما أومن به . ولا يلزم عن ذلك أنى أجهل فائدة الإيمان بأشياء كثيرة لا أعلمها ومن بينها قصة الأطفال الثلاثة هذه . ولما كنت لا أستطيع أن أعرف معنم الأشياء فإنى أعلم - عن حق - فائدة الإيمان .

الجزء الثاني

المسيح هو المعلم الوحيد للحقيقة

المسيح - وهو الحقيقة - هو المعلم الداخل : (١)

(٣٨) نحن نعقل الأشياء ولا نرجع (Consulte) في ذلك الى كلام يطنطن من الخارج بل الى حقيقة حاضرة داخل النفس وما الكلمات إلا منبه اليها. نرجع الى المعلم الذي قيل عنه أنه مستقر في الإنسان الداخلي (٢) ، وهو المسيح - أى قوة الله الدائمة (Dei Virtus) والحكمة الخالدة (Sempiterna Sapientia) ترجع إليه كل نفس ناطقة لكن لا ينكشف لها إلا بحسب قدرتها وإرادتها الحسنة أو السيئة ، وخطأ أحدهما ليس خطأ الحقيقة التي يرجع اليها ، إذ لا يخطئ النور الخارجى بل تخطئ أعيننا الحسية (corporei) ، هذا النور الذي يرشدنا الأشياء المرئية بقدر ما نستطيع التمييز بينها .

١٢ : (٣٩) لكتنا إذا فسرنا الألوان بالضوء ، وسائر السكيفيات الجسمية الأخرى بالعناصر التي تكون هذا العالم - وهى الأجسام المحسوسة - وبالحواس نفسها التي تستخدمها النفس لتفسر بها الأشياء وتعرفها بها ، وإذا رجع عقلنا فيما يعرف إلى الحقيقة الداخلية ، فأى برهان نقدمه لنثبت أن الكلمات تخبرنا بأشياء غير هذا الصوت الذي يطرُق سمعنا .

(١) عنوان الفقرة في النص اللاتينى رأى Propositio

(٢) يشير أوغسطين إلى "س . اس : د فليمنكم - وهو الفنى العظيم - القوة بروحه

كى ينور فيكم الإنسان اداخلى . " (إلى اندرس ٣ : ١٦ - ١٧) .

نحن ندرك كل موضوعات الإدراك بعواس الجسم ، أو بالنفس ،
فالموضوعات الأولى محسوسة والثانية معقولة ، وبلغه آباء الكنيسة (١) ،
الموضوعات الأولى جسدية (Carnalia) والثانية روحية (Spritualia) .

وإذا سألنا أحد عن الموضوعات المحسوسة أجبتنا أنه لو كانت هذه الموضوعات
التي سئلنا عنها واقعة في مجال أدراكنا (Sentimus) - مثل سؤالنا عن القمر
البازغ ما وجهه وما موضعه - فإن السائل يصدق كلامنا أن لم ير بنفسه، ولكنه
في الغالب لا يصدقه ولن يعلم شيئاً من الكلمات المنطوقة بل من الأشياء نفسها
التي أدركها بحواسه ، والكلمات نفس الصوت عند من يري ومن لا يري .

وإذا سألنا أحد عن الأشياء التي أدركتها حواسنا قبل ذلك - لا عن
الأشياء التي تقع الآن تحت حواسنا - فلن يشير كلامنا إلى الأشياء نفسها بل
إلى الصور الذهنية التي طبعتها (Imagines) والتي حفظتها الذاكرة ،
ولا أعلم . كيف اعتبر ما أراه مخالفاً للواقع (Falsa) حقيقة إن لم تثبت أننا
رأيناه وأدركناه من قبل ، لا أننا نراه وندركه الآن . ونحن نحمل هذه الصور
الذهنية في ثنايا ذاكرتنا كذكرات (Documenta) تحتوي على إحساساتنا
السابقة ، ولا نكذب عندما نتحدث عنها بتأمل النفس الناطقة لها بنية حسنة ،
وهذه المذكرات معروفة لنا فقط ، ومن يسمعي دون أن يمس بما أقول أو
يختبره بنفسه فلن يعرفه بكلماتي بل يتعرف عليه بفضل الصور الذهنية التي لديه،
فإن لم يمس به ولم يعرفه يؤمن بالكلمات أكثر من تعلمه من الأشياء .

(٤٠) أما فيما يتعلق بما ندركه (Consipicimus) بالنفس أي بالذهن

(١) يقول أوغسطين باغة مؤلفينا Auctorum

والعقل فإن كلمتنا تعبر به دون شك - عما نتأمله حاضراً في نور الحقيقة الداخلي الذي يغمر ما نسميه : **الإنسان الداخلي** ، وضوحاً ونشوة ، وإذا أستطاع من يسمعون أن يرى الأشياء نفسها بالعين الباطنة البسيطة ، فإنه يفهم ما أقول بتأمله لا بكلماتي .

لذلك ، لا أعله شيئاً عندما أقول له الحقيقة ما دام يراها ، وهو لا يتعلم من كلماتي بل من الأشياء نفسها التي يكشفها الله في باطنه ، ويستطيع أن يجيب إذا سئل عنها . ما أبشعه من تناقض ! يظن أنه تعلم بلغتني وهو يستطيع - إن سألته - أن يخبرني بما أقوله قبل أن أتفوه به !

دور التساؤلات . (١)

يحدث في كثير من الأحيان أن ينسکر الإنسان ما يسأل عنه ، ثم يضطر إلى التسليم به عندما تتوالى عليه الأسئلة ، ويحدث ذلك نتيجة لضعف الرؤية الداخلية التي لا تستطيع أن تسترشد بنورها في الموضوع كله ، فنسأله عن أجزاء الموضوع الذي لم يقدر على إدارا كله لنذكره به (Admonetur) شيئاً فشيئاً ، فإن نجح في ذلك بفضل كلمات السائل فإنه لم يتعلم شيئاً من هذه الكلمات لأن السائل وجهها إليه حسب قدرته على التعليم الداخلي .

وإن سألتك عما نحن بصدد الآن : هل يمكن تعليم شيء دون كلمات ؟ فإن الرد بالإيجاب يبدو متناقضاً ؛ لأنه لا يشمل جوانب الموضوع كله . وينبغي على إذن أن أسألك حسب قواك الحالية وقدرتها على تلقي العلم الداخلي فأقول : ومن أين علمت بهذا القسط من الحقيقة التي تسلم بها عندما أتحدث معك ، والتي

أنت على يقين منها والتي تؤكد أنك تعرفها ؟ ، فتجيب بأني قد علمتها إياك (١) ، فأضيف : « وإذا أكدت لك أن إنسانا يطير ، فهل تعطيك كلماتي نفس اليقين الذي لديك عندما تسمعني أقول : الحسكاه أفضل من المجانين ! ، أنت ترفض ذلك بلا شك ، وترد قائلا : لا أصدق (خبرك) الأول ، وإن صدقته فسأظل جاهلا به ، مع أنني أصدق (خبرك) الثاني عن يقين . تفهم من ذلك أن كلماتي لم تعلمك شيئا لا من الخبر الأول لأنك تجهله ، ولا من الخبر الثاني لأنك تعلمه قبل ذلك ، فإن سئلت عن كل خبر فسيظهر جهلك بالخبر الأول وعلمك بالخبر الثاني .

الآن ، تقبل ما رفضته من قبل وتتعرف بصحته ووضوحه : كل ما تقوله إما أن يجهل السامع حقيقته ، وإما ألا يجهل كذبه ، وإما أن يعلم حقيقته ، وفي الحالة الأولى من هذه الحالات الثلاثة : يؤمن أو يظن أو يشك ، وفي الحالة الثانية : يعارض وينفي ، وفي الحالة الثالثة : يثبت ، وهذا كله ليس تعلما : فمن يجهل الشيء بعد سماعه كلماتي ، ومن يعترف أنه سمع أكاذيب ، ومن يستطيع أن يجيب بعد سؤالي له عما قيل من قبل ، كل هؤلاء مقتنعون بأنهم لم يتعلموا شيئا من كلماتي .

عجز اللغة عن إيصال الحقيقة (٢)

١٣ : (٤١) لذلك ، من لا يستطيع أن يرى هذه الحقائق التي تدركها النفس ، من العبث أن يسمع كلمات من يراها بنفسه ، ولن يستفيد شيئا سوى تصديقها مع الجهل بها . أما من يستطيع رؤيتها فهو في أعماقه تليذ للحقيقة وفي ظاهره حكم ، على من يتكلم أو بالآخرى حكم على كلامه .

(١) الأس اللاتيني يبدأ بفقرة جديدة .

(٢) عنوان الفقرة : الأس اللاتيني برهان Demonstratio

ففي أغلب الأحيان ، يعلم موضوع الحديث ، ولا يعلم المتحدث نفسه شيئا .
ولنفترض أن تلميذا الأبيقوريين يعتقد فناء النفس ، ويصوغ حججا معقولة
في الخلود ، ويخاطب مستمعا له قادرا على النظر في الأمور الروحية
(Spritualia) ، فيحكم بصدق ما يعرضه التلميذ ، أما التلميذ فيجمل تماما إن
كان ما يقوله حق بل يراه الخطأ ، كل الخطأ ، هل نعتقد أنه يعلم ما يجمله ؟ لأنه
يستعمل فقط نفس الكلمات التي قد يستعملها أيضا من يعلم .

(٤٢) لذلك ، لا نستطيع أن نترك للكلام دور التعبير عن فكر المتحدث ؛
لأنه قد لا يعرف ما يقول ، ومثله الكذبة والخادعون الذين يبينون لك
بسهولة أن الكلام لا يكشف عن مضمون النفس فحسب ، بل أنه يخبئه أيضا ،
أما كلمات الصادقين فإنها تحاول - ولا شك - أن تعبر عن أنفس المتحدثين بها ،
ويتحقق ذلك ، ويوافق كل الناس على عدم السماح للكذبة بالحديث .

ومع ذلك ، فقد تحقق - لدينا و لدى الآخرين - أن الكلمات التي ننطق
بها لا تطابق الأشياء التي نفكر فيها ، ويحدث ذلك - في ظني - على نحوين :
(أولا) نتفوه بخطاب نستحضره دائما من الذاكرة ونحن نفكر في شيء آخر
كما نترنم بنشيد . (ثانيا) تنطلق الكلمات إحداها تلو الأخرى رغما عن
إرادتنا مع ارتكاب خطأ في اللغة نفسها ، ولا نسمع علامة الشيء الذي لدينا في
النفس ، ويفكر الكذبة أيضا في الأشياء التي يتحدثون فيها بحيث إن لم نتحقق
من صدقهم فإننا نعلم أن في أذهانهم ما يتحدثون عنه ، هذا إن لم يحدث لهم
أحد الأمرين اللذين تحدثت عنهما الآن .

فإن قال أحد : إن مثل هذه الأمور نادرة ، وأنت لا تدركها إلا بعد

وتقرعها - مع أنها موجودة خفية ، وطالما خدعتني عندما كنت أسمع - فأني
أنفق معه فيما يقول .

(٤٣) وهناك حالة أخرى من نفس النوع تتكرر ، بلا شك وهي مصدر
خلافات عديدة . يحدث أحيانا أن يدل المتحدث على ما يفكر فيه ولكن
لنفسه ولللبعض فقط ، ولا تعني هذه الكلمات نفس الشيء لمحدثه ولللبعض الآخر .
فإن أسر إلينا أحد أن بعض الحيوانات المتوحشة تفوق الإنسان « فضيلة »
فإننا لا نقبل ذلك على الفور ، ونرفض هذا الرأي الخاطئ والخطير رفضا باتا .
ولكنه قد يطلق اسم « فضيلة » على قوى الجسم ، ويعبر به عما يفكر فيه دون
أن يكذب ودون أن يضل عن الأشياء أو يقصد أشياء أخرى في ذهنه ، فقد رتب
السلالات في ذاكرته ، ولم يزل في افته ذلة تجعلنا نفهم منه غير ما يقصد ، بل
لأنه يطلق أسما آخر على الشيء الذي يفكر فيه ، ونتفق معه في رأيه لو أستطعنا
أن نعرف : فيم يفكر ؟ ولكن لم يستطع بعد أن يكشف لنا فكره ، بعد أن
نطق بكلماته ، وشرح عبارته .

ويمكن بالتعريف تفادي هذا الخطأ ، فبتعريف الفضيلة يمكن تفادي الخطأ
في مسألتنا (السابقة) . هناك - كما يقال - خلاف على الكلمة لا على الشيء ،
ولكني أسلم بذلك أتسامل : ألا يوجد من « التعريفات » الجيدة إلا النزر
اليسير ؟ ومع ذلك . فهناك مناقشات كثيرة حول فن التعريف ، ومن الأفضل
ألا نتعرض لهذه الأقوال فأني لا أوافق عليها تماما .

(٤٤) بالإضافة إلى ما سبق توجد أشياء كثيرة لا نسمعها جيدا وندخل
بسببها في كثير من المناقشات الطويلة ، كأننا سمعناها . تقول لي منذ هينة بعد
أن ترجمت كلمة قرطاجنية بكلمة « رحيم » (Misericordiam) أنك سمعتها

من يفرقون هذه اللغة معرفة أفضل ، وهم يصرون بها « تقوى » (*Pietatem*) وأنا أعارضك في ذلك ، مؤكدا أنك قد نسيت تماما ما سمعت ، لأنني سمعت - فيما يبدو لي - أنك قلت لي « إيمان » (*Fidem*) لا « تقوى » مع أنك جالس بهواري ومع أن هاتين الكلمتين لا يمكن أن تؤديا إلى خطأ في السمع لتشابه في الأصوات . وظننت لوقت طويل أنك لم تعرف ما قيل لك ، وأنا الذي لم يعرف ما قلته أنت . فلو أني سمعتك جيدا ما ظننت مطلقا تسمية التقوى والرحمة بنفس الكلمة في اللغة القرطاجية تناقضا .

والأمثلة على ذلك كثيرة . وكما قلت لك ، لنترك ذلك حتى لا ننسى للكلمات بسبب إهمال المستمعين أو صمم الناس . وهناك صعوبات كثيرة في الأمثلة السابقة الذكر ، فمع أننا سمعنا بأذاننا الكلمات اللاتينية بوضوح تام إلا أننا لانستطيع أن نعرف أفكار هؤلاء الذين يتحدثون بها مع أننا نعرف لغتهم .

يعلم المسيح من الداخل ولا يعطى الكلام إلا منها خارجيا (١)

(٤٥) فليكن الأمر كذلك . إنى أوافق الآن بل أسلم بأن من يسمع كلمات يعرفها جيدا يعلم أن محدثه قد فكر جيدا في الأشياء التي عبر عنها بلفظه . ولكن هل ينتج عن ذلك - وهذا هو موضوع بحثنا - أنه يتعلم على هذا النحو لو قلنا له الحقيقة ؟

هل يعترف المعلمون بأنهم يعبرون ويلقنون أفكارهم الخاصة لا العلوم (٢) . التي يعتقدون أنهم يعطونها لإياها بحديثهم ؟ من منا يريد المعرفة بهذه الطريقة

(١) عنوان الفقرة في النص اللاتيني ختام *Conclusio*

(٢) يستعمل أوغسطين كلمة *Disciplinae* التي يمكن ترجمتها أيضا إلى « علوم » أو « تعليم » إن كانت مفردة .

الحقابه ، ويرسل ابنه إلى المدرسة ليتعلم عما يعرفه المعلم ؟ بعد أن يعرض المعلمون بكلامهم كل العلوم التي يعترفون بأنهم يقومون بتعليمها ، ومنها علوم الفضيلة والحكمة ، يبحث من تلاميذهم إن كان ما يقال لهم حقا متأملين في أنفسهم الحقيقة الداخلية ، كل حسب قدرته ، عندئذ يتعلمون . وعندما يكتشفون في داخلهم أن ما قيل لهم حق فإنهم يثنون دون أن يعلموا أنهم يثنون على التلاميذ والمعلمين على السواء ، هذا لو علم هؤلاء المعلمون أنفسهم ما يقولون .

ويخطئ الناس عندما يسمعون معلمين من ليسوا كذلك . ففي كثير من الأحيان ، لا توجد أية فترة زمنية بين لحظة الكلام ولحظة الفكر وبمجرد تنبيههم بالكلام الخارجى فإنهم يتلقون العلم من الداخل ويتصورون أنهم قد تلقوه من أخبرهم به من الخارج .

(٤٦) لقد قدرنا فائدة الكلمات حق قدرها ، فهي ليست بالقليلة ، وسنخصص لذلك بحثا خاصا بإذن الله . ولكنى أنبهك مؤقتا ألا تعطى لها قيمة أكثر مما يجب . من أجل هذا لا نعتقد فقط في حقيقة نهي الله لنا في كتابه عن أن نقول على أحد في الأرض معلنا ، إذ لا يوجد إلا معلم واحد في السماوات (ماتيو ١٣ : ٨ - ١٠) وهذا ما علينا أن نعقله كذلك .

نسه ما يوجد في السماوات ، ويعطينا - عن طريق الناس - تحق نمكف (Intro conversi) على أنفسنا وتعلم منه ، ونحصل بحبنا لإياه ومعرفتنا له ، تلك الحياة التي يبحث عنها الجميع ، ل عليها .

خاتمة : أديودات تلميذ المعلم الداخل : (١)

والآن ، أريد أن أعرف رأيك في هذا الخطاب كله . إذا أعترفت أن ما قيل حق ، ثم مثلت على كل رأى على حدة لاثبت أنك تعرفه أيضا ، ترى إذن ممن أخذت ذلك . لم تأخذه مني لأنى لو سألتك لكنت أجبتنى بكل ما تعرف ، وإن لم تعرف الحقيقة فلم يعلنها لك أحد لا أنا ولا هو (المعلم الداخل) فأنا لم أعلنها لك لأنى لا أستطيع البتة أن أعلم ، وهو لم يعلنها لك ؛ لأنك لست قادرا على التعلم بعد .

أديودات : أقول لك الآن : بعد أن نبهتني كلماتك : علمت أننا لا نحصل من الكلمات إلا على التنبيه على التعلم ، ولا تكشف لنا اللغة عن فكر المتحدث إلا فى التزوير اليسير ، وإن أردنا الحقيقة فإن هذا المعلم هو الذى يعلننا عن طريق كلمات خارجية أنه موجود فى داخلنا ، وهو من أحب أن أتعلم منه قدما بحماسة باللغة وبفضل منه .

أشكرك على هذا الخطاب المفصل الذى وجهته إلى دون توقف ، خاصة وقد تنبأت بكل الاعتراضات التى كنت أريد توجيهها إليك ، ورددت عليها ، ولم تترك أى شئ يثير فى الشك ، أو يجعل هذه المعجزة المخبأة فىنا تجيب بما يخالف أقوالك .

القديس أنسيلم

آمن کی تعقل
(الإيمان الباحث عن العقل)

مقدمة المترجم

إن كان المعلم الداخلي في محاوره «المعلم» للقديس أوغسطين دليلاً غير مباشر على وجود الله فإن هذا الكتاب «مقال في وجود الله» Proslogion ، للقديس أنسيلم^(١) يحتوي على دليل مباشر على وجود الله وهو الدليل الأنطولوجي المشهور الذي صاغه القديس أنسيلم لأول مرة ثم تناوله المفكرون المسيحيون من بعده إما بقبوله مثل القديس بونافنتير وديكارث وليبنيز وهيجل وإما برفضه مثل القديس توما الأكويني وكانت وكير كجارد ومعظم الفلاسفة الوجوديين المعاصرين .

١ - الجدل في القرن الحادي عشر

في القرن الحادي عشر بدأ المثقفون في الدخول في النقاش الديني والجدل الفلسفي الذي كان مقصوراً وقتئذ على آباء الكنيسة ورجال الدين وحدهم، وأصبح اللاهوت في الدرجة الثانية بعد الخطابة والجدل. نشأت محاولات لإخضاع العقيدة والوحي لأشكال القياس وقواعد المنطق أي إخضاع الدين للعقل وهذا أهم ما يميز هذه الفترة من التفكير المسيحي في العصر المدرسي .

أول من قام بذلك هو أنسيلم البساطي Anselme de Besate المشهور

(١) Proslogion مكونة من كلمتين يونانيتين λογιον بمعنى «مقال» أو «خطاب»، pros بمعنى «بعد» أو «ما يأتي بعد» ، وقد سماه أنسيلم بهذا الاسم لأنه يأتي بعد كتاب آخر وهو مونولوجيون Monologion ومعناه حديث النفس ، والكلمة مكونة من كلمة السابقة λoγiov وكلمة mono اللاتينية ومعناها واحد . وقد ترجمنا الكتاب الأول «حديث في وجود الله» لأنه يحتوي على الدليل الأنطولوجي أي على أدبات وجود الله ؛ نظراً لأن الكتاب الثاني «مونولوجيون» يحتوي على «حديث في ماهية الله» .

بأسم المشائى نظرا لشهرته فى الجدل والافتناع حتى لقد أنهم « بالصيبانية » فى محاولاته لاستعمال الجدل فى الافتناع حتى بما لا يرتضيه العقل الصريح . أما المحاولة الجديدة فى إخضاع العقائد السكسية للعقل الصريح فهى محاولة بيرانجييه التورى Béranger de Tours فقد ساءه كما ساء صاحبه من قبل بعد الفلسفة عن الدين ، وشك كثير من الناس فى أهميتها وجديتها ، فقلب منهج أستاذه فلوبير Flubert الذى كان يقضى بإخضاع العقل للإيمان ، وذلك لأنه عاجز عن إدراك أسرارهِ . قلب التلبذ هذا المنهج حتى لقد أنهم بالإلحاد وعبر عن حقائق الوحى حسب مقتضيات العقل ، وقد أدت محاولته هذه إلى إنكار تحول الجوهر Transsubstantiation عقيدة تحول جوهر الخمر إلى دم المسيح والخبز إلى لحم المسيح فى القربان المقدس L'Eucharistie حسب العقيدة السكسية) ، كما أنكر الحضور الفعلى للمسيح فى الخمر والخبز (حسب العقيدة المسيحية الرسمية هناك حضور فعلى لشخص المسيح فى الخمر والخبز فى القربان المقدس) ، وأعتمد فى ذلك على الجدل وعلى كتاب منسروب إلى إريجين J. S. Erigène . فالجدل هو السبيل إلى معرفة الحقيقة ، وهو عمل العقل . عندما خلق الله الإنسان على صورته ، خلقه على صورة العقل ، وترك العقل ترك لصورة الله التى خلق الإنسان عليها ، فالعقل أعلى من الساطة كما يقول إريجين (١) ، وبذلك تم تنزيه القربان المقدس عما يشوبه من مظاهر الوثنية وتم التوحيد بين الفلسفة والدين على ما يقول ابن رشد . فهمة بيرانجييه التورى فى القربان المقدس كهمة كانديد الآرى فى عقيدة التثليث ، كلاهما حاول إحلال التنزيه العقلى محل العقائد السكسية (٢) .

(١) أنظر مقدمتنا عن محاوره « الملم »

(٢) نفس الوضع

وأمام هذا التيار التحرري الذي يمثله عقليو القرن الحادى عشر وقف تيار آخر محافظ يمثله بعض رجال الكنيسة يدعو إلى إبعاد الجدل عن اللاهوت والفلسفة عن الدين . فقام أتلوله من « عمرا م المقدسة » Otloh te Saint - Emmeram شاكا فى العلوم العقلية ومنتصرا للاهوت وللعقائد الكنسية ويحكى تاريخ حياته مؤكدا أن المسيح نفسه هو سبب خلاصه من أزماته الروحية أما أفلاطون وأرسطو وميسرون وحتى بولس فلم ينفذوه من شيء . قد تغرى الفلسفة المثقف العادى ولكن لافائدة منها للراهب المتدين . وأيده فى دعوته هذه مانجولد اللوتنباخى Manégold de Lautenbach فى تعارض الدين والفلسفة واستحالة إخضاع الإيمان لقواعد الجدل ، حتى أتى بطرس الدميانى Pierre Damiani فكان أكبر عدو للفلسفة وأكبر نصير لللاهوت فكان كابن الصلاح فى فتاويه لتحريم الاشتغال بالفلسفة عند المسلمين ؛ ولو كان فى حاجة إلى الفلسفة لأرسل الله الفلاسفة مبشرين ومنذرين ، إلا أن الفلسفة من عمل الشيطان ، والبلاغة من صنعه ، إذ كيف يتم تصريف الله Deus فى الجمع ؟ الله يفعل كل شيء ، وكل ما أوجده لا يمكن ألا يوجد وهذه عبارة من القديس جيروم Saint Jérôme يعتمد عليها بطرس الدميانى لإقامة نظريته فى قدرة الله المطلقة كما ستظهر بعد ذلك عند جيروم الأوكامى Guillaume d'Ockham فى القرن الرابع عشر . ثم أتى لانفران Lau Franc أستاذ القديس أنسلم محاولا أن يتخذ موقفا أكثر مسالمة مع الفلسفة دون أن يثق بها ثقة مطلقة ، إذ يمكن تأييد تعاليم الدين بحجج العقل لأن الجدل لا يتعارض مع الأسرار الإلهية (١) .

(1) E. Gilson : la philosophia au moyen-âge P. 233-8

٢ - العقل والايمان

أتى القديس أنسيلم وأراد أن يحقق ما صبا إليه أمتأذه وسار أبعد منه في تصويره للعقل وفي وضعه الايمان بالنسبة له . أقام القديس أنسيلم دليله على العقل وحده دون الإلتجاء إلى سلطة أخرى كسلطة الكتاب المقدس مثلا كما يفعل القديس أوغسطين (١) ، وهو بذلك من أوائل المفكرين المسيحيين الذين أعتمدوا على سلطة العقل وحده أو كما يقول ابن تيمية على العقل الصريح . وليس معنى ذلك أن العقل هو المصدر الوحيد للمعرفة بل المصدر الوحيد للبرهان لأن الحدس الأساسى الذى يقوم العقل الصريح برهانا عليه هو حدس دينى قائم على الايمان ، فالقديس أنسيلم يشبه القديس أوغسطين من قبل من دعاة هذا المنهج والايمان باحث عن العقل ، *Fides quaerens intellectum* أو إن شئنا آمن كي تعقل ، وهو العنوان الذى أرتضاه القديس أنسيلم أولا لكتابه عن وجود الله ، فالبدء بالايمان وعكوف الإنسان على تأمل ما يدور فى نفسه أول اكتشاف للحقيقة ، والتركيز على القلب يخلق موضوع التأمل نفسه كما هو الحال عند الصوفية الإشرافيين ، وكان القديس أنسيلم نفسه قد عكف على دراسة أعمال أوغسطين وتشبع بها ، ولن نغلو إذا قلنا إن فلسفة القديس أنسيلم إن هى إلا روح أوغسطين معروضة عرضا فكريا جديدا فى القرن الحادى عشر بعد ظهور الجدل كمنهج للتفكير فى هذه الفترة من العصر الوسيط . ولا عجب فى ذلك فقد كانت مؤلفات القديس أنسيلم موجهة إلى رهبان ديرهم لتساعدهم على تأمل إيمانهم . وقد قيل عن القديس أنسيلم إنه أقرب إلى عصر أبيلار Abélard والقرن الثانى عشر فى الإعتماد على سلطة العقل وحده ، إلا أن القرن الحادى عشر شاهد صراعا بين أنصار الجدل وخصومه واشتق القديس أنسيلم لنفسه منهجا وسطا بين الفريقين ، فهو يبدأ بالايمان ضد

(١) Contra Gaunilon, ch. VIII

أنصار الجدل ويرفض إخضاع الكتب المقدسة لمناهج الجدل ، فالإيمان هو المعطى الأول للإنسان ، والعقل نفسه يفترض البدء بشيء آخر سواء وهو الإيمان ، ولا يستطيع أن يفكر في لاشيء ، ولا بد له من أن يعقل شيئاً ومن ثم فهو عقل للإيمان ، وقد نص الوحي نفسه على ضرورة التعقل ، فالإيمان يفترض التعقل . ويعارض القديس أنسيلم في نفس الوقت خصوم الجدل ، وذلك لأن البدء بالإيمان لا يحتم أبداً معاداة العقل والوقوف في وجه الجدل ، فالإيمان يحتاج إلى عقل له كما يحتاج العقل بالتالى إلى إيمان له . بل إن الحواريين وآباء الكنيسة لم يعارضوا تعقل الإيمان وفهم محتواه ، وبين عقل أنصار الجدل وإيمان خصوم الجدل يضع أنسيلم طريقاً آخر وهو عقل الإيمان ، فرفض البدء بالإيمان كما هو الحال عند أنصار الجدل إن هو إلا إدعاء ، كما أن رفض تعقل الإيمان كما هو الحال عند خصوم الجدل إن هو إلا جهل وإهمال ، لذلك يجب إستبعاد كلا المنهجين فكلاهما خاطيء (١) .

يتضح الانعكاف على النفس في الفصل الأول من المقال ، وهو يدعو الروح إلى تأمل الله ، مناجياً ربه أن يكشف له عن نفسه وأن يراه موجوداً في قلبه من خلال إيمانه ، كما يتضح من دعائه لله في أول الفصل الثانى أن يهبه القدرة على أن يعقل إيمانه ، ويذكر أنسيلم دائماً بهذا المنهج بعبارات مختلفة ، فمرة يستعمل الإيمان والعقل ، ومرة أخرى حديث النفس والتفكير (٢) . وقد أدى به الاعتماد على سلطة العقل وحده إلى نتائج مطابقة للكتاب المقدس وآباء الكنيسة خاصة للقديس أوغسطين . وإذا كان القديس أنسيلم أول من استطاع التعبير عن مضمون

(1) E. Gilson : Op. Cit : P. 241—2

(2) Proslogion, Ch. IV

الايان معتمدا على العقل وحده فإن بـسكال هو الذى استطاع أن يخرج من
الايان مخاطباً المالحـد بلغته وبأسلوبه وبطريقته دون افتراض أى إيمان سابق
من جانبـه كما يتضح ذلك فى الرهان (Le pari) القائم على السكل واللاشـىء
(Le tout et rien) (على الانسان أن يؤمن فإن كسب كسب كل شىء وإن
خسر لم يخسر شيئاً) (١) .

ولا يعاب على القديس أنسيلم الاعتماد فى برهانه على سيطرة العقل وحده وأنه لم
يتناول مسألة : د الى أى حد يستطيع العقل تفهم الايمان وهل يمكنه فهم كل ما
يؤمن به ، لأن هذا السؤال قد وضع قبل أوامه . فالقديس أنسيلم يؤمن بقدرة
العقل المطلقة على تفهم الايمان بل إنه حاول تفسير العقائد المسيحية التى يراها آباء
الكنيسة أسراراً تفوق قدرة العقل ، تفسيراً عقلياً ، فأبان ضرورة التشليـث
والهـيـة لم أتى توما الأكوينى ووضع هذا السؤال بعد ذلك بقرنين من الزمان
ليجعل للعقل ميدانه وللإيمان سره ويعيد العقائد المسيحية ، التى حاول أنسيلم
تفهمها ، إلى حظيرة الايمان وإلى مقولة السر . يرى توما الأكوينى أن أى محاولة
لتفهم العقائد المسيحية واقعة فى التناقض لا محالة إن لم تكن مستحيلة على الإطلاق .
وليس السبب فى ذلك أن القديس أنسيلم وبالتالى القرن الحادى عشر كله لم يكن
يعرف من أرسطو إلا الجدل الذى أصبح مرادفاً للفلسفة لأن أعمال أرسطو كلها
كانت معروفة ومشروحة منذ بويس Boèce فى القرن السادس ، بل إن أنسيلم
نفسه لم يعرف الجدل فحسب بل عرف أعمال أرسطو الأخرى منذ كان ذلك
جزءاً من ثقافة العصر كما يتضح ذلك من كتابه عن النحو De Grammatico
وأثر كتاب المقولات لأرسطو فيه ، وليس السبب فى الإغلاء من شأن العقل

(1) Pascal : Pensées P. 1212--6, dans Oeuvres Complètes
Paris, NRF. 1954

أن القرن الحادى عشر لم يعرف أية ميثافيزيقا أو علماً إنسانياً أو أخلاقاً عقلية ، فإن للقديس أنسيلم أعمالاً أثنائها فى الاخلاق وفى الانسان ، إنما كان السبب هو اكتشاف سلطة العقل وشرعية التفكير وأولوية البدهة والصراحة العقلية على العقائد الكنسية والتراث القديم بوجه عام ؛ بل إن القديس أنسيلم ومفكرى القرن الحادى عشر معه ، خاصة أنصار الجدل ، لم يأخذوا من الجدل إلا ما كانوا فى حاجة إليه لإثبات سلطة العقل وقدرته على تفهم الايمان ، فلم يكن أنسيلم مجادلاً بل مفكراً . صحيح أنه لم يحول العقائد المسيحية إلى جدل صرف ، سليماً كان أم معاباً ، ولكنه استطاع أن يجد الأسس العقلية الضرورية التى تقوم هذه العقائد عليها كما يحاول المعاصرون اكتشاف التجارب الحية التى ترمز هذه العقائد إليها ، وليس هذا بالكثير (١) . أما توما الأكوينى فإنه آثر تبني أعمال أرسطو كلها دون أن يكتفى بروحه ، لأنه أراد أن يبنى مذهباً يضع فيه كل العقائد الكنسية برمتها ، وكل الفلسفة الارسطية بحالتها ، وكانت النتيجة أنه لم يفعل شيئاً وظلت العقائد المسيحية كما هى سر الايمان وأصبح التفكير صورة من أعمال أرسطو وقوالبه الفكرية (٢) .

٣ - المؤلفات الفلسفية واللاهوتية

يعتبر القديس أنسيلم (٣) أكبر مفكرى المسيحية فى القرن الحادى عشر وأكبر مفكرى العصر الوسيط كله بعد إريجين Erigène فى القرن التاسع الميلادى

(١) E. Gilson : op.cit : p. 243-4

(٢) أنظر مقدمة التالى لكتاب الوجود والاهية لتوما الأكوينى ، الفقرة ٢ - توما الأكوينى وأرسطو .

(٣) ولد القديس أنسيلم فى إحدى ضواحي مدينة أوست Aoste على الحدود الفرنسية الإيطالية سنة ١٠٣٣ من أب لومباردى الأصل متدين بالروح العسكرية ، وأم من مدينة =

ومن الذين قادوا الكنيسة ضد سلطة الأباطرة والملوك محافظا بذلك على نقاء الروح وطهارتها ضد أى نواطر قد ينجم بين السلطتين الروحية والزمنية . وهو فى نفس الوقت المتأمل العاكف على إيمانه كى يعقل ما يؤمن به إذ أنه قد مر بأزمة

== أوست ورث عنها أنسيلم الرقة والحنان وهذا ورث عن أبيه روحه المسكينة - حدة العقل والجدل ، وعن أمه وحنانها عنوبة الأيمان وحلاوته ، وتكشف رسائله المتبادلة بينه وبين أخته عن تقديسه للرباط المائلى . وقد نشأ على حب الطبيعة التى أودعت فيه صفاء الذهب ونقاء الروح . وبدأ تعليمه على يد أستاذ لم يعرف كيف يعامله ويكتشف مواهبه ، الأمر الذى أدى بالصبي إلى مرض عصبى . وبعد أن تم شفاؤه بفضل أمه طلب الدخول فى سلك الرهبنة إلا أن طلبه رفض خشية من أبيه ، فرجا الله أن يحقق ما يصبو إليه وابتعد عن العالم مبتهلا إلى الله أن يأخذه إليه ، فوقع أسير المرض من جديد . ولما خاف أن يموت دون أن يلبس مسوح الرهبان طلب من جديد الانضمام إليهم إلا أن طلبه رفض للمرة الثانية فانتابته أزمة عصبية ظل يعانيتها حتى ماتت أمه .

وهذا ما سبب تهرب أبيه حزنا عليها وإن استمر فى قسوته على أبنه . ولما لم يستطع أنسيلم صبرا على حالته هذه بالرغم من حنان شقيقته وأخواله قرر الرحيل ، - وكان عمره وقتئذ أربعة وعشرين عاما متوجها إلى بورجونيا Borgogne فى فرنسا ، ودامت رحلته ثلاثة سنين تعلم خلالها الكثير خاصة فى ذلك العصر حيث بدأت تنشأ المدارس الراهبة للتراث القديم وقد وصل إلى مدينة لاون Laon ثم إلى شارتر وباريس ثم نزل حتى اللواز وهناك حصل ثقافته اللاتينية ، ووضع أسلوبه اللاتينى وأثر أوغسطين فيه ثم توجه بعد ذلك شمالا إلى نورمانديا Normandie التى كانت مملوءة بالأديرة ، وذهب إلى دير مون سان ميشيل Mont Saint-Michel باحثا عن أستاذه المتجول لانفران Lanfranc ، وبعدما بدأ فى تأسيس دير فى مدينة بك Bec واستمر فى تأمله وفى عمله اليدوى وأخيرا قرر أن يهب نفسه لله . وبعد استشارة رئيس أساقفة مدينة روان Rouen لبس مسوح الرهبان فى بك وعمره سبعة وعشرون عاما وهذا ما يسمى بتحويله Conversion . ثم بعد ذلك ثلاث سنين دعا جيوم الفاتح لانفران ليرأس دير سانت إتيان Saint , Etienne ثم دعى أنسيلم ليخلفه ولم يتجاوز الثلاثين من عمره فأعجب الرهبان برقته ولطفه خاصة بعد أن خفف عنهم النظام البندكتينى Benedectin القاسى . لم يدرس أنسيلم الفنون السبعة الحرة فقط بل دعا إلى التأمل واستبطان النفس وقد رضع معظم مؤلفاته الفلسفية فى هذه الفترة . وبعد أن مات رئيس دير بك أتعجب أنسيلم بالاجماع خلفا له وأستلم عصا الأسقفية من جيوم الفاتح نفسه وأضطر إلى إدارة شؤون منطقته كلها وأصبح الدير مهبطا لطلاب العلم ومحى التأمل . وفى سنة ١٠٧٩ عبر أنسيلم بحرا المانش إلى أنجلترا لزيارة مناطق ديره ومناطق كثيرة أخرى لزيارة فروع الدير. وفى صيف ==

روحية شديدة بتلك التي مر بها أوغسطين من قبله ولسكنها أقل حدة ، إلا أن

== سنة ١٠٨٧ دعى إلى جوار الملك وهو محتضر فأُسرع أنسيلم إليه وعينه الملك المحتضر في كرسى الأسقفية الكاتدرية Canterbury الذي كان شاغرا منذ وفاة لافران سنة ١٠٨٩ . وفي الخامس عشرة سنة التالية تحول جهد أنسيلم إلى المحافظة على حرية الكنيسة إزاء السلطة الزمنية ، نفي منها ست سنوات حل فيها من جديد عبر القارة وارتبطت حياته منذ ذلك الحين بالكنيسة الانجليزية وقد كانت علاقاتها مع ملك إنجلترا والبابوية الرومانية .

وذلك لأنه منذ أن غزى جيوم الفاتح نورمانديا حاول ادخال بعض الإصلاحات في نظم الأديرة بإحكام الرقابة على أخلاق الرهبان وسلوكهم وقد أسس أديرة جديدة معظم رهبانها من القارة . وقد تناهى البابوات الرومان عن ذلك لثقتهم في الفاتح ، إلا أنه رفض لأسقف كاتدرية السابق لافران أن يقوم بحجته الدينية Ad limina إلى روما . ثم أتى جيوم الأشقر Guillaume le Roux ابن جيوم الفاتح وأوقف من هذه الإصلاحات ورفض تعيين رسول من قبل البابا كي يتم له سلب ممتلكات الأديرة . ولم يستطع الرهبان الشكوى إلى روما خشية من الملك ، وكانت الكنيسة الانجليزية على وشك الانفصال عن روما . وحاول أنسيلم منع هذا الشقاق وهو الخامس للبابا والملك في آن واحد إلا أنه وقف بجانب البابا ضد الملك وأوشكت الكارثة على الوقوع عندما رفض البابا التمرجح لملك بالحج الديني ، وهذا أستاذ من أنسيلم الملك في الذهاب إلى روما لقسوة الأمر ، لكنه لم يبق تشجيعا من رهبان الأديرة خشيعة من الملك فأثر التنازل عن كرسى الأسقفية ولكن البابا رفض وطلب من الملك ارجاع ممتلكات الأديرة ودعى لعمدة مؤتمر كنائس في مدينة باري Bari حضره أنسيلم الذي أسترعى انظار الجميع بلباقته وفصاحته وطلب تأجيل حرمان الملك Excommunication مرتين حتى مات ، بعدها عاد أنسيلم إلى إنجلترا من منفاه الأول .

شب النزاع من جديد بعد تولى هنري بوكلاك Henri Beauclerc ملك إنجلترا بدل أخيه وطلبه من الأسقف الاعتراف بسلطانه الزمنية وأمره بالذهاب إلى روما لإبلاغه البابا ذلك وألقى دخول الكنيسة وأنسيلم ما زال في طريقة إلى ليون . وأخيرا تم العثور على اتفاق مؤداه أنه إذا أعطت الروح القدس للقداسة الأسقفية ساطة إقامة القداس فيجب على الأمراء إعطاء الكنائس السلطة الزمنية لتصرف شؤون هذا العالم ، وروج لهذه الفكرة ابف الشارترى Yves de Chartres وتم الاتفاق الذي تم الصلح على أساسه بين السلطين ورجع أنسيلم إلى إنجلترا في سبتمبر سنة ١١٠٦ وحاول منذ ذلك الوقت تنظيم الكنيسة على هذا الأساس وزال خطر انتفاقاتها عن السلطة المركزية في روما . وفي السنة الثالثة من عودته إلى إنجلترا ساءت صحته وهنت قواه وعجزت ساقيه على حمله للقيام بالقداس وفاقت روحه سنة ١١٠٩ .

Pierre Rousseau · Oeuvres philosophiques de Saint Anselme
P. 7—23. Paris, Aubier, 1948.

هذه التجربة تظهر بوضوح في المقدمة التي كتبها ليقال في وجود الله Proslogion إذ بدأت فكرته في مطاردته رغبا عنه ودون أن تجدى مقاومته لهذا الحصر^(١)، كما تتضح من الفصل الأول في دعوته الروح الى تأمل الله^(٢) .

تنقسم مؤلفات القديس أنسيلم الى مجموعتين : المجموعة الفلسفية والمجموعة اللاهوتية. وتدور المجموعة الفلسفية حول موضوعين : العدل الإلهي Théodicée^(٣) أى عن الله : ماهيته ووجوده ، والاستقامة Rectitude أى عن الإنسان : حريته وإرادته ، أى أن فلسفته تدور حول الموضوعين الأسامين لكل فلسفة دينية : المعرفة والسعادة .

أولا : في ماهية الله ووجوده . كتب أنسيلم كتابين :

١ — مونولوجيون Monologion وتعنى حرفيا حديث النفس Soliloquia كما يقول أوغسطين أو أقوال متوحد، كما يقول ابن سينا وابن طفيل . ولكن لما كان موضوعها هو ماهية الله فيمكن ترجمتها « مقال في ماهية الله » وفيه يتأمل أنسيلم الله في نفسه وهو أكبر مؤلفاته ، ولا يتضمن أى دليل في إثبات وجود الله^(٤) .

(1) Proslogion, p. 4

(2) Ibid. P.

(٣) Théodicée مكونة من كلمتين يونانيتين Aeós « إله » ، Siken « عدل » . وأول من أستعمل هذا اللفظ هو ليبنتز Leibniz في كتابه :

Essais de Théodicée sur la Bonté de Dieu, La Liberté de (homme et (L'Origine du mal (1710)

ويحاول ليبنتز في هذا الكتاب إثبات طبيعة الله المطلقة ضد حجج القائلين باستحالة ذلك

نظر الوجود الشر في العالم Théodicée ar. Lalande : Vocabulaire ...

(٤) لم نقرأ بيان عتوى الكتاب لأننا أجمع ترجمته في القريب العاجل مع مقدمة وإنية عنه

٢ — بروسولوجيون Proslogion أو مقال في وجود الله وقد سمي كذلك لأنه يأتي بعد المونولوجيون ، ويظهر أنسيلم في هذا الكتاب الفيلسوف العقلي من طراز ديكرت أو الديكارتيين (١).

ثانياً : في حرية الإنسان وإرادته . كتب القديس أنسيلم ثلاثة كتب وملاحقاً صغيراً لها :

١ — الحقيقة De Veritate .

لما كان القديس أنسيلم من أنصار أوغسطين فقد كان من الطبيعي أن يبدأ بالبحث عن الحقيقة التي جعلها أوغسطين معرفة الله في رده على الأكاديميين Contra academicos والحقيقة عند أنسيلم ليست هي الشيء على ما هو عليه أو التطابق مع الواقع ، أن يقال الشيء موجود إذا كان موجوداً ، وغير موجود إذا كان غير موجود . هذا التعريف المنطقي ليس هو التعريف الوحيد . إذ هناك تعريف ميتافيزيقي مؤداه أن الحقيقة إتساق لامع موضوع خارجي بل مع موضوع داخلي تحدده الغائية الكامنة في كل موجود ، وهذه الغائية هي الاستقامة ، وبذلك ينتقل تعريف الحقيقة من المنطق إلى الوجود . فحقيقة الإرادة إذن هي إستقامتها ، وإستقامتها نشأ عن الفعل الحر . أما إستقامة الأشياء الطبيعية فهي فعلها الضروري ، ثم تتجمع هذه الحقائق كلها في أسمي الحقائق وأعلاها وهو الله كما هو الحال عند القديس أوغسطين . وإذا نظرنا إلى الإستقامة في نفسها وجدناها هي العدالة ، وإذا كانت الحقيقة هي الاستقامة من الناحية الوجودية فهي الخير من الناحية الخلقية . إذن الحقيقة هي إستقامة وعدل لأنها إدراك لإرادة الله ،

(١) أنظر الفقرة التالية : الدليل الأنطولوجي .

والإستقامة هي العدالة إن كان الدافع على العمل هو الإستقامة نفسها ، فالعمل
مردون بهاعه .

ويذكرنا ذلك بالأخلاق الرواقية وبالإرادة الخيرة عند كانت .

٢ — الإرادة الحرة De libero arbitrio :

وهو نفس الموضوع الذي درسه أوغسطين وتحت نفس العنوان وهو
حرية الاختيار . يفرق أنسيلم بين حرية الاختيار والقدرة على الخطيئة ،
فالخطيئة ليست محوآ لحرية الإرادة بل مجرد تعطيل للإستقامة : إلا أن تحليل
أنسيلم لحرية الاختيار قد يكون أكثر بساطة إذا قارناها بتحليلات أوغسطين
وأقل التجاه إلى التجربة وتحليلا للخبرات . وقد يقال أيضاً إن القديس أنسيلم
أكثر تماؤلاً من القديس أوغسطين الذي كان مشغولاً بالرد على بلاح Pélage
وأتباعه من دعاة الحرية الإنسانية المطلقة التي يمكنها الاستغناء عن الفضل الإلهي
Grâce divine ، بل أكثر قرباً إلى الاتجاه الإنساني الذي ظهر بوضوح أبان
عصر النهضة وعصر التنوير خاصة وأنه قد أبرز الجانب العقلي التلقائي في
الاختيار الحر أكثر من إبرازه لدور الإرادة فيه . إذن غلب على أنسيلم الطابع
العقلي الصرف وكأنه مازال في نظرية العدل الإلهي ، ولذلك فإنه لا يذكر بتاتاً
مسائل الحب والإحساس المرتبطة أشد الارتباط بالإرادة الحرة .

٣ — إتفاق علم الله السابق وقضائه وقدره وفضله مع الإرادة الحرة .

De Concordia Praescientiae et praedestinationis necnon
Gratiae Dei cum Libero arbitrio.

يدور معظم الكتاب حول المسألة الأولى وهي إتفاق علم الله السابق مع
الإرادة الحرة فإن تم إثباتها يتم بالتالي إثبات المسألتين الأخريين وهما إتفاق قضاء

الله وقدره مع الإرادة الحرة ، وضرورة الفضل الإلهي للحرية الانسانية . فالله يعلم كل شيء ، لأن كل شيء يصدر عن علمه به ، وكل ما يعلمه الله حق ، وكل ما هو حق واقع بالضرورة . ولكن أليس في ذلك قضاء على الإرادة الحرة ؟ يحل أنسيم المشكلة ببساطة تامة بحجة عقلية تظهر أن الجدل كان حقا أسلوب تفكيره . فيقول إن لم توجد الإرادة الحرة فإن توجد الحرية في فكر الله وهو الذي يعلم كل شيء في نفس الوقت ، وسيكون كل ما يعمل به ضرورة وهذا مستحيل ، وما يؤدي إلى المستحيل مستحيل كذلك . إذن لا يمنع علم الله السابق من وجود الإرادة الحرة ، وإرادة الله تابعة وليست محتمة ، فالمستقبل الضروري الذي يعلمه الله لا يكون ضروريا إلا بعد أن يتحقق والإرادة الحرة هي التي تحققه ، فالله يرى في أبعده نتيجة الفعل ولا يحتم على الإرادة شيئا .

٤ — الإرادة De Volontate

هو كتيب صغير لا يتعدى بضع صفحات قد يكون مؤلفه تلميذاً لأنسيم كتبه ليشرح آراء أستاذه أو ليسجل ما أملاه عليه، ويحتوى على بعض التفصيلات لتحليلات أنسيم للإرادة الحرة في صورة تقسيمات وتعريفات أهمها تقسيم الإرادة إلى الإرادة باعتبارها آلة كما أن العين هي آلة البصر والإرادة باعتبارها انفعالا Affection كالنافع أو العادل ، والإرادة باعتبارها عملا فتكون ملزمة للنفس (١) .

(١) هناك كتاب آخر عنوانه « وحدة ماهية الله وكثرة المخلوقات » .

De unitate divinae essentiae et pluralitate creaturarum ينسبه يوحنا الريبى Jean de Ripe من تلامذة دترسكوت Duns Scot في القرن الرابع عشر إلى القديس أنسيم ولم يعرف قبل ذلك . ومع أن هذه النسبة موضوع دراسة طويلة إلا أننا نشك في صحتها . فلو كان لأنسيم كتاب يمثل هذا الاسم الذي يدل على موضوع =

أما المؤلفات اللاهوتية فتضم باقى مؤلفات القديس أنسيلم^١ وموضوعاتها عقائدية صرفة إلا كتابه الأول وهذه الأعمال هى :

١ — النحو . De Grammatico

كتبه أنسيلم لتعليم الجدد ، ويحاول أن يعرض إن كانت لفظاً ونحو ،
Grammairien جوهر أم صفة دون أن يحتوى الكتاب على أية محاولة فى
المنطق التطبيقي .

٢ — سقوط الشيطان De Casu Diaboli

وهو الكتاب الثالث من المجموعة الثلاثية التى كتبها أنسيلم فى موضوع
الارادة الحرة ، يحاول فيه أن يعطى تبريراً تاريخياً لنظريته فى الارادة متسائلاً

== فلسفى له أهميته خاصة من أسقف كانتبرى الذائع الصيت لكان عرف فى عصره قبل أن
يكشفه يوحنا الريبى فى القرن الرابع عشر أى بعد تأليفه بثلاثة قرون . ويستبعد أن يكون
أنسيلم قد كتبه لأن موضوعه لا يدخل فى محور تفكيره وإهتماماته حول مادية الوجود ،
وحرية الانسان وإرادته ، فالموضوع ميتافيزيقى منطقى كونه أقرب إلى موضوعات مدرسة
دترسكوت والقرن الرابع عشر من موضوعات القرن الحادى عشر ، بل أن موضوع الكتاب
هو الخلق أى الصلة بين وحدة الخالق ومكتثرة المخلوقات ، وهذا الموضوع غريب أصلاً من
تفكير القديس أنسيلم الذى ينصب أساساً على الله ماهيته ووجوده وعلى الانسان حريته وإرادته
أى أن تفكير القديس أنسيلم يدور حول الالهيات ثم الأخلاق وليس حول الطبيعة . وقد
يسكون يوحنا الريبى أراد الالتجاء إلى سلطة أكبر مفكرى القرن الحادى عشر لاثبات ما يريد
خاصة وأن له نظرية فى الكمال ، ولذلك وجد فى القديس أنسيلم سابقاً له فى هذا المضمار
ومؤيداً له فى عرض فكرته الخاصة عن الكمال المطلق .

أنظر الدراسة الوافية لهذه المشكلة فى :

André Combes : Un inédit de Saint Anselme, le traité

De unitate divinae essentiae et pluralitate creaturarum
d'après Jean de Ripa, Vrin, Paris 1944.

هل كان خطأ الشيطان بإرادة حرة؟ يرد أنسيلم بالإيجاب كالقديس توما الأكويني بسبب الميل الضروري نحو الخير النافع .

٣ — الإيمان بالتثليث وتجسد الكلمة

De Fide Trinitate et Incarnatione Verbi

بالرغم من أن هذا العنوان يوحى بموضوع عقائدى إلا أن الغرض منه هو تأكيد منهج أنسيلم العقلى وإثبات شرعيته وسلطته. وقد كان روسلان Roscelin مؤسس المذهب الاسمى Nominalis me - قد ادعى أن الأشخاص الالهية الثلاثة ثلاثة أرواح ، وادعى ذلك باسم العقل ، فكان لزاماً على أنسيلم أن يبين دور العقل ويؤكد شرعيته وصراحته ، وقد تم له ذلك بعد أن فرق بين مفهوم الشخص والطبيعة فى عقيدة التثليث ، كما قرر ضرورة الالتزام بالحقائق كما هى موجودة فى الكتاب المقدس دون تركها باسم حجج عقلية قائمة على الجدل تؤدي إلى الوقوع فى التناقض . لم يتحدث إذن أنسيلم فى هذا الكتاب عن التجسد إلا بقدر ضئيل لإثبات وحدة الشخص وثنائية الطبيعة فى الفصل السادس .

٤ — صدور الروح القدس De Processione Santi Spritus

وهو كتاب موجه ضد اليونان الذين ينكرون صدور الروح القدس من الابن كما يعتقد اللاتين لأن الفلاسفة اليونان يعتقدون فى إستقلال الروح عن البدن والعقل عن المادة بذلك يجمع أنسيلم إيمان اليونان واللاتين على حقيقة واحدة ويعتمد فى ذلك كالعادة على العقل إلا أنه يعتمد أيضاً على سلطة الكتاب المقدس ويستعمل الكثير من نصوصه .

٥ — لم أصبح الله إنساناً ؟ Cur Deus Homo

وهو حرار يتسكون من جزئين الأول موجه لغير المؤمنين يبرهن لهم
نظراً « لأسباب ضرورية » إستحالة خلاص الانسان بدون المسيح ، والكتاب
الثاني يبين أن المسيح باعتباره إنساناً وإلهاً هو الشرط الأساسى لتحقيق سعادة
الانسان ووسيلة حصوله على السعادة الأبدية .

٦ — الحمل العذرى والخطيئة الأصلية

De Conceptu Virginali et de Originale Peccato

يبين أنسيلم فى هذا الكتاب خلو المسيح ابن مريم البتولية من الخطيئة
الأولى . أما باقى البشر فإنهم يتوارثون هذه الخطيئة توارثاً ولا تغلوا إن قلنا
لأنهم يتوارثون فى نظره توارثاً مادياً .

٧ — تأملات وصلوات Méditations et Prières

هى مجموعة من الدعوات تذهب فى العادة للقديس أنسيلم إن لم تكن كلها
فعلى الأقل جزء منها ، وأهميتها فى نظرياته الروحية خاصة فيما يتعلق بنظرية

الخلاص Rédemption

٨ — مراسلات Letters

وتكشف عن بعض جوانب من شخصية أنسيلم وعن نظرياته الروحية .

٩ — المتشابهات De Similitudinibus

إن لم يكن هذا الكتاب من أعمال القديس أنسيلم إلا أنه يحتوى على بعض
التفصيلات لنظرياته الروحية .

٤ — نقد الدليل الأنطولوجى :

الدليل الأنطولوجى أشهر من أن يعرف به خاصة بعد أن وضعه ديكارت

فى قالبه الآخر وفى شكله القياسى المنطقى ومؤداه أن لدى فسكره عن وجود كامل ولما كان الوجود من صفات الكمال فلا بد أن يسكون الله موجودا .

وقد أستعمل ديكارت هذا الدليل قبل ذلك فى صورة مصغرة فى إثبات واقعة الكوجيتو « أنا أفكر فانا إذن موجود » وأستعمله بعد ذلك أيضا فى صورة مكبرة يمكننا صياغتها كالآتى « الله موجود فالعالم إذن موجود » (١) .

وقد أنقسم الفلاسفة فريقان : فريق يقبله مثل أنسيلم ، ودينسكوت Duus Scot والقديس بونافنتير Saint Bonaventure وديكارت وليبنتر وهيجل وفريق يرفضه مثل جونيون والقديس توما الأكويني وكانط والفلاسفة الوجوديون المعاصرون مثل كيجارد وهيدجروسارتر وميرلوبونتي .

أما جونيون فقد عارض هذا الدليل فى كتيبه « كتاب جونيون للدفاع عن اللاحق » لأنه لا يمنع من ينكر وجود الله . فالقديس أنسيلم يوجه هذا الدليل إلى المؤمن بوجود الله من قبل ويتصور أنه يحاول به إثبات وجود الله لمن لم يؤمن به بعد مع أن المشكلة الأولى هى معرفتنا بالله وتصورنا له . فانه — كما يقول جونيون — لا يمكننا أن نعرفه تماما ولا يمكننا أن نحيط به إلا بالترع أو الفصل القريب . والله أسمى من أن نحوطه بتصوراتنا المحدودة . ولذلك يلتجأ القديس أنسيلم إلى إيمان تلامذته حتى يقيم عليه تصوره لله وليس هذا هو عمل الفيلسوف . وخطأ أنسيلم — كما يراه جونيون — هو أنه يتصور أن هناك تناقضا بين « ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه » وبين عدم وجوده ، فالتصور الأول مجرد إمكانية عقلية مثل الجزيرة المنقودة أما الوجود الواقعى فلا يشبه

(١) Descars : Discours de la méthode, IV me partie; Meditations, III me et Vme méditations.

إلا بالتجربة والمشاهدة . ولا يتحول الفكر إلى وجود إلا من خلال الفعل ولا
تصير الإمكانية واقعا إلا من خلال الجهد . ولا يمكن للرسم — كما يدعى أحق
أنسيلم — أن يدعى أن لوحته موجودة بالفعل بمجرد وجودها في ذهنه قبل أن
يرسمها ، أى أن فعل الفنان هو وسيلة تحقيق هذه اللوحة من الخيال إلى لوحة
موجودة بالفعل . ولذلك فإن جونيون على حق عندما قال أن اللوحة وجردين :
وجودا في ذهن الرسام كشروع سابق في الزمان ووجودا فعليا بعد رسمها
لاحقافي الزمان ، وهو على حق أيضا في إستشهاداه بالمثل الذي يضربه القديس
أوغسطين مثل الصندوق في ذهن الصانع وبعد وجوده بالفعل (١)

ومع أن جونيون قديين إستحالة إستنباط الوجود من الفكر عن طريق الحجج
العقلية فإن القديس أنسيلم قد رد عليه معتمدا على الجدل العقلي ولذلك ظل
أعترض جونيون قائما . فالقسمة العقلية التي يستعملها أنسيلم في الرد لا تؤدي
إلى شيء لأن إعتراض جونيون وجردى لا منطقي ، ورد أنسيلم جدلي منطقي
يريد أن يثبت بالحجج العقلية ما ينفيه جونيون أصلا ، مع أن الحجج لا تثبت
أو تنفي إلا حججا مثلها ، ويمكن تنفيذها كلها عقليا ، فالعقل قادر على كل شيء ما
دام اتساق الفكر مع نفسه هو مقياس صدقه . وتلك خطورة الجدل التي شعر بها
خصوصه إذ من الممكن قلب الحق باطلا والباطل حقا بحجج سليمة مادامت قائمة
على إتساق الفكر مع نفسه وعلى مبادئ العقل الأولى مثل مبدأ الهوية ومبدأ
عدم الجمع بين النقيضين . حتى لو أتبع أنسيلم طريقة التفرقة بين مفهومين قد تم
الخلط بينهما عادة مثل هذه التفرقة التي يقيمها بين الفهم Intelligi والتفكير
Cogitari — يمكن عدم فهم وجود الله ولكن لا يمكن عدم التفكير فيه — فإن

(1) Gaunilon, VI; œuvre, philosophique de Saint Auselme,
Introduction p. 54 — 5 , Aubier, Paris 1947.

هذه الطريقة أيضا لا تخرج عن الجدل الذي يدور حول نفسه مرة واحدة. ويعترف القديس أنسيلم نفسه بأنه لم يخرج في رده على جونيون عن علم المناقشة والجدل (١) قد يكون الرد الوحيد المقنع لجونيون هو قول أنسيلم: أن الذي لا يستطيع تأمل نور الشمس الخالص لا يرى نور النهار المستمد من نور الشمس (٢) ، وبذلك يدعو أنسيلم جونيون إلى الإيمان بالله أولا كي يعقل إيمانه ثانيا ، وهو المنهج الأوغسطيني الذي أرتضاه أنسيلم والذي قد يؤدي إلى إقناع جونيون (٣) وفي هذه الحالة لا يقتنع جونيون فحسب بل يتحول اعتقاده كله من كافر إلى مؤمن .

أما توما الأكويني فإنه يرفض الدليل الأنطولوجي كذلك لأنه يقوم في رأيه على خطأين أساسيين : أولا — إفتراض أن كل فرد يستطيع — بعد أن يسمع لفظ الله — أن يتصور ما يتصوره فرد آخر ضرورة وهو د مالا نستطيع أن نتصور أعظم منه ، . وقد تصور كثير من الفلاسفة القدماء الله على أنه هو العالم مع أننا نستطيع أن نتصور موجودا أعظم من العالم . إذن تصور الله ليس تصورا واضحا وضوحا قويا عند كل فرد . ثانيا — حتى إذا أفترضنا أن كل فرد يستطيع أن يتصور الله على أنه د مالا نستطيع أن يتصور أعظم منه ، فإن وجود الله بالفعل لا يصدر ضرورة عن هذا التصور بل لا يصدر على الإطلاق — صحيح أنه ينتج عن هذا التصور أن الله موجود في الذهن ولكن لا ينتج عنه أنه موجود في الواقع ، ولا يوجد أى تناقض — كما قال جونيون من قبل —

(1) Contra Gaunilon, ch. I, II, IV, VII.

(2) Ibid. ch. I.

(٣) راجع . هدمتنا السابقة لمحاورة « المعلم » في الجزء الأول من هذا الكتاب .

بين إثبات أنه لا يمكن تصور الله غير موجود وبين أن يكون غير موجود بالفعل . أما لو قلنا : هناك موجود لا نستطيع أن نتصور أعظم منه ، لصح الدليل لأن هذا الموجود بالفعل هو الله . ولكن بما أن الخصم يشكر وجوده فإن الدليل الانطولوجي لا يثبت له شيئا (١) .

ومع أن فلسفة القديس توما الأكويني فلسفة عقلية تقوم على تحليل العقل كما هي الحال عند القديس أنسيلم إلا أنها ترفض الدليل الانطولوجي لأنها فلسفة وجود لا فلسفة ماهية والدليل الانطولوجي يقوم أساسا على الماهية التي يتم إستنباط الوجود منها . إن الدليل الانطولوجي وليد التصورات الافلاطونية التي تجعل من الله ماهية يمكن تعقلها لها صفات ثلاث الوجود être والعقلانية intelligibilité، والثبات immutabilité خاصة وأن اللفظ الذي يستعمله أفلاطون لذلك هو οὐσία الذي يدل على الماهية essence وعلى الجوهر Substance على السواء . وقد سار القديس أوغسطين في هذا التيار الذي يعتبر الله ماهية وتبعه القديس أنسيلم ثم القديس ريتشارد سان فيكتور Richard de saint Victor والاسكندرا الهالي Alexandre de Hales والقديس بوناونتير Saint Bonaventure وذلك لأن الدليل الانطولوجي مقبول عند كل صوفي يريد أن يعقل إيمانه نتيجة للمنهج الذي وضعه القديس أوغسطين أولا وصاغه القديس أنسيلم من بعده في Fides quaerens intellectum (٢) .

رفض القديس توما الأكويني هذا التصور الصوفي لأن مشكلة الله في رأيه موجودة بالفعل ولا يمكن حلها عن طريق إستنباط وجود الله من ماهية سابقة

(1) E. Gilson : Le Thomisme, introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin, p. 63, Paris Vrin, 1965.

(2) Ibid. p. 35.

عليه — فكل شيء سابق على الله يصدر عنه ويكون مبينا له . ولو افترضنا مع
يرحنا الدهشة أن لدينا تصورا لله فإن هذا التصور يصدر من الله وبذلك يكون
أقل كالألوهية . فالوجود ليس تصورا ولا يمكن إستنباطه من تصور بل هو
وجود بالفعل كما يصرح بذلك توما الاكوينى فى شرحه على أحكام بطرس
الومباردى . ولو كانت هناك براهين على وجود الله لما كانت براهينا إستنباطية
كما هو الحال فى الدليل الانطولوجى بل براهينا إستقرائية تبدأ من العالم الموجود
بالفعل . فالبرهان ليس برهانا نفسيا يبدأ من شعور مبهم أو واضح كما يقول
أنصار القديس أوغسطين بل برهان يبدأ من العلم المحسوس . والواقع أن توما
الاكوينى لا يخالف أنسيلم فى الغاية فكلاهما يريد إثبات وجود الله إلا أنه يختلف
معه فى المنهج . فلو ذهبنا من الماهية إلى الوجود لوجب علينا أن نبحث فى ماهية
الله برهان وجوده — وهذا هو طريق أنسيلم — ولو ذهبنا من الوجود إلى
الماهية لوجب علينا أن نستخدم براهين وجود الله كي نصل إلى تصور ماهيته —
وهذا هو طريق توما الاكوينى . فبعد أن أثبت توما الاكوينى وجود علة أولى
أنتهى إلى أنها هى الموجود الذى لا يستطيع أن نتصور أعظم منه والذى لا
يمكننا تصوره غير موجود (١) .

أما كانط Kant فإنه يرفض الدليل الانطولوجى كذلك لأنه يرى فيه
تناقضا . فكيف يتم وضع الوجود فى تصور شيء ممكن ؟ إن الدليل الانطولوجى
بمجرد تحصيل حاصل Tautologie . فعندما أقول : هذا الشيء موجود ، تكون
قضىتى هذه تحليلية أم تركيبية ؟ لو كانت تحليلية فإن وجود الشيء لا يضيف شيئا
جديدا إلى تصورى له ، فإما أن يكون الشيء هو تصورى له وإما أن يكون

(1) Ibid. p. 62 — 4. Somme Philosophique I,2 contra
Gentiles, I,11

الوجود جزء من الإمكانية فياستنبط منها وكلا الحالتين تحصيل حاصل لأننا نضع في تصورنا الموضوع الشيء وصفاته ثم نكرر في المحمول ما افترضناه في الموضوع من قبل . ولو كانت القضية تركيبية فكيف نقول أننا لا يمكننا إلغاء الوجود كمحمول وإلا وقعنا في التناقض لأن الوقوع في التناقض من خصائص القضية التحليلية .

إذن يقوم الدليل الانطولوجي - في رأي كانط - على الخلط بين المحمول المنطقي Le prédicat logique والمحمول الواقعي Le prédicat réel ، فالمحمول المنطقي يمكن تصوره في الموضوع أما المحمول الواقعي فإنه تحديد يضاف إلى الموضوع دون أن يكون متضمنا فيه (١) .

والوجود - في رأي كانط - ليس محمولا واقعيا بل هو مجرد رابطة في القضية مثل Dieu est puissant . ولكني لو قلت Dieu est فالرابعة هنا لا تضيف محمولا جديداً على الموضوع وهو الله لأنه لا يمكن إضافة الوجود إلى مجرد الإمكانية في التصور ، ومائة قرش واقعية ليست أكثر من مائة قرش بمسكنة مادامت المائة قرش الأولى تعبر عن واقعية التصور الممكن . ولكني عندما أحصل على مائة قرش بالفعل أصبح أغني من مجرد حصولي على تصوري لها . فالوجود ليس متضمنا في القضية التحليلية بل يضاف إلى القضية التركيبية لأن وجود الشيء ليس تصوره ، فالوجود تتم معرفته معرفة بعدية A posteriori أما التصور فيتم الحصول عليها قبلها A priori ، وتصوري لموجود أسمي لا يزيد من معرفتي بالاشياء الموجودة بالفعل فلا يستطيع أحد أن يكون أغني

(1) Kant : Critique de la Raison pure, P. 429, trad. Tremesaygues et Pacaud, Puf, 1950

معرفة بمجرد الافكار كالا يصبح الساجر أغنى مالا بإضافة بعض الاصفار إلى خزائنه .

وتصور موجود ضروري على الإطلاق وظيفته تحديد الذهن وعدم إطلاقه على موضوعات أخرى غير موضوعاته التي يستطيع تناولها . ويعني هذا التصور ما يستحيل عدم وجوده أي أنه موجود ضروري دون شرط . ولما كان هذا التصور حكماً والأحكام لها وجود قبلي شرطي لأنها تعتمد على تصورات قبلية وشرطية كان من الضروري إثبات وجود موضوعاتها لان إثبات الموضوع يقتضي بالضرورة إثبات المحمول ولا يمكن إثبات الموضوع وهو الله دون إثبات المحمول وهو « موجود » (١) .

أما الفلاسفة الوجوديون المعاصرون فإنهم يرفضون الدليل الانطولوجي بطريقة غير مباشرة نظراً لتحول الفلاسفة كلها من المعرفة إلى الوجود . فكيف كجارد مثلاً يرى استحالة استنباط الوجود من الفكر لأن بينهما مسافة لا يمكن عبورها إلا بالقفزة Le saut . بل إن الوجود هو نقيض الفكر إذ الوجود وهو التناقض والا مقول وينقض كير كجارد الدليل الانطولوجي متمثلاً في مقالة سبينوزا *Essentia involvit existentiam* (الماهية تتضمن الوجود) التي يحاول بها سبينوزا أن يستنبط وجود الله من مجرد تصويره إذ يقول : « كلما كان الشيء أكثر كلاً بطبيعته ، كان الوجود الذي يتضمنه هذا الشيء أعظم وأكثر ضرورة ، والعكس صحيح أيضاً ، كلما كان الوجود الذي يتضمنه الشيء بطبيعته أعظم وأكثر ضرورة كان الشيء أكثر كلاً ، . فكلما كان الشيء أكثر كلاً كان أكثر وجوداً وكلما كان الشيء أكثر وجوداً كان أكثر كلاً » يرى

كيركجارد أن هذا تحصيل حاصل كما هو واضح أيضاً من ملاحظة سبينوزا الأولى : « نحن لا نتحدث هنا عن الجمال وعمما يعتبره الناس كمالات عن جهل وشهوة ولكنني أقصد بالسكال الواقع أو الوجود فحسب ، فالكال *Perfectionis* هو الواقع *Realitatis* أو الوجود *Esse* أى أن الشيء كلما ازداد كمالاً إزداد وجوداً . ولما كان كماله في حصوله على وجود أكثر فهذا يعنى أنه كلما ازداد وجوداً إزداد وجوداً وهذا تحصيل حاصل . وهكذا يرى كيركجارد أن سبينوزا قد خلط بين الوجود الواقعى والوجود المثالى خاصة وأنه يتحدث عن الوجود ومراتب الوجود بما زاد في خلطه فالوجود الواقعى خال من الزيادة والنقصان ، فالذبابة لها نفس الدرجة من الوجود التى لله ، أى أن الوجود لا يعرف إلا جدل هاملت : « To be or not to be » . والوجود الواقعى محايد بالنسبة للفروق التى يحدد الماهية . فإذا تحدثت عن الوجود الواقعى من حيث هو مثال فإنى لم أتحدث إلا عن الماهية ، والوجود الضرورى لا زيادة فيه ولا نقصان وفي نفس الخطأ الذى وقع فيه سبينوزا وقع فيه لينتز بقوله إذا كان الله يمكننا فهو *ipso facto* ضرورى (١) .

وكذلك الوجود عند هيدجر ليس بناءً صورياً *Formale Struktur* أى أنه ليس فكرة أو تصوراً بل كشف *Enthüllung* عن ذاته ورؤية له . ويعتبر هيدجر أفلاطون هو المسؤول الأول عن نظرتنا للوجود باعتباره مثالا وذلك بخروجه عن مبحث الوجود الذى وضعه الفلاسفة الطبيعيون قبل سقراط . وبعد أفلاطون ظل مبحث الوجود موضوعاً للعلوم الانسانية ذات الطابع اللاهوتى

(1) Kier Kegaard : *Riens philosophique*, P. 105-7 trad. K. Ferlov et J. Gateau, Gallimard, Paris 1948, 9 me édition.

والتي حولته إلى صورة عقلية وفي بعض الأحيان إلى مادة تجريدية كما هو واضح في ثنائية العصر الحديث لإبتداء من ديكارت (١) . أما سارتر فإنه يرفض أن يجعل الوجود الموضوعي من وضع الشعور . صحيح أن الشعور شعور بشيء كما يقول هوسرل إلا أن الوجود هو حضور متعين مملوء بمبائن للشعور إذ يستحيل خروج الموضوعي من الذاتي والمفارقة من الحال والوجود من اللاوجود . الوجود وجود بالفعل وليس معرفة كما يقول ديكارت أو أشكالا كما يقول كانط . الوجود سابق على الماهية كما يقول سارتر نفسه دائماً . وهكذا لم يعد الوجود مستنبطاً من الفكر بل أصبح عالماً يوجد الإنسان فيه إذ أنه وجود في العالم ، ووجود مع الآخرين إلى آخر هذه المقولات الجديدة التي يضعها فلاسفة الوجود المعاصرون (٢) .

وإذا نظرنا إلى صبغة أنسيلم وهي : ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه ، *Quo nihil majus cogitari posse* ، نجد أنها قائمة على مسلمتين : الأولى أن الله تصور والثانية أن الله عظيم ، وكلتاها تحتاج إلى إيضاح وذلك عن طريق المفروض الآتية :

أولاً : أن أي تصور لا يتم إلا بالحد . وكلا الحد والتصور تحديد للشيء وحصره حتى يمكن الدلالة عليه . أما الله فإنه يند عن الحد والحصر وبذلك لا يمكن حده أو تعريفه . والفظ *Cogitari* الذي يستعمله أنسيلم يدل على فعل التفكير لا على التصور ، أي على فعل من أفعال النفس وليس على الإحتواء

(1) Heidegger : *Sein und Zeit* p. 5-8 et p. 45-50.

(2) Sartre : *L'Être et le Néant* I, V, la preuve ontologique p.27-9, Gallimard, Paris 1943. Aussi, *L'Existentialisme est un humanisme* p. 17 Nagel, Paris 1958.

والتضمن والعزل الذي يدل عليه فعل *Conceptio* أو التفرقة والتمييز وفي بعض الأحيان الاحساس والادراك الذي يدل عليه فعل *Intellego* . والتعريف إيجاد مرادف للشيء والله بحكم تصوره لا مرادف له إذ أن كل شيء يوضع في مقابله يكون بالضرورة شيئاً آخر غيره إما أصغر منه ويستحيل تعريف الله بما هو أقل منه وأما أكبر منه ولا يوجد أكبر من الله . وبعبارة أخرى نقول إن التعريف يكون بإيجاد مرادف للشيء المراد تعريفه ولا بد أن يكون هذا المرادف أوسع وأكبر من المعرف به حتى تتم معرفته ولا شيء أعظم وأكبر من الله . وبعبارة منطقية ، نقول إن الحد لا يمكن أن يتم إلا إذا كان المحمول أوسع شمولاً من الموضوع ولا يوجد محمول يمكن وضع الله قبله كوضوع له لأن الله هو أعظم الأشياء جميعاً . إذن حد الله يحتوي على تناقض باعتباره مستحيلاً . كل حد فيه تحديد للشيء المحدود والله لا حد له لأنه لا حدود له ، يندعن التعريف كما يندع الوجود الإنساني عنه . فالله والوجود يشاركان في هذه الخاصية وهي استحالة التعريف ، فالله باعتباره وجوداً - كما يقول أنسيلم - لا يمكن حده أو تصوره بل يمكن الشعور به ورؤيته ومعاناته والقلق من أجله والسعى وراءه .

وما دام الله يند عن التعريف والحد فإنه يخرج أيضاً عن نطاق الجدل والمناقشة ، فالجدل لا يثبت ولا يفنى شيئاً بل يرمى إلى إيقاع الخصم في التناقض وعدم مراعاة قوانين العقل الأولى ، مع أن هذا التناقض قد يكون خاصية لازمة للوجود الإنساني وقد آمن كثير من المفسرين بالله عن طريق إيمانهم بالتناقض كما هو الحال عند كيركجارد مثلاً . فالجدل إذن لا يصدق إلا في إفحام الخصم ولكنه لا يصدق كمنهج حتى في العلوم الرياضية التي تعتمد على البرهان أو في التربية التي تعتمد على الإيحاء (١) ، والجدل عاجز عن أن يكون وسيلة

(1) H. Hanafi : Les Méthodes d'Exégèse p. CL XX-CLXXII

للإقناع . إليك هذا المثال الذي يعطيه أنسلم : « لا يمكن تصور الله شيئاً لا يمكن تصوره غير موجود ، وهذا أعظم من تصور شيء غير موجود ، إذن ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه ليس هو ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه ، وهذا تناقض . إذن ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه موجود حقاً لا يمكننا أن نتصوره غير موجود ، فهل يقنع هذا الجدل أحداً بضرورة أن يكون ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه موجود حقاً ؟ (١) »

ثانياً : أن أفضل التفضيل أعظم majus لا تنطبق إلا على الأشياء المادية ومعناها الأول كبير ولا تدل على العظيم إلا بمعناها المجازي في قولنا روح عظيمة ، وعمل عظيم ، وشرف عظيم ، أى أننا لا نتحدث عن الله في قولنا « ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه » ، إلا مجازاً وقد حذر القديس أوغسطين من ذلك في كتابه النفس « De quantitate animae » ، من تطبيق ألفاظ الكم على موضوعات الكيف وضرب المثل بالنفس (٢) وقد حذر برجسون قبل ذلك من الوقوع في هذا الخطأ وهو تطبيق مفاهيم الكم والقياس والمكان على موضوعات الكيف والزمان التي تند عن القياس (٣) إن الله ليس كمثله شيء ، منزه عن التشبيه التجسيم والأمثال ولا يقبل التد أو القرين في المقارنة أو التفضيل .

فإذن ، قد يكون تصور هيجل للدليل الانطولوجي هو الأقرب للصواب ، وذلك لأنه يرفض مع كائط إستنباط الوجود من الفكر ولكنه لا يقع في خطأ توما الأكويني في تصوره للعالم بوصفه عالماً مادياً بل يجعل من التصور مشروعاً

(1) Proslogion, ch. III

(2) S. Augustin De quantitate animae III, 4, IV, 5

(3) Bergson : Essai sur les données immédiates de la conscience p. 2-14

أو إمكانية أو حياة ولذلك فإن الدليل الانطولوجي - في رأى هيغل - هو الدليل الوحيد على وجود الله لا الدليل السكوني ولا الدليل الغائي ، لأنه يبدأ من الذاتية التي تقف أمام الموضوعية في تعارض أولى ، ولكن هذا التعارض هو إشارة على وحدة الفكر والوجود التي لم تتم حتى الآن . إن خطأ أنسيلم راجع إلى أنه تصور أن الامكانية هي واقع بالفعل وخطأ توما الاكوينى أنه تصور أن الواقع بالفعل إمكانية ، فالتصور مجرد إمكانية أو ذاتية ولا يمكن أن يتحول إلى واقع ووجود دون جهد ، وإلا ظل التصور في نطاق الذاتية منفصلاً عن الوجود وتكون الفكرة عندما . إن جعل الوجود متضمناً في الفكر كما هي الحالة في الدليل الانطولوجي مجرد إفتراض سابق ، فالتصور قوة كامنة تتحول إلى وجود بالنشاط من خلال الانسان الذي يحقق مشروعاته أو يحول مثاله إلى واقع ، أى أن اتحاد الفكر بالوجود ليس إفتراضاً سابقاً كما هو الحال في الدليل الانطولوجي بل غاية ونذيجة يتم الحصول عليها في النهاية من خلال النشاط وبفضل الجهد ، وبذلك يتحول التصور إلى وجود ويصير واقعا وتصبح الحقيقة وحدة الذات والموضوع (١)

وتلك هي وجهة نظر الدين - الدين المسيحي في نظر هيغل - فالوحدة هي عملية تتم بالنشاط ، والله لا يثبت وجوده بالبرهان بل يوجد بالفعل بتحقيق كلامه إلى نظام مثالي للعالم ، أى أن الوجود هو عملية تحول من الامكان إلى الواقع أو من النظر إلى العمل أو من المشروع إلى التحقق ، فالجهد لإجتهد ، والله تأليه .

(1) Hegel : Leçons sur la philosophie de la religion, III, 2. Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu. De la preuve ontologique, p. 241 - 8; trad. H Niel. Aubier, Paris 1947 .

ه — التفكير الإلهي والتنزيه العقلي :

والكمال في الدليل الأنطولوجي هو الرابطة بين الفكر والوجود ، فالله تصور موجود كامل ، وفي فكرة الكمال يجتمع التفكير الإلهي والتنزيه العقلي على السواء لإقامة نظرية في العدل الإلهي *Théodicée* كتلك التي أقامها القديس أنسيلم في « المونولوجيون » ، وهي النظرية التي تعرض للتوحيد العقلي في أنقى صورته وأصفاها . فلم يعد الله جسما ، مشبها ، مشخصا ، تاريخا ، أو واقعة ، بل أصبح تصورا مجردا منزها عن المادة خال من أى نقص إنساني ، لا يفعل الشر ، ويعمل لما فيه مصلحة العباد ، وقد عبر كل الفلاسفة العقليين خاصة في القرن السابع عشر عن هذا التصور الكامل ونخص منهم بالذكر ليبنتز . إلا أن التوحيد العقلي عند القديس أنسيلم قائم على نزعة صوفية هي السبب في هذا النقاء العقلي ، وعند ليبنتز على إحساس ميتافيزيقي مرهف بجمال عالم يراه الله وتألفه الروح . وقد خرج القديس أنسيلم عن نطاق التوحيد العقلي في آخر مقاله عن وجود الله عندما تعرض لله بوصفه ثالثا متساويا للأقانيم تابعا في ذلك شعار مجمع نيقيا الأول *Nicée* في القرن الرابع ، هذا الشعار الذي أصبح العقيدة الرسمية في صلة الأقانيم الثلاثة بعضها ببعض ، إلا أن هذا النزوع سرعان ما يتلاشى عندما يصف أنسيلم الله كله بأنه خير ، والخير كله ، والخير الوحيد ، وسعادة يفهم بها قلب الإنسان وفرحا يغمره ، ونشوة تعمه ، (١) وكان القديس أنسيلم كان على وعي بالمناهج الحديثة للتفسير التي تحاول البحث عن الخبرات الإنسانية الحية التي تكن وراء العقائد التي كانت في أصلها خبرات تجمعت وتحولت إلى نمط أو نموذج أو واقعة مثالية وإن شئنا إلى رمز ، ومن هنا كانت مهمة التفسير الرجوع بهذه العقائد إلى أصلها الأول في خبراتها الحية كما يحاول بولتمان *Bultmann* ومدرسة الصور التاريخية *Formgeschichte* المعاصرة .

(1) *Proslogion* : ch. XXIII - XXVI

ولكن أى نظرية فى العدل الإلهى تقسم على تصور موجود كامل حوى كل مظاهر البهاء والجمال والجلال هى فى الحقيقة تعبير عن مطلب من مطالب النفس الإنسانية - إن لم يكن مطلبها الأول والأعم - قبل أن يكون تعبيراً عن موجود بالفعل ، وقد سم هذا الكشف بنضال الفلاسفة الحديثة خاصة الفلاسفة النقدية التى حولت الله من نطاق الوجود Existence إلى نطاق المطلب Exigence . وقد عبر فيشته عن هذا التحول أصدق تعبير بمبارته المشهورة التى يمكن صياغتها كالآتى : إن كنت أو من بمثل أعلى لا وجود له بالفعل فليس خطئى أنى أو من به ولكن خطأه هو أنه لا يوجد بالفعل . فالكمال مطلب من مطالب النفس الإنسانية وليس وجوداً بالفعل وبذلك يمكن للدليل الانطولوجى أن يستقيم ويصبح إثباتاً لإشراقها لما ترنو إليه النفس من كمال وبهاء وجلال ويرجع إلى أصله الإشراقى الأول عند أوغسطين إذ أن الله عنده هو « شمس الأرواح » أو عند القديس بونافنتير إذ أن الله عنده هو « إشراقية الفضائل » (١)

ولكن عندما يتحول الكمال من مطلب إلى وجود يصبح نزوع النفس إلى مراتب الكمال تصوراً للوجود فى مراتب متفاضلة أعلاها أفضل من أسفلها فالشرف ، والكمال ، والعظم ... الخ كلها مفاهيم حقيقية تكشف عن مطالب للنفس وليست مفاهيم وجودية تحدد معالم العالم الموجود بالفعل ، والتفاضل فى التقوى كطلب من مطالب النفس ليس تفاضلاً فى المرتبة الاجتماعية وتفاوتاً فى الطبقات . فيتحول الكمال إلى الوجود ويصبح الوجود كمالاً ، مع أن الوجود

(1) S. Augustin : Soliloquia, VIII , 15. Saint Bonaventure : Itinéraire de L'Esprit vers Dieu p. 71 . Trad. H. Duméry ' Vrin' Paris 1960

قد يسكون مظهرا من مظاهر النقص الإنساني أو حدا له ، إذ أنه محدد بالزمان - فيما يقول هيدجر - يعتريه الهم ويذنبه القلق ، يمحى في الفكر ، ويتلاشى في سوء النية والكذب والنفاق ، وقد يسكون الغياب أكثر وجودا من الحضور المرئي كما هو الحال في التذكر .

وإذا كنا في حديثنا عن الله نتبع إما الطريق الإيجابي طريق التشبيه *La voie positive* أو الطريق السلبي طريق التنزيه *La voie négative* كما يقول توما الأكويني (١) فإن حديثنا لا يتعدى في الحقيقة التعبير عن مطلب النفس الإنسانية دون أن يكون إخبارا بواقع . فالطريق الإيجابي في الحديث عن الله يؤدي بنا إلى أن الله كمال ، وطيبة وخير ، ورحمة ، وعلم ، وفضل ... الخ ، وكل هذه الصفات يقال تجاوزا على الله لأنها مطالب إنسانية ، والطريق السلبي في الحديث عن الله يؤدي بنا إلى أن الله ليس جسما ، لا يعاني شيئا (٢) ، وهاتان الصفتان نفي للنقص الإنساني دون أن تسكونا إخبارا عن ماهية الله . وقد يجتمع الطريقتان في حديث واحد عن الله فنقول : « ليس موجودا في زمان أو مكان وكل شيء موجود فيه » (٣) فالشطر الأول ينفي النقص الإنساني والشطر الثاني يعبر عن السكمال الإنساني . أو نقول : ولا يوجد قبل الأشياء وبعدها بل يوجد على الإطلاق .. وقد يتعدى حديثنا عن الله من وصفه هو في ذاته إلى تحديد أفعاله بقوانين إنسانية لا تنطبق إلا على الأفعال الإنسانية مثل : كيف يسامح الله الأشرار وهو العادل عدلا مطلقا ؟ ،

(1) S. Thomas: *Contra Gentiles* I p. 175. Trad. R. Bernieret
M. Corveg. P. Lethielleux, 1961

(2) *Proslogion* : ch, VI , VIII

(3) *Ibid.* ch, XIX .

« كيف يعاقب وهو رحيم » (١)

إن أقصى ما يستطيعه التفكير الإلهي القائم على التنزيه العقلي هو أن يقال :
« ليس كمثله شيء » وبذلك يظل التنزيه المطلق قائماً . إذن كان جونيون على حق
عندما قال لا أستطيع أن أفكر في الله بعد سماعي لفظ « الله » كما أنه لا يوجد
في ذهني سواء بنوعه أو بجنسه لأن الله لا يمدّه نوع أو جنس ولا يحده أى حد
إذن لا أستطيع أن أفكر فيه كموضوع . ولا أستطيع أن أعبر عنه في لفظ كل
ما أعلمه من الكلمة هو صوت المقاطع والحروف (٢) .

قد يكون قول لاحق إذن أقرب إلى التنزيه من تشبيه كثير من الأذكاء .

(1) Ibid. ch. IX . XI

(2) Gaunilon : V

القدیس انسيلم

آمن کی تعقل ^(۱)

(الإيمان الباحث عن العقل) ^(۱)

Fides quaerens intellectum

ويحتوى على :

- ۱ — حديث في وجود الله (بروسلوجيون) .
- ۲ — كتاب جونيون للدفاع عن اللاحق .
- ۳ — الرد على جونيون في دفاعه عن اللاحق .

(حديث في وجود الله (بروسلوجيون) ^(١))

مقدمة

بعد أن رجائي بعض الإخوة نشر كتيب (مونيولوجيون) ^(٢) يحتوي على نموذج تأمل في معنى الإيمان وموجه إلى كل من يريد أن يعرف شيئاً بنفسه ، مستدلاً عليه في خلوته ، خرج هذا الكتيب نملوءاً بحجج عديدة متشابهة. لذلك بدأت في البحث عن حجة قائمة بنفسها . إذا كان من الممكن العثور عليها، ولكي تكون حجة دامغة لا بد أن تسكني - وحدها - في البرهنة على أن الله موجود حقاً ، وأنه الخير الأسمى ، وأنه غنى عن العالمين ، وأن جميع الخلق محتاجون إليه في وجودهم وفي سعادتهم ، وفي البرهنة على كل مانعته في الجوهر الإلهي .

(١) Fides Quaerens Intellectum « صيغة تستعمل في العصر الوسيط لتعبر عن الصلة بين العقل والإيمان عند القديس أوغسطين وأتباعه مثل القديس أنسيلم والتي تدل على أسبقية الإيمان على العقل . ويمكن ترجمة هذه الصيغة بصيغ عدة : « أو من كي أعقل » ، « آمن كي تعقل » وهي أقرب الصيغ إلى الصيغة الأصلية وأيسرها فهماً وأسلوباً . أما صيغة « الإيمان والعقل » فإنها لا تدل على الصلة بينهما ولا على أسبقية الأول على الثاني . إلا أن هذه الصيغ كلها تترك فعل « quaero » . بمعنى « يبحث » أو « يفتش عن » وهو يدل على أن الإيمان هو الذي ينير العقل في مرحلة أولية يستطيع بعدها العقل أن يفهم الإيمان ، أي أن الإيمان هو الذي يعطى العقل موضوعه وحقائقه ، بعدها يستطيع العقل - بعد أن حصل على حقائق الإيمان - أن يعقلها ويفهمها دون أن يخاطر في السير بمفرده بحثاً عن حقائق الإيمان ثم تعقلها ، أي أن الإيمان يقصر الطريق يقطع نصفه ويترك للعقل النصف الآخر . فإن شيئاً عدم ترك هذا الفعل أمكننا ترجمة صيغة العصر الوسيط حرفياً كما هي : « الإيمان باحثاً عن العقل ، أو الإيمان يبحث عن العقل » .

(٢) الكلمة بين القوسين من وضع المترجم زيادة في الإيضاح .

وعندما شرعت في ذلك بحماسة بالغة كالعتاد ، كنت أعتقد أني قد شارفت بلوغ هذه الغاية التي وضعتها نصب عيني ، لسكنها كانت تغيب عن بصيرتي في كثير من الأحيان ، وأخيراً انتابني اليأس ، وعقدت العزم على أن أترك البحث عن شيء يستحيل العثور عليه . وعندما أردت أن أبعد من خاطري هذا المشروع حتى لا أشغل نفسي بما لا فائدة منه ، وحتى لا يمنعني من الاشتغال بأشياء أخرى أستطيع أن أحرز فيها تقدماً ، بدأ في مطاردتي رغما عني دون أن تجدى مقاومتى ، وفى كل يوم يزداد أسره لى . وذات يوم ، بعد أن خارت قواى ، ولم أستطع مقاومة هذا الحصر ، تسكشفت لى من خلال أفكارى المتصارعة ما يثبت أولاً من العثور عليه ، ووجدت الفسكرة التي تركتها من قبل ، وأنا في حالة من الاضطراب ، ثم رأيت أن ما قد مرني اكتشافه قد يسر لساناً آخراً عندما يطلع عليه مكتوباً . ولمن يريد قراءته حررت هذا السكتيب في هذا الموضوع ، وفى بعض الموضوعات الأخرى موجهاً إياه إلى كل من يحاول أن يعمل بنفسه نحو الله ، وإلى كل من يحاول أن يعقل إيمانه . وعندما بدا لى أن هذا السكتيب وذلك الذى ذكرته آنفاً لا يكونان كتاباً يوضع عليه اسم مؤلف ولا يمكن نشرهما دون عنوان يجذب القراء إليه أيا كان سميت الأول نموذجاً **تأمل في تعقل الايمان** ^(١) وسميت الثانى **آهن كى تعقل** . وبعد أن قام كثير من الناس ومن القراء بنسخ كل من السكتيبين ، اضطرت لأن أضع اسمى عليهما ، خاصة وأن صاحب النياقة هيج أسقف مدينة ليون والرسول المبعوث من البابا إلى بلاد الغال قد أمرنى بذلك فرضخت لسلطة الرسول . وبعد أن بحثت عن تسمية ملائمة سميت السكتيب الأول **مونولوجيون** ^(٢) أى حديث

Exemplum meditandi de ratione Fidei (١)

(٢) آثرنا تعريب « Monologion » . أظن المعنى الاشتقاقى للفظ الهامش رقم (١)

النفس (١) والثاني بروسلوجيون (٢) أى حديث للناس (٣) .

(١) « حديث النفس » ترجمة « Soliloquium » وهى مكونة من كلمتين « Sola » أى « وحيد » ، « loquia » أى « قول » وهو تركيب لا يبنى على طراز التركيب اليونانى « Monologion » وقد اختار القديس أوغسطين كلمة « Soliloquia » عنوانا لكتاب له من النفس .

(٢) آثرنا تعريب « Proslogion » . أنظر المعنى الاشتقاق لفظ فى الهامش رقم (١) من المقدمة .

(٣) « حديث إلى الناس » ترجمة « Alloquium » مكونة من كلمتين « ad » بمعنى إلى (Loquo) أى « يتحدث » وقد فضّلنا « حديث الناس » كما تسكون فى المقابل « حديث النفس » كما يمكن ترجمتها « بيان » أو « مقال »

الفصل الأول

دعوة الروح إلى تأمل الله (١)

والآن أيها النفاق الضعيف ، تخل عن مشاغلك لحظة ، وابتعد عن صخب أفكارك قليلا ، واهجر همومك التي تنوء بحملها ، ودع مشاغل عيشك جانبا . ثم أترك نفسك لله ولو قليلا ، وأنعم براحة البال في حضرتة ، وادخل في أعماق نفسك ، ثم أفرغ منها كل شيء سوى الله ، وما يساعدك في البحث عنه ، أغلق على نفسك ، وأبدأ في البحث عنه ! قل الآن يا قلبي ، قل لله من أعماق فؤادك :

ابحث عن وجهك ؛ عن وجهك ، يا إلهي ، ابحث عنك (مزامير ٢٦ : ٨)
وأنت ياربى ، يا إلهي ، علم قلبي كيف يبحث عنك ، وأين يجده . ياربى ، إن لم تسكن هنا موجودا ، إن كنت غائبا ، أين أبحث عنك ؟ وإن كنت في كل مكان حاضرا فلم لا أراك ؟ أنت تسكن يقينا في نور لا يمكننى الوصول إليه . أين هو هذا النور وكيف أستطيع الوصول إليه ؟ من الذى يقودنى ، ومن الذى يأخذ بيدي كي يمكننى أن أراك ؟ فى أى آيات وفى أى صورة أبحث عنك ؟ ربى ! إلهي ! لم أرك قط ، ولم أتطلع إلى وجهك أبدا . ربى فى علاه ، ماذا أفعل ؟ ماذا أفعل فى هذا المنفى بعيدا عنك ؟ ماذا تفعل بعبدك الذى يقاسى من حبك ، وهو مع ذلك مهجور بعيدا عن طاعتك ؟ يصبو إلى رؤيتك ، وطلعتك بعيدة للغاية عنه . يرغب فى الوصول إليك ، ومشواك لا يمكن الوصول إليه . يريد أن يجده ويجهل

مكانك . يريد البحث عنك ويجهل وجهك . ربى ، أنت إلهى ولم أراك قط ، خلقتنى ، وأعدت خلقى ، وخلقت أرزاقى ، فأنت الذى وهبتنى إياها ، ولكنى لا أزال أجهلك . وأخيرا ، خلقت كى أراك ولم أحقق أبدا ما خلقت لأجله . يا لشقاء الإنسان الذى فقد ما خلق لأجله !! ياله من ترد مهلك مؤلم ! يا للأسف ماذا فقد وماذا وجد ؟ ما الذى ضاع منه وما الذى بقى له ؟ فقد السمادة التى خلق من أجلها ، وجلب الشقاء الذى لم يخلق له ، ضاع منه مالا يستطيع أحد دونه أن يكون سعيدا ، وبقى له مالا يسكون بذاته إلا شقاء . كان طعام الإنسان خبز الملائكة وهو ما يشعر بالجوع نحوه ، أما الآن فطعامه خبز الآلام التى لم يعرفها من قبل . ياله من حزن يخيم على البشر أجمع ! وياله من أنين أطفال آدم أجمعين ! نعم آدم بالوفرة ، ونحن نقاسى من الحاجة ، كان غنيا ونحن فقراء ، كان يملك كل شيء وهو سعيد ثم ترك كل شيء وأصبح شقيا ، ونحن نفتقر إلى كل شيء ونحن أشقياء ، ونريد كل شيء ونحن أشقياء كذلك . ولكن . يا للأسف ضاع منا كل شيء . لم لم يحفظ لنا ما يستطيع الإبقاء بسهولة عليه ، أعنى هذا الخير الذى ينقصنا بشدة ؟ لم حجز النور عنا وأغشنا بدياجير الظلام ؟ لم انتزع الحياة منا وكتب الموت علينا ؟ أيها الشقى ، من أى مكان طردنا وأين استقر بنا المطاف ؟ من أى حافة تردينا فى المساوية ؟ وفى أى قبر نوارى بالتراب ؟ أصبحنا فى منفى بعيدا عن الوطن ، وأصبحنا فى عياف بعيدا عن رؤية الله ، وأصبحنا فى مرارة الحسرة والخوف من الموت بعيدا عن الفرح بالخلود .. ياله من تغير بائس : من خير عظيم لشر أعظم ! يالها من خسارة فادحة ! وياله من حزن عميق ! ويالها من حالة مؤسفة ! ولكن يا للأسف ، يالى من شقى ، إذ لست إلا إبنا من أبناء حواء الأشقياء المبعدين عن الله ! فى أى شيء شرعت ؟ ماذا فعلت ؟ إلى أى شيء أصبوت ؟ أين وصلت ؟ ماذا آمل ؟ لم أتهد ؟ بحثت عن

السعادة فلم أجد إلا المتاعب ، إتجهت نحو الله ثم سقطت من جديد راجعا إلى نفسي ،
بحثت عن الراحة في وحدتي ولم أجد إلا الألم والعذاب في أعماقي . كنت أريد
أن أضحك من الفرح الذي يفرغ نفسي ، لكنني لم أمتطع أن أمنح أنات قلبي .
كنت أرجو البهجة ، وهانذا أسمع تنهداتي تزداد عمقا . وأنت ياربى إلى متى ؟
إلى متى ياربى نفسانا ؟ إلى متى تشيح بوجهك عنا ؟ متى تنظر إلينا وتغفر لنا ؟
متى تعيد الضوء إلى أعيننا وترينا وجهك ؟ متى تمنحنا من لديك (فضلا) ؟
ربى ، ألق عاينا نظرة ، وأغفر لنا ، وأضئ لنا سبلنا ، وأكشف لنا عن نفسك .
عد إلى نفوسنا كي نصبح سعداء ، فنحن دونك أشقياء ، أشفق على جهدنا وعلى
أندفاعنا نحوك ، نحن الذين لا نستطيع شيئا دونك . تدعونا إليك فأعنا .

أترسل إليك ، ربى ، لا تجعل اليأس يدب في قلبي ، فى تنهدى ، بل أجمعنى
أتنهد بملوء بالامل . أترسل إليك ياربى ، قلبي مفعم بمرارة أسفى ، فأنه
بمزائك . أترسل إليك ياربى ابدأت فى البحث عنك وأنا جائع فلا تتركنى
أضور بجموعى ، أتيتك جائعا فلا تتركنى أرحل دون أن تشبعنى . أتيت فقيرا
للغنى ، وبائسا للرحيم ، فلا تتركنى أرجع خاوى الوفاض دون أن يستجاب دعائى ،
وإن كنت أتنهد قبل أن تطعمنى فأطعمنى بعد تنهداتى . ربى ا تقوس ظهري ،
فلا أستطيع أن أرى إلا تحت قدمى ، فأقم ظهري حتى أرى من فوقى . تحيط
بى خطاياى من فوق رأسى ، وأزوء بحملها الثقيل ، فخلصنى ، وأزح عني حملها
حتى لا تقضى على هاويا تحتها . فلتسمح لى أن أرى نورك ولو من بعيد ا من قاع
الهوة التى ترديت فيها ، علمنى البحث عنك ، وأكشف عن نفسك لمن يبحث
عنك ، فانا لا أستطيع أن أبحث عنك إن لم تعلمنى ذلك ، ولا أستطيع أن أجدك
إن لم تسكشف لى عن نفسك . أبحث عنك راغبا فيك ، وأرغب فيك باحشا
عنك . وأجدك محبا لك ، وأحبك واجدا لإياك .

ربي ! أعلم أنك خلقت في صورتك - أشكر فضلك - كي أتذكرك ... وأفكر
فيك ... وأحبك ، ولكن عنها آثامي ورذائلي ، وغلفتها خطاياي ، حتى أنها
هجرت عن أن تحقق الغاية التي خلقت من أجلها إن لم تجدد لها أو تعدها في نفسي .
ربي ، لا أحاول أن أنفذ إليك في علاك لاني لا أستطيع أن أصل إلى ذلك
بعقلي ، ولكنني أود أن أنفذ إلى حقيقتك التي يعتقدها قلبي ويحبها .
لا أحاول أن أعقل كي أومن ، بل أومن كي أعقل ، لاني أومن أيضا أني
لا أستطيع أن أعقل إن لم أومن (١) .

(١) في هذه العبارة الأخيرة يضع القديس أسبلم منهجه في الإيمان السابق على العقل ،
بل إن هذا المنهج هو موضوع إيمان كذلك لأنه يؤمن أنه لا يستطيع أن يعقل إن لم يؤمن
أي أن الإيمان هو نقطة البداية حتى في اختيار الصيغة ووضع المنهج .

الفصل الثاني

في أن الله موجود حقا

ربي ، أنت الذي تجعلني أعقل الإيمان ، فوفقني أن أعقل بقدر ما تراه صالحا لي ، أنك موجود كما تؤمن ، وأنت موجود على النحو الذي تؤمن به . نحن نؤمن أننا نستطيع أن نتصور أعظم منك . أيمن لطبيعة كهذه ألا تكون موجودة لأن الاحتمال قد حدثته نفسه بأن الله غير موجود (مزامير ١٣ : ١) ، مما لاشك فيه أن هذا الاحتمال عندما يسمع ما أقول ، لا نستطيع أن نتصور أعظم منه ، يعقل ما يسمع ، وما يعقله موجود في ذهنه حتى ولو لم يعقل أنه موجود . حقيقة أن وجود شيء في الذهن شيء ، وعقل أن هذا الشيء موجود : شيء آخر ، فعندما يفكر الرسام في اللوحة التي سيقوم برسمها ، تحصل له في الذهن ، لكنه لا يعقل وجودها الذي لم يتحقق بعد لأنه مازال لم يرسمها . وبعد أن يقوم برسمها لا تحصل له في الذهن فقط بل يعقل أيضا أن ما قام به يوجد حقا ، لذلك يجب أن يسلم الاحتمال بوجود شيء في الذهن لا نستطيع أن نتصور أعظم منه ، لأنه عندما يسمع ذلك يعقله ، وكل ما يعقله موجود في الذهن . ومما لاشك فيه أن مالا نتصور أعظم منه لا يمكن أن يوجد في الذهن قلبه ، لأنه لو كان موجودا حقيقة في الذهن فقط لا يمكننا أن نفكر أنه موجود في الواقع أيضا ، هذا وجود أعظم . وعلى هذا ، إذا كان الموجود الذي لا نستطيع أن نتصور أعظم منه موجودا في الذهن فقط ، يكون هذا الموجود نفسه الذي لا نستطيع أن نتصور أعظم منه هو ما نستطيع أن نتصور أعظم منه وهذا مستحيل . مما لاشك فيه إذن : أن مالا نستطيع أن نتصور أعظم منه يوجد في الذهن وفي الواقع على السواء (١)

(١) يبدأ القديس أنسلم في هذا الفصل باستعمال مصطلحاته وأهمها التقابل بين الوجود في الذهن 'in intellectu' ، والوجود في الواقع 'in re' أو كما يقول علماء المسلمين الوجود في عالم الأذهان ، والوجود في عالم الأعيان .

الفصل الثالث

في انه لا يمكن التفكير في ان الله غير موجود (١)

الله موجود حقا حتى أننا لا يمكننا أن نفكر في أنه غير موجود ؟ إذ أننا لا يمكن أن نتصور شيئا لا يمكن تصوره غير موجود ، وهذا أعظم من تصور شيء غير موجود ، وإذا أمكننا أن نتصور مالا نستطيع أن نتصور أعظم منه غير موجود ، لا يكون مالا نستطيع أن نتصور أعظم منه مالا نستطيع أن نتصور أعظم منه .. وهذا تناقض . إذن مالا نستطيع أن نتصور أعظم منه موجود حقا ولا يمكننا تصوره غير موجود ، وهذا الموجود هو أنت ربى ؟ إلهى . إذن أنت موجود حقا ، أنت ربى ، إلهى ، ولا يمكن التفكير فيك غير موجود ، بل أنت جدير بذلك . والحق أنه إذا استطاع أى ذهن (٢) أن يتصور أفضل منك فإنه يعلى قدر الخلق على قدر الخالق بل ويحكم الخلق فى الخالق وهذا عين التناقض . هذا وإن أمكن التفكير فى كل ماسواك أنه غير موجود ، فأنت وحدك موجود حقا بل أعلى مراتب الموجودات ، لأن كل مادرك لا يوجد وجردا حقا ، ومن ثم فهو فى مرتبة أقل منك فكيف حدثت الاحتمال نفسه بان الله غير موجود إذا كان واضحا للنفس الناطقة أنك أكثر الموجودات وجردا (٣) ؟ كيف حدثته نفسه بذلك ؟ ألا إنه لغبى أحق !

(١) يستعمل القديس أنسلم فعل Cogitari بمعنى « تصور » فى صيغته المفهورة

quod nihil majus cogitari possit ، إلا أنه يستعمله هنا بمعنى « يفكر »

(٢) لفظ mens « يترجم عادة » روح « فى مقابل » anima « وهو النفس ،

إلا أن اللفظ يعنى هنا : الروح من حيث هو فكر - أى : الذهن .

(٣) النفس الناطقة ترجمة rationale menti وهو تعبير إسلامى معروف عند الفارابى

وإبن سينا . أنظر ابن سينا : رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها كذلك ، رسالة فى الكلام على

النفس الناطقة ، فى « أحوال النفس » نشر الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى من ١٨١ - ١٩٢ ،

١٩٥ - ١٩٩ ، دار إحياء الكتب العربية ١٩٥٢

الفصل الرابع

كيف حدثت الأحمق نفسه

بما لا يمكن التفكير فيه ؟ (١)

كيف حدثت الأحمق نفسه بما لا يمكن التفكير فيه ؟ كيف لم يمكنه التفكير فيما حدثته به نفسه ؟ إن حديث النفس ، والتفكير شيء واحد ، فإذا فكر في ذلك فكر فيه حقا - وهو كذلك حتما - لأن نفسه قد حدثته بذلك وفي الوقت نفسه لم تحدثه به نفسه ، لأنه لم يستطع التفكير فيه ، فلا يمكن إذن أن تحدث النفس بشيء على النحو الذي يتم به التفكير فيه . حقيقة أننا لا نفكر في الشيء - عندما نفكر في الكلمة التي تدل على مضاه - على نفس النحو الذي نعقل به ماهية هذا الشيء نفسه . (٢) فيمكننا أن نفكر أن الله غير موجود على النحو الأول ، لا على النحو الثاني ، وإذا عقل أحد ماهو الله (٣) فلا يمكنه التفكير

(١) عبارة *dixit in Corde* معناها الحرفي « قال في قلبه » ، « قال في نفسه » ، « قال في سريره » ؟ وآثرنا ترجمته « حدثته نفسه » .

(٢) *idipsum* من *ipse* أي « الشيء ذاته » أو « الشيء نفسه » وقد ترجمناها « ماهية » تجاوزا ، بالمعنى القوي المادي لا بالمعنى الاصطلاحي لأن الماهية في الاصطلاح هي *essentia* ولذلك ترجمنا *idipsum quod res* « ماهية الشيء نفسه » .

ويوجد القديس أنسليم هنا بين حديث النفس والتفكير أي بين موضوع الشعور وإدراكه ، وبأنه صوفية نقول بين القلب والعقل ، وبأنه ملامحة بين التجربة المباشرة وتعاليم العقل .

(٣) مع أننا نترجم *intelligero* « يعقل » إلا أن الفعل يعني هنا « يفهم » .

فى أنه غير موجود مع أنه يستطيع أن يتمم بكلماته فى نفسه . دون أن يعنى شيئاً أو يعطيها معنى شريباً عليها . فالله هو مالا نستطيع أن نتصور أعظم منه ، ومن يعقل ذلك يعقل تماماً أنه موجود بحيث لا يمكننا التفكير فى أنه غير موجود ومن يعقل أن الله موجود على هذا النحو لا يمكنه التفكير فى أنه غير موجود ، شكراً لك ياربى ، فما وهبتنى الإيمان به من قبل أعقبه الآن بنورك ، حتى لم أشأ أن أومن بوجودك ما استطعت ألا أعقل ذلك . (١)

(١) يختم القديس أنسيلم هذا الفصل بإعادة التذكير بمنهجه وهو الإيمان السابق على العقل ، فالإيمان هبة من الله ، ونقبل هذا الإيمان بنور من الله ، بل إن الإيمان ضرورى لأنه لا يمكن عقل عدم الإيمان .

الفصل الخامس

فى ان الله هو ما يكون وجوده أفضل من عدمه

وانه وحده موجود بذاته وإنه خالق الأشياء جميعها من عدم (١)

ربى ! إلهى ! من أنت ؟ أنت الذى نستطيع أن نتصور أعظم منك ؟ من أنت إن لم تكن أشرف الموجودات ، موجودا بذاتك ، خلقت الأشياء كلها من عدم .. ؟ والحق أن كل مادون ذلك أقل مما نستطيع أن نفكر فيه ! أى خير ينقص الخير الاسمى ! وهو مصدر كل خير ؟ أنت عادل ، صادق ، سعيد ، وكل ما يكون وجوده أفضل من عدمه . فالأفضل أن تكون عادلا من أن تكون ظالما ، وأن تكون سعيدا من أن تكون شقيا .

(١) « per se » ، « per aliud » تميزان مفهومان فى العصر الوسيط بـ « بدلان » على الوجود بذاته والوجود بالغير ، أو القأم بذاته والقائم بالغير ، وهى انقسمة المشهورة عند توما الأكويني (أنظر الكتاب الثالث) . أما القديس أنسلم فيستعمل بـ « seipsum »
« pe rse »

الفصل السادس

كيف يكون الله محسوسا مع انه ليس جسما

لما كان من الأفضل أن يكون الله محسوسا ، قادرا قدرة مطلقة ، رحيا ، لا يعاني شيئا من أن يكون دون ذلك ، فكيف تكون محسوسا إن لم يكن لك جسم ، وقادرا على كل شيء ، إن لم تكن قادرا قدرة مطلقة ؟ كيف تكون رحيا وأنت لا تعاني شيئا ؟ إذا كانت الموجودات الجسمية محسوسة دون غيرها وذلك لأن الحس من جنس الجسم ، فكيف تكون محسوسا إن لم تكن جسما ، وأنت الروح الأسمى والأفضل من كل جسم ؟ إن لم يكن الحس هو المعرفة أو على الأقل إن لم يكن مرتبطا بالمعرفة ، فالذي يحس يعرف بخصائص الحواس مثل معرفة الألوان بالنظر ، والأطعمة بالذوق . ويمكننا أن نقول أيضا - دون أدنى تردد : إن الذي يعرف بطريقة ما يحس أيضا . لذلك ، مع أنك ياربى لست جسما إلا أنك محسوس حقا على نحو عظيم ، كما تعلم كل شيء بعظمتك ، لا كما يعلم الحيوان بحاسته الجسمية .

الفصل السابع

كيف يكون قادرا قدرة مطلقة مع انه لا يستطيع أن يفعل أشياء كثيرة

كيف تكون قادرا قدرة مطلقة ، وأنت لا تستطيع أن تفعل كل شيء ؟ إن لم تقدر على الفساد ، أو الكذب ، أو قلب الحق باطلا ، أو جعل الوجود عدما أو ما شابه ذلك ، فكيف تكون قادرا على كل شيء ؟ قد لا تكون القدرة على هذا كله قدرة بل عجزا ، فالذي يقدر على هذا كله يستطيع أن يفعل ما ليس خيرا له ويستطيع أن يقوم بما لا يجب عليه فعله ، فيكون لضرره وفساده سلطان عليه ، ولا يستطيع بإزائها شيئا ، وبالتالي لا يقدر على شيء . فمن يستطيع على هذا النحو : لا يستطيع قادرا بل عاجزا ، وقدرته لن تأتي من استطاعته لذاته ، بل من عجزه أمام شيء آخر يتسلط عليه ، وهذا لا يقال إلا تجاوزا . (١) كما يقال أشياء كثيرة ، مع أنها خطأ شائع (٢) وكما تقول يوجد لمن لا يوجد ويفعل لمن لا يفعل أو لمن لا يفعل شيئا . إذ نقول دائما لمن ينكر وجود شيء ما : هو كما

(1) Sive aliquo alio genere loquendi

(٢) multa improprie dicuntur كان من الممكن ترجمتها « يقال على أشياء كثيرة تجاوزا » إلا أننا فضلنا حذف كلمة « تجاوزا » خشية التكرار واستبدالنا بها تعبير « مع أنها خطأ شائع » .

تقول غير موجود ، مع أن الأصح أن تقول له : هو غير موجود كما تقول غير موجود . وكذلك تقول : هذا الشخص جالس كما يفعل الشخص الآخر ، أو كذلك تقول هذا الشخص يستريح كما يفعل هذا الشخص مع أن الجلوس على نعوشا عدم فعل ، والاستراحة فعل لا شيء . وكذلك عندما يقول أحد إن لديه القدرة أن يفعل شيئا أو أن يقبل شيئا لا يلائمه أو لا يجب عليه قبوله ، تعنى القدرة سنا السبى ، لأن الضد والنفساء أقدر منه وهو عاجز عنها ، فبالأولى ألا يكون قادرا . ربى ، إلهى ، أنت قادرا -حقا قدرة مطلقة فى أنك لا تقدر شيئا - عن عجز ، ولا يستطيع أى شيء أن يملى إرادته عليك .

الفصل الثامن

كيف يكون رحيما ولا يعاني شيئا

كيف تكون رحيما وأنت في الوقت نفسه - لا تعاني شيئا ؟ إن كنت لا تعاني شيئا فلن تتعاطف مع أحد ، وإن لم تتعاطف مع أحد فلن يكون قلبك شقيا مع الشقى ، هذه هي الرحمة . إن لم تكن رحيما فن أين يأتيك هذا العزاء الكبير الأشقياء ؟ ربى ، كيف توجد ، ولا تكون رحيما إن لم تكن رحيما بنا ، ولست رحيما في ذاتك ؟ نراك رحيما ولست رحيما . حقيقة أنك عندما تنظر إلينا - نحن الأشقياء - نشعر بأثار رحمتك ، أما أنت فلا تشعر بهذا التعاطف . أنت رحيما إذن لأنك تنقذ الأشقياء ، وترفع عن المخطئين آثامهم ، ولست رحيما ، لأنك لم تتعاطف مع أى شقاء .

الفصل التاسع

كيف يسامح العادل - عدلا مطلقا وشاملا (١) - الأشرار

وهو شغوق بهم عن عدل

كيف تسامح الأشرار إن كنت عادلا عدلا مطلقا وشاملا ؟ كيف تفعل شيئا غير ذي عدل وأنت عادل عدلا مطلقا وشاملا ؟ أى عدل هذا أن تعطى الحياة الأبدية لمن يستحق الموت الأبدى ؟ كيف تنفذ الأشرار يا إلهي الخير - وأنت خير مع الأبرار والأشرار على السواء - إن لم يكن ذلك عدلا ، وأنت لا تفعل إلا العدل ؟ فهل تستعصى طبيبتك على الفهم ، أو تظل مخفية وراء نوراك الذي تسكن فيه ولا تستطيع نحن الوصول إليه ؟ إن رحمتك الفياضة تنبع حقا من طبيبتك ظاهرا وباطنا ، فمع كونك عادلا عدلا مطلقا وشاملا إلا أنك ترفع الأشرار لأنك طيب طيبة مطلقة وشاملة ، وتكون أقل طيبة إن لم ترفع الأشرار ، فالطيب أمام الأخيار والأشرار أكثر طيبة من الطيب أمام الأخيار فقط ، والطيب أمام الأخيار والأشرار في عقابه ومسامحته لهم أفضل من الطيب في العقاب فقط . لذلك أنت رحيم لأنك طيب طيبة مطلقة وشاملة . وعندما نعرف السبب في أنك قد تهب الخير الأخيار والشر الأشرار يجب أن نعرف حقيقة أنه بما يدعو إلى الإعجاب بك أنك - وأنت العادل عدلا مطلقا وشاملا - تعطى الخير الأشرار والخطئين دون أن تنتظر منهم شيئا ، بالطبيبتك السامية

(١) العادل عدلا مطلقا وشاملا : Totus Justus et Summe Justus ترجمة

ربي، "نرى من أين تأتي رحمتك؟ لكننا لانسطيع التنازل إليها، نعلم من أين ينبع النهر، لكننا لانسطيع أن نلقى نظرة على المنبع الذي يخرج النهر منه. أنت طيب مع المخطئين، وهذا راجع إلى طيبتك الفياضة، ولكن سبب طيبتك مطوى في سموها. فمع أنك تهب الخير الأخيار والشر الأشرار بواقع طيبتك إلا أن هناك سببا عادلا فيما يبدو يقتضي ذلك، ولكنك عندما تعطى الخير الأشرار، نعلم يقينا أن الطبيب طيبة شاملة قد أراد ذلك، لكننا نعجب كيف استطاع العادل عدلا مطلقا أن يريد ذلك. أيتها الرحمة، من أي فيض هادئ، ومن أي هدوء فياض تنبعين؟ أيتها الطيبة الإلهية الوافرة، كيف يمكن لك المخطئون عاطفة حب! تنقذ العادلين عندما يصاحبهم العدل، وتنقذ المخطئين عندما يدفعهم العدل، تنقذ الأولين بمحاربتهم، وتنقذ الآخرين مع أنهم لا يستحقون شيئا، تنقذ الأولين الذين يعترفون بالخير الذي وهبهم، وتنقذ الآخرين الذين يجهلون الشر الذي تسكره. أيتها الطيبة العامرة التي تغمر كل ذهن (١) فلتغشني الرحمة الصادرة من وفرتك. وليفيض في ما يفيض منك! إننقدني بغفرانك لي حتى لا أقع تحت طائلة العقاب بعد ذلك! إن كان من الصعب أن نفهم كيف يلزم غفرانك عدلك، فلا بد أن نعتقد أن ما يصدر عن طيبتك فإنما يصدر عن عدل؛ وهو لا يضاد العدل بل يوافقه.

لذلك، فإن كنت رحيمًا لأنك طيب طيبة شاملة، وإن كنت طيبًا طيبة شاملة لأنك عادل عدلا شاملا، فأنت إذن رحيم رحمة شاملة لأنك عادل عدلا شاملا. إلهي، يا عادل، يا رحيم، يا من أبحث عن نورك، أعني، أعني على فهم

(١) أنرنا ترجمة Intellectus هنا "ذهن" لأنه أقرب إلى السابق وأبعد عن

ما أقول. أنت رحيم حقاً لأنك عادل ، فهل تصدر رحمتك إذن عن عدلك ؟ إذا كان الأمر كذلك ، يا إلهي ، إذا كان الأمر كذلك ، فالهمني كيف يكون كذلك ؟ هل أنت طيب حقاً ، ولا نستطيع أن نتصورك (١) أطيّب من ذلك ؟ هل أنت قادر حقاً ولا نستطيع أن نتصورك أقدر من ذلك ؟ أليس هذا هو عين الصواب ؟ لا يحدث هذا لو كنت طيباً فقط عندما تعطي ولا تكون طيباً أيضاً عندما تمنع ، وعندما تجعل الأخيار أشراراً ولا تجعل الأشرار أخياراً . من العدل إذن أن تغفر الأشرار وتجعلهم أخياراً . خلاصة القول : أن ما لا يتم عمله عن عدل فلا يجب عمله ، وما لا يجب عمله فهو ظلم ، لذلك إن لم تشفق بالأشرار عن عدل فلن تشفق بهم ، وإن لم تشفق بهم ، فمن الظلم أن يكون لديك شفقة بهم . ومن هنا يجب أن نؤمن أنه من العدل أن تكون شفوفاً بالأشرار دون أن يكون هناك جحود في هذا القول .

(١) يعنى القديس أنطيم هنا intelligi بدل Cogitari وكلاهما يعنى « تصور »

الفصل العاشر

كيف يعاقب عن عدل ، وكيف يغفرو عن الأشرار . عن عدل ؟

من العدل أن تعاقب الأشرار ، وأى شيء أعدل من أن يجازى الخيرون خيرا والأشرار شرأ ؟ أمن العدل أن تعاقب الأشرار وأن تغفرو عنهم ؟ أتعاقب الأشرار بنفس العدل الذى تغفرو عنهم به ؟ حقيقة أنك عندما تعاقبهم يكون ذلك عدلا لأنهم يستحقونه ولكن عندما تغفرو عنهم فإن ذلك يكون عدلا : لا لأنهم يستحقون ذلك وإنما لأن العنوجدير بطيبتك . صحيح أيضا أنك عندما تغفرو عن الأشرار تكون عادلا فى ذاتك لا من أجلنا ، كما أنك رحيم بنا لا بذاتك ، وكما أنك رحيم بإنقاذك إيانا وأنت لا تحتاج إلينا ، لا لأنك تعاني من أجلنا لكن لأننا نشعر بأمار رحمتك ، أنت عادل لا لأنك تعيد إلينا حقنا منك ، بل لأنك تفعل ما يوافقك أنت ، أنت الطيبة الالهي ، تعاقب عن عدل ، وتغفرو عن عدل دون أن يكون فى ذلك أدنى تنافر .

الفصل الحادى عشر

كيف تكون طرق الله جميعها رحمة وحقيقة

ومع ذلك فالله عادل فى جميع طرقه

ربى ، ألا تعاقب الأشرار ويكون ذلك عين عدلك ؟ من العدل أن تكون عادلا وألا تكون أكثر عدلا ، ولا تكون عادلا إن جازيت الأخيار خيراً ولم تجاز الأشرار شراً ومن أعذل من يجازى الأخيار والأشرار بما يستحق بهن لا يجازى إلا الأخيار . ربى ، يا عادل ، يا كريم ، يقتضى عدلك فى ذاتك أن تعاقب وأن تغفر ، إذ أن . طرق الله ورحمة وعدل (مزامير ٢٤ : ١٠) ، ومع ذلك فالله عادل فى جميع طرقه (مزامير ١٤٤ : ١٧) ، وذلك صحيح دون أدنى تنافر ، إذ ليس من العدل فى شيء أن تغفر عمن تريد عقابهم أو أن تعاقب من تريد أن تغفر عنهم ، فإتريده فقط هو العدل ، وليس من العدل ما لاتريد ، لذلك تمنع رحمتك من عدلك ، لأنه من العدل أن تكون طيباً ، وأن تكون كذلك فى عفرك . وقد يكون هذا هو السبب فى أن العادل عادلا شاملاً قد يريد الخير للأشرار ، وإذا أمكننا أيضاً أن نفهم (١) . ولو بقدر ما لم تريد إنفاذ الأشرار ، فمن المستحيل . على الإطلاق . أن نفهم لم تنقذ بطيبتك الأسمى البعض دون البعض الآخر مع أنهم جميعاً أشرار ؟ لذلك أنت عالم حفا ، قادر قدرة مطلقة ، رحيم ، لا تعاني شيئاً ، كما أنك حى ، حكيم ، سعيد ، خالد ، بل كل ما يكون وجوده أفضل من عدمه .

الفصل الثاني عشر

في ان الله هو الحياة التي يحيي بها

وما شابه ذلك من صفات ^(١)

عما لاشك فيه أن كل ما أنت موجود به لست موجوداً به عن أحد سواك.
إذن أنت الحياة التي يحيي بها ، والحكمة التي أنت بها حكيم ، والطيبة التي أنت بها
طيب أمام الأخبار والأشعار ، وما شابه ذلك من صفات .

(١) عبارة *et sic de similibus* تعني حرفياً « وما شابه ذلك » ، إلا أننا
أضفنا « من صفات » زيادة في التوضيح ؛ فالحياة والعلم والحكمة من صفات الله .

الفصل الثالث عشر

كيف يكون الله وحده غير متحيز وخالد وتكون الأرواح الأخرى غير متحيزة وخالدة

كل شيء متحيز على نحو ما في الزمان والمكان أقل مما لا يخضع لقانون الزمان
والمكان . وبما أنه لا يوجد أعظم منك لا يخضع لحدود الزمان والمكان فانت
في كل زمان ومكان . وبما أنك أنت الوحيد الذي يصدق عليك هذا القول فانت
الوحيد الخالد غير المتحيز . كيف تكون إذن الأرواح الأخرى غير متحيزة
وخالدة ؟ أنت الوحيد الخالد لأنك الوحيد الذي لا ينتهي ولأنك لم تبدأ . ولكن
كيف تكون الوحيد غير المتحيز ؟ ألا تكون الروح المخلوقة متحيزة بالنسبة لك
وغير متحيزة بالنسبة للجسم ؟ حقيقة أن المتحيز هو الذي يوجد بتمامه في مكان
دون آخر ، وذلك حال المخلوقات الجسمية . أما غير المتحيز فهو الذي يوجد في
كل مكان في نفس الوقت ، وهذا حالك أنت . والمتحيز وغير المتحيز في نفس
الوقت هو الذي يوجد كلية في مكان ما ويوجد أيضا في مكان آخر دون أن
يكون في كل مكان ، وهذا حال الأرواح المخلوقة . فإن لم تكن النفس موجودة
كلية في كل عضو من أعضاء الجسم فلن يتم الإحساس بها في كل عضو منه . إلهي
أنت وحدك غير متحيز وخالد ، ومع ذلك فالأرواح الأخرى غير متحيزة وخالدة .

الفصل الرابع عشر

كيف يكون الله مرئيا ، ولا يراه الذين يبحثون عنه ،
وما السبب في ذلك ؟

هل وجدت - يا نفسى - ما كنت تبحثين عنه ؟ كنت تبحثين عن الله وقد وجدت أنه أسمى من كل شيء ، لا نستطيع أن نتصور أفضل منه (١) ، وأنه الحياة والحكمة والنور والطيبة والسعادة الأبدية والأبدية السعيدة ، وأنه في كل زمان ومكان . إن لم تجد إلهك ، فكيف يكون هو الذى وجدته والذى عقلته عن يقين حقيقى وعن حقيقة يقينية ؟ فإذا وجدته فكيف لا تشعر بما وجدت ؟ إلهى ، ربى ، كيف لا تشعر بك نفسى إن كانت قد وجدتك ؟ ألم تجد أن ما وجدته هو النور والحقيقة ؟ كيف عقلته إن لم يكن قد تم لها ذلك بعد أن رأت النور والحقيقة ؟ هل استطاعت أن تعقل شيئا عنك إن لم يكن قد تم لها ذلك بنورك وحقيقتك ؟ إن كانت قد رأت النور والحقيقة فقد رأتك ، وإن لم تكن قد رأتك فما رأت النور والحقيقة . قد يكون ما رأت حقيقة هو الحقيقة والنور ، ومع ذلك فلم ترك قط لأنها لم ترك إلا بقدر ، ولم ترك على ما أنت عليه . ربى ، إلهى ، خالقى ومصلح أمرى ، أخبر نفسى التى تتوق إليك من أنت فضلا عما

(١) يقول القديس أنسلم من صيغة « ما لا نستطيع أن نتصور أفضل منه »
quod nihil majus cogitari possit إلى صيغة « ما لا نستطيع أن نتصور أفضل منه »
quod nihil melius cogitari possit ، فالصيغة الأولى تنطبق على الصفات ، فالوجود الذى تعبر عنه الصيغة الأولى هو أحد الكمالات التى تعبر عنها الصيغة الثانية

رأته حتى ترى بوضوح ما تتوق إليه . تحاول أن ترى أكثر من ذلك ولسكنها لا ترى إلا ظلمات بعد الذى رأته . وبعبير أوضح لا ترى الظلمات لأنك خال منها ، ولسكنها ترى أنها لا تستطيع أن ترى أبعد من ذلك بسبب ظلماتها هي . لم هذا ياربى ، لم ؟ هل غشى الظلام على عينها لعجزها أو هل أصابها العمى من نورك . غشاها الظلام من نفسها ، وانهرت بك ، غشاها الظلام من ضعفها ، وخشعت أمام عظمتك . الحقيقة أنها أسيرة حدودها مطوية في رحبتك . ألا يكون عظيما حقا هذا النور الذى تنبثق منه كل حقيقة تهر النفس العاقلة ؟ ألا تكون شاملة تلك الحقيقة التى يوجد فيها كل ما هو حق ولا يوجد خارجها إلا العدم والبطلان ؟ ألا يكون عظيما هذا الذى يرى بنظرة واحدة كل الخليفة التى خلقها من العدم وصورها وهداها سبلها ؟ ليس هناك إلا الصفاء والجلالة والبطلة واليقين . وبما لا شك فيه أن هذا أكثر مما تستطيع الخلقية أن تتصوره (١) .

(١) يستعمل القديس أنسيلم فعل *intellegi* بدل *Cogitani* . ويلاحظ في هذا الفصل عودة القديس أنسيلم إلى التأمل الصوفى ومناجاة الله كما كانت الحال في الفصل الأول ، أى أن الكتاب كله مناجاة لله تخلقها حجج عقلية قائمة على هذا التأمل نفسه ، فالقديس أنسيلم جدلى صوفى أو صوفى جدلى .

الفصل الخامس عشر

في أنه أعظم مما نتصور

ربي ، لست ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه فوسب ، بل إنك أيضا أعظم مما نستطيع أن نتصوره . وإذا كان من الممكن حقيقة تصور مثل هذا الموجد فن الممكن أيضا - إن لم تكن أنت هذا الموجد - تصور أعظم منك ، وهذا محال (1) .

(1) Quod Fieri requirit.

الفصل السابع عشر

في أن هذا هو النور الذي تسكن فيه والذي
لا يمكن الوصول إليه

ربي ، هذا هو النور الذي تسكن فيه والذي لا يمكننا الوصول إليه ، ولا
يوجد مخلوق واحد يستطيع النفاذ إلى هذا النور كي يراك كلية . لذلك لا أراه
لأنه قوى جداً بالنسبة لي ، إلا أن كل ما أراه أراه به كما ترى العين العاجزة كل
ما تراه في نور الشمس الذي لا يستطيع تأمله في الشمس نفسها ، ولا يستطيع
عقلي أن يصل إليه أو يمسك به ، لأن النور يبرق بشدة ولا تسمح بصيرتي أن
تصدق فيه طويلاً . تهرها الجلالة ، ويقهرها الشمول ، ويطويها الأبراج ، وتغمرها
الظلمة . أيها النور الأعظم الذي لا يمكن الوصول إليك ، أيها الطريقة السكينة
السعيدة ، ما أبعدك عني ! وما أقربي منك ! ما أبعدك عن نظري مع أي حاضرات
أمام نظرك ! أنت حاضر كلية في كل مكان ولا أراك . أنت عاكس لكل شيء
فيك ! ولا أستطيع القرب منك ، أنت في ، ويحوي دلائل لك .

(١) يستعمل القديس أنجيل من لغة النور وهي لغة الصوف المعروفة سواء أكان
الصوف مسيحياً أم إسلامياً .

الفصل السابع عشر

يوجد في الله التألف^(١) والطمم والراححة واللفظ والجمال
على نحو خاص به لا يمكن وصفه

إلهي ، لم أنت خاف عن نفسي في نورك وغبطتك ؟ نفسي غارقة في ظلماتها
وشقائقها ، تنظر في كل جانب ولا ترى جمالك ، تنصت ولا تسمع صوتك العذب ،
تشعر ولا تحس برائحتك ، تذوق ولا تعرف طعمك ، تلبس ولا تشعر بلطفك ،
فالحقيقة ياربى ، يا إلهي ، أننا عاجزون عن وصفك في ذاتك ، وهبت الصور
المحموسة جميعها إلى مخلوقاتك ، واسكن حواس نفسي مغلقة ، ثقيلة ، عاطلة من
دوام الخطيئة ورسوخها فيها .

(١) كلمة harmonia في الأصل يونانية ἁρμονία وتعني الانسجام أو التوافق
أو التآلف وقد استعملها ليويتز في نظريته عن التألف السابق L'harmonie préétablie
الذى خلق الكون على نسبه ، ويعتبره القديس أنسليم من صفات الله ؛ إذ أنه يدل على قدرة
الله وحكمته ونظامه .

الفصل الثامن عشر

لا توجد أجزاء في الله وفي خلوده الذي هو نفسه

وهذا موضوع آخر يدعو إلى القلق . فلنقل مرة أخرى إن الذي يبحث عن الفرح والسعادة لا يلتصق إلا الحزن والألم. جدا نفسي أمل من قبل في أن تروى عظمها ، لسكنها ما زالت ظمأى حتى الآن . ظننت أن باستطاعتي إشباع نفسي ، لكنني أزددت شعورا بالجوع . حاولت أن أرفع نفسي إلى نور الله ، لكنني وقعت في دياجير الظلام ، ولم أقع فقط بل أحاطت بي الظلمات من كل جانب . سقطت قبل أن أوجد في بطن أمي ، وبعد أن حملتني في أحشائها ولدت تنفني الظلمات من كل جانب ، كما سقطنا جميعا من قبل في شخص من أخطانا فيه ، وفقدنا كل شيء في الشخص ، ذلك الشخص الذي ملك كل شيء في سعادة تامة ، - وأفقدنا كل شيء لنفسه ولنا - في شقاء تام ، حتى أننا لو أردنا البحث عنه فلن نعرفه ، وإذا بحثنا عنه لن نجده ، وإذا وجدناه وجدنا ما لا نبحث عنه (١) .

ربي ! أعني بطيبتك . وربي ، بحثت عن وجهك ، وعن وجهك يا إلهي سأظل أبحث فلا تشجع بوجهك عني (مزامير ٢٦ : ٨) . أرفقني من نفسي إليك . صف بصبرتي وأشغفها ، واحدد من بصرها ، وأنرها كي تراك . فلتجمع نفسي كل قواها وكل عقلا لتتجه نحوك ياربي . من أنت ياربي ، من أنت ، كيف يفهمك قلبي ؟ يقيناً أنت الحياة ، والحكمة ، والطيبة ، والسعادة ، والخلود ، وكل خير حقيقي . ربي

(١) يثنى القديس أنسيلم في هذه الفقرة المفيدة المخطئة الأولى على يد آدم ، وبمبادرة الخلاص على يد المسيح أي أنه يدخل المقام في مناجاة الله فون إثباتها بالحجج والبراهين .

هذا كثير على ، لا يستطيع عقل الضيق أن يحتوى ذلك كله بنظرة واحدة في
يسعد به كله في وقت واحد . ربي ، كيف تكون هذا كله في نفس الزمت ؟
أنتكون هذه الصفات أجزاء منك ، أم أن كل صفة منها لا تساويك كالكاملين
أن كل ما يتألف من أجزاء لا يكون وحدة واحدة بل يكون على نحو ما أجزاء
عديدة مختلفة عن نفسه ، ويمكن تقسيمه سواء في الواقع أو في الفكر (١) . وهذا
شيء غريب عليك لأننا لا نستطيع أن نتصور ما هو أفضل منك ، فإلا توجد
فيك أجزاء ولا كثرة ، بل أنت واحد مائل لنفسك ، ولا يوجد شيء من نفسك
مخالف لك ، بل أنت الوحدة نفسها التي لا يمكن تقسيمها بالفكر ، فالحياسة ،
والحكمة ، والصفات الأخرى ليست أجزاء منك بل كلها شيء واحد ، وكل صفة
منها هي أنت كله بجميع صفاتك ، فأنت لا تتجزأ ، وخطورك الذي هو أنت ليس
موجودا في شيء غيرك ، وليس جزءا منك أو من خطورك ، بل أنت في كل مكان
بكلية ، وخطورك في كل زمان بكلية .

(١) Val actu vel intellectu.

(1) Val actu vel intellectu.

الفصل التاسع عشر

لا يوجد في زمان أو مكان ، وكل شيء موجود فيه

إذا كنت موجودا في خلودك ، فأنت موجود وستكون موجودا ، وإن لم يكن وجودك في الماضي وجودا في الحاضر وجودا واجبا في المستقبل ، وإن لم يكن وجودك في الحاضر وجودا في الماضي وجودا واجبا في المستقبل ، وإن لم يكن وجودك الواجب في المستقبل وجودا في الماضي وجودا في الحاضر ، فكيف يكون خلودك كاملا ودائما ؟ على أقل تقدير ، لا يوجد شيء في خلودك قد أنتهى من غير رجعة ، ولا يوجد شيء سيبدأ دون أن يكون قد بدأ بالفعل . أليس كذلك ؟ إذن لم توجد بالأمس ولن توجد غدا بل أنت موجود بالأمس واليوم والغد ، بل لست موجودا بالأمس واليوم وغدا بل أنت موجود فقط خارج الزمان ، والامس واليوم والغد متضمنه في الزمان . ومع أنك قوام كل شيء ، إلا أنك لست موجودا في مكان أو زمان ، فكل شيء فيك ، لا يحتويك شيء ، وأنت تحترق كل شيء .

الفصل العشرون

في أنه قبل الأشياء وبعدها بما في ذلك الأشياء الخالدة

أنت تحتوى إذن كل شيء ، وتملأ كل شيء . أنت قبل كل شيء ، وبعده كل شيء . أنت قبل الأشياء لأنك موجود قبل أن توجد . ولكن كيف تكون بعدها ؟ كيف تكون بعد الأشياء التي لا نهاية لها ؟ قد لا تستطيع الأشياء بدونك أن توجد على أى نحو ، لكن قدرك لا يقل بذلك حتى لو تلاشت هذه الأشياء . أنت إذن أعلى منها على نحو ما . أيمكن ذلك لأنها تنتهى - وأنت لا نهاية لك ؟ فى الحقيقة أن الأشياء نهاية على نحو ما أما أنت فلا نهاية لك على الإطلاق ، ومن غير شك : أن الذى لا ينتهى على الإطلاق أعلى قدرا مما ينتهى على نحو ما . ألا تتعدى حدود الأشياء جميعها بما فيها الأشياء الخالدة لأن خلودك وخلودها حاضران فيك كلية ، إلا أن الأشياء لم تحصل بعد على نصيبها من الخلود نظرا لأن بعضها آت فى المستقبل وبعضها ولى فى الماضى ولم يعد . أنت دائما أعلى قدرا منها ، لأنك حاضر عندما تكون هى على وشك الحضور . وهذه اللحظة حاضرة دائما فيك (١) .

(١) يبالغ القديس أنسيم فى هذا الفصل والذى يليه ، مشكلة الخلود ، فالث خالدة أى أنه خارج عن الزمان إلا أن الله عند القديس أوغسطين هو الخلود الذى يظهر من خلال الزمان فى التذكر أو التوتر أو الانتظار ، فتصور القديس أنسيم للخلود تصور عقلى محض لأن لم يكن تصورا مكانيا ؛ إذ أن الأشياء موجودة فى الزمان أما الله فهو خلود خارج الزمان والمكان .

الفصل الحادى والعشرون

أتكون هذه اللحظة عصر العصور أم عصور العصور

أتكون هذه اللحظة عصر العصور أم عصور العصور ؟ حقيقة . إذ كانت الأشياء الزمنية موزعة فى عصر من الزمان فإن خلودك يحتوى العصور نفسها فخلودك هو العصر لأنه وحدة لا تتجزأ ، وهو العصور لأنه شامل دون حدود . ربي ، مع أنك عظيم للغاية ، وفبك كل شيء ، وتملا كل شيء ، إلا أنك لست فى مكان رتباً يوجد فيك وسط ، أم نصف ، أو جزء .

الفصل الثاني والعشرون

فى انه وحده موجود وأنه هو الذى يوجد

ربى ، أنت وحدك موجود ، وأنت الذى يوجد ، والحق أن الذى يوجد كلية خلاف ما يوجد فى أجزاءه ، والذى يوجد فيه شيء قابل للحركة لا يوجد وجوداً حقاً ، والذى بدأ من العدم ، ويمكن التفكير فيه غير موجود ، لأنه إن لم يعتمد فى وجوده على غيره يصبح عدماً من جديد ، وكذلك الذى له ماض لم يعد ومستقبل لم يحصل بعد - لا يكون موجوداً على نحو خالص إطلاقاً . أنت هو أنت ، أنت كما توجد ، وكل ما أنت عليه - على أى نحو وفى أى لحظة - توجد عليه دائماً وكلية ، أنت الذى يوجد ببساطة تامة وعلى نحو خالص ، ليس لك ماضى أو مستقبل بل أنت حاضر فقط ، ولا يمكن التفكير فيك غير موجود فى أية لحظة أنت الحياة ، والنور ، والحكمة ، والسعادة ، والخلود ، وجميع الخيرات الممثلة ، ومع ذلك أنت وحدك الخير الأسمى ، غنى دائماً بنفسك . لا تحتاج لشيء ، وكل الأشياء تحتاج إليك فى وجودها وسعادتها .

الفصل الثالث والعشرون

في انه الاب والابن والروح القدس بالتساوى (١)

وهو وحده الضروري، كله خير، خير كله، والخير الوحيد

هذا الخير هو أنت، إلهي، ربي، هو كلمتك أي إبنك، لأنه لا يوجد في الإبن - الذي عن طريقه تحدث نفسك - شيء لا يوجد فيك، ولا يوجد شيء أعظم منك أو أقل، لأن كلمتك حق كما أنك حق، هي مثلك عين الحق مثلك تماما. أنت بسيط للغاية، فلا يولد منك شيء لا يكون أنت، فالحب واحد ومشارك بينك وبين إبنك، أي أن الروح القدس تصدر منك في نفس الوقت، ولا يكون هذا الحب أقل منك أو من إبنك، لأن الحب الذي تحب به إبنك وتحب به نفسك، والحب الذي يحبك به إبنك ويحب به نفسه - في مثل عظمتك وعظمته، لا يختلف عنك وعنه، وهو صنوك في كل شيء، ولا يصدر عن البساطة القسوى إلا بساطة مثلها، وما يكونه كل واحد منهما يسكونه الثالث أيضا: الأب، والإبن، والروح القدس، لأن كل منه وحدة شاملة. بساطة شاملة لا تكون كثرة أو شيئا زائدا عن شيء آخر. هناك إذن ضروري واحد، وهو هذا الموجود الذي يوجد كل خير به، بل هو خير كله، خير واحد، وخير أحد.

(١) هو شعار مجمع نيقية الأول Nicée I سنة ٣٢٥ ميلادية الذي رفض إعلاء شأن الله على حساب الإبن كما هو الحال عند أبولينري Apollinaire ومن إعلان شأن الابن على حساب الله كما هو الحال عند آريوس Arius وقال بالتساوي الأقسام الثلاثة دون تركيز على الجانب الإلهي أو الانساني في طبيعة المسيح، فالتة والإبن والروح القدس أشخاص ثلاثة متساوية: الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة.

الفصل الرابع والعشرون

إفتراضات : ماهو هذا الخير العظيم وما مقدار عظمته

والآن أيتها النفس ، ارتقى بعقلك ونشطيه كله ، وفسكرى على قدر استطاعتك ماهو هذا الخير وما مقدار عظمته . إذا كانت الخيرات الجزئية مستساغة ، فاذكرى هذا الخير . ما أعظم إساغته وهو الذى يحتوى على الفرح ومباهج الخيرات كلها ، ولا نجد هذه الخيرات فى الأشياء المخلوقة ، بل تختلف عنها بقدر إختلاف الخالق عن الخلق ، فإذا كانت الحياة المخلوقة حياة سعيدة ، فما أعظمها سعادة تلك الحياة الخالقة ! وإذا كان الخلاص الذى نحصل عليه فرحا فما أعظمه فرحا ذلك الخلاص الذى يصدر عنه كل خلاص ! وإذا كانت حكمة معرفة الأشياء المخلوقة محبوبة فما أعظمها حبا حكمة خلق الأشياء من عدم ! وإذا كانت هناك لذة فى الأشياء التى نلته بها فما أعظمها لذة خلق هذه الأشياء نفسها ! .

الفصل الخامس والعشرون

أى خيرات تكون نصيب الذين ينعمون بها وما مقدار عظمتها ؟

ما أعظمها سعادة أن يتمتع الإنسان بهذا الخير ! أى خير سينعم به ، وأى خير سيحرم منه ؟ سيتمتع بكل ما يريد ، وسيحرم من كل ما يريد . سينعم بخيرات الجسم والنفس وغيرها مما لأعين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر (أشعيا ٦٤ : ٢٤ ، كورنثية (١) ٢ : ٩) لم تضل طريقك أيها الإنسان الشقي باحثا عن خيرات جسمك ونفسك ؟ لعشت الخير الوحيد الذى يحوى كل الخيرات ويسكن فيها إرغب فى الخير البسيط وكذلك به فهو الخير كله . يانفس ماذا تعشقين وباجسد ما الذى ترغبه ؟ هناك كل ماتعشقين وهناك كل ماترغب . فإذا سحرك الجمال فالعادلون يتالقون كالشمس (متى ١٣ : ٤٣) . وإذا أغوتك السرعة والقوة وحرية الجسد الطليق فستكونين شبيهة بملائكة الله ، فقد بدر جسم حيوانى وبعث جسم روحى (كورنثية (١) ، ١٥ : ٤٤) بواسطة القدرة الإلهية لا بواسطة الطبيعة ، وإذا استهواك العمر المديد والصحة الوافرة فستحصلين على الخلود الحق وعلى الحقيقة الخالدة فالعادلون يعيشون للأبد (الحكمة ٧ : ١٦) ويأتى خلاص العادلين من الله (مزامير ٣٦ : ٣٥) ، وإذا أغراك الشبع فميشبعون عندما يظهر الله فى عظمته (مزامير ١٦ : ١٧) ، وإذا أنتشيت من السكر فميسكرون من فيض بيت الله (مزامير ٣٥ : ٩) ، وإذا أشجاك اللحن ، فإن المجموعات الملائكية تنشد بلا توقف أمام الله ، وإذا جذبتك اللذة الصافية الطاهرة ، الهى انت ترويه من سبل لذتك (مزامير ٣٥ : ٩) ، وإذا سحرتك

الحكمة تنكشف بحكمة الله نفسها لهم ، وإذا استهوتك الصداقة فسيحبون الله أكثر بما يحبون أنفسهم ، ويحبون بعضهم بعضا كحبهم لأنفسهم ، لأنهم يحبون الله بحبهم بعضهم بعضا ، ويحبون بعضهم بعضا فيه ، وهو يحب نفسه ويحبهم بنفسه ، وإذا سحرك الوفاق فستكون لهم جميعا إرادة واحدة ، ولن تكون هناك إرادة سرى إرادة الله وحدها . وإذا استهوتك القدرة فهم قادرون قدرة مطلقة بإرادتهم كما أن الله قادر قدرة مطلقة بإرادته . وكما يستطيع الله أن يحقق ما يريد بنفسه فكذلك يستطيعون أن يحققوا ما يريدون به ، وبما أنهم لا يريدون شيئا سواه ، فإن الله يريد ما يريدون ، وما يريد به ينبغي أن يكون . وإذا أغراك حب الثناء ومظاهر التقى فإن الله يرفع عباده الاخيار المخلصين في أعلى عليين (لوقا ١٢ : ٤٢) وسينادون باسم أبناء الله وباسم الآلهة ، وسيكونون أينما يوجد ابنه ، بل هم ورثة الله يرثون مع المسيح . وإذا أرادوا الأمن الحقيقي فيكونون على يقين من أنهم لن يفقدوا هذا الخير ؛ وهم على ثقة من أنهم لن يفقدوه بإرادتهم الخاصة ، وأن الله الذي يحبهم لن ينزع هذا الأمن ممن يحبونه ، ولن يستطيع من هو أقوى من الله أن يفرقهم ضد رغبتهم . ما أعظمه فرحا وما أعظمه قدرا هذا الخير العميم !! يا قلب الإنسان ؛ أيها القلب المحتاج ؛ أيها القلب المكابد للصائب المحاط بها ، ما أعظم فرحتك عندما تحصل على كل هذه الخيرات ! اختبر أعماق نفسك إن كانت تستطيع أن تتحمل فرح هذه السعادة الكبرى . إذا حصل شخص — تحبه كما تحب نفسك — على نفس السعادة فسيزيد فرحك ضعفا ؛ لأن فرحك له لن يكون أقل من فرحك لنفسك ؛ فإذا حصل عليه اثنان أو ثلاثة أو أكثر من ذلك فستفرح لسكل منهم كما تفرح لنفسك لو أحببتهم كما تحب نفسك . في هذا العالم حيث ملائكة لا حصر لها وأناس سعداء يعيشون في إحسان كامل وحيث لا يحب شخص شخصا آخر أقل مما يحب نفسه ويفرح كل منهم الآخر فرحته

لنفسه ، وإذا استطاع قلب الإنسان أن يسمع فرحه لسعادته الكبرى التي تخصه
أو يكاد فكيف يستطيع أن يتسع لأفراح عظيمة كهذه ؟ كلما زاد حبنا لشخص
ما زاد فرحنا لسعادته ؛ وكذلك بالنسبة للسعادة الكاملة ؛ كلما أحب الله شخص
ما أكثر بكثير مما يحب نفسه وجميع من معه كان إحساسه بسعادته مع الله أكثر
بكثير من فرحه بسعادته الخاصة ومعبدة جميع من معه ؛ وإذا أحبوا الله بهذه
الدرجة من كل قلوبهم ومن كل أرواحهم ومن كل نفوسهم مع أن كل قلوبهم
وكل أرواحهم وكل نفوسهم أضيق من أن تتسع لحبهم الكبير فلا شك أنهم
سيفرحون من كل قلوبهم ومن كل أرواحهم ومن كل نفوسهم (القوانين الثانية
٦ : ٥) وأن كل قلوبهم وأرواحهم ونفوسهم لن تتسع لهذا الفرح العميم .

الفصل السادس والعشرون

هل هذا هو الفرح العظيم الذى يعد الله به ؟

إلهى ، ربى ، أملى ، فرحة قلبى ، أخبرنى إذا كان هذا هو الفرح الذى حدثتنا عنه بلسان ابنك اطلبوا تاخذون كى يصبح فرحكم عميما . الحق أنى وجدت فرحا عميما بل أكثر من عميم ، فعندما يمتلأ القلب والروح والنفس ويصبح الإنسان منعما بالفرح كله ، يفيض الفرح عليه فلا يدخل قلوب الذين يفرحون ، بل يدخل كل الذين يفرحون فيه . ربى ، أخبرنى ، أخبر عبدك فى أعماق نفسه إذا كان هذا الفرح هو الذى يدخل فيه عبادك الذين يدخلون فى فرح ربهم . ولكن هذا الفرح الذى يتمتع به أصغياؤك ولا شك هو ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر (أشعيا ٦٤ : ٤ ، كورنثية ٢ : ٩) . ربى ، لم أتحدث بعد عن مدى فرح السعداء بك ولم أفسر فيه . فهم يفرحون بقدر ما يحبون ، ويحبون بقدر ما يعرفون . ربى ، ما أصدق معرفتهم بك ، وما أعظم حبهم لك !! يقينا أن مثله فى هذه الحياة الدنيا مثل ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر . وما أصدق معرفتهم بك ، وما أعظم حبهم لك فى الحياة الأخرى !! أتوسل إليك ياربى أن تيسر لى معرفتك ، وحبك ، وفرحى بك ، فإن لم أستطع ذلك تماما فى هذه الحياة فيسر لى ما أستطيعه من ذلك حتى أحصل عليه كلية فى الحياة الأخرى . زد من معرفتى بك فى هذه الحياة الدنيا ، واجعلها كاملة فى الحياة الأخرى . زد من حبنى هنا ، واجعله كاملا هناك . أجمعنى آملا فى الحب الكبير هنا ، ثم أعطنى إياه هناك . ربى ، استعملك بابنك . تأمرنا أن نطلب بل تنعمنا به ، وتعد بأننا سنأخذ كى يصبح فرحنا كاملا . ربى ، كما تنصع على لسان ناصحنا

الذى نقدره أسالك أن آخذ كما تمد بذلك عن حق حتى يكون فرحى كاملا . إلهى
الحق ، أطلب ثم آخذ كي يصبح فرحى كاملا حتى تتأمل فيه روحى ، ويتحدث به
لسانى ، ويحبه قلبى ، ويدعو له فى . فلتظل نفسى جائعة وليبق جسدى عطشا ،
وايرغبه كل كيانى حتى يعمنى فرحى بربى ، هو الله ثالث ووحدة ، مبارك فى
جميع المصور ، آمين .

إنتهى الحديث فى وجود الله

كتاب جونيون للدفاع عن الأحمق

(١) نقول لكل من يشك في وجود طبيعة لا نستطيع أن نتصور أعظم منها أو لمن ينكرها : إنه قد تمت البرهنة على وجودها إذ أنها توجد في ذهن (١) الشاك أو المنكر ؛ لأنه يعقل ما يقال عنها عندما يسمعه ، وما يعقله موجود بالضرورة ، لا في الذهن فقط بل في الواقع أيضا . وهذا ما يمكن البرهان عليه بسهولة وذلك لأن الوجود في الواقع أعظم من الوجود في الذهن فقط . وإذا كان هذا الموضوع موجودا في الذهن فقط يكون الموضوع الموجود في الذهن وفي الواقع أعظم منه ، ويكون أعظم الموضوعات كلها أقل من أي موجود ، ولا يكون أعظم الموجودات كلها ، وهذا تناقض . ينتج عن ذلك ضرورة أن أعظم الموجودات كلها — بعد أن تمت البرهنة على وجوده في الذهن — لا يوجد في العقل فقط بل يوجد في الواقع أيضا ، وإلا فلن يسكون أعظم الموجودات .

(٢) قد يجاب على ذلك بأنه لا يقال على هذا الموضوع : إنه موجود في الذهن إلا لسبب واحد وهو أني أعتل ما يقال . ولكن ، ألا يمكنني القول إن أية أشياء باطلة لا توجد بنفسها توجد في الذهن لأن أحدا أخبرني بها وعقلت ما قال ؟ على أقل تقدير . إن لم يكن هناك يقين بأن هذا الموجود لا يمكن أن يوجد في الذهن كما توجد الأشياء الباطلة أو المشكوك فيها ، فإننا لا نقول إنه لا يمكنني التمكن في المراد من هذا القول أو : إنه لا يوجد في فكري ، بل أقول إن عقلته وأنه موجود في ذهني ، أي أنه لا يمكنني ألا أفكر فيه إلا على هذا النحو بتعقلي لياها ، أعني أني أعلم علماً يقينياً أنه موجود في الواقع . فإذا كان الأمر كذلك ، فإنه

(١) « ذهن » ترجمة intellectus لأنها مستعملة في نطاق الوجود الذهني مع أننا

ترجم العقل intelligeri بمعنى « عقل » .

لا يختلف حدوث شيء في الذهن عن وجوده (في الواقع) مع سبقه له في الزمان ،
فنحن نعقل الشيء ثم يوجد بعد ذلك ، كما توجد اللوحة في ذهن (١) الرسام
أولاً ، ثم في العمل الفني ثانياً . وكما نسكاد لا نعتقد أنه لا يمكن التفكير في هذا الموضوع
غير موجود بعد أن عرفنا تعريفه وسمعنا به ، كذلك لا يمكن التفكير في الله
غير موجود .

إذا لم نستطع ذلك حقيقة ، فلم هذا النقاش مع من ينكر وجود طبيعة
ك هذه أو يشك فيها ؟ وحتى أبرهن لنفسي أنه متى تم تصويره لا يمكن لذهني ألا
يدرك بيقين تام وجوده الذي لا يمكن الشك فيه ، لا بد لي في ذلك من حجج
لا يمكن نقضها غير هذه الحجة القائلة أنه يوجد في ذهني عندما أعقل ما أسمع لأنني
أعتقد أن هناك أشياء كثيرة أخرى مشكوك فيها بل وباطلة يمكنني تعقلها بعد
سماعها ، بل توجد هذه الأشياء بالفعل — كما يحدث ذلك دائماً — عندما أخطئ
واعتقد في وجودها ، إلا أنني لم أعتقد بهذا في هذه الحجة .

(٣) لذلك ، لا ينطبق مثل الرسام ووجود اللوحة في ذهنه قبل أن يرسمها
على هذه الحجة . حقيقة أن هذه اللوحة موجودة في ذهن الرسام قبل أن يرسمها ،
ومثل هذا ، يوجد في أي فن جزء من ذهن صاحبه ، وكما يقول القديس
أوغسطين : عندما يصنع العامل صندوقاً ، يوجد هذا الصندوق قبل ذلك في
فنه ، أما الصندوق المصنوع فخال من أي حياة مع أن الصندوق في الفن حياة
لأن نفس الصانع التي توجد فيها كل شيء قبل أن تصنعه تحي (٢) . فكيف تكون
هذه الأشياء حياة في نفس الصانع الحية إن لم تكن العلم أو نفس الصانع

(١) « ذهن هنا ترجمة anima التي تعني حرفياً « نفس » .

(٢) يضرب القديس أوغسطين هذا المثل في شرحه على إنجيل يوحنا .

وذهنه ؟ (١) إذا أدرك الذهن شيئا حقيقيا غير هذه الأشياء التي تتعلق بطبيعة النفس الخاصة سواء عن طريق السمع أو عن طريق التصور ، فمما لا شك فيه أن هذا الشيء الحقيقي يختلف عن الذهن الذي يدركه ، فإذا وجد ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه فلن يكون هذا الموضوع الذي نسمعه ، ونعقله مثل لوحة الرسام في ذهنه قبل أن يرسمها .

(٤) نضيف إلى ذلك ما قلناه آنفا ، إن هذا الموجود الذي هو أعظم من كل ما نستطيع أن نتصور ، والذي يقال عنه إنه الله نفسه لا نستطيع أن أفكر فيه بمد سماعي عنه ، كما أنه لا يوجد في ذهني كما يوجد شيء أعرفه بنوعه أو بنحسه وأنا أيضا لا أستطيع أن أفكر في الله نفسه ، ولذلك أستطيع أن أتصوره غير موجود . والحقيقة أنني لا أعرف الموجود نفسه (وهو الله) ولا أستطيع أن أكون لنفسى فكرة عنه بمشابهته لشيء آخر ؛ لأنك تؤكد أنه لاشبيه له (٢) . والحق أنه بالرغم من سماعي شيئا بشأن إنسان ما لم أعرفه مطلقا من قبل بل لم أعرف ما إذا كان موجودا أم لا ، فإنه يمكنني التفكير فيه بوصفه إنسانا بهذه الفكرة (٣) عن الجنس أو عن النوع التي أعرف بها ما هو الإنسان ، ومن هم الناس . ومع ذلك قد يحدث — إذا كذب على المتحدث — ألا يكون الموجود الذي أتصوره إنسانا مع أنني تصوريته من شيء حقيقي ليس هذا الإنسان بالذات بل أي إنسان على الإطلاق . يختلف إذن وجود هذا الشيء الباطل في الذهن أو في الفكر عن وجود شيء آخر في الذهن ، مثل معنى لفظ الله أو عبارة

(١) عبارة *intelligentia animae* تعني حرفيا « ذهن النفس ذاته » .

(٢) يخاطب جونيلون القديس أنسليم إذ أن الكتاب كله موجه ضده ، إلا أن أسلوب الشخص الثاني في الخطاب لا يظهر إلا نادرا .

(3) *notitia*.

« أعظم من كل شيء ، ، ، وحيث أنى أستطيع أن أفكر فى هذا الموجود طبقا لشيء حقيقى أعرفه جيدا (وهو الإنسان) فإنى لا أستطيع أن أفكر فيه هنا إلا بعد الكلمة التى نستطيع بها أن نكون فكرة حقيقية ، وقد لا نستطيع ذلك أبداً - أو نكاد - وعندما نفكر على هذا النحو لا نفكر فى الكلمة نفسها أى فى صوت المقاطع والحروف ، وهو شيء حقيقى ، بقدر تفكيرنا فى معنى الكلمة التى سمعناها ، وفى هذه الحالة لا يتم التفكير فى معنى الكلمة من يعلم معناها وهو من يفكر فيها طبقا للشيء نفسه ، أو طبقا لمعناها الحقيقى ، بل يتم التفكير فيها عند من لا يعرفها ثم يفكر طبقا لحركة النفس الناتجة عن سماع الكلمة ، ويحاول أن يتخيل معنى الكلمة التى سمعها (١) . وما يدعو إلى الدهشة أنه لن يمكنه التفكير طبقا للحقيقة الشيء نفسه . والذى لا شك فيه أننى عندما أسمع إنسانا ما وأفهم ما يقوله من أن هناك موجودا لا نستطيع أن نتصور أعظم منه فأنا أحصل على هذا الموجود فى ذهنى على هذا النحو ، وليس على نحو آخر .

وقد بينا هذا لما يقال من أن هذه الطبيعة الاسمى موجودة قبل ذلك فى ذهنى .

(هـ) أما فيما يتعلق بوجود هذه الطبيعة بالضرورة ، لا فى الذهن فقط بل فى الواقع أيضا ، فإنهم يبرهنون على ذلك لى على النحو الآتى : إن لم يكن موجودا ، فإن كل شيء موجود فى الواقع يكون أعظم منه ، وبذلك لن يكون الله أعظم

(١) يشابه تحليل القديس أنسيلم هنا لله - لفظا ومعنى وحقيقة تحليل القديس أوغسطين للذة فى محاوره المعلم (أنظر الكتاب الأول) ؛ إذ يفرق القديس أنسيلم هنا بين الكلمة الصوتية ، وهى عبارة عن مجرد أصوات للمقاطع والحروف ، وبين الكلمة اللفظية أى اللفظ الذى يدل على معنى ، وهى التفرقة التى قام بها أوغسطين من قبل ، إلا أن القديس أنسلم يرى أن التفكير فى الكلمة الصوتية ينتج فى النفس معناها ، أما القديس أوغسطين فيرى ضرورة المعلم الداخلى الذى هو وحده القادر على كشف المعانى وإعطاء الحقائق نفسها التى تشير إليها هذه الكلمات .

الأشياء جميعا ، والذي أثبتناه آنفا أنه موجود فى الفكر . ولكنى أجيب قائلا :
إذا سمينا د وجودا فى الذهن ، ما لا يمكن تصوره وفقا لحقيقة شيء ما ،
فلا أنكر وجوده بهذا المعنى فى ذهنى . ولكن بما أننا لا نستطيع
أن ننتهى من هذا الموجود فى الذهن إلى الوجود فى الواقع فلن أعطى له صفة
الوجود الواقعى إلا لو ثبت عندى ذلك بحجج قاطعة . فمن يقول إن الله موجود
وإلا فلن يكون أعظم الأشياء : أعظمها جميعا ، لا يمر انتباها كافيا إلى
(تفكير) (١) من يتحدث إليه . فالحقيقة أنى لم أقل بعد إن أعظم الموجودات
له وجود واقعى ، بل لم أشك فى ذلك أو أنفيه ، ولا أعترف أنه يختلف فى
شيء — إن كان من الممكن أن نتحدث عن موجود فى هذه الحالة — عن آخر
بجمله تماما حتى الآن وتحاول النفس أن تتخيله من الكلمات التى تسمعها (دون أن
تعرف معناها المضبوط) لكن كيف يبرهن لى من هذا على أن أعظم الموجودات
المشار إليه يوجد فى الواقع لأنه يقينا أعظم الموجودات كلها وإن قلت إنه
كذلك أو على الأقل إن كنت أشك فيه حتى الآن ؟ بل إنى لا أعترف بأن أعظم
الموجودات يوجد فى ذهنى ، أو فكرى (٢) كما توجد الأشياء الباطلة أو المشكوك
فيها . لا بد إذن من البرهنة أمامى أولا أن أعظم الموجودات موجود فى مكان
ما وبما أنه أعظم الموجودات جميعها ، فما لا شك فيه أن يكون موجودا
فى نفسه .

(٦) لنضرب مثلا لذلك : هناك من يقول : إن هناك جزيرة فى مكان ما من
المحيط ، ولما كان من الصعب — إن لم يكن من المستحيل — معرفة أنها غير

(١) الكلمة التى بين القوسين من وضع المترجم .

(2) In intellectu vel cogitatione.

موجودة ، سمينها « مفقودة » ، ويقال إنها غنية بكل ماله وطاب ، وما يفوق الوصف ، وأن خيراتها أعظم مما تجلبه الجزر الأخرى الوافرة الغنى ، ولما كانت خالية من السكان ولا يملكها أحد ، فإنها لذلك أكثر وفرة وخيرا من الجزر الآهلة بالسكان ، فإذا أخبرني أحد أنها كذلك ، أفهم ما يقول بسهولة إذ أن كلماته ميسورة ، فإذا أضاف مستنتجا : « لا يمكنك أن تشك إذن في وجود هذه الجزيرة — وهي أفضل ربع الأرض جميعا — في مكان ما في هذا العالم ، كما لا يمكنك أن تشك في وجودها في ذهنك . ولما كان من الأفضل ألا تكون في ذهنك فقط بل تكون في الواقع أيضا ، فلا بد من وجودها في الواقع ، فإن لم توجد ، فإن أى أرض موجودة في الواقع تكون أكثر منها كالا ، وتصبح هذه الجزيرة ، بعد أن تصورتها أنها أكثر كالا ، أقل كالا من ربع الأرض الأخرى . فإذا أراد أن يوحى إلى عن طريق هذا الاستدلال بوجود هذه الجزيرة وأنه لا يجب الشك في ذلك ، فإما أن أعتقد أنه يمزح ، وإما ألا أتمكن من أن أقدر : أينما أكثر غباء : أنا إذا سلمت بما يقول ، أم هو إذا اعتقد أنه قد قدم برهانا يقينيا على وجود هذه الجزيرة دون أن يعرف من قبل أن كالهاموجود في ذهني ككمال شيء موجود في الواقع لا يمكن الشك فيه ، وليس كشيء باطل أو مشكوك فيه .

(٧) وهكذا يجب هذا اللاحق عن الاعتراضات : لو قلنا له بعد ذلك إن أعظم الموجودات هو ما لا نستطيع أن نتصوره غير موجود ، وهذا هو البرهان الوحيد وإلا فلن يكون أعظم الموجودات كلها ، فإنه قد يجب بما أجاب به سابقا فيقول : متى قلت إن هناك حقيقة موجودا يكون أعظم الموجودات جميعها حتى يبرهن لي أحد على أنه موجود في الواقع وأنه لا يمكن التفكير فيه غير موجود ، ؟ لذلك يجب علينا ، أولا وقبل كل شيء ، أن نبرهن بحجة يقينية

أن هناك طبيعة أسمى أى أفضل من كل ما هو موجود وأعظم منه كي يمكننا بعد ذلك أن تستنبط كل المستلزمات الضرورية لأفضل الموجودات وأعظمها ، وعندما نقول إنه لا يمكن التفكير فى هذه الطبيعة الأسمى بأنها غير موجودة فن الأفضل أن نقول إن عدم وجودها بل اقتران عدم وجودها لا يمكن عقله . وحسب ما يقتضيه معنى ذلك اللفظ لا يمكن عقل الأشياء الباطلة ، ومع ذلك يمكن التفكير فيها كما فكر لاحق فى أن الله غير موجود . فإذا علمت يقيناً أنى موجود فإنى أعلم أيضاً أنى أستطيع ألا أكون موجوداً . ولكنى أعقل دون أدنى شك أن هذا الموجود الأعظم ، وهو الله ، موجود ، وأنه لا يمكن أن يكون غير موجود . أما أن أفكر فى أنى لست موجوداً عندما أكون على يقين تام بأنى موجود ، فذلك ما أشك فى استطاعته ، فإذا استطعته فلم لا أستطيعه بالنسبة لشيء أعرفه بنفس اليقين ؟ فإن لم أستطع فلن يكون ذلك خاصاً بالله وحده .

(٨) سيتم عرض باقى هذا الكتيب بالحق والبيان والإجلال وستتم به الفائدة ، إذ تنبعث منه رائحة خالصة من شعور مقدس تقى . ونظراً لأن الأشياء التى بدأنا بها والتى أدلينا فيها بأراء صائبة قد تمت البرهنة عليها دون دقة كاملة فلا يجب علينا أن نرفض الأشياء الأخرى ، بل لا بد من البرهنة على الأشياء الأولى ببراهين أكثر قوة ، ولا بد من قبولها باحترام وإجلال كبيرين .

رد القديس أنسيلم على جو نيلون في دفاعه عن اللاحق

لم يكن معارضى هو اللاحق الذى تحدثت عنه فى كتيبى بل كان شخصا آخر
غير أحق ، ولما كان هذا الشخص الذى نصب نفسه للإجابة بدلا من اللاحق
كاثوليكيًا ، فيكفينى أن أرد على هذا الكاثوليكي .

الفصل الأول

تفنيد استدلال المعارض ، والبرهان على أن

مالا نستطيع أن نتصور أعظم منه موجود في الواقع

تقول إذن (وهو أنت ، وأى إنسان كنت ، أنت الذى تقول إن باستطاعة
اللاحق أن يقول كذلك) إن الموجود الذى لا نستطيع أن نتصور أعظم منه
لا يوجد فى فكرنا على نحو مخالف لما لا نستطيع التفكير فيه على حقيقته ، وأن
ما أقول من أن الموجود الذى لا نستطيع أن نتصور أعظم منه موجود فى
الواقع ، وذلك لأنه موجود فى الذهن لا ينتج عنه وجود الجزيرة المفقودة
وجودا يقينيا ؛ لأن الذى سمع بوصفها لا يشك بوجودها فى ذهنه . ولكنى
أقول ، إن لم يكن مالا نستطيع أن نتصور أعظم منه معقولا ، أو قد تم التفكير
فيه دون أن يكون موجودا فى الفكر أو فى الذهن ، فمن الواضح أن يكون
الله أحد أمرين ؛ إما ألا يكون مالا نستطيع أن نتصور أعظم منه ، وإما
ألا يكون معقولا أو موضوعا للفكر ولا يكون موجودا فى الذهن أو فى
الفكر ، وهذا خطأ يثبت إيمانك ومعرفتك ، بل تثبته حجتى ، وهى أقوى من
حجتك ، ومن ثم يتم بالفعل تصور الموجود الذى لا نستطيع أن نتصور أعظم
منه ، ويتم التفكير فيه ويكون موجودا فى الذهن والفكر ، فإما أن تكون
الأسباب التى تدفعك إلى أن تثبت عكس ذلك أسبابا غير حقيقية ، وإما أن
ما تظنه مستلزما منها استدلالا منطقيا ليس كذلك بالفعل . أما ما تظنه من أنه
لا يلزم أن يكون مالا نستطيع أن نتصور أعظم منه موجودا فى الذهن كما أنه

لا يلزم أن يكون ما يوجد في الفكر موجودا في الواقع ، فأنا أقول بثقة تامة :
 إنه لو أمكن تصورهِ فلا بد أن يكون موجودا . حقيقة لا يمكنني أن أتصور
 أن مالا نستطيع أن نتصور أعظم منه ذو بداية ، فكل ما نستطيع أن نتصوره
 موجودا دون أن يوجد يمكننا تصورهِ ذا بداية في الوجود ، ومن ثم مالا
 نستطيع أن نتصور أعظم منه لا يمكننا تصورهِ موجودا دون أن يوجد ، فإذا
 أمكن تصورهِ موجودا بالضرورة ، بل إن أمكن التفكير فيه فقط فهو موجود
 بالضرورة . حقيقة لا يوجد لإنسان واحد — حتى هذا الذي يشك في أن
 مالا نستطيع أن نتصور أعظم منه موجود في الواقع أو ينكره — يشك
 في وجوده في الفكر وفي الواقع (١) أو ينكره لو كان موجودا وإلا فلن
 يكون مالا نستطيع أن نتصور أعظم منه . فكل ما يمكن التفكير فيه دون أن
 يكون موجودا باستطاعته إن وجد ألا يكون موجودا في الواقع أو في الفكر ،
 ولو كان موضوعا للنكر فقط لا يستطيع أن يكون مالا نستطيع أن نتصور أعظم
 منه غير موجود . وإن افترضنا أنه غير موجود — لو أمكننا التفكير في ذلك —
 فلن يكون ما يمكن التفكير فيه ولا يكون موجودا مالا نستطيع أن نتصور أعظم منه
 إن وجد . فإذا كان هو مالا نستطيع أن نتصور أعظم منه ، فلن يكون مالا يمكن
 تصور أعظم منه ، وهذا تناقض صريح . من الخطأ إذن أن يكون مالا نستطيع
 أن نتصور أعظم منه غير موجود بل إننا لا نستطيع التفكير في ذلك ، وبالأحرى
 لا نستطيع أن نعقله أو نحصل عليه في الذهن : وشيء آخر : لا شك أن مالا يوجد
 في مكان ما وفي زمان ما — مع أنه يوجد في مكان معين وزمان معين — يمكن
 تصورهِ مع ذلك غير موجود في كل مكان وزمان كما أنه غير موجود في مكان
 معين وزمان معين . حقيقة أن ما يوجد اليوم بعد أن لم يكن موجودا بالأمس
 يمكن افتراضه غير موجود مطلقا ، كما عقلنا أنه لم يكن موجودا بالأمس ، وما

(١) « في الواقع » هنا ترجمة In actu التي تعني حرفيا « بالفعل » .

يوجد هناك دون أن يكون موجودا هنا يمكن التفكير فيه غير موجود مطلقا كما أنه غير موجود هنا ، وكذلك إن لم تكن أجزاء الشيء موجودة كلها أو إن لم تكن موجودة في نفس الوقت الذي توجد فيه الأجزاء الأخرى لا يمكن التفكير في هذه الأجزاء كلها أنها موجودة ، وبالتالي لا يمكن التفكير في الشيء نفسه أنه موجود في كل زمان ومكان ، لأننا إذا قلنا الزمان موجودا دائما والعالم موجود في كل مكان ، فلن يكون الزمان موجودا دائما بكلية ولن يكون العالم كله موجودا في كل مكان . وبما أن هناك بعض الزمان موجود والبعض الآخر غير موجود يمكننا أن نفترض أن جميع أجزائه غير موجودة في أي زمان . وكما أن بعض أجزاء من العالم موجود ، والبعض الآخر غير موجود يمكننا أن نفترض أن جميع الأجزاء غير موجودة في أي مكان . وما يتألف من أجزاء يمكن للفكر أن يحله فينعدم وجوده ؛ وكل ما يوجد كلية في لحظة معينة وفي مكان معين يمكن تصوره غير موجود حتى لو كان موجودا في الواقع . ولكن الموجود الذي لا نستطيع أن نتصور أعظم منه لا يمكن تصوره غير موجود إن كان موجودا بالفعل ، وإلا فلن يكون هو ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه إن كان موجودا بالفعل ، وهذا تناقض ، فلا يوجد إذن كجزء في زمان معين ومكان معين ، لكنه يوجد كلية في كل زمان ومكان . ألا تظن أن هذا الذي نعقل عنه كل ذلك يمكن عقله والتفكير فيه ، بل يكون موجودا في الفكر أو في الذهن ؟ إن لم يكن كذلك حقيقة ما استطعنا أن نعقل كل هذه الأشياء ، وإن لم يتم فهمه على الوجه الأكمل فلن يكون معقولا ولن يكون موجودا في الذهن ، قل إذن : إن الذي لا يستطيع تأمل نور الشمس الخالص لا يرى نور النهار المستمد من نور الشمس (١) . ولا شك أننا قد عقلنا ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه وهو موجود في الذهن لأننا نستطيع أن نعقل كل شيء فيه .

(١) يقلب القديس أنسلم هنا كمادته الحجة العقلية إلى رؤيا صوفية ، ويستبدل بلفظ العقل لغة النور ، وينسب خطأ الفهم إلى عجز في البصيرة .

الفصل الثاني

تحليل تفصيلي (١) للاستدلال المقدم وإثبات أن ما لا نستطيع
أن نتصور أعظم منه يمكن التفكير فيه ، ومن ثم فهو موجود في الواقع

قلت إذن في برهاني الذي تلومني عليه: عندما يسمع اللاحق أحدا يقول «هذا
الذي لا نستطيع أن نتصور أعظم منه» فإنه يعقل ما يسمع ، ومن لا يعقل ذلك -
مع أنه قد تم التعبير عنه بلغة معروفة - إما ألا يكون لديه عقل وإما أن له عقل
أبله . وقلت بعد ذلك : إنه إن كان معقولا فهو موجود في الذهن (٢) فكيف
لا يكون موجودا في الذهن ما برهنا أنه موجود في الواقع ضرورة ؟

ولكنك تقول : أنه حتى لو كان موجودا في الذهن لا يمكننا أن نستنتج
من ذلك أنه معقول . أعلم إذن أننا نستنتج أنه موجود في الذهن لأنه معقول ،
وكما أن ما يفكر فيه يتم التفكير فيه بواسطة الفكر ، وأن ما يفكر فيه يتم التفكير فيه
في الفكر على النحو الذي يتم التفكير فيه ، كذلك ما يعقل إنما يتم عقله بالعقل ، وما يتم
عقله بالعقل موجود في الذهن كما هو معقول .. ما أوضح ذلك ! وقلت أيضا :
إذا كان هناك موجود في الذهن يمكن تصوره موجودا أيضا في الواقع يكون هذا

(1) Magis urgetur.

(٢) ربما كان من الأفضل ترجمة In intellectu « في العقل » ، خاصة أن
الاسم مصحوب بفعل intellego ، إلا أننا آثرنا الإبقاء في هذا الفصل على النسق الأول في
ترجمة In intellectu « في الذهن » عندما تعني الكلمة الوجود في الذهن « وفي العقل »
عندما تعني ملكة العقل .

التصور الثانى أعظم من التصور الاول . فإذا كان ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه موجودا فى الذهن فقط فهو ما نستطيع أن نتصور أعظم منه ، وأتساءل : هل يوجد استنتاج أكثر منطقاً من هذا الاستنتاج ؟ الواقع أنه إن كان موجودا فى الذهن فقط فهل يمكننا أن نفكر فى أنه موجود فى الواقع أيضاً ؟ إذا كان ذلك ممكناً ألا يظن من يفكر فيه أن هناك شيئاً أعظم مما هو موجود فى الفكر فقط ؟ هل هناك استنتاج أكثر منطقاً من هذا الاستنتاج : إذا كان ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه موجودا فى الذهن فقط فكيف يكون هو نفسه ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه ؟ يقيناً أن ما نستطيع أن نتصور أعظم منه لا يكون فى كل ذهن عائلاً لما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه . ألا ينتج عن ذلك أن ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه لا يكون موجودا فى الذهن فقط ولو كان موجودا فى بعض الأذهان ؟ فى الحقيقة أنه لو كان موجودا فى الذهن فقط لمكان ما نستطيع أن نتصور أعظم منه ، وهذا تناقض .

الفصل الثالث

إعترض الخصم : ينتج عن ذلك أن تكون الجزيرة

الخيالية موجودة في الواقع لأنه يمكن التفكير فيها

نقول إن ذلك يحدث أيضا عندما يقول أحد : إنه لا يستطيع الشك في وجود جزيرة ما في المحيط تسمى الجزيرة المفقودة لأنه من الصعب إثبات عدم وجودها إن لم يكن ذلك مستحيلا ؛ وذلك لأننا نعقل بسهولة ما يقال في وصفها. ولكنني أقول عن يقين (١) إذا عثر لي أحد على شيء ما — إلا إذا عثر على ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه — وهذا الشيء موجود في الواقع أو في الذهن فقط — وذلك هو موضوع استدلالى — فإن عثر على هذه الجزيرة المفقودة وأعطيتها له كي لا يفقدها بعد ذلك ، لكننا رأينا بوضوح تام أن ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه لا يمكن التفكير فيه على أنه غير موجود إذ أنه يوجد لعله يقينية تنتمى إلى الحقيقة نفسها (٢) ، وإلا فلن يكون موجودا على الإطلاق . وأعود فأقول : إن قال قائل إنه يفكر في أن هذا الموجود غير موجود ، أقل : عندما يفكر في ذلك ، فإما أنه يفكر فيما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه ، وإما

(1) Fidens loquor.

(٢) النص اللاتينى هو Quod tam ratione veritatis existit .

أنه لا يفكر فيه . فإن لم يفكر فيه فإنه لا يفكر في أن مالا يتصوره غير موجود .
وإن فكر فيه . حقيقة فإنه يفكر في شيء لا يمكن تصوره غير موجود . وإذا
استطاع أحد أن يفكر فيه غير موجود لكان من الممكن التفكير أن له بداية
ونهاية ، إلا أنه لا يستطيع ذلك . ومن ثم ، فالذي يفكر فيه فإنما يفكر في شيء
لا يمكن التفكير فيه غير موجود . إذن من يفكر فيه لا يفكر في أنه غير
موجود ، وإلا ، فهو يفكر في شيء لا يمكن التفكير فيه ؛ لذلك لا يمكن التفكير
في أن مالا نستطيع أن نتصور أعظم منه غير موجود .

الفصل الرابع

الفرق بين استطاعة التفكير وعقل عدم الوجود

أما اعتراضك بأنه عندما يقول أحد : إن هذا الموجود الأسمى لا يمكن التفكير فيه غير موجود ، فمن الأفضل أن نقول إنه لا يمكن لأحد أن يعقل أنه غير موجود أو أنه قد يكون غير موجود بل أظن أنه من الأفضل أن يقال : إن أحدا لا يمكن التفكير فيه . فلو قلت : حقيقة إنه لا يمكن عقل هذا الموجود غير موجود فقد تعترض على أنت — أنت الذى تؤكد حرفيا أنه لا يمكن لأى شيء باطل أن يعقل — أنه لا يمكن عقل شيء موجود على أنه غير موجود ، فليس صحيحا أن يكون الموجود غير موجود. وإيس من سمات الله وحده ألا نستطيع عقله غير موجود ، ولكن إذا كان هناك من بين الأشياء التى توجد يقيناً ما نستطيع أن نعقل عدم وجوده ، فكذلك يمكن عقل الأشياء الأخرى على أنها غير موجودة ، وإذا أخذنا فى اعتبارنا هذا الاعتراض نجد أنه لا يمكننا توجيهه لو استعملنا لفظ فكر (بدل فهم) . فالواقع أنه حتى لو لم يمكن عقل أى شيء موجود على أنه غير موجود فإنه يمكن التفكير فى كل الأشياء على أنها غير موجودة إلا ما يوجد منها على نحو شامل . ويمكن أن نعتبر غير موجود جميع الأشياء وحدها التى لها بداية أو نهاية أو التى تتألف من أجزاء ، (أو كما قلت آنفا ، كل ما يوجد فى مكان ما وزمان ما دون أن يكون موجودا كلية فى كل زمان ومكان) . أما الموجود الواحد الخالى من البداية والنهاية والأجزاء والذى يحده الفكر موجودا كلية فى كل زمان ومكان فإنه لا يمكن تصوره غير موجود. فلتعلم إذن أن باستطاعتك التفكير فى أنك غير موجود مع أنك على يقين من

وجودك ، وأعجب من قولك أنك تجهله . ونحن نتصور أشياء كثيرة غسيرة موجودة مع أننا نعلم أنها موجودة ، كما نتصور أشياء أخرى موجودة نعلم أنها غير موجودة دون أن نعتقد ذلك حقيقة إلا عن طريق الخيال . إذن يمكننا التفكير في شيء لا يكون موجودا مع علمنا بوجوده لأن لدينا معرفة وخيالا في آن واحد ، ومع ذلك لا يمكننا التفكير في شيء لا يكون موجودا ما دمنا على علم بوجوده ، ولا يمكننا التفكير في الشيء الموجود وغيير موجود في نفس الوقت ، ولذلك فالذي يفرق بين هذين المعنيين لهذه الحقيقة يعقل أنه لا يمكن التفكير في شيء غير موجود ما دمنا على علم بوجوده ، وأنه يمكن تصور شيء غير موجود حتى لو علمنا بوجوده — إلا ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه . إذن من كمال الله أنه لا يمكننا التفكير في أنه غير موجود ، ومع ذلك لا يمكن تصور أشياء كثيرة غير موجودة ما دامت موجودة . وأظن أنني بينت بما فيه الكفاية في هذا السكتيب أنه بإمكاننا ان نقول إننا نفكر في أن الله موجود .

الفصل الخامس

مناقشة خاصة لكل ما يدعيه الخصم : أولا أنه عرض في البداية بصورة مشوهة الاستدلال الذي يريد تفنيده

أما فيما يتعلق بالاعتراضات الأخرى التي توجهها إلى على لسان اللاحق ، فإن رفضها سهل حتى من ضعاف العقول ، ولذلك أرى أنه لا فائدة ترجى من القيام بذلك . ولما سمعت أن هذه الاعتراضات قد وجدت آذانا صاغية عند بعض القراء فسأتحدث عنها بإيجاز . أول شيء أنك تكرر دائما أني قلت : إن أعظم الموجودات كلها موجود في الذهن ، وما دام موجودا في الذهن يكون موجودا أيضا في الواقع ، أي أن أعظم الموجودات كلها لن يكون أعظم الموجودات كلها ، ولا توجد حجة كهذه في كل ما قلته .

في حقيقة الأمر أن هاتين العبارتين : « أعظم الموجودات كلها ، ، ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه ، ليستا متساويتين في البرهان على وجود موضوع العبارتين في الواقع . فإذا قال أحد ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه ليس موجودا في الواقع أو قد لا يكون موجودا أو يمكن التفكير فيه على أنه غير موجود — يمكننا أن نرفض ما يقوله بسهولة ، فما لا يوجد قد لا يكون موجودا ، وما لا يكون موجودا يمكن تصوره غير موجود ، أما ما يمكن تصوره غير موجود وهو موجود بالفعل فلا يكون ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه ، وإن لم يكن موجودا حقيقة حتى ولو كان موجودا بالفعل لن يكون

ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه ، ولا يمكننا القول إن وجد ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه فلا يكون هو ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه ، أو إن كان موجودا كان ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه (١) .

من الواضح إذن أنه موجود ، ولا يمكن ألا يكون غير موجود ، كما لا يمكن تصوره غير موجود . إن وجد كان كما وصفناه (أى ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه) ولو كان موجودا كان أيضا كما وصفناه (أى ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه) (٢) . وتبدو البرهنة على ما يقال عنه : إنه أعظم الموجودات جميعا أكثر صعوبة ، فليس من الواضح تماما أن ما نستطيع أن نفكر في عدم وجوده ليس هو أعظم الموجودات كلها ، كما أنه ليس ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه . وكذلك قد يساورنا بعض الشك في ألا يكون أعظم الموجودات كلها هو بعينه ما نستطيع أن نتصور أعظم منه أو إن كان كذلك لا يكون موجودا آخر سواه مع أننا على يقين تام من هذا الذي نقول عنه : إننا لا نستطيع أن نتصور أعظم منه . فلو قيل حقيقة إن هناك في الواقع موجودا أكبر من كل ما يوجد ، ومع ذلك يمكن تصور هذا الموجود غير موجود ، وأنه يمكن تصور موجود أعظم منه حتى ولو لم يكن موجودا - لو قيل ذلك ألا يمكننا أن نستنتج بوضوح تام أنه ليس أعظم ما يوجد ، كما نستطيع أن نستنتج بوضوح أكثر أنه ليس مسالا نستطيع أن نتصور أعظم منه ؟ الواقع أن العبارة الأولى في حاجة إلى حجة أخرى ؛ إذ لا يكفي القول إنه « أعظم

(١) هذه العبارة هي في الحقيقة عبارة واحدة وهي : « لو كان موجودا لكان ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه » إلا أنها مكررة مرة في الحاضر *si est* ومرة في الماضي *si esset* ، والعبارة تبدأ بالنفي « لا نستطيع أن نقول » *sed dici not potest* . وقد ترجمنا العبارة الأولى (إن وجد ... لا يكون ...) للتعبير عن الحاضر ، والعبارة الثانية « إن كان موجودا ... كان ... » للتعبير عن الماضي .

(٢) هي نفس العبارة السابقة والمزدوجة ، والكلام الذي بين القوسين من المترجم زيادة في الإيضاح .

الموجودات جميعاً ، ، أما العبارة الثانية فلا تحتاج لشيء سوى هذه العبارة نفسها : ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه . لذلك ان لم نستطع أن نبرهن بنفس الطريقة على ما قلنا إنه « أعظم الموجودات جميعاً » ، فذلك لأنه يبرهن من تلقاء نفسه على ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه . إذن فقد لمتنى على غير حق وقولتى ما لم أقله بالفعل ، إن لم يختلف عنه تماماً ، وإذا استطعنا ذلك حتى ولو بحجة أخرى ، فلا يحق لك أن تعيب على أن قلت ما لا يمكن البرهنة عليه . والسؤال بسيط للغاية على من يعلم أنه يمكن البرهنة على ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه . حقيقة أننا لا نستطيع أن نعقل ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه ، إلا لو كان أعظم الموجودات كلها . ولما كان ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه معقولا وموجودا في العقل ؛ لذلك ثبت أنه موجود في الواقع حقيقة . وكذلك نستنتج أن أعظم الموجودات جميعا معقول وموجود في العقل ، ومن ثم ، فهو موجود في الواقع بالضرورة . ألا ترى الآن كيف كنت على حق عندما قارنتنى بهذا الإنسان الغبي الذي يريد إثبات وجود الجزيرة المفقودة لجرد أننا نعقل وضعها (١) .

(١) يسخر القديس أنسليم من جوبلون ؛ لأنه لم يكن على حق في تقديمه للقديس أنسليم .

الفصل السادس

مناقشة الخصم في الادعائين الثاني والخامس :

يمكن عقل أى شىء خاطئ .^(١)

ويكون ذلك دليلا على وجوده بالفعل

أما اعتراضك القائل بأنه يمكن عقل الأشياء الباطلة والمشكوك فيها، وبذلك توجد في العقل على نحو ما قلت ، فإنه يدهشنى أن توجه هذا الاعتراض إلى ، وتظن أنى أريد أن أبرهن على وجود شىء مشكوك فيه ، مع أنه تكفينى البرهنة أولا على أن ذلك الموجود معقول ، وموجود في العقل على أى نحو ، حتى ينتج عن ذلك إما أن يوجد في العقل فقط - وذلك حال الأشياء الباطلة - أو يوجد في الواقع أيضا - وذلك حال الأشياء الحقيقية . حقيقة إذا كانت الأشياء الباطلة والمشكوك فيها معقولة وموجودة بهذا المعنى في العقل - لأن الذى يسمع بها يعقل ما يقال عنها - فليس هناك ما يمنع من أن يكون ما أقوله معقولا وموجودا في العقل . ولكن كيف تتفق أقوالك مع نفسها عندما تقول : إذا قال أحد أشياء باطلة فإنك تعقل كل ما يقول، ولما كان الموجود لا يوجد في الفكر كما توجد

(١) يستعمل الفنديس أنسيام لفظ quolibet وهو يدل على فن من فنون النثر المسيحي يدعى فيه الفكر شيئا - حقا كان أو باطلا - ويطرحه للنقاش ويرد عليه الآخر ، فهو ي طرح ما يشاء وهو المعنى الاشتقاقي للكلمة ، وهو الفن الذى يبادل السؤال والجواب عند الأصوليين المسلمين .

الأشياء الباطلة فإنك لا تريد أن تعترف بأنك تفكر فيما سمعت ، وفيما يوجد في
فكرك ، لأنك لا تستطيع أن تفكر فيه إلا إذا عقلته ، أي إلا إذا علمت علما
يقينيا أنه موجود ، أقول إذن كيف تتفق هذه الأقوال : يمكن عقل الأشياء
الباطلة وفي نفس الوقت يكون التعقل (١) هو العلم علما يقينيا بوجود شيء ما ؟
عليك أنت أن تجد جوابا عن هذا وليس على أنا . فإذا تم عقل الأشياء الباطلة
على نحو ما ، وكانت هذه طبيعة بعض العقول لا كلها ، فلا يمكن توجيه اللوم إلى
عن قول : إن ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه معقول وموجود في الذهن
حتى قبل أن نتأكد من أنه موجود في الواقع أيضا .

(١) العقل هنا ترجمة intelligere وكان لابد من ترجمتها (العقل) كإسم فعل
من (عقل) .

الفصل السابع

الرد على ادعاء آخر للخصم في نفس الفقرة

أنه يمكن تصور الوجود الأعظم غير موجود كما يتصور الأحق الله

نقول بعد ذلك : إننا لا نكاد نصدق بعد ما نسمع (بالتعريف: ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه) ونصرح به ، أنه لا يمكننا بعد ذلك تصور هذا الوجود غير موجود كما نتصور الله غير موجود ، ويحييك عن هذا هؤلاء الذين حصلوا قسما ضئيلا من علم المناقشة والجدل: هل من المعقول حقيقة أن ينكر أحد ما يعقل ، لأنه يقال عنه إنه ينكر هذا الوجود لأنه لا يعقله ؟ إذا أنكر أحد ما يعتقه نسبيا وكان هو نفس ما لا نعقله على الإطلاق ألا يمكن البرهنة على شيء مشكوك فيه نعقله نسبيا بسهولة أكثر من البرهنة على شيء لا نعقله مطلقا؟ لذلك لا يمكن تصديق أحد ينكر ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه ، وهو يعقل نسبيا المراد من تلك العبارة لأنه ينكر الله الذي لا يفكر في معناه على الإطلاق . وإذا أنكره ، لأنه لا يعقله تماما ، فهلا يكون البرهان على ما يعقل على نحو ما أسهل من البرهان على ما لا يعقل مطلقا ؟ هذا هو السبب في أنى قات الأحق في برهاني على وجود الله بأنه ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه لأنه يعقل ذلك على نحو ما ، ولا يعقل الله على الإطلاق .

(١) يستعمل القديس أنسيلم هنا فعل concipio بدل cogitare .

الفصل الثامن

فحص مثل اللوحة في الفقرة الثالثة ومنها يمكن استنتاج الوجود الأعظم رداً على أسئلة الخصم في الفقرة الرابعة

ومن غير أى سبب تبرهن بعناية تامة على أن الوجود الذى لا نستطيع أن نتصور أعظم منه ليس كاللوحة فى ذهن الرسام قبل أن يرسمها بالفعل . وفى حقيقة الأمر ، لم أشأ الحديث عن اللوحة الذهنية (١) ؛ لأننى أردت أن أثبت أن ما تحدثت عنه هو كما قلت حتى أثبت فقط أن هناك شيئاً موجوداً فى الذهن لا نستطيع أن نعقل عدم وجوده فى الواقع . وعندما تقول : إنك لا تستطيع أن تعقل العبارة وأنه ليس لديك فى الذهن موجود لا نستطيع أن نتصور أعظم منه ، كشيء تم لك تصوره بحسبه ، أو بشيء ، لأنك لم تعرف الشيء نفسه كما لا نستطيع أن تمثله (٢) بشيء آخر يشابهه فمن الواضح أن الأمر على خلاف ما تقول . وبما أن كل خير أخص يشابهه الخير الأعم فى أن كليهما خير ، فمن الواضح لكل نفس ناطقة (٣) أننا إذا ارتفعنا من الخير الأخص إلى الخير الأعم يمكننا كذلك أن

(1) pictura praecogita .

(2) conjécio

(٣) Rationabili menti وهو ما نرجنأه (بالفلسفة الناطقة) قبل ذلك أظن

نرتفع عما نستطيع أن نتصور أعظم منه إلى ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه . إذن فن الذي لا يستطيع مثلاً أن يفكر - حتى ولو لم يعتقد في الوجود الواقعي لما يفكر فيه - أنه إذا كان كل ذي بداية ونهاية خيراً ، فالذي لا يتوقف لحظة عن الوجود - حتى ولو كان له بدء في الوجود - خير أعم . وبما أنه أعم من الخير الأول فكذلك ما لا بداية له أو نهاية أفضل من غيره حتى لو انتقل من الماضي إلى المستقبل ماراً بالحاضر . وسواء أكانت هذه الحقيقة موجودة في الواقع أم لا ، فإن الذي لا يحتاج إلى الحركة والتغير بل الذي لا يكون مجبراً عليهما يكون أفضل منها . ألا يمكن التفكير في ذلك ؟ أين يمكننا أن نتصور موجوداً أعظم منه ؟ على هذا الأساس نستطيع أن نرتقي (١) إلى ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه . إن لم يقبل لاحق ساطعة الكتاب المقدس يمكن مع ذلك دحض أقواله إن أنكر أننا بإمكاننا أن نرتقي من أشياء أخرى إلى ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه (٢) . فلو أنكر ذلك كاثوليكي فليذكر أن الكمالات اللامرئية لله تنكشف بالذهن منذ خلق العالم عندما تنامل في مخلوقاته ، وتكون الألوهية والقدرة الخالدتان لله (٣) .

(1) Conjicio.

- (٢) يظهر في هذه الفقرة منهج القديس أنسيما في الاعتماد على سلطة العقل وحده في الاقتناع والمجادلة ، ومن لا يقتنع فليس أمامه إلا نس الكتاب المقدس .
(٣) رسالة إلى أهالي رومية ١ : ٢ .

الفصل التاسع

يمكننا أن نتصور الموجود الأعظم وأن نعقله وبذلك

تقوى حجتنا ضد الأحق

إذا كان صحيحا أن الإنسان لا يستطيع أن يفكر أو أن يعقل ما لا يستطيع أن يتصور أعظم منه ، فصحيح أيضا أن الإنسان قد استطاع أن يتصور هذا الموجود الذي لا يستطيع أن يتصور أعظم منه وأن يفكر فيه . وكلا لا يمنعنا شيء أن نقول عنه إنه فائق الوصف مع أننا لا نستطيع أن نعبر عما يقال عنه إنه فائق الوصف كذلك لا نستطيع أن نفكر فيما لا يمكن تصوره مع أننا لا نستطيع أن نتصور ما تنطبق عليه عبارة ما لا يمكن تصوره . لذلك عندما نقول : ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه يمكننا أن نتصور يقيننا ما نسمع وأن نعقله مع أنه لا يمكن تصور الشيء المراد نفسه أو عقله بقولنا ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه . حقيقة لو كان هناك أحق وصل به حد البلاهة أن يقول إن ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه غير موجود ، فإنه يستحي أن يقول إنه لا يستطيع أن يعقل أو أن يتصور ما يقول ، وإن كان هناك من لا يستحي أن يقول كذلك فلا يحق لنا فقط أن نلفظ أقواله بل يجب أن نلاحظه هو نفسه . فن ينكر أن هناك شيئا لا نستطيع أن نتصور أعظم منه يعقل نفيه الذي يقوم به ويتصوره ، وهو نفي لا يستطيع أن يعقله أو أن يفكر فيه دون جميع أجزائه ، وما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه ، أحد هذه الأجزاء ومن ينكر هذا يعقل ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه ويفكر فيه . ولكن من

الواضح أيضا أننا لا نستطيع أن نعقل ما لا يمكن أن يوجد أو أن نفكر فيه ،
والذي يفكر في هذا يفكر في شيء أعظم من يفكر في شيء قد لا يكون موجوداً .

وعلى هذا ، عندما نفكر فيما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه ، ونفكر
أيضا في شيء قد لا يكون موجوداً ، فإننا لا نفكر فيما لا نستطيع أن نتصور
أعظم منه ولكننا لا نستطيع أن نفكر ولا نفكر - في نفس الوقت - في شيء
واحد بعينه . ومن يفكر في موجود لا نستطيع أن نتصور أعظم منه لا يفكر
في شيء قد يكون غير موجود ، بل في شيء لا يمكن أن يكون غير موجود .
وينتج عن ذلك أن ما يفكر فيه موجود بالضرورة لأن كل ما لا يمكن أن يكون
موجودا ليس هو ما يفكر فيه .

الفصل العاشر

قوة الحجة السابقة وختام الكتيب

أظن أنى قد برهنت فى الكتيب السابق بحجة ضرورية كافية لا يحجج واهية على أن الموجود الذى لا نستطيع أن نتصور أعظم منه موجود فى الواقع ، وأنه لا يمكن دحض هذه الحجة مهما بلغت قوة الاعتراض . حقيقة أن لهذا البرهان قوة من شأنها أن تثبت بالضرورة الوجود الواقعى لهذا الموجود بمجرد ما نعقل ما نقوله ، أو بمجرد ما نتصوره . وهذا هو كل ما يجب إعتقاده بالنسبة إلى الجوهر الإلهى ، فالواقع أننا نعتقد فى الجوهر الإلهى أنه كل ما يكون وجوده على الإطلاق أفضل من عدمه ، فالخالد أفضل من غير الخالد ، والخير أفضل من غير الخير والخير نفسه أفضل من عدم الخير . ولا يمكن لشيء مثل هذا ألا يكون ما نستطيع أن نتصور أعظم منه . لا بد إذن أن تكون ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه هو كل ما نعتقد فى الجوهر الإلهى .

أشكر لك حسن قبولك ، ولومك لى ، وثنائك على كتيبى هذا . فى الحقيقة أنك غمرت بمدحك ما بدا لك أنه أجدر بالقبول ، وطبيعى أنك لمتنى على ما بدا لك ضعيفا بحسن نية لا بسوء نية .

انتهى

القديس توما الاكوييني

الوجود والمماهية

مقدمة المترجم

إذا كانت محاوره : المعلم ، القديس أوغسطين دليلا على وجود الله يقوم على تحليل اللغة وإثبات عجزها عن التعليم ومن ثم فلا بد من معلم داخلي في باطن كل إنسان، وهو المسيح أو إن شئت فهو الله الذي يكشف في القلب كنوز يرضى له الأشياء ذاتها ، وإذا كان مقال في وجود الله ، للقديس أنسيلم دليلا آخر على وجود الله يقوم على استنباط الوجود من الفكر وإثبات وجود الله بالفيل من إحدى صفاته وهي الكمال - وقد بينا استحالة ذلك - فالوجود والماهية ، للقديس توما الأكويني^(١) يقدم دليلا من نوع آخر على وجود الله بتشبيده صرحا

(١) ولد القديس توما الأكويني Saint Thomas d'Aquin في قصر روكاسكا Roccasecca بالقرب من أكوينو Aquino التي كان أبوه نبلا عليها في أواخر سنة ١٢٢٤ وأوائل سنة ١٢٢٥ . وقد أودعه أبوه خادما oblat للكنيسة سنة ١٢٣٠ في دير مونت كاسينو Monte Cassino وعندما طرد فردريك الثاني الرهبان من الدير عاد توما إلى عائلته بعض الوقت . وفي نفس السنة التحق بجامعة نابولي التي أسسها فردريك الثاني في كلية الفنون . ولما توفي أبوه سنة ١٢٤٣ كان حرا في اختياره فقرر الانضمام إلى جماعة « الأخوة الوعاظ Frères Prêcheurs » التي أسسها القديس دومينيك Saint Dominique وأسس مسوح الدومنيكان وعمره عشرون عاما . وبينما كان في طريقه إلى بولونيا Bologna في فرنسا مع رئيس الجماعة، أخطفه أخوته وبعض أقاربه بالقرب من أكويندنت Aquapendente لأنهم لم يكونوا راضين عن دخوله نظام الرهبنة ، وأعادوه إلى مسقط رأسه . وفي خريف سنة ١٢٤٥ أستعاد حريته وتوجه إلى باريس ، ودرس في كلية اللاهوت متعلما على الير الكبير Albert le Grand . وفي سنة ١٢٤٨ غادر باريس مع أستاذه لإدارة مدرسة جديدة لللاهوت Studium Generale أقامتها جماعة الدومنيكان في كولونيا وأقام بها حتى صيف سنة ١٢٥٢ . ثم عاد إلى باريس لإعداد الأستاذية في اللاهوت Licentia docendi وحصل عليها بالفعل سنة ١٢٥٦ وبدأ التدريس حتى سنة ١٢٥٩ بعد أن أصبح أستاذا . ثم عاد إلى إيطاليا للتدريس في أنجاني Angani من سنة ١٢٥٩ حتى سنة ١٢٦١ وأورفتيو =

عقليا من أدوار عدة تسكن الأشياء فيه في الأدوار الأولى لأنها جواهر مركبة من مادة وصورة ، والملائكة والنفوس في الأدوار الثانية لأنها جواهر روحية بسيطة ما زالت تشوبها المادة - وإن كانت من نوع روحي - والقوة التي تصير إلى فعل ، ويقبض الله في الدور الأخير لأنه جوهر بسيط ، علة أولى ، وصورة محضة .

وإذا كان القديس أوغسطين يعتبر قمة الفلسفة المسيحية في عصر آباء الكنيسة كما يعتبر عمله الجامع لكل أعمال آباء الكنيسة اليونان واللاتين منهم (١) ، فكذلك يعتبر القديس توما الأكويني قمة الفلسفة المدرسية في العصر الوسيط المتأخر Spätekolastik ، كما يعتبر عمله الجامع لكل المحاولات الفلسفية السابقة عليه في الاعتماد على الأفكار الأرسطية في عرض حقائق الديانة المسيحية ، وإذا كان أفلاطون - والأفلاطونية الجديدة معه - في العصر الكلاسيكي هو الدعامة الأولى للتفكير المسيحي الناشئ كما اتضح ذلك عند آباء الكنيسة في القرن الرابع فإن أرسطو أصبح الدعامة الأولى في العصر الوسيط المتأخر لمفكرى المسيحية والمدافعين عنها ، وهكذا لم يعد للعالم ظاهراً يدركه الحس وحقيقة تنكشف في المثال بل أصبح مادة موجودة بالفعل مركبة من مادة وصورة ، بل إن الصورة

== Orvetio من سنة ١٢٦١ حتى سنة ١٢٢٥ وروما من سنة ١٢٦٥ حتى سنة ١٢٦٧ وفيترو Viterbo من سنة ١٢٦٧ حتى سنة ١٢٦٨ . ثم ترك إيطاليا عائداً إلى باريس التي وصلها سنة ١٢٦٩ ثم تركها للتدريس بنابولي سنة ١٢٧٣ ثم تركها سنة ١٢٧٤ بعد دعوة البابا جريجوار الماشر له في المجمع المسكوني في ليون Concile de Lyon ، ولكن المرض أثناه في الطريق فمات في فوسانوفا Fossanova ومات في ٧ مارس سنة ١٢٧٤ وعمره تسعة وأربعون عاماً .

(1) I. H. Marrou : Saint Augustin et la fin de la culture antique.

نفسها لم تعد مجرد وجوداً ذهنياً بل أصبح لها وجوداً واقعياً في بعض الأحيان ، ولم يعد يستعمل الأدب والبلاغة كأسلوب للخطاب بل أصبح هناك الجدل والمنطق كوسيلة للافناع ، أى أن المسيحية لم تعد معاشة بالقلب « تنخر » في الوجود وتبين تناقضاته بل أصبحت مذاهب عقلية تحاول أن تفهم سر العقائد سواء أنجحت في ذلك أم لم يقدر لها النجاح .

وقد قلنا قبل ذلك إن هناك عوامل ثلاثة حددت هذا التحول وهيئت له . أولاً ظهور بويس Boèce في القرن السادس محاولاً لأول مرة تقريباً شرح أرسطو وتقديمه جهازاً فكرياً لمن أتوا بعده يستعملونه في عرض حقائق الوحي ، ثانياً ظهور أريجن Erigène في القرن التاسع وتركيزه على الأفكار وترتيبها وتدرجها وإن كانت ما زالت مخلوقة ، ثالثاً ترجمة أعمال الفلاسفة المسلمين ونشرها في العالم المسيحي وابتداء ظهور آثارها في القرن الثالث عشر في نشأة الجامعات وهيئة الجول ظهور أساتذة الجدل والنقاش ، وقد كان يغلب على أعمال الفلاسفة المسلمين الطابع العقلي الذي يعتمد على العقل الصريح وبداهته ومطابقته للوحي ، وقد ظهر ذلك من قبل عند أنصار الجدل في القرن الحادى عشر .

١ — كتاب « الوجود والماهية » (١) :

كتب القديس توما الأكويني « الوجود والماهية De Ente et Essentia

(١) طبع الوجود والماهية طبعات عديدة مع شروح وتعليقات وافية وترجم إلى مختلف اللغات . وأطول شرح وضع له هو شرح كايتان Caitan وطبع طبعة علمية سنة ١٩٣٤ في تورينو بإيطاليا . كما طبع أيضاً طبعة علمية مع الترجمة الفرنسية بربنتو Bruneteau في باريس سنة ١٩١٤ (اعتمدت ترجمة الأب بواس مسند على هذه الطبعة في تقسيمها) وأوفى طبعة علمية — كانت وما تزال — طبعة الأب رولان جوسلان Rolan Gosselin الدومينيكانى في بلجيكا سنة ١٩٢٦ ، وآخر طبعة هي من عمل C. Capelle في باريس سنة ١٩٥٦ مع —

أثناء إقامته الأولى في باريس وتعتبر مع شرحه لكتاب الأحكام لبطرس اللومباردى Pierre Lombard من أوائل كتاباته ، ويعد هذا الكتاب الأساس النظري الذى تقوم عليه فلسفة القديس في تفرقة بين الوجود والمساهية لوضع أسس جديدة للتفكير المسيحى إبتداء من القرن الثالث عشر ورداً على كثير من الفلاسفة الأفلاطونيين الأوغسطينيين منهم أم اليهود من أمثال سليمان ابن جبرول وآرائه في الجواهر الروحية المادية ومستوحياً كثيراً من حججه من الفلاسفة المسلمين خاصة ابن سينا . وقد كتب القديس في نفس الفترة «مبادئ الطبيعة De principiis naturae» لمعالجة نفس الموضوع بنفس المنهج في تحديد الألفاظ المستعملة لفهم الطبيعة ، ومن ثم فسكلاهما من ضمن المجموعة الفلسفية (١) .

٢ — توما الأكوينى وأرسطو :

يستعمل توما الأكوينى في عرضه لآتجاهه الفيلسفى كل المفاهيم الأرسطية التى

== الترجمة الفرنسية وهى الطبعة التى أعتمدنا عليها فى الترجمة والتعليقات . والفروغ مع الاستعانة بطبعة رولان جوسلان .

وقد قام المرحوم الأب بولس مسعد بمساعدة الأستاذ الراحل يوسف كرم بترجمة عربية صدرت فى لبنان سنة ١٩٥٥ مع مقدمة صغيرة تشمل حياة القديس ومؤلفاته وفلسفته ، تليها شروح لسكل فصل ، ومقارنات بالفارابى وابن سينا وابن رشد أعتمد فيها على النصوص اللاتينية التى ذكرها رولان جوسلان فى طبعته . وقد استفدنا فى ترجمتنا الخاصة مع الأب قنوائى بهذه الترجمة الدقيقة الوافية .

(١) تضم مؤلفات القديس توما الأكوينى مجموعات ست :

أولا - المجموعات اللاهوتية :

١ - كتب الأحكام الأربعة لبطرس اللومباردى In IV libros Sententiarum Petri

== Lombardi ١٢٠١ - ١٢٠٦

عكف على دراستها أولاً إذ أنه أيضاً من شراح أرسطو ذوى السلطة والمكانة ،
ولا عجب أن يبدأ مقاله بالعبارة المشهورة « قال أرسطو ، التي أصبحت شعاراً

٢ - المجموعة ضد الأمم Summa contra gentiles ١٢٦١ - ١٢٦٤ .
٣ - المجموعة اللاهوتية Summa theologiae الجزء الأول والثاني ١٢٦٥ -
١٢٦٨ والجزء الثالث ١٢٧٢ - ١٢٧٣ وهو غير كامل والسكك Supplementum

من إضافة تلميذه ريجنالد البييرنى Reginald de Piperno

٤ - المختصر اللاهوتى Compendium theologiae وهو غير كامل ، وتاريخه
غير معروف على وجه التحديد ، ويحتمل أن يكون مقدس توما الأكويني قد ألفه أول هذه
بالتدريس أو آخره .

ثانياً - الفروح على السكتابات الفاسفية :

١ - شرح كتاب الأيام السبعة لبويس In Boethium de Hebdomadibus
قبل ١٢٦٠ - ١٢٦١ .

٢ - شرح كتاب الثلاث لبويس In Boethium de Trinitate ، نفس
التاريخ السابق .

٣ - شرح كتاب الأسماء الإلهية لدينيذ In Dionysium de divinis nominibus
قبل ١٢٦٨ .

٤ - شرح كتاب الملل In librum de Causis بعد ١٢٧٠ .

ثالثاً - السكتب اللاهوتية :

١ - الرد على العرب واليونان والأرمن بخصوص تعقل الإيمان De rationibus
١٢٦١ - ١٢٦٤ fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos .

٢ - الرد على أخطاء اليونان Contra errores Graecorum ١٢٦٣ .

٣ - رسالة إلى الأخ يوحنا الفرسالى فيما يتعلق بالمادة ١١٨ من عمل بطرس القرتازى
Responsio ad fr. Joannem Vercellensem ... de articulis 118 ex
١٢٦٤ - ١٢٦٦ opere Petri Tarentasii .

٤ - رسالة إلى الأخ يوحنا الفرسالى فيما يتعلق بالمادة ٤٢
Responsio ad Fr. ٤٢ Joannem Vercelleusem de articulis 42. سنة ١٢٧١

٥ - كمال الحياة الروحية De perfectione Vitae spiritualis ١٢٧٠ .

يردد للتلويح بسلاطة الإستاجيريني . وقد قيل الكثير في صلة المعلم الملائكي
le Docteur angélique بالمعلم الأول ، إلا أنها لم تكشف عن الارتباط الباطني

== رابعا — المسائل المتنازع عليها :

- ١ - كتاب الحقيقة De veritate ١٢٥٦ - ١٢٥٩ .
- ٢ - كتاب القدرة De potentia ١٢٥٩ - ١٢٦٨ .
- ٣ - كتاب المخلوقات الروحية De spiritualibus creaturis ١٢٦٨ - ١٢٦٩ .
- ٤ - كتاب النفس De anima ١٢٦٩ - ١٢٧٠ .
- ٥ - وحدة الكلمة والجسد De unione verbi incarnati أو وحدة اللاموت والناسوت ١٢٦٨ .
- ٦ - كتاب المبر De malo ١٢٧٠ - ١٢٧١ .
- ٧ - كتاب الفضائل De virtutibus ١٢٧١ - ١٢٧٢ .
- خامسا - السؤال والجواب :
- ١ - الأسئلة والأجوبة Quaestiones de quolibet الأسئلة من ٧ إلى ١٢ . ١٢٥٦ - ١٢٥٩ .
- ٢ - الأسئلة والأجوبة Quaestiones de quolibet الأسئلة من ١ إلى ٦ . ١٢٦٩ - ١٢٧٢ .
- سادسا - الكتابات الفلسفية :
- ١ - كتاب قضايا الجمة De propositionibus modalibus ١٢٤٤ - ١٢٥٥ .
- ٢ - كتاب مقالات بعض الفلاسفة De fallaciis ad quosdam artistas ١٢٤٤ - ١٢٤٥ .
- ٣ - كتاب مبادئ الطبيعة De principiis naturae حوالي ١٢٥٦ .
- ٤ - كتاب الوجود والماهية De ente et essentia ١٢٥٦ أو قبل ذلك بقليل
- ٥ - كتاب المبراء والبيعوع المؤجلين De emptione et venditione حوالي ١٢٦٢ .
- ٦ - كتاب حكم الملوك (كتاب الحكم) De regimine principum حوالي (De regno) حوالي سنة ١٢٧٠ وهو غير كامل .
- ٧ - كتاب أعمال الطبيعة الخفية De occultis operationibus naturae حوالي ١٢٧٠ .
- ٨ - كتاب الرد على الرشدين فيما يتعلق بوحدة العقل De unitat intellectus حوالي ١٢٧٠ أو قبل ذلك بقليل .

==

بينهما ، وعن تشابه موقفهما الحضارى ثم عن اتحادهما فى المزاج الفلسفى . صحيح أن القديس يشرح أرسطو كغيره من الشراح مثل الإسكندر الأفروديسى أو ثامسطيوس أو غيرهم ، وصحيح أيضاً أنه يتبنى المذهب الأرسطى إن صح هذا التعبير^(١) مستعملاً جهازه العقلى كقاعدة يعرض عليها حقائق الدين المسيحى إلا أن ذلك لم يتم له بمجرد حسن اختيار أو تبعية فكرية ، بل تم له ذلك طبقاً لعملية معروفة ومدروسة تحصل فى كل لحظة يتم فيها الالتقاء حضارتين وتشبع ثقافتين أحدهما بالآخر ، وقد استطاع شبنجلر O Spengler أن يعطينا خصائص هذه العملية التى سماها التشكل الكاذب La pseudomorphologie^(٢) ، وهى عملية لغوية محضة تتلخص فى التعبير عن مضمون إحدى الثقافتين فى صورة الثقافة الأخرى ، أى التعبير عن معانى الأولى باستعارة ألفاظ الثانية ، وذلك أمر طبيعى ، إذ أن اللغة مشاعة بين جميع الثقافات خاصة بعد أن تتم ترجمتها ، ونعنى بال لغة هنا مجموعة المصطلحات والمفاهيم التى استطاعت أحد الثقافتين أن تخلقها لتعبّر بها عن تصورهما للعالم ، فهى ليست مجرد ألفاظ بل إنها تحتوى على ثقافة أهلها وتصوراتهم .

-
- == ٩ - كتاب الجواهر المفارقة De substantiis separatis حوالى ١٢٧٠ .
 ١٠ - كتاب مزج العناصر De mixtione elementorum ١٢٧٠ - ١٢٧١ .
 ١١ - كتاب حركة القلب De motu cordis ١٢٧٠ - ١٢٧١ .
 ١٢ - كتاب الرد على المترمرين فيما يتعلق بقدوم العالم De aeternitate mundi Contra murmurantes أوائل ١٢٧١ .
 (١) هى عبارة برجسون المشهورة التى يقول فيها إن أرسطو هو عبقرية من بين العبقريات ، لكنه لم يكون مذهباً .

(2) O. Spengler : Le Déclin de L'Occident Tome IIp. 173-5
 Les Méthodes d'Exégèse p. cvll-cx أيضاً تحليلنا لهذه الظاهرة فى رسالتنا

لم يخرج القديس توما الاكوييني عن هذا ، فقد عبر عن حقائق الدين المسيحي مستعملاً ثقافة العصر وهي مفاهيم أرسطو واصطلاحاته خاصة بعد أن أصبحت مشاعة بين الجميع ، ويظهر ذلك من طريقة تعبير القديس وهو يعرض ألفاظه ثم يشير إلى أرسطو قائلاً : « وهذا ما يسميه الفيلسوف ... » (١) أى أنه لا يستعير إلا اللفظ للتعبير به عن تحليل له ، خاصة وأنه منتشر في ثقافة العصر ، يعلمه الجميع ومهيء لإيصال المعاني . وقد يتعدى استعمال الألفاظ إلى تبني محتواها الفكري إن كان صريحاً ، فالفكر مشاع أيضاً بين الثقافات ، فيشير القديس مثلاً إلى هذه القضية الأرسطية ، لما كان الخطأ الصغير في البداية يصير كبيراً في النهاية (٢) . التي يمكن لكل فكر أن يتقبلها ، وفي بعض الأحيان تصبح القضية الفكرية مسلمة تحتاج إلى برهان مثل « إن الوجود والماهية هما أول شيء يدركه العقل » (٣) ومثل هذه المسلمات هي التي تحدد من مقدار نجاح الفيلسوف الذي يكون في هذه الحالة مجدداً ، ولذلك نستطيع أن نقول مع جيلسون E. Gilson إن القديس توما الاكوييني مجدد لم ينجح في مهمته لأنه اعتبر فلسفة أرسطو آخر مرحلة من مراحل التفكير الإنساني .

وقد ساعد على ذلك اتفاق المراجع بين الفيلسوفين ووجودهما في نفس الظروف الفكرية بل وخضوعهما لنفس البواعث التي دفعتهما إلى ما انتهينا إليه من اتجاه فلسفي فكلهما تتجاذبه دعوتان ، دعوة نحو المثالي والضروري الذي يظهر في الصورة أو في الله ودعوة نحو الواقعي والفردى الذي يظهر في المادة

(١) الوجود والماهية : الفصل الأول من ٢٤٥ - ٢٤٧

(٢) نفس المصدر : تمهيد ص ٢٤٣

(٣) نفس المصدر : تمهيد ص ٢٤٣

أو في العالم ، وهذه الدعوة ذات الاتجاهين المتعارضين هي أساس كل نبوغ فلسفي (١) . كانت مهمة أرسطو التعبير عن الجزئي والسكلي ، عن الحسي والعقلي عن الحادث والضروري ، أي أنه لم يرد أن يضحى بالعالم المرنى كما فعل أستاذه أفلاطون كما أنه لا يستطيع أن ينكر الفسك وهو تلميذ لأفلاطون وسقراط ، لذا كانت مهمته إيجاد اتجاه ثالث يحاول أن يعيد للأشياء وجودها الطبيعي وفي نفس الوقت يحكمها بمفاهيم عقلية محكمة . وتلك كانت مهمة توما الاكوييني في عدم التضحية بالعالم الذي يحيط به والأشياء التي يراها كما كان الحال في الفلسفة المسيحية عند آباء الكنيسة خاصة أتباع أفلاطون في القرن الرابع وعلى رأسهم القديس أوغسطين . ولم يرد أيضا أن يضحى بالفسك خاصة وأنه أتى بعد قرن كان الجدل وما يزال هو أسلوب التفكير وكانت التصورات وما زالت هي مادة التعامل ، وكانت مشكلة السكليات خاصة عند أبيلار Abélard هي مشكلة المشكلات . ومن ثم ، كان دور توما الاكوييني في العثور على طريق ثالث يجمع بين الفسك والعالم ، بين التصور والشيء ، وبين المعقول والمحسوس ، ومن هنا جاء لقاءه مع أرسطو على نفس الخط وفي نفس الاتجاه .

هكذا فهم توما الاكوييني فلسفة أرسطو أو بالأحرى كان ينظر إلى نفسه من خلاله وكان يقرؤ عليه فكره الخاص وذلك أمر طبيعي يؤكد تاريخ الفلسفة عند الفلاسفة (٢) ويشير إليه صراحة أو ضمنا أكثر من إشارته إلى أي فيلسوف آخر ،

J. Guitten : La vocation de Bergson p. 15-29 (١)

يحاول المؤلف أن يثبت أن كل نبوغ فلسفي مشروط في أساسه بتنازع الفلاسوف بين دعوتين متعارضتين ، وطبق ذلك على برجسون في نزعة نحو الرياضة ونزعة نحو علوم الحياة في آن واحد ونحو الدين والوضعية في نفس الوقت .

(٢) كذلك الحال عندما كان يقرؤ كاط Kant أفكاره السياسية عند روسو Ronssean وعندما كان يرى برجسون نفسه عند أفلوطين Plotin أو عندما كان يحقق ميرلو بونتي Merleau - Ponty أفكاره خلال جولديشترين K. Goldstein

والقسمة الثنائية التي يستعملها لتحديد معنى لفظ الوجود ، الوجود الذي ينقسم إلى الأجناس العشرة والوجود الذي يعنى الصدق فى القضايا ، هى قسمة الفيلاسوف — أرسطو — الذي يرى الوجود وجودين ، واقعيا كوجود الجوهر وفكريا الذي يعبر عنه بفعل السكينونة فى الربط بين الموضوع والمحمول فى القضية . ويختار القديس الوجود بمعناه الأول كى يكون موضوع تحليله ويتجه نحوه ، ويصبح هذا الوجود هو الجوهر الأرسطى المتميز الذى يدل الحد عليه ، ولكن الحد الذى لا يكون إلا بالجنس البعيد والفصل القريب يدل على جوهر الشئ أى على ما به قوامه أو إن شئنا على الماهية ، فالماهية قريبة من الوجود إن لم تكن فيه (١) ، والجوهر طبيعة ، والطبيعة هى ماهية الشئ ، والشئ هو فعله (٢) . والجنس لا يضاف إلى الفصل إلا كما يضاف الموضوع إلى السكيفية ، والواقع أنه لا إضافة هناك ، فالجنس والفصل تحديدات لمادة هى الموضوع نفسه الذى لا ينفصل عن كينياته (٣) . والحركة داخلية فى الشئ ، والنمو حال فيه ، ^{الشيء} يسير من القوة إلى الفعل ، والعقل الذى هو بالقوة أشبه بلوح مصقول لم ينقش عليه شئ (٤) .

ثم يبدو الشق الثانى فى فلسفة أرسطو عندما يبين توما الاكوينى هذه النزعة نحو الصورة فى تحليله للجواهر البسيطة والعودة بعدها إلى الجواهر المركبة حيث يرى أرسطو أن الصورة هى مصدر الفصل ، والفصل مستخلص من ماهية الشئ

(١) الوجود والماهية : الفصل الأول ص ٢٤٦

(٢) نفس المصدر ، ص ٢٤٧

(٣) نفس المصدر : الفصل الثالث ص ٢٥٢

(٤) نفس المصدر : الفصل الخامس ص ٢٧٢

وهي الصورة (١) كما تتضح هذه النزعة في ترتيب الوجود من مركب إلى بسيط ترتيباً رأسياً ، المركب من أسفل والبسيط من أعلى ، حتى إذا وصلنا إلى الجواهر العقلية عاشت كلها على نسق واحد في ترتيب أفقي يمتنع فيه القسمة (٢) إلا أن العلة من أعلى والمعلول من أسفل . وهكذا يتحول التنزيه العقلي إلى نزعة دينية تلقائية ، تجعل من الصورة علة ومن المادة معلولاً ، والصورة لا تحتاج إلى مادة كما لا يحتاج العقل إلى جسم أو آلة وإن كان منها ما يحتاج كالإحساس (٣) ، بل إن المادة تعيش في ترقب للصورة وهذا الترقب هو الذي يسبب المباينة في المادة وكأن الصورة مدجينة تود الانطلاق إلا أن المادة تثقلها وتثبت بها (٤) . فالتنزيه العقلي الأرسطي والإيمان الديني عند توما الأكويني يؤديان في النهاية إلى إثبات موجود تكون ماهيته عين وجوده ويحتوي على جميع الكمالات (٥) .

٣ - التذبذب بين الواقعي والمثال :

حاول كل من أرسطو ومن ورائه توما الأكويني أن يثبتا عيناهما على الواقعي والمثال في آن ، فمرة يميلان لإثبات وجود الأشياء ومرة يحنان إلى الصورة المجردة أي يتنازعا عما حب الله وحب العالم في آن واحد وهذا ما نسميه بالتذبذب L'embivalence بين الواقعي والمثال . والتذبذب ليس له هنا أي معنى سيء بل

(١) نفس المصدر : الفصل السادس من ٢٧٥

(٢) نفس المصدر ، ص ٢٧٦

(٣) نفس المصدر : الفصل السابع من لا يذكر توما الأكويني اسم أرسطو بل يشير فقط إلى كتاب ما بعد الطبيعة وإلى كتاب النفس .

(٤) نفس المصدر ص ٢٧٤

(٥) نفس المصدر : الفصل السادس من ٢٧٤ .

الرغبة في مسك طرفي الخيط في آن واحد فالحدس الذي يقوم عليه فلسفة توما الاكوينى هو استحالة إنكار الأشياء الموجودة بالفعل وهي أمامنا نحسها ونتذوقها فى هذا العالم الذى يسير فيه الإنسان ، هذا الوجود الذى لا يمكن التضحية به واعتباره مظهر آفى سبيل المثال أو الفكرة ، وهو الوجود الذى لا يمكن استنباطه من أية ماهية سابقة عليه ، ويسمى هذا الاتجاه بالواقعية المسيحية التى أصبحت تقريباً المذهب الرسمى للكنيسة الكاثوليكية ، ولهذا تعتبر فلسفة القديس توما الاكوينى بحق أول انتقال من فلسفات الماهية إلى فلسفات الوجود فى تاريخ التفسير المسيحى^(١) ، ويتضح هذا الاتجاه من الفصل الأول من كتابه : فالوجود يقال على ضربين : الأول الوجود الذى ينقسم إلى مقولات عشر أى الوجود الجزئى الواقع تحت سمى وبصرى ، والذى يطلق عليه اسم الجوهر باعتباره الحامل للمقولات التسع الأخرى ، والثانى الوجود المنطقى العقلى السكمن فى بطن القضية والذى يعبر عنه بالرابطة وهى فعل السكينونة فى اللغات الهندية الأوربية ، والوجود الواقعى هو الذى يحتوى على ماهية أما الوجود المنطقى فلا ماهية له . وماهية الوجود الواقعى هى القاسم المشترك بين طبائع الوجود كله الذى تعبر المقولات العشر عنه ، فهى ليست ماهية مفارقة له سابقة أو لاحقة عليه بل متحدة معه تعبر عن جوهره . ويتم التعبير عن هذه الماهية بالحد باستعمال الأجناس والأنواع وهى الصورة وإن شئنا هى الطبيعة ، والطبيعة هى فعل الشئ أى هو الشئ فى جوهره^(٢) . ويتضح نفس الاتجاه من الفصل الثانى من اعتبار الماهية فى الجواهر والأمراض على السواء مع اختلاف فى الدرجة والجهة ، وباعتبارها

(1) E. Gilson: Le Thomisme p. 53-60

(٢) الوجود والماهية : الفصل الأول ص ٢٤٧

في الجواهر المركبة والبسيطة على السواء مع اختلافها في مرتبة الشرف. الماهية موجودة في الجوهر المركب من المادة والصورة لا في المادة وحدها ولا في الصورة وحدها ، فهناك ماهية للجسم لا للبدن فقط أو للنفس فقط . ويعارض توما الاكويني وجود الماهية في الصورة فقط معترضاً على الفلاسفة الذين يحاولون إثبات ذلك. بل إن الماهية لا تدل على علاقة المادة بالصورة سواء أنبعثت هذه العلاقة من الداخل أم أضيفت من الخارج لأن العلاقة عرض بالنسبة للجوهر ، والماهية توجد في المركب الفعلي من المادة والصورة بل في الجوهر اليوناني *ousia* الذي يدل على الماهية عند اللاتين (١) ولا توجد الماهية في الجواهر فقط بل توجد في الأعراض أيضاً بعد إضافة موضوعاتها حتى يمكن حدها ، إذ أن الماهية هي ما يدل الحد عليه ولا يمكن حد العرض لأنه لا يستقل بذاته ، فالعرض لا يحتوى على فكرة الماهية كاملة كما أنه ليس جزءاً منها إلا أنه يتمتع بماهية نسبية بوصفه موجوداً نسبياً .

ثم يستعمل القديس توما الاكويني منهج التحليل الصاعد ، فهو ينتقل من المركب البسيط ، ومن الوجود الباهية (٢) ، وإن شئنا من المادة إلى الصورة كي يكشف عن نزعتة الأخرى نحو الصورة ونحو المثال . ويتبع في ذلك طريقة التحليل العقلي المفاهيم أي أن موضوعاته هي التصورات يجمعها ويفرقها في نظام تدريجي من أقل المراتب شرفاً إلى أعلاها ، ويظهر هذا التفسير الطبقي لإبتداء من الفصل الثاني في قسمة الجواهر إلى مركبة وبسيطة واعتبار الأولى أقل شرفاً من الثانية والثانية أعظم شرفاً من الأولى أي أن الغنوصية ما زالت موجودة ولكن في صورة عقلية صرفة ، فاهية الجواهر البسيطة أعظم شرفاً من ماهية

(١) نفس المصدر : الفصل الثاني من ٢٥٠

(٢) نفس المصدر : تمهيد من ٢٤٤

الجواهر المركبة والجوهر البسيط ليس أشرف من الجوهر المركب فحسب بل
لأنه علته (١) كما يظهر التفكير الطبقي في ترتيب السكليات الخمس خاصة الثلاثة
الأولى منها الجنس والنوع والفصل ترتيباً يجعل من الصورة مقياس التصنيف ،
بل إن الأعراض تتبع الصورة ولا تتصل بالمادة ولا يمكن لأى عرض أن يصدر
عن المادة بل لا بد من اتصال بالصورة ، فهناك أعراض تصدر عن المادة في
علاقتها مع صورة خاصة كالذكر والأنثى وهناك أعراض تصدر عن المادة في
علاقتها مع صورة أكثر عمومية مثل لون البشرة (٢) . وكان يمكن لهذه القسمة
العقلية أن تصبح دراسة للأشياء نفسها وأجوانب الموضوع المختلفة إلا أن هذه
الرغبة في الاتصال بالأشياء عن طريق التصورات أحالت الموضوعات إلى مفاهيم
وينضج ذلك من القسمة العقلية التي يضمها القديس توما الأكويني في مقدمة
الوجود والماهية ، التي تحتوي على تحديد لمعاني الألفاظ وكيف تشير هذه الألفاظ
إلى الأشياء التي تدل عليها ثم كيف تشير هذه الألفاظ إلى المعاني أو إلى الأفكار
المنطقية التي تعنيها ، وهذه القسمة الثلاثية : لفظ ، معنى ، شيء ، كان يمكن استغلالها
في دراسة الصلة بين اللغة والفكر والعالم كما هو الحال عند هوسرل مثلاً (٣) ،
وكثيراً ما تتطرق القسمة العقلية إلى موضوعات واحدة فتجزئها قسمين ، فالقسمة
العقلية صورة ومادة عند ما تنطبق على الإنسان تحيله نفساً وبدناً أى جوهرأ
مركباً ، يتدرج البدن في سلم السكليات من فرد إلى نوع إلى جنس ، فهو إنسان
(حيوان عاقل) ثم حيوان (جسم حي) ثم جسم على الإطلاق (٤) ، كما تتدرج

(١) نفس المصدر : الفصل الثاني من ٢٤٨

(٢) نفس المصدر ، الفصل السابع من ٢٨٠

(3) E. Huseerl: Logique Formelle et Logique transcendentale
p. 27 - 9 Trad. S. Bachelard. Pnf. Paris, 1957

(٤) الوجود والماهية : الفصل الثالث من ٢٥٣

النفس فى سلم الجواهر البسيطة فى عاقلة إلا أنها أكثر اقتراباً إلى المادة من الجواهر البسيطة الأخرى ، أى أن تطبيق المنطق على الطبيعة حولت الإنسان وهو يندعن المنطق والطبيعة على السواء إلى موجود كباقي الأشياء وإلى مقولة كباقي المقولات .

ثم يظهر التآرجح أو التذبذب بين الواقعى والمثال ، بين المحسوس والمقول ، بين الجزئى والكلى فى تفرقة توما الاكوينى بين المادة المعنية والمادة غير المعنية فبعد وضعه الماهية فى الجواهر المركبة من الماده والصورة حسب نزعتة الأولى شعر أنه قد التصق بالمحسوس أكثر من اللازم وبأنه قد ضحى بالماهية بعد وضعها فى الجوهر المركب خاصة بعد أن قفزت مشكلة الكلليات فى ذهنه ، فالمادة المعنية هى سبب تفرد الجزئيات أما المسادة غير المعنية فهى سبب بقاء الكلليات . فتعريف سقراط بأنه إنسان ينطبق على المادة غير المعنية لا على المادة المعنية أى على سقراط بلحمه وعظمه ، وبذلك يحافظ توما الاكوينى على كلا المطلبين الجزئى والكلى (١) . بل إن ماهية الإنسان لا تختلف عن ماهية سقراط إلا باختلاف المادة غير المعنية مع المادة المعنية، وكذلك لا يختلف الجنس عن النوع إلا باختلاف المادة غير المعنية مع المادة المعنية مع أن التعيين الفردى بالنسبة للنوع يتحقق بالمادة أما تعيين النوع بالنسبة للجنس فإنه يتم بالصورة، فالصورة هى علة التعين وسبب التفرد للنوع بالنسبة للجنس والمادة هى علة التعين وسبب التفرد للأفراد وبالنسبة للنوع ، أى أن توما الاكوينى يرى فى الصورة والمادة على السواء علة للتعين ، الأولى لتعين من أعلى والثانية لتعين من أسفل . فالجنس يدل على نمو غير محدد على كل ما يتضمنه النوع لا على المادة فقط ولكن دون

أن يحدد صورته الخاصة كما يدل الفصل على الصورة والمادة معا لا على الصورة فقط ، بل إن الصورة هي التي تحدده بصرف النظر عن المادة ، ولذلك يتم الحد بالجنس أى بالمادة غير المعنية وبالفصل أى بالصورة المعنية ، ومن ناحية أخرى إذ أشار الجنس إلى الصورة والنوع إلى المادة فإن الفصل يشير إلى المركب من المادة والصورة .

وتوجد الماهية - أو الطبيعة - إما طبقا للفكرة الخالصة التي يتم تصورهما في المطلق والتي لا يحمل عليها شيء ، وإما طبقا للوجود المحسوس الذي تحمل عليه الأعراض ، ثم هناك طبيعة مشتركة وهي النوع مطلقة على نحو موضوعي كما هو الحال في الجنس وذاتية على نحو فردي كما هو الحال في الفصل ، وبذلك تكون الطبيعة واحد وكثير في آن واحد ، واحد بالنسبة للجنس وكثير بالنسبة للأفراد ، ولا توجد طبيعة مطلقة في الشيء الفردي ، فالإنسان الفردي لا يحتوي على الإنسانية ولا توجد الإنسانية خارجة عنه ، بل إن الإنسان بوصفه إنسانا ليس له وجود في هذا الإنسان أو في ذلك الإنسان ، وبذلك ينفي تماما الأكويين عن الفكرة العامة صفتي الوحدة والمشاركة ومن ثم لا توجد الأفكار إلا في الذهن (١) . خلاصة الأمر أن الماهية لا توجد في إحدى السكليات دون أن توجد في الأخرى ، فتوجد الماهية في الجنس والنوع على السواء مع اختلاف في درجة التعيين ، أى أن الماهية مشتركة بين السكليات الخمس ، وكثيرا ما تكون الماهية والصورة مترادفتان ، فإنسان ماهية لا تتجرد عن المادة بل تحتويها ضمنا يمكن حملها على الأفراد ، وإنسانية ماهية بدون مادة لا يمكن حملها على الأفراد (٢) .

(١) نفس المصدر ، الفصل الثالث من ٢٥٨

(٢) نفس المصدر من ٢٥٩

ومع أن الماهية لا توجد خارج الأفراد كما يظن أتباع أفلاطون كما لا يوجد الجنس والنوع خارج الأفراد (١) إلا أن توما الأكويني يؤكد وجود جواهر منفصلة بسيطة هي النفوس والملائكة والعلة الأولى نظرا لأنها تتضمن قوة فائقة على التعقل لصور خالصة منفصلة عن المادة ، هذه الصور البسيطة ليست بسيطة بسيطة تامة مطلقة ، وليست أفعالا خالصا بل مزيجا من القوة والفعل ، فالعنقاء صورة خالصة إلا أنها لا تتحول إلى وجود أى لا تخرج من القوة إلى الفعل فهي ماهية بدون وجود ، وكما تتدرج الموجودات في الأجناس والأنواع تتدرج أيضا من حيث الفعل والقوة فهناك موجودا أقرب إلى الفعل منها إلى القوة ، وأخرى أقرب إلى القوة منها إلى الفعل . الموجود الأول هو الفعل الخالص والنفوس هي الدرجة الأخيرة من الجواهر الذهنية إلا أن النفس - من بين الجواهر الذهنية - لها قوة أكبر لقربها من الموجودات المادية بالنظر إلى الملائكة التي لها فعلا أكثر بالنظر لقربها لل مخلوقات الروحية .

خلاصة الأمر أن الماهية توجد في الموجودات على جهات ثلاث : أولا تكون الماهية عن وجودها كما هو الحال في الله لأنه لا يندرج تحت جنس معين تحتوى على جميع الكمالات ، ثانيا توجد الماهية في النفوس المخلوقة حيث يختلف وجودها عن ماهيتها فالوجود متحقق في المادة والماهية خالية من المادة ، وثالثا توجد الماهية في الجواهر المركبة من مادة وصورة تستمد وجودها من شيء آخر غيرها (٢) .

تصور توما الأكويني لله تابع لتأليه العصر الذي يقتضى اعتباره الصورة

(١) نفس المصدر ، الفصل الرابع من ٢٦٠

(٢) نفس المصدر ، الفصل السادس من ٢٧٣ - ٢٧٧

المحضة، والجوهر البسيط والعلة الأولى، والذي تكون ماهيته عين وجوده، والذي هو دائماً بالفعل والذي يحتوى على جميع الكمالات، فثقافة العصر تقتضى اعتبار الصورة أشرف من المادة والعلة سابقة على المعلول والبسيط أكمل من المركب والفعل أتم من القوة، ونسائل الآن هل يحتوى هذا الخطاب على موضوع ما وهل يقول شيئاً؟ كل حديث عن الله لا يتعدى مرحلة التنزيه العقلي يقسح في نوع من الخطاب متسق مع العقل المنطقي الصوري الذي لا ينبغي ولا يثبت إلا اتساقه مع نفسه تبعاً لقوانين العقل نفسها ثم بدافع ديني غريزي جعل هذا الإنسان العقلي أشرف من تناقص المادة وحدث العالم وملابسات الزمان (١). الله من حيث هو وجود وحياة لا تستطيع الصورة المحضة أن تغنى عنه شيئاً، بل إن البراهين الخمسة المشهورة على وجود الله لا تثبت إلا نفسها ولا تكشف إلا عن قوانين العقل في الانتقال من المعلول إلى العلة، ومن المتحرك للثابت، ومن الحوادث للضروري، ومن الناقص للكامل، ومن التابع للتبوع، صحيح أننا لا نستطيع أن نعرف عن الله شيئاً إلا بالطريق السلبي في نفي كل تشبيه أو تجسيم عنه أما الطريق الإيجابي فلا سبيل لنا إليه إما لأننا نقع لا محالة في التشبيه وإما أنه من المحال أن نعرف شيئاً عنه. وعلينا أن نختار بين ما يقوله توما الأكويني عن الله وبين ما يقوله عن العالم لأن محاولته في تثبت عينيه عليهما مما أدت إلى تنزيه عقلي مبني على عاطفة دينية. على أية حال كل تمسكير إلهي لا يقول شيئاً عن الله بل يكشف عن عقلية المفكر ومزاجه كما يكشف عن ثقافة العصر ونوعها.

٤ — توما الأكويني وفلاسفة المسلمين :

يشير توما الأكويني إلى فلاسفة المسلمين إما بوصفهم شراحاً لأرسطو وإما

بوصفهم مفكرين لهم آراؤهم الشخصية في أمهات المسائل الفلسفية ، فيعرض لهم إما لطلب تأييدهم في فهمه لأرسطو أو في وضعة الخاص المشا كل وهذا هو الغالب ، وإما لتوجيه النقد لهم وهذا هو الجانب الأقل . وإن كان أرسطو هو أكثر الفلاسفة الذين يرد إسمهم في الكتاب إلا أن ابن سينا وابن رشد يليانه على التو . وكثيرا ما يقبل توما الاكوينى بعض تحليلات فلاسفة المسلمين دون نقد أو تمحيص بوصفها مسلميات قد لا يقبلها كل عقل ، فهو يشير إلى ابن سينا مثلا شارحا أرسطو في أن الوجود والماهية هما أول شيء يدركه العقل (١) مع أنها مسألة محتاج إلى برهان خاصة وأن مفكرا آخر ابن رشد قد لا يقبلها من وجهة النظر الفلسفية الخالصة لأن الوجود لديه موجود بالفعل ، لا يزيد على الماهية ولا يزيد الماهية عليه ، بل إن مجرد نسبة الوجود إلى شيء آخر يدعو للتساؤل والدهشة عند ابن رشد . إلا أن توما الاكوينى في الغالب ينظر إلى فلاسفة المسلمين خاصة إلى ابن سينا مستندا عليهم في تأكيد نظريته الثنائية إلى الصورة وإلى المادة في نفس الوقت من وراء أرسطو وهو ما سميناه من قبل التذبذب بين الواقعي والمثال ، فمسرة يستند توما الاكوينى إلى فلاسفة المسلمين لتأكيد أولوية الصورة على المادة خاصة فيما يتعلق بالصور المفارقة، ومرة لتأكيد مبدأ التشخيص والتفرد للجواهر المركبة، ومرة ثالثة ليؤكد النظرتين معا حسب نزعه في المحافظة على الواقعي والمثال في آن واحد .

يستند توما الاكوينى لابن سينا في تأكيد الصوره وهى التى تدل على السكالى . أو اليقين (٢) ، فالصورة هى التى تحدد الفصل بالنسبة للجنس إذ أن الفصل تعيين مأخوذ من صورة معينة دون أن يوحى بمادة معينة كما يقال ومتنفس ، وفى هذا

(١) الوجود والماهية ، تمهيد ص ٢٤٣

(٢) نفس المصدر ، الفصل الأول ص ٢٤٦

يقول ابن سينا : إن الجنس ليس في الفصل كجزء من ماهيته بل فقط كموجود خارج عنها ، (١) . وعندما يؤكد توما الأكويني وجود الجواهر البسيطة حيث تكون ماهيتها عين وجودها خاصة العلة الأولى - لأن النفوس والملائكة وإن كانت لجواهر بسيطة إلا أنها خاضعة للقوة والفعل - يستأنس بقول ابن سينا إن ماهية الجواهر البسيطة هي عين الجوهر البسيط من حيث أنه لا يوجد موضوع يقبلها (٢) ، كما يستأنس بقوله باستحالة تكثر الجواهر البسيطة وذلك لأنه بقدر ما فيها من الأنواع يكون فيها من الأفراد (٣) . ويطبق توما الأكويني مقولتي الجنس والفصل على الجواهر البسيطة . ففي الجواهر المحسوسة يستخلص الجنس من مادة الشيء والفصل من صورته وفي هذا يعتمد توما الأكويني على قول ابن سينا إن الصورة في المركبات من مادة وصورة فصل بسيط لا بحيث تكون الصورة هي الفصل بل لأنها مصدر الفصل . ولما كانت الجواهر الروحية ماهيات بسيطة فلا يؤخذ الفصل فيها من جزء من الماهية بل من الماهية كلها ، وفي هذا يعتمد توما الأكويني على قول ابن سينا إن الأنواع التي ماهيتها مركبة من مادة وصورة هي وحدها حاصلة على فصل بسيط (٤) . والماهية شيء مشترك في طبائع الموجودات ، وليس لها وجودا مفارقا للأشياء ، وفي هذا يقول ابن سينا : « تكون الماهية شيئا إما إنسانا وإما فرسا أو عقلا أو نفسا ، وكذلك قوله : « ليس فهمك ماهية شيء من الأشياء وفهمك الواحد يوجب أن يصح لك أنه واحد ، فالواحدة ليست ذات شيء منها ولا مقدمة لذاته بل صفة لازمة

(١) نفس المصدر ، الفصل الثالث ص ٢٥٥

(٢) نفس المصدر ، الفصل الخامس ص ٢٦٨

(٣) نفس المصدر ، ص ٢٦٩

(٤) نفس المصدر ، الفصل السادس ص ٢٧٥

لذاته (١) . .

ومن ناحية أخرى يجد توما الأكويني في مبدأ التشخيص عند ابن سينا سندا في تأكيد نزعة نحو الأشياء ، فالمادة على ما يقول ابن سينا هي سبب التعين ، فالإنسانية لا مادة لها ولا يمكن حملها على إنسان في مقوله . إن هوية المركب ليست عين المركب التي هي هويته ولو أن الهوية هي أيضا مركبة ، فالإنسانية مثلا ولو أنها مركبة إلا أنها ليست الإنسان ، بل يلزم أن تحمل في موضوع وهو المادة المضيئة (٢) ، وكذلك لا يمكن حمل الجنس والنوع والفصل وهي معاني على الجزئي المتعين ، وفي هذا يستشهد توما الأكويني بابن سينا في قوله ليست النطقية الفصل ولكنها مبدأ الفصل (٣) ، بل إن توما الأكويني لا يتحرج في إثبات الوجود الذهني للكميات ويستشهد في ذلك أيضا بابن سينا وبابن رشد على السواء ، وقد أكثر ابن سينا من استعمال بعض الألفاظ الذي تدل التعيين مثل متعينة ، متحددة ، متحيزة وقد نقلها المترجمون اللاتين إلى : Signatum, designatum, signatio, assignatio, designatio, signare, designare واختار توما الأكويني أحدهما وهو Signatum (٤) .

ومن ناحية ثالثة يعتمد توما الأكويني على ابن سينا أيضا في محاولته جمع المادة والصورة في مركب واحد كي يمسك بطرفي الخيط ويستشهد بقوله . إن هوية الجواهر المركبة هي عين المركب من المادة والصورة ، (٥) . وما يقال على الصورة والمادة في دراسة الشيء يقال على النفس والبدن في دراسة الإنسان ،

(١) ابن سينا : المنجاة ٤ من ٣٤٠ طبعة مصر ، عن مسند من ٦٦

(٢) الوجود والماهية ، الفصل الثالث من ٢٥٢ .

(٣) نفس المصدر ، الفصل الرابع من ٢٦٠

(٤) Roland-Gosselin, p. XVII

(٥) الوجود والماهية ، الفصل الثاني من ٢٤٩-٢٥٠

فالنفس مخلوقة ثم تشخص في البدن إلا أنها لا تتلاشى بتلاشيها لأن تشخصها يتعلق بالبدن من جهة ابتدائها، ويذكر توما الأكويني في هذا الصدد قول ابن سينا إن تشخص النفس وتكثرها يتعلقان بالبدن من جهة ابتدائها لا من جهة إنتهاها (١).

ويعتمد توما الأكويني على ابن رشد - ويسميه الشارح - في تأكيد كسده الوجودات والأشياء التي تحتوى على وجودها وقوامها في ذاتها إذ أن ابن رشد يقول : « إن طبيعة الأشياء الخاضعة للكون هي مزاج ما أعنى أنها مركب من مادة وصورة » (٢). كما يستند عليه شارحا لأرسطو في أن الوجود بمعناه الأول - أى الوجود الفعلي في مقابل الوجود المنطقي - يقال على الجوهر (٣)، إذ أن الفلاسفة الثلاثة اليوناني والمسيحي والإسلامي يثبتون الوجود في أول معانيه كجوهر حامل للأجناس التسعة الأخرى، فاهية الإنسان وماهية سقراط لا تختلفان إلا من جهة المتحيز واللامتحيز، وهذا معنى قول ابن رشد : « إن سقراط ما هو إلا الحيوانية والنطقية اللتان هما ماهيته » (٤)، فالماهية لا تنفصل عن سقراط ولا ينفصل هو عنها .

ومن ناحية أخرى تكون الصورة هي سبب التكثر والتعين ، فوحدة الجنس صابرة عن عدم التعين وعدم الفصل ، إذ يدل الجنس على صورة معينة بفصل وهي التي يدل عليها بالتعين ، ويستند توما الأكويني في ذلك على شرح ابن رشد وقوله : إن المادة الأولى يقال أنها واحدة باستبعاد جميع الصور بينها

(١) نفس المصدر ، الفصل السادس ص ٢٧٥

(٢) نفس المصدر ، الفصل الثاني ص ٢٥٠

(٣) نفس المصدر ، الفصل الأول ص ٢٤٥

(٤) نفس المصدر ، الفصل الثالث ص ٢٥٢

الجنس يقال أنه واحد باشتراك الصورة التي يدل عليها (١) ، كما يستشهد توما الأكويني بعبارة ابن رشد الدالة على وجود الكلى في الأذهان لا في الأعيان وهي « إن العقل هو الذى ينتج الكلى فى الأشياء » (٢). وفى موضوع العقول المفارقة يستند توما الأكويني إلى شرح كتاب النفس لابن رشد فيما يتعلق بوجود القوة والفعل فيها ، فلو كنا نجعل طبيعة العقل المنفعل لما إمستعنا أن نصل إلى كثرة العقول المقارفة التى تميز مع بعضها بحسب درجة القوة والفعل (٣) ، فالنفس الإنسانية أدنى درجة من الجواهر العقلية ويكون عقلها الذى بالقوة بالنسبة للصور المعقولة كالمهيولى التى تمثل أدنى درجة فى الوجود المحسوس بالنسبة للصور المحسوسة ، أما الله فهو وجود محض متمتع بجميع الكمالات المتحققة فى جميع الأجناس ولهذا فهو الكامل إطلاقاً على ما يقول ابن رشد (٤) .

والموضوع الوحيد الذى يخطئ توما الأكويني ابن رشد هو استدلاله بكلية الصورة المعقولة على وحدة العقل لأن توما الأكويني يريد إرجاع كلية الصورة إلى نسبتها للأشياء فتمثال الإنسان له صورة جزئية إلا أنه يمثل صورة لأناس كثيرين وهنا يظهر توما الأكويني الداعى إلى وجود الأشياء وإنكار الصور المفارقة والماهيات الأفلاطونية (٥) . وقد كان هذا الموضوع - وحدة العقل الفعال - مصدر لاتهام اتباع ابن رشد اللاتين بالحلولية والاتحاد بل كانت مصدراً لاتهام ابن رشد فى العالم الإسلامى بإنكار الخلود الفردى . وبالرغم مما قد يثار

(١) نفس المصدر ص ٢٥٧

(٢) نفس المصدر ، الفصل الرابع ص ٢٦٤

(٣) نفس المصدر ، الفصل الخامس ص ٢٧١-٢٧٢

(٤) نفس المصدر ، الفصل السادس ص ٢٧٤

(٥) نفس المصدر ، الفصل الرابع ص ٢٦٠

حول هذه المشكلة من تفصيلات تاريخية خاصة بموضوع العقول وترتيبها ودرجة العقل الفعال منها وما في ذلك من تعرض لتاريخ المشكلة عند أرسطو والمشائين المسلمين والمسيحيين ، إلا أنها تعبر عن مشكلة فلسفية أكثر عمقا ودلالة على إتجاه ابن رشد ونزعته وميزته على باقي الفلاسفة المسلمين فيما يتعلق بخلود النفس، خلود النفس الفردية أم خلود النفس السكلية ، خلود الفرد أم خلود الانسانية جمعا . فابن رشد بنظرته في وحدة العقل أميل إلى خلود النفس الانسانية السكلية وذلك بتحول النفس الانسانية بعد الموت إلى عمل جماعي شاركت النفوس الأخرى في خلقه وأصبح تراثا للانسانية كلها . فابن رشد هو الوحيد تقريبا من بين فلاسفة المسلمين الذي دفع التفكير الفلسفي الإسلامي خطوة الأمام نحو التحرر من الأفلاطونية والأفلوطينية الجديدة ومن التفكير الديني المشوب بها بوجه عام، فضلا عن نظريته في وحدة العقل وفي خلود الانسانية فهو أول من ثار على هذه التفرقة بين الوجود والماهية ، فالوجود ليس زائدا على الماهية ولا الماهية زائدة على الوجود إذ يقول : « وأما قول القائل إن الوجود أمر زائد على الماهية وليس يتقوم به الوجود في جوهره فقول مغلط جدا ... (١) . وكذلك هو أول من ثار على هذه التفرقة القائمة على الشهور الديني التقليدي المشبع بالأفلاطونية بين الوجود بذاته والموجود بغيره ، فالوجود بذاته يمكن فهمه أما الموجود بغيره ففيه قضاء عليه نفسه . ويقول ابن رشد « ولا يصح أن يقال كما يقول ابن سينا أن الواجب منه ما هو واجب بذاته وواجب بغيره (٢) » . وكذلك هو أول من انتصر للعالم ولوجوده بصرف النظر عن كونه مخلوقا أو غير مخلوق ، ففي خلقه قضاء على استقلاله وضياحه له ولمن عليه فخلق العالم أو صدوره

(١) ابن رشد : تهافت التهافت ص ٣٠٥ عن مسعود ص ١٢٢

(٢) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة مسعود ص ١٢٢

كربط بين الله والعالم تفكير ديني مشبع بالافلاطونية وبالافلوطينية على السواء أو هو إسقاط إنساني على الله وعلى العالم على السواء ، فأنه من حيث هو مطلق وكامل وقادر لا بد أن يكون خالقاً للعالم ، والعالم من حيث هو هش متغير وضائع لا بد أن يكون مخلوقاً وفي الحقيقة لا يوجد إلا الإنسان بوصفه موجوداً في العالم ، يوجد الإنسان عندما يشعر بنفسه أنه كذلك ، ويوجد العالم في لحظة إدراك له ووعيه به .

ه — الطهارة الدينية والقسمة العقلية :

في ختام هذه المقدمة نود أن نضيف إضاءة جديدة على التفكير الديني بوجه عام وعلاقته بالتزوية العقلية ، فتلك مشكلة الفلسفة في العصر الوسيط إسلامية كانت أم مسيحية فقد أعطت الفلسفة اليونانية مصادر القسمة العقلية سواء أيدها العقل الصريح أم لا ، وسواء أكانت مرتبطة بثقافة عقلية معينة أم عامة لكل الثقافات العقلية الممكنة ، كما أعطت الأديان الطهارة الدينية والتقوى في الإيمان ساعدت عليها بعض الاتجاهات الإشرافية في الفلسفة اليونانية وامتدادها كالأفلاطونية والأفلاطونية التي كانت تقوم مقام الدين في الثقافات العقلية الخالية من الوحي ، فإذا أمكن تحديد طبيعة هذا الالتقاء وما نتج عنه من ظواهر فكرية تخضع لقوانين محددة ولعمليات عقلية واضحة الجوانب أمكن إلقاء الضوء على كل فلسفات العصر الوسيط بل على تفكير ديني ممكن .

قد يكون توما الأكويني قد وجد في ابن سينا بوجه عام وابن رشد بوجه خاص بعض النظريات والشروح التي توافقه في تحليل عالم الأشياء والبسداً به واعتبار الوجود محتوياً في ذاته على ماهيته ، وقد لا يكون في ذلك تبعية لآرسطو

أو لفلاسفة المسلمين كما بينا من قبل (١) إذ أن البيئات العقلية التي نشأ فيها أرسطو بالإضافة إلى مزاجه الفكري قد حتمت عليه هذه التسمية بين الفكر والواقع ، بين المعقول والمحسوس ، بين الضروري والحادث أو بين الضرورة والمادة ، وبزيد على توما الأكويني باعث آخر ديني في جوهره ، وعقلاني في صورته ، وتاريخي في تطوره ، وهو لإثبات العالم والاعتراف بالأشياء فالعالم موجود إن لم يكن مخلوقاً كما تقول الأديان ، وهو طرف لاغنى عنه كما ترمز لذلك عقيدة التجسد ، وهو البديل لعالم الأذهان الذي ظل غمياً على التفكير المسيحي منذ نشأته ، وقد يكون هو نفس الباعث الذي حدى بـ ابن سينا وابن رشد إلى أخذ مثل هذا الموقف أيضاً في إثبات الأجسام والإلتقاء عليها ومن هنا كان هذا اللقاء الفكري في الطابع بين توما الأكويني وفلاسفة المسلمين وشعوره بقربهم إليه على الأقل في كتاب « الوجود والماهية » .

ولا ينظر توما الأكويني إلى الفلاسفة المسلمين إلا من وجهة نظره أي أنه يبحث عندهم عما يحتاجه من شرح لأرسطو ومن تقسيمات عقلية لازمة له للتعبير عن تصوره الديني للعالم بثقافته العصرية ، وقد يكون هذا الاتفاق في الطابع الفكري بين القديس وفلاسفة المسلمين داعياً للتساؤل عن مهمة كل منهما كمتكففين عصري داخل حضارته وعن الدور الذي لعبه في محاولة التعبير عن مضمونه الديني في قالب العقلي لعصره وعلى مستواه الفكري وبلغته ومصطلحاته .

قد يكون السبب في هذا اللقاء الفكري بين القديس وفلاسفة المسلمين هو

أن كليهما يغلب عليه طابع الطهارة العقلية Le catharcisme Intellectuel فالطهارة عاطفة دينية تنشأ من تصور وجود الله أو ينشأ تصور وجود الله

عنها دعة أولى الموجودات كغاية قصوى للعالم وكأجا يلاذ به ضد الفناء . هذا الموقف المتدين يحيل العالم إلى معبد والتفكير إلى قداسة فينشأ عالم فكري طاهر تكون فيه العلة الأولى منشأ الكون ، والصورة المحضة مثاله ، والنفوس والملائكة موجودات مفارقة لاتندسأ أقدام الأرض ولا يفتأها خدش المادة ولا تشويها علائق البدن ، ولما كانت ثقافة العقل عقلية صرفة تقهرم على القسمة والتجزئة وحل الجمع بين المفاهيم والتصورات والفرقة بينهما كان لابد من التعبير عن هذه الطهارة الدينية في تلك القوالب العقلية . ومن هنا نشأ الخطاب الفلسفي المتمركز على النسق العقلي والذي يوحى بالإيمان العقلي بالله ، أى أن النص الفلسفي لا يقول شيئاً بل يعبر عن هذه الطهارة الدينية في صورة عقلية وعن هذا الإيمان السابق في تفكير متسق وعن هذا الشعور المبهم الذي قد ينشأ عن التربية والتقليد بمفاهيم تجتمع مرة وتفرق مرة أخرى لاتحكمها إلا مبادئ العقل الصرفة مثل مبدأ الحرية ومبدأ عدم التناقض أى أن النص الفلسفي لا يضيف جديداً فحسب بل لا يقول شيئاً بالمرّة ، إنما هو تعبير عن إيمان صاحبه وثقافته المصرية ، أى أنه أدب دون أسلوب وشعر دون صياغة .

وتعبر هذه الطهارة العقلية عن مضمون فكري منقسم على نفسه ويقسم العالم معه إلى طرفين ، طرف موجب وطرف سالب ، يطلق على الطرف الموجب العلة الأولى ، الصورة المحضة ، أو الله ، وعلى الطرف السالب ، العالم الموجودات أو الأشياء . وصلة هذين الطرفين ببعضهما ببعض كصلة التابع بالمتبوع فالموجب هو الضامن لكل شيء وهو الحافظ ، والأول ، والآخر ، والخالق لكل ما في الطرف الثانى من حقائق وموجودات أى أنه هو . عقدة Clef de route ، تربط جميع أجزاء القبة وتشدها إليه ، إذا تهاوى تهاوت القبة كلها . هذا التصور الذي ينشأ عن الطهارة العقلية هو أخطر على العالم وعلى الإنسان بل على الله وعلى

الاديان ذاتها من أى تصور آخر حتى ولو كان بدون إله ، إذ أنه يصور الله بوصفه خارجا عن العالم وهو يعتقد فى نفس الوقت أنه حافظ له مع أنه ينسكرك على العالم شرعية وجوده المستقل ، وهو صورة لتفكير سياسى يجعل من الحاكم كل شيء ومن المحكومين لاشيء ، أى أنه صورة لحكم الحاكم المستبد الذى يهب الحياة والموت بمشيئته ، الذى ينسكرك لكل الناس والذى يعمل لكل الرعية ، وهو صورة أيضا للأخلاق التى ترى فى الإنسان جزءا طاهرا يجب المحافظة عليه وجزءا أقل طهارة يجب التخوف منه أو إن شئنا نطلق له اللعان مادام الحفاظ على الجزء الطاهر مستمر ، جزء للعبد وذرف الدموع خشية وتقوى وجزء لللهى ولطرح السكّوس مرحا وطربا مع أن العالم واحد يعيش الإنسان فيه والوجود واحد يسكن الإنسان إليه وإن شئنا الله واحد . هذا التصور الثانى إن هو إلا الوثنية القديمة التى تجعل من العالم مسرحا ومن الآلهة أبطالا ، دخلت قلب الديانات الموحى بها عبر التاريخ وطبعتها بطابعها وأصبح التخلص منها عسيرا ولذلك كانت ردود الفعل على هذا التصور التى تجعل من الله عالما واحدا أو من العالم إلها واحدا أصدق من هذه الثنائية الوثنية المتدنية فكل الصوفية الذين يعملون من الله كل شيء ، والثوار الذين يجعلون من العالم كل شيء أكثر اتفاقا مع أنفسهم من المتدينين الذين يؤمنون بإله من جانب وبالعالم من جانب آخر .

والغالب على القسمة العقلية الثنائية . فهناك الجوهر والعرض ، البسيط والمركب الصورة والمادة ، الفعل والقوة ، المعقول والمحسوس ، السكى والجزئى ، اللامتعين والمتعين ... الخ ويكون أحد الطرفين أشرف من الآخر وأكمل ، فالجوهر أتم من العرض ، والبسيط أشرف من المركب ، والصورة أكل من المادة ، والفعل أفضل من القوة ، والمعقول أصفى من المحسوس ، والسكى أنقى من الجزئى ... الخ وفى الغالب ما يكون أحد الطرفين سابقا على الطرف الآخر

في الزمان ، أو مستقلا عنه في الوجود مع أنه مرتبط به ، هذه القسمة الثنائية ناتجة عن هذه الطهارة العقلية وحسب مقتضى التدين والورع . فالواقع أن هناك موجودا واحدا وشيئا واحدا لا أثر للقسمة فيه ، ويتضح ذلك أكثر من تطبيق هذه القسمة على الإنسان وجعله جزئين نفسا وبدنا أى مادة وصورة كالشئ فادامت المادة هى سبب التشخيص فالبدن هو سبب التفرد ، أى أن الإنسان الذى يشعر ويتخيل ويتذكر وينفعل ، أى يوجد أصبح جزءان : جزء يتهشم ويتلاشى وجزء يبقى ويخلد كما تقتضى النظرة الدينية . وحرصا على الخلود وعلى البقاء التام كان لابد من تصوير النفوس المفارقة والعقول البسيطة كالنفس والملاك كصورة خالصة لأن ما يتطلبه الإنسان من بقاء لا يمكن ألا يكون موجودا في مكان ما حتى ولو لم تراه الأعين (١)

وتسكون القسمة ثلاثية أيضا كالجنس والنوع والفصل ، يتداخل كل منهما في الآخر كدوائر ثلاثة متحدة المركز ومختلفة القطر أو ترتب رأسيا حسب العموم والخصوص فالجنس أعم من النوع والنوع أعم من الفصل ، والجنس ينقسم إلى أنواع ، والأنواع إلى فصول ، وهناك قسمة خماسية كالسكيات الخمس ، وعشرية كالمقولات العشر أى أننا لدراسة موضوع لابد لنا من قسمة عقلية متسقة معه تدرس ويكون الموضوع قد درس بالتبعية . والتفكير بواسطة القوالب فضلا عن أنه صادر عن الطهارة العقلية لا يضيف جديدا لأنه لا يتناول الموضوع نفسه بل يغلفه ويحيطه بدوائره ويلصق عليه الفاظه وعناوينه ، فالإنسان حيوان ناطق قضية لا نقول شيئا لأن الإنسان هو أنا أو أنت والحيوان هو هذه القطة أو هذا الفأر والنطق هو كل ما أشعر به وأتخيل ،

(١) أنظر مقدماتا للقديس أنسليم • - التفكير الإلهي والتزيه العقلي .

وأذكر وأنفعل وأنجح وأفشل . فالقضية لا تقول شيئاً بل وضحت لفظاً أطلقت عليه ووضعت بجواره لفظاً آخر لشيء آخر ثم اقتضت من الأول جزءاً ووضعته في النهاية . ليس هذا تكراراً لما قيل في المنطق الأرسطي وفي القياس بوجه خاص ولكنه تحديد لنوع من التفكير قائم على أساس إسقاط بعض المفاهيم والتصورات على الموضوعات وتغليفها بها ، وفي الواقع لا تؤدي هذه العمليات إلا إلى إسقاط القوالب العقلية القائمة على الطهارة الدينية ثم استبدال الموضوعات بها .

فالأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة لم ترضع بتاتا من خلال الأرسطية أو التوماوية القائمة على التنزيه العقلي الذي يعبر عن التقوى والطهارة الدينية ، فبينما الأولى تفسر العالم في مبدأ خارج عنه ويتفاوت العالم في درجاته كلما ازداد قربا المبدأ ازداد شرفا وكلما ابتعد قل قيمة تأتي الأرسطية التوماوية فتضع هذا العالم في العقل وتسقطه على الطبيعة ويظل التدرج في الكمال كما هو ، فهناك الجواهر البسيطة وهي الصور المحضنة وهي أقرب إلى المبدأ الأول ثم هناك الجواهر المركبة من مادة وصورة الأكثر بندا عن المبدأ الأول . ثم هناك درجات متوسطة أي جواهر بسيطة خالية من المادة إلا أنها ليست خالية من القوة كالملائكة وهناك من الجواهر المركبة مثل الإنسان ما يقرب من الجواهر البسيطة عن طريق صورته وهي النفس أو العقل أي أن الأفلاطونية والمثالية في حقيقتها شيء واحد وإن اختلفتا في العالم الذي يسقط فيه التقوى والإيمان هل هو عالم الروح والطبيعة أم عالم العقل والطبيعة .

فإذا اشتدت القسمة العقلية واحتدم النقاش حولها جاءتها البراهين من فوقها والأدلة من تحتها والحجج عن يمينها ويسارها لتؤديها ، فتبسط على الذهن وتثقل على العالم وتبين على الموجود نفسه حتى لا يكاد يرى بعد أن غلفته عشرات من الأغشية الفكرية من تصورات ومفاهيم متشابكة تتعاصر فيها بينها . وهذا ما دفع

بعض المفكرين إلى الحرب من هذا الطابع الفكرى إما بالكره والمقت أو بالثورة والتغيير وهذا ما يظهر فى عصر النهضة الأوربى أو فى بعض الاتجاهات التجديدية الحديثة عند المسلمين ، ويكاد يضرب المثل بالخلاصة اللاهوتية الذى يحسوى على مئة وأربع عشرة مبحثاً فى ثلاثة آلاف ومائة وسبع وثلاثين فصلاً فى أنها اختوت كل شيء ولا شيء فى آن واحد أى أنها تطبق المنطق على الطبيعة وتستل الإنسان الذى يشعر ويوجد من حسابها .

فالواقع أنه لا يمكن البدء بإثبات أى القطبين السالب منها أو الموجب ، أى أننا لا نستطيع أن نبدأ بالحديث عن الله أو عن العالم ونفسى أن كل ما نستطيع أن نصل إليه هو التحقق من وجود الإنسان فى العالم ، فذاك هو البعد الوحيد الذى يمكننا الكشف عنه والبدأ منه . الإنسان موجود فى العالم ، ينكر ولا ريب ولكن التفكير هو إحدى مظاهر وجوده لا أن الوجود هو إحدى مظاهر نطقه والتفكير هو فى نفس الوقت إحساس وتذكر وتخيل وإدراك وتعاطف وإنفعال ، والوجود هو هذا كله ويزيد عليه أنه وجود لا يساويه شيء ولا مرادف له فلا توجد قوالب عقلية أو تصورات ذهنية أو أفكار منطقية مستقلة عن الوجود الإنسانى تغلق فى عالم الأذهان أو تطلق فى عالم الأعيان بل هناك وجود يشعر ويحس ويتخيل ويتذكر ويتعاطف وينفعل وتتأبه الأرواح . وإن كثيراً من المفكرين المعاصرين بالرغم من إحساسهم بالوجود إلا أنهم ما زالوا متأثرين بالطهارة الدينية والقسمة العقلية أى بالتفكير الدينى التقليدى وهذا ما يجعلهم معلقين فلا هم يرتضون التفكير الدينى التقليدى دون إغراق للوجود فيه ولا هم يلجئون للوجود تاركين الطهارة الدينية كبقايا من فضائل التراث القديم (١) .

(١) هم ألسار توما الأكوينى المحدثين من أمثال جاك مارتينان J. Maritain وجلسون E. Gilson ، سرتيلانج Sertillanges ، تون كاديك Tonquedec جاريجولا جرانج Garigou . Lagrange وغيرهم .

القديس توما الاكوييني

الوجود والمماهية

تمهيد (١)

لما كان الخطأ الصغير في البداية كبيرا في النهاية كما يقول الفيلسوف في المقالة الأولى من كتاب السماء والعالم^(٢) ، وكان الوجود والماهية هما أول ما يتصور في العقل على ما يقول ابن سينا في الفن الخامس من مابعد الطبيعة^(٣) فقد رأينا تلافيا للخطأ الذي قد يقع بسبب الجهل بهما ، وجلاء لما فيها من صعوبة أن نبين :

(١) تقسيم الكتاب إلى تمهيد وفصول من عمل المصراع والناشرين . قسمه رولان جوسلان Roland-Gosselin إلى تمهيد وستة فصول ، وقسمته كاترين كابل C. Capelle إلى تمهيد وسبعة فصول وهو التقسيم الذي أرتضيناه في الترجمة العربية . أما التعليقات والشروح فهي إما من المترجم وإما مستعارة من طبعة رولان جوسلان أو طبعة كابل وفي بعض الأحيان من ترجمة لأب بولس مسعد التي تعتمد كثيرا على طبعة رولان جوسلان .
(2) De Caelo et Mundo, Lib. I. C. S, Com. S. Thmaos, Lect. t, 1, 9

أطلق أتباع البير الأكبر ونوما الأكوي على أرسطو لقب « الفيلسوف » كما أطلق عليه المسلمون لقب « المعلم الأول » ويشير نوما الأكوي هنا إلى الترجمة اللاتينية القديمة . ومبارة أرسطو يمكن ترجمتها إلى مايلي : « كل غلط يقع في المبدأ يصبح في النهاية غلطا كبيرا » . إلا أن العبارة أقرب مانسكون إلى شرح ابن رشد في المقالة الثالثة من كتاب النفس في قوله « الخطأ الصغير في البداية يصير علة لغلط أفظع في النهاية » .

De Anima III, ch. IV.

(3) Metaph. Lib I, c. 6

وهي ترجمة مشابهة تقريبا للترجمة التي قام بها جونديسالفي Gundisalvi . وعبارة ابن سينا هي : « إن الوجود والشيء والضروري معانيها ترسم في النفس أرساما أوليا » (الفناء : الإلهيات) .

أولاً : المراد باللفظ ماهية ووجود .

ثانياً : كيفية تحققها في مختلف الأحوال .

ثالثاً : نسبتها إلى المقصودات المنطقية أعني الأجسام ، والأنواع ،

والفصول (١) .

ولما كان علينا يتأدى من المركبات إلى البسائط ، ومن اللاحق إلى السوابق
وكان الابتداء بأسهل المعلومات أكثر ملائمة لتعليم المبتدئين ، فسوف نمضي من
تفسير الوجود إلى تفسير الماهية (٢) .

(١) المقصودات المنطقية Intentiones ترجمه عربية في الكتب العربية القديمة مثل
« شرح القطب على الشمسية » ويمكن ترجمتها أيضاً بالمرادات . وقد فضلنا « مقصود »
وترجمنا ratio « معنى » intellectuse « مفهوم » (أنظر كشف المصطلحات في
نهاية الكتاب) .

حتى هذه الفقرة ينتهي التمهيد في مجلة رولان جوسلان ويبدأ الفصل الأول .
(٢) هذا المنهج مستقى من بعض كتابات أرسطو المنطقية بعد انفجارها على نطاق واسع
أنظر الإشارات إلى هذه الفقرات في Ro. Gos. p. 2 note 2

الفصل الأول

الدلالة العامة للفظي الوجود والماهية

لعل أن الوجود بالذات يقال بمعنيين كقول الفيلسوف في المقالة الخامسة من
« ما بعد الطبيعة » (١) :

١ — الوجود الذي ينقسم إلى الأجناس العشرة .

٢ — الوجود الذي يعنى صدق القضايا (٢) .

والفرق بينهما أن الوجود بمعناه الثاني هو كل ما يمكن أن يؤلف عنه قضية
موجبة حتى ولو لم يطابق شيئاً في الواقع ، وهذا المعنى يقال على العدمي (٣) ،
والسلبى موجودات ، فنقول : إن الإيجاب هو ضد السلب ، وإن العدمى موجود
في العين . أما الوجود بالمعنى الأول فلا يقال بوجود إلا لما هو موجود في
الأعيان ، وهذا المعنى لا يكون العلم أو ما شابه ذلك من الموجودات ، ومن
ثم ، فإسم ماهية لا يعنى الوجود بمعناه الثاني ، فالوجود بهذا المعنى لا ماهية له ،

(1) Metaph. Lib V. C. 7, Comment. [S. Thomas, Lect. q,
Averroës Comm. 14.

(٢) كلمة propositionam لها معنى أوسع بكثير من كلمة proposition الفرنسية
التي تترجم عادة في العربية إلى كلمة قضية ، وعلى ذلك يمكن ترجمتها أيضاً « تصديقات » ؛
نظراً لأنها تحتوى على إمكانية الصدق والكذب .

(٣) آثرنا ترجمة بصفة الجمع privationes et negationes بصفة الفرد لأن
« الموادم والموالب » أنقل على الأذن من « العدمى والسلبى » . والسلبى هو نقي وجود
الشيء أما العدمى فهو نقي وجود شيء يجب أن يكون .

كما يظهر ذلك في العدميات ، ولكن الماهية تعني الوجود بمعناه الأول ، ولهذا يقول الشارح في الموضوع نفسه : «الوجود بمعناه الأول وهو ما يدل على جوهر الشيء» (١) .

ولما كان الوجود بمعناه الأول يشير إلى ما ينقسم إلى الأجناس العشرة كما قلنا آنفاً ، لزم أن تدل الماهية على شيء مشترك بين كل الطبائع التي على أساسها تجتمع الموجودات المختلفة في أجناس وأنواع عديدة . نقول مثلاً : الإنسانية هي ماهية الإنسان وهكذا في سائر الماهيات . ولما كان ما يعين الشيء في جنسه الخاص أو نوعه هو ما نعبر عنه بالحد الدال على ما هو الشيء فقد استبدل الفلاسفة بلفظ ماهية لفظ هوية ، وهذا ما يسميه الفيلسوف دائماً Quod quid erat esse أي ما يجعل الشيء هو هو (٢) .

وتسمى أيضاً هذه الماهية صورة بمعنى أن الصورة تدل على اليقين في كل شيء كما يقول ابن سينا في الفن الثاني من « ما بعد الطبيعة » (٣) . ويطلق عليها أيضاً اسم

(1) Averroës : In Meta. L. V.

الشارح هو اللقب الذي أعطاه توما الأكويني وأتباعه ومعظم الفلاسفة المتأخرين في العصر الوسيط لابن رشد بوصفه شارحاً لأرسطو ، بل إنه شرح أرسطو ثلاث مرات وعرفت شروحه من طريق المترجم الأسبان ، وكان يقال عنه « أرسطو فسر الطبيعة وابن رشد شرح أرسطو » وكانت نظريته في وحدة العقل منبعاً للنظريات الحلولية في العصر الوسيط .

والنس الذي يشير إليه توما الأكويني هو : « لكن ينبغي أن تعلم بالجملة أن اسم الهوية التي تدل على ذات الشيء غير اسم الهوية التي تدل على الصادق » تفسير ما بعد الطبيعة ، طبعة الأب بويج ، بيروت ، المجلد الثاني ص ٦١ « مسعود ص ٣٥ » .

(٢) كان لفظ Quiditas مستعملاً في عصر توما الأكويني ليعبر عن Quod

quiderat esse التي حاول بها المترجمون ترجمة εἶναι ὡς τι .

(3) Metaph. II, 2 (Capelle), Meta. III, 5 (Ro. Gos.)

يستعمل المترجم اللاتيني لابن سينا لفظ certitudo لترجمة « ماهية » . ولعل النص الذي أشار إليه توما الأكويني هو : « لكل من الأعداد حقيقة مخصصة وصورة تتصور منها في النفس » وتلك الحقيقة وحدته التي بها هو ماهو « (الشفاء : الإلهيات ، المقالة الثالثة ، الفصل الخامس) .

آخر وهو طبيعة ، ونقصد بالطبيعة المعنى الاول من المعاني الاربعة التي عينها بويس في كتابه « الطبيعتان »^(١) ، أى كل ما يستطيع العقل أن يدركه على أى نحو كان ، إذ أنه لا يمكن تعقل الشيء إلا بحده وماهيته ، ولهذا يقول الفيلسوف في المقالة الخامسة من « ما بعد الطبيعة »^(٢) : كل جوهر طبيعه ، فإسم طبيعة بهذا المعنى فيما يبدو إنما يدل على ماهية الشيء باعتبارها مرتبة لفعله ، إذ لا يوجد موجود واحد خال من فعل خاص به . أما إسم هوية فيدل على ما يدل الحد عليه وتكشف لنا الماهية أخيراً أن الموجود يحصل على وجوده منها وبواسطتها .

(1) De persona et duabus naturis, c. 1.

المعاني الأربعة التي أطلقها بويس هي : ١ - كل ماهو عاقل بين الموجودات الحقيقية .
٢ - جميع الجواهر . ٣ - الجواهر المادية وحدها . ٤ - الحماوط المميزة لكل موجود .

(2) Metaph Lib. V, c. 4, Comment. S. Thomas, Lect. 5.

لم يقل أرسطو بالضبط « كل جوهر طبيعة » وإنما كان يفهم ذلك من سياق كلامه .

الفصل الثاني

الماهية في الجواهر المركبة

وكما يقال الموجود على الجواهر أولاً وعلى الإطلاق ، وكما يقال على الأعراض ثانياً وعلى نحو نسبي ، توجد الماهية في الجواهر وجوداً فعلياً حقيقياً وتوجد في الأعراض وجوداً متعلق بشيء آخر وعلى نحو ما (١) .

والجواهر منها البسيط والمركب . وتوجد ماهية في كليهما . ولما كانت الجواهر البسيطة تتمتع بوجود أشرف من الجواهر المركبة ، توجد الماهية فيها على نحو أشرف وأحق ، فضلاً عن كونها (أى الجواهر البسيطة) (٢) . علة الجواهر المركبة . ونخص بالذكر الجوهر الأول والبسيط وهو الله . ولما كانت ماهيات هذه الجواهر (البسيطة) أخفى علينا . ينبغي إذن أن نبدأ بماهيات الجواهر المركبة حتى تيسر لنا الدراسة إذ بدأنا بالأسهل (٣) .

وفي الجواهر المركبة تبدو لنا الصورة والمادة مثل النفس والجسم بالنسبة للإنسان . ولا يمكن أن يقال إن الماهية تقال على أحدهما دون الآخر (٤) . فواضح أن المادة وحدها لا تكون ماهية ، لأن الماهية هي التي تمكننا من معرفة الشيء وهي التي تدرجه تحت نوع أو جنس . ولكن المادة ليست مبدأ للعلم ، وليست

(1) Metaphz, a, 13; S. Thomas : Comment. L. VII, 1. 2.

(٢) الكلام بين معقولين () من وضع المترجم زيادة في الإيضاح .

(٣) هنا ينتهي الفصل الأول في طبعة رولان جوسلان .

(4) Phys. B, 33, a2 4, a5, b5 (S. Thomas : Comment. L. II).

بعض التعبيرات من شرح ابن سينا وابن رشد .

هي التي تحدد الجنس أو النوع الذي يندرج تحته الشيء ، إذ أن مصدر هذا التحديد هو ما يجعل الشيء شيئاً بالفعل . وكذلك لا يمكن للصورة بمفردها أن تكون ماهية الجواهر المركبة مع أن بعض الفلاسفة يحاولون جهداً لإثبات ذلك (١) . وهذه حقيقة بديهية تنتج عن الحقيقة السابقة ، وهي أن الماهية ما يدل حد الشيء عليه ، وحد الجواهر الطبيعية لا يتضمن الصورة فحسب بل يتضمن المادة أيضاً ، وإلا فإن تختلف الحدود الطبيعية عن الحدود الرياضية . ولا يمكننا القول بأن المادة قد توضع في تعريف الجواهر الطبيعية كأنها عنصر زائد على ماهيتها أو خارج عنها ، فهذا الحد خاص بالأعراض ، لأنها لا تحتوى على ماهية كاملة ، ومن ثم تحتاج أن تضم في حدها موضوعاً خارجاً عن جنسها . من الواضح إذن أن الماهية تحتوى على المادة والصورة معاً .

ولا تدل الماهية على العلاقة بين المادة والصورة ، أو على شيء يضاف إليهما (من الخارج) ، فإن هذا يكون عرضاً بالضرورة ، خارجاً عن الشيء ، وغير قادر على أن يعطى تعريفاً له ، وهذا كله لا يلائم الماهية . فالواقع أن المادة تصبح موجوداً بالفعل بواسطة الصورة وهي فعل المادة ، أى أنها تصبح شيئاً معيناً ، فما يطرأ على المادة لا يحيلها إلى موجود بالفعل على الإطلاق ، ولكنها تصبح موجوداً بالفعل كما تصبح الأعراض ، كالبياض الذي يجعل الشيء أبيضاً بالفعل ، واكتساب صورته من هذا القبيل لا يعد كوناً مطلقاً بل كوناً نسبياً . نستنتج من ذلك إذن أن لاسم ماهية في الجواهر المركبة يدل على المركب

(1) Averroës : In Metaph. L. VII, 1. 9.

يقسم توما الأكويني هذه الفكرة إلى ابن رشد ولامنعه ، بينما يقبلي هو نظرية ابن سينا .

من المادة بالصورة ، وهذا يقتضي مع بولس في شرحه القولي لأن (١) عند ما يقول
(إن لفظ *ovov* يعني المركب ، والحقيقة أن لفظ *ovov* عند اليونان سرياني
اللفظ الماهية عندنا (اللاتين) كما يعرف هو نفسه بذلك في كتاب « الطبيعة » (٢)
ويظهر ابن سينا أيضاً أن صورة الجواهر المركبة هي عين المركب من المادة
والصورة (٣) وكذلك يقول الشارح في المقالة السابعة من « ما بعد الطبيعة » :
« الطبيعة التي هي نوعاً في الأشياء الخاضعة للسكون هي وسط أي مركب
من مادة وصورة » (٤) وهذا أيضاً مطابق للنقل لأن وجود الجوهر المركب
لا يثبت بوجود الصورة فقط أو وجود المادة فقط بل بوجود المركب نفسه ،
وإذا يجب ألا تكون الماهية — التي يمكن بواسطتها تسمية الشيء موجوداً —
صورة فقط أو مادة فقط بل كليهما على السواء ، مع أن الصورة وحدها لموجود
كذلك تكون هي الحالة . وهذا ما نشاهده في الأشياء الأخرى التي تتألف من

(١) يؤكد بيريوس P. Duhem أن من الصعب وجود هذا النص في مؤلفات
بولس ، ومن المحتمل أن القديس ثوما الأكويني قد نسب إليه هذا القول اقتداءً باستاذ
البحر الكبير الذي استشهد بالقول نفسه في شرح كتاب الأحكام لبطرس اللومباردي في المقالة
الثالثة والعشرين ، والمقالة اليونانية *ovov* قال على معان كثيرة أشهرها الجوهر
بشيء الماهية .

(٢) يلاحظ بيريوس أيضاً على القديس أغوستين (Civ. Dei. L. XII, c.2)
أن لفظ *essentia* ظاهر متأخراً في اللغة اللاتينية ويؤيد هذا القول سينيكا
وجيرون Cicero

(3) Metaph. V, 2

(4) In Metaph. VII, 7; Comment. 27

النسب السرياني هو كما يلي : « (١) بين هذا يظهر أن الطبيعة التي تكون الأنواع في
الأشياء المتألفة من شيء متوسط أي مركب من مادة وصورة (تفسير ماهية الطبيعة ، المبدأ
الثاني من A ٦٣ بـ A ٦٤) ويقول ابن رشد في مكان آخر : « ليس للصورة المطلقة تتكون
ولا المادة تتكون لغيره أن يكون كل شيء يكون مقبلاً إلى جزءين بالقول لا بالمثل أحداهما
التي يسمى مادة والآخر صورة » (نفس المراجع ص A ٦٢) »

مما يورثه عديده ، فلا يسمى الشيء بأحد مبادئه فقط بل بمجموعها ، وهذا ما يظهر في الطوم ، فإن الحرارة تحدث بتدخل الحرارة المحال الرطوبية ، ومع أن الحرارة بهذا المعنى تكون علة الحرارة إلا أن الجسم الحار لا يأخذ اسمه من الحرارة ، بل من الطوم المركب من الحرارة والرطوبة .

ولما كانت المادة هي مبدأ التشخيص . فقد نستعمل من ذلك على أن الماهية ، وهي المركب من المادة والصورة ، جزئية وليست كلية ، ومن ثم أن يكون الكليات حدة ، مع أن الماهية هي ما يدل عليه الحد . يجب أن نعرف إذن أن مبدأ التشخيص ليس هو المادة على الإطلاق ، بل المادة المعينة فقط ، وأخى بالمادة المعينة المادة ذات الأبعاد المحددة (١) . ولما كان هذه المادة ليست جزءاً من حدة الإنسان بوصفه إنساناً ، ولما كان جزءه من حدة صقراط لو كان لصقراط حدة ، بل إن حدة الإنسان يحتوي على المادة غير المعينة ، فلا يدخل في هذا الحد هذا العظم وهذا اللحم المعينان ، بل العظم واللحم على الإطلاق . وهما اللذان يكونان المادة غير المعينة التي يتكون منها الإنسان .

(١) قد يكون بوبس هو أول من استعمل تعبير *materia signata* واستعمله بعده مترجم ابن سينا ثم انتشر على نطاق واسع في الفلسفة المدرسية . ويستعمل مترجم ابن رشد تعبير *materia demonstrata* ويعني كلا اللفظين « يشير » أو « يعين » . فمبدأ أن الوجود الشخصي الفردي لا يمكن حده مطلقاً تماماً أو وصفه وصفاً كاملاً ولا تلك إلا الية بالأصح *Forma* . ويبدو أن تعبير « الكون » قد استعاره ابن سينا فسكنوا الألفاظ الحديثة المادة المعينة

الفصل الثالث

العلاقات بين الماهية والجنس والفصل

من الواضح إذن أن ماهية الإنسان ، وماهية سقراط لا تختلفان إلا كما تختلف المادة غير المعنية مع المادة المعنية ، ولذلك يقول الشارح في المقالة السابعة من « ما بعد الطبيعة » : سقراط ما هو إلا الحيوانية والنطقية اللتان تسكونان هويته ، (١) . وكذلك تختلف ماهية النفس وماهية النوع كما تختلف المادة الغير المعنية مع المادة المعنية مع أن جهة التعيين مختلفة في الحالتين ، لأن التعيين الفردي بالنسبة للنوع يتحقق بواسطة المادة المحددة بأبعادها ، أما تعيين النوع بالنسبة للجنس فإنه يحدث بواسطة الفصل المقوم اللازم من صورة الشيء .

وهذا التحديد أو هذا التعيين الموجود في النوع بالنسبة إلى الجنس ليس بشيء موجود في ماهية النوع وغير موجود أصلاً في ماهية الجنس ، بل إن كل ما يرجد في النوع يوجد أيضاً في الجنس ولكن على نحو غير محدد (٢) ، فلو لم

(1) In Metaph. VII, 5; Comment. 20

النص العربي الذي يشير إليه توما الأكويني هو : « ليس زيد شيئاً غير الحيوانية والنطقية للذين هما ماهيته » (المجلد الثاني ص ٨٢٤) .

(٢) هذه المشكلة التي يضمنها توما الأكويني الخاصة بالتنوع النوعي للجنس ، وتصور الجنس ككل وعلاقة أجزائه المحدود من بين المشاكل التقليدية لشرح أرسطو (R. G. p. 12) ، ولكن الذي يهمنا هنا هو علاقة توما الأكويني بأبن سينا . فالقديس يفرح أفكار الشيخ الرئيس بل يستعمل نفس الألفاظ . « فابن سينا يجعل المادة معارضة للجنس بينما يجعل القديس توما الأكويني التعارض بين الجزء المقوم والجنس ، وكلاهما يريد إثبات استحالة حل الكل على الجزء (Metaph. V, 2) ، ويتبنى ألبير الكبير آراء ابن سينا في علاقة الفصل بالجنس في نزعته الواقعية . أما نص ابن سينا فهو الآتي : « إن الجسم قد يقال : إنه جنس الإنسان وقد يقال إنه مادة الإنسان فإن كان مادة الإنسان كان لا محالة جزءاً من وجوده واستعمال أن يحمل ذلك الجزء على الكل » . (الشفاء : الإلهيات ، طبعة طهران ص ٤٩٤ م ٦ مسد ص ٤٤) .

يكن الحيوان كل ما هو الانسان بل جزءا منه لما أضيف إليه من حيث ان الجزء المقوم لا يحمل على الكل .

أما كيف حدث هذا ، فيمكن إدراكه عند ما نفحص الفرق بين الجسم بوصفه جزءا من موجود حي ، وبين الجسم بوصفه جنساً ، إذ لا يقال الجسم من نفس الجهة على الجزء المقوم ، وعلى الجنس ، فالاسم جسم يطلق على ممان كثيرة : في مقولة الجوهر يطلق اسم جسم على ما تسمح طبيعته أن يحتوى على على أبعاد ثلاثة ، وهذه الأبعاد الثلاثة نفسها تكون الجسم الذى ينتمى إلى جنس السم . ويحدث أن شيئاً حاصلًا على كمال لا يكون حاصلًا على كمال أعلى كما يبدو في الانسان الحاصل على طبيعة حسية والذى يحصل بعد ذلك على طبيعة عقلية .

وفضلاً عن هذا الكمال الذى لا يتعدى الحصول على صورة قادرة على احتواء أبعاد ثلاثة يمكن إضافة كمال آخر كالحياة أو شيء من هذا القبيل . فقد يدل اسم جسم على شيء له صورة تتضمن التحدد بأبعاد ثلاثة بحيث لا يمكن أن يخرج أى كمال آخر من هذه الصورة . وإذا أضيف لهذا الاسم معنى آخر يكون ذلك خارجاً عن مدلول الجسم . ويصبح الجسم الجزء المادى المقوم للحيوان ، لأن النفس حينئذ تكون خارجة عن مدلول اسم جسم ، ومضافة إليه بحيث يتكون الحيوان من هذين العنصرين : النفس والجسم ، بوصفهما جزءين له .

وقد يطلق هذا الاسم جسم على معنى آخر ، فهو يدل على شيء له صورة تتبين فيها أبعاد ثلاثة أياً كانت هذه الصورة سواء لزم منها كمال آخر أم لا . وبهذا المعنى يصبح الجسم جنس الحيوان . لأن الحيوان لا يحتوى على شيء لا يوجد في الجسم ضمناً . وما النفس في حقيقة أمرها إلا تلك الصورة التى تتعين بها الأبعاد

الثلاثة في الجنس (٢) ، ولذلك سميت قلت : « الجسم هو كل ماله صورة يلزم منها أبعاد ثلاثة تتعين فيه » : أتحدث هنا أية صورة مثل الحيوانية أو البحرية أو أي صورة أخرى (٣) ، ولهذا فصورة الحيوان متضمنة في صورة الجسم باعتبار أن الجسم جنسها (٤) .

ويمكننا القول بالمثل في نسبة الحيوان إلى الإنسان . فإن دل اسم حيوان على شيء معين حاصل على كمال يؤهله لأن يحس ويتحرك بمبدأ باطني دون أي كمال آخر ، كان كل كمال يطرأ جزءاً من الحيوان ، وليس متضمناً في مفهوم الحيوان ومن ثم لا يصبح حيوان جنساً . ولكن حيوان جنس لأنه يدل على شيء معين يلزم من صورته الجنس والحركة أيًا كانت هذه الصورة سواء كانت نفساً حاسة وناطقة معاً . إذن يدل الجنس على نحو غير محدد على كل ما يتضمن النوع لأعلى المادة فحسب .

ويدل الفصل بدوره على الشكل لا على الصورة فقط ، كما يدل الحد على الشكل والنوع معاً (٥) . ولكن على خلاف ذلك يدل الجنس حقيقة على الكل بوصفه تسمية تحدد ما هو مادي في شيء ما دون أن تحدد صورته الخاصة ؛ ولهذا يؤخذ الجنس من المادة مع أنه ليس بمادة . فن الواضح إذن أن ما نسميه جسمه هو

(١) يرفض توما الأكويني هنا نظرية تكثر الصور عند ابن سينا القائلة بأن الإنسان حيوان عدة : نباتية وحيوانية وعقلية ، ويعرض نظريته في وحدة الصور ، ومؤداهما أن الصورة العليا هي التي تقوم بوظائف الصور السفلى وهي التي تتشخص بالمادة المعنية .

(٢) التركيز على الشيء مثل البحرية يؤكد أن كل صورة تعتمد في وجودها على المادة وبالعكس فالوجود هو الشيء بكل الواقعي .

(٣) ينبغي توما الأكويني هنا نظرية ابن سينا في الجسمية وهي أن هناك صورة واحدة تطبق على الأبعاد والتعديلات السابقة عليها ، وهناك أيضاً الجسمية التي تهمل الاستعداد لقبولها ثم يؤكد توما الأكويني هذه النظرة بعد ذلك وتصبح الأبعاد هي طبيعة المادة التي تتحدد صورته

(٤) « الجسم هو ما يتشخص بالجنس في المادة » الفروع مع الخلفيات ملاحظاً

ما له من الشكل ما يكفي أن تدبر فيه أبعاد ثلاثة ، وهذا الشكل له نسبة المادة إلى كال أعلى . أما الفصل فهو على الجنس من حيث تعيين ما هو من صورة معينة دون أن يرجح احتمال الأول ومادة معينة ، فكلما يقول مثلا : « نفس » ، أى ما له نفس فليس إلا لتحديد المقصود بذلك سواء كان جسميا أم شيئا آخر (١) ، ولهذا يقول ابن سينا : إن الجنس لم يتم تصوره في الفصل كجزء من ماهية هذا الفصل إلى كونه فرد خارجي عنها كوجود الموضوع في تصور الكيفيات (٢) . لهذا السبب أيضا لم يضاف أو سطو الجنس إلى الفصل بدقيق العبارة في المقالة الثالثة من كتاب النفس . وفي المقالة الرابعة من كتاب الجدل إلا كما يضاف الموضوع إلى الكيفية (٣) ، على حين أن الحد أو النوع يحتوي على الشئيين مما أعني المادة المعنية التي يطلق عليها اسم الجنس والصورة المعنية التي يطلق عليها اسم الفصل .

وهذا هو السبب في أن نسبة الجنس إلى المادة ، كنسبة النوع إلى الصورة ، وكنسبة الفصل إلى المركب من المادة والصورة في التجميعية مع أنه لا يجب اعتبار الجنس والنوع والفصل المادة والصورة والمركب منها على التوالي ، لأن الجنس ليس من المادة بل ما يدل على الشكل المأخوذ من المادة ، كما أن الفصل

(١) قد توجد موجوداته حية لا جسمية مثل النجوم ، ويعتمد نوعا الأكويين على هذه الشكوك في تصوره الثلاثة في النفوس الفارقة .

(2) Metaph. Lib - V, C. ١٦.

النس المركب : « أقول أيضا إن الجنس يحمل على النوع على أنه جزء من ماهيته . ويحمل على الفصل على أنه لازم له لا على أنه جزء من ماهيته . » فنقول الآن أما الفصل فإنه لا يشارك الجنس الذي يحمل عليه في النسبة ، فيكون إذن اقصاله عنه بذاته (القضاء : الإليات من ٥٠٥ و ٥٠٦) .

(3) Metaph. Lib. VII, C. 3; Comment. 2. Thomas, Lect. 5. Topiques, Lib. IV, C. 2.

ليس هو الصورة بل ما يدل على الكل المتحقق في الصورة ولذلك نقول : إن الإنسان حيوان ناطق ، ولا نقول : إنه مركب من حيوان وناطق كما هو مركب من نفس وجسم ، ونحن نسمى إنسانا : الموجود المكون من نفس وجسم كما يتكون من شيئين شيء ثالث ليس هو واحدا منهما ، فالإنسان ليس نفسا وليس جسما (١) . فإذا اعتبرنا الإنسان مكونا من حيوان وناطق فلن يكون شيئا ثالثا مكونا من شيئين بل معنى مؤلفا من معنيين ، فإن معنى الحيوان يعبر عن طبيعة الشيء دون أى تحديد بصورة معينة من جهة أنه بمثابة المادة بالنسبة إلى الكمال النهائي للشيء . أما معنى الفصل الذى هو ناطق فإنه يتكون بدوره من تحديد للصورة الخاصة ، ومن هذين المعنيين (الجنس والفصل) يتألف معنى النوع أو الحد ، وكما أنه لا يضاف إلى مركب ما واحد من أجزائه ، فكذلك لا يضاف إلى معنى المركب معنى آخر هو جزء منه فنحن لا نقول إن الحد هو جنس أو فصل (٢) .

ومع أن الجنس يقال على ماهية النوع كلها إلا أنه لا يلزم من ذلك أن تكون هناك ماهية واحدة لأنواع عديدة لنفس الجنس ؛ وذلك لأن وحدة الجنس صادرة من عدم التعيين ، أو عن عدم الفصل لا من حيث أن ما يدل عليه الجنس يسكون في الأنواع المتعددة طبيعة واحدة من حيث العدد ، ويضاف إليه من الخارج تعيين فصل كما تعين الصورة مادة واحدة من حيث العدد ، ويدل الجنس على صورة ما ، دون أن تأخذ هذه الصورة أو تلك شكلا معيناً . لأن

(١) فيما يتعلق بخصوص ابن سينا اللاتينية التي يستقر عليها توما الأكويني مادة

R - G p. 18 - 20.

(٢) مع أننا ترجمنا لفظ Intellectus إلى مفهوم ، إلا أننا ترجمناه في هذه الحالة

لفظ إلى معنى ، لأنه أوضح وأدل من « مفهوم » في هذا السياق .

الفصل هو الذى يدل عليها بالتميين - وتأخذ الصورة التى يدل عليها الجنس شكلا غير معين ، ولذلك يقول الشارح فى المقالة الثانية من « ما بعد الطبيعة » : إن المادة الأولى يقال : إنها واحدة بعد استبعاد كل الصور منها ، أما الجنس فيقال إنه واحد باشتراكه مع الصورة التى يدل عليها (١) . ومن هنا يظهر أنه بإضافة الفصل المستبعد إلى عدم التمييز الذى كان سببا فى وحدة الجنس تبقى الأنواع متباينة بالماهية .

ويقال إن طبيعة النوع غير معينة بالنسبة إلى الفرد ، مثلها كمثل طبيعة الجنس بالنسبة إلى النوع . فكما أن الجنس عندما يحمل على النوع يتضمن فى معناه

(1) Metaph. Lib. XI.

النص العربى هو : « والذى يظهر لى فى هذا القول أنه إنما قصد به تعريف الفرق بين طبيعة المادة فى الوجود وطبيعة الصورة العامة وبخاصة التى هى الجنس فإنه قد يظن أن المادة الأولى لما كانت مشتركة أن لها طبيعة الأمر الكلى المحمول على كثيرين . ولذلك ظن قوم أن المادة الأولى هى الجسم ، ولو كان ذلك لكانت ذات صورة ولم تكن واحدة بالصورة . وقد قيل فى غير ما موضع إنها واحدة بالعدد ، وإن كان ذلك كذلك فقد يجب أن يعرف كيف يكون شئ واحد بالعدد موجود فى كثيرين ، وذلك شئ غير معقول فيها هو بالفعل . وأما فيما هو بالقوة فعسى ما يفهم من كونها واحدة بالعدد ومشاركة لكثيرين هو أنه ليس لها فصول فيفصل بها ما يوجد منها فى شخص شخص بعضها عن بعض فإذا ما عذمت الفصول الشخصية التى بها توجد الكثيرة بالعدد قبل أنها واحدة ولأنها عذمت الصورة التى بها الشئ واحد بالعدد قيل فيها إنها مشتركة لجميع الأشياء الكثيرة بالعدد ، ولم يقل ذلك فيها لأن لها صورة مشتركة كالحال فى الجنس . فهى من جهة ما سلب عنها فصول الصور الشخصية واحدة بالعدد ولا من جهة أن لها صورة شخصية هى بها واحدة بالعدد ، وهى أيضا من جهة ما عذمت الصورة التى بالفعل الشخصية مشتركة للأشياء الكثيرة . فإن الصورة المشتركة التى توجد لها الكليات هى موجودة بالقوة ، ولذلك كان العلم بالشئ من طريق ما هو كلى علم بالقوة . فالاشتراك الذى يفهمه العقل فى الصور عدم محض إذ كان إنما يفهمه بسلب الصور الشخصية عنها . فإذا ليس لها وجود خارج النفس من جهة هذا التصور بالعقل لها أعنى كونها مشتركة لجميع الكائنات القاسدات إذ كان تصورا لها من جهة العدم ، وإذا كان هذا هكذا فالشئ الذى هى به المادة مخالفة للعدم ، وموجود من الموجودات خارج النفس إنما هو كونها موضوعا للشخص المحسوس الذى يرى لا الشئ الذى به عقل منها وهذا هو التصور التام (المادة) (٢) (٣) : تفسير ما بعد الطبيعة ص ١٤٧٢ - ١٤٧٤ ، طبعة الأب بويج ، مسعد ص ٤٤ - ٤٥) .

على نحو غير متميز كل ماهو موجود في النوع على نحو محدد ، كذلك النوع عندما يحمل على الفرد يجب أن يدل على كل ماهو موجود في ماهية الفرد ، ولكن يدل عليه على نحو غير متميز . وهذا المعنى يدل لفظ إنسان على ماهية النوع ، ويصبح انسان محمولا لسقراط . ولكن إذا تم ذلك دللنا على طبيعة النوع دون المادة المعينة التي هي مبدأ التشخيص ، تصبح طبيعة النوع وكأنها جزء ، وهذا ما يدل عليه اسم إنسانية فالواقع أن الإنسانية تدل على ما يحمل الانسان إنسانا ، أما المادة المعينة فلا تجعل الانسان إنسانا . ولما كانت الإنسانية لا تتضمن في معناها إلا ما يجعل الانسان إنسانا ، فمن الواضح أن المادة المعينة لا تدخل في معناها بل تخرج عنه ، وكما أن الجزء لا يكون محمولا لكل فكذلك انسانية لا تكون محمولا للإنسان أو لسقراط ، ولذا يقول ابن سينا : إن هوية المركب ليست عين المركب الذي يتمتع بالهوية (١) ، مع أن هذه الهوية نفسها مركبة ، فإنسانية مركب ، إلا أنها ليست انسانا ، بل يلزم أن تتعين الهوية في شيء آخر ، هو المادة المعينه .

وكما قلنا آنفاً ، إن تعيين النوع يتم بالنسبة إلى الجنس بواسطة الصور ، فإن تعيين الفرد بالنسبة إلى النوع يتم بواسطة المادة ، ولذلك فإن اللفظ الدال على ما تؤخذ منه طبيعة الجنس بغض النظر عن الصورة المعينة التي تكمل النوع يدل على الجانب المادى للكل ، كما أن الجسم هو الجانب المادى للإنسان ، وعلى العكس من ذلك فإن اللفظ الدال على ما تؤخذ منه طبيعة النوع بغض النظر عن المادة المعينة يدل على الجانب الصوري ، وهذا هو السبب في أن الإنسانية تدل على صورة ما ، وإنما يقال ؛ إنها صورة الكل ، لا لكونها زائدة على جزئى الماهية

(1) Avicenne : Metaph. V, C.5.

فيما يتعلق بالنسب اللاتينية لابن سينا أظن 2 - 21 p. R. G.

وهما الصورة والمادة كما تزيد صورة المنزل على أجزائه التي لا تنفصل عنه بل بالأحرى لأنها صورة بمعنى الكل أى أنها تحتوى على الصورة والمادة بغض النظر عن العناصر التي تجعل المادة قابلة للتعين .

من الواضح إذن أن لفظى انسان وانسانية يدلان على ماهية الإنسان ولكن على نحوين مختلفين كما قلنا آنفاً ؛ فاللفظ انسان يدل عليها بوصفها كلاً بمعنى أنه لا يبرز تعيين المادة كما أنه لا يتجرد عنها بل يحتويها ضمناً وعلى نحو غير معين ، ويحتوى الجنس الفصل على هذا النحو ، ولذلك يحمل لفظ انسان على الأفراد ، أما لفظ إنسانية فإنه يدل على الماهية نفسها بوصفها جزءاً ، لأنه لا يحتوى في معناه إلا على ما يخص الانسان بوصفه إنساناً بغض النظر عن كل تعيين للمادة ، ومن ثم فلا يحمل على الأفراد ، وهذا هو السبب في أن اسم ماهية يحى تارة محمولاً للشيء فيقال مثلاً إن سقراط ماهية ما وتارة يسلب فيقال إن ماهية سقراط ليست سقراط (١) .

(1) In Metaph. Lib. VII, Lect. II.

(١) الفصل الرابع

من أى وجه تعد الماهية أو الطبيعة نوعاً

بعد أن رأينا دلالة لفظ ماهية في الجواهر المركبة يجب أن نفحص الآن نسبية الماهية إلى معاني الجنس والنوع والفصل (٢) ، ولما كانت هذه المعاني تنطبق على شيء فردى متعين كان من المحال أن ينطبق معنى عام كعنى الجنس أو النوع على الماهية حين تؤخذ مأخذ الجزء كلفظ انسانية أو حيوانية ، ولذلك يقول ابن سينا إن النطقية ليست هي الفصل بل مبدأ الفصل (٣) ، ولنفس السبب لا تكون الانسانية نوعاً ولا تكون الحيوانية جنساً . وكذلك لا يمكننا أن نقول إن معاني الجنس والنوع تنطبق على الماهية عند ما نعتبرها مفارقة للجزئيات على ما قرر الأفلاطونيون (٤) . ففي هذه الحالة لا يحمل الجنس والنوع على الجزئ المعين ، فلا يمكننا أن نقول إن سقراط هو ما هو مفارق له ، وهذا المفارق

(١) ينتهي رولان جوسلان هنا من الفصل الثاني ويبدأ الفصل الثالث .

(٢) ترجمنا هنا ratio بمعنى .

يستمر توما الأكويني في هذا الفصل في تحليله المنطقي ، فهو لا يهتم بالعلاقة - بين الماهية والجنس ... الخ بل يهتم بالعلاقة لفظاً ماهية بمعنى جنس ، مع أن هناك تشابهاً بين وجهتي النظر المنطقية والواقعية .

(٣) هذا نص كلام ابن سينا : « الفصل بالحقيقة ليس هو مثل النطق والحس فالأولى أن يكون هذه مبادئ الفصول لا الفصول » (الشفاء ص ٥٠٣ - ٥٠٤ ، مصدره ٤٩) .

(٤) نقد ابن سينا في مواضع كثيرة النظرية الأفلاطونية لصور المفارقة (الشفاء : الإلهيات ، المقالة الخامسة ، الفصل الأول ، والمقالة السابعة ، الفصل الثاني) .

لن يفيد شيئاً في معرفتنا بهذا الجزئ المعين . ولهذا لم يبق لنا في نهاية الامر إلا أن نعتبر معاني الجنس والنوع مطابقة الباهية باعتبارها دالة على كل ، كما يدل لفظ إنسان أو حيوان عند ما يحتوى - ضمناً وبغير تعيين - على كل ما هو موجود في الجزئ .

فالطبيعة أو الماهية متى أخذت بهذا المعنى يمكن إعتبارها من وجهين (١) :

الوجه الأول بحسب طبيعتها ومعناها الذاتي ، وهذا إعتبار مطلق لها ، ومن هذا الوجه لا يقال عنها قولاً حقاً إلا ما يوافقها بما هي كذلك ، فكل ما يقال عنها بما يخص غيرها يكون خطأ . مثلاً ما يوافق الإنسان بما هو إنسان ناطق وحيوان وأشياء أخرى متضمنة في حد الإنسان على حين أن ابيض واسود أو أى تحديدات أخرى لا تدخل في معنى الإنسانية لا توافق الإنسان بما هو إنسان . فإذا سأل سائل عما إذا كانت هذه الطبيعة التى يتم تصورهما على هذا النحو واحدة أم كثيرة ، فلا ينبغي أن نجيب بأنها هذا أو ذاك لأن كلتا الحالتين خارجتان عن معنى الإنسانية وتستطيعان أن تعرضا لها من الخارج ، فلو كانت السكرة ضمن معنى الإنسانية لما كانت الإنسانية واحدة بالرغم من أنها واحدة لأنها موجودة في سقراط ، كذلك لو كانت الوحدة في معنى الإنسانية ، وفى تصورهما لكانت طبيعة سقراط ماثلة لطبيعة أفلاطون ، ولا يمكن أن تتكرر الطبيعة في كثيرين (٢) .

(١) أنظر نصوص ابن سينا اللاتينية في R. G. p. 24 - 7.

(٢) يستعمل توما الأكويني هنا نظرية ابن سينا في الطبيعة اللامعينة أى غير المحددة بالنسبة إلى الشخص ، ففى مفهوم إنسان أو حيوان لا يوجد اشتراك أو فردية لأنه ينطبق =

الوجه الثاني بحسب الوجود الذى يحتوى على الماهية فى هذا الشيء أو ذاك، ومن ثم يمكننا أن نحصل عليه شيئاً ما بالعرض وفقاً للشيء الذى توجد الماهية فيه (١) فنقول مثلاً: الإنسان أبيض لأن سقراط أبيض مع أن هذا لا يوافق الإنسان بما هو إنسان .

وتوجد هذه الطبيعة على جهتين : فهى توجد أولاً فى الأفراد ، وتوجد ثانياً فى النفس ، وفى كلا الجهتين تحتوى هذه الطبيعة على أعراض معينة . ففى الأفراد يكون للماهية وجود متكرر وفقاً لتباين هذه الأفراد ، ومع ذلك لا يحتوى أى شيء فردى على وجود هذه الطبيعة على الوجه الأول أى على وجودها المطلق . والواقع أنه من الخطأ القول بأن طبيعة الإنسان بما هو إنسان تكون موجودة فى هذا الإنسان الفردى ، إذ لو وافق الوجود الإنسان بما هو إنسان فى هذا الإنسان الفردى لن تكون هناك أناس خارجة عنه، وكذلك لو لم يوافق الإنسان بما هو إنسان أن يكون موجوداً فى هذا الإنسان الفردى فلن يكون أبداً هذا الفرد (٢) . ولكن من الصواب أن نقول إن الإنسان بما هو إنسان

== على كل فرد وعلى مجموعة من الأفراد ، فالطبيعة غير المعنية تقبل أن تشخص فى الفرد أو تظل كلية فى العقل ، وبهذا المعنى ينتج العقل العمومية فى الأشياء ، إذ أن الطبيعة — من حيث هى مطلق — مجرد إمكانية أو استعداد Gilson : Avicenne et le point de départ de Dans Scot, dans Archives d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen - âge 1927 p. 130.

(١) معنى كلنا Per accidens نسبياً (عكس على الإطلاق) أو هرماً أى بالنسبة إلى شيء آخر سرى الجوهر أو الماهية .

(٢) أهمية هذه الفقرة أنها تكشف عن مستويات التحليل الثلاثة : الميتافيزيقى والمنطقى والنفسى .

ليس له أن يوجد في هذا الشيء الفردي ، أو في ذاك ، أو في النفس . ويتضح من ذلك أننا إذا نظرنا إلى طبيعة الإنسان على الإطلاق فإنها لا تشير إلى أي نوع من الوجود إلا أنها لا تستبعد واحدا منها ، وهذه هي الطبيعة التي تحمل على جميع الأفراد .

غير أنه لا يمكننا القول بأن معنى الكلّي يوافق الطبيعة التي تم تصورهما على هذا النحو ، فمن صفات الكلّي الوحدة والاشتراك مع أن هاتين الصفتين لا تتفقان مع الطبيعة البشرية باعتبارها المطلق ، فلو كان الاشتراك متضمنا في مفهوم الإنسان لتحقيق حيثما تتحقق الإنسانية ، وهذا باطل ، إذ لا يوجد اشتراك في سقراط بل إن كل شيء فيه متشخص .

كما أنه لا يمكننا القول بأن معنى الجنس أو النوع ينطبق على الطبيعة الإنسانية بحسب ما لها من وجود في الأفراد إذ أن الطبيعة الإنسانية لا تتحقق في الأفراد بحسب الوحدة بحيث تكون واحدا ملأما للكل كما يقتضي معنى الكلّي (١) .

يبقى إذن أن معنى النوع ينطبق على الطبيعة الإنسانية بحسب ما لها من وجود في العقل (٢) ، فالواقع أن لهذه الطبيعة الإنسانية في العقل وجودا مجردا عن جميع المشخصات، ولها معنى واحد بالنسبة إلى كل الأفراد الموجودة خارج النفس (٣) نظراً لأنها التماثل الصادق بين الناس جميعاً ، ونظراً لأنهم تؤدي إلى معرفتهم بوصفهم أناساً ، وهذه النسبة التي لها إلى جميع الأفراد تجعل العقل يكشف معنى النوع ويعزوها لنفسه (٤) . ولهذا قال الشارح في المقالة الأولى من كتاب « النفس »

(١) ظر الآن الجنس والنوع من الكماليات .

(٢) وذلك ما سماه المؤلف قبل ذلك In anima .

(٣) يدل التعبير extra - animam على الواقع في مقابل الفكر .

(٤) أي أنه يأخذه كموضوع لتصوره . يقول ابن رشد في نفس المعنى : لأنه العقل الذي

يبنى الكلّي .

إن العقل هو الذي ينتج الكلى في الأشياء (١) ، ويكرر ابن سينا نفس الشيء في الفن الثامن من « ما بعد الطبيعة » (٢) . ولئن كان لهذه الطبيعة المعقولة صفة الكلية حين تضاهى الأشياء خارج النفس من حيث أنها واحدة وصورة للجميع إلا أنها معنى معقول جزئى نظرا لأنها تقوم في هذا العقل أو ذاك . وهنا يظهر خطأ الشارح في المقالة الثالثة من كتاب النفس عندما أراد أن يستدل بكلية الصورة المعقولة على وحدة العقل بين الناس (٣) ، فليست كلية هذه الصورة آتية بما لها من وجود في العقل بل من نسبتها إلى الأشياء باعتبارها صورتها ، مثلما لو وجد تمثال جسمى لأناس كثيرين (٤) ، فواضح أن لصورة هذا التمثال أو ما يشابهه وجودا فرديا خاصا ، لأنه منحوت في هذه المادة إلا أن له صفة الكلية بوصفه مثالا مشتركا لكثرة من الناس .

ومن الطبيعى أن تكون الطبيعة الانسانية باعتبارها المطلق محمولا لسقراط ، أما معنى النوع فلا يمكن أن يصبح كذلك باعتباره المطلق أيضا لأنه قد يكون عرضا نتيجة لوجوده في العقل ، ولهذا لا يحمل اسم النوع على سقراط كأن يقال « سقراط نوع » ، بما كان يحدث بالضرورة لو كان معنى النوع يوافق الانسان بحسب ما له من وجود ، أو بحسب اعتباره المطلق أعنى بوصفه إنسانا لأن كل ما يوافق الانسان بما هو إنسان يمكن أن يكون محمولا لسقراط (٥) إلا أن من

(1) De Anima I, Comment. 8

(2) Metaph. V, 2.

ذكر ابن سينا هذا الموضوع في إلهيات الشفاء (ص ٨٢ وما بعدها) .

(3) De Anima III, Comment - 5.

(٤) دى الصورة الممثلة مجموعة مثل فلاح ، عربى ... الخ .

(٥) يجب التفرقة بين الطبيعة الانسانية ، ومعنى النوع ، فالأولى تعمل على سقراط أى أنها الانسان بما هو إنسان الذى يعبر عنه بهذا التعبير المدرسى « الكلى الميتافيزيقى » ، أما معنى النوع فإنه يمكن التفرقة فيه بين شيئين : المعنى من حيث هو مطلق أى النوع من حيث هو نوع كمقولة منطقية ، أو معنى النوع من حيث مضمونه أى ما يمكن التفكير فيه

طبيعة الجنس أن يكون محمولا لأن هذا الحمل جزء من حده ، فإن الحمل في الحقيقة وحدة معينة من فعل العقل عندما يؤلف أو يقسم (١) مع وجود أساس له في الواقع ، فهو وحدة الأشياء المحمول أحدها على الآخر ، ولذلك فإن معنى الحمل من متضمنات هذا المقصود المنطقي وهو الجنس ، وهو المفهوم الذي من صنع العقل ، على أن ما يضيف إليه العقل معنى الحمل مؤلفا إياه مع شيء آخر ليس هو معنى الجنس بالذات ، بل بالأحرى ما يضيف إليه العقل معنى الجنس (٢) مثل ما يدل عليه لفظ حيوان . وهكذا نرى نسبة الماهية أو الطبيعة إلى معنى النوع لأن معنى النوع لا ينطبق على الماهية باعتبارها المطلق ولا على الأعراض التابعة لوجودها خارج النفس مثل أبيض وأسود ، بل تنطبق على الأعراض بحسب ما لها من وجود في العقل ، وبهذا الاعتبار يلائمها معنى الجنس ومعنى الفصل (٣) .

داخل النوع أي الأفراد المشخصة ، وهذا ما يحمل على أفراد النوع وهو بالتعبير المنطقي « الشكل المنطقي » . يقول توما الأكويني هنا تحمل الطبيعة الإنسانية على سقراط ، وكذلك يحمل معنى النوع ، لكن من حيث هو مضمون فكبرى لا من حيث هو نوع ؛ والدليل على ذلك أن النوع لا يقال على الطبيعة من حيث هو كذلك أي على الإنسان من حيث هو إنسان ، ولا على الجزئ أي على سقراط ، ولذلك لا يمكننا أن نقول : سقراط نوع مع أننا نقول : سقراط إنسان أو سقراط هو سقراط .

(١) أي بواسطة التركيب والتعاطيل للقضايا وبالجمع والتفرقة للماهيات التي تكون القضايا ، فالصديق هو الذي يحصل على فعل الوجود ، أما التصور فانه من عمل العقل ولا يدرك إلا الماهية .

(٢) يستعمل توما الأكويني هنا لفظ Intentio ومع أننا نترجمه دائما بمقصود ، إلا أنه يدل في هذه الفقرة على المعنى أكثر من دلالاته على المقصود . وقد كان في استطاعة توما الأكويني استعمال لفظ ratio بدل intentio إلا أنه نظرا للوحدة التي يراها في الواقع كان المعنى المنطقي مرتبطا بمضمونه في عالم الأعيان مع أنه متميز عنه . والجنس في هذه الفقرة يدل على الشكلي المنطقي .

(٣) أي أن معنى النوع لا يحمل إلا بوصفه كليا منطقيا .

الفصل الخامس^(١)

الماهية في الجواهر اللامادية .

والآن ، لم يبق إلا أن نعرف كيف توجد ماهية في الجواهر المفارقة أى في النفوس والملائكة والعلة الأولى . فبعد أن سلم جميع الفلاسفة ببساطة العلة الأولى يحاول البعض أن يجعل الملائكة والنفوس مركبة من مادة وصورة^(٢) وأول من قال بذلك هو ابن جبرول مؤلف كتاب « ينبوع الحياة » ،^(٣) ولكن هذا الرأي يعارض بوجه عام أقوال الفلاسفة الذين يصنفون هذه الجواهر بأنها مفارقة للمادة ويثبتون أنها خالية من كل مادة . وأقوى برهان على هذا الرأي يعتمد على قوة التعلل في هذه الجواهر^(٤) ، فنحن نعرف حقيقة أنه لا يمكن معرفة الصور بالفعل إلا لأنها مفارقة للمادة وعلائقها ، فلا تصبح معقولة بالفعل إلا بقوة جوهر عاقل تقبل فيه وتخضع لفعله ، فيلزم عن ذلك أن كل جوهر عاقل منزوع عن المادة تمام التنزيه بحيث لا تكون المادة جزءا منه ولا يكون هو كالصورة المنطبعة في المادة كما هو الحال في الصور المادية^(٥) .

(١) هنا يبدأ الفصل الرابع من طبعة رولان جوسلان .

(٢) يقال عادة : إن هذه النظرية كانت متبناة عند أنصار القديس أوغسطين في العصور الوسطى .

(٣) Fons. Vitae I. 4, C. 2 éd. Baeumker, 1895 p. 213 : 4.

(٤) يحتمل أن يكون توما الأكويني قد اطلع على هذا البرهان عند ابن سينا في كتاب النفس (De Anima II, 2) إلا أن ابن سينا لم يقل بوجود مادة روحية . ويحتمل أن تكون تفرقة في القول بين الممكن والماهية قد أثرت في ابن جبرول .

(٥) ما ينتج فعل العقل لا يدخل في أى تركيب مع المادة مثل النفس الانسانية والحوائية ، كما أنها لا تقبل في مادة موجودة - سابقا - مثل الصور العرضية .

وقد لا يكون هناك محـلل للاعتراض بأن كل مادة لا تمنع من معقولية الأشياء ، بل المادة الجسمية فقط هي التي تمنع ذلك ، فإذا كان هذا المنع ناتجاً عن المادة الجسمية فقط — لأن المادة لا تكون جسمية إلا لأنها توجد في صورة جسمية — لزم أن تكون المادة مانعة للمعقولية بسبب الصورة الجسمية ، وهذا محال لأن هذه الصورة الجسمية تكون معقولة بالفعل كالصور الأخرى بدرجة تجرّدها عن المادة ، ولذلك لا يوجد أى مركب من مادة وصورة في النفس الناطقة وفي العقل المفارق ، وأقصد المادة بمنناها في الجواهر الجسمية ، بل يوجد فيها مركب من صورة ووجود ولذلك قيل في شرح القضية التاسعة من كتاب العقل إن العقل المفارق هو ما يحتوى على صورة ووجود (١) ، هنا تعنى الهوية ، أو الطبيعة البسيطة .

ومن السهل أن نتحقق من صدق ذلك (٢) . فعندما تشير الأشياء بعضها

(١) العقل بهذا المعنى هو الروح المحض أى الملاك . وكتاب المال لبروقلوس نسب إلى أرسطو خطأ . أنظر E. Gilson : La philosophie au moyen - âge p. 378-g, Payot, 1962.

(٢) لا يبدو استدلال توما الأكويني الذى يثبت به استقلال الصورة عن المادة أرسطياً ، خاصة أنه طويل ، ولا يحتاج الموضوع . لكن هذا الجهد في إثبات وجود الجواهر المفارقة ، فقد أثبت أرسطو وجودها دون أن يجد أى حرج في ذلك ، فليس من الضروري أن تكون للصورة علاقة بالمادة إلا لو أخذنا الصورة . بمعناها الاصطلاحي ، إذ أنها تستعمل في العصر الوسيط عادة بمعنى عام يشير إلى Quod quid erat esse ولا يدل هذا التعبير عند أرسطو على أية صلة بالمادة ، فيقول مثلاً عن الله

Tó dé tí ēn einai ouχ exεί ὑλην τό πρῶτον ενετελεχία γαρ
(Metaph. A 1074 a 35) .

ويناقش توما الأكويني هنا أن ابن جبرول وأنصاره ومن المحتمل أن يكون قد استوحى بعض أفكاره من ابن سينا De prioritare formae super materiam (Metaph. III, 4) inordine essendi إلا أن ابن سينا يستعمل الصورة في هذا النص بالمعنى الضيق الذى لا يقبل الصورة إلا في المادة ، وعندما يتحدث ابن سينا عن الجواهر المفارقة أو النفس فإن المترجم يفضل استعمال *perfectio* (De Anima, I, 1) .

لبعض بحيث يكون أحدها علة الآخر ، فالذى يقوم مقام العلة يمكن أن يوجد دون الآخر ، والعكس غير صحيح ، وتلك هى علاقة الصورة بالمادة ، فالصورة تعطى الوجود للمادة ، ولذلك من المستحيل أن توجد مادة دون صورة ولكن من الممكن وجود صورة دون مادة ، فالصورة بوصفها صورة لا تعتمد على المادة ، ولكن إذا وجدت صور لا يمكن أن توجد إلا إذا تجسدت فى المادة ، فذلك نتيجة لبعدها عن المبدأ الأول وهو فعل أول محض ولذلك فالصور القريبة من المبدأ الأول صور تقوم بنفسها دون مادة ، فالصورة لا تحتاج إلى مادة كما يقتضى بذلك جنسها ، وكما وضعنا قبل ذلك (١) والعقول من بين هذه الصور ، ولذلك فليس من الضروري أن تكون الماهيات أو هويات هذه الجواهر مغايرة لهذه الصورة نفسها .

ومن ثم ، تختلف ماهية الجواهر المركبة عن ماهية الجواهر البسيطة . فماهية الجواهر المركبة ليست صورة فحسب ، بل هى صورة ومادة ، على حين أن ماهية الجواهر البسيطة صورة فحسب . وينتج عن ذلك فرقان آخران : الفرق الأول هو أن ماهية الجواهر المركبة يمكن أن تكون كلاً أو جزءاً ، بسبب تعيين المادة كما قلنا آنفاً ، ولذا لا تضاف ماهية المركب إلى المركب على أى نحو كان ، فلا يمكننا أن نقول إن الإنسان هو هويته ، أما ماهية الشيء البسيط ، وهى صورته ، فلا تدل إلا على الكل من حيث أنه لا يوجد هنا موضوع مغاير للصورة يمكن أن نقبلها كصورة ، ولذلك فإن ماهية الجواهر البسيطة على أى وجه أخذت يمكن أن تضاف إليها . ويقول ابن سينا فى هذا الصدد : إن هوية الجواهر البسيطة هى الجوهر البسيط نفسه من جهة أنه لا يوجد موضوع يقبلها (٢) أما الفرق الثانى . فهو أن ماهيات الأشياء المركبة — نظراً لأنها

(١) أى أن كل الصور لا تحتاج إلى مادة .

(2) Metaph. V, 5.

تقبل في المادة المعنية - تتكرر بقسمة هذه المادة ، وهذا ما يجعل الأشياء تتحد نوعاً وتختلف عدداً . ويستبعد هذا التكرار عن ماهية الجواهر البسيطة لأنها لا تقبل في مادة ، ولذلك فإنه من المحال أن تتحقق في هذه الجواهر كثرة من الأفراد من نفس النوع ، ولكن على قدر ما توجد أفراد توجد أنواع — كما يقول ابن مينا صراحة (١) .

ومع أن هذه الجواهر صورة خالصة دون مادة ، إلا أنها ليست بسيطة بباطة مطلقة ، فهي ليست أفعالا محضة بل مزيج من القوة ، وبيان ذلك على النحو التالي : كل ما لا يدخل في مفهوم الماهية أو الهوية فهو طارئ عليها من الخارج (٢) ويؤلف معها مركباً لأنه لا يمكن تعقل أى ماهية دون أجزائها بينما يمكن تعقل كل ماهية أو هوية دون تعقل وجودها ، فيمكننى أن أعقل ما الإنسان وما العنقاء ؟ وأجهل إن كان لها وجود في عالم الأعيان . فمن الواضح إذن أن الوجود شيء والماهية أو الهوية شيء آخر ، إلا إذا كان هناك موجود تسكون هويته عين وجوده (٣) ، ومثل هذا الوجود لا يمكن أن يكون فريداً وأول الموجودات ، لأنه من المستحيل أن تسكون هناك كثرة إلا بإضافة فصل آخر ، كما تتكرر طبيعة الجنس إلى أنواع أو باستقبال صورة في مواد متعددة كما تتكرر طبيعة النوع في الأفراد المتعددة أو بالتمييز بين الصورة على الإطلاق

(1) Id. V, 5, IX, 4.

(٢) لا يفيد تعبير *hoc est adveniens extra* أن الوجود يضاف إلى الماهية من الخارج ، كما يضاف العرض ، بل يفيد أنه يأتيه من علّة فاعلة مفارقة الماهية أى خارجة عنها وهي الله ، ويكون الـ *esse* الذي سببه الله في الماهية هو أقرب الأشياء إليها ؛ لأنه يكونها من الداخل بالرغم من إثباته من الخارج . أنظر أيضا E. Gilson : *Le Thomisme* p. 57.

(٣) يثبت توما الأكويني في موضع آخر أن هذه الحالة الفريدة لله *Somme Théologique I, III, 4.*

والضرورة المعقولة في شيء آخر ، كما لو كان هناك لون مفارق للمادة متميز عن اللون غير المفارق بنفس المفارقة (١) . أما إذا قلنا بوجود محض يقوم بنفسه فإنه لا يمكن إضافة فصل له ، وإلا لن يكون حينئذ الوجود المحض بل وجود تضاف إليه أية صورة ، فالأولى ألا تضاف إليه المادة لأنه لن يقرم حينئذ بذاته بل يكون مادياً . ولذلك يبقى أن مثل هذا المرجح الذي هو عين وجوده لا يكون إلا واحداً (٢) ، وفي كل ما عداه يلزم أن يختلف وجود الشيء عن هويته أو طبيعته أو صورته ، وهذا هو السبب في أن للعقول المفارقة وجوداً وصورة ، ولذا قيل إن العقل المفارق صورة ووجود .

فضلاً عن هذا ، كل ما يوافق موجوداً ما إما أن يكون ناجماً عن مبادئ تفرضها طبيعته ، كخاصية الضحك في الإنسان ، وإما أن يعرض له من مبدأ خارجي كما يعرض الضوء للهواه بتأثير الشمس فلا يمكن أن تكون صورة الشيء أو هويته — أعني العلة الفاعلة (٣) — سبب الوجود نفسه ، وإلا يصبح الشيء علة نفسه ويصدر الوجود عن ذاته وهذا محال ، فمن الضروري أن مثل هذا الوجود الذي يتميز فيه وجوده عن طبيعته يحصل على الوجود من غيره ، وكما يجب أن يرجع كل شيء موجود بفعل الآخر إلى شيء موجود بفعل ذاته أي إلى علة الأولى ، من الضروري أن يرجع موجود يكون علة وجود كل الأشياء الأخرى ويكون في نفسه وجوداً محضاً ، وإلا تسلسلنا في العال إلى ما لا نهاية لأن كل موجود لا يتمتع بوجود محض يحتاج علة لوجوده كما ذكرنا من قبل .

(١) هو افتراض أنباج أفلاطون .

(٢) بنقد نوما الأكوي هنا كل علم إلى قام على الماهية ، لما عيّن الله هو كمال وجوده وليس صفة في ماهيته .

(٣) لأن الصورة هي سبب وجود موضوعها بوصفها علة صورية .

من الواضح إذن أن العقل المنفارق صورة ووجود وأنه يحصل على وجوده من الوجود الأول ، وهو وجود محض ، وهو الملة الأولى التي هي الله .

وكل موجود يحصل على شيء من شيء آخر فهو بالقوة منسوب لهذا الشيء الآخر ، وأن ما يتم الحصول عليه من هذا الشيء الآخر يكون هو فعله . يجب إذن أن تكون الهويّة أو الصورة هي عقل مفارق بالقوة بالنسبة إلى الوجود الذي تحصل عليه من الله ، ويتم الحصول على هذا الوجود بوصفه فعلاً ولذلك نجد القوة والفعل في الله تعالى المنفارقة ، ولكننا لا نجد فيها الصورة والمادة إلا مجازاً ، كذلك تبدو بعض ألفاظ مثل « يفعل » ، « يقبل » ، « يكون موضوعاً » وتعبيرات أخرى مشابهة ملائمة للأشياء بسبب ماديتها ، إلا أنها تقال بمنهاها المجازي على الجواهر العقلية والجواهر الجسمية ، كما يقول الشارح في المقالة الثالثة من كتاب النفس (١) . ولما كانت هوية العقل المنفارق هي العقل نفسه — وهذا ما قلناه آنفاً — فإن هويته أو ماهيته هي ما هو موجود عليه ، إلا أنه يستمد وجوده الذي يقوم به في طبيعة الأشياء من الله . وهذا هو السبب في اعتبار بعض الفلاسفة هذه الجواهر المركبة من *quo est* (ما به قوام الشيء) ، *quod est* (ما هو موجود) أو كما يقول بوليس بين *quod est* (ما هو موجود) *esse* (الماهية) (٢) .

ولما كان في العقل قوة وفعل ، فلا يصعب أن توجد كثرة في العقول على حين يستحيل ذلك لو لم تدخل فيها قوة أصلاً ، ولذلك يقول الشارح في المقالة الثالثة من كتاب النفس (٣) ؛ إننا لو كنا نجعل طبيعة العقل المنفعل لما استطعنا أن نصل

(1) De Anima, Lib III, C, 14.

(2) De hebdomadibus Migne T. 64 Col. 1311 c.

(3) De Anima Lib. III, c. 5.

إلى كثرة الجواهر المفارقة ؛ ذلك لأن تكوينها من القوة والفعل بنسبة خاصة يجعلها مختلفة فيما بينها ، بحيث يحصل العقل الأعلى — الأقرب إلى الوجود الأول — على فعل أكثر وقوة أقل ، وهكذا في سائر العقول ، حتى ننتهي إلى النفس الإنسانية التي تحتل أدنى درجة بين الجواهر العقلية ، لذلك كان عقلها الذي بالقوة (١) بالنسبة إلى الصور المعقولة كالمادة الأولى التي تحتل أدنى درجة في الوجود المحسوس بالنسبة إلى الصور المحسوسة كما يقول الشارح في المقالة الثالثة من كتاب النفس ، وهذا هو السبب الذي دفع الفيلسوف إلى أن يشبه العقل الذي بالقوة بلوح مصقول لم ينقش عليه شيء (٢) ، ولما كانت النفس الإنسانية من بين الجواهر العقلية الأخرى أكثر قوة فإنها تقارب الموجودات المادية إلى درجة أنها تجذب المادة كي تشاركها في وجودها بحيث ينجم من النفس والجسم موجود واحد في مركب واحد ، مع أن هذا الوجود الذي تتمتع به النفس لا يتعلق بالبدن . وهذا هو السبب أيضاً في وجود صور أخرى بعد هذه الصورة — وهي النفس — أكبر قوة وأكثر قرباً من المادة ، إلى درجة أن وجودها لا يمكنه أن يستغنى عن المادة . وتدرج الصور في مراتب بين هذه الصورة الأخيرة وبين الصور الأولى للعناصر الأكثر قرباً من المادة ، ولذلك فإنها لا تستطيع أن تفعل إلا وفقاً لمقتضيات الكيفيات الفعلية والتحديدات الأخرى التي تحصل المادة بواسطة على الصورة .

(١) العقل الذي بالقوة ليس ملكة ، بل وظيفة للعقل ، فهو الذي يتقبل معقولة الأشياء خلال الحواس ثم يتصور المفهوم .

(٢) مثل لوحة الكتابة المصنوعة من الشمع دون كتابة عليها ، De Anima, III, c. 4, Comment. S. Thomas, Lect. q.

الفصل السادس^(١)

كيف توجد الماهية في مختلف الموجودات؟

رأينا ، سابق كيف توجد الماهية في الموجودات المختلفة ، فهي توجد في الجواهر على ثلاثة أنحاء ؛ نحو خاص بالله فإن ماهيته عين وجوده ولذلك يقول بعض الفلاسفة^(٢) إن الله ليس له هوية أو ماهية أى أن ماهيته ليست مغايرة لوجوده ، ومن ثم فهو لا يندرج تحت جنس ما لأن كل ما له جنس تكون له هوية زائدة على وجوده ، والسبب في ذلك أن هوية الجنس أو طبيعة النوع لا تحتوى بطبيعتها على اختلاف بين أفرادها الذين يندرجون تحت هذا الجنس أو تحت هذا النوع في حين أن وجودها يختلف في الأشياء المتعددة ، فعند ما نقول إن الله وجود محض يجب ألا نقع في خطأ هؤلاء الذين يدعون أنه هو الوجود السكلى الذى يوجد كل شيء بصورته^(٣) ، فالحقيقة أن هذا الوجود الذى هو الله يشترط ألا يضاف إليه شيء ولهذا فهو وجود متميز بصفاته عن أى وجود وفى هذا الصدد يقول الشارح فى القضية التاسعة من كتاب العلال ، إن تشخيص العلة الأولى وهى وجود محض يحدث بطبيعته الخالصة ، ولا يتضمن الوجود المشترك أى زيادة فى مفهومه ، كما أنه يقتضى فى نفس الوقت إستبعاد أى زيادة وإلا لما فهمنا ، إذن لا يمكننا تصور وجود يتضمن وجوداً آخرأ زائداً على الوجود .

(١) هنا يبدأ الفصل الخامس فى طبعة رولان جوسلان .

(٢) ابن سينا من بين هؤلاء الفلاسفة .

(٣) هو مذهب الحلول الصورى le pentheisme formel عند أمارى

البني Amaury de Bène

ومع أن هذا الوجود المحض هو وجود فحسب إلا أنه لا يلزم أن يكون عاطلا من جميع الكمالات وصفات الشرف الأخرى ، بل إنه يحتوى على جميع الكمالات الموجودة في جميع الأجناس ، ولذلك يسمى السكامل المطلق كما يقول الفيلسوف والشارح في المقالة الخامسة من « ما بعد الطبيعة » (١) ، ولكنه يحتوى عليها - على نحو أسمى عما في الأشياء الأخرى ، فهي تتحد فيه مع أنها متفرقة في الأشياء الأخرى ؛ وذلك لأن هذه الكمالات تتألف في الوجود البسيط كما لو استطاع موجود بكمية واحدة أن يقوم بأفعال جميع الكيفيات لكان حاصلها في هذه الكيفية الواحدة على جميع الكيفيات ، فكذلك الله : حاصل على جميع الكمالات في عين وجوده .

وتوجد الماهية على نحو ثان في الجواهر العقلية المخلوقة حيث يختلف فيها الوجود عن الماهية ، مع أن هذه الماهية مفارقة للمادة ، لذلك فوجودها ليس مطلقا بل مقبولا ، وهذا هو السبب في أنها محدودة بقدرة الطبيعة المتقبلة ومحصورة بها ، أما طبيعتها أو هويتها فهي على العكس مطلقة لا تقبل في مادة . وقد قيل في كتاب العلل ؛ إن الأرواح غير متناهية من أسفل ومتناهية من أعلى فهي متناهية في وجودها الذي تقبله من موجود أعلى ، وغير متناهية من أسفل لأن صورها ليست محددة بقدرة المادة التي تتقبلها ، لذلك لا نجد في جواهر كهذه كثرة من الأفراد من نفس النوع كما قلنا آنفا إن لم تسكن في النفوس الإنسانية بسبب البدن المتحدة به ، فإذا اعتمد تشخيص النفس عرضا على البدن في مبدئه - لأن النفس لا تشخص إلا في البدن الذي هو فعلها - لا يلزم أنه متى فسد البدن تلاشى التشخيص ويظل وجود النفس متشخصا دائما لأن وجودها

(1) Metaph. Lib. V, c. 16; Commout. Averroës 21; Comm. S. Thomas, Lect. 18.

المطلق أصبح وجوداً مشخصاً بما حصل عليه من صورة لهذا البدن ، ولذلك يقول ابن سينا (١) إن تشخيص النفوس وتكثيرها يعتمد على البدن من جهة إبتدائها لا من جهة انتهائها . وتختلف الهوية عن الوجود في هذه الجواهر التي يمكن تصنيفها في مقولات ، ولذلك نجد فيها الأجناس والأنواع والفصول مع أننا لا نرى فصولها الخاصة ، وفي المحسوسات تخفى علينا الفروق الجوهرية ، ولكن يمكننا التنبيه عليها عن طريق الفروق العرضية الصادرة عن الفروق الجوهرية كما يشار إلى الملة عن طريق المادول ، مثلاً ذر قدمين ، (٢) فصل خاص يشير إلى الإنسان ، كما نجعل الأعراض الخاصة للجواهر اللامادية ، ولا يمكننا أن نعرف فصولها عن طريقها أو عن طريق الفصول العرضية (٣) .

ومع ذلك يختلف معنى الجنس والفصل حسب استعماله في هذه الجواهر أو في الجواهر المحسوسة ، ففي الجواهر المحسوسة يؤخذ الجنس بما هو مادي في الشيء ويؤخذ الفصل بما هو صوري فيه ، ولذلك يقول ابن سينا في الفن الأول من كتاب النفس (٤) إن الصورة في الأشياء المركبة من المادة والصورة هي الفصل البسيط لما هو مركب فيها ، ، وليس معنى هذا أن هذه الصورة هي الفصل بل معناه أنها مصدر الفصل كما يقول الفيلسوف نفسه في ما بعد الطبيعة ، (٥) ويسمى هذا الفصل فصلاً بسيطاً لأنه مأخوذ من جزء من هوية الشيء أى من الصورة ، ولما كانت الجواهر اللامادية هويات بسيطة . فلا يمكن أخذ فصل منها

(1) De Anima, V, 3.

(٢) عند أفلاطون السير على قدمين من علامات النطق .

(٣) تأتي هذه الاستعالة من أن الجواهر الروحية خالية من الأعراض الحسية التي هي علامات على معرفة الجواهر المادية .

(4) Avicenne : De Anima, I, 1.

(5) Avicenne : Metaph. V, 5 .

أى من جزء من الهوية بل من الهوية كلها ، ولهذا يقول ابن سينا فى الفن الأول من كتاب النفس إن الأنواع التى تتركب ماهياتها من مادة وصورة هى وحدها التى لها فصل بسيط (١) .

وكذلك يؤخذ الجنس فى هذه الجواهر من الماهية كلها ، ولكن على نحو مختلف . إن جوهرين مفارقين يمتنعان فى اللامادية ويختلفان فى درجة السكالم تبعاً لبعدها كل منهما عن القوة وقربه عن الفعل المحض ، ولذلك يؤخذ جنسها بما يالحق باللامادية مثل التعقل وما شابه ذلك ، ولكننا لا نجعل فصولها التى تنتج عن تفاوتها فى درجات السكالم . ولا يلزم من ذلك أن تكون هذه الفصول عرضية لكونها تابعة لدرجات متفاوتة من السكالم عالية أو سافلة لأنها لا تختلف فى النوع . والواقع أن درجة السكالم فى قبول صورة بعينها لا تغير النوع كالأكثر بياضاً والأقل بياضاً ومشاركتهما فى معنى البياض . ولكن درجات متفاوتة من السكالم فى الصور نفسها أو فى الطبائع المشتركة بين الأفراد تسبب اختلافات فى النوع ، ولهذا يرى الفيلسوف فى كتاب الحيوان (٢) أن الطبيعة تسير بالتدرج من النبات للحيوان فى مراتب من الموجودات ، وهى درجات متوسطة بين الحيوانات وبين النباتات (٣) . وليس ضرورى أيضاً أن تقسم الجواهر العقلية

(1) Avicenne : De Anima, I, 1

(2) De Animabus (Histoire animale,) VII, VIII, C. 1.

مختصوى ترجمة ميشيل سكوت Michel Scot للنص العربى . تحت عناوين De Animalibus . على الكتب الأرسطية الثلاثة التى موضوعها الحيوانات وهى : De Partibus ani. ، De generat. ani. ، De hist. ani.

(٣) تصنيف الجواهر العقلية كتصنيف الحيوانات ، فثلاثى صفة عن نوع ما تسكنى لإعطائها إلى نوع آخر ، وقد أصبح الحيوان غير الناطق نوعاً عندما تلى عنه الفرق من الإنسان كنوع .

دائماً بفصلين حقيقيين لأنه من المستحيل تحقيق هذا في جميع الموجودات كما يقول
الفيلسوف في المقالة الحادية عشرة من كتاب الحيوان (١) .

وتوجد الماهية على نحو ثالث في الجواهر المركبة من مادة وصورة حيث
يكون الوجود فيها مقبولا ومحدوداً لأنها تستمد وجودها من شيء آخر ، بل
تقبل طبيعتها أو هويتها في مادة معنية ، ولذلك فهي محددة من أعلى ومن أسفل،
وتعدد الأفراد ممكن فيها في النوع الواحد لقسمة المادة المعنية ، أما عن صلة
الماهية في هذه الجواهر بالمقصورات المنطقية فهذا ما قد بيناه آنفاً .

(1) De Animalibus XIC De partibus ani. 1, c. 2.

(١) الفصل السابع

كيف توجد الماهية في الأعراض؟

لم يبق إلا أن نعرف كيف توجد الماهية في الأعراض ، وقد ذكرنا آنفا كيف توجد الماهية في الجواهر جميعا ، ولما كانت الماهية — كما بينا ذلك من قبل — هي ما يدل عليه الحد ، فيجب أن تكون الأعراض ماهية بقدر ما لها من حد ، ولستكننا نحصل على حدها نافعا لأنها لا يمكن أن تحد إلا إذا حصلنا على موضوع لحدها ، وذلك لأنها لا توجد بذاتها مستقلة عن موضوعها ، وكما ينتج الوجود الجوهرى من الصورة والمادة عند ما يكونان مركبا ما ، كذلك ينتج الوجود العرضى من العرض والموضوع عند ما يتحقق الأول فى الثانى ، ولذلك لا توجد ماهية تامة للصورة الجوهرية أو ^{شئى سر الأركية} المادة ، لأنه فى حد الصورة الجوهرية يتعين بيان الشئ موضوع الصورة ، ومن ثم يتم حده بإضافة عنصر خارجى عن جنسه . وهذا أيضا ما يقتضيه حد الصورة العرضية ، مثال ذلك حد النفس الذى يقوم به عالم الطبيعة للجسم إذ أنه يعتبر النفس صورة للجسم الطبيعى فحسب .

غير أن هناك فرقا بين الصور الجوهرية والصور العرضية ، فالصورة الجوهرية ليس لها وجود مستقل بذاته عن الشئ الذى تتحقق فيه الصورة ، وكذلك ليس المادة — وهى الشئ الذى تتحقق فيه الصورة — وجود دون صورة ، بل من جراء اتحادهما مما تحصل على الوجود الذى يتقوم به الشئ

(١) هنا يبدأ الفصل السادس فى طبعة رولان جوسلان .

بذاته ، ومنهما يحصل موجود واحد بذاته ، ثم تنتج من هذه الوحدة ماهية ما .
 وإذا نظرنا إلى الصورة في نفسها وجدناها لا تحتوى على معنى الماهية التامة ومع
 ذلك فهي جزء من الماهية التامة . ولكن ما يطرأ عليه العرض هو موجود تام
 في ذاته ، متقوم بذاته ، متقدم بالطبع على العرض الطارئ عليه ، ولذلك فإن
 العرض — بمجرد تقابله مع ما سيطرأ عليه — لا ينتج الوجود الذي يتقوم
 الشيء به ، هذا الوجود الذي يحصل الشيء موجوداً بذاته ، ولكن العرض
 ينتج وجوداً ثانوياً لا يمكننا تصور وجود الشيء المتقوم دونه ، فنحن نستطيع
 أن نتصور العدد « واحد » دون العدد « اثنين » ، فباتحاد العرض والموضوع
 لا ينتج موجود واحد بذاته بل موجود بالعرض ، ولا تنتج الماهية المحددة من
 وحدة العرض والموضوع كما تنتج وحدة ما من اتحاد الصورة بالمادة . ونتيجة
 لذلك لا يحتوى العرض على معنى الماهية التامة ، كما أنه لا يكون جزءاً منها ،
 ولكنه يتمتع بماهية ناقصة بوصفه موجوداً ناقصاً .

ولكن لما كان ما يسمى باسم جنس ما على وجه أعلى وأحق هو علة ما يليه
 في ذلك الجنس ، فمثلاً النار وهي أعلى درجة من درجات الحرارة علة الحرارة
 في الأشياء الحارة (١) على ما جاء في المقالة الثانية من « ما بعد الطبيعة » (٢) ،
 كان الجوهر — وهو المرتبة الأولى في جنس الموجودات والذي يحتوى على
 الماهية إلى أقصى حد وأحق وجه — علة الأعراض الثانوية التي تشارك في معنى
 الموجود على نحو ثانوى نسبي ، ويحدث ذلك بطرق عديدة ، إذ أن أجزاء

(١) هو أحد مبادئ أرسطو فيما بعد الطبيعة يستعمله القديس توما الأكويني دائماً

ليقيم عليه البرهان الرابع من براهين وجود الله .

(2) Metaph. Lib. II, c. 1, Comment S. Thomas, Lect. 2.

الجوهر هي المادة والصورة ، وبهذه الجواهر تنتج من الصورة نفسها وبمعناها الآخر من المادة ، فهناك إذن صورة لا يتوقف وجودها على المادة مثل النفس الناطقة على حين أن المادة لا توجد إلا بالصورة ، فالأعراض الصادرة عن الصورة منها ما لا مشاركة له في المادة مثل العقل ، فهو لا يعمل بواسطة عضو جسمي كما يبرهن على ذلك الفيلسوف في المقالة الثالثة من كتاب النفس (١) . وعلى العكس من ذلك ، فهناك أعراض أخرى صادرة عن الصورة ولكنها تشارك في المادة مثل الإحساس ، على حين أن عرضاً ما لا يصدر عن المادة إلا للصورة مشاركة فيه .

أما الأعراض الصادرة عن المادة فتباينة ، بعضها يصدر عن المادة بحسب ما البادة من ترقب إلى الصورة الخالصة ، كالذكورة والأنوثة في الحيوانات ، وترجع المباينة بينهما إلى المادة ، كما جاء في المقالة العاشرة من « ما بعد الطبيعة » (٢) ، لذلك لو استبعدنا الصورة الحيوانية فلن توجد هذه الأعراض إلا باشتراك الاسم . وهناك أعراض أخرى تصدر عن المادة بحسب ما البادة من ترقب إلى صورة عامه ، وفي هذه الحالة تظل الأعراض باقية في المادة ، إذا ما زالت الصورة الخالصة مثل مواد البشرة فإنه مجرد في الجنس الحشوي من العناصر التي تسكون لونه لا من معنى النفس ، ولذلك يظل هذا اللون بعد موته .

ولما كان كل شيء متشخصاً بالمادة ومصنفاً تحت جنس أو نوع حسب صورته كانت الأعراض الصادرة عن المادة أعراض الشخص ، وهي تقوم بتنويع الأفراد تحت النوع نفسه ، غير أن الأعراض الصادرة عن الصورة هي خصائص

(1) De Anima, Lib III, C. 4, Comment. S. Thomas Lect. 7.

(2) Metaph. Lib X, C. 9, Comment. S. Thomas, Lect. 7.

للجنس أو النوع ، ومن ثم نجدهما في كل الموجدات التي تشارك في طبيعة الجنس أو النوع ، كما تتبع قابلية الضحك عند الإنسان صورته ، إذ يحدث الضحك بفضل الإدراك الذي تتمتع به النفس الإنسانية .

وليعلم أيضاً أن الأعراض تصدر أحياناً عن المبادئ الجوهرية في فعلها التام كما تصدر الحرارة عن النار التي هي دائماً حارة بالفعل ولكنها في بعض الأحيان لا تكون إلا مجرد استعداد تحصل على مكمل لها من فاعل خارجي كما يحدث الضرم في الهواء عن طريق جسم منير مخالف للهواء ، وفي مثل هذه الأعراض يكون هذا الاستعداد عرضاً غير مفارق ، غير أن المكمل الذي يأتي من مبدأ خارجي عن ماهية الشيء أو الذي لا يدخل في تكوينه مفارق كالحركة ، وكأشياء أخرى من هذا القبيل (١) .

وهناك حقيقة أخرى يجب ألا تغيب عن أذهاننا ، وهي أن الجنس والنوع والانفصل لا تدل على نفس المعنى في حديثنا عن الأعراض وفي حديثنا عن الجواهر ، ففي الجواهر يتكون شيء واحد يقرم بذاته من الصورة الجوهرية والمادة ، أي تصدر طبيعة واحدة من حيث الجوهر من تقابل الصورة والمادة معاً ، وهي طبيعة تندرج تحت مقولة جوهر ، ولذلك ففي الجواهر تندرج الأسماء المشخصة التي تدل على المركب تحت جنس الوجود كالأنواع والأجناس مثل إنسان أو حيوان ، أما الصورة أو المادة فهي على العكس من ذلك لا تندرج تحت المقولة على هذا النحو إلا أن ترد إليها كما نقول إن المبادئ ترد إلى أجناس لواحقها .

(١) مثل الزمان والمكان ... الخ . يتحدث توما الأكويني هنا عن الحركة المحلية « النقلة » باستثناء الأنواع الثلاثة الأخرى للحركة ، فالحركة المحلية مجرد نقلة من مكان لا تغير من طبيعة الموضوع ، أي أنها عرض خارجي محض .

وكما لا يصدر شيء واحد يقرم بذاته من العرض والموضوع فكذلك لا يصدر من اتحادهما أية طبيعة يمكن أن يضاف إليها مقصود الجنس أو النوع . ومن ثم فإن الألفاظ التي تدل على الأعراض على نحو شخص لا يمكن تصنيفها في مقولات نوعاً كانت أم جنساً . مثل أبيض أو موسيقى . إلا أن تردها إليها ، وهذا لا يكون ممكناً إلا عند ما تدل على معان مجردة مثل البياض والموسيقى . ولما كانت الأعراض لا تتكبد من مادة وصورة ، فلا يمكن أخذ جنسها أو نوعها أو فصلها من المادة كما هو الحال في الجواهر المركبة بل يجب أخذها بالرجوع إلى الجنس الأول للوجود حسب درجات الوجود المتأخر والمتقدم منها وهي الأجناس العشرة . ولذلك يسمى الفيلسوف الحكم مقياس الجواهر والسكيف استعداد الجواهر ، وهكذا في سائر الأجناس في المقالة الحادية عشرة من « ما بعد الطبيعة » (١) .

أما الفصول فإنها مأخوذة بدورها من تنوع المبادئ التي تصدر عنها . ولما كانت الخصائص تصدر عن المبادئ الخاصة للموضوع يثبت هذا الموضوع في الفصل في حدها . عند ما تدل الحدود على معان مجردة . وفي هذه الحالة تدخل الخصائص نفسها في الجنس كما يقال : الفطوسة : تقوس الأنف ، وعلى العكس من ذلك لو كان لهذه الحدود معان مشتملة يصبح لموضوعها قيمة الجنس ، ويتم حد الأعراض على طريقة الجواهر المركبة . حيث يؤخذ معنى الجنس من المادة ، فنقول إذن : إن الأفطس هو من له أنف مقوس .

ونقول بالمثل عند ما يصبح عرض ما مبدءاً لمرض آخر ، فالفعل والانفعال والحكم مبادئ للإضافة ، ولذلك يقسم الفيلسوف الإضافة إلى هذه الجوانب

الثلاثة في المقالة الخامسة من دما بعد الطبيعة ، (١) ، ولما كنا لا نستطيع الكشف عن المبادئ الخاصة بالأعراض فإننا نستدل أحياناً على فصول الأعراض من معلوماتها ، ولذلك نسمى فصول الرؤيا فصول الألوان لأن الألوان المختلفة تنتج عن زيادة أو نقصان في الضوء .

وهكذا بينا كيف توجد الماهية في الجواهر والأعراض ، وفي الجواهر المركبة والبسيطة وفي جميع المقصودات المنطقية ، ولا يستثنى من ذلك إلا المبدأ الأول ، وهو بساطة لا متناهية لا تلائم معاني الجنس أو النوع ، ومن ثم لا يمكن حده لأنه بسيط ، وبه نختتم مقالنا ، ويكمل به .

(1) Metaph. Lib V, C. 15, Comment. S. Thomas. Lect. 17.

معجم المصطلحات والتعابير الفلسفية

Absolute	Absolument	على الاطلاق
Abstrahere	Abstraire	جرد
Abstractum	Abstrait	مجرد
Abundantia	Abondance	زيادة ، وفرة
Accidens	Accident	عرض
Accidentia	Accidents	أعراض
Accipere	Savoir	علم
Activum	Actif	فاعل
Actus	Acte	فعل
Actus primus et purus	Acte premier et pur	فعل أولى محض
Additum	Addition	إضافة
Additio praeccisa	Addition précise	إضافة معينة
Ad invicem	A tour de rôle	مناوبة
Admoneo	Rappeler	يتذكر
Aequivoce	Equivoquement	اشتراك الاسم
Affirmatio	Affirmation	إيجاب
Alloquium	Allocution	حديث للناس ، بيان
Ambigua	Ambigu	غامض ، متشابه
Anima	Ame	انفس
Animalia	Animaux	حيوانات
Animalitas	Animalité	حيوانية
Animatum	Animé	حى
A posteriori	A posteriori	إمدي
A priori	A priori	قبل

Assignare (Avicenna)	Désigner (Avicenne)	مبين (ابن سينا)
Bonitas pura	Perfection absolue	خير محض
Caecitas	Cécité	عمى
Causa	Cause	علة
Causa efficiens	Cause efficiente	علة فاعلة
Causa essendi	Cause de l'existence	علة الوجود
Causa prima	Cause première	علة أولى
Causatum	Causé	مماول
Certitudo	Certitude	يقين
Cogitatio	Penser	فكر
Cognoscibilis	Connu	معروف
Commemoratio (Commentator)	Action de rappeler (Commentateur)	تذكر (الشارح ، ابن رشد)
Communitas	Communauté	اشترى
Composita	Composés	مركبات
Comprehendere	Comprendre	شمل
Concipere	Concevoir	نصور ، أدرك
Concordare	Concorder	طابق ، ساوى
Congregativum	Congrégation	قائض
Conjunctio	Conjonction	أداة ربط
Consideratio absolute	Consideration absolue	على الاطلاق
Convenienter	Convenablement	بالموافقة
Corpora	Corporelles	أشياء مادية
Corpus	Corps	جسم

Sum praecisione	avec précision	مع استبعاد
Definitio	Définition	حد ، تعريف
Définitiones mathematicae	Définitions mathématiques	حدود رياضية
Demonstratio	Démonstration	برهان
Designatio	Détermination	تمييز ، تعيين
Differentiale	Differences.	فصول
Difficultas	Difficulté	صعوبة ، عقبة
Dimensio	Dimension	بعد ، مقدار
Disciplina	Discipline	علم
Disgregativum	Desagrégation	بأسط
Diversimodo	Vice versa	اختلاف
Elementa	Eléments	عناصر
Ens	Etre (étant)	موجود
Entia	Etres	موجودات
Error	Erreur	خطأ ، غلط
Esse	Etre	وجود
Essentia	Essence	ماهية
Extra	Extra	خارج
Facilior	Plus facile	أسهل
falsa attributio	faux attribut	إضافة باطله
Fides	Foi	إيمان
Forma	Forme	صورة
Forma impressa materiae	Forme imprimée à la matière	صورة مطبوعة في المادة
Forma recipiens	Forme réceptive	صورة قابلة

Genera	Genres	أجناس
Generare	Générer	كون
Habitudo	Rapport (habitude)	امتداد ، نسبة
Harmonia	Harmonie	انسجام ، تآلف
Humanitas	Humanité	إنسانية ، بشوية
Idem significat	Même sens	متساوية في المعنى
Ignorantia	Ignorance	جهل
Immateriale	Immateriel	لا مادي
Implicite	Implicite	ضمني
Impossible	Impossible	مستحيل ، محال
Indeterminatio	Indeterminat	لا محدود ، لا معين
Indifferentio	Indifférence	لا فصل
Indistincto	Indistinctement	بغير انفصال
Individuus	Individu	شخص ، فرد
Inferius	Inferieur	أشعل
In genere	En genre	بالجنس
In intellectu	En l'âme	في الذهن ، في العقل
In mentum	En l'ame	في الذهن ، في النفس
In rebus generabilibus	En choses générées	في الأشياء الكائنة
In rei	En réalité	في الأشياء ، في الأعيان
In saporibus	Par saveurs	في الواقع
In specie	En espèce	في الطعم
Intellectus	Intellect	بالنوع
Intellectus possibilis	Intelligence possible	عقل ، ذهن
Intellectus primus	Intelligence première	عقل منفعل
		عقل أول

Intelligibilis	Intelligible	مقول
Intentiones logicae	Intentions logiques	مقصودات أو مرادفات منطقية
Lapideitas	Lapidaire	حجرية
Materia	Matière	مادة ، هيولى
Materia remota	Matière éloignée	مادة زائفة
Materia signata	Matière quancifiée	هيولى محددة أو متعينة
Mens	Ame	نفس
Metaphysica	Métaphysique	الحيات ، وما بعد الطبيعة
Monologion	Monologion	حديث النفس
Motus	Mouvement	حركة
Moveri	Mouvoir	تحرك
Natura	Nature	طبيعة
Natura intellecta	Nature intellectuelle	طبيعة ناطقة
Natura numerica	Nature numerique	طبيعة بالعدد
Natura sensitiva	Nature sensitive	طبيعة حساسة
Negatio	Négation	سلبى
Neutrum	Neutre	محايد
Nobilitas	Noblesse	شرف
Nomen	Nom	اسم
Non determinatum	Indéterminé	غير محدد
Obiectio	obiectio	اعتراض
Operatio	Operation	فعل
Opposita	Oppositions	متقابلات
Ordinatio	Ordination	تنظيم

Ordo	Ordre	نظام
Pars animalis	Partie animale	جزء حيواني
Pars integralis	Partie complète	جزء كلى
Passio	Passion	انفعال
Passivem	Passif	منفعل
Paucitas	Raré	نقصان ، ندرة
Per aliud	Par autrui	بالغير
Perfectio	Perfection	كمال ، تمام ، حقيقة
Per se	Par lui-même	بالذات
(philosophus)	(Le Philosophe)	(الفيلسوف ، أرسطو)
Plantae	Plante	نباتات
Planum est	Evident	واضح ومعلوم
Posterior	Postérieurement	بنوع ما ، على نحو ما ، بخلاف
Potentia	Puissance	قوة
Praedicari	Prédire, dire	حل ، إضافة ، إسناد
Praedicatum	Prédicabilité	حل
Principium cognitionis	Principe de connaissance	مبدأ المعرفة
Principium individuationis	Principe d'individualité	مبدأ الشخص أو الفرد
Praescindere	Eclater	استبعد
Privatio	Privation	عدم
Proaemium	Préambule	مقدمة
Propositio	Proposition	بالمادة ، بالنسبة
Propositio affirmativa	Proposition affirmative	قضية
Propositionaliter	Proportionnellement	قضية موجبة
Propria	Propre	خاص

Propter hoc	Pour cela	لذلك
Proslogion	Proslogion	حديث للناس (بروسلوجيون)
Quaero	Chercher	يبحث
Qualitas	Qualité	كيفية ، صفة
Quamvis	Quoi qu'il en soit	مهما يكن من شيء
Quantitas	Quantité	كم ، كمية
Quidditas	Quiddité	الموجود ، ماهية
Quod nihil majus cogitari possit	Ce qu'on ne peut pas concevoir de plus grand	ما لا يستطيع أن نتصور أعظم منه
Quod nihil melius cogitari possit	Ce qu'on ne peut pas concevoir de meilleur	ما لا يستطيع أن نتصور أفضل منه
Quolibet	Quolibet	ما شاء (افتراضي)
Ratio	Raison	مفهوم ، عقل
Rationale menti	Ame raisonnable	نفس ناطقة
Rationalis	Rationel	نطقية
Relatio	Relation	علاقة ، إضافة
Remotio	Lointain	بعيد ، زائل
Res	Chose	شيء
Risible	Riant	ضاحك
Sciendum est	Il faut qu' il soit connu	ليعلم ، يجب أن يعلم
Secundum quid	Sens relatif	دعي لشي أو إضافي
Sensibilia	Choses sensibles	حسوسات
Sensus	Sens	حسي
Sentire	Sentire	أحس
Significare	Signifier	دل على

Significabilia	Significabilia	دال على
Significatio entis	Signification de l'être	دلالة أو معنى الوجود
Significatio essentialae	Signification de l'essence	دلالة أو معنى الماهية
Signum	Signe	علامة
Simitas	Simite	قطوعة
Simplex	Simple	بسيط
Singularis	Singulier	فرد
Soliloquium	Soliloque	حديث النفس
Species	Espèces	أنواع
Substantia	Substance	جوهر
Substantia Composita	Substance composée	جوهر مركب
Substantia separata	Substance séparée	جوهر مفارق
Subjectum	Sujet	موضوع ، حامل
Sunt nobis magis occultae	Ils nous sont moins accessibles	يغلط علينا فهمها
Superius	Superieur	أعلى
Universalia	Universaux	كليات
Universalis	Universel	كلى
Utrumque	Les deux	مقرونان ، وما
Veriori et nobiliori modo	Modes plus vrai et plus noble	على نحو أحق وأكمل
Verbum	Verbe	كلمة
Veritas	Vérité	حقيقة
Virtus	Vertu	فضيلة ، قوة ، صفة

فهرس الموضوعات

صفحة	
	الإهداء
	تصدير
١	القديس أوغسطين : المعلم
٣	مقدمة المترجم
٣١	المعلم
١٠١	القديس أنسيلم : آمن كى تعقل (الإيمان الباحث عن العقل)
١٠٣	مقدمة المترجم
١٣٥	آمن كى تعقل (الإيمان الباحث عن العقل)
٢٠٧	القديس توما الأكويني : الوجود والماهية
٢٠٩	مقدمة المترجم
٢٤١	الوجود والماهية
٢٨٤	معجم المصطلحات والتعبيرات الفلسفية

(لنفس المترجم)

- 1 -- « Les Méthodes d'Exégèse », essai sur la Science des Fondements de la Compréhension, « Usul el-fiqh » Le Caire, 1965 Publications de Conseil des Arts, des lettres et des Sciences sociales (83), thèse Universitaire (16). Distributeur : Sirovic, Librairie International, 8 Rue Gawad Husni, Le Caire.
- 2 — « L'Exégèse de la Phénoménologie », L'état actuel de la méthode phénoménologique et son application au phénomène religieux (thèse doctylographiée). Paris, 1966
- 3 — « La Phénoménologie de L'Exégèse, essai d'une hermeneutique existentielle à partir du Nouveau Testament (thèse doctylographiée). Paris, 1966
- 4 — Le Christianisme vu par un critique musulman (bulletin Saint-Jean Baptiste, Tome VI - 8, juin, juillet 1966, Rencontre des trois monothéismes, Paris
- 5 — « Mythe du Châtiment ou Réalité de L'Innocence ». Essai d'une théorie qoranique de la faute. (Actes des Colloque organisé par le centre international d'études humanistes et par l'institut d'études philosophiques de Rome, p. 155 - 194, Rome, 1967).

٦ - أبو الحسين البصري : كتاب المتمد في أصول الفقه . (نهر بالاشتراك مع محمد حميد الله ومحمد بكير) الجزء الأول ، دمشق ١٩٦٤ ، الجزء الثاني ، دمشق ١٩٦٥ ، مطبوعات المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية .

منتدى سور الأزبكية

WWW.BOOKS4ALL.NET

<https://www.facebook.com/books4all.net>